

بسم الله الرحمن الرحيم



۳۲-۵۳

طواف عرش در ارض طوس

استاد سید محمد مهدی میر باقری

حادثه ۹ دی در تاریخ یک حادثه ماندنی است / ۲

حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای در دیدار با مردم قم به مناسبت سالروز ۱۹ دی

سخن مدیر مسئول / امروز، سی و سه سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی / ۱۰

و اما بعد... / ۱۴

حکمت و اندیشه



۵۴-۷۷

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم

دکتر رضا داوری اردکانی

درباره‌ی سه تئوری در فلسفه علم مدرن / علم مدرن، علوم انسانی (۲) / ۲۶

طواف عرش در ارض طوس / حضرت حجت الاسلام والمسلمین استاد سید محمد مهدی میر باقری / ۳۲

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم / قسمت اول / دکتر رضا داوری اردکانی / ۵۴

ملاحظات دربارهی توسعه و ارتباطات / قسمت دوم / پروفیسور حمید مولانا / ۷۸

هیدگر و معنای متافیزیک / محمدرنجبر - منوچهر اسدی / ۸۸

اقتصاد



۷۸-۸۷

ملاحظات دربارهی توسعه و ارتباطات

پروفیسور حمید مولانا

درباره‌ی بحران کنونی سرمایه‌داری جهانی / ۱۰۳

ادبیات و هنر



۱۲۵-۱۴۷

"احمدشاکری" در گفتگو با فرهنگ عمومی

"ادبیات دفاع مقدس" نگرش‌های شیعی و

آرمان‌های اسلامی را در خود مستتر دارد

"ادبیات دفاع مقدس" نگرش‌های شیعی و آرمان‌های اسلامی را در خود مستتر دارد / ۱۲۵

"احمدشاکری" در گفتگو با فرهنگ عمومی

درباره فمینیسم و برخی ظواهرات آن در ادبیات / ۱۴۸

نیست انگاری و ادبیات معاصر (۷) (اخوان ثالث و تردد میان دین و زندگی) / یوسفعلی میرشکاک / ۱۸۰

فرامتن

حاجی بخشی کسی که تفنگش را هیچ وقت روی زمین نگذاشت / مهدی بهرامی / ۱۹۶

گزارش دومین همایش شورای فرهنگ عمومی استان فارس / ۲۰۲

فرهنگ

■ فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.

■ مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با

نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی الزاما

به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.

■ باز نشر مقالات و مطالب صرفا با ذکر مأخذ و نام نشریه

«فرهنگ عمومی» مجاز است.

دبیر تحریریه: جعفر علیان‌نژادی

مدیر داخلی: رضاشهرآبادی

نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان

کمال‌الملک، روبروی درب اصلی وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی، پلاک ۱۸، دبیرخانه

شورای فرهنگ عمومی تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰

ایمیل: farhang.1390@gmail.com

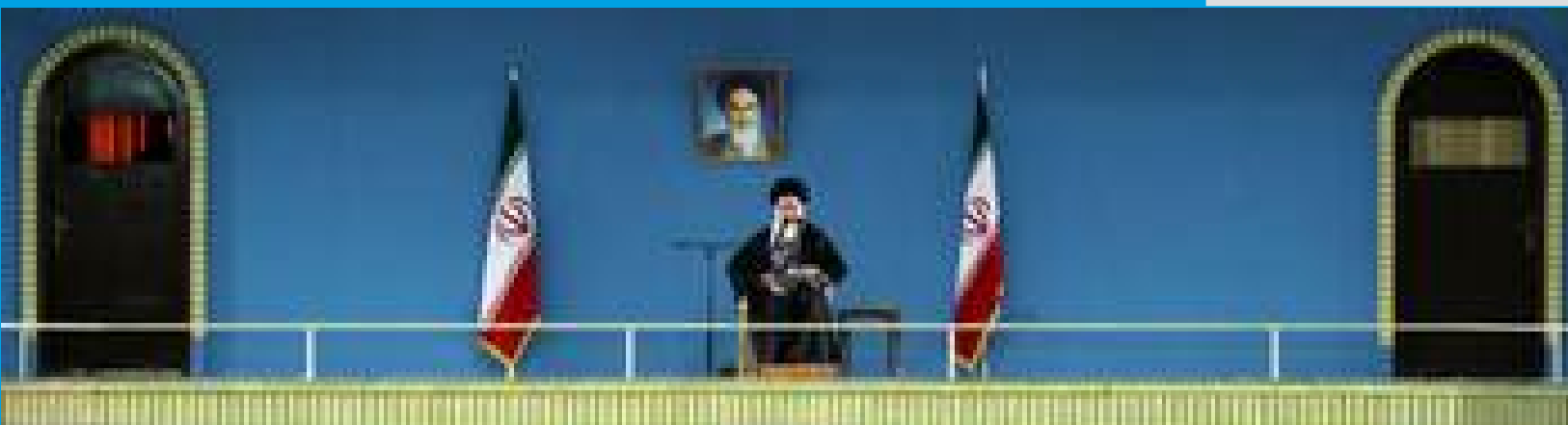
ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

دوره جدید - شماره ۷ - بهمن ماه ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی

مدیر مسئول: منصور واعظی

سرمدیر: شهریار زرشناس



حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای
در دیدار با مردم قم به مناسبت سالروز ۱۹ دی

حادثه‌ی نوزدهم دی مبدأ تاریخ تحولات جدید دنیا



❖ اگر ما حادثه‌ی نوزدهم دی را مبدأ تاریخ تحولات جدید دنیا بدانیم، شگفت آور نیست و سخنی به گزاف گفته نشده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

حوادث گوناگون شهرستانها و سلسله‌ی اربعین‌ها که مردم را به میدان مبارزه کشاند، به وجود نمی‌آمد. اگر آن تحولات و آن حوادث نبود، ۲۲ بهمن به وجود نمی‌آمد، انقلاب اسلامی به پیروزی نمی‌رسید. انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، چالش با استکبار شروع شد، هیبت استکبار شکست، هیبت آمریکا و صهیونیسم شکست. اگر این شکسته شدن هیبت پوشالی ابرقدرتها - که با هیبت خودشان بیش از واقعیت وجود خودشان در دنیای انسانها تصرف می‌کنند - مسلمانها را در کشورهای مختلف به فکر انداخت و بیدار کرد، ایستادگی مردم ایران، مظلومیت ملت ایران در حوادث مختلف، در جنگ تحمیلی، در دوران سخت توأمان دفاع مقدس و تحریم - اینکه ملت ایران اینجور محکم ایستادند، با ثبات پیش رفتند - ملتها را تکان داد. اگر این ثبات نبود، اگر این ایستادگی نبود، اگر این به چالش کشیدن هیبت دروغین ابرقدرتها نبود، ملتها وارد میدان نمی‌شدند؛ بیداری اسلامی به وجود نمی‌آمد؛ این حوادثی که امروز منطقه را دارد دگرگون می‌کند و نقش جدیدی می‌زند، به وجود نمی‌آمد. حوادث از یک نقطه شروع می‌شود و زنجیره‌وار پیش می‌رود. اگر استقامت بود، صبر بود، تداوم در راه بود، استمرار عمل بود، آن وقت همه‌ی خیرات و همه‌ی برکات بر آن مترتب می‌شود. ایستادگی شرط اول است. ملتها در راهی که شروع می‌کنند، باید استقامت کنند؛ «فلذلک

خدای متعال را سپاسگزاریم که نفسهای گرم و دلهای بانشاط جوانان قم، به مناسبت نوزدهم دی، یک بار دیگر فضای این حسینیه را معطر کرد. یقیناً آگاهی و بیداری و بصیرت مردم عزیز قم و پاسخی که آنها با همه‌ی وجود خودشان به حوزه‌ی علمیه و به مرجع تقلیدشان دادند، یک حادثه‌ی ماندگار در طول تاریخ است و خواهد ماند. اگر ما حادثه‌ی نوزدهم دی را مبدأ تاریخ تحولات جدید دنیا بدانیم، شگفت‌آور نیست و سخنی به گزاف گفته نشده است. حوادث جامعه‌ی بشری و این عالم بزرگ، متأثر از قانون تأثیر متقابل است. حوادث بر روی هم تأثیر می‌گذارد و زنجیره‌ی حوادث تاریخی، وقایع بزرگ را به وجود می‌آورد. اگر اینجور تصویر کنیم صورت مسئله را، که حرکت مردم قم در روز نوزدهم دی در سال ۵۶ یک جرقه‌ای بود در فضای ظلمانی عجیب خفقان آن روز - که شرح اختناق که آن روز در کشور وجود داشت و همه دنیای به‌اصطلاح طرفدار آزادی، پشتیبان آن خفقان بودند و از حکمرانان و سلطه‌گران مستبد و دیکتاتور با همه‌ی وجودشان دفاع می‌کردند، کتابهای زیادی لازم دارد - در یک چنین فضائی، این خونه‌های پاکی که در چهارمردان قم ریخته شد و حرکت عظیم مردم قم را در روز نوزدهم دی پدید آورد، جرقه‌ای بود که در حقیقت اصابت کرد به انبار و آذوقه‌ی ذخیره‌ی عظیم ایمانی این مردم، و ناگهان فضا را منقلب کرد. اگر حادثه‌ی نوزدهم دی قم نمی‌بود، آن

❖ اگر حادثه‌ی نوزدهم دی قم نمی‌بود، آن حوادث گوناگون شهرستانها و سلسله‌ی اربعین‌ها که مردم را به میدان مبارزه کشاند، به وجود نمی‌آمد. اگر آن تحولات و آن حوادث نبود، ۲۲ بهمن به وجود نمی‌آمد، انقلاب اسلامی به پیروزی نمی‌رسید.

❖ شرح اختناق که آن روز در کشور وجود داشت و همه دنیای به‌اصطلاح طرفدار آزادی، پشتیبان آن خفقان بودند و از حکمرانان و سلطه‌گران مستبد و دیکتاتور با همه‌ی وجودشان دفاع می‌کردند، کتابهای زیادی لازم دارد.





فادع و استقم کما امرت» [۱] در قرآن کریم، دستور استقامت به نبی مکرم اسلام در جاهای متعددی داده شده است؛ سرّش همین است. باید ایستاد، باید ثبات به خرج داد، باید راه را گم نکرد، هدف را همواره در مقابل چشم داشت و به طور مستمر باید پیش رفت. اگر این شد، پیروزی‌ها پی‌درپی پیش خواهد آمد؛ همچنان که برای ملت ایران پیش آمده است.

ملت ایران این تجربه‌ی بزرگ را امروز در مقابل ملتهای دیگر قرار داده است؛ تجربه‌ی موفقیت ناشی از دو عامل بصیرت و صبر. بصیرت یعنی گم نکردن راه، اشتباه نکردن راه، دچار بیراهه‌ها و کجراهه‌ها نشدن، تأثیر نپذیرفتن از وسوسه‌ی خناسان و اشتباه نکردن کار و هدف. و صبر یعنی ایستادگی. نسلها دست به دست به یکدیگر تحویل می‌دهند. امروز به حول و قوه‌ی الهی نسل جوانی در کشور ما حضور دارد که دوران انقلاب را ندیده است، دوران جنگ را درست درک نکرده است، اما در عین حال با همان روحیه، با همان احساس، با همان انگیزه، با همان تصمیم قاطع، در میدان ایستاده است؛ این خیلی مهم است، این هنر انقلاب اسلامی است. باید عوامل این ایستادگی و این بصیرت را در میان خودمان تقویت کنیم.

دو چیز به هم پیوسته وجود دارد که اینها زنجیره‌های اقتدار ملت را تشکیل می‌دهد: یکی تصمیم قاطع نظام مقدس جمهوری اسلامی است بر عدم انحراف، عدم تسلیم، ایستادگی کردن در مقابل زیاده‌خواهی و زورگوئی از سوی ابرقدرتها و از سوی استکبار. نظام اسلامی به مجموع خود، با هویت جمعی خود، به طور قاطع می‌داند چه کار می‌کند و راه را انتخاب کرده است و ایستاده است. این، عامل اول. عامل دوم، حضور هوشمندانه و مصممانه‌ی مردم وفادار. اگر این دو از هم جدا می‌شدند، اگر مسئولان نظام و مدیران کشور بودند، اما مردم در صحنه نبودند، یقیناً کار پیش نمی‌رفت. اگر مدیران نظام دچار اختلال می‌شدند در نیت خود، در تشخیص خود، در فهم خود، در تصمیم‌گیری خود در مقابل لشکر متراکم کفر و ضلالت که در مقابلشان صف کشیده‌اند، یقیناً این در اختلال نظام تأثیر می‌گذاشت؛ مردم را هم از صحنه خارج می‌کرد. این دو عامل با یکدیگر هست، امروز هم هست و ان شاءالله در آینده هم خواهد بود. با وجود این دو عامل، هیچکدام از ضربه‌ها و ترفندها و کیدها و توطئه‌های دشمن در این ملت اثری نخواهد گذاشت.

امروز جبهه‌ی مقابل ما - که سردمدار آن جبهه هم آمریکا و صهیونیستها - به تمام طرقی که می‌توانسته

است متوسل و متشبث بشود، متشبث شده؛ از تمام راه‌ها که می‌توانسته برای مقابله‌ی با ملت ایران بهره‌گیری کند، بهره‌گیری کرده است، برای اینکه بتواند این دو عامل، یعنی عامل تقویت‌کننده‌ی نظام، و عامل ایستادگی مردم در صحنه را تضعیف کند و از بین ببرد. خودشان هم همین را تصریح می‌کنند؛ می‌گویند این تحریمهائی که ما بر علیه ایران تصویب و اجرا می‌کنیم - و با عناد کامل دنبال می‌کنند -



« ایستادگی
مردم ایران،
مظلومیت ملت
ایران در حوادث
مختلف، در
جنگ تحمیلی،
در دوران سخت
توأمان دفاع
مقدس و تحریم
- اینکه ملت
ایران اینجور
محکم ایستادند،
با ثبات پیش
رفتند - ملتها را
تکان داد.



❖ اگر این ثابت نبود، اگر این ایستادگی نبود، اگر این به چالش کشیدن هیبت دروغین ابرقدرتها نبود، ملت‌ها وارد میدان نمی‌شدند؛ بیداری اسلامی به وجود نمی‌آمد؛ این حوادثی که امروز منطقه را دارد دگرگون می‌کند و نقش جدیدی می‌زند، به وجود نمی‌آمد.



برای این است که مردم را خسته کنیم، مردم از صحنه خارج شوند، مردم به نظام اسلامی پشت کنند. یا این کار صورت بگیرد، یا در اراده‌ی مسئولین رخنه به وجود بیاید؛ مسئولین در محاسبات خودشان تجدیدنظر کنند. تعبیر آنها این است: می‌گویند می‌خواهیم مسئولین جمهوری اسلامی احساس کنند که هزینه‌ی تصمیم‌گیری‌های آنها بالاست. این یعنی رخنه ایجاد کردن در اراده‌ی مسئولین کشور. با همه‌ی توانشان، با همه‌ی ترفندهایی که بلدند، دارند این دو کار را دنبال می‌کنند. یا در مردم ایجاد تردید کنند و مردم را از نظام جدا کنند، یا در مسئولین ایجاد تردید کنند و مسئولین را وادار کنند که در تصمیم‌های خودشان تجدیدنظر کنند. اشتباه کردند؛ هیچکدام را نمی‌توانند انجام دهند.

یک روز در صدر اسلام، دشمنان به نظرشان رسید که با شعب ابی طالب و محاصره‌ی اقتصادی مسلمانها، آنها را از پا بیندازند؛ اما نتوانستند. این روسیاه‌های بدمحاسبه‌گر خیال می‌کنند ما امروز در شرائط شعب ابی طالبیم. اینجور نیست. ما امروز در شرائط شعب ابی طالب نیستیم؛ ما در

شرائط بدر و خیبریم. ما در شرائطی هستیم که ملت ما نشانه‌های پیروزی را به چشم دیده است؛ به آنها نزدیک شده است؛ به بسیاری از مراحل پیروزی، با سرافرازی دست پیدا کرده است. امروز مردم ما را از محاصره‌ی اقتصادی می‌ترسانند؟ با این حرفها، با این ترفندها می‌خواهند مردم را از صحنه بیرون کنند؟ مگر چنین چیزی ممکن است؟ امروز می‌خواهند در اراده‌ی مسئولین اختلال ایجاد کنند؟ «قل هذه سبيلي ادعوا الي الله على بصيرة انا و من اتبعني» [۲] این راهی است که با بصیرت انتخاب شده است، این راهی است که با مجاهدت باز شده است، این راهی است که با خون عزیزترینها هموار شده است. ما از این راه رفتیم، به قله‌هایی هم دست پیدا کردیم. ما متوقف نمی‌شویم، ان شاء الله پیش می‌رویم؛ ولی تا امروز هم به قله‌های بسیاری دست پیدا کرده‌ایم. جمهوری اسلامی، امروز کجا، بیست سال و سی سال قبل کجا؟ دشمنان جمهوری اسلامی، هیمنه و باد و بروت آن روزشان کجا، ضعف و انکسار امروزشان کجا؟ اینها نشانه‌هایی است که ملت ایران را تشویق می‌کند. نخیر،

❖ باید ایستاد، باید ثبات به خرج داد، باید راه را گم نکرد، هدف را همواره در مقابل چشم داشت و به‌طور مستمر باید پیش رفت. اگر این شد، پیروزی‌ها پی‌درپی پیش خواهد آمد؛ همچنان که برای ملت ایران پیش آمده است.

◀ ملت ایران این تجربه‌ی بزرگ را امروز در مقابل ملت‌های دیگر قرار داده است؛ تجربه‌ی موفقیت‌ناشی از دو عامل بصیرت و صبر. بصیرت یعنی گم نکردن راه، اشتباه نکردن راه، دچار بیراهه‌ها و کجراهه‌ها نشدن، تأثیر نپذیرفتن از وسوسه‌ی خناسان و اشتباه نکردن کار و هدف. و صبر یعنی ایستادگی.



مردم در این انتخابات، یک حضور دشمن‌شکن خواهد بود و با این انتخابات، خون تازه‌ای به پیکر انقلاب و کشور و نظام جمهوری اسلامی دمیده خواهد شد؛ حرکت تازه‌ای برای او پیش خواهد آمد، نشاط تازه‌ای پیدا خواهد کرد؛ همچنان که همه‌ی انتخابات‌ها همین جور است. انتخابات مظهر حضور مردم است؛ مظهر دخالت مردم در سرنوشت خود است.

البته آفتهائی وجود دارد؛ باید سعی کنیم این آفته‌ها پیش نیاید. مردم ما و کشور ما از انتخابات سال ۸۸ بهترین خاطره‌ها و بدترین خاطره‌ها را دارند. بهترین خاطره‌ها حاصل حضور عظیم چهل میلیونی مردم پای صندوقهای رأی بود، که دنیا را خیره کرد؛ بدترین خاطره‌ها مربوط به جرنلی‌های سیاسی یک عده آدم نادان، ناباب و بعضاً معاند در قضیه‌ی انتخابات بود. خب، در هر قضیه‌ای، در هر حادثه‌ای ممکن است یک عده‌ای قبول نداشته باشند، معترض باشند. چگونه باید اعتراض را نشان داد؟ قانون، راه معین کرده است. چرا قانون‌شکنی کنند؟ چرا برای مردم هزینه درست کنند؟ چرا کشور را دشمن شاد کنند؟

در ادامه‌ی راه اسلام - که راه خداست، راه دین است، راه سعادت دنیا و آخرت است - اراده‌ی مسئولین همچنان مستحکم خواهد ماند؛ مردم هم امروز و در آینده، پای ثابت این حرکت عظیم خواهند بود.

یکی از جاهائی که مردم می‌توانند حضورشان را نشان بدهند، همین انتخابات است. نه از حالا، از مدتی قبل شروع کرده‌اند؛ که شاید کاری کنند که در این انتخابات، حضور مردم کم شود. می‌شنوید دیگر، می‌بینید؛ حالا در آن مقداری که به گوش مردم می‌رسد، به چشم مردم می‌رسد، در مطبوعات و در رسانه‌های گوناگون، دشمنان ما، از آن صدر گرفته است، که مرکز و قرارگاه فرماندهی جبهه‌ی کفر و استکبار است، تا این پادوها و ایادی کوچک و پیاده‌نظامشان که همه جا پخشند - اینجا هم هستند، بیرون هم هستند - همه‌ی تلاششان این است که کاری کنند که مردم در این انتخابات شرکت نکنند. من با تجربه‌ای که از رفتار این مردم دارم، و با اعتمادی که به لطف خدای متعال دارم، پیش‌بینی می‌کنم که به لطف الهی، به فضل الهی، به حول و قوه‌ی الهی، حضور

◀ امروز به حول و قوه‌ی الهی نسل جوانی در کشور ما حضور دارد که دوران انقلاب را ندیده است، دوران جنگ را درست درک نکرده است، اما در عین حال با همان روحیه، با همان احساس، با همان انگیزه، با همان تصمیم قاطع، در میدان ایستاده است؛ این خیلی مهم است، این هنر انقلاب اسلامی است. باید عوامل این ایستادگی و این بصیرت را در میان خودمان تقویت کنیم

❖ ما در شرائطی هستیم که ملت ما نشانه‌های پیروزی را به چشم دیده است؛ به آنها نزدیک شده است؛ به بسیاری از مراحل پیروزی، با سرافرازی دست پیدا کرده است.

چرا برنامه‌هایی را که عفونت تصمیم‌گیری‌ها و ترفندهای دشمن از آن بلند و آشکار است، اجرا کنند؟ قانون، راه معین کرده است. آنجا ما گفتیم، به همه هم گفتیم، همه‌ی اطراف قضیه هم ملزم بودند که بر طبق آنچه که گفته شده است - که مَر قانون است - عمل کنند. چرا نکردند؟!

آنها کاری از پیش نبردند. و تا این ملت توی صحنه‌اند، تا این پیوند وجود دارد، هیچ کس در این کشور، در کارهای خلاف، کاری از پیش نخواهد برد. کاری از پیش نبردند و نمیرند، اما برای کشور هزینه درست کردند، برای ملت هزینه درست کردند؛ چرا؟ با آن انتخابات باشکوه و پر عظمت، میشد کشور این هزینه را تحمل نکند.

عوامل گوناگونی وجود داشتند. باید این برای ما تجربه باشد، باید درست باشد، باید همه مراقب باشیم. انتخابات مظهر حضور مردم و محصول آن، مظهر رأی مردم و خواست مردم است؛ باید به آن احترام گذاشت.

انتخابات باید سالم باشد، رقابتی باشد. رقابت غیر از خصومت است، رقابت غیر از

تهمت‌زنی متقابل است؛ اینها را باید همه مواظب باشیم. رقابت این نیست که کسی اثبات خود را متوقف بر نفی دیگری بداند. رقابت این نیست که کسانی بیایند برای جلب نظر مردم، وعده‌های خلاف قانون اساسی، خلاف قوانین عادی بدهند؛ اینها نباید باشد. کسانی که وارد عرصه‌ی انتخابات می‌شوند، چه از طرف مجریان و مسئولان، چه از طرف کسانی که نامزد می‌شوند، بایستی به

❖ امروز جبهه‌ی مقابل ما - که سردمدار آن جبهه هم آمریکا و صهیونیست‌ها هستند - به تمام طرقي که می‌توانسته است متوسل و متشبث بشود، متشبث شده؛ از تمام راه‌ها که می‌توانسته برای مقابله‌ی با ملت ایران بهره‌گیری کند، بهره‌گیری کرده است، برای اینکه بتواند این دو عامل، یعنی عامل تقویت کننده‌ی نظام، و عامل ایستادگی مردم در صحنه را تضعیف کند و از بین ببرد.

آداب و شروط یک حرکت عمومی سالم پایبند باشند، متعهد باشند؛ این لازم است.

مجریان باید تمام سعی خودشان را بکنند که امانتداری کنند. خوشبختانه انتخاباتهای ما در طول این سالهای متمادی - این همه ما انتخابات داشتیم؛ بیش از سی انتخابات در این سی و دو سال - انتخابات سالمی بودند. برخی اوقات بعضی‌ها ادعا کردند که انتخابات ناسالم است؛ ما فرستادیم تحقیق کردند، تدقیق کردند - هم در زمان حیات مبارک امام (رضوان الله علیه)، هم بعد از آن - دیدند نه، ممکن است گوشه و کنار تخلفاتی باشد، اما چیزی که انتخابات را ناسالم کرده باشد، نتیجه‌ی انتخابات را تغییر بدهد، مطلقاً اتفاق نیفتاده؛ همانی که مردم انتخاب کردند، در بیرون واقع شده است. باید سعی کنند انتخابات سالم باشد؛ این به عهده‌ی مجریان است؛ چه مجریان در دولت و وزارت کشور، چه در دستگاه شورای محترم نگهبان.

باید مراقبت کنند. هیچ چیزی از قانون بالاتر و عزیزتر نیست. در دنیا معروف است، می‌گویند قانون بد هم از بی‌قانونی بهتر



❖ دو چیز به هم پیوسته وجود دارد که اینها زنجیره‌های اقتدار ملت را تشکیل می‌دهد: یکی تصمیم قاطع نظام مقدس جمهوری اسلامی است بر عدم انحراف، عدم تسلیم، ایستادگی کردن در مقابل زیاده‌خواهی و زورگوئی از سوی ابرقدرتها و از سوی استکبار. نظام اسلامی به مجموع خود، با هویت جمعی خود، به‌طور قاطع می‌داند چه کار می‌کند و راه را انتخاب کرده است و ایستاده است. این، عامل اول، عامل دوم، حضور هوشمندانه و مصممانه‌ی مردم وفادار. اگر این دو از هم جدا می‌شدند، اگر مسئولان نظام و مدیران کشور بودند، اما مردم در صحنه نبودند، یقیناً کار پیش نمی‌رفت. با وجود این دو عامل، هیچکدام از ضربه‌ها و ترفندهای کیدها و توطئه‌های دشمن در این ملت اثری نخواهد گذاشت.

➤ در ادامه‌ی راه اسلام - که راه خداست، راه دین است، راه سعادت دنیا و آخرت است - اراده‌ی مسئولین همچنان مستحکم خواهد ماند؛ مردم هم امروز و در آینده، پای ثابت این حرکت عظیم خواهند بود.



آمریکا و غیر آمریکا این رسم هست؛ کمپانی‌ها و پولدارها به نامزد انتخابات در ریاست جمهوری یا در انتخابات کنگره پول می‌دهند، ولی او در مقابل آنها متعهد است. آن رئیس جمهوری که با پول دستگاه‌های گوناگون و مراکز ثروت سر کار بیاید، در مقابل آنها متعهد است. آن نماینده‌ی مجلسی که با پول فلان شرکت و فلان کمپانی و فلان ارباب و فلان پولدار توی مجلس بیاید، مجبور است آنجائی که آنها لازم می‌دانند، قانون جعل کند، قانون بردارد، توسعه و تضییق در قانون بکند. این نماینده به درد مردم نمی‌خورد. نه باید به مراکز ثروتهای شخصی متصل بود، و نه به طریق اولی به ثروتهای عمومی. کسی بیاید از پول بیت‌المال مصرف کند، برای اینکه به وکالت مجلس برسد؛ این دو برابر اشکال دارد، اشکال مضاعف دارد. اینها را باید مردم مراقب باشند. البته هر کسی را هم نمی‌شود متهم کرد. بگوئیم آقا این وابسته‌ی به فلان جاست، این وابسته‌ی به فلان کس است، این فلان پول را خرج کرده؛ باید اینها هم روشن شود، باید ثابت شود. مردم باید چشمها را باز کنند، ملتفت باشند. خوشبختانه

است. بعید نیست آدم این را قبول داشته باشد؛ چون بی‌قانونی، هرج و مرج است؛ قانون بد لاقفل یک ضابطه‌ای است؛ خب، انسان اصلاحش می‌کند. خوشبختانه قوانین انتخاباتی ما قوانین خوبی است؛ ممکن است بعدها کاملتر و بهتر هم بشود.

کسانی هم که وارد عرصه‌ی انتخابات می‌شوند، باید یک تقیداتی، تعهداتی داشته باشند. این، خطاب به همه‌ی کسانی است که به عنوان نامزد وارد عرصه‌ی انتخابات می‌شوند، و خطاب به همه‌ی مردم است. مردم عزیزمان در سراسر کشور این رفتارها را در نامزدهای انتخابات تفرس کنند، دنبال کنند، دقت کنند. نامزد انتخابات باید با قصد خدمت وارد شود. اگر با قصد قدرت‌طلبی و جمع کردن پول و مسائل گوناگون و انگیزه‌های ناسالم دیگر وارد شود، به کشور خدمت نمی‌کند. نامزد انتخابات باید با انگیزه‌ی خدمت وارد شود؛ این را باید تشخیص داد، باید فهمید، باید حدس زد. اگر چنانچه نامزدها به مراکز ثروت و قدرت متصل شوند، کار خراب می‌شود؛ همچنان که امروز در به‌اصطلاح دموکراسی‌های دنیا، در

➤ من با تجربه‌ای که از رفتار این مردم دارم، و با اعتمادی که به لطف خدای متعال دارم، پیش‌بینی می‌کنم که به لطف الهی، به فضل الهی، به حول و قوه‌ی الهی، حضور مردم در این انتخابات، یک حضور دشمن‌شکن خواهد بود و با این انتخابات، خون تازه‌ای به پیکر انقلاب و کشور و نظام جمهوری اسلامی دمیده خواهد شد؛ حرکت تازه‌ای برای او پیش خواهد آمد، نشاط تازه‌ای پیدا خواهد کرد؛ همچنان که همه‌ی انتخاباتها همین جور است. انتخابات مظهر حضور مردم است؛ مظهر دخالت مردم در سرنوشت خود است.



❖ من مطمئنم که این انتخابات برای ملت‌های دیگر هم یک نشانه‌ای است. برای همین هم هست که دستگاه‌های خبیث استکبار، از آمریکا و انگلیس و صهیونیستها و دیگران، دارند مرتباً تلاش می‌کنند که این انتخابات را به یک جوری خراب کنند، مخدوش کنند.



