بسم الله الرحمن الرحیم

در این شماره می خوانید

۲ ولی امر مسلمین جهان، **حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای؛**
سال ۱۳۹۱ را سال«تولید ملّی،حمایت از کار و سرمایه ایرانی»نامیدند.

۶ سخن مدیر مسئول/ **نگاهی کوتاه به رهنمودهای مقام عظمای ولایت امر، حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای در آغاز سال نو**

۱۲ و اما بعد...

حکمت و اندیشه

۱۸ **الزامات رویکرد تمدنی به مسائل زنان**
گفتگوی فرهنگ عمومی با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید محمدمهدی میرباقری

۳۲ **علم مدرن، علوم انسانی (۴)/نگاهی اجمالی به ویژگی‌های علوم انسانی مدرن**
شاهرخ منفرد

۵۸ **لیبرالیسم، استبداد به رأی نفسانی است**
استاد بهروز فرنود در گفتگو با فرهنگ عمومی

۷۶ **روان‌شناسی مدرن /نقدی بر بنیان‌های نظری**
محمود جواهری

۱۰۴ **ولایت مطلقه وجه هر ولایتی است**
حجت‌الاسلام والمسلمین استاد علی ابوالحسنی(منذر) در گفتگو با فرهنگ عمومی

۱۲۸ **سید مرتضی آوینی،لذت بندگی خداوند را در عالم حضور درک کرد**
جهانگیر خسروشاهی در گفتگو با فرهنگ عمومی

۱۴۸ **پیش‌درآمدی بَر زندگی و آراء اُسوالداِشپنگلر**
نویسنده:اِستفان دیترینگ/مترجم:الیاس جعفری

گفتگوی ویژه

۱۵۸ **بنده ملکیان را در حوزه سیاست عمومی دنباله رو ماکیاولی می بینم**
حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار در گفتگو با فرهنگ عمومی

ادبیات و هنر

۱۸۴ **نیست انگاری و ادبیات معاصر(۹)/تقابل اخوان و شاملو** /یوسفعلی میرشکاک

۱۹۵ **درباره ی صادق چوبک**/روزبه عمادی



الزامات رویکرد تمدنی به مسائل زنان
گفتگوی فرهنگ عمومی با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید محمدمهدی میرباقری



ولایت مطلقه وجه هر ولایتی است
گفتگوی فرهنگ عمومی با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد علی ابوالحسنی(منذر)



سید مرتضی آوینی، لذت بندگی خداوند را در عالم حضور درک کرد
جهانگیر خسروشاهی در گفتگو با فرهنگ عمومی



بنده ملکیان را در حوزه سیاست عمومی دنباله رو ماکیاولی می بینم
حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار در گفتگو با فرهنگ عمومی

فرهنگ عمومی

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم
● دوره جدید-شماره۹۵-اردیبهشت ماه ۱۳۹۱
● صاحب امتیاز:دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی ● مدیر مسئول:منصور واعظی ● سردبیر:شهریار زرشناس ● مدیر داخلی:رضا شهرآبادی
● نشانی:تهران،میدان بهارستان،خیابان کمال الملک،روبروی درب اصلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،پلاک ۱۸-دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰

● فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
● مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی 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.

همه‌ی مسئولین کشور، همه‌ی دست‌اندرکاران عرصه‌ی اقتصادی و همه‌ی مردم عزیزمان را دعوت میکنم به این که امسال را سال رونق تولید داخلی قرار بدهند.



ما باید عادت کنیم، برای خودمان فرهنگ کنیم، برای خودمان یک فریضه بدانیم که هر کالائی که مشابه داخلی آن وجود دارد و تولید داخلی متوجه به آن است، آن کالا را از تولید داخلی مصرف کنیم و از مصرف تولیدات خارجی بجد پرهیز کنیم؛ در همه‌ی زمینه‌ها: زمینه‌های مصارف روزمرّه و زمینه‌های عمده‌تر و مهمتر.

یک بخش مهم از مسائل اقتصادی برمیگردد به مسئله‌ی تولید داخلی. اگر به توفیق الهی و با اراده و عزم راسخ ملت و با تلاش مسئولان، ما بتوانیم مسئله‌ی تولید داخلی را، آنچنان که شایسته‌ی آن است، رونق ببخشیم و پیش ببریم، بدون تردید بخش عمده‌ای از تلاشهای دشمن ناکام خواهد ماند.

ولی امر مسلمین جهان،

حضرت آیت اللّه العظمی امام خامنه ای؛

سال ۱۳۹۱ را سال «تولید ملّی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی» نامیدند.

اشاره:

مطلبی که ملاحضه می فرمایید،متن مکتوب فرمایشات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای است که به مناسبت حلول سال نو ۱۳۹۱ شمسی ایراد فرموده اند.خوانندگان محترم را به مطالعه و فراگیری و ره آموزی از این بیانات حکیمانه دعوت می نماییم.

بسم‌اللّه‌الرّحمن‌الرّحیم

یا مقلّب القلوب و الأبصار یا مدبّر اللّیل و النّهار یا محوّل الحول و الأحوال حوّل حالنا الی احسن الحال.

اللّهمّ کن لولیّک الحجّة بن الحسن صلواتک علیه و علی ءابائه فی هذه السّاعة و فی کلّ ساعة ولیّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتّی تسکنه ارضک طوعا و تمتّعه فیها طویلا.

اللّهمّ اعطه فی نفسه و ذریّته و شیعته و رعیّته و خاصّته و عامّته و عدوّه و جمیع اهل الدّنیا ما تقرّ به عینه و تسرّ به نفسه.

تبریک عرض میکنم عید نوروز و فرا رسیدن سال نو را به همه‌ی هم‌میهنان عزیز در سراسر کشور، و به همه‌ی ایرانیانی که در هر نقطه‌ای از دنیا سکونت دارند، و به همه‌ی ملتهائی که عید نوروز را گرامی میدارند؛ بالخصوص تبریک عرض میکنم به خانواده‌های عزیز شهیدان، به جانبازان، به خانواده‌هاشان، به همه‌ی ایثارگران، به همه‌ی فعالان عرصه‌های مختلف. آرزو میکنم و دعا میکنم که خداوند متعال برای ملت ایران بهروزی، شادی، نشاط و دلِ خوش در این سال جدید مقدر بفرماید و بدخواهان این ملت را در اهدافشان، در تلاشهاشان ان‌شاءاللّه ناکام کند.

سال ۹۰ - یکی از سالهای پرحادثه در سطح جهان و در منطقه و در کشور ما بود. آنچه که در مجموع انسان مشاهده میکند، این است که این حوادث بر روی هم به سود ملت ایران و در راه کمک به هدفهای آن، تمام شده است.

بحمدالله سالی بود که با همه‌ی سختی‌ها، دارای دستاوردهای بزرگی بود. همچنان که قبلاً عرض شده است، شرائط، شرائط بدر و خیبر بود؛ یعنی شرائط قبول چالشها و دشواری‌ها و غلبه‌ی بر آنها.

سالی که گذشت – سال ۹۰ – یکی از سالهای پرحادثه در سطح جهان و در منطقه و در کشور ما بود. آنچه که در مجموع انسان مشاهده میکند، این است که این حوادث بر روی هم به سود ملت ایران و در راه کمک به هدفهای آن، تمام شده است. آن کسانی که اهداف بدخواهانه‌ای درباره‌ی ملت ایران و ایران و ایرانی در سر میپرورانند، در کشورهای غربی دچار مشکلات گوناگون هستند. در سطح منطقه، ملتهائی که جمهوری اسلامی از آنها همواره حمایت کرده است، به هدفهای بزرگی دست پیدا کرده‌اند؛ دیکتاتورهائی به زیر کشیده شدند؛ قانونهای اساسیِ مبتنی بر اسلام در کشورهائی تصویب شد؛ دشمن درجه‌ی یک امت اسلامی و ملت ایران – یعنی رژیم صهیونیستی – در محاصره قرار گرفت. در داخل کشور، به معنای حقیقی کلمه، سال ۹۰، سال بروز اقتدار ملت ایران بود. در جنبه‌ی سیاسی، ملت ایران در این سال، چه در راهپیمائی بیست و دوی بهمن، چه در انتخابات دوازدهم اسفند، آنچنان حضوری از خود نشان داد و آنچنان شاخصی را برای اقتدار ملی در تاریخ منطقه ثبت کرد که نظیر آن را در گذشته کمتر داشتیم.

با وجود این‌همه دشمنی، این‌همه تبلیغات، این‌همه تهاجمهای خصمانه و بدخواهانه، ملت ایران در طول این سال، با همه‌ی وجود توانست حضور خود را در صحنه، نشاط خود را، آمادگی خود را در عرصه‌های گوناگون علمی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نشان بدهد و اثبات کند. بحمدالله سالی بود که با همه‌ی سختی‌ها، دارای دستاوردهای بزرگی بود. همچنان که قبلاً عرض شده است، شرائط، شرائط بدر و خیبر بود؛ یعنی شرائط قبول چالشها و دشواری‌ها و غلبه‌ی بر آنها.

همان طوری که اول سال گذشته اعلام شد، سال ۹۰، سال جهاد اقتصادی بود. اگرچه هوشمندان و آگاهان میدانستند که این نام و این جهتگیری و شعار برای سال ۹۰ یک امر لازم است، اما بعد تلاشهای دشمنان در این سال هم همین را اثبات کرد و نشان داد. دشمنان ما از اوائل سال، حرکت خصمانه‌ی خودشان را در عرصه‌ی اقتصادی نسبت به ملت ایران آغاز کردند؛ اما ملت ایران، مسئولین، آحاد مردم، دستگاه‌های مختلف، با تدبیرهای

آن کسانی که اهداف بدخواهانه‌ای درباره‌ی ملت ایران و ایران و ایرانی در سر میپرورانند، در کشورهای غربی دچار مشکلات گوناگون هستند. در سطح منطقه، ملتهائی که جمهوری اسلامی از آنها همواره حمایت کرده است، به هدفهای بزرگی دست پیدا کرده‌اند؛ دیکتاتورهائی به زیر کشیده شدند؛ قانونهای اساسی مبتنی بر اسلام در کشورهائی تصویب شد؛ دشمن درجه‌ی یک امت اسلامی و ملت ایران – یعنی رژیم صهیونیستی – در محاصره قرار گرفت.



سال ۹۰ سالی بود پر چالش، و سالی بود پر نشاط، و سالی بود که ملت ایران به فضل الهی توانست بر چالشهای موجود غلبه کند.

هوشمندانه‌ای توانستند با این تحریمها مقابله کنند و مواجهه‌ی آنها تا حدود زیادی توانست اثر این تحریمها را خنثی کند و حربه‌ی دشمن را کُند کند. سال ۹۰، سال فعالیتهای بزرگ علمی بود؛ که من ان‌شاءالله در فرصت سخنرانی، برخی از پیشرفتهای علمی و اقتصادی و تلاشهای گوناگون را برای ملت عزیزمان شرح خواهم داد. سال ۹۰ سالی بود پر چالش، و سالی بود پر نشاط، و سالی بود که ملت ایران به فضل الهی توانست بر چالشهای موجود غلبه کند.

ما امسال سال دیگری را در پیش داریم که به امید خدا و با توکل بر پروردگار، باز ملت ایران با فعالیت خود، با تلاش خود، با هوشمندی خود در این سال خواهد توانست پیشرفتهای زیادی را برای خود به ارمغان بیاورد. به تشخیص من، بر طبق گزارشها و مشاوره‌ی با افراد مطلع و آگاه، به این نتیجه میرسیم که عرصه‌ی چالش مهم در همین سال جاری – که این سال، امروز و از این ساعت شروع میشود – عرصه‌ی اقتصادی است. جهاد اقتصادی چیزی نیست که تمام‌شدنی باشد. مجاهدت اقتصادی، حضور جهادگونه در عرصه‌های اقتصادی، برای ملت ایران یک ضرورت است.

من امسال تقسیم میکنم مسائل مربوط به جهاد اقتصادی را. یک بخش مهم از مسائل اقتصادی برمیگردد به مسئله‌ی تولید داخلی. اگر به توفیق الهی و با اراده و عزم راسخ ملت و با تلاش مسئولان، ما بتوانیم مسئله‌ی تولید داخلی را، آنچنان که شایسته‌ی آن است، رونق ببخشیم و پیش ببریم، بدون تردید بخش عمده‌ای از تلاشهای دشمن ناکام خواهد ماند. پس بخش مهمی از جهاد اقتصادی، مسئله‌ی تولید ملی است. اگر ملت ایران با همت خود، با عزم خود، با آگاهی و هوشمندی خود، با همراهی و کمک مسئولان، با برنامه‌ریزیِ درست بتواند مشکل تولید داخلی را حل کند و در این میدان پیش برود، بدون تردید بر چالشهائی که دشمن آن را فراهم کرده است، غلبه‌ی کامل و جدی پیدا خواهد کرد. بنابراین مسئله‌ی تولید ملی، مسئله‌ی مهمی است.

اگر ما توانستیم تولید داخلی را رونق ببخشیم، مسئله‌ی تورم حل خواهد شد؛ مسئله‌ی اشتغال حل خواهد شد؛ اقتصاد داخلی به معنای حقیقی کلمه استحکام پیدا خواهد کرد. اینجاست که دشمن با مشاهده‌ی این وضعیت، مأیوس و ناامید خواهد شد. وقتی دشمن مأیوس شد، تلاش دشمن، توطئه‌ی دشمن، کید دشمن هم تمام خواهد شد.

بنابراین همه‌ی مسئولین کشور، همه‌ی دست‌اندرکاران عرصه‌ی اقتصادی و همه‌ی مردم عزیزمان را دعوت میکنم به این که امسال را سال رونق تولید داخلی قرار بدهند. بنابراین شعار امسال، «تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه‌ی ایرانی» است. ما باید بتوانیم از کارِ کارگر ایرانی حمایت کنیم؛ از سرمایه‌ی سرمایه‌دار ایرانی حمایت کنیم؛ و این فقط با تقویت تولید ملی امکان‌پذیر خواهد شد. سهم دولت در این کار، پشتیبانی از تولیدات داخلیِ صنعتی و کشاورزی است. سهم سرمایه‌داران و کارگران، تقویت چرخه‌ی تولید و اتقان در کار تولید است. و سهم مردم – که به نظر من از همه‌ی اینها مهمتر است – مصرف تولیدات داخلی است. ما باید عادت کنیم، برای خودمان فرهنگ کنیم، برای خودمان یک فریضه بدانیم که هر کالائی که مشابه داخلی آن وجود دارد و تولید داخلی متوجه به آن است، آن کالا را از تولید داخلی مصرف کنیم و از مصرف تولیدات خارجی بجد پرهیز کنیم؛ در همه‌ی زمینه‌ها: زمینه‌های مصارف روزمرّه و زمینه‌های عمده‌تر و مهمتر. بنابراین ما امیدوار هستیم که با این گرایش، با این جهتگیری و رویکرد، ملت ایران در سال ۹۱ هم بتواند بر توطئه‌ی دشمنان، بر کید و مکر بدخواهان در زمینه‌ی اقتصادی فائق بیاید.

از خداوند متعال درخواست میکنیم که ملت ایران را در این صحنه و در همه‌ی صحنه‌ها موفق و مؤید بدارد. روح امام بزرگوار را شاد و از ما راضی کند. ارواح طیبه‌ی شهیدان عزیز ما را با اولیائشان محشور فرماید.

والسّلام علیکم و رحمةالله و برکاته

در داخل کشور، به معنای حقیقی کلمه، سال ۹۰، سال بروز اقتدار ملت ایران بود. در جنبه‌ی سیاسی، ملت ایران در این سال، چه در راهپیمائی بیست و دوی بهمن، چه در انتخابات دوازدهم اسفند، آنچنان حضوری از خود نشان داد و آنچنان شاخصی را برای اقتدار ملی در تاریخ منطقه ثبت کرد که نظیر آن را در گذشته کمتر داشتیم.

سخن مدیر مسئول

نگاهی کوتاه به رهنمودهای مقام عظمای ولایت امر، حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای در آغاز سال نو



ولی امر مسلمین جهان، حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای، سال ۱۳۹۱ شمسی را "سال تولید ملی و حمایت از کار و سرمایهٔ ایرانی" نامیدند. به نظر می رسد این نامگذاری به دنبال انتخاب هایی که برای نامیدن چند سال اخیر مطرح گردیده است (مثل نامگذاری سال ۱۳۹۰ به سال جهاد اقتصادی) به صورتِ یک منظومه در ذیل نامگذاریِ کلی دههٔ چهارم انقلاب که دههٔ پیشرفت و عدالت است، صورت می گیرد. شعارِ امسال نیز در حقیقت بخش‌هایی و وجوهی از امور مربوط به دههٔ پیشرفت و عدالت را در بر می گیرد.

یکی از لوازم تحقق پیشرفت در چارچوب الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت، شکوفایی تولید ملی است.

همان گونه که امام خامنه ای در فرمایشاتشان تصریح کردند، افزایش و ارتقاء تولید ملی می تواند تورم را کاهش و اشتغال را افزایش دهد و موجب شکوفایی و رونق اقتصادی گردد. باروری تولید ملی پشـتوانه ای محکم برای حفظ استقلال کشور است و بسترهای لازم برای تحقق عدالت را فراهم می سازد. اساساً بر مبنای تفکر اسلامی، پیشرفت اقتصادی باید همراه با عدالت باشد واگرنه تبدیل به مدل های توسعهٔ نامتوازن و ظالمانه و استثماریِ رایج در نظام های سرمایه داریِ مدرن می گردد.

سال ۱۳۹۰ که حضرت آقا در ابتدای سال آن را " سال جهاد اقتصادی" نامیدند از منظر توطئه‌ها و فشارهایِ اقتصادیِ دشمن یکی از سخت ترین سال ها و از زاویهٔ اوج گیریِ بی‌سابقهٔ تحریم ها و جنگ اقتصادیِ استکبار علیه نظام اسلامی و ملت ایران کاملاً بی‌سابقه بوده است و نامگذاری آن به سال " جهاد اقتصادی" توسط رهبر حکیم انقلاب اسلامی در همان لحظهٔ آغاز سال ۱۳۹۰ حکایت گر عمق بصیرت و ژرف اندیشـی و روشـن بینی ولی‌امر مسـلمین حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای است که قبل از آغاز توطئه هایِ بزرگ اقتصادیِ دشمن و پیش از وقوع حوادث اقتصادیِ دشوار برای کشور، آن اتفاقات را پیش‌بینی کرده و ضمن متذکر کردن و هوشیار ساختن مسئولین و مردم، آمادگی لازم را در ارکان کشور ایجاد نمودند و مسیر حرکت صحیح را ترسیم نمودند.

اما نکتهٔ بسیار مهم و قابل تأمل این است که سال ۱۳۹۰ علیرغم توطئه ها و فشارها و تحریم‌های بی سابقه و جنگ تمام عیار اقتصادی – سیاسی – روانی دشمن علیه انقلاب؛ و در پرتو شـعار جهاد اقتصادی، سال دستاوردها و موفقیت های به راستی بزرگ اقتصادی و علمی بود که حضرت آقا در بیاناتشـان در مشهد مقدس و در اولین روز سال ۱۳۹۱ به رئوس آنها اشاره کردند.



مقام عظمای ولایت امر سال ۱۳۹۰ را سال " تحرک اقتصادی مسـئولین کشور با همراهی مثال زدنی و تحسین برانگیز مردم" دانسـتند. ایشان پیشبرد " مراحل مهمی" از طرح هدفمند کردن یارانه ها را یکی از دسـتاوردهای اقتصادی سـالی که گذشـت دانستند.

رهبر معظم انقلاب یکی از اهداف اجرای این طرح را " اصلاح سـاختار تولید و اصلاح سـاختار اقتصاد کشور" دانستند.

حضرت امام خامنه ای پیشرفت های ملت ایران در علم و فناوری را یکی دیگر از موفقیت ها در عرصهٔ اقتصاد در سالی که گذشت، دانستند و فرمودند:

" یک عرصه مهم اقتصادی دیگر که در سـال ۹۰ با همّت ملت انجام گرفتـه اسـت، عرصه علم و فناوری اسـت. علم و فناوری یکـی از پایه های اقتدار اقتصادی یک ملت اسـت. یک ملت با داشتن دانش پیشرفته، فناوری پیشرفته، هم به ثروت می‌رسد، هم به استغنای سیاسی می رسد، هم آبرومند می شود، هم دستش قوی می شود."

ولی امر مسـلمین جهان همچنین دیپلماسی فعال سال ۹۰ در مسائل منطقه ای و انجام اموری چون برگزاری اجلاس بیداری اسلامی، اجلاس فلسطین، اجلاس خلع سلاح، اجلاس جهان بدون

یکی از لوازم تحقق پیشرفت در چارچوب الگوی اسلامی – ایرانی پیشرفت،شکوفایی تولید ملی است. همان گونه که امام خامنه‌ای درفرمایشاتشان تصریح کردند، افزایش و ارتقاء تولید ملی می تواند تورم را کاهش و اشتغال را افزایش دهد و موجب شکوفایی و رونق اقتصادی گردد. باروری تولید ملی پشتوانه ای محکم برای حفظ استقلال کشور است و بسترهای لازم برای تحقق عدالت را فراهم می سازد. اساساً بر مبنای تفکر اسلامی، پیشرفت اقتصادی باید همراه با عدالت باشد واگرنه تبدیل به مدل های توسعهٔ نامتوازن و ظالمانه و استثماریِ رایج در نظام های سرمایه داریِ مدرن می‌گردد.

تروریسم، اجلاس جوانان بیداری اسلامی را از دیگر دستاوردهای سال ۱۳۹۰ دانسته و بر این نکته تأکید کردند که نظام جمهوری اسلامی امروز مرکز توجه دنیای اسلام که بیدار شده است، گردیده است.

حضرت آقا " یک قلم بزرگ از حرکت های تحسین برانگیز ملت ایران در سال ۹۰" را انتخابات دوازدهم اسفند و مشارکت بالاتر از ۶۴٪ مردم دانستند. مقام عظمای ولایت امر فرمودند:

" این مشارکت بالای ۶۴ درصد، خیلی رقم مهمی است. من به شماعرض بکنم، از متوسط انتخابات‌های مجالس دنیا، این رقم بالاتر است. در آمریکا متوسط رقم مشارکت در انتخابات کنگره، ۳۵ درصد است. در ده سال گذشته مشارکت مردم آمریکا در انتخابات کنگره شان و مجلس ملی و مجلس سناشان به ۴۰ درصد نرسیده. خب، این را مقایسه کنید با ملت ایران - این نشاط را، این حضور را، این اظهار وجود را - آن گاه اهمیت مطلب معلوم می شود."

یکی از فرازهایِ بسیار مهم در بیانات رهبر حکیم انقلاب تذکری است که ایشان در خصوص دلیلِ اصلیِ دشمنیِ نظام استکبار با جمهوری اسلامی بیان فرمودند. ولی امر مسلمین جهان، "حراست مقتدرانه نظام اسلامی از ثروت عظیم نفت و گاز" ایران را علت اصلی توطئه ها و دشمنیِ استکبار جهانی علیه انقلاب و نظام دانستند. به بیان دیگر استکبار جهانی به دلیلِ مستقل بودنِ نظام جمهوری اسلامی و به این دلیل که جمهوری اسلامی ایران تحت سلطه و تابعِ نظام جهانی سلطه نمی باشد با آن دشمنی می ورزد و به دنبال براندازی آن می باشد. حضرت آقا در سخنرانیِ روز اول فروردین در مشهد مقدس چنین فرمودند:

" چرا این دشمنی ها را می کنند؟ من این نکته را عرض بکنم، بهانهٔ دشمنی دراوقات مختلف متفاوت است. از وقتی مسئله هسته‌ای مطرح شده است؛ بهانهٔ دشمنی ها مسئله هسته‌ای است. البته می دانند و اعتراف هم می‌کنند که ایران دنبال سلاح هسته ای نیست. واقع قضیه هم همین است. ما به دلائل خودمان، به هیچ وجه دنبال سلاح هسته ای نیستیم؛ نه تولید کردیم و نه تولید خواهیم کرد؛ این را می‌دانند، اما یک بهانه است یک روز این مسئله بهانه است؛ یک روز حقوق بشر بهانه است؛ یک روز فلان مسئله ی داخلی بهانه است؛ اما همه ی این‌ها بهانه است. مسئلهٔ اصلی چیست؟



مسـئلهٔ اصلی، حراسـت مقتدرانه نظام اسـلامی از ثروت عظیم نفت و گاز در این کشـور است. امروز و فردا _ مثل دیروز_ اقتدار اقتصادی و سیاسی و بـه تبـع آن، اقتدار علمی و نظامی، متوقف اسـت به انرژی، بـه نفت تا ده ها سـال دیگر، دنیا محتاج نفت و گاز است؛ این یک مطلب مسلّم است. استکبار و قدرت های استکباری می دانند که رگ حیاتشان به نفت و گاز وابسته است. آن روز که نتوانند این نفت ارزان را به دسـت بیاورند، آن روز که مجبور باشـند بـرای تهیـه نفت و گاز امتیاز بدهند و از زورگویی دسـت بردارند، آن روز برای آنهـا مصیبت بار اسـت. از طرف دیگر،کشـورهای غربی از لحـاظ منابع نفتی دچار مشـکل شده اند و روز به روز مشـکل آنها بیشتر خواهد شد. منابع نفتی کشـورهای اروپایی و به طور کلی کشـورهای غربی، بعضی چهار سـال دیگر تمام خواهد شد، بعضی شش سال دیگر تمام خواهد شد، بعضی نُه سال دیگر تمام خواهد شـد؛ لذا مجبورند از منابع غیر خودشـان اسـتفاده کنند ... در بین همهٔ کشورهای دنیا – این دیگر مربوط به خلیج‌فارس نیست – آن کشوری که موجودی نفت و گازش بر روی هم از همه بیشتر است، کشور جمهوری اسلامی ایران است. بعضی از کشورها گازشان بیشتر از ماست، بعضی نفتشان بیشتر از ماست.... لیکن اگر نفت و گاز را بر روی هم حساب کنیم، جمهوری اسلامی، کشـور عزیز شما، منابعش – برطبق آنچه که تا امروزاکتشاف شده است – از همه کشـورهای دنیا بیشـتر اسـت؛ این خیلی چیز جذابی اسـت برای مصرف کنندگان نفت در دنیا، برای دسـتگاه های اسـتکبار که رگ حیاتشـان به حامل های انرژی، به نفت و گاز وابسـته اسـت. ... کشوری در اوج قله دارائی نفت و گاز، خب قدرت های استکباری چه می خواهند؟ می خواهند این کشور دراختیار دولتی باشـد، در اختیار نظامی باشـد که مثل موم در دست آنها باشد ... اگر در کشور ثروتمند ایران که قله ثروت نفت و گاز متعلق به اوست؛ نظامی بر سر کار باشـد که غیرتمندانه از این ثروت ملی حراست کند، اجازهٔ چپاول ندهد، اجازهٔ تطاول ندهد، تسـلیم سیاست‌های دشمنان نباشـد، خب، با این نظام دشمنی خواهند کرد. بنابراین دشمنی با ایران اسلامی به این خاطر است."

سـالی که اکنون یک ماه از آغاز آن گذشـته اسـت، سـالِ تداوم جهاد اقتصادی در چارچوب دهه پیشرفت و عدالت با عنوان " حمایت از تولید ملی و سرمایه ایرانی و کار ایرانی" است و بی تردید سالی پر از دستاوردها و موفقیت های همه جانبه خواهد بود. ما در " فرهنگ عمومی" همچون گذشته سرباز ولایت و مبلّغ فرهنگ اسـلام اصیل فقاهتی و مدافع آرمان‌های انقلاب اسـلامی هستیم. ما تبعیت مطلق و تمام عیار از فرامین ولی امر مسلمین جهان را یگانه طریق سعادت و رستگاری دنیا و آخرتِ ملت ایران و مسـلمین جهان می دانیم و امیدواریم که خداوند متعال در این مسـیر ما را مورد عنایت خود قرار دهد. ان شاءالله.

یکی از فرازهایِ بسیار مهم در بیانات رهبر حکیم انقلاب تذکری است که ایشان در خصوص دلیلِ اصلیِ دشمنیِ نظام استکبار با جمهوری اسلامی بیان فرمودند. ولی‌امر مسلمین جهان، "حراست مقتدرانه نظام اسلامی از ثروت عظیم نفت و گاز" ایران را علت اصلی توطئه ها و دشمنیِ استکبار جهانی علیه انقلاب و نظام دانستند. به بیان دیگر استکبار جهانی به دلیل مستقل بودن نظام جمهوری اسلامی و به این دلیل که جمهوری اسلامی ایران تحت سلطه و تابع نظام جهانی سلطه نمی باشد با آن دشمنی می ورزد و به دنبال براندازی آن می باشد.



اگرچه نامگذاری امسال توسط مقام عظمای ولایــت امر یک وجه و ظاهــر اقتصادی دارد و برای دستگاه ها و سازمان ها و وزارتخانه های اقتصادی کشور تکالیف مهمی را پدید می‌آورد، اما به نظر می رســد با فرض لحاظ کردن و در نظر گرفتن ابعاد اقتصادی این نامگذاری، ذاتِ این نامگذاری را باید فرهنگی دانســت. زمانی که حضرت آقا بر مصرف کالای ایرانی توســط ایرانیان تأکید می ورزند، در حقیقت ایشــان به تحقق یــک تغییر رفتــار در چارچوب فرهنگ عمومی نظر دارند. یا وقتی رهبر حکیم انقلاب از ضرورت حمایت از سرمایه ایرانی و کارِ کارگر ایرانی سخن می گویند، در بطن این رهنمود از یک منظر توجه به وجدان کاری نهفته است و از منظری دیگر نوعی تذکر نسبت به تغییر نگاه و دیدگاه جامعه نسبت به سرمایه و سرمایه دار در آن مطرح اســت. ما باید درک کنیم که تولید ســرمایه کردن و سرمایه داشتن چیز بدی نیست. اگر فی المثل به زندگی مولای متقیان حضرت امیر (ع) توجه نماییم، در می یابیم که امام علی(ع) نخلستان های وسیعی را آباد کرده، چاه های زیادی را حفر کرده و بدینسان تولید سرمایه می‌کرده‌اند. مجموعه ای از نخلستان ها که هنوز نیز بعضی از آنها در مدینه منوره موجود است، حاصل تلاش امام علی (ع) بوده است، ایشان تولید سرمایه کرده و بعد آن را وقف عمومی می‌کرده اند. ما باید در نظر بگیریم که ایجاد سرمایه امری ارزشمند است و کسی که می تواند ایجاد سرمایه کند باید مورد احترام باشد. از این منظر، رهنمود ولی امر مسلمین جهان در حقیقت ناظر به ایجاد تغییر در گرایش‌ها و ذائقه جامعه است و بیش از آن که وجه اقتصادی داشته باشد، امری فرهنگی است.

حال با توجه به وجه فرهنگیِ مهم فرمایشات امام خامنه ای باید ببینیم که ما به عنوان دست اندر کاران حوزۀ فرهنگ چه وظایف و تکالیفی برعهده داریم.

به نظر می رسد که تکالیف و وظایف دستگاه ها و سازمان های فرهنگی در ارتباط با رهنمودهایِ مقام عظمای ولایت امر را به دو دسته کلی می توان تقسیم کرد:

الف) تکالیف عمومی

ب) تکالیف تخصصی

تکالیف تخصصی هریک از دستگاه ها و سازمان های فرهنگی بسته به ماهیت و نقش و کارکرد هر دستگاه یا سازمان، دارایِ ویژگی هایِ خاص و منحصر به فردی است که خود آن دستگاه ها یا سازمان ها باید دربارۀ آن برنامه‌ریزی، تصمیم گیری و اقدام نمایند.

اما می توان رئوسِ تکالیف عمومیِ ســازمان ها و دســتگاه های فرهنگی در خصوص فرامین و رهنمودهایِ امام خامنه ای در آغاز امسال را این گونه برشمرد:

۱- اولین و اصلی ترین تکلیف عمومی که مربوط به همهٔ دستگاه ها و نهادهای فرهنگی می‌باشد، تقویت مؤلفه های هویت ملی ایرانیان است. این امر تکلیف و وظیفهٔ همه دستگاه‌ها و نهادهای فرهنگی اســت و اختصاص به دســتگاه خاصی ندارد و همهٔ مراکز و سازمان‌ها و دستگاه های فرهنگی باید بیندیشند و ببینند که در این زمینه چه می توانند بکنند؟ در واقع به منظور تحقق اهدافِ مورد نظر در رهنمودها و فرامین ولی امر مسلمین جهان، زیربنایی‌ترین فعالیت همانا تقویتِ مؤلفه های هویت ملی ایرانیان است که می تواند مبنا و پشتوانهٔ هر نوع خودباوری و به تبع آن حمایت از تولید ملی و ســرمایهٔ ایرانی و کارِ کارگر ایرانی قرار گیرد. تقویت مؤلفه های هویت ملی در نهاد مردم این ســرزمین و ارتقاء آشــنایی و تعمیق آگاهی نســبت به آن زمینه ســاز هر نوع حرکت جهادی در راســتای تحقق اهداف دهه پیشرفت و عدالت می باشد.

۲- ارتقــاء اعتمــاد به نفس ملی و افزایش غرور ملی برخاســته از خودآگاهی نســبت به مؤلفه‌های هویت ملی. در حقیقت تعمیق خودآگاهی نسبت به مؤلفه های هویت ملی ایرانیان، موجب ارتقاء رشد معنوی و تقویت وجه دینی مردم ما می گردد، زیرا اصلی ترین مؤ لفه های هویت ملی ایرانیان [مؤلفه هایی مثل موحّد بودن این مردم، ولایتمدار بودنِ آنان، رســالت ایرانیان در مسیر بسترسازی برای ظهور، عدالت خواه بودن ایرانیان ...] همگی صبغهٔ دینی و اســلامی دارند و در مسیر پیشبرد اهداف شعارهای مربوط به نامگذاری هایِ سال های اخیر نیز به عنوان بسترِ زمینه ساز و بنیادین باید مورد توجه قرار گیرند.



۳- ایجاد و تقویت گرایش نسبت به تبلیغ کالاهای تولید داخل و تشویق مصرف کالاهایِ داخلی که در راستایِ حمایت از تولید ملی قرار دارد.

۴- اصــلاح فرهنــگ کار – یکی از تکالیف مهمِ فرهنگی همانــا اصلاح فرهنگِ کار و تقویت روحیه مبتنی بر انضباط و وجدان کاری است که در پیوند مستقیم با مؤلَفه های پیشین که برشمردیم قرار دارد.

۵- ایجاد محدودیت برای تبلیغ کالاهای خارجی

۶- ارتقای کیفیت تولیدات داخلی و دقت و اتقان عمل در تولیدات داخلی و توجه صاحبان سرمایه به این امر مهم که با ارتقای کیفی تولیدات، گرایش عمومی در داخل و خارج کشور به سمت استفاده از تولیدات ایرانی تقویت خواهد شد.

مجموعهٔ آنچه برشمردیم رئوس اصلیِ وظایف و تکالیفی است که به طور عمومی بر عهدهٔ همه دســتگاه ها و ســازمان های فرهنگی قرار دارد تا بتوانند در مسیر پیشبرد اهدافِ مربوط به رهنمودها و فرامین ولی امر مســلمین جهان حضرت آیت الله العظمی امام خامنه ای گام برداشته و وظیفه و تکلیف خود را در این خصوص اَدا نمایند. ان شاء الله.

منصور واعظی

ارتقاء اعتماد به نفس ملی و افزایش غرور ملی برخاسته از خودآگاهی نسبت به مؤلفه های هویت ملی. در حقیقت تعمیق خودآگاهی نسبت به مؤلفه های هویت ملی ایرانیان، موجب ارتقاء رشد معنوی و تقویت وجه دینی مردم ما می‌گردد، زیرا اصلی‌ترین مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان [مؤلفه هایی مثل موحّد بودن این مردم، ولایتمدار بودنِ آنان، رسالت ایرانیان در مسیر بسترسازی برای ظهور، عدالت‌خواه بودن ایرانیان ...] همگی صبغهٔ دینی و اسلامی دارند.

و اما بعد ...

روشنفکران نئولیبرال و جنگ نرم

روشنفکری مدرنیستِ ایران که اینک جریان اصلی و حاکم مطلق العنان آن، جریانِ روشنفکری نئولیبَرالیسم است نیروی اصلی پیشبرد جنگ نرم علیه انقلاب و نظام اسلامی و ملت ایران است. همین روشنفکران و نشریات آنها، عقبهٔ تئوریک و رسانه ای و تبلیغی و ترویجیِ فرهنگی-سیاسیِ فتنه سبز را تشکیل می دادند و امروز نیز به اَشکال و انحاء مختلف در این مسیر گام بر می دارند.

"ناتوی فرهنگی" تشـکّل مخفی‌ای بود که در سـال های جنگ سـرد به موازات ناتـوی نظامی و به عنوان مکمّل آن تشـکیل گردید. در حدفاصل سال های دهۀ ۱۹۵۰ م تـا ۱۹۸۰ م ، ناتوی فرهنگی در خدمت اردوگاه سرمایه داری لیبرال و سرمایه داری سوسیال-دموکراتِ غرب وظیفۀ مبارزۀ ایدئولوژیـک و فرهنگی [با اغراض مشخص سیاسی] علیه اردوگاه کشورهای سوسیالیست [که در مقابل ایدئولوژیِ مدرن لیبرالیسـم، قرار داشـته و از ایدئولوژیِ مدرنِ مارکسیسـم پیروی می کردند] را برعهده داشت و پیش می برد. از سال های آغازین دهۀ



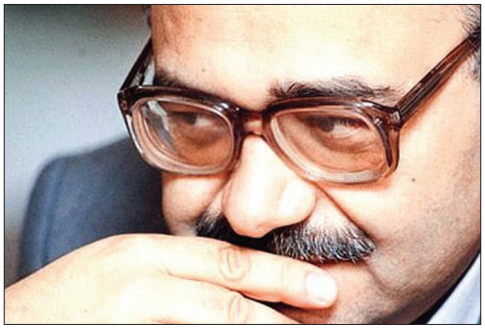




از سال های آغازین دهۀ ۱۹۸۰ م ، ناتوی فرهنگی وظیفۀ مبارزۀ ایدئولوژیک و فرهنگی علیه انقلاب اسلامی [به عنوان طلیعه دار جریان احیاء تفکر اسلامی که متذکر عهد امانت بشر در جهان غفلت زده و منحط و بیمار مدرن بوده است]را نیز برعهده گرفت و با سرنگونی رژیم سوسیالیستی شوروی و انهدام اردوگاه سوسیالیسم مارکسیستی، و نیز بالا گرفتن وحشت فزایندۀ غرب سکولار از نتایج آگاهی بخش انقلاب اسلامی ایران در میان مسلمانان و نیز مستضعفان جهان؛ ناتوی فرهنگی همۀ نیرو و امکانات و توان خود را علیه انقلاب اسلامی ایران و جوهر و جان این انقلاب یعنی ولایت فقیه متمرکز ساخت.

۱۹۸۰ م ، ناتوی فرهنگی وظیفۀ مبارزۀ ایدئولوژیک و فرهنگی علیه انقلاب اسلامی [به عنوان طلیعه دار جریان احیاء تفکر اسلامی که متذکر عهد امانت بشر در جهان غفلت زده و منحط و بیمار مدرن بوده است]را نیز برعهده گرفت و با سرنگونی رژیم سوسیالیستی شوروی و انهدام اردوگاه سوسیالیسم مارکسیستی، و نیز بالا گرفتن وحشت فزایندۀ غرب سکولار از نتایج آگاهی بخش انقلاب اسلامی ایران در میان مسلمانان و نیز مستضعفان جهان؛ ناتوی فرهنگی همۀ نیرو و امکانات و توان خود را علیه انقلاب اسلامی ایران و جوهر و جان این انقلاب یعنی ولایت فقیه متمرکز ساخت. بدینسان تهاجم کاملاً سازمان یافته و برنامه ریزی شدۀ فرهنگی غرب اومانیست-سکولاریست نئولیبرال علیه نظام اسلامی و هویت دینی ملت ایران آغاز گردید و از یک دهۀ بعد در هیأت یک جنگ نرم تمام عیار فرهنگی-سیاسی علیه نظام و انقلاب اسلامی تداوم یافت و این جنگ نرم خطرناک و همه جانبه، امروز نیز به اشکال و انحاء مختلف و با توجه به اقتضائات شرایط همچنان در جریان است.

روشنفکری ایران[مقصودمان روشنفکری در معنای اصطلاحی و تخصصی آن است و نه معنای مشهور افواهی آن] از لحظۀ تولد به عنوان نماینده و مبلّغ و مروّج مدرنیسم و تجددمآبی در تاریخ ایران ظاهر گردید و همۀ گرایش ها و نحله های درون آن هریک به طریقی پیرو و مقلّد یکی از ایدئولوژی های سکولار مدرن[لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیال دموکراسی، نئولیبرالیسم یا ...] بوده اند.



مجریان و سـربازانِ جنگِ نرم دشمن علیه انقلاب و نظام اسلامی چه کسانی هستند؟

برای پاسـخ دادن به این پرسـش باید دید که جنگ نرم چه هدفی را دنبال می کند؟

نظام جهانی سلطهٔ استکبار اومانیستی جنگ نرم علیه نظام اسلامی را به راه انداخته است تا اولاً هویت دینی جامعـه ایران را نابود سـازد و ثانیاً نظام اسـلامی را از ماهیت دینی و انقلابی آن که در اصل ولایت فقیه تبلور و تجسـم یافته اسـت، تُهی گرداند و در پی مسخ نظام جمهوری اسلامی، یک رژیم سکولاریستِ نئولیبرالیست که عامل و مجری تحقق پروژهٔ مدرنیزاسیونِ نئولیبرالی

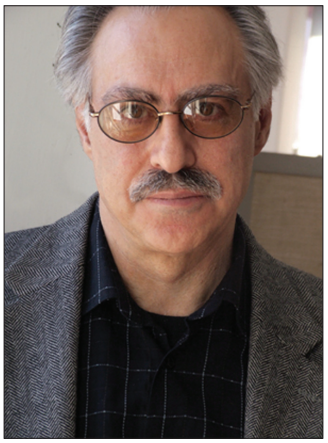


دشمنِ مستکبرِ مدرنیست با ماهیت دینیِ اصیلِ نظام و به تبع آن با وجه انقلابیِ نظام که ریشه در ماهیتِ دینی آن دارد، در جنگ است. دشمن مستکبر می خواهد یک رژیم مدرنیستِ نئولیبرال را که پیرو ولایت سرمایه و سرمایه داران است؛ جانشین نظام جمهوری اسلامی که برپایهٔ ولایت فقیه قرار دارد، نماید. بدینسان مشخص است که دشمن برای پیشبرد اغراض خود در جنگ نرم باید به نیروها و افرادیَ تکیه کند که مبلّغ مدرنیسم و نئولیبرالیسم باشند یعنی روشنفکرانِ نئولیبرالیست.

اسـت در ایران بر سـر کار آورد. یک رژیم مدرنیسـتِ سکولار–نئولیبرالیسـت به دلیل ماهیـت خود کاملاً در خدمت اغراض اسـتعماری نظام سرمایه داری نئولیبرالِ جهانی[کـه اکنـون وجـه غالبِ نظام سـلطهٔ اسـتکبارِ اومانیستی را تشکیل می دهد] و به عنوان دست نشاندهٔ آن عمل می نماید.

دشـمنِ مسـتکبرِ مدرنیسـت با ماهیت دینیِ اصیلِ نظـام و به تبع آن با وجه انقلابی نظام که ریشـه در ماهیتِ دینی آن دارد، در جنگ است. دشمن مستکبر می خواهد یک رژیم مدرنیسـتِ نئولیبرال را که پیرو ولایت سرمایه و سـرمایه داران است؛ جانشین نظام جمهوری اسـلامی که برپایهٔ ولایـت فقیه قرار دارد، نماید. بدینسان مشخص است که دشمن برای پیشبرد اغراض خـود در جنگ نرم باید بـه نیروها و افرادی تکیه کند که مبلّغ مدرنیسم و نئولیبرالیسم باشند یعنی روشنفکرانِ نئولیبرالیست.

روشـنفکری ایـران [مقصودمان روشـنفکری در معنـایِ اصطلاحی و تخصصی آن اسـت و نه معنایِ مشـهور افواهی آن] از لحظهٔ تولد بـه عنوان نماینده و مبلّغ و مروّج مدرنیسـم و تجددمآبی در تاریخ ایران ظاهـر گردید و همهٔ گرایش ها و نحله هایِ درون آن هریک به طریقی پیرو و مقلّد یکی از ایدئولوژی های



سکولارمدرن [لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیال دموکراسی، نئولیبرالیسم یا ...] بوده اند.

از اوایل سال های دهۀ ۱۳۶۰ شمسی به موازات غلبۀ نئولیبرالیسم بر جریان اندیشه و روشنفکری جوامع غربی، روشنفکریِ مقلّدِ ایرانی نیز عمدتاً تابع و پیرو نئولیبرالیسم گردید و در کوران تهاجم فرهنگی و جنگ نرم زیر چتر ایدئولوژی نئولیبرالیسم و با بهره مندی از حمایت های گستردۀ سرمایه داری نئولیبرال جهانی به جنگ نرم با نظام اسلامی پرداخت.

چهرۀ اصلیِ ایدئولوگ نئولیبرالیسم ایرانی در سال های میانی دهۀ ۱۳۶۰ شمسی، عبدالکریم سروش بود. او که خود را میراث دار روشنفکریِ التقاطیِ به اصطلاح دینی ایران می دانست اصلی ترین سخنگویِ مروّج مدرنیسمِ نئولیبرالیستیِ سکولار بود و شاگردان و مریدان او در وزارتخانه های مختلف دولتی آن سال ها از بسترسازان تهاجم فرهنگی و بعدها جنگ نرم استکبار نئولیبرال علیه نظام اسلامی بودند.

از سال های میانی دهۀ ۱۳۷۰ شمسی تدریجاً تنوعی در جریان مروّجان و مبلّغان روشنفکری نئولیبرالیستِ ایرانی [که عامل اصلیِ پیشبرنده جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی و ملت ایران بود] پدید آمد و علاوه بر عبدالکریم سروش و دنباله هایش(امثال مهاجرانی و کدیور و اکبرین ...) چهره هایی چون جواد طباطبایی، همایون کاتوزیان، مهرزاد بروجردی، حسین بشیریه، رامین جهانبگلو، داریوش آشوری، داریوش شایگان، ماشاءالله آجودانی، عباس میلانی و مترجمانی چون:خشایار دیهیمی، عزت الله فولادوند و روزنامه نگارانی چون: اکبر گنجی، عماد باقی به انحاء و اشکال و در سطوح و جایگاه های مختلف به عنوان کارگزاران و سربازان جنگ نرم فعال گردیدند.

از سال های میانیِ دهۀ ۱۳۷۰ شمسی تدریجاً تنوعی در جریان مروّجان و مبلّغان روشنفکری نئولیبرالیستِ ایرانی [که عامل اصلی پیشبرنده جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی و ملت ایران بود] پدید آمد و علاوه بر عبدالکریم سروش و دنباله-هایش(امثال مهاجرانی و کدیور و اکبرین ...) چهره هایی چون جواد طباطبایی،همایون کاتوزیان، مهرزاد بروجردی، حسین بشیریه،رامین جهانبگلو، داریوش آشوری، داریوش شایگان، ماشاءالله آجودانی، عباس میلانی و مترجمانی چون:خشایار دیهیمی،عزت الله فولادوند و روزنامه نگارانی چون: اکبر گنجی، عماد باقی به انحاء و اشکال و در سطوح و جایگاه های مختلف به عنوان کارگزاران و سربازان جنگ نرم فعال گردیدند.

روشنفکری مدرنیستِ ایران که اینک جریان اصلی و حاکمِ مطلق العنان آن، جریانِ روشنفکری نئولیبرالیسم است نیروی اصلی پیشبرد جنگ نرم علیه انقلاب و نظام اسلامی و ملت ایران است. همین روشنفکران و نشریات آنها، عقبۀ تئوریک و رسانه ای و تبلیغی و ترویجیِ فرهنگی-سیاسی فتنه سبز را تشکیل می دادند و امروز نیز به اَشکال و انحاء مختلف در این مسیر گام بر می دارند. شناخت ماهیت و پشتوانه های تئوریک و مالی و اجرایی روشنفکری نئولیبرالیست ایران به منظور مقابله جدّی و فعالانه با جنگ نرم یک امر ضروری است که (خدای ناکرده) غفلت از آن می تواند بسیار خطرناک باشد.

نظام جهانی سلطۀ استکباراومانیستی جنگ نرم علیه نظام اسلامی را به راه انداخته است تا اولاً هویت دینی جامعه ایران را نابود سازد و ثانیاً نظام اسلامی را از ماهیت دینی و انقلابی آن که در اصل ولایت فقیه تبلور و تجسم یافته است، تُهی گرداند و در پی مسخ نظام جمهوری اسلامی، یک رژیم سکولاریستِ نئولیبرالیستکه عامل و مجری تحقق پروژۀمدرنیزاسیونِ نئولیبرالی است در ایران بر سر کار آورد.



حکمت و اندیشه



گفتگوی فرهنگ‌عمومی با
حجت‌الاسلام‌و‌المسلمین استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری

الزامات رویکرد تمدنی به مسائل زنان

جریان تجدد عبارت است از نگرش‌ها و بینش‌های‌بنیادینی‌که نسبت به انسان و جامعه و جهان وجود دارد و بسیاری‌از روشنفکران علل عدم موفقیت ما در دست یابی به جریان تجدد را این می‌دانند که ما تنها به مظاهر تجدد رسیده‌ایم‌امانتوانسته‌ایم اصول بنیادین و اساسی تجدد را در جامعه خود محقق‌کنیم.

فرهنگ‌عمومی: رویکرد ما در مسائل زنان باید چگونه و چه پیش فرضهایی داشته باشد؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: به چند نکته قبل از ورود به بحث باید توجه شود. نکته اول آن است که در بحث زنان و خانواده چه در مرحله آسیب شناسی و یا چه در مرحله پیش نهادها؛ نگاه ما باید نگاهی جامع باشد و تمام مسائل را با هم ببیند و آن‌ها را به صورت جزیره‌ای بررسی نکند. نکته دوم آن است که باید از نگرش، آسیب شناسی و راه حل‌های سطحی به شدت اجتناب شود در نتیجه لازم است برای حل مسائل لایه‌های رویین جامعه، اعماق جامعه را بررسی کرد.

نکته دیگر آن است که باید توجه داشته باشیم مسائل زنان در درون کل مسائل جامعه مطالعه شود؛ همان گونه که در برنامه ریزی‌های کنونی جهانی هم همین گونه است به عنوان مثال در برنامه توسعه پایدار، مسائل بر محور جریان توسعه در جامعه جهانی ساماندهی می‌شوند. در نتیجه اگر ما بخواهیم مسائل بانوان را بررسی کنیم چه در مرحله آسیب شناسی و چه در مرحله راه حل، باید بر محور الگوی توسعه یا پیشرفت بحث کنیم. آسیب‌های پیش آمده در حوزه زنان و خانواده بخشی از آسیب‌های پیش آمده در الگوی توسعه غربی است، راه حل‌هایی که ارائه می‌شود نباید در بستر توسعه غربی قرار گیرد.

بر این اساس مقیاس مطالعه ما متفاوت خواهد شد و دیگر واحد مطالعه فرد و روش آن روانشناختی نخواهد بود؛ بلکه حداقل باید در مقیاس جامعه شناسی مسائل را مطالعه کنیم. اما اگر بخواهیم برنامه ریزی پایدار داشته باشیم باید مسائل زنان و توسعه را در حوزه فلسفه تاریخ بررسی کنیم.

اگر انسان از استکبار علی‌الله شروع کند نتیجه آن استکبار بر انسان خواهد بود و نتیجه آن ملحق کردن تمام هویت انسانی در خدمت قدرت و ثروت یک طبقه خاص است. اخلاق، عواطف، مهارت‌ها، کار آمدی‌ها و تمام آگاهی‌های انسان باید در خدمت توسعه سرمایه داری باشد و در نتیجه ساختارهای اجتماعی نیز بر همین اساس تعریف می‌شوند.

همچنین رویکرد ما نباید رویکردی اقتصاد محور باشد، آن چه که در نظام سرمایه داری در وضعیت کنونی اتفاق می‌افتد آن است که اغلب مسائل زنان را از محور مسائل اقتصادی نگاه می‌کنند؛ به عنوان مثال وقتی مساله اشتغال یـا فعالیـت زن در خانه پیش می‌آید بیشـتر به عوامل و پی‌آمدهای اقتصادی آن توجه و بررسـی می‌کنند در چه فرآیندی می‌شـود راندمان اقتصادی آن را بهینه کرد. اگر کاهش مشـارکت زن در خانواده باعـث افزایش فعالیت اقتصـادی او شـود؛ برنامه ریزی را به آن سـمت هدایت می‌کنند؛ در نتیجه مسائل نباید یک بعدی دیده شوند بلکه باید به جنبه‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آن مبتنی بر پارادایم و اصول بنیادین اسلام توجه شود.

با توجه به نکات عنوان شـده دسته بندی رویکردهایی که نسـبت به حل مسـائل زنان وجود دارد ما را به سـه رویکـرد کلی هدایت می‌کند. یکی آن که مسـائل بانوان را بـه صورت فـردی و به عنوان تکالیـف فردی مطالعه کنیم و بحث قشـر بانـوان و موازنه اجتماعی آن‌ها بحث نشود. رویکرد دوم که مسائل را در بحث موازنه اجتماعی بررسـی می‌کند دارای دو رویکرد زیرمجموعه است؛ یک آن که زن را در جامعه و در فرآیند توسعه مورد مطالعه قرار می‌دهد و مسـائل توسعه به مفهوم اصطلاحی آن نسبت به مسـائل بانوان اصل می‌شـود و این رویکرد مشارکت اجتماعی بانـوان را به صورت یک مشـارکت انفعالی در فرآیند توسعه تعریف می‌کند. در بحث موازنه اجتماعی در مقابل این رویکرد که بسـیار رایج است و از آن به مدرن سازی مسائل بانوان تعبیر می‌شود، رویکرد دیگری وجود دارد که معتقد اسـت باید مسائل بانوان بر طبق مسائل نو ظهور مطالعه شـود و پیشنهاد مدرنیته اسلامی یا مدرنیته اخلاقی را مطرح می‌کند و بـه تعبیری می‌خواهند با این رویکرد همان مناسـبات و تناسبات الگوی پیشرفت را به صورت اسلامی یا اخلاقی تغییر دهند.

رویکرد سـوم رویکرد تمدن اسـلامی است. یعنی باید مسائل بانوان به صورت تمدنی و بر محور تمدن اسلامی مطالعه شـود. پیش فرض این رویکرد این است که دین



قدرت رهبـری و سـاخت جامعـه را دارد و می‌تواند زیر سـاخت‌های جامعه و مظاهـر تمـدن را مدیریت کند و محصول این مدیریت ایجاد یک مدرنیته اخلاقی نیست؛ و این طور نیسـت که در مدل‌های بشری و مادی دست ببرد و آن‌ها را اخلاقی کند بلکه تمدنی جدید را پیشـنهاد می‌دهد که بر مبنای ارزش‌های اسلامی است. اگر با این رویکرد وارد مباحث زنان شویم نگاه به مسائل آنها از زاویه یک نگاه تمدنی اسـت و بدیهی است صورت مسئله‌های مـورد کاوش از یک مقیاس خرد کامـلا متفاوت خواهد شـد؛ بنابراین جایگاه زن و خانواده در تکامل تمدن دینی موضوع بحث قرار می‌گیرد.

ـ آسیب شناسی مسائل زنان در ذیل بحرانهای اجتماعی تجدد

مبحث بعدی که باید به آن پرداخته شود آسیب شناسی مسـائل زنان است؛ قسمت عمده آسـیب‌های موجود در

آنجا که ساختار خانواده مانع از توسعه سرمایه داری است باید کیفیت آن به گونه‌ای تعریف شود که در خدمت توسعه قرار گیرد. به همین علت در نظام سرمایه داری به سمت تغییر مفهوم خانواده حرکت شده است و خانواده دارای آن مفهوم پایدار موجود در جامعه اسلامی نیست. در نتیجه چنین خانواده‌ای دچار فروپاشی شده است. البته نمی‌خواهند از مفهوم خانواده عبور کنند اما تعریف جدیدی برای آن ارائه کرده‌اند به طوری که اعضای آن را تغییر داده‌اند به زن، مرد و حیوان با ترکیب‌های مختلفی که وجود دارد. به عنوان مثال یک زن و یک حیوان و یا یک مرد و یک حیوان نیز می‌توانند به عنوان خانواده به حساب آیند. این مسئله یک امر طبیعی است که اگر قرار باشد مسیر تجدد طی شود به بحران‌هایی می‌رسیم که سنگین تر از این هم خواهد بود.



یکی از مسائل بحران ساز جامعه ما چالش تجدد و اسلام است. اگر ما بپذیریم که جریان تجدد در لایه‌هایی از جامعه ما نفوذ کرده است و حتی هویت سازی کرده است، آن لایه‌ها با لایه‌های عمیق تر اجتماعی درگیر هستند و ما مبتلا به بحران بینش و ارزش شده‌ایم و جامعه دچار نگرش‌ها و ارزش‌های ناسازگار شده است.

جامعه جهانی که به جامعه ما نیز سرایت کرده است از زیر مجموعه مسائل تجدد است. یعنی جریان تجدد بنیان اساسی بحران‌های اجتماعی ما است. تجدد لایه‌هایی دارد و منظور ما از تجدد تنها لایه‌های رویین آن اعم از نظم شهری، خیابانی،الگوهای پوشاک، مصرف، خوراک،ازدواج و حتی سبک زندگی ظاهری نیست، بلکه منظور اصول بنیادی ارزشی و نگرشی این جریان نیز هست. جریان تجدد عبارت است از نگرش‌ها و بینش‌های بنیادینی که نسبت به انسان و جامعه و جهان وجود دارد و بسیاری از روشنفکران علل عدم موفقیت ما در دست یابی به جریان تجدد را این می‌دانند که ما تنها به مظاهر تجدد رسیده‌ایم اما نتوانسته‌ایم اصول بنیادین و اساسی تجدد را در جامعه خود محقق کنیم.

نگاه ما باید این گونه باشد که تجدد یک جریان فراگیر، عمیق،همه جانبه و مبتنی بر یک سلسله اصولی است که این اصول منظومه‌ای را برای ما ایجاب می‌کند. اصل اول از اصول تجدد انکار یا نادیده گرفتن نظریه آفرینش در فلسفه حیات، فیزیک و علوم اجتماعی است؛ یا نظریه آفرینش را در نظریاتی مانند نظریه تکامل در حیات انکار می‌کنند و یا این نظریه را نادیده می‌گیرند و مفروض شان این است که با فرض نادیده گرفتن اصل آفرینش به برنامه ریزی اجتماعی می‌پردازیم و در نتیجه در تعریف تکامل اجتماعی، تکامل جهان و آفرینش را نادیده می‌گیرند و به دنبال آن نظریه استغنای انسان شکل می‌گیرد و نظریه استغنای انسان، به مبحث اومانیسم و پلورالیزم و در نهایت سکولاریزم ختم خواهد شد.

در نتیجه در بحث آسیب شناسی باید به این مساله توجه کنیم که جریان تجدد تحولات عمیقی را در جامعه طراحی کرده و ارزش‌ها و نگرش‌های بنیادینی را در جامعه شکل داده و محقق ساخته است. و سبک زندگی جدیدی مبتنی بر این نگرش‌ها تعریف کرده و نرم افزارها و تکنولوژی آن را نیز ایجاد کرده است. البته این سبک جدید که مبتنی بر استغنای انسان از عوالم غیب و خدای متعال است تا کنون چند نوبت دست خوش تحول شده است و در آخرین مرحله به نظام سرمایه داری اقتصادی و لیبرال دموکراسی و برنامه ریزی در مقیاس توسعه پایدار در جامعه جهانی رسیده است. و به دنبال این مسئله است که متناسب با نظام اقتصاد سرمایه داری ساختارها و نظم جهانی را شکل می‌دهد.

ـ تعارض اهداف اقتصادی نظام سرمایه داری با ساختار خانواده

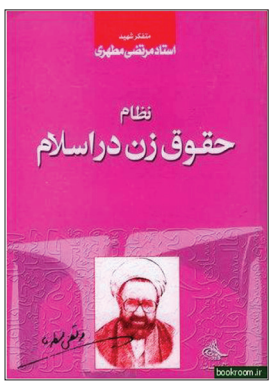
اگر نظام سرمایه داری و لیبرال دموکراسی اصل قرار گیرد می‌بایست تمام فرآیندهای اجتماعی به سمت توسعه سرمایه داری پیش رود. اگر رشد سرمایه و بهره بری مادی محور تمام تحولات اجتماعی باشد، همه امور اجتماعی باید با آهنگ رشد سرمایه همراه باشند و حتی پرورش انسان و رشد عواطف انسان نیز باید مبتنی بر رشد سرمایه تعریف شود. طبیعی است حاصل این مسئله انحلال تمام ساختارهای جامعه و حتی هویت انسان به نفع رشد سرمایه داری خواهد بود.به طوری که حتی عواطف و اخلاق انسان مانند انرژی‌های مادی خرج 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 خواهد شدو مشارکت زنان در توسعه به گونه‌ای خواهد بود که بایدتمام ظرفیت‌های این قشر استحصال و تبدیل به ثروت بالفعل شود و درخدمت رشد سرمایه داری قرار گیرد. حقیقت نیز همین است که اگر انسان از استکبار علی الله شروع کند نتیجه آن استکبار بر انسان خواهد بود و نتیجه آن ملحق کردن تمام هویت انسانی در خدمت قدرت و ثروت یک طبقه خاص است. اخلاق، عواطف، مهارت‌ها، کار آمدی‌ها و تمام آگاهی‌های انسان باید در خدمت توسعه سرمایه داری باشد و در نتیجه ساختارهای اجتماعی نیز بر همین اساس تعریف می‌شوند. مفهوم اخلاق و عاطفه متناسب با تکنولوژی تعریف می‌شوند.البته این اتفاق افتاده است و مفهوم اخلاق و مفاهیم ارزشی منطبق با توسعه سرمایه داری تعریف شده است. بر همین منوال ساختارهای اجتماعی مانند خانواده نیز بر اساس رشد سرمایه داری تعریف می‌شوند. نگاه سرمایه داری به خانواده نگاهی اقتصادی است. در نتیجه خانواده کانونی برای تامین نیازهای غریزی و برای حداکثر تولید نیروی انسان می‌شود. چرا که اگر نگاه مبتنی بر نگاه توسعه سرمایه داری باشد و هزینه و راندمان مطالعه شود، برنامه ریزی‌ها تفاوت خواهند داشت و به طوری که ارضای غرایز جنسی و حتی تولید نسل با هزینه‌های اقتصادی کمتری محاسبه و طراحی می‌شوند.

آنجا که ساختار خانواده مانع از توسعه سرمایه داری است باید کیفیت آن به گونه‌ای تعریف شود که در خدمت توسعه قرار گیرد. به همین علت در نظام سرمایه داری به سمت تغییر مفهوم خانواده حرکت شده است و خانواده دارای آن مفهوم پایدار موجود در جامعه اسلامی نیست. در نتیجه چنین خانواده‌ای دچار فروپاشی شده است. البته نمی‌خواهند از مفهوم خانواده عبور کنند اما تعریف جدیدی برای آن ارائه کرده‌اند به طوری که اعضای آن را تغییر داده‌اند به زن، مرد و حیوان با ترکیب‌های مختلفی که وجود دارد. به عنوان مثال یک زن و یک حیوان و یا یک مرد و یک حیوان نیز می‌توانند به عنوان خانواده به حساب آیند. این مسئله یک امر طبیعی است که اگر قرار باشد مسیر تجدد طی شود به بحران‌هایی می‌رسیم که سنگین تر از این هم خواهد بود.

ـ حل مسائل بانوان در گرو رفع بحران ناشی از ارزشها و بینشهای تجدد

مسائلی که در جامعه ما وجود دارد به این علت است که ما در مواجهه با تجدد صف خود را مشخص نکرده‌ایم و الگوهای مدرن سرمایه داری مبتنی بر لیبرال دموکراسی به عنوان راه حل‌های علمی برای نیازمندی‌های جامعه به رسمیت شناخته شده‌اند و با ورودشان با مبانی اسلامی دچار چالش شده اند. البته کسانی که طرفدار تجدد هستند و پیشنهاد مدرن سازی همه زوایای جامعه را می‌دهند، این بحران را بحران به حساب نمی‌آورند بلکه به عنوان جریان تکامل اجتماعی می‌شناسند و انتظار دارند جامعه به همین سمت حرکت کند و می‌گویند اگر بحرانی نیز پیش آمده ناشی از چالش سنت و تجدد است و تجدد باید بر جریان سنت غالب شود. بر اساس این تفکر تمام بحران‌های موجود در مسائل زنان به علت آن است که ما نتوانسته‌ایم تمام لایه‌های تجدد را بومی سازی کنیم. یک سلسله از لایه‌های تجدد، مظاهر تمدنی و سبک زندگی در کشور ما وارد شده است اما لایه‌های عمیق تجدد بومی سازی نشده است. در نتیجه می‌گویند که برای حل مشکلات باید جریان تجدد را به عنوان جریانی یکپارچه بپذیریم و آن را بومی سازی کنیم و در نتیجه لایه‌های عمیق فرهنگی تجدد که بیشتر مبتنی بر تغییر گرایش‌ها و نگرش‌های انسانی هستند را باید در جامعه محقق کنیم و این راه حل، راه برون رفت از بحران کنونی است.



ما تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی الگوی روشنی برای حضور زن در جامعه نداشتیم در حالی که اذعان اسلام مبنی بر حضور زن، در عرصه دفاع از اسلام است. جایی که مساله دفاع اسلام وجود دارد باید بانوان حضور داشته باشند و چون در این مسئله الگو سازی صورت نگرفته است ما به سمت الگوی‌های غربی رفتیم. و طبیعی است که وقتی الگوهای غربی وارد جامعه شوند الزامات خود را نیز وارد جامعه می‌کنند.

اگر بخواهیم مسائل اجتماعی حل شود باید مسائل زنان در ضمن یک الگوی پیشرفت و الگوی پیشرفت در موازنه جهانی حل شود و ما در این فضا بدون رقیب نیستیم. برای این کار نیازمند به یک جریان عقلانیت هستیم که بتواند هماهنگی رشد تفقه دینی و دانش دینی و مدل‌های اجرایی اسلامی را سامان دهی کند.

پس یکی از مسائل بحران ساز جامعه ما چالش تجدد و اسلام است. اگر ما بپذیریم که جریان تجدد در لایه‌هایی از جامعه ما نفوذ کرده است و حتی هویت سازی کرده است، آن لایه‌ها با لایه‌های عمیق تر اجتماعی درگیر هستند و ما مبتلا به بحران بینش و ارزش شده‌ایم و جامعه دچار نگرش‌ها و ارزش‌های ناسازگار شده است؛ سوالی که پیش می‌آید این است که ما چگونه باید این مسئله را حل و از آن عبور کنیم.

می‌دانیم که جریان تجدد جریانی فراگیر و مبتنی بر لایه‌های بنیادین است که تا مرز برنامه ریزی برای الگوهای جامعه پیش‌رفته است. به قول خودشان الگوی توسعه پایدار ساخته‌اند و می‌خواهند تمام مسائل را از دید توسعه پایدار مطالعه کنند که از جمله آنها مسائل هویتی انسان و مسائل بانوان و مسئله خانواده است؛ و طبیعی است که برای آنان هیچ کدام از ارزش‌ها و ساختارهای اجتماعی موضوعیت ندارد بلکه تنها دست یابی به توسعه، بنیان واساس برنامه ریزی است. تمام ساختارها باید در توسعه منحل شوند و معنی این انحلال، انحلال ارزش‌های بنیادین است. ارزش‌های بنیادین باید به ارزش‌های گسترده تبدیل شوند و نظام دانشی جامعه بر مبنای آن شکل گیرد و توسعه به عنوان ارزش اصلی تلقی شود. اگر چنین نظامی را به صورت یکپارچه بپذیریم الزامات آن را بحران نخواهیم دانست. به عنوان مثال اگر در نتیجه توسعه، خانواده حذف شود، بحران نیست بلکه جزء الزامات توسعه سرمایه داری است. چرا که توسعه از خانواده عشیره‌ای به خانواده سلولی حرکت کرده است و می‌تواند از خانواده سلولی هم به شکل دیگری حرکت کند. خانواده را تبدیل به نهاد اجتماعی توسعه و زن را نیز به عنوان عضوی از این نهاد تعریف کرده‌اند. اما علت آن که ما این مسئله را بحران می‌بینیم آن است که جامعه ما دو ارزشی است؛ همه ارزش‌های تجدد را به رسمیت نشناخته‌ایم، ارزش‌های بنیادین هم در جامعه حضور دارد. تجدد در لایه‌هایی از برنامه ریزی‌های اجتماعی حضور پیدا کرده است و با ارزش‌ها و ارتکازات دیگر ما در چالش است. حال اگر آسیب شناسی اجتماعی ما این گونه باشد راه حل چیست؟

در حوزه اقتصادی هم مساله همین است، ارزش‌هایی که در جامعه ما وجود دارد در چالش با توسعه سرمایه داری است. لذا معمولا کارشناسانی که در مسئله توسعه عمیق می‌اندیشند مشکل اصلی توسعه اقتصادی در ایران را مشکل فرهنگی می‌دانند چرا که جامعه نمی‌تواند فرهنگ اقتصادی توسعه را بپذیرد و تصریح می‌کنند که اگر لایه‌های تمدنی، تکنولوژی و بافت‌های رویین یک تمدن در جامعه حضور پیدا کند این به معنی ظهور و تحقق تمدن در آن جامعه نیست. در نتیجه کارشناسان، مانع اصلی توسعه در کشور جمهوری اسلامی ایران را تفکرات اسلامی و در اصل انقلاب اسلامی می‌دانند. چرا که انقلاب اسلامی به دنبال تعمیق ارزش‌های اسلامی و کارآمدی دین در عرصه حیات اجتماعی است. در حالی که می‌گویند برای ایجاد توسعه حتی ارزش‌های اسلامی در حوزه فردی نیز باید دستخوش تغییر شود.

فرهنگ‌عمومی: به نظر می‌رسد انقلاب اسلامی به روند توسعه و حضور بانوان در عرصه‌های اجتماعی به علت ایجاد شرایط مناسب سرعت بخشیده



است آیا این را مثبت ارزیابی نمی‌کنید؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: مـا تـا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی الگوی روشنی برای حضور زن در جامعه نداشـتیم در حالی که اذعان اسلام مبنی بر حضور زن، در عرصه دفاع از اسـلام است. جایی که مساله دفاع اسلام وجود دارد باید بانوان حضور داشته باشند و چون در این مسئله الگو سـازی صورت نگرفته است ما به سمت الگوی‌های غربی رفتیم و طبیعی است که وقتی الگوهای غربـی وارد جامعه شـوند الزامات خود را نیـز وارد جامعه می‌کنند.

در نتیجه به طور خلاصه آسـیب شناسی مسائل زنان در جامعه به این مسـئله ختم می‌شـود که جریان تجدد در لایه‌هایی از بافت مسـائل اجتماعـی زنان وخانواده به طور جدی فعال شده است به طوری که مسئله تحصیل، اشتغال، سن ازدواج، نوع مشارکت در خانواده، نوع فعالیت در جامعـه به شـدت تحت تاثیر الگوهای مدرن اسـت و متاسـفانه در بخش‌هایی به عنـوان هنجار و ارزش تلقی شـده و جامعه در حوزه ارزشـی دو پاره شده است که این دو نظام ارزشـی قابل جمع نیستند. البته با سطحی‌نگری، عده‌ای این دو نظام ارزشـی را قابل جمع می‌دانند و دنبال ایجاد یک مدرنیته اسلامی و اخلاقی هستند و تلقی شان این اسـت که می‌شـود جریان تجدد را در تمام عرصه‌ها جاری کرد که البته همین نگاه منشـا تسریع این بحران شده است.

اما نـگاه صحیح به جریان تجدد باید این گونه باشـد کـه این جریـان را یک جریان به هم پیوسـته عمیق به خصوص در دهه‌های اخیر بدانیم که مسئله توسعه پایدار را در جامعـه جهانی مطـرح کرده اسـت و دارای برنامه ریزی‌های گسترده و همه جانبه برای جامعه جهانی است. به همین علت در منطقه ما طرح خاورمیانه بزرگ را عنوان می‌کنـد و این طرح، جزئی از یک طرح بزرگ تر اسـت. طـرح جامعی که بخش عمده آن مسـائل زنان و خانواده اسـت که از مسئله زنان به عنوان مسـئله‌ای برای تغییر سـاختارهای اجتماعی و عبور از نظام اسـلامی اسـتفاده



می‌کنند. در نتیجه بحـران کنونی بحران چالش تجدد با نگرش‌ها و ارزش‌های بنیادین اسلامی است.

سخن را به صورت دیگری تکرار می‌کنم، آنچه در غرب اتفاق افتاده است یک تحوّل همه جانبه در زندگی اجتماعی و خصوصی انسان‌ها بر محور ارزش‌های بنیادینی است که ارزش‌هـای حاکم بر جریان تجدد هسـتند؛ این جریان از ابتدا دنبال تحقق یک سلسـله ارزش‌هـای اجتماعی بود و الآن هـم برای تحقق همان ارزش‌هـا در حال تلاش اسـت و در همه حوزه‌ها و از جملـه حوزه‌ی فرهنگ هم آن را دنبال می‌کند و تلاش دارد بین مدرنیته‌ی فرهنگی و سیاسـی تفکیک کند و ضعف‌های پدید آمده در مسیر تجدد (کشـتارها، جنگ‌های بزرگ جهانی و بحث محیط زیست و امثال اینها) را به حوزه‌ی اقتضائات سیاسی تجدّد برگرداند تا از نظر فرهنگی تجدد را از نو احیا کند و قرائت جدیدی از تجدد داشته باشد و آن را دوباره در زندگی اجتماعی جاری کند.

آنچه در غرب اتفاق افتاده است یک تحوّل همه جانبه در زندگی اجتماعی و خصوصی انسان‌ها بر محور ارزش‌های بنیادینی است که ارزش‌های حاکم بر جریان تجدد هستند؛ این جریان از ابتدا دنبال تحقق یک سلسله ارزش‌های اجتماعی بود و الآن هم برای تحقق همان ارزش‌ها در حال تلاش است. و در همه حوزه‌ها و از جمله حوزه‌ی فرهنگ هم آن را دنبال می‌کند و تلاش دارد بین مدرنیته‌ی فرهنگی و سیاسی تفکیک کند و ضعف‌های پدید آمده در مسیر تجدد (کشتارها، جنگ‌های بزرگ جهانی و بحث محیط زیست و امثال اینها) را به حوزه‌ی اقتضائات سیاسی تجدّد برگرداند تا از نظر فرهنگی تجدد را از نو احیا کند و قرائت جدیدی از تجدد داشته باشد و آن را دوباره در زندگی اجتماعی جاری کند.

آن چه که در نظام سرمایه داری در وضعیت کنونی اتفاق می‌افتد آن است که اغلب مسائل زنان را از محور مسائل اقتصادی نگاه می‌کنند؛ به عنوان مثال وقتی مساله اشتغال یا فعالیت زن در خانه پیش می‌آید بیشتر به عوامل و پی‌آمدهای اقتصادی آن توجه و بررسی می‌کنند.

در گذشته صورت مساله ما همان صورت مساله تمدن مدرن بود و ما تنها پاسخ‌گوی مسائل مستحدثه بودیم و دارای انفعال بودیم اما در حال حاضر صورت مسئله درباره چالش بین مدرنیته و دین طرح می‌شود و مبارزه ما از حالت منفعلانه و منفی در حال تغییر به مبارزه مثبت است. بر همین اساس صحبت از علم دینی می‌شود و دستگاه تولید دانش در حال ورود به عرصه جدیدی است.

ارزش‌هایی که تجدد بر محور آن شکل گرفته است انسان محور است؛ آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان به خصوص آزادی از تقیّدات معنوی و امثال اینهاست؛ آنها این ارزش‌ها را مبنا قرار داده‌اند و بر محور آنها فلسفه و دانش و علم و عقلانیّت و تکنولوژی و فناوری تولید کرده‌اند؛ انقلاب علمی و صنعتی به وجود آورده‌اند و همه ساختارها و حتی مفاهیمی را که در زندگی اجتماعی جاری است تحت تأثیر همان مفاهیم ارزشی بازتولید کرده‌اند؛ الآن انسان به هر زاویه‌ای از زوایای زندگی که نگاه می‌کند، می‌بیند به شدت تحت تأثیر آن فرهنگ است؛ الگوی خوراک و پوشاک و مسکن ما به شدت تحت تأثیر آن موج جهانی است، نحوه‌ی رضایتمندی ما از زندگی نیز همین گونه است، هر کس به آشپزخانه‌ی خانه‌ی خودش نگاه کند می‌بیند تجدد چکار کرده است! همه‌ی شئون آن بر مدار طراحی و مدیریت غرب بعد از رنسانس شکل گرفته است؛ آنها ارزشهای خودشان را به نوع زندگی ما و به ارزش هایی که ما در عرصه‌ی زندگی‌مان به آن پای‌بند هستیم تبدیل کرده‌اند؛ تجلیل‌ها و تحقیرها و یا شرافت و تحقیر انسان بر آن مبنا تعریف می‌شود، حتی ذائقه‌ی ما را عوض کرده‌اند. ارزش‌ها را در ذهن ما تغییر داده‌اند؛ امروزه بسیاری از ارزش‌های امروزی ما بعد از رنسانس تولید و در جامعه‌ی جهانی تعمیم داده شده است. آنها ذائقه‌ها را هم تغییر داده‌اند، در پوشاک، خوراک، نوع نگاه به مسکن، زیبا شناسی در هنرها، همه را بر مدار آن ارزش‌های محوری خودشان تغییر داده‌اند، الآن هم دنبال گسترش بیشتر همان ارزش‌ها هستند. ارزشها را به رنگ لباس،

مسائلی که در جامعه ما وجود دارد به این علت است که ما در مواجهه با تجدد صف خود را مشخص نکرده‌ایم و الگوهای مدرن سرمایه داری مبتنی بر لیبرال دموکراسی به عنوان راه حل‌های علمی برای نیازمندی‌های جامعه به رسمیت شناخته شده‌اند و با ورودشان با مبانی اسلامی دچار چالش شده اند. البته کسانی که طرفدار تجدد هستند و پیشنهاد مدرن سازی همه زوایای جامعه را می‌دهند، این بحران را بحران به حساب نمی‌آورند بلکه به عنوان جریان تکامل اجتماعی می‌شناسند و انتظار دارند جامعه به همین سمت حرکت کند و می‌گویند اگر بحرانی نیز پیش آمده ناشی از چالش سنت و تجدد است و تجدد باید بر جریان سنت غالب شود. بر اساس این تفکر تمام بحران‌های موجود در مسائل زنان به علت آن است که ما نتوانسته‌ایم تمام لایه‌های تجدد را بومی سازی کنیم

مدل راه رفتن، مدل درست کردن مو و آرایش ظاهری و بقیه‌ی شئون تبدیل کرده‌اند. وقتی مدل لباس یک جوان، یا زیباشناسی آرایش شخصی او را تغییر می‌دهند، قبلا در فکر او و در روح او تصرف کرده‌اند؛ از این گسترده تر، مدل هایی است که برای زندگی ما درست کرده‌اند، مانند اینکه جایگاه خانم‌ها کجاست و چه وقت به سعادت می‌رسند، مدل مطلوبی که باید در زندگی اجتماعی دنبال کنند چیست؟ چقدر باید درس بخوانند و چگونه درس بخوانند؟ اشتغالشان و پوششان چگونه باشد؟ ارتباطشان با اقشار دیگر چگونه باشد؟ روابط عاطفی و فیزیکی‌شان با مردها و دهها مسئله‌ی دیگری که الآن با آن مواجهیم و می‌بینید همه‌ی اینها را ارزش سازی و به جامعه‌ی جهانی منتقل کرده‌اند؛ امروزه بسیاری از چیزهایی که ما در حوزه‌ی زندگی، اعم از زندگی خصوصی و اجتماعی می‌پسندیم و حقّ خودمان می‌دانیم و دنبال می‌کنیم و رسیدن به آن را برای سعادت می‌دانیم و سعادت را به آن تعریف می‌کنیم بر محور آن ارزشها تولید شده است. نمی‌توان فقط روی یک مورد خاص دست گذاشت. به عنوان نمونه ببینید امروزه نوع تحصیل بانوان دنیای اسلام چگونه است. مسئله این نیست که بانوان تحصیل کنند یا نه؟ پیداست عالم بودن چیز خوبی است، کسی با علم مخالف نیست، باید مسئله‌ی دیگری را دنبال کرد و آن اینکه نگاه ما به علم، به تعلیم، به تعلّم و مأموریت ما در حوزه‌ی آگاهی یافتن و آموزش‌هایی که باید بیاموزیم و بعد به کار گیریِ این آموزش‌ها و حِرَف در زندگی اجتماعی و فردی، اینها تابع یک ارزش‌ها و یک برنامه‌ریزی است که مبتنی

استناد به دین در حوزه نسخه نویسی تنها با ایراد لفظ واگذار کردن کافی نیست و ارائه نمی‌شود. جریان فقاهت نیاز به اراده انسانی دارد و این اراده‌ها دارای ظرفیت و صواب و خطا هستند. در نتیجه نظام فقاهت تنها قواعد نیست بلکه مجموعه قواعدی است که در بستر سلسله اراده‌ای قرار می‌گیرد.

بر فرهنگ مدرن است.

بعد از ماجرای ۱۱ سپتامبر توجیه غرب برای جنگ نظامی تمام عیاری که بر علیه دنیای اسلام شروع کرد همین بود؛ متفکرین‌شان نامه نوشتند و از اقدامات نظامی بوش دفاع کردند؛ حرف آنها این بود که ما باید ارزش‌های امریکایی را در جهان تعمیم و توسعه دهیم؛ این ارزش‌هاست که باید جهانی شود و اگر یک جایی هم برای گسترش آنها لازم باشد جنگ نظامی به راه بیندازیم، حتی جنگ نظامی‌ای که به کشتارهای جمعی با استفاده از سلاح‌های غیر متعارف مثل سلاح شیمیایی و اتمی منتهی بشود امری کاملاً اخلاقی است.

اما نگاه دیگر نگاهی اسلامی است که مدرنیته را به رسمیت نمی‌شناسد. باید بپذیریم که ما باید از بین دو دسته ارزشی یک دسته را انتخاب کنیم و نمی‌شود هم سبک اقتصادی غربی را بخواهیم و هم سبک اقتصاد اسلامی را نمی‌شود سبک کرامت بانوان و تحصیل و اشتغال آن‌ها را مبتنی بر الگوهای غربی تعیین کنیم و اسلامی هم باشیم؛ بلکه باید یک دسته از ارزش‌ها را انتخاب کنیم. نمی‌شود نگرش‌های موجود در دنیای غرب به زنان را قبول کرد ولی ارزش‌های بنیادین تجدد را انکار کرد.

فرهنگ‌عمومی: راه حل مقابله با چالش‌های موجود چیست؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: دو راه حل بیشتر وجود ندارد یکی راه حل کسانی است که معتقد به جریان تجدد هستند و مدرنیته را به تمامه قابل قبول می‌دانند و بحران‌های تجدد را بر اساس خود تجدد قابل حل می‌دانند و جریان پسامدرن را ادامه مدرنیته می‌دانند. فیلسوفان حال حاضر غرب که بر حل بحران‌های تجدد تلاش می‌کنند بر همین امر تکیه دارند. وقتی بخواهند بحران‌های جهانی برآمده از تجدد را حل و فصل کنند هیچ وقت نمی‌خواهند از ارزش‌های دینی به عنوان راه حل استفاده کنند. می‌خواهند با اصول بنیادین خودشان بازنگری کنند . اکنون نیز می‌خواهند بر محور تجدد نوعی هم گرایی فرهنگی ایجاد کنند و به عبارتی دیگر فرهنگ تجدد را محور تکثرگرایی قرار دهند؛ در حالی که زمانی با تکثر فرهنگی مبارزه می‌کردند. در نتیجه راه حل بحران‌های تجدد را در ادامه تجدد می‌دانند نه برگشت از ارزش‌های تجدد. در نتیجه می‌گویند اگر می‌خواهید مشکل حل شود جامعه را از لحاظ ارزش‌ها یکپارچه کنید و ارزش‌ها و نگرش‌های سنتی را به تجدد تغییر دهید؛ در دوره اصلاحات هم همین کار را می‌خواستند انجام دهند.

راه حل دیگر راه حل جبهه تمدن اسلامی است که بر این اساس است که این شکاف ارزشی با جمع ارزش‌ها حل نخواهد شد و باید یکی از آنها اصل شود و می‌بایست نظام اجتماعی و حقوقی خود را مبتنی بر ارزش‌ها قرار داد. در نتیجه توجه داشته باشیم هر گاه وارد مسائل زنان که از فروع مسائل توسعه است وارد می‌شویم باید توجه ما بر اساس مبارزه با استراتژی استکبار باشد و باید روش را برای جریان مبارزه طراحی کنیم. چرا که میدان میدان جنگ است و آن‌ها می‌خواهند ارزش‌های خودشان را به جامعه تحمیل کنند و ما هم می‌خواهیم بر اساس ارزش‌های خودمان لایه‌های رویین جامعه را طراحی و برنامه ریزی و دانش زایی کنیم.

ما در تولید فرهنگ زندگی و تبدیل آن به برنامه می‌بایست در مقیاس کلان برنامه‌ریزی کنیم، اگر میدان درگیریِ ما با فرهنگ مدرن و ارزش‌های مدرنیته برای رسیدن به یک برنامه و فرهنگ برای همه‌ی ساحت های زندگی است، پس میدان درگیری بزرگ است ما باید همیشَه نقشه‌مان جامع باشد.





حال همان گونه که آنها بعد از رنسانس انتظاراتی را در دنیا ایجـاد و هماهنگ با آنها اقدام کردند و بعد از طریق یک سلسـله ارتباطات ایجاد قـدرت کردند و ارزش های خودشـان را حتی در عرصه‌ی زندگـی خصوصی ما وارد کردنـد. ما هم می‌بایسـت از ارزش‌هایی مانند معنویت و توحید و عدالت و تعالی انسـان کـه دنبال می‌کنیم یک شبکه بسازیم؛ آنها را به یک برنامه برای زندگی اجتماعی و خصوصیِ از جمله برای بانوان تبدیل کنیم. آنها زنان را از حوزه ی زندگی خصوصی وارد زندگی اجتماعی آن هم به تعریف خـاص کرده‌اند! این وضعیتی که در ارتباط زن و مـرد در غرب وجود دارد، پوشـش، فرهنگ ارتباطات و مراوداتشـان، یک وضعیت دیرپایی نیست، اگر سه چهار قـرن عقب‌تر بروید در غرب هم پوشـش، حجاب، حیا و مسائلی از این دست در روابط اجتماعیِ زنان غربی وجود داشته اسـت. اما آنها بعد از رنسانس ارزش‌هایی را محور قرار دادند؛ و بر اساس آن انتظارات اجتماعی ایجاد کردند و بر آن اساس اخلاق اجتماعی به وجود آوردند و متناسب با رشـد تکنولوژی اخلاق را تغییر دادند و برای اینکه این ارزش‌ها را به مناسـبات عینی تبدیـل کنند یک مفاهیم بنیادی در حـوزه‌ی فرهنگ تولید کردند و الآن بر همین اساس جامعه‌ی بانوان را اداره می‌کنند؛ البته برای همه‌ی اقشار این کار را کرده‌اند، هم برای همه ساحت‌های حیات و هم برای همه‌ی سـاعات زندگی برنامه‌ریزی کرده‌اند؛ انسـان چگونه باید متولد شود، در کجا متولد شود، چطور از مـادر او در دوران بارداری نگهداری و پذیرایی شـود و بعد چگونه باید به مهدکودک‌ها و محل پرورش اجتماعی کودکان تحویل داده شـود. از کجا ایـن کودک باید وارد عرصه‌ی آموزش و تعلیم شود، دوره ابتدایی با آموزش‌های کمابیش یکسـان سازی‌ای که شـده تا آموزش عالی چه بخواند، بعد در کجا اسـتخدام شود و چگونه زندگی کند، چند سـال کار کند، بعد دوره‌ی بازنشستگی‌اش چه شود مثلاً خانه‌ی سـالمندان برود و یا برنامه دیگر؛ به هر حال برای شصت هفتاد سال زندگی او برنامه‌ریزی کرده‌اند؛ و برای همه‌ی ساحات زندگی او برنامه‌ریزی کرده‌اند، برای ورزش، تفریح، الگوی خوراک و مسـکن، همه را می‌بینید که مدیریت شـده اسـت این برای همه انسان‌هاست، در باب اقشار هم همینطور است. نوع زندگی بانوان در غرب کاملاً مدیریت می‌شـود، ارزش سـازی می‌شـود، ایجاد انتظارات می‌شود و بعد بر آن اساس برنامه‌ریزی می‌شود. در ایـن برنامه‌ریزی، فرهنگ‌های دیگر را هم تحت تأثیر فرهنگ خودشان قرار داده‌اند و آن ارزش‌ها را با اختلافات و تغییراتـی که اقتضای مناطق مختلف و اقوام مختلف و ملل مختلف اسـت جاری کرده‌اند؛ البته امروزه بحمدالله با بحران مشـروعیّت روبرو هسـتند چـون در برخورد با فرهنگ‌های دیگر و تحقیر آنها شکست خورده‌اند بنابراین دنبال تنوّع فرهنگی و ایجاد یک همگرایی در بین فرهنگ های مختلف بر اسـاس ارزش‌های بنیادین غرب هستند؛ در عین اینکه تنوّع فرهنگ‌ها را در این برنامه‌ریزی جدید ملاحظه می‌کنند، می‌خواهند همه‌ی این فرهنگ‌ها را به خُرده فرهنگ تبدیل و بر محور ارزش‌های بنیادین غرب ساماندهی کنند.

ما باید در نقطـه‌ی مقابل آنها اقدام کنیم، یعنی اگر ما منتظر یک تحوّل همه جانبه و فراگیر نسـبت به همه‌ی

ساحت های حیات انسان و همه‌ی آنات زندگی هستیم باید بتوانیم تحقق ارزش‌های الهی را مدیریت کنیم آنها باید آرام آرام و با تناسب‌سازی به زندگی ما وارد و به مدل زندگی ما تبدیل شوند، یعنی الگوی خوراک و پوشاک و مسکن و ارتباطات و اشتغال و خانه‌داری و حضور در محیط اجتماعی باید بر اساس این ارزشها شکل گیرد.

ـ نیاز به فقه برنامه نویسی برای ملاحظه مسائل زنان در ضمن الگوی پیشرفت

ما با یک سلسله مسائل جدید مواجهیم که نمی‌توانیم آن را از طریق مسائل قبلی حل کنیم، البته لایه‌های قبلی به ما کمک می‌کنند . مثلا وقتی از جایگاه بانوان در بخش اجتماعی یاد می‌شود تنها مسئله پوشش و آرایش نیست که باید بررسی گردد، این مساله بسیار فراتر از مساله پوشش است و به مساله موازنه اقشار می‌پردازد که در آن ده‌ها مساله مطرح می‌شود و یکی از آنها ارتباط اقشار است. در نتیجه صورت مساله‌های جدیدی در مقیاس مسائل تمدنی و توسعه‌ای مطرح می‌شوند و ما نیاز به بسط به کارگیری تفقه در این عرصه‌ها داریم و تفقه هم نیاز به بسط ابزار دارد که الحمدلله در این حوزه‌ها فعالیت‌هایی صورت گرفته است. همچنین در حوزه دانش نیز نیاز به بازنگری‌هایی داریم. باید دانش‌هایی متناسب و الگوهایی مبتنی بر مفروضات اساسی تولید کنیم؛ البته تنها مفروضات اساسی کافی نیستند، بلکه باید مفروضات در نظام فقاهت تبدیل به نظام سوالات

اگر نظام سرمایه داری و لیبرال دموکراسی اصل قرار گیرد می‌بایست تمام فرآیندهای اجتماعی به سمت توسعه سرمایه داری پیش رود. اگر رشد سرمایه و بهره بری مادی محور تمام تحولات اجتماعی باشد، همه امور اجتماعی باید با آهنگ رشد سرمایه همراه باشند و حتی پرورش انسان و رشد عواطف انسان نیز باید مبتنی بر رشد سرمایه تعریف شود. طبیعی است حاصل این مسئله انحلال تمام ساختارهای جامعه و حتی هویت انسان به نفع رشد سرمایه داری خواهد بود. به طوری که حتی عواطف و اخلاق انسان مانند انرژی‌های مادی خرج 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 خواهد شد و مشارکت زنان در توسعه به گونه‌ای خواهد بود که باید تمام ظرفیت‌های این قشر استحصال و تبدیل به ثروت بالفعل شود و در خدمت رشد سرمایه داری قرار گیرد.

شوند و حلقه اتصال بین نظام فقاهت و دانش و مدل‌های اجرایی باشند و نیاز به یک شبکه تحقیقاتی است که در آن هم تکامل فقاهت اتفاق بیفتد هم تحول در الگوهای اجرایی به صورت یک شبکه هماهنگ دانشی. این راه حل یک راه حل دراز مدت است. اگر بخواهیم مسائل اجتماعی حل شود باید مسائل زنان در ضمن یک الگوی پیشرفت و الگوی پیشرفت در موازنه جهانی حل شود و ما در این فضا بدون رقیب نیستیم. برای این کار نیازمند به یک جریان عقلانیت هستیم که بتواند هماهنگی رشد تفقه دینی و دانش دینی و مدل‌های اجرایی اسلامی را سامان دهی کند. ما در فرهنگستان علوم اسلامی قم دنبال همین مسئله هستیم که بتواند این هماهنگی را انجام دهد و کاربرد مدل‌های اجرایی را تضمین کند. در کوتاه مدت و میان مدت باید به کارهای دیگری بپردازیم زیرا در دوران گذار هستیم و برنامه ریزی را نمی‌توان متوقف کرد. در کوتاه مدت و میان مدت باید مبتنی بر زیر ساخت‌ها مدل‌هایی تخمینی برای مسائل اجرایی طرح کنیم. بحمدلله بسیاری از مراکزی که در حال حاضر مشغول فعالیت هستند در حال رسیدن به یک مدل منطقی برای نظام‌های دوران گذار هستند و از فعالیت‌های غیر منسجم پرهیز دارند.

فرهنگ‌عمومی: ارزش‌های بنیادین دینی چگونه هستند و در امر حضور بانوان چگونه مصداق پیدا می‌کنند؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: اصول بنیادین دینی نقطه مقابل اصول تجدد هستند یعنی نمی‌توان در برنامه ریزی‌ها نظریه آفرینش را نادیده گرفت و یا تکامل

غربی‌ها معمولا چالش را بین تجدد و سنت قرار می‌دهند و مذهب را به سنت و گذشته مربوط می‌کنند در حالی که این گونه نیست. دو جریان وجود دارد: از یک طرف جریان اولیا، انبیاء و جریان دین و از طرف دیگر، جریان فراعنه؛ هر دو جریان گذشته و آینده دارند. به عنوان مثال دین یکی است اما تکامل ادیان را کسی انکار نمی‌کند بنابر این هم در حوزه حق و هم در حوزه باطل تکامل وجود دارد.

اجتماعی انسان در دنیا را از تکامل جهان جدا کرد. باید بتوانیم ارتباط برنامه ریزی در دنیا را در نظام تکاملی جهان تعریف و منتقل به فلسفه تاریخ کنیم و از فلسفه تاریخ باید وارد مفروضات جامعه شناسی و بعد از آن انسان شناسانه شویم. مفروضات در این حوزه‌ها می‌تواند مفروضات اساسی توسعه و پیشرفت اسلامی را تعیین کنند و تبدیل به پیش فرض‌های اصلی برای تولید دانش بشوند. نباید گفت که خانواده در نهاد توسعه منحل شود، خانواده اولین حلقه پرستش اجتماعی است و تولی و تبری ابتدایی در خانه شکل می‌گیرد. در نگرش اسلامی خانواده یک کانون ارزشمند و مقدسی است که در آن اولین نقطه مشارکت در پرستش اجتماعی اتفاق می‌افتد. رفع نیازهای غریزی اقتصادی و یا تولید نسل تنها کارکرد خانواده نیست. مسئله، مسئله تکامل پرستش است و روابط درون خانواده باید بر اساس رشد ولایت باشد و خانواده سلولی از پیکره جامعه باشد.

فرهنگ‌عمومی: جایگاه فقه در این تمدن سازی چگونه است؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: این نکته قابل دقت است که آیا فقه تنها باید پاسخ گوی مسائل مستحدثه باشد و دانش‌ها مستقل از تفقه پیش بروند و مسئله ایجاد کنند و دستگاه فقاهت دینی پاسخ دهد؟ در حال حاضر بخش عمده‌ای از دستگاه فقاهت ما در این ظرفیت وارد شده‌اند. مسائلی که در زمینه بانک، بیمه، ادارات و .. پیش می‌آید. در حوزه زنان نیز همین طور است، دستگاه فقاهت به مسائل جدید مطرح شده پاسخ می‌دهد. این سوالات برآمده از تحولات اجتماعی است که در حال رخ دادن است و از بیرون مدیریت می‌شود. وگرنه در صورت عدم وجود تحول اجتماعی جدید صورت مسئله جدیدی ایجاد نخواهد شد و این مساله نشان دهنده آن است که فقه، فقه مدیریتی نیست. فقه فقهی است که شرایط ایجاد شده از ناحیه مدیریت تحول را پاسخ می‌دهد. این فقه به تدریج مجبور است که یا تمام شرایط را به عنوان شرایط اضطرار بپذیرد و یا طرفداران خود را ملزم به انزوا کند. با این

فقه مدیریتی باید قوانین اجرایی را نه تنها در مقیاس برنامه‌های دراز مدت بلکه در مقیاس برنامه کوتاه مدت و آیین نامه‌های اجرایی دستگاه‌ها نیز تولید کند. برنامه‌ریزی پنج ساله باید مستند به دین باشد؛ البته فقط مولفه معرفت دینی برای برنامه‌ریزی کافی نیست باید مولفه دانش‌های تجربی و نظری و مدل‌های اجرایی هم به آن ضمیمه شود چرا که این‌ها در یک بسته هماهنگ می‌توانند قوانین مستند به دین را تبیین کنند.



روش تکامل اجتماعی حاصل نمی‌شـود. فقه باید مقیاس تحولات اجتماعی باشـد و رهبری تکامل اجتماعی را به عهده گیرد که البته باید بتواند دانش و همچنین مدل‌های اجرایـی هماهنگ با خـود را تولید کند و در یک بسـته هماهنگ قرار دهد. تفقـه دینی بدون تحقیقات نظری و تحقیقات میدانی و مدل‌های اجرایی نمی‌تواند یک برنامه تکامل را ارائه کند. تفقه دینی باید بتواند مسئله‌های جدید را طراحی و مدیریت کند. در حاشـیه پیشـرفت سوالات جدیدی مطرح می‌شود که فقط در روند رهبری پیشرفت به آن‌ها پاسخ داده خواهد داد. در مسئله زنان نیز فقه نباید متاخر از دیگر دانش‌ها حرکت کند باید فضا برای مطالعات و تحقیقات در حوزه زنان را طراحی و ایجاد کند.

اگـر فقه بخواهـد وارد برنامـه ریزی اجتماعی شـود موضوع تفقه دینی متفاوت می‌شـود. زمانی فقه مسـئول پاسـخ گویی به احکام و موضوعات اسـت و زمانی دیگر می‌خواهد تکامل نظامات اجتماعی و خود نظام را طراحی کنـد در نتیجه تفقه معطوف به یک سـری مبانی خواهد شد. نخست باید بتواند جهت گیری‌ها و ارزش‌ها را طراحی کند. سـپس بتواند مولفه‌های اصلـی که درون یک نظام وجود دارد را بشناسـد و مبتنی بـر آن مولفه‌ها و مطالعه وضعیت، نظام ارزشی ارائه کند.

بر اسـاس این نگاه، فقه مدیریتی باید قوانین اجرایی را نه تنها در مقیـاس برنامه‌های دراز مدت بلکه در مقیاس برنامه کوتاه مدت و آیین نامه‌های اجرایی دسـتگاه‌ها نیز تولید کند. برنامه‌ریزی پنج ساله باید مستند به دین باشد؛ البته فقط مولفـه معرفت دینی بـرای برنامه‌ریزی کافی نیسـت باید مولفه دانش‌های تجربی و نظری و مدل‌های اجرایی هم به آن ضمیمه شود چرا که این‌ها در یک بسته هماهنگ می‌توانند قوانین مستند به دین را تبیین کنند.

غربی‌هـا معمـولا چالـش را بین تجدد و سـنت قرار می‌دهند و مذهب را به سـنت و گذشـته مربوط می‌کنند در حالـی که این گونه نیسـت. دو جریان وجـود دارد: از یک طـرف جریان اولیاء، انبیاء و جریـان دین و از طرف



دیگر، جریان فراعنه؛ هر دو جریان گذشـته و آینده دارند. به عنوان مثال دین یکی اسـت اما تکامل ادیان را کسی انـکار نمی‌کند بنابر این هـم در حوزه حق و هم در حوزه باطل تکامل وجود دارد.

ما سـاختارهایی متحول مبتنی بر اصـول ثابت داریم. اصول ثابت هم دربرگیرنده جهت‌ها، نظام ارزشی، مقدمات اصلی و ارکان نظام اجتماعی ثابت هسـتند. اما نسخه‌ها در شـرایط و وضعیت‌های گوناگون، متفاوت اسـت. این نسـخه‌های متغیـر را در فضای فرهنگـی کنونی از دین نمی‌خواهند. مثلا اگر مجلس و یا دولت آیین نامه اجرایی می‌نویسند آن را در حوزه اختیارات دین نمی‌دانند. در حالی که ما می‌گوییم تمام نسـخه‌ها باید مستند به دین باشند. فقه برنامه نویسـی، فقه نسخه نویسی است هر چند فقه نسخه نویسی دارای ثبات در اصول است.

ـ بی معنا بودن منطقه الفراغ در برنامه ریزی های مدیریتی

فرهنگ‌عمومـی: تکلیـف منطقـه الفـراغ چگونه است؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: در حوزه مدیریت منطقـه الفراغ وجود ندارد؛ منطقه الفـراغ مربوط به حوزه فردی است. بر اساس اصول کارشناسی منطقه الفراغ وجود

در حوزه مدیریت منطقه‌الفراغ وجود ندارد؛ منطقه‌الفراغ مربوط به حوزه فردی است. بر اساس اصول کارشناسی منطقه‌الفراغ وجود ندارد همواره اصول کارشناسی مشخص میکند که عمل و اجرا چگونه باید باشد. در اصول علمی هم منطقه‌الفراغ وجود ندارد. دین هم مقاصدی و اهدافی دارد و نمی‌توان در برنامه ریزی‌های مدیریتی آن منطقه الفراغ مشخص کرد. در دین باید مبتنی بر اصول ثابت و همچنین بررسی وضعیت‌های متغیر، به برنامه‌ریزی‌های متغیر روی آورد.



ندارد همواره اصول کارشناسی مشخص میکند که عمل و اجرا چگونه باید باشد. در اصول علمی هم منطقه الفراغ وجود ندارد. دین هم مقاصدی و اهدافی دارد و نمی‌توان در برنامه ریزی‌های مدیریتی آن منطقه الفراغ مشخص کرد. در دین باید مبتنی بر اصول ثابت و همچنین بررسی وضعیت‌های متغیر، به برنامه ریزی‌های متغیر روی آورد. برنامه ریزی متناسب با عقلانیت اجتماعی صورت می‌گیرد. اگر در حال حاضر ما عقلانیت دیگری داشتیم برنامه‌ریزی دیگری می‌کردیم. مثل این که طب با اصول ثابت هنگامی که وقوع می‌یابد تبدیل به نسخه می‌شود؛ اما این نسخه متغیر است. در فقه اجتماعی نیز چنین است که نسخه‌های اجتماعی که دارای عناصر مشترکی است؛ دارای نظام‌های نسبت و تخصیص متغیر است.

استناد به دین در حوزه نسخه نویسی تنها با ایراد لفظ واگذار کردن کافی نیست و ارائه نمی‌شود. جریان فقاهت نیاز به اراده انسانی دارد و این اراده‌ها دارای ظرفیت و صواب و خطا هستند. در نتیجه نظام فقاهت تنها قواعد نیست بلکه مجموعه قواعدی است که در بستر سلسله اراده‌ای قرار می‌گیرد.

این گونه مسائل، تنها با گفت و گو حل و فصل نخواهد شد بلکه نیاز به حوزه تحقیقات گسترده و مدیریت تحقیقات دارد که ابتدا باید مسائل شناخته شود و بعد از آن به حل صحیح مسائل رسید. در حال حاضر خوشبختانه صورت مسئله‌های جاری در حال تبدیل به صورت مساله کلان است. در گذشته صورت مساله ما همان صورت مساله تمدن مدرن بود و ما تنها پاسخ‌گوی مسائل مستحدثه بودیم و دارای انفعال بودیم اما در حال حاضر صورت مسئله درباره چالش بین مدرنیته و دین طرح می‌شود و مبارزه ما از حالت منفعلانه و منفی در حال تغییر به مبارزه مثبت است. بر همین اساس صحبت از علم دینی می‌شود و دستگاه تولید دانش در حال ورود به عرصه جدیدی است.

فرهنگ‌عمومی: در ابتدای مصاحبه فرمودید که باید با دید فلسفه تاریخی به مسائل نگاه کرد، مسئولیت خانم‌ها در این برهه از تاریخ که عصر غیبت است و در انتظار رؤیت خورشید هستیم چیست؟

استادسیدمحمدمهدی‌میرباقری: برای اینکه بتوانیم الزامات «انتظار» را در حوزه‌ی مسئولیت و مأموریت بانوان درک کنیم، چند نکته لازم به پیگیری است، اول: اهدافی را که در «انتظار» دنبال می‌کنیم چیست؟ مأموریت ما به اندازه‌ی هدفمان است. اگر هدف ما کوچک تعریف

شـد، مسـئولیت و مأموریت‌هـای ما هم مسئولیت‌های کوچکی خواهد بود.

دوم: مقیاس تحول عصر ظهور چیست؟ آیا تحولـی در حـوزه‌ی زندگیِ خصوصی انسان‌هاسـت، یعنـی آیا تنهـا در حوزه‌ی زندگـی خصوصی و شـخصی انسـان‌ها معنویّـت جریان پیدا می‌کنـد؟ و یا اینکه تحولـی فراگیر، هم نسـبت بـه حوزه‌ی خصوصی و هم زندگی اجتماعی انسـان‌ها آن هم در مقیاس جامعه‌ی جهانی اسـت؛ یعنـی تمامیـت جامعه‌ی جهانـی با یک تحوّل شـگرف و عظیم روبرو می‌شـود و در مجموعه‌ی حیات بشر یک تحوّل همه جانبـه اتفاق می‌افتد. معنـای حیات طیّبه همین اسـت که کلّ جامعـه‌ی جهانی به یـک مرحله‌ی جدیدی از حیـات، زندگی، احساس، درک و مطالبه می‌رسد. اگر فرض کنیم انتظار ما به معنای حرکت در مسـیر یک چنیـن تحوّل عظیمی اسـت، در هر حـوزه‌ای که بخواهیم لـوازم این انتظار را دنبال کنیم باید برنامه‌ای برای تحوّل همه جانبه داشته باشیم؛ نمی‌شود بگوئیم منتظر یک چنین تحـول عظیمی هسـتیم ولی اقدامات ما معطـوف به حوزه‌ی خصوصی و زندگی شـخصی خودمان است؛ نه اینکه ما نبایـد برای این حوزه تـلاش و جدّیت داشـته باشیم، حتماً باید خودسازی کنیم و تـلاش کنیم که اگر منتظر تحقّق ظهور و گسـترش و بسط ولایت حقّه در حیات هستیم، مناسبات و اقتضائـات آن را در زندگـی خصوصـی خودمان ایجاد کنیم؛ ولـی مأموریت ما گسـترده‌تر از ایجاد یک تحوّل در حوزه‌ی زندگی خصوصی اسـت؛ باید یک تحوّل همه جانبه متناسـب با آن ترسیمی که از عصر ظهور داریم در زندگی اجتماعی هم ایجاد کنیم.

زبان تجدد جریانی فراگیر و مبتنی بر لایه‌های بنیادین است که تا مرز برنامه ریزی برای الگوهای جامعه پیش‌رفته است. به قول خودشان الگوی توسعه پایدار ساخته‌اند و می‌خواهند تمام مسائل را از دید توسعه پایدار مطالعه کنند که از جمله آنها مسائل هویتی انسان و مسائل بانوان و مسئله خانواده است؛ و طبیعی است که برای آنان هیچ کدام از ارزش‌ها و ساختارهای اجتماعی موضوعیت ندارد بلکه تنها دست یابی به توسعه، بنیان واساس برنامه ریزی است. تمام ساختارها باید در توسعه منحل شوند و معنی این انحلال، انحلال ارزش‌های بنیادین است. ارزش‌های بنیادین باید به ارزش‌های گسترده تبدیل شوند و نظام دانشی جامعه بر مبنای آن شکل گیرد و توسعه به عنوان ارزش اصلی تلقی شود.

پـس بانـوان باید اول مفهـوم انتظار را بـه ویژه در زمینـه‌ی مأموریت‌هایی که بر دوش بانـوان اسـت، و نسـبت به همه‌ی سـاحات زندگـی بازتولید کنند، کسـی با حضور اجتماعی بانوان، با تحصیل و آگاهی افزایی آنها مخالف نیسـت، ولی اینکه این امور به آن شـیوه‌ها و سـاختارهایی تبدیل بشـود کـه غـرب مدیریت می‌کنـد و بر محور آن ارزش‌هـا ما در عمل تحت تأثیر جامعه‌ی غربـی قرار بگیریم غلط اسـت، یعنی مجموعه برنامه‌ریزی که الآن در دنیا برای بانوان می‌شـود و به نسبت زیادی در دنیای اسـلام و حتی در جامعه‌ی تشیع و تا حدودی در کشـور ما هم تبعیت می‌شود از بنیان غلط اسـت، ارزش سـازی، تولید مفاهیم و سـاختارهای اجتماعی، همه باید از نو بر محور مفاهیم و ارزش‌های اصلی‌ای کـه در دوره‌ی ظهـور آنهـا را می‌خواهیم بازتولید شوند و مدیریتی اتفاق بیفتد که این مفاهیم تولید شده با شیبی ملایم تبدیل به نوع زندگی بانوان بشوند.

بنابراین باید یـک پژوهش جامع و بعد (بعد منطقـی نه رتبی) از پژوهش هم یک برنامه‌ریـزی جامع بـرای بازتولید مفهوم انتظار نسبت به مأموریت‌ها و مسئولیت‌های بانوان دنیای اسلام و بانوان شیعه بر دوش آنها اسـت البته ما در تولید فرهنگ زندگی و تبدیل آن به برنامه می‌بایست در مقیاس کلان برنامه‌ریزی کنیم، اگر میدان درگیریِ ما با فرهنگ مدرن و ارزش‌های مدرنیته برای رسـیدن به یک برنامه و فرهنگ برای همه‌ی سـاحت های زندگی است، پس میدان درگیریِ بزرگ است ما باید همیشه نقشه‌مان جامع باشد ولو مقیاس عمل‌مان کوچک باشد.

تکامل اجتماعی انسان در دنیا را از تکامل جهان جدا کرد. باید بتوانیم ارتباط برنامه ریزی در دنیا را در نظام تکاملی جهان تعریف و منتقل به فلسفه تاریخ کنیم و از فلسفه تاریخ باید وارد مفروضات جامعه شناسی و بعد از آن انسان شناسانه شویم. مفروضات در این حوزه‌ها می‌تواند مفروضات اساسی توسعه و پیشرفت اسلامی را تعیین کنند و تبدیل به پیش فرض‌های اصلی برای تولید دانش بشوند. نباید گفت که خانواده در نهاد توسعه منحل شود، خانواده اولین حلقه پرستش اجتماعی است و تولی و تبری ابتدایی در خانه شکل می‌گیرد.

علم مدرن، علوم انسانی (۴)

نگاهی اجمالی به ویژگی‌های علوم‌انسانی‌مدرن

■ شاهرخ منفرد

علوم انسانی، چکیده و خلاصه‌ی جهان‌بینی مدرنیته است آن هم در دوره‌ای که تدریجاً فلسفه‌ی مدرن غربی گرفتار بحران و به تمامیت رسیدن می‌شود. به یک اعتبار می‌توان گفت، علوم انسانی می‌کوشد تا تدریجاً جانشین فلسفه‌ی اومانیستیِ به تمامیت رسیده‌ی پس از «هگل» شود.

ظهور علم مدرن محصول تغییر نسبت مابین انسان و هستی [به یک معنا، «طبیعت» زیرا در مدرنیته، عالَم به سطح عالَم ناسوت تقلیل می‌یابد و حقیقتِ عالَمِ ناسوت نیز در یک تعریف حسّی-تجربی و پوزیتیویستی از «طبیعت» آن هم به عنوان یک «شیئ» مرده خلاصه می‌شود] است. در این تغییر نسبت، آدمی به عنوان «سوژه» [فاعلِ شناسایِ تصرف‌گرِ استیلاجویِ نفسانیت‌مدارِ خودبنیاد]، طبیعت و دگر جانداران و آدمیان را به «شیئ» تبدیل می‌کند و در نهایت خود نیز به «شیئ» بدل می‌گردد. زیرا نمی‌توان وارد رابطه‌ای شیئ‌انگارانه و استثماری و مبتنی بر نادیده گرفتنِ ذاتِ زنده و حقوق دیگر موجودات و علی‌الخصوص هویت انسانیِ دیگر آدمیان گردید و دیگران را به سطحِ شیئِ مرده تقلیل داد و خود [خودِ سوژه] گرفتار شیئ‌زدگی و ازخودبیگانگی [بیگانگی از فطرتِ انسانی و «خودِ» اصیلی که تجسم به اعتباری «منِ متعالی» و اخلاقی و حق‌طلب و حق‌گرا و خداشناس و خداجویِ آدمی است] نگردید.

نمی‌توان وارد رابطه‌ای شیئ‌انگارانه و استثماری و مبتنی بر نادیده گرفتنِ ذاتِ زنده و حقوق دیگر موجودات و علی‌الخصوص هویت انسانیِ دیگر آدمیان گردید و دیگران را به سطحِ شیئِ مرده تقلیل داد و خود [خودِ سوژه] گرفتار شیئ‌زدگی و ازخودبیگانگی [بیگانگی از فطرتِ انسانی و «خودِ» اصیلی که تجسم به اعتباری «منِ متعالی» و اخلاقی و حق‌طلب و حق‌گرا و خداشناس و خداجویِ آدمی است] نگردید.

در اندیشه‌ی مبنایی علوم انسانی، «بشر» [توجه فرمائید که آنچه مورد توجه علوم انسانی مدرن است نه حقیقت انسان، بلکه همانا «بشر مدرن» یا به تعبیری تعریف اومانیستی بشر است] به عنوان موجودی در ذیل «اجتماع» و در نسبت با «اجتماعیات» تعریف می‌شود.



خداشناس و خداجوی آدمی است] نگردید.

اگرچه نمی‌توان گفت علوم انسانی از ماهیّتِ آدمی پرسش می‌کند و «ذاتیات انسان» را می‌شناسد، اما می‌توان گفت علوم انسانی با اموری سروکار دارد که آن‌ها را می‌توان به تعبیری «امور انسانی» نامید. در علوم انسانیِ مدرن است که «بشر مدرن» ظهور تفصیلی پیدا می‌کند [یا شاید بتوان گفت در علوم انسانی، بشر مدرن با وجوهی ظاهر می‌شود که در علوم طبیعی مدرن کمتر به آنها توجه می‌شود یا این توجه صراحت ندارد] و برخی امور و وجوهِ مربوط به او به عنوان «امر انسانی» یا «امور انسانی» به مضوع علوم انسانی [در هیأتِ علوم متکثره‌ای چون جامعه‌شناسی، اقتصاد، روان‌شناسی، سیاست، تعلیم و تربیت...] بدل می‌شود.

در اندیشه‌ی مبنایی علوم انسانی، «بشر» [توجه فرمائید که آنچه مورد توجه علوم انسانی مدرن است نه حقیقت انسان، بلکه همانا «بشر مدرن» یا به تعبیری تعریف اومانیستی بشر است] به عنوان موجودی در ذیل «اجتماع» و در نسبت با «اجتماعیات» تعریف می‌شود. اساساً در علوم انسانی به تبع آنچه که در جهان‌بینی به اصطلاح عصر روشنگری مطرح بود، آدمی را موجودی بالذّات بیولوژیک می‌دانند که با ظهور در اجتماع و در ذیل اجتماع [که این اجتماع را نیز اغلب اندیشمندان به اصطلاح روشنگری و «پدران بنیانگذار علوم انسانی» امری اعتباری می‌دانند] به «انسان» مورد بحث در این علوم بدل می‌گردد.

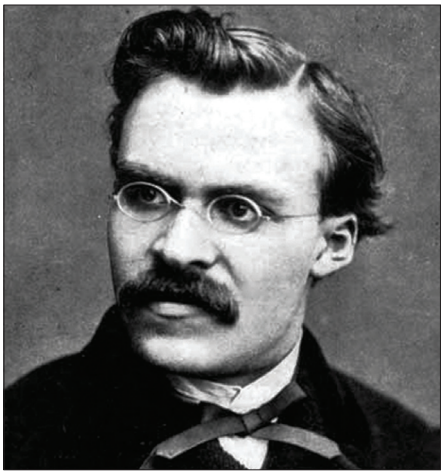
شاید بتوان گفت بهترین روایت از این معنا در نظریه‌ی روسو در خصوص «قرارداد

تبیین تئوریک مفهوم اومانیستی بشر [به عنوان «ناطق حیوان» و نه «حیوانِ ناطق»] به مثابه‌ی اراده‌ی معطوف به نفس امّاره که بر پایه‌ی همین اراده نفسانی به اِعمال حاکمیت و قانونگذاری و نفی حضور و هدایت قدسی [به‌ویژه در حوزه ی ربوبیت تشریعی] می‌پردازد را برعهده دارد.

در اندیشه بنیانگذارانِ علوم انسانی مثلاً شخصی مثل روسو که نقش بسیار مهمی در پیدایی علوم انسانی دارد یا حتی شخصی مثل «لایب نیتز» که نقش کمتری در ظهور علوم انسانی مدرن دارد، اجتماع امری اعتباری است و اتفاقاً به نظر می‌رسد در نظر آنان آنچه که «حقیقت» دارد، «فردِ انسانی» [شبیه «موناد»های لایب نیتز] است.

علوم انسانی، چکیده و خلاصه‌ی جهان‌بینی مدرنیته است آن هم در دوره‌ای که تدریجاً فلسفه ی مدرن غربی گرفتار بحران و به تمامیت رسیدن می‌شود. به یک اعتبار می‌توان گفت، علوم انسانی می‌کوشد تا تدریجاً جانشین فلسفه‌ی اومانیستیِ به تمامیت رسیده‌ی پس از «هگل» شود.

اجتماعی» و تعریف بشر بر پایه آن ظاهر گردیده است. دورکیم نیز به نحوی در این باره سخن گفته و حتی اجتماع را با «خدا» مقایسه می‌کند. در اندیشه روسو «عقل» هم فرع بر «قرارداد اجتماعی» پنداشته می‌شود، دورکیم نیز «عقل» و «دین» را تابع اجتماع می‌داند. باید توجه داشت که این سخنان به معنای آن نیست که مثلاً علوم انسانی جوهری سوسیالیستی دارد فلذا با لیبرالیسم و «اصالت فرد» سازگاری ندارد؛ مقصود ما ابداً و اصلاً چنین چیزی نیست. در اندیشه بنیانگذاران علوم انسانی مثلاً شخصی مثل روسو که نقش بسیار مهمی در پیدایی علوم انسانی دارد یا حتی شخصی مثل «لایب نیتز» که نقش کمتری در ظهور علوم انسانی مدرن دارد، اجتماع امری اعتباری است و اتفاقاً به نظر می‌رسد در نظر آنان آنچه که «حقیقت» دارد، «فردِ انسانی» [شبیه «موناد»های لایب نیتز] است. در نظر روسو، بالصرّاحت «قرارداد اجتماعی» است که اجتماع را پدید می‌آورد. اگرچه در نظر روسو انسان پس از قرارداد اجتماعی همان انسانِ قبل از قرارداد اجتماعی نیست، و به عبارتی با ظهور اجتماع [بر پایه‌ی یک قرارداد که امری کاملاً اعتباری است] انسان جدیدی ظهور می‌کند، اما به هرحال این اجتماع امری اعتباری است و این تئوری تقابلی با لیبرالیسم ندارد. اساساً نکته در اینجا است که لیبرالیسم و سوسیالیسم [یا به روایتی دیگری «اصالت فرد» و «اصالت جمع»] هر دو در ذیل همین مفهوم اجتماع و بشر مدرن است که ظهور می‌کنند.



در چارچوب اندیشه و آراء روسو و «کُنت» و "دورکیم" و پیش از آنها «ماکیاول» و «منتسکیو» [که همگی آنها به درجات مختلف در پیدایی و شکل‌گیری علوم انسانی نقش داشته‌اند] این، بشر که حقیقت و [صورت مثالی انسان مدرن است و می‌توان او را «انسان بورژوا» یا «اراده معطوف به نفس امّاره» یا «سوژه‌ی مدرن»، یا «بشر خودبنیاد انگارِ نفسانی» یا «بشر اومانیست» نامید] است که بالاصاله و به صورت قائم به خود و فارغ از هرگونه توجه به اراده و قانون الهی [و در اغلب موارد حتی فارغ از اعتقاد به آن] به عنوان «حاکم» و «قانون‌گذار» و نیز «مطیع قانون» ظاهر می‌شود و همه‌ی احکام و قوانین و مناسبات انسانی و اخلاقی و اقتصادی و سیاسی بر پایه اراده و خواست او است که تأسیس می‌گردد. بر این اساس، هیچ منبع قدسی و یا حتی طبیعی و کیهانی‌ای [آنگونه که یونانیان باستان درباره «کاسموس» می‌پنداشتند] نیست که اجتماع را بتوان مخلوق یا محصول و یا قائم به آن دانست، بلکه ظهور اجتماع، «قائم به قرارداد اجتماعی» [امری که انضمامی و عینیِ زمانی و حسی–تجربی دانسته نمی‌شود، بلکه بیشتر امری استعلایی است که به صورت مثالی بشرِ مدرن برمی‌گردد و به هیچ روی حاصل توافق تک‌تک افراد بشری در یک «زمانِ مشخص» نیست] و اراده و خواست بشر

می‌توان گفت در علوم انسانی غربی، توصیفِ «وجود محقق عینی و تاریخی و زمانمند و حسی-تجربی» افراد و اشخاص بشری و حتی به گمان خودشان «تعریفِ» انسان در شؤون و وجوهِ مختلف آن معطوف و مبتنی بر «اجتماع» و «اجتماعیات» [در تلقی و تعریف مدرنیستی‌ای که فیلسوفان اومانیستِ بنیانگذار علوم انسانی و دنباله‌های امروزی آن‌ها از «اجتماع» و «اجتماعیات» دارند] می‌شود.

حقیقت این است که شاکله‌ی تئوریک روان‌شناسی مدرن در حوزه‌ها و مباحثی که قلمروها و مباحث اصلی این "علم" هستند [مثلاً در مباحث "روان‌شناسی شخصیت"، "روان‌شناسی مرضی"، "روان‌شناسی بالینی"، "تئوری‌های درمان و مشاوره"، "بهداشت روانی"، "روانشناسی رشد"، "روان‌شناسی کودک"، "انگیزش و هیجان" و مباحث مرتبط با سکسوالیته و ناخودآگاهی] و مهم‌تر از همه ارائه‌ی تعریفی روان‌شناختی از بشر به عنوان یک "اتم نفسانی قائم به خود لذت‌جو" که منطبق با تعریف مطلوب لیبرالیسم [به عنوان اصلی‌ترین و قدیمی‌ترین و دیرپاترین و قوی‌ترین ایدئولوژی مدرنیته که ایدئولوژی حاکم در عالم مدرن است] می‌باشد توسط فروید صورت گرفته است. در واقع تئوری فرویدیسم به ارائه‌ی تصویری می‌پردازد که بخش مهمی از حقیقت انسان مدرن را توصیف می‌کند و به نحوی به دستورالعملی برای بخشی از زندگی بشر مدرن غربی بدل گردیده است.

مدرن پنداشته می‌شود. مطابق این نظر، بر پایه قرارداد اجتماعی و اراده و خواست بشر مدرن، «عالم حقیقی انسانی» تحقق می‌یابد. شاید بتوان گفت این «عالم حقیقی انسانی» همانا روایتی از آن افق تاریخی‌ای است که «انسان بورژوا» [یا همان «اراده معطوف به نفس امّاره» به عنوان حقیقت و صورت مثالی بشر مدرن] اقتضاء تحقق وجودی آن را دارد و تک‌تک «افراد» و «اشخاص» در «اجتماع مدرن» در ذیل آن می‌زیند. این‌گونه است که می‌توان گفت در علوم انسانی غربی، توصیف «وجود محقق عینی و تاریخی و زمانمند و حسی-تجربی» افراد و اشخاص بشری و حتی به گمان خودشان «تعریف» انسان در شؤون و وجوه مختلف آن معطوف و مبتنی بر «اجتماع» و «اجتماعیات» [در تلقی و تعریف مدرنیستی‌ای که فیلسوفان اومانیست بنیانگذار علوم انسانی و دنباله‌های امروزی آن‌ها از «اجتماع» و «اجتماعیات» دارند] می‌شود.

پیش از روسو، «توماس هابز» [که او را می‌توان یکی از اندیشمندان مؤثر در ظهور علوم انسانی در غرب مدرن دانست] و «جان لاک» از «قرارداد اجتماعی» سخن گفته بودند اما هیچ یک از این دو نفر، در تبیین جایگاه قرارداد اجتماعی آن نقشی را که روسو برای این مفهوم در نظر گرفته است، لحاظ نکرده‌اند.

اگوست کنت و امیل دورکیم به عنوان دو تن از بانیان علوم انسانی که از بنیانگذاران «جامعه‌شناسی» نیز محسوب می‌شوند، معتقد به وجود «امری انسانی» هستند که شئون و مناسبات میان مردم را تابع آن می‌دانند و همه‌ی روابط در ظل آن معنا پیدا می‌کند. کنت و دورکیم مدعی‌اند، هرچه در اجتماع است از آثار و توابع چیزی است که آن را «روح جمعی» یا «روح جامعه» یا «خودآگاهی جمعی» و امثال آن به شمار می‌رود. نکته ی قابل تأمل این است که اساساً تأسیس اجتماع به اراده و قرارداد اجتماعی انسانی برمی‌گردد و روح یا خودآگاهی جمعی حاکم بر آن نیز امری انسانی است.

در واقع، علوم انسانی [که می‌توان آن را علوم اجتماعی نیز دانست و تفاوت ماهوی‌ای مابین این دو وجود ندارد، اما براساس تقسیم‌بندی‌های مرسوم و شاید به دلیل توجه به حوزه‌ی شمول وسیع‌تر مفهوم علوم انسانی، غالباً علوم اجتماعی را به عنوان زیرشاخه‌ای از علوم انسانی عنوان می‌کنند] تبیین تئوریک مفهوم اومانیستی بشر [به عنوان «ناطق حیوان» و نه «حیوان ناطق»] به مثابه‌ی اراده‌ی معطوف به نفس امّاره که بر پایه‌ی همین اراده نفسانی به اعمال حاکمیت و قانونگذاری و نفی حضور و هدایت قدسی [به‌ویژه در حوزه ی ربوبیت تشریعی] می‌پردازد را برعهده دارد.

اگر با علوم طبیعی و به تبع تغییر تعریف و مفهوم طبیعت در علم مدرن، انسان مدرن به عنوان یک سوژه‌ی نفسانیت‌محور خودبنیاد [مستکبر] دست به تصرف ویرانگر سودجویانه در طبیعت می‌زند، در علوم انسانی این استیلاجویی سودمحورانه و استکباری را به قلمرو سیاست و حقوق و اخلاق و مناسبات انسانی و نظام حاکم بر مدینه‌ی مدرن (اجتماع) و فرهنگ و تعلیم و تربیت و زبان‌شناسی و روان‌شناسی [که در واقع «جان‌شناسی» است] و اقتصاد [که نقش بسیار مهمی در عالم مدرن و اندیشه و اجتماع اومانیستی دارد و گاه همچون نحوی لولای اتّصال و پل پیوند مابین علوم طبیعی و علوم انسانی عمل می‌کند] می‌کشاند.