مردم ما بیدارند. افرادی که می‌توانند انسان را خاطر جمع کنند، بین انسان و خدا حجت برای انسان درست کنند، انسان به اینها اطمینان کند؛ آنجائی که خودش می‌تواند تحقیق کند، تحقیق کند. اینها لازم است. باید دقت شود. ان‌شاءالله انتخابات خوبی انجام بگیرد؛ انتخابات پرشور، با حضور مردم. مردم درست بشناسند، درست انتخاب کنند و ان‌شاءالله مجلسی تشکیل شود باب نظام اسلامی. و به لطف الهی ان‌شاءالله همین جور هم خواهد شد.

ما اگر از خدا بخواهیم، وارد بشویم، تک تک ما احساس مسئولیت کنیم، قصدمان این باشد که نظام اسلامی و اسلام و ملت ایران را سربلند کنیم، خوشبخت کنیم، سعادت برای دنیا و آخرت‌مان فراهم کنیم، راه الهی بسته نیست.

ما اگر چنانچه قدم برداریم، خدای متعال راه را باز می‌کند؛ عمده این است که ما همت کنیم، تصمیم بگیریم، بنا بگذاریم.



نامزد انتخابات باید با قصد خدمت وارد شود. اگر با قصد قدرت‌طلبی و جمع کردن پول و مسائل گوناگون و انگیزه‌های ناسالم دیگر وارد شود، به کشور خدمت نمی‌کند. نامزد انتخابات باید با انگیزه‌ی خدمت وارد شود؛ این را باید تشخیص داد، باید فهمید، باید حدس زد.

من مطمئنم که این انتخابات برای ملت‌های دیگر هم یک نشانه‌ای است. برای همین هم هست که دستگاه‌های خبیث استکبار، از آمریکا و انگلیس و صهیونیستها و دیگران، دارند مرتباً تلاش می‌کنند که این انتخابات را به یک جوری خراب کنند، مخدوش کنند. کشورهای دیگر نگاه می‌کنند ببینند این پیشکسوت انتخاباتی و انقلابی - که ملت ایران است - چه کار خواهد کرد. ملت ایران در این زمینه، جزو پیشکسوتهاست. ملت‌های دیگر نگاه می‌کنند ببینند انتخابات در ایران به کجا خواهد رسید. استکبار دوست دارد که انتخابات در کشور ما

آنچنان بشود که ملت‌ها را مأیوس کند... [۳] خب، شما دیگر حرف آخر را گفتید! «مرگ بر آمریکا» همان حرف آخر است.

پروردگار! به محمد و آل محمد، تفضلات خودت، هدایت خودت، رحمت خودت، دستگیری خودت را شامل حال این ملت عزیز بگردان. پروردگار! جوانان ما را مورد نظر

حضرت بقیةالله (ارواحنا فداه) و مشمول دعای آن بزرگوار قرار بده. روزبه‌روز پیروزی‌های ملت ایران را روزافزون بفرما. والسلام علیکم ورحمةالله وبرکاته

پی‌نویس‌ها:

[۱]- شوری: ۱۵

[۲]- یوسف: ۱۰۸

[۳]- شعار «مرگ بر آمریکا» ●



امروز،

سی و سه سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی

برخی سفرای حکومت‌های انگلیس و آمریکا در رژیم شاه و نیز برخی دولتمردان و زمامداران غربی [کسانی چون "پارسونز"، "سالیوان"، "هایزر"، "نیکسون"، "کیسینجر" و...] در خاطراتی که نوشته‌اند یا اظهارنظرهایی که کرده‌اند، به کرات به وجوه مختلف و عمق دست‌نشاندهی و نوکرصفتی شاه به دولت‌های غربی اشاره کرده‌اند. جالب است که در پاره‌ای موارد، برخی وابستگان و مرتبطان شاه و دربار نیز [کسانی چون: فرح پهلوی، تاج‌الملوک، مسعودانصاری، فریده‌دیا، قره‌باغی و...] در روایت‌هایی که از وقایع و حوادث دربارشاه و نوع مناسبات و روابط پشت پرده ارائه کرده‌اند، به طور ناخواسته از وابستگی رژیم شاه و دست‌نشاندهی او نسبت به دولت‌های استکباری پرده برداشته‌اند.

پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران کشوری وابسته به بلوک غرب به‌ویژه آمریکا بود که شاه و مجموعه‌ی حاکمانش، دولتمردانی دست‌نشانده و تابع منافع و سیاست‌های اربابان غربی‌شان بودند. در آن سال‌ها، آمریکا و دیگر رژیم‌های استکباری نگاهی تحقیرآمیز به ایران و ایرانی داشتند و در مجموعه سیاست منطقه‌ای و جهانی، ایران چیزی بیش از یک مهره‌ی آمریکا در عرصه‌ی سیاست‌گذاری‌های استکباری آن نبود. ایران پیش از انقلاب فاقد استقلال و قدرت بود، مردمش

در سی‌وسومین سالگرد پیروزی انقلاب ظفرنمون اسلامی ایران قرار داریم. ماه بهمن برای اتحاد ملت ایران همیشه یادآور شکوهمندترین خاطرات حماسی دوران زرین تاریخ معاصر این کشور است. اکنون، سی‌وسه سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران در مقایسه با گذشته در چه شرایطی قرار دارد؟ دشمنان ما یعنی مجموعه‌ی تمدن غرب و در رأس آنها استکبار آمریکا امروز در چه شرایطی قرار دارند؟ کشور عزیز ما در پی انقلاب کبیر اسلامی ملت ایران در این سه دهه و اندی چه سیری داشته است؟ جهان کفر و ظلم استکبار غرب در این مدت چه سیری را طی کرده است؟

نگاهی واقع‌بینانه به آنچه که امروز در ایران و در جهان معاصر می‌گذرد به خوبی به ما نشان می‌دهد که اندکی بیش از سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران به لحاظ موقعیت منطقه‌ای و جهانی در موضع یک کشور قدرتمند و الهام بخش ملت‌های جهان قرار گرفته است. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران کشوری تحت‌سلطه‌ی غرب و به خصوص آمریکا بود که شاهان رژیم سرپا وابسته‌ی پهلوی (پدر و پسر) تاج و تخت و سلطنت خود را مدیون کودتاهای استعمار انگلیس و آمریکا بودند و هر دو علناً به عنوان دست‌نشاندهان غرب و به ویژه دو قدرت آمریکا و انگلیس عمل می‌کردند.

نگاهی

واقع‌بینانه به آنچه که امروز در ایران و در جهان معاصر می‌گذرد به خوبی به ما نشان می‌دهد که اندکی بیش از سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران به لحاظ موقعیت منطقه‌ای و جهانی در موضع یک کشور قدرتمند و الهام بخش ملت‌های جهان قرار گرفته است.

➤ پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران کشوری تحت سلطه‌ی غرب و به خصوص آمریکا بود که شاهان رژیم سراپا وابسته‌ی پهلوی (پدر و پسر) تاج و تخت و سلطنت خود را مدیون کودتاهای استعمار انگلیس و آمریکا بودند و هر دو علناً به عنوان دست‌نشانندگان غرب و به ویژه دو قدرت آمریکا و انگلیس عمل می‌کردند.



تحت سلطه‌ی خفقان شدید سیاسی و فرهنگی زندگی می‌کردند و حس عزت ملی و اعتماد به نفس‌شان به طور مداوم سرکوب می‌شد. ایران کشوری نیمه ویران و تحت سلطه بود که مردم آن هیچ نقشی در تعیین سرنوشت خود نداشتند. ایران پیش از پیروزی انقلاب برای همه‌ی امور خود وابسته و نیازمند کشورهای غربی و مستشاران و کارشناسان آنها بود و زمامداران رژیم و شخص خود شاه بدون اجازه‌ی آمریکا اجازه‌ی انجام هیچ کاری را نداشتند.

اما امروز ۳۳ سال پس از پیروزی

انقلاب اسلامی، شرایط ایران چگونه است؟ امروز، ایران یک کشور مستقل و قدرتمند در عرصه‌های منطقه‌ای و جهانی است. امروز ایران و ایرانی از موضع عزت و اقتدار با غرب و با جهان سخن می‌گویند و شعارها و آرمان‌های انقلابی، الهام بخش ملت‌ها در مبارزات انقلابی و آزادی‌خواهانه‌شان است. امروز دولتمردان ایران بر اساس حکمت و عزت و مصلحت و منافع ملی به تعیین سیاست‌های خود می‌پردازند و ملت ایران در عرصه‌های

متعدد داخلی و خارجی، هیمنه و آبهت پوشالی ابرقدرتی آمریکا را در هم شکسته است. پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران تحت سلطه‌ی استبداد پهلوی اگر کسی درباره‌ی آمریکا سخن نقادانه‌ی می‌گفت و یا در جهت حمایت از منافع ملی ایران و ایرانی علیه استکبار آمریکا گامی برمی‌داشت، با سببیت تمام سرکوب می‌شد، اما امروز کودکان ایرانی در فضای عطرآگین برخاسته از شعار "مرگ بر آمریکا" و با روحیه‌ای عزت‌مدارانه رشد

➤ پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، ایران کشوری وابسته به بلوک غرب به‌ویژه آمریکا بود که شاه و مجموعه‌ی حاکمانش، دولتمردانی دست‌نشانده و تابع منافع و سیاست‌های اربابان غربی‌شان بودند. در آن سال‌ها، آمریکا و دیگر رژیم‌های استکباری نگاهی تحقیرآمیز به ایران و ایرانی داشتند و در مجموعه سیاست منطقه‌ای و جهانی، ایران چیزی بیش از یک مهره‌ی آمریکا در عرصه‌ی سیاست‌گذاری‌های استکباری آن نبود.

◀ امروز دولتمردان ایران بر اساس حکمت و عزت و مصلحت و منافع ملی به تعیین سیاست‌های خود می‌پردازند و ملت ایران در عرصه‌های متعدد داخلی و خارجی، هیمنه و ابهت پوشالی ابرقدرتی آمریکا را در هم شکسته است.

« سخن مدیرمسئول

پس از پیروزی انقلاب اسلامی به یک ابرقدرت و قدرت تأثیرگذار جهانی تبدیل شده است که در عصر سیطره‌ی سکولاریسم، حکومت اسلامی بر پایه‌ی ولایت فقیه را به عنوان یک آلترناتیو زنده و پویا و جدی به جهانیان عرضه کرده است. ایران امروز برای ملت‌های در بند جهان به ویژه ملت‌های مسلمان، سرچشمه‌ی الهام و الگو در مبارزه‌ی انقلابی علیه کفر و ظلم استکباری است و تصاویر امام خمینی(ره) و امام خامنه‌ای از کشمیر تا لیبی و لبنان در تجمعات و تظاهرات انقلابی و آزادی‌خواهانه‌ی مردم و نیز در شهرها و خانه‌هایشان حضور داشته و دست به دست می‌گردد و این ملت‌ها خود را تابع و پیرو مقام منیع ولایت امر مسلمین جهان می‌دانند. این‌ها حقایقی است که غرب استکباری و رسانه‌های آن‌ها سعی در پنهان کردن و نادیده گرفتن‌شان دارند.

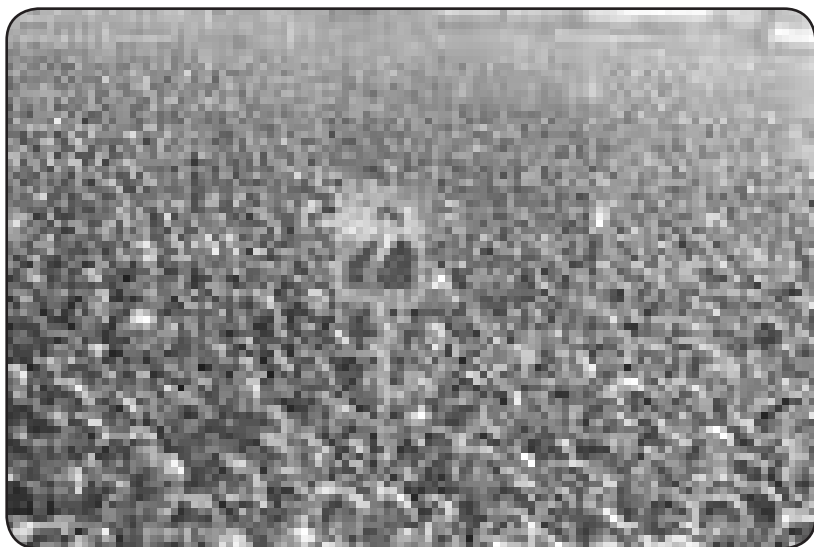
اما اکنون تمدن غرب و به ویژه آمریکای جهان خوار نسبت به سه دهه قبل در چه وضعی قرار دارد؟ بی‌تردید هیچ کارشناس و تحلیل‌گر داخلی یا خارجی (آمریکایی، اروپایی، یا دارای هر ملیتی) را نمی‌توان یافت که در مقایسه‌ی وضع امروز جهان غرب و به ویژه آمریکا با سی سال قبل از سیر انحطاطی و رو به قهقراء رفتن تمدن غرب و علی‌الخصوص آمریکا سخن نگوید.



می‌کنند و پرورش می‌یابند. امروز اقتدار ایران به حدی است که آمریکا و اسرائیل از ترس واکنش نظامی ایران حتی جرأت انجام مانور دریایی در خلیج فارس را به خود نمی‌دهند و ژنرال‌های آمریکایی از ترس خشم ایرانیان کابوس می‌بینند.

ما، سی‌وسه سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به کشوری مستقل و نیرومند تبدیل شده‌ایم که از نظر پیشرفت‌های علمی در عرصه‌های تکنولوژی صلح آمیز هسته‌ای، تکنولوژی فضایی، شبیه‌سازی و نانو و برخی زمینه‌های پزشکی و... حتی تصور آن هم برای اکثر مردم در قبل از انقلاب امکان‌پذیر نبود. ایران

◀ ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی به یک ابرقدرت و قدرت تأثیرگذار جهانی تبدیل شده است که در عصر سیطره‌ی سکولاریسم، حکومت اسلامی بر پایه‌ی ولایت فقیه را به عنوان یک آلترناتیو زنده و پویا و جدی به جهانیان عرضه کرده است.



❧ آمریکا، امروز کشوری است بحران زده و ورشکسته که در چنبره‌ی بزرگ‌ترین بحران اقتصادی نیم قرن اخیرش گرفتار آمده و به لحاظ موقعیت سیاسی در ضعیف‌ترین موضع و جایگاه در تاریخ دویست و پنجاه ساله‌ی خود قرار دارد.



به برخی موفقیت‌های بزرگ و شگفت‌انگیزی که نام بردیم داشته است. بی‌تردید دلیل اصلی این نقش ویژه‌ی دولت‌های نهم و دهم به عنوان یک نقطه‌ی عطف در مسیر پیشرفت ملت ایران در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی را باید در این مهم جستجو کرد که دولت‌های نهم و دهم مطیع رهبر معظم انقلاب بوده و در جایگاه سربازی رهبر حکیم و عزیز و فرزانه‌ی انقلاب اسلامی عمل کرده‌اند. برپایه‌ی همین سیر تکاملی و رو به اعتلاء و پیشرفت ملت ایران پس از پیروزی انقلاب

آمریکا، امروز کشوری است بحران زده و ورشکسته که در چنبره‌ی بزرگ‌ترین بحران اقتصادی نیم قرن اخیرش گرفتار آمده و به لحاظ موقعیت سیاسی در ضعیف‌ترین موضع و جایگاه در تاریخ دویست و پنجاه ساله‌ی خود قرار دارد. آمریکای امروز بدهکارترین کشور جهان است و با بزرگ‌ترین کسری بودجه تاریخ خود و همه‌ی جهان روبرو است و چشم‌انداز پیش روی آن، افول هرچه سریع‌تر از جایگاه ابرقدرتی می‌باشد. آمریکای امروز در مقابل اقتدار تکنولوژیکی ایران اوقتی کنترل هواپیمای جاسوسی بدون سرنشین آمریکایی را به دست گرفته و آن را سالم به غنیمت می‌گیرد! آن چنان عاجز و زبون و درمانده است که تا یک هفته پس از انتشار اخبار و عکس‌های مربوط به این پیروزی بزرگ ایران، به حالت سرگیجه دچار شده و از زبان مسئولین مختلف سیاسی و نظامی خود دروغ‌های مختلف و حرف‌های متضاد می‌زند و شدیداً تحقیر می‌گردد.

وآنچه باید لیست بلند بالای بحران‌های اجتماعی و اخلاقی و خانوادگی و... را نیز به مجموعه‌ی وضعیت بحران زده و به شدت تضعیف‌شده‌ی غرب و به ویژه آمریکا افزود. یک مقایسه هرچند کوچک به روشنی نشان می‌دهد که در این سه دهه‌اندی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ملت ایران سیر روبه رشد در مسیر ارتقاء عزت نفس و کسب استقلال و خودکفایی و پیشرفت و اقتدار و توانمندی و کمال را داشته است و تمدن غرب و در رأس آن‌ها آمریکا، سیری انحطاطی در مسیر تضعیف و تعمیق و تشدید بحران‌ها و کاهش اقتدار را تجربه کرده است و این موازنه خودگویای چشم انداز فردای جهان ما خواهد بود. در بررسی سیر حرکت رو به پیشرفت و رو به جلو و تکاملی ملت ایران در سی و سه سال گذشته به ویژه باید به مقطع دولت‌های نهم و دهم توجه و برآن تأکید کرد. حقیقت این است که در مسیر حرکت تکاملی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، دولت‌های نهم و دهم به دلیل تأکید ویژه‌ای که بر احیاء شعارها و آرمان‌های انقلاب و تبعیت خالصانه و مخلصانه و تمام عیار از ولایت فقیه داشته است، به عنوان یک نقطه‌ی عطف مطرح است. نقطه‌ی عطفی که نقش بسیار مهمی در ایجاد شرایط و زمینه‌های دستیابی

اسلامی و دستاوردهای شگفت‌انگیز و افتخارآفرین آن است که مقام عظمای ولایت امر مسلمین جهان وضع امروز کشور ما در مقابله با دشمنان را وضع بدروخیر می‌دانند. امروزه و با توجه به حرکت پرشتاب روبه جلوی ملت ایران تحت رهبری نظام ولایت فقیه، برای همه جهانیان و به ویژه ملت‌های مسلمان توانمندی‌ها و قدرت یک نظام دینی و اسلامی کاملاً روشن شده است و بطلان افسانه‌ی ناکارآمدی دین در اداره‌ی جهان امروز عیان گردیده است. بی‌تردید دستاوردهای بی‌نظیر و شگفت‌انگیز ملت ایران در پرتو انقلاب اسلامی در این سی و سه سال افق روشن برای کوشش مجدانه در مسیر مبارزه برای تأسیس حکومت‌های دینی و اسلامی را پیش روی ملت‌های دیگر گشوده است که ظهور امواج بیداری اسلامی یکی از حلقه‌های آغازین آن است.

منصور واعظی

❧ امروزه و با توجه به حرکت پرشتاب روبه جلوی ملت ایران تحت رهبری نظام ولایت فقیه، برای همه جهانیان و به ویژه ملت‌های مسلمان توانمندی‌ها و قدرت یک نظام دینی و اسلامی کاملاً روشن شده است.



سی و سومین فجر انقلاب مبارک باد

انقلاب اسلامی ایران از منظر حکمت معنوی تاریخ

حرکت کرده است و در این حرکت هرچه بیشتر از دین و معنویت دور شده و در خود بنیادی نفسانی فرورفته، به تعبیر آن‌ها "آزاد" تر و "مترقی" تر و "پیشرفته" تر گردیده است. براساس مدعای آن‌ها، طغیان علیه دین و شریعت آسمانی نشانه‌ی "بلوغ"؟! و "آزادی" است و پیروی از دستورات الهی و احکام دینی معادل "بندگی" و نشانه‌ی "کمینگی" است. کانت، جوهر روشنگری و مدرنیته را رهایی بشر از کمینگی (در همین معنایی که گفتیم) می‌داند. بدینسان کانت، جوهر روشنگری و مدرنیته را اعراض بشر از حق و دیانت و شریعت آسمانی می‌داند و این اعراض و دوری از خدا و دیانت را می‌ستاید و نشانه‌ی "پیشرفت" و "ترقی" بشر می‌داند! در روایت مدرنیست‌ها از تاریخ، بشر از دوری مدرن به قول آن‌ها پیشرفت و ترقی کرده است، زیرا بیش از پیش و به طور تمام عیار گرفتار خودبنیادی نفسانی گردیده و از دین و حقیقت دوری گزیده است. امروزه به علت سیطره‌ی استبدادی و خفقان آلود مشهورات مدرنیستی، باور به "اندیشه ترقی" به یک امر همگانی بدل گردیده است. اما نگاهی جدی و فراتر از عادات فکری و مشهورات رایج به تاریخ و بررسی تاریخ از منظر "حکمت معنوی تاریخ" به روشنی عیان می‌کند که تاریخ بشر غربی در پانصد، ششصد سال اخیر

حکمت تاریخ، دانش فهم تأویلی وقایع و حوادث و تطورات تاریخی است. تاریخ در حقیقت امر، چیزی جز ظهور و اختفاء شئون و وجوه متکثر وجود نیست. فهم تاریخ به معنای وقت‌یابی است. برای فهم تاریخ باید سلسله‌ی ظهورها و اختفاءها و موقوف‌ها و میقات‌ها و ظهور و جلوه‌گری اوقات را شناخت. تاریخ بشر به تبع جلوه‌گری‌های وجود و ظهور و اختفاء اسماء، دارای ادوار و اکوار (دوران‌های فرعی در ذیل یک دوره‌ی تاریخی) مختلف است. راز فهم باطن ادوار تاریخی، فهم مواقف و مواقیف و درک نسبت زمان و وقت و ظهور و اختفاء اسماء است.

تاریخ بشر آن گونه که مدرنیست‌ها [به ویژه مبدعان "اندیشه ترقی" و برخی فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری نظیر "کندورسه" و "کانت" و پیروان آن‌ها و تمامی مروجان و مبلغان مشهورات مدرنیستی] مدعی بوده‌اند، روایت سیر حرکت بشر از جهل به دانش و از بردگی به آزادی نبوده است. کانت و هگل و برخی فیلسوفان عصر به اصطلاح روشنگری تاریخ بشر را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که گویی بشر به ویژه در غرب دوری مدرن به سمت مفهوم لیبرالی آزادی [که آن‌ها معنای آزادی را معادل همین مفهوم لیبرالی آزادی فرض می‌کنند]

❖ حکمت
تاریخ، دانش
فهم تأویلی
وقایع و حوادث و
تطورات تاریخی
است. تاریخ
در حقیقت
امر، چیزی جز
ظهور و اختفاء
شئون و وجوه
متکثر وجود
نیست. فهم
تاریخ به معنای
وقت‌یابی است.
برای فهم تاریخ
باید سلسله‌ی
ظهورها و
اختفاءها و
موقوف‌ها و
میقات‌ها و
ظهور و جلوه‌گری
اوقات را شناخت.

❖ تاریخ بشر به تبع جلوه‌گری‌های وجود و ظهور و اختفاء اسماء، دارای ادوار و اکوار [دوران‌های فرعی در ذیل یک دوره‌ی تاریخی] مختلف است. راز فهمِ باطنِ ادوار تاریخی، فهمِ موافق و موافقت و درک نسبت زمان و وقت و ظهور و اختفاء اسماء است.



❖ تاریخ بشر آن گونه که مدرنیست‌ها [به ویژه مبدعان "اندیشه ترقی" و برخی فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری نظیر "کندورسه" و "کانت" و پیروان آن‌ها و تمامی مروجان و مبلغان مشهورات مدرنیستی] مدعی بوده‌اند، روایتِ سیر حرکت بشر از جهل به دانش و از بردگی به آزادی نبوده است.

[که جوهر این انحطاط، غفلت از حق و نسیان عهد الهی و نادیده گرفتن ولایت الهی است] ظهور و بسط غرب مدرن، نقطه‌ی اوج [اگر بتوان از اوج سخن گفت، بهتر است بگوییم کمال نقصان] این سیر انحطاطی بوده است. اگر از منظر حکمت معنوی تاریخ به تطور تاریخ بشر نگاه کنیم و بخواهیم فراتر از ظواهر و تحلیل‌های ظاهرانگاره به تحولات و وقایع و حوادث و تاریخ بنگریم، درمی‌یابیم که عصر مدرن در تاریخ حیات انسان بر این سیاره، عصر حجاب مضاعف از حق و به منتها رسیدن ظلمتِ شرک و کفر و نفسانیت محوری است. در واقع با غلبه‌ی صورتِ نوعی مدرنیته، ظلمت و استکبار خودبنیادانه بر زندگی و تاریخ آدمی حاکم می‌گردد و سیر انحطاطِ نشأت گرفته از غفلت و نسیان و طغیان به نهایت خود می‌رسد. اما صورتِ نوعی مدرن، پایان تاریخ بشر نبوده و نیست. سیطره‌ی صورتِ نوعی غرب مدرن بر زندگی و حیات آدمیان به معنای رسیدن تاریخ بشر به نهایت ظلمت و تیرگی بوده است و همیشه ظلمانی‌ترین نقطه‌ی شب، نزدیک‌ترین زمان به طلوع سپیده است. عالم غرب مدرن

تاریخ یک انحطاط فراگیر و تمام عیار بوده است و در پی بسط سیطره‌ی غرب‌زدگی مدرن بر سیاره‌ی زمین، این انحطاط به یک امر همگانی تبدیل گردیده است و فقط و فقط عبور تاریخی از اسارتِ عالم غرب مدرن و غرب‌زدگی مدرن است که می‌تواند چشم‌انداز نجات و رهایی و رستگاری را بر ساکنین این سیاره بگشاید. اگر چه نشانه‌های نخستین هبوط تاریخی و انحطاط بشر در زندگی بر روی زمین با فروپاشی امت واحده‌ی آغازین و غلبه‌ی باورهای اسطوره‌ای و شرک‌آلود ظاهر گردید و چند هزار سال بعد با ظهور "غرب" به عنوان یک عالم تاریخی در یونان صورتِ آشکارتر و گسترده‌ای یافت و تمام تاریخ غرب [به عنوان یک عالم تاریخی] و تاریخ بسط آن، تاریخ غلبه‌ی غفلت و فراموشی حقیقت و سیطره‌ی شرک خفی و جلی بوده است؛ اما ظهور و سپس غلبه‌ی فراگیر عالم غرب مدرن [به عنوان یک عالم تاریخی] یک نقطه‌ی عطف و مرحله‌ی برجسته و تعیین‌کننده در سیر انحطاطی حیات بشر بوده است. به عبارتی می‌توان گفت در سیر انحطاطی تاریخ بشر

❖ در واقع با غلبه‌ی صورت نوعی مدرنیته، ظلمت و استکبار خودبنیادانه بر زندگی و تاریخ آدمی حاکم می‌گردد و سیر انحطاطِ نشأت گرفته از غفلت و نسیان و طغیان به نهایت خود می‌رسد.

« و اما بعد...»

سال ۱۶۵۰ میلادی را نقطه پایان این دوران ظهور آغازین و تکوین اولیه غرب مدرن دانست.

۲- مرحله‌ی اوج‌گیری و شکوفایی مدرنیستی- اوماننیستی تاریخ غرب مدرن که مبدأ زمانی آغاز این دوران را می‌توان سال ۱۶۵۰ میلادی دانست. در این مرحله از بسط تاریخ غرب مدرن یا به عبارتی در این دوران یا کور تاریخی است که برپایه‌ی متافیزیک نیست‌انگاری اوماننیستی دکارتی-بیکنی [که خود ریشه در آراء متفکران رنسانس و کسانی چون: "مکیاولی" و "ژان بُدن" و "اراسموس" و "مونتینی" و نظایر این‌ها داشته و در کل صورت فرموله‌شده‌ی روح اوماننیستی عالم مدرن به زبان فلسفه و مباحث مابعدالطبیعی و معرفت‌شناسی بوده است] جهان‌بینی مدرنیستی بسط و تفصیل می‌یابد و در هیأت ایدئولوژی‌های سیاسی، آراء اقتصادی، نظام‌های حقوقی، مکاتب اخلاقی، رویکردهای انسان‌شناسی و کلاً در هیأت علم مدرن و علوم متکثره‌ی موسوم به علوم انسانی ظاهر می‌گردد و تفصیل و تکثر و بسط و پیچیدگی پیدا می‌کند. این مرحله یا این دوران را می‌توان دوران شکل‌گیری صورت تفصیلی و منسجم جهان‌بینی مدرنیستی و نیز دوران ظهور و بسط و سیطره‌ی مظاهر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و وجوه زندگی تمدنی عالم مدرن به صورت گسترده و فراگیر دانست. در این دوران است که موج اول انقلاب صنعتی ظهور کرده و بسط می‌یابد و صورت متجسّد و عینی تکنولوژی مدرن ظاهر می‌شود. تدریجاً سیمای شهرها و

از اواخر قرن نوزدهم میلادی تدریجاً وارد مرحله‌ی انحطاط خود گردید. این یک قانون درسیر تطور تاریخ اجتماعات بشری است که هرگاه یک عالم تاریخی دوران اوج‌گیری و توانمندی خود را به پایان می‌برد، وارد مرحله‌ی جدیدی می‌شود که باید آن را مرحله یا دوران انحطاط آن عالم تاریخی دانست و نامید. اما انحطاط یک عالم تاریخی امری تدریجی است و خود دارای دوران‌های فرعی و اکوار است. اگر بخواهیم به طور مشخص درباره‌ی عالم غرب مدرن یا تاریخ مدرن سخن بگوییم، می‌توان مراحل تطور و تحول غرب مدرن را اینگونه تقسیم‌بندی کرد:

۱- مرحله‌ی ظهور آغازین و تکوین اولیه که از اواخر قرن چهاردهم به صورت تدریجی آغاز می‌گردد و نخستین مظاهر آن در ظهور انسان سوداگر مدرن، پیدایی اشکال ابتدایی نظام سرمایه‌داری، ظهور اندیشمندان اوماننیستی نظیر "لورنزالا"، "پیکودلامیراندولا"، "مارسیلیوفیچینو"، "نیکولوماکیاولی"، ظهور و دامن گسترش رنسانس، آغاز آنچه که به عصر اکتشافات جغرافیایی و عصر تجارت معروف گردیده و در حقیقت آغاز استعمارگری غرب مدرن است؛ ظاهر می‌گردد و به انحاء و اشکال مختلف بسط می‌یابد و در تداوم حرکت خود به پروتستانتیسم مسیحی و شکل‌گیری فیزیک نجومی مدرن در آراء "کیلر" و "کپرنیک" و "گالیله" و پی‌ریزی بنیان‌های علم مدرن و تکوین بنیان‌های فلسفه اوماننیستی به صورت منسجم در آراء "رنه دکارت" و "فرانسیس بیکن" می‌انجامد. می‌توان

❖ امروزه به علت سیطره‌ی استبدادی و خفقان آلود مشهورات مدرنیستی، باور به "اندیشه ترقی" به یک امر همگانی بدل گردیده است. اما نگاهی جدی و فراتر از عادات فکری و مشهورات رایج به تاریخ و بررسی تاریخ از منظر "حکمت معنوی تاریخ" به روشنی عیان می‌کند که تاریخ بشر غربی در پانصد، ششصد سال اخیر تاریخ یک انحطاط فراگیر و تمام عیار بوده است و در پی بسط سیطره‌ی غرب‌زدگی مدرن بر سیاره‌ی زمین، این انحطاط به یک امر همگانی تبدیل گردیده است و فقط و فقط عبور تاریخی از اسارت عالم غرب مدرن و غرب‌زدگی مدرن است که می‌تواند چشم‌انداز نجات و رهایی و رستگاری را بر ساکنین این سیاره بگشاید.