اگر با علوم طبیعی و به تبع تغییر تعریف و مفهوم طبیعت در علم مدرن، انسان مدرن به عنوان یک سوژه‌ی نفسانیت‌محور خودبنیاد [مستکبر] دست به تصرف ویرانگر سودجویانه در طبیعت می‌زند، در علوم انسانی این استیلاجویی سودمحورانه و استکباری را به قلمرو سیاست و حقوق و اخلاق و مناسبات انسانی و نظام حاکم بر مدینه‌ی مدرن (اجتماع) و فرهنگ و تعلیم و تربیت و زبان‌شناسی و روان‌شناسی [که در واقع «جان‌شناسی» است] و اقتصاد [که نقش بسیار مهمی در عالم مدرن و اندیشه

و اجتماع اومانیســتی دارد و گاه همچون نحوی لولای اتّصال و پل پیوند مابین علوم طبیعی و علوم انسانی عمل می‌کند] می‌کشاند. از این رو است که با ضرس قاطع می‌توان گفت که علوم انســانی، جوهری اومانیســتی دارد و اساساً پیدایی علوم انســانی محصول تثبیت و بســط اندیشه ی اومانیستی در غرب مدرن بوده است. هرچند تأسیس علوم انسانی در غرب، مصادف با مقطع اوج‌گیری و تثبیت مدرنیته در قرن هجدهم بوده اما دورانِ گسترش و ظهور تفصیلی علوم انسانی در قرن نوزدهم، در پی به تمامیت رسیدنِ اندیشه فلسفی بوده است و حتی می‌توان گفت علوم انسانی که از دل فلسفه یِ اومانیستی پدید آمده بود به نحوی کوشید تا جانشــین آن گردد. در حقیقت، اگر عالَم مدرن ظهور نمی‌کرد، علوم انسانی در معنایی که امروزه می‌شناسیم هرگز پدید نمی‌آمد.

علوم انســانی نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن داشــته است و برخی مفاهیم علوم انســانی را می‌توان در زمره ی مبادی ایدئولوژی‌های مدرن دانست. به عنوان مثال میان به اصطلاح «علم اقتصاد» [به عنوان یکی از رشــته‌های علوم انسانی] و ایدئولوژی لیبرالیسم پیوندهای عمیقی وجود دارد و مفاهیمی نظیر «ســرمایه»، «ســود»، «انباشــت و گردش ســرمایه»، «مالکیــت خصوصی نامحــدود»، «آزادی اقتصادی» را می‌توان از مفاهیم مهم در لیبرالیســم دانســت و تعریف مدرنیستی بشر با تکیه بر وجه سودجوئی و سودمحوری انسان مدرن را می‌توان از مبادی لیبرالیسم دانست. یا در نمونه‌ای دیگر مفهوم مدرنیستی «قدرت» در «علم سیاست» را می‌توان از مبادی ایدئولوژی‌های مدرن دانست. «قدرت سیاسی» در به اصطلاح علم سیاســت مدرن به عنوان کانون اصلی و موضوع این علم و مفهوم مرکزی آن مطرح می‌شود.



قدرت در اندیشــه ی سیاسی مدرن، جوهری تماماً نفسانی و ناســوتی دارد و به وجه استیلاگرایانه ی بشر مدرن برمی‌گردد. مفهوم مدرن قدرت، بالذّات خودافزا و اســتثمارگر است، زیرا به عنوان صفتی از صفات ســوژه‌ی مدرن [اراده معطوف به نفس اماره] تعریف می‌شــود و کاملاً منقطع از ساحت قدس و اخلاق و معنویت و عدالت اســت. در سیاست مدرن، کسب و نگاهداری قدرت به عنوان غایت همه‌ی کوشــش‌ها عنوان می‌گردد و اساساً علم سیاست، خود را به عنوان «علم بررسی قدرت سیاسی» تعریف می‌کند. مفهوم مدرن قدرت که وجه سیاسی آن در علم سیاســت به عنوان «موضوع علم» مطرح است، تماماً سوبژکتیویستی است و این امر ملازمت و پیوند تنگاتنگ مابین علوم انسانی و سیاست غرب مدرن [که ذاتاً اســتکباری است] را نشــان می‌دهد. اساساً سیاست مدرن غربی با علوم انســانی [علم سیاست و دیگر رشته‌های علوم انسانی نظیر اقتصاد، جامعه‌شناسی

تعریف مدرنیستی بشر با تکیه بر وجه سودجوئی و سودمحوری انسان مدرن را می‌توان از مبادی لیبرالیسم دانست. یا در نمونه‌ای دیگر مفهوم مدرنیستی «قدرت» در «علم سیاست» را می‌توان از مبادی ایدئولوژی‌های مدرن دانست.

علوم انسانی نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن داشته است و برخی مفاهیم علوم انسانی را می‌توان در زمره ی مبادی ایدئولوژی‌های مدرن دانست. به عنوان مثال میان به اصطلاح «علم اقتصاد» [به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی] و ایدئولوژی لیبرالیسم پیوندهای عمیقی وجود دارد.

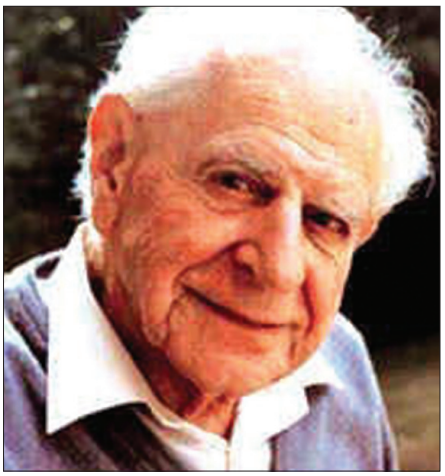
قدرت در اندیشه ی سیاسی مدرن، جوهری تماماً نفسانی و ناسوتی دارد و به وجه استیلاگرایانه ی بشر مدرن برمی‌گردد. مفهوم مدرن قدرت، بالذات خودافزا و استثمارگر است، زیرا به عنوان صفتی از صفات سوژه‌ی مدرن [اراده معطوف به نفس اماره] تعریف می‌شود و کاملاً منقطع از ساحت قدس و اخلاق و معنویت و عدالت است.

روان‌شناسی، تاریخ...] تحکیم شده است.

در حقیقت، علوم انسانی در غرب مدرن وظیفه‌ی ترسیم آراء و عقاید بشر متجدد را بر عهده دارد و از این منظر با مفهوم ایدئولوژی و کارکرد آن در اجتماع مدرن و نیز نقش و وظیفه ی روشنفکر-تکنوکرات‌های مدرنیست پیوند ناگسستنی دارد.

"انسان" و وجوه ماهوی او در علوم انسانی

در علوم انسانی، بشر همان گونه که فیلسوفان اومانیست صدر رنسانس تعریف می‌کردند [و این نوع نظر کردن به بشر در غرب مدرن امتداد و بسط یافته است] به عنوان موجودی [به تعبیر دقیق تر، حیوانی] "سودجو، قدرت‌طلب، لذت‌طلب" تعریف می‌شود در حقیقت همان‌گونه که نیچه گفته بود در غرب مدرن، انسان "حیوان ناطق" نیست بلکه "ناطق حیوان" است. یعنی حیوانیت بدل به "صورت" [مقصود معنای فلسفی "صورت" است] او گردیده و "نطق" در مقام "مادّه"ی [بازهم منظور معنای فلسفی "ماده" است نه قول مشهور در فیزیک] او است. بر این اساس است که می‌توان گفت بشر در اندیشه‌ی اومانیستی موجودی ناسوتی است که با غرایز و نیازهای حیوانی اش تعریف می‌شود، در این تعریف از بشر آنچه تعیین کننده است نظر دوختن به غایات کمال‌گرایانه‌ی "انسانی" [که در "روان" آدمی ظاهر می‌شود و برتر از "جان" است و افق وجودی آن قربّ بیشتری به عالَم معنا و مراتب متعالی عالَم دارد] و تأکید بر "انسانیت" آدمی و تعریف انسان بر آن بنیادها نیست، بلکه مبنای تعریف از آدمی، جریان کشش‌ها و نیازهای غریزی و بیولوژیک او است که در نهایت و کلیت می‌توان آنها را در سه وجه "سودمحوری، قدرت‌طلبی، لذت‌جویی" خلاصه کرد. اندیشمندان غربی یعنی اشخاصی نظیر ماکیاول، "هابز" [به خصوص هابز که می‌توان گفت مبانی انسان‌شناسی و روان‌شناسی مدرن تا حدود زیادی در تفسیر او از انسان ظهور کرده و پس از آن در آراء دیگر اندیشمندان مدرنیست بسط و امتداد یافته است]، "هیوم"، "هلوسیوس"، "لاک"، "اسمیت"، و بسیاری دیگر در مقاطع بعدی تاریخ مدرنیته یعنی اشخاصی نظیر "مارکس"، "فروید"، "آدلر"، "نیچه"، "راسل"، "پوپر"، "واتسون"، "اسکینر" و... هریک به طریقی این رویکرد را بسط و تفصیل دادند. [هرچند این اشخاص در مواردی در بیان تفصیلی آراء خود در تبیین بشر تفاوت‌ها و اختلافاتی پیدا می‌کردند و به عنوان مثال در آراء مارکس و نیچه [در مقایسه با دیگر اشخاصی که نام بردیم] علیرغم تفاوت‌ها و اختلافات زیادی که با هم دارند، گرایش‌هایی از برخی توجهات انتقادی نسبت به برخی وجوه مدرنیته نیز دیده می‌شود که مجال تفصیل آن اکنون وجود ندارد] بیش از یک قرن قبل از ماکیاول و هابز، این نگرش مبتنی بر تعریف بشر بر پایه‌ی



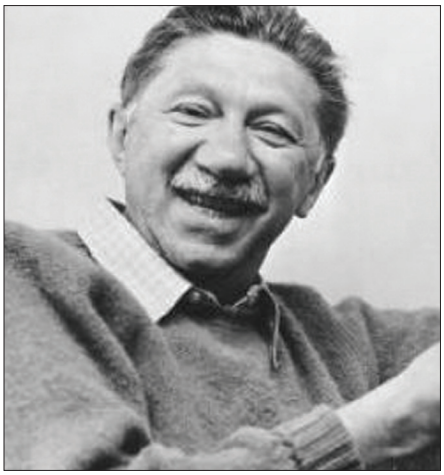
در علوم انسانی، بشر همان گونه که فیلسوفان اومانیست صدر رنسانس تعریف می‌کردند [و این نوع نظر کردن به بشر در غرب مدرن امتداد و بسط یافته است] به عنوان موجودی [به تعبیر دقیق تر، حیوانی] "سودجو، قدرت‌طلب، لذت‌طلب" تعریف می‌شود در حقیقت همان‌گونه که نیچه گفته بود در غرب مدرن، انسان "حیوان ناطق" نیست بلکه "ناطق حیوان" است.

"سرمایه" به دوران مدرن تعلق دارد و با "ثروت" تفاوت ماهوی دارد. در دوره‌های ما قبل مدرن، ثروت بوده است امّا سرمایه وجود نداشته است. ظهور سرمایه به سوبژکتیویته و اومانیسم و از همه مهم‌تر سیطره‌ی روح یهودی بر قلمرو حیاتِ اقتصادیِ غربِ مدرن پیوند عمیق و تنگاتنگ دارد.

» حکمت و اندیشه

"سودمحوری، قدرت‌طلبی، لذت‌جویی" [که البته با طبیعتِ تاریخی بشر مدرنِ غربی که جوهری ممسوخ دارد، سازگاری نیز دارد] در آراء اندیشمندانِ آغاز رنسانس [اشخاصی نظیر "پیکودلامیراندولا"، "مارسیلیوفیچینو"، "لورنسووالّا" و برخی دیگر] ظاهر گردیده بود و از این منظر می‌توان آن‌ها را حتی نسبت به ماکیاول و هابز، پیشتاز دانست. صورتِ مثالی بشر مدرن، "انسان بورژوا" [اراده‌ی معطوف به نفس امّاره که دارای وجوهِ سه گانه‌ی "سودمحوری، قدرت‌طلبی و لذت‌جویی" می‌باشد] است که در دو هیأت "فرد"، و فردگرایی‌لیبرالی و "جمع" و جمع‌گرایی سوسیالیستی [سوسیالیسم مدرن] و نیز برخی ایدئولوژی‌های دیگر نظیر ناسیونالیسم، فاشیسم، فمینیسم، آنارشیسم... ظهور کرده و می‌کند.

در علوم انسانی مقصود از انسان همین "انسان بورژوا" است و وجوهِ سه‌گانه‌ی این انسان در اجتماع [در تعریف مدرنیستی‌ای که مورد نظر علوم انسانی است و به آن اشاره کردیم] تحقق می‌یابد. در حقیقت اگر چه موضوعِ علوم انسانی، پرسش از حقیقت انسان نیست اما شاکله‌ی نظریِ علوم انسانی و رشته‌ها و تئوری‌هایِ آن با تعریف آدمی در مقامِ "انسانِ بورژوا" و وجوهِ سه‌گانه‌ی وجودی اش پیوند تنگاتنگ دارد. باید توجه داشت که در اصطلاحِ "انسان بورژوا" مقصودمان، مفهوم مورد نظر مارکس و مارکسیست‌ها از "بورژوا" و "بورژوازی" به عنوانِ یک "طبقه‌ی اجتماعی–اقتصادی" نیست بلکه نظر به صورتِ مثالیِ بشر مدرن داریم که مفهومِ طبقه‌ی بورژوایِ مارکس و یا دیگر طبقات اجتماعیِ اجتماعِ مدرن نظیر طبقه‌ی کارگر یا طبقه‌ی متوسط و یا به تعبیرِ دیگر "خورده بورژوازی" [که در "جامعه‌شناسی سیاسی" نیز کاربردِ آن تا حدودی رواج دارد و البته بیشتر موردِ استفاده‌ی مارکس بوده و ریشه‌هایِ مفهومی آن را می‌توان تا آراء "پرودون"، "سن سیمون" و سخنان برخی رهبرانِ سیاسی انقلاب فرانسه نظیر "روبسپیر" به عقب برد] همگی در ذیل آن قرار می‌گیرند.



می‌توان گفت وجوهِ سه‌گانه‌ی ماهویِ "انسان بورژوا" هر یک دارایِ پارادایمی است که آنها را می‌توان این گونه بر شمرد: ۱–"پارادایم اقتصادی" ۲–"پارادایم قدرت‌طلبانه" ۳–"پارادایم لذت‌جویانه"، البته این سه پارادایم بیانگر وجوهِ سه گانه‌ی ماهیت صورت مثالی حاکم بر انسان مدرن هستند و تفکیک این وجوه از یکدیگر و نیز طرح مفهوم پارادایم‌های سه گانه و جداگانه‌ی آن‌ها یک تفکیک کاملاً اعتباری است.

۱–پارادایم اقتصادیِ [در پیش گفتیم که "انسان بورژوا" صورتِ مثالی و بیانگرِ حقیقتِ بشر مدرن است] مبتنی بر "سودجوییِ تمام عیارِ نامحدود و نامشروط" است که بهترین تجسم آن، "سرمایه" است ["سرمایه" به دوران مدرن تعلق دارد و با

صورتِ مثالی بشر مدرن، "انسان بورژوا" [اراده‌ی معطوف به نفس امّاره که دارای وجوهِ سه گانه‌ی "سودمحوری، قدرت‌طلبی و لذت‌جویی" می‌باشد] است که در دو هیأت "فرد"، و فردگرایی‌لیبرالی و "جمع" و جمع‌گرایی سوسیالیستی [سوسیالیسم مدرن] و نیز برخی ایدئولوژی‌های دیگر نظیر ناسیونالیسم، فاشیسم، فمینیسم، آنارشیسم... ظهور کرده و می‌کند.

در حقیقت دئیسم زمینه را برای به گمان ساینتیست‌ها،«حذف» ربوبیت تشریعی و حتی ربوبیت تکوینی خداوند از عالم و فعّال مایشاء پنداشتن بشر خودبنیادانگار فراهم می‌آورد و در پی آن ساینتیست‌های علوم انسانی، صورت مورد نظر خود [صورت اومانیستی ذاتشان] را بر به اصطلاح «امر انسانی» حمل می‌کنند و تحت عنوان «قوانین» اقتصادی و جامعه‌شناسی و روان‌شناختی و سیاسی و... مطرح می‌کنند و مردمان تحت سیطره‌ی بردگی مدرن را به تبعیت از این احکام وامی‌دارند و هر کس را که با این احکام و در حقیقت، «شریعت» صادره از نفس اماره [بشر مدرن] مخالفت نماید با القابی چون: «علم ستیز»، «مرتجع»، «عقب‌مانده»، «خرافه‌گرا»، «تاریک اندیش» بمباران می‌کنند.

"ثروت" تفاوتِ ماهوی دارد. در دوره‌های ما قبل مدرن، ثروت بوده اســت امّا ســرمایه وجود نداشته است. ظهورِ سرمایه به سوبژکتیویته و اومانیسم و از همه مهم‌تر سیطره‌ی روح یهودی بر قلمرو حیاتِ اقتصادیِ غرب مدرن پیوند عمیق و تنگاتنگ دارد]

ســودجوییِ بشــر مدرن، "مداوم، نامحدود، دَم افزون، نامشــروط و توأم با میل به انباشتِ فعال سرمایه" [یعنی انباشتِ سرمایه به منظور جریان یافتنِ مجدّد آن در مسیرِ تصرف‌گریِ سودآور و با محوریت اغراضِ نفسانی و تکرارِ مستمرِ این روند] است. در تعریفِ "آدام‌اســمیت" [اندیشمند انگلیســیِ قرن هجدهم که او را می‌توان پدرِ اقتصادِ ســرمایه‌داری لیبرال به لحاظ نظری دانست] از بشر که به "انسانِ اقتصادی" معروف شــده است و به روشــنی می‌توان پارادایم اقتصادیِ "انسان بورژوا" به عنوان وجهی از وجوهِ ماهویِ او [به نظرِ ما وجه اصلی در مثلّث وجوه ســه گانه که گفتیم] را مشــاهده کرد. جالب اســت بدانیم که تحقیقاتِ تاریخی-فرهنگی و نیز بررسیِ صورتِ نوعیه‌ی حاکم بر ادوارِ مختلف تاریخ بشــر حکایت‌گر آن اســت که نه در شــرق [حتی شــرقِ ممســوخِ اسطوره‌زده و یا شبه دینی] و نه در غربِ ماقبل مدرن [غربِ یونانی-رومی و یا غرب قرون وسطایی] بشــر هیچ گاه، "سودمحور"، "سودجو" به معنایِ نامشروط و نامحدودِ کلمه [آن‌گونه که در غرب مدرن ظاهر گردیده] نبوده است. در غربِ یونانی-رومی، ارسطو کوششِ معطوف به سودجوییِ صِرف و نامحدود را تقبیح می‌کرد و حتی ربا را محکوم می‌دانســت، در اندیشــه‌ی "رواقیان" و "اپیکوری‌ها" و حتی "افلوطین" [که رگه‌هایِ یهودزدگی در اندیشــه‌اش وجود دارد] نیز هیچ ردّپایی از دعوتِ بشــر به سودجوییِ صِرف به عنوانِ غایت یا یک هدف یا یک فضیلت یا کمال دیده نمی‌شود. در غربِ قرون وسطایی نیز، اخلاقِ کاتولیکی به گونه‌ای شدید و تند هر گونه کوششِ سودجویانه‌ی صِرف و نامحدود و نامشروط [یعنی فراتر از حدّی که کلیسایِ کاتولیکِ قرون وســطایی به عنوانِ میزانِ محدود و مشــروطِ کار و کسب جهتِ تأمینِ نیاز خود و خانواده تعیین کرده بود] را تقبیح می‌کرد و جالب این‌که در ادوارِ ماقبلِ مدرن تاریخ غرب، جز در مواردی که گاه برخی اشــخاص که به لحاظ کمّی در اقلیّت محض قرار داشــته‌اند [و البتــه یهودیان را نیــز باید به جمعِ این اقلیتِ ســودجویی که هیچ‌گاه در میــان عموم مردم به عنوان جریانِ غالب و تعیین‌کننــده در این ادوار مطرح نبوده‌اند، باید علاوه کرد] و ســودجویی را پیشه‌ی خود می‌ساختند و البته همین‌ها نیز بیشتر به دنبالِ "ثروت" بودند و آن‌ها را نمی‌توان صاحب "سرمایه" نامید و فلذا سودجوییِ‌شان ماهیتاً با سودجویی سرمایه‌سالارانه‌ی بشر مدرن مغایر بوده است، اساساً اکثر مردم به دنبال ســودجویی و سودمحوریِ محضِ مادّی نبوده‌اند. نکته‌ی مهم‌تر این که صورتِ مثالی بشــرِ یونانی-رومی و نیز بشر قرون وسطایی به هیچ روی مبتنی بر نفس اماره [خودبنیادیِ نفســانی] و به عنــوان یکی از تبعات و وجوه آن، ســودمحوریِ نامحدودِ نامشــروطِ سرمایه‌سالارانه نبوده اســت. در دوره‌ی غرب مدرن، پارادایم اقتصادیِ بشرِ متجــدّد از دلِ آموزه‌هایِ یهودی برخاســته و محصولِ غلبــه‌ی روحِ یهودی بر قلمروِ اقتصاد در عصرِ مدرنیته اســت. در حقیقت، "انســانِ اقتصادیِ" آدام اســمیت، مفهوم

بشر در اندیشه‌ی اومانیستی موجودی ناسوتی است که با غرایز و نیازهای حیوانی‌اش تعریف می‌شود، در این تعریف از بشر آنچه تعیین کننده است نظر دوختن به غایات کمال‌گرایانه‌ی "انسانی" [که در "روان" آدمی ظاهر می‌شود و برتر از "جان" است و افق وجودیِ آن قربَ بیشتریَ به عالَم معنا و مراتبِ متعالی عالَم دارد] و تأکید بر "انسانیت" آدمی و تعریفِ انسان بر آن بنیادها نیست، بلکه مبنایِ تعریف از آدمی، جریانِ کشش‌ها و نیازهای غریزی و بیولوژیک او است که در نهایت و کلیت می‌توان آنها را در سه وجهِ "سودمحوری، قدرت‌طلبی، لذت‌جویی" خلاصه کرد.

بشر مدرن سودای قدرت‌طلبی دارد و این سودا با آنچه که در صورت نوعی و صورت مثالی انسان‌های ادوار گذشته وجود دارد، تفاوت‌های اساسی و ماهوی دارد. صورت مثالی بشر غرب قرون وسطایی در جستجوی قدرت طلبی نامحدود و نامشروط و نفسانیت‌محور نبود.

تئوریکی‌ای است که سرچشمه‌ها و ریشه‌های نظری آن را نه در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو می‌توان جستجو کرد و یافت و نه در فلسفه‌ی "آگوستین" و "ترتولین" و "آبلار" و "آکوئیناس" مشاهده کرد. البته رگه‌های اولیه‌ی بسترساز پارادایم اقتصادی "انسان بورژوا" را در آراء "مارتین لوتر" و "ژان کالون" و "پیوریتن"ها می‌توان شاهد بود، اما فراموش نباید کرد که همگی آن‌ها [البته به درجات مختلف] تحت تأثیر و فراتر از آن تحت سیطره‌ی آموزه‌های سوداگرانه و سودجویانه‌ی یهودی قرار داشته‌اند.

با جرأت می‌توان گفت پارادایم اقتصادی بشر مدرن که حاکم بر اصلی‌ترین وجه از وجوه سه‌گانه‌ی "انسان بورژوا" است، اصالتاً و منحصراً یهودی است. همین پارادایم یهودی بر "علم اقتصاد" مدرن به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی حاکم است. زیرا در "علم اقتصاد" مفاهیم اصلی و غالب بر پایه‌ی پارادایم اقتصادی‌ای که گفتیم تعریف گردیده و بشری که "رفتارهای اقتصادی"اش در این علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد، "انسان‌بورژوا" است که اصلی‌ترین وجه‌اش [یعنی وجه سودمحوری نامحدود نامشروط نفسانی] اصالتاً یهودی و سرمایه‌سالارانه است.



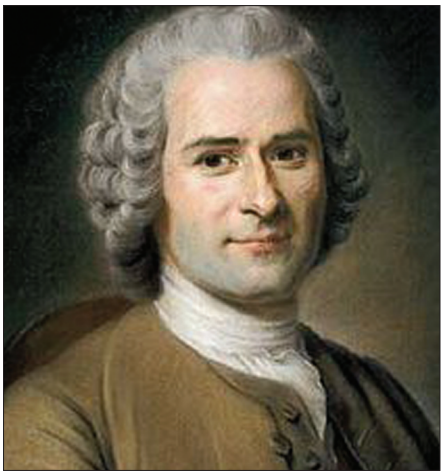
وجه دوّم "انسان بورژوا"، وجه قدرت طلبانه‌ی آن است که اگر چه در همه ی قلمروها خود را نشان می‌دهد اما بروز صریح و پررنگ‌تر آن در هیأت "قدرت سیاسی" است که "علم سیاست" [یکی از رشته‌های ذیل علوم انسانی مدرن] به "مطالعه" درباره‌ی آن می‌پردازد. بشر مدرن سودای قدرت‌طلبی دارد و این سودا با آنچه که در صورت نوعی و صورت مثالی انسان‌های ادوار گذشته وجود دارد، تفاوت‌های اساسی و ماهوی دارد. صورت مثالی بشر غرب قرون وسطایی در جستجوی قدرت طلبی نامحدود و نامشروط و نفسانیت‌محور نبود. البته بسیاری از پادشاهان، اشراف فئودال، امرای نظامی، روحانیون کلیسا و حتی خیلی از مردم عادی، شوق و سودای قدرت‌طلبی داشته‌اند اما این ویژگی بر صورت مثالی انسان قرون وسطایی غربی که آن را می‌توان در هیأت "فیلسوف قدیس" [البته در مفهوم کلیسایی "قدیس" که از آگوستین و اکوئیناس تا "مادر ترزا" را در بر می‌گیرد و نه معنای حقیقی و اصیل این کلمه] ترسیم کرد حاکم نبوده است. علاوه بر این که باید توجه داشت در غرب قرون وسطایی هرچند تفکر دینی حاکم نبوده و عهد آن دینی نبوده امّا نحوی توجّهات شبه‌شریعتمدارانه وجود داشته است که سبب می‌شد، افراد قدرت‌طلب و اساساً بشر قرون وسطایی در صورت نوعی و مثالی خود [حتی در اوج قدرت‌طلبی و تجاوزگری] خویش را منشأ قدرت و حاکمیت نپندارد و اراده‌ی نفسانی‌اش را عین "عقل" و "قانون" و "حق" نداند. اگر چه در غرب قرون وسطی، "معنای دینی و معنوی قدرت" حاکم نبود اما بشر در کلیت و عمومیت خود، قدرت و به ویژه "قدرت سیاسی" را به صورت امری نفسانی و عین اغراض نفسانی

با جرأت می‌توان گفت پارادایم اقتصادی بشر مدرن که حاکم بر اصلی‌ترین وجه از وجوه سه‌گانه‌ی "انسان بورژوا" است، اصالتاً و منحصراً یهودی است. همین پارادایم یهودی بر "علم اقتصاد" مدرن به عنوان یکی از رشته‌های علوم انسانی حاکم است. زیرا در "علم اقتصاد" مفاهیم اصلی و غالب بر پایه‌ی پارادایم اقتصادی‌ای که گفتیم تعریف گردیده و بشری که "رفتارهای اقتصادی"اش در این علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد، "انسان‌بورژوا" است که اصلی‌ترین وجه‌اش [یعنی وجه سودمحوری نامحدود نامشروط نفسانی] اصالتاً یهودی و سرمایه‌سالارانه است.

در دوره‌ی غرب مدرن، پارادایم اقتصادی بشر متجدّد از دل آموزه‌های یهودی برخاسته و محصولِ غلبه‌ی روحِ یهودی بر قلمرو اقتصادِ در عصر مدرنیته است.

می‌توان گفت وجوهِ سه‌گانه‌ی ماهوی "انسان بورژوا" هر یک دارای پارادایمی است که آنها را می‌توان این گونه بر شمرد:
۱- "پارادایم اقتصادی"
۲- "پارادایم قدرت‌طلبانه"
۳- "پارادایم لذت‌جویانه".

نمی‌دید. در یونان باستان هم که صورتِ مثالیِ دوره‌ی تاریخی-فرهنگی هومریِ آن "پهلوانِ اشرافی" و صورتِ مثالیِ دوره‌ی پس از ظهور متافیزیک مبتنی بر عقل منقطع از وحی آن "فیلسوف کاسموسانتریست" بود، اگرچه سودایِ قدرت‌طلبی و استیلا در میان بسیاری از افراد وجود داشت و گاه به عنوان یک میل و طلبِ گسترده ظاهر می‌شد، اما به هر حال وجود برخی گرایش‌ها و توجهاتِ اخلاقی [که مبتنی بر عقلِ منقطع از وحی بود امّا نه عقل منقطع از وحی نفسانیتِ مدارِ اومانیستی بلکه مبتنی بر عقلِ منقطع از وحی کاسموسانتریست] که سقراط نماینده‌ی اصلی آن بود و یا در موردی دیگر توجه به مفهوم "عدالت" که در اندیشه‌ی افلاطون ظاهر گردیده بود [مفهوم مورد نظر افلاطون نحوی عدالت کاسموسانتریک "نیست‌انگارانه" است که با معنایِ "عدالت دینی" تفاوت ماهوی دارد. و روح کلی حاکم بر تمدن یونان باستان [که اگرچه غیردینی و شرک آلود و نیهیلیستی بود اما اومانیستی و نفسانیت‌مدار و سوبژکتیویستی نبود] موجب شده بود که مفهوم "قدرت" و به تبع آن "قدرت سیاسی" چونان امری نفسانی و به عنوان یکی از مصادیق خودبنیادانگاری نفسانی آدمی [اراده‌ی معطوف به نفس اماره یا به تعبیر دقیق‌تر، عقل و اراده‌ای که عین نفس اماره است] مطرح نشود، هرچند که رگه‌ها و گرایش‌هایی از این نظر در آراء برخی سوفیست‌ها نظیر "پرودیکوس" و "تراسیماخوس" دیده می‌شد اما درکل اندیشه‌ی یونانی باستان و به تبع آن "سیاست" یونانی] را نمی‌توان اومانیستی دانست و این امر به روشنی در نظری که یونانیان باستان درخصوص نسبت میان "مدینه" Polis و "کاسموس" [کیهان یا دنیا و نظام حاکم بر عالم] داشته‌اند مشخص است.



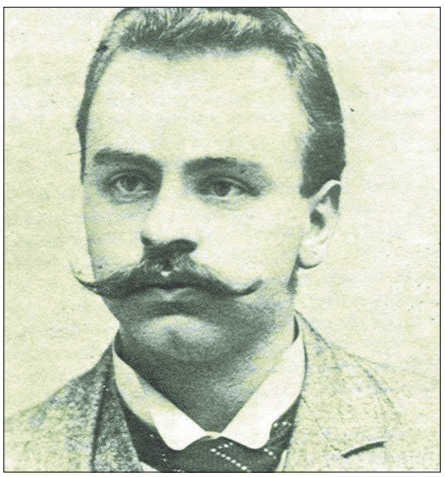
پارادایمِ قدرت‌طلبیِ "انسان بورژوا" مبتنی بر طلب "حاکمیت مطلق نامحدود و نامشروط برهمه کس و همه چیز" است و منشأ این قدرت را "حق حاکمیت بالاصاله و بالذات بشر به عنوان یک موجود خود بنیاد" می‌داند. در حقیقت منشأ این "حق حاکمیت" به اصطلاح ذاتی و بالاصاله" برای بشر از نظرِ اندیشمندان مدرنیست، در اومانیسم و طغیان آدمی نسبت به حق و انکار حضور و هدایت قدسی و ربوبیت تشریعی الهی و تأکید برتعریف انسان به عنوان "نفس اماره" نهفته است. در عصر مدرن برای اولین بار است که بشر به صورت خودبنیاد [و به تعبیر دقیق تر به عنوان تجسم نفس اماره] خویش را بالاصاله و بالذات صاحب حق حاکمیت عنوان می‌کند، در دموکراسی‌های یونان و روم باستان بشر غربی به نحوی نظام سیاسی-اجتماعی خود را ذیلِ "کاسموس" تعریف می‌کرد و به هرحال هیچ‌گاه منشأ "حق حاکمیت" را دراراده‌ی نفسانی بشر نمی‌دانسته است این روح اومانیستی "قدرت" و "سیاست" مدرن و نیز پارادایم قدرت‌طلبی حاکم بر انسان مدرن [به عنوان یکی از پارادایم‌های سه‌گانه‌ای که بیان‌کننده‌ی وجوه سه‌گانه‌ی "انسان

جالب است بدانیم که تحقیقات تاریخی-فرهنگی و نیز بررسی صورت نوعیه‌ی حاکم بر ادوار مختلف تاریخ بشر حکایت‌گر آن است که نه در شرق [حتی شرقِ ممسوخ اسطوره‌زده و یا شبه دینی] و نه در غرب ماقبل مدرن [غرب یونانی-رومی و یا غرب قرون وسطایی] بشر هیچ گاه، "سودمحور"، "سودجو" به معنای نامشروط و نامحدود کلمه [آن‌گونه که در غرب مدرن ظاهر گردیده] نبوده است.

هرسه وجه وسه پارادایم "انسان بورژوا" در ماهیت و نیز وجود تاریخی بشر مدرن حضور و ظهور در هم آمیخته و ارگانیک دارد و این امر طبعاً خود را در علوم انسانی که با امور انسانی و برخی وجوه حیات همین بشر مدرن سروکار دارد نشان می‌دهد، فلذا مطالعه در هر رشته از رشته‌های علوم انسانی خواه ناخواه [و البته به درجات ومراتب و به اندازه‌های متفاوت] پژوهشگر را با وجوه سه‌گانه‌ی ماهوی و پارادایم‌های سه‌گانه‌ی "انسان بورژوا" روبرو و درگیر می‌نماید.

بورژوا" هستند] به طور تام و تمام در علوم انسانی ظاهر گردیده است و اگرچه ظاهراً فقط "علم سیاست" است که قدرت را به نحوی موضوع خود قرار داده است اما در واقع همه‌ی رشته‌های ذیل علوم انسانی مدرن کم و بیش به درجات و مراتب مختلف با مفهوم اومانیستی قدرت سروکار دارند، البته با این تفاوت که علم سیاست در بررسی از مفهوم مدرن قدرت [مفهوم قدرتِ برخاسته از نفس اماره] بیشتر به ظهور سیاسی آن توجه دارد، حال آن که در دیگر رشته‌های علوم انسانی [از روان‌شناسی و اقتصاد تا زبان شناسی و تاریخ و به اصطلاح "جامعه‌شناسی" و...] دیگر جلوه‌ها و شئون مفهوم نفسانی قدرت به صور مختلف ظاهر می‌شود و مورد توجه می‌باشد، این امر درخصوص پارادایم اقتصادی [که جوهر آن سودجویی نامحدود نامشروط سرمایه‌سالارانه‌ی مبتنی براغراض نفسانی است] و پارادایم لذت‌طلبی "انسان بورژوا" نیز به درجات و مراتب متفاوت صدق می‌کند. به عبارت دیگر باید گفت که هرسه وجه وسه پارادایم "انسان بورژوا" در ماهیت و نیز وجود تاریخی بشر مدرن حضور و ظهور در هم آمیخته و ارگانیک دارد و این امر طبعاً خود را در علوم انسانی که با امور انسانی و برخی وجوه حیات همین بشر مدرن سروکار دارد نشان می‌دهد، فلذا مطالعه در هر رشته از رشته‌های علوم انسانی خواه ناخواه [و البته به درجات ومراتب و به اندازه‌های متفاوت] پژوهشگر را با وجوه سه‌گانه‌ی ماهوی و پارادایم‌های سه‌گانه‌ی "انسان بورژوا" روبرو و درگیر می‌نماید، هرچند که ممکن است فی‌المثل در یک رشته از رشته‌های علوم انسانی [مثلاً اقتصاد یا رشته‌ای دیگری که می‌توان مثال زد] یکی از وجوه و پارادایم‌های سه گانه به عنوان موضوع اصلی و محوری کانون توجه و تعامل باشد.

سومین وجه از وجوه ماهوی "انسان بورژوا" وجه "لذت‌طلبی" آن است که در هیأت "پارادایم لذت‌طلبی" به توصیف آن می‌پردازیم. جوهر پارادایم لذت‌طلبی، "لذت‌طلبی جنسی" است. عناصر اصلی پارادایم لذت‌طلبیِ "انسان بورژوا" [به عنوان صورت مثالی بشر مدرن] را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:



۱- جوهر آن، لذت‌طلبی جنسی است

۲ - لذت‌طلبی‌ای نامحدود و نامشروط فاقد هرگونه قید و حد و بند اخلاقی و دینی است.

۳ - مبتنی بر تنوع‌طلبی شدید و تشدید و تهییج این تنوع طلبی است.

۴ - ذاتاً برخاسته از نفس اماره است و ابتناء به آن دارد.

۵ - به دلیل ماهیت نفسانی آن [مقصود نفس اماره است که موجب می‌شود این لذت‌طلبی صورتی سوبژکتیویستی داشته باشد] ذاتاً استثمارگرانه، شیء انگارانه، ابزاری و سلطه‌گرانه است و در بسط و امتداد منطقی خود به سادیسم-مازوشیسم جنسی و صور مختلف انحرافات دیگر جنسی می‌انجامد.

۶- لذت جنسی مدرن خصیصه‌ای فراگیر دارد به گونه‌ای که

پارادایم قدرت‌طلبی "انسان بورژوا" مبتنیَ بر طلب "حاکمیت مطلق نامحدود و نامشروط برهمه کس و همه چیز" است و منشأ این قدرت را "حق حاکمیت بالاصاله و بالذات بشر به عنوان یک موجود خود بنیاد" می‌داند. در حقیقت منشأ این "حق حاکمیت" به اصطلاح ذاتی و بالاصاله" برای بشر از نظر اندیشمندان مدرنیستَ، دراومانیسم و طغیان آدمی نسبت به حق و انکار حضور و هدایت قدسی و ربوبیت تشریعی الهی و تأکید بر تعریف انسان به عنوان "نفس اماره" نهفته است.

روح کلی حاکم بر تمدن یونان باستان [که اگرچه غیردینی و شرک آلود و نیهیلیستی بود اما اومانیستی و نفسانیت‌مدار و سوبژکتیویستی نبود] موجب شده بود که مفهوم "قدرت" و به تبع آن "قدرت سیاسی" چونان امری نفسانی و به عنوان یکی از مصادیق خودبنیادانگاری نفسانی آدمی [اراده‌ی معطوف به نفس اماره یا به تعبیر دقیق‌تر، عقل و اراده‌ای که عین نفس اماره است] مطرح نشود.

می‌خواهد با بسط مفهوم "سکس" و "سکسوالیته" تمامی شئون حیات بشری را به نحوی تحت سیطره‌ی خود و یا ذیل پارادایم خویش قرار دهد.

۷- این ویژگی، خود را در بسط مفهوم "جنسیت" در اندیشه‌ی "زیگموند فروید" به روشنی نشان می‌دهد.

۸- پارادایم لذت‌طلبیِ بشر مدرن، صورتی فراگیر دارد و برخلاف دوره‌ی تاریخی غرب مدرن قرون وسطی یا ادوار حیات شرق ممسوخ، اختصاص به عده‌ای خاص [مثلاً پادشاهان هوسباز یا اشراف فئودال یا حکام قدرتمند یا ثروتمندان فاقد پای‌بندی‌های دینی یا اخلاقی] ندارد. در غرب مدرن این پارادایم لذت‌طلبی به عنوان "حق" هر فرد بشری مطرح است صورت قانونی به خود گرفته و عین "قانون" و حتی "اخلاق" دانسته می‌شود.

در "صورت نوعیِ" تاریخ غرب قرون وسطی ویا شرق ممسوخ اگرچه عده‌ای افراد دست به شهوت‌رانی‌های نفسانی می‌زدند و جمع بیشتری هم در آرزوی تقلید از آن‌ها بودند اما مثلاً فقدان توان سیاسی یا مالی امکان چنین کاری را به ایشان نمی‌داد، اما "لذت‌طلبی مبتنی برنفس اماره" صورت مشروع و اخلاقی و دینی نداشت و ظهور آن در یک جمع اقلیت از لوازم ذاتِ صورت مثالی بشر در آن دوره‌های تاریخی نبوده است و از آن مهم‌تر این که چنان که اشاره شد شهوت‌رانی مبتنی بر نفس اماره عین "قانون" و "اخلاق" و به عنوان "حق" هر فرد بشری دانسته نمی‌شد. در غرب مدرن به ویژه از قرن بیستم و در پیِ "انقلاب جنسی"، بشر دعوت به پیروی از لذت‌طلبی مبتنی بر نفس اماره می‌شود و البته این امر ریشه در ذات پارادایم لذت‌طلبی بشر مدرن دارد هرچند ظهور انضمامی آن تقریباً مربوط به سده‌ی اخیر است[البته نحوه‌ی ظهور اجمالی و کم رنگ و محدود آن را در رنسانس نیز می‌توان مشاهده کرد]

در بررسی پارادایم لذت‌طلبی بشر مدرن باید توجه داشت که لذت‌طلبی و ازجمله لذت‌طلبی جنسی اقسامی دارد، آن قسم از لذت‌طلبی که مبتنی بر احکام و حدود دینی و اخلاقی است، لذت‌طلبی "سالم" و "مشروع" و سازنده و نافع برای فطرت انسان است و در دیانت اسلام به آن دعوت شده و مورد تشویق و تأیید کامل آن قرار گرفته است. این لذت‌طلبی مشروع را نمی‌توان "لذت‌طلبی نفسانی" [یعنی مبتنی بر "نفس امّاره" که خودبنیاد است و خود، امر می کند و اعتنایی به امر و نهیِ الهی ندارد و داعیه ی انقطاع و بریدگی از وحی دارد] دانست. در لذت‌طلبی مشروع هیچ یک از صفات و عوارضی که در ذیل پارادایم لذت‌طلبی بشر مدرن عنوان کردیم پدید نمی‌آید و اساساً آدمی عمدتاً در ساحتِ ناسوتی و غریزیِ خود و یا مبتنی بر آن‌ها تعریف نمی‌شود. در حقیقت، تنزّلِ مرتبه‌ی آدمی از مقامِ "انسانیت" به مقام "حیوانیت" که در غرب [به معنایِ تاریخی- فرهنگی آن] ظهور کرده و در غربِ مدرن به منتهی درجه و

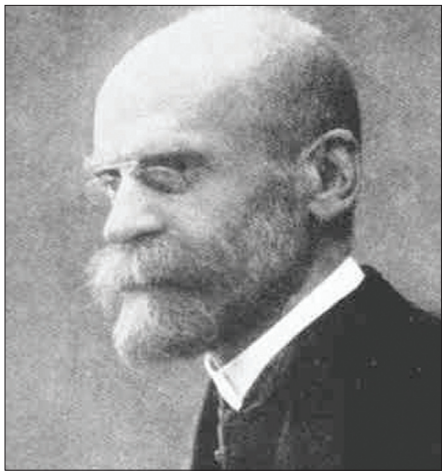


این روح اومانیستی "قدرت" و "سیاست" مدرن و نیز پارادایم قدرت‌طلبی حاکم بر انسان مدرن [به عنوان یکی از پارادایم‌های سه‌گانه‌ای که بیان‌کننده‌ی وجوه سه‌گانه‌ی "انسان بورژوا" هستند] به طور تام و تمام در علوم انسانی ظاهر گردیده است و اگرچه ظاهراً فقط "علم سیاست" است که قدرت را به نحوی موضوع خود قرار داده است اما در واقع همه‌ی رشته‌های ذیل علوم انسانی مدرن کم و بیش به درجات و مراتب مختلف با مفهوم اومانیستی قدرت سروکار دارند.

مرتبه و شـدّت و حدّت و به نهایتِ تام و تمامِ ماهوی و نوعیِ خود رسـیده اسـت و بشر مدرن [بشـرِ مورد نظر اومانیسـت ها و بشـرِ در تعریفِ آنها] را به یک حیوانِ قدرتمند یا حیوانِ تکنیکی تبدیل کرده است، محصول و نتیجه ی خودبنیادانگاری یا به عبارتِ دیگر سیطره‌ی نفس اماره بر آدمی [بشر به مثابه‌ی اراده‌ی معطوف به نفس اماره] است.

در خصوص پارادایم لذت‌طلبی بشـر مدرن، این نکته را نیز باید اشاره کرد که در تاریخ غـرب در دوره‌ی غربِ یونانی–رومی برخـی وجوهِ پارادایم لذت‌طلبی مدرن [صرفاً برخی وجوه] آن هم در مقاطعی از حیات آن دیده شـده اسـت، اما صورتِ مثالیِ "انسان بورژوا" نبـوده و پارادایم لذت‌طلبی حاکم برآن نیز پارادایمِ لذت‌طلبی اومانیسـتی [همان پارادایمِ لذت‌طلبی "انسان بورژوا"] نبوده است.

پارادایمِ لذّت‌طلبانه بشر مدرن در قلمرو علوم انسانی انعکاس و ظهور یافته است و این ظهور به ویژه در رشـته‌هایی نظیر به اصطلاح "روان‌شناسـی" و آنچه که "علم‌اخلاق" نامیده می‌شـود بسیار صریح‌تر و پرنگ‌تر است. به هر حال علوم



انسـانی از جهاتی با ماهیتِ بشـر مدرن و وجوهِ سـه گانه ی آن و نیز با پارادایم های سـه گانه ای که برشـمردیم سـروکار دارد و حضورِ پارادایمِ لذت‌طلبانه را در رشـته‌هایِ مختلف علوم انسـانی می‌توان شـاهد بود، البته با درجـات و مراتبِ مختلفِ حضور و ظهور و تأثیرگذاری، درسـت مثل پارادایم اقتصادی و پارادایـم قدرت‌طلبی که در پیش اشـاره کردیم. اما قلمروهایِ اصلـیِ ظهورِ پارادایمِ لذت‌طلبی مدرن در رشـته‌هایِ "اخلاق" و "روان‌شناسـی" اسـت و البته پیوندی تنگاتنگ مابینِ این دو رشته به لحاظ بسیاری هم‌پوشـانی‌ها وجود دارد. اگر چه هنوز "علم اخلاق" به عنوانِ یک رشـته‌ی مسـتقلِ علوم انسانیِ در نظام دانشگاهی ایران رسمیت نیافته است اما مدت‌ها است که کوششی گسـترده برایِ ارائه‌ی تصویری به اصطلاح "علمی" از اخلاق به عنوان یک رشـته‌ی علوم انسـانیِ و جدایی آن از "فلسـفه‌ی اخلاق" در غرب مـدرن آغاز گردیده و می‌توان گفت کـه تا حدود زیادی به ثمر نیز نشسـته اسـت. صورتِ اولیه‌ی این گرایش در اندیشه "تامس‌هابز" و پس از او در "هلوسیوس" [از فیلسـوفانِ به اصطلاح عصر روشنگری] ظاهر گردیده و در قرن بیستم توسـط اشخاصی چون "برتراندراسل" و نیز برخی پوزیتیویست‌هایی که با آراء خود عملاً بنیان هر نوع اخلاق [حتی اخلاقِ بی‌بنیاد و منحط و بحران‌زده‌ی سودانگار لذت‌طلبانه‌ی اومانیستی] را نابود کرده‌اند، دنبال گردیده و بسط داده شده است و البته نتایجِ فاجعه‌باری نیز به بار آورده است.

یک جریان بسـیار نیرومندِ اخلاقی در اندیشه‌ی مدرن غربی که می‌توانِ آن را جریانِ اصلی و غالب در اخلاقِ مدرن دانست [وحتی نظام اخلاقی "کانت" که ظاهراً با آن متفاوت است، در باطن و در نهایت روایتی دیگر از همین گرایشِ اخلاقی است] اخلاقِ "سودانگار–

پارادایم لذت‌طلبی بشر مدرن، صورتی فراگیر دارد و برخلاف دوره‌ی تاریخی غرب مدرن قرون وسطی یا ادوار حیات شرق ممسوخ، اختصاص به عده‌ای خاص [مثلاً پادشاهان هوسباز یا اشراف فئودال یا حکام قدرتمند یا ثروتمندان فاقد پای‌بندی‌های دینی یا اخلاقی] ندارد. در غرب مدرن این پارادایم لذت‌طلبی به عنوان "حق" هر فرد بشری مطرح است صورت قانونی به خود گرفته و عین "قانون" و حتی "اخلاق" دانسته می‌شود.

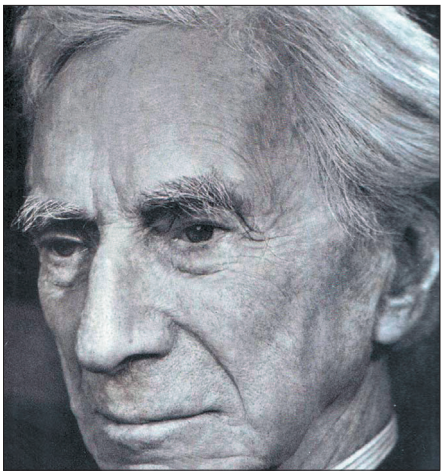
در غرب مدرن به ویژه از قرن بیستم و در پی "انقلاب جنسی"، بشر دعوت به پیروی از لذت‌طلبی مبتنی بر نفس اماره می‌شود و البته این امر ریشه در ذات پارادایم لذت‌طلبی بشر مدرن دارد هرچند ظهور انضمامی آن تقریباً مربوط به سده‌ی اخیر است[البته نحوه‌ی ظهور اجمالی و کم رنگ و محدود آن را در رنسانس نیز می‌توان مشاهده کرد].

لذت جنسی مدرن خصیصه‌ای فراگیر دارد به گونه‌ای که می‌خواهد با بسط مفهوم "سکس" و "سکسوالیته" تمامی شئون حیات بشری را به نحوی تحت سیطره‌ی خود و یا ذیل پارادایم خویش قرار دهد.

لذت‌طلب" است که در عین حفظ روحیه و صفت سودمحوری سرمایه‌سالارانه، "سود" را در "لذت" ویا به تعبیری دیگر "شادی" [که در اندیشه و فرهنگ مدرن، در باطن خود همان لذت جسمانی و غریزی است که تداوم یافته است] جستجو می‌کند و در بطن خود پیوند عناصر سه‌گانه‌ی سرمایه‌سالاری و استیلاجویی و لذت‌طلبی سکولار را در هیأت یک نظام اخلاقی نشان می‌دهد.

این جریان اخلاقی با "هابز" و "جان لاک" آغاز می‌شود و در "دیویدهیوم" و "جرمی‌بنتام" و "جان‌استوارت‌میل" [با همه‌ی تفاوت‌هایی که این اشخاص در برخی وجوه آراء خود با یکدیگر دارند] دنبال می‌شود و به انحاء مختلف در آراء "آلبرکامو" و حتی اخلاق اگزیستانسیالیسم فردگرایانه‌ی "ژان پل سارتر" دنبال می‌شود.

باطن روان‌شناسی مدرن به عنوان یکی از رشته‌های اصلی علوم انسانی، نحوی کوشش برای قابل تحمل کردن "زندگی مبتذل" مدرن [زندگی مبتذل، صورتی از زندگی بشری است که بر اساس غفلت و انقطاع از عهد امانت و بی‌اعتنایی نسبت به امر و نهی الهی و در ذیل نیستانگاری و نیز غفلت از یاد مرگ و در چارچوب دنیازدگی محض فارغ از دین‌داری و آخرت‌اندیشی تحقق می‌یابد] و ملالت‌ها و بحران‌ها و پوچانگاری‌های ذاتی و گریزناپذیر آن بر پایه‌ی ترویج اشکال مختلف صریح و غیرصریح و مستقیم و غیر مستقیم لذت‌طلبی در مراتب و درجات مختلف آن است. جوهر رویکرد به اصطلاح "درمانی" روان‌شناسی‌مدرن، "سازگار" کردن شخص با هنجارها و موازین استبدادی و نفسانیت‌مدار عالم مدرن و اجتماعات ذیل آن از طریق تکنیک‌هایی است که درصدد ایجاد نحوی لذت و آرامش مبتذل [لذت و آرامش برآمده از غفلت و در ذیل نیستانگاری و بُعد از حق و فراموشی یاد مرگ و جهان آخرت که طبعاً لذت و آرامشی غیر حقیقی و غیر اصیل و ناپایدار و ناسالم و مقطعی است که به دنبال خود غیر از عذاب الیم آخروی، رنج و ملال و خستگی و پوچی بی پایان دنیوی نیز دارد و بر افسردگی و اضطراب شخصی آدمی خواهد افزود و به جای این که آن را رفع نماید. البته گاه با انتقال موقتی حس اضطراب و ناامنی از قلمرو خودآگاهی به ناخودآگاهی ذهن شخص ممکن است در او احساس کاذب "سلامت" پدید آورد] هستند و "سلامت" به قول روان‌شناسان، "روان"!! آدمی را در سازگاری با محیط و تبدیل شدن به "شهروند سر به راه نظام جهانی" و گم شدن در افق ابتذال و روزمرگی زندگی مدرن تعریف می‌کنند.



علی ای حال به نظر می‌رسد ظهور پارادایم لذت‌طلبانه‌ی "انسان بورژوا" در رشته‌ی روان‌شناسی مدرن بیشتر و صریح تر و گاه پررنگ تر از دیگر رشته‌های علوم انسانی است و البته صورتی از این امر را می‌توان در آراء "زیگموند فروید" مشاهده کرد. فروید نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری روان‌شناسی مدرن داشته است و فارغ از

در حقیقت، تنزّل مرتبه‌ی آدمی از مقام "انسانیت" به مقام "حیوانیت" که در غرب [به معنای تاریخی-فرهنگی آن] ظهور کرده و در غرب مدرن به منتهی درجه و مرتبه و شدّت و حدّت و به نهایت تام و تمام ماهوی و نوعی خود رسیده است و بشر مدرن [بشر مورد نظر اومانیست‌ها و بشر در تعریف آنها] را به یک حیوان قدرتمند یا حیوان تکنیکی تبدیل کرده است، محصول و نتیجه ی خودبنیادانگاری یا به عبارت دیگر سیطره‌ی نفس اماره بر آدمی [بشر به مثابه‌ی اراده‌ی معطوف به نفس اماره] است.

پارادایم لذّت‌طلبانه بشـر مدرن در قلمرو علوم انسـانی انعکاس و ظهور یافته است و این ظهور به‌ویژه در رشته‌هایی نظیر به اصطلاح "روان‌شناسی" و آنچه که "علم‌اخلاق" نامیده می‌شود بسیار صریح‌تر و پرنگ‌تر است.

» حکمت و اندیشه

این‌که جریانِ غالبِ کنونی بر روان‌شناسیِ غربی احساس تعلق چندانی به "روانکاویِ فرویدیستی" نشان نمی‌دهد و نیز فارغ از آراء روان‌شناسانِ مطرحِ امروز درباره‌ی فروید، حقیقت این اسـت که شـاکله‌ی تئوریکِ روان‌شناسی مدرن در حوزه‌ها و مباحثی که قلمروها و مباحثِ اصلی این "علم" هستند [مثلاً در مباحث "روان‌شناسی شخصیت"، "روان‌شناسی مرضی"، "روان‌شناسی بالینی"، "تئوری‌های درمان و مشاوره"، "بهداشت روانی"، "روانشناسـی رشد"، "روان‌شناسـی کودک"، "انگیزش و هیجان" و مباحث مرتبط با سکسـوالیته و ناخودآگاهی] و مهم‌تر از همه ارائه‌ی تعریفی روان‌شناختی از بشـر به عنوانِ یک "اتمِ نفسـانیِ قائم به خودِ لذت‌جو" که منطبق با تعریف مطلوب لیبرالیسـم [به عنوانِ اصلی‌ترین و قدیمی‌ترین و دیرپاتریـن و قوی‌ترین ایدئولوژیِ مدرنیته که ایدئولوژی حاکم در عالَم مدرن است] می‌باشد توسط فروید صورت گرفته اسـت. در واقع تئوری فرویدیسـم به ارائه‌ی تصویری می‌پردازد که بخشِ مهمی از حقیقتِ انسـانِ مدرن را توصیف می‌کند و به نحوی به دسـتورالعملی برایِ بخشـی از زندگی بشـرِ مدرنِ غربی بدل گردیده اسـت و بخش مهمّی از باورهایِ او راجع به خودش را رقم زده اسـت. هرچند شـاید حقیقت در لابلایِ صفحاتِ کتبِ درسـیِ کنونی روان‌شناسی و انبوهِ تئوری‌های مطروحه در آن‌ها چندان مشهود نباشد.



در خصوص بحث از انسـان در علوم انسـانی به یک نکته‌ی مهـم دیگر باید اشـاره کـرد و آن نکته این اسـت کـه وجوهِ سه‌گانه‌ی ماهویِ "انسان‌بورژوا" در چارچوبِ اندیشه‌ی حاکم بر علوم انسانی، در ذیلِ "اجتماع" مدرن است که محقّق می‌گردد و "علم‌الاجتماع" [که امروزه به آن "جامعه‌شناسـی" می‌گویند و آن را معادل sociology فرض می‌کنند] از هر سـه‌ی این "علوم" ["علم اقتصاد"، "علم سیاست"، "علم روان‌شناسی"] به انحاء مختلف بهره می‌برد و موضوع خود را بررسـیِ شـئون و نهادها و ارکان و وجوهِ "اجتماع" یا به قول سوسیولوژیست‌هایِ فارسی‌زبان "جامعه" قرار داده است و در ذیلِ خود دارای زیر شاخه و تکثراتِ فراوانی است.

گاه در ادبیات آکادمیک کشـور از اصطلاحِ "علوم اجتماعی" اسـتفاده می‌شود که دربرگیرنده‌ی جامعه‌شناسی و برخی "علومِ" مرتبط با آن می‌باشد. ظاهراً ساینتیست‌هایِ علوم انسانی تعریف و مرزبندی و حدودِ روشنی برای اصطلاحی نظیر علوم اجتماعی و قلمروهای دربرگیرنده‌ی آن که موردِ اتفاق همه‌ی آنها باشد ارائه نکرده‌اند و نحوی ابهام و گنگی بر این حوزه حاکم است.

صورت مثالیِ انسانی که در علوم انسانی مدرن مطرح می‌شود، اعراضی دارد، یکی از اعراضِ ذاتی آن سکولاریسـم اسـت. اساساً علوم انسانیِ مدرن به دلیل اومانیستی بودن ذاتاً سکولاریسـتی اسـت و سکولاریسم از ذاتیاتِ آن اسـت، همان‌گونه که از

اگر چه هنوز "علم اخلاق" به عنوانِ یک رشته‌ی مستقلِ علوم انسانی در نظامِ دانشگاهی ایران رسمیت نیافته است اما مدت‌ها است که کوششی گسترده برای ارائه‌ی تصویری به‌اصطلاح "علمی" از اخلاق به عنوان یک رشته‌ی علوم انسانی و جدایی آن از "فلسفه‌ی اخلاق" در غرب مدرن آغاز گردیده و می‌توان گفت که تا حدود زیادی به ثمر نیز نشسته است.

یک جریان بسیار نیرومند اخلاقی در اندیشه‌ی مدرن غربی که می‌توان آن را جریان اصلی و غالب در اخلاق مدرن دانست [وحتی نظام اخلاقی "کانت" که ظاهراً با آن متفاوت است، در باطن و در نهایت روایتی دیگر از همین گرایش اخلاقی است] اخلاق "سودانگار-لذت‌طلب" است که در عین حفظ روحیه و صفت سودمحوری سرمایه‌سالارانه، "سود" را در "لذت" و یا به تعبیری دیگر "شادی" [که در اندیشه و فرهنگ مدرن، در باطن خود همان لذت جسمانی و غریزی است که تداوم یافته است] جستجو می‌کند و در بطن خود پیوند عناصر سه‌گانه‌ی سرمایه‌سالاری و استیلاجویی و لذت‌طلبی سکولار را در هیأت یک نظام اخلاقی نشان می‌دهد.

ذاتیات مدرنیته است.

ظهور علوم انسانی محصول پیدایی بشری است [بشرمدرن] که فرمانروایی خداوند و یا هر نوع فرمانروایی غیر بشری یا امر غیر بشری را نمی‌خواهد بپذیرد و می‌خواهد که همه‌ی امور را به اراده و اعتبار بشـری [اراده و اعتبار خود] برگرداند و این معنای دقیق اومانیسم یا همان دائرمداری نفس اماره است که در علوم انسانی تجلّی و تحقّق تام و تمام دارد.

مبادی و مبانی نظری علوم انسانی

علوم انسـانی به عنوان یکی از شـاخه‌های علم مدرن [شاخه‌ای از علم مدرن که می‌توان گفت از آغاز قرن بیسـتم به بعد نسـبت به علوم طبیعی در پیشـبرد اهداف غرب مدرن و تحکیم سـلطه‌ی آن چه بسـا نقش مهم‌تری برعهده گرفته است و با به تمامیت رسـیدن اندیشه‌ی فلسفی پس از «فردریش هگل» عملاً و تدریجاً علوم انسانی جانشین فلسفه گردیده و پروسه‌ی انحلال «اندیشه«ی مدرن در «تکنیک» به صورت‌های مختلف در رشـته‌ها و گرایش‌های متکثر آن ظاهر گردیده و بسط و تداوم یافته است.]

از قرن بیسـتم به بعد به عنـوان یکی از اجزاء و ارکان لاینفـک و جدائی‌ناپذیر تمدن غرب مدرن درآمده و نقشی بسیار مهم، محوری و تعیین کننده در تداوم حیات ایـن تمدن رو به زوال و گردش چرخ‌های سـازمان عریض و طویل بوروکراسـی ـ تکنوکراسی آن و نیز انتقال آراء و جهان‌بینی مدرن [در جهت تحکیم سلطه‌ی استکبار غرب] به جوامع غرب‌زده برعهده گرفته است. می‌توان گفت علوم انسانی با پرورش تکنوکرات ـ بوروکرات‌هایی که اساساً به عالم مدرن تعلق دارند و فراتر از آن اکثریت چشـمگیر آنها خود آگاهانه و یا ناخودآگاهانه دل بسـته و دل داده و مرید لیبرالیسم [در سه صورت اصلی «لیبرالیسم کلاسیک»، «لیبرالیسم سوسیال- دموکراتیک» و «نئولیبرالیسم»] هستند، به صورت ستون پنجم ایدئولوژیک و فرهنگی نظام جهانی سـرمایه‌داری در کشـورها و اجتماعات دارای حکومت‌های غیر لیبرال عمل کرده و می‌کند و در ایران به طور خاص به عنوان یکی از بسـترها و مجاری اصلی و پرنفوذ تهاجم فرهنگی غرب مدرن علیه انقلاب اسـلامی‌و نظام ولایت فقیه و تشیع اصیل و نیـز هویت قومـی‌و ملّی مردم ما فعالیت کرده اسـت و متأسـفانه هم اکنون نیز این فعالیت مخرّب که محتوای جدی سکولاریسـتی و ضددینی دارد به ویژه تحت ژسـت‌ها و پزهای آکادمیک و دانشـگاهی ادامه دارد.[مقصود ما از «هویت قومی» تعریف رایج در علوم انسانی از این عبارت نمی‌باشد، بلکه نظر به معنایی داریم که در «حکمت تاریخ» از این ترکیب مورد نظر است.]

در یک بررسی اجمالی و فهرست‌وار، مبادی و مبانی نظری علوم انسانی مدرن را می‌توان این گونه برشمرد:

۱) اومانیسم و فلسفه‌ی اومانیستی

باطن روان‌شناسی مدرن به عنوان یکی از رشته‌های اصلی علوم انسانی، نحوی کوشش برای قابل تحمل کردن "زندگی مبتذل" مدرن [زندگی مبتذل، صورتی از زندگی بشری است که بر اساس غفلت و انقطاع از عهد امانت و بی‌اعتنایی نسبت به امر و نهی الهی و در ذیل نیست‌انگاری و نیز غفلت از یاد مرگ و در چارچوب دنیازدگی محض فارغ از دین‌داری و آخرت‌اندیشی تحقق می‌یابد] و ملالت‌ها و بحران‌ها و پوچ‌انگاری‌های ذاتی و گریزناپذیر آن بر پایه‌ی ترویج اشکال مختلف صریح و غیرصریح و مستقیم و غیر مستقیم لذت‌طلبی در مراتب و درجات مختلف آن است.

۲) تعریـف آدمی‌به عنوان موجـودی خودبنیاد انگار [به عبارت دیگر تجسّـمِ «نفس امـاره»] که وجوه اصلی ماهوی و محرک‌های اساسـی رفتار و زندگی او «سـودجویی، قدرت‌طلبی و لذت‌خواهی» بر پایه‌ی پارادایم‌های سه گانه‌ای است که قبلاً گفتیم.

۳) بـه یک اعتبار علوم انسـانی بر پایه‌ی «عقل مدرن» قـرار دارد. عقل مدرن تقابل ماهوی با معنای دینی عقل [یعنی معنای حقیقی «عقل»] دارد و در یک بیان دقیق باید آن را صـورت نازلی از «نُکرا» دانسـت، این «عقل»!!، نفسـانیت مدار و منقطع از وحی و اسـتیلاجو و ابزاری اسـت و برای مشـخص کردن حقیقت آن می‌توان گفت که عین نفس اماره اسـت فلذا اصلاً «عقل» نیسـت بلکه مرتبه‌ی نازلی از «جهل» اسـت. زیرا در آموزه‌های اسـلامی، عقل در معنای حقیقی آن در مقابل نفس و جهل قرار دارد و به اصطـلاح «عقل»!! مدرن با حقیقیت عقل [که در روایت از معصوم(ع) در تبیین آن آمده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اُکتِسَبُ به الجنان» و همانا الهام و نوری الهی و هدایتگر به سوی فهم و شناختِ دین و حجّت باطنی است و البته پس از شناختِ توحید و نبوّت، دیگر باید در ذیلِ هدایت وحیانی گام بردارد] نسـبت تقابل دارد و درسـت نقطه‌ی مقابلِ عقلِ حقیقی و عینِ نفس و جهل است.

ایـن به اصطلاح «عقـل» مدرن در فلسـفه‌ی دکارت، صورت منسـجم و مدوّن ما بعدالطبیعی پیدا کرد و در سـیر تطور خود بسـط یافت و در هیأت عقل کانتی و سـپس هگلی ظاهر گردید و به تمامیت رسید و پس از آن کی یرکه‌گور و به ویژه نیچه و هیدگر و برخی پسامدرنیسـت‌های قرن بیستی [نظیر «میشل فوکو» و «ژاک دریدا» و حتی از جهاتی برخی نویسندگان مکتب فرانکفورتی] هر یک به طریقی روایت‌گر ناتوانی و نیمه جانی و احتضار آن گردیدند. در غرب قرن بیسـتم اگر ایدئولوگ‌های مدافع لیبرالیسم را مسـتثنا کنیم، اندیشمندان و نویسـندگان جدّی، هر یک به طریقی این عقل کم فروع ناتوان رو به زوالِ ابزاریِ اسـتیلاجو [و نه حقیقت‌جو] را مورد نقد و تقبیح قرار دادند و از این حقیقت که گرفتار پریشانی و انحطاط شده و بیش از گذشته سرمنشأ گمراهی است سخن گفته‌اند.



«عقل»!! مدرن ماهیتی نیسـت انـگار دارد یعنی غفلت زده اسـت و به انکار عهد امانت پرداخت و همین صفت را به علوم انسـانی منتقل کرده اسـت. ویژگی پریشان احوالی و احتضار و به عبارت دقیق‌تـر ماهیت ضدعقلانی و بی‌خردانه‌ی این عقل مـدرن [که حقیقتِ آن نفس و جهل اسـت] به وضوح در علوم انسـانی ظاهر گردیده و هویتی بحران‌زده و سـر در گم به آن داده است.

۴) علـوم انسـانی ذیل علم مـدرن محقّق گردیده اسـت و علی‌رغم همه‌ی ماجراهایی که علم مدرن از سـرگذرانده است، به هر حال سـایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسـم و نیز سایه‌ی «روش‌شناسی آمپریستی» و «کمّی‌انگاری» بر سر آن سنگینی

صورت مثالی انسانی که در علومَ انسانی مدرن مطرح می‌شود، اعراضی دارد، یکی از اعراض ذاتی آن سکولاریسمَ است. اساساً علوم انسانیِ مدرن به دلیلِ اومانیستی بودن ذاتاً سکولاریستی است و سکولاریسم از ذاتیات آن است، همان‌گونه که از ذاتیاتِ مدرنیته است.

علوم انسانی به عنوان یکی از شاخه‌های علم مدرن [شاخه‌ای از علم مدرن که می‌توان گفت از آغاز قرن بیستم به بعد نسبت به علوم طبیعی در پیشبرد اهداف غرب مدرن و تحکیم سلطه‌ی آن چه بسا نقش مهم‌تری برعهده گرفته است و با به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی پس از «فردریش هگل» عملاً و تدریجاً علوم انسانی جانشین فلسفه گردیده و پروسه‌ی انحلال «اندیشه»ی مدرن در «تکنیک» به صورت‌های مختلف در رشته‌ها و گرایش‌های متکثر آن ظاهر گردیده و بسط و تداوم یافته است.]

می‌کند و این امر، علوم انسانی را ناگزیر کرده است که برای اثبات به اصطلاح علمیت خود، حتی در رشته‌هایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ درصدد ساختن راهی برای تکیه کردن به روش‌های آزمایشگاهی و تجربی و به اصطلاح ساینتیست‌ها «عینی» و کمّی باشد و این امر تحت عنوان بحران روش‌شناسی گریبانگیر رشته‌های اصلی علوم انسانی است.

۵) «دئیسم» را می‌توان یکی از بنیان‌های نظری علم مدرن دانست که در علوم انسانی نیز به تبع علم مدرن نقش مبنایی برعهده دارد. دئیسم ریشه در مفهوم «خدای ساعت‌ساز» نیوتونی دارد که خود از مواریث یهودیت تحریف شده است. در جهان‌بینی عصر به اصطلاح روشنگری [که نطفه‌ی علوم انسانی در آن مقطع منعقد می‌شود] نیز دئیسم به عنوان صورت دینی غالب مطرح است و برخی چهره‌های برجسته‌ی روشنگری نظیر «دیدرو» [قبل از آن که کاملاً ملحد شد]، «ولتر» و روسو دئیست بوده‌اند. در حقیقت دئیسم زمینه را برای به گمان ساینتیست‌ها، «حذف» ربوبیت تشریعی و حتی ربوبیت تکوینی خداوند از عالم و فعّال مایشاء پنداشتن بشر خودبنیادانگار فراهم می‌آورد و در پی آن ساینتیست‌های علوم انسانی، صورت مورد نظر خود [صورت اومانیستی ذاتشان] را بر به اصطلاح «امر انسانی» حمل می‌کنند و تحت عنوان «قوانین» اقتصادی و جامعه‌شناسی و روان‌شناختی و سیاسی و... مطرح می‌کنند و مردمان تحت سیطره‌ی بردگی مدرن را به تبعیت از این احکام وامی‌دارند و هر کس را که با این احکام و در حقیقت، «شریعت» صادره از نفس اماره [بشر مدرن] مخالفت نماید با القابی چون: «علم ستیز»، «مرتجع»، «عقب‌مانده»، «خرافه‌گرا»، «تاریک اندیش» بمباران می‌کنند. تفسیر دئیستی علوم انسانی پیوند نزدیکی با «ماتریالیسم» دارد و اگرچه به لحاظ فلسفی، دئیسم با ماتریالیسم تفاوت دارد اما در بسیاری از رشته‌های علوم انسانی مثلاً در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ [که نظراً مبتنی بر «فلسفه تاریخ» مدرن است] اقتصاد، سیاست، انسان‌شناسی، دین‌شناسی و تاریخ ادیان [به طریقه‌ی مدرنیستی و سکولاریستی آن که فارغ از هر نوع وجهه نظر توحیدی و الهی و تعلق خاطر دینی و حضور قدسی است] و... می‌توان مشاهده کرد که دئیسم فضای مناسبی را برای غلبه‌ی تفاسیر ماتریالیستی در بسیاری قلمروها پدید آورده است.



۶) «نظریه ترقی» یا «اندیشه پیشرفت» از مبادی نظری بسیار مهم در علوم انسانی است. یکی از مفروضات اندیشه مدرن، نحوه‌ی تلقّی اومانیستی از تاریخ است که تحت عناوینی چون «اصل ترقی»، «اندیشه‌ی پیشرفت»، «اندیشه‌ی ترقی» و نظایر اینها مطرح شده و در زمره‌ی مشهورات مورد قبول عموم درآمده است. بیان اجمالی این نظریه را می‌توان در آراء «فرانسیس بیکن» شاهد بود، اما در آراء نویسندگانی چون «جیامبا تیست اویکو»، «منتسکیو»، «ولتر» و به ویژه

در آموزه‌های اسلامی، عقل در معنای حقیقی آن در مقابل نفس و جهل قرار دارد و به اصطلاح «عقل»!! مدرن با حقیقت عقل [که در روایت از معصوم(ع) در تبیین آن آمده است: «العقل ما عبد به الرحمن و اُکتسِبُ به الجنان» و همانا الهام و نوری الهی و هدایتگر به سوی فهم و شناخت دین وَ حجّت باطنیَ است و البته پس از شناخت توحید و نبوّت، دیگر باید در ذیل هدایت وحیانی گام بردارد] نسبت تقابل دارد و درست نقطه‌ی مقابل عقل حقیقی و عینِ نفس و جهل است.

عقل مدرن ماهیتی نیست انگار دارد یعنی غفلت زده است و به انکار عهد امانت پرداخت و همین صفت را به علوم انسانی منتقل کرده است. ویژگی پریشان احوالی و احتضار و به عبارت دقیق‌تر ماهیت ضدعقلانی و بی‌خردانه‌ی این عقل مدرن [که حقیقتِ آن نفس و جهل است] به وضوح در علوم انسانی ظاهر گردیده و هویتی بحران‌زده و سر در گم به آن داده است.

» حکمت و اندیشه

«کندورسه» [از نویسندگان عصر به اصطلاح «روشنگری»] بود که صورت مدون و منسجمی‌از این ایده مطرح گردید. ولتر در کتاب «رساله‌ای در طبایع و خلقیات ملل» و «آدام فرگوسن» در کتاب «رساله‌ای در تاریخ جامعه‌ی مدنی» و پیش از این دو نفر، جیامبانیستا ویکو در کتاب «علوم جدید» شمه‌ای از اصل ترقی را ارائه کرده بودند.

«دیوید هیوم» که آراء او در شکل‌گیری علوم انسانی مدرن و به ویژه رشته‌هایی چون اقتصاد، تاریخ، روان‌شناسی و اخلاق نقش مهمی‌داشته است و او را می‌توان یکی از پدران بنیانگذار علوم انسانی مدرن دانست، در کتاب «تاریخ انگلستان» خود آشکارا نظریه ترقی را مطرح می‌کند و مفهومی‌کاملاً سرمایه‌سالارانه و لیبرالیستی از پیشرفت ارائه می‌دهد.

صورت نهایی تفسیر روشنفکرانه از «اندیشه ترقّی» را می‌توان در کتاب پرآوازه‌ی کندورسه تحت عنوان «طرحی از تصویر پیشرفت فکر بشر در جریان تاریخ» دید که با ارائه ی درکی صرفاً مادّی و مبتنی بر روح سرمایه‌داری لیبرالِ اروپایی و در آمیخته با صبغه‌ای پوزیتیویستی، اصل ترقی یا اصل پیشرفت مورد نظر خود را به عنوان «یکی از قوانین اجتناب‌ناپذیر حاکم بر تاریخ بشر» ارائه می‌دهد. روح نظریه‌ی ترقی کندورسه مثل دیگر آراء مطروحه‌ی در این خصوص [از بیکن تا هیوم] و از جهاتی بسار صریح‌تر از آنها تماماً اومانیستی است و مؤید مدرنیته و سکولاریسم می‌باشد و کاملاً در تقابل با دیانت حقیقی قرار دارد. اندک زمانی پس از کندورسه، فردریش ویلهلم هگل تفسیری تماماً اومانیستی از عالم و آدم و تاریخ ارائه داد که یکی از ممیزات آن تبیین فلسفی اندیشه‌ی ترقی بود.



جوهر اندیشه ترقی [که آن را باید یکی از مبادی نظری مهم علوم انسانی مدرن و نیز یکی از ارکان فکری مدرنیته دانست] چیست؟ ترقی یا پیشرفت در اندیشه مدرن عبارت است از تحقق سیطره‌ی اراده‌ی معطوف به نفس اماره‌ی آدمی‌در هیأت یک جامعه اومانیست سکولاریست سرمایه‌سالار. بر این اساس مدرنیست‌ها هر اجتماع یا ملتی را که در چارچوب مورد نظر آنها از پیشرفت نگنجد [یعنی به یک جامعه‌ی سرمایه‌سالار سکولاریست استکباری فاقد روح دینی و اخلاقی و هر گونه توجه به آخرت و عالم معنا تبدیل نشده باشد] «عقب‌مانده»، «توسعه‌نیافته» و «غیر پیشرفته» می‌نامند و ضمن تخطئه و تحقیر آن می‌کوشند تا آن مردم را نیز اسیر دام مدرنیته و سیطره‌ی صورت مثالی «انسان بورژوا» نمایند.

مطابق اصل ترقی و نظریه پیشرفت، مدرنیته صورت نهایی «تکامل»!! بشر است و همه‌ی تمدن‌ها و جوامع در تاریخ بشری و نیز ادیان و تفکرات و حکمت‌ها را باید با مدرنیته [به عنوان «معیار»!! تعیین و تشخیص پیشرفت و یا عقب‌ماندگی تفکری و تمدنی] سنجید. مدرنیست‌های مبدع اصلی ترقی مدعی‌اند که تاریخ بشر از گذشته‌های بسیار دور یک روند تطوری و به قول آنها تکاملی را طی کرده است و در تمدن غرب

«نظریه ترقی» یا «اندیشه پیشرفت» از مبادی نظری بسیار مهم در علوم انسانی است. یکی از مفروضات اندیشه مدرن، نحوه‌ی تلقّی اومانیستی از تاریخ است که تحت عناوینی چون «اصل ترقی»، «اندیشه‌ی پیشرفت»، «اندیشه‌ی ترقی» و نظایر اینها مطرح شده و در زمره‌ی مشهورات مورد قبول عموم درآمده است.

علوم انسانی ذیل علم مدرن محقّق گردیده است و علی‌رغم همه‌ی ماجراهایی که علم مدرن از سرگذرانده است، به هر حال سایه‌ی مرده‌ای به نام پوزیتیویسم و نیز سایه‌ی «روش‌شناسی آمپریستی» و «کمّی‌انگاری» بر سر آن سنگینی می‌کند.

مدرن و به عبارت دقیق‌تر مدرنیته، اومانیسم و سوبژکیتویسم به غایت رشد و کمال خود رسیده ست. بر این اساس، در حقیقت خودبنیادانگاری نفسانی بشر [که در آن آدمی‌به تجسم نفس اماره تبدیل می‌شود] مترادف با «کمال»!! انسان دانسته و دیانت به عنوان یکی از صور ابتدایی و جاهلانه و ماقبل علمی‌ذهن بشر، مختص دوران ماقبل بلوغ فکری آدمی‌پنداشته می‌شود و بدین‌سان اولاً ریشه و جوهر آسمانی و الهی دین انکار گردیده و دیانت به عنوان محصول ذهن آدمی‌تعریف می‌گردد؛ ثانیاً چون روح دیانت اصیل با استکبار و خودبنیادانگاری نفسانی مدرنیته سازگاری ندارد و با آن در تقابل است، فلذا به عنوان مصداق و مظهر عقب‌ماندگی و جهل و خرافه اندیشی محکوم می‌شود.

تئوریسین‌های اصل ترقی یا اصل پیشرفت مدعی‌اند که بشر مدرن در مقام مقایسه با انسان‌های ادوار پیشین تاریخی [از انسان دین‌دار آغازین و عصر امت واحده گرفته تا انسان شرقی اسطوره‌ای و بشر یونانی و قرون وسطایی و... تا قبل از ظهور بشر مدرن] از همه آنها، رشد یافته‌تر و عالم‌تر و عاقل‌تر و آزادتر و در یک کلام پیشرفته‌تر است. مطابق این تئوری بشر قرن بیستم میلادی از انسان مثلاً قرن شانزدهم یا انسان قرن دهم یا انسان‌های قرون قبل‌تر آن آگاه‌تر و عالم‌تر و پیشرفته‌تر است و به یک اعتبار، پیش رفتن در دل زمان گواه و معیار پیشرفت دانسته می‌شود. البته بعضی تئوریسین‌های اصل ترقی در مقام مقایسه‌ی غرب قرون وسطی با غرب یونانی- رومی‌چون برخی وجوه شبه دینی در غرب قرون وسطی وجود داشته که غرب یونانی- رومی‌فاقد آنها بوده است در این خصوص قائل به استثناء گردیده‌اند!



در هر حال، جوهر اصل ترقی و نظریه پیشرفت، «اثبات» برتری مدرنیته و اندیشه و تمدن اومانیستی بر تمامی‌تفکرها و تمدن‌های ماقبل مدرن و ستایش و تمجید از استکبار بشر در هیأت اراده‌ی معطوف به نفس اماره [همان اومانیسم سوبژکیتویستی] به عنوان نهایت «رشد» و «کمال» بشر و فرض کردن «صورت مثالی انسان بورژوا» به عنوان کامل‌ترین و فهیم‌ترین و عاقل‌ترین صورت نوعی انسان به لحاظ تاریخی – فرهنگی است.

اصل ترقی تئوری ستایش و تمجید از غفلت بشر از حق و اسارت او در ساحت نفس اماره و جاهلیت نفسانی مضاعفی است که از «جاهلیت اولی» [جاهلیت بت‌پرستانه و اسطوره‌ای] به مراتب بدتر و فاجعه‌بارتر است. اصل ترقی یا اندیشه‌ی پیشرفت بر پایه‌ی درک خطّی از سیر تطور تاریخ آدمی‌قرار دارد و معیار و میزان و مصداق «پیشرفت» را، غرب مدرن و پیروی از اومانیسم و سوبژکیتویسم و سکولاریسم نفسانی [مقصود سکولاریسمِ مبتنی بر نفس امّاره است] قرار می‌دهد.

جوهر و روح حاکم بر روان‌شناسی مدرن، اومانیستی و به تبع آن سکولاریستی است و اگر در آراء برخی تئوریسین‌های آن از دین و خدا و معنویت سخنی به میان آید، وجهه‌ای پراگماتیستی دارد و از سنخ دئیسم و یا دیگر صور دین طبیعی است.

«دیوید هیوم» که آراء او در شکل‌گیری علوم انسانی مدرن و به ویژه رشته‌هایی چون اقتصاد، تاریخ، روان‌شناسی و اخلاق نقش مهمی‌داشته است و او را می‌توان یکی از پدران بنیانگذار علوم انسانی مدرن دانست، در کتاب «تاریخ انگلستان» خود آشکارا نظریه ترقی را مطرح می‌کند و مفهومی‌کاملاً سرمایه‌سالارانه و لیبرالیستی از پیشرفت ارائه می‌دهد.

یکـی از ارکان نظری علوم انسـانی مدرن باور داشـتن به اصـل ترقی و نظریه‌ی پیشـرفت اسـت و این امر را به روشنی شـاکله‌ی تئوریک علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن از قبیل انسان‌شناسی، اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی، ادبیات و نقد ادبی و... می‌توان دید. به گونه‌ای که با جرأت می‌شود گفت بدون باور داشتن به اصل ترقی، اصلاً علوم انسانی مدرن به صورت کنونی آن امکان تحقق نداشته است و به تبع همین امر به پیروان و تابعان و مخاطبان غیر نقّاد خود این مشهور غلط سراپا اومانیستی را القاء می‌کند.

مؤلفه‌های ماهوی علوم انسانی

علوم انسـانی مـدرن مجموعه‌ای از عناصر یا مؤلفه‌های نظـری دارد که در حکم ذاتیات آن است. این عناصر یا مؤلف‌های ذاتی را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱- سکولاریسم علوم انسانی صبغه‌ی پررنگ سکولاریستی [سکولاریسم نفسانی مدرن] دارد و این ویژگی در تمامی‌رشـته‌های علوم انسـانی از روان‌شناسی و اقتصاد گرفته تا سیاست و جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت و حتی زبان‌شناسی و ادبیات و تاریخ و... حضور دارد و ساری و جاری است. این عنصر مهم سکولاریستی در علوم انسانی از یک سو ریشه در اومانیسم دارد و از سوی دیگر به مفهوم یهودی خدای ساعت‌ساز که دئیسـم و دین طبیعی بر پایه‌ی آن پدید آمده اسـت برمی‌گردد. «گی» در تفسیر دین طبیعی و دئیسـم معتقد اسـت که این رویکرد [به اصطلاح] دینی بهترین امکان و مجال را برای عقل خودبنیاد بشـری در ایفای نقش محوری برای اداره زندگی بشر به صورت سکولاریستی و فاقد هر گونه محتوای قدسی فراهم کرده است. دئیسم به عنـوان یک دین طبیعی کاملاً در مقابل دین توحیدی الهی قرار دارد و فاقد هر گونه روح دینی حقیقی اسـت و خداونـد را فقط و صرفاً به عنوان یک «خالق» که [العیاذبالله] فاقد ربوبیت تکوینی و تشریعی است در نظر می‌گیرد. به تعبیر «والتر استیس»، دئیسم به معنای خاتمه بخشیدن به دین داری است. خدای مورد نظر دئیسم [به عنوان صورتی از «دین طبیعی»] همان خدای ساعت ساز یهودی است کـه از طریق نیوتون وارد علم مدرن و به تبع آن علوم انسـانی گردید و در زمینه‌سازی برای ظهور سکولاریسم و نیز دموکراسی مدرن [که هر دو نافی ربوبیت تشریعی خداوند هستند] بسیار به کار آمده اسـت. اگرچه دیوید هیوم را می‌توان از تئوریسین‌های اصلی ایده‌ی دین طبیعی دانسـت، اما صورت‌هایی از این پدیده در تفسیر «اسپینوزا»ی یهودی و نیز حتی قبل از او «لرد هربرت چربری» از دین در اندیشـه‌ی اومانیستی مدرن مطرح گردیده بود.



بدون حتی یک مورد استثناء همه‌ی بنیانگذاران علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن، اندیشمندانی اومانیست بوده‌اند مبادی و غایات آن کاملاً نفسانی و ضد دینی است و در مقام عمل نیز در پیوند با اغراض استکباری قرار داشته و به نحوی اصلاً تجسم استکبار است.

همان گونه که صبغه‌ی سکولاریستی در کلیت جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی غربی دیده می‌شود. در بررسی‌ها و پژوهش‌های این رشته از علوم انسانی حتی به اندازه‌ی ذره‌ای به اراده‌ی تکوینی و تشریعی خداوند و هدایت قدسی توجه نمی‌شود، فراتر از آن خود دین به عنوان امری تابع اجتماع و اجتماعیات و به عنوان محصول عقل بشری [که به صورت نفسانی و خودبنیاد تعریف و تفسیر می‌شود].

سکولاریسم در آراء پدران بنیانگذار علوم انسانی از ویکو تا روسو و از هیوم تا منتسکیو و ولتر و «مندلسون» حضور بسیار پررنگی دارد. جوهر آراء «سن سیمون»، «اگوست کنت»، «کارل مارکس»، «امیل دورکیم» و «ماکس وبر» به عنوان چهره‌های برجسته‌ی بانی جامعه‌شناسی، سکولاریستی است. همان گونه که صبغه‌ی سکولاریستی در کلیت جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی غربی دیده می‌شود. در بررسی‌ها و پژوهش‌های این رشته از علوم انسانی حتی به اندازه‌ی ذره‌ای به اراده‌ی تکوینی و تشریعی خداوند و هدایت قدسی توجه نمی‌شود، فراتر از آن خود دین به عنوان امری تابع اجتماع و اجتماعیات و به عنوان محصول عقل بشری [که به صورت نفسانی و خودبنیاد تعریف و تفسیر می‌شود] و امری در ذیل سوژه‌ی بشری [نفس امّاره] تحلیل و تفسیر و تعریف می‌شود. مثال‌های متعددی از صبغه‌ی سکولاریستی علوم اجتماعی می‌توان مطرح کرد که فعلاً از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم.

در روان‌شناسی نیز سیطره‌ی سکولاریسم را در آراء بنیانگذار اصلی این «علم» یعنی «زیگموند فروید» و دیگر چهره‌های سرشناس این رشته [نظیر «راجرز» و «مزلو» و «آدلر» و «رایش» و «اسکینر» و «اریکسون»] و نیز کلیت این رشته به روشنی می‌توان مشاهده کرد. جوهر و روح حاکم بر روان‌شناسی مدرن، اومانیستی و به تبع آن سکولاریستی است و اگر در آراء برخی تئوریسین‌های آن از دین و خدا و معنویت سخنی به میان آید، وجهه‌ای پراگماتیستی دارد و از سنخ دئیسم و یا دیگر صور دین طبیعی است.

۲- پیوند نزدیک و تنگاتنگ با روح سرمایه‌سالاری و به ویژه در اغلب موارد با صور مختلف لیبرالیسم- چنان که در پیش نیز گفته شد، صورت مثالی بشر مدرن، «انسان بوروژا» است و وجه اصلی از وجوه سه‌گانه‌ی «انسان بورژوا» وجه سودمحوری و سودجویی آن است که اساساً در نظام سرمایه‌داری لیبرال تجلّی و بروز یافته است. در علوم انسانی نیز به انحاء مختلف به همین بشر مدرن و صورت مثالی آن رجوع می‌شود و از این مجرا و نیز برخی مجاری دیگر پیوندی وثیق میان علوم انسانی و لیبرالیزم برقرار می‌شود.



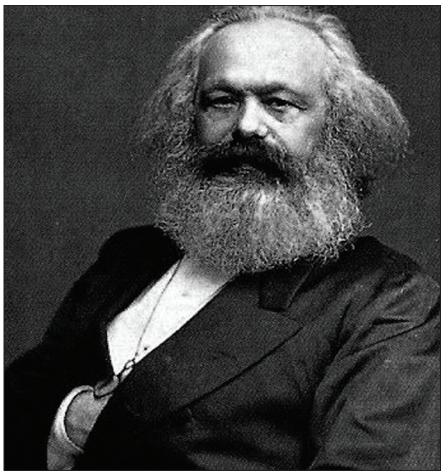
در بررسی آراء بنیانگذاران علوم انسانی مثل ویکو و منتسکیو و آدام اسمیت و هیوم و حتی روسو و نیز آراء بانیان رشته‌های اصلی علوم انسانی این تعلق به لیبرالیسم دیده می‌شود. به عنوان مثال در جامعه‌شناسی و در آراء اگوست کنت و «هربرت اسپنسر» و امیل دورکیم و ماکس وبر این تعلق خاطر به روشنی دیده می‌شود. فی‌المثل دورکیم که برخی از پژوهشگران تاریخ آراء او را «سوسیالیست» می‌نامند، ارزش‌های بنیادین لیبرالی و به خصوص فردگرایی مورد نظر این ایدئولوژی را قبول داشت

صورت مثالی بشر مدرن، «انسان بوروژا» است و وجه اصلی از وجوه سه‌گانه‌ی «انسان بورژوا» وجه سودمحوری و سودجویی آن است که اساساً در نظام سرمایه‌داری لیبرال تجلّی و بروز یافته است. در علوم انسانی نیز به انحاء مختلف به همین بشر مدرن و صورت مثالی آن رجوع می‌شود و از این مجرا و نیز برخی مجاری دیگر پیوندی وثیق میان علوم انسانی و لیبرالیزم برقرار می‌شود.

در ذات علوم انسانی، بسترسازی و سیر در جهت تحمیق شهروندان اجتماع مدرن و شبه مدرن و تحکیم سلطه‌ی استبداد و بردگی مدرنیستی و شبه مدرنیستی وجود دارد و این علاوه بر همکاری‌های گسترده و به عبارت رساتر، کارگزاری‌های ساینتیست‌های علوم انسانی در هیأت انجام پژوهش‌های آکادمیک و به ظاهر مستقل برای دولت‌های استکباری است که اساساً به منظور پیشبرد اغراض استیلاجویانه و بهره‌کشانه این دولت‌ها عملی می‌گردد.

و برای این ارزش‌ها نقش اجتماعی قائل بود. اساس رویکرد دورکیم به نحوه‌ی اداره‌ی جامعه نیز لیبرالی است. این دلبستگی و تعلق خاطر به لیبرالیسم را در اسپنسر نیز شاهد هستیم. در روان‌شناسی مدرن نیز در آراء فروید و بسیاری از چهره‌های تئوریسین قرن بیستمی‌این رشته به وضوح نقش تعیین‌کننده ی آراء لیبرالی دیده می‌شود. اوضاع در اقتصاد هم از این قرار است و اساساً می‌توان گفت شاکله‌ی تئوریک اقتصاد و روان‌شناسی و سیاست و جامعه‌شناسی در وجه غالب آن لیبرالی است و این امر به ویژه در اقتصاد و روان‌شناسی و سیاست از صراحت بیشتری برخوردار است. اساساً به نظر می‌رسد از اقتضائات تئوریک علوم انسانی مدرن در بسیاری موارد رسیدن به مفاهیمی چون: مفهوم لیبرالی حقوق بشر، مفهوم لیبرالی آزادی، مفهوم لیبرالی اخلاق و نظایر اینها است.

اگرچه دیگر ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن [نظیر سوسیالیسم مارکسیستی، ناسیونالیسم، فاشیسم، آنارشیسم، فمینیسم] به صور مختلف تحت تاثیر مفاهیم بنیادین علوم انسانی بوده و از جهاتی از برخی آراء یا مؤلفه‌های علوم انسانی ملهم گردیده‌اند و فراتر از همه اینکه اساساً در بحث و بیان از بشر و نیز امور انسانی نظر به صورت مثالی بشر مدرن و وجوه و پارادایم‌های آن [که به انحاء مختلف در علوم انسانی مطرح می‌شود] داشته و دارند و مهم‌تر از همه اینکه همه‌ی این ایدئولوژی‌های عالم مدرن از لیبرالیسم تا فاشیسم به یک اعتبار در ذیل علوم انسانی تعریف و تحقق می‌یابند، اما به جرأت می‌توان گفت که پیوستگی و ارتباط لیبرالیسم با علوم انسانی مدرن بیش از دیگر ایدئولوژی‌ها است.



۳- ادعایِ بی اساسِ «بی‌طرفی علمی»!- در علم مدرن به طور اعم و علوم انسانی به طور اخص این ادّعا وجود دارد که این علوم به لحاظ جهت‌گیری‌های اخلاقی و فرهنگی و اعتقادی، «بی‌طرف»! هستند. به طور مشخص ساینتیست‌های علوم انسانی، احکام این علوم را به عنوان «حقیقت»های هر چند نسبی مطرح می‌کنند و نحوی «عینیت» برای موضوع مورد مطالعه خود و نیز احکام به تعبیر آنها ساری و جاری بر این موضوعات، قائل هستند و نیز مدعی‌اند که ساینتیست [همان تکنوکرات یا مهندس علوم انسانی] در صدور احکام خود در قلمروهای روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... کاملاً عینی و فارغ از تعلقات اعتقادی و فرهنگی خود عمل می‌نماید و احکام ارائه شده در این علوم نیز منطبق بر «واقعیت عینی» است فلذا فاقد هر گونه القاء و جهان‌بینی و انتقال روح بینشی و فرهنگی ذاتی این علوم می‌باشد؟

زمانی که از ماهیت علم مدرن سخن می‌گفتیم، دیدیم که علم مدرن اساساً مبتنی بر روح و غایت استیلاگرانه است و تصویری اعتباری از عالم و آدم ارائه می‌دهد و ذات اومانیستی و به تبع آن سکولاریستی دارد و این امر به طریق اولی در علوم انسانی نیز

رویکرد مبتنی بر تصرّف در شؤون حیات فرهنگی و اجتماعی [در معنای عام و گسترده‌ی تعبیرِ فرهنگی-اجتماعی] بشر به نفع حاکم کردن و بسط و تثبیت صورت تمدن مدرن- جوهر علم مدرن، تصرف‌گرایی استیلاطلبانه در مسیر اغراض نفسانی بشر مدرن است. این ویژگی در علوم انسانی هم ظهور دارد، در حقیقت هر یک از رشته‌های علوم انسانی به نحوی در خدمت تثبیت و یا بسط و گسترش سیطره‌استکباری مدرنیته در اجتماع خود و نیز دیگر اجتماعات و در تمام سیّاره زمین می‌باشد.

ترویج نسبی‌گرایی اخلاقی یکی از ویژگی های تأثیرگذار علوم انسانی است. اگرچه در فلسفه اومانیستی غرب کوشش‌هایی جهت ایجاد نَحوی ثبات در احکام اخلاقی صورت گرفته است اما حقیقت این است که اساس نظام اخلاقیات مدرن به دلیل اومانیستی بودن با نسبی انگاری در آمیخته است و از آن قابل تفکیک نیست.

اخلاق در جان خود برای قوام گرفتن نیاز به منشأیی متعالی دارد و با تکیه بر نفس امّاره نمی‌توان به ترویج فضایل اخلاقی پرداخت و زمانی که اخلاق از مبادی و غایات دینی و قدسی خود منقطع گردد، دیگر چیزی نیست مگر ابزاری برای پیشبرد عناصر نفسانی متزاحم تشکیل دهنده‌ی طبیعت نفس اماره و به جهت همین تزاحم، گرفتار نحوی سردرگمی و کشاکش مابین امیال مختلف می‌شود و اطلاق و اتقان خود را از دست می‌دهد.

خودنمائی می‌کند. اساساً پیدایی علم مدرن و به تبع آن علوم انسانی، قائم به ظهور نسبت تازه‌ای میان انسان و هستی و ظهور تعریف تازه‌ای از بشر و طبیعت بود و همین مفهوم مدرن انسان و وجوه ماهوی او است که به انحاء مختلف در علوم انسانی ظاهر گردیده و می‌گردد. این تعریف نوین از بشر، تعریفی اومانیستی ـ سکولاریستی است و آدمی‌را در مقام سوژه‌ی نفسانی قرار می‌دهد و در بررسی هر پدیده‌ای [در قلمروهای مختلف اقتصاد و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سیاست و تاریخ و...] رجوع به مفهوم مورد نظر خود از «امر انسانی» می‌نماید و در ذات همه‌ی این مفاهیم، تفسیری اومانیستی ـ سکولاریستی نهفته است و طبعاً این نگرش را به مخاطب و پیرو خود القاء می‌کند.

بدونِ حتی یک مورد استثناء همه‌ی بنیانگذاران علوم انسانی و رشته‌های مختلف آن، اندیشمندانی اومانیست بوده‌اند مبادی و غایات آن کاملاً نفسانی و ضد دینی است و در مقام عمل نیز در پیوند با اغراض استکباری قرار داشته و به نحوی اصلاً تجسم استکبار است. حقیقتاً چگونه می‌توان درخصوص چنین علمی‌دعوی بی‌طرفی ارزشی و اخلاقی داشت؟ بشر با تعلق است که انسان یا حیوان می‌گردد [به لحاظ حقیقت و باطن می‌گوئیم و نه ظاهر] یعنی تعلق دینی و پذیرش ولایت الهی او را در ساحت انسانیت قرار می‌دهد و غفلت و طغیان نسبت به حق او را به ساحت حیوانیت تنزل می‌دهد؛ چگونه است چیزی که خود را علم می‌نامد و در نسبت با هستی و مبتنی بر تعریفی خاص از بشر و طبیعت تحقق می‌یابد می‌تواند فارغ از جهت‌گیری و بی‌طرف باشد؟ به هر حال علوم انسانی باید نسبت قُرب یا بُعد از حق و حقیقت داشته باشد و البته چنان که دیدیم به دلیل ذات اومانیستی خود در بعد از حق قرار می‌گیرد و بدینسان صاحب جهت‌گیری و هویت نظری و به تبع آن صاحب گرایش‌های اخلاقی و ارزشی مبتنی بر ذات خویش می‌گردد و این جهت‌گیری را به طور مستقیم یا غیرمستقیم به پیرو خود منتقل می‌کند.



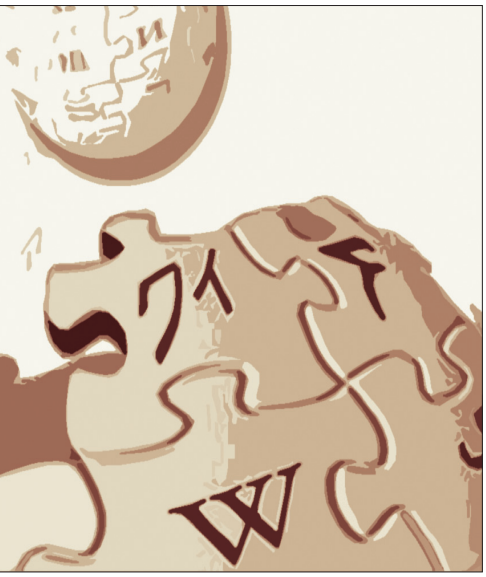
۴- رویکرد مبتنی بر تصرّف در شؤون حیات فرهنگی و اجتماعی [در معنایِ عام و گسترده‌ی تعبیر فرهنگی-اجتماعی] بشر به نفع حاکم کردن و بسط و تثبیت صورت تمدن مدرن- جوهر علم مدرن، تصرف‌گرایی استیلاطلبانه در مسیر اغراض نفسانی بشر مدرن است. این ویژگی در علوم انسانی هم ظهور دارد، در حقیقت هر یک از رشته‌های علوم انسانی به نحوی در خدمت تثبیت و یا بسط و گسترش سیطره استکباری مدرنیته در اجتماع خود و نیز دیگر اجتماعات و در تمام سیّاره زمین می‌باشد. این امر فراتر از صرف خدمتگزاری ساینتیست‌های علوم انسانی به سیاستمداران دولت‌های استکباری یا وابستگان آنها است. برای مورد اخیر شواهد

جوهر اصل ترقی و نظریه پیشـرفت، «اثبات» برتری مدرنیته و اندیشه و تمدن اومانیستی بر تمامی تفکرها و تمدن‌های ماقبل مدرن و ستایش و تمجید از استکبار بشر در هیأت اراده‌ی معطوف به نفس اماره [همان اومانیسم سوبژکیتویسـتی] به عنوان نهایت «رشـد» و «کمال» بشـر و فرض کردن «صورت مثالی انسان بورژوا» به عنوان کامل‌ترین و فهیم‌ترین و عاقل‌ترین صورت نوعی انسان به لحاظ تاریخی – فرهنگی است.

» حکمت و اندیشه

بسـیار می‌توان ارائه کرد، از نقش «والت روستو» به عنوان یک اقتصاددان، جهت ارائـه مدل «اصلاحـات ارضی» و به اصطلاح «انقلاب سـفید» به منظور نابودی کامل ساختار اقتصاد کشاورزی کلاسیک ایران در مسیر اغراض امپریالیستی ایالات متحده آمریکا گرفته تا تئوری سـازی‌های «آیزایابرلین» به عنوان یک تکنوکرات علـم سیاسـت در خدمت نظام سـرمایه‌داری لیبرال در سـال‌های جنگ سـرد با سوسیالیسم بوروکراتیک شوروی و اقمار آن، یا نقش «ریمون آرون» به عنوان یک جامعه‌شناس مدافع امپریالیزم لیبرال در مبارزه با آرمان‌گرایی و نهضت‌های انقلابی مردم محروم به اصطلاح جهان سوم گرفته تا نقش‌آفرینی روان‌شناسی چون «کارل راجرز» در ترویج سوبژکیتویسـم لیبرالی در هیأت تئوری‌پردازی‌های روان‌شناسانه و ارائه‌ی مدل درمانی که همگی به انحاء مختلف در مسـیر بسـط و گسترش و یا تحکیم و تثبیت سـلطه‌ی لیبرال– سـرمایه‌داری در جوامع غربی اسـتکباری و یا کشورهای تحت سلطه‌ی آن و علیه مصالح انسانیت و عدالت و منافع افراد و ملل استثمار شده و در بند صورت گرفته است.

نقش علوم انسـانی درتثبیت و بسط صورت سـیطره‌ی نفسانی مدرنیته محدود به تئوری‌پردازی چند جامعه‌شـناس و اقتصاددان و نظایر اینها و یا همکاری آن‌ها با سـازمان‌های جاسوسی و ماسونی امپریالیستی [مثل ۱۲ سال جاسوسی «هربرت مارکوزه» برای سـیا و یا همکاری «کارل پوپر» با آن سـازمان یا کارگزاری «جان اسـتوارت میل» برای کمپانی هند شـرقی و اداره‌ی مسـتعمرات انگلیس در قرن نوزدهم و یا عضویت ژان ژاک روسـو و شـارل منتسـکیو در لژهای فراماسونری و نمونه‌های عدیده و بسـیار دیگـر در خصوص این تئوریسـین‌های به اصطلاح «آزاداندیش» علوم انسانی در غرب و یا عضویت بسیاری از مقلدان شبه مدرنیست آنها در لژهای فراماسـونری در ایران از «علی‌اکبر سیاسی» که به پدر روان‌شناسی در ایران معروف اسـت تا «محمدعلی فروغی» که او را می‌توان به یک اعتبار پدر علم اقتصاد و نیز سیاسـت مدرن در ایران دانسـت و انبوه دیگرانی چون «حسـن پیرنیـا» و «احمد مقدم‌مراغه‌ای» و «عبدالحسـین زرین‌کوب» و خیلی‌های دیگر که مثلاً سـالم‌ترین آنها به لحاظ سابقه‌ی سیاسی که نشانی از عضویت در لژهای ماسـونی در کارنامه‌ی خود ندارند، فردی به لحاظ اندیشـه، پوزیتیویسـت و سراپا مدرنیست نظیر «غلامحسـین صدیقی» است که معروف به پدر جامعه‌شناسی در ایران گردیده اسـت] نبوده و نیست، بلکه شـاکله‌ی تئوریک علوم انسانی، مروّج و مبلّغ صورت مدرنیستی است و اگوست کنت و دورکیم نیز هر یک به طریقی به این امر اشاره کرده‌اند. بنابراین در ذات علوم انسانی، بسترسازی و سیر در جهت تحمیق شهروندان اجتماع مدرن و شبه مدرن و تحکیم سلطه‌ی استبداد و بردگی مدرنیستی و شـبه مدرنیسـتی وجود دارد و این علاوه بر همکاری‌های گسـترده و به عبارت رسـاتر، کارگزاری‌های ساینتیست‌های علوم انسـانی در هیأت انجام پژوهش‌های آکادمیک و به ظاهر مسـتقل برای دولت‌های استکباری است که اساساً به منظور



بشر با تعلق است که انسان یا حیوان می‌گردد [به لحاظ حقیقت و باطن می‌گوئیم و نه ظاهر] یعنی تعلق دینی و پذیرش ولایت الهی او را در ساحت انسانیت قرار می‌دهد و غفلت و طغیان نسبت به حق او را به ساحت حیوانیت تنزل می‌دهد؛ چگونه است چیزی که خود را علم می‌نامد و در نسبت با هستی و مبتنی بر تعریفی خاص از بشر و طبیعت تحقق می‌یابد می‌تواند فارغ از جهت‌گیری و بی‌طرف باشد؟

پیشبرد اغراض استیلاجویانه و بهره‌کشانه این دولت‌ها عملی می‌گردد.

۵–علوم انسانی مدرن اگرچه به عنوان یکی از مبادی تئوریک ایدئولوژی‌های مدرن به حساب می‌آید، اما همان گونه که در پیش نیز گفته شد، پیوندی بسیار عمیق و نزدیک با لیبرالیسم دارد. از این رو علوم انسانی به ویژه در رشته‌هایی نظیر اقتصاد، روان‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، تاریخ، تعلیم و تربیت، به انحاء مختلف و آشکارا یا نهانی و مستقیم یا غیرمستقیم به ترویج مفاهیمی‌چون «اقتصاد آزاد»، «سودمحوری»، «تسامح و تساهل لیبرالی»، «حقوق بشر لیبرالی»، «مفهوم لیبرالی آزادی»، «نظریه‌ی ترقی»، «فردگرایی»، «خودمحوری» و... می‌پردازد. هر چند که در پاره‌ای موارد بقیه‌ی ایدئولوژی‌های سکولاریست عالم مدرن نیز از علوم انسانی مدد می‌گیرند. البته در بحث از نسبت ما بین علوم انسانی و ایدئولوژی‌های مدرن به این مهم باید توجه کرد که در بعضی موارد علوم انسانی در عرض لیبرالیسم قرار می‌گیرد و خود نیز از آن تغذیه می‌کند و گاه ممکن است این اتفاق در نسبت علوم انسانی با ایدئولوژی دیگری نیز رخ دهد، چنان که می‌توان گفت جامعه‌شناسی مدرن به ویژه در برخی زیر شاخه‌های خود نظیر «جامعه‌شناسی سیاسی» تا حدود زیادی از منطق اقتصادی و نحوه‌ی نگرش مادی «ماتریالیسم تاریخی» مورد نظر مارکس متأثر و گاه حتی ملهم شده است. دقّت شود مقصودمان تبعیت جامعه‌شناسی مدرن از عین الگوی ماتریالیسم تاریخی رایج در مارکسیسم [که با آنچه مورد نظر مارکس بود تفاوت‌هایی نیز دارد] نیست، بلکه مقصودمان تأکید بر تأثیرپذیری جامعه‌شناسی و برخی دیگر رشته‌های علوم اجتماعی از روح اقتصادی و مادی انگارانه‌ی حاکم بر «ماتریالیسم تاریخی» است که البته به اعتباری بازتاب دهنده‌ی روح کاپیتالیستی تمدن مدرن است.

۶– ترویج نسبی‌گرایی اخلاقی یکی از ویژگی هایِ تأثیرگذار علوم انسانی است.

اگرچه در فلسفه اومانیستی غرب کوشش‌هایی جهت ایجاد نحوی ثبات در احکام اخلاقی صورت گرفته است اما حقیقت این است که اساس نظام اخلاقیات مدرن به دلیل اومانیستی بودن با نسبی انگاری در آمیخته است و از آن قابل تفکیک نیست. از فیلسوفی چون «امانوئل کانت» تا روان‌شناس روانکاوی چون «اریک فروم» کوشش‌هایی برای یافتن مبنای ثابت به منظور استحکام و اطلاق بخشیدن به احکام بنیادین اخلاقی در چارچوب اندیشه‌ی اومانیستی صورت گرفته است که هیچ یک موفقیت‌آمیز نبوده است. زیرا اخلاق در جان خود برای قوام گرفتن نیاز به منشأیی متعالی دارد و با تکیه بر نفس امّاره نمی‌توان به ترویج فضایل اخلاقی پرداخت و زمانی که اخلاق از مبادی و غایات دینی و قدسی خود منقطع گردد، دیگر چیزی نیست مگر ابزاری برای پیشبرد عناصر نفسانی متزاحم تشکیل دهنده‌ی طبیعت نفس اماره و به جهت همین تزاحم، گرفتار نحوی سردرگمی‌و کشاکش مابین امیال مختلف می‌شود و اطلاق و اتقان خود را از دست می‌دهد. اگر به سبک کانت و فروم و لیبرال‌ها بشر را به صورت فردگرایانه تفسیر نماییم که این وجه نسبی‌انگار و متغیّر و سردرگم وبی‌ثبات احکام اخلاقی شدّت نیز می‌یابد.

اصل ترقی تئوری ستایش و تمجید از غفلت بشر از حق و اسارت او در ساحت نفس اماره و جاهلیت نفسانی مضاعفی است که از «جاهلیت اولی» [جاهلیت بت‌پرستانه و اسطوره‌ای] به مراتب بدتر و فاجعه‌بارتر است. اصل ترقی یا اندیشه‌ی پیشرفت بر پایه‌ی درک خطّی از سیر تطور تاریخ آدمی‌قرار دارد و معیار و میزان و مصداق «پیشرفت» را، غرب مدرن و پیروی از اومانیسم‌وسوبژکیتویسم و سکولاریسم نفسانی [مقصودسکولاریسم‌مبتنی بر نفس امّاره است] قرار می‌دهد.



علوم انسانی صبغه‌ی پررنگ‌سکولاریستی [سکولاریسم نفسانی مدرن] دارد و این ویژگی در تمامی‌رشته‌های علوم انسانی از روان‌شناسی و اقتصادگرفته تا سیاست و جامعه‌شناسی‌و تعلیم و تربیت و حتی زبان‌شناسی و ادبیات و تاریخ و... حضور دارد و ساری و جاری است. این عنصر مهم‌سکولاریستی در علوم انسانی از یک سو ریشه در اومانیسم دارد و از سوی دیگر به مفهوم یهودی خدای ساعت‌ساز که‌دئیسم و دین طبیعی بر پایه‌ی آن پدید آمده است‌برمی‌گردد.

استادبهروزفرنو

در گفتگو با فرهنگ‌عمومی:

لیبرالیسم، استبداد به رأی نفسانی است

فرهنگ‌عمومی: اگر در ابتدای مصاحبه نکته‌ی خاصی درباره روال نشریه خصوصا در طول یک سال گذشته و از زمان راه‌اندازی مجدد دارید بفرمایید تا وارد موضوع اصلی گفتگو که در مورد مرحوم مددپور است، شویم.

استاد فرنو: بنده از اینکه دوستان نشریه فرهنگ‌عمومی به صورت و ظاهر مسائل اکتفا نمی‌کنند و سعی دارند در عمق و حکمت مسائل فرهنگی و هنری هم تأمّل داشته باشند، تشکر می‌کنم و در خصوص حضرت استاد مرحوم آقای مددپور در خدمت شما هستم.

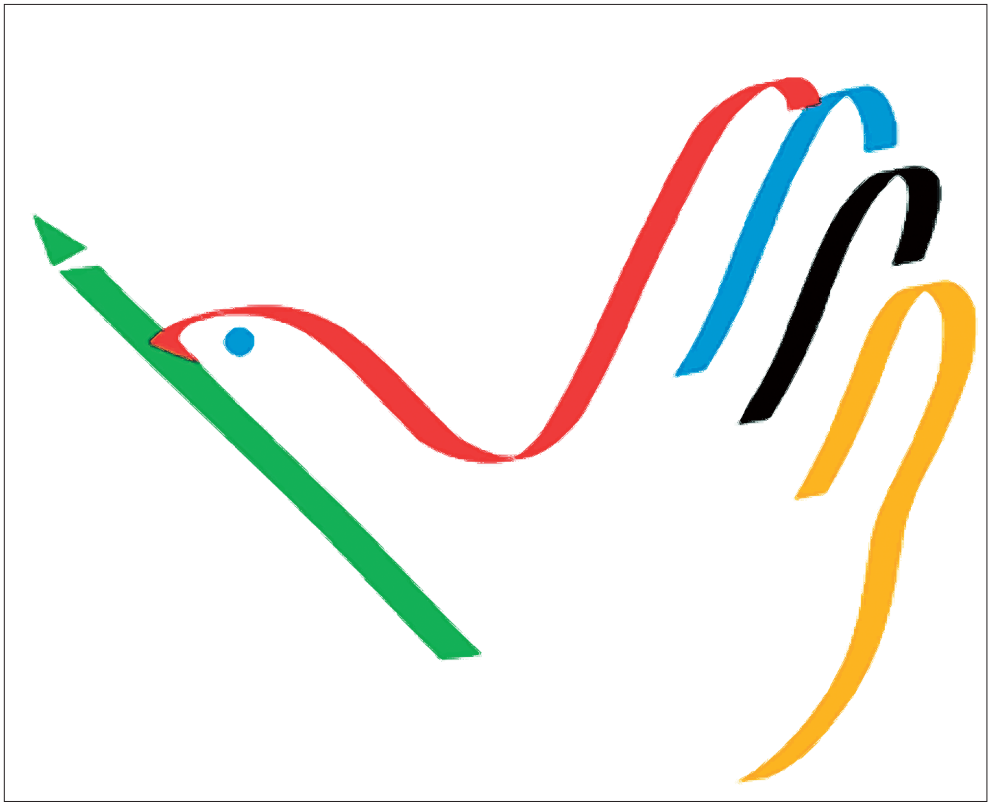
فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه می‌فرمایید سؤال اول را به زمینه آشنایی شما با مرحوم مددپور اختصاص دهیم که از کجا و به چه شکل بوده است.



استاد فرنو: من در کلاس‌های تحقیقاتی که در واحد تحقیق و آموزش کانون پرورش فکری ، برگزار می‌شد، در محضر استادان دکتر رجبی و مرحوم مددپور و جمعی دیگر از استادان از بحث‌های تاریخ تفکر، فرهنگ و هنر، استفاده می‌کردم. با استاد مددپور همانجا آشنا شدم و از محضرشان تلمّذ کردم. در جلسات درس و بحث مرحوم استاد دکتر فردید هم ایشان را زیارت می‌کردم به اتفاق از محضر استاد هم استفاده می‌کردیم. بعد این ارتباط به همکاری در حوزه هنری و دیگر دوایر فرهنگی نیز انجامید.

فرهنگ‌عمومی: در این دورانی که شما با مرحوم مددپور حشر و نشر داشتید، خصوصیت بارزی از ایشان سراغ دارید که قابل ذکر کردن باشد؟

ما می‌دانیم در عصر غلبه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی خلیفه در بغداد حکومت می‌کرد و سلطان در خوارزم. نمی‌توانیم بگوییم حقیقت اسلام آنچنان که باید و شاید متحقق شده بوده است. هرچند فرهنگ و تمدن اسلامی نسبتی با اسلام دارد ولی آن نسبت به زعم شیعه نسبت تام و تمامی نیست. ظهور تام و تمام اسلام موکول به پس فردای تاریخ و ظهور حضرت است. در زمان ظهور آن نسبت تام و تمام متحقق می‌شود، امّا تکلیف شیعه این است که در آن جهت مجاهدت و سیر کند.



استاد فرنو: من جا دارد که از همت والای ایشان در تحقیق مقوله‌های مختلف و سعی و تأمل در ادوار هنر یاد بکنم. امروز ما شاهدیم که ایشان در طول دوره‌ی کوتاه زندگیش، یعنی چند سالی که بعد از انقلاب تا زمان فوتش، فرصت مطالعه و کار داشت، به مقوله‌های مختلفی پرداخته و موفق شده است آثار متعددی را جمع‌آوری وتحقیق کند و بعضی از این مطالب را به نشر برساند که خود این کثرت آثار منتشر شده و مقوله‌های مختلف آن نشان‌دهنده‌ی همت والای ایشان است. هرچند اگر ایشان فرصت مجددی می‌داشت، این آثار را با بازنگری نسبت به نحوه‌ای که در وهله‌ی اول چاپ و منتشر شده بود، مورد تجدیدنظر قرار می‌داد و مرتب‌تر می‌کرد. کاری که امیدواریم دفتر مطالعات دینی هنر حوزه هنری در ادامه‌ی همان روال تحقیقاتی که ایشان داشت، مجدداً آغاز کند و بتواند ویرایش و دسته‌بندی مجددی از آثار مرحوم مددپور ارائه کند و این آثار را به صورت منقحی به نشر برساند. برنامه‌ای که صحبت آن هم شده و قدم‌هایی هم برداشته شده است. ان‌شاءالله که بتوانیم این کار را در آنجا انجام دهیم.

فرهنگ‌عمومی: سؤالی به ذهنم رسید که شاید جای آن در ابتدای مصاحبه نباشد، اما این طور که به نظر می‌آید در خصوص نشر آثار مرحوم فردید، کار جدی‌ای مثل آثار مرحوم مددپور صورت نگرفته است. شما این مسئله را تصدیق می‌فرمایید؟

استاد فرنو: دقت و وسواسی که مرحوم دکتر فردید داشت باعث شد که در دوره‌ی حیاتشان کاری را منتشر نکنند و آنچه که به دست بنیاد رسیده، به خصوص در سنوات آخر، [چون ایشان در دوره‌ی جوانی مطالبی را در



نشـریه‌ی سخن و نشریات زمانه‌ی خودشان منتشر کرده بودند که بعدها نسـبت به آنها دید دیگری داشتند] بیشتر یادداشت‌هایی است که در حواشی فرهنگ‌ها نوشته شده که اسـتخراج همین حواشی یک کار مستمر و بلند مدت گروهـی را می‌طلبد. چون آن یادداشـت‌ها در حاشـیه‌ی فرهنگ‌ها به زبان‌های مختلف فرانسـه، آلمانی، یونانی، لاتین، سنسـکریت، عربی و فارسـی اسـت که می‌طلبد گروهی از اسـتادان وقت بگذارنـد و این کار را به صورت یک مجموعه فرهنگ اتیمولوژیک به ثمر برسانند. جدای از این یادداشـت‌ها، درس‌گفتارهای مرحوم فردید اسـت کـه ما در حال حاضر مشـغول آماده کردن آنها هسـتیم و امیدواریـم که آن مجموعه را بتوانیم به صورت منقحی به چاپ برسـانیم. در این مورد هم در بنیاد اقداماتی شده اسـت که ان‌شاءالله از سال آینده شـاهد دوره‌ای کامل با توضیحـات لازم، از درس گفتارهایی از مرحوم اسـتاد در بازار نشر خواهیم بود.

فرهنگ‌عمومی: در حال حاضر کار منتشرشده‌ای که در بازار موجود است، مربوط به مرحوم مددپور است، درست است؟

اسـتاد فرنو: بله عجالتاً کاری که مستقیماً از نوارهای سخنرانی استاد پیاده شده و در بازار است، "دیدار فرّهی و فتوحات آخرالزمان" آقای مددپور است که درس‌گفتارهای قدیمی‌اسـتاد بعد از پیروزی انقلاب اسـت [سال‌های ۵۸ و ۵۹] و فعـلاً در چـاپ دوم با یـک تجدید نظر به چاپ رسـیده اسـت. در حقیقت ما در بنیاد، در چاپ دوّم موفق شـدیم بازنگری مختصری روی کتاب داشـته باشیم. اما درس گفتارهایی که در سـال آینده از استاد چاپ خواهد شد، مربوط به سال ۶۳ است و از "دیدار فرّهی و فتوحات آخرالزمـان" جدیدتر اسـت و با توضیحـات مفصل‌تری چاپ می‌شـود که قبلاً منتشـر نشده است. شاید جسته و گریخته در بعضی نشـریات از جملـه "فرهنگ‌عمومی" معدود جلسـاتی از آن منتشر شده باشد. اما مجموعه این درس‌گفتارها حداقل در سـه جلد برای نشر سال آینده در حال آماده‌سازی است.

فرهنگ‌عمومی: شما نقش و جایگاه مرحوم مددپور را در بررسـی مبانی نظری هنـر دینی چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟

اسـتاد فرنو: ما اصولاً در برخـورد با تاریخ هنر و هنر انقـلاب می‌توانیم دو گونه مواجهه داشـته باشـیم. یکی اینکه ما صورت یک اثر هنری را ملاحظه کنیم و از لحاظ تکنیک و سـبک و سـیاق و ویژگی‌ها و ممیزات ظاهری آن را مـورد بحث و تحلیل قـرار می‌دهیم. اما یک وقت هست که از این سطح عمیق‌تر می‌شویم، یعنی ضمن در نظرگرفتن ممیزات ظاهری این سـؤال را که این ممیزات برچه اسـاس و اصولی اسـتوار است و در چه عالمی خلق شده است، و کنه حقیقت آن چیست، را در نظرمی‌گیریم، اینجاسـت که صرف مباحث صورت‌شناسـی و تیپولوژی انسـان را قانع نمی‌کند و محقق سـعی می‌کند که از این صورت ظاهر و تکنیک و سبکی که شناخته است، به عمق و حقیقت آن برود و بیابد که در پی چه منظور و مقصدی این کار به این صورت اجرا شـده اسـت. یا این اثر هنری چگونه و در چه عالمی به وجود آمده است و چه معنایی در آن مستتر است؟ این وجهه نظر حکایت از نگاهی حکمی دارد. این نگاه حکمی‌مسـتلزم دقت در سـوابق امر است. یعنی انسان وقتی وارد عرصه‌ی یکی از هنرها می‌شود یا رشته‌ای از تحقیقات تاریخی، فرهنگی و نظری را تعقیب می‌کند، اگر بخواهد به عمق یا حکمت آن پی ببرد، مجبور اسـت از وضع فعلی و ظاهر آن به سـمت سوابق حرکت کنـد تا اینکه کلیت موضوع به دسـت بیاید. مثلاً تحقیق می‌کند که فلان فیلم که مربوط به فلان سبک فیلم‌سازی است، چگونه ساخته شـده است وچه نسبتی با آن سبک فیلم‌سـازی دارد خود این سبک فیلم‌سازی کجا به وجود

خودبینی و خودرأیی که حافظ می‌گوید در عصر و زمانه‌ی او صورتی دارد و در عصر و زمانه‌ی ما صورتی دیگر، ولی در عین حال یک معنای کلی هم دارد که همه‌ی این مصادیق به نسبتی مظهر آن خودبینی و خودرایی است. همه به نحوی عادات طاغوتی تاریخی است که امروز صورت امپریالیسم پیدا کرده است. حتی اگر به ظاهر دموکراسی یا چیز دیگری باشد. استبداد به رأی در طول تاریخ بوده است اما در عصر جدید صورت خود بنیاد و لیبرال پیدا کرده است و وضع دیگری دارد.

آمده اســت؟ چه کســانی نخســتین آثار را در این سبک ســاختند؟ آنها در چه دوره‌ای از تاریخ هنر فیلم‌سازی این شــیوه را ابداع کرده‌اند؟ این سبک در آن دوره چه وضعی داشته است؟ آن دوره با کل تفکر آن عصر و زمانه‌ای که این اثر هنری در آن به وجود آمده است چه نسبتی داشته است؟ به همین‌ترتیب سؤالاتی مطرح می‌شود که از جزء به کل و از موضوع به مبادی می‌رسد. به اصطلاح در یک سیر حکمی از ظاهر به باطن، از جزء به کل و از صورت به معنا، می‌رسیم. لذا برای حرکت در جهت این مقصود تأمل در سابقه هر چیزی لازم می‌آید.

فــرض می‌کنیم، ما می‌خواهیم راجع به‌یکی از اقســام هنــر در عصر انقلاب تامــل کنیم. مثلاً می‌خواهیــم بدانیــم هنر نقاشــی در آثار هنرمنــدان مــا در دوران انقــلاب چــه تحولی پیدا کرده اســت و این تحول در چه جهتی باید ســیر پیدا کند؟ یک وقت صرفاً به جمع‌آوری آثار هنرمندان دوره‌ی انقــلاب اکتفا می‌کنیم و ممیزات و وجوه ظاهری آن آثار را با هم مقایسه می‌کنیم، امّا یک موقع است که عمیق‌تر می‌شویم و می‌پرســیم تحولات این سبک از کجا آمده اســت؟ چقدر متأثر از ســبک‌های جدید اســت؟ چقدر متأثر از نقاشــی‌های قدیم ماست؟ در یک سیر تاریخی قضیه را تعقیب می‌کنیم تــا اینکه بتوانیم بگوییم هنر انقلاب چه نســبتی با هنر و فرهنگ گذشته و چه نســبتی با وضع امروز و هنر مدرن یا ما بعد مدرن عالَم داشــته است؟ همه‌ی اینها در سیری از جزء به کل و از ظاهر به باطن و از امروز به ادوار تاریخ طی می‌شود. در این افق کلی هست که ما دیروز و امروز و فــردای یک امر را می‌توانیــم ببینیم و بفهمیم. اگر قرار باشــد به حقیقت معنوی هر امر همــان بیانی که مرحوم استاد دکتراحمدفردید تحت‌عنوان حقیقت پریروزی و پس فردایــی [که همان حقیقت الحقایــق جاوید ازلی و ابدی است] مطرح می‌کرد، فارغ از صورت‌های دیروزی، امروزی و فردایی برویم، مستلزم این است که آن سیری که گفته شــد را طی کنیــم و ادامه دهیم تا جاییکــه آن صورت و حقیقت ابدی و ازلی که هنر متعالی می‌تواند نسبتی با آن برقرار کند را بشناسیم و دریابیم که هر سبک و اثر هنری چه نســبتی بــا آن صورت پریروزی و پــس فردایی دارد، یا چقدر توانســته از حقایق امــروزی و دیروزی و فردایی، بگذرد و در طریق کشف آن معنای حقیقی سیر پیدا کند. به نسبتی که هر اثری در عصر و زمانه‌ی ما یا در گذشته و در تاریخ ادبیات ما این وضع را داشــته اســت، برای آن اهمیت قائلیم. یعنی وقتی می‌گوییم شعر حافظ لسان‌الغیب است و به بیانی، معانی قرآنی را برای ما منکشف می‌کند، به جهت همین معناست. یعنی شاعر در سیری که از ظاهر و اوضاع زمانه‌ی خودش دارد به حقیقتی عمیق‌تر می‌رود که حتی امروز وقتی بیتی از حافــظ می‌خوانیم، می‌بینیم با مســائل زمانــه‌ی ما هم بی نســبت نیســت. این بخاطر آن ســیر معنوی است که هنرمند و شاعر پیدا کرده و حقیقتی را در عصر و زمانه‌ی خودش گفته است، اما در عصر و زمانه‌ی ما هم می‌شــود آن را متناسب با وضعی که امروز داریم از نو تفسیر کنیم. امری که بی‌نســبت با همان معنایی که مورد نظر شــاعر هم بوده نیســت. مثلاً حضــرت حافظ می‌فرمایــد: "فکر خود و رای خود در مذهب رندان نیست/ کفر است در این مذهب خودبینــی و خودرایی" یا " در بحر مایــی و منی افتاده‌ام بیار/ می‌تا خلاص بخشــدم از مایی و منی" این خودبینی و خودرایی در زمانه حافظ صورتی داشــته و در زمانه‌ی ما صورتی دیگر. ما در زمانه‌ی بشرانگاری و به تعبیر مرحوم



برای کسی که اومانیسم را به اهمیت انسان ترجمه می‌کند، این سو ءتفاهم و این اشتباه پیش می‌آید که اومانیسم در مذاهب گذشته هم واجد اهمیت بوده است، پس می‌توانیم اومانیسم اسلامی هم داشته باشیم. و بر اساس آن لیبرالیسم اسلامی یا سوسیالیسم اسلامی.

ما در گذشته هم شعار آزادی و آزادگی و عدالت و قسط داشته‌ایم. چرا؟ چون مسئله‌خودبنیادی فردی و جمعی در عصر جدید برای ما مطرح نشده بود لیبرالیسم به‌معنای لیبرته که در سابقه‌ی یونانی و جدید آن به استقلال به رای و استبداد به رأی بر می‌گردد، و در عصر جدید و دوره خودبنیادی صورت کامل پیدا کرده است، برای ما توضیح داده نشده بود و ما از آن غافل بودیم. طبیعی است که بر اثر این غفلت، آزادی یا آزادگی اسلامی با لیبرالیسم خلط می‌شود.

در زمانه‌ی حافظ هم خودبینی و خودرایی وجود داشته است. این خودبینی و خودرایی در سلاطین وقت، خلیفه بغداد، فرق آن زمان، اهل نقل، اهل عقل و... به نسبتی بوده است. اما آنجایی که آن خودبینی و خودرایی دچار تزلزل و بحران می‌شد و به حقیقت اسلام و تشیع توجه می‌شد، انقلاباتی رخ می‌داد. در اوقاتی که این توجه وجود نداشته باشد، دوره مسخ و زوال پیش می‌آید.

دکترفردید خودبنیادی [اومانیسم] به سر می‌بریم. خودبینی و خودرایی همه وقت بوده است اما صورت تام و تمام آن و آنچــه که موضوعیت پیدا کــرده، مربوط به عصر جدید است. آن زمانی که حافظ آن بیت را می‌سراید و در ابیات دیگر کم و بیــش از خودبینی و خودرایی زمانه‌ی خویش انتقاد می‌کند و در احوال خویش سـعی دارد از آن بگذرد، این خود بینی و خودرایی صورتی بسـیط داشت. یعنی در عصــر فرهنگ و تمدن اســلامی تفرعن صورت بســیط داشته اســت. اما در عصر جدید این خودبینی و خودرایی صــورت مضاعف پیدا کرده اســت. مــا می‌دانیم در عصر غلبه‌ی فرهنگ و تمدن اســلامی‌خلیفه در بغداد حکومت می‌کرد و ســلطان در خوارزم. نمی‌توانیم بگوییم حقیقت اسلام آنچنان که باید و شاید متحقق شده بوده است. هرچند فرهنگ و تمدن اسلامی نسبتی با اسلام دارد ولی آن نسبت به زعم شــیعه نســبت تام و تمامی نیست. ظهور تام و تمام اســلام موکول بــه پس فردای تاریخ و ظهور حضرت است. در زمان ظهور آن نســبت تام و تمام متحقق می‌شود، امّا تکلیف شــیعه این اســت که در آن جهت مجاهدت و سیر کند. پس در زمانه‌ی حافظ هم خودبینی و خودرایی وجود داشته است. این خودبینی و خودرایی در سلاطین وقت، خلیفه بغداد، فرق آن زمان، اهل نقل، اهل عقل و... به نســبتی بوده است. اما آنجایی که آن خودبینــی و خودرایی دچار تزلزل و بحران می‌شــد و به حقیقت اسلام و تشیع توجه می‌شد، انقلاباتی رخ می‌داد. در اوقاتی که این توجه وجود نداشته باشد، دوره مسخ و زوال پیش می‌آید. در تمدن اسلامی‌حتی نهضت‌هایی که در تاریخ شــیعه رقم خورده به توفیق کامل نرسید و بعد از دوره‌ای و از عرصه‌ی تاریخ محو می‌شــد. آنچه که در مورد تمدن اسلامی مشوب به وجه طاغوتی می‌گوییم همین امر اســت که در گذشــته هم ســابقه داشــته اســت. اما صورت خودبنیادی که در عصر جدید، با امپریالیســم و حکومت‌های امپریالیســتی و اســتکباری زمانه‌ی ما متحقق شده، خودبینی مضاعف است. خودبینی و طاغوت گذشته، طاغوت بسیط بود. حتی خلیفه در بغداد هم خودش را به نحوی وامدار مبانی اسلام می‌دانست، سلطان در خوارزم هم از حدود تعالیم ـ حداقل بــه ظاهر ـ تخطی نمی‌کرد. اینکــه در باطن و به حقیقت چقــدر مقید بودند یــا نبودند امر دیگری اســت. بالاخره حدودی از ظواهر را مراعات می‌کردند. در عصر جدید بشر خود خدای خودش اســت و حکم می‌کنــد که چه کاری درست و چه کاری غلط است. اگر خواست اعتقاد دینی و معنوی هم می‌تواند داشته باشد اگر هم نخواست می‌تواند نداشته باشــد. همه چیز به اختیار و در کف قدرت اوست. این خودبنیادی و موضوعیت نفســانی امری اســت که در عصــر و زمانه‌ی ما متحقق شــده اســت. پس خودبینی و خودرایــی که حافــظ می‌گوید در عصر و زمانــه‌ی او صورتــی دارد و در عصر و زمانــه‌ی مــا صورتی دیگــر، ولی در عین حال یک معنای کلی هم دارد که همه‌ی این مصادیق به نســبتی مظهر آن خودبینی و خودرایی اســت. همه به نحوی عادات طاغوتی تاریخی اســت که امروز صورت امپریالیســم پیدا کرده اســت. حتی اگر به ظاهر دموکراسی یا چیز دیگری باشد. اســتبداد به رأی در طول تاریخ بوده است اما در عصر جدید صورت خــود بنیاد و لیبــرال پیدا کرده اســت و وضــع دیگــری دارد. وقتی در تفســیر یک بیت یا اثر هنری از جزء به کل و از کل به جزء سیرمی‌کنیم صورتی عمیق‌تر، از موضوع برای ما منکشــف می‌شــود. برای محققی که طالب این وســعت نظر است، طی کردن این ســیر الزامی‌است. برای محقق حقیقی و کسی که می‌خواهد در تحقیق خود به کنه حقیقت هر امر برسد، این تأمل الزامی‌است. چنانچه مرحوم آقای مددپور

هنر هر دوره حقیقتی دارد، مرحوم مددپور تا آنجایی که رسیده و تحقیق کرده است، سعی داشته بیان کند هر سبک هنری مربوط به چه دوره‌ای از تاریخ هنر و تفکر است، چه ممیزاتی دارد و به چه اصلی باز می‌گردد. هنر رنسانس چگونه و از کجا شروع می‌شود، چه مقدمات و چه ممیزاتی دارد و به چه حقیقتی باز می‌گردد.

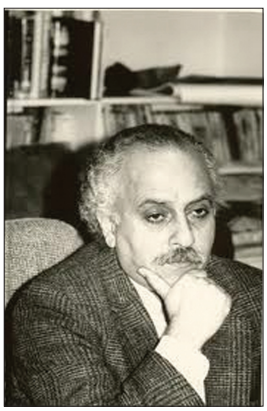


در عین حال که اغلب فرق کلامی در عالم اسلام و مسیحیت، به موجبیت قائلند به اختیار هم قائلند. مثل خواجه نصیر و بسیاری از متکلمین عالم اسلام. موجبیت یک مبحث جداست. اما اینکه چگونه کسی که قائل به موجبیت است، آزادی و اختیار را اثبات می‌کند امر دیگری است.

بر خود لازم می‌دید که این تأملات را داشته باشد، در آثار مختلفش چنین سیری را تعقیب می‌کند ومطلب را به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد. آنچه که تأملات ایشان را در عرصه ی هنر ممتاز می‌کند، نحوه‌ی نگاه و تحقیق حکمی‌او است. یعنی تأمل حکمی‌در سوابق هر اثر هنری و بیان اینکه آن معانی در تاریخ تحولات و افکار هنری چه وضعی پیدا کرده است. این مسئله تلاشی است که مرحوم مددپور داشت و در آثار مختلفش به اندازه‌ای که فرصت و زمان و مجال داشت، کارهایی را به انجام رسانده است.

فرهنگ‌عمومی: استاد، اشاره‌ی خوبی به نوع تألیف آثار مرحوم مددپور داشتید، آیا مرحوم مددپور در تألیف آثار خویش نسبت به آرای مرحوم فردید، نوآوری‌هایی داشتند یا در حد همان تفکرات قلم می‌زدند؟

استاد فرنو: در مباحث مرحوم دکتر فردید و کسانی که با او همراه شده‌اند، مطلب این نیست که چه شخصی چه چیزی گفته یا چه شخصی نگفته است، مطلب این است که در عصر و زمانه‌ی ما چه توجهاتی برای یک تحقیق حکمی‌ضروری است. آنچه که مرحوم آقای دکتر فردید به نسلی از معاصرین تعلیم کرد، روش تحقیق و تأمل بر اساس تذکر نسبت به ادوار تفکر بود.



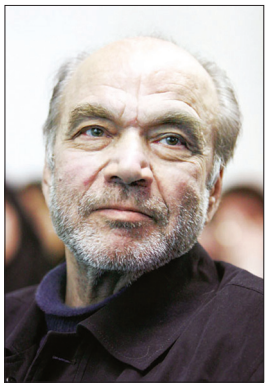
البته وجوهی از تفکر ایشان هست که از نظرگاه خاص وی بیان شده است، اما آنچه که بیشتر مورد اصرار ایشان بود تأمل دقیق و حکمی راجع به مسائلی است که ما قبلاً به اقتضای وضع غرب‌زدگی از کنار آن گذشته ایم. یکی از این مسائل زبان است، کلمات است، سیر تفکر است. مسائلی که ما آنها را ساده گرفته‌ایم و از کنارش گذشته‌ایم. این ساده‌گیری موجب اشتباهات فاحش در زبان و تفکر شده است که مانع فکر کردن ماست. اگر کسی متوجه شود که معنای اومانیسم، اهمیت انسان نیست و اصالت انسان یا خودبنیادی است، مطلب را دقیق‌تر فهمیده و اختلاف بین فرهنگ قدیم و جدید را بهتر در می‌یابد. برای کسی که اومانیسم را به اهمیت انسان‌ترجمه می‌کند، این سوءتفاهم و این اشتباه پیش می‌آید که اومانیسم در مذاهب گذشته هم واجد اهمیت بوده است، پس می‌توانیم اومانیسم اسلامی‌هم داشته باشیم. و بر اساس آن لیبرالیسم اسلامی یا سوسیالیسم اسلامی. چون ما در گذشته هم شعار آزادی و آزادگی و عدالت و قسط داشته‌ایم. چرا؟ چون مسئله خودبنیادی فردی و جمعی در عصر جدید برای ما مطرح نشده بود لیبرالیسم به معنای لیبرته که در سابقه‌ی یونانی و جدید آن به استقلال به رای و استبداد به رأی بر می‌گردد، و در عصرجدید و دوره خودبنیادی صورت کامل پیدا کرده است، برای ما توضیح داده نشده بود و ما از آن غافل بودیم. طبیعی است که بر اثر این غفلت، آزادی یا آزادگی اسلامی با لیبرالیسم خلط می‌شود. این سوءتفاهم به کجا بر می‌گردد؟ اینکه سوابق این واژه‌ها و کلمات چه به لحاظ زبان‌شناسی، چه به لحاظ تاریخ تفکر برای ما روشن نبوده است. اغلب مترجمینی که وارد حوزه‌های جدید شده بودند، تأمل و مقدمات لازم را برای تمیز واژه‌های فرنگی نداشتند و نتوانستند اصطلاحات را با معادل‌های دقیق فارسی جایگزین کنند. چون مستلزم این بوده است که برای ورود به عمق مطالب حکمی‌حتماً زبان آلمانی بدانند، ریشه‌های لاتین و یونانی را بتوانند تعقیب کنند، آن را با عربی و فارسی مقایسه کنند و سابقه‌ی حکمی مربوط به هر تعبیر را در نظر داشته باشند. مجموعه‌ی این مقدمات برای کمتر کسی به این نحو فراهم شده بود. اما برای مرحوم دکتر فردید میسر شده بود و این مقدمات فراهم آمد. بنابراین اگر مترجمی‌قبلاً لفظی را مثل "دترمینیسم" به "جبر"ترجمه می‌کرد، در تمام آثار علوم انسانی این واژه با همان‌ترجمه جا می‌افتاد و بعد هرجا می‌خواستیم از علوم اجتماعی دفاع کنیم، یا حتی انتقاد کنیم و نفی کنیم، به اشتباه لفظ جبر را مراد می‌کردیم. در حالیکه اصلاً معنای دترمینیسم جبر نیست بلکه "موجبیّت" است. این اشتباه مترجم است. اما این جبر و موجبیت چه تفاوتی با هم دارند؟ در عین

اگر مترجمی‌قبلاً لفظی را مثل "دترمینیسم" به "جبر"ترجمه‌می‌کرد، در تمام آثار علوم انسانی این واژه با همان‌ترجمه جا می‌افتاد و بعد هرجا می‌خواستیم از علوم اجتماعی دفاع کنیم، یا حتی انتقاد کنیم و نفی کنیم، به اشتباه لفظ جبر را مراد می‌کردیم. در حالیکه اصلاً معنای دترمینیسم جبر نیست بلکه "موجبیّت" است.

لیبرته به نوعی استقلال به رأی و استبداد به رأی دارد. یعنی قلدری در آن وجود دارد، نوعی سرپیچی در آن وجود دارد. در تاریخ اول بار در آتن وجود داشته است. این سیر ادامه پیدا کرد و در دوره‌ی جدید برای سر باززدن از تعلیمات مسخ شده‌ی کلیسا و قرون وسطی مجدداً باب شده است.

حال که اغلب فرق کلامی در عالم اسلام و مسیحیت، به موجبیت قائلند به اختیار هم قائلند. مثل خواجه نصیر و بسیاری از متکلمین عالم اسلام. موجبیت یک مبحث جداست. اما اینکه چگونه کسی که قائل به موجبیت است، آزادی و اختیار را اثبات می‌کند امر دیگری است. مترجمی که این لفظ را ترجمه کرده است یک مترجم چپ بود و توجه کافی نداشته است. به حساب خودش دترمینیسم را در موضع مدح به جبرترجمه کرده است و سعی کرده آن را توجیه کند در حالیکه اصلاً معنای آن موجبیت بوده است. دیگران هم خواستند انتقاد بکنند. البته اگر این انتقاد به نوع تفکر چپ وطنی باشد مانعی ندارد ولی واقعیت این است که چون دترمینیسم، به معنای موجبیّت است خود آن انتقاد هم وارد نمی‌شود. یعنی مدافع و منتقد بر سر یک واژه که اشتباه ترجمه شده است، مناقشه می‌کنند اما وقتی روشن شد معنی دترمینیسم، موجبیت است، دیگر این بحث وجهی ندارد. پس بسیاری از کلمات بوده است که چون راجع به آنها تأملات اینچنین نشده، در فرهنگ ما به اشتباه ترجمه شده و مترجمین واجد مقدمات لازم نبودند و این امکان تحقیق و تأمل را مشکل کرده است. یعنی وقتی شما واژه‌ی دترمینیسم را در متن به جبر بر می‌گردانید، در تفسیر متن دچار مسئله می‌شوید اعم از اینکه بخواهید از یک متن دفاع کنید یا نقد کنید.

عرض من این است که تعلیمات مرحوم دکتر فردید در وهله‌ی اول از یک سری اشتباهات و اختلاط افکار جلوگیری کرد و آنهایی که توجه پیدا کردند، تلاش داشتند آن اشتباهات رایج را مرتکب نشوند و عمیق‌تر و دقیق‌تر فکر کنند و مباحثشان را منقح‌تر بیان کنند. این کار مرحوم فردید قدمی‌در جهت تحقیق و تأمل و تفکر صحیح و عمیق بود، گذشته از اینکه حاق نظر مرحوم استاد راجع به اسماء و ادوار چیست. مطلب اولیه ای که گاهی بر سر آن مناقشه است و هنوز هم آنچنان که باید و شاید جا نیفتاده است، دقت‌هایی است که مرحوم استاد نسبت به‌ترجمه و تفاسیر داشته است خود این دقت از لوازم فکرکردن است. چه ما با همه‌ی افکار استاد موافق باشیم یا نباشیم، دیگر وجهی ندارد که بخواهیم آن اشتباهات را تکرار کنیم و اومانیسم را به معنای اهمیت انسان یا لیبرالیسم را به معنای آزادی صرف تلقی کنیم. وقتی معانی دقیق این کلمات روشن شد، می‌توانیم به عنوان مثال بفهمیم لیبرالیسم جدید چیست؟ در گذشته چه بوده است؟ در یونان چه بوده است؟ یا دموکراسی چیست؟ برای چه افلاطون با دموکراسی مخالفت کرد؟ برای اینکه دموکراسی به‌ترجمه استاد "سلطنةالدهما" است. " دموس" هم ریشه با "دهما" مناطق یا محلاتی بود که جنگ آور، خدایگان یا قلدری در آنجا صاحب نفوذ بود. خانواده، طایفه و عشیره ای داشت و بنده و برده ای داشت. دموس این اشخاص بودند. یعنی شهروندان آتنی که صاحب بنده و برده و خدم و حشم هستند و هر کدام در محله‌ی خودشان خدایگانی بودند. اینها صاحب رأی و شمشیر و زور بودند. این افراد زیر بار هدایت و ولایت و فرماندهی نمی‌رفتند. دموس همین افراد بودند و دموکراسی به رأی این شهروندان بر می‌گشت. افلاطون با این دموکراسی مخالف بود. چون می‌گفت: چه بسا عامه‌ی شهروندان آتنی به معنای دموس و دموکراسی متوجه عمق و حقیقت مسائل نباشند. لازم است فیلسوف که می‌تواند حقیقت و ماهیت امور را ببیند، بیاید و جامعه را هدایت کند. همان حکومت فلاسفه. ممکن است کسی هم به افلاطون اشکال کند که قبلاً حکومت در مشرق زمین مستلزم معنویتی بود یا انبیاء و اولیاء واجد این هدایت بودندو افلاطون صورت عقلی به آن داده است. این بحث



در مرافعه‌ای که بعد از انقلاب فرانسه بین اعضای شورای انقلاب اتفاق می‌افتد، بحث حق و باطل نبود. بحث این نبود که چه کسی حق و چه کسی باطل است چون اصلاً حکومت برای تحقق امر حق یا باطل ایجاد نشده بود.

دیگری است. به هر حال این بحثی بود که در آغاز تاریخ فلسفه بین طرفداران دموکراسی و طرفداران ولایت عقلی و فلسفی لفظ که افلاطون قائل بدان بود، پیش آمده است. (مدینه فاضله‌ی افلاطون). گاهی معانی این الفاظ روشن نبود، برای آن کسانی که با تذکرات مرحوم فردید، فهمیدند چگونه می‌شود از این اشتباهات اجتناب کرد و راجع به هر دوره‌ی تاریخی دقیق‌تر فکر کرد. با این توجه باب دیگری گشوده شد که تحقیق و تأمل را عمیق‌تر می‌کرد.

دقت‌های مرحوم آقای مددپور در تاریخ هنر و مفاهیم و معانی هنر در ادوار مختلف به همین جهت است. هنر هر دوره حقیقتی دارد، مرحوم مددپور تا آنجایی که رسیده و تحقیق کرده است، سعی داشته بیان کند هر سبک هنری مربوط به چه دوره‌ای از تاریخ هنر و تفکراست، چه ممیزاتی دارد و به چه اصلی باز می‌گردد. هنر رنسانس چگونه و از کجا شروع می‌شود، چه مقدمات و چه ممیزاتی دارد و به چه حقیقتی باز می‌گردد. یعنی تذکرات مرحوم استاد فردید امکان این تحقیق را فراهم کرده است. اما اینکه در تحقیقی که انجام می‌شود هر کس، چقدر با آن وجوه دقیق نظر استاد همراه می‌شود یا نمی‌شود یا ممکن است نظر دیگری پیدا کند، آن بحث دیگری است. اما آن مقدمات لازم را تذکرات استاد فردید فراهم کرده است. نه فقط برای مرحوم مددپور بلکه برای هر کسی که می‌خواهد دقیق‌تر و عمیق‌تر فکر کند، این تذکرات راهگشاست. این یک تذکر عام و شامل است و به حاق نظر ایشان ناظر است. گاهی گفته می‌شود، فردیدی‌ها یا هیدگری‌ها فلان طرز تفکر را دارند. اینکه مثلاً معنای دترمینیسم موجبیت است نه ربطی به هیدگری‌ها و نه فردیدی‌ها دارد. این لفظ اشتباه‌ترجمه شده است. "عبدالحسین نوشین" که هنرمند تئاتر بود و گرایشات چپ داشت، درترجمه [نه‌یونانی، نه لاتین را دیده و نه آلمانی دقیق می‌دانسته است] اشتباهاً دترمینیسم را به جبرترجمه کرده است. اگر مرحوم دکتر فردید که این مقدمات را در خود تدارک دیده برای ما توضیح دهد که معنای این کلمه موجبیت است، این را نمی‌توان به حساب دیدگاه و نظر خاصی گذاشت. این‌ترجمه در وهله‌ی اول تذکری است که لازمه‌ی فکر کردن است و ما توجه نداشتیم. معنای اومانیسم خودبنیادی و بشرانگاری است. معنای آن اهمیت انسان نیست. ما به معنای صحیح آن توجه نداشتیم. حالا جدای از تذکرات، اینکه ایشان در باب مسائلی باریک شده و نظرگاهی خاص دارد، مسئله دیگری است که عنایت به آن بستگی به این پیدا می‌کند که ما چقدر با او همراه شویم یا نشویم. این بحث دیگری است. چون نظر هم چیزی نیست که کسی آن را تقلید کند. نظر را باید شنید و تأمل کرد. ممکن است هر کسی تا جایی همراه شود یا نشود. اصلاً بحث دسته‌بندی‌ها و این مسائل نیست.هایدگری‌ها و فردیدی‌ها و ... معنی ندارد. من می‌خواهم بگویم، قضیه دوبخش است. یکسری از مباحث مرحوم فردید تذکراتی است که برای عموم افرادی که می‌خواهند تحقیق و تفحص کنند لازم است. به واسطه اینکه استاد به مقدمات کافی از لحاظ زبان‌شناسی



و تاریخ تفکر در قدیم و جدید مسلط بوده است، مباحثی را مطرح کرده است که باید از آن استفاده کرد حتی اگر کسی با ایشان خیلی همراه نباشد. نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از واژه‌هایی که‌ترجمه‌های دقیق دارند، مرحوم

معمولاً انحای ولایت در فرهنگ ما بوده است. ممکن است در جایی مسخ شده و به صورت قومی و قبیلگی در آمده باشد ولی در مشرق زمین انحای ولایت به صور مختلف وجود داشته و معمولاً صورت عالی آن هم باطن معنوی داشته است که در جهت بندگی حق، پیروی از تعالیم مرشد ومراد و کسی که هدایت کننده است، رواج داشته است.



هنر سینما در دوره‌ای از عالم ظاهر شده است که عصر بحران تفکر جدید بوده است. یک هنر تکنولوژیک است ولی در دوره‌ی بحران تمدن جدید، سینما ظاهر شده است. بنابراین بعضی سبک‌های سینمای متفکر یا سینمای صاحب نظر در دوره‌هایی ظاهر شده است که مبانی تفکر و تمدن غربی محل پرسش بوده است. مثلاً در سبک اکسپرسیونیستی سینمای آلمان قبل از جنگ جهانی دوم در دهه‌های سی حتی در سبک‌های نئورئالیسم بعد از جنگ و آوانگارد اروپا هم نمونه‌هایی از واکنش نسبت به مدرنیته و آنچه که فرنگی‌ها پست مدرن، مابعد مدرن و ترانس مدرن می‌نامند، به نسبتی می‌بینیم.

فردید به فارسی برگرداندند. یک سری از مباحث هم به حاق نظر ایشان مربوط است که باید آن را به اینکه چه کسی تا کجا با ایشان همراه می‌شود یا نمی‌شود، بازگرداند در این قسمت هم پذیرش به معنای تقلید نیست. مرحوم مددپور تحقیقاتش را می‌کرد. در عین حال به افکار دکتر فردید هم توجه داشته است. نمی‌شود گفت در همه جا نظر مرحوم مددپور با دکتر فردید منطبق است یا نیست. مرحوم مددپور سعی کرده است که تفریع فروع کند. به تاریخ هنر برود و تأمل کند. تأملاتی که ایشان دارد مربوط به آن چیزی است که خودش به آن رسیده است. ممکن هم هست در جایی تطبیق کند و در جایی تطبیق نکند. سیر خودش را دارد.

مرحوم استاد فردید بر نسلی از اهل نظر تأثیراتی این گونه داشته است. از مرحوم جلال آل احمد بگیرید تا آنهایی که امروز این رابطه و نسبت را انکار می‌کنند. امثال داریوش آشوری، داریوش شایگان، احسان نراقی و دیگران. در حقیقت یک نسل از متفکران به نسبتی که با افکار ایشان آشنا شدند به خاطر احاطه دکتر فردید به وجوه و عمق معارف قدیم و جدید تا حدودی از ایشان استفاده کرده اند. ممکن است که افرادی استفاده کرده باشند ولی همراه نشدند، بلکه تا حدودی همراه شدند. هر کدام به نسبتی. آقای دکتر داوری، دکتر رجبی و هر کس دیگری که به نسبتی احساس همراهی می‌کند، مسئله برای او طرح شده، ضمن اینکه نظر و دیدگاه خودش را هم دارد.

فرهنگ‌عمومی: در تقسیم اصلی که مرحوم دکتر فردید از ادوار ارائه داده اند، به سه قسم اصلی یعنی الله، طاغوت و انسان اشاره کرده اند. اما مرحوم دکتر مددپور ظاهراً دوره‌ای دیگر به این تقسیم تحت عنوان "اساطیر" اضافه می‌کند، با این تلقی آیا مرحوم دکتر فردید بحث از اساطیر را به عنوان دوره‌ای مجزا بررسی کرده‌اند؟

استاد فرنو: مرحوم دکتر فردید اساساً وارد جزئیات بحث تاریخی نشده است. بلکه ایشان تأملاتی نسبت به الفاظ و معانی دارد که بر اساس آن به تفکر حکمی در روش هرمنوتیک نایل می‌شود. در این روش استاد وارد آن مباحثی که در تاریخ تحولات هنر، ادیان، فرهنگ و تمدن پیش می‌آید، نشده است. ایشان لفظ "میت" را از لحاظ اتیمولوژی بحث می‌کند. نه صورت تاریخی.

فرهنگ‌عمومی: پس به این مسئله نپرداخته است.

استاد فرنو: اصلاً به آن نپرداخته است. چون بحث ایشان چیز دیگری بوده است. مرحوم استاد بحثی دارد که به بحث "اسطوره" در قرآن بر می‌گردد. معمولاً در سوره‌های مختلف، مشرکین بعضی از قصص قرآنی را "هذا اساطیر الاولین" خطاب می‌کنند. در مقابل قرآن و حضرت رسول اکرم(ص) پاسخ می‌دهند که این قصص برای تذکر مؤمنین آمده است. پس معلوم می‌شود اسطوره در اصطلاح قرآنی آن قصص و ودایعی است که حقیقت خودش را از دست داده و مسخ شده و واجد ذکر و فکر نیست. پس اگر قرآن می‌فرماید این قصص برای تذکر و تنبه و توجه نازل شده است، نمی‌تواند اسطوره باشند. اسطوره آن قصه‌ای است که صورت مسخ پیدا کرده است و از آنجا که لفظ اسطوره با هیستوار فرنگی هم ریشه و مشترک لفظی و معنوی است، می‌توان گفت که هر روایت تاریخی فاقد ذکر و فکر نیز به نحوی اسطوره است. قرآن اسطوره نیست، اسطوره آن میت و قصصی است که مسخ شده است. اینکه مسخ شده‌یعنی مشوب به طاغوت شده است. یعنی وارد آن عصر طاغوتی شده است. یعنی وقتی روایت و قصص به اسطوره تبدیل شده دوره‌ای است که تعالیم انبیاء و اولیاء صورت مسخ شده پیدا کرده است و تبدیل به اسطوره شده است. قرآن در پاسخ می‌فرماید: اینها اسطوره نیست. ولی به هر حال مشرکین وجوهی از مشابهت را می‌دیدند که می‌گفتند "هذا اساطیر الاولین". پس به وجوهی قصص انبیاء در قرآن بی نسبت با قصص انبیاء در مسیحیت و تورات و انجیل نیست. ولی صورت حقیقی آن است. در تمام ادیان و مذاهب کهن هم اعتقادات آیینی و قصص و روایات به نحوی وجود داشته است. اینها در دوره‌های مختلف مسخ می‌شده و نبی دیگری برای تذکر می‌آمده است.

فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه می‌دهید من معنی دقیق دو لفظ را که شما بکار بردید، بپرسم. یکی "لیبرته"

این موجبیتی که در مکاتب چپ یا در علوم انسانی یا در تحلیل‌های سوسیالیستی از آن یاد می‌کنند، معمولاً جوری تفسیر می‌شود که به خودبنیادی جمعی و "همها علفها" می‌انجامد. یعنی می‌گویند این منازعات طبقاتی همه در پی حل مسئله‌ی معاش است. در حالیکه وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم ای بسا کسانی از جان و مالشان برای اعتقاداتشان گذشته‌اند.

که شما از آن در معنای استبداد به رأی استفاده کردید. یکی هم بحث موجبیت بود. شما فرمودید مرحوم استاد فردید از لیبرته معنای استبداد به رأی را مراد می‌کرد. این معنی از لیبرته را دقیقاً می‌توان در برابر منظور روشنفکران اوان مشروطه از استبداد قرار داد که به جای استبداد، از آزادی یا همان لیبرته دفاع می‌کردند. به نوعی این اتهام را می‌توان در معنایی که مرحوم استاد دکتر فردید مراد می‌کرد به خود روشنفکران غربزده‌ی اوان مشروطه برگرداند که خودآگاه‌یا ناخودآگاه در برابر آنچه استبداد می‌پنداشتند، از لیبرته‌یا همان استبداد به رأی دفاع می‌کردند. شما این تلقی را تصدیق می‌فرمایید؟

استاد فرنو: لیبرته در تحقیقی که بنده از درس گفتارهای استاد دیدم، در یونان و روم سابقه دارد. و استاد ریشه‌یونانی و لاتینی آن را با استقلال به رأی و استبداد به رأی در عربی و فارسی مقایسه می‌کند. در حال حاضر دقایق کار مدنظرم نیست. اما تا آنجایی که خاطرم هست استاد "لیبرته" را با لفظ قلدری و استقلال بی نسبت نمی‌گرفتند. لفظ و معنا در یونانی و لاتین به نسبتی با هم تطبیق می‌کرد ومرحوم استاد این انطباق را تا دوره‌ی جدید تعقیب می‌کرد. استقلال به رأی و استبداد به رأی هر دو را مراد می‌کرد. کسی که قلدر است متابعت از دیگران نمی‌کند بلکه خود رای است. منتهی این معنای از لیبرته با آزادگی به معنایی که ما می‌گوییم، فرق دارد. این خودرایی به معنای ان است که شخص متابعت دیگران نمی‌کند. در مقابل قدرت‌های استکباری و امپریالیستی ما هم باید استقلال داشته باشیم. استقلال از رأی نفسانی آنها. ولی در عین حال تمام هم و غم ما و کسانی که می‌خواهند در طریقه‌ی ایمان باشند این است که خدا آنها را آنی به خودشان وانگذارد. یعنی برای ما استقلال به رأی و استبداد به رأی مطرح نیست در حالیکه برای غربی مطرح است. برای ما استخلاص از این رأی نفسانی خود و دیگری شرط است برای آنچه که حق می‌پسندد. این یک امر دیگر غیر از لیبرته است. لیبرته به نوعی استقلال به رأی و استبداد به رأی دارد. یعنی قلدری در آن وجود دارد، نوعی سرپیچی در آن وجود دارد. در تاریخ اول بار در آتن وجود داشته است. این سیر ادامه پیدا کرد و در دوره‌ی جدید برای سر باززدن از تعلیمات مسخ شده‌ی کلیسا و قرون وسطی مجدداً باب شده است. این در مورد استقلال و استبداد به رأی که در تعقیب لفظ و معنای لیبرته در اصطلاح یونانی و لاتین آن در درس گفتارهای استاد موجود است. امیدواریم که بتوانیم تفصیل مطلب را منتشر کنیم.



در غرب جدید علوم دنیوی و ظاهری به علوم پایه بدل می‌شوند و چون نتایج قطعی دو دوتا چهارتا دارند می‌گویند علوم انسانی را باید بر اساس علوم پایه تفسیر کنیم. تفسیری خودبنیاد.

فرهنگ‌عمومی: چندی پیش در گفتگویی که خدمت مرحوم استاد علی ابوالحسنی (منذر) بودیم، ایشان معتقد بودند، با ورود برخی اصطلاحات به فرهنگ سیاسی دوران مشروطه توسط روشنفکران غربزده، عده‌ای از علما محکوم به طرفداری از استبداد می‌شدند. استاد منذر واژه‌ی جدید استبداد را در متون دینی در معنی "من استبد برأی" مراد می‌کرد. در این معنی پیامبر(ص) هم استقلال در رأی داشت، امام علی(ع) هم استقلال در رأی داشت یعنی در رأی خویش با کسی شریک نبودند.

استاد فرنو: بله. یک موقع است که شما رأی غیر را بر نمی‌تابید. یعنی در برابر سیاست‌های استکباری و امپریالیستی، استقلال دارید. استقلال از شعارهای انقلاب است. استقلال از چه چیزی؟ استقلال از قدرت‌های طاغوتی. استقلال از امر نفسانی. در عین حال بندگی حق را هم داریم. "لیبرته" استقلال از غیر و بندگی نفس است. بحث این است که در تعالیم اسلامی‌خود و دیگران را به آزادگی از نفس و بندگی حق دعوت می‌کنید. به نسبتی که هر سالکی خودش را از قید تعلقات دنیوی و نفسانی

اموری که ما انجام می‌دهیم موجب به ایجاب عللی است. این اصل موجبیت و علیت است. لفظ فرنگی آن "دترمینیسم" است. یک موقع است که امکانات و شرایط و لوازم کاری مهیا است اما کسی مانع می‌شود، فرد را مجبور می‌کند. مثلاً امکانات پرواز وجود دارد. بلیط آماده است، هواپیما آماده پرواز است، اما کسی مانع سوار شدن شما می‌شود. به این جبر می‌گویند. اما یک موقع است که امکانات پرواز فراهم نیست. موجبات این امر فراهم نیست. در اینجا جبر وجود ندارد.

خلاص کنـد و متابعت حق کند بنده‌ی حق اسـت و در صراط مستقیم طی طریق می‌کند. اما به نسبتی که با دنیا و نفس بستگی پیدا می‌کند، در بند تعلقات اسیر است. در معنای "لیبرته" بندگی حق وجود ندارد. استبداد به رأی و بندگی نفس وجود دارد. شما رأی خود را بر بزرگ طایفه، پدرخانواده، مرشد و مراد و هر چه در مشرق زمین معمول بوده اسـت،ترجیح می‌دهید. در غرب این گونه اسـت. معمـولاً انحـای ولایت در فرهنگ ما بوده اسـت. ممکن اسـت در جایی مسـخ شـده و به صـورت قومی‌و قبیلگـی در آمده باشـد ولی در مشـرق زمین انحای ولایت به صور مختلف وجود داشته و معمولاً صورت عالی آن هم باطن معنوی داشته اسـت که در جهت بندگی حق، پیروی از تعالیم مرشد ومراد و کسی که هدایت کننده است، رواج داشته است. اما یک موقع است که انسان استقلال و اسـتبداد به رأی دارد که دیگر احتیاج به پیر و مرشد و رهبر و هدایت کننده ندارد و به معنای مذموم آن خودکفا است.



معمولاً حیطه‌ی نظری مرحوم مددپور بیشتر مباحث فرهنگی و هنری بود، اما به هر حال در کل در جریان دفاع از حقیقت انقلاب دفاع از ولایت دینی و معنوی فقیه، به‌خصوص نظرگاه خاص امام (ره) مورد توجه ایشان بود و از شروط گذشت ازغرب زدگی تلقی می‌شد.

فرهنگ‌عمومی: استاد با این تفسیر شما می‌توان به این نظریه خطر کرد که دموکراسی غربی همان نظام پادشاهی قرون وسطایی است. درست است؟

اسـتاد فرنـو: بیـن دموکراسـی و دیکتاتوری نسـبتی وجود دارد که از آن غافل شده‌ایم. ما معمولاً دموکراسی را در برابر دیکتاتوری قرار می‌دهیم در حالیکه دموکراسی خود تعمیم دیکتاتوری و استبداد به رأی است. منتها در دیکتاتوری یک شخص دیکتاتـور داریـم که نفس خـودش را بر عامـه‌ی مردم حاکـم می‌کند، اما در دموکراسـی عموم یا طبقاتی داریم که می‌خواهند نفس خودشـان را حاکم کنند. اینکه تمام آحاد اجتماع نفس خودشـان را حاکم کنند، معمولاً میسر نیسـت. کسـانی که امکاناتشان بیشـتر از دیگران است [صاحبان سـرمایه] جلو می‌افتند و نفسشان را بر دیگران غالب می‌کنند. این بدین خاطر اسـت که در آزادیِ لیبرته به نوعی اهل دنیا پیش می‌افتند و عنان اختیار را از دیگران می‌گیرند. در حقیقت غلبه‌ی نفسانی اراده‌شان با امکاناتی که دارند برایشـان میسر شده است. به همین خاطر است که نظام سـرمایه‌داری درغرب شـکل می‌گیـرد و مبنا پیدا می‌کند. ایندیویدیوآلیسـم در حقیقت مذهب اصالت فرد اسـت. این فـرد در مقابل جمع حق اسـتقلال در رأی دارد. قرار است این آحاد اجتماع همه استبداد به رأی و استقلال در رأیشـان را به منصه‌ی ظهور برسانند. اما برای تک‌تک این عموم میسـر نیست که ایـن کار را بکنند. ازآنجائیکـه این عموم عقلشـان به چشمشـان اسـت و هدایت نشـده‌اند و هر کدام استقلال و استبداد به رأی دارند و با هر تبلیغ و بادی ممکن است به سمتی بچرخند، رأی به کسی می‌دهند که بیشـتر برای او تبلیغ شـده است. در نهایت آنهاییکه صاحبان سرمایه هستند و بیـش از همه می‌توانند نفسشـان را بر دیگران حاکم کنند، به حکومت می‌رسند و دولتمـردان هم در خدمـت آن طایفه هسـتند. این از نظام غرب. در نظام چپ خودبنیـادی جمعی را در برابر خودبنیادی فردی مطرح کرده اند و حکومت صورت دموکراتیک به خود گرفته است. در اینجا بایـد حزب طرفدار طبقه‌ی کارگر باشـد و احـزاب دیگر نمی‌تواننـد آزادی‌های مدنـی به معنای اجتماعـی لفظ را متحقق کننـد. در حکومت دموکراتیک این حزب سوسیالیست اسـت که به اصطلاح افکار چپ می‌توانـد حاکمیـت جمعـی را برقرار کنـد. در اینجا هم نفس جمعی حاکم اسـت. منتها به قول روشنفکران چپ، نفس جمعی مدافع طبقه‌ی زحمتکش که اسـاس اقتصاد طبقات اجتماعی را عهده دار است. در سیری که در تاریخ تحولات سوسیالیسـتی اتفاق افتاد، عملاً در مسـخ افکار سوسیالیستی و کمونیستی، روشنفکری که رهبری حزب

بین دموکراسی و دیکتاتوری‌نسبتی وجود دارد که از آنِ غافل شده‌ایم. ما معمولاً دموکراسی را در برابر دیکتاتوری قرار می‌دهیم در حالیکه دموکراسی خود تعمیم دیکتاتوری و استبداد به رأی است. منتها در دیکتاتوری یک شخص دیکتاتور داریم که نفس خودش را بر عامه‌ی مردم حاکم می‌کند، اما در دموکراسی عموم یا طبقاتی داریم که می‌خواهند نفس خودشان را حاکم کنند. اینکه تمام آحاد اجتماع نفس خودشانِ را حاکم کنند، معمولاً میسر نیست. کسانی که امکاناتشان بیشتر از دیگران است [صاحبان سرمایه] جلو می‌افتند و نفسشان را بر دیگران غالب می‌کنند. این بدین خاطر است که در آزادی لیبرته به نوعی اهلَ دنیا پیش می‌افتند و عنان اختیار را از دیگران می‌گیرند. در حقیقت غلبه‌ی نفسانی اراده‌شان با امکاناتی که دارند برایشان میسر شده است. به همین خاطر است که نظام سرمایه‌داری درغرب شکل می‌گیرد و مبنا پیدا می‌کند.

انحصـاری پرولتاریا را به عهـده می‌گرفت، نفس جمعی خـودش را حاکم می‌کند. پس بحث این اسـت که نفس من شخص، حاکم باشد یا ما به معنی جمع. "در بحر مایی و منی افتاده‌ام بیار/ می‌تا خلاص بخشدم از مایی و منی" مایی و منی یعنی چپ و راسـت. من به اندیویدیوآلیسـم بر می‌گردد. ما به کلکتیویسـم و سوسیالیسم بر می‌گردد که مکتب اصالت جمع اسـت و هـر دو هم به نحوی به اومانیسـم باز می‌گـردد. در مرافعه‌ای که بعـد از انقلاب فرانسه بین اعضای شـورای انقلاب اتفاق می‌افتد، بحث حق و باطل نبود. بحث این نبود که چه کسـی حق و چه کسی باطل است چون اصلاً حکومت برای تحقق امر حق یا باطل ایجاد نشده بود. برای رسیدن به آزادی بود. منتها این آزادی دو تفسیر داشت. دانتون و جمعی از انقلابیون از مشی شورا تبعیت نمی‌کردند و با افراد لیبرال و سرمایه‌دار در فرانسه و پاریس مناسبات فردی داشتند و وضع دیگری گرفتـه بودند. روبسـپیر و اکثریت در شـورای انقلاب به دانتون هشـدار می‌دهند که تکروی شما و جداشدنتان از شـورای انقلاب باعث صدمه به انقلاب و فرانسه می‌شود و شورای انقلاب ضامن آزادی در فرانسه است. شما وقتی با شـورای انقلاب مخالفت می‌کنیـد در حقیقت با آزادی فرانسه و آزادی جمعی که ما برای ملت فرانسه به ارمغان آوردیم مخالفت می‌کنیـد. دانتون می‌گوید اصلاً ما برای آزادی فـردی قیـام کردیم پس من هـر کاری بخواهم انجام می‌دهم. این معنی ندارد که شما آزادی من را سلب می‌کنید. این چه انقلابی اسـت کـه آزادی من دانتون و جمعی از رجال شورای انقلاب فرانسه که با لیبرال‌ها سر و کار دارند، را محدود وسلب می‌کنید. وقتی موضع روبسپیر در شورای انقلاب حاکم می‌شود، حکم به خیانت دانتون و طرفدارانش به دلیل عدم تبعیت از حکم شـورای انقلاب می‌دهند. آنجا مسئله حق و باطل مطرح نبود. اصلاً کسی به حق و باطل کاری نداشـت. منازعه بر سر آزادی است. به نظر روبسپیر شورای انقلاب آزادی جمعی را برای ملت فرانسـه فراهم آورده و استبداد و طاغوت را برچیده است و سـر لویی شـانزدهم را زیر گیوتین برده است. چون او ضامن اسـتقلال و آزادی جمعی برای ملت فرانسه است پس اولویت بر آزادی فردی شـخص دانتون دارد. شورای انقـلاب حکم می‌دهد و دانتون را محکوم می‌کند، دادگاه تشکیل می‌شـود، قاضی هم از روشنفکران عضو شورای انقلاب یا متأثر از آن است که حکم می‌دهد و سر دانتون به زیر گیوتین می‌رود. یعنی انقلابی فرانسه بخاطر تبعیت از وضع خودش و اسـتقلال و اسـتبداد به رأی سرش به زیر گیوتین می‌رود. بعـداً که طرفداران آزادی‌های فردی و اندیویدیوآلیسـم غلبه پیدا می‌کنند، سر روبسپیر به زیر گیوتین مـی‌رود ولی این دعوا و منازعـه بین فردوجمع، مایی و منی تا جریانات لیبرال و سوسـیال ادوار بعد ادامه پیدا می‌کند. ما چون این سابقه را نمی‌دانیم، معمولاً توجه نمی‌کنیم که این دیکتاتوری پرولتاریا برای چه گفته شده اسـت یا آن دعوا بر سـر شـورای انقلاب برای چه بوده اسـت. این مطلب را متوجه نمی‌شویم. بین قدیم و جدید نمی‌توانیم تفکیک کنیم. در دوره رنسـانس و صدر دوره جدید ماکیاول می‌گوید مسیحیت قرون وسطی به قدری غـرور ملی ما را جریحه دار کرد و به قدری تعالیم تواضع



وقتی در تفسیر یک بیت یا اثر هنری از جزء به کل و از کل به جزء سیر می‌کنیم صورتی عمیق‌تر، از موضوع برای ما منکشف می‌شود. برای محققی که طالب این وسعت نظر است، طی کردن این سیر الزامی است. برای محقق حقیقی و کسی که می‌خواهد در تحقیق خود به کنه حقیقت هر امر برسد، این تأمل الزامی است. چنانچه مرحوم آقای مددپور بر خود لازم می‌دید که این تأملات را داشته باشد، در آثار مختلفش چنین سیری را تعقیب می‌کند و مطلب را به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد. آنچه که تأملات ایشان را در عرصه‌ی هنر ممتاز می‌کند، نحوه‌ی نگاه و تحقیق حکمی او است. یعنی تأمل حکمی در سوابق هر اثر هنری و بیان اینکه آن معانی در تاریخ تحولات و افکار هنری چه وضعی پیدا کرده است.

اگر ما بخواهیم به مسائل عصر و زمانه‌ی خودمان، از سر فکر و ذکر بپردازیم راهی جز تأملی این‌چنینی نداریم، ببینید حتی اگر بخواهیم به مشکلات خانوادگی بپردازیم نمی‌توانیم مسئله را جدای از دیگر مشکلات عصر جدید و بحران تفکر جدید در نظر آوریم. می‌بینیم آمار طلاق چه در شهرهای بزرگ دنیا، چه در شهری مثل تهران یا پایتخت‌های کشورهای جهان سوم، رو به فزونی است. چرا؟ برای اینکه آن مبانی خود بنیاد کاری می‌کند که حتی زن و شوهر نتوانند در کل عالم با هم سازش پیدا کنند. هر چقدر توجه شود که این مبانی چیست، امکان گذشت از آن مخاطرات را بیشتر فراهم می‌کند.

برای ما آورد که فراموش کردیم چگونه در عالم سالار و سرپنجه بودیم. در حالیکه ارسطو می‌گفت: غرور دیهیم فضایل است. یعنی غرور پرچم فضایل است. آن غرور و نخوت و اومانیته دوره‌ی روم و یونان زیر پای تواضع قرون وسطایی لگدکوب شده است. پس باید از نو برگردیم به آن افتخارات و غرور رومی‌و یونانی از دست رفته را احیا کنیم. این "لیبرته" از همان افتخاراتی است که احیا می‌شود. آدابی که فراموش شده بود. وقتی فضایل قرون وسطایی مسخ می‌شود و قرار است از حق به معنایی که پاپ و سلطان منادی آن است، تبعیت نشود، استقلال و استبداد به رأی تبعیت می‌شود و این هم دو معنی پیدا می‌کند. مایی و منی. اندیویدیوآل و کلکتیوال. جمعی و فردی. که به سوسیالیسم و لیبرالیسم در دوره‌ی جدید ختم می‌شود.

فرهنگ عمومی: بحث موجبیت را هم توضیح می‌فرمایید؟

استاد فرنو: اموری که ما انجام می‌دهیم موجب به ایجاب عللی است. این اصل موجبیت و علیت است. لفظ فرنگی آن "دترمینیسم" است. یک موقع است که امکانات و شرایط و لوازم کاری مهیا است اما کسی مانع می‌شود، فرد را مجبور می‌کند. مثلاً امکانات پرواز وجود دارد. بلیط آماده است، هواپیما آماده پرواز است، اما کسی مانع سوار شدن شما می‌شود. به این جبر می‌گویند. اما یک موقع است که امکانات پرواز فراهم نیست. موجبات این امر فراهم نیست. دراینجا جبر وجود ندارد. در عین معتقد بودن به موجبات آیا ما مختاریم یا مجبوریم؟ حکمای ما این را بحث کرده‌اند که در عین حال که فرد می‌تواند به موجبیت قائل باشد، اختیار هم ثابت می‌شود. همانگونه که خواجه نصیر و دیگران این کار را کرده اند. اما یک موقع است که این دومسئله درترجمه‌ها با هم خلط شده است و مشکل به وجود آورده است. وقتی می‌گوییم سوسیالیسم یا عقاید چپ قائل به دترمینیسم هستند، فوراً به جای دترمینیسم، جبر را قرار می‌دهیم. در حالیکه اصلاً به این معنا نیست. ممکن است هر یک از این عقاید یا مبانی علوم انسانی به جهت مبانی خودبنیاد فردی و جمعی مشکل داشته باشد که دارد ولی مشکل آن به قائل بودن به جبر بر نمی‌گردد. مشکل آن در قائل بودن به آن مفاهیمی‌است که در تفکر خودبنیاد معنی پیدا می‌کند و از آنجایی که تفسیر مسائل انسانی به تفاسیر خودبنیاد بر می‌گردد، علوم انسانی بر اساس عقل معاش و علوم پایه و فیزیک و شیمی‌تفسیر می‌شود. در حالیکه در گذشته شرافت علوم به موضوعشان بود. بنابراین علوم الهی که معرفت حق از طریق آنها کسب می‌شد، اشرف علوم بود. علوم دیگر فضل محسوب می‌شد. علم به معنی دقیق لفظ به علومی برمی‌گشت که معرفت حق در آن تحقق پیدا می‌کرد. علوم دیگری که در سطح دیگر مثل طبیعیات و ریاضیات قرار داشتند فضایل محسوب می‌شدند. اما در غرب جدید علوم دنیوی و ظاهری به علوم پایه بدل می‌شوند و چون نتایج قطعی دو دوتا چهارتا دارند می‌گویند علوم انسانی را باید بر اساس علوم پایه تفسیر کنیم. تفسیری خودبنیاد. مشکل اینجاست نه اینکه قائل به جبر هستند یا نیستند. آنجا موجبیت داریم. اما این موجبیتی که در مکاتب چپ یا در علوم انسانی یا در تحلیل‌های سوسیالیستی از آن یاد می‌کنند، معمولاً جوری تفسیر می‌شود که به خودبنیادی جمعی و "همها علفها" می‌انجامد. یعنی می‌گویند این منازعات طبقاتی همه در پی حل مسئله‌ی معاش است. در حالیکه وقتی به تاریخ نگاه می‌کنیم ای بسا کسانی از جان و مالشان



در تاریخ هنر سینما علی‌رغم اینکه هنری تکنولوژیک است و سینمای هالیوود محصول دوره‌ی کامل شکوفایی سرمایه‌داری و سینمایی تجاری و استعماری جدید است، شاهد این هستیم که در همین عصر و زمان در تاریخ تحول سینما آثاری داریم که به نحوی مدرنیته، سرمایه‌داری، توجه به دنیا و همه‌ی اینها را محل پرسش قرار می‌دهد. منتها این آثار نادراست و مربوط به سینمای متفکر است.

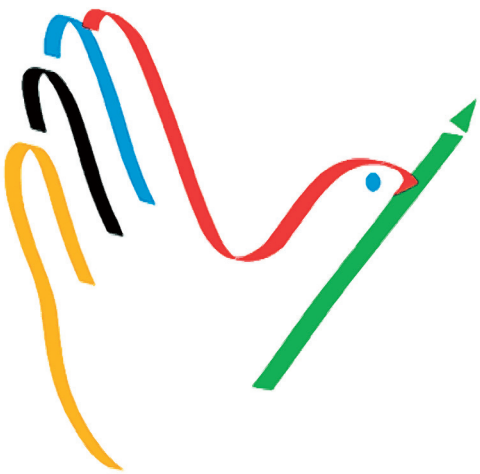
برای اعتقاداتشـان گذشـته‌اند. حتی اگر این اعتقادات در دوره‌هایی بت بوده باشـد. این مربوط به عصر جدید است کـه همه چیز به دنیا بر می‌گردد. چـون ما خودبنیاد نگاه می‌کنیم، عقلمان به چشممان است، هر چیزی که به قول فرانسـیس بیکن به ما قدرت و امـکان می‌دهد، برایمان اصالت و اهمیت پیدا کرده اسـت. چیزی که به ما قدرت می‌دهد طبیعت، فیزیک، شـیمی‌یا ریاضی اسـت. این با تعالیمی‌که در گذشـته بوده است فرق می‌کند. در گذشته علوم دیگری بود که علوم هدایت است. علم حقیقی علم هدایت بوده است. شرافت علوم به موضوعشان بوده است. در عصر جدید به این اسـت که چـه علمی‌به ما قدرت و توانایی داده و در تکنولوژی به ما کمک می‌کند. آن چیزی که زیر چاقوی جراحی من می‌گذرد، اهمیت دارد.

فرهنگ‌عمومـی: به مرحوم مددپور بـر گردیم. اگر جنابعالی بخواهید تألیفات مرحوم مددپور را تقسـیم بندی کنید، به چند دسته تقسیم می‌کنید؟

اسـتاد فرنو: اهم تألیفات مرحوم مددپور راجع به ادوار هنر است. از اولین کتابی که ایشان نوشتند "حکمت معنوی و سـاحت هنر" تا کتاب‌های بعدی که راجع به فرهنگ و هنر دوره‌ی اسـلامی یا دوره‌ی مسیحی است و نیز آنچه در باب ماهیت هنر جدید و هنر تکنولوژیک نوشتندهمه به نحوی به ادوار هنر بازمی‌گردد پس یک بخش از تألیفات ایشـان مربوط به تاریخ تحولات هنر و تحلیل حکمی‌این حوزه اسـت. و بخش دیگر در کلیات و مبانی هنر اسـت. مثل "حقیقت و هنر دینی". "هنرتکنولوژیک" یک بخش راجع به آرای متفکرین درباره‌ی هنر است که در چهار جلد توسط انتشارات سـوره منتشر شده است. یک بخش هم راجع به سـینما و سینمای اشراقی و بحث‌هایی که در نقد و تحلیل برخی از آثار سینمایی دارد. گذشته از اینها ایشان مباحثـی راجع به تاریـخ معاصر و تفکر جدید در جهان و ایران دارد که رجال تاریخ معاصر ایران را بررسی می‌کند. حدوداً آنچه ذکر شد اهم مطالبی است که ایشان در کتب مختلف درباره‌ی آنها تحقیق کرده است.

فرهنگ‌عمومی: شما خواندن آثار مرحوم مددپور را برای جوانان در شناخت غرب چقدر توصیه می‌کنید؟

استاد فرنو: خیلی مهم است که دانشجویان و جوانان این توجه را داشـته باشـند که تأمل در سـطح آثار ما را به نتیجه نمی‌رسـاند. اینکه ما ممیزاتی از سبک نقاشی یا موسیقی هر دوره را بدانیم برای دانشجوی هنر لازم است اما آن وقتی این شناخت می‌تواند به‌یک دید کامل بینجامد و در کار هنرمند و نقد هنر مؤثر باشـد که از مشترکات و ممیزات به مبانی هنر هر دوره برسیم بتوانیم آن مشترکات را بـه مبانی برگردانیـم و از آن مبانی به مبانی فرهنگ و تفکر حاکم بر هر عصر برویم و در نسـبت با آن مسئله را تحلیل کنیم و بعد به زمانه خودمان بازگردیم و با توجه به سوابق، ببینیم الان باید به چه سمتی حرکت کنیم. برای شما مثالی می‌زنم. ما در حال حاضر سینمای دفاع مقدس داریم. سـینمای بعد از انقلاب ما واجد جهاتی اسـت. به مراتب تحول پیدا کرده اسـت و در جشنواره‌های مختلف صاحب جوایزی شـده است. ممکن اسـت کسی بپرسد این سـینما به کدام سـمت باید برود یا چه باید کند؟ هنر سینما در دوره‌ای از عالم ظاهر شده است که عصر بحران تفکر جدید بوده اسـت. یک هنر تکنولوژیک اسـت ولی در دوره‌ی بحران تمدن جدید، سـینما ظاهر شـده است. بنابراین بعضی سـبک‌های سـینمای متفکر یا سینمای صاحب نظر در دوره‌هایی ظاهر شده است که مبانی تفکر



ما اصولاً در برخورد با تاریخ هنر و هنر انقلاب می‌توانیم دو گونه مواجهه داشته باشیم. یکی اینکه ما صورت یک اثر هنری را ملاحظه کنیم و از لحاظ تکنیک و سبک و سیاق و ویژگی‌ها و ممیزات ظاهری آن را مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهیم. اما یک وقت هست که از این سطح عمیق‌تر می‌شویم، یعنی ضمن در نظرگرفتن ممیزات ظاهری این سؤال را که این ممیزات برچه اساس و اصولی استوار است و در چه عالمی خلق شده است، و کنه حقیقت آن چیست، را در نظر می‌گیریم، اینجاست که صرف مباحث صورت‌شناسی و تیپولوژی انسان را قانع نمی‌کند و محقق سعی می‌کند که از این صورت ظاهر و تکنیک و سبکی که شناخته است، به عمق و حقیقت آن برود و بیابد که در پی چه منظور و مقصدی این کار به این صورت اجرا شده است. یا این اثر هنری چگونه و در چه عالمی به وجود آمده است و چه معنایی در آن مستتر است؟ این وجهه نظر حکایت از نگاهی حکمی دارد.

وقتی می‌گوییم سوسیالیسم یا عقاید چپ قائل به دترمینیسم هستند، فوراً به جای دترمینسیم، جبر را قرار می‌دهیم. در حالیکه اصلاً به این معنا نیست. ممکن است هر یک از این عقاید یا مبانی علوم انسانی به جهت مبانی خودبنیاد فردی و جمعی مشکل داشته باشد که دارد ولی مشکل آن به قائل بودن به جبر بر نمی‌گردد. مشکل آن در قائل بودن به آن مفاهیمی است که در تفکر خودبنیاد معنی پیدا می‌کند و از آنجایی که تفسیر مسائل انسانی به تفاسیر خودبنیاد بر می‌گردد، علوم انسانی بر اساس عقل معاش و علوم پایه و فیزیک و شیمی تفسیر می‌شود. در حالیکه در گذشته شرافت علوم به موضوعشان بود. بنابراین علوم الهی که معرفت حق از طریق آنها کسب می‌شد، اشرف علوم بود. علوم دیگر فضل محسوب می‌شد. علم به معنی دقیق لفظ به علومی بر می‌گشت که معرفت حق در آن تحقق پیدا می‌کرد. علوم دیگری که در سطح دیگر مثل طبیعیات و ریاضیات قرار داشتند فضایل محسوب می‌شدند.

و تمدن غربی محل پرسش بوده است. مثلاً در سبک اکسپرسیونیستی سینمای آلمان قبل از جنگ جهانی دوم در دهه‌های سی. حتی در سبک‌های نئورئالیسم بعد از جنگ و آوانگارد اروپا هم نمونه‌هایی از واکنش نسبت به مدرنیته و آنچه که فرنگی‌ها پست مدرن، مابعد مدرن وترانس مدرن می‌نامند، به نسبتی می‌بینیم. در سینمای برگمان یا برسون. به همین‌ترتیب است که در تاریخ هنر سینما علی رغم اینکه هنری تکنولوژیک است و سینمای‌هالیوود محصول دوره‌ی کامل شکوفایی سرمایه داری و سینمایی تجاری و استعماری جدید است، شاهد این هستیم که در همین عصر و زمان در تاریخ تحول سینما آثاری داریم که به نحوی مدرنیته، سرمایه داری، توجه به دنیا و همه‌ی اینها را محل پرسش قرار می‌دهد. منتها این آثار نادراست و مربوط به سینمای متفکر است. در سینمای متفکر هم نمونه‌های نادری واجد این وجه است و عمده آثار با همان جریان نفسانی حرکت می‌کنند. ما وقتی آثار تارکوفسکی و برسون و برگمان و اوزو را تحلیل می‌کنیم،در آن وجوهی که از مبانی مدرنیته انتقاد می‌کنند تأمل می‌کنیم. مثلاً در داستان توکیو "اوزو" از هم گسیختگی روابط خانوادگی در زندگی جدید به نمایش در می‌آید. همین مسئله را ممکن است به نحوی در سینمای وطنی هم ببینیم. منتها باید با مقدمات و سوابقی که داریم طرح شود. هرچقدر عمیق‌تر، البته جدی‌تر و بهتر. هر چقدر سطحی‌تر باشد، به همان سینمای تجاری و گیشه ای نزدیک می‌شود. در داخل سینمای دفاع مقدس و در سینمای کودک و نوجوان نیز نمونه‌هایی متفاوت به چشم می‌خورد. پس اگر همین سینما را بحث کنیم، می‌بینیم از وجوه مختلف فکری و هنری و نگاه حکمی‌نسبت به تاریخ و سیر تحول هنر قابل بحث است .آنچه که آقای مددپور و شهید آوینی هم در جاهایی به آن پرداخته اند. مرحوم مددپور در مقاله‌هایی مبانی سینما را نقد کرده و در عین حال آثاری را شایان توجه دانسته است.

در تمدن اسلامی حتی نهضت‌هایی که در تاریخ شیعه رقم خورده به توفیق کامل نرسید و بعد از دوره‌ای و از عرصه‌ی تاریخ محو می‌شد. آنچه که در مورد تمدن اسلامی مشوب به وجه طاغوتی می‌گوییم همین امر است که در گذشته هم سابقه داشته است. اما صورت خودبنیادی که در عصر جدید، با امپریالیسم و حکومت‌های امپریالیستی و استکباری زمانه‌ی ما متحقق شده، خودبینی مضاعف است. خودبینی و طاغوت گذشته، طاغوت بسیط بود.

فرهنگ‌عمومی: مرحوم مددپور در دوره‌ای از حیاتشان چالش‌هایی با روشنفکران من جمله همان شاگردان دکتر فردید که از عهد استاد برگشتند، داشتند. امثال افرادی مثل شایگان، آشوری و... این درگیری‌ها برای چه بود و چه علتی داشت؟

استاد فرنو: همان طور که عرض کردم گاهی تصور می‌شود که افکار مرحوم فردید نوعی جریان فکری است که دسته بندی سلیقه ای دارد. بحث این است که اگر ما بخواهیم به مسائل عصر و زمانه‌ی خودمان، از سر فکر و ذکر بپردازیم راهی جز تأملی این‌چنینی نداریم، ببینید حتی اگر بخواهیم به مشکلات خانوادگی بپردازیم نمی‌توانیم مسئله را جدای از دیگر مشکلات عصر جدید و بحران تفکر جدید در نظر آوریم. می‌بینیم آمار طلاق چه در شهرهای بزرگ دنیا، چه در شهری مثل تهران یا پایتخت‌های کشورهای جهان سوم، رو به فزونی است. چرا؟ برای اینکه آن مبانی خود بنیاد کاری می‌کند که حتی زن و شوهر نتوانند در کل عالم با هم سازش پیدا کنند. هر چقدر توجه شود که این مبانی چیست، امکان گذشت از آن مخاطرات را بیشتر فراهم می‌کند. نمی‌توان گفت که‌یک شبه می‌توان آمار طلاق را پایین آورد، ولی وقتی انسان با دید دقیق‌تری به قضیه طلاق در سطح بین المللی نگاه می‌کند، توجه به اهمیت خانواده برای خود، کشور و جامعه اش بیشتر می‌شود و می‌تواند از مبانی خانواده بهتر دفاع کند ،یاحداقل این توجه پیدا می‌شود که نهاد خانواده در مناسبات جدید شهری در معرض چه مشکلاتی قرار می‌گیرد. این مسئله دسته بندی سلیقه‌ای نیست. بحث این است که ما چقدر نسبت به زمانه و عالم خودمان می‌توانیم توجه پیدا کنیم و چه قدر از آن غافلیم.

وقتی این توجه وجود داشته باشد، طبعاً نگاهها متفاوت می‌شود. گاهی مرحوم استاد هم سخت از غفلت‌ها و اشتباهات بر می‌آشفت و با افراد برخورد می‌کرد و آنان را به کلی پرت از مسائل می‌دانست که این موجب رنجیدگی خاطر می‌شد و تصور می‌شد فلانی فقط خودش را قبول دارد ولی واقعیت این است که گاهی ما واقعاً توجه نداریم که در عالم چه گذشته است. در دوره جدیدترجمه دشوار بوده است؛ معمولاً مطالب دقیق درست‌ترجمه نشده است. آنهایی که‌ترجمه کردهاند حتی اگر واژه فرنگی را در متن درست می‌فهمیدند معادل عربی و فارسی دقیق آن را نمی‌دانستند، سوابق آن را نمی‌دانستند، علوم قدیم و جدید را نمی‌دانستند و کسی نبوده قدیم و جدید را درمعنی اجتهادی مطابقه کند و مثلاً بگوید لیبرته به چه معنایی بوده است یا اومانیسم دقیقاً به چه معناست. کسی را نداشتیم. مرحوم دکتر فردید این زحمت را کشیده است و این برای ما توفیقی بوده است که ایشان این راه رفته است. مسئله این نیست که کسی برای ایشان کرامتی قائل باشد یا غلوی در حق ایشان بکند، نه. مسئله این است که ایشان از کودکی توفیقی پیدا کرده بوده که در اوضاع و احوال مشروطیت هم دروس قدیم را خوانده است و هم با اشاره پدر نزد داروسازی که از فرنگ آمده است، با زبان فرانسوی آشنا شود. این آشنایی با عربی و فرانسوی ازدوره‌ی نوجوانی برای ایشان که در یک خانواده‌ی با امکانات نسبی خوبی تحصیل و کار می‌کرده، سبب شده مقدماتی را فرا بگیرد و ذوق و دقت حکمی‌ایشان در دوره‌های مختلف باعث شده، مسائل حکمی‌و نظری را تعقیب کند و به عمق آن راه پیدا کند. زحمتی است که ایشان کشیده است. یک سری از مسائل حل شده است. مقدمات یکسری از مسائل هم فراهم شده تا اینکه بتوان تحقیق و تفکر کرد. این گونه نیست که بگوییم همه چیز با نظر ایشان حل شده است. بحث دعوت به تفکر است. اینکه چگونه باید فکر کرد، چگونه باید راجع به کلمات دقت کرد. بعضی در دوره‌هایی در جلسات مرحوم استاد شرکت می‌کردند و از صحبت‌های استاد استفاده می‌کردند و اگر اشتباهی می‌کردند که موجب تذکر استاد می‌شد، می‌پذیرفتند. بعد از فوت ایشان آمدند کتاب نوشتند و عهد خود با استاد را زیر سوال بردند. آقای آشوری که می‌داند اهمیت دقت‌های استاد چیست ولی در جاهایی سخت است که انسان خودش را بشکند. سخت است که انسان اشتباهات خودش را بپذیرد. مرحوم آقای مددپور هم در جاهایی تند می‌شد و با اشخاص مختلف بحث می‌کرد. اما خود این توجه باعث می‌شود که برای چنین افرادی اشتباهات فاحش، آزاردهنده می‌شود. خود مرحوم دکتر فردید هم خیلی از اشتباهات را تحمل نمی‌کرد. حتی از دوستان و شاگردان نزدیک. این بدین خاطر است که کثرت اشتباهات مسائل را جوری درهم آمیخته و خلط کرده که نمی‌توانیم درست فکر کنیم. بنابراین آن کسی که می‌داند مطلب چیست، رنج می‌برد و برآشفته می‌شود و پرخاش می‌کند. اما دیگران این را به حساب تندخویی و خودبینی می‌گذارند در حالیکه این طورنیست.



"گفت جای آن است که خون موج زند
در دل لعل/ زین تغابن که خزف می‌شکند
بازارش" وقتی قرار است داریوش آشوری و بعضی از روشنفکران این مملکت پرچم دار هدایت تفکر و فرهنگ و هنر باشند، استاد هم باید واقعاً در جاهایی عصبانی شود و موضع بگیرد.

فرهنگ‌عمومی: استاد، جنابعالی خاطرتان هست که مرحوم مددپور در چه مواضع نظری ای با امثال داریوش آشوری، شایگان و احسان نراقی مخالفت داشتند.

استاد فرنو: به هر حال بعد از فوت مرحوم استاد فردید، چه بسا پیش می‌آمد که آن آقایان فرصت را غنیمت می‌شمردند و به استاد حمله می‌کردند و مرحوم مددپور یا مرحوم معارف سعی داشتند که پاسخی درخور بدهند که از این روی مباحثی در می‌گرفت. در جاهایی از همین آثار آقای مددپور به اشاراتی پاسخ این آقایان

ایندیویدیوآلیسم در حقیقت مذهب اصالت فرد است. این فرد در مقابل جمع حق استقلال در رأی دارد. قرار است این آحاد اجتماع همه استبداد به رأی و استقلال در رأیشان را به منصه‌ی ظهور برسانند. اما برای تک‌تک این عموم میسر نیست که این کار را بکنند. ازآنجائیکه این عموم عقلشان به چشمشان است و هدایت نشده‌اند و هر کدام استقلال و استبداد به رأی دارند و با هر تبلیغ و بادی ممکن است به سمتی بچرخند، رأی به کسی می‌دهند که بیشتر برای او تبلیغ شده است. در نهایت آنهاییکه صاحبان سرمایه هستند و بیش از همه می‌توانند نفسشان را بر دیگران حاکم کنند، به حکومت می‌رسند و دولتمردان هم در خدمت آن طایفه هستند. این از نظام غرب.



را داده بود.

فرهنگ‌عمومی: مرحوم مددپور در دوره‌ی طولانی از حیات علمی‌شان، در حوزه‌ی هنری حضور داشتند، آیا شما از این دوره خاطره‌ای به‌یاد دارید که بفرمایید.

استاد فرنو: در آن دوره‌ی اولیه‌ای که شهید آوینی در قید حیات بودند و بعد شهید شدند، مرحوم مددپور در حوزه حضور داشتند. مدتی مسئولیت دفتر مطالعات دینی هنر به عهده‌ی دکتر محمد رجبی قرار گرفت و بعد از ایشان مسئولیت دفتر با آقای مددپور بود که تا این اواخر ایشان آن دفتر را اداره می‌کردند و آثاری را در آن دفتر منتشر می‌کردند و به هر حال جا داشت بعد از فوت ایشان هم آن دفتر دومرتبه به وجهی بازگشایی شود که متأسفانه در دوره‌ای نسبت به قضیه توجه کافی نشد. البته آثار مرحوم آقای مددپور در انتشارات سوره چاپ می‌شد اما نسبت به اینکه آن دفتر باید احیا می‌شد و کار می‌کرد بی توجهی شد. اخیراً مسئولین حوزه می‌خواهند از نو دفتر مطالعات دینی هنر را راه اندازی کنند که جای تقدیر و تشکر دارد. ان شاء الله که بشود با همکاری آن دفتر مجموعه آثاری که از مرحوم آقای مددپور به جای مانده منقح و مرتب شود و مجدداً به صورت مناسب با توضیحات کامل‌تری منتشر شود و اگر در جاهایی نواقصی وجود دارد، بر طرف شود. حروفچینی و ویرایش‌ها اگر مشکلاتی داشته رفع شود تا دانشجویان بتوانند راحت‌تر از این آثار استفاده کنند.

فرهنگ‌عمومی: استاد شما در رابطه با اعتقادات سیاسی مرحوم مددپور و اعتقادشان به ولایت فقیه چیزی مدنظرتان است؟

استاد فرنو: معمولاً حیطه‌ی نظری مرحوم مددپور بیشتر مباحث فرهنگی و هنری بود، اما به هر حال در کل در جریان دفاع از حقیقت انقلاب همانند مرحوم فردید دفاع از ولایت دینی و معنوی فقیه، به‌خصوص نظرگاه خاص امام (ره) مورد توجه ایشان بود و از شروط گذشت ازغرب زدگی تلقی می‌شد. توجه به اصول از این دیدگاه لازم است؛ منتها با شرایطی. یعنی لزوم توجه و تفکر ضمن اجتناب از تأویل و تفسیر و غرب زدگی و بازگشت به اصول درست است؛ اما انقلاب به صرف توجه به ظاهر مسائل نمی‌تواند تداوم پیدا کند، بلکه احتیاج به تفکر است. در این زمینه دیدگاه ایشان و مرحوم استاد ممتاز می‌شود و ممکن است با بعضی از احزاب موجود اصول گرا به معنای آنچه که دردسته بندی‌ها مصطلح است، نگنجد و مطابقت کامل نداشته باشد. ولی توجه به اصول و اجتناب از التقاط با مبانی غربی در کل این نظرگاه جدی است. در این بحثی نیست.

فرهنگ‌عمومی: از حلقه‌ی نظری ایشان در انزلی چه می‌دانید؟

استاد فرنو: در تشکیل آن حلقه که مرحوم مددپور هم حضور داشتند، استاد علیزاده مؤثر بودند، منتها هر کدام از آقایانی که در آن دوره با جناب استاد علیزاده همراه بودند، وضع متفاوتی پیدا کردند و به سمت نظرگاهی دیگر رفتند.

فرهنگ‌عمومی: جنابعالی بهترین نوشته‌ها یا آثار مرحوم مددپور را چه می‌دانید؟

استاد فرنو: اغلب مباحث مقدماتی ایشان به ضرورت بحث در کتاب‌های مختلف تکرار شده است. اما در هر اثر مطالبی جدید نیز بر آن افزوده شده است. شاید مجموعه مقالاتی که تحت عنوان خودآگاهی داشتند از بهترین آثار ایشان باشد. در هر مجموعه‌ای چند مطلب شاخص داشتند که شایان توجه است. از نظر بنده آن بحث‌هایی که راجع به ماهیت هنر کرده‌اند مثل "هنر تکنولوژیک" یا "حقیقت و هنر دینی" عرصه‌های جدیدی را گشوده است.

فرهنگ‌عمومی: مرحوم مددپور در یکی از

خیلی مهم است که دانشجویان و جوانان این توجه را داشته باشند که تأمل در سطح آثار ما را به نتیجه نمی‌رساند. اینکه ما ممیزاتی از سبک نقاشی یا موسیقی هر دوره را بدانیم برای دانشجوی هنر لازم است اما آن وقتی این شناخت می‌تواند به‌یک دید کامل بینجامد و در کار هنرمند و نقد هنر مؤثر باشد که از مشترکات و ممیزات به مبانی هنر هر دوره برسیم بتوانیم آن مشترکات را به مبانی برگردانیم و از آن مبانی به مبانی فرهنگ و تفکر حاکم بر هر عصر برویم و در نسبت با آن مسئله را تحلیل کنیم و بعد به زمانه خودمان بازگردیم و با توجه به سوابق، ببینیم الان باید به چه سمتی حرکت کنیم.

مصاحبه‌های قبل از رحلتشان، گفته بودند: من از مرحوم فردید گذشته‌ام و گذر کرده‌ام. نظرتان در این مورد چیست؟

استاد فرنو: من دقیقاً نمی‌دانم آن مصاحبه کننده چه سؤالاتی پرسیده بود و ایشان در چه وضع و حالی بوده است. امـا همانطور که گفتم این فرصتی که مرحوم دکتر فردید برای احاطه‌ی به مقدمات مختلف داشـت، اصلاً در عصر و زمانه‌ی بعد نه برای مرحوم مددپور بلکه برای هیچکدام از شـاگردان به آن صورت فراهم نشد. حتی دکتر داوری که سالهاست مباحث حکمی‌و فلسفی را تعقیب می‌کند باز آن فرصت تأمل و تحقیق مرحوم استاد را نیافته است. بعد از زمانـه دکتر فردید دیگر امکان آن وجود ندارد که قدیم و جدیـد به نحو تفصیلی با مقدمات توجه به ریشـه‌های الفاظ و معانی تعقیب شود. ببینید زمانی مرحوم دکتر فردید نظرشـان به این جلب شده بود که در علم اصول مبحث الفاظ نسبت به منطق قدیم و ارسطویی چقدر متحول شده و چه مباحثی دارد. برای این قضیه ایشان یک قفسه کتاب علم اصول فراهم کـردو کتب را به دقت مطالعه کرد که حتی در خود حوزه‌های علمیه علمای علم اصول این کار را به این وسعت تعقیب نمی‌کنند. در عین حال دقت دکتر فردید دقتی تازه اسـت که در این عصر و زمانه مناسب با امکان مطابقت الفاظ و معانی در زبان‌های کهن میسر شده اسـت. وی از نو به این مسئله دقت می‌کند که باب الفاظ در علم اصول نسـبت به منطق چه تحولاتی پیدا کرده و شامل چه مباحثی است و در دوره‌های مختلف تحول علم اصول این مباحث چه سـیری را پیدا کرده است. در حال حاضر ۷۰۰ جلد از کتب شـاز فلسـفه به زبـان آلمانی در کتابخانه بنیاد وجود دارد که از کتابخانه شـخصی ایشان به جای مانده اسـت. ۴۰۰ جلد کتاب فرانسه از بحث‌های مختلف روز هرمنوتیک وجود دارد که شـاگردان ایشان از جاهـای مختلف دنیا برای مرحوم فردید می‌فرسـتاده‌اند. فرهنگ‌های مختلف لاتین به‌یونانی و برعکس، یونانی به آلمانی و آلمانی به لاتین که به آنها حاشـیه زده است. در کنار ۲۵۰۰ جلد کتاب فارسی و عربی در معارف قدیم که همه سطر به سطر مطالعه و بعضاً حاشیه‌نویسی شده است .این فرصت‌ها اصلاً دیگر برای کسی پیدا نمی‌شود که این چنین تحقیق کند. اما آقـای مددپور هم همت بلندی در طرح مسائل و استفاده از تحقیقات استاد داشت و توانست این تعداد اثر منتشر کند. در عین حال مرحوم استاد فردید وسواسـی داشـت که مانع می‌شـد هر بحثی را در طول حیاتش منتشـر کند ولی دقت‌های عجیب و غریبی کرده که اصلاً وقت این کار برای کسی به آن معنی که ایشان تحقیق می‌کرد، فراهم نمی‌شـود. بله می‌شود کلیاتی را از نظرگاه ایشـان گرفت و تأمل و فکر و کار کرد. دقت‌هایی که ایشان راجع به کلمات کرده است بی نظیر است. مثلاً خود لفظ "اتیموس" و اتیمولوژی که ایشان با حق و هست و اسم آن را مشترک لفظی و معنوی می‌گیرد و ریشه‌های لاتین و یونانی را ارائه می‌دهد. کار خیلی مهمی‌اسـت. به مباحث مختلف اتیمولوژی ایشان دقت نشده که خود باب مفصلی اسـت. یعنی امکان ایـن کار قبلاً به این صورت فراهم نبوده که ریشه‌ی کلمات قدیم در زبان مشترک چه بوده اسـت. این کار را کسی نکرده است. ممکن است در زبان‌های هندو اروپایی که ریشه‌های مشترک نزدیکتری دارند، کارهایی صورت گرفته باشـد ولی کسـی تفصیلاً، به‌خصـوص زبان‌های سـامی‌که عربی از آن سرچشـمه گرفته اسـت، را با زبان‌های اروپایی مقایسه نکرده است. این که فلان اصطلاح عربی با فارسـی قدیم و یونانی و لاتین و سنسکریت چه نسبتی پیدا می‌کند کاری است که تنها اسـتاد به آن اهتمام داشته است، به عبارت دیگر این کاری است که استاد آن را شروع کرد و ریشه‌های یونانی و لاتین کلمات را با عربی تطبیق کرد و مشترکات متعدد پیدا کرده است. این یک کار بی‌نظیر است. به این صورت کسـانی که همراه ایشـان بودند حتی وارد این تحقیق به این تفصیل نشده‌اند. در عین حال تلاشی که هر کس در دوره‌ی حیاتش کرده است به جای خود مهم است ولی آن کار استاد بی نظیر است. اگر می‌خواهیم واقعاً مشکلاتمان در مسـائل نظری کاهش پیدا کند باید این دقت را نسبت به زبان و کلمات جـدی بگیریم و تحقیقات اتیمولوژیک مرحوم استاد را در دانشگاه‌ها و حوزه‌ها تعقیب کنیم.

یک موقع است که شما رأی غیر را بر نمی‌تابید. یعنی در برابر سیاست‌های‌استکباری و امپریالیستی،استقلال دارید. استقلال از شعارهای انقلاب است. استقلال از چه چیزی؟ استقلال از قدرت‌های طاغوتی. استقلال از امر نفسانی. در عین حال بندگی حق را هم داریم. "لیبرته" استقلال از غیر و بندگی نفس است. بحث این است که در تعالیم اسلامی‌خود و دیگران را به آزادگی از نفس و بندگی حق دعوت می‌کنید. به نسبتی که هر سالکی خودش را از قید تعلقات دنیوی و نفسانی خلاص کند و متابعت حق کند بنده‌ی حق است و در صراط مستقیم طی طریق می‌کند. اما به نسبتی که با دنیا و نفس بستگی پیدا می‌کند، در بند تعلقات اسیر است. در معنای "لیبرته" بندگی حق وجود ندارد. استبداد به رأی و بندگی نفس وجود دارد.

روان‌شناسی مدرن؛
نقدی بر بنیان‌های نظری

■ محمود جواهری

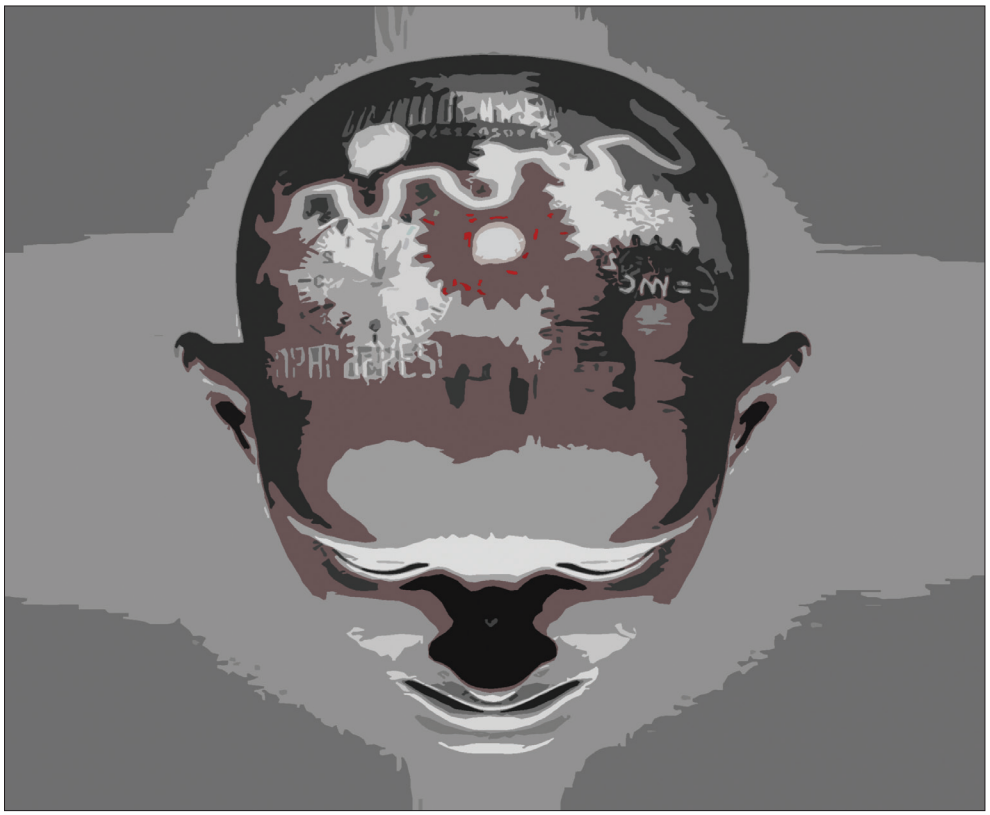
آنچه‌امروز به نام «روان‌شناسی» نامیده می‌شود، از اواخر قـرن نوزدهـم و آن‌گونه که مورخان تاریخ روان‌شناسـی می‌گویند، از سـال ۱۸۷۹ میلادی با تأسیس آزمایشگاهی در لایپزیک آلمان پدید آمده‌است.

ایـن روان‌شناسـی کـه طرفـداران و مبلغانـش آن را «روان‌شناسی‌علمی»می‌نامند‌از‌دل‌میراث‌فلسفه‌ی‌امانیستی غرب مدرن پدید آمده‌است و پدیدآورندگان آن کوشیده‌اند تا آن را از آنچه در یونان باستان و یا غرب قرون وسطی تحت عنوان «علم‌النفس‌فلسفی» مطرح بوده‌است، متمایز نمایند.

روان‌شناسـی مـدرن [همـان «روان‌شناسـی‌علمی» مـورد نظرپدیدآورنـدگان آن] کـه می‌تـوان آن را «روان‌شناسی‌امانیسـتی] نیـز نامید، اگرچه‌از دل سلسـله تکاپوها و سـیر تطور آرای فلسـفی پدید آمده‌است، اما از هنگام پیدایی، خود را به عنوان یکی‌از شـعب علوم انسانی مدرن و ذیـل گفتمـان و روش‌شناسـی «علوم‌تجربی» یـا همان Science مطرح نمود و کوشـید با بهره‌گیری بیش‌ازپیش از روش‌شناسی تجربی–حسی و آزمایشگاهی و نیز رویکردی کمی‌انگارانه و آماری، خود را در خانواده‌ی علوم تجربی یا علوم مدرن جای دهد.

اگرچه به دلیل ویژگی برخی موضوعات مطروحه در آن و نیز برخی‌اقتضائات روش‌شناختی برای‌اثبات «علمی» بودن خود، تا همین امروز نیز با طیف پوزیتیویست‌های کلاسیک و متعصب در کشـمکش بوده‌است، اما به‌هرحال در جهان امروز روان‌شناسـی که ترجمه‌ای بـرای Psychology اسـت، به عنـوان یکـی‌از صور علـوم متکثر مـدرن به رسـمیت پذیرفته شده و در دانشـگاه‌ها و مراکز پژوهشی تدریـس و یـا در زمینـه‌ی‌آن تحقیق صـورت می‌گیرد. همچنین شعبی‌از روان‌شناسـی مدرن نظیر «روان‌شناسی مرضی» و «روان‌شناسـی بالینی» و در مواردی شـیوه‌ی درمانـی «روانکاوی» در امر بررسـی و درمان اختلالات و

روان‌شناسی‌مدرن [همان«روان‌شناسی‌علمی» موردنظر پدیدآورندگان آن] که می‌توان آن را «روان‌شناسی‌امانیستی نیز نامید، اگرچه‌از دل سلسله تکاپوها و سیر تطور آرای فلسفی پدید آمده‌است، اما از هنگام پیدایی، خود را به عنوان یکی‌از شعب علوم انسانی مدرن و ذیل گفتمان و روش‌شناسی «علوم‌تجربی»یا همان Science مطرح نمود و کوشید با بهره‌گیری بیش‌ازپیش از روش‌شناسی‌تجربی–حسی و آزمایشگاهی و نیز‌رویکردی‌کمی‌انگارانه و آماری، خود را در خانواده‌ی علوم تجربی یا علوم مدرن جای دهد.



رنه‌دکارت در دستگاه فلسفی خود، مابین «جسم» و «روان» [یا تعابیر دیگری نظیر «روح» یا «ذهن» که علیرغم تفاوت‌های مفهومی‌اساسی‌ای که با هم دارند، در اینجا می‌توان آن‌ها را مسامحتاً یکسان دانست]، نوعی دوگانگی قایل بود. او جسم بشر را یک «ماشین» می‌دانست که به مراتب از ماشین‌های ساخته‌ی دست بشر بهتر کار می‌کند. خود مورخان غربی روان‌شناسی مدعی‌اند. تفسیر ماشینی دکارت از بشر، مبنای تعریف «روان‌شناسی مدرن» از «انسان» گردیده‌است.

بیماری‌های روانی و مشکلات شخصیتی در جوامع مدرن فعال هستند.

روان‌شناسی‌امانیستی [که به لحاظ مبادی و غایات خود و نیز به جهت روان‌شناسی و موضوع مورد مطالعه‌ی خود به کلی با علم‌النفس فلسفی و حکیمانه‌ی ماقبل مدرن متفاوت است] اگرچه در سال ۱۸۷۹ و در آثار و آرا و عمل «ویلهلم‌وونت» آلمانی به عنوان یک دانش منسجم و مدون مطرح گردید، اما پیشینه‌ای طولانی‌تر دارد که به آغاز عصرمدرن و دوره‌ی آرای «دکارت» و «لاک» برمی‌گردد. در واقع اگرچه روان‌شناسی‌امروز به لحاظ موضوع و روش‌شناسی و نوع علائق و حوزه‌ی مطالعه، صبغه‌ی فلسفی تمام عیار و پررنگی ندارد [هرچند گاه آرای برخی‌از همین روان‌شناسان مدرن نظیر «یونگ» یا «فروم» و یا «مزلو» و «آلپورت» و «ویلیام‌جیمز» و «دیوئی» و برخی روان‌درمان‌گران اگزیستانسیالیست نیز مستقیم وغیر مستقیم پیرایه‌های فلسفی پنهان و آشکاری پیدا می‌کند]، اما مبادی و سرچشمه‌های تئوریک آن از آرای فیلسوفان اُمانیستی نظیر «دکارت»، «لاک»، «هیوم»، «دیویدهازنلی»، «جیمزمیل»، «لامتری» و برخی دیگر نشأت گرفته‌است. بنابراین بد نیست برای شناخت ماهیت و بنیان‌های نظری روان‌شناسی مدرن، سخن را با مروری کوتاه بر پیشینه و بستر پیدایی‌آن از زمان دکارت تا ویلهم‌وونت و تأسیس نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی پی بگیریم.

تکوین بنیان‌های فلسفی روان‌شناسی مدرن؛ از دکارت تا وونت

با ظهور تفکر اُمانیستی در رنسانس و بسط آن در

نزد فیلسوفان عصر به‌اصطلاح روشنگری و پس از آن، تفاوت بشر با حیوانات دیگر، به عنوان یک تفاوت صرفاً کمّی [ونه حتی کیفی؛ تا چه رسد به تفاوت ماهوی] پنداشته می‌شود و ضمن ارائه‌ی یک رویکرد غریزی- حیوانی به آدمی، نوعی تقلیل‌گرایی در نگرش به آدمی را نیز ترویج می‌نمایند.

قلمروهـای نظری و عملی، در قرن هفدهم و در دسـتگاه فلسـفی «رنه دکارت» نحـوی تفسـیر خودبنیادآن‌ها از بشـر پدیدآمد که: اولاً آدمی‌را دائر مدار هستی می‌دانست و با طرح نظریه‌ی معرفت‌شـناختی «من می‌اندیشم؛ پس هسـتم» سوبژکتیویسـم را به صراحـت و به‌عنوان بنیان دستگاه فکری بشر مدرن مطرح می‌کرد- با «سوژه» فرض شـدن هر فرد آدمی [به تعبیری هر «منِ فردی»] طبیعی بود که‌همه‌ی عالم [و از جمله دیگر انسـان‌ها و طبیعت و امورِ دیگر] به عنوان «ابژه»ای برای‌این سوژه مطرح گردد- ثانیاً این سـوژه به عنوان یک موجود خودبنیاد اساسـاً در سـاحت ناسوتی وجود خود و فارغ از توجه جدی و محوری به ربوبیت ساحت قدسـی تعریف می‌گردید؛ بنابراین، این «من فردی خودبنیاد» به دلیل این خصیصه‌استکباری خود [خودبنیادی] و نیز به‌این دلیل که نه با فطرت روحانی وجود خود که با ساحت ناسـوتی-حیوانی حیات خویش تعریف می‌گردید [نمونه‌های متعدد و بارزی‌از این‌گونه تعریف را در آرای «تامس‌هابز» در قرن۱۷ و انبوه فیلسوفان ماتریالیست قرون ۱۸ و ۱۹ و نیز صورتی دیگر از آن را در نوع تفسـیر «لامارک» و «داروین» و «اسپنسـر» از بشـر می‌شد دید و این رویکرد تئوریک در شـاکله‌ی وجود رشته‌ای موسوم به «انسان‌شناسـی» در قرن بیسـتم نیز تداوم یافته‌است] تجسم یک «خودبنیادی نفسانی» بود. ازهمین‌رو می‌توان «سوبژکتیویسـم مدرن» را «اصالت موضوعیت نفسانی» ترجمه کرد. ثالثاً بشـر به عنوان یک سـوبژه در اندیشه‌ی دکارتی و نیز پوزیتیویسـم قرن هجدهم به بعد، به عنوان یک «ماشـین» و به تعبیر دقیق‌تر به عنوان یک «ماشین غریزی» تعریف می‌گردید و این نگرش، مبنا و الگوی‌اصلی تعریف روان‌شناسی مدرن از بشر گردید، به گونه‌ای که حتی در نیمه‌ی دوم قرن بیسـتم و با طرح نظریاتی تحت‌عنوان «سایکوسـایبرنتیک» نیز این نگرش ماشـینی به‌انسان، دستخوش تحول نگردید، بلکه فقط تا حدودی تغییر صورت و فرم داد.

رنه‌دکارت در دسـتگاه فلسـفی خود، مابین «جسـم» و «روان» [یـا تعابیر دیگری نظیـر «روح» یا «ذهن» که علیرغم تفاوت‌های مفهومی‌اساسـی‌ای که بـا هم دارند، در اینجـا می‌توان آن‌ها را مسـامحتاً یکسـان دانسـت]، نوعی دوگانگی قایل بود. او جسـم بشر را یک «ماشین» می‌دانست که به مراتب از ماشین‌های ساخته‌ی دست بشر بهتر کار می‌کند. خود مورخان غربی روان‌شناسی مدعی‌اند. تفسیر ماشینی دکارت از بشر، مبنای تعریف «روان‌شناسی مدرن» از «انسـان» گردیده‌است. این نگرش ماشینی به بشر، بعد از دکارت، گسترش و عمق نیز یافته‌است. در واقع دکارت فقط بدن و جسـم انسان را یک «ماشین غریزی» می‌دیـد و «روح» یا «ذهـن» را از آن جدا می‌کرد [و البته در تبیین ارتباط و چگونگی پیوند مابین جسم و روح، دچار سـردرگمی گردیده بود]، امـا اندکی بعـد در آرای «جان لاک»، فیلسـوف انگلیسـی‌ای که تقریباً نیم قرن پس از دکارت در گذشته‌است، نظریه‌ی تفسیر ماشین به «ذهن» بشر نیز تعمیم داده شد؛ هرچند که‌این رویکرد ماشین‌گرایانه دربـاره‌ی ذهن و یا به‌اصطـلاح روان یا روح در آرای لاک صراحت ندارد.

با ظهـور اندیشـه‌ی «دیویدهیوم» که‌یک فیلسـوف پوزیتیویسـت و ماتریالیست انگلیسـی بود، کوشش برای تبیین ماشینی «ذهن‌بشر» جدی‌تر می‌گردد. هیوم به سال ۱۷۳۹م «رسـاله‌ای درباره‌ی طبیعت بشـر» را منتشر کرد و کوشـید تا با تکیه بر مدل ماشـین‌گرایی و نیز استفاده‌از اصل «تداعی‌اندیشـه‌ها» [که فیلسـوفان تجربی- حسی و نیز پوزیتیویسـت انگلیسـی، آن را مبنا و اساس تشکیل تصورات و افکار در بشر می‌دانستند] به نوعی تفسیر بشر به عنوان «ماشین‌غریزی» را در چارچوب فلسفه‌ی‌امپریستی و پوزیتیویستی قرار دهد.

«دیویدهارتلی» دیگر فیلسـوف تجربه‌گرای‌انگلیسـی (متوفی به سال ۱۷۵۷م) اساس تفسیر خود از پروسه‌ی‌ادراک بشر را با صراحت برپایه‌ی «اصل تداعی‌گرایی» قرار داد در عین حال که‌همچون هیوم و حتی شدیدتر از او، از الگوی ماشـین‌گرایی برای تبیین ذهن بشـر استفاده کرد و نهایتاً ایـن روند در آرای «جیمزمیل» فیلسـوف پوزیتیویسـت (متوفی به سـال ۱۸۳۶م) به نهایت خود رسید. جیمزمیل نظریه‌ی تبیین ماشین بشر [جسمی و روحی] را با صراحت و جامعیتی به کار بسـت که پیش از او بی‌سـابقه بود. وی

با ظهور اندیشه‌ی «دیویدهیوم» که‌یک فیلسوف پوزیتیویست وماتریالیست انگلیسی بود، کوشش برای تبیین ماشینی «ذهن‌بشر» جدی‌تر می‌گردد. هیوم به سال ۱۷۳۹م «رساله‌ای درباره‌ی طبیعت بشر» را منتشر کرد و کوشید تا با تکیه بر مدل ماشین‌گرایی و نیز استفاده‌از اصل «تداعی‌اندیشه‌ها» [که‌فیلسوفان تجربی- حسی و نیز پوزیتیویست انگلیسی، آن را مبنا و اساس تشکیل تصورات و افکار در بشر می‌دانستند] به نوعی تفسیر بشر به عنوان«ماشین‌غریزی» را در چارچوب فلسفه‌ی‌امپریستی و پوزیتیویستی قرار دهد.

به صراحت مدعی بود. ذهن بشـر چیزی جز یک ماشـین نیسـت و با همان شـیوه‌ی مکانیکی ساعت کار می‌کند و براثر نیروهای فیزیکی خارجی به کار می‌افتد و به‌وسیله‌ی نیروهای فیزیکی داخلی کار می‌کند.

اما تأکید بر تفسـیر ماشـینی–غریزی و پوزیتیویسـتی‌از بشـر، صرفـاً در فلسفه‌ی‌انگلسـتان مطـرح نبـود؛ بلکه بسـیاری‌از متفکران موسـوم بـه «عصر روشنگری» در فرانسه نظیر «ژولین‌اوفره دولامتری»، «دنیـس دیدرو»، «دالامبر» و زیست‌شـناس سوئیسـی‌ای نظیـر «شارل‌بونه» و بسیاری دیگر، از طرفداران آن بودنـد. در واقع با یک مـرور کوتاه در خصوص سـیر تطور آرای فلسـفی‌ای که به قلمرو مباحث «روان‌شناسی» [آن‌گونه که‌امروز از آن نام می‌بریم] مربوط می‌شود، از زمـان دکارت تا پایان عصر به‌اصطلاح روشـنگری و آغاز قرن نوزدهم، می‌توان ایـن ویژگی‌هـا را بـه عنـوان خصایص اصلی‌این تطورات [که نهایتاً به تأسـیس «روان‌شناسـی مدرن» در سـال ۱۸۷۹م انجامید] نام برد:

۱– غلبه‌ی تفسـیر ماشینی و غریزی–ناسوتی‌از بشـر: براساس این تعریف، بشر یک ماشین غریزی‌است که ساحت اصلی و عمـده‌ی وجـود او، سـاحت حیوانی–غریزی‌است.

۲– غلبـه‌ی رویکرد پوزیتیویسـتی در تعریف و تفسیر بشر

۳– تفسیر بشر به عنوان یک سوبژه و برپایه‌ی خودبنیادی نفسانی

۴– سیطره‌ی تفسیر ماتریالیستی–مکانیکی‌از انسان

۵– غلبـه‌ی نگـرش فیزیولوژیکـی صـرف و تکیه بر روش‌شناسی‌آزمایشـی–تجربی در تفسیر بشـر: در واقع در این سـیر تطور، نوعی تلازم و همراهی مابین بیولوژیسم [اصالت‌دادن به زیست‌شناسـی]، ماتریالیسـم، مکانیسـم [تفسیر ماشینی] و پوزیتیویسـم در تعریف از بشر را شاهد هستیم.

به نظر می‌رسد مدل‌های رایج مشاوره و روان درمانی در روان‌شناسی مدرن فقط می‌توانند تا حدودی و در مواردی میزان تحمل افراد برای پذیرش سلطه‌ی به شدت سرکوب‌گر جامعه‌ی مدرن را اندکی‌افزایش دهند و یا نمونه‌ها و نمودهای‌ظهور هوشیاری و خودآگاهی‌های خلاق و معترض برخاسته‌از فطرت‌های سالم را به نفع تحکیم‌استیلای‌مدرنیته سرکوب نمایند. از این رو یکی‌ازکارکردهای‌اصلی روان درمانی در دنیای‌امروز، تحمیق پنهان فرد مراجع و سرگرم کردن [شاید حتی ناداسته و ناخواسته‌از طرف درمان گران] او به حاشیه‌هاست، تا فرد مراجع از درک علت اصلی مشکل خود یعنی مدل تحمیلی و بیمار زندگی مدرن، آگاهی نیافته و علیه آن شورش ننماید.

نزد فیلسوفان عصر به‌اصطلاح روشنگری و پس از آن، تفاوت بشر با حیوانات دیگر، به عنوان یک تفاوت صرفاً کمّی [ونه حتی کیفی؛ تا چه رسد به تفاوت ماهوی] پنداشته می‌شود و ضمن ارائه‌ی یک رویکرد غریزی–حیوانی بـه آدمی، نوعی تقلیل‌گرایی در نگرش به آدمی را نیز ترویج می‌نمایند. برای نمونه در این خصوص می‌توان به تفسیر «دیدرو» یا «دالامبر» از آدمـی‌در «دایرةالمعارف» نگریسـت. در همین دوران است که‌یک پزشـک ماتریالیسـت پوزیتیویست به نام «پی‌یرکابانیس» (متوفی به سال ۱۸۰۸م) ضمن ارائه‌ی تفسیری ماتریالیستی‌از بشر، «تفکر» در بشر را «حاصل تراوش مغز» و «یک عمل صرفاً فیزیولوژیک» می‌نامد و همه‌ی حوزه‌های معنوی وجود بشر–نظیر اخلاق– را حاصل فرآیندهای جسـمانی و تعامل اجتماعی می‌داند و مدعی می‌شود، پیگیری نفع شـخصی، آدمی‌را به فضیلت رهنمون می‌گردد. او یکی‌از کسانی‌اسـت که‌از ضـرورت تأسـیس «علمـی برای شـناخت بشـر برپایه‌ی روش‌های علوم تجربـی و مبتنی بر مطالعات جسـمانی» سخن می‌گوید.

در چنین فضایی‌اسـت کـه زمینه‌های نظـری بـرای پیدایـی «روان‌شناسـی» به‌عنوان دانشی تحت‌سـلطه‌ی رویکردهای پوزیتیویستی و فیزیولوژیسـم و دارای صبغه‌ی ماتریالیسـتی و ملهم از روش‌شناسـی کمی‌انگارانه و تجربی–آزمایشـگاهی علم مدرن، فراهم می‌شود.

نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، زمان سـیطره‌ی بیولوژیسم و علی‌الخصوص داروینیسـم می‌باشد. داروین، ضمن نادیده

پزشک‌ماتریالیست پوزیتیویست به‌نام «پی‌یرکابانیس»(متوفی به سال ۱۸۰۸م) ضمن ارائه‌ی تفسیری ماتریالیستی‌ازبشر، «تفکر» در بشر را «حاصل تراوش مغز» و «یک عمل صرفاً فیزیولوژیک»می‌نامد و همه‌ی حوزه‌های معنوی‌وجود بشر– نظیر اخلاق– را حاصل فرآیندهای جسمانی‌و تعامل اجتماعی‌می‌داند و مدعی می‌شود، پیگیری‌نفع‌شخصی، آدمی‌را به فضیلت رهنمون می‌گردد. او یکی‌ازکسانی‌است که‌از ضرورت تأسیس «علمی‌برای‌شناخت بشر برپایه‌ی‌روش‌های علوم تجربی‌و مبتنی بر مطالعات‌جسمانی» سخن‌می‌گوید.

در «انسان‌شناسی مدرن» [که روان‌شناسی مدرن در تلقی خود از بشر کاملاً با آن منطبق بوده و تعاملات جدی‌ای مابین این دو حوزه وجود داشته و دارد] اساساً بشر به عنوان رده‌ای از پستانداران «که‌اختلافی صرفاً کمی و نهایتاً در درجه‌ی هوش با حیوانات دیگر دارد» شناخته می‌شود. بدین سان ساحت روحانی و متعالی بشر کاملاً نادیده گرفته شده و آدمی به عنوان یک موجود صرفاً ناسوتی و یک حیوان که دارای درجه‌ی هوشی بالاتر از حیوانات دیگر است، درنظر گرفته می‌شود.

گرفتن هرگونه وجه متعالی برای وجود بشر، او را حاصل یک تطور گسترده از نخستین موجودات تک‌سلولی دریایی تا پستانداران و دارای جدّ مشترک با میمون‌های‌امروزی می‌دانست. طبق نظر داروین، نخستین موجودات دریایی در پی یک سلسله تطورات به «دوزیستان» تبدیل گردیدند و از پی‌آن‌ها «خزندگان» و بعد «پرندگان» و پس از آن «پستانداران» پدید آمدند.

داروین در کتاب معروف خود (اصل انسان) مدعی می‌شود، آدمیان و نیز میمون‌های‌امروزی دارای‌اجداد مشترکی هستند و این اجداد مشترک، گروه‌هایی‌از حیوانات بودند که نه میمون بودند و نه‌آدمی و امروزه نسل آن‌ها منقرض گردیده‌است.

در اینجا مجال بررسی تفصیلی‌ادعای داروین وجود ندارد، صرفاً به طور اجمالی می‌گوییم که‌ادعاهای داروین با بسیاری‌از مدعیات زیست‌شناختی قرن نوزدهم و به ویژه قرن بیستم ناسازگار بوده و هست و به ویژه بسیاری‌از اکتشافات باستان‌شناسی مدل‌های تئوریکی زیست‌شناسی در قرن بیستم، فرضیه‌ی داروینیسم و حتی مدل‌های بازسازی شده و نوداروینی را با تناقضات عدیده روبه رو کرده و بی‌پایگی آن‌ها را آشکار ساخته‌است.

فرضیه‌ی داروین در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به موازات فضای حاکم بر فلسفه و علوم مدرن در آن زمان که تحت سلطه‌ی نگرش غریزی و مکانیستی بود، گونه‌ای‌انسان‌شناسی سکولاریستی پدید آورد که بشر را نوعی حیوان می‌دانست که با حیوانات دیگر صرفاً تفاوت کمی‌دارد و معتقد به وجود هیچ وجه متعالی‌ای در وجود بشر نبوده و نیست.

بسیاری‌از روان شناسان و روان درمانگران، خود از ماهیت تخدیرکننده و تحمیق آلود کاری که‌انجام می‌دهند مطلع نبوده و حتی شاید در ایفای نقش خود حُسن نیت هم داشته باشند [و اغلب هم دارند] البته نبایدانکار کرد که در مواردی شاید درحدود ۴ الی۶ در صد موارد، روان درمان گرها درکاهش یا تعدیل و یاحتی کنترل [و شاید هم در موارد نادری درمان] اختلالات شخصیت و یا برخی‌اقسام اختلالات روانی–مرضی به طور نسبی موفق هم بوده‌اند، اما نباید فراموش کرد که حتی در این گونه موارد به‌اصطلاح موفق نیز، اولاً مدل‌های روان درمانی روان‌شناسی مدرن به‌هیچ روی حتی قادر به درک و تشخیص «اختلال روحی- اخلاقی بشر مدرن» [به عنوان جوهر و بستر اصلی و مادر و باطن دیگر اختلالات روانی در این دوره] نبوده ونیستند تا چه رسد به درمان آن و ثانیاً در درمان‌های نسبتاً موفق در رابطه با برخی‌اختلالات شخصیت و یا بعضی‌افسردگی‌ها و اضطراب‌ها و نظایر آن نیز همه‌ی همّ و غمّشان عادی کردن این افراد و برگرداندن این اشخاص به سطح «میان‌مایگی» در مقیاس زندگی مدرن و شبه مدرن بوده و هست و هیچ قصد و هدفی و یا کار و کوششی برای‌اعتلای شخصیت مراجعان و یا کمک به رشد وجودی و معنوی‌آن‌ها و تصعید جایگاه آنان در مراتب حیات تکاملی عالم به کار نبرده‌اند.

این انسان‌شناسی بیان فرموله‌ی خود را ادعای «بنیامین‌فرانکلین» [روشنفکر فراماسونر آمریکایی که‌از بنیانگذاران جمهوری‌امریکا در سال ۱۷۷۶ بود] نشان می‌دهد که گفته بود: «انسان، حیوان ابزارساز است.» بعدها همین ادعا به رکن مهم زیست‌شناسی و فیزیولوژی مدرن بدل گردید و در نیمه‌ی دون قرن نوزدهم به عنوان یکی‌از ارکان مهم ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

در «انسان‌شناسی مدرن» [که روان‌شناسی مدرن در تلقی خود از بشر کاملاً با آن منطبق بوده و تعاملات جدی‌ای مابین این دو حوزه وجود داشته و دارد] اساساً بشر به عنوان رده‌ای‌از پستانداران «که‌اختلافی صرفاً کمی و نهایتاً در درجه‌ی هوش با حیوانات دیگر دارد» شناخته می‌شود. بدین سان ساحت روحانی و متعالی بشر کاملاً نادیده گرفته شده و آدمی به عنوان یک موجود صرفاً ناسوتی و یک حیوان که دارای درجه‌ی هوشی بالاتر از حیوانات دیگر است، درنظر گرفته می‌شود.

این رویکرد منتهی به نوعی تفسیر تقلیل‌گرایانه از بشر می‌گردد که بر کلیت تفکر مدرن و همه‌ی علوم آن [اعم از علوم تجربی و زیستی نظیر بیولوژی و فیزیولوژی و آناتومی و نیز علوم انسانی و اجتماعی نظیر جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و روان‌شناسی و حتی‌اقتصاد و روان‌شناسی مدرن ...] غلبه و سیطره‌ی تام و تمام دارد. جوهر این رویکرد را می‌توان با

فرضیه‌ی داروین در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به موازات فضای حاکم بر فلسفه و علوم مدرن در آن زمان که تحت سلطه‌ی نگرش غریزی و مکانیستی بود، گونه‌ای انسان‌شناسی سکولاریستی پدید آورد که بشر را نوعی حیوان می‌دانست که با حیوانات دیگر صرفاً تفاوت کمی دارد و معتقد به وجود هیچ وجه متعالی‌ای در وجود بشر نبوده و نیست.

ویژگی‌هایی چون امانیسم و سکولاریسم که در برخی موارد با صوری از ماتریالیسم نیز می‌آمیزد، تبیین کرد.

در پاره‌ای موارد انسان‌شناسان و فیلسوفانی نظیر «لسلی‌وایت»، «کنت‌برک» و «ارنست‌کاسیر» [البته با تلقی‌ها و تعریف‌ها و منظرهایی متفاوت از یکدیگر] که‌اشتباه‌اساسی‌انسان‌شناسی مدرن و ادعای آن مبنی بر کمی بودن تفاوت انسان و حیوان را دریافته‌اند، با طرح بحثی تحت عنوان «تفاوت کیفی» ما بین انسان و حیوان [البته دقت کنید تفاوت کیفی و نه تفاوت ماهوی] و تغییر تعریف‌شان از بشر به‌انسان به مثابه «حیوان سمبلیک» یا «حیوان به کار برنده‌ی نماد» خواسته‌اند تا ضعف‌ها و ناتوانی‌های‌انسان‌شناسی مدرن را جبران نمایند. باید توجه کرد که نوع تفسیر وتعبیر کاسیرر یا لسلی‌وایت و دیگر هم مسلکان آن‌ها از «بشر» و «سمبل» همچنان سکولاریستی و امانیستی‌است؛ زیرا در نگرش آن‌ها همچنان آدمی به عنوان موجودی خودبنیاد و فاقد وجه ملکوتی و معنوی تفسیر می‌گردد. در نگرش این فلاسفه و انسان‌شناسان تبیین روشنی برای مفهوم سمبل و یا چگونگی پیدایی و نقش آن در زندگی بشر دیده نمی‌شود و این جماعت چه در تعریف «سمبل» و چه در تعریف «بشر» و چه در تبیین نقش و کارکرد و منشأ پیدایی سمبل و نسبت آن با عالم و آدم گرفتار رویکرد امانیستی- سکولاریستی و دور باطل نگرش غریزی-ناسوتی به‌انسان می‌باشند که مجال بحث تفصیلی درباره‌ی آرای ایشان اینک وجود ندارد.

در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم سه زیست‌شناس آلمانی به نام‌های «هرمان‌فون هلمولتز»، «ارنست‌وبر» و «گوستاوتئودور فخنر» با انجام یک سلسله مطالعات و آزمایش‌ها کوشیدند تا در چارچوب نگرش مکانیستی- فیزیولوژیکی به نحوی فرآیندهای‌ادراکی بشر را مورد اندازه‌گیری کمی و آزمایش قرار دهند. این سه نفر و به ویژه وبر و فخنر را اگر چه نمی‌توان بنیان‌گذاران روان‌شناسی دانست؛ اما می‌توان آن‌ها را از بسترسازان اصلی تأسیس روان‌شناسی‌ازمایشگاهی و «علمی» توسط «ویلهم‌وونت» دانست.

هلمولتز روان‌شناس نبود و به مسایل روان‌شناسی توجه عمده‌ای نداشت اما فعالیت‌های‌آزمایشی‌او به تقویت رویکرد آزمایشی در روان‌شناسی کمک زیادی نمود. ارنست‌وبر نیز یک فیزیولوژیست آلمانی بود که کوشید تا روش‌های آزمایشگاهی و رویکردهای فیزیولوژیکی را مبنای تبیین پدیده‌های روان‌شناسی قرار دهد. در واقع وبر می‌کوشید تا راهی برای پژوهش‌های‌آزمایشگاهی در مطالعه‌ی ذهن آدمی فراهم آورد. او در این زمینه کوشید تا فرمول‌های کمی‌ای در زمینه‌ی‌ادراک حسی‌آدمی به دست آورد. آرای وبر نقش مهمی‌در شکل‌گیری روان‌شناسی‌ازمایشگاهی ویلهلم‌وونت داشته‌است. مدتی بعد فخنر دست به‌انجام آزمایش‌هایی در قلمرو بررسی نسبت تحریکات حسی و ادراک حسی زد و با نگارش کتاب «عناصر پسیکوفیزیک» به سال ۱۸۶۰م گام بسیار مهمی‌در زمینه‌سازی برای تأسیس روان‌شناسی مدرن برداشت. فخنر در پیآن بود که رابطه‌ی بین جهان مادی و روانی را به بیان ریاضی درآورد. او عنصر روش‌شناسی کمی‌را به عنوان یک اصل مهم در علم روان‌شناسی در حال شکل‌گیری وارد کرد. جالب است بدانیم مفهوم «اصل لذت» [که بعدها به‌یکی‌از مفاهیم مهم اندیشه‌ی «فروید» و فرویدیسم بدل گردید] را برای‌اولین بار گوستاو فخنر مطرح کرده‌است.

تقریباً همه‌ی مورخان تاریخ روان‌شناسی مدرن یا روان‌شناسی‌امانیستی [توجه فرمایید که کلیت و تمامیت روان‌شناسی مدرن از «وونت» تا «فروید»، «یونگ»، «اسکینر»، «راجرز»، «مزلو»، «آلپورت»، «وین دایر» و «آلیس» و... ماهیتی‌امانیستی دارد و طرح عنوان امانیستی در اینجا با آنچه که روان‌شناسان موسوم به «نیروی‌سوم» و افرادی نظیر «کارل‌راجرز» و «آبراهام‌مزلو» تحت‌عنوان «روان‌شناسی‌امانیست» مطرح می‌کنند، تفاوت دارد] «ویلهلم وونت» را بنیانگذار علم روان‌شناسی می‌دانند و آنچه پس از او در قالب مکتب‌هایی چون «ساخت‌گرایی»، «کارکردگرایی»، «رفتارگرایی»، «روانکاوی»، «روان‌شناسی گشتالت»، «پدیدارشناسی»، «روان‌شناسی‌اگزیستانسیالیستی»، «معنادرمانی» و... مطرح گردیده‌است را ذیل همان علمی می‌دانند که با ویلهلم‌وونت و آزمایشگاه‌او در لایپزیک تأسیس گردیده‌است.

آمپریسم یا فلسفه‌ی مبتنی بر اصالت تجربه‌ی حسی و روش‌شناسی‌برآمده‌از آن، یکی‌از ارکان اصلی روان‌شناسی مدرن به ویژه برای توجیه خود به عنوان یک «رشته‌ی علمی» و سایانتیفیک بوده‌است و اگرچه میزان نفوذ و اقتدار آن در قلمرو این علم فراز و فرودهایی داشته‌اما به‌هرحال به عنوان یکی‌از ارکان این علم مطرح بوده‌است.

روان‌شناسی مدرن به دلیل ماهیت امانیستی و سوبژکتیویستی آن به گونه‌ای مبنایی سکولاریستی‌است و این سکولاریسم در مبادی و غایات نظری و ویژگی و محتوای فکری و جهت‌گیری حاکم بر همه‌ی مکتب‌ها و رویکردهای‌اصلی آن به صور مختلف حاکم است. تفسیر این روان‌شناسی‌از بشر و مفاهیمی نظیر «سلامت»، «بیماری» و «درمان»، از اساس، سکولاریستی‌است و با تعبیر و تعریف دینی تفاوت و تقابل ذاتی دارد.

در تفکر دینی و مشخصاً تفکر اسلامی، «عقل» به عنوان یک مفهوم عالی‌ادراکی،شناختی، اخلاقی و تربیتی مطرح می‌شود. عقلی که دین اسلام از آن سخن می‌گوید و طبعاً «روان‌شناسی معنوی» باید آن را به عنوان یکی‌از کانون‌های تمرکز و توجه خود قرار دهد، امری‌است که ماهیت اشراقی و شهودی دارد و با تقوا و فضایل اخلاقی و بصیرت حاصل از آن درآمیخته‌است؛ اما هوش در نظر آن دسته‌از روان‌شناسان که مایلند درباره‌ی‌آن بحث و کنکاش نمایند‌اساساً‌مفهومی‌است که با «سازگاری» و به ویژه «سازگاری جسمانی و روانی» با «محیط» نسبت دارد و در پیوند با آن تعریف‌می‌شود.

ظاهراً واژه‌ی «روان‌شناسی» را کشیش همکار «مارتین‌لوتر» یعنی «فیلیپ ملانکتون» (متوفی به سال ۱۵۶۰م) در قرن شانزدهم ابداع کرده‌است و نزدیک به دو قرن بعد «کریستال‌وولف» فیلسوف آلمانی با نوشتن رساله‌هایی در سال‌های ۱۷۳۲و ۱۷۳۴ موجب رواج این اصطلاح در میان مردم گردیده‌است. هرچند آنچه که وولف در نظر داشت از جهاتی با روان‌شناسی‌ای که وونت بنیان نهاد تفاوت داشت.

ویلهلم‌وونت به عنوان نخستین روان‌شناس، اولین آزمایشگاه منحصر به مباحث روان‌شناسی را به سال ۱۸۷۹ در لایپزیک تأسیس نمود، سردبیر اولین نشریه‌ی تخصصی روان‌شناسی بود و با انتشار کتاب «اصول روان‌شناسی فیزیولوژیکی» [باید توجه داشت که در نیمه‌ی قرن نوزدهم کلمه‌ی «فیزیولوژیکی» در زبان آلمانی مترادف معنای «آزمایشگاهی» به کار می‌رفت و در واقع عنوان کتاب وونت، اصول روان‌شناسی‌ازمایشگاهی بوده‌است] در سال‌های ۱۸۷۳و ۱۸۷۴ رسماً و عالمانه و عامدانه از تأسیس علم جدیدی با مسایل و روش‌های خود نام برد. وونت در ابتدا به تحصیل فیزیولوژی در دانشگاه‌های برلین وهایدلیبرگ پرداخت و دراواخر دهه‌ی ۱۸۷۰ به لایپزیک رفت و با تأسیس آزمایشگاه روان‌شناسی، این علم جدید را بنیان نهاد. وونت کاملاً تحت‌تأثیر و حتی سیطره‌ی رویکرد مکانیستی–غریزی به بشر و روش‌شناسی کمی‌انگارانه و آمپریستی قرار داشت و روان‌شناسی مورد نظر خود را براین اساس بنا نمود. وونت به تبعیت از دکارت و دیگر فلاسفه‌ی‌امانیست پس از او، روش «تجزیه و تحلیل» و «تقلیل‌گرایی» یا «تجزیه‌ی هر موجود به عناصر سازنده‌ی‌ان» به عنوان «یگانه روش فهم» را پذیرفته بود و آن را با رویکرد پوزیتیویستی و آمپریستی به‌ارث رسیده‌از فلاسفه‌ی‌انگلیسی و دیویدهارتلی و جیمز میل در آمیخته بود. وونت، موضوع اصلی مورد مطالعه‌ی روان‌شناسی را «هوشیاری» می‌دانست او اگرچه به «روش درون‌نگری» برای مطالعه‌ی هوشیاری‌اعتقاد داشت، اما روش درون‌نگری را به گونه‌ای مورد استفاده قرار می‌داد که صبغه‌ای‌ازمایشگاهی و تجربی و کمی به خود می‌گرفت.

وونت این روش درون‌نگری را نیز درواقع از روش مطالعات فیزیک و فیزیولوژی‌ان زمان اقتباس کرده بود. اساس پژوهش‌های وونت بر روی‌اندازه‌گیری‌های کمی و عینی متمرکز بود که با استفاده‌از تجهیزات آزمایشگاهی پیچیده و گوناگون انجام می‌گرفت.

بدین‌سان بر بستری‌از تطورات فکری و فلسفی، روان‌شناسی به عنوان یک «علم مدرن» [که‌از آغاز و تا هم‌اکنون کوشیده‌است تا خود را به لحاظ روش‌شناسی، تعریف و نیز نوع رویکرد به مباحث و موضوعات ذیل گفتمان آمپریستی–تجربی و پوزیتیویستی علم مدرن قرار دهد] پدید آمد و پس از وونت نیز شاهد ظهور مکاتب متعددی چون «ساخت گرایی»، «کارکردگرایی»، «رفتار گرایی»، «روانکاوی» و «روان‌شناسی پدیدار شناختی» بوده‌است.

نگاهی به بنیان‌های نظری روان‌شناسی مدرن

«هنریک‌مزیاک» در کتاب «تاریخچه و مکاتب روان‌شناسی» می‌نویسد:

«فلسفه در طول دو قرن و نیم، یعنی‌از سال ۱۶۰۰ تا ۱۸۵۰ مفاهیم، ایده‌ها و نظریه‌هایی را صورت‌بندی کرد که مبنای فلسفی روان‌شناسی نوین را تشکیل می‌دادند.»

در یک بررسی کلی و بیان اجمالی و فهرست‌وار می‌توان بنیان‌های نظری و مفروضات تئوریک روان‌شناسی مدرن را این گونه فهرست کرد:

امانیسم که وجه غالب و اصلی فلسفه و همه‌ی علوم متکثره‌ی مدرن می‌باشد.

تعریف انسان به عنوان یک سوبژه و موضوع خود بنیاد نفسانی که‌از دکارت به بعد و حداقل تا مقطع اعتراضات پسامدرن به عنوان وجه غالب نگرش انسان‌شناختی فلسفه، هنر، ادبیات، سیاست، روان‌شناسی، اقتصاد، کلام، حقوق، جامعه‌شناسی و دیگر رشته‌های موسوم به علوم انسانی و اجتماعی مدرن مطرح بوده‌است.

تعریف بشر به عنوان یک «ماشین‌غریزی» که صورت آشکار و مکانیستی‌آن در آرای دکارت،هابز، هیوم،هارتلی،

جیمز میــل و برخی دیگر مطرح می‌گردید و صورت تغییر شــکل داده و پیچیده‌تر آن در مدل‌های سایبرنتیکی قرن بیستم مطرح گردیده‌است.

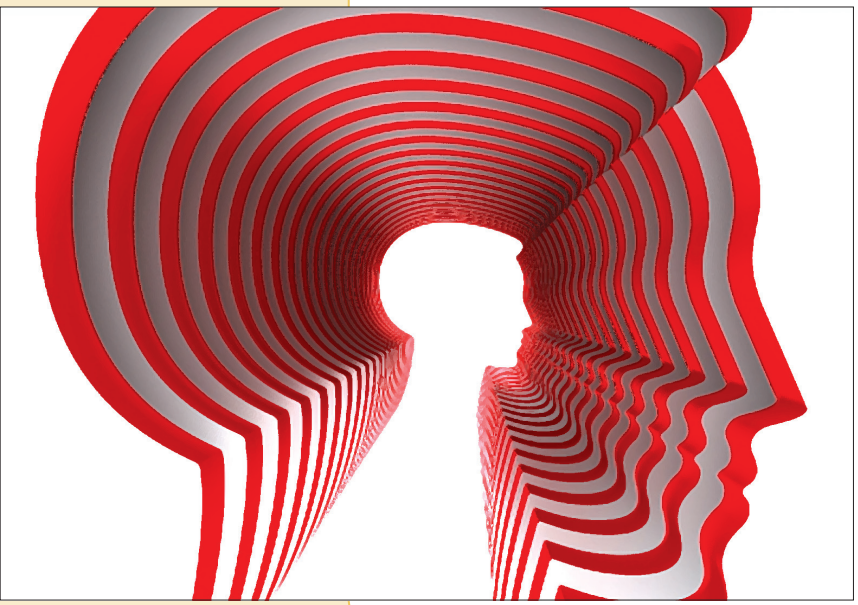
تعریف بشــر به عنوان یک حیــوان [از تعریف «حیوان ابزارســاز» گرفته تا تعاریفی نظیر «حیوان مابعدالطبیعی»، «حیوان کنترل‌کننده‌ی غذا»، «حیوان سودجوی‌اقتصادی»، «حیوان استفاده کننده‌از سمبل‌ها» و «حیوان ملول‌شونده» و انواع و اقسام تعریف دیگر که وجه بارز آن‌ها تأکید کردن بر به‌اصطلاح ریشــه و نســب و حتی‌اصالت حیوانی بشــر می‌باشــد] و با تأکید بروجه‌انرژی‌ها و نیازهای جسمانی–روانی [غریزی] به عنوان وجه بارز و اصلی وجود او و تکیه کردن برجنبه‌ی ناسوتی حیات بشری و نادیده گرفتن تام و تمام وجه متعالی و روحانی و معنوی وجود آدمی و در یک عبارت کوتاه، انسان را صرفاً «حیوانی با توانایی‌ها و ابزار و یا هوش بیشتر» و دارای تفاوت‌های کمی با دیگر حیوانات و یا نهایتاً دارای برخی «تفاوت‌های کیفی» با حیوانات دانستن و منکر تفاوت جوهری و ماهوی بشر که در خلقت او توسط خداوند لحاظ گردیده و به بشر فطرتی متعالی و ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی ماهیتاً متفاوت بخشیده‌است، گردیدند.

در روان‌شناسی مدرن از آغاز تأسیس تا امروز، در قلمرو تعریف این علم و نیز تبیین بنیان‌های متدلوژیک آن گرایش نیرومندی به سمت پوزیتیویسم وجود داشته‌است که‌از آغاز موجب پیدایی کشمکش‌ها و نزاع‌های گسترده‌ای در درون خانواده‌ی روان‌شناسی به عنوان یک علم گردیده و نحوی تکثر و تشــتت مبنایی در موضوعاتی چون تعریف علم یا بررسی روش‌شناسی‌آن پدید آورده‌است. کشمکش‌هایی که به‌ویــژه پس از بحران و افول «رفتارگرایی» به عنوان یک مکتب غالب در روان‌شناســی معاصر شدت بیشتری نیز به خود گرفته‌است.