[دکارت]



[فردریش بیکن]

❖ صورت نوعی مدرن، پایان تاریخ بشر نبوده و نیست. سیطره‌ی صورت نوعی غرب مدرن بر زندگی و حیات آدمیان به معنای رسیدن تاریخ بشر به نهایت ظلمت و تیرگی بوده است.



❖ اگر از منظر

حکمت معنوی
تاریخ به تطور
تاریخ بشر نگاه
کنیم و بخواهیم
فراتر از ظواهر
و تحلیل‌های
ظاهرانگاره
به تحولات و
وقایع و حوادث
و تاریخ بنگریم،
درمی‌یابیم که
عصر مدرن در
تاریخ حیات
انسان بر این
سیاره، عصر
حجاب مضاعف
از حق و به منتها
رسیدن ظلمت
شرک و کفر و
نفسانیت محوری
است.

ملت‌های جهان در این دوران، صورتی منسجم و فراگیر پیدا می‌کند، به نحوی که در دهه‌های واپسین این کور تاریخی غرب مدرن دیگر هیچ نقطه‌ای از این سیاره از دست تجاوزگری و استثمار و ظلم استعمارگران بورژوازی مدرن در امان نبوده است.

نخستین بحران‌های اقتصاد سرمایه‌داری صنعتی هم در این دوران ظهور می‌کند و نیز در دهه‌ی پایانی این مرحله از بسط عالم غرب مدرن می‌توان از شکل‌گیری صورت اولیه‌ی سرمایه‌ی مالی (ترکیب سرمایه‌ی صنعتی و سرمایه‌ی بانکی) به عنوان یکی از مؤلفه‌های امپریالیزم سرمایه‌داری سخن گفت. جهان‌بینی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری جوهر نظری این دوران را تعیین می‌کند و وعده‌های بی بنیاد خوش‌بینانه در خصوص تحقق "بهشت زمینی" تحت سیطره‌ی "عقل خودبنیاد اومانیستی" سر می‌دهد. این دوران شاهد غلبه‌ی صریح سکولاریسم و درموردی حتی آتئیسم ماتریالیستی خشک اندیشه‌ای

معماری خیابان‌ها و خانه‌ها تغییر می‌یابد و نظام رسانه‌ای مدرن با ظهور ژورنالیسم ظاهر می‌گردد. ادبیات داستانی یا همان ادبیات تفصیلی [مفهوم مدرنیستی ادبیات منثور شامل رمان، داستان بلند، داستان کوتاه] در این دوران است که مخاطب گسترده پیدا می‌کند و به صورت اصلی ادب منثور در غرب مدرن بدل می‌شود. انقلاب‌های بزرگ سیاسی عالم مدرن از انقلاب به اصطلاح "باشکوه"؟! انگلستان سال ۱۶۸۸م گرفته تا انقلاب آمریکا و انقلاب های فرانسه [در این دوران رخ می‌دهد. سرمایه‌داری صنعتی در این دوران به صورت اصلی و حاکم تمام عیار عرصه‌ی اقتصاد عالم غرب مدرن تبدیل می‌شود. تدریجاً و از اواخر این دوران است که دیگر مظاهر و وجوه و شئون مختلف مدرنیته در زندگی انسان غربی و حتی تا حدودی مردمان ساکن کشورهای غرب‌زده به صورتی کاملاً عیان و محسوس و ملموس ظاهر و حاکم می‌گردد. استعمار سرمایه‌داری غرب مدرن علیه دیگر

◀ **حداصل صد ساله‌ی ۱۸۹۰ تا ۱۹۸۰-۱۹۹۰ را می‌توان فاز مقدماتی یا جنینی دوران انحطاط یا مرحله‌ی پسامدرن دانست که در این دوران هنوز ابعاد و وجوه مختلف بحران انحطاطی به صورت متکثر و گسترده و نسبتاً صریح ظاهر نگردیده بود و بیشتر در قلمروهای مباحث نظری و فلسفی و هنری و ادبی می‌شد مراتبی از ظهور این بحران انحطاطی را مشاهده یا تجربه کرد.**

◀ و اما بعد...



◀ **از اوایل قرن بیستم میلادی نشانه‌های بحران درساحت نظر و اندیشه و نیز دربرخی وجوه و قلمروهای عمل و زندگی عینی و روزمره‌ی مردمان اسیر در زندان عالم مدرن صورت عیان‌تری یافت و آن هنگام که قرن بیستم از نیمه گذشت با رواج تعبیری چون اندیشه پست مدرن یا وضعیت پست مدرن، تدریجاً واقعیت وجود یک بحران عمیق فراگیر نظری و عملی که هر دو حوزه‌ی نظر و عمل در عالم غرب مدرن را تحت الشعاع خود قرار داده است به یک باور همگانی بدل گردید.**

به یقینیات مدرنیته و غلبه‌ی نحوی شکاکیت و نوعی سوفسطایی‌گری و تزلزل نشان می‌دهد. گویی پای انسان غربی در حرکت در مسیر مدرنیسم سست می‌گردد و دچار توقف می‌شود. جان و دلش دچار تزلزل می‌گردد و جان مایه‌ی حرکت را از دست می‌دهد. تدریجاً مفروضات اصلی مدرنیته مورد تردید و انکار قرار می‌گیرد و در عرصه‌ی عمل و زندگی تمدنی نیز بحران‌های فراگیر و گسترده و متکثر و عمیق در شئون و وجوه مختلف اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی و هنری و ادبی ظاهر می‌گردد و نوعی پریشانی بر امور حاکم می‌شود. این دوران را برخی دوران پست مدرنیسم نامیده‌اند و از اندیشه پسامدرن و وضعیت پسامدرن سخن گفته‌اند. این دوران را می‌توان دوران آغاز احتضار، دوران سیر انحطاطی به سوی زوال دانست که البته محتمل است این سیر انحطاطی تا رسیدن به انقراض نهایی غرب مدرن دهه‌ها و حتی چند سده نیز طول بکشد. چنان که از آغاز ورود عالم اومانیستی به دوران پسامدرن یا همان کور انحطاط و بحران انحطاطی خودویرانگر [یعنی از دهه‌ی ۱۸۹۰م]

است که به موازات پوزیتیویسم کلاسیک با خوش‌بینی تمام از آینده‌ی طلایی‌ای که مدرنیته و به ویژه لیبرالیسم خواهد ساخت سخن می‌گوید. ایدئولوژی اصلی و حاکم این دوران، لیبرالیسم کلاسیک است و یکی از مشخصات برجسته‌ی آن حس خوش‌بینی شدید نسبت به آینده و نوعی تعیین و باور به اومانیسم سوپراکتیویستی و متافیزیک نیست‌انگار و بنیان‌ها و مفروضات و افق و ارکان مدرنیته و عالم مدرن می‌باشد. حدود سال‌های دهه ی ۱۸۹۰ میلادی را می‌توان نقطه پایان زمانی این دوران دانست.

۳- مرحله‌ی انحطاط و دوران بحران انحطاطی پسامدرن و آغاز زوال تدریجی عالم غرب مدرن که از حدود دهه‌ی ۱۸۹۰ آغاز می‌شود و تا امروز تداوم یافته است. این دوران را می‌توان مرحله‌ی بحران خود ویرانگر عالم مدرن نیز نامید. از آغاز تاریخ غرب مدرن به این کور تاریخی، تدریجاً یک روند انحطاط فراگیر آغاز می‌شود. این روند انحطاطی خود را در قلمرو نظر و اندیشه به صورت ظهور انحاء مختلف تردید نسبت

❧ انقلاب اسلامی به لحاظ مبادی و غایات و به لحاظ محتوای فکری و پیام تاریخی و روح وجودی خود به هیچ یک از ایدئولوژی‌ها یا مشهورات و مقبولات و مسلمات فلسفه و فرهنگ غرب مدرن رجوع ندارد.

[هگل]



بیش از یک قرن گذشته است و این سیر انحطاطی در حال تعمیق و تشدید و گسترش یافتن است و علائم و نشانه‌های آن نیز امروزه بسیار بیش از گذشته ظاهر گردیده است.

آن زمان که "فردریش نیچه" در سال‌های دهه‌ی ۱۸۶۰ و پس از آن از بحران انحطاطی عالم غرب مدرن و نیست‌انگاری سخن می‌گفت، هنوز نخستین نشانه‌های انحطاط به صورت جوانه‌های تازه سبز شده‌ای در حال ظهور بودند و راوی و حکایت‌گر این انحطاط یعنی نیچه، خودنویس‌انگاری بود که

اگر چه از مرگ نیچه‌لیسم سخن می‌گفت اما نه قصد و نه امکان عبور از ساحت نیچه‌لیسم اومانیستی را نداشت. چند دهه بعد و از اوایل قرن بیستم میلادی نشانه‌های بحران درساحت نظر و اندیشه و نیز دربرخی وجوه و قلمروهای عمل و زندگی عینی و روزمره‌ی مردمان اسیر در زندان عالم مدرن صورت عیان‌تری یافت و آن هنگام که قرن بیستم از نیمه گذشت با رواج تعبیری چون

اندیشه پست مدرن یا وضعیت پست مدرن، تدریجاً واقعیت وجود یک بحران عمیق فراگیر نظری و عملی که هر دو حوزه‌ی نظر و عمل در عالم غرب مدرن را تحت‌الشعاع خود قرار داده است به یک باور همگانی بدل گردید.

از دهه‌ی ۱۸۹۰ به عنوان مبدأ زمانی مفروض آغاز بحران انحطاطی عالم مدرن و گام نهادن غرب مدرن به مرحله‌ی بحران انحطاطی‌ای که دارد تدریجاً بستر ساز زوال و انقراض قطعی و نهایی آن می‌گردد [و



[مارکیز دو کندورسه]

برخی این دوران یا مرحله را دوران پست‌مدرنیسم نامیده‌اند و از اندیشه پست‌مدرن و وضعیت پست مدرن نام برده‌اند. البته باید توجه داشت که همه آن‌ها که از پست‌مدرنیسم در نظر و یا به عنوان یک وضعیت نام می‌برند، لزوماً به آن به عنوان یک دوران بحران انحطاطی و خودویرانگر آن گونه که ما مطرح می‌کنیم، نگاه نمی‌کنند و ممکن است استنباط‌هایی متفاوت و حتی مخالف با آنچه ما می‌گوییم داشته باشند [تا امروز، عالم غرب اومانیستی (غرب مدرن) در این دوران یا مرحله یا کور [کور را به عنوان دوران فرعی در ذیل یک

دوره‌ی تاریخی مطرح می‌کنیم. به عنوان مثال می‌توان از پست‌مدرنیسم در ذیل عالم غرب مدرن به عنوان یک دوران فرعی یا کور نام برد] انحطاط (کور یا دوران پست مدرنیسم) خود دو فاز مختلف را تجربه کرده است. به عبارت دیگر باید گفت مدرنیسم به عنوان یک دوره‌ی تاریخی در حیات و تطور و بسط خود سه مرحله‌ی فرعی یا کور یا دوران را تجربه کرده است: ۱- دوران ظهور آگازین و تکوین اولیه. ۲- دوران شکوفایی اومانیستی-مدرنیستی موسوم به عصر به اصطلاح روشنگری و پس از آن ۳- دوران بحران انحطاطی خودویرانگر موسوم به پست‌مدرنیسم.

هریک از سه دوران فرعی یا سه مرحله یا سه کور نیز خود دارای تقسیمات و فازهای فرعی می‌باشند. دوران پسامدرنیسم یا دوران بحران انحطاطی از آغاز خود در دهه‌ی ۱۸۹۰ تا حدود صدسال یعنی دهه‌ی ۱۹۹۰ فاز مقدماتی دوران پست‌مدرن یا

❧ ورود عالم غرب مدرن به دوران بحران انحطاطی در دهه‌ی ۱۸۹۰ م و پس از آن حرکت در مسیر بسط این بحران انحطاطی خود ویرانگر تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ و پس از آن ورود غرب مدرن به "فاز انومی" [فاز پریشانی و بی‌نظمی اجتماعی-اقتصادی برخاسته از بحران انحطاطی خود ویرانگر] که به نظر می‌آید فاز اول حرکت عالم غرب مدرن در مسیر بی‌نظمی اجتماعی-اقتصادی است و در آینده شاهد عمیق‌تر و شدیدتر شدن این پریشانی در هیأت فازهای بعدی خواهیم بود بدان گونه که سرانجام مرگ و انقراض قطعی و نهایی عالم اومانیستی را رقم خواهد زد؛ حکایت‌گر سیر حرکت و تطور انحطاطی عالم اومانیستی در مسیر قهقرای و زوال قطعی و نهایی است.

❖ انقلاب اسلامی، رجوع به باطن مدینه‌النبی و حکومت حضرت امیر(ع) دارد و پیام اصلی آن احیاء عهد امانت یعنی دعوت به پیروی بشر از ولایت الهی است. یعنی انقلاب اسلامی ایران تماماً و بالذات در نقطه‌ی مقابل تمامیت تاریخ غرب و به‌طور خاص عالم غرب مدرن قرار دارد.

« و اما بعد...»



❖ از وقتی که عالم غرب مدرن وارد مرحله‌ی انحطاط خودویرانگر گردید (یعنی از حدود دهه‌ی ۱۸۹۰ میلادی)، تدریجاً نحوی خمودی و سستی ناشی از حالت احتضار گریبانگیر آن گردید. در حقیقت با ورود غرب مدرن به دوران پسامدرن، روح حاکم بر غرب مدرن گرفتار انحطاط گردید و در پی بسط تدریجی این انحطاط فراگیر، وجوه مختلف انحطاط خودویرانگر در قلمروهای مختلف فلسفی، فرهنگی، هنری، ادبی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... ظاهر گردید.

عالم غرب مدرن و معنای باطنی و تأویلی ظهور انقلاب اسلامی در این دوران از منظر حکمت معنوی تاریخ پرداخت.

انقلاب اسلامی ایران، طلیعه‌دار آغاز سلوک تاریخی برای عبور از اسارت غرب

انقلاب اسلامی ایران به لحاظ زمانی در آستانه‌ی ورود عالم غرب مدرن به فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی برخاسته از دوران انحطاط (فاز آنومی) رخ داده است و این امری تصادفی نیست. مقصودمان از فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی برخاسته از بحران انحطاطی غرب مدرن چیست؟ در توضیح این مفهوم باید گفت که از وقتی که عالم غرب مدرن وارد مرحله‌ی انحطاط خودویرانگر گردید (یعنی از حدود دهه‌ی ۱۸۹۰ میلادی)، تدریجاً نحوی خمودی و سستی ناشی از حالت احتضار گریبانگیر آن گردید. در حقیقت با ورود غرب مدرن به دوران پسامدرن، روح حاکم بر غرب مدرن گرفتار انحطاط گردید و در پی بسط تدریجی این انحطاط فراگیر، وجوه مختلف انحطاط خودویرانگر در قلمروهای مختلف فلسفی، فرهنگی، هنری، ادبی، سیاسی، اجتماعی،

دوران بحران انحطاطی را تجربه طی کرده و از اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ وارد فاز اول وضعیت اجتماعی-اقتصادی برخاسته از بحران انحطاطی گردیده است که این فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی برخاسته از بحران انحطاطی را می‌توان اجمالاً "فاز آنومی" (فاز بی نظمی، ناهنجاری) یا به تعبیر دقیق‌تر "فازپیشانی" نامید.

ورود عالم غرب مدرن به دوران بحران انحطاطی در دهه‌ی ۱۸۹۰ م و پس از آن حرکت در مسیر بسط این بحران انحطاطی خود ویرانگر تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ و پس از آن ورود غرب مدرن به "فاز آنومی" (فاز پیشانی و بی نظمی اجتماعی-اقتصادی برخاسته از بحران انحطاطی خود ویرانگر) که به نظر می‌آید فاز اول حرکت عالم غرب مدرن در مسیر بی‌نظمی اجتماعی-اقتصادی است و در آینده شاهد عمیق‌تر و شدیدتر شدن این پیشانی در هیأت فازهای بعدی خواهیم بود بدان گونه که سرانجام مرگ و انقراض قطعی و نهایی عالم اومانستی را رقم خواهد زد؛ حکایت‌گر سیر حرکت و تطور انحطاطی عالم اومانستی در مسیر قهقرا و زوال قطعی و نهایی است. اکنون باید به بحث در خصوص نسبت انقلاب اسلامی با

[دکارت]



"مدنیت بحران زده‌ی پسامدرن" یا "وضعیت اقتصادی - اجتماعی مرحله‌ی بحران انحطاطی" دارای مراحل فرعی و فازهایی است. به نظر می‌رسد که غرب مدرن از دهه‌های ۱۹۸۰ - ۱۹۹۰ میلادی وارد فاز اول این "مدنیت بحران زده پسامدرن" گردیده است که آن را "فاز آنومی" نامیده‌ایم.

شکل‌گیری مدینه‌ی بحران زده‌ی پسامدرن نتیجه و محصول ورود عالم غرب مدرن به مرحله‌ی بحران انحطاطی خود است. در

ابتدای ورود به دوران پسامدرن یا مرحله‌ی بحران انحطاطی خودوپرانگر (یعنی در حد فاصل ۱۸۹۰ تا ۱۹۸۰-۱۹۹۰) هنوز وضعیت انحطاطی خود را به طور تام و تمام در حالت یک مدینه و نظام مدنی ظاهر نکرده بود و بیشتر ظهور و بروز آن [آن هم به صورت تدریجی] در قلمرو مباحث نظری و فلسفی

اقتصادی و... ظاهر گردید. حدفاصل صد ساله‌ی ۱۸۹۰ تا ۱۹۸۰ - ۱۹۹۰ را می‌توان فاز مقدماتی یا جنینی دوران انحطاط یا مرحله‌ی پسامدرن دانست که در این دوران هنوز ابعاد و وجوه مختلف بحران انحطاطی به صورت متکثر و گسترده و نسبتاً صریح ظاهر نگردیده بود و بیشتر در قلمروهای مباحث نظری و فلسفی و هنری و ادبی می‌شد مراتبی از ظهور این بحران انحطاطی را مشاهده یا تجربه کرد.

از آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰ م و بیشتر از آن از دهه‌ی ۱۹۹۰ م در مسیر بسط بحران انحطاطی عالم مدرن یک تحول پدید می‌آید و به نظر می‌آید، عالم غرب مدرن از مرحله‌ی مقدماتی یا جنینی بحران انحطاطی عبور کرده و در پی تعمیق و تشدید بحران انحطاطی و سیر قهقرائی آن، وارد حالتی می‌گردد که برجسته‌ترین مشخصه‌ی آن، این است که بحران انحطاطی بسیار بیش از گذشته دارای ظهورات اجتماعی-اقتصادی و حتی تا حدودی سیاسی گردیده است. به نحوی که می‌توان از شکل‌گیری یک نظام زندگی روزانه و نحوی مدنیت بحران زده‌ی متشست در ذیل مرحله‌ی بحران انحطاطی یا دوران پسامدرن نام برد. مدنیتی که می‌توان آن را "مدنیت بحران زده‌ی پسامدرن" یا "وضعیت اقتصادی-اجتماعی برخاسته از بحران انحطاطی غرب مدرن" نامید. احتمالاً خود این



[مارسیلیو فیچینو]



[اراسموس]

❖ از آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰ م و بیشتر از آن از دهه‌ی ۱۹۹۰ م در مسیر بسط بحران انحطاطی عالم مدرن یک تحول پدید می‌آید و به نظر می‌آید، عالم غرب مدرن از مرحله‌ی مقدماتی یا جنینی بحران انحطاطی عبور کرده و در پی تعمیق و تشدید بحران انحطاطی و سیر قهقرائی آن، وارد حالتی می‌گردد که برجسته‌ترین مشخصه‌ی آن، این است که بحران انحطاطی بسیار بیش از گذشته دارای ظهورات اجتماعی-اقتصادی و حتی تا حدودی سیاسی گردیده است. به نحوی که می‌توان از شکل‌گیری یک نظام زندگی روزانه و نحوی مدنیت بحران زده‌ی متشست در ذیل مرحله‌ی بحران انحطاطی یا دوران پسامدرن نام برد.

اسلامی ایران درست در آستانه‌ی ورود عالم غرب اومانیست به فاز اول مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن (فاز آنومی) رخ داده است. برای فهم بهتر معنای تأویلی و حقیقی وقوع انقلاب اسلامی ایران باید به این پرسش مهم پاسخ داد که محتوای انقلاب اسلامی به لحاظ پیام تاریخی‌ای که از منظر حکمت معنوی تاریخ مطرح می‌کند، چیست؟ آیا انقلاب اسلامی تداوم افق و تاریخ غرب مدرن است؟ آیا منبع الهام انقلاب اسلامی، عالم غرب مدرن است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند تا حدود زیادی معنای تأویلی و جایگاه حقیقی انقلاب اسلامی و زمان وقوع آن را برای ما روشن نماید.

انقلاب اسلامی به لحاظ مبادی و غایات و به لحاظ محتوای فکری و پیام تاریخی و روح وجودی خود به هیچ یک از ایدئولوژی‌ها یا مشهورات و مقبولات و مسلمات فلسفه و فرهنگ غرب مدرن رجوع ندارد. انقلاب اسلامی، رجوع به باطن مدینه‌النبی و حکومت حضرت امیر(ع) دارد و پیام اصلی آن احیاء عهد امانت یعنی دعوت به پیروی بشر از ولایت الهی است. یعنی انقلاب اسلامی ایران تماماً و بالذات در نقطه‌ی مقابل تمامیت تاریخ غرب و به‌طور خاص عالم غرب مدرن قرار دارد. به عبارت دیگر روح حاکم بر انقلاب اسلامی ایران، دعوت به توبه بشر [آن گونه که شهید آوینی از آن سخن می‌گوید] به منظور نفی ولایت شیطان [ولایت نفس اماره یعنی اومانیسم] و قرار گرفتن بشر در تبعیت از ولایت الهی است. تبلور سیاسی-اجتماعی این ولایت الهی در کجاست؟ ولایت فقیه تبلور سیاسی-اجتماعی ولایت الهی در عصر غیبت است. آیا این امری تصادفی است که در دوران احتضار غرب مدرن و در آستانه‌ی ورود غرب مدرن به فاز آنومی مدینه‌ی منحط بحران‌زده‌ی پسامدرن [همان که می‌توان آن را وضعیت اقتصادی-اجتماعی برخاسته از بحران انحطاطی نامید] انقلاب اسلامی در مقابل مدل حکومت‌های اومانیستی-سکولاریستی مدرن، مدل ولایت فقیه به عنوان تبلور سیاسی-اجتماعی ولایت الهی در عصر غیبت را ارائه



و هنری و ادبی و امور فرهنگی بود. اما از آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰-۱۹۹۰ تدریجاً بحران انحطاطی خودویرانگر در هیأت یک سامانه‌ی مدنی یا به تعبیری مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن ظاهر می‌شود و این امر حکایت از تعمیق و تشدید این بحران دارد. این مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن فعلاً در وضعیت آنومی (بی‌هنجاری، بی‌نظمی) یا پریشانی قرار دارد و به نظر می‌رسد در دهه‌های آینده و یا شاید در زمانی طولانی‌تر از فاز آنومی به فازهای دیگری وارد می‌شود که بحران خودویرانگر آن را بسیار تشدید کرده و مرگ محتوم و انقراض عالم غرب مدرن را محقق می‌نماید. عالم غرب اومانیست از دهه‌ی ۱۹۸۰-۱۹۹۰ وارد فاز اول مدینه‌ی منحط بحران‌زده‌ی پسامدرن گردیده است، این امری بسیار با معنا است که انقلاب



از آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰-۱۹۹۰ تدریجاً بحران انحطاطی خودویرانگر در هیأت یک سامانه‌ی مدنی یا به تعبیری مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن ظاهر می‌شود و این امر حکایت از تعمیق و تشدید این بحران دارد. این مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن فعلاً در وضعیت آنومی (بی‌هنجاری، بی‌نظمی) یا پریشانی قرار دارد و به نظر می‌رسد در دهه‌های آینده و یا شاید در زمانی طولانی‌تر از فاز آنومی به فازهای دیگری وارد می‌شود که بحران خودویرانگر آن را بسیار تشدید کرده و مرگ محتوم و انقراض عالم غرب مدرن را محقق می‌نماید.

❖ انقلاب اسلامی در مقابل مدل حکومت‌های اومانیستی - سکولاریستی مدرن، مدل ولایت فقیه به عنوان تبلور سیاسی - اجتماعی ولایت الهی در عصر غیبت را ارائه می‌دهد.

[لورنز والی]



[فرانسیس بیکن]



[گالیله]

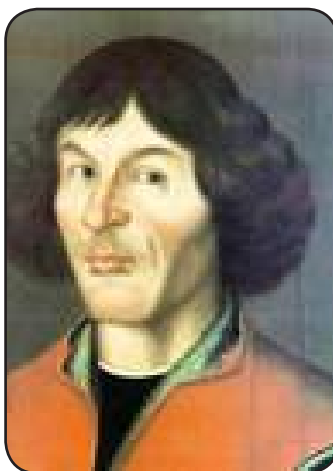


گرفتن عالم غرب مدرن در فاز آنومی مدینه‌ی بحران‌زده‌ی پسامدرن از نشانه‌ها و علائم آن است. این عبور تاریخی که با طلوع انقلاب اسلامی ایران آغاز گردیده است، فارغ از نتایج سیاسی و اجتماعی آن و فارغ از آن که مدل حکومتی برآمده از انقلاب اسلامی ایران چه وضعیت یا شرایطی پیدا کند، واقعه‌ای تاریخی است که آغاز شده است و حکایت از تغییر فصل در کتاب تاریخ بشر دارد، تغییر فصلی که به زمستان غم‌زده‌ی سیطره‌ی مدرنیته دیر یا زود خاتمه خواهد داد و نشانه‌های سرسبزی بهاران عالم دین و معنویت اسلامی را از هم اکنون در افق فرداها به تصویر کشیده است. **•** إن شاء الله .

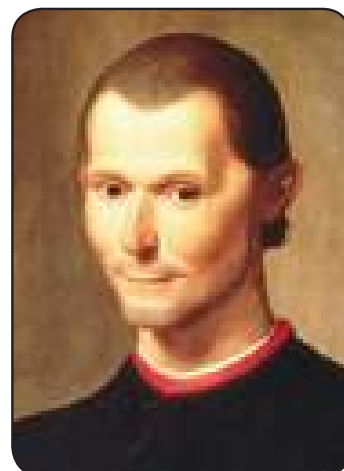
می‌دهد؟ اگر از منظر حکمت تأویلی تاریخ و نیز با توجه به موارد و نمونه‌های عدیده و پیشین تاریخی به زمان و محتوای تاریخی انقلاب اسلامی بنگریم، در می‌یابیم که وقوع انقلاب اسلامی ایران در این زمان مشخص، حکایت‌گر رسالت طلوع‌دار این انقلاب است که ظهور کرده است تا دلالت‌گر بشر به عبور از تاریخ غرب مدرن باشد، عبوری که شاید به لحاظ تاریخی حتی دو، سده طول بکشد (در حال حاضر نمی‌توان برای انقراض نهایی غرب مدرن زمان دقیق مشخص کرد) اما به هر حال انقلاب اسلامی ایران طلوع‌دار و آغاز گر این عبور تاریخی است. عبوری که به هر حال آغاز شده است و ظهور انقلاب اسلامی ایران و قرار



[میشل دو مونتینی]



[نیکلاس کوپرنیک]



[نیکولو ماکیاوولی]



«حکمت و اندیشه



علم مدرن، علوم انسانی (۲)

درباره‌ی سه تئوری در فلسفه علم مدرن

۱- پوزیتیویسم کلاسیک؛ تئوری دوران تأسیس و شکوفایی علم اومانیستی

این تئوری که آغاز آن را می‌توان تا زمان تأسیس علم جدید و ترسیم مبادی نظری و متدلوژیک [روش‌شناسانه] علم مدرن در قرن هفدهم و در آراء "فرانسیس بیکن" و فیلسوفان موسوم به "عصر روشنگری" عقب برد و دوره‌ی اوج آن را قرن نوزدهم دانست، دارای این مشخصه‌های بنیادین تئوریک است:

۱- اعتقاد داشتن به وجود عالمی واقعی در خارج [خارج از ذهن سوژه‌ی شناسنده] که در واقع، "ابژه"ی این سوژه‌ی مدرن است و کم و بیش می‌توان آن را شناخت.