داروینیســم و انــواع تلقی‌های بیولوژیســتی [مبتنی بر اصالت زیست‌شناسی‌امپریســتی و غیرحکیمانــه] از آغاز بر روان‌شناســی علمی سلطه داشته‌اســت و نمودهای‌این ســلطه را می‌شود در بها دادن شــدید به فیزیولوژی و نیز بســیاری کاوش‌هــای فیزیولوژیک در روان‌شناســی قرن نوزدهم و نیز در گرایش مربوط به مکتب رفتارگرایی و نیز نورفتارگرایی شــاهد بود؛ همان‌گونه که حضور پررنگ این بیولوژیسم را می‌توان در مکاتب اولیه‌ی روان‌شناسی چون: «ســاخت‌گرایی»، «کارکردگرایی»، وحتی فرویدیســم و روانکاوی‌او مشاهده کرد. اساساً به نظر می‌رسد روان‌شناسی مدرن از جهاتــی ذیل برخی رویکردهای بیولوژیســتی و گرایش‌های‌انسان شناسی تحت تأثیر آن پدید آمده و رشد کرده‌اســت و دنباله و رگه‌های‌این نگرش را حتی می‌توان در برخی مکاتب متأخر روان‌شناسی تا حدودی شاهد بود و علت این امر را باید در این امر جستجو کرد که‌اساساً مبنا و زیربنای تعریف روان‌شناسی مدرن از بشر هنوز در نخستین دهه‌ی قرن بیست و یکم نیز عمدتاً و نهایتاً برپایه‌ی تعریف بشر به عنوان یک «ماشین بیولوژیک» قرار دارد که وجوه روانی و یا به عبارتی ســایکولوژیک این بشر نیز به عنوان پیامدها و نتایج کارکرد این «ماشــین بیولوژیک» ارزیابی می‌گردد.

آمپریسم یا فلسفه‌ی مبتنی بر اصالت تجربه‌ی حسی و روش‌شناسی برآمده‌از آن، یکی‌از ارکان اصلی روان‌شناسی مــدرن به ویژه برای توجیه خود به عنوان یک «رشــته‌ی علمی» و ساینتیفیک بوده‌است و اگرچه میزان نفوذ و اقتدار

ژان پیاژه‌یکی‌از روان‌شناسانی‌است که عمده‌ی وقت و نیروی خود را صرف تحقیق درباره‌ی هوش کرده‌است. پیاژه، هوش را «گسترش سازگاری زیستی[بیولوژیک]بشر» می‌داند که‌از فرآیندهای «درونی‌کردن عامل‌های محیطی» و «انطباق» و «سازش» تشکیل یافته‌است.



در تفکر دینی، هوش ابزاری پیوند خورده با غریزه نیست که اصالت دارد، بلکه آنچه که هدف روان‌شناسی معنوی‌است، تقویت و تعمیق تعقل قرآنی و دینی‌است و در پرتو احاطه و اشراف و ولایت این تعقل دینی، هوش نیز به عنوان یک استعداد از استعدادهای وجه طبیعی و حیوانی انسان می تواند نقش و وظیفه خود را ایفا نماید.

روان‌شناسی مدرن عالی‌ترین توانایی بشر را «هوش نظری» می‌داند و آن دسته‌ی محدود از روان شناسان که گاه‌از «عقل» یا «خرد» حرف می‌زنند آن را به عنوان «عالی‌ترین وجه‌هوش» تعریف می‌کنند، بدین ترتیب معنای «عقل» آن گونه که در دین اسلام مطرح می‌گردد و در روایت شریف در عبارت «العقل ما عبد به‌الرحمن و ما اکتسب‌به‌الجنان» تعریف‌گردیده‌است، به طور کلی و کامل کنار گذارده می‌شود. غایات‌روان‌شناسی مدرن پرورش «هوش» بشر [در معنایی که‌گفتیم] است و با این تلقی بشر «باهوش‌تر» همانابشری‌است که مراتب حیوانیت پیچیده و توان تصرف‌گری‌تکنیکی و ابزاری بیشتری دارد.

آن در قلمرو این علم فراز و فرودهایی داشته‌اما به‌هرحال به عنوان یکی‌از ارکان این علم مطرح بوده‌است.

ماتریالیسم از آغاز پیدایی روان‌شناسی و به ویژه‌از زمان بسترسازی تئوریک آن در آرای دیوید هیوم، دیویدهارتلی، جیمز میل، لامتری و کابانیس، به نوعی همراه‌ان بوده‌است. اگرچه‌اعتقاد داشتن به روان‌شناسی مدرن و یا پژوهش و مطالعه و تدریس در قلمرو آن لزوماً به معنای گرایش به ماتریالیسم و یا پذیرش آن نیست و در طول تاریخ روان‌شناسی نیز چنین نبوده‌است، اما به نظر می‌رسد با توجه به بنیان‌ها و شاخص‌های نظری سازنده‌ی روان‌شناسی مدرن و به ویژه با توجه به‌آبشخورهای‌اصلی فلسفی‌ان از قرن هفدهم تا امروز می‌توان از نحوی ماتریالیسم مستور و مضمر در دل این شاخه‌ی علم سخن گفت که‌البته‌همان‌گونه که تأکید کردیم، به معنای ضرورت ماتریالیست بودن معتقدان به‌این علم و یا شاغلان و افرادی نظیرروان شناسان و اساتید این رشته نمی‌باشد، بلکه بیشتر به عنوان یک صبغه‌ی فلسفی ضمنی و پنهان که برخاسته‌از برخی ویژگی‌ها و اقتضائات و خصایص فلسفی زیربنایی‌این رشته‌است مطرح می‌گردد.

البته‌این حقیقت مهم را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که طیف گسترده‌ای‌از معروف‌ترین و تأثیرگذارترین روان‌شناسان یعنی‌افرادی چون «ادوارد تیچنر»، «سرفرانسیس گالتون»، «هرمن‌ابینگهاوس»، «فرانتس‌برنتانو»، «زیگموندفروید»، «جان‌واتسون»، «بی.اف.اسکینر»، «اریش فروم»، «جان‌دیویی»، «ویلهلم‌رایش»، «آنا فروید»، «ژان لکان» و بسیاری دیگر صراحتاً ماتریالیست بوده‌اند و این امر احتمالاً نسبتی با آن ماتریالیسم مضمر و پنهانی که‌از آن سخن گفتیم دارد.

روان‌شناسی مدرن به دلیل ماهیت امانیستی و سوبژکتیویستی آن به گونه‌ای مبنایی سکولاریستی‌است و این سکولاریسم در مبادی و غایات نظری و ویژگی و محتوای فکری و جهت‌گیری حاکم بر همه‌ی مکتب‌ها و رویکردهای‌اصلیآن به صور مختلف حاکم است. تفسیر این روان‌شناسی‌از بشر و مفاهیمی نظیر «سلامت»، «بیماری» و «درمان»، از اساس، سکولاریستی‌است و با تعبیر و تعریف دینی تفاوت و تقابل ذاتی دارد.

بحران هویت ذاتی روان‌شناسی مدرن

روان‌شناسی مدرن از هنگام تأسیس تأکید بسیاری داشته‌است که ضوابط مربوط به علوم مدرن را رعایت نماید تا از طرف ساینتیست‌ها به عنوان یک «رشته‌ی علمی» پذیرفته شود. این امر البته مستلزم تقویت رویکردهای پوزیتیویستی و آمپریستی در قلمرو این علم بوده‌است؛ اما مشکل رشته‌ای مثل روان‌شناسی [و تا حدودی هم جامعه‌شناسی مدرن] این است که موضوع آن سنخیت چندانی با به کارگیری روش‌های‌آزمایشگاهی و تجربی– حسی نداشته و ندارد و این امر روان‌شناسی مدرن [و به ویژه گرایش پوزیتیویست و علم‌زده‌تر آن را] به تکاپوی بسیار برای تعریف این علم و نیز تبیین روش‌شناسی‌آن به گونه‌ای که مورد تأکید پوزیتیویست‌ها باشد واداشته و آن‌ها را با بخشی دیگر از روان شناسان که‌اعتنای کمتری به رعایت ضوابط پوزیتیویستی دارند به چالش واداشته‌است.

درآغاز تأسیس روان‌شناسی، ویلهلم‌وونت در تعریف آن چنین گفت: «روان‌شناسی باید چیزی را مطالعه کند که ما آن را تجربه‌ی درونی می‌نامیم –یعنی‌ادراکات حسی و احساسات و افکار و خواست‌ها– در مقایسه با موضوعات تجربه‌ی برونی که درعلوم طبیعی مطالعه می‌شوند.» این تعریف دو اشکال داشت؛ اولاً گستره‌ی‌ان همه‌ی قلمروهای مورد علاقه و مطالعه‌ی روان شناسان را در برنمی‌گرفت و ثانیاً تکیه بر مفهوم «تجربه‌ی درونی»، طیف پوزیتیویست‌های‌افراطی را که می‌خواستند روان‌شناسی به ادعای‌آن‌ها «صددرصد علمی» [فلذا تجربی و آمپریستی و پوزیتیویستی] باشد، راضی نمی‌کرد.

در واقع روان‌شناسی‌از همان هنگام تولد در خصوص تعریف خود و تعریف موضوع مورد مطالعه و روش شناسی آن گرفتار بحران و تشتت گردید؛ چیزی که می‌توان آن را «بحران هویت ذاتی» روان‌شناسی مدرن دانست که تا امروز نیز گریبان آن را رها نکرده‌است.

به منظور رفع این مشکل، روان شناسان سعی کردند موضوع علم را از «هشیاری» به «رفتار» تغییر دهند و

با تعریـف «رفتار» به عنوان «پاسـخ محسـوس ارگانیسـم به محرک‌های محیطـی» به نوعی خـود را با ضوابط پوزیتیویسـتی سـازگار نماینـد، از این رو بـود که «جـان واتسـون» یکی‌از سـردمداران مکتـب رفتـار گرایی، به سال ۱۹۱۹ نوشـت: «از نظر رفتارگرا، روان‌شناسی‌ان رشته‌از علوم طبیعی‌است که موضـوع مورد مطالعـه‌ی آن رفتار آدمی‌است، یعنی کردارها و گفتارهای‌او، اعم از این که‌اموخته‌یا ناآموخته باشند.»

با این تعریف، صبغه‌ی پوزیتیویستی روان‌شناسـی تأمیـن می‌گردیـد؛ اما بسیاری‌از موضوعات مهم غیرمحسوس نظیر «تفکر» و بسـیاری‌از فرآیندهای شـناختی و عقلـی‌از قلمـرو مطالعه‌ی روان‌شناسی خارج می‌شدند. بگذریم از این که‌اساسـاً مکتب روانکاوی و انبوه فرویدیسـت‌ها و نئوفرویدیسـت‌ها نیز دیگر در زمره‌ی روان شناسان به حساب نمی‌آمدنـد. تـازه مشـکل دیگری نیز وجود داشت و آن این که‌اساساً برخی‌از روش‌های رایج در روان‌شناسـی نظیر مشاهدات بالینی، درون نگری و... کاملاً کنار نهاده می‌شدند. اگرچه رفتارگراهای متعصب می‌خواسـتند روان‌شناسـی را در انحصـار نگـرش خـود درآورند اما قـدرت و نفوذ روانکاوی و به ویژه گروه جدید روان‌شناسـان متعلق به رویکرد پدیدارشناختی [که‌از اواسـط دهه‌ی ۱۹۵۰م ظهور کردند] بیش از آن بود که بتوان آن‌ها را برای همیشه نادیده گرفت. ستیز مابین گرایش تماماً پوزیتیویست در روان‌شناسی مدرن [که در هیئت «رفتارگراها» خود را ظاهر می‌کرد] و گرایش دیگری که‌اگرچه دعوی ساینتیسم و «علمی» بودن داشت؛ اما کمتر نمودهای پوزیتیویستی‌از خود نشان می‌داد –و در نیمه‌ی‌اول قرن بیستم، عمدتاً روانکاوان فرویدیست و نئوفرویدیست نمایندگان آن بودند– همچنان ادامه داشت و عملاً روان‌شناسی را گرفتار «بحران هویت» جـدی کرده بـود. این بحـران هویت مبنایی، خـود را در سـه قلمرو تعریف روان‌شناسی، تعیین موضوع اصلی آن و نیز روش‌شناسی غالب آن نشان می‌داد.

اختلالات روحی-اخلاقی آن دسته‌از امراض هستند که در کتب اخلاقی و روایات و احادیث حضرات معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین و یا در برخی تعابیر قرآنی درباره‌ی آن‌ها سخن گفته شده‌است. این بیماری‌های روحی-اخلاقی به ویژه در جوامع مدرن غربی و غرب‌زده و نیز در جوامع غرب زده‌ی شبه مدرن از شیوع و گستردگی فوق العاده‌ای برخوردار است و در اموری چون: حسد، سودمحوری، دنیا مداری، ریا، عجب، تکبر، شهرت طلبی، شهوت رانی و ده‌ها و ده‌ها رذیله‌ی‌اخلاقی دیگر خودنمایی می‌کند. اساس کار "روان‌شناسی‌معنوی" پرداختن به تشخیص و تبیین و تعلیل امراض "روحی-اخلاقی" است و یکی‌از منابع اصلی برای شناخت و نیز درمان این عارضه‌ی شوم، رجوع به متون اصلی دینی، حدیثی و روایی می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت، روانشناسی مدرن نه فقط قادر به درک و فهم بیماری روحی-اخلاقی نیست بلکه بسیاری‌از آموزه‌ها و الگوها و مفروضات تئوریک و عملی آن و به تعبیر دقیق تر اساس شاکله‌ی وجودی آن تجسم این بیماری‌است.

در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۳۰تا ۱۹۵۰ به نظر می‌رسید که رفتارگراها از قدرت و تسلط بیشتری برخوردار و تا حدودی موفق شدند، جریان روانکاوی را به عقب برانند. البته مرگ فروید به سال ۱۹۳۹م، اختلافات شـدید درونی روانـکاوان و اشـتقاق جنبش روانکاوی و نیز آشکار شدن تدریجی بی‌حاصلی روانکاوی به عنوان یک مدل درمانی و علنی شـدن بطلان بسـیاری‌از تئوری‌هـای فروید، به‌این جریان کمک زیادی نمود.

امـا از اواسـط دهـه‌ی ۱۹۵۰ روان‌شناسـی که خود را در محدوده‌ی تنگ و بسته‌ی رفتارگرایی زندانی کرده بود نیز دسـتخوش مشـکلات عدیده گردید. بی‌پایگی تفسـیر پوزیتیویستی رفتارگراهـا از ذهـن و وجـود آدمی به عنوان یک «لوح سـفید» آشکار گردید و روان‌شناسی رفتارگرا نتوانست به تکیه بر مدل‌های‌ابتدایـی موردنظرش نظیر «یادگیری شـرطی پاولفی» و یا حتی مدتی بعد «شرطی‌سازی‌اسکینری» پاسخ و تبیین روشنی برای جریان متراکم بحـران و بیماری روانی که جامعه‌ی مدرن سکولاریست می‌آفرید، بیابد و ازاین‌رو بیش از پیش تضعیـف گردید و ایـن تقریباً همزمان بود با سـربرآوردن جریانی که به «نیروی سـوم در روان‌شناسی» هم معروف است و سردمداری‌آن با «کارل‌راجرز» بود. او نه به جرگه‌ی

«عقل مدرن» به دلیل صبغه‌ی‌ناسوتی و شأنیت تکنیکی و ابزاری و غایات اساساً دنیوی خود بسیار به مفهوم مورد نظر «هوش» در روان‌شناسی‌نزدیک و بلکه با آن یکسان است. از چشم‌انداز فلسفه و روان‌شناسی مدرن، هوش نظری بشر تفاوت ماهوی باهوش‌حیوانات ندارد و فقط از وجه کمی‌از آن برتر بوده و از وجه کیفی تا حدودی با آن متفاوت است.

«سلامت روحی» را باید بر پایه‌ی کمال وجودی و موازین مبتنی بر فضایل اخلاقی و جهت گیری معنوی نسبت به‌هستی و آدمیان سنجید؛ اگر نه در سراسر جهان، میلیون‌ها نفر وجود دارند که‌هم شغل دارند وهم در روابط اجتماعی خود به‌هرحال و درکل نقش متعالی‌ایفا می‌کنند؛ اما گرفتار هزار مرض و آفت روحی- اخلاقی هستند و به‌هیچ روی نمی توان و نباید آن‌ها را سالم انگاشت؛ اما متأسفانه‌روان‌شناسی‌مدرن به‌دلیل جوهر امانیستی و صبغه‌ی سکولاریستی و رویکرد نسبی‌انگارانه و غیراخلاقی‌ای که دارد، قادر به درک این حقیقت نمی‌باشد.

روانـکاوان تعلق داشـت و نه رفتارگراها را قبول داشـت. تدریجاً با قدرت‌گیری‌این نیروی سوم [که‌آن‌ها را «رویکرد پدیدارشـناختی» نیز نامیده‌اند] ضرورت تعریف جدیدی‌از روان‌شناسـی پدید آمـد و زخم کهنه‌ی «بحـران هویت ذاتی روان‌شناسـی مدرن» سرباز کرد. این بار روان‌شناسی را «مطالعه‌ی علمی‌رفتار و فرآیندهای روانی» نامیدند. این تعریف اگرچه به ظاهر جامع و مانع می‌آمد؛ اما نیاز به تعریف دوباره‌ی «رفتار» را مطرح ساخت، به خصوص که ترکیب مبهم «فرآیندهای روانی» برای پوزیتیویست‌های متعصب به‌هیچ روی قابل قبول نبود به علاوه‌این که مشکل «روش شناسـی» همچنان مطـرح بود؛ زیرا نیروی سـومی‌ها به جای‌انجام آزمایش و مطالعات گسترده‌ی آماری، میل غریبی به مشاهده‌ی بالینی و مصاحبه‌ی روانی داشتند و این از نظر رفتارگراها و همه‌ی‌آن‌ها که خواهان یک روان‌شناسی تماماً «علمی» بودند، به‌هیچ وجه قابل قبول نبود.

یکی‌از روان‌شناسـان ایرانی به منظور چاره‌جویی برای بحران هویت ذاتی روان‌شناسـی، این علـم را «مطالعه و شناخت علمی‌رفتار و تجربه و فرآیندهای ذهنی در ارتباط با محیط، کشف علت‌ها یا عوامل رفتار و دریافت چگونگی‌ایجاد تغییرات مطلوب دررفتار» تعریف کرده‌است؛ اما فرمول ارائه شده توسط ایشان مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا دارای یک مفهوم از نظر رفتارگراها و پوزیتیویست‌ها «مبهم» می‌باشد و آن همان ترکیب «فرآیندهای ذهنی» است که به دلیل طبیعت وجودی‌شان به صید هیچ آزمایشگر آمپریستی در نمی‌آیند. مفهوم محوری تعریف ایشان از روان‌شناسی همانا اصطلاح «رفتار» اسـت. ایشـان در همان کتاب، رفتار را «هرکار یاعملی... که فـرد انجام می‌دهد» تعریف کرده و تأکید کرده‌اسـت: «رفتار تنها شامل حرکات یا اعمال قابل مشاهده نیست بلکه به‌اعمال ذهنی یا فعالیت‌های غیرقابل مشاهده نیز اطلاق می‌شـود.» بدین‌سان این روان‌شناس ایرانی بـه تعریف متأخر غربی‌ها از روان‌شناسـی [که نزد «اتکینسون» و «هیلگارد» شاهد آن بودیم] روی می‌آورد؛ اما مشـکل اصلی همچنان باقی می‌ماند که روان‌شناسی که‌اصرار دارد «علمی» شـناخته شـود و در شـرایطی که علم مدرن صبغه‌ی پوزیتیویستی و آمپریستی دارد، چگونه می‌خواهد پروسه‌های نامحسوسی چون «اعمال ذهنی» و یا «فرآیندهای روانی» را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد؟

در واقع بحران هویت روان‌شناسـی مدرن اولاً ریشـه در موضـوع آن دارد که ذاتاً خـارج از محدوده‌ی درک و فهم تنگ‌نظرانه و سـطحی پوزیتیویسـتی و ساینتیستی قـرار دارد و ثانیـاً ریشـه در اصرار و تأکید بـی جای آن دارد کـه می‌خواهد حتمـاً « علمی» و لذا آمپریسـتی و آزمایشگاهی و پوزیتیویستی باشد و این خواست با طبیعت موضوعات روانی ناسـازگار و غیرقابل جمع است. راه‌حل این بحران هویت ذاتی روان‌شناسـی مدرن در کم و زیاد کردن اصطلاحات و دورزدن مسئله نیست. بلکه در عبور شجاعانه از قلمرو تنگ و محدود و ظاهربین علم مدرن و طراحی نحوی «روان‌شناسی معنوی» بر پایه‌ی آموزه‌های اسلامی و ملهم از کتاب و عترت است.



بررسی مفهوم «هوش» در روان‌شناسی مدرن

درروان‌شناسی مدرن، مفهومی به نام «هوش» مطرح است که دارای تعریف روشن و مشخص و یا مورد اجماع

روان شناسان نیست. این مفهوم گنگ و مبهم که در تعریف گرفتار تشتت بسیار است، صبغه‌ای کاملاً سکولاریستی دارد و نمودی‌از انشقاق تام و تمام «نظر» و «عمل» در تفکر مدرن و سقوط مدرنیته و علوم متکثره‌ی‌ان به عرصه‌ی تکنیک‌زدگی و دوری هرچه بیشتر از تفکر و ژرف‌اندیشی‌است. برای روشن شدن مطلب بهتر است بحث را با نحوه‌ی تعریف «هوش» در روان‌شناسی‌مدرن آغاز نماییم.

یکی‌از روان‌شناسان معاصر درباره‌ی فقدان اتفاق نظر نزد روان‌شناسان در خصوص مفهوم هوش چنین می‌نویسد: «کمتر دیده‌ایم که مردم درباره‌ی مفهوم «هوش» و تعریف آن اتفاق نظر داشته باشند و حتی میان خود روان‌شناسان نیز هنوز، اتفاق نظر مطلوب وجود ندارد.»

«آلفردبینه» روان‌شناسی که برای‌اولین بار آزمون‌های به‌اصطلاح اندازه‌گیری هوش را تدوین نمود و مطالعه و پژوهش درباره‌ی هوش را به عنوان محور اصلی‌آثار خود قرار داده بود، ناتوان از تعریف هوش می‌گوید: «هوش آن چیزی‌است که با آزمون‌های هوشی من اندازه‌گیری می‌شود.»

«گیلبرت‌رایل» معتقد است، هوش چیز با وجودی در مغز یا ذهن نیست، بلکه برچسبی‌است که ما به‌اعمال و گفتارهایی می‌زنیم که به نظر ما هوشمندانه، وافی به مقصود؛ ولی در عین حال پیچیده و مشکل است.

مروری کوتاه برتعاریفی که روان‌شناسان ملهم از زمینه‌های بیولوژیک و یا برخی روان‌شناسان تربیتی و نیز روان‌شناسان شناختی‌ارائه می‌دهند حکایت از نوعی تشتت و ابهام جدی در تعریف این مفهوم دارد. نکته‌ی عجیب اینجاست که روان‌شناسی مدرن علی‌رغم این‌که نمی‌تواند یک تعریف واحد، مشترک، مشخص و روشن از «هوش» ارائه دهد؛ اما به‌ان اهمیت و اعتبار بسیاری می‌بخشد و برپایه‌ی برخی آزمون‌های کمی مدعی سنجش هوش، به‌اندازه‌گیری هوش و مراتب و درجات آن به عنوان «عالی‌ترین سطح ادراکی بشر» می‌پردازد.

در تفکر دینی و مشخصاً تفکر اسلامی، «عقل» به عنوان یک مفهوم عالی‌ادراکی، شناختی، اخلاقی و تربیتی مطرح می‌شود. عقلی که دین اسلام از آن سخن می‌گوید و طبعاً «روان‌شناسی معنوی» باید آن را به عنوان یکی‌از کانون‌های تمرکز وتوجه خود قرار دهد، امری‌است که ماهیت اشراقی و شهودی دارد و با تقوا و فضایل اخلاقی و بصیرت حاصل از آن درآمیخته‌است؛ اما هوش [علی‌رغم این‌که تعریف مشخص و واحد و مورد وفاقی درمورد آن وجود ندارد؛ اما روان‌شناسان عادت دارند که درباره‌ی برخی نمودها و یا به قول خودشان «برخی عناصر سازنده‌ی آن» تئوری‌پردازی نمایند و همین تئوری‌ها نیز اساس مبحث «هوش» و روان‌شناسی مدرن و کتاب‌های درسی و تحقیقی‌این رشته را تشکیل می‌دهد] در نظر آن دسته‌از روان‌شناسان که مایلند درباره‌ی‌ان بحث و کنکاش نمایند [افرادی نظیر «ژان‌پیاژه»، «چارلز ادوارد اسپیرمن»، «لئویس تورستون»، «لویس ترمن»، «آلفرد بینه»، «دیوید و کسلر»] اساساً مفهومی‌است که با «سازگاری» و به ویژه «سازگاری جسمانی و روانی» با «محیط» نسبت دارد و در پیوند با آن تعریف می‌شود. درواقع چنان که خواهیم دید، روان‌شناسانی که درباره‌ی هوش سخن می‌گویند و پژوهش می‌کنند و یا به گمان خود آن را اندازه‌گیری می‌نمایند، هوش را در امتداد غریزه و به عنوان وجهی پیچیده‌تر از سازگاری بشر [یادمان باشد در روان‌شناسی مدرن بشر یک ماشین غریزی و یک سوژه‌ی نفسانی‌است که‌اساساً با ساحت ناسوتی وجود خود تعریف می‌شود] با محیط خود تعریف می‌کنند و در تبیین «هوش بشری» تفاوتی ماهوی بین «هوش حیوانی» و «هوش انسانی» قائل نبوده و هوش بشری را صرفاً درجه‌ی بالاتری‌ازهوش می‌دانند و با بی‌توجهی کامل به مفهوم «عقل»، «عالی‌ترین سطح ادراکی بشر» در نظر خودشان را در«هوش» خلاصه می‌نمایند.

ژان پیاژه‌یکی‌از روان‌شناسانی‌است که عمده‌ی وقت و نیروی خود را صرف تحقیق درباره‌ی هوش کرده‌است. پیاژه، هوش را «گسترش سازگاری زیستی [بیولوژیک] بشر» می‌داند که‌از فرآیندهای «درونی‌کردن عامل‌های محیطی» و «انطباق» و «سازش» تشکیل یافته‌است.

در این تعریفی که پیاژه‌ارائه می‌دهد و تقریباً بیان جوهر نگرش روان‌شناسی مدرن به‌هوش[علی‌رغم همه‌ی‌اختلاف

در روان‌شناسی مدرن در تشخیص و طبقه بندی بیماری‌ها یا به‌اصطلاح رایج روان شناسان، «اختلالات روانی» یا «اختلالات رفتاری» و یا به تعبیری دیگر «نابهنجاری‌ها» اساساً وجه و بستر تاریخی-فرهنگی بروز و ظهور اختلالات روانی نادیده گرفته می‌شود. باید توجه کرد که برخی مطالعات و پژوهش‌ها نشان داده‌است که در جوامع ماقبل مدرن، «افسردگی» با این عمق و کیفیت و نیز گستردگی و میزان شیوع وجود نداشته‌است و یا برخی صور اختلالات موسوم به «اسکیزوفرنی» اساساً محصول تمدن غرب مدرن و شرایط تاریخی-فرهنگی آن می‌باشد.

بحران هویت روان‌شناسی مدرن اولاً ریشه در موضوع آن دارد که ذاتاً خارج از محدوده‌ی درک و فهم تنگ‌نظرانه و سطحی پوزیتیویستی و ساینتیستی قرار دارد و ثانیاً ریشه در اصرار و تأکید بی جای آن دارد که می‌خواهد حتماً «علمی» و لذا آمپریستی و آزمایشگاهی و پوزیتیویستی باشد و این خواست با طبیعت موضوعات روانی ناسازگار و غیرقابل جمع است. راه‌حل این بحران هویت ذاتی روان‌شناسی مدرن در کم و زیاد کردن اصطلاحات و دورزدن مسئله نیست. بلکه در عبور شجاعانه از قلمرو تنگ و محدود و ظاهربین علم مدرن و طراحی نحوی «روان‌شناسی معنوی» بر پایه‌ی آموزه‌های اسلامی و ملهم از کتاب و عترت است.

نظرها و تشتت‌آرایی که در این میان مطرح می‌باشد] است، هوش اولاً به عنوان یک امر بیولوژیکی تلقی شـده و ثانیاً کارکرد اصلی‌آن در سازگاری با محیط و درونی کردن آن و انطباق با آن خلاصه می‌گردد. بدین‌سان مشخص می‌شود که‌از نظر روان‌شناسـی مدرن، فرد باهوش کسی‌است که بیشـترین انطباق را بـا تمدن مدرن [محیـط فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و حتی طبیعی پیرامون بشر] داشته باشد و در واقع بیشتر در آن مستحیل گردیده باشد. با این تلقی، هرنـوع آرمان‌گرایی، انقلابی‌گری، مبارزه با مظالم مدرنیته و یـا نپذیرفتن میان‌مایگی و هرزگی حاکم بر غرب مدرن نشـان کم هوشی ویا بی‌هوشـی تلقی می‌شود. بدین‌سان روشن می‌شـود که «علم روان‌شناسـی» که داعیه‌ی بی طرفی و کمک به شـناخت انسان و تأمین بهداشت روانی و سلامت آدمیان را دارد، به تحمیق بشر درخدمت تعمیق سلطه‌ی مدرنیته می‌پردازد.

در تعریفی که «دایرةالمعارف رفتار انسان» از هوش ارائه می‌دهد نیز نظیر همین رویکرد پیاژه دیده می‌شـود. دکتر علی‌اکبر سیاسـی که به عنوان «پدر علم روان‌شناسی در ایران» نامیده می‌شود و برخی‌از آثار او هنوز در دانشکده‌های روان‌شناسـی‌ایران به عنوان کتـاب مرجع علمی تدریس می‌گـردد [دکتر علی‌اکبر سیاسـی یکی‌از روشـن‌فکران غرب‌زده‌ی دوران پهلوی‌اسـت که کوشش زیادی نمود تا روان‌شناسـی مدرن غربی را در ایـران و به ویژه فضاهای آکادمیک و دانشگاهی حاکم و نهادینه نماید. دکتر سیاسی عضو یکی‌از لژهای فراماسونری بود و در زمان پهلوی دوم بارها به ریاست دانشـکده‌ها و حتی دانشگاه تهران رسید. بسیاری‌از اسـتادان صاحب نام و کهنسال روان‌شناسی در دانشـگاه‌های‌امروز ایران از دسـت پروردگان و شـاگردان دکتر سیاسی هستند. دکتر سیاسی باوری متعصبانه به علم مدرن و روان‌شناسی‌امانیستی غربی داشت] در کتابی به نام «هوش و خِرد» به بررسی و تحلیل و تعریف هوش از منظر روان‌شناسی مدرن می‌پردازد. سیاسی در کتاب سابق الذکر، ابتدا عنوان می‌کند: «اولاً مسـلّم نیست که هوش به وجه مطلق و خالص و به صورت استعدادی مستقل وجود داشته باشد، ثانیاً به فرض وجود داشتن بتواند مستقیماً و با روش عینی و علمی مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد.»

درواقع «سیاسـی» در عبارتی که نقـل کردیم درصدد اسـت تا به نحوی محرمانه و تلویحی بحران روان‌شناسی مـدرن در ناتوانی‌از تعریف یکی‌از کلیدی‌ترین اصطلاحات مورد نظر و بحث خود را [که نشـانه‌ی سردرگمی و بحران مبنایی‌این «رشـته‌ی علمی» اسـت] بیان نماید. سیاسی در بخشـی‌از این کتاب تعریف مورد نظر خود از «هوش» را [که در واقع اقتباسـی‌از تعاریف مطروحه توسـط پیاژه و برخی روان‌شناسـان معروف غربی‌است] عنوان می‌کند. او می‌نویسـد: «هوش عبارت است از استعداد سازش با پیش آمدهای تازه و حل دشواری‌های زندگی که سازش با آن‌ها یـا حل آن‌ها ازعهده‌ی حرکات انعکاسـی یا غریزی خارج است»

دکتـر سیاسـی در این کتاب همچون پیـاژه و برخی چهره‌های دیگر معروف در عرصه‌ی روان‌شناسـی، هوش را درامتداد حیات غریزی بشر و ذیل آن، تعریف می‌نماید. او رفتارهای بشر را به چند دسته تقسیم می‌کند:

الف– رفتار بازتابی سـاده که کاملاً غیرارادی‌است و به ساحت حیوانی وجود بشر تعلق دارد، مانند عمل مکیدن و یا کشیدن غیر ارادی دست پس از برخورد با جسم داغ.

ب– مرحله بعدی که در نظر روان‌شناسان پیچیده‌تر و یا به تعبیر آن‌ها «متکامل‌تر» است و آن را «حرکت احساسی» می‌نامند که مقدمه‌ی رفتار غریزی‌است و برای‌ان رفتار گربه در تعقیب موش را مثال می‌زنند.

ج– پس از آن مرحله‌ی رفتار غریزی‌است که آن را نوعی رفتار مرکب، پیچیـده و ثابت که به‌یک نوع حیوانی تعلق داشته و در میان همه‌ی حیوانات یک نوع مشترک است و فاقدجنبه‌ی خلاقه و ارادی می‌باشد، می‌دانند.

د– رفتار پیچیده‌تر و مرکبی که در ادامه‌ی رفتار غریزی بوده و همان هدف سازگاری فعال [سازگاری بیولوژیک] را به صورتـی‌ارادی توأم با خلاقیت دنبال می‌کند، «هوش» می‌نامند و آن را به دو قسم «هوش عملی» [هوش حسی– حرکتی] و «هوش نظری» تقسیم می‌نمایند.

در مجموع از نوشته‌ها و گفته‌های روان شناسان مختلف این گونه برمی‌آید که‌آن‌ها عالی‌ترین سـطح ادراکی بشـر

را «هـوش» می‌نامنـد. هـوش آن‌گونه که روان شناسـان مدرن مطـرح می‌کننـد، اولاً صرفـاً به محـدوده‌ی‌ادراک و حیات حیوانی بشـر تعلق دارد، ثانیاً ادامه و تداوم غریزه می‌باشـد و ثالثـاً هدف آن صرفاً ایجاد سازگاری بیولوژیک با محیط برای تداوم حیات زیستی و حیوانی بشر است. در روان‌شناسی مدرن «عقل» را نیز درجه‌ی بالاتر «هـوش» می‌دانند و لـذا به طور مبنایی و ماهوی آن را ذیل حیات حیوانی‌آدمـی و حتـی ذیل غریزه تعریـف می‌کنند. روان شناسـان مدرن فرق مابین «هوش‌عملی» و «هـوش نظری» را نیـز کاملاً کمی‌دانسـته و مدعی‌انـد، هوش نظـری همان هوش عملی‌است که برای پیشـبرد اهـداف خود از زبان بهـره گرفته‌اسـت. در نگاه دکتر سیاسـی [و درنگرش کلیت روان‌شناسی مدرن] «عقل» تفاوت ماهوی باهوش نـدارد و نتیجه‌ی تحـول و پیچیده‌تر شـدن هوش نظری‌اسـت. در واقع روان‌شناسی مـدرن در ارزیابـی تعاریف مورد نظـر خود از «هـوش» و «عقل» در بشـر، آن‌هـا را مرحله‌ی پس از غریـزه می‌دانـد. درواقع در این تعریف، «هوش نظری» و «عقل» به عنوان درجه‌ی بالای هوش نظری، صورت منعطف شده و تحول یافته‌ی غریزه می‌باشند که با توجه به شـرایط محیط، از خود سازگاری، انعطاف و تصرف‌گری بیشتر برای‌ایجاد دگرگونی در محیط [به‌منظور رسیدن به‌اهداف صرفاً دنیوی و تماماً بیولوژیک جسمانی–روانی خویش] نشان می‌دهند. بدین سان غریزه و هـوش اهداف بیولوژیک داشـته و متمرکز در امر تأمین سـازگاری و تداوم حیات حیوانی‌ارگانیسم [یا یک حیوان یا یک فرد بشر] می‌باشند.

شیوع گسترده‌ی اقسام مختلف افسردگی‌ها، اختلالات اضطرابی و برخی اقسام اسکیزوفرنی [که روان‌شناسی مدرن آن‌ها را تحت عنوان کلی «اختلالات مرضی» یا «نابهنجاری روانی» می شناسد و می نامد] محصول مستقیم شرایط پدید آمده در تمدن مدرن و مدل زندگی آن [و چنان که گفتیم برخاسته از بستر فراگیر «اختلالات روحی- اخلاقی» به عنوان صورت نوعی پارادایم زندگی روانی بشر مدرن غربی و غرب‌زده] می‌باشد و کوشش‌های صرف مبتنی بر «دارو درمانی» و «درمان‌های روان پزشکی» و یا انواع و اقسام مختلف «روان درمانی‌ها و مشاوره‌های روانی» بدون اینکه مبانی و اصول وکلیت تمدن غرب مدرن و به‌اصطلاح Life Style [مدل زندگی] جامعه‌ی مدرن و صورت مثالی «بشر بورژوا» مورد نفی و تعرض رادیکال و جدی قرار گیرد، چندان کارساز نخواهند بود و در بهترین حالت می‌توانند به عنوان درمان‌های موضعی و مقطعی و تعدیل کننده و در نقش مسکن‌های آرامش بخش موسمی عمل نمایند که‌البته بشر مستأصل غربی و غرب‌زده در شرایط فقدان یک «روان درمان معنوی» و عدم وجود یک نظام منسجم طبابت دینی و معنوی ناگزیر است به‌آن‌ها رجوع کرده و کژدار و مریض و بیشتر به عنوان یک موجود سردرگم و گسسته‌هویت با آن‌ها سرنماید.

واقعیـت این اسـت کـه «عقل مدرن» به دلیل صبغه‌ی ناسـوتی و شـأنیت تکنیکی و ابزاری و غایات اساسـاً دنیوی خود بسیار به مفهوم مورد نظر «هوش» در روان‌شناسـی نزدیک و بلکه با آن یکسـان است. از چشم‌انداز فلسـفه و روان‌شناسی مدرن، هـوش نظری بشـر تفاوت ماهوی باهوش حیوانات ندارد و فقط از وجه کمی‌از آن برتر بوده و از وجه کیفی تا حدودی با آن متفاوت است. مفهوم «عقـل» در تفکر مدرن نیز بیش از پیـش از مفهوم دینی عقل [که به‌ان اشـاره خواهیـم کرد] دور شده و بر مفهوم هوش نظری مورد نظـر روان‌شناسی‌امانیسـتی‌انطباق یافته‌اسـت. از منظر روان‌شناسـی مـدرن، نه‌هوش عملـی و نه‌هوش نظری در جسـتجوی شناخت باطن عالم یا قرب به خداوند و تحقق مقام بندگی‌الهی نیستند، بلکه غایات صرف دنیوی و معیشتی داشته و درمحدوده و افق حیات غریزی و حیوانی و صرفاً ناسوتی بشر مطرح هستند. در عالم مدرن همین هوش است که ستایش می‌شـود و در روان‌شناسی‌امانیسـتی مدرن، مفهوم دینی عقل اساسـاً به کناری نهاده شده‌است. روان‌شناسی مدرن عالی‌ترین توانایی بشـر را «هوش نظـری» می‌داند و آن دسته‌ی محدود از روان شناسان که گاه‌از «عقل» یا «خرد» حـرف می‌زننـد آن را به عنـوان «عالی‌ترین وجه‌هوش» تعریـف می‌کنند، بدین ترتیب معنای «عقل» آن گونه که

«هانس یاکوبسن» که توصیف‌گر وضعیت بشر غربی [و غرب‌زده‌ی] امروز است: بیماری روانی‌از آسمان فرو نمی‌افتد. اما مغرب زمین امروز بسان کودکی که به‌هنگام عبور از جنگل در شب، از اندیشه‌ی برخورد با مردگان برخاسته‌از گور، به خود می لرزد، در چنبره‌ی هراس‌بیمارگون ابتلا به جنون و زوال عقل است، زیرا با پیچیدگی‌های‌ذهن و روحش بیشتر بیگانه و ناآشناست تا با تاریخ اقوامی که دیری‌است ناپدید گشته‌اند. مغرب‌زمین امروز در پایان دوران بلوغ یا تحصیلاتش به حد ومرز غایی خویش می‌رسد و رشدشخصیتش پایان می‌گیرد.

روان درمانی حقیقی و اصیل [روان درمانی معنوی] غایت اصلی خود را کوشش برای شکوفا کردن فطرت معنوی انسان و حاکم کردن عقل [عقل درمعنای دینی آن] بر زندگی فرد و حکومت در مسیر کمال‌گرایی و رشد و جستجوی هدفی متعالی برای مراجع و کمک به او در این مسیر می‌داند. همچنین از اهداف دیگر پروسه‌ی «روان درمانی معنوی» ایجاد آرامش و قرار و طمأنینه وجودی درمراجع از طریق تعمیق توجه و تکیه‌ی او بر ذکر الهی و گسترش دامنه و عمق هشیاری حقیقی [تحقق عقل در معنای دینی آن] می‌باشد.

در دین اسلام مطرح می‌گردد و در روایت شریف در عبارت «العقل ما عبد به‌الرحمن و ما اکتسب به‌الجنان» تعریف گردیده‌است، به طور کلی و کامل کنار گذارده می‌شود. غایات روان‌شناسی مدرن پرورش «هوش» بشر [در معنایی که گفتیم] است و با این تلقی بشر «باهوش‌تر» همانا بشری‌است که مراتب حیوانیت پیچیده و توان تصرف‌گری تکنیکی و ابزاری بیشتری دارد.

ژان‌پیاژه در تعریف خود از «هوش»، همان‌گونه که‌اشاره کردیم، جوهر هوش در آدمی را سازگاری با اجتماع [توجه کنیم که پیاژه متعلق به‌اجتماع مدرن است و از آن حرف می‌زند] می‌داند و «تاریخ رشد هوشی طفل را معادل تاریخ اجتماعی شدن تدریجی فردی» می‌داند. بدین سان و بر مبنای‌آنچه پیاژه می گوید، تمامی آرمان‌خواهان و عدالت طلبان تاریخ و مبارزان انقلابی و همه‌ی‌آن‌ها که تسلیم القائات و مشهورات جوامع مبتنی بر اصالت حیوانیت و سودمحوری نگردیدند، افرادی کم هوش و یا بی هوش بوده‌اند و به تبع آن در دنیای‌امروز نیز هرکس سازگاری بیشتری با جامعه مدرن داشته باشد، با هوش‌تر است و نکته‌اینجاست که یکی‌از اهداف روان شناسان مدرن تربیت و پرورش و گسترش «هوش» آدمیان [در معنایی که گفتیم] می‌باشد. بدین سان روان‌شناسی مدرن نقش محوری و مهمی در تحمیق آدمیان و ترویج دنیا پرستی و غریزه‌گرایی تحت عنوان ستایش از هوش و هوشمندی پیدا می کند.

در روان‌شناسی مدرن، «تفکر» و همه‌ی –به قول روان شناسان– «فعالیت‌های عالی ذهن» ذیل هوش قرار داده می‌شود و هوش مورد ستایش قرار می‌گیرد و تعریف هوش نیز معطوف به رفتار قابل مشاهده‌ی حسی می‌گردد. این نگرش موجب تقلیل دادن معنای تفکر و اساساً کاهش سطح ظرفیت‌های عقلانی و ادراکی وجود آدمی و محدود کردن آن به سطح و ساحت حسی– تجربی و غریزی– حیوانی می‌گردد. در تعریف رایج روان‌شناسی مدرن از هوش و «عقل» به عنوان عالی‌ترین درجه‌هوش حتی به توان ژرف‌نگری حصولی و فراتر رفتن از ظاهر به باطن در حد پرستش فلسفی‌از ماهیت امور و درک انتزاعی برخی معانی باطنی و آنچه که در تفکر فلسفی کلاسیک یونان و در چارچوب بسته‌ی نگرش حصولی و منقطع از وحی‌آن‌ها، «عقل» و «تفکر» نامیده می‌شد نیز هیچ بهایی داده نمی‌شود و یکسره عقل ابزاری– تکنیکی و تصرف‌گر و نفسانیت‌مدار و ظاهرگرا و ظاهربین و سطحی و معاش محور مدرن، تحت‌عنوان «هوش نظری» [و یا در اندک مواردی خرد] مورد ستایش قرار می‌گیرد. بدین‌سان تعریف اصلی تعقل [تعقل دینی و قرآنی] که تمیز حق از باطل و عطف توجه به‌اخرت و خداوند و هموارکردن طریق بندگی و عبادت او می‌باشد و با تقوا و پرورش فضایل اخلاقی و قرب به حق و کمال وجودی عجین ودرآمیخته‌است، کاملاً و مطلقاً به کناری نهاده می‌شود. این مفهوم «هوش» که روان‌شناسی مدرن به عنوان «سطح عالی‌ادراک بشری» و یک امتیاز مورد ستایش قرار می‌دهد، مفهومی کاملاً سکولاریستی، غریزی، دنیوی محض، تکنیک‌زده و در بسیاری موارد، عجین با سودمحوری و فرصت‌طلبی‌است. برای روان‌شناسی مدرن هوش است که‌اصالت دارد و با هوش بودن یک ارزش است؛ در حالیکه در روان‌شناسی



معنوی، عقل اســت که اصالــت دارد و عاقل بودن ارزش است. از آنچه که گفتیم نباید این نتیجه را گرفت که ما با هر مفهوم هوش به عنوان ابزاری برای سازگاری در زندگی و یا حل مسائل معاشی و دنیوی مخالفیم، بی‌تردید چنین نیست. بشر یک وجه حیوانی دارد و در آن وجه می تواند از مراتب و یا شؤون مختلف هوش استفاده نماید؛ اما نکته‌اینجاست که در تفکر دینی، هوش ابزاری پیوند خورده با غریزه نیست که‌اصالت دارد، بلکه‌آنچه که هدف روان‌شناسی معنوی‌است، تقویت و تعمیق تعقل قرآنی و دینی‌است و در پرتو احاطه و اشــراف و ولایت این تعقل دینی، هوش نیز به عنوان یک استعداد از استعدادهای وجه طبیعی و حیوانی‌انسان می تواند نقش و وظیفه خود را ایفا نماید.

اما آنچه که امروز در روان‌شناسی مدرن رخ داده‌این است که به دلیل ماهیت امانیســتی و صبغه‌ی سکولاریستی و گرایش بیولوژیک و ناســوتی حاکم بر روان‌شناسی مدرن، اینان ضمن از یاد بردن کامل مفهوم «عقل دینی» با اصالت دادن به نازل ترین مرتبه‌ی عقل منقطع از وحی یعنی عقل ابزاری نفسانیت‌مدار سلطه‌گر مدرن تحت‌عنوان «هوش»، عملاً زمینه‌ی ســیطره‌ی تام و تمام حیوانیت بر انسانیت و وجه ناسوتی بشر بروجه معنوی‌او و تقویت و تحکیم سلطه‌ی غرب مدرن و تحمیق بشر امروزی را فراهم آورده‌اند و بدین ســان نه تنها به کمال وجودی و رشد او کمکی نمی‌کنند که کاملاً به عکس، هرلحظه بیش از پیش از آن، به عقل حقیقی و اصیل یا عقل دینی نیازمند اســت و باید استعداد هوش آدمی تحت هدایت و کنترل تعقل دینی‌او قرار گیرد تا آدمی را به سرمنزل کمال و سلامت رهنمون گردد.

در اینجــا مجال آن وجود ندارد که به بحث و بررســی تفصیلــی در خصوص معنا و تعریف «عقل دینی» پرداخته شود و صرفاً به طور بسیار مختصر و فشرده‌اشاره می‌گردد؛ آن گونه که‌از تعابیر قرآنی و یا لســان روایات و کتبی نظیر «اصــول کافی» به دســت می آید، عقــل حقیقی یا عقل دینی تابع خداوند بوده و موجب پرســتش و عبادت خداوند و تقویت مقام بندگی‌انسان و کمال وجودی وی و قرب به حــق می‌گردد. عقل در این معنا در برابر جهل و نفس قرار می‌گیرد و برای بشــر متذکر یاد و حضور خداوند می‌باشد. عاقل بودن در این معنا موجب دینداری بشــر و رسیدن به بهشت اخروی می‌شود. عقل دینی با فضایل اخلاقی و تقوا درآمیخته‌است و صبغه‌ی صرف حصولی و داداندیش ندارد. عقل دینی موجب ارتقای وجودی و رشد انسانی و شکوفایی فطرت معنوی بشــر می‌شــود و هدف اصلی روان‌شناسی معنوی، بیدارکردن و پرورش و شــکوفایی همین عقل در شخصیت آدمی‌است که موجب حرکت او در مسیر صراط مستقیم می گردد.

درباره‌ی مفاهیم "بیماری" و "ســلامت" در روان‌شناسی مدرن

روان‌شناســی مدرن به دلیل صبغه‌ی پوزیتیویســتی و آمپریســتی‌ای کــه دارد و نیز به دلیل جوهر اُمانیســتی–سکولاریســتی خود، خصیصه‌ی نســبی‌انگارانه دارد و این ویژگی نســبی‌انگارانه به ویژه در بحث تعریف "سلامت" و "بیمــاری" و یا بــه تعبیر روان شناســان، "بهنجاری" و "نابهنجاری" خود را بیش از پیش نشان می‌دهد.

روان‌شناسی مدرن اولاً در بحث از به‌اصطلاح "بهنجاری" و "نابهنجاری" به شدت گرفتار ابهام و سردرگمی و تشتت آراســت[نظیر چیزی که در وضعیت آن نســبت به تعریف "هوش" دیدیم] و ثانیاً آن گاه که بالاخره ناگزیر می‌شود به نحوی به تعریف مفاهیم "بهنجاری" و "نابهنجاری" بپردازد با تکیه بر رویکرد تماماً نسبی‌انگارانه، مبنای تعریف آن‌ها را "سازگاری با محیط" [به عبارت دقیق تر یعنی سازگاری با جامعه‌ی مدرن و ارزش‌های ضد انســانی و ســوداگرانه و ســودمحورانه و اخلاق ســتیزانه و شــیئی‌انگارانه و دین ستیزانه‌ی آن] قرار می‌دهد.

در روان‌شناســی مدرن، بیماری یا بــه عبارت مصطلح آن‌ها "نابهنجاری" این اســت که شخص فی‌المثل نتواند نقــش اجتماعی خود بــه عنوان کارگر یــا کارمند یا معلم یــا... را ایفــا نماید و یا بــه گونه‌ای دیگر در ســازگاری و ارتباط او با زندگی دنیوی‌اختــلال پدید آید؛ اما هیچ معیار و میزانی برای ســنجش و یا توجــه به‌این که فی‌المثل به بیماری‌های‌اخلاقی‌ای نظیر غیبت، سودجویی و یا غفلت از آخرت و فراموشی خدا و نظایر اینها توجه نماید، ندارد. روح

در مجموع از نوشته‌ها و گفته‌های روان شناسان‌مختلف این گونه برمی‌آید که‌آن‌ها‌عالی‌ترین سطح ادراکی بشر را «هوش» می‌نامند. هوش آن‌گونه که روان شناسان مدرن مطرح می‌کنند، اولاً صرفاً به محدوده‌ی‌ادراک و حیات حیوانی بشر تعلق دارد، ثانیاً ادامه و تداوم غریزه می‌باشد و ثالثاً هدف آن صرفاً ایجاد سازگاری بیولوژیک با محیط برای تداوم حیات زیستی و حیوانی بشر است. در روان‌شناسی مدرن «عقل» را نیز درجه‌ی بالاتر «هوش» می‌دانند و لذا به طور مبنایی و ماهوی‌آن را ذیل حیات حیوانی‌آدمی و حتی ذیل غریزه تعریف می‌کنند.

مفهوم «هوش» که روان‌شناسی مدرن به عنوان «سطح عالی ادراک بشری» و یک امتیاز مورد ستایش قرار می‌دهد، مفهومی کاملاً سکولاریستی، غریزی، دنیوی محض، تکنیک‌زده و در بسیاری موارد، عجین با سودمحوری و فرصت‌طلبی است. برای روان‌شناسی مدرن هوش است که اصالت دارد و با هوش بودن یک ارزش است؛ در حالیکه در روان‌شناسی معنوی، عقل است که اصالت دارد و عاقل بودن ارزش است.

روان‌شناسی مدرن، اُمانیستی و جوهر وجودی آن، سکولاریستی و غیراخلاقی است. همه‌ی بیماری‌ها و نیز همه‌ی مدل‌های درمانی در روان‌شناسی غرب مدرن بر پایه‌ی معیارها و میزان‌های صرفاً دنیوی تعریف، سنجیده، طراحی، ارائه و فرموله می‌گردد.

به چند نمونه‌از بیانات روان شناس معروف و معتبر غربی که درباره‌ی فقدان یک تعریف روشن از "سلامت" و یا "بهنجاری" مطرح کرده‌اند و در مواردی نیز صرف "سازگاری با اجتماع مدرن" [حتی‌اگر به قیمت سقوط و تباهی روحی و وجودی‌انسان باشد] را به عنوان معیاراصلی تعریف "بهنجاری" و "نابهنجاری" مطرح کرده‌اند، توجه نمایید:

"تجویز و توصیف مشخصی که همه‌ی روان شناسان یا نظریه دانان شخصیت بر سر آن توافق داشته باشند، در باب شخصیت سالم نیست [وجود ندارد]... هنوز برای پرسش "شخصیت سالم چیست؟" پاسخی نیافته‌ایم. شاید این پرسش گمراه کننده باشد. شاید هم چیزی به عنوان شخصیت سالم یا تجویزی کلی برای سلامت روان که برای همه به طور یکسان مفید واقع گردد، وجود نداشته باشد."

در کتاب درسی روان‌شناسی مرضی، "عدم سازگاری" و "عدم انطباق" با جامعه و محیط به عنوان محور اصلی تعریف "رفتارغیر عادی" مطرح گردیده‌است. در واقع در این تعریف، "غیرعادی بودن" با عدم سلامت یکسان دانسته شده‌است. به عبارات زیر توجه کنید:

"بخش اعظم رفتارهای مورد مطالعه‌ی "روان‌شناسی مرضی" مربو ط است به شکست‌ها و بی کفایتی‌های‌آدمی، علت عمده‌ی‌این شکست‌ها ناتوانی در انطباق است.

مشکل اصلی بشر امروز، طیف گرفتاران به "اختلالات مرضی-روانی" و یا حتی‌انبوه مبتلایان به "اختلالات شخصیت" [که‌هر دو این دو دسته قربانیان رویکرد تاریخی-فرهنگی‌مدرنیته بوده و پیدایی و شیوع امراض شان اساساً ریشه در زندگی و تمدن بیمار غرب مدرن دارد] نبوده و نیستند، بلکه آنچه که در این دوران به عنوان معضل و مشکل بسیار جدی و حتی خطرناک خودنمایی‌می‌کند، انبوه فراگیر و بسیار گسترده‌ی بیماران روحی-اخلاقی‌هستند که بر اساس موازین تمدن مدرن به عنوان افرادی بهنجار تلقی می گردند و جوامع مدرن و نظام‌های‌تربیتی و آموزشی و رسانه‌ها و علوم انسانی غربی و از جمله خود روان‌شناسی مدرن غربی‌مشغول تکثیر و بازتولید انبوه و بسیار گسترده‌ی‌آن‌ها هستند و "روان‌شناسی‌معنوی" وظیفه دارد در مسیر نجات و رستگاری‌آن‌ها بکوشد.

انطباق یافتن شامل برقراری توازن است بین آنچه‌افراد انجام می‌دهند با آنچه می‌خواهند انجام دهند و همچنین با آنچه محیط (یعنی جامعه) طلب می‌کند... هر رفتار غیر انطباقی رفتاری نابهنجار است. البته‌هر رفتار نابهنجار یا غیرمعمول ضرورتاً غیرانطباقی نیست... وقتی غیر انطباقی شمرده می‌شود، حاکی‌از آن است که مشکلی وجود دارد... بحث از روان‌شناسی مرضی متضمن بررسی‌اثرات فشار روانی و آسیب پذیری فرد بر پی آمد هر موقعیت خاص است... هرچه بیشتر عوامل آسیب پذیری را بشناسیم، در آن صورت خاستگاه رفتارهای غیر انطباقی آشکارتر می‌شود و احتمالاً به شیوه‌های درمانی کارآمدتری دست می یابیم. این همه‌ی چیزهایی است که روان‌شناسی مرضی به مطالعه‌ی آن می پردازد."

اگر چه حد و مرتبه‌یا مراتبی‌از انطباق و سازگاری با محیط برای هر زندگی‌ای لازم است، اما جستجوکردن جوهر مفهوم عدم سلامت [یا به قول برخی روانشناسان، "رفتار نابهنجار"] در "عدم انطباق" و "فقدان سازگاری" بی‌تردید نگاهی تقلیل گرایانه و نسبی‌انگارآن‌هاست که موجب دوری‌آدمی‌از آرمان گرایی و کمال خواهی معنوی می‌گردد و زندگی فرد را در مرداب میان مایگی و پذیرش سیطره‌ی عادات و سلطه‌ی مشهورات مدرن و حریم و حدود فرومایگی یا میان مایگی و اسارت در افق حیات غریزی-طبیعی و دنیوی صرف تباه می‌کند. طرح این گونه مفاهیم سلامت و بیماری [یا به تعبیر این دسته‌از روان‌شناسان؛ "بهنجاری" یا "نابهنجاری"] به راستی خطرناک است.

در کتاب درس دیگری، داشتن "ناراحتی روان شناختی" و ناتوانی در سازگاری سالم و مطلوب با محیط، معادل

"محروم بودن از سلامت روانی" دانسته شده و شخصیت سالم به عنوان "شخصیت سازگار" و شخصیت بیمار معادل "شخصیت ناسازگار یا بدسازگار" دانسته شده‌است. در بررسی چنین نظریاتی باید پرسید: واقعاً اگر در یک جامعه‌ی مبتنی بر روابط ظالمانه، مشرکانه، استبدادی و استثماری، فردی با آن جامعه "ناسازگار" بود، این دلیل بر بیماری‌اوست؟ و یا این که ماجرا کاملاً به عکس است و یک فرد آرمان‌گرای عدالت‌خواه مؤمن ناسازگار با یک جامعه‌ی کفرزده و استکباری و مبتنی بر روابط ظالمانه، کاملاً سالم بوده و آن جامعه‌است که بیمار می‌باشد؟ عکس این مطلب نیز به گونه‌ای دیگر صدق می‌کند. فرد کاملاً یا تقریباً سازگار با یک "جامعه‌ی بیمار" فردی‌است که خود به طور مقطعی و یا دائمی گرفتار عدم سلامت و بیماری گردیده‌است. معیار نسبی‌انگارانه‌ی سازگاری و عدم سازگاری که روان‌شناسی مدرن به کار می‌برد به‌هیچ روی توان تعیین حقیقی مفاهیم بیماری و سلامت را ندارد.

در کتاب درسی سابق الذکر در خصوص تعریف "سلامت روانی" چنین آمده‌است:

" در تعریف "سلامت روانی" که‌هدف بهداشت روانی‌است بین متخصصان اختلاف نظر است و حتی روان شناسان و جامعه شناسان نیز گاهی در تعریف آن اختلاف نظر پیدا می‌کنند لکن... می توان گفت، منظور از "سلامت روانی" سازگاری درست با خود و محیط اجتماعی‌است و شخصی را "سالم رفتار" یا دارای رفتار و شخصیت سالم خواهیم گفت که‌هم از نقطه نظر خویش و هم از نقطه نظر دیگران با محیط اجتماعی سازگار باشد... در واقع سلامت روانی یک حالت تعادل بین فرد و محیط اجتماعی‌است" در این کتاب همچنین داشتن "حالت عادی" با "بهنجار" بودن یکسان گرفته شده‌است. همین روان شناس در همان کتاب به نقل از "بعضی محققان"، "رفتار نابهنجار" را رفتاری دانسته که‌از معیارهای جامعه منحرف شود و تأکید کرده که تعریف مفاهیم "بهنجار(عادی)" و "نابهنجار (غیرعادی)" و تنها در مُراجعه به‌یک فرهنگ معین معنا دارند" در این کتاب در ادامه‌ی همین بحث آمده‌است: "نظر دیگران این است که رفتار نابهنجار، رفتاری‌است که مطلوب گروه‌یا خوب نباشد (رفتار ناسازگار)".

بدین سان صبغه‌ی تماماً نسبی‌انگارانه‌ی تعریف مفاهیم "سلامت روان"، "بهنجاری" و "سازگاری" به وضوح عیان می‌گردد و با برتری دادن به "گروه" و "جامعه" در مقابل فرد و ضرورت سازگاری فرد با جامعه به عنوان معیار سلامت و بهنجاری مشخص می‌شود که روان‌شناسی مدرن، "سازگاری" و به عبارت دقیق تر "انطباق" و فراتر از آن تبعیت از جامعه‌ی مدرن و ارزش‌ها و هنجارهای آن را معیار سلامتی روان عنوان می‌کند و از ارائه‌ی یک تعریف ایجابی و اخلاقی و کمال گرایانه از مفهوم سلامت روان عاجز است و عملاً رویکرد نسبی‌انگارانه‌ی روان‌شناسی مدرن به مفاهیم سلامت روان و بهنجاری و سازگاری موجب اصالت یافتن ارزش‌ها و هنجارها و الگوهای نظری و رفتار "جامعه‌ی‌امانیستی مدرن" می‌گردد.

همین روان شناس در ادامه‌ی تعریف خود از "اصطلاح بهنجار" چنین می‌نگارد:

"اصطلاح بهنجار [=عادی] تنها وقتی به کار نمی‌رود که شخص مطابق معیارهای گروه‌یا جامعه رفتار کند، بلکه‌همچنین، باید احساس کند که به گروه تعلق دارد... یک شخص عادی یا بهنجار با گروه‌اجتماعی سازگاری می‌کند"

در واقع با ارائه‌ی‌این تعریف از بهنجاری یا عادی بودن، روان‌شناسی مدرن بر پایه‌ی مبنا قرار دادن "سازگاری با جامعه‌یا گروه" حتی صرف سازگاری عملی را برای تشخیص "بهنجاری" کافی نمی‌داند بلکه مدعی‌است، فرد باید با درونی کردن ارزش‌های جامعه و "گروه مدرن" احساس کند که "به گروه تعلق دارد"، اینجاست که پرده‌از روح استبدادی تمدن مدرن و جوهر تحمیق گر و استبدادی روان‌شناسی مدرن در تبدیل افراد به موجوداتی سر به راه و تسلیم در برابر جامعه‌ی مدرن آشکار می‌گردد و بر این پایه می توان با جرأت گفت، باطن روان‌شناسی مدرن، کوشش برای مسخ و تحمیق آدمیان در خدمت اهداف و ارزش‌های غرب مدرن و درونی کردن الگوهای نظری و عملی‌ان می‌باشد.

"دیوید روزنهان" و "مارتین سلیگمن"، دو تن از

روان‌شناسی مدرن، "سازگاری" و به عبارت دقیق تر "انطباق" و فراتر از آن تبعیت از جامعه‌ی مدرن و ارزش‌ها و هنجارهای آن را معیار سلامتی روان عنوان می‌کند و از ارائه‌ی یک تعریف ایجابی و اخلاقی و کمال گرایانه از مفهوم سلامت روان عاجز است و عملاً رویکرد نسبی‌انگارانه‌ی روان‌شناسی مدرن به مفاهیم سلامت روان و بهنجاری و سازگاری موجب اصالت یافتن ارزش‌ها و هنجارها و الگوهای نظری و رفتار "جامعه‌ی‌امانیستی مدرن" می‌گردد.

نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، زمان سیطره‌ی بیولوژیسم و علی‌الخصوص داروینیسم می‌باشد. داروین، ضمن نادیده گرفتن هرگونه وجه متعالی برای وجود بشر، او را حاصل یک تطور گسترده از نخستین موجودات تک‌سلولی دریایی تا پستانداران و دارای جدّ مشترک با میمون‌های امروزی می‌دانست. طبق نظر داروین، نخستین موجودات دریایی در پی یک سلسله تطورات به «دوزیستان» تبدیل گردیدند و از پی آن‌ها «خزندگان» و بعد «پرندگان» و پس از آن «پستانداران» پدید آمدند.

نویسندگان یک کتاب مفصل در زمینه‌ی روان‌شناسی مرضی [که بر اساس "DSMIV" به‌اصطلاح "معتبرترین دائره‌المعارف تشخیصی روان‌شناسی و روان پزشکی بین المللی" تنظیم گردیده] که در زمره‌ی کتب درسی در آمریکا و نیز ایران می‌باشد، می نویسند: "تعریف قاطع و روشنی برای بهنجاری و نابهنجاری وجود ندارد؛ زیرا عنصر واحدی که تمام موارد نابهنجاری در آن مشترک باشند و یا ویژگی منفردی که بهنجاری را از نابهنجاری متمایز کند وجود ندارد." اینان در همین حال در همین کتاب مبنای قضاوت درباره‌ی نابهنجاری را "قضاوتی اجتماعی" می‌نامند. و بدین سان یک تعریف فوق‌العاده تقلیل‌گرا و مبتنی بر نسبی‌انگاری [که‌اهمیت به معیارها و موازین اصیل و واقعی برای تعریف سلامت و بیماری قائل نیست] از "بهنجاری" مورد نظر خود ارائه می‌دهند.

همین نویسندگان ضمن طرح صریح این نظر که "واژه‌ی نابهنجار را نمی توان دقیقاً تعریف کرد" اما به‌ابراز این دیدگاه پرداخته‌اند که مجموعه‌ای‌از مؤلفه‌ها وجود دارد که با در کنار یکدیگر قرار دادن آن‌ها "می توان" به "تشخیص نابهنجاری" رسید. نویسندگان این کتاب عناصری نظیر "رنج"، "ناسازگاری" "نامعقولی و غیر قابل درک بودن"، "پیش بینی ناپذیری و فقدان کنترل" "مشهود بودن و نامتعارف بودن" و "ناراحتی مشاهده گر" را به عنوان خانواده‌ای‌از عناصر به‌هم پیوسته جهت "تشخیص نا بهنجاری" عنوان می‌کنند. در حالی که تقریباً هیچ یک از این مؤلفه‌ها به گونه‌ای روشن و محکم تعریف نشده‌اند، در عین حال که مبنای تشخیص اکثر آن‌ها به قضاوت مشاهده کننده بر می‌گردد و طبیعتاً مفهومی نسبی‌انگارانه دارد. فی‌المثل درباره‌ی مؤلفه‌ای مثل "ناسازگاری" بحث‌های جدی بسیاری وجود دارد؛ زیرا "ناسازگاری" یک فرد با یک فرهنگ و یا جامعه‌ی کژرو ابداً نمی تواند دلیلی بر اختلال روانی یا عدم سلامت روحی‌او باشد. یا به عنوان مثالی دیگر، غیرقابل درک بودن یک فرد برای فی‌المثل یک گروه کژرو و فاسد چگونه می تواند دلیلی بر بیماری روانی و یا روحی باشد؟ در موردی دیگر از مؤلفه‌ای به نام «رنج» نام برده شده‌است، رنج مفهومی‌است که می‌توان آن را یک مشترک لفظی دانست و برای تعریف و درک آن، باید به کم و کیف و چند و چون و چیستی و ماهیت آن پرداخت. واقعیت این است که در بررسی مفهوم «رنج» باید حساب رنج‌های بی دلیل و بیمارگونه و یا حتی عامیانه را کیفیتاً و در مواردی حتی ماهیتاً از رنج‌های عمیق و بزرگ مبتنی بر جهت گیری دینی و یا برخاسته‌از فطرت انسانی و رنج‌های ژرف اندیشانه‌ای که مثلاً پیامبران علیهم السلام و یا درمقام پایین تر، مصلحان دینی و مربیان معنوی و معلمان اجتماعی نسبت به سرشت و سرنوشت رفتارهای کژروانه و ظالمانه‌ی‌اقوام و یا افراد تجربه می‌کنند، کاملاً جدا کرد و از هم طراز قرار دادن و یا یکسان پنداشتن آن‌ها خودداری کرد. در واقع این گونه خلط مبحث‌ها که نشانه‌ی یک رویکرد کاملاً ظاهرگرای آن‌هاست تا حدود زیادی ریشه در ماهیت ساینتیستی [مبنی بر اصالت علم مدرن] و امانیستی روان‌شناسی جدید دارد.

نویسندگان این کتاب در ادامه بحث خود در تعریف ناسازگاری، می نویسند: «رفتارهایی که قویاً مانع از بهزیستی فرد یا جامعه می‌شوند، ناسازگارانه‌هستند و در ارزیابی نابهنجاری جزو عوامل تأثیرگذار محسوب می‌شوند. منظور ما از بهزیستی فرد، توانایی کارکردن و توانایی برقراری روابط رضایت بخش با دیگران است.»

در این تعاریف، توفانی‌از نسبی‌انگاری و دوری‌ازمعیارها و ارزش‌های مطلق و روشن مربوط به رشد و کمال وجودی و فضایل اخلاقی و در عین حال اصالت دادن به میان مایگی موج می‌زند. بدین سان در این کتاب مبنا و معیار «بهزیستی» یا «بهنجاری» صرف کارکردن یک فرد و داشتن روابط رضایت بخش با دیگران دانسته شده‌است. باید توجه کرد، به خصوص چون معنا و تعریف تعابیری چون «روابط رضایت بخش با دیگران» اصلاً مشخص نشده‌است و نیز با توجه به‌این که‌این امر (روابط رضایت بخش با دیگران) غالباً با حلقه معاشران و اطرافیان فرد منحصر می‌گردد، بنابراین یک تعریف کاملاً نسبی‌انگارانه و متغیر است و با تغییر حلقه‌ها و اشخاص مرتبط با فرد می‌تواند اساس آن دگرگون گردد. این نکته‌ی مهم و درعین حال جالب را نیز باید مورد تأکید قرار داد که با این تعریفی

که نویسندگان این کتاب ارائه داده‌اند، حداقل از منظر بحث «بهزیستی» و «بهنجاری»، فردی چون آدلف هیتلر [که بزرگ‌ترین چهره‌های روان‌شناسی و فلسفه و تاریخ نگاری غرب از زیگموند فروید و اریش فروم گرفته تا هربرت مارکوزه و ویلیام شایرر و بسیاری دیگر، می‌کوشند و به ضرس قاطع مدعی‌اند که‌او یک «بیمار روانی» بوده و این بنده نیز در این که‌هیتلر هم مانند اکثریت انسان‌های مدرن و امانیست دچار اختلال روحی- اخلاقی بوده‌است تردیدی ندارم] کاملاً در زمره‌ی‌افراد «بهنجار» و «بهزیست» قرار می‌گیرد و این امر را حتی می توان در خصوص انبوهی‌از فرمانروایان ظالم و مستبد و خشن معروف تاریخ غرب از اسکندر مقدونی تا ناپلئون بناپارت تعمیم داد؛ زیرا با تکیه بر موازینی که نویسندگان این کتاب ارائه داده‌اند، هیتلر و صدام و ناپلئون و اسکندر و حتی چنگیزخان مغول و موسولینی وخیلی‌های دیگر از این دست، قادر به‌ایفای «نقش اجتماعی» بوده‌یعنی هم «توان کارکردن» داشته‌اند و درمقیاس‌های بزرگ و کوچک و گاه در مقیاس‌های میلیونی و انبوه [در مورد افرادی چون هیتلر یا صدام و موسولینی] «روابط رضایت بخش با دیگران» داشته‌اند.

آری! رویکرد غیراخلاقی و نسبی‌انگارانه‌ی روان‌شناسی مدرن به مقوله‌ی به قول خودشان «نابهنجاری» و قرار دادن رفتار و معیارهای میان مایه به عنوان پارادایم تعریف بهنجاری و نابهنجاری موجب پیدایش چنین نارسایی‌های‌اساسی‌ای می‌گردد.

واقعیت این است که «سلامت روحی» را باید بر پایه‌ی کمال وجودی و موازین مبتنی بر فضایل اخلاقی و جهت گیری معنوی نسبت به‌هستی و آدمیان سنجید؛ اگر نه در سراسر جهان، میلیون‌ها نفر وجود دارند که‌هم شغل دارند وهم در روابط اجتماعی خود به‌هرحال و درکل نقش متعالی‌ایفا می‌کنند؛ اما گرفتار هزار مرض و آفت روحی- اخلاقی هستند و به‌هیچ روی نمی توان و نباید آن‌ها را سالم انگاشت؛ اما متأسفانه روان‌شناسی مدرن به دلیل جوهر امانیستی و صبغه‌ی سکولاریستی و رویکرد نسبی‌انگارانه و غیراخلاقی‌ای که دارد، قادر به درک این حقیقت نمی‌باشد.

وجه غیراخلاقی و چه بسا می توان گفت، «ضداخلاقی» روان‌شناسی مدرن [که دقیقاً ریشه در ماهیت امانیستی و صبغه‌ی سکولاریستی آن دارد] در بحث و بررسی‌از به‌اصطلاح «نابهنجاری روانی» آن گونه که تا به حال مورد مطالعه قرار دادیم اولاً در قلمرو تعریف، کاملاً گرفتار تشتت، سردرگمی، فقدان تعریف و تبیین دقیق و روشن می‌باشد و ثانیاً در نهایت و درعمل بر پایه‌ی یک رویکرد نسبی‌انگارانه، اصل «سازگاری با جامعه» [یعنی جامعه‌ی مدرن؛ چون روان‌شناسی مدرن از متن این تمدن برخاسته و به ساحت علوم متکثره آن تعلق دارد] را مبنا و معیار تشخیص به‌اصطلاح «بهنجاری» از «نابهنجاری» قرار می‌دهد. این ویژگی‌ها تلازم دارد با ماهیت اخلاق گریز و اخلاق ستیز تمدن مدرن که به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم و علی‌الخصوص سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰م به بعد صورت کاملاً عریان و صریحی به خود گرفت و تأثیر خود را در روان‌شناسی غربی نیز نهاد. از نمونه‌های

پدیده‌ای به نام "اختلالات روحی-اخلاقی" وجود دارد که‌هسته‌ی مرکزی مفهوم "بیماری روحی" و یا "عدم سلامت روحی" را تشکیل می‌دهد.
روان‌شناسی مدرن به دلیل ماهیت نفسانیت محور و سکولاریستی و بریده‌از اخلاقی که دارد، اساساً قادر به تشخیص و تبیین و فهم و حتی شناسایی‌این "بیماری روحی-اخلاقی" نمی‌باشد و به دلیل افق اُمانیستی‌ای که دارد اساساً گرفتاران در جرگه‌ی "بیماری‌های روحی-اخلاقی" را کاملاً بهنجار تلقی می‌نماید.



انسان‌شناسان و فیلسوفانی نظیر «لسلی‌وایت»، «کنت‌برک» و «ارنست‌کاسیر» [البته با تلقی‌ها و تعریف‌ها و منظرهایی متفاوت از یکدیگر] که‌اشتباه‌اساسی‌انسان‌شناسی مدرن و ادعای‌ان مبنی بر کمی بودن تفاوت انسان و حیوان را دریافته‌اند، با طرح بحثی تحت عنوان «تفاوت کیفی» ما بین انسان و حیوان [البته دقت کنید تفاوت کیفی و نه تفاوت ماهوی] و تغییر تعریف‌شان از بشر به‌انسان به مثابه «حیوان سمبلیک» یا «حیوان به کار برنده‌ی نماد» خواسته‌اند تا ضعف‌ها وناتوانی‌های‌انسان‌شناسی مدرن را جبران نمایند. باید توجه کرد که نوع تفسیر و تعبیر کاسیرر یا لسلی‌وایت و دیگر هم مسلکان آن‌ها از «بشر» و «سمبل» همچنان سکولاریستی و امانیستی‌است؛ زیرا در نگرش آن‌ها همچنان آدمی به عنوان موجودی خودبنیاد و فاقد وجه ملکوتی و معنوی تفسیر می‌گردد. در نگرش این فلاسفه و انسان‌شناسان تبیین روشنی برای مفهوم سمبل و یا چگونگی پیدایی و نقش آن در زندگی بشر دیده نمی‌شود و این جماعت چه در تعریف «سمبل» و چه در تعریف «بشر» و چه در تبیین نقش و کارکرد و منشأ پیدایی سمبل و نسبت آن با عالم و آدم گرفتار رویکرد امانیستی-سکولاریستی و دور باطل نگرش غربزی-ناسوتی به‌انسان می‌باشند.

سیطره‌ی بی‌اخلاقی و اخلاق گریزی [و یا به تعبیر دقیق تر سیطره‌ی اخلاق مشرکانه‌ی سکولاریستی] بر روان‌شناسی مدرن می توان به دو نمونه‌اشاره کرد:

روان‌شناسی مدرن غربی به دلیل ماهیت غیردینی و امانیستی‌ان سال‌هاست در کتب درسی خود و در مباحث مربوط به «اختلال جنسی»، «عمل شنیع استمناء» را که در اندیشه‌ی‌اسلامی‌در زمره‌ی گناهان کبیره‌است، از طبقه بندی «اختلال جنسی» خارج کرده و آن را یک امر «بهنجار» می‌داند. در مثالی دیگر می‌توان به‌یکی‌از گناهان بسیار بزرگ اشاره کرد که براساس آنچه در قرآن عظیم آمده، شیوع آن در میان برخی‌اقوام موجب نزول بلای‌اسمانی و کیفر الهی برای آن اقوام گردیده و آن «همجنس بازی» است. در همین کتاب «آسیب شناسی روانی» [و نیز در همه‌ی کتب «روان‌شناسی مرضی» که پس از دهه‌ی ۱۹۸۰م تألیف و منتشر گردیده‌است و یا مبتنی بر مدل DSMIV می‌باشد]، همجنس بازی‌از رده‌ی‌اختلال جنسی، خارج گردیده و امری بهنجار دانسته شده‌است. به عبارات ذیل توجه نمایید:

«ما می‌خواهیم تأکید کنیم که‌هم جنس گرایی را به عنوان یک اختلال در نظر نمی‌گیریم»

و همچنین:

«تا دهه‌ی ۱۹۸۰م موضوع همجنس گرایی در کتاب‌های درسی در زمره‌ی نابهنجاری جنسی یا «انحراف جنسی» قرار داشت... اکنون برای طبقه بندی نکردن همجنس گرایی به عنوان یک اختلال، دلیل خوبی وجود دارد. در واقع DSMIV، همجنس گرایی را اختلال نمی‌داند. اختلال‌های جنسی به صورت شرایطی در نظر گرفته می‌شوند که به روابط جنسی محبت آمیز بین دو نفر فوق العاده آسیب می‌رسانند. همجنس‌گرایی، در حالی که می‌تواند این گونه روابط بین مردان و زنان را تضعیف کند، به روابط بین دومرد یا روابط بین دو زن آسیبی نمی‌رساند... اصل مطلب این است که بخش قابل ملاحظه‌ای‌از همجنس گرایان از جهتگیری جنسی خود راضی نیستند، علایمی‌از آسیب شناسی روانی نشان نمی‌دهند و در عشق، کار و بازی کاملاً به نحو کارآمد عمل می‌کنند.»

در واقع سیطره‌ی نفسانیت و امانیسم بر روان‌شناسی مدرن [و نیز کلیت علوم انسانی غربی] و اخلاق گریزی و اخلاق ستیزی پیامد آن، کار را به چنین انحطاطی رسانده‌است و در واقع هم اگر قرار باشد بشر به صورتی‌امانیستی و برمبنای نفس اماره و کشش‌های نفسانی خود تعریف شود، طبیعی‌است که کار به‌اینجا هم می‌رسد که به‌اصطلاح «عشق مابین دوهم جنس» و «رضایت خاطر» آن‌ها موجب به‌اصطلاح «بهنجار» دانستن این رفتار در روان‌شناسی جدید می‌گردد. باید توجه کرد که سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ که مبدأ تغییر نگرش صریح روان‌شناسی مدرن به‌این مسئله‌است، مصادف با همان زمانی‌است که‌اکثر جوامع غربی‌امر «ازدواج بین دو همجنس» را «قانونی» دانستند و بدین سان تعریف غرب مدرن از مفهوم خانواده نیز دگرگون گردید.

اما بحث به‌اصطلاح «بهنجار» دانستن همجنس بازی به جایی رسیده‌است که برخی روانشناسان غربی نظری «دیویسون» اساساً این ادعا را مطرح کرده‌اند که‌اگر یک فرد همجنس باز با رجوع به «درمان گر» خواهان درمان این معضل خود بود، چنان چه‌این خواسته‌ی فرد همجنس باز به دلیل «خود ناپذیری» یا شرم او باشد، روان درمانگر باید از کمک به‌او خودداری نماید، زیرا «این احساس شرم یا تنفر از خود» حاصل به‌اصطلاح «ستم جامعه به‌هم جنس گرایان» است؛ از این رو خواسته‌ی فرد «همجنس باز خودناپذیر» برای تغییر دادن جهت گیری جنسی‌اش، «اختیاری» نبوده بلکه «به زور به‌او تحمیل شده‌است و از این رو باید نادیده گرفته شود!»

این دیگر شاهکار است و حکایت از عمق فاجعه‌ی‌انحطاط اخلاقی روان‌شناسی مدرن [و در صور دیگر کلیت «علوم انسانی» مدرن غربی] دارد.

توضیح نکاتی کوتاه درباره‌ی مفهوم «سلامت» و «بیماری»

در روان‌شناسی مدرن در تشخیص و طبقه بندی بیماری‌ها یا به‌اصطلاح رایج روان شناسان، «اختلالات روانی» یا «اختلالات رفتاری» و یا به تعبیری دیگر «نابهنجاری‌ها»

اساساً وجه و بستر تاریخی- فرهنگی بروز و ظهور اختلالات روانی نادیده گرفته می‌شود. باید توجه کرد که برخی مطالعات و پژوهش‌ها نشان داده‌است که در جوامع ماقبل مدرن، «افسردگی» با این عمق و کیفیت و نیز گستردگی و میزان شیوع وجود نداشته‌است و یا برخی صور اختلالات موسوم به «اسکیزوفرنی» اساساً محصول تمدن غرب مدرن و شرایط تاریخی- فرهنگی آن می‌باشد. این بررسی‌ها همچنین به نکات جالبی درباره‌ی پدیده‌ی موسوم به «اختلالات شخصیت» [که در روان‌شناسی مرضی مدرن به طور جدی مورد طبقه بندی قرار گرفته‌است] و نسبت و پیوند برخی‌از آن‌ها با روح امانیستی تمدن مدرن غرب را آشکار کرده‌است.

در بحث از مفاهیم سلامت و بیماری نقدهای عدیده‌ای به روان‌شناسی مدرن وارد است که موجب بی‌اعتباری‌اساس و مبنای آن می‌گردد. به نظر می‌رسد در بحث از مقولات سلامت و بیماری در روان‌شناسی و از یک منظر معنوی باید به نکاتی چند توجه کرد:

نخست، در تعریف سلامت یا به قول روان‌شناسی مدرن، "بهنجاری" [که در ذات خود صبغه‌ای نارسا و نسبی‌انگارانه دارد] باید معیارهای سست و بی‌بنیادی چون "سازگاری" و یا "عادی بودن" و یا "داشتن رفتار انطباقی" را به کناری نهاد و معیارهایی چون توجه به رشد آدمی، کمال وجودی، ارتقا و تعمیق عقل [در معنای "عقل دینی" و نه عقل یونانی و یا عقل مدرن]، تقرب الهی، شکوفایی و فعلیت یافتن فطرت انسانی، تحقق سرور معنوی، تعمیق فضایل اخلاقی و نظایر اینها را به عنوان موازین و معیارهای ثابت و روشن مطرح کرد.

روان‌شناسی مدرن به دلیل گرفتاری در رویکرد سکولاریستی و نسبی‌انگاری اخلاقی و ناتوانی‌از فهم فطرت و حقیقت‌وجودی‌انسان اساساً قادر به شناخت و درک «اختلالات روحی- اخلاقی» [که صورت نوعی غالب کنونی‌این اختلالات، محصول و تجسم سیطره‌ی مطلق‌العنان استکبار امانیستی-سکولاریستی بوده و ریشه در تفکر و فرهنگ و تمدن و شئون وجودی غرب مدرن دارد. به جرأت می‌توان گفت، پارادایم بشر مدرن و صورت مثالی «انسان بورژوا» تجسم یک بیمار اخلاقی-روحی‌است و اختلال اخلاقی-روحی مدل اصلی و غالب و حاکم به‌اصطلاح«بهنجاری» در عصر مدرن می‌باشد] نیست و در بیان دقیق‌تر اساساً نرم‌های به‌اصطلاح «بهنجاری» مورد نظر خود را از همین مدل بشر گرفتار اختلال‌روحی-اخلاقی می‌گیرد.

دوم آن که: باید اختلالات "مرضی-روانی"ای چون "برخی‌اقسام اسکیزوفرنی"، "مانیک-پرسیو" [موسوم به‌اختلال دو قطبی] و "برخی‌اختلالات وسواس فکری و یا عملی" که در میان مردم شیوع چندانی ندارند و تا حدودی [علاوه بر نقش مؤثر و تعیین کننده‌ی عوامل تاریخی، فرهنگی و اجتماعی در پیدایی‌آن‌ها] ریشه در پاره‌ای نارسایی‌های کارکردی مغز و سیستم عصبی دارند و غالباً به دارودرمانی‌های مرسوم نیز پاسخ‌های موفق نسبی می‌دهند را، از آنچه که در روان‌شناسی مدرن "اختلالات شخصیت" می نامند و غالباً ریشه در مسایل تربیتی و شاخص‌های تاریخی-فرهنگی دارند و به لحاظ درمانی نیز به دارودرمانی‌های موجود پاسخ چندانی نمی‌دهند به گونه‌ای مبنایی‌از یکدیگر جدا کرد و همه‌ی‌آن‌ها را تحت عنوان کلی "اختلالات روانی" دسته بندی نکرد.

آنچه که روان‌شناسی مدرن "اختلالات شخصیتی" می نامد [علاوه بر داشتن زمینه‌های مؤثر ژنتیک] تا حدود بسیاری نتیجه‌ی نظام و الگوهای‌تربیتی ناموفق و ناسالم جوامع مدرن و شبه مدرن هستند و به ویژه پیوندشان بابستر تاریخی-فرهنگی‌ایجاد کننده‌ی آن‌ها بسیار وثیق است و در عین حال غالباً و عمدتاً درمان‌های دارویی طب مدرن قادر به درمان آن‌ها نمی‌باشد. به نظر می‌رسد در شرایط کنونی روان‌شناسی بالینی مدرن، این نوع اختلالات غالباً درمان ناپذیر و یا به سختی درمان پذیر می باشند. در اکثر موارد مفروضات تئوریک روان‌شناسی مرضی مدرن از تبیین و تعلیل "اختلالات شخصیت" ناتوان می‌باشد و به نظر می‌رسد اساساً طبقه بندی و دسته بندی آن‌ها باید تحول یابد. شیوع اختلالات شخصیتی بسیار بیش از نوع "اختلالات مرضی-روانی" بوده و هرچه پیوند آن با مباحث

روان‌شناسانی که درباره‌ی هوش سخن می‌گویند و پژوهش می‌کنند و یا به گمان خود آن را اندازه‌گیری می‌نمایند، هوش را در امتداد غریزه و به عنوان وجهی پیچیده‌تر از سازگاری بشر [یادمان باشد در روان‌شناسی مدرن بشر یک ماشین غریزی و یک سوژه‌ی نفسانی است که اساساً با ساحت ناسوتی وجود خود تعریف می‌شود] با محیط خود تعریف می‌کنند و در تبیین «هوش بشری» تفاوتی ماهوی بین «هوش حیوانی» و «هوش انسانی» قائل نبوده و هوش بشری را صرفاً در جه‌ی بالاتری از هوش می‌دانند و با بی‌توجهی کامل به مفهوم «عقل»، «عالی‌ترین سطح ادراکی بشر» در نظر خودشان را در «هوش» خلاصه می‌نمایند.

و الگوهای تربیتی بیشتر است، فاصله‌ی‌ان از فرآیندهای بیوشیمیایی و فیزیولوژیک و کارکرد سیستم عصبی و مغز نیز تا حدودی بیشتر است.

سوم، پدیده‌ای به نام "اختلالات روحی–اخلاقی" وجود دارد که‌هسته‌ی مرکزی مفهوم "بیماری روحی" و یا "عدم سلامت روحی" را تشکیل می‌دهد. روان‌شناسی مدرن به دلیل ماهیت نفسانیت محور و سکولاریستی و بریده‌از اخلاقی که دارد، اساساً قادر به تشخیص و تبیین و فهم و حتی شناسایی‌این "بیماری روحی–اخلاقی" نمی‌باشد و به دلیل افق اُمانیستی‌ای که دارد اساساً گرفتاران در جرگه‌ی "بیماری‌های روحی–اخلاقی" را کاملاً بهنجار تلقی می نماید.

اختلالات روحی–اخلاقی آن دسته‌از امراض هستند که در کتب اخلاقی و روایات و احادیث حضرات معصومین سلام‌الله علیهم اجمعین و یا در برخی تعابیر قرآنی درباره‌ی آن‌ها سخن گفته شده‌است. این بیماری‌های روحی–اخلاقی به ویژه در جوامع مدرن غربی و غرب‌زده و نیز در جوامع غرب زده‌ی شبه مدرن از شیوع و گستردگی فوق العاده‌ای برخوردار است و در اموری چون: حسد، سودمحوری، دنیا مداری، ریا، عجب، تکبر، شهرت طلبی، شهوت رانی و ده‌ها و ده‌ها رذیله‌ی‌اخلاقی دیگر خودنمایی می‌کند. اساس کار "روان‌شناسی معنوی" پرداختن به تشخیص و تبیین و تعلیل امراض "روحی–اخلاقی" است و یکی‌از منابع اصلی برای شناخت و نیز درمان این عارضه‌ی شوم، رجوع به متون اصلی دینی، حدیثی و روایی می‌باشد. به جرأت می‌توان گفت، روانشناسی مدرن نه فقط قادر به درک و فهم بیماری روحی– اخلاقی نیست بلکه بسیاری‌از آموزه‌ها و الگوها و مفروضات تئوریک و عملی آن و به تعبیر دقیق تر اساس شاکله‌ی وجودی آن تجسم این بیماری‌است.

چهارم، باید توجه داشت، مشکل اصلی بشر امروز، طیف گرفتاران به "اختلالات مرضی–روانی" و یا حتی‌انبوه مبتلایان به "اختلالات شخصیت" [که‌هر دو این دو دسته قربانیان رویکرد تاریخی–فرهنگی مدرنیته بوده و پیدایی و شیوع امراض شان اساساً ریشه در زندگی و تمدن بیمار غرب مدرن دارد] نبوده و نیستند، بلکه آنچه که در این دوران به عنوان معضل و مشکل بسیار جدی و حتی خطرناک خودنمایی می‌کند، انبوه فراگیر و بسیار گسترده‌ی بیماران روحی–اخلاقی هستند که بر اساس موازین تمدن مدرن به عنوان افرادی بهنجار تلقی می گردند و جوامع مدرن و نظام‌های‌تربیتی و آموزشی و رسانه‌ها و علوم انسانی غربی و از جمله خود روان‌شناسی مدرن غربی مشغول تکثیر و بازتولید انبوه و بسیار گسترده‌ی‌آن‌ها هستند و "روان‌شناسی معنوی" وظیفه دارد در مسیر نجات و رستگاری‌آن‌ها بکوشد.

پنجم آن که: به‌این امر باید توجه داشت که بر اساس آمار موجود و پژوهش‌های‌انجام شده و نیز خیل کثیری مشاهدات، انواع روان درمانی‌های مدرن در درمان افراد مبتلا به "اختلالات روانی–مرضی" اساساً ناموفق بوده و روان‌شناسی مدرن ناگزیر شده‌است این عرصه را به روان پزشکان و دارودرمانگران بسپارد [که درباره‌ی‌آن‌ها بحث بسیار است؛ اما مجال طرح آن فعلاً وجود ندارد]، همچنین صور مختلف روان درمانی در درمان طیف "اختلالات شخصیت" با یک شکست تقریبی روبرو گردیده‌است و اگر چه‌هنوز این عرصه را ترک نکرده‌اما تکثر و تنوع صور مختلف روان درمانی و اعلام ظهور و پس از مدت کوتاهی بی‌اعتباری و از رونق افتادن پی در پی‌آن‌ها، حکایت گر روشن شکست و عدم موفقیت تقریبی‌ای‌است که‌از آن سخن گفتیم. در خصوص مبحث و معضل بسیار مهم و فوق العاده گسترده و اساسی "اختلالات روحی–اخلاقی" [که‌ان را می‌توان پارادایم بیماری بشر مدرن نامید] نیز که روان‌شناسی مدرن هیچ حرف و فراتر از آن اصلاً هیچ درک روشنی‌از آن [به عنوان یک بیماری] نداشته و بلکه خود به صور و اقسام مختلف به شیوع و تکثیر این بیماری می‌پردازد و چنان‌که گفتیم، شاکله‌ی وجودی روان‌شناسی مدرن به دلیل ماهیت "اُمانیستی–سکولاریستی" آن، به نحوی‌اساساً تجسم این بیماری‌است.

ششم، در امر بررسی و طبقه‌بندی‌آنچه که به نام بیماری یا عدم سلامت روانی مطرح می‌گردد، اول باید اختلالات روحی–اخلاقی را مطرح کرد که بستر همه‌ی‌انواع و اقسام اختلالات روانی بوده و از شیوع و همه‌گیری فوق‌العاده‌ای

برخوردارنـد، پس از آن و در مرتبـه‌ی دوم به "اختلالات شـخصیتی" پرداخـت و "اختـلالات روانی–مرضی" در دسـته‌ی سـوم قرار دارد. در واقع به نظر می‌رسد «اخلاق روحی–اخلاقـی» [در صور متکثر و مختلف آن] بسـتر و حتـی مادر پیدایی دو صـورت دیگر اختلالات [«مرضی–روانی» و «اختلالات شـخصیت»] می‌باشـد؛ به گونه‌ای که دربرخی‌افراد، «اختلال روحی– اخلاقی» ممکن اسـت تداوم و تعمیق یافته و در قالب «اختلال‌های شـخصیت» و یا «اختـلالات مرضی– روانی» و یا هـردو [به صورت توأم] ظاهر گردد و در بعضی دیگر از افراد [طیف اکثریت] خود «اختلال روحـی – اخلاقی» به تنهایی و به صورت فعال عمل نماید. روان‌شناسـی مدرن به دلیل گرفتاری در رویکرد سکولاریستی و نسـبی‌انگاری‌اخلاقی و ناتوانی‌از فهم فطرت و حقیقت وجودی‌انسان اساساً قادر به شناخت و درک «اختلالات روحـی– اخلاقی» [که صورت نوعی غالب کنونی‌این اختلالات، محصول و تجسـم سیطره‌ی مطلق العنان اسـتکبار امانیسـتی– سکولاریسـتی بوده و ریشـه در تفکر و فرهنگ و تمدن و شـئون وجودی غرب مدرن دارد. به جرأت می‌توان گفت، پارادایم بشـر مدرن و صورت مثالی «انسان بورژوا» تجسم یک بیمار اخلاقی–روحی‌اسـت و اختلال اخلاقی–روحی مدل اصلی و غالب و حاکم به‌اصطلاح «بهنجاری» در عصر مدرن می‌باشـد] نیسـت و در بیـان دقیق‌تر اساسـاً نرم‌هـای به‌اصطلاح «بهنجـاری» مورد نظر خود را از همین مدل بشـر گرفتار اختلال روحی–اخلاقی می‌گیرد.

در ایـن بیان خود می‌خواهیم بـر دو ویژگی مهم تأکید نمائیم:

۱– «اختـلال روحی–اخلاقی»ای که‌امـروز و درعصر سـیطره و بحران مدرنیتـه با آن رودررو هسـتیم با آنچه که می‌توان به عنـوان صور نوعی «اختلال‌های روحی–اخلاقی» در اعصار ماقبل مدرن مطرح نمود تفاوت مبنایی دارد.

۲– انواع اختلالات روانی–مرضی و اختلالات شخصیت در عصر مدرن نیز ریشـه در بستر اختلال روحی–اخلاقی همه‌گیـر بشـر مدرن داشـته و دارد و نمی‌تـوان آن را به گونه‌ای مجزا و مسـتقل از شـرایط برخاسـته‌از سیطره‌ی مدرنیته و اقتضائـات آن و به ویژه صورت نوعی «اختلال روحـی– اخلاقی» آن سـنجید. بدین سـان اقسـام رایج اختلالات شـخصیت و یا اختلالات مرضی–روانی عصر مـدرن نیز به صورت مبنایی و از جهات بسـیاری با موارد ظاهراً مشابه شان در دوره‌های ماقبل مدرن تفاوت می‌کنند. روان‌شناسی جدید غربی، چون برخاسته‌از خاک مدرنیته و فلسفه‌ی‌امانیستی‌اسـت، ظرایف مطروحه در پیش را اصلاً درک نمی‌کنـد و با عجز از درک صورت همه گیر اختلال روحی–اخلاقی بشر مدرن و نقش بستر ساز و حتی مولد آن درایجاد دیگر انواع اختلالات، حتی قادر به شناخت صحیح و اصولی‌آنچـه که خود به نام «اختـلالات مرضی» و نیز «اختلالات شخصیت» می‌نامد نیز نمی‌باشد.

هفتم آنکه برای تعریف مفهوم «سلامت روانی» و درک معنای حقیقی‌آن الزاماً باید قلمرویی فراتر از قلمرو محدود و تنگ نظرانه‌ی بیولوژی جسمی–روانی [یعنی حوزه‌ای که روان‌شناسی جدید برآن متمرکز گردیده‌است] را لحاظ کرد و در نظر گرفت و به درک ماهیت فطرت انسـانی و حیات معنوی– روحانی‌آدمی و اقتضائات و سطوح آگاهی مرتبط با آن نایل آمد؛ کاری که به‌هیچ روی‌از روان‌شناسی مدرن امانیست–سکولاریسـت برنمی‌آید و اساساً قصد و غرض انجام آن و یا فهم و درک شناخت ضرورت آن را نیز ندارد.

هشتم، به‌این نکته‌ی بسـیار مهم و حقیقت بزرگ باید توجه کرد که شیوع گسترده‌ی‌اقسام مختلف افسردگی‌ها، اختـلالات اضطرابـی و برخی‌اقسـام اسـکیزوفرنی [که روان‌شناسـی مدرن آن‌ها را تحت عنوان کلی «اختلالات مرضـی» یا «نابهنجاری روانی» می شناسـد و می نامد] محصول مسـتقیم شـرایط پدید آمده درتمـدن مدرن و مـدل زندگـی آن [و چنان که گفتیم برخاسـته‌از بسـتر فراگیر«اختـلالات روحـی– اخلاقی» به عنـوان صورت نوعی پارادایم زندگی روانی بشـر مدرن غربی و غرب‌زده] می‌باشـد و کوشـش‌های صرف مبتنی بر «دارو درمانی» و «درمان‌های روان پزشـکی» و یا انواع و اقسـام مختلف «روان درمانی‌ها و مشـاوره‌های روانی» بدون اینکه مبانی و اصول وکلیـت تمدن غرب مـدرن و به‌اصطلاح Life

از نظر روان‌شناسی مدرن، فرد باهوش کسی‌است که بیشترین انطباق را با تمدن مدرن [محیط فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و حتی‌طبیعی پیرامون بشر] داشته باشد و در واقع بیشتر در آن مستحیل گردیده باشد. با این تلقی، هرنوع آرمان‌گرایی، انقلابی‌گری، مبارزه با مظالم مدرنیته و یا نپذیرفتن‌میان‌مایگی و هرزگی حاکم بر غرب مدرن نشان کم هوشی و یا بی‌هوشی تلقی می‌شود. بدین‌سان روشن می‌شود که «علم‌روان‌شناسی» که داعیه‌ی بی طرفی و کمک به شناخت انسان و تأمین بهداشت روانی و سلامت آدمیان را دارد، به تحمیق بشر درخدمت تعمیق سلطه‌ی‌مدرنیته می‌پردازد.

ژان پیاژه در تعریف خود از «هوش»، جوهر هوش در آدمی را سازگاری با اجتماع [توجه کنیم که پیاژه متعلق به اجتماع مدرن است و از آن حرف می‌زند] می‌داند و «تاریخ رشد هوشی طفل را معادل تاریخ اجتماعی شدن تدریجی فردی» می‌داند. بدین سان و بر مبنای آنچه پیاژه می گوید، تمامی آرمان‌خواهان و عدالت طلبان تاریخ و مبارزان انقلابی و همه‌ی آن‌ها که تسلیم القائات و مشهورات جوامع مبتنی بر اصالت حیوانیت و سودمحوری نگردیدند، افرادی کم هوش و یا بی هوش بوده‌اند و به تبع آن در دنیای امروز نیز هرکس سازگاری بیشتری با جامعه مدرن داشته باشد، با هوش‌تر است و نکته اینجاست که یکی از اهداف روان شناسان مدرن تربیت و پرورش و گسترش «هوش» آدمیان [در معنایی که گفتیم] می‌باشد. بدین سان روان‌شناسی مدرن نقش محوری و مهمی در تحمیق آدمیان و ترویج دنیا پرستی و غریزه‌گرایی تحت عنوان ستایش از هوش و هوشمندی پیدا می‌کند.

Style [مـدل زندگی] جامعه‌ی مـدرن و صورت مثالی «بشر بورژوا» مورد نفی و تعرض رادیکال و جدی قرار گیرد، چندان کارسـاز نخواهند بـود و در بهترین حالت می‌توانند به عنـوان درمان‌های موضعی و مقطعی و تعدیل کننده و در نقش مسـکن‌های آرامش بخش موسمی عمل نمایند که‌البته بشر مسـتأصل غربی و غرب‌زده در شرایط فقدان یک «روان درمان معنوی» و عدم وجود یک نظام منسجم طبابت دینی و معنوی ناگزیر اسـت به‌آن‌ها رجوع کرده و کژدار و مریض و بیشـتر به عنوان یک موجود سردرگم و گسسته‌هویت با آن‌ها سرنماید.

در پایان این مبحث عباراتی‌از «هانس یاکوبسن» را که توصیف‌گر وضعیت بشر غربی [و غرب‌زده‌ی] امروز است، نقل می کنیم:

«بیماری روانی‌از آسـمان فرو نمی‌افتد. اما مغرب زمین امروز بسان کودکی که به‌هنگام عبور از جنگل در شب، از اندیشه‌ی برخورد با مردگان برخاسته‌از گور، به خود می لرزد، در چنبـره‌ی هراس بیمارگون ابتـلا به جنون و زوال عقل است، زیرا با پیچیدگی‌های ذهن و روحش بیشتر بیگانه و ناآشناست تا با تاریخ اقوامی که دیری‌است ناپدید گشته‌اند. مغرب زمیـن امروز در پایان دوران بلوغ یا تحصیلاتش به حد ومرز غایی خویش می‌رسـد و رشـد شخصیتش پایان می‌گیرد. بدین گونه کودکی است که بزرگ شده و محتملاً سرنوشـتش این اسـت که‌همچنان بماند. از این رو خاصه وقتی با خویشتن خویش تنهاست و خلوت کرده، می بیند که خارج از نظام قرار دادی بی توشه و مایه‌است. همه‌ی جاه طلبی‌اش، طلب مشتاق آن‌ها ایمنی در زندگانی‌ای مصون و محفوظ است تا آن که مرگ، ناگهان او را دریابد.»

جوهر مشترک مدل‌های مختلف روان درمانی مدرن

در روان‌شناسی‌امانیسـتی [مـدرن] چـون پارادایـم «بهنجـاری» بـر مبنای ویژگی‌ها و خصایـص و نیازها و گرایش‌ها و اعمال و رفتار «بشـر بورژوا» و برپایه‌ی میان مایگـی و فرومایگی مبتنی بر عقل معاش صرف و فارغ از هر نوع وجه معنوی و روانی و کمال وجودی تعریف می‌شود؛ روان درمانـی [در همه‌ی صور ومدل‌های مختلف و متکثر خود به صورت کم و بیش و در اندازه‌ها و مراتب مختلف] به عنوان طریقی برای «عادی سازی» مُراجع و درواقع ایجاد و یا فعال کردن ظرفیت‌های تطابق و سازگاری‌او با نرم‌های جامعه‌ی مدرن و درونی کردن آن‌ها و نهایتاً تبدیل شـدن به‌یک «شـهروند سازگار» با تمدن سـرمایه سالار مدرن بـه کار می‌رود. در واقع و بـه عبارت دیگر، وظیفه‌ی‌اصلی روان درمانی‌این است که سلطه‌ی‌استبدادی تمدن مدرن و فضای خفقان آلود و ضدانسانی و از خودبیگانه‌ی آن را برای مُراجعینی که به‌هرحال گرفتار گونه‌هایی‌از «ناسازگاری» یا «ناخشنودی» هستند، قابل پذیرش و تحمل نماید.

مُراجعین به روان درمانی ممکن است از انبوه فوق العاده زیاد مبتلایان به «اختلالات روحی- اخلاقی» و یا از افراد مبتلا به «اختلال شـخصیت» [این گـروه به ویژه درصد زیادی‌از مُراجعان به روان درمانگران را تشـکیل می‌دهند] و یا گروه گرفتاران «اختلالات روانی- مرضی» باشند، اما به‌هرحـال هیچ یک از مدل‌ها و صـور روان درمانی مدرن به‌امر اعتلای معنوی‌این افراد و یا رشـدوجودی‌آن‌ها و به ویژه فراتر رفتن از منجلاب گسـترده و فراگیر «اختلالات روحی-اخلاقی» [به عنـوان صورت اصلی بیماری روحی بشر مدرن و بستر ومادر دو صورت دیگر اختلالاتی که نام برده شـد] توجهی ندارند و همه‌ی همّ و غمّ خود را صرفاً بر «عاری کردن» و «سازگار کردن» مُراجع با میان مایگی و فرومایگی و از خودبیگانگی و استبداد حاکم در جامعه‌ی مـدرن قـرار داده و می‌دهند. این، جوهر مشـترک‌همه‌ی مدل‌ها و صور مختلف و متکثر روان درمانی‌ها [از شیوه‌ی کلاسـیک فرویدی و رویکردهای رفتـار درمانی گرفته تا مدل‌های درمان شـناختی و درمـان مُراجع محور راجرزی و نظایر آن‌ها] می‌باشـد. این مدل‌هـای درمانی در پاره‌ای موارد در «عادی سـازی» افراد مثلاً مبتلا به برخی‌اقسـام اختلال شخصیت و یا در موارد کمتری در «عادی سازی» افراد افسـرده‌یا مضطرب ممکن اسـت موفق هم باشند، اماهـدف خود را چیزی فراتر از این قرار نمی‌دهند. در واقع در روان درمانی مدرن به ترمیم افراد به‌اصطلاح غیرعادی و Anormal جهـت پذیرش نقش‌های فرومایه و میان مایه‌ی تعیین شده درنظام سـلطه‌ی مدرن و «سازگاری» با شـرایط رنج آور ناشـی‌از الیناسـیون [از خود بیگانگی و

بیگانگی‌ازفطرت انسـانی خـود] پرداخته می‌شـود. بدین سـان روان درمانی به عنوان یک نهـاد لازم برای تعمیق و بسـط و درونی کردن اسـاس سلطه‌ی نظام امانیستی و همسـان کردن و قالب گرفتن و سازگار کردن ناسازگارها [از هـر نوعی که باشـند؛ چه‌آن‌ها که گرفتـار برخی صور اسکیزوفرنی و اختلالات روانی – مرضی هستند و چه‌آن‌ها که بانگ وجدان فطری شان ایشان را علیه زندگی برده وار درجامعه‌ی مدرن برانگیخته و به‌اصطلاح «ناسازگارشان» ساخته‌است و در واقع در وجودشان رستاخیزی‌از انرژی سالم برای شکوفایی و رهایی‌از سلطه‌ی‌از خودبیگانگی بورژوایی فعال گردیده‌اسـت و یکی‌از اجـزای لازم به تمدن مدرن] درآمده‌است.

بنـا به گفتـه دو تـن از متخصصـان روان درمانی، در چارچوب روان‌شناسـی مدرن درحـال حاضر بیش از ۴۰۰ مـدل روان درمانـی وجـود دارد که‌آن‌هـا از آن به عنوان «جنگل روان درمانی» و «آشـوب بیمارگون» نام برده‌اند. در یـک تعریف که‌همین افرادارائه داده‌اند، «روان درمانی» کاربرد آگاهانه و عمـدی روش‌های بالینی و مواضع میان فردی‌ای که از اصول روان شـناختی رایج به دسـت آمده و هـدف آن کمک به‌افراد اسـت تا رفتارها، شـناخت‌ها، هیجان‌ها و یا سـایر ویژگی‌های شخصی خود را در جهتی که شرکت کنندگان در درمان آن را مطلوب می‌دانند، تغییر دهند.» دانسته شده‌است.

این تعریف، صبغه‌ای تماماً نسبی گرانه داردو فاقد هرگونه جهت و غایت ارزشـی و یا توجه به رشد وجودی و روحی مُراجع است و هدف روان درمانی را تابع «جهتی که شرکت کنندگان در درمان آن را مطلوب می‌دانند» کرده‌است. بدین سـان هر امر خلاف اخلاق، مفسـدانه و یا حتی ظالمانه و سـوداگرانه‌ای می تواند به عنوان هـدف روان درمانی به صرف آن که «شـرکت کننـدگان در درمان آن را مطلوب بدانند» قرار گیرد.

ایـن تعاریـف حکایـت گـر عمق بسـیار تأسـف بار انحطاطی‌اسـت که روان‌شناسـی مدرن درمقوله‌ی روان درمانـی گرفتار آن گردیده‌اسـت؛ انحطاطی که به مراتب حتی‌از تعاریفی که در آغاز سـده‌ی بیستم و در روان کاوی غریزی–مکانیکی و بیولوژیستی فروید برای روان درمانی در نظر گرفته می‌شد نیز، پست‌تر و منحط‌تر است.

واقعیت این اسـت کـه روان درمانی حقیقـی و اصیل [روان درمانـی معنوی] غایت اصلی خود را کوشـش برای شـکوفا کردن فطرت معنوی‌انسـان وحاکـم کردن عقل [عقل درمعنای دینی آن] بر زندگی فرد و حکومت در مسیر کمال‌گرایی و رشد و جستجوی هدفی متعالی برای مُراجع و کمک به‌او در این مسیر می‌داند. همچنین از اهداف دیگر پروسـه‌ی «روان درمانی معنوی» ایجـاد آرامش و قرار و طمأنینه وجودی درمُراجع از طریق تعمیق توجه و تکیه‌ی‌او بر ذکر الهی و گسـترش دامنه و عمق هشـیاری حقیقی [تحقق عقل در معنای دینی آن] می‌باشد.

به نظر می‌رسد مدل‌های رایج مشـاوره و روان درمانی در روان‌شناسـی مـدرن فقـط می‌توانند تا حـدودی و در مواردی میـزان تحمل افـراد برای پذیرش سـلطه‌ی به شـدت سرکوب‌گر جامعه‌ی مدرن را اندکی‌افزایش دهند و یا نمونه‌ها و نمودهای ظهور هوشـیاری و خودآگاهی‌های خلاق و معترض برخاسـته‌از فطرت‌های سـالم را به نفع تحکیم استیلای مدرنیته سرکوب نمایند. از این رو یکی‌از کارکردهای‌اصلـی روان درمانـی در دنیای‌امروز، تحمیق پنهان فرد مُراجع و سـرگرم کردن [شـاید حتی نادانسته و ناخواسـته‌از طرف درمان گران] او به حاشیه‌هاست، تا فرد مُراجع از درک علت اصلی مشکل خود یعنی مدل تحمیلی و بیمار زندگی مدرن، آگاهی نیافته و علیه آن شورش ننماید. بی‌تردید بسیاری‌از روان شناسان و روان درمانگران، خود از ماهیت تخدیرکننده و تحمیق آلود کاری که‌انجام می‌دهند مطلع نبوده و حتی شاید در ایفای نقش خود حُسن نیت هم داشـته باشند [و اغلب هم دارند] البته نبایدانکار کرد که در مواردی شاید درحدود ۴۰ الی ۶۰ در صد موارد، روان درمان گرهـا درکاهش یا تعدیل و یاحتی کنترل [و شـاید هم در موارد نادری درمان] اختلالات شـخصیت و یا برخی‌اقسام اختلالات روانی–مرضی به طور نسبی موفق هم بوده‌اند، اما نباید فراموش کرد که حتی در این گونه موارد به‌اصطلاح موفق نیز، اولاً مدل‌های روان درمانی روان‌شناسـی مدرن به‌هیـچ روی حتی قادر بـه درک و تشـخیص «اختلال

آن گونه که‌از تعابیر قرآنی و یا لسان روایات و کتبی نظیر «اصول کافی» به دست می‌اید، عقل حقیقی یا عقل دینی تابع خداوند بوده و موجب پرستش و عبادت خداوند و تقویت مقام بندگی‌انسان و کمال وجودی وی و قرب به حق می‌گردد. عقل در این معنا در برابر جهل و نفس قرار می‌گیرد و برای بشر متذکر یاد و حضور خداوند می‌باشد. عاقل بودن در این معنا موجب دینداری بشر و رسیدن به بهشت اخروی می‌شود. عقل دینی با فضایل اخلاقی و تقوا درآمیخته‌است و صبغه‌ی صرف حصولی و داداندیش ندارد. عقل دینی موجب ارتقای وجودی و رشد انسانی و شکوفایی فطرت معنوی بشر می‌شود و هدف اصلی روان‌شناسی معنوی، بیدارکردن و پرورش و شکوفایی همین عقل در شخصیت آدمی‌است که موجب حرکت او در مسیر صراط مستقیم‌می‌گردد.

روحی- اخلاقی بشـر مـدرن» [به عنوان جوهر و بسـتر اصلی و مادر و باطن دیگر اختـلالات روانی در این دوره] نبوده ونیستند تا چه رسد به درمان آن و ثانیاً در درمان‌های نسـبتاً موفـق در رابطه با برخی‌اختلالات شـخصیت و یا بعضی‌افسردگی‌ها و اضطراب‌ها و نظایر آن نیز همه‌ی همّ و غمّشان عادی کردن این افراد و برگرداندن این اشخاص به سـطح «میان‌مایگی» در مقیاس زندگی مدرن و شـبه مدرن بوده و هست و هیچ قصد و هدفی و یا کار و کوششی برای‌اعتلای شخصیت مُراجعان و یا کمک به رشد وجودی و معنوی‌آن‌ها و تصعید جایگاه آنان در مراتب حیات تکاملی عالم به کار نبرده‌اند.

«سـاختار گرایـی» و «کارکردگرایی» دو رویکرد آغازین در روان‌شناسی مدرن

روان‌شناسـی مـدرن بـا تأسـیس آزمایشـگاه توسـط «ویلهلم‌وونت» و نیز انتشار آرا و آثار او به عنوان «یک رشته‌ی علمی» آغاز می‌گردد؛ اما این همه‌ی ماجرا نیست، به سرعت و همراه با بسط دامنه و قلمروهای فعالیت روان‌شناسی مدرن، انشعابات‌واختلافاتی تدریجاً پدید می‌اید که‌در سال‌های‌دهه‌ی پایانی قرن نوزدهم ونیز دهه‌ی‌اول قرن بیستم به تأسیس دو مکتب «سـاخت‌گرایی» و «سـاختارگرایی» و نیز «مکتب کارکردگرایی»منجرمی‌شود.

البته‌هر چه که‌از دهه‌ی‌اول قرن بیسـتم دور می‌شـویم نفـوذ این دو مکتب تدریجاً کاهش یافته و اساسـاً از بین می‌رود، به گونه‌ای که در دهه‌ی ۱۹۲۰ و سال‌های پس از آن مکتب‌ها یا رویکردهای "روانکاوی" و "رفتارگرایی" به عنوان رویکردهای‌اصلی در روان‌شناسی مطرح می گردند و دیگر حتی‌اثری‌از رویکردهای‌اولیه‌ی "سـاخت گرایی" و "کارکردگرایی" باقی نمی ماند.

رویکرد ساخت گرایی توسط یک روان شناس انگلیسی به نـام "ادوارد برادفورد تیچنر" (متوفی به سـال ۱۹۲۷م) د رآمریکا تأسـیس می‌گردد. تیچنر شـاگرد وونت بود؛ اما آرای‌او تفاوت‌هایی با نظرات وونت داشـت. وونت موضوع روان‌شناسی را "هوشیاری" می‌دانست و به‌ان توجه زیادی هم داشـت. وی در کنار اهمیت قایل شـدن برای عناصر سـازنده‌ی هوشیاری به ویژه به‌این امر معتقد بود که ذهن دارای توانایی ویژه‌ای جهت سازماندهی عناصر هوشیاری و تحقق سطح بالاتری‌از هشیاری‌است.

امـا تیچنر [برخلاف وونت] به دلیـل تأثیرپذیری‌اش از حوزه‌ی فلسـفه‌ی آمپریستی‌انگلسـتان به رویکرد انفعالی تجربه گرایان و تداعی گرایان انگلیسی نزدیک تر بود.

تیچنر، تأکیدوونت‌بر نقش‌فعال‌وسازمان‌دهنده‌ی‌ذهن‌رارد کرد و عمده‌ی توجه خود را بر تجزیه و تحلیل عناصر سازنده‌ی هوشیاری معطوف نمود. به نظر تیچنر، ذهن کارکردی‌انفعالی نسـبت به عناصر هوشـیاری دارد. در واقع گرایش تیچنر در تحلیل هوشیاری به‌اجزای سازنده‌ی آن، به رویکرد تداعی گراها و آمپریست‌های‌انگلیسی در فلسفه نزدیک‌بود.

از نظر تیچنر، تکلیف اصلی روان‌شناسـی، کشف ماهیت تجارب هوشیاری‌از طریق تحلیل هوشیاری و تجزیه‌ی آن به قسمت‌های مجزا و عناصر سازنده‌ی آن می‌باشد. بدین سان با آرا و آثار تیچنر، رویکرد ساخت گرایی یا ساختارگرایی به عنوان اولین رویکرد در روان‌شناسی مدرن و در عین حال اولین رویکرد آمریکایی در روان‌شناسی تأسیس گردید. تیچنر با آن که‌اهل انگلستان و تحصیل کرده‌ی‌ان کشور بود؛ اما عمده‌ی حیات تئوریک خود را در دانشگاه کرنل در آمریکا سپری کرد.

تیچنر به رشد گرایش آزمایشگاهی و روان‌شناسی مدرن سـرعت بخشید و "جان واتسـون" یکی‌از چهره‌های‌اصلی "رویکرد رفتارگرایی" در روان‌شناسـی مـدرن [که در چند دهه‌از قرن بیسـتم از نفوذ فوق‌العـاده‌ای در آمریکا و اروپا و کلاً روان‌شناسی غربی برخوردار بود] از کسانی بود که‌از آرای تیچنر تأثیرات بسـیار پذیرفت. چنان که گفتیم، برای تیچنر موضوع اصلی روان‌شناسی، "تحلیل و درک عناصر سازنده‌ی هوشیاری" و یا به عبارت دیگر "کاهش دادن فرآیند هوشیاری به سـاده ترین و بنیادی‌ترین اجـزای‌ان" بود. تیچنر به ویژه از تفسـیر ماشینی‌از بشر نیز شـدیداً ملهم بود و معتقد بود، روان‌شناسی مدرن در قلمرو روش شناسی باید به روش‌های آزمایشی به‌اندازه‌ی مشاهده‌ی درون‌نگرانه اهمیت دهد.

تیچنر آرای خود را در کتاب‌های "مبانی روان‌شناسـی" (۱۸۹۶)، "آشـنایی با روان‌شناسـی" (۱۸۹۸) و چهار جلد کتاب "روان‌شناسی‌آزمایشـی" (سال‌های ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۵)



تبیین نمود.

رویکرد دیگری که در واپسین سال‌های قرن نوزدهم و به ویژه دهه‌ی اول قرن بیستم در قلمرو روان‌شناسی مدرن مطرح گردید، "رویکرد کارکردگرایی" یا functionalism نام دارد. کارکرد گرایی که عمدتاً در آمریکا پا گرفت و مطرح گردید، اعتراض علیه روان‌شناسی تیچنر و نیز وونت بود. البته رویکرد کارکرد گرایی هیچ‌گاه به صورت یک نظام منسجم و مدون تئوریک [نظیر ساخت گرایی یا بعدها روانکاوی] مطرح نگردید. رویکرد کارکردگرایی بیش از هر چیز به "نقش و کارکرد هوشیاری در امر سازگاری حیوان یا انسان با محیط" اهمیت می‌داد. در واقع برای کارکردگرایان تجزیه‌ی عناصر هوشیاری [که برای تیچنر و ساخت گراها مسئله‌اصلی بود] اهمیت چندانی نداشت، بلکه کارکردگراها به نقش و "کارکرد هوشیاری در بشر در امر سازگاری با محیط" اهمیت می‌دادند. رویکرد کارکردگرایی در روان‌شناسی، عمیقاً از "نظریه‌ی تطور انواع" چارلز داروین و نیز فلسفه‌ی پوزیتیویستی هربرت اسپنسر تأثیر پذیرفته بود.

مکتب روان‌شناختی کارکردگرایی به سرعت در آمریکا گسترش یافت و ظرف مدت کوتاهی به بانفوذترین رویکرد روان‌شناسی در این کشور تبدیل شد و هنوز ردپا و آثاری از این نفوذ فوق‌العاده‌ی کارکردگرایی در روان‌شناسی آمریکا [نزدیک به صد سال پس از تأسیس رویکرد کارکردگرایی] دیده می‌شود.

منادی اصلی رویکرد کارکردگرایی در روان‌شناسی مدرن، "ویلیام جیمز" [فیلسوف پراگماتیست آمریکایی] می‌باشد. اگر چه جیمز مدتی در روان‌شناسی کار کرد و به تألیف آثار و نشر افکار خود پرداخت و بعد هم آن را رها کرد، اما مکتب کارکردگرایی در روان‌شناسی مدرن، او را منادی اصلی خود می‌داند. کتاب معروف جیمز، "اصول روان‌شناسی" نام دارد که در دو جلد به سال ۱۹۸۰م منتشر گردید. در آرای ویلیام جیمز و رویکرد کارکردگرایی در واقع و در ذیل روان‌شناسی مدرن، ترکیبی از آرای تطورگرایانه و بیولوژیستی داروین با فلسفه‌ی اصالت عمل‌گرایی و مصلحت‌گرایی [پراگماتیسم] آمریکایی صورت گرفته‌است. جیمز در کتاب خود در واقع پیوندهای روان‌شناسی با بیولوژی را پررنگ تر می‌کند و وجوهی دیگر از تفسیر بشر به عنوان یک ماشین غریزی را از منظر کارکرد آن برای سازگاری با محیط تفسیر می‌نماید. ویلیام جیمز در قلمرو روان‌شناسی نیز بر استفاده‌از صور متنوع روش‌ها تأکید می‌کند و صرف توجه به درون‌نگری یا روش آزمایشگاهی را کنار می‌نهد. در نگرش کارکردگرایی، روان‌شناسی مدرن می‌کوشد تا بیش از پیش خود را با موازین و معیارهای علوم تجربی مدرن و جوهر پوزیتیویستی و آمپریستی آن‌ها سازگار نماید. اگر چه رویکرد کارکردگرایی به ویژه در نخستین سال‌های قرن بیستم از نفوذ زیادی برخوردار بود، اما تدریجاً با ظهور سه رویکرد "روانکاوی"، "رفتارگرایی" و "پدیدارشناسی" [که به سه رویکرد اصلی و مهم روان‌شناسی مدرن در قرن بیستم بدل گردیدند] از دامنه‌ی نفوذ و اعتبار آن کاسته شد.

«دیوید هارتلی» دیگر فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی (متوفی به سال ۱۷۵۷م) اساس تفسیر خود از پروسه‌ی ادراک بشر را با صراحت بر پایه‌ی «اصل تداعی‌گرایی» قرار داد در عین حال که همچون هیوم و حتی شدیدتر از او، از الگوی ماشین‌گرایی برای تبیین ذهن بشر استفاده کرد و نهایتاً این روند در آرای «جیمز میل» فیلسوف پوزیتیویست (متوفی به سال ۱۸۳۶م) به نهایت خود رسید. جیمز میل نظریه‌ی تبیین ماشین بشر [جسمی و روحی] را با صراحت و جامعیتی به کار بست که پیش از او بی‌سابقه بود. وی به صراحت مدعی بود. ذهن بشر چیزی جز یک ماشین نیست و با همان شیوه‌ی مکانیکی ساعت کار می‌کند و بر اثر نیروهای فیزیکی خارجی به کار می‌افتد و به‌وسیله‌ی نیروهای فیزیکی داخلی کار می‌کند.

حجت‌الاسلام والمسلمین استاد علی ابوالحسنی (منذر)

در گفتگو با فرهنگ عمومی:

ولایت مطلقه
وجه هر ولایتی است



آزادی به معنای جایگزین عدالت چیز تازه‌ای است. اینها باز تاب ورود فرهنگ جدید غربی به ادبیات ماست. البته ما قبلاً استبداد به رأی داشتیم. «من استبدّ برأیه هلک». از این اصطلاح قبل از مشروطه تعبیر به استقلال می‌شد.

اشاره:

مرحوم حجت‌الاسلام و المسلمین استاد علی ابوالحسنی (منذر) یکی از مورخان برجسته و متعهد تاریخ معاصر کشور ماست، متأسفانه قدر این استاد و محقق برجسته در جامعه‌ی دانشگاهی کشور ما ناشناخته مانده است. از مرحوم منذر آثار قلمی متعدد علمی و پژوهشگرانه‌ای بر جای مانده است. بی‌تردید پژوهش‌های او در خصوص احیای مقام و جایگاه آیت‌ا... شهید شیخ‌فضل‌ا... نوری در تاریخ معاصر ما و نیز مبارزه با جریان التقاط ایدئولوژیک و مجموعه‌ی آثار گرانقدر ایشان در زمینه‌ی ادبیات کلاسیک از مواریث ارزشمند فرهنگی و نظری معاصر می‌باشد. مطلبی که ملاحظه می‌کنید شاید یکی از آخرین گفتگوهای ایشان است که متأسفانه در زمان حیاتشان امکان انتشار آن پدید نیامد. خوانندگان محترم را به مطالعه‌ی این گفتگو دعوت می‌کنیم. روحش شاد، یادش گرامی و راهش پررهرو باد. إن‌شاءا...

اگر یک روحانی در نهضت رویتر یا جای دیگر پا توی کفش اعلی حضرت همایونی می‌کرد و اراده مطلقه‌ی اعلی حضرت را مورد خدشه قرار می‌داد، می‌گفتند به استقلال اراده‌ی همایونی لطمه زده است.

فرهنگ‌عمومی: در خدمت حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین استادعلی‌ابوالحسنی [معروف به حجت‌الاسلام منذر] هستیم. خیلی تشکر و قدردانی می‌کنیم از اینکه وقت شریفشان را در اختیار نشریه فرهنگ‌عمومی‌قرار دادند. اگر در ابتدا صحبتی دارید بفرمایید تا پس از آن وارد متن سوالات شویم.

استادمنذر: تشکر می‌کنم از شما که اینگونه مباحث فرهنگی و تاریخی را تعقیب می‌کنید امیدوارم حاصل این گفتگو به منفعت و مصلحت خوانندگان گرامی‌مجله‌تان باشد.

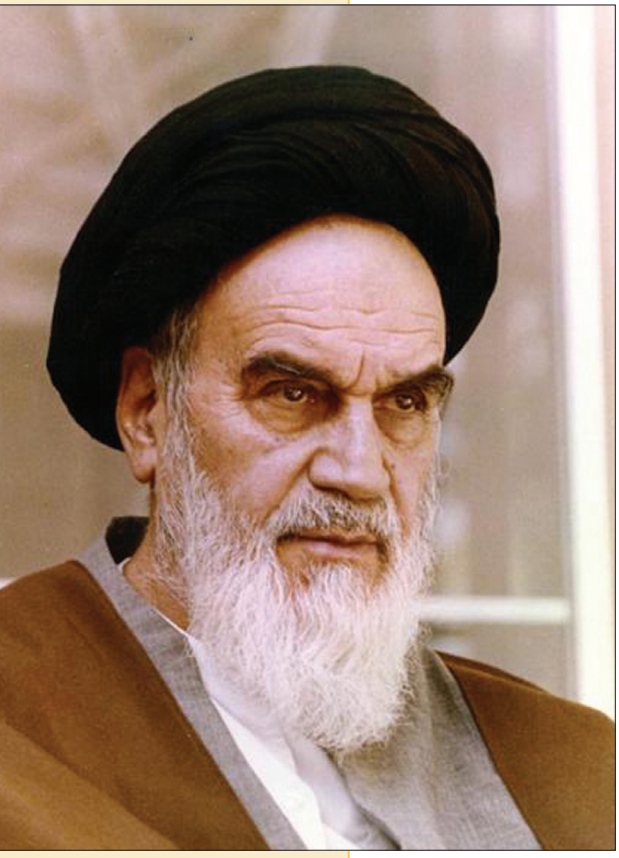
فرهنگ‌عمومی: استاد اگر مناسب می‌دانید در یک نگاه کلی تحلیل و ارزیابی شما را از نهضت مشروطه جویا شویم. آیا موافقید که مشروطه سرآغاز سیطره‌ی مدرنیته و یا به تعبیری غربزدگی مدرن در ایران است؟

استادمنذر: سوالتان بیش از حد کلی است. مشروطیت یک برهه‌ی حساس و تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران اسلامی‌است و از زوایای گوناگونی می‌توان به آن نظر کرد و درباره آن سخن گفت. باید سوال شما جزئی‌تر شود تا ببینیم که از چه منظری می‌توان به نهضت مشروطیت نگریست تا درباره‌ی آن داوری صورت گیرد.

فرهنگ‌عمومی: البته ما در سوال‌های بعدی وارد جزئیات خواهیم شد. اگر مایلید به بخش دوم سوال که آیا نهضت مشروطه سرآغاز سیطره مدرنیته و به نوعی غرب زدگی مدرن است، پاسخ فرمایید.

استادمنذر: مشروطیت یک رویداد تأثیرگذار و تحول بخش در تاریخ معاصر ایران است. قبل از مشروطیت، از نظام حاکم بر ایران به استبداد تعبیر می‌شد. البته تعبیر استبداد، تعبیر جدیدی است. قبل از آن ما با این تعبیر زیاد روبرو نیستیم. با تعابیری مثل، ظلم، ستم، اختناق و تقلب در این عرصه روبرو هستیم. استبداد تعبیری است که در اطلاقش بر این معنای خاص سیاسی، جدید و وارداتی است. بیشتر می‌توان گفت توسط ماسون‌ها وارد ادبیات سیاسی- اجتماعی ایران شد. در واقع ظلم و جور تبدیل به واژه استبداد شد. چنانکه جای عدالت را واژه آزادی گرفت و اهل دقت و نظر که زاد و مرگ و ورود و صدور واژه‌ها را بی حساب و کتاب نمی‌انگارند بر این باورند اینها بسترها و زمینه‌های خاص فرهنگی و اجتماعی خودشان را دارد، به حق در مورد رواج اینگونه واژه‌ها[استبداد و آزادی در معنای جدید خودش] معتقدند: یکسری تحولات فرهنگی و اجتماعی رخ داد تا زمینه برای رواج اینگونه واژه‌ها از اساس یا [درصورت از قبل بودن] در کاربرد و معانی تازه آن فراهم شد. من نیز بر همین اعتقادم ما در فرهنگ اسلامی‌خود، تعبیر ظلم و جور را داریم و شاید بیشتر تعبیر جور را. حکومت ظلم، حکومت ظالمانه، سلطان جور، سلطان جائر. یا متقابلاً عدالت و دادگستری. ما در ادبیات این اصطلاحات را چه قبل از اسلام و چه بعد از آن داریم. مثلاً انوشیروان دادگر. اصلاً خود خسرو که عنوان عامی‌برای سلاطین ایران قبل از اسلام است، مثل خسرو پرویز، خسرو انوشیروان و معرب آن کسری می‌شود و جمع آن اکاسره، از همین ادبیات است. خسرو به معنای دادگر است. این تعابیر در تاریخ ما از قبل اسلام تا بعد از آن خرج شده است و با گفتمان عام، از هزاران دهه پیش تا زمانه ما ریشه‌دار و مستمر بوده و عدالت در تاریخ ایران مرتبط است.

نظام استبدادی به معنای نظام ظالمانه و حکومت جور نیست. به معنای حکومتی است که مبنای تصمیم‌گیری در آن شخصی است. تصمیم شخص ارباب قدرت و در رأس آن شاه و صدر اعظم.



عنوان ظلم جای خود را به استبداد می‌دهد، [ظاهراً معادل خارجی آن dispoti می‌شود.] یا کلمه آزادی رواج عام پیدا می‌کند. البته آزادی را ما قبلاً داشتیم و بیشتر در قالب آزادگی که معادل حرّیت است استعمال

در فرهنگ ما ملت به معنای آیین، آن هم آیین آسمانی و الهی است. این ملت در دوران جدید معادل کلمه‌ی ناسیون فرانسوی و نیشن انگلیسی قرار می‌گیرد و به معنای نژاد و نسب است و در نهایت جامعه‌ای که بر مبنای یک نژاد خاص بنیان نهاده می‌شود.

» حکمت و اندیشه

می‌شـد. اما آزادی به معنای جایگزین عدالت چیز تازه‌ای اسـت. اینها بازتاب ورود فرهنگ جدیـد غربی به ادبیات ماسـت. البته ما قبلاً اسـتبداد به رأی داشتیم. "من استبدّ برأیه‌هلـک". از ایـن اصطلاح قبل از مشـروطه تعبیر به استقلال می‌شد. نظام مستقله در مقابل نظام مشروطه بود. نظام مستقله و استبدادی که ریشه در استبداد به رأی دارد، یعنی حاکم بر مبنای رأی و نظر خودش عمل می‌کند. این نظر شـخصی حاکم است که امور را سـامان می‌دهد. لذا می‌گفتند نظام مستقله. یا اگر یک روحانی در نهضت رویتر یا جای دیگر پا توی کفش اعلی حضرت همایونی می‌کرد و اراده مطلقه‌ی اعلی حضرت را مورد خدشـه قرار می‌داد، می‌گفتند به استقلال اراده‌ی همایونی لطمه زده است. این مسـئله در نامه‌های میرزاحسین‌خان‌سپهسالار قزوینی به ناصرالدین‌شـاه موجود هست. یعنی ما تابع محض اراده‌ی همایونی هستیم و علما نمی‌خواهند زیر بار بروند. در اینجا توی پرانتز نکته‌ای عرض کنم به شرطی که از بحثمان زیاد دور نشـویم و آن اینکه اسـتبداد به معنی ظلم نیست. ما امـروزه اسـتبداد را در تداول عامه به معنای ظلم و سـتم می‌گیریم. حکومت مستبد یعنی حکومت ظالمانه. این هم بی ارتباط با بحث زبان شناختی که گفتم نیست. استبداد به معنی ظلم نیست. به معنای این است که حاکم در حاکمیت خودش بر مبنای نظر و اراده‌ی شخصی‌اش عمل می‌کند. چه ناصرالدین شـاه، چه امین‌السـلطان و چـه امیرکبیر. امیرکبیر نمی‌خواهد ظلم کند. او عدالت خواه است، اما نظام حکومتی که امیرکبیر صدر اعظم آن است امورش بر مبنای نظر شـخصی شاه و وزیر، اداره می‌شـود. استبداد لزوماً به معنای ظلم نیست. نظام استبدادی به معنای نظام ظالمانه و حکومت جور نیسـت. به معنای حکومتی است که مبنای تصمیم‌گیری در آن شخصی است. تصمیم شخص ارباب قدرت و در رأس آن شـاه و صدر اعظم. چرا این اصطلاح معادل ظلم می‌شود؟ به خاطر این است که تصمیم‌گیری بر مبنای نظر و اراده‌ی شخصی امر قبیحی فرض می‌شود و تصمیم‌گیری بر مبنای نظـر و اراده‌ی جمعی معیار قرار می‌گیرد. از منظر آن چیزی که معیار واقع شده، استبداد به معنای تصمیم‌گیری شـخصی در امـر حکومت و اداره‌ی امور، ظلم می‌شود. در حالیکه تعریف ظلم و جور در فرهنگ اسـلامی‌تفاوت دارد. حکومـت جور و حکومـت ظلم در فرهنـگ اسلامی(شـیعی) دو خصوصیـت دارد: ۱- این حکومت منشأ الهی نداشته باشد. حاکم منصوب من قبل‌الله نباشـد. اگر خدا بخواهد کسـی را معرفی کنـد از طریق رسول‌الله معرفی می‌کند و از طریق امام معصوم. حاکمیت حاکم باید توسط خداوند، رسول‌الله و امام معصوم امضا شده باشد. حاکمیت رسول را خدا امضاء می‌کند، حاکمیت امام را خدا و رسـول امضاء می‌کنند، حاکمیت ولـی فقیه را امام معصـوم امضاء می‌کند و در نهایت خدا امضاء می‌کند. اگر کسی آمد و حکومت جامعه را در دست گرفت، بدون اینکه مسـتقیم یا غیر مستقیم امضایی بر طومار حاکمیتش قرار داشته باشد، در این صورت جائر است. ۲- حاکم "حکم بما انزل‌الله" بکند، قانون الهی را حاکم کند و از خودش چیزی در نیاورد. "من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون". سـلطان جائر کسـی اسـت که ۱- حکمیتش منشأ الهی نداشته باشد، حاکمیتش به امضای مستقیم یا غیر مستقیم نرسـیده باشـد. ۲- حکم بما غیر انزل‌الله بکند، ولو مردم انتخابش کرده باشند، اینها ملاک نیست. ملاک انتصاب از خداوند و حکم مبنای فرامین و نواهی خداوند است. اما چرا استبداد ظلم می‌شـود؟ چون تصمیم‌گیری در آن جنبه‌ی شخصی و فردی دارد و باید جنبه‌ی جمعی و عمومی‌داشته باشد. مثلاً بر پایه پارلمانتاریسم باشد. پیداست معیار جدیدی در ارزشـیابی و ارزشـگذاری کار حکومت داران و حاکمان آمده است، که با معیار قبلی فرق می‌کند. عین تحولی که در معنـای ملت رخ می‌دهد. ملت به معنـای دین و آیین اسـت. آیین آسمانی. اینکه به معنای دین و آیین است، از این باب اسـت که وقتی ملت ابراهیم می‌گوید، به معنای دین ابراهیم و آیین ابراهیم و سـنت ابراهیم اسـت. اینکه الهی اسـت، چـون ما کتاب‌هایـی مثل "ملـل و نحل" عبدالکریم شهرسـتانی داریم. ملل جمع ملت و نحل جمع نحله‌یا نحلهٔ اسـت. ملل بر ادیان آسـمانی و الهی اطلاق می‌شود. ملیون در اصطلاح دانش کلام ما یعنی خداپرستان در مقابل مادیون. نحل مکاتب بشـری اسـت که منشـأ آسـمانی و الهی ندارد. پـس در فرهنگ ما ملت به معنای



سلطان جائر کسی است که ۱- حکمیتش منشأ الهی نداشته باشد، حاکمیتش به امضای مستقیم یا غیر مستقیم نرسیده باشد. ۲- حکم بما غیر انزل‌الله بکند، ولو مردم انتخابش کرده باشند، اینها ملاک نیست. ملاک انتصاب از خداوند و حکم مبنای فرامین و نواهی خداوند است.

مشروطه می‌آید و مبنای تصمیم‌گیری را که جنبه‌ی شخصی و فردی دارد تبدیل به جنبه اجتماعی می‌کند و مبتنی بر عقل و خرد جمعی می‌کند که در قالب خاص تعریف شده که پارلمانتاریسم است.

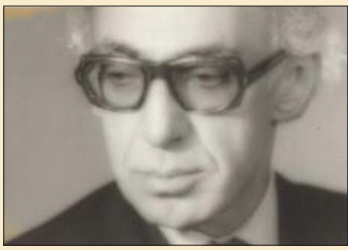
آیین، آن هم آیین آسمانی و الهی است. این ملت در دوران جدید معادل کلمه‌ی ناسیون فرانسوی و نیشن انگلیسی قرار می‌گیرد و به معنای نژاد و نسب است و در نهایت جامعه‌ای که بر مبنای یک نژاد خاص بنیان نهاده می‌شود. مرحوم دکتر فردید ناسیونالیسم را به نسب‌انگاری ترجمه می‌کرد.این معنای جدید است. در این معنای جدیدهم ملت مقدس است چنانکه در معنای قبلش هم ملت مقدس بود. اما مبنای این تقدس و جهت این تقدس فرق می‌کند. معنای قبلی آن آسمانی است، معنای فعلی خاکی و زمینی است. این نشان‌دهنده‌ی تحولی است که در فرهنگ و معیار ارزش‌گذاری‌ها در جامعه‌ی ما رخ داده است. فرهنگ غربی که قداست و اصالت را به خاک و خون و نژاد می‌دهد، بر ذهنیت و فرهنگ ما تأثیر و سیطره پیدا می‌کند و معنای قبلی را کنار می‌زند و معنای جدید را رواج می‌دهد. در واقع چیزی را که قبلاً مقدس است کنار می‌زند و وجه قداست جدیدی را در جامعه رواج می‌دهد. وقتی واژه استبداد هم در مفهوم جدیدش که یک مفهوم سیاسی خاص است، خوب ریشه‌یابی شود، نظیر همان تحولی که در واژه ملت و همچنین آزادی رخ داده است در اینجا هم مشاهده می‌شود. از نظر اسلام تصمیم‌گیری از حیث آنکه شخصی است لزوماً منفی نیست. ولی فقیه تصمیم شخصی است، امام معصوم تصمیم شخصی است، پیامبر تصمیم شخصی است. به‌یک معنا استبداد است. اینکه مرحوم شیخ فضل‌الله در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید: اساساً بنای دین بر استبداد است، مقصودش این است نمی‌خواهد استبداد به معنای ظلم و جور و اختناق را تعریف کند. تصمیم‌گیری از آن حیث که شخصی است قبیح نیست. از حیث اینکه منشأ الهی ندارد، توضیح دینی ندارد، حکم بما انزل الله ندارد، ایراد دارد. اما از نگاه جدید غربی تصمیم‌گیری از حیث آنکه شخصی است ایراد دارد. شخص باید کنار برود و جای خودش را به جمع دهد. البته مشاورت و رایزنی با جمع در اسلام ممدوح است. "من شاور الرّجال شارکهم فی عقولهم"، "وشاورهم فی الامر"، "و امرهم شوری بینهم". همه اینها از منظر نگاه، متفاوت با غرب است. ولی چون یک مقدار سطحی‌نگری و ظاهربینی در جامعه‌ی ما رواج یافته و به قول دکتر فردید پرسش از ماهیات و غور در ماهیات وجود ندارد و ما با ذکر و فکر کلمات را ادا نمی‌کنیم، این معانی، همه با هم مخلوط شده و در هم آمیخته و معلوم نیست حق چیست و باطل چیست؟ در این تاریکخانه افکار و الفاظ، باطل هم جای حق می‌نشیند. تا قبل از مشروطه به نظام حاکم در ایران تعبیر به استبداد می‌شود. مشروطه می‌آید و مبنای تصمیم‌گیری را که جنبه‌ی شخصی و فردی دارد تبدیل به جنبه اجتماعی می‌کند و مبتنی بر عقل و خرد جمعی می‌کند که در قالب خاص تعریف شده که پارلمانتاریسم است، اجرا و پیاده می‌شود. این تحول بسیار بزرگی است. کاری با وجه مثبت و منفی آن ندارم. فارغ از ارزش گذاری، تحول بسیار بزرگی است. حاکمان بر مبنای نظر شخصیشان و بدون وجود قانون مدون عمل می‌کنند. از این پس قرار است که بر مبنای عقل و خرد جمعی و مبتنی بر قوانین مدون اساسی و غیر اساسی عمل کنند. این تحول بسیار بزرگی است. اینکه آیا این تحول در تاریخ ایران تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی‌ایران عملاً محقق شد یا نه، بحثی دیگر است. در یک برهه نسبتاً طولانی استبداد به نحوی مضاعف در قالب رژیم پهلوی پیاده شد در عین حال که مظاهر مشروعیت در مجلس و هیأت دولت بود. اما به تعبیر اهل نظر با یک استبدادی اشنع و خشک‌تر و متصلب‌تر از استبداد ناصرالدین شاهی روبه‌رو شدیم. این به این لحاظ، کلی است. اما این نگاه کلی را باید باز کرد، باید تشریح کرد و باید آنالیز کرد تا ببینیم که به طور کلی در نهضت مشروطیت و از رهگذر این نهضت چه حادثه‌ای در کشور ما رخ داد و بر ما چه گذشت. حاکمیت قبل از مشروطه در ایران ظاهراً یک نظام یکدست و یکپارچه است که از آن تعبیر به استبداد می‌شود و آن چیزی که سیطره تام و تمام دارد اراده اعلی حضرت همایونی است. اراده‌ی ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و قبل از او و بعد از او. در حالیکه این تصور دقیقی از وضعیت سیاسی اجتماعی ایران قبل از مشروطیت نیست. قبل از مشروطیت لااقل در زمان قاجار با یک نظام مزدوج و دوپاره روبه‌رو هستیم. نظامی که دو جزء دارد و این دو جزء هرچند به نحوی با هم ارتباط دارند اما کاملاً متفاوت و مستقل از هم هستند. در این نظام حکومت در اختیار شاه و صدر

به قول دکتر فردید پرسش از ماهیات و غور در ماهیات وجود ندارد و ما با ذکر و فکر کلمات را ادا نمی‌کنیم، این معانی، همه با هم مخلوط شده و در هم آمیخته و معلوم نیست حق چیست و باطل چیست؟



فرهنگ غربی که قداست و اصالت را به خاک و خون و نژاد می‌دهد، بر ذهنیت و فرهنگ ما تأثیر و سیطره پیدا می‌کند.

استبداد را نباید لزوماً به معنای ظلم گرفت و استبداد یک شیوه حکومتداری و یک نظام سیاسی است که در آن ارباب قدرت بر مبنای اراده و نظر شخصی عمل می‌کنند، باید دو نکته را بیان کنم: یکی اینکه بستگی به گرایش یا رَوش اولیای امور و دولتمردان از عدالت و خدمت به مردم این نظام می‌توانست گرایش به عدل یا ظلم پیدا کند.

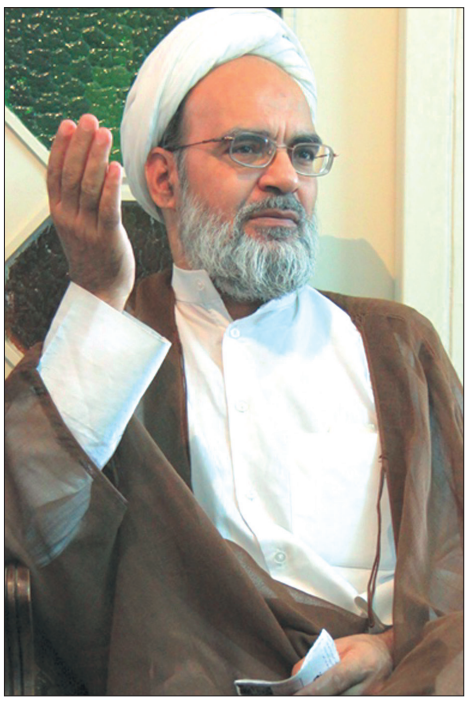


آن موقع حوزه گستردگی‌بیشتری داشت. اطباء بزرگ ما هم پرورش یافته‌ی این حوزه‌ها بودند. حتی منشیان و دبیران بزرگ دولتی از همین مکاتب قدیمی‌و مدارس دینی برخاسته بودند و بعضاً مثل حاج میرزا آقاسی و میرزا بزرگ مجتهد تحصیل کرده‌ی عالیرتبه‌ی این مدارس بودند.

اعظم اســت و وزرایی که‌هستند از شاه دستور می‌گیرند و دســتگاه دولت یا دیوان یک مخروط و هرمی است که در رأس آن شــاه و صدراعظــم قــرار دارد و قاعــده‌ی آن را مأمورین دیوان می‌ســازند. اما دادگستری در این نظام دو بخش دارد: یک بخش دولتی اســت که جزئی از حکومت اســت و به نام دیوان‌خانه و محاکم عرف معروف اســت و بخش دیگری که کاملاً مستقل از حکومت است و تحت نظر و هدایت مجتهدین اداره می‌شــود [مجتهدین کاملاً مســتقل از دولت] و اسم آن محاکم شــرع است. محاکم عرف روی نظر شخصی و فردی اولیای امور اداره می‌شود. محاکم شرع پایگاه اعمال حاکمیت و ولایت مجتهدین بر مبنای فقه مدون اســلامی و شیعی است. محاکم عرف به ترافعات، اختلافات رسیدگی می‌کند، حکم صادر می‌کند و امور حسبیه را هم انجام می‌دهد. سرپرستی ایتام، اموال بی صاحب و الی آخر. پس می‌بینیم که از دادگستری در نظام قبل از مشروطه به نظام استبدادی تعبیر می‌شود، دو بخش است: محاکم عرف و دیوان خانه و محاکم شرع یا محاضر شرع که پایگاه حاکمیت و اعمال اراده‌ی قانونمند و فقه مند مجتهدین اســت. آموزش و پــرورش در اختیار مجتهدین است که مکاتب قدیمه و مدارس علمیه دینی و اینهاست. مد نظرتان هســت که حوزه‌ها در آن دوران برخلاف امروز دانشگاه بود نه دانشکده، نه دانشکده خصوصی علوم موسوم به اســلامی‌از فقه و اصول و تفســیر و غیره. طب هم در حوزه‌های ما تدریس می‌شــد. یعنی حوزه‌های ما تقریباً تا قبــل از دوران پهلوی از لحاظ علومی‌کــه در آن تدریس می‌شد، جامعیت داشت و دانشگاه بود. امروز دانشکده است از لحاظ تدریس و تدرس به‌یکسری علوم خاص. آن موقع حوزه گستردگی بیشتری داشت. اطباء بزرگ ما هم پرورش یافته‌ی این حوزه‌ها بودند. حتی منشــیان و دبیران بزرگ دولتــی از همین مکاتب قدیمی‌و مدارس دینی برخاســته بودند و بعضاً مثل حاج میرزا آقاســی و میرزا بزرگ مجتهد تحصیل کرده‌ی عالیرتبه‌ی این مدارس بودند. پس آموزش و پــرورش هــم در اختیــار روحانیت اســت. ثبت و ضبط معاملات و ازدواج و طلاق و مســائلی از این دست هم در محضر شرع علما و محاکم شرع که زیر نظر علماست ثبت و تنسیق می‌شود. یعنی اداره‌ی ثبت هم در اختیار علماست و حتی دیوان‌خانه و محاکم عرف، مردم و مراجعین را که با هــم اختلاف دارند را در خیلی از موارد ارجاع می‌دهند. آنها به محاکم شرع می‌روند، طرح دعوی می‌کنند، فقیه بررسی می‌کندو محاکمه می‌کند. آن حکم را محاکم عرف یا دیوان خانــه دولتی بــه مرحله‌ی اجرا می‌گذارد. لــذا آن گونه که مرحوم آیت‌الله بهبهانی در مجلس اول صدر مشــروطه از ناصر الدین شاه نقل می‌کند، می‌گوید: عدلیه(دیوان خانه و محاکم عرف) فراش باشی شرع است. فراش باشی مأموری اســت که برای اجرای حکم اقدام می‌کند. حکم را فقیه در محکمه‌ی شرع می‌دهد، دستگاه دولت اجرا می‌کند. اینکه رشوه گرفته می‌شد، اجرا نمی‌کردند و زیربار نمی‌رفتند، گاه منشأ تخطی و تجاوز به حقوق مردم خود دولتمردان بودند، بحث دیگری اســت. اما آن چیزی که جنبه رسمی‌داشت، این بود. با توجه به آن مطلبی که گفتم استبداد را نباید لزوماً به معنای ظلم گرفت و اســتبداد یک شیوه حکومتداری و یک نظام سیاســی است که در آن ارباب قدرت بر مبنای اراده و نظر شــخصی عمل می‌کننــد، باید دو نکته را بیان کنم: یکی اینکه بســتگی به گرایش یا رَوش اولیای امور و دولتمردان از عدالت و خدمت به مردم این نظام می‌توانست گرایش به عدل یا ظلم پیدا کند بسته به این بود که در رأس این نظام چه کســی حضور داشت؛ اگر امیر کبیر بود چون گرایش به عدل داشت، مجموعه توان و تلاش حکومت در راستای خدمت به مردم و دستگیری از محرومین و در راه مبــارزه با ظلم و زور بــه کار می‌رفت. اما اگر مثل خیلی از حکّام آن روزگار، یک حاکم ستمگری روی کار بود،[چه در مرکــز و چه در شــهرها و ایــالات] از نیــروی خود بهره می‌گرفــت در جهت ســتم به مظلومان. پــس لزوماً نظام اســتبدادی مساوی با ظلم و ستم نیست. نکته دیگر اینکه حاکــم در اعصار قبــل از مشــروطه در کشــورمان مثل ناصرالدین شــاه یکجا اســتبداد می‌ورزید. یعنی شــیوه‌ی حکومتــداری منحصرانه تصمیم‌گیری شــخصی و فردی حاکم را اعمال می‌کرد و روی آن اصرار می‌ورزید. این لزوماً به معنای اصرار بر ظلم نبود. اینها نکات ظریفی اســت که چون ما با مسائل کیلویی برخورد می‌کنیم از کنارش آسان

این حکومت که به اسم مشروطه می‌آید، قوانین اسلام را رعایت کند برای روحانیت و مردم متدین قابل تحمل است. اما اگر بخواهد قوانین اسلام را رعایت نکند و حالت براندازی نسبت به اسلام و نسبت به نفوذ روحانیتی داشته باشد که در مشروطه سکولار تقی زاده‌ها وجود داشتند، آنوقت بیشترین واکنش‌ها و مخالفت‌ها را در بر دارد.

می‌گذریم و بعد در نتیجه گیری‌ها، دچار خطا می‌شویم. ببینید هر نظامی‌تلاش دارد از مبانی خودش دفاع کند. هر مبانی‌ای که باشد، درست یا نادرست. چون خدشه در این مبانی و سست شدن این مبانی این بنا را فرو می‌ریزد. در نظام استبداد بر مبنای نظر شخصی اش عمل می‌کند و یک حوزه اختیاراتی دارد. مثل هر نظامی‌ارباب آن نظام و عاملان آن از حوزه‌ی اختیاراتشان و شیوه‌ی حکومت داریشان دفاع می‌کنند. جمهوری اسلامی‌هم اگر بخواهد خدشه و خللی در ارکان جمهوریتی آن، یا اسلامیتش پیش بیاید، سفت می‌ایستد. اگر انتخابات بخواهد مشکلی پیدا کند[دخالت مردم] جلویش می‌ایستد. اگر هم بخواهد تخطی از احکام اسلام شود جلوی آن می‌ایستد یعنی باید بایستد و اگر منحرف نشده باشد می‌ایستد. این مسئله در نظام استبدادی هم هست. می‌خواهم بگویم اینها را به معنای اصرار بر ظلم و ستم و نمونه از ظلم و ستم نگیریم و الّا مشکل پیدا می‌کنیم. ناصرالدین شاه آنجایی که بخواهد حقی از مردم سلب شود، می‌ایستد. ما اسناد و مدارک زیادی داریم که او می‌ایستد و قضیه را تعقیب می‌کند. هرچند در مواردی چنانکه باید این کار صورت نمی‌گیرد. دیوان خانه‌ی حکومتی به سرپرستی عضدالملک که بعدها اولین نایب السلطنه عصر مشروطه می‌شود، در زمان ناصرالدین شاه در محاکمه ای در یک اختلاف حقوقی و ملکی محکوم می‌کند و رأی را به نفع شاکی که از شاه شکایت می‌کند، می‌دهد. ناصر الدین شاه عکس العمل نشان نمی‌دهد بلکه مستقیم و غیر مستقیم حمایت هم می‌کند. اما اگر مردم بخواهند حاکمی‌را مثلاً در سمنان عوض کنند، یا حقی را بگیرند و از طرق رسمی‌موجود اقدام نکنند، عرض حال را به دیوان خانه و تعقیب مسئله پیگیری نکنند و بخواهند به شکل تظاهرات سیاسی و راهکارهایی بیرون از چارچوب و مقررات حکومت پیش بگیرند، ناصرالدین شاه سفت می‌ایستد. حتی اگر تعداد زیادی کشته شوند. لذا وزیر خارجه ناصرالدین شاه، مرحوم میرزا سعیدخان معتمدالملک انصاری گرمرودی که برکشیده امیرکبیر است و بیست و پنج سال وزیر خارجه ناصرالدین شاه است، وقتی آن رساله‌ی "علاج عیوب نواقص مملکتی ایران" را که‌یک رساله‌ی انتقادی از اوضاع سیاسی ایران است به ناصرالدین شاه می‌دهد و در آن رساله انتقادهای بسیار تندی از عملکرد ناصر الدین شاه می‌شود. چون ناصرالدین شاه در داخل کشور سفر زیاد می‌رفت و این یکی از ویژگی‌های بارز او بود. در طول عمرش دهها سفر به اقصی نقاط ایران رفته است. در آن رساله با یک بیان خیلی تند، نویسنده رساله به شاه می‌گوید: مگر دیوان‌خانه و صدر اعظم و وزیر شما موجودی آبدارخانه است که شما وقتی برای شکار یا هر چیز دیگر به شاهرود می‌روید، با خودتان یدک می‌کشید، می‌روید و می‌برید. پس چه کسی به اوضاع کشور برسد؟ چه کسی کشور را اداره کند و چه کسی مسائل را بررسی و حل کند؟ وزیر خارجه این رساله را به دست شاه می‌دهد. قاعدتاً شاه باید با ادبیات آن روزگار بگوید: کدام پدرسوخته ای این رساله را نوشته است. بیاورید طناب بیندازید گردنش. اما این را نمی‌گوید و خود وزیر خارجه‌هم به خود جرأت می‌دهد این رساله را که خودش در نگارشش یا ویرایشش دست دارد، تقدیم شاه کند. فریدون آدمیت تعجب می‌کند



جمهوری اسلامی‌هم اگر بخواهد خدشه و خللی در ارکان جمهوریتی آن، یا اسلامیتش پیش بیاید، سفت می‌ایستد. اگر انتخابات بخواهد مشکلی پیدا کند جلویش می‌ایستد. اگر هم بخواهد تخطی از احکام اسلام شود جلوی آن می‌ایستد یعنی باید بایستد و اگر منحرف نشده باشد می‌ایستد.

مشروطه موی دماغ استعمار است. باید علیه آن کودتا شود و کودتای سوم اوت ۱۲۹۹ شمسی با همین انگیزه محقق می‌شود. طبعاً با پیروزی این کودتا دیگر جایی برای قاجاریه‌هم باقی نمی‌ماند.

و می‌گوید با آن تصوری که از ناصرالدین شـاه مسـتبد و زورگو دارم، چطور چنین رساله ای را تأمل می‌کند؟ یا میرزا عبدالوهاب خان نصیرالدولـه که از دولتمردان ناصر الدین شاه و حاکم خراسان است، نامه می‌نویسد و از اوضاع جاری کشـور انتقاد می‌کند. بعد می‌گوید: قربان ببخشید قصد ما جسارت نبود، از باب دولت خواهی این مسائل را گفتیم و الّا قصد ما جسارت نیست. ناصرالدین شاه می‌گوید: من افرادی مثل شـما را که دلسـوز و خدمتگزارند، چهل دستی نگاه مـی‌دارم. من چهل سـال بعـد از امیر بچه نیستم که مانند زمان میرزا تقی خان امیرکبیر، دسـت خط قتل چنین فرد خدمتگزاری را از من بگیرند. من چهل سال بعد از امیر، تلاش کردم از چوب آدم بتراشم و نتوانستم.

ببینیـد اگر اسـتبداد را بـه مثابه‌ی یک شـیوه‌ی حکومت داری، عین ظلم بگیریم و مـلازم با ظلـم، در اینجـا می‌مانیم و به تناقض و پارادوکس دچار می‌شـویم که آن خشونت‌ها، آن فشارها و آن مسائل چیست و این تحمل‌ها چه؟ فردی مثل ناصرالدین شاه آنچه را که حوزه‌ی اختیار حکومت می‌شمارد، نسبت به حفظ آن حساس است و می‌ایستد، خشونت‌های او در آنجاسـت. اما اگر فردی که مظلوم واقع شده، مراحل مقررات رسمی‌را برای کسب حق و برای انقضای حقش طی کند، این از نظر ناصرالدین شـاه مسئله ای ندارد. این قابل تحمل است. اینکه می‌گویم مسئله ای نیسـت نه اینکه صددرصد، بلکه امور نسـبی اسـت و برای او قابل تأمل اسـت. روحانیت در آن دوران جایـگاه رفیعـی دارد که این جایگاه رفیع کم وبیش از طرف حکومت هم رعایت می‌شـود، یا لااقل در ذهنیت موجود در میـان دولت و ملت این جایگاه، جایگاه بلندی است و باید رعایت شود. هرچند در عمل هزار و یک اصطکاک بود. مشـروطه می‌آید این نظام را به عنوان یک نظام زور، نظام قبیح، نظام ستم، می‌کوبد و نظام جدیدی را عرضه می‌کند. مقصودم مشروطه سکولار است و مشروطه امثال تقی زاده‌هاست. این نکته را هم بگویم در دوران پیش از مشروطه، حکومت یک حکومت حداقلی با اختیار حداقلی اسـت. اما حکومتی که با مشروطه می‌آید حکومتی مدرن است، حکومتی است با اختیارات بسیار گسترده و بی انتها. در حکومت استبدادی قبل از قاجار بخش قابل ملاحظه‌ای از حکومت با روحانیتی اسـت که مسـتقل از دولت عمل می‌کند و مبتنی بر خواسـت و اراده‌ی ملت و شـرع است. اما حکومتی که با مشروطه می‌آید، گستره‌ی اختیارات این حکومت، همه چیز را حتی محاکم شـرعی را که در اختیار مجتهدین هسـت را هم فرا می‌گیرد و قرار اسـت بـرای هر چیز قانون بنویسـد و تکلیف همه چیـز را معلوم کند. حتـی تکلیف روحانیت را. اگر این حکومت که به اسـم مشروطه می‌آید، قوانین اسلام را رعایت کند برای روحانیت و مردم متدین قابل تحمل اسـت. اما اگر بخواهد قوانین اسـلام را رعایت نکند و حالـت براندازی نسبت به اسلام و نسبت به نفوذ روحانیتی داشته باشـد که در مشروطه سکولار تقی زاده‌هـا وجود داشـتند، آنوقت بیشـترین واکنش‌هـا و مخالفت‌هـا را در بر دارد. من با یک تلقی کلی از مشـروطه‌این بحث را در اینجا خاتمه بدهم. دامنه‌ی بحث بسیار گسترده است. مشـروطیت ایران همچون یک طیف گسـترده دو جریان عمده را در خود دارد. یعنی جنبش مشروطیت ایران دو جریان کلی متقابـل را درون خودش دارد. یکی جریانی که من اسـم آن را اسلام گرایی می‌گذارم و دیگری که اسـم آن را غربگرایی می‌گذارم. جریان اسلام گرایی در رأسش روحانیت است. چه روحانیتی که مظهر و ممثلش آخوند خراسانی و میرزای نائینی است؛ چه روحانیتی که مظهر و ممثلش شیخ فضل‌الله نوری است. اینها هر دو اسـلام را می‌خواهند و یک نقطه‌ی مشـترک دارند و آن اجرای حدود و حقوق دینی و اسلامی‌است. در مقابل اینها جریانی است که من اسم آن را جریان غربگرا می‌گذارم که

در دوران پیش از مشروطه،حکومت یک حکومت حداقلی با اختیار حداقلی است. اما حکومتی که با مشروطه می‌آید حکومتی‌مدرن است، حکومتی‌است با اختیارات بسیار گسترده و بی انتها. در حکومت استبدادی قبل از قاجار بخش قابل ملاحظه‌ای از حکومت با روحانیتی است که مستقل از دولت عمل می‌کند و مبتنی بر خواست و اراده‌ی ملت و شرع است.

امام را بعد از ۱۵ خرداد می‌خواستند محاکمه صحرایی کنند و شهید کنند و این کار را می‌کردند. اصل دوم متمم قانون اساسی به دادش رسید. گفتند مجتهد مصونیت دارد. مجتهد می‌تواند مصوبات مجلس را وتو کند. حتی امام بعد از پیروزی انقلاب بارها به این اصل برای پاسخ دادن به شبهات مخالفین و معاندین و جا انداختن بعضی مسائل در جمهوری اسلامی، تمسک کرد. خوشبختانه آن نهاد شورای نگهبان هم بر همان مبنا باز تولید شد. این پیروزی کمی‌نیست

ببینید اگر استبداد را به مثابه‌ی یک شیوه‌ی حکومت داری، عین ظلم بگیریم و ملازم با ظلم، در اینجا می‌مانیم و به تناقض و پارادوکس دچار می‌شویم که آن خشونت‌ها، آن فشارها و آن مسائل چیست و این تحمل‌ها چه؟

دل و جان آن شیفته غرب است. شیفته‌ی اصول موضوعه فکری و فلسفی مدنی غرب به رهبری تقی زاده‌ها و پیرم‌ها و وثوق الدوله‌ها و ... است. این به دنبال براندازی حاکمیت ارزش‌ها و حدود اسلامی‌و پیاده کردن فرهنگ و مدنیت غربی است. اینها با هم تقابل اساسی دارند. چیزی که‌هست این است که جناح شیخ فضل‌الله که از آن به جناح مشروعه‌خواه یاد می‌شود، خیلی زود دست این جناح غربگرا را می‌خواند و به خطری که از ناحیه اینها متوجه کیان اسلام و ایران است می‌شود و با اینها به مقابله مرگ و حیات دست می‌زند. در این راه‌هم عده‌ی زیادی از آنها شهید و عده دیگری هم تبعید یا منزوی می‌شوند. اما جناح مرحوم آخوند خراسانی شناخت نسبت به ماهیت عاملان و رهبران جریان غربگرا را خیلی سریع دست پیدا نمی‌کند. تا مدت‌ها با این‌ها به‌یک نوع همکاری بر اساس اهداف مشترک دست می‌زند و بعد از شهادت شیخ فضل‌الله و حوادثی چون قتل سیدعبدالله‌بهبهانی متوجه موضوع می‌شود و سنگرگیری می‌کند. ملت ایران پشتیبان جریان اسلام گراست. اعم از جناح آخوند خراسانی یا جناح شیخ فضل‌الله نوری. قشر خاصی از تحصیل کرده‌ها که غرب زده اند همراه با پیروان فرقه‌ها و مسالک باطله مثل بابیت و بهائیت و سفارتخانه‌های خارجی و قدرت‌های بیگانه، اینها حامی‌و پشتیبان جریان غربگرا هستند. به لحاظ کمی‌اقلیتند اما از امکانات داخلی و خارجی جهانی کاملاً بهره مند و مورد پشتیبانی هستند. در درگیری ای که پیش می‌آید اینها با کمک سفارتخانه‌ها و قدرت‌های خارجی علیه محمد علیشاه که محضر حکومت استبدادی است قیام مسلحانه می‌کنند. جناح آخوندخراسانی هم به اینها کمک می‌رسانند تا اینها به رأس کار بیایند. در رأس کار که قرار بگیرند به عنوان خاکریز اول جناح شیخ فضل‌الله را تارومار می‌کنند و سراغ جناح آخوند خراسانی به عنوان خاکریز دوم می‌آیند و درگیر می‌شوند و متأسفانه در مقطعی جناح دوم را هم تارومار می‌کنند. اما گذشت زمان و روشدن حقایق، آرام آرام جمع قابل ملاحظه‌ای از کسانی که گوشت دم توپ جناح غربگرا بودند را متنبه و بیدار می‌کنند و آرام آرام بین بازماندگان جناح آخوند که مشروطه خواه متشرعند و بازماندگان جناح



شیخ فضل‌الله نوری که جناح مشروعه‌خواه به حساب می‌آیند و بیدارشدگان از تحصیلکردگان و رجال سیاسی مشروطه‌یک نزدیکی و قرابت و اتحادی در دوران سلطنت احمد شاه ایجاد می‌شود. احمدشاه خیرالموجودین‌های سیاسی مشروطه مثل میرزاحسن مستوفی الممالک، میرزا حسن خان مشیرالدوله پیرنیا را سر کار می‌آورد و نخست وزیری را در اختیار اینها قرار می‌دهد. روحانیت هم که دو بخش مشروطه خواه متشرع و مشروعه‌خواه‌هستند به‌هم نزدیک شده اند، حامی‌احمد شاه و نخست وزیران وجیه الملة شان هستند. به نظر من مشروطیت می‌رود که به آرمان‌های اولیه خودش نزدیک شود و محقق شود. اینجاست که کودتای رضاخانی با کمک انگلیس‌ها و با کمک رجال همچنان غرب زده و بعضاً ماسون مآب مشروطیت علیه رجال متنبه و بیدارشده ای که دلسوز ملت

رژیم پهلوی را می‌توان ادامه‌منطقی‌مشروطیت تلقی‌کرد اما مشروطیتی که توسط غرب زدگان بریده از اسلام و ایران پرچم داری می‌شد و جریان‌می‌یافت.

و مخالف استعمارهستند و از پشتوانه و پشتیبانی روحانیت شیعه نیز برخوردارند. این کودتا علیه آنها صورت می‌گیرد یعنی علیه احمدشاه و وزرای دلسوز مشروطه خواه او. مثل برادران پیرنیا و مستوفی الممالک و روحانیتی که با اینها همراه و پشتیبان آنهاست. مثل مرحوم مدرس و حاج آقا روح الله اصفهانی. این حادثه ای است که رخ می‌دهد. رژیم پهلوی را می‌توان ادامه منطقی مشروطیت تلقی کرد اما مشروطیتی که توسط غرب زدگان بریده از اسلام و ایران پرچم داری می‌شد و جریان می‌یافت. والّا کودتای رضاخانی علیه مشروطیتی است که قوام پیدا کرده و جایگاه مشخصی در ارتباط با اسلام و روحانیت پیدا کرده است و زیر نظر احمدشاه می‌باشد و در رابطه با پادشاه مشروطه خودش را در قالب دولت‌هایی مثل مستوفی‌الممالک و برادران پیرنیا پیدا می‌کند. این نکته‌ای است که گاه در تحلیل‌ها از آن غفلت می‌شود. مشروطه را یکپارچه می‌گیرند و می‌گویند پهلوی ادامه این بود. اما کودتا به چه معناست؟ کودتا به‌هر حال علیه حاکمیت موجود است. حاکمیتی که پادشاهش احمدشاه است، نخست وزیرانش امثال مستوفی و مشیرالدوله پیرنیا است و از حمایت ملت و روحانیت هم برخوردار است. این مشروطه موی دماغ استعمار است. باید علیه آن کودتا شود و کودتای سوم اوت ۱۲۹۹ شمسی با همین انگیزه محقق می‌شود. طبعاً با پیروزی این کودتا دیگر جایی برای قاجاریه‌هم باقی نمی‌ماند.

فرهنگ‌عمومی: استاد شما در قالب این جواب طولانی به سوال دوم ما که درباره گرایش‌های موجود در روحانیت عصر مشروطه است، پاسخ گفتید. اگر اجازه می‌فرمایید به سوال بعدی که راجع به مرحوم نائینی است بپردازیم. چنانچه نقد و بررسی خاصی در رابطه با ایشان دارید بفرمایید. چرا که ظاهراً آرای ایشان محمل شیرینی برای کسانی که در حال حاضر مشهور به ادبیات غربی هستند شده است و آنها معتقدند اگر قرار است تحولی در راستای دموکراسی خواهی حکومت دینی صورت گیرد باید به آرای مرحوم نائینی بازگشت.

ا ستادمنذر: البته در این زمینه حرف زیاد زده می‌شود و در نقد آن سخن زیاد می‌توان گفت ولی من به تصحیح صورت مسئله توصیه می‌کنم. صورت مسئله اگر درست شناخته شود و درست تصویر شود ما به پاسخ درستی می‌رسیم و اصلاً صورت درست مسئله نیمی‌از پاسخ است. مشکل این است که صورت مسئله درست تصویر نمی‌شود. یعنی ما اصلاً شناختی از مشروطه نداریم. امکان ندارد شما مشروطه بشناسید بدون اینکه قاجاریه را بشناسید، بدون اینکه وضعیت ایران در عصر قاجار را بشناسید. تقی زاده در یکی از نطق‌هایش در مجلس اول می‌گوید: زمان ناصرالدین شاه نود درصد مردم از وضعیتشان راضی بودند. ما تاریخمان را به طور کلی نمی‌شناسیم تا چه رسد به تاریخ قاجاریه و مشروطه به طور خاص. حرفهای بسیاری است که اگر این حرف‌ها را بفهمیم و آگاه شویم اساساً تحلیل‌هایمان عوض می‌شود.



در سال ۱۳۲۳ قمری پرچم نهضتی که در تاریخ به نام نهضت عدالت خواهی یا عدالتخانه معروف است و منتهی به مشروطه می‌شود، بلند می‌شود. رهبر این پرچم مرحوم سید عبدالله بهبهانی است. حتی شش ماه بعد سید محمد طباطبایی به این قیام می‌پیوندد. به این شرط که بهبهانی خصومت شخصی اش را با صدراعظم وقت یعنی عین‌الدوله کنار بگذارد. یعنی شش ماه و بلکه بیشتر این قیام به دست مرحوم بهبهانی سامان پیدا می‌کند و نشیب و فرازهایش طی می‌شود تا در رمضان ۱۳۲۳ قمری به این قیام می‌پیوندد در حالیکه این قیام در محرم ۱۳۲۳ تقریباً نقطه‌ی اوج خود را در اعتراض به عین‌الدوله و قصه‌ی مُسیو نوز می‌گذراند. البته شیخ فضل‌الله در چند ماه بعدتر به این قیام می‌پیوندد. شما ببینید رهبر پیشگام این قیام سید عبدالله بهبهانی است. هدف حمله‌ی این قیام عین‌الدوله است. عین‌الدوله صدراعظم وقت کشور ایران است که

ملت ایران پشتیبان جریان اسلام گراست. اعم از جناح آخوند خراسانی یا جناح شیخ فضل‌الله نوری. قشر خاصی از تحصیل کرده‌ها که غرب زده اند همراه با پیروان فرقه‌ها و مسالک باطله مثل بابیت و بهائیت وسفارتخانه‌های خارجی و قدرت‌های بیگانه، اینها حامی و پشتیبان جریان غربگرا هستند

گذشت زمان و روشدن حقایق، آرام آرام جمع قابل ملاحظه‌ای از کسانی که گوشت دم توپ جناح غربگرا بودند را متنبه و بیدار می‌کنند و آرام آرام بین بازماندگان جناح آخوند که مشـروطه خواه متشرعند و بازماندگان جناح شیخ فضل‌الله نوری که جناح مشروعه‌خواه به حساب می‌آیند و بیدارشدگان از تحصیلکردگان و رجال سیاسی مشروطه‌یک نزدیکی و قرابت و اتحادی در دوران سلطنت احمد شاه ایجاد می‌شود.

تحت سـلطنت مظفرالدین شاه اداره می‌شـود. بگذریم از اینکه مرحوم سـیدعبدالله‌بهبهانی در دوران نهضت تنباکو مواضع بسیار مشکوکی دارد و در مقابل قیام ضد استعماری تحریم تنباکو و در مقابل زعامت میرزای شیرزای می‌ایستد و بـا پیـروزی نهضت تحریم می‌شـود و مدتی به قلهک می‌رود و پناهنده قلهک می‌شـود که دهکده ای زیر نفوذ رسمی‌انگلیسی‌ها است. از این سوابق مشکوک که بگذریم هدف حمله‌ی این قیام عین‌الدوله است. عین‌الدوله کیست؟ از این تواریخ معمول مشـروطه و ذهنیت متأثر از آنها که بپرسـیم می‌گویند: صدراعظم استبداد و خشک سر و خون آشـام و از این‌ها... در حالیکـه به نظر مـن عین‌الدوله امیرکبیر زمان خودش است. [این حرف البته خیلی تند است و زبان گوینده را می‌سوزاند ولی چه باک. من هیچ وقت تاجر عقیده نبودم. همیشـه برداشـت خودم را که برپایه‌ی تحقیق و تتبـع در مواد و مصالح موضوع بوده ملاک قرار دادم و پای آن ایستاده‌ام و هزینه آن را هم بعضاً پرداخته‌ام.] گفتم امیرکبیر زمان خودش. دولت قاجار از ابتدا تا مشـروطه‌یک سـیر انحطاطی را طی می‌کند، مخصوصاً پس از شهادت بزرگمرد تاریخ ایران امیرکبیر. امور نسـبی اسـت. می‌گوینـد: مورچه ای که از دیوار بالا می‌رفت، افتاد پایین. گفت: وای شش کیلو از وزنم کم شد. به مورچه گفتند مگر وزن خودت چقدر هست که بخواهد شش کیلو از وزنت کم شود. گفت: من کیلو را به حساب خودمان گفتم.

امیرکبیـر زمان خـودش که دوران انحطاط چشـمگیر حکومت قاجار است، بود. گفت: سبزوار ما دیگر بهتر از این ابوبکـر تحویـل نمی‌دهد. اگـر فارغ از این فحاشـی‌ها و هتاکی‌ها و جنجال‌هایی که سر عین‌الدوله شده است، شیوه حکومت داری و کارنامه‌ی سیاسی را بررسی کنید. آن هم از زبان سفیر انگلیس در ایران پیش از مشروطه که فریدون آدمیت در کتاب "ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران" جلد اول آورده است و خودش هم تعجب کرده است و می‌گوید چنیـن کارنامه‌ی درخشـانی خیلی عجیب اسـت. قبل از عین‌الدولـه، امین‌السـلطان بـر ایران حکومـت می‌کند. امین‌السلطان با قیام علمای اصفهان، تهران، تبریز و نجف و در رأس آن شـیخ فضل‌الله نوری سـرنگون می‌شـود. عین‌الدولـه روی کار می‌آیـد. عین‌الدولـه یکـی از رجال خیرالموجود وقت است و حاصل قیام سیاسی روحانیت در سـال ۱۳۲۱ قمری اسـت. کارنامه عین‌الدوله را آن سفیر بررسی کرده و من در کتاب "شیخ فضل‌الله نوری و مکتب تاریخ نگاری مشـروطه" در نقد اظهارات خانم ژانت آفاری آورده ام که‌هنوز هم پاسخ انتقاداتم به ایشان را جایی ندیده ام و می‌دانم که پاسخی هم ندارد. در ایراداتی که به کتاب ایشان گرفتم از جمله به مناسـبت بحثی راجع به کارنامه سیاسـی عین‌الدوله مطرح کردم. عین‌الدوله ابتدای کار، زندانیـان سیاسـی را آزاد می‌کند. مطبوعات توقیف شده را آزاد می‌کند و در مقابل اراذل و اوباشـی کـه درون دربـار از تبریـز همـراه مظفرالدین شاه آمده بودند و اسم خاصی هم داشـتند و دربار را هم به لـوث اعمال مبتذل خودشـان آلوده کرده بودنـد، یک خط قرمز می‌کشـد و همـه را بیرون می‌کنـد. یکی از مهم‌تریـن کارهای او این اسـت که در مقام موازنه از دخل و خرج ایران بر می‌آید. از ریخت و پاش‌هـا به شـدت جلوگیری می‌کند و ظاهـراً کار را به تساوی‌تراز مالی ایران می‌رساند و این خود خیلی مهم است. ما در تاریخ یک قرن اخیر ایران همیشـه این مشـکل را داشتیم و منشأ بسیاری از مشکلات و وام ستانی‌ها همین‌ها بوده است. مخصوصاً امین‌السـلطان قبل از عین‌الدوله دو فقره وام سـنگین از روس‌ها می‌گیـرد و گمرکات ایران را وثیقـه بازپرداخت آن می‌کند و دسـت آنهـا را در دخالت مقدرات ایران بیشتر باز می‌کند و در چنین فضایی روحانیت با یک احسـاس خطر شدید از عملکرد حکومت به میدان می‌آید و قیام می‌کند. پرچمدار اصلی مرحوم شیخ فضل‌الله نوری اسـت. یک دق دلی هـم روحانیت از قضیه تحریم تنباکو با امین‌السـلطان دارد. عاقد قـرارداد تحریم تنباکو

کسی که حکومت محمدعلیشاه‌را تحمل می‌کند،حکومت اسلامی‌را تحمل نمی‌کند؟ حکومت ولایت فقیه را تحمل نمی‌کند؟ این خیلی عجیب است. از اعجب عجایب روزگار است. آقایان توجه ندارند، بلکه توجه دارند، متأسفانه اوهام غلبه کرده و دلارهایی که به حساب[من همه را متهم نمی‌کنم]هر کدام به شکلی رد و بدل می‌شود.

صورت مسئله اگر درست شناخته شود و درست تصویر شود ما به پاسخ درستی می‌رسیم و اصلاً صورت درست مسئله نیمی‌از پاسخ است. مشکل این است که صورت مسئله درست تصویر نمی‌شود. یعنی ما اصلاً شناختی از مشروطه نداریم. امکان ندارد شما مشروطه بشناسید بدون اینکه قاجاریه را بشناسید، بدون اینکه وضعیت ایران در عصر قاجار را بشناسید.

امین‌السلطان بود. تعجب خواهید کرد اگر بگویم امین‌السلطان روز اول آدم مقید و متنسکی بود، فکر هم نکنید که ریا می‌کرد اصلاً ریا هم در کارش نبود. حتی قند نمی‌خورد چون قند واردات روس‌ها بود. خرما می‌خورد. پدرش میرزا ابراهیم خان امین‌السلطان یکی از پسرانش را به عنوان خمس اولاد گذاشته بود طلبه شود. میرزا اسماعیل‌خان که جوانمرگ هم شد. به دستگاه دولت وارد شد و زود هم مرد. ناصرالدین شاه جلوی امین‌السلطان جرأت مشروب خواری نداشت. یعنی از امین‌السلطان حریم می‌گرفت. او جوانی است خیلی پرنشاط. به شکل حیرت انگیزی بخشنده بود و در کار خودش مدیر و مدبر بود. مدیر و مدبر به معنای قاطع و چون دارای نفوذ عمیق هم در عشایر ایران بود، زمام امور ایران را به چنگ گرفت و بعد ازترور ناصرالدین شاه که شاهمردگی می‌شد و مملکت به‌هم می‌ریخت، با آن تدبیر خاصش نگذاشت آب از آب تکان بخورد و مظفرالدین شاه را آورد. اما این آقای امین‌السلطان در سومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ همراه شاه بود و در همان سفر متأسفانه عناصر ماسونی حساب او را رسیدند. زمانیکه به ایران برگشت دیگر اهل مشروب و قمار و مجالس عیاشی شبانه و این سنخ مسائل بود که دیگر ناصرالدین شاه از باده خواری و افراط در باده خواری او به تنگ آمد و بارها تصمیم گرفت که او را کنار بگذارد. روحانیت روی سابقه نهضت تنباکو و این وضعیت بد امین‌السلطان، با او درگیر می‌شود و روز به روز اختلافاتشان با هم گسترده‌تر می‌شود تا اینکه در ۱۳۲۱ روحانیت تهران و اصفهان و نجف به جلوداری شیخ فضل‌الله نوری قیام می‌کنند و او را کنار می‌گذارند. وقتی عین‌الدوله روی کار آمد، سخت جلوی ریخت و پاش‌های دولتی و جلوی عناصر رذل درون دربار را می‌گیرد و حکّام را به نفع خزانه سرکیسه می‌کند تا این دخل و خرج را تنظیم کند و چون نفوذ دارد و هیبتی هم دارد و هم به دلیل پشتیبانی مظفرالدین شاه که با او نسبت فامیلی دارد، در یک فاصله‌ی کوتاهی واقعاً به امور سامان می‌دهد. مطبوعات هم آزاد می‌شوند. زندانیان سیاسی هم آزاد می‌شوند. تبعیدی‌ها هم برمی‌گردند و یک نشاط و تحرک ایجاد می‌شود. مثلاً روزنامه‌ی حبل‌المتین که در عصر مشروطه به عنوان مهمترین روزنامه هوادار مشروطیت و آزادی بود، به طور جدی حامی و پشتیبان و ثناگوی عین‌الدوله است. عین‌الدوله بعد از این کارها شروع می‌کند در مسائلی که مربوط به استقلال سیاسی و نظامی و تمامیت ارضی ایران می‌شود، جدی دخالت می‌کند. قزاقخانه زیر نظر ژنرال‌های روسی است. [بالنیک‌ها و سرهنگ‌های روسی] روی آن دست می‌گذارد. و قدغن می‌کند به‌هیچ وجه اینهایی که از دولت ایران امتیاز دارند حق ندارند، به خارجی‌ها بدهند. و شوکت‌الملک و حکمت‌الملک [که در سیستان و جنوب ایران بودند و انگلیس‌ها روی سیستان و بلوچستان نقشه کشیده بودند،] را احضار می‌کند که بعضاً نمی‌آیند و آنها را برکنار می‌کند و سخت می‌ایستد. از مُسیو نوز مستشار اروپایی بلژیکی حاکم بر مالیه ایران خوشش نمی‌آید[اینها در گزارشات سفارت انگلیس از عین‌الدوله است که با او هم خوب نیست، البته‌همه آن چیزی که گفتم نیست، بقیه آن هم مدارک معتبر دارد. من در "شیخ فضل‌الله و مکتب تاریخ نگاری ایران" این بحث را مستند آورده‌ام.] با اینکه دلش از او خوش نیست از او حمایت می‌کند برای اینکه اینها بتوانند گمرک را سامان بدهند و آن تعدیل دخل و خرج صورت بگیرد. در میان روحانیت هم بیشترین ارتباط را با شیخ فضل‌الله نوری دارد و همچنانکه مرحوم امیرکبیر مسائل حقوقی و قضایی را به محکمه‌ی مرحوم آیت‌الله آقا شیخ عبدالحسین تهرانی[شاگرد اول مکتب صاحب جواهر] او هم مسائل حقوقی و قضایی دولت را به محکمه‌ی شرع آقا شیخ فضل‌الله نوری شاگرد اول مکتب میرزای شیرازی

ولایت مطلقه وجه هر ولایتی است چه در سعه و چه در ضیقش. معنایش هم بی قانونی نیست که قانون را دور بزنند یا فلان بکنند. خیر همه چیز در جای خودش است، غیر از آنجایی که جای اعمال ولایت است. حالا یا ضرورت است یا مصالح ملزمه‌ی اجتماعی است. آن دیگر بحث خود را دارد اما مطلق است در عین حال هم مقید است به رعایت مصالح اسلامی و رعایت احکام حتی اولیه است. یعنی اصل این ولایت فقیه برای حفظ احکام است.

عین‌الدوله ابتدای کار، زندانیان سیاسی را آزاد می‌کند. مطبوعات توقیف شده را آزاد می‌کند و در مقابل اراذل و اوباشی که درون دربار از تبریز همراه مظفرالدین شاه آمده بودند و اسم خاصی هم داشتند و دربار را هم به لوث اعمال مبتذل خودشان آلوده کرده بودند، یک خط قرمز می‌کشد و همه را بیرون می‌کند. یکی از مهم‌ترین کارهای او این است که در مقام موازنه از دخل و خرج ایران بر می‌آید.

به نظر من عین‌الدوله امیرکبیر زمان خودش است. [این حرف البته خیلی تند است و زبان گوینده را می‌سوزاند ولی چه باک. من هیچ وقت تاجر عقیده نبودم. همیشه برداشت خودم را که بر پایه‌ی تحقیق و تتبع در مواد و مصالح موضوع بوده ملاک قرار دادم و پای آن ایستاده‌ام و هزینه آن را هم بعضاً پرداخته‌ام.]

ارجـاع می‌دهد. باید گفـت ایـران در بحرانی‌ترین دوران خودش که با شـام تیره انحطـاط حکومت قاجاری همراه اسـت، نفسی می‌کشـد و با گام‌های قابل ملاحظه ای به سمت پیشرفت و آبادی پیش می‌رود. اگر همکاری این دو مرد، عین‌الدوله و آقا شـیخ فضل‌الله نوری به‌همین‌ترتیب ادامه پیدا می‌کرد، شـاید ما شاهد شکوفایی بارز اقتصاد و سیاسـت و همه چیز ایران بودیم. علت این هم که سـید محمد طباطبایی شـش ماه دیرتـر گام در نهضت عدالت خواهی منتهی به مشروطیت می‌گذارد به‌همین خاطر است. چون خود او از کسانی است که عین‌الدوله را سر کار آورده اسـت. اکنون که قیام به رهبری بهبهانی شروع شده علیه چنین کسـی شـروع شـده، خود از شـگفتی‌های تاریخ مشروطیت است. پیداست یکجای کار لنگ می‌زند. یکجا



مشـکل دارد. چـون اسـتعمار نمی‌خواهـد اکنـون کـه خیرالموجودیـن قاجاریه‌یعنی عین‌الدولـه روی کار آمده و دستش تو دست آقا شیخ فضل‌الله، قویترین روحانی خدوم، باسـواد، ملّا، دلسوز و ضد استعمار پایتخت است، احساس خطر می‌کند و باید علیه اینها بلوایی به پا شـود و عجیب اسـت ایـن بلوا به عنوان مُسـیو نوزی بر پا می‌شـود که عین‌الدولـه آن را نیاورده اسـت، دو صدراعظم قبل از او را آورده اند و بیشترین ارتباط امین‌السلطان با مُسیو نوز بوده و آن عکسـی هم که مُسیو نوز در مجلس بالماسکه انداخته است، در زمان امین‌السلطان بوده است. اکنون این عکس را بر می‌دارند و علم می‌کنند. مبارزه با مُسـیو نوز دو وجه دارد. یک وجه اینکه مستشـار ارمنی مسیحی چرا باید بر مالیه ایران حکومت کند و این درسـت نباید حکومت کند. البته ریشـه‌های این نباید را باید پیدا کرد که چرا این نباید باید شـده اسـت. یکی از کسانی که پشـت نهضت علیه عین‌الدوله پول پخش می‌کند، عین السلطان است و یکی از تحکیم بخشندگان به حاکمیت این عنصر فرنگی خارجی خود امین السـطان است ولی به‌هر حال قیام علیه نوز یک وجه ضد اسـتعماری دارد لذا برادر سـید محمد طباطبایی مرحوم میر سـید احمد طباطبایی که بعداً از یاران شـیخ فضل‌الله می‌شـود در قیام علیه نوز شـرکت دارد. اما از آن طرف شک برانگیز کسانی که اکنون پرچمدار این قیام شده اند و این قیام نمی‌خواهد مُسیو نوز را کنار بزند. یعنی درواقع گردانندگانی که در دوران نهضت تنباکو هم مشکل دارند، اینها می‌خواهند حساب عین‌الدوله را برسند. عین‌الدوله که خیرالموجودین است و بر آمده و برکشیده از قیام علماست و با شیخ فضل‌الله‌هم همراه است. ولی این قیام یا بلوا یا هر چیز دیگری که می‌توان به آن گفت ایجاد می‌شـود، نظام هم نظام استبدادی است و آلوده به‌یکسری مفاسد و مظالم است و عین‌الدوله‌هم نشان داد آن پختگی سیاسی را ندارد. در میـان سیاسـیون همه مرد عبـور از بحران نیسـتند. بحران‌های سهمگین خیلی از سیاسیون مدبر و مدیر را به زانو در می‌آورد. اینجا دست‌هایی هست که می‌خواهد بین ارکان نظـام اسـتبداد که در چارچوب این نظام کوشـش می‌کند راهی برای نجات ایران از مشـکلات پیدا کند و از یک طـرف خیرالموجودین‌هـا را روی کار آورده، اختلاف بیندازد و اینهـا را در مقابل هم قرار بدهد و از طرف دیگر روحانیـت را که این حکومت را بـا قیامش روی کار آورده اسـت، علیه این حکومت بکار بگیرد. یک مؤلفه‌ی سـوم دیگری هم هست. روحانیت ته دلش این است که این نظام عوض شود. این نظام قانونمند شود. تصمیم‌گیری شخصی مبتنی بر عقل و خرد جمعی شود. این هم به عنوان مؤلفه‌ی سوم در کنار آن دو مؤلفه وجود دارد. استعمار می‌خواهد به ایـن وضعیت خاتمه دهد. ۱–این وضعیت نسـبتاً خوب و مطلوبی که رژیم استبداد در این مقطع پیدا کرده و به ضرر دشـمنان اسـلام وایران اسـت را می‌خواهد پایـان دهد. ۲–اساساً این نظام را سرنگون کند. نظام جدیدی روی کار

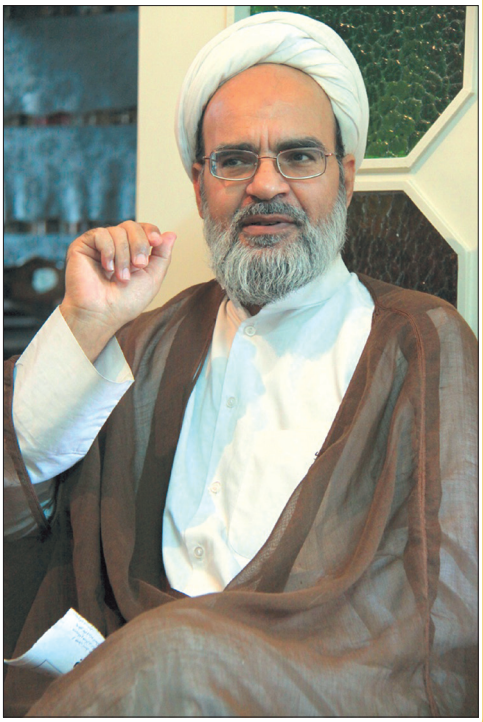
عدالتخانه چیست؟ یعنی رؤسای اصناف، صنف بازار، صنف بقال، صنف عطار، صنف رزاز و نمایندگان روحانیت و حتی شاهزاده‌ها هم به عنوان اصناف دیگر در جایی به نام عدالتخانه بنشینند، تصمیماتی که حکومت قاجار در عصر استبداد با آن اختیارات محدودش و با آن حوزه محدود اختیارات و تصمیم‌گیریش می‌گذراند، این اصناف با مشورت جمعی بگذرانند، نهایت یک دستورالعمل برای رجال و دولتمردان شود و تحت نظارت این عدالتخانه عمل شود.

آرام آرام کلیت روحانیت و شیخ فضل‌الله نوری در برابر عین‌الدوله قرار می‌گیرد. شیخ فضل‌الله نوری که اکنون احساس می‌کند زمینه بدستش آمده تا یک اصلاح ساختاری به عمل بیاورد.

» حکمت و اندیشه

ایران در بحرانی‌ترین دوران خودش که با شام تیره انحطاط حکومت قاجاری همراه است، نفسی می‌کشد و با گام‌های قابل ملاحظه‌ای به سمت پیشرفت و آبادی پیش می‌رود. اگر همکاری این دو مرد، عین‌الدوله و آقا شیخ فضل‌الله نوری به‌همین ترتیب ادامه پیدا می‌کرد، شاید ما شاهد شکوفایی بارز اقتصاد و سیاست و همه چیز ایران بودیم.

بیاید به عنوان مشروطه که در واقعیت امر یک شرکت سهامی‌متشکل از عوامل مزدور و یا مرعوب روس و انگلیس و آنها کشور را اداره کنند. اینها اهداف استعمار است. این است که دست‌های پیدا و پنهان به کار می‌افتد برای اینکه اولاً بین ارکان این حکومت فاصله بیندازند. از یک طرف بین عین‌الدوله و محمدعلیشاه ولیعهد اختلاف بیندازند. از طرف دیگر بین عین‌الدوله و روحانیت عموماً و شیخ فضل‌الله نوری با او خصوصاً اختلاف بیندازند. و متأسفانه این اتفاق افتاد و یکی از چیزهایی که البته زمینه این اتفاق را فراهم کرد، همان چیزی بود که ته دل روحانیت و ازجمله شیخ فضل‌الله بود و آن اصلاح ساختاری این نظام بود. زمینه آن هم با قیام علیه مُسیو نوز آغاز می‌شود. همینطور جلو می‌آید و گسترده می‌شود. رژیم استبداد به شیوه‌ی استبدادی در برابر این قیام می‌ایستد و به دست عاملان قیام آتو می‌دهد، نارضایتی‌ها را دامن می‌زند، تبلیغات هم جای خودش هست، آرام آرام کلیت روحانیت و شیخ فضل‌الله نوری در برابر عین‌الدوله قرار



می‌گیرد. شیخ فضل‌الله نوری که اکنون احساس می‌کند زمینه بدستش آمده تا یک اصلاح ساختاری به عمل بیاورد. اینها چیزهایی است که در تاریخ مواد و مصالحش زیاد است و یک محققی که سال‌ها با روش علمی کار کرده می‌تواند به آن برسد. نهایتاً شعار عدالتخانه به عنوان اصلاح ساختاری نظام استبداد مطرح می‌شود و شیخ فضل‌الله‌هم حامی‌این شعار است و روحانیت نجف و ازجمله آخوند خراسانی را شیخ فضل‌الله با نامه نگاری‌های خودش برای حمایت از این شعار آماده می‌کند. عدالتخانه چیست؟ یعنی رؤسای اصناف، صنف بازار، صنف بقال، صنف عطار، صنف رزاز و نمایندگان روحانیت و حتی شاهزاده‌ها هم به عنوان اصناف دیگر در جایی به نام عدالتخانه بنشینند، تصمیماتی که حکومت قاجار در عصر استبداد با آن اختیارات محدودش و با آن حوزه محدود اختیارات و تصمیم‌گیریش می‌گذراند، این اصناف با مشورت جمعی بگذرانند، نهایت یک دستورالعمل برای رجال و دولتمردان شود و تحت نظارت این عدالتخانه عمل شود. در واقع یک مجلس صنفی است که مثلاً مالیات قند و شکر چقدر باشد؟ مالیات آب و نان چقدر باشد؟ نحوه‌ی برخورد مأمور مالیات با ارباب رجوع و مردم چگونه باشد؟ چند درصد مالیات بگیرد؟ اجحاف نکند و به شکایات رسیدگی شود. دستورالعمل برای دوائر مختلف دولتی با عقل و خرد جمعی توسط نمایندگان اصناف کشور نوشته شود و بعد بر حسن اجرای این دستورات توسط دولت نظارت شود. اما آیا این عدالتخانه کاری به محاکم شرع دارد؟ خیر. محاکم شرع ملک طلق مجتهدین است. کاری به آنجا ندارد. عدالتخانه در همان حوزه‌ی محدود اختیارات و عمل حکومت قاجار قبل از مشروطه است. مجلس اول هم که تأسیس می‌شود، انتخاباتی طبقاتی دارد. اصناف نماینده معرفی می‌کنند. لذا مش باقر بقال و امثال او آمده اند تا مسائل صنفی را حل کنند که مسائل اجتماع و جامعه‌ی ایران هم است. بدون اینکه بخواهند دخالتی در معقولات بکنند. [من جلوی معقولات یک علامت تعجب می‌گذارم]. بدون اینکه بخواهند دخالتی در کار روحانیت بکنند. روحانیت در این مجلس نماینده دارد که اگر بخواهد تصمیم‌گیری خلاف اسلام شود، نماینده روحانیت تذکر

دهد و مانع شود. شاه و دولت و همه‌ی ارکان دیوانخانه تابع دستورالعمل‌ها و مصوبات این مجلسند و زیر نظر این مجلس عمل می‌کنند. استبداد به معنای تصمیم‌گیری شخصی می‌رود و جای آن قانون و قانونمندی می‌آید. ظلم و زور و ستم به رعیت می‌رود و جای آن نظارت قانونی و قانونمندی عدالتخانه حاکم می‌شود. هیچ خبری از مشروطه نیست. عدالتخانه است، حدود وظایف و اختیاراتش مشخص است و دولت هم قرار است زیر نظر این عدالتخانه عمل کند. در این بحبوحه تحصن در سفارت انگلیس شکل می‌گیرد و آنجا شعار مشروطه به عنوان یک شعار عام و رایج بر سر زبان‌ها افکنده می‌شود. قبلاً در بعضی از نامه‌ها، شبنامه‌ها و رسالاتی که‌هنوز هم بعضاً چاپ نشده اسم مشروطه می‌رفت. نه اینکه اسم مشروطه نبود اما استعمال آن به عنوان یک شعار عام و فراگیر به جای عدالتخانه محصول سفارت انگلیس است. مشروطه چیست؟ مشروطه‌این است که دولت با اختیارات نامحدودو بسیار گسترده که حتی شامل روحانیت و شئون آن می‌شود، برای همه چیز از شیر مرغ تا جان آدمیزاد قانون بنویسد و همه چیز را تحت پوشش قانون ببرد. میرزا باقر بقال و میرزا احمد عطار و اینها که با قانون و قانون نویسی و تدوین قانون اساسی برای کشور میانه ای ندارند. آب جای پایش را پیدا می‌کند. آقای تقی زاده، آقای سعدالدوله، آقای ایکس و آقای ایگرگ و آن ده الی پانزده تحصیل کرده خارجی که در مجلس اولند و به عنوان نماینده اصناف آمدند، اینها از عهده‌ی این کار بر می‌آیند. پیش نویسی بر مبنای قانون بلژیک و فرانسه نوشته می‌شود. دیگر خبری از احکام اسلام و حاکمیت ارزش‌های اسلام و اینها در آن نیست. تناسبی هم با شرایط اقلیمی و اجتماعی و تاریخی ایران هم ندارد. اینجاست که شیخ فضل‌الله می‌گوید حالا که عدالتخانه نشد، پس مشروطه مشروعه باید باشد. حالا که دولت می‌خواهد همه جا دست بگذارد و حکومت راجع به‌همه چیز نظر بدهد و تعیین تکلیف بکند باید مبنایش قوانین شرع باشد و اینجاست که اختلافات بالا می‌گیرد. این برشی از مسائل مربوط به مشروطیت ایران بود. مطالب دیگری هم هست. باید همه‌ی اینها را در نظر گرفت تا آنوقت بفهمیم که چی شد؟ چی نشد؟ چرا شد؟ و به کجا کشیده شد؟

فرهنگ‌عمومی: پس شما در خصوص مرحوم نائینی پیشنهاد می‌کنید که باید صورت مسئله را درست درک کرد. لطفاً توضیح بیشتری می‌فرمایید.

استادمنذر: باید ببینیم آقای نائینی کجاست؟ آقای نائینی درست مثل شیخ فضل‌الله درد و دغدغه اسلامی‌دارد. تنبیه الامه را ببینید کاملاً درد و دغدغه اسلامی‌دارد. نائینی عین یک فقیه وارد می‌شود، فقها بر مبنای ادله‌ی اربعه [کتاب و سنت و عقل و اجماع] حکم را استنباط و اثبات می‌کنند. او هم دقیقاً به‌همین شکل وارد شد. چیزی که‌هست مرحوم نائینی شناخت عمیق از غرب ندارد. در همان ابتدای تنبیه الامه ادعایی می‌کند که این ادعا قابل اثبات نیست بلکه خلافش ثابت است. او می‌گوید: این مفاهیم غربی مدرن را که غربی‌ها در حال حاضر به آن تمسک می‌کنند، از جمله آزادی و مساوات و مقولات دیگر، اینها را از اسلام گرفته اند. از فرمان امیرالمؤمنین به مالک اشتر گرفته‌اند. از آیات قرآن و از روایات معصومین(ع) گرفته اند. البته او می‌گوید همانگونه که در کتاب‌های خودشان نوشته اند، آن کتاب‌ها را معرفی نمی‌کنند و ظاهراً چنین کتاب‌هایی به این شکل معلوم نیست، گرفته شده باشند. در واقع شاید بشود گفت که مرحوم نائینی علت معدّه را با علت تامه خلط کرده است. کاتالیزور را با عوامل اصلی فعل و انفعالات شیمیایی یکی گرفته است. بله در جنگ‌های صلیبی و در تقابل میان اسلام و مسیحیت محارب، آنها به‌یکباره متوجه تمدن پشت کوه اسلامی‌شدند و قبل از آنها در اندلس شاهد درخشش تمدن اسلامی‌بودند و این یک تکان و تلنگر فکری و روحی شدیدی به غرب وارد کرد که به دنبال تحصیل دانش و علوم گوناگون در آمدند

نظامی‌که علما آمدند، فتوا دادند، مردم آمدند و خون دادند و اکنون هم علما پای آن ایستاده اند، باز هم بگوییم هیچ مشروعیتی ندارد. وقتی شیخ فضل‌الله می‌گوید مشروطه‌مشروعه مبتنی بر قوانین شرع، مبنای نظر و عمل دولت باشد، مگر می‌تواند این مشروعیت نداشته باشد.

*** حاکمیت قبل از مشروطه در ایران ظاهراً یک نظام یکدست و یکپارچه است که از آن تعبیر به استبداد می‌شود و آن چیزی که سیطره تام و تمام دارد اراده اعلی‌حضرت همایونی است. اراده‌ی ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و قبل از او و بعد از او. در حالیکه این تصور دقیقی از وضعیت سیاسی اجتماعی ایران قبل از مشروطیت نیست. قبل از مشروطیت لااقل در زمان قاجار با یک نظام مزدوج و دوپاره روبه‌رو هستیم. نظامی که دو جزء دارد و این دو جزء هرچند به نحوی با هم ارتباط دارند اما کاملاً متفاوت و مستقل از هم هستند. در این نظام حکومت در اختیار شاه و صدر اعظم است و وزرایی که‌هستند از شاه دستور می‌گیرند و دستگاه دولت یا دیوان یک مخروط و هرمی است که در رأس آن شاه و صدراعظم قرار دارد و قاعده‌ی آن را مأمورین دیوان می‌سازند.**

مشروطه چیست؟ مشروطه‌این است که دولت با اختیارات نامحدودو بسیار گسترده که حتی شامل روحانیت و شئون آن می‌شود، برای همه چیز از شیر مرغ تا جان آدمیزاد قانون بنویسد و همه چیز را تحت پوشش قانون ببرد.

پیش نویسی بر مبنای قانون بلژیک و فرانسه نوشته می‌شود. دیگر خبری از احکام اسلام و حاکمیت ارزش‌های اسلام و اینها در آن نیست. تناسبی هم با شرایط اقلیمی و اجتماعی و تاریخی ایران هم ندارد. اینجاست که شیخ فضل‌الله می‌گوید حالا که عدالتخانه نشد، پس مشروطه مشروعه باید باشد. حالا که دولت می‌خواهد همه جا دست بگذارد و حکومت راجع به‌همه چیز نظر بدهد و تعیین تکلیف بکند باید مبنایش قوانین شرع باشد و اینجاست که اختلافات بالا می‌گیرد.

و از مواریث علمی مسلمانان هم کم بهره نبردند. مثل کتاب‌های ابو علی سینا و دیگران و اگر این نبود شاید شاهد رنسانس نبودیم. اما رنسانس اروپا چنانکه از اسمش به معنای باززایش یا احیا بر می‌آید در مقام بازتولید تمدن یونانی و رومی‌بود و جوهرش بازگشت به‌یونانیت بود، منتها در یونانیت هم متوقف نشد و آن جوهر تقابل میان انسان و خدایی که در تفکر شرک آمیز حاکم بر یونان باستان بود، تقویت کرد و خدا کاملاً دائر مدار انسان و نفس امّاره نوعی انسان شد. چه نفس امّاره‌ی نوعی فردی [آندیویدیوآلیسم] و نفس امّاره‌ی نوعی جمعی [کلکتیویسم] و اساساً رنسانس بازگشت به‌یونانیت بود و به‌هیچ وجه ادامه‌ی منطقی اسلام نبود. بهره‌های زیادی از تمدن اسلامی‌بردند. از علوم و تجارب و دانش‌های دانشمندان مسلمان در قرون چهارم به بعد. اما همه‌ی اینها ماده ای شد که بر آن صورت اومانیسم خورد و اصلاً چیز دیگری در آمد. دموکراسیش در مقابل تئوکراسی و حاکمیت خدا بود، لیبرالیسمش آزادی از وجود و قیود دینی بود، ناسیونالیسمش طرح اصالت خاک و خون و نژاد در مقابل اصالت ادیان آسمانی و الهی بود و همه چیز دیگرش هم به‌همین ساز می‌رقصید. این کجا و نگاه توحیدی اسلام در عرصه‌ها و ساحت گوناگون فردی و جمعی بشر کجا؟ مرحوم نائینی چون شناخت عمیقی ندارد این خطا را مرتکب می‌شود. تنها نائینی هم نیست. مقالات حبل‌المتین را هم که ببینید همین ساز را می‌زند. رسالات هواداران مشروطه از بین متدینین را هم که ببینید، به‌همین صورت و مرحوم آخوند و دیگران هم، همینگونه می‌اندیشند. لذا قادر به تشخیص عمیق و سریع تقی زاده‌ها که دل در گرو غرب سکولار و لیبرال دارند، نمی‌شوند. البته بعدها این شناخت عمق پیدا می‌کند. لذا مرحوم آخوند خراسانی در بیانیه ای از عشاّق آزادی پاریس حرف می‌زند. یعنی این تلقی باقی نمی‌ماند بلکه آرام آرام عمق پیدا می‌کند و همزمان با درگیری جناح آخوند خراسانی با تقی زاده‌ها در مشروطه دوم این آگاهی هم بسط و عمق پیدا می‌کند و این تقابل بنیادین بین اسلام و فرهنگ و تمدن غرب شکل می‌گیرد حتی درمیان مشروطه خواهان متشرع به رهبری آخوند خراسانی و میرزای نائینی. ولی در صبح دم مشروطه‌این شناخت عمیق حاصل نیامده است. ولی تفسیری که نائینی از آزادی و از مساوات می‌کند دقیقاً یک تفسیر اسلامی‌است و حاکی از آن است که غرب را خوب نشناخته است. چون او به عنوان اینکه آزادی و مساوات غرب است، و با آزادی و مساوات غربی تباین ندارد مطرح می‌کند و خود نشان از این دارد که آگاهیش از مفاهیم حقوقی مدرن غربی عمیق نیست. در واقع او به‌هوایی که از غرب آمده است، خوش است و متحرک است اما نگاه و فرهنگش کاملاً اسلامی‌است. علاوه بر اینها مرحوم نائینی قائل به ولایت فقیه است و حتی در یکی دو جای تنبیه‌الامه[خصوصاً پایان آن] تصریح می‌کند که دو فصل از این مربوط به بحث ولایت فقیه بود اما به تبع خوابی که دیده شد و نیازی نبود آن را برداشتیم. او قائل به ولایت فقیه است و هیچ وقت هم از این نظریه عدول نمی‌کند. یکی از علل مهمی‌که این دوبخش را بر می‌دارد به دلیل آن است که آخوند خراسانی قائل به ولایت فقیه به معنای گسترده اش نیست.

شیخ فضل‌الله دنبال اصلاح ساختاری نظام حکومت ایران قبل از مشروطه بود اما در چارچوب عدالتخانه. این آرمان شیخ بود از اول تا آخر، هیچ وقت هم از آن برنگشت. وقتی از مهاجرت قم به تهران برگشت، دید مشروطه را چنان جا انداختند که اصلاً نمی‌توان گفت بالای چشمش ابروست. آنجا بود که ایشان فرمود: بسیار خوب می‌گویید مشروطه باشد.

فرهنگ‌عمومی: به ولایت فقیه در امور حسبیه اعتقاد داشت؟

استادمنذر: بله در دایره امور حسبیه قائل است. مثل خیلی از فقها ولی به این توسعه قائل نیست. نائینی حساب آخوند خراسانی را دارد که بر تنبیه الامه تقریظ نوشته و باید ملاحظه‌ی او را بکند. دراینجا چند نکته وجود دارد که عدم توجه به آن منشأ سوءتفاهم و مغلطه‌ها شده است. اصولاً در عصر مشروطه نظریه‌ی برکناری سلطان و تغییر نظام سلطنتی و به اصطلاح نابودی این نظام مطرح نبود. نهایتاً بحث بر سر تغییر شاه ظالم بجای یک شاه دیگری که قرار بود عادل باشد مطرح بود. لذا حتی

روحانیت با یک احساس خطر شدید از عملکرد حکومت به میدان می‌آید و قیام می‌کند. پرچمدار اصلی مرحوم شیخ فضل‌الله نوری است.

مشروطه خواهان به شکل مسلح تهران را فتح کردند، محمدعلیشاه‌هم برکنار شد و فرار کرد ولی جای او احمد شاه را نشاندند. یعنی طرح مسئله‌ی تغییر رژیم سلطنتی از اساس و ریشه کن کردن آن، نه از نظر اصلاحش از جنبه‌ی استبدادی فردی و مشروطه، در آن دوره مطرح نبود. لذا گزینه‌هایی که مطرح می‌شد، شاه در جای خودش بود. هم وقتی مشروطه خواهان سکولار مطرح می‌کردند شاه سر جای خودش بود و هم علما وقتی که مطرح می‌کردند. چه شیخ چه دیگران شاه در جای خودش بود. قرار نبود شاه برداشته شود و جایش رئیس جمهور یا کسی دیگر بنشیند. شاه‌همچنان در دربار در رأس قوای سیاسی کشور حضور داشت. اما شاه از آن مطلقیت خودش و حاکمیت مطلق اراده‌ی شخصی خودش خلأ می‌شد و بیشتر حالت ماشین امضاء در مشروطه‌یا مجری احکام اسلام در نظریه ولایی آقایان مطرح می‌شد.

فرهنگ‌عمومی: آیا منظورتان ولایت مطلقه فقیه است؟ چون ولایت آقای نائینی که جای شاه نمی‌نشیند.

استادمنذر: ولایت فقیه که مطلق و غیر مطلق ندارد. در نظریه ولایت فقیه، شاه وجود ندارد. اما این نظریه آن روز به این شکل مطرح نشد. به این شکل مطرح شد که شاه باشد اما مجری احکام اسلام. احکام اسلامی که فقیه تشخیص می‌دهد. شاه باشد، اشکالی ندارد. اعلی حضرت آنجا باشد برایش هم کف می‌زنیم، عندالزوم هورا هم می‌کشیم. اشکالی ندارد ولی به قول مرحوم آقا شیخ فضل‌الله نوری سلطنت قوه‌ی اجرایی احکام اسلام است. این سلطنت اسلامی‌است یا غیر اسلامی: اسلامی‌است. بنابراین در سلطنت اسلامی، سلطان اسلام مجری احکام اسلام است. احکام اسلام را هم فقیه تشخیص می‌دهد. میرزا باقر بقال یا سعدالدوله که متخصص نیستند. تشخیص احکام اسلام از آن فقیه است. سلطنت و حکومت هم مجری احکام اسلام است. گفتم حکومت عادله در منطق شیعه دو خصوصیت دارد: ۱- اجرای احکام اسلام توسط حاکم. ۲- منشأ الهی داشته باشد، منصوب من قبل‌الله باشد. مستقیم مثل پیغمبر یا غیر مستقیم مثل فقیه.

فرهنگ‌عمومی: ظاهراً آقای نائینی این بحث را قبول ندارند چرا که می‌گویند هر حکومتی در غیاب امام معصوم (زمان) (ع) جائر است.

استادمنذر: اجازه دهید این بحث را ادامه دهیم و به جلو برویم. آن بحث را هم بعداً مطرح می‌کنیم. شاه باشد، کمااینکه مگر الآن در نظام جمهوری اسلامی‌رئیس جمهور ندارید؟ رئیس جمهور چه کاره است؟ با وجود رهبری دیگر رئیس جمهور چه کاره است؟ مجری است. می‌گویند: رئیس جمهور است. شخص اول است. هرچه می‌خواهند بگویند. اما مجری است. احکام اسلام را باید رعایت کند. احکام اسلام توسط فقیه، شناسایی و تعیین می‌شود. این یک ویژگی حکومت عادله. ویژگی دوم اینکه منصوب من قبل الله است. امضای من له الامر پای طومارش بخورد. نظارت مجتهدین بر قوانین مجلس دو فایده داشت: ۱-تعیین اسلامیت و جلوگیری تخطی از قوانین اسلام ۲-تنفیذ شرعی وولایی. این نکته ای است که نائینی در تنبیه الامه بارها به آن تصریح می‌کند. [چون مجلس اول یک مجلس طبقاتی بود و روحانیت هم در آن نماینده داشت] او می‌گوید چه نمایندگان روحانیت چه اصل دوم که می‌گوید هیئتی از مجتهدین ناظرند دو کارویژه دارند: ۱- موارد انحراف قوانین



این آقای امین‌السلطان در سومین سفر ناصرالدین شاه به فرنگ همراه شاه بود و در همان سفر متأسفانه عناصر ماسونی حساب او را رسیدند. زمانیکه به ایران برگشت دیگر اهل مشروب و قمار و مجالس عیاشی شبانه و این سنخ مسائل بود که دیگر ناصرالدین شاه از باده خواری و افراط در باده خواری او به تنگ آمد و بارها تصمیم گرفت که او را کنار بگذارد. روحانیت روی سابقه نهضت تنباکو و این وضعیت بد امین‌السلطان، با او درگیر می‌شود و روز به روز اختلافاتشان با هم گسترده‌تر می‌شود تا اینکه در ۱۳۲۱ روحانیت تهران و اصفهان و نجف به جلوداری شیخ فضل‌الله نوری قیام می‌کنند و او را کنار می‌گذارند.

تفسیری که نائینی از آزادی و از مساوات می‌کند دقیقاً یک تفسیر اسلامی‌است و حاکی از آن است که غرب را خوب نشناخته است. چون او به عنوان اینکه آزادی و مساوات غرب است، و با آزادی و مساوات غربی تباین ندارد مطرح می‌کند و خود نشان از این دارد که آگاهیش از مفاهیم حقوقی مدرن غربی عمیق نیست.

از اسلام را تشخیص می‌دهند و جلوی آن را می‌گیرند. نمی‌گذارند قانون مخالف اسلام تصویب شود. [این طبق اصل دوم است] ۲- خود این روحانیون وقتی یک قانونی تصویب می‌شود آن را امضاء می‌کنند. تأیید روحانیون جنبه‌ی تنفیذ شرعی دارد. این قانون را می‌شود اجرا کرد. حتی اصل وجود مجلس هم به امضای اینها رسیده است. یعنی روحانیون تأیید کرده اند مجلس قانون تصویب کند و آنها نظر بدهند. پس مُهر تنفیذ ولایی فقیه به اساس این نظام و این مجلس خورده است. او می‌گوید در غیاب ولایت فقیه که فقیه در رأس بنشیند و همه کارها را او بکند، در غیابش به عنوان قدر مقدور ما یک نظامی‌داریم که با نظارت آن هیئت مجتهدین هم خلاف اسلام تصویب نمی‌کند، هم مصوبات آن تنفیذ شرعی می‌شود. بنابراین از جنبه‌ی اسلامی‌مشکلی ندارد. یعنی نائینی ۱-کاملاً به نظریه ولایت فقیه قائل است ۲- کاملاً در تفسیرش از مشروطیت که در تنبیه الامه آمده است، بازتاب روشن دارد. اشتباهی که نائینی می‌کند این است که به رنسانس به معنای بازگشت به‌یونانیت و مبتنی بر خود بنیادی بشر، توجه ندارد و معتقد است این مقولات مدرن همه از متون اسلامی‌گرفته شده و همان است و ما هم همین را می‌گوییم. اما وقتی از مساوات بحث می‌کند، از آزادی بحث می‌کند، می‌بینیم هیچ ربطی به لیبرالیسم غربی ندارد. ولی شیخ فضل‌الله این امتیاز را دارد که ولو به اجمال غرب را شناخته است. چون زمان باید می‌گذشت که امثال دکتر فردید و دکتر رضا داوری و دیگران با غرب و نسبت به غرب شناخت تفصیلی پیدا کنند. اما شیخ فضل‌الله به اجمال فهمیده بود در غرب اتفاقی افتاده و در این اتفاق دین، خدا، رسول و ولی الله کنار گذاشته شده است و همه چیز روی کاکل مادیت و عرف منهای[مقابل] شرع می‌چرخد. مرحوم میرزا محمدخان قزوینی، بنیانگذار روش تصحیح متون به روش علمی نامه‌ای در صدر مشروطیت به شیخ فضل‌الله می‌نویسد. در آنجا قصه‌ی مصادره‌ی اموال کلیسا توسط دولت فرانسه و بیرون کردن کشیک اعظم به نحو فجیع از مقام خودش را توضیح می‌دهد. شیخ فضل‌الله کاملاً متوجه

برای تقی زاده فقیه بودن هم ملاک نبود. اصل خدا هم برای او مطرح نبود. چرا آخوند اینگونه با غیظ برخورد می‌کند. این قرائن را چگونه می‌توان تحلیل کرد.

می‌شود که آنجا حساب دیگری است. این تفسیرهایی که ما می‌کنیم، پایش به جایی بند نیست. بر همان مبنا هم می‌ایستد. از نزدیک هم عملکرد تقی زاده‌ها را می‌بینند. خود مرحوم شیخ نقل می‌کند. می‌گوید: من آن پیشنهاد اصل دوم را نوشتم. در پیشنهاد شیخ نوشته شده بود این اصل تا زمان ظهور حضرت حجت معتبر است. در قانون اساسی تصویب شد تا ابد. نام حضرت حجت در این اصل بود. می‌گفت دارو دسته‌ی امثال تقی زاده اینها زیر دست و پا می‌ریختند و لگد می‌کردند. گفتم: پیشنهاد من هیچ. مقدسات در اینها نوشته شده است ولی گوش آنها بدهکار نبود. شیخ اینها را از نزدیک دیده بود و می‌دانست که اینها هرچقدر نفوذ کنند و سیطره پیدا کنند فاتحه اسلام و مسلمانی خوانده شده است. بنابراین ایستاد. منتها حرف‌های او برای بعضی‌ها زود مفهوم نشد. زمان گذشت لذا فرصت‌ها هم از دست رفت. مرحوم نائینی شناختش از غرب عمیق نیست. اما مثل یک فقیه می‌آید و با اعتقاد راسخ به حاکمیت ارزش‌ها و حدود اسلام و نفاذ ولایی نظر مجتهدین از مشروطیت دفاع می‌کند و قبل از آن تقسیر می‌کند و تنبیه الامه را می‌نویسد. البته از مرحوم شیخ [به عنوان منتقدین مشروطه از بین متشرعین هم] شدیداً انتقاد می‌کند. به عنوان اینکه آنها با استبداد موافقند و متأسفانه شناخت نائینی از وضعیت ایران قبل از مشروطه‌هم، شناخت دقیق و کاملی نیست. قبل از مشروطه‌ایران مستبد بود. نظام استبدادی حاکم بود. اما این را باید باز کرد و بررسی کرد. یک نگاه کاملاً سیاه و تلخ به حاکمیت و عملکرد قاجار قبل از مشروطه دارد که مرحوم شیخ فضل‌الله نمی‌تواند این نگاه را داشته باشد. شیخ فضل‌اللهی که سی سال است در تهران است و هم جهات مثبت را دیده و هم جهات منفی را دیده و همه چیز دست اوست، ضمناً سرد و گرم روزگار را چشیده و انسانی است در نقطه‌ی کمال اعتدال، به گونه ای دیگر برخورد می‌کند. ملاحظات سیاسی هم دارد که دیگران ندارند و بعدها پیدا می‌کنند. یکی از ملاحظات این است که اگر ما بطور بی رویه به سمت حکومت با هر

در جنگ‌های صلیبی و در تقابل میان اسلام و مسیحیت محارب، آنها به‌یکباره متوجه تمدن پشت کوه اسلامی شدند و قبل از آنها در اندلس شاهد درخشش تمدن اسلامی بودند و این یک تکان و تلنگر فکری و روحی شدیدی به غرب وارد کرد که به دنبال تحصیل دانش و علوم گوناگون در آمدند و از مواریث علمی مسلمانان هم کم بهره نبردند. مثل کتاب‌های ابو علی سینا و دیگران و اگر این نبود شاید شاهد رنسانس نبودیم.

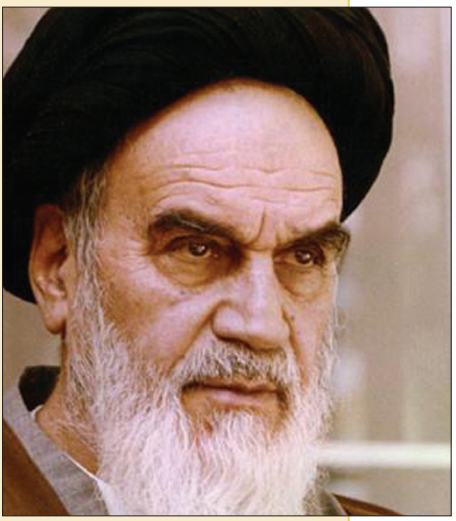
استعمار نمی‌خواهد اکنون که خیرالموجودین قاجاریه‌یعنی عین‌الدوله روی کار آمده و دستش تو دست آقا شیخ فضل‌الله، قویترین روحانی خدوم، باسواد، ملّا، دلسوز و ضد استعمار پایتخت است، احساس خطر می‌کند و باید علیه اینها بلوایی به پا شود و عجیب است این بلوا به عنوان مُسیو نوزی بر پا می‌شود که عین‌الدوله آن را نیاورده است، دو صدراعظم قبل از او را آورده اند و بیشترین ارتباط امین‌السلطان با مُسیو نوز بوده و آن عکسی هم که مُسیو نوز در مجلس بالماسکه انداخته است، در زمان امین‌السلطان بوده است.

ایرادی که دارد هجوم ببریم، تبعات بدی را به دنبال خواهد داشت. حکومت باید در یک فرآیند توسط پختگان قوم با پیشگیری روش‌های پخته و معتدلانه اصلاح ساختاری شود. اما اینگونه بی محابا تضعیف بی رویه حکومت، باعث سربرآوردن غول هرج و مرج خواهد شد که دیگر شمر هم جلودارش نیست. شیخ به اینها توجه دارد و از اول با ملاحظات و تدابیر پخته وارد می‌شود، حساب همه چیز را کرده و قدم به قدم جلو می‌رود. اما تقی زاده‌ها به گونه دیگری عمل می‌کنند. مرحوم نائینی چنین تجربه‌ی سیاسی را ندارد. بعدها زمانی که انگلیس او را به ایران تبعید می‌کند و قضایای عراق و عثمانی وایران را می‌بیند به نقطه‌ی کمال پختگی می‌رسد، اما دیگر مقداری زمان از دست رفته و رویه‌اش عوض می‌شود که حتی در برابر حکومت رضاشاه‌هم با ملاحظات برخورد می‌کند. کسی که محمد علیشاه را برنمی‌تافت، رضاشاه را به‌هرشکلی سعی می‌کند تحمل کند که البته برای او خیلی هم سخت است. اما شیخ فضل‌الله آنچه را که جوان درآیینه نمی‌بیند در خشت خام می‌دید. مرحوم صاحب عروه‌هم همینگونه بود. او هم همان پختگی، درایت و ملاحظات را داشت. لذا برای امثال مرحوم آخوند بعدها برایشان ندامت دست داد ولی در امثال شیخ فضل‌الله ندامتی ندیدیم.

فرهنگ‌عمومی: استاد ما بحث آیت‌الله نائینی را از این باب مطرح کردیم که ظاهراً در بین معاصرین چند سالی هست که آنهایی که تعلق خاطری به ادبیات غربی در حوزه‌ی سیاست دارند، برداشتی ۱۸۰ درجه‌ای مخالف با برداشت شما از نائینی ارائه می‌دهند. امثال آقای طباطبایی که می‌گویند اولین کسی که بحث گسست را در تاریخ معاصر ایران تشخیص داد و توانست حقوق شرعی را با حقوق موضوعه غربی تطبیق بدهد، نائینی بود و اگر قرار است تحول و تکاملی صورت گیرد باید به دوره‌ی مرحوم نائینی و آرای ایشان رجوع کنیم. و دیگر کسانی که محفلی چون دانشگاه مفید را مناسب آرای خویش می‌بینند.

استادمنذر: من باید حرف‌های اینها را دقیق در جایی مستند ببینم که چه می‌گویند، بعد ببینم از نظر من درست است، غلط است، تماماً غلط است یا تماماً درست است. اما تلقی کلی من این است که اساساً این جور افراد تمسک به مشروطیت پیدا کردند در تقابل با جمهوری اسلامی و مقوله‌ی ولایت فقیه. نائینی نه از آن جهت که گفته شود ضد ولایت فقیه است، از آن جهت که نظریه پرداز مشروطه است برایشان در این عرصه مطرح شد. اما همین‌ها هم اخیراً نائینی را رها کردند و به سراغ مرحوم آخوند رفتند. امثال آقای کدیور که در این زمینه کتاب‌هایی نوشته اند و در حال نوشتن هستند. در واقع آخوند را با ملاحظه‌ی اینکه نظریه ولایت فقیه را به معنای مبسوطش قائل نبوده است، علم می‌کنند و بعضاً هم عبارت‌هایی در بین بیانیه‌های سیاسی آخوند هست که غلط انداز و سوءتفاهم برانگیز است. با تمسک به اینگونه تعابیر متشابه و همچنین توجه به اینکه مرحوم آخوند خراسانی قائل به ولایت فقیه نبوده است، اخیراً هم مرحوم آخوند خراسانی را دخیل بستند و آویزه‌ی این مرد بزرگ شدند. اما در اینجا نکات زیادی است که مورد غفلت یا تغافل واقع شده است. قبلاً هم که گفتم نکاتی هست و به بعضی از آنها اشاره کردم، یکی همین نکته ای بود که می‌خواهم عرض کنم. و آن اینکه ولایت فقیه به لحاظ سعه و ضیقش یک نظریه اختلافی است. بعضی‌ها در حدود همان امور حسبیه، ولایت غیّب و قصّر و اینها قائلند یا در آن عرصه مطرح کردند و بعضی‌ها هم مثل مرحوم فاضل نراقی، مرحوم نائینی و مرحوم امام و آیت‌الله گلپایگانی دایره وسیعی برای آن قائلند. قضیه ولایت مطلقه را اصلاً شما وارد این

آقای آخوند به تفسیق سیاسی تقی‌زاده حکم داد و گفت این آقا را از مجلس بیرون کنید که تقی زاده‌هم ازترسش از کشور رفت. آخوند چه کاره بود این حکم را داد؟ این هم یک حکم ولایی است. لذا امثال آدمیت به آخوند ایراد می‌گیرند و می‌گویند، آخوند روی قوانین مشروطیت پا گذاشته‌است.



من در «شیخ فضل‌الله و مکتب تاریخ نگاری ایران» این بحث را مستند آورده‌ام. با اینکه دلش از او خوش نیست از او حمایت می‌کند برای اینکه اینها بتوانند گمرک را سامان بدهند و آن تعدیل دخل و خرج صورت بگیرد. در میان روحانیت هم بیشترین ارتباط را با شیخ فضل‌الله نوری دارد و همچنانکه مرحوم امیرکبیر مسائل حقوقی و قضایی را به محکمه‌ی مرحوم آیت‌الله آقاشیخ عبدالحسین تهرانی[شاگرد اول مکتب صاحب جواهر] ارجاع می داد ،او هم مسائل حقوقی و قضایی دولت را به محکمه‌ی شرع آقا شیخ فضل‌الله نوری شاگرد اول مکتب میرزای شیرازی ارجاع می‌دهد.

علاوه بر اینها مرحوم نائینی قائل به ولایت فقیه است و حتی در یکی دو جای تنبیه‌الامه[خصوصاً پایان آن] تصریح می‌کند که دو فصل از این مربوط به بحث ولایت فقیه بود اما به تبع خوابی که دیده شد و نیازی نبود آن را برداشتیم. او قائل به ولایت فقیه است و هیچ وقت هم از این نظریه عدول نمی‌کند.

قصه نکنیـد. هم آنهایی که قائل به ضیق دامنه‌ی ولایت فقیه اند و هم آنهایی که قائل به سـعه ولایت فقیه‌هستند هـر دو ولایت را مطلقه می‌داننـد و اصلاً ولایت فقیه اگر مطلقه نباشد معنا ندارد.

فرهنگ‌عمومی: مطلقه به چه معناست؟

اسـتادمنذر: مطلقـه در برابر مقیده اسـت. مطلق در برابرمقید است. وقتی می‌گوییم ولایت مطلق است، یعنی مقیده نیسـت. مقید به چه چیزی؟ به رعایت احکام اولیه. این وجه مشـترک هم قائلان بـه ولایت فقیه در حد امور حسبیه و هم قائلان به ولایت فقیه در حد وسیعش است. ولایت اصولاً مطلق است. مطلق از تقیید و تقید به احکام اولیـه. در همان امور حسـبیه ولایت بر غیّب و قصّر را داریم. غیّب انسـانی است که به خارج از کشور رفته است. چند سال اسـت از او خبر نداریم. عادتاً اگر زنده بود می‌آمد، یـا از او خبر پیدا می‌کردیم، پس لابد مرده اسـت. اموالی دارد و وکیلی هم برای اموالش انتخاب نکرده است و چیزی مبنی بر اینکه اگر من نبودم یا گم شـدم بر سـر املاکم چنان کاری صورت گیرد ننوشـته اسـت در عین حال هم املاک مانده اسـت و بالاخره باید برایش فکری شـود. اینجا قائلین به ولایت فقیه در امور حسبیه می‌گویند چون یک امر اجتماعی است که شـرع و عقل نمی‌پسندد روی زمین بماند و باید سـامان پیدا کند و فکری برای اداره و سامانش شود، یک متصـدی می‌خواهد. این متصدی یا وکیل اوسـت که در فرض ما وکیلی ندارد، وکیلی تعیین نکرده اسـت. اگر هم ما روی این املاک دسـت بگذاریم رضایت او جلب نشده اسـت به جهت اینکه ما خبری از رضایت او نداریم، اینجا می‌گویند: اینگونه اموری که جنبه‌ی اجتماعی دارد، شارع نمی‌خواهد عاطل و باطل بماند و باید سـامانی به آن داده شود، محول به فقیه است. به این ولایت بر غیّب[غیابان، امـلاک و اموال غایبـان] می‌گویند. چـون از باب وکالت نمی‌توانیـم حلش کنیم و در این اموال تصرف کنیم چون فرض این اسـت که وکیل پیدا نکرده اسـت و رضایت او را نمی‌دانیم چیسـت. آیا رضایت او این است که به‌همین سبک اموالش را نگاه داریم؟ یا شکلی به آن بدهیم. اصلاً آیا راضی اسـت که ما به آن دست بزنیم و اصل هم عدم رضایت است. اینجا موکول به فقیه جامع الشرایط می‌شود. "السلطان [الحاکم] ولی من لا ولی له" حکم اولی در اینجا چه می‌گوید؟ "الناس مسـلطون علی اموالهم" یا فرمایش حضرت ولی عصر " لا یحل مال المرء المسـلم الا بطیب نفسه (عن طیب نفسه)» روا نیست تصرف در اموال کسی الا با جلب رضایت او. این حکم اولی اسـلام اسـت، حکم مسلم هم اسـت. بر این مبنا شما حق ندارید فرش کسی را بدون اجازه یا وکالتش بردارید و بفروشـید. اینجا برای اینکه این موضوع اجتماعی زمین نمانـد، این را به فقیه محـول می‌کنند. فقیه می‌آید حسب مصالحی که تشخیص می‌دهد برای این خانه و برج و برای این املاک و باغ و راه و اینها کاری انجام می‌دهد. اگر بخواهد حکم اولی در اینجا رعایت شود ما باید دست به‌ترکیـب اموال نزینم. ولایـت وقتی می‌آید یا مقید به حکم اولی اسـت یـا مطلق از این رعایت. اگر مقید باشد یعنی دست نزنید، یعنی ولایت بـی ولایت. یعنی لغویت لازم می‌آید. امام در آن بیانیه ای که راجع به ولایت مطلقه ایراد کرد، همین مسئله را مطرح کرد. و مطلق اسـت یعنی اگر قید داشته باشـد لغویت لازم می‌آید. قید نـدارد. حکم حکومتی اسـت، حکم ولایی اسـت و انجام می‌شود. می‌خواهند خیابان بکشـند. صد خانه باید خراب شـود تا یک خیابان ساخته شـود. حکم اولی می‌گوید که باید رضایـت اینها را جلب کرد. از این صـد خانه، نودونه نفر اجازه می‌دهند، یا می‌فروشـند یا می‌گویند خراب کنید. یک نفر اجازه نمی‌دهد. دولت وکیل اوست؟ خیر. رضایتش جلب شده؟ خیر. به حسب حکم اولی شما حق ندارید خانه اش را خـراب کنید. اینجا فقیه می‌آیـد. اینجا در دایره‌ای فراتر از امور حسـبیه است. این ولایت اگر بخواهد مقید به رعایت احکام اولیه باشد یعنی لغو. یعنی ولایت بی ولایت.

فقیه می‌آید حسب مصالحی که تشخیص می‌دهد برای این خانه و برج و برای این املاک و باغ و راه و اینها کاری انجام می‌دهد. اگر بخواهد حکم اولی در اینجا رعایت شود ما باید دست به‌ترکیب اموال نزینم. ولایت وقتی می‌آید یا مقید به حکم اولی است یا مطلق از این رعایت.



اصولاً در عصر مشروطه‌نظریه‌ی برکناری سلطان و تغییر نظام سلطنتی و به اصطلاح نابودی این نظام مطرح نبود. نهایتاً بحث بر سر تغییر شاه ظالم بجای یک شاه دیگری که قرار بود عادل باشد مطرح بود. لذا حتی مشروطه خواهان به شکل مسلح تهران را فتح کردند.

حکومت عادله در منطق شیعه دو خصوصیت دارد: -۱ اجرای احکام اسلام توسط حاکم. -۲ منشأ الهی داشته باشد، منصوب من قبل‌الله باشد. مستقیم مثل پیغمبر یا غیر مستقیم مثل فقیه.

این مطلق اســت. به حســب مصالح یا تشخیص ضرورت دستور خرابی می‌دهد. البته باید پول آن زمین و آن خانه را بدهند. از این جهات باید رعایت شود. بی درو دروازه نیست. ولایت مطلقه وجه هر ولایتی اســت چه در سعه و چه در ضیقش. معنایش هم بی قانونی نیست که قانون را دور بزند یا فلان بکند. خیر همه چیز در جای خودش اســت، غیر از آنجایی که جای اعمال ولایت است. حالا یا ضرورت است یا مصالح ملزمه‌ی اجتماعی اســت. آن دیگر بحث خود را دارد اما مطلق است در عین حال هم مقید است به رعایت مصالح اسلامی‌و رعایت احکام حتی اولیه است. یعنی اصل این ولایت فقیه برای حفظ احکام اســت. اگر قرار باشد از اول حتی بتواننــد توحید را تعطیل کنند[نمی‌دانم توحید را چگونه تعطیــل می‌کنند]. بله حج را موقتاً می‌تواند تعطیل کند. لذا حکم ولایی نوعاً نسبت به احکام اولی موقت است، مگر اینکه سالبه به انتفاع موضوع باشد. [این‌ها بحث‌هایی دارد که نمی‌خواهیم واردش شویم].

علی ایّ حال اینها الان ســراغ آخوند خراســانی رفتند. آخوند خراسانی آنگونه که گفته می‌شود قائل به ولایت فقیه به این دایره از ســعه نبود. این را می‌پذیریم. آقایان همین را می‌گیرند و دیگر کسی جلودارشان نیست ولی « حفظت شیئاً و غابت عنک الاشــیاء». حدود و احکام اسلامی‌چه؟ آنها جاری شــود یا نشــود؟ به این هم قائل نیستند؟ آقای آخوند به تفســیق سیاســی تقی زاده حکم داد و گفت این آقــا را از مجلس بیرون کنید که تقی زاده‌هم ازترســش از کشــور رفت. آخوند چه کاره بود این حکم را داد؟ این هم یــک حکم ولایی اســت. لذا امثال آدمیت بــه آخوند ایراد می‌گیرنــد و می‌گویند، آخوند روی قوانین مشــروطیت پا گذاشته است. مشروطه می‌گوید نماینده‌ی ملت به مجلس می‌آید، مصونیت دارد، هیچ کس هم نمی‌تواند تا وقتی که دوره‌اش تمام شــود، با او کاری بکند. شما(آخوند) یکباره می‌گویید: او را بیرون کنید. این یک حرکت ولایی اســت. اصلاً خود رهبری مشــروطیت یک امر ولایی است. الیوم مالیات دادن به محمدعلیشاه این سفاک چنین و چنان در حکم محاربه با امام زمان است. مالیات ندهید. این چیست؟ مربــوط به غیّب و قصّر هم نیســت. البتــه امور اجتماعی سیاسی مسلمانان است. در مقام یک فقیه صاحب ولایت دارد حکم می‌کند. چرا مرحوم آخوند با تقی زاده در می‌افتد؟ یکی از جهاتش این اســت: چون در نیشــابور یکی از فقها تعدادی از معتقدین به فرقه‌ی اسماعیلیه را ظاهراً به عنوان مرتد حکم به قتل کرده بود. تقی زاده ایســتاد و گفت: آقا! این حرفها چیست. اساساً مشروطه برای این است که این حرفها کنار برود. ظاهراً این فقیه را به زور به تهران آوردند و زندانی کردند و اصلاً می‌گفتند باید او را بکشند. آخوند در تلگرافی با غیظ بسیار این عمل تقی زاده را یاد می‌کند که چه عمل غلطی است که تقی زاده انجام داد. مگر تقی زاده چه گفته بود؟ او گفته بود: یک نفر، نفر دیگری را کشــته اســت. [برای تقی زاده فقیه بودن هــم ملاک نبود. اصل خــدا هم برای او مطرح نبود.] چــرا آخوند اینگونه با غیظ برخــورد می‌کند. این قرائن را چگونه می‌توان تحلیل کرد. از همه‌ی اینها می‌گذریم. بالاخره آخوند از اصل دوم متمم قانون اساسی رســماً در تلگرافی که توسط شیخ فضل‌الله به مجلس فرســتاد و کسروی هم آورده و اصالت تاریخی آن را امضاء کرده است، از اصل دوم حکایت کرده است یا نه؟ آیا در آغاز مشــروطه دوم بیســت تن از فقهای ایران و عراق را به عنوان اینکه از بینشــان پنج نفر برای هیئت طراز اول مجتهدین ناظر بر مجلس انتخاب شــوند، تعیین کرده اســت یا نه؟ پای آن ایستاده و تعقیب هم کرده‌یا نه؟ مرحوم مدرس و امام جمعه‌ی خویی روی همین حساب به مجلس دوم آمدنــد. اینها را چگونه باید تحلیل کرد؟ اینها برای این است که احکام اسلام پیاده شود و خود آخوند در بیانیه‌هایش خصوصاً در مشروطه دوم توضیح داده است که اگر ما آزادی می‌گوییم، آزادی از قیود دین نیست. آزادی از اســتبداد حاکم جائر است. اگر مساوات می‌گوییم، نه اینکه کافر و مسلمان در حقوق مساوی باشند، یعنی وقتی قانونی که گذاشــته می‌شــود و اسلامی‌اســت، همه در برابر این قانون مســاویند. دزد اگر گدا باشد بگیرنش، اگر شاه باشد نگیرینش، نه‌همه را باید بگیرند. آخوند مدافع تصویب احکام اسلامی‌اســت و مخالف تصویب احکام مخالف با اسلام و اجرای آن در جامعه است. بله، ولایت فقیه را قبول ندارد، اما احکام اسلام باید در جامعه جاری شود و احکام غیر اسلام

اساساً رنسانس بازگشت‌به‌یونانیت بود و به‌هیچ وجه ادامه‌ی منطقی اسلام نبود. بهره‌های زیادی از تمدن اسلامی‌بردند. از علوم و تجارب و دانش‌های‌دانشمندان مسلمان در قرون چهارم به بعد. اما همه‌ی اینها ماده ای شد که بر آن صورت اومانیسم خورد و اصلاً چیز دیگری در آمد.دموکراسیش در مقابل تئوکراسی و حاکمیت خدا بود، لیبرالیسمش آزادی از وجود و قیود دینی بود،ناسیونالیسمش طرح اصالت خاک و خون و نژاد در مقابل اصالت ادیان آسمانی و الهی بود و همه چیز دیگرش هم به‌همین ساز می‌رقصید. این کجا و نگاه توحیدی اسلام در عرصه‌ها و ساحت گوناگون فردی و جمعی بشر کجا؟

مرحوم نائینی شناختش از غرب عمیق نیست. اما مثل یک فقیه می‌آید و با اعتقاد راسخ به حاکمیت ارزش‌ها و حدود اسلام و نفاذ ولایی نظر مجتهدین از مشروطیت دفاع می‌کند و قبل از آن تقسیر می‌کند و تنبیه الامه را می‌نویسد.

باید بساطش از جامعه جمع شود. پای این ایستاده و مبارزه کرده، بیانیه داده، فتوا داده و حکم صادر کرده است. نائینی هم که در آنجا می‌گوید باید تنفیذ ولایی شود. اینها وقتی که تشـخیص می‌دهند این مصوبه درست است و خلاف اسـلام نیست، تشخیصشان در عین حال تنفیذ هم است. آخوند چنین است. آخوند قائل به ولایت فقیه از باب اینکه برایش ثابت نشده، نیست. اما مخالف اجرای غیر اسلامی‌و احکام مخالف با اسلام است و پشتیبان اجرای احکام اسلام است و هیئت طراز اول مجتهدین ناظر بر مصوبات مجلس را تعیین می‌کند برای اینکه حاکمیت احکام اسلام ضمانت اجرایی پیدا کند. این خیلی هم روشن است. آیت‌الله خویی قائل به ولایت فقیه نبود. بنابراین اگر قرار بود، قیامی‌برای تشـکیل نظام مبتنی بر ولایت فقیه شود که صد هزار نفر در راهش کشـته شود، ایشـان می‌گفت من جواب خدا را نمی‌توانم بدهم. یک قطره خون از دماغ کسـی بیاید من نمی‌توانم جوابـش را بدهم. اما اگر آن صد هزار نفر آمدند و به فتوای فقیهی دیگر شـهید شدند، نظام ولایت فقیه، حکومت اسلام و اجرای احکام برقرار شد. حالا آقای خویی بفرمایند که نه من چون قائل به ولایت فقیه نیسـتم این نظـام را قبول ندارم. علیـه این نظام قیام کنید و صد هزار شـهید بدهید! هیچ وقت چنین حرفی نمی‌زند بلکه تأیید می‌کنـد. چون آنجایی می‌گوید برایم ثابت نشـده که قرار اسـت صدهزار شهید داده شـود تا این نظام تشکیل شود. او می‌گوید برای من ثابت نشـده است، پس من نمی‌توانم به کسـی بگویم برو جلوی گلوله. اما حالا که تشکیل شد، بـرای براندازی‌اش بگوید خـون بریزید. نه تنها نمی‌گوید و نگفـت بلکه حمایـت هم کـرد. در دوازده فروردین من یادم هسـت ایشان اعلامیه داد. ما باید به جایگاه مقولات و مسائل توجه داشته باشـیم. بله می‌گوید برای من ثابت نشـده است. اکنون که تشکیل شد. آن کسی که حکومت محمدعلیشاه را تحمل می‌کند، حکومت اسلامی‌را تحمل نمی‌کنـد؟ حکومت ولایت فقیه را تحمـل نمی‌کند؟ این خیلی عجیب است. از اعجب عجایب روزگار است. آقایان توجه ندارند، بلکه توجه دارند، متأسـفانه اوهام غلبه کرده و دلارهایی که به حسـاب[من همه را متهم نمی‌کنم]هر کدام به شـکلی رد و بدل می‌شـود. بالاخره عقل سیاسی باید باشد. ما اگر با عقل سیاسی هم مسائل را تعقیب کنیم خیلی معضلات حل می‌شود. اینها را هم می‌گویم در مقام پرونده سازی علیه کسی نیستم و معتقدم اگر ما بخواهیم افشـاگری سیاسـی و اطلاعاتی به نحو مستند و درست و با شیوه‌های علمی‌درجای خودش بکنیم، اشکال ندارد. اما قبل از این باید منطق حریف را خوب باز کرد و پاسخ گفت و متأسـفانه من در این عرصه می‌بینم که جامعه ما از خلأ رنج می‌برد. یعنی آن نقادی‌ها یا چنان که باید و شاید انجام نمی‌شـود و یا اگر انجام شـد در محیط‌های دربسته است و در سـطح جامعه‌ی ما خصوصاً دانشـگاه‌های ما عرضه نمی‌شـود یا کمتر عرضه می‌شود یا کمتر به گوش کسانی که باید اینها را بشنوند می‌رسد. بالاخره مسئولین یکسری نقایـص هم کم و زیاد دارند، اینها هم ضمیمه می‌شـود و حجت موجهی می‌شود برای اثبات آن حرف‌های بی بنیاد. در حالیکه‌هر چیزی در جای خودش باید قرار داشته باشد و حق و حدش روشن باشد.

فرهنگ‌عمومی: استاد سوال بعدی ما در مورد شیخ شـهید اسـت، هرچند در پاسـخ‌های قبلی اشاراتی چنـد به اقدامات ایشـان داشـتید با توجـه به اینکه حضرتعالی مشخصاً در رابطه با شیخ شهید کار کرده اید، اگر صحبت خاصی در رابطه با سـیر تطور آرای ایشان در نظر دارید، بفرمایید.

استادمنذر: آرای شیخ به‌یک معنا هیچ تطوری نداشت، به‌یک معنا داشـت. در واقع مواضع عملی ایشان به حسب اقتضائات و نیاز روز تحول پیدا می‌کند. شیخ فضل‌الله دنبال اصلاح ساختاری نظام حکومت ایران قبل از مشروطه بود امـا در چارچوب عدالتخانه. این آرمان شـیخ بود از اول تا آخر، هیچ وقت هم از آن برنگشت. وقتی از مهاجرت قم به تهران برگشت، دید مشروطه را چنان جا انداختند که اصلاً نمی‌توان گفت بالای چشمش ابروست. آنجا بود که ایشان فرمود: بسـیار خوب می‌گویید مشروطه باشد و هیچ راهی وجود ندارد، عیبی ندارد، اما مشـروطه مشروعه باشد. برای من خیلی عجیب است که به مرحوم آخوند نسبت می‌دهند که ایشان گفته بوده: مشروطه نمی‌تواند مشروعه باشد به

جنبش مشروطیت ایران دو جریان کلی متقابل را درون خودش دارد. یکی جریانی که من اسم آن را اسلام گرایی می‌گذارم و دیگری که اسم آن را غربگرایی می‌گذارم. جریان اسلام گرایی در رأسش روحانیت است. چه روحانیتی که مظهر و ممثلش آخوند خراسانی و میرزای نائینی است؛ چه روحانیتی که مظهر و ممثلش شیخ فضل‌الله نوری است. اینها هر دو اسلام را می‌خواهند و یک نقطه‌ی مشترک دارند و آن اجرای حدود و حقوق دینی و اسلامی‌است. در مقابل اینها جریانی است که من اسم آن را جریان غربگرا می‌گذارم که دل و جان آن شیفته غرب است. شیفته‌ی اصول موضوعه فکری و فلسفی مدنی غرب به رهبری تقی زاده‌ها و پیرم‌ها و وثوق الدوله‌ها و ... است.

نظـارت مجتهدین بـر قوانین مجلس دو فایده داشـت:
-۱ تعیین اسـلامیت و جلوگیری تخطی از قوانین اسلام
-۲ تنفیذ شرعی وولایی. این نکته ای است که نائینی در تنبیه الامه بارها به آن تصریح می‌کند.

جهت اینکه معنایش این اسـت که حکومت‌های غیر امام معصوم هم مشروعیت پیدا کند. در حالیکه طبق نظر شیعه فقط حکومت معصوم است که مشروعیت دارد و غیر از آن نمی‌تواند مشروعیت پیدا کند. این می‌خواهد به سلطنت غیر معصوم مشـروعیت بدهد و درست نیست. در این مورد دو جواب وجود دارد: یکی اینکه اصلاً مراد شـیخ این نیست. وقتی ما برای یک موصوفی وصفی یا قیدی می‌آوریم. این وصف و قید یا توضیحی است یا احترازی است. توضیحی یعنی همان موصوف را توضیح می‌دهیم. مثلاً فرض کنید: دیروز گذشـته. وقتی برای موصوف وصف می‌آوریم یعنی همانی که این اسـت. این که‌همان است. اما گاهی قید، قید احترازی است. یعنی می‌خواهیم بگوییم موصوف ما چند گونه اسـت، چند نوع است و ما انواع دیگر آن را مراد نمی‌کنیم، این یک نوع را می‌گوییم. مثل جمهوری اسلامی. جمهوری انواع و اقسام دارد. جمهوری سکولار داریم. جمهوری دینی و اسـلامی‌داریم. حالا ممکن اسـت جمهوری مسـیحی هم داشته باشـیم. ما می‌خواهیم بگوییم انواع دیگر نه، این نوع را مراد می‌کنیم. وقتی شیخ می‌گفت مشروطه مشـروعه معنایش همین بود. یعنی مشروطه غیر مشـروعه، مشـروطه بریده از دین و مشروطه تقی زاده‌ها نه، بلکه مشروطه مشروعه. مشـروطه‌ای که این صفت را دارد، مشروعه است. مشروعه‌هم ناظر به قوانینی است که مبنای عمل رژیم است. خیلی روشن است. لذا مرحوم ثقةالاسلام در یکی از بیانیه‌هایش مشروطه مشرعه را دو معنا می‌کند یـک معنایش همین معنای دوم و معنای دیگر آن همان معنای اول اسـت. می‌گوید اگر معنای دوم باشـد درست اسـت. اما اگر معنای اول باشـد غلط است. برای من بعید است که مرحوم آخوند این نکته را متوجه نشده باشد، پس لابد نسبتی که به او می‌دهند مشکوک است. علاوه بر این، همان مشروطه‌ای که آقایان امضاء کردند، حکومت معصوم که در رأسـش نبود، سلطنت شاه‌هم که بالای سرش بود، این هیچ درجه ای از مشروعیت را نداشت؟ فرض می‌گیریم که قانون اساسـی خوب پیاده شود، هیئت مجتهدین هم دقت کنـد و قوانین غیر اسـلام را نگذارند. همان چیزی که آخوند می‌خواهد. آن هم مشـروع نیسـت؟ یعنی هیچ درجه‌ای از مشـروعیت را ندارد؟ یعنی مثل حکومت بوش و حکومت صدام است؟ بالاخره‌یک درجه ای از مشروعیت را دارد،همیـن که مُهـر تنفیذ فقیه را پـای خود می‌بیند، مشـروع است. اگر مشروعیت را به معنای قانونیت بگیریم که قانونیت داریم. اگر مشروعیت را به معنای لازم الرعایه بـودن مصوباتش بگیریم حتماً دارد. اگر مشـروعیت را به معنای منشأ الهی داشتن بگیریم، آن هم به وجهی، یکمرتبه آن را دارد. اینگونه نیست که اصلاً منخلأ از مشروعیت باشد. نظامی که علما آمدند، فتـوا دادند، مـردم آمدند و خـون دادند و اکنـون هم علما پای آن ایسـتاده اند، باز هم بگوییم هیچ مشـروعیتی ندارد. وقتی شیخ فضل‌الله می‌گوید مشروطه مشروعه مبتنی بر قوانین شرع، مبنای نظر و عمل دولت باشد، مگر می‌تواند این مشروعیت نداشـته باشد. اگر مشـروعیت ندارد پس چه چیزی دارد؟ پس اینها برای چیسـت؟ خواهند گفت: مثلاً این تقلیل ظلم است. بالاخره مشـروطه سکولار منهای جهات شـرعیش تقلیل ظلم اسـت. در آن هم مردم بالاخره رأی می‌دهند، وکالت است و نماینده تصمیم می‌گیرد و اجرا می‌کند. یعنی اینچنین نیست که حتی نظام مشروطه مبتنی بر مجلس شورایی که‌هیئت مجتهدین بر آن نظارت دارد و قوانین اسـلامی‌مبنا ی آن است و علما هم پشتیبان آن هستند، هیچ درجه و مرتبه ای از مشروعیت را نداشته باشـد. مگر می‌شود نداشته باشد؟ اصلاً لَغویت لازم می‌آید. هم برای ابزار کنترل اسـلامیش لغو اسـت، هم پشتیبانی علما از آن معنا ندارد. علما درست اسـت که برای عدالت می‌کوشند اما انگیزه شان خداست. دین به آنها گفته که دنبال عدالت بروید والا اگر دین نگفته باشـد، دیگر شهادت در آن نیسـت. آیا این کشته شدگان را آخوند شـهید می‌دانسـت یا خیر؟ اینها برای چه چیزی

خود آخوند در بیانیه‌هایش خصوصاً در مشروطه دوم توضیح داده است که اگر ما آزادی می‌گوییم، آزادی از قیود دین نیست. آزادی از استبداد حاکم جائر است. اگر مساوات می‌گوییم، نه اینکه کافر و مسلمان در حقوق مساوی باشند، یعنی وقتی قانونی که گذاشته می‌شود و اسلامی‌است، همه در برابر این قانون مساویند.