۲- اعتقاد به این که "علم"، صرفاً باید به سراغ "امور محسوس و قابل درک از طریق تجربه‌ی حسی و عقل تجربی" [به عبارتی آنچه که "بیکن" آن را "امور پوزیتیو" positive نامید و در ترجمه‌ی فارسی، امور محقق و به تعبیر برخی مترجمان، امور محصل نامیده شده است] برود و مبنای ادراک، همانا ادراک مبتنی بر حواس و عقل متعارف تجربی است. [این عقل تجربی-حسی که نسبتی با عقل ارسطویی دارد و صورتی از عقل فلسفی

بیانی فهرست‌وار و فشرده از پنج "تئوری علم" در غرب مدرن

در تاریخ تفکر غرب مدرن از روزگار "بیکن" تا امروز [مدل‌های تئوریکی در خصوص مفهوم مدرن علم] علم مدرن [ارائه گردیده است که امروزه مرسوم است از آن‌ها در چارچوب "فلسفه‌ی علم" سخن بگویند. از این میان و در بستر تطور تاریخی غرب مدرن از قرن هفدهم تا پایان قرن بیستم، پنج تئوری یا مدل تئوریک را که می‌توان آن‌ها را تئوری‌های اصلی در این زمینه دانست، برگزیده‌ایم و به گونه‌ای بسیار مجمل و فشرده، رئوس هر یک را فهرست‌وار بیان می‌کنیم تا شاکله‌ی تئوریک علم مدرن از منظر خود اندیشمندان و فیلسوفان علم غربی به گونه‌ای بیان گردد. این پنج تئوری علم اصلی درباره‌ی مفهوم علم مدرن از این قرارند:

۱- پوزیتیویسم کلاسیک

۲- پوزیتیویسم منطقی

۳- نئوپوزیتیویسم "پوپر"

۴- تئوری "توماس کوهن"

۵- تئوری "فیرابند"

□

➤ در تاریخ تفکر غرب مدرن از روزگار "بیکن" تا امروز [مدل‌های تئوریکی در خصوص مفهوم مدرن علم] علم مدرن [ارائه گردیده است که امروزه مرسوم است از آن‌ها در چارچوب "فلسفه‌ی علم" سخن بگویند.

❧ علم مدرن به طور کلی دارای دویخش "علوم طبیعی و فنی-مهندسی" و "علوم انسانی" است و می‌توان گفت علم مدرن با دکارت و بیکن و گالیله (و حتی مدتی قبل‌تر در برخی وجوه آن از "کپرنیک" و "کپلر" آغاز شده و با "نیوتون" به اوج خود رسیده است.



❧ این عقل
تجربی-حسی
که نسبتی با عقل
ارسطویی دارد و
صورتی از عقل
فلسفی است،
به هیچ روی با
عقل قرآنی و
عقل مطروحه
در روایات یکی
و یکسان نیست
و ماهیتا با آن
تفاوت دارد. این
عقل متعارف
تجربی-حسی که
پوزیتیویست‌ها
از آن سخن
می‌گویند،
روایتی دیگر
از عقل ابزار از
اعداداندیش
نفسانیت مدار
استیلاجوی مدرن
است که می‌توان
آن را مرتبه و یا
صورتی نازل از
"تُکری" دانست
و البته عین عقل
ارسطویی هم
نیست.

۶- اعتقاد به تقدّم "مشاهده" بر "فرضیه"
یعنی این که ساینتیست [عالم علم مدرن]
ابتدا دست به مشاهده‌ی حسی-تجربی
می‌زند و بعد بر اساس این مشاهده به ارائه‌ی
"فرضیه" می‌پردازند و نهایتاً فرضیه را به
محک آزمون تجربی-حسی و آزمایشگاهی
می‌برد.

۷- اعتقاد به وجود مجموعه‌ای از "قوانین
علمی" در عالم که از طریق "علم" می‌توان
آن‌ها را شناخت و دریافت و مورد استفاده
قرار داد.

۸- اعتقاد به "نظریه‌ی پیشرفت خطی علم"
و "انباشتی" دانستن آن و این که علم مدرن،
صورت تکامل‌یافته‌ی علوم ماقبل مدرن و در
امتداد آن‌ها است و علوم ماقبل مدرن متعلق
به دوره‌ی کودکی فکری بشر بوده و علم
مدرن، محصول دوران بلوغ فکری آدمی است.

❧
بر اساس آنچه
پوزیتیویسم
منطقی درباره‌ی
به اصطلاح "مهمل"
بودن قضایای
غیر قابل اثبات از
طریق روش‌شناسی
تجربی-حسی
آزمایشگاهی
عنوان می‌کرد، خود
این مدعی آن‌ها
نیز یک "قضیه‌ی
مهمل" بیش نبود.
و همین امر این
جریان را گرفتار
نحوی تناقض کرده
بود.

است، به هیچ روی با عقل قرآنی و عقل مطروحه
در روایات یکی و یکسان نیست و ماهیتا با آن
تفاوت دارد. این عقل متعارف تجربی-حسی که
پوزیتیویست‌ها از آن سخن می‌گویند، روایتی
دیگر از عقل ابزاری اعداداندیش نفسانیت مدار
استیلاجوی مدرن است که می‌توان آن را مرتبه
و یا صورتی نازل از "تُکری" دانست و البته عین
عقل ارسطویی هم نیست!

۳- اعتقاد به روش استقرائی به عنوان روش
غالب در علم مدرن که مبتنی بر اداراک حسی-
تجربی و مشاهده است.

۴- اعتقاد به استفاده از ریاضیات و ارائه‌ی
تعریف و تعبیری کمی از امور مورد مشاهده
۵- اعتقاد به این که معیار "علمیت" یا
علمی بودن یک قضیه یا فرضیه، "اثبات پذیری
تجربی" از طریق روش‌های آزمایشگاهی و
مشاهده‌ی حسی-تجربی و... است.

❖ از نظر ما، علوم انسانی در ذیل صورت نوعی "علم مدرن" قرار داشته و صورتی از صور تحقق آن و در عرض علوم طبیعی است و البته بیش از علوم طبیعی گرفتار بحران هویتی اِبه وِیژه در مبحث متدلوژی است.

« حکمت و اندیشه

شدیدی گردیده که در قرن بیستم منجر به پیدایی برخی شکاف‌ها و گسست‌های اساسی مابین این دو شاخه‌ی علم مدرن شده است [دقت شود، مقصود از بیان نقش کپرنیک و کپلر و گالیله در ظهور علم مدرن [ابتدائاً و مقدماتاً به صورت علوم طبیعی] این نیست که تصور شود، علوم انسانی در ذیل علوم طبیعی قرار دارد. خیر، مقصود ما این نیست. از نظر ما، علوم انسانی در ذیل صورت نوعی "علم مدرن" قرار داشته و صورتی از صور تحقق آن و در عرض علوم طبیعی است و البته بیش از علوم طبیعی گرفتار بحران هویتی اِبه وِیژه در مبحث متدلوژی است. تئوری پوزیتیویسم کلاسیک به اصطلاح در "تبیین"؟ علم مدرن تا پایان قرن نوزدهم بر اندیشه‌ی غربی حاکم بود، هرچند که نیچه به طور جدی به نقادی آن پرداخت، اما صدای این نقادی، بیشتر در قرن بیستم شنیده شد.

۲- پوزیتیویسم منطقی؛ اندیشه‌ای افراطی و کم دوام

جریان موسوم به پوزیتیویسم منطقی در دهه‌های آغازین قرن بیستم شکل گرفت و از چهره‌های برجسته‌ی

۹- اعتقاد به اینکه همه‌ی صور و اشکال مختلف "علم مدرن" [از قبیل زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک، نجوم... و حتی علوم انسانی و علوم فنی-مهندسی] دارای صورت نوعی واحد و ماهیت یکسان هستند که به این باور، "وحدت علوم" می‌گویند.

۱۰- اعتقاد به این که علم مدرن، راهبر و راهنمای بشر به سوی "پیشرفت" و "ترقی" است و آنچه علم مدرن می‌گوید، معیار تشخیص "صدق" و "کذب" است. طبق مدعای پوزیتیویست‌های کلاسیک، ساینست‌ها به کشف قوانین عالم می‌پردازند و معلمان و رهبران قوم هستند.

۱۱- اعتقاد به این که علم مدرن به‌طور کلی دارای دویخس "علوم طبیعی و فنی-مهندسی" و "علوم انسانی" است و می‌توان گفت علم مدرن با دکارت و بیکن و گالیله [و حتی مدتی قبل‌تر در برخی وجوه آن از "کپرنیک" و "کپلر"] آغاز شده و با "نیوتون" به اوج خود رسیده است. در امتداد این مسیر، در قرن هیجدهم، علوم انسانی نیز تدریجاً ظهور کرده است [و البته می‌دانیم که علوم انسانی پس از پیدایی با علوم طبیعی، گرفتار چالش‌های

❖ تئوری پوزیتیویسم کلاسیک به اصطلاح در "تبیین"؟ علم مدرن تا پایان قرن نوزدهم بر اندیشه‌ی غربی حاکم بود، هرچند که نیچه به طور جدی به نقادی آن پرداخت، اما صدای این نقادی، بیشتر در قرن بیستم شنیده شد.



[فرانسیس بیکن]



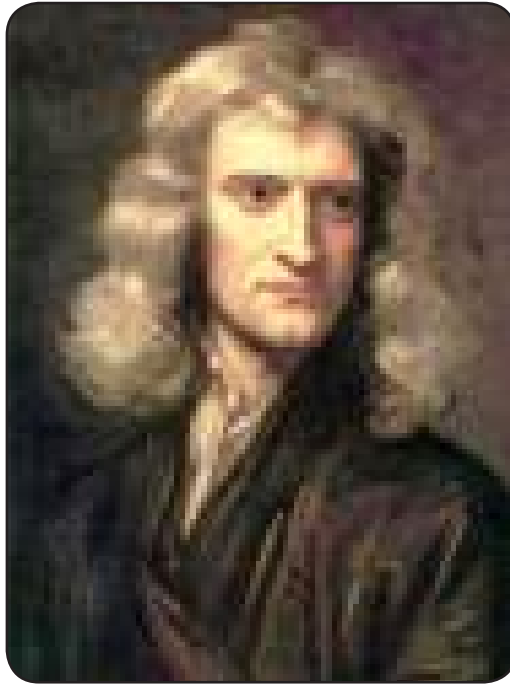
[نیچه]

➤ پوزیتیویست‌های منطقی که جریان "حلقه‌ی وین" هم نامیده می‌شوند، نماینده‌ی صورتِ افراطی طرفدار "ایدئولوژی علم‌گرایی" [ایدئولوژی علم‌زدگی] و تفسیر پوزیتیویستی از علم مدرن هستند. این جریان، ظرفِ سه دهه در قرنِ بیستم پدید آمد و به سرعت رو به زوال گذاشت.

[کپلر]



[آیزاک نیوتن]



آن، می‌توان از "موریس شلیک"، "کارناپ" و "ویتگنشتاین" در دوره‌ی اوّل حیات فکری‌اش نام برد. پوزیتیویست‌های منطقی که جریان "حلقه‌ی وین" هم نامیده می‌شوند، نماینده‌ی صورتِ افراطی طرفدار "ایدئولوژی علم‌گرایی" [ایدئولوژی علم‌زدگی] و تفسیر پوزیتیویستی از علم مدرن هستند. این جریان، ظرفِ سه دهه در قرنِ بیستم پدید آمد و به سرعت رو به زوال گذاشت. پوزیتیویسم منطقی را می‌توان، تجسمِ امتداد و بسطِ پوزیتیویسم کلاسیک تا مرزهای نهاییِ ظرفیتِ آن و سرانجام، زوال و انحطاطش دانست. جریان حلقه وین در مبادی و غایات با پوزیتیویسم کلاسیک، اشتراک نظر داشت و در مقام مقایسه با پوزیتیویسم کلاسیک، می‌توان برایِ گرایشِ پوزیتیویسم منطقی، سه مؤلفه‌ی خاص بر شمرد:

۱- پوزیتیویست‌های منطقی در پی بسطِ سوژه‌کتیویسم در اندیشه‌ی مدرن غربی، نهایتاً به این موضع رسیدند که در بررسی نسبت ما بین "سوژه" و "ابژه" در وجود امری خارج از ذهن فاعل شناسایی استیلاجوی تصرف گر [نفس اماره] یا همان سوژه‌ی مدرن، دستخوش تردید

گردیدند و مدعی شدند، این حکم که ابژه‌ای بیرون از سوژه وجود دارد، "فرضیه‌ای فلسفی" است و چون به روش تجربی، قابل اثبات نیست لذا، علمی [به معنای ساینتیفیک scientific] نمی‌باشد. در نظر اعضای حلقه‌ی وین، "فلسفی" بودنِ یک گزاره و "غیر علمی" دانستنِ آن به معنای تحقیر و خوارشمردنِ آن گزاره و در عرضِ پیاوه‌گویی قرار دادنِ آن است. روح اومانستی- سوژه‌کتیویستی طرفداران ایدئولوژی علم‌زدگی و مدعیان تفسیر پوزیتیویستی از "علم" اینجا است که به روشنی ظهور می‌کند.

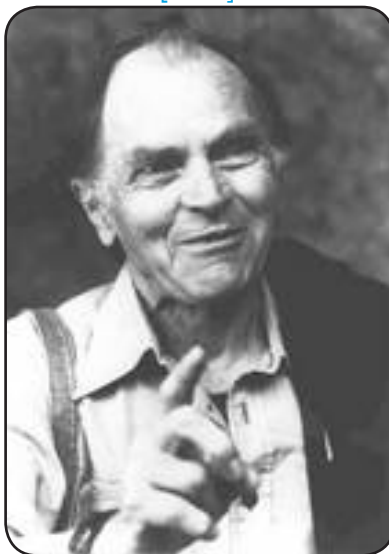
۲- پوزیتیویست‌های منطقی مدعی بودند، هر قضیه‌ای که از راه روش‌شناسی تجربی-حسی و آزمایشگاهی "قابل اثبات" نباشد، نه فقط "علمی" نیست [آن‌گونه که پوزیتیویست‌های کلاسیک هم اعتقاد داشتند] بلکه اساساً "مهمل" است. بدینسان، حلقه‌ی وین، تمام میراث اندیشه‌ی فلسفی و تفکر حکمی و شاعرانه و معارف الهامی و فراتراز آن معارفِ قدسی دینی را [العیاذ بالله] در زمره‌ی "مهملات" قرار می‌داد. این ادعایِ گزاف را

➤ جریان موسوم به پوزیتیویسم منطقی در دهه‌های آغازین قرن بیستم شکل گرفت و از چهره‌های برجسته‌ی آن، می‌توان از "موریس شلیک"، "کارناپ" و "ویتگنشتاین" در دوره‌ی اوّل حیات فکری‌اش نام برد.

«کارل ریموند پوپر»، فیلسوف نئولیبرالیست یهودی، مبدع گونه‌ای نئوپوزیتیویسم بود که می‌خواست از طریق ترویج آن، به نحوی علم مدرن و تئوری‌های مبنایی مربوط به آن آکه مرسوم است در دهه‌های اخیر، آن را «فلسفه علم» می‌نامند را از بحران ماهیتی‌ای که گرفتار آن بود، رها کند که البته مشخص است که در تحقق خواسته‌ی خود ناموفق بود، زیرا بحران ماهوی، جز با انهدام آن ماهیت امکان رفع ندارد.

حکمت و اندیشه

[فیرا بند]



[توماس کوهن]



پوزیتیویسم منطقی دانست.

۴- حلقه‌ی وین، در عین پوزیتیویست افراطی بودن و تعلق خاطر ویژه به امر تجربه‌ی حسی و آزمایشگاهی داشتن، کوشید تا نحوی "منطق تحلیلی" Analatical logic نیز پدید آورد و با تکیه بر این منطق، کلیت اندیشه‌ی فلسفی را آکه دعوی پرسش از ماهیت امور داشت تا حد اشتغال به الفاظ تنزل دهد و این

البته از نشانه‌های به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی در انتهای تاریخ غرب مدرن بود.

۵- پوزیتیویسم منطقی مثل پوزیتیویسم کلاسیک و حتی بسیار شدیدتر از آن معتقد بود که "علوم انسانی" باید در ذیل "علوم طبیعی" تعریف گردد.

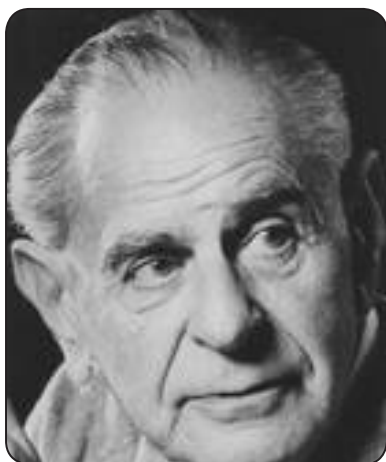
۳- "نئوپوزیتیویسم پوپر"، کوششی برای نجات "تئوری مدرنیستی علم" از بحران

می‌توان، نشانه‌ی انحطاط تام و تمام فلسفه‌ی علم مدرنیستی و ایدئولوژی علم‌زدگی دانست. بر اساس آنچه پوزیتیویسم منطقی درباره‌ی به اصطلاح "مهمل بودن قضایای غیر قابل اثبات از طریق روش‌شناسی تجربی-حسی آزمایشگاهی" عنوان می‌کرد، خود این مدعای آن‌ها نیز یک "قضیه‌ی مهمل" بیش نبود. و همین امر این جریان را گرفتار نحوی تناقض کرده بود.

۳- "ارنست ماخ" را می‌توان الهام بخش اصلی

حلقه‌ی

وین، در عین پوزیتیویست افراطی بودن و تعلق خاطر ویژه به امر تجربه‌ی حسی و آزمایشگاهی داشتن، کوشید تا نحوی "منطق تحلیلی" Analatical logic نیز پدید آورد و با تکیه بر این منطق، کلیت اندیشه‌ی فلسفی را آکه دعوی پرسش از ماهیت امور داشت تا حد اشتغال به الفاظ تنزل دهد و این البته از نشانه‌های به تمامیت رسیدن اندیشه‌ی فلسفی در انتهای تاریخ غرب مدرن بود.



[کارل پوپر]



[رنه دکارت]

❧ پوپر، "دریافتهای علمی" را فاقد "یقین" و "اتقان" می‌داند، زیرا معتقد است که تئوری‌های علمی برپایه‌ی "حدس"‌های آدمی قرار دارد و در واقع، یک تئوری علمی را امری حدسی می‌داند. [این ویژگی تئوری پوپر، اعترافی شرمگینانه به واهی بودن تمامی شعارها و دعاوی سر داده شده درباره‌ی علم مدرن و واقع‌نمایی آن و رهنمایی بشر به سرمنزل به اصطلاح "بهشت زمینی" و نظایر این‌ها است]

[موریس شلیک]



۳- معیار "علمی بودن" یا "علمیت" قضایا، "ابطال‌پذیری تجربی" آن‌ها است و نه اثبات‌پذیری تجربی [این ایده‌ی سوفسطایی‌مآبانه به معنای اعتراف به تعطیل "پژوهش علمی" است، زیرا بر این اساس دیگر هیچ وقت نمی‌توان از استقرار و دوام یک تئوری عملی نام برد و به لحاظ علمی نیز اصلاً "پیشرفت" کذائی ساینتیست‌ها در پروسه‌ی پژوهش را عملاً متوقف می‌کند]

۴- فلسفه‌ی علم پوپر، کاملاً یقین‌ستیز و نسبی‌انگار و سوفسطایی‌مآبانه است و غیر از اینکه در جریان پروسه‌ی عملی تولید "علم مدرن"، قابلیت عملیاتی شدن ندارد، خود به روشنی نشان دهنده‌ی بحران عمیقی است که علم مدرن با آن روبرو است و به روشنی، به پایان رسیدن یقین‌گرایی صورت کلاسیک علم مدرن [که مبنای آن فیزیک گالیله‌ای-نیوتونی و دعاوی دور و دراز فیلسوفان عصر روشنگری بود] را حکایت می‌کند.

۵- پوپر، اگر چه معیار علمی بودن یک قضیه را، ابطال‌پذیری تجربی آن قرار می‌دهد، اما، قضایای غیرقابل ابطال تجربی را مهم‌ل نمی‌داند، بلکه فقط آن‌ها را "غیرعلمی" می‌نامد و این با دیدگاه پوزیتیویست‌های منطقی تفاوت دارد. ●

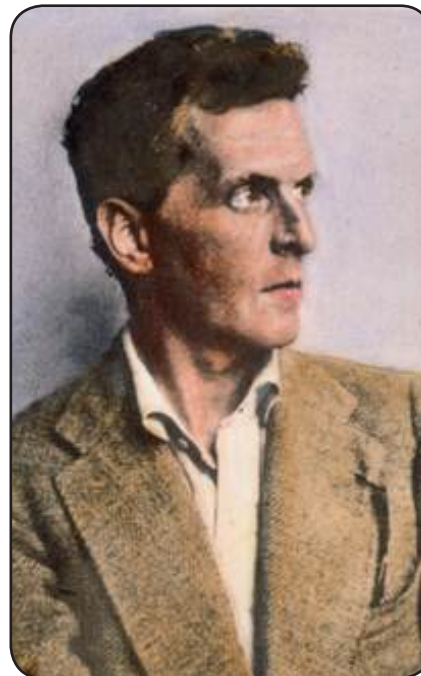
"کارل ریموند پوپر"، فیلسوف نئولبرالیست یهودی، مبدع گونه‌ای نئوپوزیتیویسم بود که می‌خواست از طریق ترویج آن، به نحوی علم مدرن و تئوری‌های مبنایی مربوط به آن [که مرسوم است در دهه‌های اخیر، آن را "فلسفه علم" می‌نامند] را از بحران ماهیتی‌ای که گرفتار آن بود، رها کند که البته مشخص است که در تحقق خواسته‌ی خود ناموفق بود، زیرا بحران ماهوی، جز با انهدام آن ماهیت امکان رفع ندارد.

مؤلفه‌های اصلی آراء پوپر در فلسفه‌ی علم را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱- پوپر به تبعیت از "دیوید هیوم" فیلسوف تجربی-حسی انگلیسی قرن هیجدهم، "استقراء" را مورد انتقاد قرار می‌دهد و با این ایده که مبنای روش‌شناسی علم مدرن، استقرائی است، مخالفت می‌کند.

۲- پوپر، "دریافتهای علمی" را فاقد "یقین" و "اتقان" می‌داند، زیرا معتقد است که تئوری‌های علمی برپایه‌ی "حدس"‌های آدمی قرار دارد و در واقع، یک تئوری علمی را امری حدسی می‌داند. [این ویژگی تئوری پوپر، اعترافی شرمگینانه به واهی بودن تمامی شعارها و دعاوی سر داده شده درباره‌ی علم مدرن و واقع‌نمایی آن و رهنمایی بشر به سرمنزل به اصطلاح "بهشت زمینی" و نظایر این‌ها است]

[لودویگ ویتگنشتاین]



❧ فلسفه‌ی

علم پوپر، کاملاً یقین‌ستیز و نسبی‌انگار و سوفسطایی‌مآبانه است و غیر از اینکه در جریان پروسه‌ی عملی تولید "علم مدرن"، قابلیت عملیاتی شدن ندارد، خود به روشنی نشان دهنده‌ی بحران عمیقی است که علم مدرن با آن روبرو است و به روشنی، به پایان رسیدن یقین‌گرایی صورت کلاسیک علم مدرن [که مبنای آن فیزیک گالیله‌ای-نیوتونی و دعاوی دور و دراز فیلسوفان عصر روشنگری بود] را حکایت می‌کند.

طواف عرش در ارض طوس

« حضرت حجت الاسلام و المسلمین استاد سید محمد مهدی میر باقری

مقدمه:

رسم بسیار نیکو و ارزش‌مندی است که انسان سالک با معصومین علیهم‌السلام برای توشه گرفتن از مواقف زمانی ولایت، هم‌چون: قرار گرفتن در ایام ماه مبارک رجب، شعبان و رمضان، و به‌خصوص، درک عظمت بلای اهل‌بیت علیهم‌السلام در ماه محرم و صفر، به آستان مقدس ایشان متوسل شود؛ و با زیارت بیوت نورانی این ذوات مقدسه، عاجزانه از ایشان درخواست کند که او را در جمله‌ی انسان‌های بهره‌مند از این ایام قرار دهند؛ و در سلک محرومین ننویسند. این توسل‌ها و زیارت‌ها، نه تنها برای ایام خاص، بلکه برای طول سال، انسان را آماده‌ی توشه‌گیری از برکات اولیای معصومین علیهم‌السلام می‌کند و موجبات تولی به ولایت الهیه را فراهم می‌نماید. به همین خاطر؛ با فرا رسیدن ایام سوگواری سالار شهیدان،

اشاره:

زیارت، از مناسک شیعی و از شاخصه‌های عرفان مبتنی بر معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ که در بین عام و خاص شیعیان در اثنای تاریخ جایگاه ویژه‌ای داشته است. انسان زائر در مراحل مختلف زیارت، جانش را با مراتبی از انس معصومین علیهم‌السلام معطر می‌کند و از بستر زیارت آن حضرات، طریقی برای لقاءالله می‌گستراند. در این گفتار حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد مهدی میر باقری دامت برکاته در جمع جوانانی که عازم زیارت امام هشتم، حضرت علی‌بن‌موسی‌الرضا علیه‌الآل‌التحیه‌والثناء بودند، به شرح فرازهایی از زیارت آن حضرت و آداب و مناسک زیارت ایشان پرداخته‌اند که با هم می‌خوانیم:

۱. فضیلت زیارت معصومین علیهم‌السلام

از کلام نورانی اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام چنین برمی‌آید که زیارت بارگاه‌های ملکوتی اولیای معصومین علیهم‌السلام آثار دنیوی و اخروی متعددی هم‌چون "شفاعت در جنت" را برای شخص زائر در پی دارد. در این میان، روایات ناظر به آثار زیارت حضرت سیدالشهدا علیه‌السلام نسبت به زیارت سایر هدات معصومین علیهم‌السلام از کثرت بیش‌تری برخوردار است؛ این فراوانی در کتاب شریف "کامل‌الزیارات" به‌طور کامل مشهود است. برای مثال؛ روایت شده است که دعای خاص نبی‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت ایشان نصیب کسی است که به زیارت امام حسین علیه‌السلام مشرف شود؛ (۱) چنین شخصی در بهشت مقامات ویژه‌ای دارد؛ در قیامت بر سر

مائده‌هایی از جنس نور می‌نشینند و از آن متنعم می‌شود. (۲۱)

روایات فوق‌العاده‌ی دیگری نیز در همین باب نقل شده است که اهل خودش را می‌طلبد. برای نمونه؛ در باب زیارت امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه آمده است که وقتی حضرت صادق علیه‌السلام از "بشیر دهان" پرسید: «آیا امسال به حج مشرف شدی؟» وی عرض کرد: «نه؛ امسال موفق به حج نشدم و روز عرفه در سرزمین عرفات نبودم؛ اما به کربلا رفتم و روز عرفه را در جوار بارگاه سیدالشهداء علیه‌السلام به سر بردم». حضرت به او فرمودند:

«يَا بَشِيرُ وَاللَّهِ مَا فَاتَكَ شَيْءٌ مِّمَّا كَانَ لِأَصْحَابِ مَكَّةَ بِمَكَّةَ!»

یعنی: اگر این روز را در کربلا بودی، چیزی از تو فوت نشده است و ثوابی را از دست نداده‌ای! بشیر، که گویا از جواب حضرت متعجب شده بود، پرسید: «بالاخره موقف حضور در عرفات را از دست داده‌ام و از ثواب حج محروم شده‌ام!» حضرت در پاسخ به تعجب بشیر، نگاهی غضب‌گونه به او انداختند و فرمودند: «اگر کسی از آب فرات غسل کند و به زیارت سیدالشهداء علیه‌السلام برود، برای هر قدمی که بر میدارد، خداوند متعال ثواب هزار حج مقبوله، هزار عمره‌ی مبروره و هزار جنگ در رکاب رسول خدا با دشمنان خدا و رسولش را به او عطا می‌فرماید». در ادامه، حضرت به نکته‌ی تامل‌برانگیزی اشاره کرده و ذیل بیان لطیفی فرمودند:

«يَا بَشِيرُ أَسْمَعْ وَأُبْلَغْ مَنْ أَحْتَمِلَ قَلْبُهُ: مَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ يَوْمَ عَرَفَةَ كَانَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ».

یعنی هم خودت گوش کن و هم اگر اهلش را پیدا کردی و شنونده‌ی قابلی برای این سخن پیدا نمودی، به او نیز بگو: «هر کس حسین بن علی علیه‌السلام را در روز عرفه زیارت کند، مانند این است که خدا را در عرش الهی زیارت کرده است»! (۳)

شبیه این روایت برای زیارت حضرت ثامن الائمه

مطالعه و غور در اسرار حج، کلید فهم اسرار زیارت معصومین علیهم السلام است که در روایات، گاهی معادل هزاران حج برشمرده شده است.

«حکمت و اندیشه»

مطالعه و غور در اسرار حج، کلید فهم اسرار زیارت معصومین علیهم السلام است که در روایات، گاهی معادل هزاران حج برشمرده شده است. اگر انسان در این نکات تأمل کند که سرّ «میقات»، «احرام»، «تلبیه»، «طواف»، «سعی»، «تقصیر»، «رمی» و «وقوف در عرفات» چیست؛ آن گاه هنگامی که به قصد زیارت علی بن موسی الرضا علیه السلام از منزل خارج می شود، آرام آرام، به زیارتی که از سوی معصومین علیهم السلام سفارش شده، راه خواهد برد و بارگاه معصوم را «عارفاً بحقه» زیارت خواهد کرد.

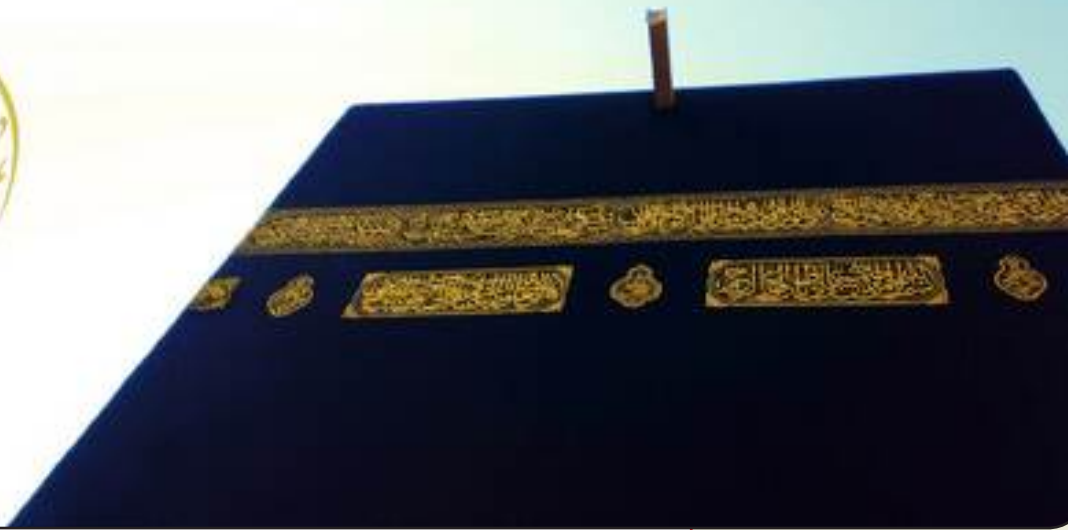
حج، سفر کاملی است که زائر بیت الله الحرام در آن سیر کرده و در عبور از این دنیا، به سوی خداوند متعال فرار می کند. اجمال این سیر و مراتبی که جان زائر از آن ها گذر می کند در دو آیه از قرآن کریم بیان شده است. خداوند متعال در ذیل آیات ۵۰ و ۵۱ از سوره ی مبارکه ی ذاریات، به ماجرای عقاب اقوام گذشته، اشاره می فرماید؛ سپس طریقی برای فرار از این عقاب ها برای امت نبی اکرم صلی الله علیه و آله می گشاید و از آن ها می خواهد تا به سوی او فرار کنند:

«فَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ * وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ

عليه السلام نیز نقل شده است. در بیانی نورانی از حضرت امام موسی کاظم علیه السلام روایت شده است، که حضرت فرمودند: «هر کس قبر فرزندم علی را زیارت کند، برای او هفتاد هزار حج مقبول نوشته می شود؛ و هم چون کسی است که خداوند متعال را در عرش زیارت کرده است.» [۴]

یکی از راه های پی بردن به عظمت و حقیقت زیارت معصومین علیهم السلام توجه به معنای حج و اذکاری است که در مراسم حج اظهار می شود.

حج، ترسیمی از حرکت انسان به سوی خداست؛ سیر کامل الی الله است؛ سفر کاملی است که گویا انسان از آغاز این سفر، همانند سفر مرگ، در عوالم آخرت سیر می کند. در معارفی که حول حج، در کتاب هایی همچون "معراج السعاده" مرحوم نراقی آمده است، به زائر بیت الله الحرام توصیه می کنند که هنگام خروج از منزل به قصد خانه ی خدا، به گونه ای حرکت کنید که انگار به سمت آخرت می روید! وقتی در میقات، لباس احرام می پوشید، احساس کنید که همه ی لباس ها را از تن خود در آورده، و کفن پوشیده اید.



حج. ترسیمی از حرکت انسان به سوی خداست؛ سیر کامل الی الله است؛ سفر کاملی است که گویا انسان از آغاز این سفر، همانند سفر مرگ، در عوالم آخرت سیر می‌کند.

اللَّهُ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ؛ به سوی خدا بگریزید، همانا من از سوی او برای شما بیم دهنده‌ای آشکارم * و همراه خدا، معبود دیگر را نپرستید، همانا من از سوی او برای شما بیم دهنده‌ای آشکارم. (۵)

اگر انسان در اسارت شرک‌ها، گناهان و فسادهای اخلاقی خویش بماند، به عقاب‌های سخت و سنگینی مبتلا خواهد شد که اقوام گذشته به آن‌ها مبتلا شدند. خداوند تبارک و تعالی در این آیات می‌فرماید که از شر شرک‌ها و فسادها و گناهان‌تان به سوی خدای متعال فرار کنید تا به آن سختی‌ها و مصیبت‌ها مبتلا نشوید.

علامه طباطبایی رحمت‌الله‌علیه در توضیح این دو آیه، در تفسیر المیزان، بیان لطیفی دارند و می‌فرمایند: آیه‌ی دوم، توضیح آیه‌ی نخست است؛ اگر خداوند متعال می‌فرماید: «فروا الی الله»؛ معنایش این است که «لا تجعلوا مع الله

هستند. مراد از آیه‌ی «لا تجعلوا مع الله اله‌ا آخر» این است که «حی»، «قیوم»، «مالک» و «رب» حقیقی عالم اوست و ما نیز به عنوان مخلوقات خدا، در همه‌ی شئون حیات‌مان وابسته و فقیر به او هستیم؛ لذا در هیچ شأنی از شئون حیات‌مان نباید برای خداوند متعال شریک بگیریم.

نسبت انسان با خدای متعال، نسبت فقر و غنای مطلق است؛ عالی‌ترین بیان این رابطه و کیفیت "فقر ما" و "غنای حضرت حق" نیز در مضامین نورانی مناجات امیرالمومنین علیه‌السلام در مسجد کوفه ذکر شده است. همه‌ی شئون ما، هم‌چون: حیات، قدرت، علم، بقاء و ... شعاعی از رحمت و غنای خدای متعال است. اوست که حی و قیوم و دائم می‌فرستد و ما نیز از این مواهب بهره‌مند می‌شویم. اگر انسان به افتقار و نداری خودش پی ببرد و دست‌خالی

نسبت انسان

با خدای متعال،
نسبت فقر و
غنای مطلق
است؛ عالی‌ترین
بیان این رابطه
و کیفیت "فقر
ما" و "غنای
حضرت حق"
نیز در مضامین
نورانی مناجات
امیرالمومنین
علیه‌السلام در
مسجد کوفه
ذکر شده است.
همه‌ی شئون ما،
هم‌چون: حیات،
قدرت، علم، بقاء
و ... شعاعی از
رحمت و غنای
خدای متعال
است. اوست که
حی و قیوم و دائم
و باقی و قوی و
عزیز حقیقی عالم
است؛ رحمتی
به ما می‌فرستد
و ما نیز از این
مواهب بهره‌مند
می‌شویم.



حج، سفر کاملی است که زائر بیت‌الله‌الحرام در آن سیر کرده و در عبور از این دنیا، به سوی خداوند متعال فرار می‌کند.

«حکمت و اندیشه»

خواهند کرد. لذا همراه بعثت‌شان، هم پیام را آورده و ابلاغ کرده‌اند، هم طریق فرار الی الله را نشان داده‌اند: «کَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي».

۲. حج: طریق فرار الی الله

همه‌ی عقوبت‌ها، از شرک ما ناشی می‌شوند؛ فرار ما هم باید به سمت توحید باشد. باید به سمت پس زدن اله‌هایی که در کنار خداوند ساخته‌ایم و آن‌ها را شریک خداوند واحد قرار داده‌ایم باشد؛ این‌گونه است که به امان می‌رسیم. به همین منظور، خداوند طرقي قرار داده است که یکی از این طرق، حج خانه‌ی خداست.

از حضرت باقر علیه‌السلام روایت شده است: «فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنْ لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ»، قال: «حِجُّوا إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ».

حضرت می‌فرمایند: حج، همان فرار به سوی خداست؛ «فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ» یعنی «فَفَرُّوا إِلَى الْحَجِّ». سیر از شرک به سوی توحید است. انسانی که حج به جای می‌آورد، گویا "مهاجر الی الله" است؛ از همه‌ی شرک‌ها و تعلقاتش فاصله

می‌گیرد و به سمت خداوند متعال فرار می‌کند. سفری نیست که به این راحتی و سادگی برای انسان تدارک شود. از حضرت صادق علیه‌السلام و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل است که ایشان از حج برمی‌گشتند؛ کسی آمد و گفت: «من امسال موفق به حج نشدم؛ امکانات زیادی دارم و از مال دنیا بهره‌ی زیادی برده‌ام. چقدر در راه خدا انفاق کنم که معادل ثواب حجی باشد که از من فوت شده است؟» حضرت فرمودند: «اگر به اندازه‌ی کوه ابوقبیس هم در راه خدا طلا خرج کنی، جای حج را پر نمی‌کند».

زائر با هجرت و کوچ آغاز می‌کند؛ به میقات می‌آید و با خداوند متعال عهد می‌بندد؛ میقات، شروع عهد با خداست. همه‌ی لباس‌هایش را به نشان تعلقات، از تن به در می‌کند و لباس احرام می‌پوشد و لباس‌های پیشین را پشت‌سر می‌اندازد. چهار بار خطاب به خدای متعال، تلبیه می‌گوید: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ

الْحَمْدُ وَالنِّعْمَةُ لَكَ وَالْمَلِكُ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ»

این اذکار لطیف، گویای این حقیقت است که دار دنیا، سرای دعوت‌هاست. دعوت‌هایی از جنس نفس و شیطان، و دعوت‌هایی از سوی خدا. زائر خانه‌ی خدا، دعوت‌های دنیایی و شیطانی را پشت سر می‌گذارد و تلبیه می‌گوید و تنها دعوت خدا را اجابت می‌نماید. رو به خدا می‌آورد و اظهار می‌کند: «تو شریکی نداری که من به او تلبیه بگویم! هر چه هست، تو هستی؛ اله دیگری غیر از تو نیست که آن را شریک تو کنم».

انسان مُحَرَّم، وقتی با این میقات و احرام و در طول عمره و بعد در عرفات به معرفت رسید و صاحب شعور شد، به وادی منی می‌رود و همه‌ی آرزوهای خودش را قربانی می‌کند؛ نه تنها آرزوهای کوچک و بزرگش را به قربان‌گاه می‌برد، بلکه سعی می‌کند خودش نیز قربانی «ولی‌الله» شود.

سفر حج، یک سفر کامل به سوی خدا و سیر در مراتب توحید و فرار



❖ اگر انسان در اسارت شرک‌ها، گناهان و فسادهای اخلاقی خویش بماند، به عقاب‌های سخت و سنگینی مبتلا خواهد شد که اقوام گذشته به آن‌ها مبتلا شدند.



الی‌الله است؛ اما حجاج در این سفر، درجاتی دارند. بعضی از آن‌ها، سفر حج‌شان یک سفر سیاحتی است؛ برای سیاحت و گردش به حج می‌روند. اما آن‌هایی که حاجی هستند و مناسک را با جدیت دنبال می‌کنند، آن‌ها نیز مراتب و درجاتی دارند.

خداوند متعال به گروهی از این حاجی‌ها می‌گوید: «گذشته و آینده‌تان آمرزیده شد». حج این دسته به‌گونه‌ای است که نه تنها جبران مافات کرده؛ بلکه،

آینده‌شان را نیز تضمین نموده است. این دسته قطعاً به درجات بهشت رسیده‌اند و در قیامت نیز در مرتبه‌ای از بهشت جای خواهند داشت.

درجه‌ی پایین‌تر کسانی هستند که به ایشان گفته می‌شود: «همه‌ی گناهان‌تان آمرزیده شد و اکنون مانند کسی هستید که از مادر متولد شده است». این دسته اگر چه گذشته‌شان پاک شده و آمرزیده شده‌اند، اما باید مواظب باشند که مرتکب گناه نشوند و نامه‌ی خود را سیاه نکنند.

پایین‌ترین درجه هم این است که انسان از سفر حج، بهره‌ی آخرتی بر ندارد. خدای متعال در این سفر، امکانات او را به‌گونه‌ای حفظ می‌کند که انگار بالای سر خانه و زندگی و تجارتش بوده است؛ این حداقل سفر حج است.

۳. نسبت زیارت امام معصوم علیه‌السلام و حج

با توجه به آن‌چه گفته شد، مشهود است که "حج" یک سفر معمولی نیست و "هجرت الی‌الله" است؛ اما با عنایت به روایات وارد شده در باب زیارت معصوم علیه‌السلام نیز به خوبی نمایان است که زیارت امام معصوم علیه‌السلام امری

فراتر از حج است و هر یک قدمی که برای زیارت ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام برداشته شود، معادل ثواب یک حج مقبول برای زائر نوشته می‌شود.

امام موسی کاظم علیه‌السلام در همان روایت ناظر به ثواب زیارت فرزندشان، امام رضا علیه‌السلام به این مطلب تاکید می‌کنند: چه بسا حاجی که اسقاط تکلیف از انسان می‌کند ولی مقبول حضرت حق واقع نمی‌شود؛ ولی هر قدم زیارت امام معصوم، معادل یک حج مقبول محسوب می‌شود.

زیارت امام معصوم، یک سفر کامل معنوی است؛ و این ظرفیت را دارد که در هر قدمش، انسان را به رشد برساند. البته این مطلب به این معنا نیست که هر کس به زیارت معصومین علیهم‌السلام برود، الزاماً به چنین مقامی برسد! بلکه اشاره به این مطلب مهم است که زیارت امام معصوم، دارای چنین ظرفیت عظیمی است؛ و اگر کسی با شرایط خاصی که در مناسک زیارت بیان می‌شود، بارگاه معصوم را زیارت کند، در هر قدمی که برای زیارت برمی‌دارد، به رشدی معادل رشد یک حج مقبول نائل می‌شود.

اگر در روایات نگاه کنید، برای سایر مناسک نیز چنین

❧ همه‌ی عقوبت‌ها، از شرک ما ناشی می‌شوند؛ فرار ما باید به سمت توحید باشد. باید به سمت پس زدن اله‌هایی که در کنار خداوند ساخته‌ایم و آن‌ها را شریک خداوند واحد قرار داده‌ایم باشد؛ این‌گونه است که به امان می‌رسیم. به همین منظور، خداوند طرقي قرار داده است که یکی از این طرق، حج خانه‌ی خداست.

«حکمت و اندیشه»

این است که سیر در عوالم باطنی نماز و عروج در ملکوت را تمام کرده و در حال بازگشت است؛ لذا به نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و صالحین و مومنین، که در معراج با آن‌ها همراه بوده، سلام می‌دهد و از ایشان خداحافظی می‌کند.

سایر مناسک، هم‌چون حج و زیارت معصومین علیهم‌السلام نیز همین‌گونه‌اند. انسان باید در خودش این آمادگی و ادب را ایجاد کند که وقتی به زیارت امام رضا علیه‌السلام می‌رود، به ازای هر قدمی که برای زیارت ایشان بر می‌دارد، به اندازه‌ی یک عمره‌ی مقبوله به خدای متعال نزدیک شده باشد؛ در هر قدم، یک فرار الی‌الله را تجربه کند و به خدا نزدیک شود. یعنی در هر قدم، از شرک‌های خودش به سمت توحید گام بردارد.

اگر عبادات، با مناسک و مراتب اخلاصی که در ذیل عمل تعریف می‌شود، انجام پذیرند؛ در هر بار تکرار، مراتب تازه‌ای از سیر در درجات توحید را نصیب آدمی می‌کنند. برای مثال؛ اگر زائر بیت‌الله‌الحرام در سفر حج مراقبه‌ی لازم را داشته باشد و در این سفر، به مرتبه‌ای از اخلاص و دوری از شرک برسد، سال بعد اگر به حج مشرف شود، مرتبه‌ی تازه‌ای از توحید را درک خواهد کرد؛ سیر تازه‌ای را آغاز خواهد نمود و از مراتب بیش‌تری از شرک خفی، دور خواهد شد. البته همه‌ی این اوصاف به شرطی صادق است که تا سال بعد، انسان حج خودش را تلف نکند و مراقب دست‌آورده‌های خودش باشد.

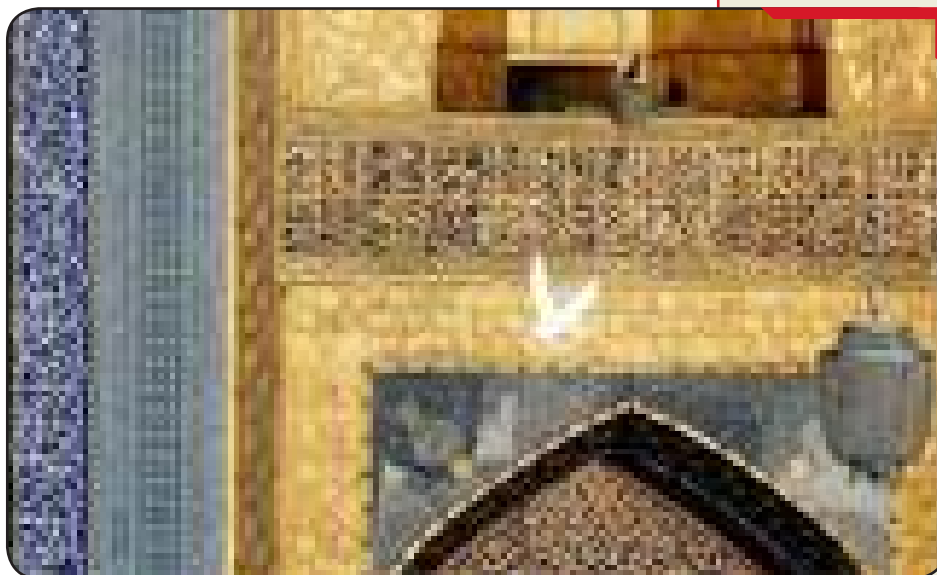
هدف و مقصد عالی‌ای که انسان در این دنیا در پی آن است و از دل مناسک و عبادات آن را جست‌وجو می‌کند، لقاء خداست؛ لقاءالله مقصد همه‌ی عبادات بشر است و او باید بکوشد، با برآورده ساختن شرایط چنین دیداری، به لقای الهی دست یابد.

خداوند تبارک و تعالی ذیل آخرین آیه‌ی سوره‌ی مبارکه‌ی کهف شرط لقاء را بیان کرده و به مشتاقانش هشدار داده است که در این مسیر خود را به «عمل صالح» مزمین کنند و از هرگونه شرکی تبری بجویند:

❧ اگر انسان به افتقار و نداری خودش پی ببرد و دست‌خالی بودن خودش را بفهمد، در همه‌ی شئون حیاتی به سوی خداوند متعال پناه خواهد جست؛ و با ابراز افتقار به ساحت ربوبی حضرت حق، تنها او را اله و رب حقیقی عالم خواهد دانست. «توحید در پرستش» یعنی این‌که انسان در فقرهایش به موجود دیگری غیر از خدای متعال تکیه نکند و در طلب علم، قدرت، صحت و سایر نیازهای حیاتی، خودش را تنها به حضرت او محتاج بدانند.

مراتبی بیان شده است؛ که نشان‌گر ظرفیت آن عمل می‌باشد. برای مثال؛ وقتی می‌فرمایند: «نماز، معراج مومن است» به این معنا نیست که هر کس نماز بخواند، به معراج می‌رود؛ بلکه مخاطب را به این دقت و تأمل وادار می‌دارد که ظرفیت نماز، ظرفیت عروج است و این عبادت می‌تواند انسان را به معراج ببرد. انسان با دقت در این ظرفیت‌های مناسک و عبادات است که خودش را آماده می‌سازد تا از آن ظرفیت‌های متعالی بهره‌برداری کند؛ به گونه‌ای نماز بخواند که در هر نمازش، یک معراج معنوی را تجربه کرده، و در عوالم باطنی سیر کند.

اگر کسی در نمازش به معراج برود، متوجه این بیان بزرگان می‌شود که: «السلام علیکم و رحمه الله و برکاته» آخر نماز، برای



«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد». (۱۶)

شرک، مراتبی دارد؛ گاهی آن چنان خفی و پنهان است و در خبابای وجودی انسان جای گرفته که تشخیص از شناسایی مورچه‌ای سیاه بر روی سنگ سیاه در شب تاریک نیز دشوارتر می‌نماید. انسانی که در پی لقاءالله است، باید به این نکته توجه داشته باشد که از همه‌ی شرک‌ها، چه آشکار و چه پنهان، دوری بجوید و به اخلاص کامل در عبادت برسید.

وجود شرک خفی، موجب جهنم رفتن انسان نمی‌شود؛ ولی همین شرک‌های پنهانی و کوچک، مانع لقاء خداوند متعال اند. لذاست که دوری از شرک و فرار به سوی خداوند تبارک و تعالی، سفر بی‌پایانی است و انسان هر چقدر هم در این مسیر سیر کند، باز مراتب کمال اخلاص باقیست. این جاست که می‌فهمیم به مناسکی نیازمندیم که این مسیر ناپیمودنی و دور و دراز را برای ما مقدور کنند؛ زیارت امام معصوم، چنین طریقی را پیش روی سالک الی‌الله قرار می‌دهد تا در هر سفر زیارتی، به ازای هر قدمی که در زیارت بر میدارد، یک فرار الی‌الله داشته باشد.

انسان اگر در سفر حج، مراقب اعمال خود باشد، می‌تواند به مراتبی از توحید برسد و از تعلقات و غفلتهای خودش پاک گردد؛ گویی از همه‌ی عالم جدا شده و از همه‌ی خلایق بریده است. لباس‌هایش را از تن به در کرده و رو به سوی خداوند متعال، تبلیه می‌گوید:

«لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ».

زائر بیت‌الله‌الحرام، سیر به سوی خداوند متعال را با چنین پرهیزی آغاز می‌کند؛ دعوت حضرت حق را با اسراری که در سعی، صفا، وقوف در عرفات و سایر مناسک نهفته است، اجابت می‌کند؛ و در نهایت، در این حجی که به جای می‌آورد،



رسم بسیار نیکو

وارزش‌مندی

است که انسان

سالک با معصومین

علیهم السلام برای

توشه گرفتن از مواقف

زمانی ولایت، هم‌چون:

قرار گرفتن در ایام ماه

مبارک رجب، شعبان و

رمضان، و به خصوص،

درک عظمت بالای

اهل بیت علیهم السلام

در ماه محرم و صفر، به

آستان مقدس ایشان

متوسل شود؛ و با

زیارت بیوت نورانی این

ذوات مقدسه، عاجزانه

از ایشان درخواست

کند که او را در جمله‌ی

انسان‌های بهره‌مند از

این ایام قرار دهند؛ و

در سلک محرومین

ننویسند.

به مراتبی از اخلاص می‌رسد. چنین فردی، وقتی آهنگ سفر دوم می‌کند، سفر دوم را از دست‌آوردهای سفر اولش شروع می‌کند و این سفر برای او، تکرار آن چه گذشت، نخواهد بود. سفر سوم و چهارم و سفرهای دیگر نیز، چنین است. در هر قدم و در هر سفری و حجی، باید چنین اتفاقات و دست‌آوردهایی برای انسان رقم بخورد تا با سیر در مراتب توحید، از شرک‌ها عاری شده و شایستگی لقاء الهی را کسب نماید.

نهایت این سفر کجاست؟ پاسخ چیزی جز ورود به محیط ولایت‌الله نیست! اذن ورود به محیط ولایت معصوم علیه‌السلام؛ ولایت مولی‌الموحدین، امیرالمومنین، علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام؛ مگر جز این است که:



انسان اگر در سفر حج، مراقب اعمال خود باشد، می تواند به مراتبی از توحید برسد و از تعلقات و غفلتهای خودش پاک گردد؛ گویی از همه ی عالم جدا شده و از همه ی خلائق بریده است.

« حکمت و اندیشه

حاصل می شود؛ و با پای این اخلاص و سیر در وادی ولایت اولیای معصومین علیهم السلام است که انسان می تواند در درجات و مراتب توحید سالک گردد.

لذاست که اگر در مضامین زیارت امام رضا علیه السلام دقت کنید، مشاهده می کنید که از بدو خروج از منزل، می فرمایند: «دم در خانه تان بایستید و بگویید: بسم الله». چرا؟! چون این سفر، سیری است که باید با استعانت از خدا شروع شود؛ بدون استعانت از پروردگار متعال، نمی توان به این وادی که وادی ولایت معصوم علیه السلام، وارد شد.

شروع با «بسم الله» یعنی خلع قدرت از خود. معنای این که انسان وقتی می خواهد حرفی بزند، می گوید: «بسم الله الرحمن الرحیم» چیست؟ یعنی من هیچ کاره ام و از خدا استعانت می جویم. در سفر زیارتی معصوم هم این گونه است؛ یعنی با اتکالی به الله تبارک و تعالی و اسماء او، این سیر را آغاز می کنم و با اتکاء به حیات، قدرت، رحمانیت و علم او قدم در «سفر الی الله» می گذارم.

این که گفته می شود از همان لحظه ی خروج از منزل، انسان باید بگوید: «بسم الله؛ و بالله؛ و الی الله و الی ابن رسول الله»؛ به این خاطر است که:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي... بِشُرُوطِهَا وَأَنَا مِنْ شُرُوطِهَا». (۱۸)

درست است که سفر ما به سوی خداست؛ اما در این سفر باید از خانه ی امام رضا علیه السلام عبور کنیم. چون امام معصوم، باب الله است؛ کسی که قصد سکنی گزیدن در سرای توحید را دارد، باید از مسیر امام معصوم علیه السلام عبور کند؛ جز از این باب نمی توان به مقامات توحید رسید. اگر درک مراتب توحید برای انسان ممکن است، این امکان از این باب مقدور می شود و لا غیر؛ راه های دیگر بن بست اند و انسان را به بی راهه و پرتگاه های خطرناک می کشانند.

در حقیقت، زیارت، «سیر الی الله»ی است که از طریق معصوم علیه السلام واقع می شود. زیارت معصوم علیه السلام طریق ورود به وادی ولایت است؛ درهای وادی ولایت با زیارت معصوم علیه السلام است که به روی انسان گشوده می شود و انسان سیر در این وادی را آغاز می کند. اما باید توجه داشت که وادی ولایت نیز، همانند قرآن، مراتب و بطونی دارد. اگر فرموده اند: «علی مع القرآن و القرآن مع علی»؛ یعنی همان گونه که قرآن دارای بطن های



«ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی» (۱۶)

یعنی در سیر به سوی ولایت الله و آزادی از انانیت نفس و ولایت شیطان؛ در هر قدمی، یک مرتبه از اخلاص و سیر در وادی ولایت اولیای معصومین علیهم السلام برای انسان

مختلفی است، و صرف لفظ نیست؛ وادی ولایت امیرالمومنین علیه السلام نیز دارای بطن‌هایی است که در صرف یک لفظ خلاصه نمی‌شود. قرآن، رشته‌ای متصل بین ما و خدای متعال است؛ که نازل‌های از آن در قالب لفظ در دسترس ماست. حتی لفظ قرآن هم از خداست؛ اما نورانیت قرآن چیز دیگری است. حقیقت قرآن، ذکر و انوار الهی است که در قالب لفظ، تنزل پیدا کرده است؛ از این رو، ذو بطون است و هر بطنش، بطن دیگری دارد؛ و در هر بطنی، معنای خاصی نهفته است. حقیقت امام معصوم علیه السلام نیز مثل قرآن است؛ یعنی، انسان در هر مرحله‌ای از وادی ولایت که قرار گرفته باشد، مرحله، بلکه مراحل دیگری نیز در پیش روی اوست.

۴. نسبت زیارت با جهاد

آن چه در کلام معصومین علیهم السلام زیارت با آن مقایسه شده است، جهاد است. انسانی که به زیارت معصوم علیه السلام راهی می‌شود، در روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام همانند حاجی و مجاهد فی سبیل الله شمرده شده و مژده‌ی پاداشی معادل حج و جهاد در راه خدا به او داده‌اند.

در مقایسه‌ی زیارت حرم معصوم علیه السلام با جهاد در راه خدا، گویا انسان زائر، همانند مجاهدی است که دست از همه‌ی هستی خویش شسته و می‌خواهد جان‌ش را فدا کند تا نام خدا زنده بماند. زائر نیز با فعل زیارت خویش، منشاء احیاء نام ائمه می‌شود و در مقام معامله با خدا بر می‌آید و جنت را نصیب خودش می‌سازد:

«إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ

الْفَوْزُ الْعَظِيمُ؛ در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مال‌شان را به بهای این که بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. این به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست. و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟ پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید شادمان باشید، و این همان کام‌یابی بزرگ است» (۹۱).

هر قدم زیارت، سیر در درجات اخلاص، با مراتب متعدد و بی‌پایان است. کسی نمی‌تواند حتی تصور کند که می‌تواند به انتهای وادی زیارت معصوم برسد! هر چه جلوتر برود، این سیر ادامه دارد.

در واقع، انسان زائر با زیارت امام معصوم، در وادی توحید سیر می‌کند؛ وادی توحید و وادی ولایت، دو وادی مجزا و در عرض هم نیستند؛ یک سیر است. سیر در وادی ولایت امیرالمومنین علیه السلام سیر در کلمه‌ی «لا اله الا الله» است؛ این همان معنی لفظ صرف نبودن قرآن نیز هست. اگر قرآن مردم را به کلمه‌ی «لا اله الا الله» فرا می‌خواند، در واقع به ولایت امیرالمومنین علیه السلام دعوت می‌کند؛ این است معنای «علیّ مع القرآن و القرآن مع علی».

از این روست که وقتی جناب سلمان به دیدار امیرالمومنین علیه السلام می‌شتابد، در هر قدمی که به سوی خانه‌ی حضرت برمی‌دارد، معادل یک حج عمره‌ی مقبوله برای او ثبت و ضبط می‌شود؛ و در این دیدار به همان رشدی می‌رسد که در حج خانه‌ی خدا می‌توانست به آن دست پیدا کند. حقیقت این است که سلمان در زیارت حضرت امیر علیه السلام در مراتب عالی توحید سیر کرده و با «معرفت بالنورانیة» امیرالمومنین علیه السلام به معرفت کردگار متعال نائل شده است.

اگر انسان به افتقار و نداری خودش پی برود و دست‌خالی بودن خودش را بفهمد، در همه‌ی شئون حیاتش به سوی خداوند متعال پناه خواهد جست؛ و با ابراز افتقار به ساحت ربوبی حضرت حق، تنها او را اله و رب حقیقی عالم خواهد دانست. «توحید در پرستش» یعنی این که انسان در فقرهایش به موجود دیگری غیر از خدای متعال تکیه نکند و در طلب علم، قدرت، صحت و سایر نیازهای حیاتی، خودش را تنها به حضرت او محتاج بداند.

نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمده‌اند تا مردم را انذار دهند که اگر به سوی خداوند متعال فرار نکردید، گرفتار میشوید و عذاب الهی، همانند اقوام گناه‌کار گذشته، بر شما نیز نازل می‌شود. پیامبر مبعوث می‌شوند تا به مردم بگویند اگر در همه‌ی شئون به خداوند متعال وابسته نشدید و در کلمه‌ی «لا اله الا الله» پناه نرفتید، عذاب‌ها و رنج‌ها شما را نیز گرفتار خواهند کرد.

❧ اگر عبادات، با مناسک و مراتب اخلاصی که در ذیل عمل تعریف می‌شود، انجام پذیرند؛ در هر بار تکرار، مراتب تازه‌ای از سیر در درجات توحید را نصیب آدمی می‌کنند.

«حکمت و اندیشه»

لوازمی می‌طلبد که یکی از این لوازم، داشتن طهارت و شرح صدر است؛ هم طهارت ظاهری و هم طهارت باطنی. بدون طهارت به انسان اذن ورود به وادی ولایت معصومین علیهم‌السلام داده نمی‌شود. شرح صدر نیز از لوازم ضروری درک ایمان و اسلام است؛ بدون شرح صدر کسی نمی‌تواند از وادی ولایت بهره‌ای ببرد.