تعریف ظلم و جور در فرهنگ‌اسلامی‌تفاوت دارد. حکومت جور و حکومت ظلم در فرهنگ اسلامی(شیعی)دو خصوصیت دارد: ۱- این حکومت منشأ الهی نداشته باشد. حاکم منصوب من قبل‌الله نباشد. اگر خدا بخواهد کسی را معرفی کند از طریق رسول‌الله معرفی می‌کند و از طریق امام معصوم. حاکمیت حاکم باید توسط خداوند، رسول‌الله و امام معصوم امضا شده باشد.
حاکمیت رسول را خدا امضاء می‌کند، حاکمیت امام را خدا و رسول امضاء می‌کنند، حاکمیت ولی فقیه را امام معصوم امضاء می‌کند و در نهایت خدا امضاء می‌کند. اگر کسی آمد و حکومت جامعه را در دست گرفت، بدون اینکه مستقیم یا غیر مستقیم امضایی بر طومار حاکمیتش قرار داشته باشد، در این صورت جائر است. ۲- حاکم «حکم بما انزل‌الله» بکند، قانون الهی را حاکم کند و از خودش چیزی در نیاورد.

شهید شدند؟ برای چیزی که مشروعیت نداشت؟ برای مرحوم شیخ مشروطه مشروعه قید احترازی بود. احتراز از انواع و گونه‌های دیگر مشـروطیت. مشـروطه‌ای که تقـی زاده می‌گفـت مورد نظر نیست. مشـروطه‌ای که مبتنی بر قوانین اسلام است مدنظر است. این که می‌خواست به حکومت غیر معصوم مشـروعیت بدهد؟ آن موقع تکلیف مشـروطه‌این بود که قانون خلاف اسلام نگذارد. دیگر جای آن بحث نبود.

فرهنگ‌عمومی: استاد اگر مناسب می‌دانید وارد بحث شناسـایی ادوار غربزدگی مدرن در ایران قبل از انقلاب و بعد از مشـروطه و ادامه‌ی آن بعد از انقلاب شویم.

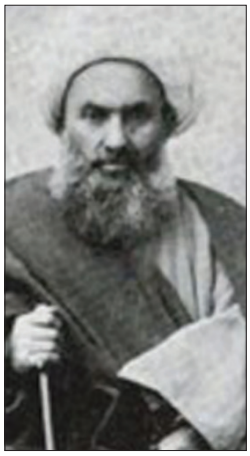
اسـتادمنذر: من در مقام پاسـخ به این سوال نیسـتم. پاسـخ به این سـوال کار شـما و آقای زرشـناس اسـت. اما یک نکته اسـت که بسیار اساسـی و مغفول در تاریخ انقلاب است. مرحوم شـیخ به فجیع‌ترین وضع شهید شد. یاران او هم یا کشته شـدند، یا منزوی شدند و یا تبعید شدند. ظاهراً فاتحه شیخ خوانده شد و زحماتش از بین رفت. اما نه! شیخ با قیامش و شهادتش شکافی عمیق بین متن مردم و ملت و حکومت ایجـاد کرد. [حکومـت بعد از مشـروطه] حکومت‌ها همه کاری می‌کردند، تسـمه از گرده مردم می‌کشیدند، هر چه می‌خواستند می‌کردند و به راه خود می‌رفتند. مردم هم به راه خود. و این مانع رسوخ غربزدگی به عمق وجود ملت ما شد چون گسست ایجاد کرد. این حکومت، حکومت ظلم و جور اسـت. این حکومت، حکومت دین نیست، ضد دین است. این حکومت روی استخوان‌های خرد شده‌ی شیخ فضل‌الله بنا شده است. بنابراین حکومت یزیدی است. نمی‌گفتند هم تلقی مردم این بود. لذا مردم حقوقشان در دستگاه دولت را با پیشنماز محله، مرجع تقلید یا نماینده‌ی مرجع تقلید دست گردان می‌کردند. حکومت همه کار کرد. سیاست و اقتصاد و فرهنگ رسمی‌آن همه خلاف اسلام و ضد اسلام بود. اما مردم از آن برکنار بودند. مردم راه خودشان را می‌رفتند. اگر این گسست ایجاد نمی‌شد، هفتاد سال تجربه‌ی غربزدگی داشـتیم. تا مغزاسـتخوان جامعه‌ی ما رسوخ می‌کرد. و زمانیکه امام پرچم قیام را بلند کرد، دیگر پاسخ اجابتی به او داده نمی‌شـد. امام علم قیام را در جامعه‌ای برافراشـت که بین مردم متدین و توده ملـت و حکومت تا بن دندان غرب زده گسسـت وجود داشت. به این دلیل بی حجابـی را بـا ضربه بر جامعـه وارد و تحمیل کردند. روسـری را از سر زنان مسلمان کشـیدند و چادرها را پاره پاره کردند و عمامه‌ها را برداشتند و کت‌های بلندی را که غیر روحانیون می‌پوشیدند از کمـر قیچـی کردنـد و و و... چون گسسـت بود. شـیخ فضل‌الله با خون خـودش بزرگترین سـد در برابر غرب زدگی را ایجاد کرد. گسست میان ملت متدین و حکومت صددرصد وابسته و تا بن دندان غوطه خورنده در فرامین استعمار. شیخ فضل‌الله پیروز شد. بالاترین پیروزی. مستمسک بزرگ علمای ما در طول دوران مشـروطیت بعد از شیخ اصل دوم متمم قانون اساسـی است که شـیخ مطرح کرد. مدرس با این اصل و در پرتـو این اصل به مجلس آمد و مـردم تهران و ایران شـناختنش و به آن جایگاه رفیع وتأثیرگذار ش نایل شـد. حاج آقا نورالله به این عنوان پرچم قیام را بلند کرد. آیت‌الله حاج آقا حسین قمی‌با این عنوان بعد از شهریور ۱۳۲۰ آمد و منـع حجاب را برداشـت و بعضی مسـائل دیگر را پیاده کرد. مثل ناظر شـرعیات در کشور. مرحوم آیت‌الله کاشانی را در ۱۳۳۴ رژیم می‌خواسـت بکشـد، اصل دوم به دادش رسید. امام را بعد از ۱۵ خرداد می‌خواستند محاکمه صحرایی کنند و شـهید کنند و این کار را می‌کردند. اصل دوم متمم قانون اساسی به دادش رسید. گفتند مجتهد مصونیت دارد. مجتهد می‌تواند مصوبات مجلس را وتو کند. حتی امام بعد از پیـروزی انقلاب بارها به این اصل برای پاسـخ دادن به شـبهات مخالفین و معاندین و جا انداختن بعضی مسـائل در جمهوری اسـلامی، تمسـک کرد. خوشبختانه آن نهاد

اساساً این جور افراد تمسک به مشروطیت پیدا کردند در تقابل با جمهوری اسلامی و مقوله‌ی ولایت فقیه. نائینی نه از آن جهت که گفته شود ضد ولایت فقیه است، از آن جهت که نظریه پرداز مشروطه است برایشان در این عرصه مطرح شد. اما همین‌ها هم اخیراً نائینی را رها کردند و به سراغ مرحوم آخوند رفتند. امثال آقای کدیور که در این زمینه کتاب‌هایی نوشته اند و در حال نوشتن هستند.

در غیاب ولایت فقیه که فقیه در رأس بنشیند و همه کارها را او بکند، در غیابش به عنوان قدر مقدور ما یک نظامی‌داریم که با نظارت آن هیئت مجتهدین هم خلاف اسلام تصویب نمی‌کند، هم مصوبات آن تنفیذ شرعی می‌شود. بنابراین از جنبه‌ی اسلامی مشکلی ندارد. یعنی نائینی- ۱ کاملاً به نظریه ولایت فقیه قائل است - ۲ کاملاً در تفسیرش از مشروطیت که در تنبیه الامه آمده است، بازتاب روشن دارد.

شیخ فضل‌الله به اجمال فهمیده بود در غرب اتفاقی افتاده و در این اتفاق دین، خدا، رسول و ولی الله کنار گذاشته شده است و همه چیز روی کاکل مادیت و عرف منهای[مقابل] شرع می‌چرخد.

شورای نگهبان هم بر همان مبنا باز تولید شد. این پیروزی کمی‌نیست. این پیروزی بسیار بزرگی است. والا مردم ما آلوده به مسائل حکومت می‌شدند و غربزدگی تا مغز استخوانشان رسوخ می‌کرد. کما اینکه ما بعد از انقلاب که وارد در مدار شبکه‌ی جهانی شدیم، عین ویروسی که از طریق اینترنت وارد کیس کامپیوتر شما می‌شود، ویروس‌هایی داخل جامعه‌ی ما شد که نمونه‌هایش را مثل بروز مسائل بی حجابی و مسائل دیگر می‌بینیم. به خاطر اینکه ما وارد این شبکه شدیم از طریق حکومتی که قبول داشتیم. گریزی هم از آن نداشتیم. شیخ اگر این گسست را ایجاد نمی‌کرد ما وارد شبکه‌ی سیاسی داخل و جهانی می‌شدیم و همان بلا به سرمان می‌رفت که قابل توصیف نیست. اما خون شیخ ما را حفظ کرد و علما هم متوجه این نکته بودند. مرحوم میرسیدمحمدبهبهانی پسر آیت‌الله آقا سیدعبدالله بهبهانی بعد از شهریور ۲۰ نامه ای به آقا سیدابوالحسن اصفهانی (مرجع تقلید وقت) نوشت. گفت: آقا الآن وقتش شده که شما بیایید مسئله اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه را مطرح کنید. بگویید: علما باید ناظر بر مجلس شورا باشند و با تصویب آنها مسائل به پیش رود. این را من از مرحوم آیت‌الله حاج آقا عزیز طباطبایی شنیدم که به نظرم از مرحوم آیت‌الله بنی صدرهمدانی (پدر دکتر ابوالحسن بنی صدر) نقل می‌کرد و او از میر سید محمد بهبهانی نقل می‌کرد. در آن نامه نوشته بود: آقا الآن شما می‌توانید اصل دوم را مطرح کنید. رضا شاه رفته، محمدرضای جوان کم نفوذ آمده، نیروهای محرکه‌ی اجتماعی فعال شدند، الآن وقتش هست که مطرح کنید. این را هم گفته بود که من را هم نباید به عنوان یکی از فقهای ناظر بر مجلس تعیین کنید. من باید بیرون باشم و از بیرون آنها را حمایت کنم. مرحوم آقا سید ابوالحسن گفت: من همیشه این اصل و



وقتی شیخ می‌گفت مشروطه‌مشروعه معنایش همین بود. یعنی مشروطه غیر مشروعه، مشروطه بریده از دین و مشروطه تقی زاده‌ها نه، بلکه مشروطه‌مشروعه.

برقراری نظارت هیئت طراز اول مجتهدین دغدغه ام بوده است. (ایشان یکی از کسانی بود که آخوند خراسانی در مشروطه‌ی دوم برای نظارت بر مجلس تعیین کرد، ایشان نیامد،چنانکه حاج آقا نورالله را هم تعیین کردند که او هم نیامد). هیچ وقت هم زمینه برای تحققش فراهم نبوده و هیچ وقت مثل الآن زمینه برای طرح کردن این اصل و تعقیب و پیگیری آن وجود ندارد، هیچ وقت زمان مثل الآن مساعد نبوده برای پیگیری آن، اما من دیگر دنبالش نیستم. جای این سوال است که چرا؟ گفته بود: به خاطر اینکه آن اصل به درد همان صدر مشروطه می‌خورد. می‌خواستند بنای یک نظام نوینی را بگذارند و فنداسیون‌های آن در حال ریخته شدن بود. یک بنای مستحکم باید از همان فنداسیونش مهندس ساختمان حضور داشته باشد. به تعبیر بنده ایشان گفته بود فنداسیون این بنا توسط حکومت‌های ضد اسلام و مخصوصاً رضاخان پهلوی ریخته شده است. این بنا دیگر الآن به شکل کج بالا رفته است. اینها الآن ما را برای تأیید و تنفیذش می‌خواهند. ما نمی‌توانیم این را به سرجای اولش برگردانیم. شرایط این اجازه را به ما نمی‌دهد. پس ما تبدیل به ماشین امضاء می‌شویم. چون به محض اینکه تشکیل شد یا باید حکم به‌همه چیز کند که نمی‌شود یا باید روی مصلحت و ضرورت همه‌ی اینها را امضاء کند. آنوقت ما مؤید این مفاسد می‌شویم، لذا من دیگر انگیزه طرح این مسئله را ندارم. البته این یک نگاه است. ممکن است نگاه دیگری هم باشد. شاید اگر امام بود جور دیگری نگاه می‌کرد. ولی به نظر من این نگاه عمیقی است. در شرایطی که روحانیت خودش را در معرض هجوم حملات سنگین می‌بیند و چاره ای جز دفاع نمی‌بیند، این از منظر منطق دفاعی، منطق قوی‌ای است.

شیخ فضل‌الله آنچه را که جوان در آیینه نمی‌بیند در خشت خام می‌دید. مرحوم صاحب عروه‌هم همینگونه بود. او هم همان پختگی، درایت و ملاحظات را داشت. لذا برای امثال مرحوم آخوند بعدها برایشان ندامت دست داد ولی در امثال شیخ فضل‌الله ندامتی‌ندیدیم.

شهیدسیدمرتضی آوینی قدس سره ،جزء انسانهایی بود که شاید هر ۱۰۰ سال، یکی از آنها را بتوانیم درک کنیم. غرض بنده ناب بودن جوهر این متفکر بسیجی است، نه دور از دسترس بودن ایشان. این عرض را کردم که قیمت این شخصیت، برای ما روشن شود. نه این که بخواهم بگویم فردی چون شهید آوینی، دیگر در جامعه‌ی ما قابل پیدایی نیست. شهید آوینی از دل همین مردم وجامعه‌ی ما بیرون آمده بود و از دریای مواج مردمی پیدا شده بود که علاقه‌مند به امام و انقلاب اسلامی بودند.

جهانگیرخسروشاهی

در گفتگو با فرهنگ‌عمومی:

سیدمرتضی‌آوینی، لذت بندگی خداوند را در عالم حضور درک کرد

اشاره:

آنها که با ادبیات متعهد ملتزم به آرمان‌های انقلاب اسلامی و ادبیات مقاومت و دفاع مقدس آشنایی و انس دارند، جهانگیر خسروشاهی را می‌شناسند. جهانگیرخسروشاهی در زمره‌ی داستان‌نویسان انقلابی و متعهد و متدین کشورمان است که با قلم و قدم خود به صورت ثابت قدم در مسیر تبعیت از ولایت و پیشبرد آرمان‌های انقلاب حرکت کرده است. خسروشاهی از همکاران شهید سیدمرتضی آوینی در ماهنامه سوره و از همرزمان او در حوزه‌ی هنری بود. جهانگیر خسروشاهی با بیان گرم و متواضعانه‌اش برای ما از آوینی گفت. از این نویسنده‌ی توانمند انقلابی متشکریم که فرصتی برای گفتگو در اختیار ما قرار داد.



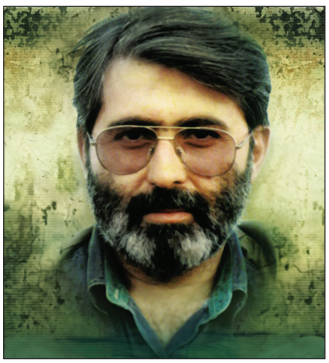
فرهنگ عمومی: اگر صلاح میدانید، سوال اول را به نسبت شهیدآوینی وانقلاب اسلامی اختصاص دهیم.

جهانگیر خسروشاهی: بسم الله الرحمن الرحیم. شهیدسید مرتضی آوینی قدس سره ،جزء انسانهایی بود که شاید هر ۱۰۰سال، یکی از آنها را بتوانیم درک کنیم. غرض بنده ناب بودن جوهر این متفکر بسیجی است، نه دور از دسترس بودن ایشان. این عرض را کردم

که قیمت این شخصیت، برای ما روشن شـود. نه این که بخواهم بگویم فردی چون شـهید آوینی، دیگر در جامعه‌ی ما قابل پیدایی نیسـت. شهید آوینی از دل همین مردم وجامعـه‌ی ما بیرون آمده بـود و از دریای مواج مردمی پیدا شده بود که علاقه‌مند به امام و انقلاب اسلامی بودند.

دربـاره نسـبت ایشـان بـا انقلاب اسـلامی، سخن خیلی ساده نیست که بتوان آن را به راحتی تبیین کرد. نسـبت ایشان با انقلاب اسلامی، نسبت یکی از سیاره‌های درحال طواف خورشید است به خورشید. شـهید آوینی در منظومه یاران انقلاب اسلامی ، سیاره‌ای است که عاشقانه گرد شمس حقیقت میگردد و نسبت ایشان با انقلاب اسلامی، نسبت اعتدال اسـت. این بزرگـوار در حقیقت، جزء ثمـرات تفکر امام خمینی(ره) اسـت. یعنی اگر ما بخواهیـم برای تلاش و مجاهدتی که حضرت امام رضوان الله تعالی علیه داشت، حاصلی را غیر از قـرب و رضایت خداوند درنظر بگیریم، سـید مرتضی محصول و نتیجه انقلاب امام خمینی (ره) اسـت. به بیان دیگری می تـوان گفت صورتبندی تفکر وسیرت وسلوک سـید مرتضی، نتیجه مجاهدت حضرت امام(ره)است در دوران غیبت .

سـید مرتضی آوینی به دلیل تسلیم شدن در برابر امر پروردگار و گذشـتن از موقعیت فـوق العاده خطیری که ایشان در بین روشنفکران و هنرمندانی که از منظر غرب به عالم مینگریستند داشت، به مقام اولیاء دست پیدا کرد. شـناخت شـهید آوینی، البته امر صعب و سـختی است. برای اینکه شناخت دوسـتداران ولایت و کسانی که سر در پای آستان خداوند میگذارند و بندگی حق را میپذیرند، امر ساده‌ای نیسـت. به سخن امثال بنده این اتفاق واقع نمیشـود. به حقیقت وجودی سـید مرتضی آوینی سخت است که راه پیدا کرد.بنابراین، بهتر است در میدان عمل ،سلوک سید مرتضی آوینی را پی بگیریم و ببینیم که این بزرگمرد چه کرده است.



به محض آشنایی سید مرتضی آوینی با امام خمینی(ره) مثل این که بهار و ربیع بخواهد بر زمستان بوزد و غلبه پیدا کند، وجود سید مرتضی ،همان اهتزاز و ابتهاج ایام آغاز ربیع را پیدا کـرد و تمام موقعیتهایی که ایشان در سالهای مختلف سکوت، خانه نشـینی، تجربه های هنری و تحصیلات به دسـت آورده بود، به اضافه آنچه که محصول آن دوران گذشته بود، همه را رها کرد و به دست عدم سپرد. فرض کنید اگر در زمینه ادبیات شعری گفته بود یا داستانی نوشته بود، آنها را به فراموشـی سپرد یا ازبین برد وسوزاند و پای رکاب امام آمد. خرقه سـوزان.خواجه شـیرازعلیه الرحمه میفرماید:

ماجراکم کن وبازآ که مرا مردم چشم
خرقه ازتن به درآوردوبه شکرانه بسوخت

ایشان از همان روزهای اول هم قدم در میدان گذاشت. شهید آوینی از متفکرانی نبود که فقط در عالم نظر طرفدار امام باشـد یا از طریق نگارش نظر خودش، به یاری امام بیاید یا از طریق فقط شـرح نوشـتن بـر کارهای امام به میدان بیاید، سـید مرتضی آوینی را از همان روزهای اول انقلاب اسـلامی در فیروزآباد فارس پای کاربرای دفاع از انقلاب میبینیم. به محض این که خوانین فیروزآباد سعی کردنـد در آن منطقه آشـوب به پا کننـد و از این طریق انقلاب اسـلامی را تضعیف کنند، سید مرتضی آوینی به اتفاق گروهی ازدوستانش، بلافاصله با دوربینی که مستند تهیـه میکـرد، در فیروز آباد فارس حضـور پیدا کرد و به سرعت مستندهایی را تحت عنوان "خان گزیده‌ها" آماده کرد و به تلویزیـون داد و از این طریق، صدای مظلومانه مـردم این منطقـه را که به یاری امام بلند شـده بود، به گوش همه‌ی مردم رسـاند و از طریق افشای این مسَاله، آن توطئه‌ای که قرار بود صورت بگیرد، خنثی شد.

کارسـیدمرتضی آوینی اما، صرف این حضور هم نبود. آوینی یک انسان چند وجهی بود؛ انسانی بود که به جهت

درباره نسبت ایشان با انقلاب اسلامی، سخن خیلی ساده نیست که بتوان آن را به راحتی تبیین کرد. نسبت ایشان با انقلاب اسلامی، نسبت یکی از سیاره‌های درحال طواف خورشید است به خورشید. شهید آوینی در منظومه یاران انقلاب اسلامی ، سیاره‌ای است که عاشقانه گرد شمس حقیقت میگردد و نسبت ایشان با انقلاب اسلامی، نسبت اعتدال است. این بزرگوار در حقیقت، جزء ثمرات تفکر امام خمینی(ره)است. یعنی اگر ما بخواهیم برای تلاش و مجاهدتی که حضرت امام رضوان الله تعالی علیه داشت، حاصلی را غیر از قرب و رضایت خداوند درنظر بگیریم،سیدمرتضی محصول و نتیجه انقلاب امام خمینی (ره) است.



شناخت شهید آوینی، البته امر صعب و سختی است. برای اینکه شناخت دوستداران ولایت و کسانی که سر در پای آستان خداوند میگذارند و بندگی حق را میپذیرند، امر سادهای نیست. به سخن امثال بنده این اتفاق واقع نمیشود. به حقیقت وجودی سید مرتضی آوینی سخت است که راه پیدا کرد. بنابراین، بهتر است در میدان عمل ،سلوک سید مرتضی آوینی را پی بگیریم و ببینیم که این بزرگمرد چه کرده است.

عبـوراز خود، مورد عنایت خـاصِّ ائمه معصومین علیهم السـلام قرار گرفت. به جهت معامله ی صادقانهای که با امام رضوان الله علیه کرد. به واسطهی گذشتن از موقعیتی که در دنیا داشـت با آمدن به اردوگاه حضرت امام روحی فـداه و بذل نفس خـودش در این راه، به لحاظ درونی به مقاماتی رسـید که آن مقامات از چشـم امثال بنده، برای بیان کردن، پوشیده است. کاش روزگاری برسد که ابدالی ازانسـانهای اهل باطن، انسانهای صاحب بصیرت، ظهور کننـد که به لحاظ درجهی شـنوایی باطن و طی مراحل و مقامات باطنی، به جایی رسـیده باشـند که با خواندن آثار آوینی، بتوانند به حقیقت وجود وی دسـت پیدا کنند. مـن ایـن را از ایـن جهت عـرض میکنم که ممکن اسـت ظلمی درحق سـید مرتضی آوینی از طرف امثال بنده صورت بگیرد؛ و آن این اسـت کـه حرفهای ما، به جای رفع حجاب ازشخصیت این بزرگوار، میان دوستداران سید مرتضی آوینی و خود ایشان، فاصله ایجاد کند. یعنی امثـال بنده ،به جای این که مخاطب را به سـید مرتضی آوینی نزدیکتر کنیم و واسطه و ترجمانی برای نظرشهید آوینی برای مخاطب باشـیم، به جهت کدورت باطن، بین آوینـی و مخاطب حجاب مضاعف ایجادکنیم. بنابراین به نظر میرسـد رجوع به آثار آوینی، چه آثاری که ایشـان در زمینهی فیلم مستند به جا گذاشتهاند که این آثار، تا جایی که بنده توانستم احصاء بکنم شاید حدود ۸۰عنوان برنامه مستند باشد و به دلیل این که بعضی از این عناوین، تعداد قسمتهایش زیاد است، این هشتاد عنوان،۱۴۰ برنامه شده است.

به نظرم میآید که دیدن مستندهای سید مرتضی آوینی، برای نزدیک شـدن به وجود ایشـان و نیز یافتن نسـبت ایشان با انقلاب اسلامی ،لازم است.برای این که ما بدانیم سـیدمرتضی آوینی چه نسـبتی با انقلاب اسلامی داشته است. چه نسبتی با امام خمینی(ره) داشته است. چه نسبتی با ائمه معصومین علیهم السـلام داشـته است. چه مقدار سـلوک باطنی کرده اسـت. چه مقدار از آن شهد عرفان شیعی چشیده است؟ برای پاسخ به سؤالاتی ازاین دست، باید آثار آوینـی را ببینیم، نه این که به مصاحبه ای اکتفا کنیم. البته این کارها را میتوان به عنوان مقدمات پذیرفت.

غیـر ازفیلمهای مستند،سـیدمرتضی آوینـی از جمله کسانی بود که موفق شد نظراتش را بنویسد. وی از کسانی بود که خدا این وسعت و این توفیق را به ایشان داد که در زمان حیاتش بتواند این آثار را منتشر کند.البته خود ایشان جدّ و جهدی در انتشار نظراتش نداشت، تلاشی برای چاپ کتابهایش نداشت، تلاشـی برای جمعآوری آثاری که به وجود میآورد نداشـت، حتی مورد اعتـراض از طرف رفقا قرار میگرفت که چرا شـما این مطالبی را که یادداشـت میکنید و مینویسید، مرتب و منظم در جایی قرار نمیدهید و توجهی به آنها نمیکنید. ایشان در پاسخ، قائل به این بود که حقیقت از بین نمی رود. حقیقت باقی میماند وقریب به این مضامین. میگفت حرفها و نوشته های من، فیلمهای مسـتند من و هر کاری که انجام میدهم، اگر نسـبتی با حق داشـته باشـند باقی خواهند ماند؛ اینها از بین رفتنی نیستند. بنابراین یکی از اشکالاتی که می تواند پیش بیاید این اسـت که ما در بیان شـخصیت شهید آوینی، ممکن است مخاطب را به اشتباه بیندازیم وقبل از آن که کاری ازدسـتمان بربیاید، بین مخاطب و شـهید آوینی حجاب

دیگری رابه نام نفس خودمان حایل کنیم.

متأسفانه برخی به دلیل عدم سعی وجودی و عدم‌پاکی درون، ممکن اســت پرداختن به شــهید آوینی را در این حدی کــه الان صورت گرفته، نوعی زیــاده‌روی ومبالغه درباره‌ی شهید آوینی بدانند؛ و سؤال کنند که مگر شهدای دیگری در انقلاب اسلامی نبودند، فقط شهید آوینی بوده که در امرعظیم انقلاب اسلامی به درجه رفیع شهادت نائل شده اســت؟ این از همان نکات صعبی است که شناخت آوینی را همان طورکه عرض کردم، مشــکل میکند.برای ســیدمرتضی آوینی این امکان وجود داشت که از طریق هنر متعارف، در بین مردم مشهورشــودوجایگاه پیدا کند ، مانند هنرمندانی که امروزه برایشان فرقی ندارد که سمت وســوی اثرهنری شان به کدام جهت باشد و صرفاً سراب معروف و مشهورومحبوب وشناخته شدن بین خلق الله را در کــره‌ی زمین دنبال میکنند؛ و هر کاری انجام میدهند تا اسمشان در رسانه‌های مختلف مطرح شود و یا تلاش می‌کنند اثر هنریشــان راباب میــل وذائقه معین صاحبان طلا وقدرتهای اســتکباری بســازند تا وقتی آن طرف آب فرستاده شد، برایشــان فرش قرمزی پهن شود و به آنها جایــزه بدهند یانوع دیگر،وقتی در جایی آفتابی میشــوند، مردم صف ببندند و از آنها امضاء بگیرند و به هر وسیله‌ای، ستاره سپهر فرهنگی غرب باشند.

شهید سیدمرتضی آوینی اما این راه رانرفت، او ستاره‌ای شــد، در آســمان گمنامی بندگان خاص پروردگار. چنان که در حدیث شــریف قدسی آمده اســت: "اولیائی تحت قبایــی، لا یعرفهم غیری" این که عرض کردم شــناخت ســیدمرتضی آوینی سخت اســت، به این جهت است که خداوند معرفت و شــناخت بندگان خاصش و آن کســانی کــه آنها را دوســت دارد و آنها هم خدا را دوســت دارند، مخصوص خودش قرار داده اســت و آوینی جزء کســانی است که به نظرحقیر،از وقف شــدگان وفداشدگان در راه ائمه علیهم‌السـلام و انقلاب اسلامی بود، قبل از این که به شهادت برسد.

فرهنگ عمومی: از نظر شــما بزرگترین دغدغه ی شهید آوینی بعد از انقلاب اسلامی چه بود؟

جهانگیر خسروشاهی: این سؤال ممکن است وجوه متعددی داشــته باشــد. دغدغه‌ی شــهید آوینی شاید در درجه‌ی اول ،به دســت آوردن قــرب و رضایت پروردگار بــود. یعنی او می‌اندیشــید چه عملــی را انجام بدهد که لحظه‌هــای امــروزش را از دیروزی که بر او گذشــته به پروردگار نزدیکترکند. این یک وجه قضیه است. وجه دیگر این اســت که دغدغه‌ی شهید آوینی در حوزه‌ی هنر چه بوده اســت؟ دغدغه‌اش در حوزه‌ی اجتماع چه بوده است؟ دغدغه‌ی ایشــان در بحث تربیت آدمها چه بوده است؟ در مســائلی که مربوط به روزنامه‌نگاری، مطبوعات و نشریه است، ایشان چه اولویت‌هایی را می دیده است؟ در مسئله دفاع مقدس ایشــان چه دغدغه‌هایی در ذهنشان داشتند؟ شــاید بشود این وجوه ووجوه دیگری را برای دغدغه‌های شهید آوینی دید. اما به نظر من برای سیدمرتضی آوینی، گسترش فرهنگ عاشورایی مهم بود؛ و کمک برای ورود فوج بیشتری از مردم به اردوگاه اباعبدالله‌الحسین(ع) .

ایشــان اگــر فیلم مســتند می‌ســاخت ، تضمین فیلم مستندش را در نسبتی می‌دانست که این فیلم با کربلای اباعبــدالله الحســین(ع) دارد .تلاش می‌کــرد تابتواند آن نســبت رابیشتر کند. ســیدمرتضی آوینی، پس از انقلاب اسلامی، شــایدهیچ دغدغه‌ای نداشت غیر از هدایت فوج بیشــتری از مــردم به اردوگاه انقلاب اســلامی؛ و از این طریــق انجام بندگی خودش و قرب بــه پروردگار .آوینی تمــام همــش این بود که در نســبت انقــلاب و کربلا و وظیفه‌اش خوب عمل کند و آن کاری که در ظهر عاشورا و در صحرای کربلا به دلیل عدم بصیرت مردم اتفاق افتاد، دوبــاره رخ ندهد. طوری عمــل نکند که زمینه‌های اتفاق عاشورای۶۱ هجری پیش بیاید. علاوه بر اینها آوینی یک انســان هنرمند بود. یک هنرمند بزرگ، هنرمندی که به ادبیات جهان وکشــور خودش اشراف کامل داشت. آوینی در میان روشــنفکران قبل از انقلاب، انسانی شناخته شده در بحث ادبیات بود. در کاری که آوینی انجام داد، هنرمند بودن نقش یگانه داشــت. این گونه نبود که آوینی بدون آگاهــی و هنر به عرصه مســتند ورود پیدا کرده باشــد و فیلم‌هایی را بدون نســبتش با هنر و فیلم مستند بسازد و

شهید آوینی از متفکرانی نبود که فقط در عالم نظر طرفدار امام باشد یا از طریق نگارش نظر خودش، به یاری امام بیاید یا از طریق فقط شرح نوشتن بر کارهای امام به میدان بیاید، سید مرتضی آوینی را از همان روزهای اول انقلاب اسلامی در فیروزآباد فارس پای کاربرای دفاع از انقلاب میبینیم. به محض این که خوانین فیروزآباد سعی کردند در آن منطقه آشوب به پا کنند و از این طریق انقلاب اسلامی را تضعیف کنند، سید مرتضی آوینی به اتفاق گروهی ازدوستانش، بلافاصله با دوربینی که مستند تهیه میکرد، در فیروز آباد فارس حضور پیدا کرد و به سرعت مستندهایی را تحت عنوان "خان گزیده‌ها" آماده کرد و به تلویزیون داد و از این طریق، صدای مظلومانه مردم این منطقه را که به یاری امام بلند شده بود، به گوش همه‌ی مردم رساند و از طریق افشای این مسَاله، آن توطئه‌ای که قرار بود صورت بگیرد، خنثی شد.



آوینی یک انسان چند وجهی بود؛ انسانی بود که به جهت عبوراز خود، مورد عنایت خاصِّ ائمه معصومین علیهم‌السلام قرار گرفت. به جهت معامله‌ی صادقانه‌ای که با امام رضوان الله علیه کرد. به واسطه‌ی گذشتن از موقعیتی که در دنیا داشت با آمدن به اردوگاه حضرت امام روحی فداه و بذل نفس خودش در این راه، به لحاظ درونی به مقاماتی رسید که آن مقامات از چشم امثال بنده، برای بیان کردن، پوشیده است. کاش روزگاری برسد که ابدالی ازانسانهای اهل باطن، انسانهای صاحب بصیرت، ظهور کنند که به لحاظ درجهٔ شنوایی باطن و طی مراحل و مقامات باطنی، به جایی رسیده باشند که با خواندن آثار آوینی، بتوانند به حقیقت وجود وی دست پیدا کنند.

بگوید چون دربردارنده‌ی مضمون انقلاب اسلامی یا دفاع مقدس است، پس من حقی برگردن شما دارم که اینها را پخش کنید. آوینی وقتی کار هنری‌ای می‌ساخت، این کار هنری حقاً درهمان نقطه‌ی اوج بود که هنرمندان در برابرش سر تعظیم فرود می‌آوردند.

ممکن است بعضی از منتقدان منصف، به دلیل ضعفهایی که در هر انسانی غیر از معصومین علیهم‌السلام است، اشکالهایی در کار آوینی ببینند. صرفنظر از ایراد آن افراد منصف، ممکن است افرادِی بی‌هنر مغرض وحسود نیزحرفهایی بزنند که مبنای صحیح نداشته باشد. انتقادهایی ازاین دست که نوعاً به کار آوینی میگیرند بیشتر به این دلیل است که نمیتوانند جایگاه رفیع آوینی را در هنر کشورمان برتابند.آنها میدانند که مستند روایت فتح، در میان فیلمسازان خارج از کشور هم معروف و شناخته شده است. از مستند روایت فتح، حدکم دریکی از فیلمهای بزرگ سینمایی که در هالیوود ساخته شده، تقلید شده است. توجه بسیاری از هنرمندان داخلی نیز، به کارهای مستند سید مرتضی آوینی جلب شده است و ایشان بر اساس همان سلوک و حیثیت و ذات هنری‌ای که داشت، این کارها را انجام داد. در حقیقت او تمام توانمندی هنری قبل وبعد از انقلاب خودش را به محضرامام و رزمندگان وانقلاب اسلامی عرضه کرد. دردوران فعالیتهای مطبوعاتی ایشان ،اگر کسی علیه انقلاب مقاله مینوشت، سیدمرتضی آوینی، جواب او را با یک مقاله مستحکم و مستدل میداد ،بدون این که به او ناسزایی بگوید، بدون این که او را مورد توهین قرار دهد؛ با بیانی رسا و بلیغ ،سعی میکرد او را هدایت کند و اگر قابل هدایت نبود، ضربه‌ای که او از ناحیه نوشتن وارد کرده بود ، بانوشتن پاسخ می‌داد.شهید آوینی یک بسیجی تمام عیار برای حضرت امام رضوان‌الله تعالی‌علیه بود. وقتی حضرت امام از دنیا رفتند، ایشان همان خاکساری، سرسپردگی و بسیجی بودن را برای مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله العظمی‌خامنه‌ای، مدظله داشتند. زمانی که برای بیعت خدمت آقا رفتند،سرمقاله "دیدیم که می‌شناسیمش" را نوشتند و در سوره چاپ کردند و زمانی که به دستور رهبر معظم انقلاب، ً روایت فتح را دوباره در سال ۱۳۷۰ شروع کردند وتحت پرچم ایشان، در سرزمین داغ و لاله‌گون جنوب به شهادت رسیدند، نشان بسیجی بودن برای رهبر معظم انقلاب را همیشگی کردند.

متأسفانه افرادی هستند که نه هنرآوینی رامیشناسند، نه تفکر آوینی را؛و نه فداکاری آوینی را دارند، در عین حال ممکن است مدعی ادامه‌ی راه خوبان و نیکان و ابرار و صالحان باشند، اما دیده شد که درزمان امتحان و اطاعت از ولایت و فرمانبرداری از رهبری ،نتوانستند راه صلحا و بزرگانی چون شهید سید مرتضی آوینی را پی بگیرند.

فرهنگ عمومی: در رابطه با شهید آوینی صحبت زیاد شده است و شاید به فرمایش شما این صحبتها شاید مخاطب را بیش از آن که به شهید آوینی نزدیک کند، از او دور میکند، اما از نظر شما آن نگاه نویی که میشود به شهید آوینی داشت و لازم است در این مصاحبه به آن پرداخته شود، چیست؟ ظاهراً شما صحبت درباره عهد آوینی را نوتر میدانید. منظور شما از عهد آوینی چیست؟ آیا عهد آوینی بعد از شهادت ایشان ایجاد شده یا همزمان با ایشان بوده یا با انقلاب اسلامی ظهور کرده است؟ و آیا این عهد آوینی دربردارنده همان مفهوم گذار است؟

جهانگیر خسروشاهی: سید مرتضی آوینی ازنظر تفکر، متعلق به حوزه‌ی "حکمت انسی وعلم الاسماءِ تاریخی" بود . ایشان دوران انقلاب اسلامی را آنگونه که در مقالاتش یادآوری کرده و نوشته است، دوران رخنه‌ی انسان ولایتمدار آخرالزمان در ظلمات غرب میداند. ایشان معتقد بودند که طلوع حضرت امام(ره) و طلوع انقلاب اسلامی در ظلمات غرب، رخنه افکنده است. این رخنه مانند آن فجراول است که در آغاز سپیده دم وصبح حادث میشود .

عقیده سیدمرتضی آوینی این بود که انقلاب اسلامی، مقدمه و آغاز توبه و بازگشت بشر، به همان عهد نخستین او با پروردگار است. به این معنا که بشر، برای رسیدن به خواسته های نفسانی و علایقی که دارد ،سر از پا نشناخته می‌دود و به نتیجه هم نمیرسد. حاصل این

تلاش مذبوحانه، اضطرابی است که گریبان گیر بشرغربی شده است؛ودانشمندان علم روانشناسی در پی چاره‌ی آن هســتند.این فاجعه تاسف برانگیز بلایی است که به علت واماندگی، فروماندگی، و دورافتادگی بشر از حق و نسبتش با حق نازل شــده اســت. عقیده‌ی ســید مرتضی آوینی ایــن بود که غرب برای رفع اضطرابی که بشــر در نتیجه جداشــدن از فطرت بدان دچار شــده است، موسیقی را به نقطه‌ی اوج خود رسانده تا به این وسیله خود را در غفلت قرار دهد و متوجه نشــود کــه درون اوچه فاجعه‌ای اتفاق افتــاده که او را از یک بخش مهــم وجودش که فطرت است محروم کرده اســت. انواع مواد مخدر ایجاد کرده تا این غفلت را مضاعف کند. رسانه را ایجاد کرده تا از طریق آن، بشر را در غفلت غرق کند و از یاد بشر ببرد که از کجا آمده اســت؛ در نتیجه آن بخــش عظیم وجودش را برای همیشه به فراموشی بسپارد.

هنردرغرب، به جای این که اســباب تذکر آدمی برای بازگشت به عهد نخستین او با حق باشد،وسیله‌ای شده که بشر در سطح عالم بماند و عمق عالم، جان عالم و باطن عالم را متوجه و متذکر نشود. شهید آوینی معتقد بود غرب با این اقدامات، آنچه که تا به حال می‌توانسته، انجام داده است؛ و دیگر کاری باقی نمانده که بر سر بشر بیاورد.

دیدگان باطن بشــر بسته شده و دیده‌ی ظاهرش، همه ی اعمال و رفتاری که در حوزه‌ی مادی انجام می‌دهد به خود برمی‌گرداند. مثالی می‌زنم. بشر وقتی به طبیعت نگاه می‌کند می‌گوید مــن این منظره را دیدم. او در حالی امر دیدن را با جرأت به خودش نسبت می‌دهد که در امر دیدن خیلی دخالتی ندارد. این دیدن ناشی از تأثیر هزاران عامل است که منجر به دیدن می‌شود. این غفلت باعث می‌شود که بشر آن هزاران عامل را نبیند. امور مختلفی که بشر به خودش منتسب می‌کند این گونه است. از مسلمانی مثالی خدمتتــان می‌زنم. ما وقتی در مقابل پروردگار چند رکعت نماز می‌خوانیم، اگر از ما ســؤال کنند که چه عملی انجام دادید؟ می‌گوییم نماز خواندیم. حتی ما هم اگر حقیقت این معنا را متوجه نشویم به نحوی دچار غرب‌زدگی هستیم. ما در نماز می‌گوییم. " بحول‌الله و قوته‌اقوم و اقعد". یعنی: به حول و قوه‌ی الهی بر می‌خیزم و می‌نشینم. اما این امر را منتسب به خود می‌دانیم. می‌گوییم: نماز خواندم، خوردم، زندگــی می‌کنم، کار می‌کنم، روزی به دســت آوردم. کم کم بخش آســمانی و بخش فطــری زندگی، از زندگی ما حذف شــده است. از مرحوم شیخ جعفر شوشتری(ره) نقل اســت که می‌گویند ایشــان در روز میان هفته‌ای فرموده بودند: پنج‌شــنبه بیایید من حرفی را به شــما می‌زنم که هیچ پیامبری، هیچ امامی و حتی خدای متعال، تا به حال نگفته اســت! بالاخره پنج‌شنبه فرا می‌رســد و ایشان در منبرشان می‌گویند: می‌خواهم دعوتتان بکنم که بیایید و مشرک شوید! حضارشگفت‌زده می‌شوند. ایشان در توضیح جمله‌ی خود می‌گوید: شــما لااقل نمی‌گویید که این کار را بــا کمک خــدا انجام دادم، می‌گویید خــودم این کار را انجام دادم. حد کم بیایید خدا را در کاری که انجام دادید، شرکت بدهید.

بشر غربی وغرب‌زده‌ی امروز، خود را مرکز عالم و مرکز تصمیم‌گیری جهان می‌داند. خیال باطل می‌کند. تصورش



غیر ازفیلمهای مستند،سیدمرتضی آوینی از جمله کسانی بود که موفق شد نظراتش را بنویسد. وی از کسانی بود که خدا این وسعت و این توفیق را به ایشان داد که در زمان حیاتش بتواند این آثار را منتشر کند.البته خود ایشان جدّ و جهدی در انتشار نظراتش نداشت، تلاشی برای چاپ کتابهایش نداشت، تلاشی برای جمع‌آوری آثاری که به وجود میآورد نداشت، حتی مورد اعتراض از طرف رفقا قرار میگرفت که چرا شما این مطالبی را که یادداشت میکنید و مینویسید، مرتب و منظم در جایی قرار نمیدهید و توجهی به آنها نمیکنید. ایشان در پاسخ، قائل به این بود که حقیقت از بین نمیرود. حقیقت باقی میماند وقریب به این مضامین. میگفت حرفها و نوشته‌های من، فیلمهای مستند من و هر کاری که انجام میدهم، اگر نسبتی با حق داشته باشند باقی خواهند ماند؛ اینها از بین رفتنی نیستند.

برای سیدمرتضی آوینی این امکان وجود داشت که از طریق هنر متعارف، در بین مردم مشهور شود و جایگاه پیدا کند، مانند هنرمندانی که امروزه برایشان فرقی ندارد که سمت و سوی اثر هنری شان به کدام جهت باشد و صرفاً سراب معروف و مشهور و محبوب و شناخته شدن بین خلق الله را در کرهی زمین دنبال میکنند؛ و هر کاری انجام میدهند تا اسمشان در رسانههای مختلف مطرح شود و یا تلاش میکنند اثر هنریشان را باب میل و ذائقه معین صاحبان طلا و قدرتهای استکباری بسازند تا وقتی آن طرف آب فرستاده شد، برایشان فرش قرمزی پهن شود و به آنها جایزه بدهند یا نوع دیگر، وقتی در جایی آفتابی میشوند، مردم صف ببندند و از آنها امضاء بگیرند و به هر وسیلهای، ستاره سپهر فرهنگی غرب باشند.

این است که به جای خدا نشسته. یعنی به انکار پروردگار عالم جل و اعلی در شریعت عملی خودش رسیده است. ممکن است اگر در مقام نظر از او سؤال کنید، قائل به این باشد که پروردگار عالم این کار را انجام میدهد اما اگر بخواهید درحوزهی عملی زندگیاش وارد شوید، نابود میشوید؛ وهمین امر وضع موجود را در کرهی زمین رقم زده است. یعنی سیطرهی نفس بر حوزهی زندگی فردی و جمعی ما مورد توجه و دقت آوینی بود و میگفت بشر از این وضعیت خسته شده است. این وضعیت روزهای آخر خود را در کره زمین میگذراند. حتی بشر غربی آرام آرام میفهمد که باید به چیزی غیر از نفس خودش توجه کند و آن چیزی جز وجود مقدس خداوند عالم نیست. البته ممکن است هر کس به زبانی، بسته به آن نحوهی زندگیای که میکند خدا را بشناسد و به ذات مقدس او جل و اعلی، توجه کند.

گاهی وقتها سیدمرتضی از سر دلتنگی این مسئله را میگفت که چگونه بشر روی کرهی زمین با این سرعتی که به دور خورشید میچرخد، از وحشت نمیمیرد؟ چه طور بشر این قدر بر روی کرهی ارض احساس امنیت میکند؟ آیا اندازه این بشر که به طور معمول ۱۷۰ تا ۱۸۰ سانت است، در نسبت با گستردگی کاینات، که ابتدا و انتهای آن مشخص نیست، هیچ است، چه طور از امری به نام مرگ وحشتزده نمیشود. جملهای را از حضرت امیر(ع) داریم که فرمود: "کفیبالموتواعظا" مرگ برای موعظه کافی است. سیدمرتضی متذکر به این عهد بود. سیدمرتضی متذکر به این بود که تمام آن چیزی که در پایین عالم است و ما در نسبت با آن زندگی میکنیم. تماماً ممثل و نشانهی اعلای آن در عالم بالا و برین وجود دارد و همهی تلاش ما باید مصروف این باشد که بتوانیم ممثل هر شیئی را در عالم برین بشناسیم و جهان را آن طوری که هست ببینیم.

فرهنگعمومی: دوران گذار به مرحلهای از تاریخ معاصر اطلاق میشود که با ظهور انقلاب اسلامی شروع شده و وجه تسمیه آن هم به این بحث بر میگردد با ورود اندیشه مدرن از دویست سال پیش



به ایران دورانی از رخوت و فراموشی عهد امامت و ولایت شروع شد که با ظهور انقلاب تبدیل به تذکر به عهد ولایت و امامت شد. با دوران گذار، مرحلهای از تاریخ شروع شده است که در پرتو حکومت اسلامی و تذکر به عهد امامت و در لوای فرماندهی ولی فقیه، به عنوان نایب برحق امام زمان(عج) مدرنیته مورد چالش قرار گرفته و زمینه ظهور امام زمان(عج) فراهم میشود. آرای شهید آوینی در نقد مدرنیته و تذکر عهد امامت، وی را به عنوان نماینده تام و تمام دوران گذار مطرح میکند. در این باره چه نظری دارید؟

جهانگیر خسروشاهی: سیدمرتضیآوینی به جهان نگاهی تمثیلی داشت. در حقیقت غرب را به معنای اروپا و آمریکا نمیدانست. چه این که خود ایشان میفرمود شاید ژاپن امروز، غربیترین نقطهی عالم باشد با این که ژاپن در شرق کرهی زمین قرار دارد. ایشان مقالهای در خصوص ژاپن دارد که پیشنهاد میکنم مخاطبین گرامی آن را مطالعه کنند. "سرزمین آفتاب" نام این مقاله است. ایشان معتقد بودند درست است که غرب به یک قسمت جغرافیایی از زمین گفته میشود که از قضا در همان قسمت غروب حقیقت قدسی تحقق پیدا کرده است. اماغرب فرهنگی لزوماً در بخش غربی زمین واقع نشده است. یعنی از میانهی زمین هر چه قدر به سمت غرب برویم، دنیاگرایی روز افزون و بیشتر میشود. هرچه قدر به سمت شرق برویم رهاکردن دنیا و بیتوجهی به دنیا

خداوند معرفت و شناخت بندگان خاصش و آن کسانی که آنها را دوست دارد و آنها هم خدا را دوست دارند، مخصوص خودش قرار داده است و وآوینی جزء کسانی است که به نظرحقیر،از وقف شدگان وفداشدگان در راه ائمه علیهم‌السلام و انقلاب اسلامی بود، قبل از این که به شهادت برسد.

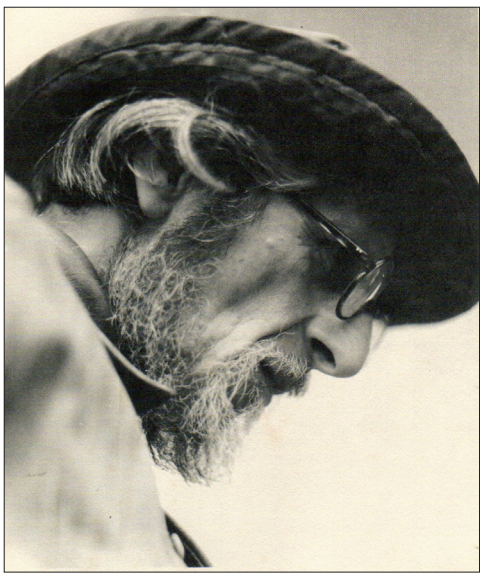
هم بیشتر می‌شود. به این جهت که اسلام عزیز نه به بی‌توجهی به دنیا قائل است جوری که مثلاً یک انسان برهما یا هندو به آن اعتقاد دارد. نه آن دنیاگرایی‌ای که در غرب حاکم است را شریعت ما قبول دارد. و یک تعبیر ایشان از آیه‌ی مبارکه "لاشرقیه و لاغربیهٔ" که حقیقت اسلام است را این می‌دانستند. حتی نقطه‌ای که انبیاء(ع) در آن بعثت فرموده بودند، فلسطین و اطراف فلسطین و مکه شریف، همه‌ی انبیاء تقریباً در این منطقه ظهور کرده‌اند. شهید آوینی این منطقه را نقطه‌ی اعتدال زمین می‌دانستند و البته کشور عزیزمان ایران را به دلیل وجود مذهب حقه تشیع و پیروی ازولایت ائمه(ع) نقطه‌ی مرکزی زمین می‌دانستند. اعتقاد ایشان این نبود که از طریق تلاش انسانی صرف، می‌شود به تاریخ تسلط پیدا کرد و یا تاریخ را قانونمندبه گذر های محتوم تاریخی بدانند. شبیه آن چیزی که کمونیست‌ها در باب تاریخ دسته‌بندی کردند، کمون اولیه، سرواژ، فئودالیسم، خرده بورژوازی، بورژوازی، بورژوازی کمپرادور، سوسیالیسم و تا وقتی که به کمونیسم برسند. این طور نبود که شهید آوینی به این موتاسیون و مرحله‌بندی اجباری قائل باشد. اما به هر حال، دوره‌های حکمی مختلفی را در نظر داشتند. یعنی اگر از شروع تاریخ قوس نزول را درنظر بگیریم تا به قوس صعود برسیم. به این قائل بودند "اناالله وانا الیه راجعون" یعنی شروع از حق و رسیدن به حق داریم و الان در انتهای دوران مظلومیت تفکر ولایی هستیم.

اگر منتظر صبح ظهور باشیم و اگر منتظر حقیقی باشیم و اگر در اواخر عصر غیبت کبری باشیم که امیدواریم به لطف الهی وان‌شاءالله، این‌گونه باشد، و به این معنی به گذار معتقد باشیم، ایشان متفکر دوران گذار بودند.

ما باید ببینیم سید مرتضی در دوران حیات خویش، چه کاری انجام داد. این مهم‌تر است. سیدمرتضی‌آوینی در دوران غیبت، ملتزم به تبعیت از ولی امر بود و این تبعیت را در جزءجزء زندگی، عمل فرهنگی و تلاش اجتماعی‌اش متجلی کرد و وقتی جنگ به انقلاب اسلامی تحمیل شد که با ولایت فقیه مقابله می‌کرد، ایشان با همه‌ی هستی‌اش به میدان آمد. علاوه بر این که جنگ کرد و در برابر دشمن ایستاد، فکر و هنرش را نیز به کار گرفت تا بتواند پیام این اتفاقی که در دورانش می‌افتد را به نسل‌های دیگر برساند وآن را ازطریق هنر، جاوید و ماندگار کند.

فرهنگ‌عمومی: از نظر شما شأنیت تاریخی- اجتماعی شهید آوینی در بحثی که مطرح کردید، به چه شکل است؟ چه جایگاهی را می‌توان در عرصه اندیشه‌ورزی بعد از انقلاب برای شهید آوینی قائل شد؟

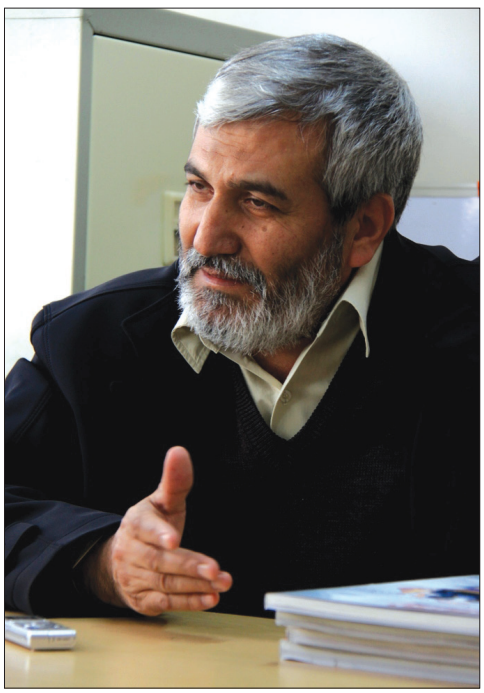
جهانگیر خسروشاهی: شهیدآوینی یک هنرمند شیعه بود. مثل هنرمندان شیعی که در دوران ائمه(ع) بودند و به امر خطیر ولایت می‌پرداختند. ما در تاریخ بزرگان و هنرمندان و شعرایی که در خدمت ائمه(ع) همه‌ی وجودشان را صرف امر ولایت ایشان کردند. شهید آوینی جزء رندان عالم است. شهیدآوینی آدم وابسته‌ای به یک پایگاه و شأنیت خاص اجتماعی به آن معنا نیست. شهیدآوینی قلندری است که شب و روزش را در امر ولایت صرف کرد. سیدمرتضی‌آوینی سالک‌الی‌الله بود که هر کس او را می‌دید، دیگر خودی نداشت. به اصطلاح در خودش نبود. جذب این وجود مقدس می‌شد و حرفی



سیدمرتضی‌آوینی، پس از انقلاب اسلامی، شایدهیچ‌دغدغه‌ای نداشت غیر از هدایت فوج بیشتری از مردم به اردوگاه انقلاب اسلامی؛ و از این طریق انجام بندگی خودش و قرب به پروردگار .آوینی تمام همش این بود که در نسبت انقلاب و کربلا و وظیفه‌اش خوب عمل کند و آن کاری که در ظهر عاشورا و در صحرای کربلا به دلیل عدم بصیرت مردم اتفاق افتاد، دوباره رخ ندهد. طوری عمل نکند که زمینه‌های اتفاق عاشورای ۶۱ هجری پیش‌بیاید.

آوینی یک انسان هنرمند بود. یک هنرمند بزرگ، هنرمندی که به ادبیات جهان وکشور خودش اشراف کامل داشت. آوینی در میان روشنفکران قبل از انقلاب، انسانی شناخته شده در بحث ادبیات بود. در کاری که آوینی انجام داد، هنرمند بودن نقش یگانه داشت. این گونه نبود که آوینی بدون آگاهی و هنر به عرصه مستند ورود پیدا کرده باشد و فیلمهایی را بدون نسبتش با هنر و فیلم مستند بسازد و بگوید چون دربردارنده‌ی مضمون انقلاب اسلامی یا دفاع مقدس است، پس من حقی برگردن شما دارم که اینها را پخش کنید. آوینی وقتی کار هنری‌ای میساخت، این کار هنری حقاً درهمان نقطه‌ی اوج بود که هنرمندان در برابرش سر تعظیم فرود میآوردند.

که او میزد را قبول میکرد. بسیاری از کسانی که در طول زندگیشان به شهیدآوینی برخوردند، زندگیشان عوض شد. علت این تغییر چه بود؟ علت این تغییر کیمیاگری آوینی بـود. یعنی با نگاهش مس وجود افـراد را طلا میکرد. با نگاهش به زندگی افراد جهت میداد. افراد عاقلانه به راهی که شـهید آوینی در آن بـود، نمی‌آمدند، بلکه تحت تأثیر نگاه شـهید آوینی،ودریک تصرف فراترازعقل، عمل سید مرتضـی را ادامه می‌دادند. یعنی این کـه یک میدانی از محبت و عشـق دور آوینی بود که این میدان، افراد را به خودش جذب میکرد. بنابرایـن نمیتوانیم برای آوینی آن شأنیت اجتماعی به طور خاص یا جایگاه خاص اجتماعی را ترسیم کنیم. برای یک رند اهل ولایت نمی‌شود جایگاه اجتماعـی به آن معنا ترسـیم کـرد. مثالی بزنـم. آوینی تحصیلکرده دانشکده هنرهای زیبا بود. آوینی نقاش بود. آوینـی شـاعر قبل از انقلاب بود و بعـد از انقلاب هم به مناسبت رحلت حضرت امام (رض) چند قطعه شعر منتشر کرد. آوینی یک سـینماگر بود. مسـتند می‌ساخت. آوینی



یـک ادیب به معنای دقیق کلمه بود. شـما اگر "گنجینه آسـمانی" را که گفتار فیلمهای سید مرتضی آوینی است را نگاه کنید، اگر مقالات ایشـان را نـگاه کنید، خصوصاً مقالاتی که مثل "ختم سـاغر" به طور خاص ادبی‌اند که شرح یکی از غزلهای حضرت امام(رض) است آوینی یک ادیب بـه تمام معنا بود. ادیبی پخته، فنـی و بی‌ادعا بود. ادیبی بود که داعیه ادبیات نداشت اما کسی نمیتوانست در برابر او عرض اندام کند. آوینی از طرفی خاکسار بچه‌های جنگ بود. به منطقه رفته بود. پشت خاکریز نشسته بود، با بسـیجی‌ها مأنوس بود. آوینی علاقه‌مند به نماز شب بود، علاقه‌مند به تلاوتهای قرآن در سـاعتهای طولانی بود. یعنـی تلاوت قرآن روح آوینی را غـذا میداد. تغذیه روح آوینی از قرائت قرآن بود. آوینی اهل روزه‌های مسـتحبی پی درپی بود. آوینی دبیر جشنواره فجر هم بود. آوینی داور جشـنواره فیلم فجر هم بود. آوینـی درباره‌ی فیلمها هم نقد می‌نوشت. آوینی در موقعیتهای مختلفی که ضرورت حضور یک رند شناسـای فضیلت آخرت بر دنیارا میطلبد، حاضر بود.

فرهنگ عمومی: منظور بنده جایگاه تاریخی شهید آوینی از لحاظ اندیشه بعد از انقلاب در میان متفکران مختلف اسـت. مثـلاً این که در مجموعه شـاگردان و پیروان مرحوم فردید از چه جایگاهی برخوردار بود؟

جهانگیر خسروشـاهی: شهیدسـید مرتضی آوینی، به طور مسـتقیم شاگرد مرحوم فردید نبود. سید مرتضی آوینی ارادت و علاقه ی خیلی عجیبی به اسـتاد بزرگوار رضا داوری اردکانی داشـت. علاقه‌ی ایشان به حدی بود که بنده مأمور می‌شدم، نوشته‌هایی که آقای داوری سال ۴۲ منتشر کرده و الان موجود نیست را بروم بگردم وپیدا کنم. هر طوری بود به قیمت بیشـتر بخرم ، از بین کهنه فروشـیهای میدان انقلاب گیر بیاورم و به شـهید آوینی بدهم تا مقالات را ببینند و در آن دقت بکنند. شایداز تمام آثار استاد داوری شـهید آوینی یک نسخه داشت. شهید آوینی از این راه با اندیشه‌های دکتر فردید آشنا بود. از راه آشنایی با اندیشه‌های دکتر فردید هم با تفکر هیدگر آشنا بود. اما آوینی هرگز همدل و همسـخن هیدگر و مرحوم

متأسفانه افرادی هستند که نه هنرآوینی رامیشناسند، نه تفکر آوینی را؛و نه فداکاری آوینی را دارند، در عین حال ممکن است مدعی ادامهٔ راه خوبان و نیکان و ابرار و صالحان باشند، اما دیده شد که درزمان امتحان و اطاعت از ولایت و فرمانبرداری از رهبری ،نتوانستند راه صلحا و بزرگانی چون شهید سید مرتضی آوینی را پی بگیرند.

فردید نبود. اینکه ما تفکری را از کسی اخذ کنیم. مثلاً در نفی غرب از هیدگر استفاده کنیم. اصلاً در شناخت سلبی غرب شاید راهی جز آشنا شدن با اندیشه‌ی اندیشه‌وران غربی که در مخالفت با غرب سخن گفته اند، نباشد. ما در مجله سوره مصاحبه هیدگر را چاپ کردیم."تنها خدایی است که میتواند ما را نجات بخشد". از کسان دیگری مثل فریتهوف شوان، رنه گنون و امثالهم مطلب چاپ کردیم. منتها هیدگر وجه خاصی داشت و آن وجه خاص این بود که هیدگر به شناختی سلبی از کلیت تمدن و فرهنگ غرب رسیده بود که برای شناخت ایجابی غرب ونفی آن، به چنین غرب آگاهی نیازبود. مرحوم فردید، از طریق آشنایی با این متفکر و کلاسهایی که داشت این را به شاگردان مختلفی منتقل کرده بود. در حوزه‌ی شاگردان مرحوم فردید آدم‌های فوق العاده متفاوت و با موضع‌گیریهای مختلف میتوان دید. من میخواهم از این استفاده کنم و بگویم آقای داوری ،مترجم تفکر هیدگر و حتی فردید نیست. گرچه مرحوم دکتر فردید نقش بی‌نظیر و بی‌بدیلی در معرفی غرب به جامعه‌ی غربزده زمان گذشته داشتند. همین تعبیرغربزدگی ظاهراً از مرحوم فردید آمده است. مرحوم آل احمد عنوان کتابی را که به نام غربزدگی داشتند از مرحوم فردید گرفتند. در میان شاگردان مرحوم فردید کسانی هستند که به لحاظ فکری اصلاً منطبق با تفکرات ایشان نیستند. پس این گونه نیست که هر کس شاگرد فردید شد، لزوماً راه درستی را رفته باشد. به هر تقدیر،سید مرتضی آوینی مترجم و ناشر تفکر مرحوم فردید نبودند؛ وهر دو از یک دستگاه فکری استفاده کردند برای اینکه نشان بدهند که در غرب خبری نیست. وتلاش می کردند تا با نفی بت غرب بتوانند نورمحمدی(ص) را جایگزین کنند .

سیدمرتضی آوینی قایل به این بودند که ما چون در مواجهه با غرب قرار داریم باید غرب را بشناسیم وبا آن مقابله کنیم. باید غرب را بشناسیم تابدانیم چه گونه باید با آن مقابله کرد. مثلاً اگر بگوییم ماهیت تمدن غرب ظلمات و تاریکی است، بعضیها معتقدند چنانچه ذکر الله را در این فضای تاریک منتشر کنیم، چون الله نور است، آن پایه‌های ظلمات و تاریکی فرو میریزد. شما چطور اگر وارد جای تاریکی شوید به محض اینکه کلید برق را بزنید دیگر تاریکی معنایی ندارد. برای اینکه شما آن عدم نور را از بین برده‌اید. غرب هم همین گونه است. سید مرتضی آوینی گرچه همدل و همسخن هیدگر ومرحوم فردید نبوداما ازآنان برای نفی خودبنیادی غرب بهره برد.او در حقیقت همدل و هم سخن ائمه معصومین (ع) و بسیجیان خمینی کبیر بود. همدل و همسخن امام (رض) بود. گرچه او از تفکرات مختلف برای اینکه بتواند امر شناخت از عالمی که ما در آن زندگی میکنیم را صحیح انجام دهد، سود می‌برد. سید مرتضی آوینی حکیم بود. وشأن آوینی به لحاظ تفکر چیزی کمتر از هیدگر نبود. و به لحاظ دینی و ولایی قابل مقایسه با هیدگر نبود. اصلاً هیدگر موضوعیتی در برابرسید مرتضی آوینی ندارد. حکمتی که به طور موهبتی خداوند به آوینی داده بود، نیازی در او باقی نمیگذاشت که بخواهد به این و آن بپردازد تا بخواهد فکرخودش را تغذیه کند یا حرفی بزند که دیگری میزند. او حرف اولیاء را میزد. حرف کسانی رامیزد که در زمره بزرگان از فقهای شیعه بودند.

فرهنگ عمومی: شما نگاه شهید آوینی به هستی را چگونه میبینید؟ چون خیلی‌ها معتقدند که نگاه شهید آوینی به هستی، یک نگاه سمبولیستی یا تأویلی بوده است. همین نگاهی که شما هم در بخشهایی از فرمایشاتتان به آن اشاره کردید و شهید آوینی آیات قرآن یا مظاهر دیگر هستی را از منظر تأویلی تفسیر میکردند. یا در لحظه‌های جهاد رزمندگان تعابیر تأویلی بینظیری ارائه میدهند. آیا اساساً نگاه شهید آوینی به هستی نگاه تأویلی بوده است؟ آبشخور فکری این نوع نگاه چیست؟

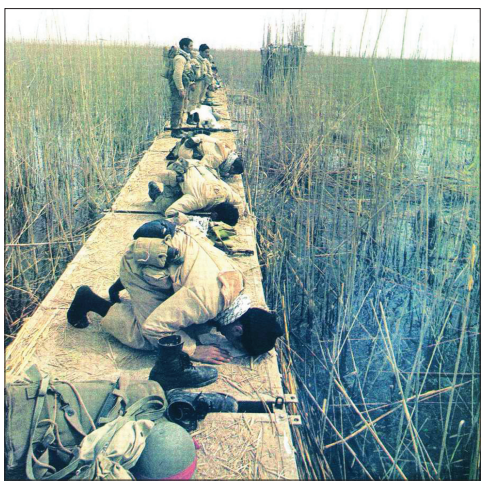
جهانگیر خسروشاهی: مرحوم سید مرتضی آوینی (ره) مطالعات وسیعی در حوزه تفکر شیعی داشتند و از رهگذر همین مطالعات وسیع و قابلیتی که خداوند در ایشان قرار داده بود، دریافت‌های جدید و نو و نه خدای نکرده بدعت، داشتند که اینها هر کدام به جای خود راهگشا و کلید حل بسیاری از مسائل و مشکلاتی است که الان ما با آن دست به گریبان هستیم . زمانی که

شهید آوینی یک بسیجی تمام عیار برای حضرت امام رضوان الله تعالی علیه بود. وقتی حضرت امام از دنیا رفتند، ایشان همان خاکساری، سرسپردگی و بسیجی بودن را برای مقام معظم رهبری، حضرت آیتالله العظمی‌خامنه‌ای، مدظله داشتند. زمانی که برای بیعت خدمت آقا رفتند،سرمقاله "دیدیم که میشناسیمش" را نوشتند و در سوره چاپ کردند و زمانی که به دستور رهبر معظم انقلاب، روایت فتح را دوباره در سال ۱۳۷۰ شروع کردند وتحت پرچم ایشان، در سرزمین داغ و لاله‌گون جنوب به شهادت رسیدند، نشان بسیجی بودن برای رهبر معظم انقلاب را همیشگی کردند.

عقیده‌سیدمرتضی آوینی این بود که انقلاب اسلامی، مقدمه و آغاز توبه و بازگشت بشر، به همان عهد نخستین او با پروردگار است. به این معنا که بشر، برای رسیدن به خواسته های نفسانی و علایقی که دارد ،سر از پا نشناخته میدود و به نتیجه هم نمیرسد. حاصل این تلاش مذبوحانه، اضطرابی است که گریبان گیر بشر غربی شده است؛ودانشمندان علم روانشناسی در پی چاره‌ی آن هستند.این فاجعه تاسف برانگیز بلایی است که به علت واماندگی، فروماندگی، و دورافتادگی بشر از حق و نسبتش با حق نازل شده است. عقیده‌ی سید مرتضی آوینی این بود که غرب برای رفع اضطرابی که بشر در نتیجه جداشدن از فطرت بدان دچار شده است، موسیقی را به نقطه‌ی اوج خود رسانده تا به این وسیله خود را در غفلت قرار دهد و متوجه نشود که درون اوچه فاجعه‌ای اتفاق افتاده که او را از یک بخش مهم وجودش که فطرت است محروم کرده است.

روایت فتح پا گرفت و گسترش وسیعی در مخاطبین پیدا کرد، برای این که از درون درست تغذیه شود و از تفکر شیعی و ولایی دور نیفتد، سید مرتضی آوینی اقداماتی در روایت فتح انجام داد. یکی از اقدامات ایشان این بود که علمایی را دعوت کردند که بیایند و بحث مقتل‌خوانی حضرت اباعبدالله(ع) را توضیح دهند، یا دوربین‌هایی را به جاهایی فرستاد که مقتل خوانی حضرت اباعبدالله (ع) و حکایت واقعه‌ی کربلا رواج داشت. قرار ایشان بر این بود که این نحوه‌ی بیان واقعه‌ی کربلا در فیلمی که ما برای رزمندگان می‌سازیم و آن جا جهاد فی‌سبیل‌الله است، استفاده شود و این نحوه مقتل‌خوانی در نوع بیان سینمایی که سید مرتضی آوینی داشتند، آن قدر دقیق بود که در قاب بندی‌ای که از یک واقعه‌ی دفاع مقدس می‌کرد، آن را بر مبنای میراث شیعی انجام میداد. از جمله خود ایشان کلاسهایی در گروه جهاد و روایت فتح داشتند و جزوه‌ای از این کلاسها تنظیم شد اتفاقاً اسم این جزوه اگر اشتباه نکنم سمبولیسم بود. من این مشخصات را از این جهت میگویم که اگر دوستانی که در آن کلاسها بودند و به آن جزوه دسترسی دارند، عرضه کنند، چون در حال حاضر موجود نیست. این جزوه جلدی مشکی داشت و این گونه شروع میشد:

شما از غروب چه میفهمید؟ بعد میگفت ما نوعاً از



غروب این مسئله را میفهمیم که خورشید در حدی از زمین وآسمان ودرزمانی معین دیده نمیشود. فرو میرود و در طلوعی دیگر قرار میگیرد. غروب پنهان شدن خورشید است. اما ایشان تأویلات خودشان را از غروب آوردند. مثلاً غروب به معنای غم یا دوری یا مرگ یا خزان است. ایشان خیلی چیزهای دیگر درباره‌ی غروب آورده بودند. ایشان میگفتند از خانه چه میفهمید. خانه طبیعتاً محلی است که ما بعد از یک روز کار وتلاش به آن جا میرویم و استراحت میکنیم. اما ایشان تأویلات خودشان را آورده بودند. مثلاً خانه مفهوم امنیت را برای ما تداعی میکند. خانه محل امن است. بعد که ایشان مقاله انفجار اطلاعات و مقالات دیگر را نوشتند گفتند دیگر این معنی از خانه، در حال مضمحل شدن است. با ورود رسانه‌هایی که در اختیار ما نیستند و پنجره‌شان در خانه‌های ما باز شده است آن مفهوم امنیت در خانه در حال ازبین رفتن است و دشمن در خانه‌ی ما وارد شده است. بنابراین الان جنگ و نوع مقابله‌مان با تفکر و فرهنگ مهاجم به شکل دیگری است. این گونه نیست که ما از خانه مان بیرون برویم و با آنها درگیر شویم و مظاهرش را درخیابان، سینما، دانشگاه و جاهای دیگر ببینیم، دیگر هر آن به آن درگیری با آن دشمن خانگی هستیم که همان تفکر مهاجم است .

ایشان معتقد بودند که ما هر چه جلو برویم این کار سخت تر میشود راه نجات مادر تبعیت ازولایت فقیه است تا انشاءالله خداوند امر خودش را برای ما برساند. بنابراین این که می‌فرمایید نگاه سید مرتضی آوینی یک نگاه سمبولیستی به عالم و هستی بود باید بگوییم بله همین طور است. بهتر است بگوییم نگاه تمثیلی. گرچه عنوان آن جزوه هم سمبولیسم بود ولی نگاه ایشان یک نگاه تمثیلی است. مثلاً این که به حضرت اباعبدالله (ع) ثارالله گفته میشود، شهید آوینی قلب عالم، انسانیت وبشر را حضرت اباعبدالله (ع) میدانست و میگفت حضرت اباعبدالله همانند قلب برای عالم عمل میکند و خون را در تمام جهان به جریان میاندازد و حتی در یک گفتار فیلم دارد که میگوید: " اگر به صدای قلب خودت توجه کنی، میشنوی که میگوید حسین حسین حسین". کلام خود سید مرتضی

هنر در غرب، به جای این که اسباب تذکر آدمی برای بازگشت به عهد نخستین او با حق باشد، وسیله‌ای شده که بشر در سطح عالم بماند و عمق عالم، جان عالم و باطن عالم را متوجه و متذکر نشود. شهید آوینی معتقد بود غرب با این اقدامات، آنچه که تا به حال می‌توانسته، انجام داده است؛ و دیگر کاری باقی نمانده که بر سر بشر بیاورد.

است و ضبط شده‌ی آن موجود است. ایشان راجع به همان رزمندگان که شما فرمودید نمیگویند چون عراق به ما حمله کرده، این رزمندگان رفته‌اند تا کشور ما را از لوث وجود صدامیان پاکسازی کنند، که میگویند: اینان فرزندان قرن پانزدهم هجری قمری هستند، زمین از آغاز خلقت خویش منتظر آمدن این انسانها بوده است. این بچه‌ها میروند ظلم حاکم بر کره‌ی زمین را از بین ببرند و عدالت را در کره‌ی زمین برپا کنند.

این یک نگاه تمثیلی و دینی و ارجمند و فطری به این اتفاقی است که در کشور ما واقع شده است. شهید آوینی انقلاب اسلامی را یک بارقه‌ی رحمت برای کل عالم و شکافی که در تفکر و تمدن ظلمانی غرب واقع شده است، میدانستند. خود ایشان هم در این راه به شهادت رسیدند. یعنی در این راه بذل جان کردند. گذشته از مجاهدت‌هایی که تا زمان شهادت داشتند.

بنابراین نگاه سید مرتضی آوینی به عالم نگاه تمثیلی بود و ایشان روی آن چیزی که میتوانست قرب به خدا را برای انسان سرعت بدهد، بسیاردقت کرده بودند. مثالی بزنم. آقای آوینی وقتی خیلی اندوهگین میشدند، به عکس ستاره‌ها نگاه میکردند. یعنی ایشان آلبوم عکسی از ستارگان داشتند و به کهکشانها نگاه میکردند. استفاده از کلمه کهکشان در ادبیات ایشان در گفتار فیلمهایی که هست زیاد است، استفاده از راه شیری، توجه به وسعتی که کائنات دارد، توجه به ناچیز بودن کائنات در برابر عالم ملکوت و امر، نیز در آثار ایشان دیده میشود. ایشان شیدا و واله پروردگار بودند و جان و هنرشان را در این راه به کار گرفته بودند. روح شیفته وهنرمند برای بیان آن مسائلی که از دسترس دیگران دور بوده است. گویی ایشان الهاماتی را دریافت میکرد و با بیان هنری به دیگران میداد. منظورم از الهامات این است که جان ایشان در معرض بارش ملکوتی و الهی قرار داشت و ایشان با استفاده از فرمایشات ائمه(ع)، فرمایشات امام و ادبیات قوی‌ای که داشت، همان فکر شیعه را به لحاظ هنری منتشر میکردند.

فرهنگ عمومی: اگر صلاح میدانید به مختصات هنر متعهد از نگاه شهید آوینی بپردازیم، یک بخش از بحث شما هم به این جمله شهید آوینی خیلی نزدیک است که میفرمود: "هنر آن است که بمیری قبل از آنکه بمیرانند، ومبدأ و منشأ حیات آنانند که این گونه مرده‌اند" یا در جای دیگری میگوید: "هنر باید آفاق تذکر باشد، نه عرصه تفنن که در این صورت این هنر است که باید در خدمت اسلام باشد. با توجه به این جملات شهید آوینی و نگاه ایشان به هنر، ویژگیهای هنر متعهد را از نگاه ایشان چگونه میبینید؟

جهانگیر خسروشاهی: ورود آوینی در هنر، مثل سایر مباحثی که ایشان در آن ورود پیدا کردند، فوق العاده ورود ظریف و دقیقی است و خیلی راحت و کلیشه‌ای نمیشود درباره هنری که آوینی به آن معتقد است سخن گفت. باید به طور هنرمندانه و مستوفا درباره‌ی آن چیزی که شهید آوینی به آن هنر و هنر متعهد میگفت، پرداخت. آوینی با القای مطلبی به مخاطب بدون اینکه با فطرت او هماهنگ و همساز باشد، موافق نبود. یعنی استفاده از محتوای صحیح و قالب ناصحیح را ایشان درست نمیدانست. یعنی اگر یک سینماگری میآمد و در فرمی ناقص بیان صحیحی را عرضه میکرد، آوینی با او مقابله میکرد ولو اینکه آن محتوا، محتوای درستی بود. بلکه کار این هنرمند را که آمده و یک موضوع صحیحی را در حالی که موضوع را نشناخته و محتوای صحیحی نتوانسته برایش پیدا کند و با یک فرم غیر هنری آن را به تصویر کشیده است، مورد چالش قرار میداد. مثلاً در شعر اگر شاعری قصیده‌ای در مدح یک موضوع صحیح و درست بگوید اما دارای اشکالات وزنی و ساختاری باشد، توجه مخاطب را مصروف اشتباهات ظاهری شعر میکند و به این ترتیب محتوا و منظور از دست میرود. بنابراین آوینی به فرم و محتوا با هم نگاه میکرد و معتقد بود اگر کسی هنرمند باشد و بیان هنری بکند، فرم و محتوایش به همراه یکدیگر صحیح اتفاق میافتد و خیلی دنبال این ماجرا بود و در نسبت ظرف و مظروف خیلی دقت داشت. در کتاب "آیینه جادو" که الان منتشر شده و قبلاً مقالاتی بود و در ویژه نامه بنیاد سینمایی فارابی منتشر میشد، ایشان به این

بشر غربی و غرب‌زده‌ی امروز، خود را مرکز عالم و مرکز تصمیم‌گیری جهان می‌داند. خیال باطل می‌کند. تصورش این است که به جای خدا نشسته. یعنی به انکار پروردگار عالم جل وعلی در شریعت عملی خودش رسیده است. ممکن است اگر در مقام نظر از او سؤال کنید، قائل به این باشد که پروردگار عالم این کار را انجام می‌دهد اما اگر بخواهید در حوزه‌ی عملی زندگی‌اش وارد شوید، نابود می‌شوید؛ وهمین امر وضع موجود را در کره‌ی زمین رقم زده است. یعنی سیطره‌ی نفس بر حوزه‌ی زندگی فردی و جمعی ما مورد توجه و دقت آوینی بود و می‌گفت بشر از این وضعیت خسته شده است. این وضعیت روزهای آخر خود را در کره زمین می‌گذراند. حتی بشر غربی آرام آرام می‌فهمد که باید به چیزی غیر از نفس خودش توجه کند و آن چیزی جز وجود مقدس خداوند عالم نیست.

سیدمرتضی آوینی در دوران غیبت، ملتزم به تبعیت از ولی امر بود و این تبعیت را در جزءجزء زندگی، عمل فرهنگی و تلاش اجتماعی‌اش متجلی کرد و وقتی جنگ به انقلاب اسلامی تحمیل شد که با ولایت فقیه مقابله می‌کرد، ایشان با همه‌ی هستی‌اش به میدان آمد. علاوه بر این که جنگ کرد و در برابر دشمن ایستاد، فکر و هنرش را نیز به کار گرفت تا بتواند پیام این اتفاقی که در دورانش می‌افتد را به نسل‌های دیگر برساند و آن را ازطریق هنر، جاوید و ماندگار کند.

مباحث پرداخته است. پس این نکته که هنر متعهد، هنری اســت که با سوءاســتفاده از موضوع بتواند فــرم را نادیده بگیرد، مورد نظر آوینی نبود و با هنری که این شــکل را داشته باشد، مخالفت داشت و مقابله میکرد و حتی میگفت نباید اجازه بدهیم کسانی که هنرمند نیستند به وادی هنر بیاینــد و یک محتوایی که همه آن را قبول دارند و به آن علاقه‌مند هســتند، را با یک قالب غیرهنری این مظروف خوب را عرضه کند و آن را از بین ببرد. بنابراین به نسبت بین ظرف و مظروف و فرم و محتوا دقت بسیاری داشتند. اما اگر کســی یک محتوای ناصحیح را با فرمی مناســب ارائه داد. مثلاً غربیها در هنر نقاشی کارهایی کردند که از نظر مخاطب تحسین برانگیز است. در سینما آثار عالی‌ای را بوجود آوردند. در بخشــهای دیگر هنر هم ممکن است غربیها بر مبنای ضرورتی که جامعه‌ی خودشــان داشــته اســت، کارهایی را انجام داده انــد. آوینی بی‌توجهی را به معنایی که این آثارهنر متعهد نیســتند و در حقیقت باطل اســت روا نمیشــمرد. او اینها را القای شیطان میدانست و معتقد بود این هنرها، هنر شــیطانی است. غربیها از طرف ابلیس یاری شــدند بــرای اینکه آن را بیــان کنند و هنر رحمانــی باید هم به لحاظ فرم و هم محتوا غلبه داشــته باشد و بتواند در برابر آنها بایستد. مقاله ای که شهید آوینی درباره‌ی شعر تحت عنوان "غزال غزل" دارند، همین نکته را بیــان کردند و البته درجاهای دیگــر درباره‌ی هنرهای دیگر. اعتقاد آوینی درباره ی آن هنرهایی که منشأشــان غربی است، این بود که به سادگی نمیتوانیم به آنها تسلط پیدا کنیم. چون هنر ابزارمند شــده و تکنولوژی و تکنیک به هنر ورود پیدا کرده و تکنولوژی و تکنیک اساساً از یک تمدنی پیدا شده که آن تمدن قائل به دیدگاه وحیانی نبوده و در مقابلــه‌ی با ادیان توحیــدی و دین خدا بوجود آمده، باید این ابزار و امکانات مسلِم شوند. ذات تکنولوژی غربی باید توســط موحدان تسخیر شود و ایشان میگفتند اگر ما جوهر تمدن غربی را تســخیر کنیم میتوانیم به راحتی از ابزارآنان برخوردار شــویم. چنانچه ما سنگرهای آنها را فتح کردیم و توانســتیم به تمدن غربی سلطه پیدا کنیم، این یک عمل جهادی است و باید یک عمل تسخیری در حوزه‌ی نظر و عمل انجام شــود تا ما بتوانیم از تکنولوژی غرب برای پیشبرد مقاصد هنری خودمان استفاده کنیم.

بنابرایــن بحث هنــر متعهد اگر به این معنا باشــد که هنرمند با دقت به خط قرمزهایی، یک هنر مصنوعی خلق کند و اگر از او پرسیده شود چرا این جای کار ناقص است، بگوید: من چون در اینجا نمی توانستم این حرفها را بزنم. از او پرســیده شود چرا فلان جای کار معوج است؟ بگوید: من هنر متعهد دارم. هنر متعهد که نمیتواند فلان صحنه را نشــان بدهد یا فلان توصیف را انجام دهد، بنابراین اگر میبینید کار من ناقص اســت، به جهت این است که هنر متعهــد دارم، آوینی به این قائل نبودند. هنر متعهد هنری اســت که کامل است. هنری است که همه ی اجزای آن با هم متناسب است، چشم‌نواز است، زیباست، همه‌ی آن معادله‌های هنری در آن رعایت شده در عین حال از هیچ خط قرمزی عبور نکرده اســت. در عین حال هیچ حرامی در او حلال شمرده نشده است. یعنی یک اتفاق طبیعی که در روح هنرمند پیدا شود و منجر به یک اثر هنری صحیح و درست شود. بنابراین آقای آوینی به این برداشت از هنر متعهد قائل بودند. یعنی به هنر خلاف دین و شریعت قائل نبودند، اما هنری را که بخواهد به واسطه دین، با ضرب و زور به تولید آثار بینجامد و دارای اشکالات ساختاری باشد، اساساً وهن به هنر و دین میدانستند.

فرهنگ عمومی: آیا شهید آوینی هنر غربی را تقبیح نمیکرد؟

جهانگیر خسروشاهی: ایشان وقتی ذات ماهیت هنر غربی را میشناخت و بیان میکرد، لزوماً این گونه نبود که بیاید و بگوید مثلاً آثاری که میکل آنژ ساخته، هنر نیست. چرا این را بگوید؟ مقاله‌هایی که شــهید آوینی با اسمهای مستعاری مثل سجاد شکیب و یکی دو اسم دیگر درباره‌ی نقاشــی و گرافیک در مجله ســوره دارند، نشــان از عمق آگاهی ایشــان نسبت به بحث هنر غربی است. همچنین درباره‌ی سینما، ایشان بسیاری از فیلمسازان غربی را مورد توجه قرار میداد. ایشان میگفتند اگر کاری مثل فلان فیلم به لحاظ روانی در داســتان گویی و توالــی روایت درآمد، این فیلم میتواند فیلم بیان کننده‌ای باشــد. میتواند فیلمی

ایشان معتقد بودند درست است که غرب به یک قسمت جغرافیایی از زمین گفته می‌شود که از قضا در همان قسمت غروب حقیقت قدسی تحقق پیدا کرده است. اما غرب فرهنگی لزوماً در بخش غربی زمین واقع نشده است. یعنی از میانه‌ی زمین هر چه قدر به سمت غرب برویم، دنیاگرایی روز افزون و بیشتر می‌شود. هر چه قدر به سمت شرق برویم رهاکردن دنیا و بی‌توجهی به دنیا هم بیشتر می‌شود. به این جهت که اسلام عزیز نه به بی‌توجهی به دنیا قائل است جوری که مثلاً یک انسان برهما یا هندو به آن اعتقاد دارد. نه آن دنیاگرایی‌ای که در غرب حاکم است را شریعت ما قبول دارد.

باشـد که حرف بزند، قصه بگوید، داستان بگوید ولی اگر فیلمی باشـد کـه به این دلیل که مـا نمیتوانیم روایت را پیگیـری کنیم، اپیزود اپیزودش کردیم، یک بار از شـرق گفتیـم و بار دیگر از غرب ، بعد اگر گفتند این چه فیلمی است؟ بگوییم این فیلم پسامدرن و از این جور چیزهاست. ایشان صراحتاً فیلمهای اروپایی و فیلمهایی که در اروپای شرقی ساخته شده بود که پلانهای کشدار، بدون داستان و روایتهای بیمزه داشت، [و روشنفکران اروپایی هم بیشتر دنبال آن هسـتند و فیلمهای مخاطب محوری نیسـتند] قبول نداشـت و میگفت اینها هنر نیستند. و از زمانی که نقد سینمایی مینوشت تا آخر با این فیلمها مقابله کردند و گفتند سینما باید سینما باشد. یعنی داستانگو باشد، روایت داستانی داشته باشد، صریح حرف بزند، پیش برنده باشد، هر صحنه نسـبت به صحنه ماقبل خودش باید داستان را پیش ببرد و در فضای داسـتان به تعلیـق معتقد بودند و امثال این موارد. بنابراین هنر متعهد از نظر سـید مرتضی آوینی، هنری است که امام خمینی(ره) به آن قائل بودند. یعنی هنر ولایی، هنری که ما موظفیم آن را انجام دهیم. امـا موظف بودن بـه انجام دادن اثر هنـری به این معنا کـه اثری غیر هنری را با پیرایه‌هایی تبدیل به اثر هنری کنیم و بگوییم چـون داریم کار موظف و متعهدانه انجام مـی دهیم، پـس نمیتوانیم مثل آنها عمـل کنیم، این را نشـانه‌ی بی‌هنری فرد میدانست و با آن مخالف بود. من خواهش میکنم مخاطبین گرامی برای جلوگیری از اطاله، به مقالات جلد ۱ آیینه جادو رجوع کنند.

فرهنگ عمومی: مقداری از نسـبت شهید آوینی با جریانات روشنفکری آن زمان بفرمایید.

جهانگیـر خسروشـاهی: در این باره بایـد راجع به شـهید آوینی در دو بخش سخن بگوییم. یکی تا پیش از انقلاب اسـت که طبیعتاً تا آن زمان اهل تجربه‌ی هنری بودنـد. یعنی فضای هنری کشـور را در حدی که فضای کاری ایشـان بود تجربه کرده بودند. این باعث شـده بود که آوینی روشـنفکران را بشناسـند. و از موضعگیریها و نحوه‌ی عملکردشـان باخبر باشـند. یعنی شـهید آوینی مکانیزم روشـنفکران قبل از انقلاب را کاملاً میشناخت و به آن اشـراف داشـتند. بعد از اینکه انقلاب اسلامی و امـام خمینـی(رض) طلوع کردند، نوری که به دل سـید مرتضـی آوینی افتاد به او آن چیزهایی را که میدانسـت متذکـر کرد. قبل از انقلاب شـهید آوینـی اینگونه نبوده است که او نسبت به دیانت توجهی نداشته باشد. ضرورت

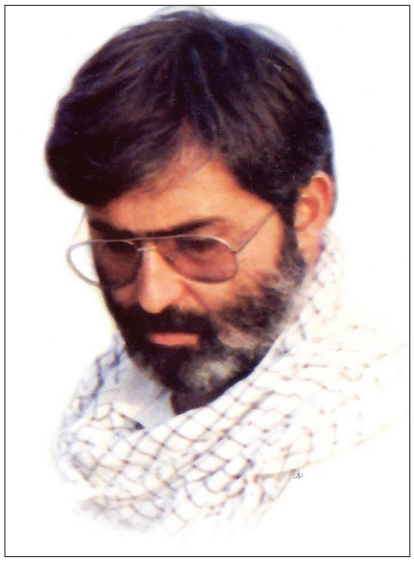
سیدمرتضی آوینی قایل به این بودند که ما چون در مواجهه با غرب قرار داریم باید غرب را بشناسیم وبا آن مقابله کنیم. باید غرب را بشناسیم تابدانیم چه گونه بایدِ با آن مقابله کرد. مثلاً اگر بگوییم ماهیت تمدن غرب ظلمات و تاریکی است، بعضیها معتقدند چنانچه ذکر الله را در این فضای تاریک منتشر کنیم، چون الله نور است، آن پایه‌های ظلمات و تاریکی فرو میریزد. شما چطور اگر وارد جای تاریکی شوید به محض اینکه کلید برق را بزنید دیگر تاریکی معنایی ندارد. برای اینکه شما آن عدم نور را از بین برده‌اید. غرب هم همین گونه است.



سید مرتضی آوینی حکیم بود. وشأنِ آوینی به لحاظ تفکر چیزی کمتر از هیدگر نبود. و به لحاظ دینی و ولایی قابل مقایسه با هیدگر نبود. اصلا هیدگر موضوعیتی در برابرسید مرتضی آوینی ندارد. حکمتی که به طور موهوبی خداوند به آوینی داده بود، نیازی در او باقی نمیگذاشت که بخواهد به این و آن بپردازد تا بخواهد فکرخودش را تغذیه کند یا حرفی بزند که دیگری میزند. او حرف اولیاء را میزد. حرف کسانی رامیزد که در زمره بزرگان از فقهای شیعه بودند.

اعتقاد آوینی درباره ی آن هنرهایی که منشأشان غربی است، این بود که به سادگی نمیتوانیم به آنها تسلط پیدا کنیم. چون هنر ابزارمند شده و تکنولوژی و تکنیک به هنر ورود پیدا کرده و تکنولوژی و تکنیک اساساً از یک تمدنی پیدا شده که آن تمدن قائل به دیدگاه وحیانی نبوده و در مقابله‌ی با ادیان توحیدی و دین خدا بوجود آمده، باید این ابزار و امکانات مسخّر شوند. ذات تکنولوژی غربی باید توسط موحدان تسخیر شود و ایشان میگفتند اگر ما جوهر تمدن غربی را تسخیر کنیم میتوانیم به راحتی از ابزار آنان برخوردار شویم. چنانچه ما سنگرهای آنها را فتح کردیم و توانستیم به تمدن غربی سلطه پیدا کنیم، این یک عمل جهادی است و باید یک عمل تسخیری در حوزه‌ی نظر و عمل انجام شود تا ما بتوانیم از تکنولوژی غرب برای پیشبرد مقاصد هنری خودمان استفاده کنیم.

چنین رستگاری چنان سلوکی بوده است. سید مرتضی آوینی از طریق تحصیل و آموزش و دانشگاه هنرهای زیبا، به دست نیامده است. آن توجه موهبتی است که چنین انسانی را عرضه میکند. بنابراین حاصل حرف این است که شهید آوینی نتیجه آن توجه و عنایت خاص اهل بیت (ع) بوده و همه‌ی کسانی که ازموفقیت شهید آوینی سر در نمی آورند و میگویند چرا اسم سیدمرتضی‌آوینی از کتابخانه فلان روستای دور افتاده تا مهد علم و فقه یعنی شهر مقدس قم درسر در بزرگترین اماکن فرهنگی قرار گرفته است؟ جواب این است که بدون توجه اهل بیت(ع) چنین چیزی غیر قابل رخ دادن است. کسانی که طالبند به ائمه (ع) مراجعه کنند. کسانی که میخواهند شهید آوینی شوند به تبعیت از رهبر مراجعه کنند. کسی که از رهبر معظم انقلاب اسلامی با دل وجان تبعیت کرده است، میتواند از خدا بخواهد که به شهید آوینی شباهت پیدا کند. غیر از این کسی دنبال سید مرتضی آوینی شدن در جای دیگری نگردد.



پس سید مرتضی آوینی فضای روشنفکری قبل از انقلاب را تجربه کرده است. بعد از انقلاب اسلامی با توجه به تجاربی که داشت و با توجه به تاریخ کشور ما سید مرتضی آوینی به یک دریافت بسیار ارجمند و شریف از این مسئله رسید. این دریافت چه بود؟ اگر به جریان روشنفکری ما نگاه کنید میبینید اینها کپی روشنفکران غربی هستند. روشنفکران غربی اطراف خودشان را میدیدند که سیاهی و ناامیدی و یأس و مخالفت با دین و مظاهر دینی و خانواده و خیانت در خانواده و دشمنی اهل دیانت و ریا و حقه و فریب و نیرنگ موج میزند. رمان‌نویس، نقاش، موسیقیدان، سینماگر و متفکران غربی اگر به این امور پرداختند در جامعه‌ای هستند که مصادیق عینی‌اش را دیده‌اند و در جامعه مثل یک آینه عمل میکنند. اگر به یک روشنفکر غربی نگاه کنید، وی آئینه‌ی جامعه‌اش است. جامعه‌ی خودش را منعکس کرده است. شاید از این بابت بود که سید مرتضی آوینی هم میگفتند: اصلاً شأن هنرمند آیینگی است. شأن هنرمند با هر زاویه‌ای که دارد این است که صیقلی باشد که بتواند در برابر وقایع آئینه‌گی کند. و این‌آئینه‌گی همان هنر اوست. در ایران این بندگان خدایی که از غربیها تقلید میکردند، آئینه‌گی غرب را میکردند. یعنی روشنفکر ایرانی در نظر سید مرتضی آوینی، آدمی است که در نهایت بلاهت و تقلید مذموم آئینه‌گی غرب را میکند. یعنی هر چه مردم ما به این روشنفکران نگاه میکنند، اثری از خودشان در اینها نمی‌بینند. مثالی بزنم. در یک داستان کوتاه که در دهه‌ی سی توسط یک نویسنده سرشناس نوشته شده است یک ارتباط خانوادگی تصویر میشود که هر چه مردم ما به این داستان نگاه میکنند،یک خانواده ایرانی را نمی‌بینند. در این خانواده اسمها ایرانیند اما ارتباط و نحوه تعامل و زندگی این خانواده ایرانی نیست. آنها یک راه وارونه و جهد و تلاشی را میکنند که به ناکجاآباد منتهی میشوند. این کاری که روشنفکران میکنند به جامعه‌ی ما برنمیگردد. علت ناکامی روشنفکران ما، علت اینکه روشنفکران ما منشأ حرکتی نیستند، علت اینکه روشنفکران ما هیچ گاه پیشروی ملتشان قرار نگرفتند تا بتوانند ملت را به یک جهت صحیح ببرند، این است که باورهای مردم ما در روشنفکران ما متجلی نیست. باورهای روشنفکران غربی در اینها متجلی است و بنابراین اینها آیینه‌دار غرب هستند. مشکلشان همین

شهید آوینی انقلاب اسلامی را یک بارقهٔ رحمت برای کل عالم و شکافی که در تفکر و تمدن ظلمانی غرب واقع شده است، میدانستند. خود ایشان هم در این راه به شهادت رسیدند. یعنی در این راه بذل جان کردند. گذشته از مجاهدتهایی که تا زمان شهادت داشتند.

است. روشـنفکران در این کارشان صادقند منتهی وقتی رفتنـد تقلید کردند بالکل همه چیـز را تقلید کردند. مثلاً نجیـب محفـوظ در مصر ایـن کار را کرده اسـت. یک کوچه‌ای را دریک رمانش ترسـیم کرده است که در اینجا آدمها نسـبت به هم حقه‌باز، دورو و دارای روابط نامشروع هستند و مسائل وحشتناک اجتماعی، کلاهبرداری، تقلب و فساد در این کوچه رواج دارد. اینها در مصر جایی ندارد. نجیب محفوظ آیینه روشنفکران غربی است و این مسئله را در مصـر بازتـاب میدهد. به همین جهـت مورد توجه قرار میگیرند و نوبـل میگیرند. برای اینکه اینها خدمتکار بی‌جیره و مواجب غرب هسـتند، شاید هم برایشان جیره و مواجب تعیین کرده باشـند. یعنی خدمتگزار فکر غربی هستند. اگر انتقادی به روشنفکر میشود برای این است که به خودش بیاید. برای این است که روشنفکر متوجه شود این تلاشی که میکند، تلاش در جهت تسلط بیگانگان بر فرهنگ جامعه است. منظور این است که اینها آنچه که در جامعه‌ی غربی وجود دارد را در جامعه‌ی خودشان بازتاب میدهند. بنابراین اگر گفته میشود روشنفکران ما جاده‌ای را مهیـا میکنند که غرب در آن جاده ورود پیدا میکند و آنها جای پای غرب را درسـت میکنند، علتش این است که اینها به جای اینکه بازتاب رنجها و محرومیتها و دغدغه‌ها و مسـائل و معنویات و هرچه که مربوط به ملت خودشان باشد، اشـتباهی کل تفکراتشـان را از روشنفکران غربی تقلید کردند و غرب را بازتاب میدهند. سید مرتضی آوینی به واسطه‌ی آن تجربه‌ای که داشت و به واسطه‌ی اتفاقی که برایش افتاد. یعنی تحول عظیمی که با انقلاب اسلامی و با دیدن حضرت امام (رض) برای او رخ داد، این واقعیت را نوشـت، یادداشـت کرد و به این معتقد بود و آگاهانه و روشن این مسـئله را در مقاله‌ها و یادداشتهایش پیگیری میکرد و همیشه و همواره این را بیان کرده بود.

اگر اشـتباه نکنم ایشان سـخنرانی در نمایشگاه سال ۱۳۷۰یـا۱۳۷۱ داشـتند و عنوان آن سـخنرانی این بود: "چرا روشـنفکران مورد اتهام هسـتند". من از مخاطبین محتـرم خواهش میکنم به این سـخنرانی مراجعه کنند. شـاید صادقانه‌ترین سـخنی که از طرف سید مرتضی با روشنفکران گفته شده است این مطلب است. بحث کلمه روشنفکر که میخواهند آن را اصلاح بکنند و بگویند کلمه روشـنفکر مگر بد است. ما با روشنفکری مخالف هستیم یا نیسـتیم، مگر ما با تاریک فکری موافقیم که میگوییم روشـنفکری بد اسـت، بحثهایـی لفظی اسـت و ما این بحثهای لفظی را نداریم. کسانی که با ابزار و توانایی‌هایی ذهنی و جسمی و تدارکاتی که دارند حرف غرب را در این کشور تکرار میکنند، اصطلاح روشنفکر برایشان وضع شده است. و علت این هم معلوم است و باید در تاریخ جستجو کرد و دید.

فرهنـگ عمومی: آیا میتوانید چالش نظری شـهید آوینـی با افـرادی از ایـن دسـت را مصداقی‌تر بیان فرمایید؟

جهانگیـر خسروشـاهی: آنجایی که شـهید آوینی بیشـتر با روشـنفکری پنجه در پنجه افکنده بود و ایستاد و مقابله کرد و مقابله‌ی ایشان مؤثر بود در حوزه‌ی ولایت فقیه بود. بحث ولایت فقیه و بحث مدیریت فقهی که در مقالات ایشان موجود است و در آن زمان به مناسبت وجود نشـریاتی که زبان غرب در نفی حکومت اسلامی، ولایت فقهی ومدیریت فقهی بر جامعه و پیداشـدن گلاسنوست و پروسـتاریکای فرهنگی درایران بودند، و این مسائل را دامن میزدند و زمینه چینی میکردند، سـید مرتضی آوینی درمقالاتـش مقابل آنها ایسـتاد و با بیان رسـا و بلیغ و مستدل با اینها احتجاج کرد به طوری که آنها را به تسلیم و اعتراف وادار کرد. مثلاً کسی در آن زمان مقاله‌ای تحت عنوان "حکومت آسـان" علیه جمهوری اسـلامی نوشته بود. شـهید آوینی در پاسخ مقاله‌ای در سوره تحت عنوان "تحلیل آسـان" نوشت و پاسخ آن فرد را مستدل داد. من از دوستان و مخاطبان خواهش میکنم که به هردوی این مقالات مراجعه کنند و نحوه‌ی احتجاج و اسـتدلال سید مرتضی آوینی که از یقین وازدل روشن و باطراوت ایشان میتراوید و به این جهت اثر داشـت و از وجود یک انسان معتقد و عامل به آن چیزی که میگفت، سرچشـمه گرفته بود و پای کار بود، ببینند. سید مرتضی آوینی ماند تا شهید شـد و میخواسـت با این کارش به همه بگوید من این

هنر متعهد از نظر سید مرتضی آوینی، هنری است که امام خمینی(ره) به آن قائل بودند. یعنی هنر ولایی، هنری که ما موظفیم آن را انجام دهیم. اما موظف بودن به انجام دادن اثر هنری به این معنا که اثری غیر هنری را با پیرایه‌هایی تبدیل به اثر هنری کنیم و بگوییم چون داریم کار موظف و متعهدانه انجام می دهیم، پس نمیتوانیم مثل آنها عمل کنیم، این را نشانه‌ی بی‌هنری فرد میدانست و با آن مخالف بود.

علت اینکه روشـنفکران ما هیچ گاه پیشروی ملتشـان قرار نگرفتند تا بتوانند ملت را به یک جهت صحیح ببرند، این است که باورهای مردم ما در روشنفکران ما متجلی نیست. باورهای روشنفکران غربی در اینها متجلی است و بنابراین اینها آیینه‌دار غرب هستند.

شهید آوینی نتیجه آن توجه و عنایت خاص اهل بیت (ع) بوده و همه‌ی کسانی که از موفقیت شهید آوینی سر در نمی آورند و میگویند چرا اسم سیدمرتضی آوینی از کتابخانه فلان روستای دور افتاده تا مهد علم و فقه یعنی شهر مقدس قم درسر در بزرگترین اماکن فرهنگی قرار گرفته است؟ جواب این است که بدون توجه اهل بیت(ع) چنین چیزی غیر قابل رخ دادن است. کسانی که طالبند به ائمه (ع) مراجعه کنند. کسانی که میخواهند شهید آوینی شوند به تبعیت از رهبر مراجعه کنند. کسی که از رهبر معظم انقلاب اسلامی با دل وجان تبعیت کرده است، میتواند از خدا بخواهد که به شهید آوینی شباهت پیدا کند. غیر از این کسی دنبال سید مرتضی آوینی شدن در جای دیگری نگردد.

مقدار پای کار هستم برای اینکه ما از ائمه(ع) و در دوران غیبت از ولایـت فقیه محروم نشـویم. از تبعیت ولی‌امر محروم نشـویم که برما آنچه میرود که بر یاران ائمه (ع) در دوران مظلومیت ایشـان رفت و اگر بناست در این دنیا مدتی زنده باشـیم و سـپس از دنیا برویم چه راهی بهتر و نورانیتر از اینکه در راه ولایت به شـهادت برسیم و خود شهید آوینی عملاً این را اثبات کرد. شاید بعضیها دلشان نخواهد وقتی راجع به سـید مرتضی آوینی گفته میشـود از دیانت ایشـان صحبتی به میان آید و میگویند بیشتر باید به او از جنبه‌های هنری پرداخت. بیشتر به جنبه‌های نظـری مباحث مربوط به سـید مرتضی آوینـی بپردازیم درحالی که سید مرتضی آوینی با آن سلوک فردی‌اش به آن جنبه‌های نظری دسـت پیدا کرد. سید مرتضی آوینی با عبادتش به آن مباحث نظری دسـت پیدا کرد. ایشان راهگشای مشکلاتی را که سر راه کارهایش پیدا میشدند را در نماز و گریه بر اباعبدالله الحسـین(ع) دنبال میکرد. اینها را بیان میکرد و میگفت گریه بر اباعبدالله الحسـین



راه حل مشـکلاتی است که در زندگی روزمره‌ی ما پیش می‌آید. مثلاً میفرمود اگر کسی نماز جمعه برود، تا هفته‌ی آینده برکت این رفتن و آمدنش به نماز جمعه در زندگیش دیده میشود. ایشان به احکام اسلام معتقد بود. پای احکام اسلام ایستاد. اینکه الان من بنا به آن مسئولیتی که دارم یـا منافعی که برایم دارد یا محبوبیتی که دارم و برای آن تلاش میکنم، معاذالله که شهید آوینی یک روز زندگیش را این گونه گذرانده باشـد. در هر حالی بود آن حال عمل اسـت و در رفتار ظاهریـش بارز بود. ایـن گونه نبود که یک چهره‌ی پنهان داشـته باشد یا یک شخصیت باطنی داشـته باشد که آمال و آرزوها و هواها در آن باشد و یک شـخصیت ظاهری داشته باشـد که در دکان و دستگاه و این جور چیزها باشد. ظاهر و باطن شهید آوینی یکی بود.

فرهنـگ عمومی: اگـر مایلیـد قـدری از خاطرات مشـترکتان با شـهید آوینی بگویید از آن دورهای که در مجموعه‌ی روایت فتح و نشـریه سـوره با ایشان همکاری میکردید.

جهانگیر خسروشاهی: بنده از طریق یکی از دوستان به گروه جهاد در تلویزیون معرفی شـدم. شـاید آن موقع که من خدمت شـهید آوینی رسیدم دیگر گروه به روایت فتح تغییر نام داده بود. یا اواخر سـال ۱۳۶۵ یا اوائل سال ۱۳۶۶. از این طریق خدمت سـید مرتضی آوینی رسیدم. اولین روزی که خدمت ایشـان رسیدم حدود ساعت یازده صبح در نمازخانه‌ی گروه جهاد بود. نماز را به امامت ایشان خواندیم و خدمت ایشان نشسـتیم و صحبت کردیم. آن روز که من خدمت ایشان رفتم، برای زندگی خود من یک نقطه‌ی عطفی است. اینکه میگویم نقطه عطفی بود، هیچ نیازی ندارم که بگویم ایشـان را دیدم نقطه‌ی عطفی در زندگیم رخ داده اسـت. من برای حق شناسی و خاکساری وسپاسـگزاری از روح بزرگ آن مـرد عزیز این عرض را خدمت شما میکنم و امیدوارم الان هم ایشان یاد ما باشد. یعنـی ما را از دعای خودش محروم نکند که ان شـاءالله نمیکند. آن روز برای من نقطه‌ی عطف بود. یعنی بسیاری از رفتارهای بنده در آن روز که ایشـان را دیدم به محض صحبت با ایشان تغییر کرد و ایشان هم از من خواست که

فعلاً پیش ایشان بمانم. من یک منع اداری برای ماندن در آنجا داشتم که با پیگیریهای خود ایشان که نمیدانم چگونه آن مشکل را حل و فصل کرد، از فردای آن روز خدمت ایشان ماندم و هیچ جایی نرفتم. این خدمت ایشان ماندن تا سال ۱۳۷۲ ادامه داشت که ایشان شهید شد. منتها آخرین باری که من ایشان را دیدم فکر میکنم ۲۸ اسفند بود که از ایشان جدا شدم و خبر شهادتشان را از رادیو ۷ صبح روز شنبه ۲۰ فروردین شنیدم. جاهایی که من در خدمت ایشان بودم، یکی گروه روایت فتح بود.

فرهنگ عمومی: در روایت فتح شما چه همکاری با شهید آوینی داشتید؟

جهانگیر خسروشاهی: اول کار که من در گروه روایت فتح در خدمت ایشان بودم، تحقیقی را به من سپردند. البته تا به حال این را جایی نگفته‌ام. من تا به حال که راجع به شهید آوینی صحبت کردم این دو سه نکته که الان میخواهم بگویم را جایی نگفته‌ام. قسمت بود اینجا بگویم. اصلاً به ذهنم نیامده بود. ایشان تحقیقی را درباره‌ی داستان حضرت یوسف(ع) به من سپردند. فرمودند: شما در داستان حضرت یوسف(ع) تحقیق کنید و همه ی شخصیتهای این داستان را در بیاوید. الان این تحقیق را دارم. این تحقیق را به دستور ایشان انجام دادم، و خدمتشان تحویل دادم و شهید آوینی به دقت آن را دیدند. نمیدانم چه کاری با این تحقیق داشتند. تحقیق مدتی دست ایشان بود و بعد آن را برگرداندند.متنهای متعددی را به دستور ایشان برای فیلمهای مستند درباره‌ی شهرمقدس قم،استان کردستان ومباحث سازندگی مربوط به جهاد نوشتم.هم چنین کتاب "نفوذ از کوهستان"، "نفر پانزدهم"و"همیشه باهم"را که تالیف کرده بودم قبل از چاپ با سید مرتضی خواندیم. سپس به من گفتند شما بحثی را که آقای "حسین آهی" در مجله‌ی سروش سال۶۶ تحت عنوان عروض در شعر فارسی پیگیری میکنند، جمع آوری کنید، اگر میتوانید با خود ایشان دیداری داشته باش، من هم آقای آهی را دیدم و همه‌ی این مباحث را جمع آوری کردم و خدمتشان آوردم. ایشان شعری راهم به من واگذار کردند که ادامه دهم. یعنی دوبیت شعر را سرودند یا سروده بودند و گفتند شما ادامه این شعر را برای من بسرایید. آن شعر را من هنوزنگه داشته‌ام. یعنی دوبیتی ایشان موجود است و بقیه‌ی آن هم را بنده جسارت کردم و خدمتشان دادم و ایشان بسیار خوشحال شدند. برای من در اتاق تدوین روایت فتح یک صندلی کنار خودشان قرار داده بودند و به من گفتند: جای شما اینجاست. فیلمهایی که میآمد و هرچه درباره‌ی آن فیلمها اتفاق میافتاد می‌گفتند و می‌شنیدم. برای من توضیح میدادند این تصویر به این دلیل خوب نیست، این تصویر خوب است، این تصویر را استفاده میکنیم، این تصویر را دور میریزیم. وقتی فیلمها میآمد و به لابراتوار میرفت و همه‌ی کارهایش انجام می شد، دوباره به روایت برمی‌گشت و برای برنامه‌هایی که ایشان میخواست برای آن هفته بسازد بازدید میشد. فیلمهای بعضی از دوستان قابل استفاده‌تر بود، بعضی کمتر قابل استفاده بود. من در این اتاق خدمت ایشان بودم و در جلساتی که شهید دهقان و آقای حاتمی‌کیا در آن شرکت میکردند،حضور داشتم. گاهی این مجالس سه نفره ،گاهی پنج یا شش نفره بر گزار میشد. مباحث نظری و چیزهای دیگر مطرح میشد، خدمت ایشان بودیم تا آن دوران تمام شد،تا زمان قطعنامه یعنی سال ۱۳۶۷.

هرکدام از این دوره ها حرفهای زیادی دارد که نمیشود به آن پرداخت. بعد از آن ما خدمت ایشان برای ساخت فیلم "سراب" بودیم که جای دیگری بیرون از گروه روایت فتح ساخته شده بود. بعد از اینکه فیلم سراب تمام شد، یک روزی آقای آوینی به من گفتند شما فردا بعدازظهر به خیابان سمیه، تقاطع شهید نجات اللهی بیایید. آدرس یک ساختمانی را دادند که ساختمان سمعی و بصری حوزه هنری بود ، طبقه چهارم. در آن جا دوستانی من جمله برادر شهیدآوینی آقای سید محمدآوینی، آقای علی وزیریان، آقای مصطفی گودرزی، آقای یوسفعلی میرشکاک آقای احمدعزیزی و افراد دیگری حضور داشتند. هنوزشماره اول مجله سوره چاپ نشده بود. از شماره‌ی اول تا پایان مجله سوره، یعنی هفت شماره بعد از سید مرتضی آوینی در این مجموعه حضور داشتم. از

اگر به یک روشنفکر غربی نگاه کنید، وی آینه جامعه‌اش است. جامعه‌ی خودش را منعکس کرده است. شاید از این بابت بود که سید مرتضی آوینی هم میگفتند: اصلا شأن هنرمند آیینگی است. شأن هنرمند با هر زاویه‌ای که دارد این است که صیقلی باشد که بتواند در برابر وقایع آیینگی کند. و این آیینگی همان هنر اوست. در ایران این بندگان خدایی که از غربیها تقلید میکردند، آیینگی غرب را میکردند. یعنی روشنفکر ایرانی در نظر سید مرتضی آوینی، آدمی است که در نهایت بلاهت و تقلید مذموم آیینگی غرب را میکند. یعنی هر چه مردم ما به این روشنفکران نگاه میکنند، اثری از خودشان در اینها نمیبینند

سید مرتضی آوینی ازنظر تفکر، متعلق به حوزه‌ی "حکمت انسی وعلم الاسماء تاریخی" بود .ایشان دوران انقلاب اسلامی را آنگونه که در مقالاتش یادآوری کرده و نوشته است، دوران رخنه‌ی انسان ولایتمدار آخرالزمان در ظلمات غرب میداند. ایشان معتقد بودند که طلوع حضرت امام(ره) و طلوع انقلاب اسلامی در ظلمات غرب، رخنه افکنده است. این رخنه مانند آن فجراول است که در آغاز سپیده دم وصبح حادث میشود.

آنجایی که شهید آوینی بیشتر باروشنفکری پنجه در پنجه افکنده بود و ایستاد و مقابله کرد و مقابله‌ی ایشان مؤثر بود در حوزه‌ی ولایت فقیه بود. بحث ولایت فقیه و بحث مدیریت فقهی که در مقالات ایشان موجود است و در آن زمان به مناسبت وجود نشریاتی که زبان غرب در نفی حکومت اسلامی، ولایت فقهی ومدیریت فقهی بر جامعه و پیداشدن گلاسنوست و پروستریکای فرهنگی درایران بودند، و این مسائل را دامن میزدند و زمینه چینی میکردند، سید مرتضی آوینی درمقالاتش مقابل آنها ایستاد و با بیان رسا و بلیغ و مستدل با اینها احتجاج کرد به طوری که آنها را به تسلیم و اعتراف وادار کرد.

زمانی که سید مرتضی آوینی شهید شد، مجله سوره به سردبیری سید محمدآوینی هفت شماره دیگر منتشر کرد و فکر می کنم سال ۱۳۷۳ بود که آنجا را ترک کردیم.

فرهنگ عمومی: آقای افخمی هم در سوره حضور داشتند؟

جهانگیر خسروشاهی: بله. آقای افخمی را هم در مجله سوره دیدیم. اولین مطلبی که ایشان فرستاده بودند، مقاله‌ای به نام "هسته آتشفشانی سینما" بود. آقای آوینی معمولاً مقالات را برای خواندن به من میدادند. من این مقاله را خواندم و توضیحات هم خدمت ایشان دادم. یادم میآید آقای افخمی بالای مقاله "هسته آتشفشانی سینما" شعری از مرحوم اقبال لاهوری نوشته بود:

میرسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام این نقش بر دیوار زندان شما

بعد از این مقاله اولین آشنایی من با آقای افخمی در مجله اتفاق افتاد.

فرهنگ عمومی: آیا در مجله سوره مطلب خاصی که فکر میکنید برای مخاطبین لازم است به یاد دارید؟

جهانگیر خسروشاهی: بله. آن زمان بحث ویدئو در کشور خیلی مهم بود و مخالف و موافق خودش را داشت. آقای آوینی از جمله کسانی بود که با منع ویدئو موافق نبود. از مقالات ایشان معلوم است که با منع ویدئو مخالف بود. البته این گونه هم نبود که با جواز ویدئو موافق باشد ایشان راهکاری برای این مشکل ومساله داشتند. منظورم از این که میگویم مخالف منع بود، این نیست که با بی‌بندو باری موافق بودند. ایشان سلسله مباحث و مصاحبه‌هایی را درباره‌ی ویدئو راه انداختند که سردبیر آن زمان مجله‌ی "دنیای سخن" و "آدینه" که جزو مجلات دگراندیش بودند، در اینباره مطلب داشتند و سوره مطالبشان را چاپ کرد. و آقای آوینی در عرصه‌ی تضارب آراء سنگ بنای اساسی و درستی را در مجله‌ی سوره گذاشتند و به اعتراف دوست و دشمن سربلند و موفق از این تضارب آراء بیرون آمدند و توانستند قدرت و مستدل و منطقی بودن تفکر ولایی خودشان را با آن بیان متین و مستحکمشان در عرصه‌ی مطبوعات و رسانه‌های آن زمان جا بیندازند و همه نسبت به سوره با دید احترام‌آمیز نگاه میکردند ولو مخالف بودند ولو دشمن سید مرتضی آوینی بودند، اما در بیان این معنا که در عرصه‌ی نظر سید مرتضی آوینی هماورد ندارد، متفق بودند. بنابراین با دیده‌ی احترام به ایشان نگاه میکردند.

فرهنگ عمومی: سؤال آخر را با توجه به اینکه نظام آموزشی علوم انسانی ما تغذیه فکری مناسبی برای جوانان ما ندارند و بیشتر از اینکه به یقین آنان کمک کنند به شکاکیت وبحران هویت فکری آنان میافزاید و وجود نشریات رنگارنگ فکری به این نابسامانی دامن میزند. شهید آوینی در نظام آموزشی قبل از انقلاب بالید که حداقل در بسیاری از جهات علوم سکولارتری را تعلیم میدادند، شهید آوینی چطور در این نظام آموزشی توانست به یقینی برسد که مثال زدنی است و دانشجوی محصل در علوم انسانی موجود چطور در این تعاطی افکار میتواند به یقین معرفتی برسد؟

جهانگیر خسروشاهی: من موردی را از مسائل علوم انسانی خدمتتان عرض کنم تا ببینیم اوضاع و احوال چگونه است. مثلاً یکی از علومی که الان تحت عنوان علوم انسانی داریم وقت و هزینه و عمر جوانان و اساتید را صرفش میکنیم، مقوله روانشناسی است. روانشناسی شاید به این معنا باشد که ما میخواهیم تصویری درست از باطن انسان به کسی که این درس را میخواند بدهیم. کسی که عالم به روان انسان شده است کیست؟ چه کسی است که راجع به انسان سخن میگوید؟ خداوند در قرآن شریف درباره روح فرموده است: " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً" یعنی خود حضرت حق درباره امر مهم و خطیر روح چنین بیانی را در قرآن شریف به حضرت رسول(ص) دارند. جای دیگر ما رسول اکرم (ص) را با این صفت میشناسیم که ایشان طبیب نفوس ماست. یعنی پزشک روح و جان ما پیامبر(ص) است. غیر از انبیاء و اولیاء کسی راه به اینکه بخواهد راجع به روح و روان بشر سخن بگوید ندارد. ما آمدیم علم‌النفس غربی را گرفتیم و آن را درس میدهیم. نمیخواهم این را قطعی خدمتتان بگویم اما شما

دردوران فعالیتهای مطبوعاتی ایشان ،اگر کسی علیه انقلاب مقاله مینوشت، سیدمرتضی آوینی، جواب او را با یک مقاله مستحکم و مستدل میداد ،بدون این که به او ناسزایی بگوید، بدون این که او را مورد توهین قرار دهد؛ با بیانی رسا و بلیغ ،سعی میکرد او را هدایت کند و اگر قابل هدایت نبود، ضربه‌ای که او از ناحیه نوشتن وارد کرده بود ، بانوشتن پاسخ میداد.



روانشناسی غربی را برای بشر قرار دهید، منتها هرچه گفته برعکس عمل کنید. آنها اصلاً بشر را وارونه میبینند. بشری که نسلش به میمون برهنه برسد که به دلیل یخزدگی زمین از قطبها حرکت کرده و به گرما آمده است، بعد ابزارساز و بعد ناطق شده است. همان تطوراتی که برای بشر قائلند. بشری که اینگونه است، یعنی غربیها وقتی که حکم میدهند راجع به یک حیوان تصمیم میگیرند. حیوانی که متفکر و ناطق است. این حیوان امتیازاتی دارد. شانس به او روی آورده و تصادفاً بشر اینگونه است. غرب میخواهد برای این بشر تصمیم‌گیری کند.

به قول حافظ شیراز:

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست
روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم

بشر جایش در بهشت بوده و الان دنبال وطن مألوف است که هرچیزی که میبیند به وطن مألوف یعنی بهشت الهی تذکر پیدا میکند و تمام تلاشش هم این است که به آن وطن مألوف خودش برسد بهشت عادی را هم نبیند به مرتبه‌ی عالیتری برسد که مقام رضوان و بهشت خداوند است. " فَادْخُلِی فِی عِبَادِی، وَادْخُلِی جَنَّتِی"

آیا روانشناسی‌ای که برای این بشر متصورید با روانشناسی ای که برای بشری که از تطور انواع به دست آمده است، میتواند یکی باشد؟ بنابراین اگر ما این راه را ادامه دهیم، آب در هاون می‌کوبیم. اگر تدریس این علوم انسانی در دانشگاههای ما ادامه پیدا کند در حقیقت بر سر شاخ نشسته‌ایم و بن میبریم. الحمدلله در این چند سال گذشته به امر رهبر معظم انقلاب اسلامی و به همت اندیشمندانمان بسیاری از این مسائل حل شده است. بسیاری از قسمتها تلاشها کردند، درسها عوض شده است، اما هنوز متأسفانه این قضیه ادامه داردو تا رسیدن به نقطه‌ی مطلوب فاصله زیادی داریم.

فرهنگ عمومی: میخواستم برای مخاطبین بفرمایید چگونه شهید آوینی که در نظام آموزشی قبل از انقلاب بالیده بود، به یقینی رسید که بی‌مثال است.

جهانگیر خسروشاهی: به نظر بنده سید مرتضی آوینی، لذت بندگی خداوند را درعالم حضوردرک کرد و این یک امر بی‌وجه نیست. یعنی بسیاری از کسانی بودند که با درک وجود خداوند و اینکه در محضر پروردگار هستند، از آن جایی که بودند بالا آمدند و به مراتب عالی رسیدند. شهدای عزیزانقلاب اسلامی ودفاع مقدس نمونه‌هایی هستند که میتوان آنان رامثال زد. وجودحضرت امام(رض) برای این تحولی که شما درباره‌ی شهید آوینی میفرمایید، فوق‌العاده اساسی و مؤثر و مهم بوده است. اصلاً کار مردان خدا این است. همین گونه که شهید آوینی در تحول بسیاری از انسانها که اگر بخواهم اسم ببرم ،حداقل بیست الی سی نفرشان را بنده میشناسم، مؤثر بود و بازگشت به پروردگار و اصلاح و هدایت در آنها حاصل شد. خود امام (رض) به طریق اولی و به میزان خیلی وسیع این تأثیر را گذاشت. الان هم اطاعت و توجه به دستورات رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای مدظله ، راه رستگاری است و راه این است که ما بتوانیم باخواستن ازحق وکوشش درراه خدا ازاین شکوک راه گریز پیدا کنیم. البته منظور بنده بحث صرف سیاسی و سطحی نیست . تغییر نظری مراد حقیراست.مثلاً این که آیا اداره‌ی عالم به دست لیبرال دموکراسی، تفکر بت‌پرستانه ،مشرکانه و اسلام آمریکایی بهتر است یا اداره ی عالم، به دست اسلام ناب محمدی(ص) یعنی همان مذهب حقه شیعه اثنی عشری که در زمان غیبت، به ولایت فقیه معتقد است. جوهر فکر سید مرتضی آوینی کرنش دربرابرخداوند متعال وخواست وطلب تقرب ازخداوند بود وسلوک در راه مستقیم ولایت.

شهید آوینی آدم وابسته‌ای به یک پایگاه و شأنیت خاص اجتماعی به آن معنا نیست. شهید آوینی قلندری است که شب و روزش را در امر ولایت صرف کرد. سیدمرتضی آوینی سالک الی‌الله بود که هر کس او را می‌دید، دیگر خودی نداشت. به اصطلاح در خودش نبود. جذب این وجود مقدس می‌شد و حرفی که او میزد را قبول میکرد. بسیاری از کسانی که در طول زندگیشان به شهید آوینی برخوردند، زندگیشان عوض شد.

پیش‌درآمدی بَر زندگی و آراء
اُسوالدِاشپنگلر

■ نویسنده: اِستفان دیترینگ ■ مترجم: الیاس جعفری



اسوالداشـپنگلر در سال ۱۸۸۰ در شهر بلانکنبورک آلمـان به دنیا آمـد. او آخرین فرزند و تنها پسـر یک خانواده‌ی شش نفره بود. پدرش تکنیسین معدن بود و زندگی نسبتاً راحتی در حد طبقه‌ی متوسط جامعه برای خانواده‌اش فراهم کرده بود. اُسوالد در تمام زندگی‌اش از سـردرد میگرنی رنج می‌بـرد. بُنیه‌اش ضعیف بود و هم چنین دچار آشفتگی ذهنی و روانی بود. هنگامی که ۱۰ سـاله بود خانواده‌اش به شهر دانشگاهی‌هال نقل مـکان کردند. او در آنجا به دبیرسـتان رفت و با زبان یونانی و لاتین آشنا شـد و ریاضیات وعلوم طبیعی را فراگرفت. هم چنین با علاقه زیادی که به هنر داشت مطالعات خود در زمینه‌ی شعر، داستان و موسیقی را به

دریافت‌هایش از سیاست جهان پیرامون گاهی او را مضطرب می‌کرد. آن‌ها اساساً به عنوان تفسیر و توضیحی در باب جریان‌های رایج در اروپا مانند گسترش نظامی‌گری، ائتلاف «احاطه کردن» آلمان، توالی یی از بحران‌های بین المللی، افزایش پلاریته ملل که با عنوان‌های محافظه‌کار و لیبرال نامگذاری می‌شدند بودند.

صـورت جدی دنبال کرد. در ایـن زمان تحت تأثیر گوته و نیچه قرار گرفت. دو شـخصیتی که هیچ‌گاه تأثیرشـان بر زندگی اشـپنگلر جوان را نمی‌تـوان نادیده گرفت . در سـال ۱۹۰۱ پس از درگذشت پدرش، اشپنگلر در سن ۲۱ سالگی وارد دانشگاه مونیخ شد. او در ادامه‌ی تحصیلاتش ابتدا به دانشـگاه برلین و سپس به‌هال رفت. پایان‌نامه‌ی دکترایش در دانشگاه‌هال در مورد هراکلیتوس «فیلسوف تاریک» یونان باسـتان که به یـاد ماندنی‌ترین گفته‌اش «جنگ، پدر همه چیز اسـت» بود. او در اولین دفاعیه‌اش به دلیل ناکافی بودن منابع رد شـد. سـپس در سـال ۱۹۰۴ رسـاله‌اش پذیرفته شد و توانسـت مجوز لازم جهـت تدریس درمقطع دبیرسـتان را دریافـت کند. اولین شـغل او در دبیرستان سـاربروکن بود. سپس او به دوسـلدروف و بعـد به‌هامبورگ نقـل مـکان کـرد و بـه تدریـس ریاضیـات، فیزیک و تاریخ و ادبیات آلمانی مشغول شد. او معلمی‌خوب و وظیفه‌شناس بود اما دلبستگی به این شغل نداشـت و هنگامی‌که در سال ۱۹۱۱ مادرش از دنیا رفت وارثیه‌ای برایش گذاشت که زندگی اسوالد را از نظر مالی تضمین می‌کرد، او تصمیم گرفت شغل معلمی‌را رها کرده و به مسیری رفت که علاقه داشت، آن را ادامه دهد.