«فَمَنْ يُدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ؛ پس خداوند هدایت هر کسی را که بخواهد قلب او را برای پذیرش اسلام باز و روشن گرداند و گمراهی هر که را خواهد دل او را از پذیرفتن ایمان تنگ و سخت گرداند که گویی می‌خواهد از زمین بر فراز آسمان رود، این چنین است که خدا آنان را که به حق نمی‌گروند مردود و پلید می‌گرداند» (۱۰).

خداوند متعال اگر بخواهد کسی را هدایت کند، به او شرح صدر می‌بخشد؛ اعطای این شرح صدر و بسط وجودی، مقدمه‌ای است تا او حقیقت ایمان، اسلام و دین الهی را در قلبش دریافت کند. بنا به روایت امام باقر علیه‌السلام نیز، اسلام یعنی تسلیم شدن در برابر ولایت امیرالمومنین علیه‌السلام (۱۱)؛ بدون شرح صدر هم نمی‌توان به مرتبت و مقام چنین تسلیمی دست پیدا کرد. رسیدن به این مقام محتاج عنایت الهی است؛ و از طریق خاصی به انسان عطا می‌شود. این طریق خاص، زیارت امام معصوم علیه‌السلام با داشتن طهارت ظاهری و باطنی است. آن چه پیش از همه، در ابتدای آداب زیارت بارگاه‌های ملکوتی اولیای معصومین علیهم‌السلام به چشم می‌خورد، انجام غسل مستحبی با ادعیه‌ی مخصوص آن است که در این دعاها نیز، مضامین عالی از مراتب طهارت باطنی مطرح می‌شوند. این گونه غسل‌های مستحبی، هم چون: غسل جمعه و غسل شب‌های ماه رمضان، زمینه‌ساز رسیدن انسان به طهارت باطنی هستند و برای بهره‌مندی از برکات آن ایام و اوقات، از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند؛ اما عموماً از آن‌ها غفلت می‌شود.

باید توجه داشت، همان گونه که برای به جای آوردن نماز و ورود به محیط صلاه، داشتن وضو الزامی است و بدون وضو و طهارت نمی‌توان نماز را به جای آورد؛ لازمه‌ی ورود



۵. آداب و آثار زیارت امام رضا علیه‌السلام

گفتیم که انسان در فرار از شرک‌ها و فقرهای خود به سوی خداوند متعال، از دروازه‌ی زیارت معصومین علیهم‌السلام وارد می‌شود؛ و از طریق زیارت این اولیای کرام عبور می‌کند. این ذوات مقدسه، ابواب‌الله هستند؛ سیر در وادی ولایت‌الله هم، همان سیر در وادی ولایت اولیای معصومین علیهم‌السلام است. یعنی اگر کسی می‌خواهد در طریق سلوک به سوی خداوند تبارک و تعالی قدم بزند و در مراتب توحید و اخلاص و بندگی گام بردارد، باید در محیط ولایت اولیای معصومین علیهم‌السلام وارد شده و در مراتب آن سیر کند.

۵-۱. فراز اول؛ طلب طهارت و شرح صدر

با توجه به جایگاه والای وادی ولایت معصومین علیهم‌السلام که وادی ولایت‌الله است، ورود به این وادی

❧ قرآن، رشته‌ی متصل بین ما و خدای متعال است؛ که نازل‌های از آن در قالب لفظ در دسترس ماست. حتی لفظ قرآن هم از خداست؛ اما نورانیت قرآن چیز دیگری است. حقیقت قرآن، ذکر و انوار الهی است که در قالب لفظ، تنزل پیدا کرده است؛ از این رو، ذو بطون است و هر بطنش، بطن دیگری دارد؛ و در هر بطنی، معنای خاصی نهفته است. حقیقت امام معصوم علیه‌السلام نیز مثل قرآن است؛ یعنی، انسان در هر مرحله‌ای از وادی ولایت که قرار گرفته باشد، مرحله، بلکه مراحل دیگری نیز در پیش روی اوست.

➤ هدف و مقصد عالی‌ای که انسان در این دنیا در پی آن است و از دل مناسک و عبادات آن را جست‌وجو می‌کند، لقاء خداست؛ لقاءالله مقصد همه‌ی عبادات بشر است و او باید بکوشد، با برآورده ساختن شرایط چنین دیداری، به لقای الهی دست یابد.

به وادی ولایت معصوم علیه‌السلام نیز داشتن طهارت است که زائر با غسل مستحبی پیش از ورود به بارگاه نورانی ایشان مهیا می‌شود.

در زیارت حضرت ثامن الحجج علیه‌آلالتحیه‌والثناء نیز، ابتدا به زائر توصیه می‌شود، پیش از خروج از منزل، غسل مستحبی به جای آورده؛ و هنگام غسل این ذکر را بر زبان جاری کند:

«اللَّهُمَّ طَهِّرْ نِي وَطَهِّرْ قَلْبِي وَاشْرَحْ لِي صَدْرِي وَأَجِرْ عَلَيَّ لِسَانِي ذِكْرَكَ وَمَدْحَتَكَ وَالتَّائِبُ عَلَيْكَ فَإِنَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ قِيَامَ دِينِي التَّسْلِيمُ لِأَمْرِكَ وَالْإِتِّبَاعُ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ وَالشَّهَادَةُ عَلَيَّ جَمِيعِ أُنْبِيَائِكَ وَرُسُلِكَ إِلَيَّ جَمِيعِ خَلْقِكَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ نُورًا وَطَهُورًا وَجُزْأً وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَسَقَمٍ وَآفَةٍ وَغَاهَةِ وَمِنْ شَرِّ مَا أَخَافُ وَأَخْذَرُ؛ خدا یا من را پاکیزه گردان، قلب و دلم را طاهر نما، سینه‌ام را بگشا، ذکر خود و ثنات را بر زبانم جاری کن، ثناء و دعاء بر تو باد، زیرا هیچ قوه و نیروئی وجود ندارد مگر به واسطه تو است، همانا دانستم که استحکام دینم به این است که تسلیم امر تو بوده، و از سنت پیامبرت پیروی کنم، و شهادت دهم بر پیامبران و رسولانت به‌سوی تمام

خلائق، خداوندا قرار بده آن را نور و طهور و شفاء دهنده هر درد و مرض و بلا و عیبی و نگهدارنده از شر آن چه از آن خوف داشته و بر حذر می‌باشم».

این غسل برای این است که ما را به باطن پاکیزگی اشارت دهد و ما را از اهمیت طهارت آگاه نماید. خداوند تبارک و تعالی، گاهی، عالم ظاهر را مثالی برای عالم باطن قرار می‌دهد تا انسان از این مثال به آن باطن راه پیدا کرده و از جایگاه خطیر موضوع اطلاع یابد.

برای مثال: انسان وقتی می‌بیند اگر یک هفته استحمام نکند، بدنش آلوده شده و بوی تعفن از آن بلند می‌شود و نمی‌تواند در مجلس انسی و مهمانی‌ای حاضر شود؛ با آب طاهر و پاک کننده خودش را می‌شوید تا این آلودگی‌ها از او برطرف شده و عطر پاکیزگی از او به مشام برسد؛ ناخودآگاه به این نکته رهنمون می‌شود که غفلت‌ها، کدورت‌ها، معصیت‌ها، مکروهات و ترک اولی‌ها، همان آلودگی‌هایی هستند که مانع از حضور او در مجلس انس با معصوم علیه‌السلام در جوار بارگاه نورانی‌اش می‌شوند. گاهی آلودگی‌های باطنی ناشی از معاصی و کبائر، بدتر از آلودگی‌های ظاهری ناشی از نجاسات هستند؛ چرا که

➤ زیارت امام معصوم، یک سفر کامل معنوی است؛ و این ظرفیت را دارد که در هر قدمش، انسان را به رشد برساند. البته این مطلب به این معنا نیست که هر کس به زیارت معصومین علیه‌السلام برود، الزاماً به چنین مقامی برسد! بلکه اشاره به این مطلب مهم است که زیارت امام معصوم، دارای چنین ظرفیت عظیمی است؛ و اگر کسی با شرایط خاصی که در مناسک زیارت بیان می‌شود، بارگاه معصوم را زیارت کند، در هر قدمی که برای زیارت برمی‌دارد، به رشدی معادل رشد یک حج مقبول نائل می‌شود.



❖ فقر انسان در برابر خداوند متعال، فقر مطلق است. انسان، فقیر کامل؛ و خداوند، غنی به تمام معناست؛ لذاست که هر آغازی بدون نام و یاد او، ابتر خواهد ماند.

« حکمت و اندیشه

متعال حقیقت ولایت را از آسمان نبوت بر شما جاری کرد تا شما به طهارت باطنی برسید در اسارت آلودگی‌ها و نجاست‌های ناشی از معاصی گرفتار نمانید.

اگر آب، مطهر ظاهر است؛ امام نیز مطهر باطن است و جان انسان را به پاکیزگی می‌رساند. خداوند متعال در سوره‌ی ملک، آیه‌ی ۳۰ می‌فرماید:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ؛ بگو: چه تصور می‌کنید اگر آب که مایه زندگانی شماست همه به زمین فرو رود کیست که باز آب روان و گوارا برای شما پدید آرد».

در این آیه نیز به خوبی هوداست که منظور از آب، امام معصوم است که مایه‌ی بیرون آمدن انسان از آرایش‌ها و نجاستات باطنی است؛ همان آلودگی‌هایی که مانع سلوک انسان در سیر الی‌الله می‌شوند و او را از لقاء الهی باز می‌دارند. حقیقت هم این است که اگر انسان به امام معصوم دست‌رسی نداشته باشد، چگونه می‌تواند به پاکیزگی برسد؟

با آلودگی که نمی‌توان راهی زیارت امام معصوم شد! اصلاً به انسان آلوده که اجازه ورود به محیط ولایت اولیای

آلودگی ظاهر را می‌توان با آب طاهر برطرف کرد، ولی آلودگی‌های باطنی به این آسانی از بین نمی‌روند؛ مگر به دست ولایت اولیای معصومین علیهم‌السلام.

آلودگی‌های باطنی انسان، جز با ولایت ولی‌الله که حقیقت «ماء طهور» است پاک شدنی نیست. خداوند این «ماء طهور» را از آسمان نازل کرده تا انسان‌ها با آن به پاکیزگی و طهارت برسند.

«إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَ كُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ؛ یاد آرید هنگامی که خواب راحت را بر شما فرو پوشاند برای این که از جانب او ایمنی یابید و از آسمان آبی می‌فرستاد که شما را به آن آب پاک گرداند و وسوسه و کید شیطان را از شما دور سازد و دل‌های شما را محکم و استوار گرداند و گام‌های شما را استوار بدارد» (۱۲).

در تفاسیر روایی نوشته‌اند که شأن نزول این آیه، در جنگ بدر بوده؛ و آیه در مقام بیان این معناست که «سما» نبوت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است و «ماء» ولایت امیرالمومنین علیه‌السلام (۱۳). یعنی خداوند

❖ درست است که سفر ما به سوی خداست؛ اما در این سفر باید از خانه‌ی امام رضا علیه‌السلام عبور کنیم. چون امام معصوم، باب‌الله است؛ کسی که قصد سکنی گزیدن در سرای توحید را دارد، باید از مسیر امام معصوم علیه‌السلام عبور کند؛ جز از این باب نمی‌توان به مقامات توحید رسید. اگر درک مراتب توحید برای انسان ممکن است، این امکان از این باب مقدور می‌شود و لا غیر؛ راه‌های دیگر بن‌بست‌اند و انسان را به بی‌راهه و پرتگاه‌های خطرناک می‌کشانند.



الهی داده نمی‌شود! لذا اولین قدم زیارت، طهارت است. با این غسل، ابتدا طهارت ظاهری و سپس طهارت باطنی نصیب انسان می‌شود. اگر ظاهر آب، جسم او را شست‌وشو می‌دهد؛ در باطن نیز، ولایت امام معصوم، او را طاهر و پاکیزه می‌گرداند.

از همان زمانی که زائر در خانه، و به نیت زیارت امام معصوم، غسل می‌کند و می‌گوید: «اللَّهُمَّ طَهِّرْ نِي وَ طَهِّرْ قَلْبِي»؛ آن چه در باطن به او عطا می‌شود این است که: «وَأَشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ أَجْرِ عَلَى لِسَانِي ذِكْرَكَ وَ مَدَحَتَكَ وَ الثَّنَاءَ عَلَيْكَ». این طهارت زمینه‌ای می‌شود تا شرح صدر به او عطا شود و شایستگی بر زبان راندن ذکر و مدح الهی را بیابد.

پیش‌تر نیز گفتیم لازمه‌ی رسیدن به تسلیم و درک حقیقت ایمان، عطای «شرح صدر» از سوی خداوند متعال به انسان است. در این جا نیز زائر حرم امام رضا علیه‌السلام با به جای آوردن غسل زیارت، از خداوند متعال طلب شرح صدر می‌کند تا با رسیدن به این وسعت وجودی، حقیقت ایمان و اسلام در قلبش جای بگیرد.

کسانی که حقیقت طهارت با زیارت معصوم علیه‌السلام را درک می‌کنند، حتی آثار وجودی آن را نیز در جسم خودشان احساس می‌نمایند. آقایی به من می‌گفت:

«گاهی زمانی که به حرم حضرت رضا علیه‌الاف التحیه‌والثناء می‌آیم و محضر ایشان مشرف شده و روبه‌روی مرقد مطهرشان می‌ایستم، به ایشان می‌گویم: آقا این عیوب ما را بشوید؛ شرمنده‌ام! در این لحظه احساس می‌کنم از مغز سرم تا نوک پایم آرام آرام خنک می‌شود». پس لازمه‌ی این که انسان در زیارت معصوم علیه‌السلام به گونه‌ای بهره‌مند شود که هر قدمش معادل یک حج مقبول به حساب آید؛ و با هر قدمی که برمی‌دارد، یک سیر در وادی توحید برای او رقم بخورد؛ و شرح صدر به او عطا گردد؛ این است که طهارت را از طریق غسل مستحبی کسب کند؛ و به این ترتیب، آمادگی ورود به وادی ولایت معصوم را پیدا نماید.

۵.۲. فراز دوم؛ رحلت به سوی خدا

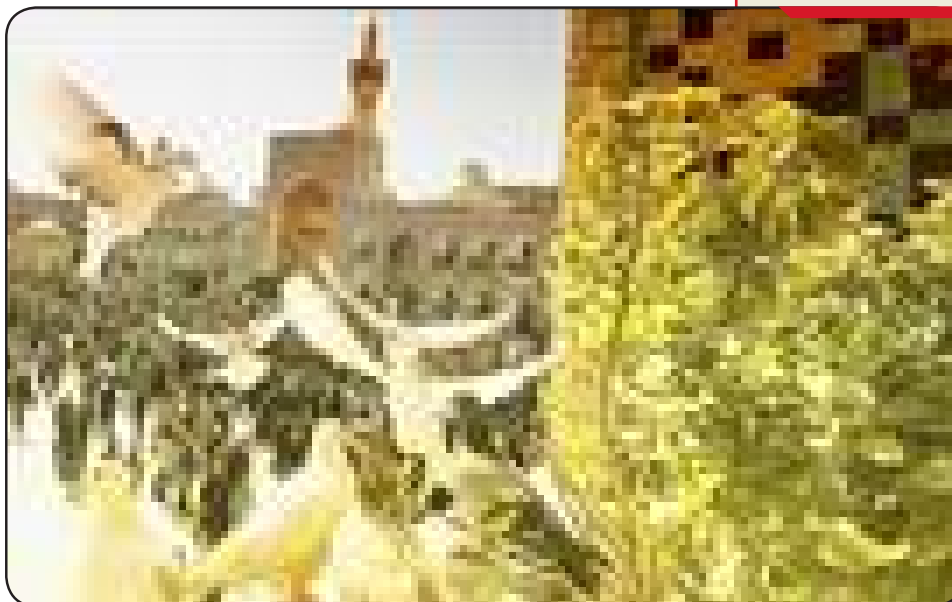
پس از به جای آوردن غسل زیارت، زائر باید مراقب طهارت حاصل از آن باشد و زبانش را به غفلت آلوده نسازد؛

زائر در سفر زیارتی، می‌خواهد از صورت‌های آفل به وجه باقی الهی برسد؛ چرا که آن چه نزد اوست، فانی و آن چه نزد خداست، باقیست. به قطع یقین، در رسیدن به این خزانه‌های جاویدان الهی و بهره‌مندی از آستان قرب حضرت حق تبارک و تعالی، ادب سیر و سلوک را باید رعایت نمود؛ و همواره به خاطر داشت که بی‌ادبی، سبب دست‌خالی شدن و محروم ماندن انسان از برکات زیارت می‌شود.

«حکمت و اندیشه»

روانی آسوده خاطر، بدون فکر به آن چه پس نهاده، رو به خدا می‌گوید:

«اللَّهُمَّ إِنِّي إِلَيْكَ وَجْهْتُ وَجْهِي وَ إِلَيْكَ قَوَّضْتُ أَمْرِي وَ إِلَيْكَ أَسَلْتُ نَفْسِي وَ إِلَيْكَ أَلْجَأْتُ ظَهْرِي وَ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ لَا مَلْجَأَ وَ لَا مَنَجَى إِلَّا إِلَيْكَ - تَبَارَكْتَ وَ تَعَالَيْتَ عَزَّ جَارُكَ وَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ؛ بار خدا! من روی خود را به طرف تو متوجه ساختم، و کارهایم را به تو واگذار نموده‌ام، و خود را به تو تسلیم کرده‌ام، و پشت و پناهم را تو قرار داده‌ام، و بر تو توکل کرده‌ام، هیچ پناهگاه و امید نجاتی نیست مگر توجه به تو، منزّه و بلند مرتبه‌ای، تضرّع و زاری برای تو کم و ثناء و ستودنت بسیار است».



زائر در هنگام خروج از منزل باید همانند تاجری باشد که تجارت‌خانه‌ی خویش را به دست انسان امینی سپرده و با خیال راحت، عزم سفر شده است. یعنی همه‌ی امکانات، دارایی و اهل و عیال خود را به خداوند متعال، که بهترین حافظ و نگهدار است، بسپارد و راهی سفر زیارتی امام معصوم علیه‌السلام شود. با این تمهیدات انسان می‌تواند آماده‌ی کوچ و رحلت باشد و عزم دیار مولای خویش کند و قدم در سفری بگذارد که قرار است به ازای هر قدمش، یک حج مقبول برایش نوشته شود.

پس از انجام غسل و توکل بر خداوند متعال، اکنون نوبت عزم سفر است؛ لذا گفته شده است که زائر باید دم در خانه بایستد و بگوید:

«بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ مِنَ اللَّهِ وَ إِلَى اللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ؛ عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنَبِّئُ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَ الْأَرْضِينَ السَّبْعِ وَ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ؛ ابتداء می‌کنم به اسم خدا و ذات او، و از او کمک خواسته و به سوی او توجّه نموده و در راه او گام برمی‌دارم، و بر شریعت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشم، بر خدا توکل داشته و به سویی بازمی‌گردم، خدائی که آفریننده آسمان‌های هفت‌گانه

لذا بهترین راه این است که همراه با بستن بار سفر، همواره مشغول ذکر الهی شود و ثناء و حمد حضرت حق را بر زبان خویش جاری کند. این اذکار نورانی به زائر کمک می‌کنند که در مسیر سفر، اتفاقات اطراف و حوادث محیط او را به خود مشغول نکنند.

زیباست که انسان در هجرت به جوار معصوم علیه‌السلام با خداوند جل‌جلاله مشغول راز و نیاز شود و با نیایش به درگاه او، جانش را به گفت‌وگو با حضرت حق بنشاند و بگوید:

«خدا! زبان مرا به ذکر خودت مشغول کن؛ خدا! مرا در رسیدن به وادی ولایت، پاک گردان؛ چنان کن که قلبم، جانم و زبانم با ذکر تو انس گیرد و همگان را فراموش کرده و غرق مشاهده‌ی جمال و زیبایی‌های تو باشم و تنها تو را مدح کنم».

این تأملات کمک می‌کنند تا انسان به حال رحلت نزدیک شود و حال «راحل الی الله» را داشته باشد؛ یعنی همه چیز را فرو بگذارد و قصد لقاء حق کند؛ سفری که جای هیچ تصویری برای بازگشت در آن نیست. لذا وقتی از منزل خارج می‌شود، همه چیز را به خدا سپرده؛ دل مشغولی‌هایش را رها ساخته؛ و با جانی سبک‌بار و

❧ زائر حرم امام معصوم علیه السلام باید در طول راه مراقب حفظ توجه و مداومت در ذکر الهی باشد و از مشغول شدن به مزاح‌هایی که موجبات سلطه‌ی غفلت بر قلب را فراهم می‌آورند، اجتناب ورزد؛ و مدام به خودش خاطر نشان کند که هر لحظه غفلت در این سفر، معادل یک وادی عقب ماندن از سیر در توحید است.

و طبقات هفت‌گانه زمین و پروردگار
عرش عظیم می‌باشد».

فقر انسان در برابر خداوند متعال، فقر مطلق است. انسان، فقیر کامل؛ و خداوند، غنی به تمام معناست؛ لذاست که هر آغازی بدون نام و یاد او، ابتر خواهد ماند. اگر به ما گفته شده است در هنگام غذا خوردن «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» بگویید، به خاطر این است که غذا انسان را سیر نمی‌کند! غذا بی‌چاره‌تر از ماست که بتواند گرسنگی ما را برطرف سازد! «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» یعنی خدایا؛ من آگاهم که این غذا وسیله است و تو باید مرا سیر کنی؛ این غذا از خودش چیزی ندارد که بتواند گرسنگی‌ام را از من بگیرد. در نیازهای معنوی هم

به همین ترتیب است؛ بلکه نیاز انسان موحد به یاری خداوند متعال، در سیر معنوی بیش از پیش است. سفر زیارتی سفری نیست که انسان بتواند با گام‌های خودش، و با فکر و توان و ریاضت خودش، آن را طی کند و به سر منزل مقصود برسد؛ بلکه باید با نام و یاد خدا شروع شود و در هر قدم، به اسم «الله» تکیه نماید. شروع سفر با نام الله است و به سوی الله؛ اما زائر در این سفر به سوی خدا، برای این‌که به خدا برسد، از منزل فرزند رسول خدا عبور می‌کند. به عبارت روشن‌تر، سفر انسان به سوی خدا از منزل اولیای معصومین علیهم‌السلام می‌گذرد؛ لذا باید انسان از خودش خلع قدرت کرده و با اسم «الله» وارد وادی ولایت شود.

زائر در سفر زیارتی، می‌خواهد از صورت‌های آفل به وجه باقی الهی برسد؛ چرا که آن‌چه نزد اوست، فانی و آن‌چه نزد خداست، باقیست. به قطع یقین، در رسیدن به این خزانه‌های جاویدان الهی و بهره‌مندی از آستان قرب حضرت حق تبارک و تعالی، ادب سیر و سلوک را باید رعایت نمود؛ و همواره به خاطر داشت که بی‌ادبی، سبب دست‌خالی شدن و محروم ماندن انسان از برکات زیارت می‌شود.

زائر حرم امام معصوم علیه السلام باید در طول راه مراقب حفظ توجه و مداومت در ذکر الهی باشد و از مشغول شدن به مزاح‌هایی که موجبات سلطه‌ی غفلت بر قلب را فراهم می‌آورند، اجتناب ورزد؛ و مدام به خودش خاطر نشان کند که هر لحظه غفلت در این سفر، معادل یک وادی عقب ماندن از سیر در توحید است.

پس از رسیدن به مقصد هم، دوباره غسل را باید تکرار کرد و زنگارها و غفلت‌هایی که ممکن است در طول راه در دل نشسته باشند را دوباره شست؛ آن‌گاه با حضور قلب، توجه خاطر، با حالتی توأم با ادب و تواضع و خشوع و خضوع، و زبان ذاکر به سمت حرم رهسپار شده و آماده‌ی گرفتن اذن ورود به حریم حرم ولی معصوم علیه السلام گردید. در هیچ حال هم نباید از خاطر به دور داشت که آن‌که به دیدارش می‌رویم، ولی معصوم علیه السلام است و هر قدم این زیارت می‌تواند برای ما، سیر در یکی از وادی‌های سرزمین توحید باشد.

**۵.۳. فراز سوم: اذن ورود به بی‌تی از بیوت
نبی اکرم صلی الله علیه و آله**
اگر آمادگی‌هایی که در طول مناسک زیارت از بدو



آن چه در کلام معصومین علیهم السلام زیارت با آن مقایسه شده است، جهاد است. انسانی که به زیارت معصوم علیه السلام راهی می شود، در روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام همانند حاجی و مجاهد فی سبیل الله شمرده شده و مزدی پاداشی معادل حج و جهاد در راه خدا به او داده اند.

حکمت و اندیشه

زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَتَذْكُرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ؛ خدا نور آسمان ها و زمین است، داستان نورش به مشکاتی ماند که در آن روشن چراغی باشد و آن چراغ در میان شیشه ای که از تلاء آن گویی ستاره ای است درخشان، و روشن از درخت مبارک زیتون که شرقی و غربی نیست و بی آنکه آتشی روغن

خروج از منزل تا تجدید غسل زیارت و رعایت ادب حضور توسط زائر رعایت شده باشد، به طور حتم چنین شخصی زمانی که در مقابل دروازه ی ورودی حرم می ایستد، متوجه این نکته ی ظریف می شود که این جا، نقطه ی ویژه ای است. خانه ای نیست که انسان سرش را پایین بیندازد و وارد آن شود؛ لذا اهمیت اذن دخول را درک کرده و معارف فرازهای اذن دخول را در قلبش حاضر می کند:

«اللَّهُمَّ إِنِّي وَقَفْتُ عَلَى بَابِ مِنْ أَبْوَابِ بُيُوتِ نَبِيِّكَ، صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَقَدْ مَنَعْتَ النَّاسَ أَنْ يَدْخُلُوا إِلَّا بِإِذْنِهِ، فَقُلْتُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَقِدُ حُرْمَةَ صَاحِبِ هَذَا الْمَشْهَدِ الشَّرِيفِ فِي غَيْبَتِهِ، كَمَا أَعْتَقِدُهَا فِي حَضَرَتِهِ، وَأَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَخُلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يُرْزَقُونَ، يَرَوْنَ مَقَامِي وَيَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَيَرُدُّونَ سَلَامِي، وَأَنْتَ حَاجِبٌ عَنِ سَمْعِي كَلَامَهُمْ، وَتَفْتَحُ بَابَ فَهْمِي بِلَذِيذِ مَنَاجَاتِهِمْ؛ وَأَنِّي أَسْتَأْذِنُكَ يَا رَبِّ أَوَّلًا، وَأَسْتَأْذِنُ رَسُولَكَ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثَانِيًا، وَأَسْتَأْذِنُ خَلِيفَتَكَ الْأَمَامَ الْمَفْرُوضَ عَلَيَّ طَاعَتَهُ فَلَانِ بْنِ فَلَانٍ عَلَيَّ بْنِ مُوسَى الرَّضَاعِلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَكَذَا بِسْ بِكُوبِدٍ: وَالْمَلَائِكَةُ الْمُؤَكَّلِينَ بِهَذِهِ الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ ثَالِثًا، أَدْخُلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَدْخُلْ يَا حَجَّةَ اللَّهِ أَدْخُلْ يَا مَلَائِكَةَ اللَّهِ الْمُقَرَّبِينَ الْمُقِيمِينَ فِي هَذَا الْمَشْهَدِ، فَأَذِنْ لِي يَا مَوْلَايَ فِي الدُّخُولِ، أَفْضَلُ مَا أَذِنْتَ لِأَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ، فَإِنْ لَمْ أَكُنْ أَهْلًا لِدَلِّكَ، فَأَنْتَ أَهْلٌ لِدَلِّكَ».

حرم هر یک از معصومین علیهم السلام بیته ی از بیوت نورانی نبی اکرم صلی الله علیه و آله است؛ همان بیته ی که آیات نور الهی در آن نازل گردیده و مرکز هدایت قلوب و نفوس و کائنات شده است. اگرچه خداوند متعال، نور زمین و آسمان هاست و مخلوقات به واسطه ی این نورانیت، هدایت می شوند؛ اما به فرموده ی قرآن کریم، نور الهی در نبی اکرم صلی الله علیه و آله متمثل شده؛ و این نور در بیوتی قرار گرفته است که عالمیان به واسطه ی تقرب به این بیوت نوری، هدایت شده و رفعت می یابند. هر کس به این بیوت راه پیدا کند، به نور و هدایت الهی می رسد و از ضلالت و ظلمات رهایی می یابد.

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

زیباست که انسان در هجرت به جوار معصوم علیه السلام با خداوند جل جلاله مشغول راز و نیاز شود و با نیایش به درگاه او، جانش را به گفت و گو با حضرت حق بنشانند.



آن را برافروزد خود به خود جهانی را روشنی بخشد، پرتو آن نور حقیقت بر روی نور معرفت قرار گرفته است. و خدا هر که را خواهد به نور خود و اشراقات وحی خویش هدایت کند و این مثلها را خدا برای مردم می زند و خدا به همه امور داناست! * آن مشکات در خانه هایی قرار دارد که خدا رخصت داده که آن جا رفعت یابد و در آن ها ذکر او شود و صبح و شام تسبیح و تنزیه ذات پاک او کنند». زائر در مدخل ورودی حرم باید به این مطلب توجه داشته باشد که بارگاه پیش روی او، همان خانه ی نور و

✚ خداوند متعال اگر بخواهد کسی را هدایت کند، به او شرح صدر می‌بخشد؛ اعطای این شرح صدر و بسط وجودی، مقدمه‌ای است تا او حقیقت ایمان، اسلام و دین الهی را در قلبش دریافت کند.

نقل می‌کردند که وقتی مادرم به حیات می‌رفت و به خانم فاطمه‌ی معصومه سلام‌الله‌علیها سلام می‌داد، پدرم می‌گفت: «من جواب حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها را می‌شنوم!»

در روایات نقل شده است موسی کلیم علیه‌السلام خطاب به پروردگار متعال عرض کرد: «خدایا! دوری تا فریاد بزنم؛ یا نزدیکی که نجوا کنم؟» پروردگار متعال فرمود: «نا جلیس من ذکرنی».[۱۴]

هدایتی است که قرآن مردم را به سوی آن فرا می‌خواند؛ با همان ویژگی‌ها و آثار! به واسطه‌ی همین تنزل نور هدایت الهی است که صحن و سرای بارگاه معصومین علیهم‌السلام را باید با نگاهی فراتر از خانه‌ی گلی دید. حرم امام معصوم، ملکوت عالم است؛ یعنی جسم حرم، ملکوت عالم دنیا است. جسم حرم با بقیه‌ی جاها فرق دارد؛ حساب ملکوتش نیز به همین ترتیب فرق می‌کند. یعنی همان‌گونه که جسم حرم، ملکوت عالم دنیا محسوب می‌شود، ملکوت حرم امام



اگر کسی اهل ذکر بوده؛ و با خداوند متعال مؤانست داشته باشد؛ می‌تواند با پروردگارش به مناجات بنشیند و از در گفت‌وگو با حضرت حق درآید؛ خداوند متعال نیز باب چنین انس و مجالستی را برای او باز می‌کند و او را از چشمه‌های راز و نیاز سیراب می‌سازد. در زیارت بارگاه شریف امام معصوم علیه‌السلام نیز ماجرا همین‌گونه است؛ اگر کسی به زیارت مشهد امام معصوم علیه‌السلام در حالی برود که معتقد به حق، سمیع، بصیر و حاضر بودن امام باشد، باب نجوا به رویش گشوده می‌شود و می‌تواند حرم

معصوم نیز در عالم ملکوت، ملکوت ملکوت به شمار می‌آید. لذا است که آدم نمی‌تواند سرش را پایین بیاورد و بدون آداب، اجازه ورود به حرم را کسب نماید. باید در همان بدو ورود، نسبت به مراتبی، توجه حاصل کرده و با یقین به این مطلب که امام حی و معصومی در این بارگاه حضور دارند، از خداوند متعال، نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، اولیای معصومین علیهم‌السلام و ملائکه‌ی موکل حرم اذن دخول طلب کند. فرزند علامه طباطبایی رحمت‌الله‌علیه از قول پدرشان

❖ در مقایسه‌ی زیارت حرم معصوم علیه‌السلام با جهاد در راه خدا، گویا انسان زائر، همانند مجاهدی است که دست از همه‌ی هستی خویش شسته و می‌خواهد جان‌ش را فدا کند تا نام خدا زنده بماند. زائر نیز با فعل زیارت خویش، منشاء احیاء نام ائمه می‌شود و در مقام معامله با خدا بر می‌آید و جنت را نصیب خودش می‌سازد.

«حکمت و اندیشه»

شده و از برکات آن بهره‌مند شویم؛ چراکه همه‌ی پرورش‌ها و هدایت‌ها، مخصوص پروردگار متعال است:

«قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ گفت خدای ما آن کسی است که همه موجودات عالم را نعمت وجود خاص خودش بخشیده و سپس هدایت کرده است» (۱۶)

همان برکات و آثاری که در زیارت کعبه‌ی خدا روایت شده، در زیارت ضریح امام معصوم نیز صادق است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام است که ۲۰ رحمت از ۱۰۰ رحمتی که از جانب خدا بر زائرین بیت‌الهی نازل می‌شود، از آن کسانی است که

فقط کعبه را تماشا می‌کنند؛ این قبیل برکات بر کسی که در محیط حرم می‌نشیند و ضریح امام معصوم را نظاره می‌کند نیز نازل می‌شود. این‌که زائر در گوشه‌ای از حرم بنشیند و ضریح و زوار امام رضا علیه‌السلام را نگاه کند و از این تماشا لذت ببرد، دارای آثار و ثواب است. اما افضل آثار از آن کسانی است که به زیارت خود حضرت می‌رسند! نگاه با نگاه فرق دارد؛ یکی ضریح را می‌بیند؛ آن دیگری صاحب ضریح را مشاهده می‌کند. از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که وقتی جناب جبرئیل برای اولین بار، وحی را بر ایشان نازل کردند، جبرئیل در هیبتی فرود آمده بود که شرق و غرب عالم را گرفته بود. این نگاه به فرشته‌ی وحی الهی با مشاهده‌ی او در سیمای «دحیه کلبی» متفاوت است.

اگر کسی با معرفت قلب، موفق به زیارت امام رضا علیه‌السلام شود، می‌بیند و می‌فهمد که همه‌ی کائنات پر از امام رضا علیه‌السلام هستند! امام رضا علیه‌السلام اسم اعظم اعظم خداست! اگرچه دیدن ضریح امام رضا علیه‌السلام نگاه به ملکوت عالم است؛ اما این‌که آدم به ضریح نگاه کند و از ضریح فقط ضریح را ببیند، کجا؛ و این‌که به «إِنَّهُ لَا يَسْتَكْمِلُ أَحَدًا الْإِيمَانَ حَتَّى يَعْرِفَنِي كُنْهُ مَعْرِفَتِي بِالتَّوَرَاتِ» (۱۷) برسد، کجا؟! نباید از این درجات و مراتب عالی غافل شد.



را با دیده‌ی «بیت‌الله» می‌بگرد؛ می‌تواند بفهمد که حرم معصوم علیه‌السلام «مختلف الملائکه» است؛ ملائکه‌ی از عالم ملکوت فوج‌فوج در رفت‌وآمد هستند و در زیارت امام معصوم علیه‌السلام از یک‌دیگر سبقت می‌گیرند. می‌تواند به درک این نکته برسد که انبیاء از سماوات اجازه می‌گیرند و حول این حائر، به زیارت معصوم می‌شتابند!

با فتح باب مناجات است که زائر می‌فهمد جسم حرم، خاک و گل حرم، و در و دیوار حرم، مانند سایر اجزاء و اجسام این دنیا نیستند؛ همین جسم حرم معصوم و ضریح مرقد مطهرشان نیز دارای مرتبه‌ای ملکوتی است و حرم معصوم، ملکوت عالم دنیاست. اگر اهل بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند: «رواح انبیاء و مومنین از مرتبه‌ی جسم ما هستند» یعنی این؛ یعنی روح انبیاء و مومنین و شیعیان از مرتبه‌ی نازله‌ی جسم اولیای معصومین علیهم‌السلام خلق شده‌اند و حتی مرتبه‌ی خاکی آن‌ها، مقام ملکوتی دارد:

«وَخَلَقَ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَأَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةِ مَخْرُوسَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِّينَةِ وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيبًا إِلَّا لِلْأَنْبِيَاءِ» (۱۵)

با این تعاریف، لازمه‌ی ورود به چنین محیطی، کسب اذن از پروردگار متعال است؛ آن‌که رب ماست، باید به ما اجازه دهد تا به این بارگاره هدایت و «دارالولایه» وارد

❖ زائر باید مواظب باشد که از زیارت، خسته نشود؛ زائر، راحل است و از همه چیز بریده! دلش می‌خواهد برای همیشه پیش امام بماند؛ از اول هم برای بازگشتن نیامده بود؛ آرزوی زائر این است که ای کاش دیگر برنگردم! کسی که به این‌جا برسد، از زیارت بهره‌های وافری خواهد برد.

۶. مراقبات زیارت در حرم امام رضا علیه السلام

هر چند زیارت چنین بارگاهی دارای آثار معنوی شگفت‌انگیزی است، اما آداب و مراقبات ویژه‌ای نیز می‌طلبد تا زائر به واسطه‌ی این مراقبات، با این فضای ملکوتی انس گرفته و باب مناجات به رویش گشوده شود. بخشی از این آداب و مراقبات، مربوط به پیش از سفر و تهباً برای زیارت بود که به ترتیب به مرور آن‌ها پرداختیم؛ اما با رسیدن به حائر و بارگاه معصوم علیه‌السلام مراقبات تازه‌ای برای زائر مطرح می‌شود که رعایت آن‌ها، موجبات بهره‌مندی بیش‌تر را فراهم می‌آورد. از آن جمله، گفتن تکبیر در هنگام قدم برداشتن به سمت ضریح است. شایسته است، زمانی که زائر به سمت مرقد مطهر حرکت می‌کند، ذکر تکبیر بر زبان جاری کرده؛ هر از چندگاهی بایستد و دوباره تکبیر بگوید. وقتی رسید، خطاب به امام علیه‌السلام عرضه دارد:

«أَنَا عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ وَابْنُ أَمَتِكَ جُنْتُكَ زَائِرًا لَا نِدَاءَ بِحَرَمِكَ...»

کسی که به زیارت تو می‌آید، بنده‌ی شماست؛ فرزند بنده‌ای از بنده‌های شماست! در زیارت، باید همه‌ی استکبارها را زمین گذاشت و از در اطاعت با امام معصوم، که هادی‌الهی‌الله است، وارد شد. البته، این اظهار بندگی

و عبودیت، به معنای پرستش نیست! بلکه به معنای عبد بودن در اطاعت از فرامین الهی و تبعیت از معصومین علیه‌السلام در پرستش و بندگی خداوند متعال است. امام رضا علیه‌السلام در این‌باره فرموده‌اند:

«عَبِيدُ لَنَا فِي الطَّاعَةِ مَوَالٍ لَنَا فِي الدِّينِ؛ مردمِ بندگان ما هستند در این‌که اطاعت ما بر آنها واجب است و در

دیانت به ما وابسته‌اند» (۱۸).

در چنین فضای ملکوتی‌ای، خیلی زیباست که آدم با دعاهای معصومین و زیارات ایشان مأنوس شود؛ برای مثال: خواندن زیارت جامعه در حرم‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام خیلی سفارش شده است. در هر فراز این زیارت، فتوحاتی برای انسان حاصل می‌شود؛ چون هر فرازی، جلوه‌ای از مقامات امام معصوم است. بزرگواری می‌گفت:

من وقتی زیارت جامعه‌ی کبیره می‌خوانم، در هر فراز، در عین این‌که امام را مدح می‌کنم، به امام معصوم می‌گویم: «از همین که شما دارید، من هم می‌خواهم!» خواندن دعای عالی‌المضامین و زیارت جامعه ائمه‌المومنین، با حال‌گدایی و انکسار نیز، برکات بسیاری دارد. در زیارت آدم باید مراقب باشد، هر چه از امام معصوم طلب می‌کند، از زبان خود معصومین باشد؛ وقتی مطالبات ما و حوائج ما در قالب این‌گونه زیارت‌نامه‌ها و دعاها بیان می‌شود، به مرحله‌ی اجابت نزدیک‌تر است. بعد خوب است، زائر هرآن‌چه برای خودش خواسته، برای پدر و مادرش نیز بخواهد و به نیابت از آن‌ها نیز زیارت کند.

در خروج و وداع از حرم نیز باید همان ادب زمان



❖ حرم هر یک

از معصومین
علیهم‌السلام
بیتی از بیوت
نورانی نبی‌اکرم
صلی‌الله‌علیه‌وآله
است؛ همان
بیتی که آیات
نور الهی در آن
نازل گردیده و
مرکز هدایت
قلوب و نفوس و
کائنات شده است.
اگرچه خداوند
متعال، نور زمین
و آسمان‌هاست
و مخلوقات به
واسطه‌ی این
نورانیت، هدایت
می‌شوند؛ اما به
فرموده‌ی قرآن
کریم، نور الهی
در نبی‌اکرم
صلی‌الله‌علیه‌وآله
متمثل شده؛ و
این نور در بیوتی
قرار گرفته است
که عالمیان به
واسطه‌ی تقرب
به این بیوت
نوری، هدایت
شده و رفعت
می‌یابند. هر کس
به این بیوت راه
پیدا کند، به نور
و هدایت الهی
می‌رسد و از
ضلالت و ظلمات
رهایی می‌یابد.

با فتح باب مناجات است که زائر می‌فهمد جسم حرم، خاک و گل حرم، و در و دیوار حرم، مانند سایر اجزاء و اجسام این دنیا نیستند؛ همین جسم حرم معصوم و ضریح مرقد مطهرشان نیز دارای مرتبه‌ای ملکوتی است و حرم معصوم، ملکوت عالم دنیاست.

«حکمت و اندیشه»

راهی دیار خودش می‌سازند تا به وظیفه‌هایش بپردازد. پس از وداع نیز زائر باید از سرمایه‌هایی که به او عطا کرده‌اند، مواظبت کند تا مبدا کالای شیطان شوند. اگر آدم از این دست‌آوردها و عطایا مراقبت کند، وارد عالم ملکوت می‌شود؛ مناسبات عالم برایش عوض می‌شود؛ باید با همه‌ی توان از این ره‌آوردهای زیارت که همگی از عطایای معصومین علیهم‌السلام است، پاسداری و مراقبت نمود. بهترین کار هم این است که آدم، این سرمایه‌ها را به خود امام بسپارد. به امام علیه‌السلام التماس کند که: «این هدایا و عطایا که عنایت فرمودید، کالاهای گران‌بهایی هستند؛ خودتان این را نگه دارید!»

لحظه به لحظه مراقب باشید اگر ذره‌ای از این حال زیارت در شما کم شد، بلافاصله استغفار کنید؛ توبه کنید تا آن حال زیارت دوباره برگردد. نگه داشتن آن حال از به‌دست آوردن آن، دشوارتر است.

انشاء الله خدای متعال همه‌ی ما را به یک چنین زیارت و سیر الی اللهی موفق بدارد.

ورود را رعایت کرد؛ باید اجازه گرفت و از امام معصوم وداع نمود. وداع، یعنی این که آقا، من می‌روم؛ و ان شاء الله به‌زودی برمی‌گردم. مثل آدمی که مهمان است و موقع رفتن خداحافظی می‌کند و باز برمی‌گردد. خداحافظی، منافاتی با دوباره آمدن ندارد.

زائر باید مواظب باشد که از زیارت، خسته نشود؛ زائر، راحل است و از همه چیز بریده! دلش می‌خواهد برای همیشه پیش امام بماند؛ از اول هم برای بازگشتن نیامده بود؛ آرزوی زائر این است که ای کاش دیگر برنگردم! کسی که به این‌جا برسد، از زیارت بهره‌های وافری خواهد برد. زائر از این جهت حرم را ترک می‌کند و به دیار خودش باز می‌گردد که به او می‌گویند: «برگرد! برگرد و کارهایت را انجام بده!» چنین انسانی وقتی هم برمی‌گردد، از امام روی‌گردان نیست. این آدم است که موقع وداع می‌تواند بگوید: سلام! آقا! نه خسته‌ام و نه پشیمان! بلکه وظیفه دارم و باید برگردم؛ ان شاء الله دوباره می‌آیم. با این وداع، انسان دست خالی نمی‌ماند؛ توشه‌اش را پر می‌کند و

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. حَدَّثَنِي أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَجَمَهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْجَمْعِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ عَمْرٍو عَنْ حَسَنِ الْبَصْرِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ لِي يَا مُعَاوِيَةُ لَا تَدْعُ زِيَارَةَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ لَخَوْفٍ فَإِنَّ مَنْ تَرَكَ زِيَارَتَهُ رَأَى مِنَ الْخَشَرَةِ مَا يَتَمَنَّى أَنْ قَبْرَهُ كَانَ عِنْدَهُ أَمَا تَحِبُّ أَنْ يَرَى اللَّهُ شَخْصَكَ وَ سَوَادَكَ فِيمَنْ يَدْعُو لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَلِيُّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْأَئِمَّةُ .

«کامل‌الزیارات؛ الباب الأربعون دعاء رسول الله و علی و فاطمة و الأئمة لزوار الحسين، ص ۱۱۷»

[۲]. وَ رَوَى صَالِحُ الصَّيْرَفِيُّ عَنْ عَمْرَانَ الْمِثْمِيِّ عَنْ صَالِحِ بْنِ مِثْمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ عَلَى مَوَائِدِ النُّورِ



يَوْمَ الْقِيَامَةِ - فَلْيَكُنْ مِنْ زُورِ الْخُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ع.
«كامل الزيارات، الباب الخمسون كرامة الله تبارك و تعالی لزوار

الحسين بن علي، ص ۱۳۶»

[۳]. حَدَّثَنِي أَبِي رَهْ وَ جَمَاعَةٌ أَصْحَابِي رَهْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ جَمِيعًا عَنْ الْعُمَرِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ يَحْيَى الْخَادِمِ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ بَشِيرِ الدَّهَّانِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ وَ هُوَ نَازِلٌ بِالْحَبِيزَةِ وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الشَّيْعَةِ فَأَقْبَلَ إِلَيَّ بِوَجْهِهِ فَقَالَ يَا بَشِيرُ أَ حَجَجْتَ الْعَامَ قُلْتَ جَعَلْتُ فَذَاكَ لَا - وَ لَكِنْ عَرَفْتُ بِالْقَبْرِ قَبْرَ الْحُسَيْنِ ع فَقَالَ يَا بَشِيرُ وَ اللَّهِ مَا فَاتَكَ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ لِأَصْحَابِ مَكَّةَ بِمَكَّةَ قُلْتَ جَعَلْتُ فَذَاكَ فِيهِ عَرَفَاتُ فَسَرَهُ لِي فَقَالَ يَا بَشِيرُ إِنْ الرَّجُلُ مِنْكُمْ لَيَغْتَسِلَ عَلَى شَاطِئِي الْفَرَاتِ ثُمَّ يَأْتِيَ قَبْرَ الْحُسَيْنِ ع عَارِفًا بِحَقِّهِ فَيُعْطِيهِ اللَّهُ بِكُلِّ قَدَمٍ يَرْفَعُهَا وَ أَوْ يَضَعُهَا مِائَةَ حِجَّةٍ مَقْبُولَةٍ وَ مِائَةَ عُمْرَةٍ مَبْرُورَةٍ وَ مِائَةَ غَزْوَةٍ مَعَ نَبِيِّ مُرْسِلٍ إِلَى أَغْدَاءِ اللَّهِ وَ أَغْدَاءِ رَسُولِهِ إِلَيَّ أَغْدَى عَدُوُّ لَهُ يَا بَشِيرُ يَا بَشِيرُ اسْمَعْ وَ أبلغْ مِنْ أَسْمَلِ قَلْبِهِ مَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ ع يَوْمَ عَرَفَةَ كَانَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ.

«كامل الزيارات، الباب السبعون ثواب زيارة الحسين ع يوم عرفة، ص ۱۷۲»

[۴]. حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ حَفْصِ الْمُرُوزِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ يَقُولُ مَنْ زَارَ قَبْرَ وَلَدِي عَلِيٍّ ع كَانَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سَبْعُونَ [سبعين] حِجَّةً مَبْرُورَةً قُلْتَ سَبْعِينَ [سبعين] حِجَّةً مَبْرُورَةً قَالَ نَعَمْ سَبْعِينَ [سبعين] أَلْفَ حِجَّةٍ قُلْتَ سَبْعِينَ [سبعين] أَلْفَ حِجَّةٍ قَالِ فَقَالَ رَبِّ حِجَّةٌ لَا تُقْبَلُ مِنْ زَارِهِ أَوْ بَاتَ عِنْدَهُ لَيْلَةً كَانَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ قُلْتَ كَمَنْ زَارَ اللَّهَ فِي عَرْشِهِ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَانَ عَلَى عَرْشِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ أَرْبَعَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ فَأَمَّا الْأَوَّلُونَ فَنُوحٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ أَمَّا الْآخِرَةُ الْآخِرُونَ فَمُحَمَّدٌ وَ عَلِيٌّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ ثُمَّ يُمَدُّ الْمَطْمَرُ فَيَقْعُدُ مَعَنَا زُورُ قُبُورِ الْأَيِّمَةِ إِلَّا أَنْ أَغْلَاهَا دَرَجَةٌ وَ أَقْرَبَهُمْ حَيَاةً زُورَ قَبْرِ وَلَدِي عَلِيٍّ.

«الأمالي للصدوق، المجلس الخامس والعشرون، ص ۱۲۱»

[۵]. سوره مبارکه‌ی الزاریات آیهای شریفه‌ی ۵۰ و ۵۱

[۶]. سوره مبارکه‌ی کهف، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۰.

[۷]. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ترجمه روحانی، ص ۷۵.

[۸]. الأمالی للصدوق، المجلس الحادی و الأربعون، ص ۲۳۶

[۹]. سوره مبارکه‌ی توبه، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۱.

[۱۰]. سوره‌ی مبارکه‌ی انعام، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۵.

[۱۱]. الْبَاقِرُ ع فِي قَوْلِهِ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ قَالَ: التَّسْلِيمُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بِالْوَلَايَةِ.

المناقب (لابن شهر آشوب)، ج ۳، ص ۹۵.

[۱۲]. سوره‌ی مبارکه‌ی انفال، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱.

[۱۳]. فَرَاتٌ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرَازِيُّ مُعْتَمِنًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَفِي قَوْلِهِ وَ يُنْزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ

يُذْهِبَ عَنْكُم رَجَزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيُرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ قَالَ أَمَّا قَوْلُهُ وَ يُنْزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ فَإِنَّ السَّمَاءَ فِي الْبَطْنِ رَسُولُ اللَّهِ ص أَوْ الْمَاءُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع جَعَلَ عَلِيًّا ع مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَ فَذَلِكَ أَقَوْلُهُ وَ يُنْزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ وَ أَمَّا قَوْلُهُ لِيُطَهِّرَكُم بِهِ فَذَلِكَ عَلِيٌّ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يُطَهِّرُ اللَّهَ بِهِ قَلْبَ مَنْ وَالَاهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ لِيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ أَمَّا قَوْلُهُ وَ يُذْهِبَ عَنْكُم رَجَزَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَعْنِي مَنْ وَالَى عَلِيًّا ع أَعْلَى بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع أَ ذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الرَّجَسَ وَ تَابَ عَلَيْهِ. وَ أَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى.

تفسیر فرات الکوفی، ص ۱۵۳

[۱۴]. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ ابْنِ مَجْذُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ الَّتِي لَمْ تَغَيَّرْ أَنْ مُوسَى ع سَأَلَ رَبَّهُ فَقَالَ يَا رَبُّ أَ قَرِيبٌ أَنْتَ مِنِّي فَأَنَاجِيكَ أَمْ يَعْبُدُ فَأَنَادِيكَ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِ يَا مُوسَى أَنَا جَلِيسٌ مِنْ دُكْرَتِي فَقَالَ مُوسَى فَمَنْ فِي سِتْرِكَ يَوْمَ لَا سِتْرَ إِلَّا سِتْرُكَ فَقَالَ الَّذِينَ يَذْكُرُونَنِي فَأَذْكُرُهُمْ وَ يَتَخَابَوْنِي فَيَأْخُذُهُمْ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ إِذَا أُرِدْتُ أَنْ أَصِيبَ أَهْلَ الْأَرْضِ بِسُوءٍ ذَكَرْتَهُمْ فَدَفَعْتُ عَنْهُمْ بِهِمْ.

الکافی، ج ۲، بَابُ مَا يَجِبُ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كُلِّ مَجْلِسٍ، ص ۴۹۷.

[۱۵]. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عَبْدِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ إِسْحَاقَ الرَّغْفَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ عَظَمْتُهُ ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْرُورَةٍ مَكْنُونَةٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَأَسْكَنَ ذَلِكَ النُّورَ فِيهِ فَكَانَ نُحْنُ خَلْقًا وَ بَشَرًا نُورَانِيَيْنِ لَمْ يَخْضَلْ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقْنَا مِنْهُ نَصِيبًا وَ خَلَقَ أَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَ أَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةِ مَخْرُورَةٍ مَكْنُونَةٍ أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ الطِينَةِ وَ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَحَدٍ فِي مِثْلِ الَّذِي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيبًا إِلَّا لِلْأَنْبِيَاءِ وَ لِذَلِكَ صِرْنَا نُحْنُ وَ هُمْ النَّاسُ وَ صَارَ سَائِرُ النَّاسِ هَمَجٌ - لِلنَّارِ وَ إِلَى النَّارِ.

الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، بَابُ خَلْقِ أَبْدَانِ الْأَيِّمَةِ وَ أَرْوَاحِهِمْ وَ قُلُوبِهِمْ، ص ۳۹۰.

[۱۶]. سوره‌ی مبارکه‌ی طه، آیه‌ی شریفه‌ی ۵۰.

[۱۷]. حدیث معرفت‌النورانیه؛ إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، ج ۱، ص: ۳۶.

[۱۸]. عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عَبْدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الطَّبَرِيِّ قَالَ: كُنْتُ قَائِمًا عَلَى رَأْسِ الرِّضَا ع - بِخُرَّاسَانَ وَ عِنْدَهُ عِدَّةٌ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ فِيهِمْ إِسْحَاقُ بْنُ مُوسَى بْنِ عِيسَى الْعَبَّاسِيُّ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ بَلِّغْنِي أَنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّا نَزَعُ أَنْ النَّاسَ عَبِيدَ لَنَا لَا وَ قَرَاتِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ع مَا قَلَّتْهُ قَطُّ وَ لَا سَمِعْتُهُ مِنْ آيَاتِي قَالَهُ وَ لَا بَلِّغْنِي عَنْ أَحَدٍ مِنْ آيَاتِي قَالَهُ وَ لَكِنِّي أَقُولُ النَّاسَ عَبِيدَ لَنَا فِي الطَّاعَةِ مَوَالٍ لَنَا فِي الدِّينِ فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ.

الکافی، ج ۱، بَابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَيِّمَةِ، ص ۱۸۸ ●

➤ سفر زیارتی

سفری نیست که

انسان بتواند با

گام‌های خودش،

و با فکر و توان و

ریاضت خودش،

آن را طی کند

و به سر منزل

مقصود برسد؛

بلکه باید با نام

و یاد خدا شروع

شود و در هر

قدم، به اسم

«الله» تکیه نماید.

شروع سفر با

نام الله است و به

سوی الله؛ اما زائر

در این سفر به

سوی خدا، برای

این‌که به خدا

برسد، از منزل

فرزند رسول خدا

عبور می‌کند. به

عبارت روشن‌تر،

سفر انسان به

سوی خدا از منزل

اولیای معصومین

علیهم‌السلام

می‌گذرد؛ لذا باید

انسان از خودش

خلع قدرت کرده

و با اسم «الله»

وارد وادی ولایت

شود.

انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*

(قسمت اول)

« استاد دکتر رضا داوری اردکانی



بشر به جایی
رسیده است
که اگر از وضع
فعلیش از عالم
کنونی خارج
نشود، نابود
می‌شود. یعنی
بشر که موجود
بالذات حق جو و
حق پرست است،
در عالم جدید
حق را از یاد برده
است و اگر بشر
از یاد حق غافل
شود، از حقیقت
خود نیز دور
می‌شود (حقیقت
در اینجا به معنی
ماهیت است).
بشر بدون حق
و حقیقت بشر
نیست؛ و اگر این
رشته اتصال او
با حق و حقیقت
قطع شود، کم کم
انسان از انسانیت
ساقط می‌شود.

انقلاب

اسلامی در وضع

خاصی واقع شده و در همین وضع باید مورد نظر قرار گیرد؛ به شرط آنکه گمان نشود که انقلاب معلول و حاصل این وضع است، بلکه مطلب از این قرار است که بشر به جایی رسیده است که اگر از وضع فعلیش از عالم کنونی خارج نشود، نابود می‌شود. یعنی بشر که موجود بالذات حق جو و حق پرست است، در عالم جدید حق را از یاد برده است و اگر بشر از یاد حق غافل شود، از حقیقت خود نیز دور می‌شود (حقیقت در اینجا به معنی ماهیت است). بشر بدون حق و حقیقت بشر نیست؛ و اگر این رشته اتصال او با حق و حقیقت قطع شود، کم کم انسان از انسانیت ساقط می‌شود.

البته این بدان معنی نیست که مثلاً او فلان و بهمان حیوان می‌شود (امکان دارد بر سبیل تشبیه و تمثیل و در مقام از تنزل انسان به حیوان چیزی بگویند، ولی بشر در واقع به چیز معین دیگری تبدیل نمی‌شود؛ بلکه معلوم نیست که چه می‌شود و به هر حال انسانیت او نابود می‌شود. ولی ظاهر امر اینست که در غرب بشر به ترقیاتی نائل شده و

وضع پیش آورده است که بشر در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به امپریالیسم رسیده و جان او از خودبینی و خودپسندی پر شده است این بشر به جایی رسیده است که خود را میزان همه چیز انگاشته است. وقتی بشر به اینجا می‌رسد، در واقع راه خودبینی و دوری از حق را تا پایان پیموده است و به بن‌بست رسیده است. به عبارت دیگر این دعوی انا الحقی که بشر کرده (و این را در دوره تجدد عین کمال بشر دانسته‌اند)، او را به یک بن‌بست رسانده است؛ اما این امر اتفاقی نبوده است؛ بلکه راه تاریخ غربی بطور ضمنی و اجمالی با این دعوی آغاز شده و با تصریح آنها به پایان رسیده است. این دعوی و ادعا منحصر در کلمه نیچه یا در آثار ژان پل سارتر نیامده است، بلکه این دعوی در اطوار و رفتار و گفتار و کلمات و تعلقات بشر متجدد و در نحوه طرح مسائل مضمّن است، یعنی بشر امروز مسائل را به نحوی طرح می‌کند که دانسته یا ندانسته اصل و اساس سخنانش ادعای خدایی و دعوی الوهیت و فرعونیت است. حتی ممکن است این دعوی با نوعی ریا و تواضع ریایی توأم باشد، ولی حتی سارتر متوجه شده است که بشر با دعوی انا الحقی و تفرعن هم به بن‌بست می‌رسد.

❖ در غرب بشر به ترقیاتی نائل شده و وضعی پیش آورده است که بشر در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به امپریالیسم رسیده و جان او از خودبینی و خودپسندی پر شده است این بشر به جایی رسیده است که خود را میزان همه چیز انگاشته است. وقتی بشر به اینجا می‌رسد، در واقع راه خودبینی و دوری از حق را تا پایان پیموده است و به بن‌بست رسیده است.