او در مونیخ مستقر شد و در آنجا به صورت یک فیلسوف مستقل، مشـغول به زندگی شد و شروع به نوشتن کتابی از مشاهداتش در مورد سیاست معاصر کرد. دریافت‌هایش از سیاسـت جهان پیرامون گاهـی او را مضطرب می‌کرد. آن‌ها اساساً به عنوان تفسیر و توضیحی در باب جریان‌های رایج در اروپا مانند گسـترش نظامی‌گری، ائتلاف «احاطه کردن» آلمان، توالی یی از بحران‌های بین المللی، افزایش پلاریتـه ملل که بـا عنوان‌هـای محافظـه‌کار و لیبرال نامگذاری می‌شـدند. اشـپنگلر اروپا را در مسیر حرکت به سـمت خودکشـی می‌دید. جنگ جهانی ۱۹۱۸– ۱۹۱۴ اعتبار و صحت این تئوری را در اندیشـه‌ی اشپنگلر تأیید کرد.

اشـپنگلر، پولش را بیشـتر صرف سـرمایه‌گذاری‌های خارجی می‌کرد. اما جنگ باعث شکسـت مالی او شـد و او مجبور شـد در طی سال‌های جنگ در شرایطی نزدیک به فقر زندگی کند . با این وجود به کارش ادامه داد. اغلب در زیر نور شمع مشـغول به نوشتن می‌شد و سرانجام در سـال ۱۹۱۷ کتابش آماده چاپ شد. اشپنگلر برای یافتن ناشر با مشکلات عدیده‌ای مواجه بود که دلیل اصلی ایـن مشـکلات بـه دلیل شـرایط آشـفته‌ی آن زمان بود. علیرغم این اتفاقات در تابستان ۱۹۱۸ هم زمان با ویرانـی آلمان، اولین جلد از کتاب «انحطاط غرب» منتشر شد.



انتشـار کتـاب به سـرعت و به طرز چشـمگیری به موفقیت رسید کـه باعث تعجـب زیاد اشـپنگلر و ناشرش شـد. او تفسیری منطقی از فاجعـه‌ای در اروپا داده بـود و آن را به عنوان بخشـی از فرآیند غیرقابل امتناع تاریخ جهان تفسیر کرده بود. خواننـدگان آلمانی غالباً این اثر را پذیرفتند و خیلی زود در سراسـر اروپا محبوب شد و به سرعت به دیگر زبان‌ها نیز ترجمه شد. در سـال ۱۹۱۹ علیرغم نظر کسانی که اسیر تفسـیرهای رسمی‌لیبرال و برخاسـته از عصر روشنگری تاریخ بودند ونقدهای خشمگینانه علیه اشپنگلر نوشتند، نام او برسر زبان‌ها افتاد.

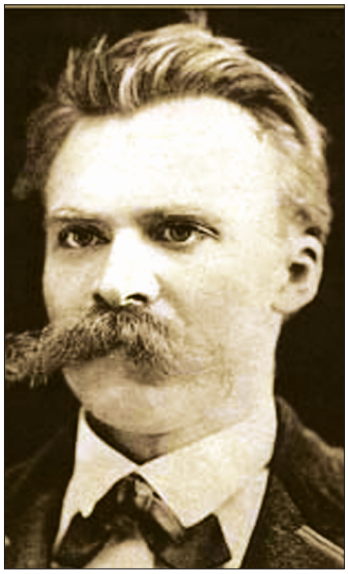
در هـر صـورت بـا توجه بـه اعتبار قیـاس منطقی و تفسـیر اشپنگلر، از انحطاط سریع غرب، طرفداران او تنها پاسخشـان به این انتقادات چنین بود: به اطراف خود نگاه

در تابستان ۱۹۱۸ هم زمان با ویرانی آلمان، اولین جلد از کتاب «انحطاط غرب» منتشر شد.

کنید، چه می‌بینید؟

در سال ۱۹۲۲ اشپنگلر ویرایشی جدید از جلد اول کتاب که مقداری اصلاحات در آن انجام داده بود را انتشـار داد و یک سـال بعد از آن جلد دوم کتابش با عنوان «دیدگاه تاریخ جهانی» چاپ گردید. او بعدها ذکر کرد که از اثرش راضی اسـت و تمامی‌نوشـته‌ها و عقایدش تنها بر پایه‌ی مفهوم و معنای واژه‌ی انحطاط که بیان داشته توسعه‌یافته است.

درک ایـده و نکات اصلی کتاب انحطاط غرب دشـوار نیسـت. اگرچه نیازمند تشـخیص فراینـد خـاص اشـپنگلر در فهـم تاریـخ می‌باشـد. او آن را فراینـد «فیزیوژماتیک» نامیـد. یعنی نگاه کردن به اشیاء با چشم دل که درکی بیواسطه است تا نگاهی به اصطلاح علمی‌داشـتن. اغلـب معنی حقیقی پدیده‌ها به وسیله‌ی نقابی از حقایق علمی- ماشـینی [نگرش مبتنی بر مشهورات علم مدرن پوزیتیویستی] محو می‌شـود. ازایـن‌رو بی‌بصیرتی تاریخ‌دانان حرفه‌ای «از نوع علمی» آن که فاقد قوه تصور هستند موجب می‌شـود تنها چیزهایی را که رویت می‌شـوند ببیننـد و از فهـم معنای باطنی پدیدارها غفلت ورزند. اشپنگلر در اسـتفاده از فرایند فیزیوژماتیکـش، از توانایی خود در کشـف معماهای تاریخی مطمئن بـود و همانطور که در اولین مجلـد از کتاب انحطاط بیان داشـت به پیش‌بینی تاریخ پرداخته بود.



موارد پیش رو، قیاس منطقی اولیه‌ی اشپنگلر می‌باشد:

۱- دیدگاه خطی از تاریخ به لطف دیدگاه گردشی باید رد شود. بنابراین تاریخ خصوصاً تاریخ غرب باید به عنوان یک پیشـرفت «خطـی» از ابتدا تا انتهـا همانند پله‌های نردبان مشـاهده شـود. بنابراین به تاریخ غرب به عنوان پیشرفتی فزاینده نگریسته می‌شود. اشپنگلر تأکید می‌کند که این مفهوم تنها برداشـتی از ضمیر بشر غربیست. هم چنان که اگر هرچیزی در گذشته به او خاطر نشان می‌شود هـم اکنون وجود دارد و در آینده نیز وجود خواهد داشـت.

۲- جنبش‌های چرخشـی از تاریخ به غیر از فرهنگ‌های بالا منجر به ایجاد ملل، دولت‌ها، نژادها یا حوادث خاصی نمی‌شود. ثبت تاریخ ۸ نمونه از این فرهنگ‌های بالا را به ما ارائه می‌دهد. هنـدی، بابلی، مصری، چینی، مکزیکی، (مایـا- آزتک)، عربی(یا مجوسـی) کلاسـیک (یونانی و رومـی) و اروپای غربی، هر فرهنگ بـالا دارای یک ویژگـی قابل تمایز «نماد برجسته» می‌باشد. برای مثال نماد مصری «راه» یا «مسـیر» بود که می‌توان در گرایش‌های مصریان قدیمی‌مشـاهده کـرد. در مذهـب، هنر و معمـاری (هرم‌هـا) همراه با گذرگاه‌هـای مداوم می‌باشـند. نماد برجسته فرهنگ کلاسیک، نگرانی از «حال حاضر» بود، این شـیفتگی بـه نزدیکی به فضا بـه دلیل رویت سریع و منطقی می‌باشد: توجه کنید در اینجا هندسه اقلیدسی، سبک دو بعدی از نقاشی کلاسیک و خصوصاً فقدان حالت چهره در مجسمه‌های نیم تنه و تندیس‌های یونانی، چیزی را ورای شکل ظاهری نمایان نمی‌کند. نماد اولیه فرهنگ غربی «روح فاستیان» است (برگرفته شده از داستان دکتر فاسـتوس). «نماد اولیه» بر روی هرچیزی از فرهنگ، در آشکارسازی خود هنر، علم، آموزش و سیاست اثر می‌گذارد. روح، نمـاد فرهنگی خود را درهنر نمایان می‌سـازد و هر فرهنگ دارای ساختار هنری است که نشان‌دهنده‌ی خود نماد می‌باشـد. در سبک‌های باستانی این نمادها بیشتر به صورت مجسمه و داستان بودند.

۳- فرهنگ‌هـای بالا در چیزهای زنـده وجود دارد- عضوی در طبیعت- و باید از مراحل تولد- رشـد- بلوغ- پیـری- مرگ عبور کند. از ایـن رو آن را تاریخ تحولات زیست شناسـی می‌نامند. تمامی‌فرهنگ‌های پیشین باید از ایـن مراحل متمایز عبور می‌کردند و فرهنگ غرب نیز از آن مجزا نمی‌باشـد. در حقیقت می‌توان به مرحله حال حاضرآن از فرایند رشد زیستی اشاره کرد. نشانه‌ی طغیان فرهنگ بـالا مرحله‌ی بلوغ آن می‌باشـد -که به عنوان مرحله «فرهنگ» نامیده می‌شـود. شروع انحطاط و زوال در یک فرهنگ، نقطه‌ی گذر از بین مرحله‌ی «فرهنگ» و مرحله «تمدن» می‌باشد که به طور اجتناب ناپذیر به دنبال هم می‌آیند. مرحله‌ی «تمدن» مشاهده تحولات شـدید اجتناب ناپذیـر، جنبش‌های مردمـی، جنگ‌هـای مـداوم و بحران‌هـای دائمی‌بـود. تمامی این چیزها همراه رشد عظیم «شهرهای بسـیار بزرگ» اتفاق افتـاد- مراکز شهری و حومه‌ی شهری که انرژی، هـوش، قـدرت و روح روسـتاها را تضعیف می‌کرد. سـاکنان این توده شـهرها، هم اکنون حجم زیادی از توده مردم را تشـکیل می‌دهند. که عموماً توده ای بی ریشه، بی عاطفه، بی خدا، و مادی گرا می‌باشـند. این دسـته از افراد مادون انسان‌هایی با نام «fellaheen» پدیدار می‌شـوند که آن‌ها را در یک فرهنـگ مرده شـریک می‌کند. همراه بـا مرحله تمدن، قانون پول و ابزارهای وابسـته به آن همچون دموکراسی و مطبوعات نیز ظهور می‌کند. قوانین پول به هرج و مرج منتهی می‌شود. و تنها پول است که از آن سود می‌برد. اما حامل‌هـای حقیقی فرهنگ، شـخصی که روحش با روح فرهنگ یکی اسـت منزجر کننده می‌باشد و به وسیله‌ی قدرت پول تضعیف می‌شـود و تلاش می‌کنند تا در آن‌ها انفصال ایجاد کنند طوری که مجبور به انجام آن هسـتند و هم چنان کـه توده‌های روح فرهنگی در آخر مجبور به پایان دادن بـه دیکتاتوری پول هسـتند. بنابریان مرحله تمدن با امپراطوری به پایان می‌رسـد که قدرت بزرگتری به دسـت اشـخاص بزرگتری می‌افتد. پیدایش حکومت امپراطوری نشـانه‌ای برباز‌گشـت قـدرت و پایان یافتن دموکراسی می‌باشد. همراه با آن مرحله‌ی «استعمارگری» از تمدن ظهور می‌کند که امپراطوری‌ها همراه با یاران خود در پـی جنگ با یکدیگر به منظور گرفتن کنترل زمین در دست خود هستند. توده‌های بزرگ، غیرقابل درک و توجه هسـتند، شـهرهای بزرگ به آرامی کم جهت‌تر می‌شوند و آن‌ها به تدریج به سرزمین‌هایشان بـاز می‌گردنـد تـا آنجا خـود را با زمین‌هایشـان همانند اجدادشان در قرن‌ها پیش مشـغول می‌کنند. هم اکنون در میان تمامی آشفتگی‌های روزمره، «تعصبـات مذهبی ثانویه» ظهـور می‌کنـد، یعنی اشـتیاق به بازگشـت بـه نمادهـای قدیمی‌از اعتقادت فرهنگـی. این توده‌ها روح تلاش‌هایشـان را در زمین‌هایی که از فرهنـگ شـان به ارث بـرده اند خاک می‌کنند و برخلاف پس زمینه که مرگ فرهنگی و تمدن را اشاعه می‌دهـد، نقـش پایای خـود را ایفا می‌کند.

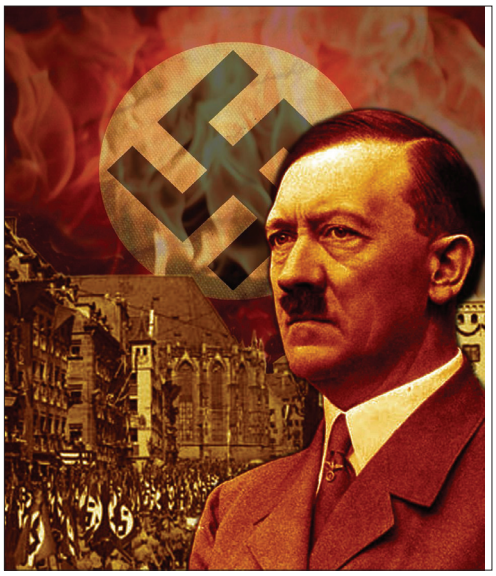


ظرفیت دوام فرهنگـی هر دوره‌ی فرهنگی را می‌توان در حدود هزار سـال مشـاهده کرد: دوره باستانی از ۹۰۰ سال قبل از میلاد تا ۱۰۰ سال پیش از میلاد ادامه داشت، دوره‌ی عربی (عبری-سامی، اسلامی-مسیحی) از ۱۰۰۰ سـال بعد از میلاد تا ۲۰۰۰ سـال بعد از میلاد. گرچه این ظرفیت از این منظر که عمر مفید یک انسـان ۷۰ سـال اسـت ایده آل به نظر می‌رسد اما حتی ممکن است انسان به این مرحله از زندگی نرسد.

در حقیقت مرگ فرهنگی ممکن اسـت در طی هزاران

سال طول بکشد یا ممکن است به دلیل رفتارهای خارجی به‌یکبـاره رخ دهد همانند فرهنگ مکزیکی که به صورت ناگهانی به پایان رسید.

همچنین اگر هر فرهنگ دارای روح واحد خود باشـد و به صورت موجود یعنی مجزا و خاص حضور داشـته باشد، رشد توسعه‌ی چرخه‌ی زندگی در تمامی‌آن‌ها برابر خواهد بـود: برای هـر مرحله از چرخه ارایه شـده در فرهنگ و برای تمامی‌رویدادهای بزرگ که بر روی مسیرهایشـان تأثیر می‌گـذارد و نقطه‌ی متقابلـی در تاریخ هر فرهنگ



دیگر وجود دارد. بنابراین ناپلئون که در مرحله‌ای از تمدن غرب طلیعه‌دار بود، نقطه مقابل خود را در اسکندر مقدونی یافت که روش قیاسی را برای مرحله پایانی انجام داده بود. بنابراین در آشکارترین طرح کلی، این ترکیبات اساسی از تئوری چرخه‌ی فرهنگی تاریخی اشپنگلر می‌باشد. در چند جمله بدین صورت می‌توان خلاصه کرد:

تاریخ بشر، به ثبت چرخشی از اوج و اُفول فرهنگ‌های بالا مرتبط می‌باشد.

ایـن فرهنگ‌ها در واقع سـاختار زندگـی عالی مرتبه می‌باشند که همانند تمامی ارگانیزم‌ها باید از مراحل تولد– زندگی–مـرگ عبور کند. از طریق موجودیت مجزا در آنها تمامی فرهنگ‌های بالا رشدهمزمانی را تجربه می‌کنند و رویدادها در هر دوره، رویدادهای مطابق با خود را در دیگر دروه‌ها می‌یابند. این امکان از طریق امتیاز برتر قرن بیستم ایجاد می‌شـود تا از گذشته معنی تاریخ چرخشی را کسب کند. بنابراین می‌توان اوج و افول غرب را پیش بینی کرد. نیاز به گفتن نیست که چنین تئوری برای به تزلزل کشیدن اساس عقلانی و شبه عقلانی جهان مقدّر شده بود.

بنابراین اشپنگلر این‌ها را در روشی کوتاهتر، تا حدی در خور زمان خود ارائه داد.

کتاب‌هایی که درکشان آسـانتر از کتاب انحطاط باشد وجود دارد –در واقع هزاران کتاب موجود اسـت– اما دلیل اصلی بـرای محبوبیت بی‌سـابقه‌ی چنین اثری مشـابه با عدم پذیرش آن توسـط منتقدان بود: سـبک آن. حقیر شـمردن نوع "یادگیرنده‌ها" که خواستار بیانات محتاطانه و دارای قوه قضاوت می‌باشـد و اشپنگلر تیر خلاص را به سـمت عقاید و قضاوت‌هایش گرفت. تعدادی از عبارت‌ها در سـبک جدال انگیزی که هیچ گونـه اختلافی در آن وجود نخواهد داشـت. مطمئن باشـید که دو جلد از کتاب انحطاط، بدون توجه به سبک و روش شناسی غیر رسمی، لزوماً توجیه گسـترده ای از عقاید ارائه شـده می‌باشد که از تاریخچـه‌ی فرهنگ‌هـای بـالای متفـاوت برگرفته شـده است. البته او از روش قیاسـی مناسب استفاده کرد در واقـع اگر که تمامی‌مراحل یک فرهنـگ بالا با دیگر فرهنگ‌ها، هم زمان باشـد. احتمالاً هیچ کسی نمی‌تواند دارای دانش فراگیـری در تمامی‌فرهنگ‌های به جا مانده باشد از این رو تعبیر اشپنگلر متغیر می‌باشد و او به نسبت زمان کمی‌را صرف فرهنگ‌های مکزیکی، هندی، مصری، بابلی و چینی کرد – و بیشتر بر روی فرهنگ‌های عربی، باستانی و غربی و خصوصاً بر دو فرهنگ آخر تمرکز کرد. ارزشـمندترین بخش اثر، شـرح قیاسـی از تولد در برابر فرهنگ‌های باسـتانی و غربی می‌باشـد. دانش گسترده

اشـپنگلر در مورد هنرها به او اجـازه داد تا برروی اهمیت خود در معنای سـمبلیک و درونـی فرهنگ تأکید کند و گفته‌هایی در مورد ساختارهای هنری ارائه دهد. همچنین در (ابتدایی ترین در واقع اولین فصل بعد از مقدمه) کتاب "معنـی ارقام" اشـاره می‌کند که حتـی ریاضیات هم به طـور فرضی بخش خاصی از زمینـه‌ی "جهانی" در باب "دانـش" دارای معنی متفاوتـی در فرهنگ‌های متفاوت می‌باشـد. اعداد به اشخاصی که از آن‌ها استفاده می‌کنند مرتبط می‌باشـد. همچنین "حقیقت" نیز نسبی می‌باشد و اشپنگلر تصدیق می‌کند آن چیزی که برای او حقیقت است ممکن است برای دیگری نباشـد حتی در فرهنگ و بخش یکسـان دیگری هم یکسـان نمی‌باشـد. بنابراین ممکن اسـت بزرگترین شـکاف اشپنگلر در قیـاس منطقـی اش از عدم محدودیت درچیزها باشد، تفاوت‌ها با تمایزها از افراد و فرهنگ‌های مختلف، ایده ای که در دنیای غرب مدرن نباشد است که در این قرن به طور عالی نسبت به احتمال ایجاد جهان بر اساس تصور آتش شروع شد.

اما در این دوران جایگزینی جامعه غرب موجـود به جای طرح تاریخـی آن بود که علایـق و بحث‌های زیادی را برانگیخت. اشـپنگلر همچنان کـه از عنـوان اثرش بـر می‌آمد، جامعـه‌ی غربی را بـه عنوان محکوم به فنا در شـرایط انحطاطی مشـابه‌ای که دیگر فرهنگ‌های بالا با آن مواجه شده‌اند می‌دید. همچنان که او بیـان می‌دارد جامعه‌ی غربـی در مرحله‌ی میانه ای از "تمدن" قرار داشـت که حدوداً با حکومت ناپلئون شروع شده بود. هنوز هم اشـپنگلر هیچ گونه نظریه‌ای در مورد تسلیم شدن در برابر سرنوشت یا پذیرش شکست یا مرگ ارائه نداده اسـت در مقاله بعدی فلسفه‌ی بدبینی (۱۹۲۲) او بیان داشـت که افراد جامعه‌ی غربی باید همچنان تمام سعیشان را کنند تا احتمالات زیادی را که برایشان به وقوع می‌پیوندد را تشخیص دهند. از همه‌ی این‌ها گذشته آن‌ها باید این احتمال حتمی‌الوقوع را بپذیرند که: تباهی ثروت و دموکراسی خصوصاً در زمینه‌ی سیاست و تمامی‌زمینه‌های احاطه‌کننده‌ی آن می‌باشد.

بعد از انتشـار اولین جلد از کتاب انحطاط، اندیشه‌های اشـپنگلر به طور فزاینده‌ای به سمت سیاست‌های معاصر در آلمان تغییر جهت داده پس از تجربه‌ی انقلاب باواریان (Bavarian) و دوره‌ی کوتاه مدت جمهوری شـوروی کتاب کوچکی با عنوان پروسیانیسم و سوسیالیسم نوشت.



محتـوای آن در مورد سـوء تفاهمی‌تراژیک از ماهیت اثرش بود: محافظه‌کاران و سوسیالیسـتها به جای اینکه احمق باشند باید زیر پرچم حقیقی سوسیالیسم متحد شوند. سوسیالیسـمی از جامعه‌ی آلمان بر اسـاس اصول کاری یکسان و طبقه‌بندی سازمانی در ازای ثروت.

او در این سوسیالیسـم پروسـی به تندی به مقایسه‌ی اصـول کاپیتالیسمی‌انگلسـتان و سوسیالیسـم مارکس پرداخت. در نهایت اشـپنگلر به فاشیسـم پرداخت، گرچه او هرگز یک فاشیسـت نبود و "سوسیالیسم" او از جامعه

گرایان ملی برگرفته شده بود (البته بدون وابستگی به گروه نژادی خاصی). ارزیابی او از شرکتی بود که دولت مستقیماً تحت کنترل خود داشت اما مالک آن و یا مستقیماً مسئول بخش‌های مختلف خصوص از اقتصاد نبود. پروسیانیسم و سوسیالیسم همراه با واکنشی مطلوب از انتقادات یا دیدگاه عمومی‌نمی‌باشند. پیام کتاب بر روی مطالب عجیب و غریب و غیر واقعی تمرکز کرده بود. سال‌های ۲۳-۱۹۲۰ می‌توان انزوای اشپنگلر را در مقابل او به بازبینی جلد اول کتاب افول و کامل کردن جلد دوم مشاهده کرد. او گاهی مقالاتی و یا نوشته‌هایی ارائه می‌داد که تنها تعداد محدودی از آنها باقی مانده است.



در سال ۱۹۲۴ همراه با تحولات سیاسی-اقتصادی و همچنین تورم شدید، اشپنگلر وحشتی سیاسی همراه با به قدرت آمدن ژنرال ریچسورهانس ون سیکلت اشاعه داد. اما تلاش‌های او نتیجه ای نداشت، اشپنگلر کاملاً در سیاست‌های عملی ناکارآمد بود. این داستانی قدیمی از "پادشاهی فیلسوف" می‌تواند باشد که بیشتر فیلسوف بود تا یک پادشاه.

پس از ۱۹۲۵، در زمان شروع دوره‌ی کوتاه مدت از ثبات نسبی در ویمار آلمان، اشپنگلر بیشتر زمان خود را اختصاص به تحقیق و نوشتن داده بود. او خصوصاً نگران شکاف بزرگی بود که در آثارشان به جای گذاشته بود. در کتاب افول بیان کرد که بشر ما قبل تاریخ اصولاً بدون تاریخ بود. اما او این نظریه را مورد بازبینی قرار داد.

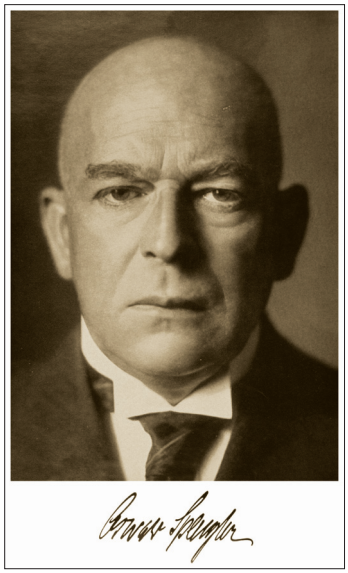
تمرکز او بر روی این موضوع به صورت ناقص بود اما ۳۰ سال پیش از مرگش، تألیفی با عنوان دوره‌ی اولیه‌ی تاریخ جهان به نشر رسید. گرچه کار اصلی او بسیار مهم بود و تمامی‌اثرش شامل مباحث علوم ماوراطبیعی بود که در کتاب انحطاط تنها اشاره‌های جزئی به آن شده بود. اشپنگلر هرگز آن را به پایان نرساند، گرچه سؤالات اساسی در مجموعه‌ای اصلی از کلمات موجز در مورد موضوع مورد نظر در سال ۱۹۶۵ به انتشار رسید. در سال ۱۹۳۱ او کتاب بشر و تکنیک را به نشر رساند، کتابی که اشتیاق او در گذشته و آینده را نسبت به استفاده و گسترش اصلاحات فنی انعکاس می‌داد. توسعه‌ی تکنولوژی پیشرفته در دنیای غرب واحد است و همچنین پیش‌بینی کرد که در کجا همچنان متقدم خواهد ماند.

او در این کتاب (انحطاط غرب) پیش بینی کرد، زمانی فراخواهد رسید که افراد رنگین پوست در کره زمین از هر تکنولوژیِ موجود در غرب برای ویران کردن غرب استفاده خواهند کرد.

آنقدر افکار در ذهن اشپنگلر بود که به یک شخص اجازه می‌داد تا از او به عنوان یک "نازی اصلی" شخصیت پردازی کند: در خواستش برای بازگشت به قدرت، تنفرش از دموکراسی "منحط"، تمجیدش از روح "پروسیانیسم"،

عقیـده اش در مورد جنگ به عنوان پدر همه چیز. گرچه او هرگـز به حزب سوسیالیسـم ملی (نازی) ملحق نشـد بـا وجود پافشـاری اعضای اصلی نازی گرگور استراسـر و ارنسـت‌هانف اسـتانگل. او به سوسیالیسم‌های ملّی به عنـوان گروهی آماتور نگاه می‌کرد که مجذوب گروه‌های نظامی، قدم رو با شعارهای میهن پرستانه شده بودند که به قدرت به عنوان یک اسباب بازی نگاه می‌کردند اما اهمیت فلسفه و الزامات جدید دوران را تشخیص نمی‌دادند.

هیتلر تصور می‌کرد آن چیزی که آلمان نیازمند آن است یک قهرمان اسـت نه یک نیّت قهرمانانه. اما همچنان او به هیتلر بر علیه هیندربورگ در انتخابات ۱۹۳۲ رأی داد او تنها یک بار با هیتلر در سـال ۱۹۳۲ در زندان ملاقات کرد اما اشـپنگلر تحت تأثیر مباحث طولانی اش قرار نگرفته بود.

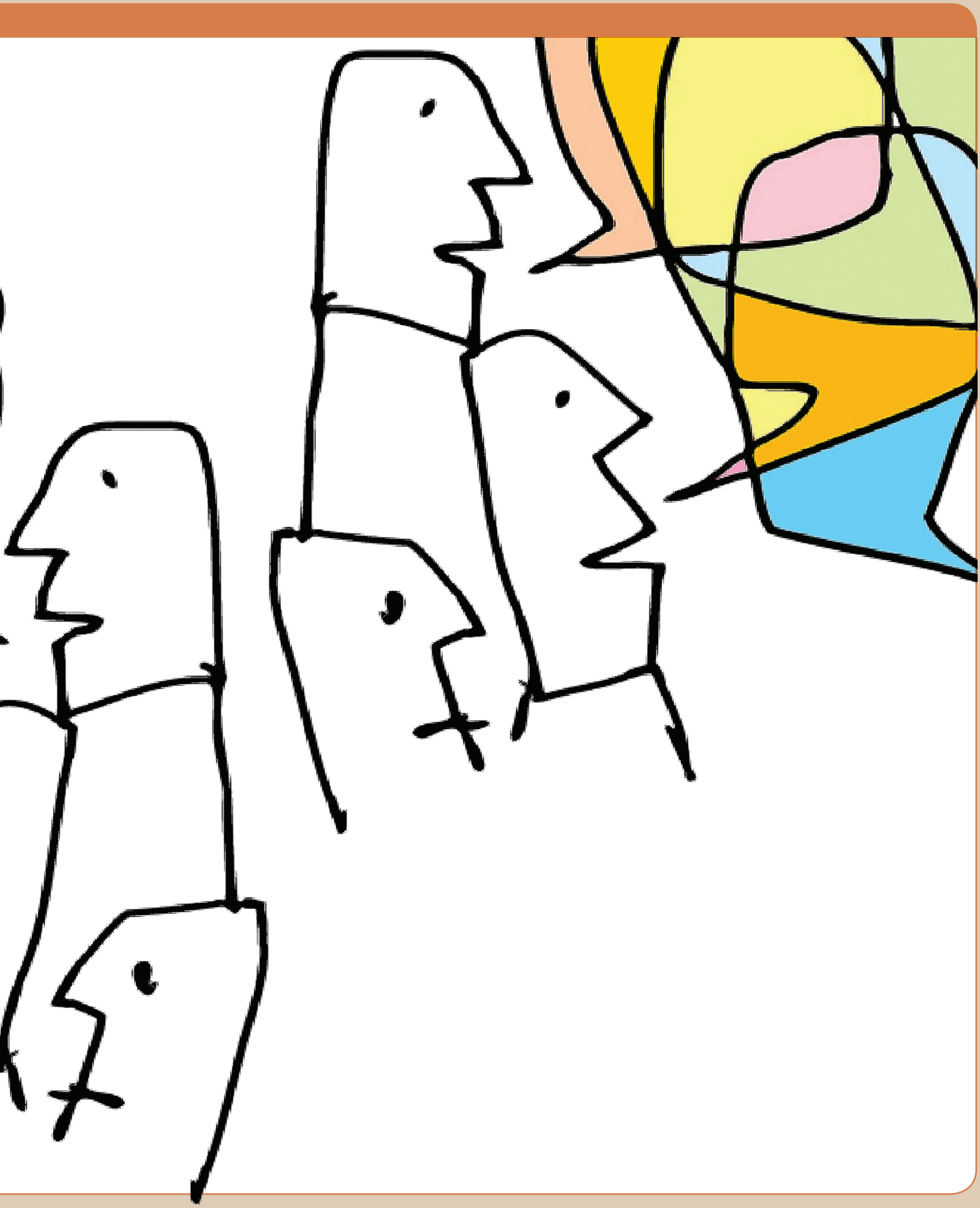


احتمـالاً دیـدگاه او در مـورد سوسیالیسم ملی و مسیر آلمان باید در اواخـر ۱۹۳۳ در کتاب زمان افول متجلی شده باشـد. او دیدگاهش را بـا بیان کردن این جملـه آغاز کرد: هیچ کس بیشـتر از مـن نمی‌تواند نگاهی آینده نگرانه نسبت به انقلاب سیاسی داشته باشد. در طول اثرش، او شـرایطش را در مورد رژیم جدید بیان داشـت. مسـلماً او دارای افکار آلمان دوستانه بود در غیر این صورت به سوسیالیسـم‌های ملی به عنوان شخصیتی آلمانی و نه لزوماً اروپایی نگاه می‌کرد.

گرچه به ویژگی نژادپرسـتانه‌ی کتاب بشـر و تکنیک ادامـه داد، اشـپنگلر آن چیـزی را که به عنـوان ویژگی منحصر به فرد مفهوم سوسیالیسم ملی در نژادها بود حقیر می‌شـمرد. در رویارویی با خطرات خارجی، آن چیزی که باید بر روی آن تأکید شود اتحاد نژادهای مختلف اروپایی می‌باشـد نه به بخش‌های مجزای آن. و رای تشـخیص "ترس‌های نژادی" و اولویت در نژاد سفیدپوستان، اشپنگلر مفهوم "غیرمادی گرایانه" خود را از نژاد (که قبلاً در کتاب انحطاط ارایه داده بود) بیان کرد: اشـخاص خاص –از هر نـژادی– دارای نژاد خاصی می‌باشـد کـه این‌ها تاریخ را می‌سازند. همراه با پیش بینی جنگ جهانی دوم، اشپنگلر در کتاب زمان انحطاط هشدار داده بود که سوسیالیسم‌های ملی (نازی) به قدر کافی در برابر نیروهای مخالف خارجی مراقب نیسـتند و این توانایی را دارند که کشـور و آنها را ویران کنند.

انتقـاد مسـتقیم او بدیـن طریق بیان شـده بـود: "و سوسیالیسم‌های ملی اعتقاد دارند که می‌توانند نسبت به جهان و مخالفان آن چشـم پوشـی کنند و می‌توانند قصرهای خـود را در این فضا بدون ایجاد جوی آرام بنا کنند اما واکنش واضحی را از طرف مرزهای خارجی کشور دریافت کردند."

در آخـر پس از اینکـه این کتاب مسیر گسـترده‌ای را برای خود مهیا کـرد، مقامات از انتشـار بیشـترش جلوگیری کردند. اسـوالد اشـپنگلر مدت کوتاهی پس از اینکه پیش‌بینی شد دیگر رایش آلمانی وجود نخواهد داشت در ۸ می۱۹۳۶ در اثر بیماری قلبـی در آپارتمانـش در مونیـخ در گذشت. هنگاهی که او به سمت مرگش پیش رفت همگی را متقاعد کرده بود که حق با اوسـت و تمامی رویدادهایی کـه او در کتاب انحطاط غرب بیان کرده بود به روشـی خاص به وقوع پیوست. او مطمئن بود که در دوره‌ی تاریک روشـن فرهنگش، زندگی کرده بود که علاوه بر اظهارات تاریک و شـومش عمیقاً مشتاق و علاقه‌مند به پایان این روند بود.



گفتگوی ویژه



حضرت حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر احمد رهدار

در گفتگو با فرهنگ‌عمومی:

بنده ملکیان را در حوزه سیاست عمومی دنباله رو ماکیاولی می بینم

■ گفتگو از جعفر علیان نژادی



فرهنگ‌عمومی: موضوع مصاحبه‌ای که قرار است امروز در خدمتتان باشیم حول موضوع شرق‌شناسی است. آقای دکتر برای ورود به بحث هر طور که صلاح می‌دانید، صحبت را آغاز فرمایید.

دکتر احمد رهدار: بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. درآغاز بحث باید نکته‌ای را عرض کنم. چنین برداشت می‌شود که شرق‌شناسی به معنی هرگونه شناخت شرق است. در لایه‌ی اول به هر گونه شناخت شرق که از سوی غربی‌ها صورت گرفته است اطلاق می شود. ولی این شرق‌شناسی نیست. البته این تعریف به لحاظ لغوی می‌تواند مصداق شرق‌شناسی باشد. به عنوان گزارشی که هرودوت در عصر یونان باستان از ایران داده است، اشاره کرد.

به دلیل تعریفی که بعداً و در ادامه مصاحبه از شرق‌شناسی خواهم کرد، من آن نوع شناخت‌ها را شناخت‌های شرق‌شناسانه نمی‌دانم. بر این باور هستم که شاید شرق‌شناسی در ده قرن اخیر موضوعیت پیدا کرده و جا دارد که مورد مطالعه قرار بگیرد. بیشتر میل دارم بگویم شرق‌شناسی از نیمه قرن ۱۲ یا ابتدای آن شروع شده [شرق‌شناسی‌ای که می‌خواهم امروز راجع به آن بحث کنم] و تا امروز ادامه دارد. مرحله اول این

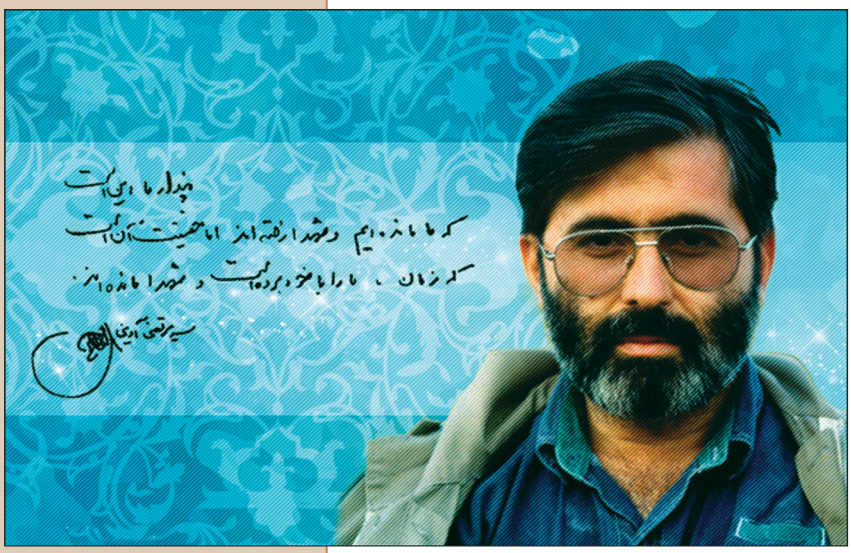
چنین برداشت می‌شود که شرق‌شناسی به معنی هرگونه شناخت شرق است. در لایه‌ی اول به هر گونه شناخت شرق که از سوی غربی‌ها صورت گرفته است اطلاق می شود. ولی این شرق‌شناسی نیست. البته این تعریف به لحاظ لغوی می‌تواند مصداق شرق‌شناسی باشد.

از ویژگی‌های دیگر دوره‌ی اول می‌توان به نقش برجسته پژوهشی شرق‌شناسی که متعلق به مسیونرهای مسیحی، مورخان و دانشمندان است، اشاره کرد. آنها به دور از دخالت دیپلمات‌ها و سیاستمداران بودند. دوره‌ای که می‌توان اسم آن را شرق‌شناسی انفعالی گذاشت.

شرق‌شناسی از قرن ۱۲ تا نیمه قرن ۱۷ و مرحله دوم آن از نیمــه قرن ۱۷ تا نیمه قرن ۲۰ و نیز از نیمه قرن ۲۰ تا الان مرحله سوم آن است.

مرحله اول شرق‌شناســی دوره‌ی رشد مسلمین است که همزمان با دوره‌ی رکود غرب اســت. قرن‌های پایانی قرون وســطی در غرب و قرن‌های اوج و نشــاط فکری جهان اسلام بویژه در جنوب اروپاست. این دوره، دوره‌ای اســت که غرب تلاش دارد بازفهمی شرق را داشته باشد ونه تصرف در آن. اگر بخواهم نســبت غرب و شرق را در این دوره با حال حاضر خود مقایسه کنم، مثل نسبت الان ما با غرب در جهت معکوس است. همان طور که در حال حاضرجهان شــرق نســبت به غرب نوعی احساس عقب ماندگی می‌کنــد و دغدغه دارد غرب را بفهمد، در نتیجه دانشــجو اعزام می‌کند و حتی در ایــن اعزام هم احتیاط می‌کند تا هر دانشــجویی را نفرستد که در آنجا به از خود بیگانگی برسد، جهان غرب در آن دوره چنین حسی نسبت به ما داشــته اســت. رهبری این دوره با جریان کلیســا و پاپ است. آنها بعضی از جوانان معتقد مسیحی را گزینش می‌کردند و به ســرزمین‌های اسلامی گسیل می‌داشتند تا اســلام را بفهمند، و سرزمین‌های اسلام، اقوام اسلامی و ظرفیت‌هایی که در درون عالم اسلامی است را شناسایی کنند و برای آنها گزارش دهند تا بر اســاس آن گزارش‌ها برنامه‌ریزی‌هایی داشــته باشــند. از ویژگی‌های دیگر این دوره علاوه بر رهبری پاپ، ائتلاف یهود و مســیحیت در برابر اسلام است. تا قبل از اوایل قرن ۱۶ جریان مسیحیت و اسلام کنار یکدیگر علیه یهود بودند اما از اوایل قرن ۱۶ یهود و مســیحیت با هم علیه اســلام متحد شدند. اینکه چرا مسیحیت در آن دوره در کنار اسلام علیه یهود بودند، دلایل تاریخی دارد. در هر حال مسیحیان معتقد بودند که حضرت مســیح(ع) را یهودیان به صلیب دادند و به همین دلیل کشــت و کشــتارهای تاریخی زیادی علیه یکدیگر داشتند.

از ویژگی‌هــای دیگــر دوره‌ی اول می‌تــوان به نقش برجسته پژوهشی شرق‌شناسی که متعلق به مسیونرهای مسیحی، مورخان و دانشــمندان است، اشاره کرد. آنها به



دور از دخالت دیپلمات‌ها و سیاستمداران بودند. دوره‌ای که می‌توان اسم آن را شرق‌شناسی انفعالی گذاشت.

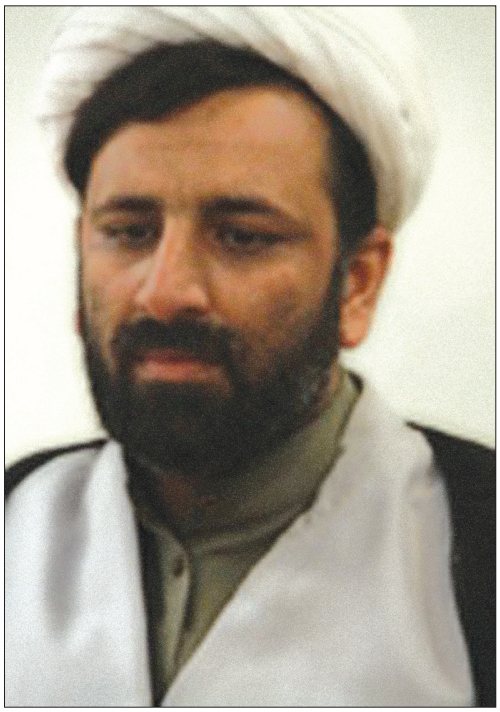
فرهنگ‌عمومــی: آقــای دکتر، امــکان دارد در این دوره اسامی چند نفر از سیاحان، مورخان، مسیونرها و مبلغان مســیحی که سفرنامه‌هایی را نوشتند، نام ببرید.

دکتراحمدرهــدار: نکتــه‌ای را عــرض کنــم. چون مرحله‌ی نخســتین شرق‌شناسی است، نویسندگان عنوان شرق‌شــناس ندارند ولی در همین دوره نهضت‌ترجمه آثار اسلامی به لاتین صورت می‌گیرد. من می‌توانم اشخاصی را در ایــن دوره نام ببرم که کاملاً تحت تأثیر هجوم فکر اســلامی‌در دنیای غرب هســتند. متفکریــن بزرگی مثل آکوینــاس، حکیــم بوآنتاره و آلبرت کبیر هر ســه‌ی اینها فیلسوفانی قدر هستند که متأثر از فلسفه‌ی سینایی هستند و بــه همین جرم چندبار محکوم شــدند، به زندان رفتند و کسی مثل آلبرت کبیر در نهایت اعدام شد.

در دوره‌ی دوم، یعنــی از نیمــه قرن ۱۷ تــا نیمه قرن ۲۰ چند اتفاق می‌افتد که از ویژگی‌های این دوره اســت. نکته اول این اســت که‌رهبری ایــن دوره با جریان پاپ و کلیســا نیست بلکه با دربار است. لذا نقش سیاستمداران و دیپلمات‌ها برجسته است. در این دوره دستگاه پاپ و کلیسا

وقتی‌کنگره شرق‌شناسی‌ایجاد می‌شود، پژوهش‌های فردی آکادمیک، با حالتی‌منظم تبدیل به مجموعه می‌شود. در این دوره شاهد شکل گیری‌دائرةالمعارف‌های شرق‌شناسی‌هستیم. در این دوره تدوین دائرةالمعارف‌های شرق‌شناسی‌صورت می‌گیرد. یعنی نه فقط تجارب فردی، جمعی، بلکه مدون هم می‌شود. تدوین‌دائرةالمعارف لیدن هلند یا امریکانا در این دوره تدوین می‌شود.

شرق‌شناسان قرون ۱۷ تا ۱۹ کسانی هستند که می‌شود آنها را پژوهشگران تاریخ علم نامید. اما مستشرقین نیمه‌ی قرن بیست تا الان، مستشرقین تاریخ علم نیستند، بلکه عالمان هستند. عالمان سیاست، اقتصاد، مدیریت، مردم شناس و... .



حذف نمی‌شود، بلکه بعد نرم افزاری پیدا می‌کند، که گویی جاده صاف کن فکری پروژه‌ی شرق‌شناسی هستند. در پروژه‌ی شرق‌شناسی این دوره بیشتر سخت‌افزاری رشد می‌کند آن هم با قدرت نظامی، سیاسی، حضور دیپلمات‌ها و سیاستمداران. بعد نرم‌افزاری و اخلاقی آن را جریان کلیسا و پاپ جلو می‌برد. در این دوره شاهد شکل‌گیری دانشکده‌های شرق‌شناسی هستیم. آموزشکده‌های زبان عربی در این دوره تأسیس و راه‌اندازی می‌شود. در دوره‌ی دوم برای اولین بار شاهد شکل‌گیری کنگره‌های شرق‌شناسی هستیم. پیش از این، تحقیقات از نوع فردی بوده است. اما وقتی کنگره شرق‌شناسی ایجاد می‌شود، پژوهش‌های فردی آکادمیک، با حالتی منظم تبدیل به مجموعه می‌شود. در این دوره شاهد شکل گیری دائرةالمعارف‌های شرق‌شناسی هستیم. در این دوره تدوین دائرةالمعارف‌های شرق‌شناسی صورت می‌گیرد. یعنی نه فقط تجارب فردی، جمعی، بلکه مدون هم می‌شود. تدوین دائرةالمعارف لیدن هلند یا امریکانا در این دوره تدوین می‌شود. دائرةالمعارف امریکانا در ۱۸۲۹ در ۱۳ جلد، در ۱۹۲۰ در ۳۰ جلد و محتوای ۴۵ هزار مقاله با مشارکت ۶۵ هزار استاد شکل می‌گیرد. در این دائرةالمعارف تنها ۹۳ مقاله مربوط به شیعه بوده که رشد کمی‌و کیفی نسبتاً قابل توجهی داشته است. از اتفاقات دیگر دوره‌ی دوم، تدوین فهرست نگاری آثار شرقی‌ها توسط غربی‌ها است. نخستین تألیف این فهرست نگاری در ۱۸۱۰صورت گرفته است که از مجموعه‌ی آثاری که می‌توانسته در چشم انداز جریان شرق‌شناسی قرار بگیرد، فهرست تهیه شده است. در این دوره شرق‌شناسی تبدیل به گفتمان حاکم شده است. من اصرار دارم که شرق‌شناسی را از این پس گفتمانی فهم کنم. گفتمانی شدن شرق‌شناسی به این معناست که دیگر فرق نمی‌کند، چه محققی، در چه موضوعی و درچه قرنی می‌خواهد در شرق تحقیق کند. هر یک از این متغیرها را که تغییر بدهید، نتیجه پژوهش تغییر نمی‌کند مثل دانشگاه‌های کنونی ما. چه فرق می‌کند که دانشجوی مسلمان ما وارد کدام رشته‌ی این دانشگاه‌ها شود. مهم این است که در هر رشته این دانشگاه وارد شود، وقتی خارج می‌شود، سکولار شده است. در گفتمان شرق‌شناسی هم قصه این گونه است. یعنی در هر رشته‌ای راجع به هر کشوری و با هر رویکرد علمی که فرد وارد شود، نتایج پژوهشی تقریباً چیزهای ثابتی خواهد بود.

فرهنگ‌عمومی: شما مفهوم گفتمان فوکو را در نظر دارید؟

دکتراحمدرهدار: بله، خیلی پیشینی، آن را در نظر دارم چون مباحث تئوریک آن بعدها مطرح شده است.

فرهنگ‌عمومی: یعنی تعامل قدرت و دانش را در این فضا مشاهده می‌کنید؟

دکتراحمدرهدار: بله. دقیقاً این فضا حاکم می‌شود. اگر یک مستشرق انگلیسی در قرن ۱۷ که در ایران راجع به صوفیه تحقیق می‌کند را در نظر بگیریم و نتایج پژوهشی او را با یک مستشرق فرانسوی که در قرن ۱۸ در هند راجع به ادیان هندی تحقیق می‌کند، مقایسه کنیم، و اینها را با یک مستشرق هلندی که در قرن ۱۹ راجع

تا قبل از اوایل قرن ۱۶ جریان مسیحیت و اسلام کنار یکدیگر علیه یهود بودند اما از اوایل قرن ۱۶ یهود و مسیحیت با هم علیه اسلام متحد شدند. اینکه چرا مسیحیت در آن دوره در کنار اسلام علیه یهود بودند، دلایل تاریخی دارد. در هر حال مسیحیان معتقد بودند که حضرت مسیح(ع) را یهودیان به صلیب دادند و به همین دلیل کشت و کشتارهای تاریخی زیادی علیه یکدیگر داشتند.

انقلاب اسلامی دقیقاً به صورت عکس استدلال جهانی شدن، معرفت شناسی شرق‌شناسی را به چالش می‌کشد. انقلاب اسلامی این ادعا را دارد که یک تمدن تا زمانی نشاط دارد و اصیل است که در محوری‌ترین بردار و شعار خود، به پایین جهت نگرفته باشد. محوری‌ترین شعار تمدن اگر رو به بالا باشد، آن تمدن در حال نشاط است.

به خاورمیانه و سیستم‌های قدرت در این منطقه تحقیق می‌کند یا آنها را با یک مستشرق آمریکایی که در قرن ۲۰ راجع به مردم شناسی آسیای صغیر مطالعه می‌کند و در مجموع همه‌ی آنها را با یک مستشرق آلمانی که در قرن ۲۱ راجع به آثار باستانی مصر و سیستم فراعنه تحقیق می‌کند، مقایسه کنیم، می‌بینیم مستشرقینی در قرون متعدد، در کشورهای مقصد متفاوت و در موضوعات متعدد، تحقیق می‌کنند ولی شاید به لحاظ محتوایی و جهت گیری‌های ارزشی ۸۰درصد نتایج این پژوهش‌ها یکسان باشد. یعنی همه‌ی اینها با رویکردهای متفاوت دغدغه‌ی اثبات چهار، پنج مسئله‌را با زبان‌های مختلف، ورژن‌های متفاوت و ورودهای متعدد دارند یعنی می‌خواهند بگویند: شرقی‌ها دارای نژاد پست، عقب مانده و استبداد زده اند و خودشان نمی‌توانند از پس خودشان بربیایند. البته تبیین‌ها متفاوت می‌شود، یعنی کسی که می‌خواهد پستی نژاد شرقی‌ها را در ایران نشان بدهد، باید یک مثال ایرانی بزند، نمی‌تواند بگوید من در ایران کنار رود نیل بودم. مثال‌ها عوض می‌شود اما محتواها یکی است. داستان‌ها و خاطرات خیلی اوقات شبیه هم است، بدتر از همه در خیلی اوقات ساختگی است. در هر حال، این یکی دیگر از ویژگی‌های این دوره است. ویژگی دیگر دوره‌ی دوم این است که نوعی روابط دیالکتیکی شدید میان شرق‌شناسی و استعمار برقرار شده است. یعنی اینها چنان به هم نزدیک شدند که اساساً قُل همدیگر شدند. به این معنا که هر جا شرق‌شناسی بود، پای استعمار بود و هر جا استعمار بود حتماً نتایج شرق‌شناسی به عنوان پشتوانه‌ی تئوریک آن حضور داشت. از این مطلب البته نمی‌شود نتیجه گرفت که همه‌ی مستشرقین جاسوسند. نمی‌خواهم این را بگویم ولی باید بدانیم نتایج تحقیقاتی همه‌ی مستشرقین به درد دستگاه استعمار خورده است.

ما در دوره‌ی سوم عمدتاً شاهد تغییر نام مطالعات شرق‌شناسی به مطالعات منطقه ای هستیم. بسیاری از دانشکده‌های شرق‌شناسی تابلوی خود را کندند و به دانشکده‌های مطالعات منطقه‌ای تغییر نام دادند. علتش این بود که در دوره‌ی قبلی استعمار و شرق‌شناسی قُل همدیگر شده بودند به گونه ای که تا وقتی اسم شرق‌شناسی می‌آمد استعمار تداعی می‌شد و بر عکس. در قرن بیست و نیز از نیمه‌ی آن استعمار رنگ عوض می‌کند. بنا به دلایلی استعمار کلاسیک، تبدیل به استعمار نو و پنهان می‌شود. استعماری که می‌خواهد همان محتوا را انجام دهد، بدون اینکه اسم آن برده شود. استعماری است که دیگر نمی‌خواهد با یونیفرم نظامی به هند بیاید. می‌خواهد یک رضاشاهی را به ایران بیاورد که ایرانی است و بهتر از یونیفرم داران می‌تواند به انگلستان خدمت کند. اسم استعمار عوض شده و ماسک زده بود. اگر می‌خواست ذهن‌ها به او معطوف و حساس نشود، باید اسم قُل خود یعنی شرق‌شناسی هم عوض می‌شد.

فرهنگ‌عمومی: پس این نظریه که می‌گویند شرق‌شناسی با استعمار ظهور کرده است، غلط است؟

دکتراحمدرهدار: شرق‌شناسی با استعمار ظهور نکرده است. شرق‌شناسی متقدم از استعمار به معنای کلاسیکش [یعنی قرون ۱۷ و ۱۸]، است. ولی زمانی که استعمار در اوج و نشاطش بوده است، دستگاه شرق‌شناسی بهترین بستر برای رشد آن بوده و بهترین مددکار آن بوده است. نرم‌افزارهای استعماری را مستشرقین تهیه می‌کردند و در خدمت دستگاه‌های استعمارگر قرار می‌دادند. اینها ویژگی‌های این دوره بود که به اجمال گفتم.

فرهنگ‌عمومی: قبل از اینکه به دوره‌ی پایانی برسیم، ممکن است بفرمایید تفکر فراماسونری در این دوره ایجاد شد یا در دوره‌های دیگر. شما فرمودید خیلی از شرق‌شناسان جاسوس نبودند، منظورتان این است؛ آنهایی که جاسوس بودند، فراماسون هستند؟

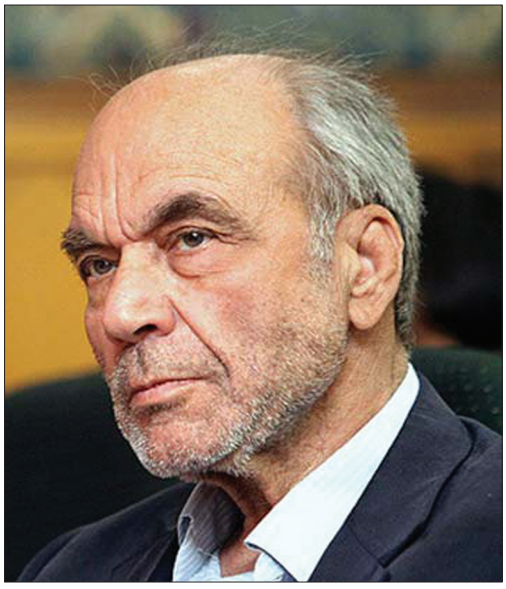
دکتراحمدرهدار: نه. فراماسونری یکی از نهادهای جاسوسی است. ممکن است مستشرقی داشته باشیم که جاسوس باشد، اما فراماسون نباشد. همچنان که ممکن است مستشرقی داشته باشیم که نه جاسوس باشد و نه فراماسون، اما نتایج پژوهشی او به درد فضای استعمار سیاسی خورده باشد. همچنان که مستشرقی داریم که هم جاسوس است و هم عضو فراماسونری است. یعنی

چون مرحله‌ی نخستین شرق‌شناسی است، نویسندگان عنوان شرق‌شناس ندارند ولی در همین دوره نهضت ترجمه آثار اسلامی به لاتین صورت می‌گیرد. من می‌توانم اشخاصی را در این دوره نام ببرم که کاملاً تحت تأثیر هجوم فکر اسلامی در دنیای غرب هستند. متفکرین بزرگی مثل آکویناس، حکیم بوآنتاره و آلبرت کبیر هر سه‌ی اینها فیلسوفانی قدر هستند که متأثر از فلسفه‌ی سینایی هستند و به همین جرم چندبار محکوم شدند، به زندان رفتند و کسی مثل آلبرت کبیر در نهایت اعدام شد.

ویژگی دیگر مرحله‌ی سوم چالش‌های معرفتی سنگینی است که شرق‌شناسی می‌خورد و سر راهش ایجاد می‌شود. شرق‌شناسی در این دوره با سه چالش سنگین روبرو شد، دو چالش در خود دنیای غرب و یک چالش خارج از دنیای غرب است.

رابطه‌شان، رابطه‌ی عموم خصوص من وجه است.

در دوره سوم از نیمه قرن بیستم به این طرف دستگاه شرق‌شناسی ویژگی‌های دیگری پیدا می‌کند، مثلاً شاهد ظهور مستشرقین شرقی هستیم. پیش از این مستشرقین همه غربی بودند. مستشرقین شرقی یعنی شرقی‌ها که شرق را از پس عینک غرب مطالعه می‌کنند. اینها همان دانشجویانی هستند که‌رفتند و در دانشگاه‌های غرب درس خواندند، هویت گرفتند. در دانشگاه‌هایی درس خواندند که شرق‌شناسی به لحاظ پژوهشی گفتمان مسلط آنجا بوده است. ظهور مستشرقین شرقی که شکل گسترده آن را، امروز در دانشگاه‌های داخلی هم شاهد هستیم. من به این مسئله در جای دیگر بر می‌گردم. ما در دوره‌ی سوم عمدتاً شاهد تغییر نام مطالعات شرق‌شناسی به مطالعات منطقه‌ای هستیم. بسیاری از دانشکده‌های شرق‌شناسی تابلوی خود را کندند و به دانشکده‌های مطالعات منطقه‌ای تغییر نام دادند. علتش این بود که در دوره‌ی قبلی استعمار و شرق‌شناسی قُل همدیگر شده بودند به گونه ای که تا وقتی اسم شرق‌شناسی می‌آمد استعمار تداعی می‌شد و بر عکس. در قرن بیست و نیز از نیمه‌ی آن استعمار رنگ عوض می‌کند. بنا به دلایلی استعمار کلاسیک، تبدیل



به استعمار نو و پنهان می‌شود. استعماری که می‌خواهد همان محتوا را انجام دهد، بدون اینکه اسم آن برده شود. استعماری است که دیگر نمی‌خواهد با یونیفرم نظامی‌به هند بیاید. می‌خواهد یک رضاشاهی را به ایران بیاورد که ایرانی است و بهتر از یونیفرم داران می‌تواند به انگلستان خدمت کند. اسم استعمار عوض شده و ماسک زده بود. اگر می‌خواست ذهن‌ها به او معطوف و حساس نشود، باید اسم قُل خود یعنی شرق‌شناسی هم عوض می‌شد. چون اگر اسم استعمار عوض می‌شد اما این قُل سر جا می‌بود، مردم تا اسم شرق‌شناسی را می‌دیدند به‌یاد استعمار می‌افتادند. لذا عنوان دانشکده‌های شرق‌شناسی هم در خیلی جاها [نمی‌گویم همه جا] به مطالعات منطقه‌ای تغییر پیدا کرد.

ویژگی بعدی این است که شاهد شکل گیری نوین هستیم. شرق‌شناسی نوین ویژگی‌هایی دارد. شرق‌شناسی کلاسیک مبتنی بر مطالعات با رویکرد تاریخی است یعنی عمده‌ی مطالعات کلاسیک شرق‌شناسی مطالعات تاریخی است. تاریخ فقه، تاریخ فلسفه، تاریخ سیاست، تاریخ مدنیت، تاریخ کشاورزی و.... شرق‌شناسان در مطالعات کلاسیک تاریخ‌ها را دست کاری و در تاریخ شرق تصرف می‌کردند. از نیمه‌ی قرن بیست به این طرف ویژگی شرق‌شناسی نوین این است که علاوه بر رویکرد تاریخی، رویکردهای دیسیپلینی پیدا می‌کند. رویکردهای دیسیپلینی به این معنا است که شرق‌شناسان درحال تولید کردن نظریه‌های تصرف هستند و نه دیتاهای متصرفانه. فقط دیتا نمی‌دهند، نظریه می‌دهند. مثلاً تئوری سیاست، مدیریت، اقتصاد، روانشناختی و... در شرق‌شناسی می‌آید. در قرن ۱۸ و ۱۹ این تئوری‌ها در شرق‌شناسی غایب هستند. شرق‌شناسان قرون ۱۷ تا ۱۹ کسانی هستند که می‌شود آنها را پژوهشگران تاریخ علم نامید. اما مستشرقین نیمه‌ی قرن بیست تا الان، مستشرقین تاریخ علم نیستند، بلکه عالمان هستند. عالمان سیاست، اقتصاد، مدیریت، مردم شناس و... .

ویژگی دیگر مرحله‌ی سوم چالش‌های معرفتی سنگینی است که شرق‌شناسی می‌خورد و سر راهش ایجاد می‌شود. شرق‌شناسی در این دوره با سه چالش

شرق‌شناسی کلاسیک مبتنی بر مطالعات با رویکرد تاریخی است یعنی عمده‌ی مطالعات کلاسیک شرق‌شناسی مطالعات تاریخی است. تاریخ فقه، تاریخ فلسفه، تاریخ سیاست، تاریخ مدنیت، تاریخ کشاورزی و.... شرق‌شناسان در مطالعات کلاسیک تاریخ‌ها را دست کاری و در تاریخ شرق تصرف می‌کردند. از نیمه‌ی قرن بیست به این طرف ویژگی شرق‌شناسی نوین این است که علاوه بر رویکرد تاریخی، رویکردهای دیسیپلینی پیدا می‌کند. رویکردهای دیسیپلینی به این معنا است که شرق‌شناسان درحال تولید کردن نظریه‌های تصرف هستند و نه دیتاهای متصرفانه. فقط دیتا نمی‌دهند، نظریه می‌دهند.

از ویژگی‌های دیگر دوره‌ی سوم از شرق‌شناسی بحث مسلمان شدن برخی از مستشرقین است. یکسری از مستشرقین به‌رغم سخت بودن گفتمان شرق‌شناسی، توانستند از دیوارهای بسته شرق‌شناسی عبور کنند و نور اسلام را ببینند.

سنگین روبرو شد، دو چالش در خود دنیای غرب و یک چالش خارج از دنیای غرب است.

معرفت شناسی شرق‌شناسی مبتنی بر دوگانه "من" "او"، "من" "غیر" یا "ما" و "آنها" بود. دو گانه "من"، "او" که "من غرب" و "او شرق" است. من اصیل و او غیر اصیل است. رسالت "من" این است که در او تصرف کند و او را به شکل خودش دربیاورد. این دوگانه شرق‌شناسی است. این دوگانه در حوزه‌ی معرفت نتایج بسیاری همراه داشت. مثلاً معرفت‌های آپارتایدی و تبعیض نژادی در اینجا ایجاد می‌شود. ما اصلاً در حوزه‌ی علم تئوری‌هایی ناشی از نگاه‌های آپارتایدیک داریم که کاملاً نژادپرستانه است. دراینجاست که من اصیل می‌شود و غیر [او]، غیر اصیل می‌شود. اصالت من چنان پررنگ است که مجاز به تصرف در غیر است. لذا شرق در این مرحله تصرف شده و این معرفت شناسی، شرق‌شناسی است. این معرفت شناسی در دوره‌ی سوم، سه ضربه خورد. اولین ضربه را با پست مدرنیسم خورد. پست مدرنیسم بر خلاف قرائت مدرنیسم که جهان را به دو نیمه غرب و شرق تقسیم می‌کرد و می‌گفت جهان غرب فقط اصیل است، جهان را به یک توپ چهل تکه تقسیم می‌کند. هر تکه را یک زیست بوم می‌کند، هر زیست بوم سر جای خودش اصیل است و می‌گوید این زیست بوم‌ها با همدیگر ارتباط هم ندارند. این‌ها را گفتمان‌های از هم گسسته می‌بیند. بین این‌ها ارث و میراث وتراث و تأثیرگذاری هم قائل نیست. لذا می‌گوید، شرق سرجای خودش اصیل است. غرب سرجای خودش اصیل است. اینها هیچ گونه حق تصرف و تأثیر و تأثری در هم ندارند. پست مدرنیسم می‌گوید: اصلاً تاریخ به گونه‌ای است که هر کدام از شرق و غرب سرجای خودشان بوده‌اند نه اینکه باشند. این معرفت‌شناسی از این حیث شرق‌شناسی را زیر سؤال می‌برد که اصالت "من" را می‌گرفت. نمی‌گفت فقط غرب اصیل است. می‌گفت در برابر غرب، شرق هم اصیل است. انگار هر دو را هم عرض می‌کرد. این یک چالش سنگین بود.

بنده ملکیان را در حوزه‌ی سیاست عملی ادامه‌رو ماکیاول می‌بینم. ماکیاولی یک پرسش خیلی جدی دارد. دغدغه و پرسش ماکیاولی این است که چه باید کرد تا در جهان جنگ کم و صلح زیاد شود. به عبارت دیگر ماکیاول دغدغه دارد که طرحی برای جهان بریزد که طرح صلح باشد. بعد از مطالعه بسیار، چیزی به ذهنش می‌زند و می‌گوید من بر این باورم که مردم یا اقوام از این رو با هم جنگیده‌اند که آرمان‌هایشان دور بوده است. آرمان‌های دست نیافتنی و بزرگ داشته‌اند. افقشان بسیار دور بوده است. به همین جهت ماکیاولی در توصیه به سیاستمداران می‌گوید: آرمان‌های مردم را دم دستی کنید. یعنی به جای اینکه برای مردم از وجود حرف بزنید از موجود سخن بگویید. به عبارت دیگر طرح ماکیاولی تبدیل آرمان به واقعیت بود.

چالش دومی که شرق‌شناسی خورد، چالش جهانی شدن بود. چالش جهانی شدن این است که اساس نگاه دوگانه شرق‌شناسی را از بین می‌برد. شرق‌شناسی با خطی جهان را به شرق و غرب تقسیم می‌کند. غرب اصیل و شرق غیر اصیل است. جهانی شدن می‌گوید: اصلاً قصه در این است که خط جدایی بین غرب و شرق از بین رفته است. چون غرب، بزرگ و بزرگ‌تر شده، تا جایی که کل شرق را غرب گرفته است. در حال حاضر، چیزی به نام شرق نداریم. غرب حتی در کوره‌دهات‌های شرق هم رفته است. غرب در همه جای شرق، حضور خود را از طریق ابزار، تکنولوژی، رسانه‌ها، نرم افزارها، دانشگاه‌ها، کتاب‌ها و خیلی چیزهای دیگر گرفته است. اصلاً تخصصاً موضوعی به نام شرق نخواهیم داشت. هر چه هست عالم، عالم غربی است. تاریخ، تاریخ غربی است. تاریخ زمان ما یک صورت دارد و آن هم صورت غرب است.

فرهنگ‌عمومی: منظورتان مفهوم جهانی شدن مدرن است؟ درست است؟

دکتراحمدرهدار: بله. ادعای جهانی شدن این است که جهان را به دهکده‌ای تبدیل کرده است. دهکده هم یک آب و هوا و رنگ دارد و آن هم آب و هوا و رنگ غرب است. اصلاً چیزی به نام شرق دیگر حضور ندارد. جهانی شدن

من به عنوان یک عامل تسریع‌کننده و بیرونی، ورود غرب به جوامع اسلامی را تشدید کننده‌ی انحطاط و نه زوال آنها می‌دانم. اما تا زمانی که خود ما ضعیف نباشیم و در شرایط انحطاط قرار نگیریم، موج اندیشه‌های تصرف کننده در ما تأثیر نخواهد داشت. ما ضعیف بودیم که امکان تصرف در ما بوده است. اگر ما قوی بودیم نسیم اندیشه‌های غرب به ما می‌خورد و ما هم با آن نسیم از پا نمی‌افتادیم.

پست مدرنیسم بر خلاف قرائت مدرنیسم که جهان را به دو نیمه غرب و شرق تقسیم می‌کرد و می‌گفت جهان غرب فقط اصیل است، جهان را به یک توپ چهل تکه تقسیم می‌کند. هر تکه را یک زیست بوم می‌کند، هر زیست بوم سر جای خودش اصیل است و می‌گوید این زیست بوم‌ها با همدیگر ارتباط هم ندارند.

می‌گوید: همه‌ی فرهنگ‌های دیگر را من در خودم هضم کردم و رنگ خودم را به آن زدم. هر دوی این معرفت‌ها، می‌توانست معرفت شناسی شرق‌شناسی را به چالش بکشد. اما معرفت شناسی شرق‌شناسی چالش سومی دارد که در بیرون دنیای غرب اتفاق افتاده است و آن انقلاب اسلامی ایران است. انقلاب اسلامی دقیقاً به صورت عکس استدلال جهانی شدن، معرفت شناسی شرق‌شناسی را به چالش می‌کشد. انقلاب اسلامی این ادعا را دارد که یک تمدن تا زمانی نشاط دارد و اصیل است که در محوری‌ترین بردار و شعار خود، به پایین جهت نگرفته باشد. محوری‌ترین شعار تمدن اگر رو به بالا باشد، آن تمدن در حال نشاط است. محوری‌ترین شعار تمدن غرب نفی خدا و اومانیسم یا انسان خدایی بود. تفکر غرب دیرزمانی است که متوجه شده است دیگر نمی‌تواند بدون خدا بر محوریت انسان حرکت کند. دیگر نمی‌تواند منکر متافیزیک، غیب، راز و جهان ماوراء باشد. یعنی از محوری‌ترین شعار خودش دست کشیده است و به این رسیده است که انگار عالم مؤثرهای دیگری هم دارد که انسان در آن حوزه، کمترین نقش را دارد. لذا رو به جریان‌های معناگرا آورده است ولو باز هم ما معتقد هستیم که در این روی آوری هم مجدداً مرتکب خطا شده است. یعنی از چاله به چاه افتاده است. چون جریان معنویتی که دنبال می‌کند، جریان انحرافی و غلطی است. اما غلط یا درست، اتفاقی که افتاده این است که خود غرب از محوری‌ترین شعار خودش دست کشیده است. اما محوری‌ترین شعار انقلاب اسلامی، درست در عصر مرگ خدا، حیات و زنده بودن خداست. در مدت سی سالی که از انقلاب اسلامی می‌گذرد، همه‌ی دنیایی که قبل از این پذیرفته بود، خدا مرده است، قبول کرده که خدا زنده است. لذا مظاهر مراجعه به خدا را جدی گرفته، کلیساها دوباره در حال رونق گرفتن است، دانشکده‌های دین شناسی مجدداً رونق گرفته است، کرسی‌های دین پژوهی پررنگ شده است و گفتمان‌های مبنی بر ارتباط علم و دین ایجاد شده است. همه اینها نشان می‌دهد که محوری‌ترین شعار انقلاب اسلامی‌رنگ خود را به صورت جهان می‌زند. به عبارت دیگر ادعای انقلاب اسلامی‌برخلاف جهانی شدن که می‌گفت غرب بسط پیدا کرده و همه‌ی شرق را گرفته است، این است که شرق درحال بسط پیدا کردن است و همه‌ی غرب را کم کم می‌گیرد و می‌گوید امروز غرب صورت شرق را به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی می‌گوید با ظهور من فلش و نشاط دنیای غرب که رو به بالا بود به پایین جهت گرفته و سیر انحطاطش آغاز شده است. از آن طرف جریان انحطاطی که در جهان اسلام و دنیای شرق حاکم بود، نشاط گرفته و به سمت بالا جهت گرفت. اینک فلش انقلاب رو به بالا و فلش دنیای غرب رو به پایین است. امروز ما می‌توانیم جریان بیداری

مرحله اول شرق‌شناسی دوره‌ی رشد مسلمین است که همزمان با دوره‌ی رکود غرب است. قرن‌های پایانی قرون وسطی در غرب و قرن‌های اوج و نشاط فکری جهان اسلام بویژه در جنوب اروپاست. این دوره، دوره‌ای است که غرب تلاش دارد بازفهمی شرق را داشته باشد ونه تصرف در آن. اگر بخواهم نسبت غرب و شرق را در این دوره با حال حاضر خود مقایسه کنم، مثل نسبت الان ما با غرب در جهت معکوس است. همان طور که در حال حاضر جهان شرق نسبت به غرب نوعی احساس عقب ماندگی می‌کند و دغدغه دارد غرب را بفهمد، در نتیجه دانشجو اعزام می‌کند و حتی در این اعزام هم احتیاط می‌کند تا هر دانشجویی را نفرستد که در آنجا به از خود بیگانگی برسد، جهان غرب در آن دوره چنین حسی نسبت به ما داشته است. رهبری این دوره با جریان کلیسا و پاپ است. آنها بعضی از جوانان معتقد مسیحی را گزینش می‌کردند و به سرزمین‌های اسلامی گسیل می‌داشتند تا اسلام را بفهمند، و سرزمین‌های اسلام، اقوام اسلامی و ظرفیت‌هایی که در درون عالم اسلامی است را شناسایی کنند و برای آنها گزارش دهند تا بر اساس آن گزارش‌ها برنامه‌ریزی‌هایی داشته باشند. از ویژگی‌های دیگر این دوره علاوه بر رهبری پاپ، ائتلاف یهود و مسیحیت در برابر اسلام است.

ادعای جهانی شدن این است که جهان را به دهکده‌ای تبدیل کرده است. دهکده هم یک آب و هوا و رنگ دارد و آن هم آب و هوا و رنگ غرب است. اصلاً چیزی به نام شرق دیگر حضور ندارد. جهانی شدن می‌گوید: همه‌ی فرهنگ‌های دیگر را من در خودم هضم کردم و رنگ خودم را به آن زدم. هر دوی این معرفت‌ها، می‌توانست معرفت شناسی‌شرق‌شناسی را به چالش بکشد. اما معرفت شناسی شرق‌شناسی‌چالش سومی دارد که در بیرون دنیای غرب اتفاق افتاده است و آن انقلاب اسلامی ایران است.

غرب‌شناسی به مثابه‌ی یک جریان، از انقلاب اسلامی شروع شده است. از آستانه انقلاب اسلامی ممکن است افراد و متفکرینی را ببینیم که قبل از آن بوده اند و بحث غرب‌شناسی و نقد غرب را داشته‌اند. جریان غرب‌شناسی با انقلاب اسلامی صورت می‌گیرد. یعنی جایی که پایگاهی مستقل از غرب پیدا کردیم، پایگاهی که احساس تفوق بر غرب می‌کند و زمان، زمانه نشاط ما و انحطاط غیر ماست.

اسلامی‌را به عنوان یک مؤید خوبی در این فضا شناسایی کنیـم. در هر حال این چالش سـومی‌بر سـر راه معرفت شناسی شرق‌شناسی بود که در دوره‌ی سوم رخ داده است.

فرهنگ‌عمومی: سؤالی که پیش می‌آید این است که ظاهراً باید تفکر جهانی شدن را از جهانی سازی یـا globalization جدا کنیم یعنی با ظهور انقلاب اسـلامی به نظر می‌رسـد جهانی شـدن در معنای مدرنیته که همان جهانی سازی است، دیگر کاربرد ندارد. به همین خاطر، مفهوم جهانی شدن در معنای پسـت مدرن رواج یافته است و آن به این معناست که هر کشور و هر فرهنگی برای خود محلیتی خاص دارد و نمی‌شود اصولی که مثلاً مربوط به دموکراسی یا حقوق شـهروندی در غرب اسـت را در کشـورهای شـرقی اجـرا و شناسـایی کرد. با همین نگاه حقوق شهروندی جهانشمول سازمان ملل زیر سؤال رفته است. از این منظر آیا انقلاب اسـلامی در این نوع تفکرات پسـت مدرنیسـتی تأثیـر گذاشـته اسـت یا باید ماجـرا را جور دیگری تعبیر و تفسیر کرد؟



دکتراحمدرهـدار: مـن چـه در ورژن غربی و چه در ورژن انقلاب اسـلامی‌قائل به جهانی‌سازی هستم. معتقد هسـتم جهان در حال سـاخته شدن اسـت نه اینکه جلو می‌رود. یعنی پروسـه نیسـت، پروژه است. لکن برخلاف تفسـیر غالب از جهانی شدن که سـازندگان جهان را بر اسـاس مدل کتاب "غربی‌سازی دنیا" آن طرف آبی تلقی می‌کنند، من بر این باورم که این انقلاب اسلامی‌است که جهان را بر اساس سبک خودش می‌سازد. لکن چون این تصرف، تصرف تمدنی اسـت، کند است، آرام است. دیده نمی‌شود. منتشـر است، پنهان است. آثارش را می‌بینیم و نـه ابزارش. مثلاً الان فقـط می‌دانیم این جریان بیداری اسـلامی که راه افتاده است به لحاظ شعار، جهت و نتیجه به نفع ماست. یعنی این آثار را می‌بینیم، ابزار را نمی‌بینیم. نمی‌توانیم نشان بدهیم کدام کتاب، تئوری و شخصی اینها را قلقلک داده و به میدان ما آورده است. این دیده نمی‌شود، پنهان است اما آثار و نتایج آن دیده می‌شود. از ویژگی‌های دیگر دوره‌ی سـوم از شرق‌شناسـی بحث مسلمان شدن برخی از مستشرقین است. یکسری از مستشرقین به‌رغم سخت بودن گفتمان شرق‌شناسی، توانستند از دیوارهای بسته شرق‌شناسی عبور کنند و نور اسلام را ببینند. کسانی مثـل "لئوپل"، "رنه گنـون" و "ناپلئون". یک قول خیلی جدی درباره‌ی ناپلئون است که مسلمان شده است. ایشان وصیـت کرده بود در قبرش قـرآن را با او دفن کنند. البته مسلمان شدن ناپلئون، امتیازی برای ما نیست که پز بدهیم ناپلئون مسـلمان شده است. مهمترین اتفاق دوره‌ی سوم تشکیل موسوعه نقد مستشرقان است یعنی جهان اسلام به‌یک نوع خودباوری رسیده، حس کرده و به این باور رسیده که در نتایج پژوهشی دستگاه شرق‌شناسـی‌تردید کند. نخسـتین جریان موسوعه نقد مستشرقان به مدت سه‌روز در ۱۹۷۹ در مصر به‌ریاست دکترمحمودحمدی برقرار شـد. بعد از آن در پاکستان ادامه پیدا کرد و در جاهای مختلف کسانی نقد نوشتند. فرهنگ‌های خاورشناسان در آمد، رویکردها، آثار، پیامدها و روش‌های غربی معرفی شد. اتفـاق مهم دیگری کـه در این دوره افتاد، شـکل‌گیری جریان غرب‌شناسـی بود. ما تا این دوره چیزی به عنوان غرب‌شناسی نداریم. اینجا می‌خواهم تحلیل ارائه بدهم.

فرهنگ‌عمومی: آقای دکتر قبل از اینکه به تحلیلتان برسیم، آیا ما می‌توانیم سردمدار نقد شرق‌شناسی به معنای جدید را مرحوم سـید جمال‌الدین اسـدآبادی بدانیم یا خیر؟

دکتراحمدرهدار: نه. قطعاً سـید جمال نیسـت. سید جمال در حوزه نقد غربی واداده است.

فرهنگ‌عمومی: این مسـئله‌را بـا توجه به نامه‌ای که ارنسـت‌رنان و پاسخی که سیدجمال به آن داده است، عرض کردم.

دکتراحمدرهـدار: سـید جمال در اوج مبارزاتی که با دنیای انگلیس و اسـتعمار غـرب دارد، راهبردی که برای

مهمترین اتفاق دوره‌ی سوم تشکیل موسوعه نقد مستشرقان است یعنی جهان اسلام به‌یک نوع خودباوری رسیده، حس کرده و به این باور رسیده که در نتایج پژوهشی دستگاه شرق‌شناسی‌تردید کند. نخستین جریان موسوعه نقد مستشرقان به‌مدت سه‌روز در ۱۹۷۹ در مصر به‌ریاست دکترمحمودحمدی برقرار شد. بعد از آن در پاکستان ادامه پیدا کرد و در جاهای مختلف کسانی نقد نوشتند. فرهنگ‌های خاورشناسان در آمد، رویکردها، آثار، پیامدها و روش‌های غربی معرفی شد. اتفاق مهم دیگری که در این دوره افتاد، شکل‌گیری جریان غرب‌شناسی بود. ما تا این دوره چیزی به عنوان غرب‌شناسی نداریم.

شناخت امثال امام (ره) از غرب یک شناخت سلبی است به این معنا که امام اصلاً غرب‌شناس نیست بلکه اسلام‌شناس است. چنان اسلام‌شناس خوبی است که کل پارادایم فکر و معرفتی امام(ره) اسلام است. به محض اینکه یک گزاره از خارج جهان اسلام وارد این فضا می‌شود، راهدار معرفتی امام صدا می‌کند و می‌گوید این گزاره اسلامی نیست. آن چیزی که امام می‌داند این است که این گزاره اسلامی نیست. کاری با این ندارد که چه است. پروژه و مسئله‌ی امام این است.

» گفت و گوی ویژه

جهان اسلام در مبارزه با غرب می‌دهد، فراگیری علوم غربی است.

فرهنگ‌عمومی: فکر می‌کنم راهبرد اصلی او، وحدت اسلامی است.

دکتراحمدرهدار: وحدت اسلامی یکی از راهبردهای اصلی اوست ولی راهبرد علمی‌ای که ایشان می‌دهد، بحث فراگیری علوم غربی است. سید جمال قطعاً نیست. من اصلاً معتقدم آغاز جریان غرب‌شناسی در جهان اسلام انقلاب اسلامی است. تحلیلی که می‌خواستم ارائه دهم این بود. من به چه دلیل گفتم هر مطالعه‌ای از غربی‌ها در مورد شرق را نمی‌توانیم، شرق‌شناسی بنامیم. می‌خواهم نکته‌ای بگویم. پسوند "شناسی" در کلمه شرق‌شناسی از جنس پسوند کلماتی مثل معادشناسی، خدا شناسی، امامت‌شناسی و نبوت‌شناسی نیست. این شناسی یا logy در واژه شرق‌شناسی از پیامدهای عالم تجدد و مدرن است. این شناسی، از شناسی‌های متصرفانه است. شرق‌شناسی یعنی نوعی شناخت متصرفانه از شرق. معنی آن این است که در این پژوهش‌ها قرار نیست، شرق آنگونه که هست، توضیح داده شود بلکه آنگونه که باید باشد و من غربی می‌خواهم توضیح داده می‌شود. این بحث را ادواردسعید در کتاب "شرق‌شناسی" خیلی زیبا تبیین کرده است. شرق‌شناسی در این مرحله در شرق تصرف می‌کند. این تصرف زمانی و برای کسی می‌تواند اتفاق بیفتد که دو مسئله وجود داشته باشد. کسی که تصرف می‌کند باید به لحاظ جایگاهی، تفوق داشته باشد. باید در دوره‌ی نشاط و برتریش باشد. از آن طرف کسی هم که در او تصرف می‌شود باید در شرایط انحطاط باشد. شرق‌شناسی این گونه بوده است. شرق‌شناسی به ویژه از زمانی که گفتمان می‌شود یعنی دوره‌ی دوم و زمانی که در انفعال نیست، از قرن ۱۷ به بعد، نشاط خود را سپری می‌کند و دنیای شرق در انحطاط است. ما چرا قبل از این غرب‌شناسی نداشتیم.



غرب‌شناسی به معنای متناظر معکوس شرق‌شناسی.

فرهنگ‌عمومی: آقای دکتر در اینجا نکته ای وجود دارد. از منظر برخی متفکرین زوال شرق بخاطر نفوذ مدرنیته و غرب بود. قبل از نفوذ مدرنیته حداقل در ایران ۲۰۰ سال پیش، یک فرهنگ متذکر به سنت ولایی داشتیم. وقتی مدرنیته از اواخر دوران صفویه و اوایل قاجاریه وارد مرزهای کشورمان شد، این زوال و انفعال فرهنگی شروع می‌شود. شما می‌فرمایید شرق‌شناسی در دوره ای در موضع تأثیر و نشاط بوده که جوامع اسلامی و ایران در افول و انحطاط فرهنگی به سر می‌برده است. من می‌خواهم بگویم اصلاً نفوذ مدرنیته موجبات این افول را فراهم دیده است.

دکتراحمدرهدار: نه. من به عنوان یک عامل تسریع‌کننده و بیرونی، ورود غرب به جوامع اسلامی‌را تشدید کننده‌ی انحطاط و نه زوال آنها می‌دانم. اما تا زمانی که خود ما ضعیف نباشیم و در شرایط انحطاط قرار نگیریم، موج اندیشه‌های تصرف کننده در ما تأثیر نخواهد داشت. ما ضعیف بودیم که امکان تصرف در ما بوده است. اگر ما قوی بودیم نسیم اندیشه‌های غرب به ما می‌خورد و ما هم با آن نسیم از پا نمی‌افتادیم. همانگونه که در صدر اسلام این اتفاق افتاد.

فرهنگ‌عمومی: منظورتان از این انحطاط چه نوع انحطاطی است؟ انحطاط فلسفی، فقهی یا انحطاط در چیز دیگر؟

دکتراحمدرهدار: انحطاط فکر، حوزه‌ی انحطاط عمل را هم شامل می‌شود. ما هم در نظام اندیشگی و هم در نظام عملی از یک دوره ای نسبت به غرب در شرایط ضعف قرار گرفتیم. می‌خواهم بگویم نسیم فکر غرب پیش از این هم به عالم اسلام در زمان فارابی و ابن‌سینا وزیده بود، نه فقط در این دوران واندادیم، بلکه در آن تصرف کردیم. چون ضعیف نبودیم. ما در دوران مورد

انحطاط فکر، حوزه‌ی انحطاط عمل را هم شامل می‌شود. ما هم در نظام اندیشگی و هم در نظام عملی از یک دوره ای نسبت به غرب در شرایط ضعف قرار گرفتیم. می‌خواهم بگویم نسیم فکر غرب پیش از این هم به عالم اسلام در زمان فارابی و ابن‌سینا وزیده بود، نه فقط در این دوران واندادیم، بلکه در آن تصرف کردیم.

من به طور ویژه در مورد شهید آوینی معتقد هستم که معرفتش صورت‌گری اندیشه نیست، بلکه حکایت وجود است. یعنی حرف‌های شهید آوینی حکایت پیوند وجودی اش با انقلاب اسلامی است. به همین علت زود به دل می‌نشیند، خواننده‌اش را زود منفعل می‌کند و زود به حاق قضیه می‌زند.

بحث ضعیف شدیم که تا نسیم می‌آید وا می‌دهیم.

فرهنگ‌عمومی: یعنی شما ضعف را درونی می‌بینید؟

دکتراحمدرهـدار: بله، بخشـی از ضعـف قطعاً درونی اسـت، البته عامل غرب هم تشدید کننده و تسریع کننده است. تصرف در شـرق زمانی صورت گرفتـه که غرب در موقعیت و وضعیت نشاط خود و شرق در موقعیت و منزلت انحطاط خود بوده است. به همین علت ما در اینجا "شرق‌شناسی" داریم. ما چرا در اینجا همزمان غرب‌شناسی نداشتیم؟ چون برای این "شناسی‌های" متصرفانه لازم است که پایگاه متفوقانه ای وجود داشته باشد که در آن دوران نبود. اولین بار ایـن پایگاه در انقلاب اسـلامی به وجود آمد. لذا غرب‌شناسـی به مثابه‌ی یک جریان، از انقلاب اسلامی‌شـروع شـده است. از آستانه انقلاب اسـلامی ممکن است افراد و متفکرینـی را ببینیـم که قبـل از آن بـوده اند و بحث غرب‌شناسی و نقد غرب را داشته‌اند. جریان غرب‌شناسی با انقلاب اسلامی‌صورت می‌گیرد. یعنی جایی که پایگاهی مستقل از غرب پیدا کردیم، پایگاهی که احساس تفوق بر غرب می‌کند و زمان، زمانه نشاط ما و انحطاط غیر ماست. همین که در حال حاضر جریانات غرب‌شناسـی در کشور ما وجود دارد، [در سـال ۷۲ یا ۷۳ بـود که در قم مباحث غرب‌شناسـی را در قم مطرح کردیم و گروه‌راه انداختیم، خواص حوزوی و دانشگاهی با ما همراهی نکردند. خواصی که الآن خودشان در نقد غرب کتاب‌ها دارند.] انگار مرتکز مشـترک همه‌ی دانشـجویان ما در دانشگاه‌هاست. الان واداده‌ترین دانشجوی ما هم به این مسئله اذعان دارد که غـرب در کلیت خودش برای ما مفید نیسـت. روزی بود که نخبگان ما نمی‌توانستند خراشی بر پیکر غرب ببینند، الان واداده‌هـای ما هم کلیت غـرب را نمی‌پذیرند. نقش فرهنگ بومی، اسـتعدادها، ظرفیت‌ها، جهت‌هـا، دغدغه‌ها و مطلوبـات ما را می‌بینند. اصلاً عصر و زمانه عوض شده است. الان زمانه، زمانه‌ی نشاط انقلاب اسـلامی و انحطاط دنیای غرب است. لذا اگر زمانی پای میز مذاکره می‌رفتیم، چون چیزی دست ما نبود، ناگزیر بودیم خیلـی چیزها را امضاء کنیـم. در حال حاضر درکـی از زمانه پیدا کرده‌ایم که مجبور به امضاء نیستیم بلکه می‌توانیم مجبورشـان بکنیم که امضاء کنند. این فضای غرب‌شناسـی است. در هر حال معتقـدم کـه جریان غرب‌شناسـی در انقلاب اسلامی‌شکل گرفته و رونق پیدا کرده است. و این وضعیت در کشورهای اسـلامی[عربی و غیرعربی] نیز رونق پیدا کرده اسـت نکته مهم دیگری که باید مورد اشـاره قرار گیرد این اسـت که در این مرحلـه مطالعات مربوط به شیعه در دسـتگاه شرق‌شناسی پررنگ شده است. قرن‌ها در حوزه‌ی مطالعه شرق‌شناسی شیعه سهم ناچیزی داشته اسـت. مثلاً در دائرةالمعارف "گیـب"، "گلدزیهر" و امثال اینها حجم خیلی کمی‌از مطالـب در حدود یک درصد به شیعه اثنی‌عشری اختصاص دارد. اما الان اینگونه نیست. هر کتابی که در دنیای اروپا و آمریکا راجع به اسلام نوشته می‌شود، دوسوم حجمش مسائل شیعی و مشخصاً ایران را طرح می‌کند.

در دوره سوم از نیمه قرن بیستم به این طرف دستگاه شرق‌شناسی ویژگی‌های دیگری پیدا می‌کند، مثلا شاهد ظهور مستشرقین شرقی هستیم. پیش از این مستشرقین همه غربی بودند. مستشرقین شرقی یعنی شرقی‌ها که شرق را از پس عینک غرب مطالعه می‌کنند. اینها همان دانشجویانی هستند که رفتند و در دانشگاه‌های غرب درس خواندند، هویت گرفتند. در دانشگاه‌هایی درس خواندند که شرق‌شناسی به لحاظ پژوهشی گفتمان مسلط آنجا بوده است. ظهور مستشرقین شرقی که شکل گسترده آن را، امروز در دانشگاه‌های داخلی هم شاهد هستیم

فرهنگ‌عمومی: یعنی توجه شرق‌شناس که سابق بر این در حوزه بررسـی شـرق و ممالک اسلامی در وهلـه‌ی اول بـه قرآن معطوف بود، به مکتب تشـیع تغییر پیدا کرده است؟

دکتراحمدرهـدار: این جور نبـوده که تنها به قرآن توجه بوده باشـد. البته توجه بـه قرآن به این خاطر که در همه جا حضور داشته است، جدی بوده است. از این حیث درست می‌فرمایید. می‌خواهم بگویم مطالعات شرق‌شناسی

تقریباً اکثر آنها وقتی سراغ غرب رفتند برخلاف منطق صدرا سراغ غرب رفتند لذا غرب‌شناسی آنها، یک نوع غرب‌شناسی بخشی و تجزیه ای است. اما معرفت شناسی صدرایی و پایگاه فکری حکمت‌متعالیه بهترین پایگاه برای شناخت و تصرف در غرب است. معرفت‌شناسی صدرایی یک معرفت شناسی هُلستیک و کل گرا است. پیوسته گراست، منسجم است.

کمال در دنیای غرب در آنجایی است که همه‌ی فلش‌ها از بیرون به درون انسان بیایند. اما کمال در عالم اسلامی این است که تمام ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های درونی انسان به بیرون هدایت شود. این دو نگاه است. دنیای غرب به این علت باید به بنیادگرایی می‌رسیده است و بنیادگرایی عین خشونت در دنیای غرب است و مبنای فلسفی رشد خود را از فرد شروع کرده و فرد گرا است. بنیادگرایی برای غرب است، اصلاً هیچ ربطی به ما ندارد. کما اینکه خشونت هم مقتضای ذات تجدد است و ربطی به ما ندارد. این نوعی فرافکنی است که دنیای غرب در برابر شرق انجام می‌دهد.

پیش از این عمدتاً رنگ و بوی تسنن دارد. طبیعی قضیه هم این است. وارد عالم تسنن می‌شدند. عالم تسنن، عالم پررنگی بوده است. کتاب‌ها، افراد، قلمرو، سرزمین‌ها و گستردگی مربوط به عالم تسنن بوده است. هر چند الان به لحاظ قلمرو، گسترده نشده‌ایم اما از لحاظ کیفی بُلد شده‌ایم. چنان پررنگ شدیم که دنیای غرب دیگر نمی‌تواند ما را نبیند. این که دارد ما را می‌بیند یعنی ما مهم شده‌ایم. بعد از قرن‌ها برای اولین بار شرق‌شناسان چند سال قبل در دانشگاه منچستر کنگره‌ی شیعه‌شناسی را برگزار کرد. پژوهشگران و مستشرقین مختلف از ادیان گوناگون آمدند و در مورد شیعه اظهار نظر کردند. این یک گزارش مختصر از روند مطالعات شرق‌شناسی از قرن ۱۲ تا حال حاضر است که خدمتتان عرض کردم.

فرهنگ‌عمومی: شما تقریباً کلیات بحث شرق‌شناسی و اینکه از کجا شروع و به کجا منتهی شده است را توضیح فرمودید، اما نکات ظریف‌تری وجود دارد که لازم است به آنها پرداخته شود. اولین نکته ای که مورد توجه شرق‌شناسان در مواجهه با شرق بود مربوط به تقابل علم و اسلام است. به این معنا که اگر در آن زمان غرب‌شناسان یا به بیان بهتر اسلام‌شناسانی وجود داشتند که در فرهنگ شرق بالیده بودند و احساس می‌کردند تفکرات غربی ممکن است واجد خصوصیات منفی ای باشد، یا نوع نگاه غربی را واجد این خصوصیات منفی می‌دانستند، در مواجهه خود با غرب، اسلام را برابر آن چیزی که غربیان علم می‌دانستند، قرار می‌دادند. شرق‌شناسان هم برعکس با ژست‌های علمی‌برابر اسلام قد علم می‌کردند. این مواجهه‌را در دوره‌ی دوم چگونه تحلیل می‌کنید. دوره‌ای که می‌توان به شکل نمادین سردمدارانش را "ارنست رنان" در قالب علم و "سیدجمال‌الدین اسدآبادی" در قالب اسلام محسوب کرد. سیدجمال در این زمینه بزرگ‌ترین درد مشترک مسلمانان را عدم وحدت و تفرقه می‌دانست. اگر بخواهیم این تقابل را در دوره‌های مختلف شناسایی کنیم، به چه نتایجی می‌رسیم؟

دکتراحمدرهدار: از نظر من تقابل علم و دین یکی ازترفندهای جریان شرق‌شناسی است. همانجوری که فرمودید ارنست‌رنان یکی از شخصیت‌های برجسته‌ای است که با دغدغه و انگیزه این تقابل را مطرح کرده است. نامه‌های چندگانه که بین سیدجمال و ارنست رنان رد و بدل می‌شود گواه این است که‌رنان بر این باور است که اساساً اسلام با مقوله‌ای به نام علم بیگانه است و اسلام اصلاً توان زایش علمی‌ندارد. یا اسلام رویکرد علمی‌ندارد.

نظریه گفتمان، نظریه‌ای نیست که بتواند تاریخ اندیشه اسلامی را تحلیل کنید. مخصوصاً تفکر دینی شیعی را که نقطه‌ی ثقل آن با امام و انسان کامل است و تمام تاریخ خودش را بر محور این حجت می‌خواهد تحلیل کند. یعنی در تمام دوران تاریخ، ارزیابی، رشد و همه چیز بر مبنای این حجت است. نظریه گفتمان این ولی را گم و منتشر می‌کند. دیده نمی‌شود. وقتی نسبیت و سیالیت می‌گوییم به همین معناست. انگار نیست. ترازو نیست.

*** من می‌خواهم اصرار داشته باشم که غرب‌شناسی ما متناظر معکوس شرق‌شناسی است. یعنی انگار تمام بلاهایی که شرق‌شناسی سر ما آورده است در سیستم غرب‌شناسی قرار است سر غرب در بیاید. یعنی می‌توانیم در غرب تصرف کنیم. از این پس نیاز نخواهیم داشت که بگوییم غرب چیست. چون غرب مسئله‌ی ما نیست. مسئله‌ی ما خود ما هستیم. به جای اینکه بگوییم غرب چیست، باید بگوییم غرب چه باید باشد تا گام بعدی رقم بخورد. یعنی در غرب جعل کنیم نه توصیف. در غرب تصرف کنیم نه اینکه غرب را توصیف کنیم. من فکر می‌کنم که پروژه غرب‌شناسی باید متناظر معکوس شرق‌شناسی باشد و غرب‌شناسی به مثابه‌ی متناظر معکوس شرق‌شناسی لازم نیست شرق‌شناسی وارونه نامیده شود. شرق‌شناسی وارونه نیست بلکه غرب‌شناسی به مثابه متناظر معکوس شرق‌شناسی.**

تفسیر تقابل علم و دین یکی از پروژه‌های شرق‌شناسی است که این تفسیر در دوره‌ی اول جواب داده است اما در دوره‌های پسینی هرچه به جلو آمده است، به نفع ما تمام شده است. جریان انقلاب اسلامی از این تقابل به نفع خودش استفاده می‌کند.

این یکی ازترفندهای مطالعات شرق‌شناسی است. این که گفتم نتایج مطالعات شرق‌شناسی چهار تا پنج چیز را به ما تحمیل کند یکی از آنها همین است. تعبیر من این بود که آنها معتقدند مسلمانان نمی‌توانند از پس خودشان بربیایند. یعنی استبدادزده، عقب افتاده و پست هستند و نمی‌توانند خودشان را چاره کنند. ما باید برایشان فکر کنیم، بنویسیم، اجرا کنیم و دستشـان را بگیریم و بلندشـان کنیم. برای چـه این‌ترفندهـا را می‌آوردند؟ چون بـه این‌ترفندها نیاز داشتند. یعنی اگر می‌توانستند همه‌ی این‌ها را به ما بگویند که عقب مانده، مسـتبد و نژاد پست دارید ولی می‌توانید، خودتان را نجات دهید، اولین سـؤال منطقی ما از آنها این خواهد بود که پس نقش شما در اینجا چیست؟ این حربه، حلقه‌ی متمّمی بود. توجیه گر استعمار در درون مرزهای اسلامی‌بود. آنها اول باید به ما می‌فهماندند که ما نمی‌توانیم از پس خود برآئیـم، عقب مانده‌ایم و توان تولید و زایـش علم نداریم، تا با این کار بتوانند حضورخودشـان را در کشـورهای شـرقی توجیه کنند. در اینجا می‌خواهم نکته‌ای بگویم. بیاییم برای یک بار همیـن پروژه علم را به صورت پسینی در نسـبت خودمان با غرب ببینیـم. آنها مسـئله‌ای را طرح می‌کردنـد که ما حتی در تجربه انقلابی خودمان شـاهد آن بوده‌ایـم. آنها می‌گفتند شـما به ایـن دلیل که علم و توان تولید علمی‌ندارید، عصبانی می‌شوید. شما چون علم ندارید، جنبش راه می‌اندازید. دسـت به اسـلحه می‌برید. فریاد می‌زنید. اگر علم داشـتید در برابر علم من، علم ارائه می‌دادیـد. در برابر کتاب من، کتاب ارائـه می‌دادید و در برابر استدلال من، استدلال می‌کردید. می‌گفتند ببینید ما که علم داریم، در آرامشـیم شما که ندارید پرسرو صدایید. ما آدم‌های آرام، منطقی و معقولی هستیم و شما آدم‌های هیجانی، پر سـروصدا و احساسـاتی هسـتید این انتقاد و اشـکالی بود که غربی‌ها به ما می‌گرفتنـد. اگر به جلوتر بیاییم و به صورت پسـینی این قضیه را مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بینیم که این مسئله درست برعکس شده است. جهت اطلاعتـان نکته‌ای را عرض می‌کنـم. مرکزی در تهران است که کتاب‌هایی را که در آمریکا و غرب در مورد اسلام و به ویژه در مورد ایران نوشته می‌شود، کتاب‌هایی که ترجمه نشـده اسـت وترجمه یا توزیع گسترده آن هم به صلاح نیسـت. این مرکز چنین کتاب‌هایی را به ایران می‌آورد. افسـت و دسـته بندی می‌کند و برای عده‌ای از اساتید می‌فرستد. از این کتاب‌ها تا به حال برای من چیزی حدود ۳۰۰ جلد آمده است. اینها کتاب‌های مسمومی است که در کشـور توزیع نشده است. کتاب‌هایی است که اکثر نویسـندگانش، متفکرین شـاخص و مشـهور و باادعایی هستند. بعضی از این نویسندگان تئوریسین‌های مشهوری هسـتند نه فقط نویسـندگان مشـهور. کتاب‌های اخیر این تئوریسین‌ها تفاوت کیفی با کتاب‌هایی که سـه، چهاردهه قبل نوشته بودند، پیدا کرده است. مثلاً اگـر کتاب‌هایی که‌ریمون فـورن ، رُوا، گراهام فولر و برنارد لوئیس بیست سال پیش نوشـته‌اند با کتاب‌هایی که الآن می‌نویسـند، مقایسـه کنیم، یک اتفاق خیلی برجسته و مشترکی در اینها دیده می‌شود و آن این است که تئوریسین‌های غرب عصبانی شده‌اند. برخلاف اینکه تا چند دهه پیش می‌گفتند شـما عصبانی می‌شوید، هوچی گری می‌کنید و... . بـه نظر می‌آید در حال حاضر آرامش آنها به هم خورده اسـت و مضطربنـد. نمی‌توان باور کرد کـه فردی مثل آقای رُوا در کتـاب اخیر خود یعنی "امت مجازی شـده" با رویکردی بـه غایت غیر علمی‌و ژورنال وارد می‌شـود. چرا این گونه شده است؟ آیا رُوا توجه ندارد که به عنوان یک شرق‌شـناس شهیر معاصر مطرح است و اگر قلمش به‌یکباره چنین تنزل پیدا کند، برای او خیلی بد می‌شود؟ عنان اختیار از دستشان در رفته است. موقعیت مـا برتر شـده و آنها هم هویت برتر قبلی خودشـان را از دسـت دادند. عصبانی شدن آنها طبیعی‌ترین اتفاقی است که افتاده است. در این طرف برعکس متفکرین و دوستانی



توسعه‌یک امر قرن بیستمی‌است. در قرن ۹۱ و ۱۸ چنین امری نداریم چون آن قرون دوران نشاط تجدد بوده است. تجدد وقتی مریض شد و در بستر احتزار افتاد، برای نجاتش درد و فشارش را به دنیای غیر غرب صادر کرده است و اسم آن را توسعه گذاشته است و الا تجدد نیاز به تئوری‌های توسعه نداشت. تجدد اگر تجدد بود و در حال زایش، به طور طبیعی بسط پیدا می‌کرد. اما در غرب این اتفاق نیفتاده است، فرافکنی‌های دنیای غرب در رویکردها و روش‌های کاملاً آکادمیک است و مؤید سازی‌هایی است که انجام می‌دهند. یکی از این فرافکنی‌ها بحث بنیادگرایی‌است.

شرق‌شناسی با استعمار ظهور نکرده است. شرق‌شناسی متقدم از استعمار به معنای کلاسیکش [یعنی قرون ۱۷ و ۱۸]، است. ولی زمانی که استعمار در اوج و نشاطش بوده است، دستگاه شرق‌شناسی بهترین بستر برای رشد آن بوده و بهترین مددکار آن بوده است. نرم‌افزارهای استعماری را مستشرقین تهیه می‌کردند و در خدمت دستگاه‌های استعمارگر قرار می‌دادند.

که قبلاً اگر کتاب می‌نوشتند، با عصبانیت این کار را انجام می‌دادند، الان آرام شده‌اند. این دوستان همین منت را بر سر غربیان دارند که چرا سروصدا می‌کنید. ما داریم تئوری می‌دهیم، بیایید تحقیق و پژوهش کنید. همین پرسشی که آقای احمدی نژاد پرسید. چرا آنها در مورد هولوکاست تن به پژوهش نمی‌دهند؟ و به هوچی‌گری و پروپاگاندا پناه برده اند! برای اینکه آنها را اضطراب برداشته است. در حال حاضر رویکردهای پژوهشی مطالبه ماست، اما آنها این کار را نمی‌کنند. در حال حاضر آنها شخصیت‌های ما را تخریب وترور می‌کنند. به این خاطر که می‌بینند مواجهه‌ی علمی‌پژوهشی با ما جواب نمی‌دهد دست به دامن این اعمال مذبوحانه می‌شوند. دوره‌ی اضطراب آنهاست. چون پژوهش و مواجهه‌ی علمی‌آرامش می‌خواهد، آرامش غربیان به هم ریخته است. ابایی از این ندارند که در عصر ارتباطات ممکن است چهره‌ی خشن‌شان توسط دوربین‌ها رصد شود. برایشان چاره‌ای نیست.

به هر حال می‌خواستم بگویم، تفسیر تقابل علم و دین یکی از پروژه‌های شرق‌شناسی است که این تفسیر در دوره‌ی اول جواب داده است اما در دوره‌های پسینی هرچه به جلو آمده است، به نفع ما تمام شده است. جریان انقلاب اسلامی از این تقابل به نفع خودش استفاده می‌کند.

فرهنگ‌عمومی: متأسفانه نوع نگاهی که به محوری‌ترین شعار انقلاب اسلامی، درست در عصر مرگ خدا، حیات و زنده بودن خداست. در مدت سی سالی که از انقلاب اسلامی‌می‌گذرد، همه‌ی دنیایی که قبل از این پذیرفته بود، خدا مرده است، قبول کرده که خدا زنده است. لذا مظاهر مراجعه به خدا را جدی گرفته، کلیساها دوباره در حال رونق گرفتن است، دانشکده‌های دین شناسی مجدداً رونق گرفته است، کرسی‌های دین پژوهی پررنگ شده است و گفتمان‌های مبنی بر ارتباط علم و دین ایجاد شده است. همه اینها نشان می‌دهد که محوری‌ترین شعار انقلاب اسلامی‌رنگ خود را به صورت جهان می‌زند. به عبارت دیگر ادعای انقلاب اسلامی‌برخلاف جهانی شدن که می‌گفت غرب بسط پیدا کرده و همه‌ی شرق را گرفته است، این است که شرق درحال بسط پیدا کردن است و همه‌ی غرب را کم کم می‌گیرد و می‌گوید امروز غرب صورت شرق را به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی می‌گوید با ظهور من فلش و نشاط دنیای غرب که رو به بالا بود به پایین جهت گرفته و سیر انحطاطش آغاز شده است. از آن طرف جریان انحطاطی که در جهان اسلام و دنیای شرق حاکم بود، نشاط گرفته و به سمت بالا جهت گرفت. اینک فلش انقلاب رو به بالا و فلش دنیای غرب رو به پایین است. امروز ما می‌توانیم جریان بیداری اسلامی‌را به عنوان یک مؤید خوبی در این فضا شناسایی کنیم. تاریخ اندیشه در بین متفکرین ما رواج دارد، از سنخ نگاه شرق‌شناسی است. آنهایی هم که واجد این نوع نگاه هستند مهم‌ترین آثار این حوزه [تاریخ اندیشه، فکر و دوره میانه اسلامی] را چه قبل و چه بعد از انقلاب داشته‌اند. با این مقدمه می‌خواستم از جنابعالی بپرسم آیا روش و تفکر سنتی در برابر روش افرادی امثال طباطبایی، آرامش دوستدار، محمدرضا نیکفر، ملکیان و افرادی که با نگاه شرق‌شناسانه به ثمره‌ی تاریخ اندیشه نظر می‌افکنند، واجد خصوصیات دفاعی لازم و حتی تهاجمی مطلوب است یا باید از روش دیگری استمداد بجوییم؟ روشی که بتواند مقابله‌ی جدی کند و از پس نگاه غالب شرق‌شناسانه بر بیاید به طوری که بتوانیم بگوییم متفکرینی در این جناح داریم که واجد آرا و قابل اهمیت هستند.

دکتراحمدرهدار: من معتقدم مسئله آقای طباطبایی، بابک بامدادان و آرامش دوستدار، مسئله روش‌شناختی نیست. اینها تفسیری از نحوه‌ی حرکت و بودن تاریخی ما ارائه می‌دهند که بر پایه‌ی آن انحطاط و سپس زوال اندیشه‌را نتیجه می‌گیرند. اینکه گفتم یکی از ویژگی‌های دوره سوم ظهور مستشرقین شرقی است، منظورم امثال همین افراد است. طباطبایی به‌رغم اینکه در جای جای کتابش این

پیامد نتایجی که شرق‌شناسان با روش فیلولوژی می‌گیرند این است که وقتی اتفاقات یک فکت یا متن مثل اسلام را به یک اصل باستانی ارجاع می‌دهند، خود این فکت یا همان اسلام اصیل نیست. نه فقط اصیل نیست، بلکه حجیم هم نیست، نحیف است. همه چیز از جای دیگر آمده و وارداتی است. در عالم اسلامی‌ممکن است بیش از ده مفهوم هویت ساز وجود داشته باشد مثل عاشورا، انتظار، شهادت، بیعت، امامت و... . وقتی این مفاهیم هویت ساز را دائماً به جای دیگری ارجاع دهند خود این متن نحیف و لاغر می‌شود.

در روش فوکویی تاریخ، تاریخ تجزیه شده و گفتمانی است. در نگاه ما تاریخ، تاریخ پیوسته است. در تاریخ پیوسته تجربه، حافظه تاریخی، تکامل تاریخی وعبرت تاریخی داریم. چرا؟ چون یک مفهوم می‌تواند از مرزها و دوره‌های مختلف رد شود تا امروز در اختیار ما قرار گیرد. اگر این مفهوم را نتوانیم از گفتمان‌های مختلف رد کنیم، دیگر نه عبرت، نه تجربه، نه حافظه و نه تکامل داریم. محال است کسی روی دوش فوکو بایستد و از دل تاریخ عبرت، تکامل، رشد و توسعه در بیاورد.

مسئله‌را نقل می‌کند که ما نباید تاریخ خودمان را مشابه ادوار تاریخی غرب دسته بندی و فهم کنیم امّا دقیقاً با همان دسته‌بندی این تاریخ را بررسیده است یعنی این تاریخ را به کلاسیک، میانه و مدرن دسته‌بندی کرده است. دقیقاً مثل تاریخ دنیای غرب، همان اتفاقاتی که در آنجا رخ داده، از تاریخ ما مطالبه می‌کند. به یکسری از مسائل این گونه افراد توجه ندارند. مثلاً طباطبایی آغاز انحطاط اندیشه سیاسی در ایران را از ابن‌سینا می‌بیند و اوج انحطاط ما را هم در ملاصدرا شناسایی می‌کند یعنی دو قله‌ی فکری اندیشه‌ورزی را آغاز و انجام انحطاط می‌بیند و از ابن سینا تا ملاصدرا را انحطاط و از ملاصدرا به بعد را زوال می‌بیند. چرا؟ طباطبایی مبنایی دارد. او متأثر از جریانی روش‌شناختی در حوزه‌ی شرق‌شناسی است که باستان برای او اصیل شده است. یکی از روش‌های پژوهشی جریان شرق‌شناسی روش فیلولوژی یا نسخه شناسی است. این روش از قرن ۱۶ تا ۱۷ روش غالب در مطالعات شرق‌شناسی بوده است. اصرار این روش بر این است که هر فَکت در عالم موجود را در تاریخ معاصر یا نزدیک به ریشه‌های باستانی آن بر می‌گرداند. هر اتفاقی که در این تاریخ رخ داده اصلش را به همان سابقه بر می‌گرداند که تطوراتی پیدا کرده و صورت کنونی یافته است. مثلاً چیزی مثل عاشورا یا سنت عزاداری در عالم اسلامی‌را که جداً بدیع است و بعد از عاشورا با تمام کاراکترهای خود خلق شده است، به‌راحتی بار عزاداری‌های ایرانیان در مراسم‌های مربوط به سیاوش بر می‌گردانند. می‌گویند همانگونه که ایرانیان برای سیاوش عزاداری می‌کردند با ورود اسلام همان را به عاشورا تسری دادند. نقد این نوع نگاه نیاز به گفتن ندارد، می‌توان به وضوح فهمید که عمق و گستره و روح عزاداری برای امام حسین چقدر با نگاه به سووشون فرق دارد. انگار هیچ وجه شبهی بین اینها وجود ندارد الا یک چیز صوری که آنجا هم گریه می‌کردند و اینجا هم گریه می‌کنند. واقعاً



دو زاویه نگاه وجود دارد. پیامد نتایجی که شرق‌شناسان با روش فیلولوژی می‌گیرند این است که وقتی اتفاقات یک فکت یا متن مثل اسلام را به یک اصل باستانی ارجاع می‌دهند، خود این فکت یا همان اسلام اصیل نیست. نه فقط اصیل نیست، بلکه حجیم هم نیست، نحیف است. همه چیز از جای دیگر آمده و وارداتی است. در عالم اسلامی‌ممکن است بیش از ده مفهوم هویت ساز وجود داشته باشد مثل عاشورا، انتظار، شهادت، بیعت، امامت و... . وقتی این مفاهیم هویت ساز را دائماً به جای دیگری ارجاع دهند خود این متن نحیف و لاغر می‌شود. آقای طباطبایی چنین کاری کرده است. وقتی به فلسفه اسلامی می‌پردازد، یونان باستان را اصیل می‌کند. هرچند طباطبایی اصرار دارد که ما نباید خود را از پشت عینک غرب ببینیم، یا مدل غربی‌ها فهم کنیم و تلاش هم کرده است که این کار را انجام ندهد، اما اتفاق در او افتاده است و آن این است که با اصل و روشی که غربی‌ها در اختیار او گذاشته‌اند، کل دنیای تاریخ اسلام را بر محور باستان تحلیل می‌کند. دو باستان در اندیشه‌ی طباطبایی پررنگ است. یکی ایران باستان، یکی یونان باستان. یکی عقل و فلسفه یونانی است و دیگری به تعبیر خودش حکمت خسروانی ایرانی است. در تمام تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی‌هر جا که می‌بیند این دو ضعیف شده‌اند، فریاد زوال و مردن می‌دهد. مثلاً بحث حکمت عملی در فلسفه‌یونانی. حکمت عملی، دقت‌های عقلانی برای مدیریت حوزه‌ی عمل است. در نظر طباطبایی در فلسفه اسلامی حکمت عملی رشد نکرده است و همین را ضعف می‌بیند. یعنی از جایی که حکمت نظری در فلسفه اسلامی رشد کرده است و از حکمت عملی پیشی جسته است، انحطاط را شناسایی می‌کند. یعنی از ابن سینا. آقای طباطبایی در اینجا چیزی را خلط کرده است و آن این است که چنین پنداشته که حوزه‌ی عمل در همه جا و در همه‌ی تواریخ باید از منظر

تئوریسین‌های غرب عصبانی شده‌اند. برخلاف اینکه تا چند دهه پیش می‌گفتند شما عصبانی می‌شوید، هوچی گری می‌کنید و... . به نظر می‌آید در حال حاضر آرامش آنها به هم خورده است و مضطربند. نمی‌توان باور کرد که فردی مثل آقای رُوا در کتاب اخیر خود یعنی "امت مجازی شده" با رویکردی به غایت غیر علمی و ژورنال وارد می‌شود. چرا این گونه شده است؟ آیا رُوا توجه ندارد که به عنوان یک شرق‌شناس شهیر معاصر مطرح است و اگر قلمش به‌یکباره چنین تنزل پیدا کند، برای او خیلی بد می‌شود؟ عنان اختیار از دستشان در رفته است. موقعیت ما برتر شده و آنها هم هویت برتر قبلی خودشان را از دست دادند. عصبانی شدن آنها طبیعی‌ترین اتفاقی است که افتاده است.

پنهان بودن و منتشر بودن استعمار یعنی استعمار وجود دارد اما استعمار کننده، دیده نمی‌شود. در روش‌های کلاسیک استعمار به هر دلیلی اگر روزی نجات پیدا می‌کردید می‌فهمیدید استعمارگر چه کسی بوده تا از او انتقام‌گیری کنید. امروزه انسان استثمار می‌شود اما وقتی آزاد می‌شود، نمی‌داند که باید از چه کسی انتقام بگیرد.

حکمت عملی مدیریت شود. حال اینکه در جهان اسلام و قبل از ورود فلسفه یونانی به این عالم، حوزه‌ی عمل را فقه مدیریت می‌کرد. اصلاً حکمت عملی در تاریخ ایران و فلسفه اسلامی به این علت رشد نکرده است که متکفل علمی داشته است. فقیهان متکفلان امر مدیریت این جریان عملی بوده‌اند. اگر آقای طباطبایی می‌خواست انحطاط ما را ارزیابی کند، نباید سراغ حکمت عملی می‌رفت، باید سراغ فقه می‌رفت؛ بررسی می‌کرد که فقه ما در ادوار خودش انحطاطی یا تکاملی بوده است. اگر فقه ما در ادوار خود انحطاطی و روبه پایین بود، ایشان حق داشت که بگوید در این دوره انحطاط یا زوال داشته‌ایم.

فرهنگ‌عمومی: البته ایشان پرداختن به فقه را در برابر فلسفه انحطاط می‌بیند.

دکتراحمدرهدار: ایشان اصلاً رفتن به فقه‌را انحطاط می‌بیند. ایشان زوال را در همین می‌بیند. لذا شخصیت‌هایی هم که در تاریخ اندیشه برای طباطبایی پررنگ شده‌اند، افرادی هستند که از فقه فاصله دارند و به حکمت عملی چسبیده اند. مثل ابن‌خلدون، خواجه‌نظام‌الملک، ابن‌مسکویه‌رازی. یعنی روی شخصیت‌هایی انگشت گذاشته است که به شکل عقلانی با سبک یونانی اندیشه سیاسی را دنبال می‌کنند.

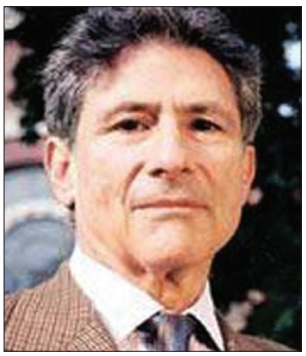
فرهنگ‌عمومی: این مسئله نوعی انتقاد به حرف خودش است که می‌گوید باید از نگاه‌های گزیده بین، حذر کرد در حالیکه گزیده بینی وجه منفک نشدنی از بررسی‌های تاریخی اوست.

از اتفاقات دیگر دوره‌ی دوم، تدوین فهرست نگاری آثار شرقی‌ها توسط غربی‌ها است. نخستین تألیف این فهرست نگاری در ۱۸۱۰ صورت گرفته است که از مجموعه‌ی آثاری که می‌توانسته در چشم انداز جریان شرق‌شناسی قرار بگیرد، فهرست تهیه شده است. در این دوره شرق‌شناسی تبدیل به گفتمان حاکم شده است. من اصرار دارم که شرق‌شناسی را از این پس گفتمانی فهم کنم. گفتمانی شدن شرق‌شناسی به این معناست که دیگر فرق نمی‌کند، چه محققی، در چه موضوعی و در چه قرنی می‌خواهد در شرق تحقیق کند. هر یک از این متغیرها را که تغییر بدهید، نتیجه پژوهش تغییر نمی‌کند مثل دانشگاه‌های کنونی ما. چه فرق می‌کند که دانشجوی مسلمان ما وارد کدام رشته‌ی این دانشگاه‌ها شود. مهم این است که در هر رشته این دانشگاه وارد شود، وقتی خارج می‌شود، سکولار شده است. در گفتمان شرق‌شناسی هم قصه این گونه است. یعنی در هر رشته‌ای راجع به هر کشوری و با هر رویکرد علمی که فرد وارد شود، نتایج پژوهشی تقریباً چیزهای ثابتی خواهد بود.

دکتراحمدرهدار: دقیقاً همین طور است. این یک مدل تأثر است اما در کشورمان جریان‌ها و شخصیت‌هایی هم داریم که از لایه‌های دیگر شرق‌شناسی متأثر شده‌اند. مثلاً آقای ملکیان. بنده ملکیان را در حوزه‌ی سیاست عملی ادامه‌رو ماکیاول می‌بینم. ماکیاولی یک پرسش خیلی جدی دارد. دغدغه و پرسش ماکیاولی این است که چه باید کرد تا در جهان جنگ کم و صلح زیاد شود. به عبارت دیگر ماکیاول دغدغه دارد که طرحی برای جهان بریزد که طرح صلح باشد. بعد از مطالعه بسیار، چیزی به ذهنش می‌زند و می‌گوید من بر این باورم که مردم یا اقوام از این رو با هم جنگیده‌اند که آرمان‌هایشان دور بوده است. آرمان‌های دست نیافتنی و بزرگ داشته اند. افقشان بسیار دور بوده است. به همین جهت ماکیاولی در توصیه به سیاستمداران می‌گوید: آرمان‌های مردم را دم دستی کنید. یعنی به جای اینکه برای مردم از وجود حرف بزنید از موجود سخن بگویید. به عبارت دیگر طرح ماکیاولی تبدیل آرمان به واقعیت بود. می‌گفت: سیاستمداران واقع را به مردم بدهند نه آرمان را. مردم را به متن بیاورند و درگیر مسائل ریز کنند. دعوا بر سر این بوده که ساندیسی که برای من بوده شما خورده اید. برای این مسئله که من گردن شما را نمی‌زنم، هُلتان می‌دهم. ماکیاول می‌گوید: اگر سیاستمدار دعواها را به فَکت‌های ریز خرد کند، نزاع‌ها سنگین نمی‌شود. این طرح ماکیاولی بود. آقای ملکیان همین دستورالعمل را بومیزه می‌کند. بیش از ده سال است که می‌گوید پروژه‌ی من معنویت است نه دین. من

هر چیزی را می‌توان به دو روش مورد تحلیل قرار داد. یک وقت می‌توان آن را در پرانتز قرار داد و خودش و روابط درونیش را دید. اما یکوقت می‌توان این پرانتزها را برداشت و آن را درون یک فکت در کانتکسی بزرگ‌تر دید، من معتقدم روش‌های تحلیلی ما باید این حالت دوم باشد.

هیچ دغدغه‌ای برای دفاع از دین ندارم، چون دین مایه‌ی نزاع‌های تاریخی کلان بوده است. هرجا مردم سراغ ادیان رفتند به خشونت گراییده شدند. بنابراین خود دین را باید کنار گذاشت و پیام و جوهره‌ی دین یعنی معنویت را باید گرفت. چرا می‌گوید سراغ دین نمی‌روم؟ به عبارت دیگر چرا ادیان باعث جنگ می‌شوند؟ ملکیان پاسخ می‌دهد به این دلیل که متافیزیک ادیان سنگین است. این متافیزیک در دین همه‌گونه مسائل را به همه‌گونه رفتارهای آدمی ربط می‌دهد. لذا طرح آقای ملکیان این است که توصیه می‌کند متافیزیک دین را حداقلی کنیم. وقتی متافیزیک دین حداقلی شد، باید و نبایدهایش هم حداقلی می‌شود. یعنی دین لیبرال و حداقلی. دین حداقلی یعنی دینی که کمترین باید و نباید را دارد. یعنی دینی که مناسکش از بین رفته است. در پروژه‌ی معنویتی که ملکیان مطرح می‌کند، مناسکی نمی‌آورد. ده سال است که از معنویت دم می‌زند اما آن را طراحی نکرده است. فقط گفته است معنویت داشته باشید. معنویت را طراحی نکرده است.



فرهنگ‌عمومی: البته گفته که باید متافیزیک سنگین نداشته باشد، غیر سکولار نباشد و...

دکتراحمدرهدار: این‌ها همه سلبی است. اصلاً مناسک ارائه نداده است. اینکه بگوید باید بخندی، یا روزی این اندازه باید لبخند بزنی. این کار را نکرده است. ملکیان در یک قرائت بومی از طرح کلان یا پرسش کلان ماکیاول زندگی می‌کند.

فرهنگ‌عمومی: از دیگر افرادی که سعی دارند تاریخ اندیشه سیاسی را با عینک شرق‌شناسانه نبینند، اما موفق نمی‌شوند، دکتر داوود فیرحی است. ایشان در اصلی‌ترین کتابش که پایان نامه دکتریش هم است، یعنی در کتاب "قدرت، دانش، مشروعیت"، روش‌های بررسی تاریخ اندیشه سیاسی دوره میانه‌را به دو روش اصلی(شرق‌شناسانه و سنتی) تقلیل می‌دهد و معتقد است متفکرین مختلف در بررسی‌های خود با این دو روش تاریخ اندیشه‌را دیده‌اند. اما با ذکر نواقص این دو روش، روش گفتمان را جایگزین می‌کند و معتقد است پرداختن به تاریخ اندیشه با این روش نواقص دو روش شرق‌شناسانه و سنتی را ندارد. در این بررسی آرای افرادی مثل طباطبایی، نیکفر و افرادی که نگاه شرق‌شناسانه دارند زیر سؤال می‌برد. در بیان نواقص روش سنتی، فرد خاصی را مثال نمی‌زند و با یک نقد کلی می‌گوید؛ پرداختن به تاریخ اندیشه سیاسی دوره‌ی میانه با روش سنتی به تکرار بی تذکر سنّت می‌انجامد. یعنی همان انتقاداتی که سیدجواد طباطبایی به این روش دارد را تکرار می‌کند. در ارائه‌روش گفتمان خودش هم از آرای افرادی نظیر ادوارد سعید و دیگران هم استفاده می‌کند. با این مقدمات می‌خواستم از جنابعالی بپرسم آیا می‌توانیم روش مختاری که فیرحی با آن [گفتمان] متون اندیشه سیاسی دوره‌ی میانه‌را بر می‌رسد و به این ترتیب به رابطه دوسویه قدرت و دانش یا تولید دانش از گفتمان قدرت حاکم، پی می‌برد نیز نوعی نگاه شرق‌شناسانه تلقی کنیم یا خیر؟

دکتراحمدرهدار: این نوع نگاه، شرق‌شناسی نوین و فوکویی است. ایشان از اذعان به این نکته ابا ندارد و تصریح دارد. می‌خواستم همین مثال را بزنم و بگویم اگر آقای ملکیان تداوم ماکیاول است، آقای فیرحی تداوم فوکو است. یک الگوی کاملاً فوکویی ارائه می‌دهد. عجیب است این آقایان حتی اذعان به نقدهای گفتمان برای تحلیل گفتمان دارند. روش تحلیل گفتمان به صورت بسیار واضحی نقص دارد. لااقل برای کسی که می‌خواهد فوکویی تحلیل کند. فوکو گفتمان‌ها را از هم گسسته می‌بیند. بین اینها ارث و میراثی نمی‌بیند. آقای

آن چیزی که انقلاب اسلامی‌را متمایز، اصیل و برجسته کرده است، بُعد اثباتی آن است. در بعد اثباتی غرب نباید موضوعیت داشته باشد. غرب مسئله‌ی جریان اجتهادی ما نیست. مانع آن بوده است. فرق مسئله و مانع در این جاست. وقتی غرب مانع ما شد، ما عالم خودمان را داریم که همان ایران اسلامی‌است، این عالم را بسط می‌دهیم و به مانع غرب برمی‌خوریم. اگر غرب مانع ما باشد، به اندازه‌ی یک مانع با آن برخورد می‌کنیم. اگر به دیواری سر خود برسیم برای رد شدن، دیوار را خراب می‌کنیم و رد می‌شویم.

جریان پست مدرن یک جریان سلبی است، یک جریان اخلال است نه‌یک جریان اثبات. اما امام یک جریان اثبات است نه اینکه امام غرب را خراب نمی‌کند، امام غرب را از طریق وجودش حذف می‌کند.

بنده اصرار دارم که غرب‌شناسی ای که امثال حضرت امام(ره) دارند، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد و می‌خواهم برای غرب‌شناسی خط امام را ادامه دهم. در جایی گفته بودم حضرت امام(ره) غرب‌شناس به معنی مصطلح لفظ نیست. غرب‌شناس نیست، یعنی ایشان دکارت، کانت، هیوم و... نخوانده است. امام تاریخ، هنر و تکنولوژی غرب را نخوانده است. پس چرا می‌گویم الگوی امام باید الگوی غرب‌شناسی باشد؟ برگ برنده‌ی امام برای مواجهه با دنیای غرب این است که هیچگاه غرب در ذهنیت حضرت امام(ره) تبدیل به مسئله نشده است. مانع بوده و نه مسئله.

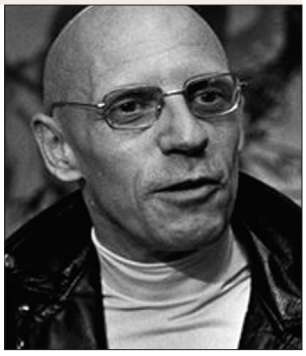
فیرحی اگر بخواهد به تاریخ اسلام وارد شود اساساً نمی‌تواند از الگوی فوکویی استفاده کند. در روش فوکویی تاریخ، تاریخ تجزیه شده و گفتمانی است. در نگاه ما تاریخ، تاریخ پیوسته است. در تاریخ پیوسته تجربه، حافظه تاریخی، تکامل تاریخی وعبرت تاریخی داریم. چرا؟ چون یک مفهوم می‌تواند از مرزها و دوره‌های مختلف رد شود تا امروز در اختیار ما قرار گیرد. اگر این مفهوم را نتوانیم از گفتمان‌های مختلف رد کنیم، دیگر نه عبرت، نه تجربه، نه حافظه و نه تکامل داریم. محال است کسی روی دوش فوکو بایستد و از دل تاریخ عبرت، تکامل، رشد و توسعه در بیاورد. گذشته از اینکه نظریه دوگانه دانش، قدرت نقدهای جزئی‌تری دارد و جای پرداختن به آن در این مجال نیست.

فرهنگ‌عمومی: نظریه گفتمان نقدهای درخور توجه‌تری مثل غیرجوهری بودن و موارد دیگری هم دارد. درست است؟

دکتراحمدرهدار: من هیچ کسی را ندیده‌ام که در روش گفتمان، به نتایج نسبی‌گرایانه نینجامد. یعنی به تعبیر حضرتعالی غیرجوهری است. یعنی ذات‌انگار نیست. سیال است. این روش جواب نمی‌دهد. اینها تأثیرات شرق‌شناسی نوین است.

فرهنگ‌عمومی: آقای دکتر اگر صلاح می‌دانید، یک مقدار بیشتر به‌روش گفتمان پرداخته شود، چون بسیاری از متفکرین فکر می‌کنند در حال حاضر در دسترس‌ترین و بهترین روش پرداختن به تاریخ اندیشه روش گفتمان است که متأسفانه شاهد شیوع استفاده

الان واداده‌ترین دانشجوی ما هم به این مسئله اذعان دارد که غرب در کلیت خودش برای ما مفید نیست. روزی بود که نخبگان ما نمی‌توانستند خراشی بر پیکر غرب ببینند، الان واداده‌های ما هم کلیت غرب را نمی‌پذیرند. نقش فرهنگ بومی، استعدادها، ظرفیت‌ها، جهت‌ها، دغدغه‌ها و مطلوبات ما را می‌بینند. اصلاً عصر و زمانه عوض شده است. الان زمانه، زمانه‌ی نشاط انقلاب اسلامی و انحطاط دنیای غرب است. لذا اگر زمانی پای میز مذاکره می‌رفتیم، چون چیزی دست ما نبود، ناگزیر بودیم خیلی چیزها را امضاء کنیم. در حال حاضر درکی از زمانه پیدا کرده‌ایم که مجبور به امضاء نیستیم بلکه می‌توانیم مجبورشان بکنیم که امضاء کنند. این فضای غرب‌شناسی است.



از آن حتی در اساتید دین‌مدار هستیم. ممکن است در بسیاری از موارد، با استفاده از این روش حرف‌های اصولی هم گفته شود اما نوع ساختار طراحی روش گفتمان عملاً امکان رسیدن به یک نتیجه یقینی در همه تحلیل‌ها را سد می‌کند و به نتایج نسبی‌انگارانه و شکاکیت‌مدار می‌انجامد.

دکتراحمدرهدار: نه فقط روش گفتمان بلکه همه‌ی روش‌هایی که در دنیای غرب برای نیل به معرفت اتخاذ شده است این‌گونه نبوده که بصورت نسبی کارآمد نباشند. به طور حتم این روش‌ها درصدی از نتایج را به ما می‌دهند. اصلاً چرا روش‌های معرفت عوض شده است؟ هر روش لاحقی دغدغه‌ی جبران لااقل بحثی از ضعف‌های روش‌های سابق را داشته است. لذا هر روش لاحقی به لحاظ نتیجه نسبت به‌روش سابق پیشرفت دارد اما مسئله این جاست که اگر ما حتی روش تحلیل گفتمان را به عنوان آخرین روش معرفتی در غرب بدانیم که نمی‌دانیم. چون در حال حاضر بیشتر روش‌های رئالیسم انتقادی در غرب جدی‌تر و حتی به ما نزدیک‌تر است. اما اگر حتی بخواهیم این فرض را در نظر بگیریم، روش گفتمان نقدها و نقص‌هایی دارد که ما ناگزیر از اذعان آن هستیم ولی غربیان به آن اذعان ندارند. ما روش‌هایی داریم که می‌تواند این نقائص را جبران کند. در روش‌های گفتمانی فاعل شناسا گم می‌شود. اگر فاعل شناسا گم شود یعنی اجتماع بدون امام، قطب، نقطه ثقل و رهبر می‌شود. روش گفتمان،

در روش‌های گفتمانی فاعل شناسا گم می‌شود. اگر فاعل شناسا گم شود یعنی اجتماع بدون امام، قطب، نقطه ثقل و رهبر می‌شود. روش گفتمان، روش معرفتی است که در حوزه‌ی مدیریت اجتماعی پیامدهای وحشتناکی دارد.



روش معرفتی است که در حوزه‌ی مدیریت اجتماعی پیامدهای وحشتناکی دارد. اگر بخواهم روش تحلیل گفتمان را جدی‌تر باز کنم، اتفاقاً پیوند با استعمار پنهان و منتشری دارد که فوکو مطرح می‌کند. فوکو یکی از ویژگی‌های استعمار فرانو را [که در پنجره ۴ یا ۵ مقاله در این زمینه چاپ کرده‌ام] پنهان و منتشر بودن آن می‌داند. پنهان بودن و منتشر بودن استعمار یعنی استعمار وجود دارد اما استعمار کننده، دیده نمی‌شود. در روش‌های کلاسیک استعمار به هر دلیلی اگر روزی نجات پیدا می‌کردید می‌فهمیدید استعمارگر چه کسی بوده تا از او انتقام‌گیری کنید. امروزه انسان استثمار می‌شود اما وقتی آزاد می‌شود، نمی‌داند که باید از چه کسی انتقام بگیرد. این مهم است. یک مثال خیلی روشن آن فشار ناشی از نظام‌های بوروکراسی حتی در ادارات خود ماست. می‌خواهم بگویم نظریه گفتمان با خیلی از نظریات دیگر ارتباط دارد.

هر چیزی را می‌توان به دو روش مورد تحلیل قرار داد. یک وقت می‌توان آن را در پرانتز قرار داد و خودش و روابط درونیش را دید. اما یکوقت می‌توان این پرانتزها را برداشت و آن را درون یک فکت در کانتکسی بزرگ‌تر دید، من معتقدم روش‌های تحلیلی ما باید این حالت دوم باشد. مثالی می‌زنم. مثلاً اگر پدیده‌ای مثل مختار ثقفی را در نظر بگیریم، وقتی او را در پرانتز کربلا قرار دهیم، نمره اش منفی است. اما اگر این پرانتز را برداشت و از بیرون به ماجرا نگاه کرد، نمره مثبت می‌گیرد. بالاخره لازم بود کسی برخیزد و انتقام شهدای کربلا را بگیرد. وقتی پرانتزها را بر می‌داریم نمره مثبت می‌گیرد اما اگر برنداریم نمره منفی می‌گیرد و می‌گوییم مختار کربلایی نشد. اگر نظریه دموکراسی را در پرانتز بگذاریم ممکن است جواب دهد و چیز خوبی باشد اما اگر پرانتزهایش را برداریم می‌بینیم مشکلات زیاد دارد و باید ربط‌های زیادی را پیدا کنیم. نظریه گفتمان هم این گونه است. اگر نظریه گفتمان را در پرانتز بگذاریم ممکن است نمره مثبتی بگیرد اما اگر پرانتزها را برداریم می‌فهمیم نظریه گفتمان چیزی نیست که بتوان آن را جدای از کلیت غرب مورد ملاحظه قرار داد. همه‌ی اینها باید دیده شود. نظریه گفتمان، نظریه‌ای نیست که بتواند تاریخ اندیشه اسلامی را تحلیل کنید. مخصوصاً تفکر دینی شیعی را که نقطه‌ی ثقل آن با امام و انسان کامل است و تمام تاریخ خودش را بر محور این حجت می‌خواهد تحلیل کند. یعنی در تمام دوران تاریخ، ارزیابی، رشد و همه چیز بر مبنای این حجت است. نظریه گفتمان این ولی را گم و منتشر می‌کند. دیده نمی‌شود. وقتی نسبیت و سیالیت می‌گوییم به همین معناست. انگار نیست.ترازو نیست.

فرهنگ‌عمومی: از نظر شما آیا انتقاد از روش شرق‌شناسی در سنت شرق‌شناسی به شرق‌شناسی وارونه نمی‌انجامد؟

دکتر احمد رهدار: شرق‌شناسی وارونه ای افرادی که مثل بابی سعید در "هراس بنیادین" یا مهرزاد بروجردی در دانشگاه سیراکیوز مطرح می‌کند، هیچ کدام را نپسندیدم.

ماکیاول دغدغه دارد که طرحی برای جهان بریزد که طرح صلح باشد. بعد از مطالعه بسیار، چیزی به ذهنش می‌زند و می‌گوید من بر این باورم که مردم یا اقوام از این رو با هم جنگیده‌اند که آرمان‌هایشان دور بوده است. آرمان‌های دست نیافتنی و بزرگ داشته اند. افقشان بسیار دور بوده است. به همین جهت ماکیاولی در توصیه به سیاستمداران می‌گوید: آرمان‌های مردم را دم دستی کنید. یعنی به جای اینکه برای مردم از وجود حرف بزنید از موجود سخن بگویید. به عبارت دیگر طرح ماکیاولی تبدیل آرمان به واقعیت بود. می‌گفت: سیاستمداران واقع را به مردم بدهند نه آرمان را. مردم را به متن بیاورند و درگیر مسائل ریز کنند.

وقتی آثار شهید آوینی را می‌خوانیم واله و شیدای انقلاب می‌شویم اما وقتی آثار دکتر داوری را می‌خوانیم خشم از غرب در ما تقویت می‌شود. دو نتیجه دارد. البته این خشم، خشم کاملاً عقلانی است. یعنی دکتر داوری بر خلاف شهید احساسات ما را بر نمی‌انگیزد. استاد داوری عقل ما را در جهت سلب عمیق‌تر غرب فعال می‌کند. شهید آوینی احساس ما را در جهت واله‌گی امام و انقلاب بر می‌انگیزد.

در یکی از کتاب‌های آقای داوری چند سال پیش خواندم، جریان غرب‌شناسی نمی‌تواند متناظر معکوس جریان شرق‌شناسی باشد؟ ولی من می‌خواهم اصرار داشته باشم که غرب‌شناسی ما متناظر معکوس شرق‌شناسی است. یعنی انگار تمام بلاهایی که شرق‌شناسی سر ما آورده است در سیستم غرب‌شناسی قرار است سر غرب در بیاید. یعنی می‌توانیم در غرب تصرف کنیم. از این پس نیاز نخواهیم داشت که بگوییم غرب چیست. چون غرب مسئله‌ی ما نیست. مسئله‌ی ما خود ما هستیم. به جای اینکه بگوییم غرب چیست، باید بگوییم غرب چه باید باشد تا گام بعدی رقم بخورد. یعنی در غرب جعل کنیم نه توصیف. در غرب تصرف کنیم نه اینکه غرب را توصیف کنیم. من فکر می‌کنم که پروژه غرب‌شناسی باید متناظر معکوس شرق‌شناسی باشد و غرب‌شناسی به مثابه‌ی متناظر معکوس شرق‌شناسی لازم نیست شرق‌شناسی وارونه نامیده شود. شرق‌شناسی وارونه نیست بلکه غرب‌شناسی به مثابه متناظر معکوس شرق‌شناسی است.

فرهنگ‌عمومی: درحال حاضر دو تفکر غرب‌شناسی در کشور از دیگر نحله‌ها قوی‌تر است. یک تفکر که با میراث صدرایی، غرب را بررسی می‌کند و تفکر دیگر که مربوط به غرب‌شناسی و نقد مرحوم فردید است. به نظر می‌آید از این دو تفکر، کسانی که به ثمره مطالعات مرحوم فردید دسترسی داشته‌اند، دقیق‌تر با مسئله غرب برخورد کرده‌اند. به نگاه صدرایی در غرب‌شناسی انتقادات زیادی وارد است که جای بازگو کردن آن در این سؤال نیست. شما با این توضیحات مکاتب موجود غرب‌شناسی را با نهایت احترامی که برای صدرائیون قائلیم چطور ارزیابی می‌فرمایید؟

دکتر احمدرهدار: برعکس، من می‌خواهم بگویم اگر این سنت‌ترکیبی(صدرایی) نتواند به تصرف در غرب بیانجامد، سنتی که برآمده از خود غرب است لکن از لایه انتقادی آن، قطعاً نمی‌تواند به تصرف در غرب بیانجامد. ریشه جریان فردیدی، جریان هیدگری است، جریان هیدگری هم نهایتاً یک جریان پست مدرنیستی است. یعنی انتقادات درون گفتمانی می‌شود. از قضا کتاب غرب‌شناسی بنده به تازگی منتشر شده است. در فصل آخر این کتاب که مربوط به غرب‌شناسی عالمان شیعه در تجربه‌ی ایران معاصر است و در آنجا به بحث الگوی حضرت امام(ره) در تصرف غرب پرداخته‌ام. این فصل را قبلاً در قالب مقالاتی با عنوان غرب‌شناسی اثباتی حضرت امام(ره) در مجلات مختلف منتشر کرده بودم. بنده اصرار دارم که غرب‌شناسی ای که امثال حضرت امام(ره) دارند، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد و می‌خواهم برای غرب‌شناسی خط امام را ادامه دهم. در جایی گفته بودم حضرت امام(ره) غرب‌شناس به معنی مصطلح لفظ نیست. غرب‌شناس نیست، یعنی ایشان دکارت، کانت، هیوم و... نخوانده است. امام تاریخ، هنرو تکنولوژی غرب را نخوانده است. پس چرا می‌گوییم الگوی امام باید الگوی غرب‌شناسی باشد؟ برگ برنده‌ی امام برای مواجهه با دنیای غرب این است که هیچگاه غرب در ذهنیت

در دوره‌ی دوم، یعنی از نیمه قرن ۱۷ تا نیمه قرن ۲۰ چند اتفاق می‌افتد که از ویژگی‌های این دوره است. نکته اول این است که رهبری این دوره با جریان پاپ و کلیسا نیست بلکه با دربار است. لذا نقش سیاستمداران و دیپلمات‌ها برجسته است. در این دوره دستگاه پاپ و کلیسا حذف نمی‌شود، بلکه بعد نرم افزاری پیدا می‌کند، که گویی جاده صاف کن فکری پروژه‌ی شرق‌شناسی هستند. در پروژه‌ی شرق‌شناسی این دوره بیشتر سخت‌افزاری رشد می‌کند آن هم با قدرت نظامی، سیاسی، حضور دیپلمات‌ها و سیاستمداران. بعد نرم‌افزاری و اخلاقی آن را جریان کلیسا و پاپ جلو می‌برد. در این دوره شاهد شکل‌گیری دانشکده‌های شرق‌شناسی هستیم. آموزشکده‌های زبان عربی در این دوره تأسیس و راه‌اندازی می‌شود. در دوره‌ی دوم برای اولین بار شاهد شکل‌گیری کنگره‌های شرق‌شناسی هستیم. پیش از این، تحقیقات از نوع فردی بوده است.

در تمام دروه‌های تاریخ مختلف هر گاه دچار بحران و اضطرار شدیم، اندیشه و دغدغه‌ی بازگشت به اصل راهبرد ما بوده است. این تفاوت جدی ما با دنیای غرب مسیحی است. چرا به ذهن مسلمانان بحث بازگشت به اصل را مطرح می‌کردند؟ چون امکان بازخوانی اصل وجود دارد. اصل در اندیشه‌ی اسلامی قرآن است. چون معتقدیم قرآن تحریف نشده است، به هر مسیری که می‌رویم برای تست آن تمام منتجات خود را به قرآن می‌زنیم و جواب می‌گیریم.

همین الان نوعی رادیکالیسم انجیلی در دنیای غرب بوجود آمده است. البته این هم نوعی تفسیر غلط از بنیادگرایی در دنیای غرب است که مظهر آن را رادیکالیسم انجیلی بدانیم، بلکه پدیده‌ی بنیادگرایی بیش از آن که‌یک پدیده‌ی دینی باشد، پدیده ای معرفتی است. اصلا این پدیده مذهبی نیست. وقتی می‌گویم مقتضای ذات تجدد است از اومانیسم نشأت می‌گیرد. مسئله‌ی مذهبی نیست.

حضرت امام(ره) تبدیل به مسئله نشده است. مانع بوده و نه مسئله. بزرگ‌ترین انتقادی که به افرادی مثل آقای دکتر داوری، شهیدآوینی و خیلی از بزرگوارانی که ما سر سفره شان هستیم و بحث غرب را برای ما مطرح کردند، وارد است این است که آنها روی پایگاه غرب ایستادند و غرب را بسط می‌دهند و به انقلاب اسلامی‌رسیدند. همین که به انقلاب اسلامی‌رسیدند، خاضع آن شدند. آقای داوری و شهیدآوینی وقتی به انقلاب اسلامی‌رسیدند، احساس کردند عالم جدیدی است و به این عالم جدید دل دادند. اما این بزرگواران به این عالم پرت شدند. ایشان مال این عالم نیستند. بهترین کاری که دکتر داوری می‌تواند برای ما بکند این است که بتوانیم چهره‌ی غرب را خونین کنیم. البته این کمک کمی‌نیست. یعنی انقلاب اسلامی بُعد سلبی غرب را مدیون خط فردید است. اما قصه اینجاست که انقلاب اسلامی‌با بُعد سلبی‌اش، انقلاب اسلامی‌نشد. انقلاب اسلامی‌آن بُعد را دارد، اما آن چیزی که انقلاب اسلامی‌را متمایز، اصیل و برجسته کرده است، بُعد اثباتی آن است. در بعد اثباتی غرب نباید موضوعیت داشته باشد. غرب مسئله‌ی جریان اجتهادی ما نیست. مانع آن بوده است. فرق مسئله و مانع در این جاست. وقتی غرب مانع ما شد، ما عالم خودمان را داریم که همان ایران اسلامی‌است، این عالم را بسط می‌دهیم و به مانع غرب برمی‌خوریم. اگر غرب مانع ما باشد، به اندازه‌ی یک مانع با آن برخورد می‌کنیم. اگر به دیواری سر خود برسیم برای رد شدن، دیوار را خراب می‌کنیم و رد می‌شویم. اگر این دیوار ۵ کیلومتر باشد، هر ۵ کیلومتر را که خراب نمی‌کنیم بلکه به اندازه عرض ماشین یا کمی‌بیشتر دیوار را خراب می‌کنیم و رد می‌شویم. نیاز نداریم که وارد جزئیات این دیوار تا انتها ۵ کیلومتری آن شویم. لذا امام(ره) نیاز ندارد که ریزترین مسائلی را که لاک، فروید، اسکینر، پیاژه، دورکیم و دیگران گفته اند را بخواند. امام مسئله‌ی خودش را جلو می‌برد. این مسئله به تناسب به مانعی به نام غرب خورده است، از زاویه تماس با مانعیت، مشکل مانعیتش را حل می‌کند. به عبارت دیگر شناخت امثال امام (ره) از غرب یک شناخت سلبی است به این معنا که امام اصلاً غرب‌شناس نیست بلکه اسلام‌شناس است. چنان اسلام‌شناس خوبی است که کل پارادایم فکر و معرفتی امام(ره) اسلام است. به محض اینکه یک گزاره از خارج جهان اسلام وارد این فضا می‌شود، راهدار معرفتی امام صدا می‌کند و می‌گوید این گزاره اسلامی نیست. آن چیزی که امام می‌داند این است که این گزاره اسلامی نیست. کاری با این ندارد که چه است. پروژه و مسئله‌ی امام این است. بزرگوارانی که از تفکر مرحوم فردید تبعیت می‌کنند می‌توانند عالم غرب را خونین کنند اما نمی‌توانند عالمی‌بنا کنند و اصلاً جریان پست مدرن ادعایی برای بنا کردن عالم ندارد. جریان پست مدرن یک جریان سلبی است، یک جریان اخلال است نه‌یک جریان اثبات. اما امام یک جریان اثبات است نه اینکه امام غرب را خراب نمی‌کند، امام غرب را از طریق وجودش حذف می‌کند. مثلاً یکوقت شما یک مؤسسه پژوهشی دارید که مدام علیه من نقد می‌زنید اما یک رویکرد هم این است که من می‌آیم کنار مؤسسه شما، مؤسسه می‌زنم، اما چنان خودم را قوی ارائه می‌کنم که وجود من به معنی محو شماست. امام این‌گونه است. امام وجود خودش را بسط داده است نه اینکه با غرب کشتی بگیرد. امام(ره) غرب را از طریق



چالش جهانی شدن این است که اساس نگاه دوگانه‌شرق‌شناسی را از بین می‌برد. شرق‌شناسی با خطی جهان را به شرق و غرب تقسیم می‌کند. غرب اصیل و شرق غیر اصیل است. جهانی شدن می‌گوید: اصلاً قصه در این است که خط جدایی بین غرب و شرق از بین رفته است. چون غرب، بزرگ و بزرگ‌تر شده، تا جایی که کل شرق را غرب گرفته است. در حال حاضر، چیزی به نام شرق نداریم. غرب حتی در کوره‌دهات‌های شرق هم رفته است. غرب در همه جای شرق، حضور خود را از طریق ابزار، تکنولوژی، رسانه‌ها، نرم افزارها، دانشگاه‌ها، کتاب‌ها و خیلی چیزهای دیگر گرفته است. اصلاً تخصصاً موضوعی به نام شرق نخواهیم داشت. هر چه هست عالم، عالم غربی است. تاریخ، تاریخ غربی است. تاریخ زمان ما یک صورت دارد و آن هم صورت غرب است.

تفسیر تقابل علم و دین یکی از پروژه‌های شرق‌شناسی است که این تفسیر در دوره‌ی اول جواب داده است اما در دوره‌های پسینی هرچه به جلو آمده است، به نفع ما تمام شده است. جریان انقلاب اسلامی از این تقابل به نفع خودش استفاده می‌کند.



کشتی گرفتن حذف نکرده است، بلکه از طریق پروراندن خودش حذف کرده است. همان اصطلاحی که فایرابند به کار می‌برد حذف از طریق جایگزینی. امام خودش را جایگزین فضای اشغال شده توسط غرب می‌کند. رویکرد کاملاً اثباتی است. من به لحاظ روشی در بین این بزرگوارانی که غرب‌شناسی می‌کنند، روش آقای طاهرزاده را نسبت به بقیه بزرگواران بیشتر می‌پسندم. البته آوینی متأخر را هم قبول دارم. یعنی آوینی‌ای که اسیر انقلاب اسلامی‌شده است. من به طور ویژه در مورد شهید آوینی معتقد هستم که معرفتش صورت‌گری اندیشه نیست، بلکه حکایت وجود است. یعنی حرف‌های شهید آوینی حکایت پیوند وجودی اش با انقلاب اسلامی‌است. به همین علت زود به دل می‌نشیند، خواننده‌اش را زود منفعل می‌کند و زود به حاق قضیه می‌زند. اما در حوزه‌ی معرفت به لحاظ روشی من روش آقای طاهرزاده را می‌پسندم از این حیث که ایشان روی یک آیه‌ی قرآن تا عمق نیهیلیسم غرب می‌رود. روی زیارت عاشورا تا عمق فلان جریان غرب می‌رود. یعنی کسی که شاگرد استاد طاهرزاده یا خواننده آثارش است، کاملاً با تمام وجود حس می‌کند که نقطه عزیمت ایشان غرب نیست. یعنی یک پست‌مدرن نیست که به غرب رفته باشد و به انتقاد بپردازد. یعنی از دل یک آیه‌ی قرآن تا عمق مسئله‌رفته است. یعنی غرب مانع اوست، مسئله‌ی او نیست.

فرهنگ‌عمومی: البته غرب‌شناسی که تابعین مرحوم فردید ارائه می‌دهند، پست مدرن نیست.

دکتراحمدرهدار: بله قطعاً نیست. البته معتقدم پایگاهشان پست مدرن است. اینها کسانی هستند که وقتی به انقلاب اسلامی رسیدند، رد شدند. افرادی مثل آقای دکتر داوری، شهید آوینی و شهریار زرشناس از عالم غرب رد شدند. یعنی به عالم انقلاب افتادند. این افراد اسیر انقلاب شدند نه انقلاب ساز.

فرهنگ‌عمومی: البته وجوه اثباتی هم می‌توان در تفکر این افراد سراغ گرفت. نظیر همان چه که در مورد دوران گذار و انقلاب اسلامی‌می‌گویند که متذکر به عهد ولایت است و قرار است زمینه تفکر پس فردایی و ظهور را فراهم کند.

دکتراحمدرهدار: این لایه تفکرشان عاریتی است. بله دارند. نمی‌گویم ندارند. وجه تمایز غرب‌شناسی این بزرگواران با حرف و نظراتی که بابک احمدی و شایگان می‌زنند، همین است. تابعین مرحوم فردید وقتی به انقلاب اسلامی‌رسیدند، رنگ انقلاب گرفتندو خاضع آن شدند. دوره‌ی پختگی این افراد، دوره‌ی اثباتی است. یعنی داوری الان با داوری حتی ۱۰ سال قبل زمین تا آسمان فرق می‌کند. حد من در برابر دکتر داوری حد شاگردی است و این توفیق را داشته ام که تمامی کتاب‌های ایشان از سال ۷۳ به این طرف را خوانده‌ام، پس هر کاری که بخواهم بکنم شاگردم ولی تلقی من به عنوان یک شاگرد این است، شهید آوینی عمیق‌تر از داوری نیست، اما نزدیک‌تر از داوری است. ممکن است در باره انقلاب اسلامی‌تعداد زیادی کتاب خوانده باشیم و بتوانیم انقلاب اسلامی‌را خیلی عمیق تحلیل کنیم اما پدر کشاورز ما که این کتاب‌ها را نخوانده، گزارشش از انقلاب، یک گزارش و پیوند وجودی است. عمیق نیست اما نزدیک ستون انقلاب است. پیوند شهید آوینی این گونه است. لذا وقتی

محوری‌ترین شعار تمدن غرب نفی خدا و اومانیسم یا انسان خدایی بود. تفکر غرب دیرزمانی است که متوجه شده است دیگر نمی‌تواند بدون خدا بر محوریت انسان حرکت کند. دیگر نمی‌تواند منکر متافیزیک، غیب، راز و جهان ماورا، باشد. یعنی از محوری‌ترین شعار خودش دست کشیده است و به این رسیده است که انگار عالم مؤثرهای دیگری هم دارد که انسان در آن حوزه، کمترین نقش را دارد. لذا رو به جریان‌های معناگرا آورده است ولو باز هم ما معتقد هستیم که در این روی آوری هم مجدداً مرتکب خطا شده است. یعنی از چاله به چاه افتاده است. چون جریان معنویتی که دنبال می‌کند، جریان انحرافی و غلطی است. اما غلط یا درست، اتفاقی که افتاده این است که خود غرب از محوری‌ترین شعار خودش دست کشیده است.

قرن‌ها در حوزه‌ی مطالعه شرق‌شناسی شیعه سهم ناچیزی داشته است. مثلاً در دائرةالمعارف "گیب"، "گلدزیهر" و امثال اینها حجم خیلی کمی از مطالب در حدود یک درصد به شیعه اثنی‌عشری اختصاص دارد. اما الان اینگونه نیست. هر کتابی که در دنیای اروپا و آمریکا راجع به اسلام نوشته می‌شود، دوسوم حجمش مسائل شیعی و مشخصاً ایران را طرح می‌کند.

آثار شـهید آوینی را می‌خوانیم واله و شیدای انقلاب می‌شویم اما وقتی آثار دکتر داوری را می‌خوانیم خشم از غرب در ما تقویت می‌شود. دو نتیجه دارد. البته این خشم، خشم کاملاً عقلانی اسـت. یعنی دکتـر داوری بر خلاف شهید احساسـات ما را بر نمی‌انگیزد. استاد داوری عقل ما را در جهت سلب عمیق‌تر غرب فعال می‌کند. شـهید آوینی احساس ما را در جهت واله‌گی امـام و انقلاب بـر می‌انگیزد. معتقد هسـتم که نقش جریان دکتر داوری و مرحـوم فردیـد در تاریخ معاصر ما این بود که حوزه‌ی سلب انقلاب ما را صیقل دادند. حوزه‌ی سلب انقلاب ما را تشدید کردند. مرزهای حوزه سلب انقلاب ما را مشـخص کردند. شاید اگر صرفاً با خط امـام جلو می‌رفتیم فقـط می‌توانسـتیم بگوییـم ایـن اسلامی‌نیسـت؟ اما اینکه چه است؟ این را دکتر داوری گفته اسـت. امام پروژه درونی ما را خوب گفته است که چه است؟ دین چه است؟ اخلاق چه است؟ عرفان چه است؟ اینها را خوب گفته است.

من چه در ورژن غربی و چه در ورژن انقلاب اسلامی قائل به جهانی‌سازی هستم. معتقد هستم جهان در حال ساخته شدن است نه اینکه جلو می‌رود. یعنی پروسه نیست، پروژه است. لکن بر خلاف تفسیر غالب از جهانی شدن که سازندگان جهان را بر اساس مدل کتاب "غربی‌سازی دنیا" آن طرف آبی تلقی می‌کنند، من بر این باورم که این انقلاب اسلامی است که جهان را بر اساس سبک خودش می‌سازد. لکن چون این تصرف، تصرف تمدنی است، کند است، آرام است. دیده نمی‌شود. منتشر است، پنهان است. آثارش را می‌بینیم و نه ابزارش. مثلا الان فقط می‌دانیم این جریان بیداری اسلامی که راه افتاده است به لحاظ شعار، جهت و نتیجه به نفع ماست. یعنی این آثار را می‌بینیم، ابزار را نمی‌بینیم. نمی‌توانیم نشان بدهیم کدام کتاب، تئوری و شخصی اینها را قلقلک داده و به میدان ما آورده است. این دیده نمی‌شود، پنهان است اما آثار و نتایج آن دیده می‌شود.

فرهنگ‌عمومی: چـرا در شرق‌شناسی نوین، فاندمنتالیسم (بنیادگرایـی) تبدیـل بـه عنصر اصلی نقد و نگاه به شـرق شـده اسـت؟ این مسـئله‌را در کتـاب "هـراس بنیادین" بابی‌سعید هم می‌بینیم.

دکتراحمدرهـدار: ایـن سـؤال خوبی اسـت. بحث بنیادگرایی اساسـاً بحثی مربوط به عالم اسـلام نیسـت. غرب دچار نوعی تناقض در تحلیل و گفتار شـده اسـت. از یـک طرف می‌گویـد بنیادگرایی یـک پدیده‌ی جدید اسـت، از طرف دیگر دعوت و بازگشـت بـه اصل را به معنـای بنیادگرایی گرفته اسـت. این با جدید بودن آن نمی‌خواند. در تمام دروه‌هـای تاریخ مختلف هر گاه دچار بحران و اضطرار شـدیم، اندیشه و دغدغه‌ی بازگشت به اصل راهبرد ما بوده است. این تفاوت جدی ما با دنیای غرب مسـیحی اسـت. چرا به ذهن مسلمانان بحث بازگشت به اصل را مطرح می‌کردند؟ چـون امکان بازخوانی اصـل وجود دارد. اصل در اندیشه‌ی اسـلامی قرآن است. چون معتقدیم قرآن تحریف نشده است، به هر مسیری که می‌رویم برای تست آن تمام منتجات خـود را به قرآن می‌زنیم و جواب می‌گیریم. بعد از پنج قرن هرچقدر که جلوتر می‌رویم، منتجات خود را مجدداً به قرآن می‌زنیم و تست می‌کنیم. دنیای غرب این موهبت را نـدارد. چون چیزی بـه نام اصل ندارد که بازگشـت به آن را مطرح کند. خود مسیحیان معتقد نیستند که تورات کلام مسـیح(ع) است بلکه در بهترین حالت آن را جمع آوری حواریون یا تفسیر آنها از کلام مسیح(ع) می‌دانند. حواریون نمی‌توانند برای مسیحیان اصل شوند. خود عیسی مسیح(ع) اصل است، وحی اصل اسـت نه تفسیر حواریون. آنها چیزی به نـام اصل ندارند لـذا در غرب بازگشـت به اصل معنا نـدارد. درحالیکه ما در عقبه‌ی تاریخیمان همواره بازگشت به اصل داشـته‌ایم. بازگشـت به اصل هیچ موقع برای ما به معنای بنیادگرایی نبوده اسـت. من در اینکه بنیادگرایی پدیده‌ی مسـتحدثی اسـت با غـرب موافقم امـا تعریف بنیادگرایی بازگشـت به اصل نیست. بنیادگرایی به تعبیر دکتر داوری مقتضای عین ذات غرب است. بنیادگرایی در تفسیر فلسفی آن بسط ایندیویدیوآلیسم (فردگرایی) غربی

یکی از روش‌های پژوهشی جریان شرق‌شناسی روش فیلولوژی یا نسخه شناسی است. این روش از قرن ۱۶ تا ۱۷ روش غالب در مطالعات شرق‌شناسی بوده است. اصرار این روش بر این است که هر فَکت در عالم موجود را در تاریخ معاصر یا نزدیک به ریشه‌های باستانی آن بر می‌گرداند. هر اتفاقی که در این تاریخ رخ داده اصلش را به همان سابقه بر می‌گرداند که تطوراتی پیدا کرده و صورت کنونی یافته است.

است. یعنی وقتی در اندیشه‌ی اسلامی کمال انسانی را در محوشدن و هضم شدنش در جمع می‌بینیم، یعنی دنیای اسلام بسط دهنده‌ی انسان است، اما وقتی در دنیای غرب خلوص اندیشه را در آنجایی می‌بینیم که می‌خواهد فرد را توضیح دهد، پس دنیای غرب دنیای مندمج کننده‌ی انسان است و انسان را متمرکز و فشرده می‌کند. کمال در دنیای غرب در آنجایی است که همه‌ی فلش‌ها از بیرون به درون انسان بیایند. اما کمال در عالم اسلامی این است که تمام ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های درونی انسان به بیرون هدایت شود. این دو نگاه است. دنیای غرب به این علت باید به بنیادگرایی می‌رسیده است و بنیادگرایی عین خشونت در دنیای غرب است و مبنای فلسفی رشد خود را از فرد شروع کرده و فرد گرا است. بنیادگرایی برای غرب است، اصلاً هیچ ربطی به ما ندارد. کما اینکه خشونت هم مقتضای ذات تجدد است و ربطی به ما ندارد. این نوعی فرافکنی است که دنیای غرب در برابر شرق انجام می‌دهد. دنیای غرب این فرافکنی‌ها را از زمانی که نشاط تجدد را از دست داده، استخدام کرده است. مثل امر توسعه. توسعه‌یک امر قرن بیستمی‌است. در قرن ۱۹ و ۱۸ چنین امری نداریم چون آن قرون دوران نشاط تجدد بوده است. تجدد وقتی مریض شد و در بستر احتزار افتاد، برای نجاتش درد و فشارش را به دنیای غیر غرب صادر کرده است و اسم آن را توسعه گذاشته است و الا تجدد نیاز به تئوری‌های توسعه نداشت. تجدد اگر تجدد بود و در حال زایش، به طور طبیعی بسط پیدا می‌کرد. اما در غرب این اتفاق نیفتاده است، فرافکنی‌های دنیای غرب در رویکردها و روش‌های کاملاً آکادمیک است و مؤید سازی‌هایی است که انجام می‌دهند. یکی از این فرافکنی‌ها بحث بنیادگرایی است.

همین پرسشی که آقای احمدی نژاد پرسید. چرا آنها در مورد هولوکاست تن به پژوهش نمی‌دهند؟ و به هوچی‌گری و پروپاگاندا پناه برده اند! برای اینکه آنها را اضطراب برداشته است. در حال حاضر رویکردهای پژوهشی مطالبه ماست، اما آنها این کار را نمی‌کنند. در حال حاضر آنها شخصیت‌های ما را تخریب و ترور می‌کنند. به این خاطر که می‌بینند مواجهه‌ی علمی‌پژوهشی با ما جواب نمی‌دهد دست به دامن این اعمال مذبوحانه می‌شوند. دوره‌ی اضطراب آنهاست. چون پژوهش و مواجهه‌ی علمی‌آرامش می‌خواهد، آرامش غربیان به هم ریخته است. ابایی از این ندارند که در عصر ارتباطات ممکن است چهره‌ی خشن‌شان توسط دوربین‌ها رصد شود. برایشان چاره‌ای نیست.

غربی‌ها اوایل بحث بنیادگرایی را جوری طرح می‌کردند که خاص عالم اسلامی‌است و واژه‌های مختلفی در ازای آن کار می‌بردند. مثلاً شعاری که در دنیای غرب جا انداختند این است که همه‌ی مسلمان‌هاتروریست نیستند، اما همه‌ی‌تروریست‌ها مسلمانند. یعنی خشونت را به مسلمانان منحصر کردند. آنها در بادی امر این کار را کردند. اما به همان دلیل که گفتم بنیادگرایی مقتضای ذات فرهنگ غرب است، هرکاری که کردند نتوانستند آن را کاملاً صادر کنند، همین الان نوعی رادیکالیسم انجیلی در دنیای غرب بوجود آمده است. البته این هم نوعی تفسیر غلط از بنیادگرایی در دنیای غرب است که مظهر آن را رادیکالیسم انجیلی بدانیم، بلکه پدیده‌ی بنیادگرایی بیش از آن که‌یک پدیده‌ی دینی باشد، پدیده ای معرفتی است. اصلاً این پدیده مذهبی نیست. وقتی می‌گویم مقتضای ذات تجدد است از اومانیسم نشأت می‌گیرد. مسئله‌ی مذهبی نیست.

فرهنگ‌عمومی: سؤال آخر را به دو بخش تقسیم می‌کنم. یکی اینکه چه نوع انتقادی سوار بر نوع غرب‌شناسی صدارایی می‌شود. دوم اینکه این اقبال و ادبار به غرب، تفکر غرب، اندیشه ورزی غربی و شرق‌شناسی که به نوع بیماری روانی پارانویایی تبدیل شده و باعث شده در عین تنفر و استقلال نظری از غرب، مرعوب توسعه و پیشرفت غرب باشیم، چطور ارزیابی می‌کنید؟

دکتراحمدرهدار: در قسمت اول دو نکته باید گفته شود. یکوقت است شما می‌پرسید غرب‌شناسی صدرایی چه نقصی دارد و منظورتان این است که اگر بخواهیم با

معرفت شناسی صدرایی غرب را بشناسیم، چه اشکالاتی وجود دارد. یکوقت هم است که می‌خواهید بدانید، در تاریخ وقتی صدرائیون غرب‌شناسی کردند، چه نقدهایی برآنها وارد است. من استنباط دوم را می‌پذیرم. معتقد هستم صدرائیون، تقریباً اکثر آنها وقتی سراغ غرب رفتند برخلاف منطق صدرا سراغ غرب رفتند لذا غرب‌شناسی آنها، یک نوع غرب‌شناسی بخشی و تجزیه ای است. اما معرفت شناسی صدرایی و پایگاه فکری حکمت متعالیه بهترین پایگاه برای شناخت و تصرف در غرب است. معرفت شناسی صدرایی یک معرفت شناسی هُلستیک و کل گرا است. پیوسته گراست، منسجم است. خود غرب را هم اینگونه می‌بیند. شاید بتوان گفت غرب‌شناسی دکترداوری به لحاظ انتساب به پایگاه بیشتر صدرایی است تا غرب‌شناسی شهید مطهری(ره). شهید مطهری وقتی غرب را تحلیل می‌کند [این تعبیر از دکتر داوری است که با تفسیر من همراه شده است] غرب را در پرانتز گذاشته است. یعنی هر بخش از غرب را در پرانتز تحلیل می‌کند. یعنی وقتی هگل را مطالعه می‌کند، خود هگل را مطالعه می‌کند. خود هگل را هم به گزاره‌هایش تجزیه کرده است. یعنی حتی کل هگل را ندیده است. می‌گوید این گزاره هگل غلط است، این گزاره هگل درست است. به عنوان یک فیلسوف هم با هگل مواجه شده است. آرای هگل را بررسی کرده و در نهایت نمره ای به او داده است.

نگاه دکتر داوری این نیست. دکتر داوری اصلاً هیچ‌گاه هگل را در پرانتز ندیده است. شناخت استاد داوری از غرب هیچ گاه شناخت پرانتزی نیست. این نقدی که امثال سروش تحت عنوان نگاه هلستیک به آقای داوری می‌زنند، نشان می‌دهد که اصلاً خود نگاه‌را فهم نکرده‌اند. دکترداوری درنگاه هلستیک خودش نمی‌خواهد بگوید غرب یک وجود واقعی است. بلکه می‌گوید مسئله‌های غرب را نباید در پرانتز گذاشت. مسئله‌های غرب به صورت مشبک به هم وصل هستند. اندیشه‌ی غرب زاده‌ی تاریخ غرب است. یعنی وقتی هگل می‌خوانیم، هگل را باید در متن تاریخ غرب و یا مرحله‌ی تاریخ غرب ببینیم و بعد آن را فهم کنیم. مثلاً اگر دکارت، جسم و روح یا اندیشه و امتداد را مطرح می‌کند و می‌گوید "جسم اصیل نیست و روح اصیل است و می‌تواند آنچنان در جسم تصرف کند که به‌رنگ خودش دربیاورد"، این جمله چه غلط و چه درست باشد وقتی با مدل آقای داوری به آن نگاه می‌کنیم، بلافاصله رد می‌شویم و می‌گوییم همین نگاه فلسفی دکارت است که شرق‌شناسی را تولید می‌کند. شرق‌شناسی هم همین کار را می‌کند و می‌گوید شرق اصیل نیست، غرب اصیل است، غرب می‌تواند به این شرق غیر اصیل مرده، روح بدمد و درآن تصرف کند. اینکه می‌گویم رویکرد دکتر داوری، یک رویکرد هلستیک است یعنی پرانتزی اجزای غرب را تحلیل نمی‌کند. روش و نگاه حکمت متعالیه به ما نگاه بخشی و تجزیه ای را نمی‌دهد، نگاه‌های هلستیک را می‌دهد. منسجم و در کل می‌بیند همه‌را در ربط هم می‌بیند. همه‌را در دستگاه می‌بیند. اما صدرائیون غرب را بر مدل و پایگاه حکمت متعالیه تحلیل نکردند. یعنی تنها تحلیل که به نظرم صدرائیون از غرب داشتند و درست است، تحلیل امام است.

قسمت دوم سؤال اینکه اساساً قصه جذب شدن و جذب نشدن، قصه‌ی نظری نیست. قصه‌ی بخش نامه‌ای نیست، قصه‌ی ایدئولوژیک نیست. قصه‌ی زیستی است و هیچ راهی ندارد. من اگر چند روز برای شما علیه غرب حرف بزنم تا زمانیکه برای تغییر برنامه‌های زیستی شما طرح عملی ندهم و شما احساس نکنی که در الگوی من نیازهای شما بهتر از الگوی غرب برآورده می‌شود، این اتفاق برای شما خواهد افتاد حتی برای بنده ای که مدام هم علیه غرب حرف می‌زنم. این مرعوبیت و اقبال و ادبار تا زمانی که چیزی تولید کنیم که بهتر از تولیدات غرب باشد ادامه دارد. نه به این معنا که تکنولوژی‌ای برتر از تکنولوژی غرب بسازیم. بلکه به این معنا که نیاز ارتباط ما را برآورده کند. ممکن است آن چیز مثلاً الگوی طی الارض باشد یا شهودی که کل عالم را بتوان با آن دید. اگر این تغییر را در مقام عمل برآورده کردم آن حذف می‌شود و گرنه خیر.

اساساً قصه جذب شدن و جذب نشدن، قصه‌ی نظری نیست. قصه‌ی بخش نامه‌ای نیست، قصه‌ی ایدئولوژیک نیست. قصه‌ی زیستی است و هیچ راهی ندارد. من اگر چند روز برای شما علیه غرب حرف بزنم تا زمانیکه برای تغییر برنامه‌های زیستی شما طرح عملی ندهم و شما احساس نکنی که در الگوی من نیازهای شما بهتر از الگوی غرب برآورده می‌شود، این اتفاق برای شما خواهد افتاد حتی برای بنده ای که مدام هم علیه غرب حرف می‌زنم. این مرعوبیت و اقبال و ادبار تا زمانی که چیزی تولید کنیم که بهتر از تولیدات غرب باشد ادامه دارد. نه به این معنا که تکنولوژی‌ای برتر از تکنولوژی غرب بسازیم. بلکه به این معنا که نیاز ارتباط ما را برآورده کند. ممکن است آن چیز مثلاً الگوی طی الارض باشد یا شهودی که کل عالم را بتوان با آن دید. اگر این تغییر را در مقام عمل برآورده کردم آن حذف می‌شود و گرنه خیر







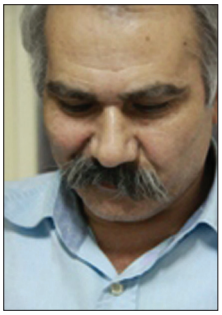




ادبیات و هنر







نیست‌انگاری و ادبیات‌معاصر(۹)

تقابل اخوان و شاملو

▪ یوسفعلی میرشکاک

چه چیزی شاعر را بر می‌انگیزد که "مرگ آورترین لحظه‌ی انتظار" و دنبال کردن زندگی در "رؤیاها و امیدها" را در پایان چنین سروده‌ای بیاورد؟ فارغ از اینکه این پایان خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، "حوالت گوی پنهان" از فرجام شاعر خبر می‌دهد. این فرجام هر چند دیر و دور آشکار می‌شود، نشان‌دهنده‌ی ناتوانی عشق مجاز از پایداری در برابر نیست‌انگاری است.

شاملو در دهه‌ی پنجاه، ظاهراً به نیست‌انگاری پشت کرده و به عشق و معشوق چنان روی آورده که گویی هرگز مغلوب نیست‌انگاری نخواهد شد. آیا عشق می‌تواند او را از گزند مغلوب شـدن در امان بدارد؟ پاسخ این پرسش را "شاعرعاشق" باید تدارک ببیند. حدود عشق را چه کسی معلوم می‌کند؟ معشوق. می‌توان "تنی" را چندان فرا برد که همچون "نوالیس" گفت:

به تو دست می‌سایم
وآسمان را در می‌یابم

و شـاملو نیـز در همین دهه (دهه‌ی پنجاه) اسـت که با اقتباس از "نوالیس" می‌گوید:

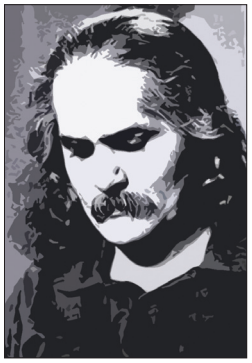
به تو دست می‌سایم
و جهان را در می‌یابم

امّـا هیچ‌یک به فرجام، جز خود را در نمی‌یابند، خودی که در برابر مرگ به زانو درآمده و از بیم جان بر خویش می‌لرزد، خودی که زوال خویش را –آنهم فراروی معشـوق– با تمام وجود احسـاس می‌کند و می‌بیند که از معشوق کاری برای نجات وی برنمی‌آید. در آغاز گریز از نیست‌انگاری به عشق؛ "شاعر عاشق" می‌گوید:

"نه در خیال، که رویاروی می‌بینم
سالیانی بارآور را که آغاز خواهم کرد.
خاطره‌ام که آبستن عشقی سرشار است
کیفِ مادر شدن را
در خمیازه‌های انتظاری طولانی مکرر می‌کند.
خانه‌ایی آرام و

شـگفت‌آور اسـت، عاشقی که در چند شعر پیشـتر، خانه و نام و نان و همه چیز را از آن خود می‌شمرد، در این شعر (سرود پنجم) نه تنها معشوق را امید و پاکی و ایمان می‌بیند، بلکه نان و جامه را از معشوق می‌داند و می‌گوید اوست که «نان و رخت اش» را فدای عاشق (شاعر) می‌کند.

اشتیاق پر صداقت تو
تا نخستین خواننده‌ی هر سرود تازه باشی
چنان چون پدری که چشم به راه میلاد نخستین
فرزند خویش است؛
چرا که هرترانه
فرزندی است که از نوازش دست‌های گرم
تو
نطفه بسته است...
میزی و چراغی
کاغذهای سـپید و مدادهای‌تراشیده و از
پیش آماده،
و بوسه‌ایی
صله‌ی هر سروده‌ی نو.
و تو ای جاذبه‌ی لطیف عطش که دشت
خشک را دریا می کنی،
حقیقتی فریبنده‌تر از دروغ،
با زیباییات ـباکره‌تر از فریبـ که
اندیشه‌ی مرا
از تمامی آفرینش‌ها بارور می کند.
در کنار تو خود را
من
کودکانه در جامه‌ی نودوز نوروزی خویش می‌یابم
در آن سالیان گم، که زشت‌اند
چرا که خطوط اندام ترا به یاد ندارند.
خانه‌ای آرام و
انتظار پر اشتیاق تو تا نخستین خواننده‌ی هر
سرود نو باشی.
خانه‌ایی که در آن
سعادت
پاداش اعتماد است
و چشمه‌ها و نسیم
در آن می‌رویند.
بامش بوسه و سایه است
و پنجره‌اش به کوچه نمی گشاید
و عینک‌ها و پستی‌ها را در آن راه نیست.



بگذار از ما
نشانه‌ی زندگی
هم زباله‌ایی باد که به کوچه
می‌افکنیم
تا از گزند اهرمنان کتاب خوار
ـ که مادر بزرگان نرینه نمای خویش‌اندـ
امانمان باد.
تو را و مرا
بی من و تو
بن بست خلوتی بس
کـه حکایت من و آنان غم نامه‌ی دردی
مکرر است
که چون با خون خویش پروردمشان
باری چه کنند
گر از نوشیدن خون منِ شأن
گریز نیست؟
تو و اشتیاق پر صداقت تو
من و خانه‌مان
میزی و چراغی...
آری
در مرگ‌آورترین لحظه‌ی انتظار
زندگی را در رؤیاهای خویش دنبال می گیرم
در رؤیاها و
در امیدهایم.“ (مجموعه‌ی آثار– ص۴۶۷–۴۷۰)

اما به راستی شاعر عاشق می‌داند چه می گوید؟ ظاهراً شاعر در پناه معشوق و حریم خانه، از جهان نیست‌انگار منقطع شده است، پنجره‌ی حریم آنها به کوچه گشوده نمی‌شود، عینک‌ها و پستی‌ها در این حریم راه ندارد، تنها نشانه‌ی حضور عاشق و معشـوق در جهان نیسـت‌انگار زباله‌ای است که به کوچه می‌افکنند و... امّا شاعر اگر به آنچه می گوید وقوف دارد پس چرا سروده‌ی خود را چنین به پایان می‌برد:

آری
در مرگ آورترین لحظه‌ی انتظار
زندگی را در رؤیاهای خویش دنبال می گیرم
در رؤیاها و

شاملو از همان آغاز و حتی قبل از یافتن همزاد خویش، چندان مغلوب پندارهای خود است کَه حتی اگر این همزاد–که شاعر از او با عنوان ”مسیح مادر“ یاد می‌کند–بتواند بالهای خود را به او نشان بدهد و از او بخواهد که راه ملکوت را در پیش بگیرد، نخواهد پذیرفت. زیرا از آن گروه مردمان است که در اوج عشق و عاشقی نیز (که مقام بیخودی و بی خبری از خویش و محوشدن در معشوق (اعم از مجازی و حقیقی) است)، خود را فراموش نمی‌کند، و از آن گروه عاشقان، که پس از رسیدن به وصل معشوق، بلافاصله دژی تسخیر شده در برابر خود می‌بینند، سرد می‌شوند، به سرعت رفتار آنها تغییر می‌کند و حتی از تحقیر آشکار معشوق ابایی ندارند.

شاملو به عنوان نماینده‌ی رعونت و فرعونیت در شعر معاصر، دارد بعد از فتح معشوق، اهمیت غیر قابل درک و عظمت غیر قابل فهم خود را به وی گوشزد می‌کند. ایکاش معشوق نیز شعری یا خاطره ایی از آن ایام، برای مخاطب باقی می‌گذاشت تا بتوان فهمید چگونه این زن توانسته است این همه «پارانویا» را تحمل کند.

در امیدهایم.

مگر نه در سرآغاز همین شعر می‌گوید:

نه در خیال، که رویاروی می‌بینم
سالیانی بارآور را که آغاز خواهم کرد.

انتظاری که در پایان شعر سخن از آن به میان میاید، انتظارِ کیست؟ مرگ آورترین لحظه‌ی این انتظار کدام است؟ و اصلاً چرا چنین انتظاری مطرح می‌شود؟ مگر نه شاعر به معشوقی رسیده است که او را از جهان و هر آنچه در جهان است بی نیاز کرده؟ دیگر اینکه چرا شاعر دوباره زندگی را در رؤیاهای خویش دنبال می‌گیرد؟ آیا می‌توان گفت که شاملو از کنار هم چیدن قطعات مختلفی که درحالات مختلف (قبل و بعد از حضور خانم آیداسرکیسیان) نوشته، شعری بلند فراهم آورده است؟ آری؛ این معنا از معاصران و معاشران شاملو پوشیده نبود، بعلاوه صورت غالب شاعران جهان چنین کاری کرده‌اند و در تمام ادوار شعر فارسی نیز چنین شیوه‌ای معمول و مرسوم بوده است. امّا چه چیزی شاعر را بر می‌انگیزد که "مرگ آورترین لحظه‌ی انتظار" و دنبال کردن زندگی در "رؤیاها و امیدها" را در پایان چنین سروده‌ای بیاورد؟ فارغ از اینکه این پایان خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، "حوالت گوی پنهان" از فرجام شاعر خبر می‌دهد. این فرجام هر چند دیر و دور آشکار می‌شود، نشان‌دهنده‌ی ناتوانی عشق مجاز از پایداری در برابر نیستانگاری است. شاملو نخستین شاعری است که برای نجات از نیستانگاری عشق را به مخاطب پیشنهاد می‌کند. تمنای عشق و معشوق، جستجوی زنی که بتواند از هر حیث مظهر زنانگی و مادرانگی باشد، یافتن چنین زنی و در پناه وی از نیستانگاری گریختن، راهی است که شاملو در شعر معاصر و لاجرم در زندگی مخاطب حقیقی شعر می‌گشاید، امّا فرجام این راه، فروبستگی است. چرا؟ از آنرو که راه عشق مجاز اگر به عشق حقیقی و معشوق حقیقی منجر نشود، توسط پیری و بیماریِ عاشق یا معشوق و مشکلات دیگر مسدود می‌شود آری، امّا شاملو از همان آغاز و حتی قبل ازیافتن همزاد خویش، چندان مغلوبِ پندارهای خود است که حتی اگر این همزاد–که شاعر از او با عنوان "مسیح مادر" یاد می‌کند– بتواند بالهای خود را به او نشان بدهد و از او بخواهد که راه ملکوت را در پیش بگیرد، نخواهد پذیرفت. زیرا از آن گروه مردمان است که در اوج عشق و عاشقی نیز (که مقام بیخودی و بی خبری از خویش و محوشدن در معشوق (اعم از مجازی و حقیقی) است)، خود را فراموش نمی‌کند، و از آن گروه عاشقان، که پس از رسیدن به وصل معشوق، بلافاصله دژی تسخیر شده در برابر خود می‌بینند، سرد می‌شوند، به سرعت رفتار آنها تغییر می‌کند و حتی از تحقیر آشکار معشوق ابایی ندارند. اگر "آیدا" کمترین شباهتی به زنان پیشین شاملو می‌داشت و در ساحت مسیحیت پرورده نشده بود، شاملو زندگی با او را به یک سال هم نمی‌رساند. در ۲۴ اردیبهشت ۱۳۴۲، درهمین شعری که در صدر این مقال یاد شد، خطاب به "آیدا" می‌گوید:



در کنار تو خود را
کودکانه در جامه‌ی نودوز نوروزی خویش
می‌یابم
در آن سالیانِ گُم، که زشتند
چرا که خطوط اندام تو را به یاد ندارند

و آشکارا خود را کودک وی عنوان می‌کند. اگر به صدر همین شعر رجوع کنید، می‌بینید که شاملو، خود را زنی می‌بیند در سُکر مادر شدن و "آیدا" را پدری که چشم به راه میلاد نخستین فرزند خویش (شعر) است. در همین شعر "خانه" خانه‌ی آیداست و تنها در انتهای شعر است که شاعر می‌گوید: تو و اشتیاق پرصداقت تو/من و خانه مان/ میزی و چراغی..." و خانه را خانه‌ی مشترک خود و آیدا، عنوان می‌کند. امّا شاملو چند روز بعد، چنان از فراز "پارانویا"ی کهن خویش به آیدا می‌نگرد که گویی آسمان تازه متوجه زمین شده است و با تعجب از وی می‌پرسد کیستی و زیر دست و پای من چه می‌کنی؟ شاملو در شعر سرود آشنایی (۲۹ اردیبهشت ۱۳۴۲) ناخواسته تصویری از "مردانگی فروشی" جامعه‌های فروبسته‌ی مشرق زمین ارائه می‌کند:

کیستی که من
اینگونه
به‌اعتماد

آیدا نشان داده که طوسی حائری یا دیگری، نیست؛ و همین، شاعر خودپرست را دچار شگفتی کرده است. «کیستی که من» هم مطلع شعر است و هم مقطع آن. شاعر به صراحت خطاب به معشوقی که پنج روز پیش خود را زن او، و او را شوهر خود می‌دیده است، می‌گوید چطور توانسته‌ای لیاقت آن را داشته باشی که من به تو اعتماد کنم و نام خود را به تو بگویم؟

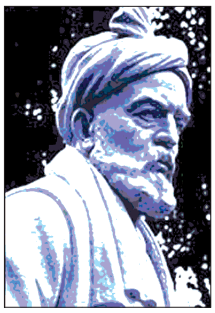
شاملو چند روز بعد، چنان از فراز "پارانویا"ی کهن خویش به آیدا می‌نگرد که گویی آسمان تازه متوجه زمین شده است و با تعجب از وی می‌پرسد کیستی و زیر دست و پای من چه می‌کنی؟

نام خود را
با تو می گویم
کلیدخانه‌ام‌را
دردستت می‌گذارم
نان شادی‌هایم را
با تو قسمت می کنم
به کنارت می‌نشینم و
برزانوی تو
این چنین آرام
به خواب می‌روم
کیستی که من
این گونه به جِد
در دیار رؤیاهای خویش
با تو درنگ می کنم؟

این شـعر حاصـل روزهای پـس از وصال و کامیابی است و اساس تمام سطرهای آن «منِ» شـاعر است. آیدا نشـان داده که طوسی حائرِی یا دیگری، نیسـت؛ و همین، شـاعر خودپرست را دچار شـگفتی کرده است. «کیستی که من» هم مطلع شعر اسـت و هم مقطع آن. شاعر به صراحت خطاب به معشوقی که پنج روز پیش خود را زن او، و او را شوهر خود می‌دیده است، می گوید چطور توانسته‌ای لیاقت آن را داشته باشی که من به تو اعتماد کنم و نام خود را به تو بگویم؟ اکنون خانه، خانه‌ی معشـوق نیست، حتی خانه‌ی مشترک هر دونیست، بلکه خانه‌ی شاعر است(کلید خانه‌ام را در دستت می گذارم) نان (چه نان متعارف، چه نان شادی) نانِ شاعر است(نان شادی‌هایم را با تو قسمت می کنم) و فراتر از این همه، «به کنارت می‌نشینم»و «دردیار رؤیاهای خویش با تو درنگ می کنم». توانی فوق بشری لازم است تا زنی بتواند اینهمه «میم ضمیر اول شخص مفرد» را تاب بیاورد. من، نام من، کلید خانه‌ی من، نان شادی‌های من، خواب من، رؤیاهای من؛ چه خبر است؟ هیچ خبری نیست. شاملو به عنوان نماینده‌ی رعونت و فرعونیت در شعر معاصر، دارد بعد از فتح معشوق، اهمیت غیر قابل درک و عظمت غیر قابل فهم خود را به وی گوشزد می کند. ایکاش معشوق نیز شعری‌یا خاطره ایی از آن ایام، برای مخاطب باقی می گذاشت تا بتوان فهمید چگونه این زن توانسته است این همه «پارانویا» را تحمل کند. دو روز پس از این اناالحق فرعونی زدن، شاعر دوباره به پرستش معشوق می‌پردازد:

بوسه‌های تو
گنجشککان پرگوی باغند
...
و تنت
رازی‌ست جاودانه
که در خلوتی عظیم
با من‌اش در میان می گذارند.

حال آنکه روز قبل یعنی یک روز پس از اناالحق فرعونی زدن، از معشوق می‌پرسد:



کدامین ابلیس/ترا اینچنین به گفتن «نه» وسوسـه می کند؟/یا اگر خود فرشته‌ایی است،
از دام کدام اهرمنت/بدین گونه هشدار می دهد؟ /تردیدی اسـت این؟/یـا خود گام صدای
بازپسین قدمهاست/ که غربت را به جانب زادگاه آشنایی/ فرود میایی؟
(مجموعه آثار– ص۴۷۴)

معشـوق «نه» گفته است، به چه چیزی؟ نمی‌دانیم. اما از تاریخ سرودن شعرها (تقریباً هرروزیک شعریا یک روز در میان و...) می‌توان دریافت که این معشـوق، نه آنقدر رام اسـت و ناچیز؛ که شاعر بتواند از او در گذرد؛ نه آنقدر سرکش و دست نیافتنی که شـاعر از داشتن وی ناامید شود، نه خاله شلخته اسـت که شـاعر از او بیزار شـود، نه... چه باید گفت؟ شاعر گردنکش خودپرسـت با «معما»یی در پیکری زنانه مواجه شـده که فراتر از قرب و بعد جسمانی است و صرف حضور وی همانگونه که نیسـت‌انگاری را دفع می کند، خودپرستی و فرعونیت شـاعر را مهار کرده و او را از اندیشیدن به خود و پیرامون خود باز می‌دارد:

«تـن تو آهنگی اسـت/ و تـن من کلمه‌ایی کـه در آن می‌نشیند/تا

باری اگر به این مصرع «چنان چون فرمان بخششی فرود آید» اشاره‌ای نکنیم و نگوئیم که شاعر تفاوت میان بخشش و بخشایش را ملتفت نبوده است، باریک اندیشان از ما نخواهند گذشت.

نمونه‌ی دیگر اشتباه گرفتن «باد» و «باشد» در چند شعر در پیشتر (سرود آنکس که از کوچه به خانه باز می‌گردد) اینجاست: بگذار از ما نشانه‌ی زندگی هم زباله‌ایی باد که به کوچه‌می‌افکنیم «بگذار» در ابتدای عبارت ایجاب می‌کند در سطر سوم گفته شود: «هم زباله‌ایی باشد که...» و اگر شاعر بر «باد» تأکید داشته باشد، نیازی به فعل «بگذار» نیست و به سادگی می‌توان گفت: از ما نشانه‌ی زندگی / هم زباله‌ایی باد که...»

نغمه‌ایی در وجود آید: سرودی که تداوم را می‌تپد/ در نگاهت
همه‌ی مهربانی‌هاست/قاصدی که زندگی را خبر می‌دهد/
و
در سکوتت همه‌ی صداها: فریادی که بودن را تجربه می‌کند.»
(مجموعه آثار– ص۴۷۵)

آن لبان/از آن پیش‌تر که بگوید/ شنیدنی‌ست/ آن
دست‌ها/ پیش از آنکه گیرنده باشد/ می‌بخشد/ آن
چشمها/ پیش از آنکه نگاهی باشد/ تماشایی است/
و این پاس داشت آن سرود بزرگ است/ که ویرانه را
به نبرد با ویرانی به پای می‌دارد/ لبی، دستی و چشمی، قلبی که
زیبایی را/ در این گورستان خدایان/ به سان مذهبی تعلیم می‌کند/ امیدی، پاکی و ایمانی، زنی/ که نان و رختش را/ در این قربانگاه بی عدالت/ برخیِ محکومی می‌کند که منم/
جستن‌اش را پا نفرسودم/ به هنگامیکه
رشته‌ی دار من از هم گسست/ چنان چون فرمان بخششی فرود آمد/ هم در آن هنگام/ که زمین را دیگر/ به رهایی من امیدی نبود.» (مجموعه‌ی آثار– ص۴۷۶–۴۷۸– بخشی از سرود پنجم)



شگفت‌آور است، عاشقی که درچند شعر پیشتر، خانه و نام و نان و همه چیز را از آن خود می‌شمرد، در این شعر (سرود پنجم) نه تنها معشوق را امید و پاکی و ایمان می‌بیند، بلکه نان و جامه را از معشوق می‌داند و می‌گوید اوست که «نان و رخت اش» را فدای عاشق (شاعر)می‌کند. بهرحال از این پس، معشوق اندک اندک قلمرو خود را وسعت می‌دهد و در فرعونیت و رعونت شاعر تصرف می‌کند. و اما گرچه در آغاز این گفتارها، بنا را براین گذاشته بودیم که به لفظ وصورت آثار شاعران نپردازیم مگر در واپسین گفتار، باری اگر به این مصرع «چنان چون فرمان بخششی فرود آید» اشاره‌ای نکنیم و نگوئیم که شاعر تفاوت میان بخشش و بخشایش را ملتفت نبوده است، باریک اندیشان از ما نخواهند گذشت.

البته اغلاط و اشتباهات و لغزش‌های زبانی این شاعر بسیار بیش از اینهاست و فی‌المثل در بند سوم همین شعر می‌گوید:

«ای شعرهای من، سروده و ناسروده!
سلطنت شما راتردیدی نیست
اگر او به تنهایی
خواننده‌ی شما باد.»

را (علامت مفعول صریح) در سطر دوم پا در هواست. در سطر سوم نیز حضوریکی از ادات شرط (اگر) ایجاب می‌کند که جمله با فعل «باشد» تمام شود، نه «باد» که «اگر» را در آغاز جمله نفی می‌کند، زیرا فعل، دعایی است و... نمونه‌ی دیگر اشتباه گرفتن «باد» و «باشد» در چند شعر در پیشتر (سرود آنکس که از کوچه به خانه باز می‌گردد) اینجاست:

بگذار از ما
نشانه‌ی زندگی
هم زباله‌ایی باد که به کوچه می‌افکنیم

«بگذار» در ابتدای عبارت ایجاب می‌کند در سطر سوم گفته شود: «هم زباله‌ایی باشد که...» و اگر شاعر بر «باد» تأکید داشته باشد، نیازی به فعل «بگذار» نیست و به سادگی می‌توان گفت: از ما نشانه‌ی زندگی / هم زباله‌ایی باد که...» باری آن به که بگذریم، زیرا در عصر ویرانی زبان

به هرحال از این پس، معشوق اندک اندک قلمرو خود را وسعت می‌دهد و در فرعونیت و رعونت شاعر تصرف می‌کند.

(اعم از فارسی و عربی و فرانسوی و آلمانی و انگلیسی و...) از کسی که به اعتراف خودش با شعر فرانسه قبل از شعر فارسی آشنا شده و حافظ را بعد از «الوار» و «آراگون» شناخته، چه توقعی می‌توان داشت؟!

شاملو در فاصله‌ایی که از نیستانگاری پیدا کرده است به جای هرگونه همدلی با توده‌های فاقد هویت و نمایندگان سیاسی‌یا فرهنگی آنان (تهی مایگانی که به یاری آراء «فرد منتشر»، خود را تا پایگاه «میان مایگی» بالا میکشند) یا سعی در شناختن علل فقدان هویت فردی و جمعی، به این بسنده می‌کند که رو به معشوق آورده و به «فرد منتشر» ناسزا بگوید»

«برویم ای‌یار، ای یگانه‌ی من/ دست مرا بگیر!/ سخن من
نه از درد ایشان بود/ خود از دردی بود که ایشانند./ اینان
دردند و بود خود را/ نیازمند جراحات به چرک اندر نشسته
اند
/و چنین است/ که چون با زخم و فساد و سیاهی به جنگ
برخیزی/ کمر به کینت استوارتر می‌بندند.
برویم ای یار، ای یگانه‌ی من/ برویم، و دریغا! به همپایی
این نومیدی خوف انگیز/ به همپایی این یقین/ که هر
چه از ایشان دورتر می‌شویم/ حقیقت ایشان را
آشکاره تره / در می‌یابیم
با چه عشق و چه به شور/ فوراه‌های رنگین کمان نشا کردم
به ویرانه رباط نفرتی/ که شاخساران هردرختش/
انگشتی است که از قعر جهنم/ به خاطره‌ایی اهریمن شاد/
اشارت می‌کند.
و دریغا!–ای آشنای خون من! ای همسفر گریز/ آن‌ها
که دانستند چه بی گناه در این دوزخ بی عدالت سوخته‌ام/
در شماره/ از گناهان تو کمترند.
(مجموعه آثار، ص۴۹۰، ۴۹۱)

گریز شاعر از نیستانگاری به عشق و پناه گرفتنش درحریم تن و جان معشوق، همزمان با ورود اخوان به ژرفای نیستانگاری فردی و جمعی و تقویمی‌و تاریخی است. اخوان درست در هنگامی‌حوالت گویی خود را به غایت می‌رساند و از «کتیبه» سخن می‌گوید که شاملو از درد «فرد منتشر» اعراض می‌کند. تا «شاعر عاشق» گرم کامیابی خود است، «شاعر نومید» واپسین دژهای معمایی نیستانگاری را فتح می‌کند و با صراحتی که سراسر زخم و جراحت و خستگی جان و تن و خرد و روان است، می‌گوید تاریخ مشرق زمین (ایرانویچ) به پایان رسیده و از این پس، فروبستگی، روز به روز عرصه را تنگتر می‌کند. تأمل در شعر بلند شهریار شهر تنگستان، نشان می‌دهد که اخوان از مرتبت معاصر بودن فرارفته و به مرتبه‌ای رسیده است که ریشه‌ی فروبستگی تاریخ قوم خود را درگذشته‌های دور ببیند و آینده را نیز رصد کند(بویژه در پیوندها و باغ). از «شهریار شهر سنگستان» به بعد، اوج و فرود اخوان، اوج و فرود شاعری است که رسالت خود را ادا کرده و حتی اگر هیچ شعری نسراید، سخنی ناگفته باقی نگذاشته است، زیرا یک تنه در دوساحت قومی‌و جهانی پیغام خود را ابلاغ کرده و نیستانگاری را در تمام وجوه فردی و جمعی و تقویمی‌و تاریخی به «روشنگاه» شعر آورده است:

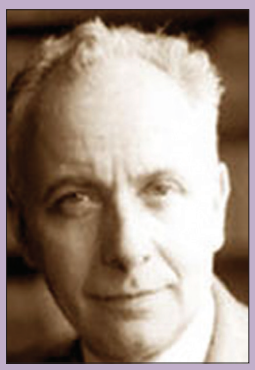
«دو تا کفتر
نشسته‌اند روی شاخه‌ی سدر کهنسالی
که روییده غریب از همگنان در دامن کوه قوی پیکر
دو دلجو مهربان با هم
دو غمگین قصه گوی غصه‌های هر دوان با هم
خوشا دیگر خوشا عهد وجان همزبان با هم
دو تنها رهگذر کفتر
نوازش‌های این، آن را تسلی بخش
تسلی‌های آن، این را نوازشگر.
خطاب ازهست: در خواهرجان»
جوابش: «جان خواهرجان!
بگو با مهربانی خویش در دو داستان خویش»

نگفتی، جان خواهر! اینکه خوابیده‌ست اینجا کیست؟
ستان خفته ست و با دستان
فروپوشانده چشمان را
توپنداری نمی‌خواهد ببیند روی ما را نیز
کو را دوست می‌داریم
نگفتی کیست، باری سرگذشتش چیست»
– پریشانی غریب و خسته، ره گم کرده را ماند.
شبانی گله اش را گرگ‌ها خورده
وگرنه تاجری کالاش را دریا فروبرده.

اغلاط و اشتباهات و لغزش‌های زبانی این شاعر بسیار بیش از اینهاست و فی‌المثل در بند سوم همین شعر می‌گوید:
«ای شعرهای من، سروده و ناسروده!
سلطنت شما را تردیدی نیست
اگر او به تنهایی خواننده‌ی شما باد.»
را (علامت مفعول صریح) در سطر دوم پا در هواست. در سطر سوم نیز حضوریکی از ادات شرط (اگر) ایجاب می‌کند که جمله با فعل «باشد» تمام شود، نه «باد» که «اگر» را در آغاز جمله نفی می‌کند، زیرا فعل، دعایی است.



در عصر ویرانی زبان (اعم از فارسی و عربی و فرانسوی و آلمانی و انگلیسی و...) از کسی که به اعتراف خودش با شعر فرانسه قبل از شعر فارسی آشنا شده و حافظ را بعد از «الوار» و «آراگون» شناخته، چه توقعی می‌توان داشت؟!



گریز شاعر از نیست‌انگاری به عشق و پناه گرفتنش در حریم تن و جان معشوق، همزمان با ورود اخوان به ژرفای نیست‌انگاری فردی و جمعی و تقویمی و تاریخی است. اخوان درست در هنگامی حوالت گویی خود را به غایت می‌رساند و از «کتیبه» سخن می‌گوید که شاملو از درد «فرد منتشر» اعراض می‌کند.

و شایدعاشقی سرگشته‌ی کوه و بیابان‌ها.
سپرده با خیالی دل،
نه ش از آسودگی آرامشی حاصل،
نه ش از پیمودن دریا و کوه و دشت و دامان‌ها
اگر گم کرده راهی بی سرانجام ست،
مرا به ش پند و پیغام است.
در این آفاق من گردیده‌ام بسیار
نماند نستم نپیموده بدستی، هیچ سویی را.
نمایم تا کدامین راه گیرد پیش:
از این سو، سوی خفتنگاه مهر وماه–
راهی نیست
بیابان‌های بی فریاد و کهساران–
خار و خشک و بی رحم است.
وز آنسو، سوی رستنگاه ماه و مهر هم–
کس را پناهی نیست.
یکی دریای هول‌هایل ست و خشم توفان‌ها.
سه دیگر سوی تفته دوزخی پرتاب
و آن دیگر بسیط زمهریرست و زمستان‌ها
رهایی را اگر راهی ست،
جزاز راهی که روید زان گلی، خاری، گیاهی نیست...»
–«نه خواهر جان!
چه جای شوخی و شنگی ست؟
غریبی، بی نصیبی، مانده در راهی
پناه آورده سوی سایه‌ی سدری،
ببینش، پای تاسر دردو دلتنگی ست
نشانی‌ها که می‌بینی در او...»
نشانی‌ها که می‌بینم در و بهرام را ماند،
همان بهرام ورجاوند
که پیش از روز رستاخیز خواهد خاست
هزاران کار خواهد کرد نام آور،
هزاران طرفه خواهد زاد از و بشکوه
پس از او گیوبن گودرز
و با وی توس بن نوذر
وگرشاسپ دلیر، آن شیرگندآور
وآن دیگر
وآن دیگر
انیران را فرو کوبند وین اهریمنی –
رایات را برخاک اندازند.
بسوزند آنچه ناپاکی ست، ناخوبی ست.
پریشان شهر ویران را دگر سازند
درفش کاویان را، فرّه در سایه ش،
غبار سالیان از چهره بزدایند،
برافرازند...»

اخوان علیرغم دلبستگی بسیار به تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران پیش از اسلام، به تلویح، بی سود و ثمر بودن انتظار سربرآوردن بهرام ورجاوند را نشان می‌دهد.

–نه جانا! این نه جای طعنه و سردی ست.
گرش نتوان گرفتن دست
بیادست این تیپای بیغاره
ببینش، روزکور شوربخت؛ این ناجوانمردی ست.

دو کبوتر، گویی دو فرشته اند که برای نشان دادن مصائب و فجایع «تاریخ فروبستگی» و برشمردن راه‌های نجات فرد و جمع از نیست‌انگاری؛ از آسمان، بر سدری رسته بر دامان کوهی قوی پیکر، فرود آمده اند. اما نه چنین است و با اینکه کبوتر مظهر فرشته در عالم خاکی است، اگر ژرفتر بنگریم، خواهیم دید این دو «کبوتر– فرشته» دو وجه از وجود شاعرند، وجه اول که عظمت!! ایران باستان را قابل احیا می‌داند وجه دوم که علیرغم عشق و علاقه‌ی مفرط به این عظمت!! از دست رفته، احیای آن را محال می‌شمرد و یقین دارد که باستان گرایی (آرکائیسم) از عهده‌ی مقابله با نیست‌انگاری بر نمی‌آید. امّا دلش رضا نمی‌دهد که آئینی دیگر به جای آن بنشاندیا آن را با یکی از ایدئولوژی‌های رایج تاخت بزند. این دو وجه از وجود شاعر احتمالاً او را تا هنگام مرگ‌ترک نگفته‌اند.

مرور شعر را ادامه می‌دهیم:

–"نشانی‌ها که دیدم دادمش، باری
بگو تاکیست این گمنام گردآلود.
ستان افتاده، چشمان را فرو پوشیده با دستان
تواند بود کو با ماست–
گوشش وز خلال پنجه بیندمان."
–"نشانی‌ها که گفتی–

هرکدامش برگی از باغی‌ست،
و از بسیارها تایی.
به رخسارش عرق–
هر قطره‌ای از مرده دریایی
نه خال‌ست و نگار آنها که بینی–
هر یکی داغی‌ست،
که گوید داستان از سوختن‌هایی.
یکی آواره مردست این پریشانگرد.
همان شهزاده‌ی از شهر خود رانده،
نهاده سر به صحراها
گذشته از جزیره‌ها و دریاها،
نبرده ره به جایی، خسته در کوه و کمر مانده،
اگر نفرین اگر افسون اگر تقدیر اگر شیطان...“
–”به جای آوردم او را،هان
همان شهزاده‌ی بیچاره است او
که شبی دزدان دریایی
به شهرش حمله آوردند.“
–”بلی، دزدان دریایی
وقوم جادوان و خیل غوغایی
به شهرش حمله آوردند
و او مانند سردار دلیری نعره زد بر شهر
”–دلیران من! ای شیران
زنان! مردان! جوانان! کودکان! پیران!–“
و بسیاری دلیرانه سخنها گفت–
اما پاسخی نشنفت.
اگر تقدیر نفرین کردیا شیطان فسون
هر دست‌یا دستان.
صدایی بر نیامد از سری، زیرا همه ناگاه–
سنگ و سرد گردیدند
از اینجا نام او شد شهریار شهر سنگستان“

شـــهریار شهر سنگســـتان، خود اخوان اســـت. همانگونه که کبوتر–فرشـــته‌ها، دو وجه از وجود او هستند. شاعر خود را در موقعـــی اســـاطیری قرار داده تا بتوانـــد تمام مصائب و فجایـــع تاریخی را که موجب فروبســـتگی تمدن قوم ایرانی شـــده‌اند، و محال بودن رســـتگاری این قوم و ناتوانی وی را از احیای عظمت گذشـــته اش، یک جا نشان بدهد. از همین رو، مصرع به مصرع این شـــعر، مبتنی بر حوادثی اســـت که شـــاعر از متن تاریخ قبل و بعد از اسلام، انتزاع کرده و آنها را فارغ از وجه واقعی و تقویمی در کنار یکدیگر قرار داده است. ”دزدان دریایی“، فرنگان (غربی‌ها)؛ ”خیل غوغایی“، تورانیان (هیتالی‌ها، غزها، سلجوق‌ها، مغولها، تاتارها) و ”قوم جاودان“، اعرابند. حملات این بیگانگان و سیطره‌ی آنها بر قوم ایرانی به مرور قرون اتفاق افتاده، امّا شاعر که معتقد است ستم‌های این اقوام موجب دگردیسی و ناتوانی و فساد قوم ایرانی شده، در فضایی اساطیری، حملات این بیگانگان را همزمان نشان می‌دهد:

”از اینجا نام او شد شهریار شهر سنگستان
پریشانروز مسکین، تیغ در دستش میان سنگ‌ها می‌گشت
و چون دیوانگان فریاد می‌زد «آی!»
و می‌افتاد و بر می‌خاست
گریان نعره می‌زد باز:
«ـ دلیران من!» اما سنگ‌ها خاموش.
همان شهزاده است آری
که دیگر سال‌های سال
ز بس دریا و کوه و دشت پیموده‌ست.
دلش سیر آمده از جان و جانش پیر و فرسوده‌ست.
و پندارد که دیگر جست‌وجوها
پوچ و بیهوده ست.
نه جوید زال زر را تا بسوزاند
پر سیمرغ و پرسد چاره وترفند.
نه دارد انتظار هفت تن جاوید ورجاوند.
دگر بیزار حتی از دریغاگوئی و نوحه،
چو روح جغد گردان–
در مزار آجین این شب‌های بی ساحل
ز سنگستان شومش بر گرفته دل،
پناه آورده سوی سایه‌ی سدری؛
که رسته در کنار کوه بی حاصل.
وسنگستان گمنامش
که روزی روزگاری شبچراغ روزگاران بود؛
نشیدهمگنانش

تأمل در شعر بلند شهریار شهر تنگستان، نشان می‌دهد که اخوان از مرتبت معاصر بودن فرارفته و به مرتبه‌ای رسیده است که ریشه‌ی فروبستگی تاریخ قوم خود را درگذشته‌های دور ببیند و آینده را نیز رصد کند(بویژه در پیوندها و باغ). از «شهریار شهر سنگستان» به بعد، اوج و فرود اخوان، اوج و فرود شاعری است که رسالت خود را ادا کرده و حتی اگر هیچ شعری نسراید، سخنی ناگفته باقی نگذاشته است، زیرا یک تنه در دوساحت قومی‌و جهانی پیغام خود را ابلاغ کرده و نیستانگاری را در تمام وجوه فردی و جمعی و تقویمی‌و تاریخی به «روشنگاه» شعر آورده است.



آفرین را و نیایش را
سرود آتش و خورشید و باران بود؛
اگر تیر و اگر دی
هر کدام و کی
به فر سور و آذین‌ها بهاران در بهاران بود؛
اخوان پس ازیاد کرد عظمت از دست رفته‌ی "سنگستان"، مقام کنونی آن را به ایجاز تمام نشان می‌دهد:
کنون ننگ آشیانی نفرت آبادست، سوگش سور
چنان چون آبخوستی روسپی–
آغوش زی آفاق بگشوده،
در او جاری
هزاران جوی پر آب گل آلوده
و صیادان دریا بارهای دور
و بردنها و بردنها و بردنها
و کشتی‌ها و کشتی‌ها و کشتی‌ها
وگزمه‌ها و گشتی‌ها..."

این تصویر علیرغم ایجاز آن، تمام ویژگی‌های نیست‌انگارانه‌ی "سنگستان" رایکجا عرضه می‌کند. مرداب وار، هر جوی گل‌آلودی را پذیرفتن، به غارت تن سپردن و گزمه‌ها و گشتی‌ها خودی را به حفاظت از کشتی‌هایی که سرمایه‌های سنگستان را به یغما می‌برند، گماشتن. سنگستان ازیکسو سرمایه‌های خود را به کمترین بها از کف می‌دهد، و از سوی دیگر جسم و جان و خرد خود را یکسره به بیگانه تسلیم کرده و در تمام شئون از این بیگانه که واپسین مهاجم است تقلید می‌کند و این تقلید بوزینه‌وار و فارغ از اندیشه راترقی و تعالی‌می‌انگارد.

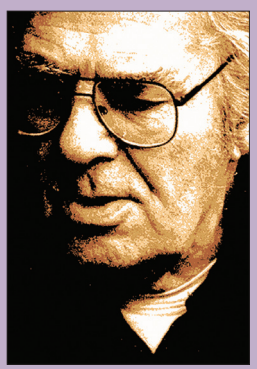
–"سخن بسیاریا کم، وقت بیگاه ست.
نگه کن، روز کوتاه ست.
هنوز از آشیان دوریم و شب نزدیک
شنیدم قصّه‌ی این پیر مسکین را
بگو آیا تواند بود کو را رستگاری روی بنماید؟
کلیدی هست آیا کش طلسم بسته بگشاید؟

اکنون "شاهزاده" به "پیر مسکین" بدل شده و همزمان، هم وجه مذکر روح ایران زمین (سنگستان) است و هم راوی سرگذشتِ این روح و این سرزمین؛ آیا این روح می‌تواند به رستگاری برسد و از طلسم محال (ابسورد) بیرون بیاید؟ کبوتر– فرشته‌ی امیدواری آن وجه از وجود شاعر که هنوز نا امید نشده و به رستاخیزیافتن سرزمین و قوم خود دل بسته است، پاسخ می‌دهد:

–" تواند بود.
پس از این کوه تشنه دره‌ای ژرف است
در او نزدیک غاری تار و تنها، چشمه‌ای روشن
از اینجا تا کنار چشمه راهی نیست
چنین باید که شهزاده در آن چشمه بشوید تن
غبار قرنها دلمردگی از خویش بزداید
اهورا وایزدان وامشاسپندان را
سزاشان با سرود سالخورد نغز بستاید
پس از آن هفت ریگ از ریگهای چشمه بردارد
در آن نزدیک‌ها چاهی ست
کنارش آذری افزود و او را نمازی گرم بگذارد
پس از آن هفت ریگش را
به نام وباد هفت امشاسپندان در دهان چاه اندازد
ازو جوشید خواهد آب
و خواهد گشت شیرین چشمه‌ای جوشان
نشان آنکه دیگر خاستش بخت جوان از خواب
تواند باز بیند روزگار وصل
تواند بود و باید بود
ز اسب افتاده او، نز اصل

شاعر با برشی سینمایی ناگهان ما را با شهریار شهر سنگستان مواجه می‌کند که به چاه (یامغاک، غار) سرفرو برده و احوال خود را از آغاز تا انجام دادن رهنمودهای کبوتر– فرشته‌ها، باز می‌گوید:

–" غریبم، قصّه‌ام چون غصه‌ام بسیار
سخن پوشیده بشنو، اسب من مرده ست و اصلم پیر و پژمرده ست
غم دل با تو گویم غار
کبوترهای جادوی بشارتگوی
نشستند و تواند بود و باید بودها گفتند
بشارتها به من دادند و سوی آشیان رفتند
من آن کالام را دریا فرو برده



«شاعر عاشق» گرم کامیابی خود است، «شاعر نومید» واپسین دژهای معمایی نیست‌انگاری را فتح می‌کند و با صراحتی که سراسر زخم و جراحت و خستگی جان و تن و خرد و روان است، می‌گوید تاریخ مشرق زمین (ایرانویچ) به پایان رسیده و از این پس، فروبستگی، روز به روز عرصه را تنگتر می‌کند.

گله ام را گرگها خورده
من آن آوارهی این دشت بی فرسنگ
من آن شهر اسیرم، ساکنانش سنگ...
ولی گویا دگر این بینوا شهزاده باید دخمهای جوید
دریغا دخمهای در خورد این تنهای بدفرجام نتوان یافت
کجایی ای حریق؟ ای سیل؟ ای آوار؟
اشارتها درست و راست بود، اما بشارتها،
ببخشاگر غبار آلود راه و شوخگینم، غار
درخشان چشمه پیش چشم من خوشید
فروزان آتشم را باد خاموشید
فکندم ریگها را یک به یک در چاه
همه امشاسپندان را به نام آواز دادم، لیک
به جای آب، دود از چاه سر بر کرد– گفتی دیو می گفت : آه
مگر دیگر فروغ ایزدی، آذر، مقدس نیست؟
مگر آن هفت انوشه خوابشان بس نیست؟
زمین گندید، آیا بر فراز آسمان کس نیست؟

شهریار شهر سنگستان (شاعر) چارهی گندیدگی زمین را در آسمان میجوید. واپسین مصرع بالا "استفهام ایجابی"است. چرا؟ برای اینکه شاعر یقین دارد که "چاره گندیدگی زمین" (ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس) رحمت و رأفت آسمانیان و ایزدیان است. بهر حال "گندیدگی زمین"یکی از دقیقترین و بهترین تعبیرها در باب نیستانگاری و فروبستگی ناشی از آن است. در این مقام، شاعر از دایرهی "تقدیر قومی" در میگذرد و به دایرهی "تقدیر جهانی" قدم میگذارد، هرچند که برای بیان "موقف نیستانگارانهی" جهانی و کلاً وجوه مختلف موضوع، از شکایت و ناله و زاری گرفته تا دلبستگی به نجات بخشان ویادکرد از علل و اسباب فروبستگی و...، از اساطیر قومی استفاده می کند:

گسسته است زنجیر هزار اهریمنیتر زانکه در بند دماوند است
پشوتن مُرده است آیا؟
و برف جاودان بارنده، سام گرد را–
سنگ سیاهی کرده است آیا؟"

بهیاد دارم که در دورهی به اصطلاح طاغوت، همه جای این شعر و بویژه همین مصرع "گسسته است..." (همچون اغلب آثار اخوان) غلط فهم شده بود و غلط القاء میشد. "منظور شاهه"، این جمله همچون "منظور اختناق سیاسیه" (درمورد شعر زمستان) و نظایر این جملات، فهم ما را کور میکرد و از فضای پیچیدهی اینگونه شعرها دور؛ حال آنکه آن پیچیدگی موهوم بود، قید مقدار "هزار" را اگر به جا میآوردیم، میفهمیدیم که شاعر چه میخواهد بگوید. امّا غلبهی وهم و پندار سیاسی و "سیاست بینی" و "سیاست خوانی" نه میگذاشت "شعر" فهم شود، نه میگذاشت "اندیشه" صورت ببندد، نه میگذاشت "خرد" به کار بیفتد و این وضع چندان اغراق آمیز شد تا اینکه عام و خاص به توهم گریز از "وضع اباحه" با سر در ورطهی نیستانگاری افتادند و فروبستگی به تمامیت خود رسید. اعتراف میکنم که اگر دکتر رضا داوری اردکانی و نخستین کتاب وی (از منظر بنده و نه از حیث تقدم در چاپ و نشر) وضع کنونی تفکر در ایران، نبودند من هرگز نمیفهمیدم اخوان، یا دیگران چه میگویند و علیرغم شاعر بودن (مثلاً عرض میکنم) حافظ را هم نمیفهمیدم. البته فهمیدن حافظ پس از آنکه در غربال "آزمون ایزدی" افتاده باشی، ظاهراً سودی ندارد. حال



شاملو نخستین شاعری است که برای نجات از نیستانگاری عشق را به مخاطب پیشنهاد میکند. تمنای عشق و معشوق، جستجوی زنی که بتواند از هر حیث مظهر زنانگی و مادرانگی باشد، یافتن چنین زنی و در پناه وی از نیستانگاری گریختن، راهی است که شاملو در شعر معاصر و لاجرم در زندگی مخاطب حقیقی شعر میگشاید، امّا فرجام این راه، فروبستگی است. چرا؟ از آنرو که راه عشق مجاز اگر به عشق حقیقی و معشوق حقیقی منجر نشود، توسط پیری و بیماری عاشق یا معشوق و مشکلات دیگر مسدود میشود.

شاملو چند روز بعد، چنان از فراز "پارانویا"ی کهن خویش به آیدا می‌نگرد که گویی آسمان تازه متوجه زمین شده است و با تعجب از وی می‌پرسد کیستی و زیر دست و پای من چه می‌کنی؟



آنکه چنین نیست، حتی در آستانه‌ی دوزخ می‌توان با فهم کلام حضرت لسان الغیب (اعلی الله مقامه فی الغیب و الشهود) از خلود در توابع نیستانگاری و فروبستگی نجات پیدا کرد. به قول قدما: "این سخن در میان سخن آوردم تا پایمردان خود را معلوم کرده باشم و شکر آنان گزارده که "من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق" و من در این موقف هرچه دارم از آن قوم است که خواجه جهان در خطاب به آنان فرمود:

ای صبا با ساکنان شهر یزد از ما بگو
کای سر حق ناشناسان گوی چوگان شما
گرچه دوریم از بساط قرب، همّت دور نیست
بنده‌ی شاه شمائیم و ثنا خوان شما

ویژه حضرت سیّدنا الاستاد اعلی‌الله مقامه، و حضرت استاد دکتر رضا داوری.

***

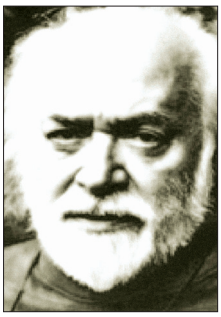
شاعر بار دیگر از شیوه زدنهای سینمایی استفاده کرده و ناگهان در نقش راوی(کارگردان) وارد معرکه می‌شود و حال شهریار سنگستان یا به عبارت دیگر حال خود را روایت می‌کند:

سخن می‌گفت
سر در غار کرده،
شهریار شهر سنگستان.
سخن می‌گفت با تاریکی خلوت.
تو پنداری مغی دلمرده در آتشگهی خاموش
ز بیداد انیران شکوه‌ها می‌کرد.
ستم‌های فرنگ وترک و تازی را
شکایت با شکسته بازوان میترا می‌کرد.
غمان قرن‌ها را زار می‌نالید.
حزین آوای او در غار می گشت و صدا می‌کرد:
ـ «... غم دل با تو گویم غار!
بگو آیا مرا دیگر امید رستگاری نیست؟»
صدا نالنده پاسخ داد:
«... آری نیست؟»

بالاخره هست‌یا نیست؟ شهریار پرسیده است و غار نیز پاسخی داده، چنانکه حکم پژواک و پادآواست و لاجرم، بخشی از پرسش به همان صورت استفهامی(پرسشی)، به وی باز می‌گردد. دیگر بار به پرسش بر می‌گردیم: نیست‌یا هست؟ هست و نیست. اگر در مقام شنیدنی، نیست؛ اگر در مقام نیوشیدنی، هست. اگر اسیر "سنّتِ صورت" و "صورتِ سنّت" باشی، امید رستگاری نیست. اگر از هر دو گذشته باشی، غار (مظهر تائو و آناهیتا و عشتاروت‌یا ایشتر و هرا و ژنون و لکشمی‌و ایزیس و...) به تو پاسخ می‌دهد: "هست اگر بخواهی و نیست اگر نخواهی."

اگر در بند آنی که هفت امشاسپندان با همان پوشش باستانی به سراغ تو بیایند و آتش را قبله قرار دهند و دریک کلام سنت‌های دلخواه تو را زنده کنند و در صورتِ کیش و آئین مورد پسند تو ظاهر شوند، ممکن است چنین شود و ممکن است چنین نشود. همچنین اگر در بند آنی که هفت امشاسپند چنان که مورد پسند اکنونیان است یعنی موی ژل زده و شلوار جین نیم پاره و... الخ ظاهر شوند، ممکن است چنین شود یا نشود... امّا نجات از چنین و چنان است که ترا از پرسش خواهد رهاند، پس نه در بند "سّنتِ صورت" (مذهب ظاهر=مدرنیسم) باش و نه در بند "صورت سنّت" (ظاهر مذهب=تقشر، تقشف، سنت گرایی که در ایالات متحده و دانشگاههای آن به همان مقدار گند می‌زند که در دیگر نقاط جهان) از این دو، قدم فراتر نهادن است که رستگاری را ممکن می‌کند. رستگاری بر "چینودپل" گذشتن است و گذشتن از این پل مستلزم آن است که به هیچ وجه تعادل تو از دست نرود و به این یا آن جانب متمایل نشوی (الیمین و الشمال مضله و الصراط هی الجاده) نگریستن به پشت سر ممکن است که تا ابد در "تارتاروس" بمانی یا همچون زن حضرت لوط علیه السلام (درهنگام زیر و زبر شدن سدوم و عموره) به ستونی از آهک تبدیل شوی. بگذریم. اخوان نخستین بار است که در تاریخ شاعری خود، نه تنها از نیستانگاری و مظاهر و نتایج و توابع آن به تفصیل و تقریباً عامه فهم، سخن به میان می‌آورد، بلکه امکان رستگاری از "فروبستگی نیستانگارانه" را مطرح می‌کند.

شاملو به عنوان نماینده‌ی رعونت و فرعونیت در شعر معاصر، دارد بعد از فتح معشوق، اهمیت غیر قابل درک و عظمت غیر قابل فهم خود را به وی گوشزد می‌کند. ایکاش معشوق نیز شعری یا خاطره ایی از آن ایام، برای مخاطب باقی می‌گذاشت تا بتوان فهمید چگونه این زن توانسته است این همه «پارانویا» را تحمل کند.



درباره‌ی صادق چوبک

■ روزبه عمادی

ادبیات فرماسیون غربزده‌ی شبه‌مدرن در ایران، اساسا و در تمامی گرایش‌ها و شعب و متفرّعات آن،از خصلتی نیستانگارانه و سیاه‌اندیش و انفعالی برخورداراست؛ و دراین میانه شاید بتوان یکی دو نویسنده و شاعر را به عنوان استثنا مطرح کرد. گویی این ویژگی، به هر نویسنده‌ای–ازهدایت به بعد–به طریقی منتقل گردیده است. والبته، این ویژگی، ریشه در جوهر نیستانگارانه‌ی شبه مدرنیته‌ی ایران دارد، و از آن لاینفک است.

از میان نویسندگان تقریبا همدوره‌ی صادق هدایت که کم‌وبیش نیز از او تأثیر پذیرفته و درعین‌حال خود به عنوان داستان‌نویسی صاحب‌سبک و مختصات فکری و ادبی مطرح گردیده است، می‌توان از«صادق چوبک»نام برد.

چوبک متولد سال ۱۲۹۵ ش. در یک خانواده مرفه بود. چوبک اهل بوشهر است و فضای برخی داستان‌های او نیز از حال و هوایی جنوبی برخوردار است.

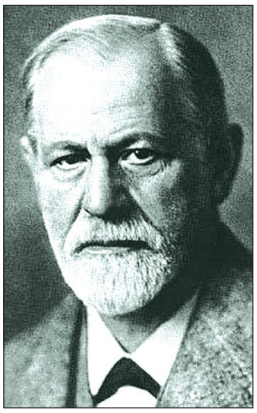
در میان نویسندگانی که در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ اقدام به انتشار آثارشان کردند و کم‌وبیش همدوره بودند(کسانی مثل«بزرگ علوی»، «صادق چوبک»، «جلال آل احمد»، . . .) چوبک بیش از دیگران ازهدایت متأثر و به او نزدیک بوده است. البته رقابت‌های تنگ نظرانه‌ی حرفه ای که بین داستان نویسان ادبیات شبه‌مدرن ایران رواج زیادی هم دارد، موجب شده که روابط این دو گاه وبیگاه شکرآب نیز گردیده، به ردیه نویسی علیه یکدیگر بپردازند. البته در مقایسه هدایت با

پرداختن به زندگی تهیدستان شهری و روستایی و لمپن‌ها، تلازم ذاتی با تصویرگری یأس و سیاه‌اندیشی نیستانگارانه‌ندارد، و مشحون بودن فضای آثار چوبک از یأس‌انگاری‌سیاه‌اندیش، به جهان‌بینی خود او و خصیصه‌ی ذاتی ادبیات شبه روشنفکری ایران برمی‌گردد.

چوبک، اگرچه اوّلی را به لحاظ زمانی باید مقدّم دانست، اما به لحاظ سیردرافق نیهیلیسم منفعل شبه مدرن ایران و ترویج این سیاه‌اندیشی منفعلانه از طریق ادبیات، هر دو، وضعیتی نزدیک به یکدیگر دارند.

البته نویسنده این سطور معتقد است که نثر عوامگرای چوبک و سبک داستان پردازی او، به لحاظ میزان شلختگی و ضعف نگارش و آفریدن فضاهای کسالت‌باروغیر جذّاب، نسبت به هدایت، در وضعیت کم‌تر بدی قرار دارد. زیرا به خلاف آنچه که تبلیغات‌چیان حرفه‌ای با دهها و صدها نشریه و تریبون وبه طرق مختلف سعی می‌کنند القا کنند، کار صادق‌هدایت به لحاظ نثر و نیز توان بهره‌گیری از تکنیک‌های ادبی، به راستی در وضعیت بسیار ضعیفی قرار دارد.

صادق چوبک را، از زمان انتشار نخستین مجموعه آثارش به نام «خیمه‌شب‌بازی»به سال ۱۳۲۴ش.تا انتشار داستان بلند«سنگ صبور»به سال ۱۳۴۵، می‌توان سخنگوی گرایش«ناتورالیسم فرویدی آمیخته به نیهیلیسم لمپنی»در ادبیات داستانی معاصر ایران دانست. مروری گذرا بر مجموعه آثار صادق چوبک، اعم از داستان‌های کوتاه و دو داستان بلند و چند طرح و تمثیل او، آدمی را به این جمع‌بندی می‌رساند که چوبک در تمامی سالهای فعالیت ادبی خود، در حال و هوا و فضای نحوی ناتورالیسم فرویدیستی زیسته، و تصویرگری سیاه‌اندیش از حال و روزگار لمپن‌ها بوده است. به این دلیل بر وجه نیستانگارانه و سیاه اندیشانه‌ی تصویر چوبک از لمپن‌ها تأکید می‌کنم، که معتقدم می‌توان به زندگی لمپن‌ها و عناصر دکلاسه و آوارگان و تهیدستان شهری و روستایی پرداخت،اما زاویه‌ی نگاه را فارغ از صبغه‌ی نیهیلیسم وسیاه‌اندیشی نگاه داشت. به‌عنوان مثال، می‌توان به توصیف«ماکسیم گورکی»از زندگی لمپن‌های روسیه در داستان‌های«کانوالوف»و«همسفر من»اشاره کرد، که فارغ ازسیاه‌اندیشی‌های نگرش چوبک است، ویا موارد مشابه دیگری را در داستان‌هایی مثل«اعتراف»نوشته‌ی«جک لندن»مشاهده کرد.بنابراین، پرداختن به زندگی تهیدستان شهری و روستایی ولمپن‌ها، تلازم ذاتی با تصویرگری یأس وسیاه‌اندیشی نیستانگارانه ندارد، و مشحون بودن فضای آثار چوبک ازیأس‌انگاری سیاه‌اندیش، به جهان‌بینی خود او و خصیصه‌ی ذاتی ادبیات شبه روشنفکری ایران برمی‌گردد.



اولین مجموعه داستان صادق چوبک که منتشر شد، «خیمه‌شب‌بازی» نام داشت، و مشحون ازدرون مایه‌های جنسی و یک نگاه بیولوژیک زده به زندگی بود.اولین داستان این مجموعه، «نفتی»نام داشت، که بیان احساس‌های جنسی پیردختری به نام «عذرا» ست.

نفتی درونمایه ای تماماً فرویدی دارد. عذرا در حسرت یک رابطه جنسی، به امامزاده‌ای می‌رود. درک او حتی از اشیاء محیط نظیر«دخیل زمخت دبیت سربی رنگ»نیز شهوانی است.چوبک فضای ذهنی عذرا را برای خواننده ترسیم می‌کند، و مخاطب در جریان حس و حال او قرار می‌گیرد. این درونمایه‌ی جنسی و شهوانی، که در اولین اثر چوبک دیده می‌شود، تا انتها و تا آخرین داستان کوتاه و بلند او، در اغلب آثار تکرار می‌گردد.

اساساً به نظر می‌رسد که تخیل چوبک، جز در بستر یک تفسیر شهوانی و غریزی–جنسی ازانسان و محیط مرتبط با او، امکان دیگری برای تصویرگری و فعلیت ندارد. این امر، ریشه در نگرش ناتورالیستی– فرویدی چوبک به انسان و نیز ریشه درجوهر شهوت‌زده‌ی جامعه شبه مدرن و ادبیات آن دارد.

در نگاه چوبک، انسان‌ها اسیرغرایزبیولوژیک خود و در فضایی که یکسره اسیرنحوی جبرغریزی است به سرمی‌برند.اساساً ناتورالیسم، با چنین نگرش جبری–غریزی‌ای تلازم دارد. ناتورالیسم، گرایش عجیبی به تفسیر بیولوژیک زندگی و توصیف یک‌جانبه زشتیها و پلیدیها، آن هم با تکیه بر تفسیرآن در یک چارچوب بیولوژیک دارد.

نثر عوامگرای چوبک و سبک داستان‌پردازی او، به لحاظ میزان شلختگی و ضعف نگارش و آفریدن فضاهای کسالتبار و غیر جذّاب، نسبت به هدایت، در وضعیت کم‌تر بدی قرار دارد. زیرا به خلاف آنچه که تبلیغات‌چیان حرفه‌ای با دهها و صدها نشریه و تریبون و به طرق مختلف سعی می‌کنند القا کنند، کار صادق هدایت به لحاظ نثر و نیز توان بهره‌گیری از تکنیک‌های ادبی، به راستی در وضعیت بسیار ضعیفی قرار دارد.

اساساً به نظر می‌رسد که تخیل چوبک، جز در بستر یک تفسیر شهوانی و غریزی-جنسی از انسان و محیط مرتبط با او، امکان دیگری برای تصویرگری و فعلیت ندارد. این امر، ریشه در نگرش ناتورالیستی-فرویدی چوبک به انسان و نیز ریشه در جوهر شهوت‌زده‌ی جامعه شبه مدرن و ادبیات آن دارد.

در نگرش چوبک، به نظر می‌رسد که نحوی رویکرد فرویدی نیز به این بیولوژیسم ناتورالیستی اضافه گردیده،و جهانی مشحون از پلشتیها،توأم با سیطره‌ی خشک غرایز پدید آورده است. در ذهن قهرمانان چوبک و در کلیت آثار او(شاید تا حدودی به استثنای یک اثر)جای خالی یک خودآگاهی انسانی و اراده معطوف به اعتراض علیه زشتیها، به خوبی دیده می‌شود.





دومین داستان مجموعه«خیمه‌شب بازی»که«گلهای گوشتی»نام دارد نیز اسیر حضور سرکش غریزه جنسی است. در این داستان، «مراد»، مرد تریاکی سیه روزی است که هنگام رد شدن از خیابان، با حادثه‌ی مرگ فجیع«یعقوب»(کسی که مراد به او بدهکار است)روبه‌رو می‌شود، اما بی‌اعتنا، محو انگیزش شهوانی-جنسی گلهای خشخاش روی لباس زنی اشرافی که در حال عبور است می‌گردد. به راستی، ذهن مراد- و البته ذهن چوبک- در کنه خویش باید به شکل عجیب و بیمار گونه‌ای اسیر کشمکشهای جنسی باشد که در متن حادثه له شدن مغز یک نفر و عبور زنی از خیابان، از گلهای خشخاش روی لباس آن زن، گرفتار تحریکات شهوانی گردد؛ و همین نیز به عنوان درونمایه‌ی مهم داستان مطرح گردد.

«زیر چراغ قرمز»، داستانی دیگرازاین مجموعه است، که توصیفی رکیک از فضای یک روسپی‌خانه است،وضمن گفت‌وگوی پای کرسی یک فاحشه‌ی تازه‌کار با همکار قدیمی‌ترش، گوشه‌هایی از زندگی آنان مرور می‌شود.

اعتیاد ذهن چوبک به مسائل و مقولات و فضاهای جنسی، اینجا نیز دیده می‌شود. چوبک تحت عنوان توصیف زشتیها به عنوان یک نویسنده، در متن و بطن زشتیها غلت می‌زند و نفس می‌کشد و به سر می‌برد و هیچ علامت یا نشانه و دلالتی برای عبورازاین زشتیها و گنداب نشان نمی‌دهد. گویی که همه محکوم‌اند در متن منجلاب، اسیر بمانند.

این رویکرد چوبک، فراتر از توصیف پلیدیها قرار می‌گیرد؛ و در عبارت بهتر باید گفت:تحکیم منجلاب و هویت بخشیدن به آن و قوام دادن آن است؛ کاری که وظیفه اصلی ادبیات شبه مدرن ایران بوده است.

در داستان«مردی در قفس»از این مجموعه نیز، نقش اصلی را مؤلفه‌های جنسی و سیاه‌نگری غریزی بر عهده دارد در این داستان، با مردی به نام«سید حسن»روبه رو می‌شویم، که هنگام شیوع آبله، اعضای خانواده خود را از دست داده، و خود نیزمعلول است، و در خانه‌ای کثیف، به همراه سگی به نام«راسو»به تریاک و الکل پناه برده است. راسو تنها موجود دلبسته به سید حسن است،وسرانجام درپایان داستان، در صحنه‌ای رقّت‌بار، راسو برای جفت‌گیری با سگی کوچه‌گرد صاحبش را ترک می‌کند؛ و سید حسن، زیر رگبار شدید باران، خم شده بر عصای خود، می‌میرد.

«پیراهن زرشکی»، نام داستان کوتاه دیگر این مجموعه است، که در قالب گفت‌وگوی دو مرده‌شوی در فضای یک غسّالخانه می‌گذرد. «سلطنت»و«کلثوم»، که در حال شستن جسد یک مرده جوان هستند، هریک در فکر به دست آوردن لباس یا اشیا ی دیگر مرده‌اند. سلطنت و کلثوم-آن‌گونه که چوبک تصویر می‌کند-افراد شریری هستند که در عین فقرونکبت‌زدگی، با یکدیگر نیز با حسادت و رذالت برخورد می‌کنند.دراین داستان،در قالب بیان سرگذشت یکی از مرده‌شویها، درونمایه‌ی ضد مذهبی‌ای نیز مطرح می‌گردد، و داستان پیرزنی اهل قرآن و نماز و عبادت تصویر می‌گردد که با ناجوانمردی تمام، برای دختری که نزد او به کمک آمده است، قوّادی می‌کند.

در جهان زشت و بی‌رحمی که آثار چوبک توصیف

در نگاه چوبک، انسان‌ها اسیر غرایز بیولوژیک خود و در فضایی که یکسره اسیر نحوی جبر غریزی است به سر می‌برند. اساساً ناتورالیسم، با چنین نگرش جبری-غریزی‌ای تلازم دارد. ناتورالیسم، گرایش عجیبی به تفسیر بیولوژیک زندگی و توصیف یک‌جانبه زشتیها و پلیدیها، آن هم با تکیه بر تفسیر آن در یک چارچوب بیولوژیک دارد.

در نگرش چوبک، به نظر می‌رسد که نحوی رویکرد فرویدی نیز به این بیولوژیسم ناتورالیستی اضافه گردیده، و جهانی مشحون از پلشتیها، توأم با سیطره‌ی خشک غرایز پدید آورده است. در ذهن قهرمانان چوبک و در کلیت آثار او(شاید تا حدودی به استثنای یک اثر)جای خالی یک خودآگاهی انسانی و اراده معطوف به اعتراض علیه زشتیها، به خوبی دیده می‌شود.

درونمایه اصلی تمام آثار چوبک، چیزی نیست مگر القای یأس و بن‌بست و دعوت پنهان به تسلیم شدن به«جبر»ی که ما را به عنوان موجودات حقیر بیولوژیک و سرسپرده به تمناهای بی‌پایان جنسی، در اسارت خود گرفته است.





می‌کند، همه راهها به پلیدی ختم می‌شود و هیـچ امکانی بـرای برون رفـت از این همه تاریکی و سـیاهی وجود ندارد. گویی که زندگـی در منجلاب سرنوشـت مقدّر آدمهایی است که چوبک آنها را به صورت توده‌هـای انباشـته‌ای از شـهوت و نفرت وتنگ نظری ورذالت ترسیم می‌کند.

داسـتان دیگـر مجموعه«خیمه‌شـب بـازی»، «بعدازظهر آخر پاییز»نـام دارد. داستان درباره پسرک بینوایی به نام«اصغر پسوریان»اسـت، که به عنوان دانش‌آموز، سـرکلاس آموزش نماز نشسـته اسـت. چوبـک از طریق نقب‌زدن به دنیای ذهنی اصغر، فقر و مصیبتهای این پسرک یتیم را توصیف می‌کند، و در لابه‌لای بیان زندگی جهنمی او، گریزهایی به آموزش نماز توسّط معلم می‌زند؛ و از این طریق، این تداعی را ایجـاد می‌کند که گویا تعالیم دینی،اموری جداافتاده از زندگی، و کلیشه‌ای هستند.

به نظر می‌رسـد در این داسـتان نیز،چوبک تم آشنای ضدیت با مذهب موردنظر خود را دنبال کرده است.در این داسـتان نیز مسئله جنسی، به عنوان دغدغه‌ی دایمی در آثار چوبک، خودنمایی می‌کنـد، و خود را در هیئت رابطه نامشروع اصغر، با پسری به نام«رسول»نشان می‌دهد.

در مجموعه داستان«خیمه‌شـب بازی»، طرح تمثیلی کوچکـی به اسـم «عدل»نیـز حضور دارد، که شـرحی رقت‌انگیزازمرگ یک اسب اسـت؛ و شاید نام«عدل»، با نوعی طنز و کنایه برای آن انتخاب شده،تا درست درمقابل جهان ناعادلانه‌ای که نویسنده تصویر می‌کند، قرار گیرد؛ و بدین‌سان، کنایه و طعنه‌ای به اصل اعتقادی اسلامی«عدل در نظام هستی»بزند؛ چیزی که از جهان‌بینی نیهیلیستی چوبک، دور از انتظار نیست.

چوبک و«انتری که لوطیش مرده بود»

«چـرا دریا توفانی شـده بود؟»نـام اوّلین داسـتان از مجموعه«انتری که لوطیش مرده بود»اسـت، که در سال ۱۳۲۸ منتشر شده است.داستان،شرح شبی است که چهار راننده که کامیونهایشان در باتلاق فرو رفته است، ناامید از حرکت، به دور هم جمع شده‌اند و گفت‌وگو می‌کنند. یکـی از راننده‌هـا که«کهزاد»نام دارد، به عشـق دیدن زنی به نام«زیـور»و فرزند حرامـزاده‌ای که«کهزاد»گمـان می‌کند فرزند اوست، درباد وباران به سمت بوشهر حرکت کرده است.

زیور، زنی فاسـد اسـت، که به دروغ به کهزاد گفته اسـت که در یک سال گذشته با کسی رابطه نداشته، و فرزندی که به دنیا آورده، متعلّق به اوست.

در پایان داسـتان، وقتی زیور به کهزاد می‌گوید:«چه ترسی داره؟از چی بترسم؟باد و تیفون که ترس نداره. همیشـه هم دریا این‌جوری دیوونـه نیس. گاهی وقتی که قـرآن یا بچـه حرومزاده تـوش میندازن دیوونه می‌شه»؛ پاسخ پرسشی که عنوان داستان قرار گرفته است روشن می‌شود.

شـخصیتهای ایـن داسـتان، برآمـده از محروم‌ترین قشـرهای اجتماعی بوده، به لحـاظ فرهنگی، به جرگه‌ی لمپنها تعلّق دارند. در این داستان نیز در مضامین همیشگی آثار چوبک(زشـتی‌نگاری، عبارات رکیـک، دروغگویی و تزویر آدمها، بدعهدی، لمپنیزم و...)تکرار می‌شود.

«قفـس»، یک طرح تمثیلی کوتاه اسـت که در حالت متنـی توصیفی و نمادین، کلیّـت زندگی از نظر چوبک را تصویـر می‌کند. «قفس»را نمی‌توان یک داسـتان نامید. قهرمانان آن، مرغهای بینوایی هستند که هر یک به تدریج توسط دستی سیاه، اسیروکشته می‌شوند.

برخی منتقدان گفته‌اند که«قفس»، رویکردی انتقادی نسـبت به جامعه زمان پهلـوی دوم دارد. حتی اگر چنین نیز باشـد، آنچه که«قفس»القا می‌کند، نومیدی و انفعال و شکسـت و پذیرش تقدیر مقدّر بی‌رحمانه‌ای اسـت که رقم زده‌اند.و این، البته، به نفع رژیم اسـتبدادی شبه مدرن

در جهان زشت و بی‌رحمی که آثار چوبک توصیف می‌کند، همه راهها به پلیدی ختم می‌شود و هیچ امکانی برای برون رفت از این همه تاریکی و سیاهی وجود ندارد. گویی که زندگی در منجلاب سرنوشت مقدّر آدمهایی است که چوبک آنها را به صورت توده‌های انباشته‌ای از شهوت و نفرت و تنگ نظری و رذالت ترسیم می‌کند.

ادبیات فرماسیون غربزده‌ی شبه‌مدرن در ایران، اساسا و در تمامی گرایش‌ها و شعب و متفرّعات آن، از خصلتی نیست‌انگارانه و سیاه‌اندیش و انفعالی برخوردار است.

پهلوی بوده است.

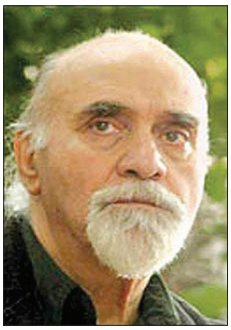
داستان کوتاه دیگر این مجموعه، «انتری که لوطیش مرده بود»نام دارد. این داستان، حکایت بخشی از زندگی انتری به نام«مخمل»است، که با مرگ لوطی‌ای به نام«جهان»، به آزادی دست می‌یابد. اما در مواجهه با این احساس ناشناخته زندگی و خطرات محیط،نزد جسد لوطی برمی‌گردد، و در بی‌پناهی و تنهایی، اسیر دست تبرداران می‌گردد.

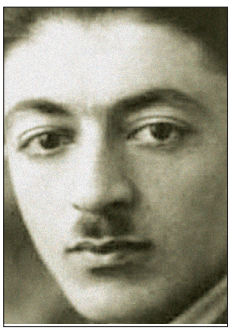
همان‌گونه که می‌بینیم، درونمایه اصلی تمام آثار چوبک، چیزی نیست مگر القای یأس و بن‌بست و دعوت پنهان به تسلیم شدن به«جبر»ی که ما را به عنوان موجودات حقیر بیولوژیک و سرسپرده به تمناهای بی‌پایان جنسی، در اسارت خود گرفته است. چوبک آن‌چنان به لحاظ ذهنی درگیر مسئله جنسی است، که حتی در این اثر، انتر او نیز دست به استمنا می‌زند، و خالی از رفتارهای جنسی نیست.

درباره‌ی«تنگسیر»و«سنگ صبور»

«تنگسیر»داستان بلندی است که به سال ۱۳۴۲ ش. منتشر شده، و به لحاظ مضمون و درونمایه، با دیگر آثار چوبک، تفاوت دارد. چوبک حکایت مردی به نام«زارمحمد»است که چهار نفر کلاهبردار پول او را می‌خورند. زارمحمد تصمیم به انتقام می‌گیرد؛ و چند فصل از کتاب، شرح انتقام‌گیری او از مالخورها و نیز شرح مبارزه او با مأموران دولتی است.

تنگسیر اگرچه به لحاظ فنی و تکنیکی داستان چندان قابل توجهی نیست، اما به دلیل درونمایه حماسی و امیدوارکننده و روشنی‌بخش و ضد ظلمش، داستانی قابل توجّه است. سال انتشار تنگسیر نیز با قیام اسلامی مردم ایران در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ تلاقی دارد، و گویی حسّ حماسی منتشره در فضای کشور، چوبک را نیز تحت تأثیر قرار داده است. نحوه پرداخت شخصیت محمد در





تنگسیر و عبور پیروزمندانه او از هفت خوان مشکلات، شخصیت وی را به قهرمانان رمانسهای اروپایی نزدیک کرده است.

به‌هرحال، تنگسیر اگرچه به لحاظ ادبی اثر متوسطی است، و به‌ویژه با تکنیکها و رویکردها و قواعد داستان‌نویسی مدرن چندان انطباق ندارد، اما به لحاظ روح حماسی حلول کرده در آن(هرچند تا حدودی جنبه‌های غیرواقعگرایانه نیز پیدا کرده است)داستانی خواندنی و ارزشمند است؛ که البته به لحاظ وجوه اخلاقی و صحنه‌های داستانی، جای تأمل و اصلاح دارد.

در اینجا مجال آن وجود ندارد که دو مجموعه داستان دیگر چوبک، «روز اوّل قبر»و«چراغ آخر»نیز مورد بررسی قرار گیرد؛ از این‌رو مستقیما به سمت آخرین کار او، یعنی«سنگ صبور» می‌رویم. اما برای بیان فضای کلّی آثار چوبک از آغاز تا "سنگ صبور"،بهترین کار را در نقل قضاوت صریح و کوبنده یکی از طرفداران چوبک، یعنی«رضا براهنی»دیدیم. براهنی در کتاب «قصه‌نویسی»خود می‌نویسد:«آثار چوبک، مثل تونل بزرگ زیرزمینی است که از تهران به بوشهر زده شده است؛ و خواننده در سفر زیرزمینی خود در این ظلمت، در این وحشت و در این کثافت، چهره‌ی خود را منعکس در دیوارهای خیس و چسبناک و عفونت‌زده می‌بیند۱».

البته باید توجّه داشت که این تونل ظلمانی و عفونت‌زده، همانا ساختار حاکم تاریخی–فرهنگی غربزدگی شبه‌مدرن ایران بوده و هست؛ و هر فرد، به میزانی که خود را از اسارت در ساحت این غربزدگی نجات بخشد، می‌تواند به سمت فضای صاف و آسمان متعالی و پاکیزه حیات طیبه گام بگذارد. ظاهرا چوبک، به همراه جماعت عضو کاست (Caste) روشنفکری شبه‌مدرن ایرانی معتاد به این فضای متعفّن بوده‌اند و هستند؛ و هنوز هم که هنوز است، از ورای آثار امثال چوبک و هدایت و گلشیری، به

در میان نویسندگانی که در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ اقدام به انتشار آثارشان کردند و کم‌وبیش همدوره بودند(کسانی‌مثل«بزرگ علوی»، «صادق چوبک»، «جلال آل احمد»...) چوبک بیش از دیگران از هدایت متأثر و به او نزدیک بوده است.

*** در مقایسه هدایت با چوبک، اگرچه اوّلی را به لحاظ زمانی باید مقدّم دانست، اما به لحاظ سیر در افق نیهیلیسم منفعل شبه مدرن ایران و ترویج این سیاه‌اندیشی منفعلانه از طریق ادبیات، هر دو، وضعیتی نزدیک به یکدیگر دارند.**

صادق چوبک را، از زمان انتشار نخستین مجموعه آثارش به نام «خیمه‌شب‌بازی» به سال ۱۳۲۴ تا انتشار داستان بلند «سنگ صبور» به سال ۱۳۴۵، می‌توان سخنگوی گرایش «ناتورالیسم فرویدی آمیخته به نیهیلیسم لمپنی» در ادبیات داستانی معاصر ایران دانست.

حدیث نفس خود گوش می‌دهند و به چهره متعفن خویش نظر می‌کنند.

چوبک، «سنگ صبور» را به سال ۱۳۴۵ ش. منتشر کرد. این رمان را می‌توان خلاصه و چکیده‌ی همه‌ی آثار چوبک دانست. کتاب، زبانی رکیک دارد و انباشته از تصاویر زشت و اندیشه‌های مالیخولیایی و آدمهای بیمار است. داستان از منظر پنج نفر از قهرمانان آن، با استفاده از شیوه‌ی تک‌گفتار درونی ارائه می‌گردد. شکل کامل و فنی این تکنیک را، قبل از چوبک، «ویلیام فاکنر» در رمان «خشم و هیاهو» به کار برده بود.

شخصیت محوری رمان، فاحشه‌ای به نام «گوهر» است. در «سنگ صبور» می‌توان ردّپایی از همه‌ی شخصیتهای داستانی پیشین چوبک، بازیافت. «سنگ صبور» را می‌توان در کنار «علویه خانم» و «توپ مرواری» صادق هدایت، در زمره زشت‌انگارترین، بی‌پرده‌ترین و رکیک ترین و ضدّ اخلاقی‌ترین آثار داستانی روشنفکری شبه مدرن ایران دانست، که حکایتگر ذهنیت نفسانی و آلوده این جماعت می‌باشد.

چوبک در یک نگاه

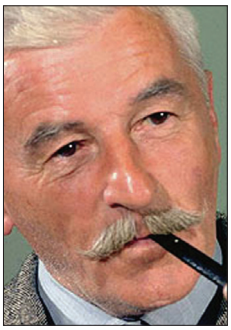
آراء و آثار و شخصیت صادق چوبک را در یک نگاه و به گونه‌ای فهرست وار، می‌توان این‌گونه عنوان کرد:

۱. چوبک سخنگوی اصلی جریان متمایل به بیولوژیسم ناتورالیستی در ادبیات روشنفکری شبه‌مدرن ایران است.

۲. در آثار این نویسنده، کشمکش مداوم با ناکامیهای جنسی و حاکمیت مسئله سکس به عنوان یک درونمایه دائمی که حضوری بسیار پررنگ دارد، دیده می‌شود.

۳. نوع نگارش چوبک به گونه‌ای است که حضور نویسنده در اثر، چندان دیده نمی‌شود.

۴. آثار چوبک سیاه‌نما، یأس‌آلود، نیست‌انگارانه و القاکننده‌ی انفعال و تسلیم بودن در برابر پلشتی و پلیدی، به مخاطب است.





۵. آثار صادق چوبک، جز در یک مورد، اساسا فاقد هر نوع روح مبارزاتی و آرمانگرایی است.

۶. در آثار چوبک، زشتیها به تیره‌ترین وضع توصیف می‌شوند، بدون اینکه در خصوص ضرورت برون شد از آنها و یا مبارزه با آنها، اشاره‌ای گردد. از این‌رو، چوبک را می‌توان توصیفگر منفعل و مبلّغ خواسته یا ناخواسته‌ی زشت‌ترین اشکال پلیدی دانست.

۷. قهرمانان و شخصیتهای آثار او، غالبا از میان لمپنها و فواحش و معتادان و مرده‌شوران و نظایر اینها انتخاب می‌شوند.

۸. نگاه چوبک به زندگی، علی الاصول، و به شخصیت و خلقیات و نیازهای قهرمانان آثارش تماما، فرویدی و بویژه سطحی و مبتذل است.

۹. چوبک علاقه ویژه‌ای به ترسیم مکرّر فضاهای تهوع‌آوروچندشناک دارد.

۱۰. زبان چوبک در آثارش، زبانی نزدیک به گفتار عامیانه، با لهجه محلی است.

۱۱. آثار چوبک به لحاظ زبان و توصیفات، بسیار رکیک و بی‌پروا است؛ از این نظر، با هدایت شباهتهایی دارد.

۱۲. سیاهیها و زشتیهایی که چوبک توصیف می‌کند، در اثر محصول جامعه برزخی و بحران‌زده و ذره‌ذره شده‌ی غرب‌زده شبه‌مدرن است. امّا چوبک ناتوان از درک این امر و عاجز از بیان و توصیفش، این زشتیها را به جوهرو ذات زندگی و نظام هستی بر می‌گرداند و از آن به عنوان واقعیت جبری زندگی نام می‌برد.

۱۳. آثار چوبک درونمایه‌ای شدیداً اخلاق ستیزانه و مذهب‌گرایانه دارد. که این امر البته جزء لاینفک کلیت ادبیات شبه مدرن است.

پی‌نوشت:

(۱). براهنی، رضا؛ قصه‌نویسی؛ نشر نو؛ ۱۳۶۲، ص ۶۸۱.