اما این رشته پاره نمی‌شود، و گفتم اگر این رشته پاره شود بشر از انسانیت می‌افتد اما اینکه چه می‌شود و به چه وضعی می‌افتد، خدا می‌داند. این بشر با هیچ حیوانی قابل قیاس نیست، یا اگر قابل قیاس باشد، به هیچ حیوانی مبدل نمی‌شود؛ فرشته هم نمی‌شود. انسان، انسان است. او در کمال خود از فرشته بالاتر است و اگر هم فرو بیافتد، از هر حیوانی پایین تر و فرو افتاده‌تر است. انقلاب اسلامی در هنگامی اتفاق افتاده است که راه خودبینی بشر به نهایت رسیده است. اگر مسئله انقلاب اسلامی را مطرح کنیم، ناگزیر باید این به دیوار رسیدن

البته دوری و دور شده از حق و حقیقت بالضروره به تباهی کلی انسانیت میانجامد؛ بلکه ای بسا که در پایان این سیر، راه بازگشت گشوده شود؛ یعنی در پایان غفلت بشر راه پیدا می‌کند و هدایت می‌شود؛ زیرا بر خلاف آنچه که در بعضی آثار متعلق به پایان فلسفه گفته می‌شود، بشر به خود واگذاشته نیست. این حکم که «بشر به خود واگذاشته شده است»، با قول به الوهیت بشر و با اینکه بشر را حق بنگاریم مناسب و ملازم‌تر دارد. بشر به خود واگذاشته نیست؛ بلکه بشر هدایت می‌شود. البته ممکن است از حق دور شود تا جائیکه صرفاً رشته باریکی او را به رب الناس پیوند دهد؛

❖ در مخالفت‌های احساساتی که با انقلاب اسلامی می‌شود، معمولاً این جمود و درماندگی دیده می‌شود که به صرف اظهار نفرت اکتفا می‌کنند. این نفرت هیچ ارتباطی با عقل پیدا نمی‌کند. کسانی که با این انقلاب مخالفند و مقابله می‌کنند، خدا را شکر که عقل سیاسی ندارند و این یکی از نشانه‌ها و دلایل عظمت و اهمیت و عمق این انقلاب است.

« حکمت و اندیشه



❖ انقلاب اسلامی در هنگامی اتفاق افتاده است که راه خودبینی بشر به نهایت رسیده است. اگر مسئله انقلاب اسلامی را مطرح کنیم، ناگزیر باید این به دیوار رسیدن و سرخوردگی بشر را مطرح کنیم و آن وقت است که جهانی بودن این انقلاب را می‌توانیم درک کنیم و اگر این مطلب را یک مطلب سیاسی و منطقه‌ای تلقی کنیم، آن وقت گرفتار منازعات و دچار بحث‌های صرفاً سیاسی می‌شویم که خروج از آن ممکن نیست؛ و متأسفانه مسئله را آنچنان مطرح می‌کنند که یک واقعۀ صرفاً سیاسی بوده است! گرفتار منازعات و دچار بحث‌های صرفاً سیاسی می‌شویم که خروج از آن ممکن نیست؛ و متأسفانه مسئله را آنچنان مطرح می‌کنند که یک واقعۀ صرفاً سیاسی بوده است!

رخ داده است؛ ولی ما اول باید مسئله را درست طرح کنیم و متفرعات و جهات و شئون و آثار گوناگون آنرا باهم خلط نکنیم و یکی از اینها را تمام حقیقت انقلاب ندانیم. ما اکنون در عالم روشن فکری گروه‌های مختلف و متفاوت داریم و هر گروهی در باب انقلاب چیزی می‌گوید. تمام گروه‌های روشن فکر (قبلاً گفته‌ام که مقصودم از روشن فکر چیست) منکر ماهیت اسلامی انقلابند. اینها اعم از اینکه انقلاب اسلامی را در مرحله کنونی که بنابر ملاحظات و از جهت تاکتیک تایید بکنند یا با آن مخالفت کنند، امید دارند که جریان آن بر وقف مراد ایشان بشود یا به کلی مایوس شده‌اند کسانی که مخالف این انقلابند غالباً از شان اسلامی آن بیزار و متنفرند. اینها هیچکدام چه مخالف و چه موافق ظاهری و چه بیزار، صفت اسلامی بودن انقلاب را قبول ندارند و منکر آن هستند؛ اینها اصلاً حقیقت انقلاب را درک نکرده‌اند و تشخیص نمی‌دهند که این انقلاب چیست.

و سرخوردگی بشر را مطرح کنیم و آن وقت است که جهانی بودن این انقلاب را می‌توانیم درک کنیم و اگر این مطلب را یک مطلب سیاسی و منطقه‌ای تلقی کنیم، آن وقت گرفتار منازعات و دچار بحث‌های صرفاً سیاسی می‌شویم که خروج از آن ممکن نیست؛ و متأسفانه مسئله را آنچنان مطرح می‌کنند که گویی این انقلاب یک واقعۀ صرفاً سیاسی بوده است! وقتی می‌گوییم انقلاب اسلامی صرف تغییر حکومت و سیاست نبوده است، ممکن است معترضی اعتراض کند که مگر انقلاب یک واقعۀ سیاسی بزرگ در تاریخ عالم نیست؟ ممکن است این حرف را حتی در مقام تمجید و تحسین بگویند که: «این انقلاب یک واقعۀ سیاسی بزرگ است.» در این که انقلاب اسلامی یک حادثۀ بزرگ سیاسی است، حرفی نیست و اصلاً بعثت انبیاء هم یک جهت و وجه سیاسی داشته است و کسی منکر نیست که با انقلاب اسلامی یک اتفاق مهم سیاسی

❧ کسانی که مخالف این انقلابند غالباً از شان اسلامی آن بیزار و متنفرند. اینها هیچکدام چه مخالف و چه موافق ظاهری و چه بیزار، صفت اسلامی بودن انقلاب را قبول ندارند و منکر آن هستند؛ اینها اصلاً حقیقت انقلاب را درک نکرده‌اند و تشخیص نمی‌دهند که این انقلاب چیست. گرفتاری حضرات این است که اگر با انقلاب به خیال خود همراهی کنند، سودی نمی‌برند و حتی این همراهی ظاهری و تاکتیکی به زیان آنهاست.

آخرین پروژه‌های علمی متوسل شد و با امکانات عالم جدید مسئله را حل کرد و الا حل نمی‌شود.»

اکنون ما گرفتار مسائل بسیار هستیم، با این مسائل چه کنیم؟ گاهی باید مسئله‌ای را حل کرد. در بعضی مواقع ممکن است طرح مسئله غلط باشد در اینصورت باید آنرا رفع کرد. طرح این قبیل مسائل مبتدی بر این است که حقیقت عالم کنونی مطلق و مسلم انگاشته شود؛ و البته با مطلق گرفتن حقیقت عالم کنونی برای تمام مسائل باید به مدد علم و تکنیک جدید راه حل‌هایی پیدا کرد و پیداست که صاحبان اصلی علم و تکنیک جدید بهتر راه حل‌ها را می‌دانند. مثلاً اگر بخواهیم و مسئله بوروکراسی را بصورتی که لازمه عصر جدید است قبول کنیم، ناگزیر باید علم اداری را از منشاء و مرجع آن بگیریم؛ و اگر بخواهیم و مسائل اقتصادی و حدود روابط و مناسبات اقتصادی در عالم کنونی را حل کنیم، باز باید به اهل آن رجوع کنیم.



[نیچه]

گرفتاری حضرات این است که اگر با انقلاب به خیال خود همراهی کنند، سودی نمی‌برند و حتی این همراهی ظاهری و تاکتیکی به زیان آنهاست. مخالفت و معاندت و ایستادگی در مقابل انقلاب هم گران تمام می‌شود. گروه‌های مارکیست یا مارکسیسم زده سرگردان شده‌اند که با انقلاب اسلامی چه کنند. بعضی دسته‌ها حس کرده‌اند که در این انقلاب راهی برای آنها و تبلیغات آنها نیست و به سیم آخر زده‌اند. بعضی گروه‌های دیگر بنا بر ملاحظات، سکوت و احیاناً تأیید جمهوری اسلامی را پیش گرفته‌اند.

اما به هر حال در جریان تاریخ، سیاست درست و حقیقت سیاست را کسی ادراک می‌کند و موفق به اجرای آن می‌شود که با آنچه از باطن بر می‌خیزد، دمسازی داشته باشد و طوایفی که این دمسازی را ندارند به جایی نخواهند رسید. و این از مختصات انقلاب اسلامی است که مخالفان و معاندان، حقیقت آن را درک نکرده‌اند و به همین جهت نمی‌دانند که با آن، چه معامله ای بکنند و می‌بینیم که با حالت دستپاچگی به اعمال کودکانه دست می‌زنند. گاهی بیزاری و نفرت، عقل را کور می‌کند. در مخالفت‌های احساساتی که با انقلاب اسلامی می‌شود، معمولاً این جمود و درماندگی دیده می‌شود که به صرف اظهار نفرت اکتفا می‌کنند. این نفرت هیچ ارتباطی با عقل پیدا نمی‌کند. کسانی که با این انقلاب مخالفند و مقابله می‌کنند، خدا را شکر که عقل سیاسی ندارند و این یکی از نشانه‌ها و دلایل عظمت و اهمیت و عمق این انقلاب است. مخالفان انقلاب نمی‌توانند در آنچه که می‌گویند تدبیر و تفکر کنند و به صرف مخالفت احساساتی و سطحی اکتفا می‌کنند و این مخالفتها صرفاً در جهات سیاسی مطرح می‌شود. اما پرسش این است که آیا انقلاب صرف یک جریان سیاسی بوده؟ و با انقلاب حکومتی ساقط شده و حکومت دیگری بجای آن آمده است و این حکومت دست به ترکیب عالم کنونی نمی‌زند؟ و می‌خواهد در محیط عالم کنونی و در شرایط عالم کنونی باقی بماند و به عبارت دیگر تمام اصول و مسائل عالم کنونی را باید اثبات کند و همه مسائلی را که در عالم کنونی مطرح است باید حل کند؟ مدعیان و مخالفان معمولاً پرسش می‌کنند که شما با فلان مسئله چطور مواجه می‌شوید؟ آنها می‌گویند که: «هر مسئله ای را باید با علم روز حل کرد؛ البته مسائلی در عالم کنونی مطرح شده است که باید برای حل آن به

❧ در جریان تاریخ، سیاست درست و حقیقت سیاست را کسی ادراک می‌کند و موفق به اجرای آن می‌شود که با آنچه از باطن بر می‌خیزد، دمسازی داشته باشد و طوایفی که این دمسازی را ندارند به جایی نخواهند رسید. و این از مختصات انقلاب اسلامی است که مخالفان و معاندان، حقیقت آن را درک نکرده‌اند و به همین جهت نمی‌دانند که با آن، چه معامله ای بکنند و می‌بینیم که با حالت دستپاچگی به اعمال کودکانه دست می‌زنند. گاهی بیزاری و نفرت، عقل را کور می‌کند.

❧ **عالم کنونی** گرفتاریهای بسیار دارد و روز به روز گرفتار تر می‌شود. اگر در این عالم وارد شویم و دست به سر و گوش این عالم بکشیم و خانه‌ی از پای بسته ویران شده را تزئین کنیم، در می‌مانیم و خصم غلبه می‌کند؛ زیرا که خصم مناسبت بیشتر با این عالمی که سلطان آن است دارد. این عالم، عالم امپریالیسم به تمام معنی لفظ است.

« حکمت و اندیشه »

اسلامی هم کسانی باشند که فهم این مطلب برایشان آسان نباشد و در عین مسلمانی ندانسته به شریعت تکنولوژیک غرب هم تعلق داشته باشند. این‌ها در مآل امر از انقلاب رو می‌گردانند و به غرب رو می‌کنند؛ مگر آنکه لطف الهی به ایشان مدد کند. به هر حال تعلق به دو شریعت معنی ندارد. ممکن است این سخنان موجب سوء تفاهم شود و بگویند که ما چطور نمی‌خواهیم مسائل (به معنی مشکلات) این عالم را حل کنیم؟ آیا می‌خواهیم مشکلات سر جای خود لاینحل بمانند؟ نه، در هر جا که مسائل طرح می‌شود، بر اساس اصولی طرح می‌شود. آیا ما می‌خواهیم آن اصول و مبانی را بر هم بزنیم؟ یا می‌خواهیم با قبول اصول معتبر در عالم کنونی و بر اساس آنها مسائل را طرح و حل کنیم؟ و آن مسائل که بر مبنای اصول غرب و غرب‌زدگی طرح شده است، با عالم غرب‌زدگی مناسبت دارد. در تمام مخالفت‌هایی که با انقلاب می‌شود، مسئله انقلاب را صرفاً به صورت سیاسی مطرح می‌کنند. گویی که یک نظام سیاسی رفته و یک نظام دیگر آمده است. بعضی اشخاص هنوز مشغول خیالبافی در اگرها و مگرها

هستند و متوجه نیستند که آن حکومت در افراط و تفریط و بی‌خردی به پایان راه خود رسیده بود و در راه انحطاطی که می‌رفت محکوم به سقوط و نابودی بود و به عبارت دیگر قیام و انقلاب مردم ملازم و مقارنت با رسیدن آن حکومت به آخرین مرحله انحطاط داشت. البته این بدان معنی نیست که از عظمت قیام و انقلاب مردم و شأن اسلامی آن چیزی کم شود. کسی به مردم اعلام نکرده بود که این حکومت انحطاطش به نهایت رسید؛ بلکه مردم با جان این انحطاط را حس کردند و مهم این بود که به حق رو کردند و باطل و فاسد را طرد کردند. این است که آن

نمی‌گویم که ما با مسائل اقتصادی عالم کنونی یا با مسائل فرهنگی و مسائل شبه فرهنگی و بطور کلی با همه مسائلی که در عالم کنونی مطرح است مواجه نیستیم. ما گرفتار همه اینها هستیم. اما مطلب این است که اگر مسئله به اینصورت طرح شود که چگونه می‌توان نظام کنونی عالم را حفظ کرد و از عوارض و گرفتاری‌های آن برکنار ماند، در حقیقت بجای طرح مسئله تمنای محال شده است. عالم کنونی گرفتاریهای بسیار دارد و روز به روز گرفتار تر می‌شود. اگر در این عالم وارد شویم و دست به سر و گوش این عالم بکشیم و خانه‌ی از پای بسته ویران شده را تزئین کنیم، در می‌مانیم و خصم غلبه می‌کند؛ زیرا که خصم مناسبت بیشتر با این عالمی که سلطان آن است دارد. این عالم، عالم امپریالیسم به تمام معنی لفظ است. ما اگر در تار و پود این عالم که بشر در آن دعوی «انا الحقی» و فرعونیت دارد وارد شویم و بخواهیم مسائل این عالم را حل بکنیم، از عهده بر نمی‌اییم. و البته که ما نهضت نکردیم که مسائل فرعی این عالم را حل کنیم. شاید هنوز در داخل حکومت



✚ مخالفان انقلاب نمی‌توانند در آنچه که می‌گویند تدبیر و تفکر کنند و به صرف مخالفت احساساتی و سطحی اکتفا می‌کنند و این مخالفتها صرفا در جهات سیاسی مطرح می‌شود.

حکومت و آن نظام در تمامیت آن (که آن را هم نباید صرفا سیاسی دانست) از راهی رفته و به جایی رسیده بود که محکوم به سقوط بود. و این را مردم با جانشان ادراک کردند، و با جان ادراک کردنشان همان بود و تصمیم بر برانداختن حکومت و نفی اساس آن و برقرار کردن جمهوری اسلامی همان.

بعضی خیال می‌کنند که یک گروهی آمدند و حکومت را به دست گرفتند و یک حکومتی را برانداختند و بعد دسته‌های دیگر را از حکومت محروم کردند. خوب، این در سیاست یک امر قهری است که قدرتی روی کار می‌آید و این قدرت (به خصوص در انقلاب) قدرت گذشته را می‌راند و گروههای مخالف و معاند را هم راه نمی‌دهد، و در مورد این هم بحثی نیست. اما اینکه کسانی آمدند (یعنی بر خلاف طبیعت انقلاب) و یک قدرت را قبضه کردند، سخن بی اساسی است و شاید کسانی که چنین ادعایی دارند، خود قصد قبضه کردن قدرت را داشته‌اند و چون نتوانسته‌اند، کار حکومت را قیاس از خود می‌گیرند. یعنی اینها که این حرفها را می‌زنند خودشان خیلی شیفته قدرت بودند و هوس قدرت بی تابشان کرده بود. بعضی از این گروهها آنچنان در هوس قدرت بی تاب بودند که گفتند: یا قدرت یا هیچ. اگر قدرت قبضه کردنی بود، خوب چرا آنها این قدرت را قبضه نکردند، آنها که از روز اول بیشتر جویای قدرت بودند. چه شد که ناگزیر به قمار همه یا هیچ دست زدند و همه چیز را باختند و هیچ شدند، می‌دانیم کسانی که متهمند قدرت را قبضه کرده‌اند، مدتی با احتیاط بر کنار رفتند و آزمایش کردند. تا اینکه سیر انقلاب بسیاری تکلیفها را روشن کرد. قدرت در انقلاب قبضه نمی‌شود؛ بلکه هر گروهی که مظهر انقلاب است به قدرت رسمی هم می‌رسد. اما اگر گروههایی با کمک قدرتهای خارجی بخواهند به حکومت برسند یا سهمی در حکومت بدست آورند (که البته در انقلاب این امر معنی ندارد، مگر آنکه مقصود از انقلاب کودتا باشد) در آن صورت انقلاب دیگر انقلاب نیست. این را هم بدانیم که هیچ قدرتی نمی‌تواند انقلاب ایجاد کند و اگر یک انقلاب حقیقی آغاز شود، هیچ قدرتی در عالم نمی‌تواند آن را سرکوب کند. چشمه‌ای که می‌جوشد، هیچ چیز مانع از جوشش آن نمی‌شود و اگر آن را بپوشانند، از جای دیگر سر در می‌آورد. آیا کدام قدرت است که بتواند همه مردم را در یک راه و در

یک جهت ببرد؟ البته امکان دارد یک قدرت درصدد این برآید که از جریانی که اصالت دارد استفاده بکند، و تازه آن هم شرایطی دارد و به خیلی چیزها بستگی پیدا می‌کند. اگر یک جریانی ضعیف باشد، البته ممکن است وسیله و مورد سوء استفاده قرار بگیرد و عده‌ای از انقلاب در جهت اغراض خود سوء استفاده کنند، ولی (تاکید می‌کنم) چنین نیست که هر جهتی که خواستند بتوانند به آن بدهند، بلکه می‌توانند از جهتی که دارد به نحوی استفاده کنند.

مشروطیت را برایتان مثال می‌زنم؛ اما قبل از آنکه وارد مطلب شوم، باید نکته‌ای را طردالباب بگویم: روشنفکران ما همواره در خواب مشروطیت هستند و به اصطلاح متداول «خواب اسطوره مشروطیت را می‌بینند» بدون اینکه مشروطیت را تحلیل کرده باشند. اینها در رویای مشروطیتی هستند که در آغاز آن علمای نجف و تهران و بلاد دیگر آمدند و مردم را بر ضد ظلم دعوت کردند و خود کنار کشیدند یا کنار گذاشته شدند و مشروطیت را سیاست بازان بدست گرفتند. البته از اول هم نقشه روشنفکران همین بود که از نفوذ روحانیت استفاده و درست بگویم سوء استفاده کنند، و کم و بیش معلوم بود که این مشروطیت چگونه سیر می‌کند؟! و مخصوصا مبادی و اصول و قواعد و جهت‌ش معلوم بود، منتها از آن جا که علمای دین شان ضد ظلم مشروطیت را تایید کردند و مردم را به حمایت از مشروطه خواندند، دعوت آنها به پیروزی ظاهری و سیاسی مشروطیت کمک کرد و چه بسا که اگر علمای دین، حمایت و تقویت نمی‌کردند، کوتای مشروطه واقع می‌شد (کودتایی که قدری دیرتر اتفاق افتاد) و بعد دیدیم که چه شد. علمایی که مردم را دعوت کردند، یا بلایی سرشان آمد یا کنار زده شده شدند و یا خود از مشروطه و مشروطه خواهی منصرف شدند. حالا هم مدعیان می‌گویند روحانیت به منبر و محراب باز گردد و در سیاست دخالت نکند. آنها می‌گویند حکومت مال ماست و ما بلدیم حکومت بکنیم. خوب اگر بلد بودید چرا مردم به شما اعتناء نکردند؟! شما اگر اهل سیاست بودید، چرا انقلاب نکردید؟! و چرا شما طراح انقلاب نبودید؟ هر کس که انقلاب می‌کند، حتما خودش هم می‌تواند آن را اداره کند. و شما که انقلابی نبودید، چطور می‌خواهید انقلاب و حکومت انقلابی را اداره کنید؟ حکومت انقلابی باید انقلابی و همراه انقلاب باشد.

✚ در تمام مخالفت‌هایی که با انقلاب می‌شود، مسئله انقلاب را صرفا به صورت سیاسی مطرح می‌کنند. گویی که یک نظام سیاسی رفته و یک نظام دیگر آمده است. بعضی اشخاص هنوز مشغول خیالبافی در اگرها و مگرها هستند و متوجه نیستند که آن حکومت در افراط و تفریط و بی‌خردی به پایان راه خود رسیده بود و در راه انحطاطی که می‌رفت محکوم به سقوط و نابودی بود و به عبارت دیگر قیام و انقلاب مردم ملازم و مقارنت با رسیدن آن حکومت به آخرین مرحله انحطاط داشت.

روشنفکران ما همواره در خواب مشروطیت هستند و به اصطلاح متداول «خواب اسطوره مشروطیت را می‌بینند» بدون اینکه مشروطیت را تحلیل کرده باشند.

«حکمت و اندیشه»

«در عالم غرب زده و به خصوص در غرب زدگی منفعل، با اینکه بسیاری کسان ادعای معلمی دارند، معلمی پیدا نمی‌شود. حتی می‌توان گفت که بعد از این اگر معلمی پیدا شود، به غرب تعلق ندارد، زیرا دوره‌ی تعلیم و معلمی غرب بسر آمده است. البته معلم و مقتدا را مردم انتخاب می‌کنند و بعبارت دیگر رهبر و معلم قوم در مناسباتی که با مردم دارد معلم و رهبر می‌شود.»

[ژان پل سارتر]

قاعده این است که انقلابی انقلاب می‌کند و راه انقلاب را هم او می‌داند. شما که نمی‌دانستید و فقط حرف می‌زدید و از سیاست می‌گفتید، بدون اینکه از حقیقت آن چیزی ادراک کرده باشید، چرا انقلاب را به شما بدهند که اداره کنید؟ شما که انقلابی نیستید و انقلاب را درک نمی‌کنید، چگونه می‌خواهید آن را اداره کنید؟

این غرور روشنفکران ما بلای بزرگی برای خودشان است. آنها هنوز در رویای مشروطیت هستند و نتایج مشروطیت را هم اصلاً نمی‌بینند و فکر نمی‌کنند که چه پیش آمده است و اگر هم فکر کنند می‌گویند به ما مربوط نیست که رضاخان و دیکتاتوری آمد! آنها مشروطیت را در تاریخ نمی‌بینند، بلکه با صورت خیالی آن سرگرمند. مرحوم علامه طباطبایی در جایی در مورد دموکراسی گفته‌اند که: «هی به ما می‌گویند قواعد اسلامی مال ۱۴۰۰ سال پیش است و امروز به درد نمی‌خورد، دلیلشان هم این است که کشورهای اسلامی به ترقیاتی که غرب به آن رسیده است نرسیده‌اند و در نتیجه قوانین اسلامی به درد نمی‌خورد!!» ایشان جواب داده‌اند که: «دموکراسی شما هم که در اینجاها تحقق پیدا نکرده است. پس چرا از دموکراسی تمجید می‌کنید؟ پس اگر دموکراسی هم قابل اطلاق و اجرا نیست، آن هم به درد نمی‌خورد» خیلی آسان است که در عالم خیال تصویری از دولت و کشور بسازیم و

اصلاً در باب چگونگی تحقق آن فکر نکنیم، یعنی نه اهل نظر باشیم نه اهل عمل؛ بلکه شترمرغوار از عمل حرف بزنیم. اگر کسانی حقیقتاً از مشروطیت دفاع می‌کنند، حق ندارند بگویند که ما مسئول نیستیم که دیکتاتوری آمد. اگر کسی مدافع مشروطیت و دموکراسی است، باید بتواند معلمش هم باشد و بتواند آن را متحقق کند. ولی کسانی که نتوانستند آن را متحقق کنند، حالا دیگر چه داعیه‌ای دارند؟! آنها جز به سیاست و قدرت به چیزی فکر نمی‌کنند، ولی ما می‌گوییم سیاست هم حقیقتی دارد و این حقیقت دست به دست نمی‌شود البته یک سیاست مرده و ظاهری هم هست که محل نزاع است و کسانی که با دردانگی در گوشه‌ای نشسته‌اند و می‌گویند: «این سیاست را به ما بدهید، چون ما شایسته‌ایم» تصویری جز ظاهر سیاست و سیاست مرده از سیاست ندارند. اینها که پرمدهایی خود را شایسته می‌دانند، در واقع شایسته نیستند. آنها استحقاق همان چیزی را دارند که به آن رسیده‌اند.

باز انقلاب مشروطیت را در نظر بگیریم. در مشروطیت انقلاب شد و نظام سیاسی مشروطه روی کار آمد. اما مشروطیت یک سیاست ترجمه شده یا ترجمه یک سیاست بود. البته کسانی می‌گویند ترجمه نبود! اگر ترجمه نبود، می‌بایست قواعد و قوانین آنرا مردم ادراک و انشاء یا تصدیق کرده باشند. همانهایی که می‌گویند مسائل هر جا و هر وقت را باید متناسب با آن جا و آن زمان حل کرد، آیا معتقدند که مشروطیت را هر وقت و هر جا که بخواهند می‌برند و اگر تحقق شرایطی را لازم می‌دانند، آن شرایط چیست؟ ما چگونه مشروطه را اخذ کردیم و تا زمان آغاز انقلاب اسلامی طرفداران مشروطه چه کوششی برای برقراری آن کردند؟ و اصلاً اینها در کجا متناسب با خواست و روح مردم و مطابق با ادراک مردم عمل کردند یا سخن گفتند؟ راستی ایدئولوژیهای مشروطیت با مردم و با جان و دل مردم چه تماسی داشتند؟ و مردم تا چه اندازه حرفهای آنها را صحنه گذاشتند؟ آنها که در هوای خودشان و در هوایی که از غرب آمده بود، از غرب رانده و از اینجا مانده بودند و حرفهایی زدند که در هوا ماند و اصلاً دست مردم به آن حرفها بند نبود و مردم تلاش نکردند که آن حرفها را بگیرند و عجب آنکه گویندگان هم به عمق آن حرفها پی نبرده بودند. در این معلق بودن بین غرب و اینجا که نه آنجا را داشتند و



اکنون روشنفکران و کسانی که در بند عالم غرب هستند، غرب را مطلق می‌انگارند و با این مطلق انگاشتن به انقلاب اسلامی نظر می‌کنند و مخصوصاً مغرضان آنها تصور می‌کنند که انقلاب اسلامی یک تغییر صرفاً سیاسی است.

[میشل فوکو]



ا حرف اول من این است که ما در مقابل نظام موجود در غرب و به این نظام (وقتی غرب می‌گوییم از کانادا تا ولادی وستک و ژاپن و خلاصه تمام غرب و شرق سیاسی را شامل می‌شود). جواب نفی داده‌ایم، اما این جواب منفی و نه گفتن پایان کار نیست. وقتی در مقابل تمام موجودیت غرب "نه" می‌گوییم، "الا" بی هم داریم و این "الا" در جان ماست و از جان ما برآمده و باید در خارج متحقق شود و بسط پیدا کند.

را در جامعه برقرار کرد و بعد پرولتاریا را بوجود آورد؟ مارکس می‌گفت اول پرولتاریا بوجود می‌آید و بعد پرولتاریا انقلاب می‌کند و انقلاب «انقلاب پرولتاریایی» است. حال آیا می‌شود اول انقلاب پرولتاریایی کرد؛ و بعد منتظر ماند که پرولتاریا به وجود بیاید؟ مثلاً در چین که پرولتاریایی انقلابی نبوده است، چینی‌ها اول انقلاب کردند! و اسم انقلاب خود را انقلاب پرولتاریایی-دهقانی گذاشتند. بسیار خوب این دهقان چه انقلابی کرده است؟ قواعد انقلاب او چیست؟ آیا ابتدا انقلاب پرولتاریایی صورت می‌گیرد و بعد انقلاب‌کننده اش ظهور می‌کند؟ البته ممکن است قانون را از جایی اخذ کنند، ولی چه بسا که آن قانون حتی اگر درست اجرا شود، موجب برقراری یک نوع خاص از استبداد می‌شود؛ زیرا که ممکن است مردم این قانون را نپذیرند. ولی چون از اوصاف غرب‌زدگی اینست که چیزهایی را با آب و تاب می‌گویند، اما آنها را باور ندارند. متجددان ما از حدود کلیات خارج نشدند؛ چنانکه در کشور ما در مدت هفتاد سال اخیر حتی کسی سعی نکرد که قانون جدید را به مردم تفهیم و تعلیم کند که جان مردم با آن آشنا شود؛ بلکه به دروغ فقط از اجرای قانون سخن گفتند و قانون عاریتی بازیچه و وسیله‌ی استبداد شد. و البته در انقلاب مشروطیت قانون و قاعده‌ای را آوردند که مطابق با اصول

نه اینجا را، چیزی پیش آمد که ناقص بود و سرنوشتش همین بود که دیدیم. اسم آن را جبر هم نگذارید و حتی به آن دترمینیسم و موجیت تاریخی هم مگویید. مسئله‌ای اتفاقی افتاده است و ما اکنون که به آن نظر می‌کنیم قاعدتاً باید چیزی که مثلاً در انقلاب فرانسه و یا انقلاب آمریکا روی داده است، در آنجا هم برقرار شده باشد. در آن جا انقلاب‌کنندگان می‌دانستند چه می‌کنند و یک نوع آمادگی در مردم پدید آمده بود که انقلاب کردند و البته قبل از اینکه نهضت سیاسی اوج بگیرد، رهبران و معلمان قوم اصول انقلاب را به مردم تعلیم داده بودند و مردم هم کم و بیش تعلیم گرفته بودند. یعنی قوانین و قواعد انقلاب فرانسه و ارزش‌هایی که قبلاً بوجود آمده بود یا اساس آنچه بعداً بوجود آمد، در ارواح منتشر شد نه اینکه صرفاً روی کاغذ آمده باشد. اما در مشروطیت این طور نبود.

روشنفکران زمان مشروطیت فکر کردند که سیاست مستقل از همه چیزاست و می‌توان آن را از هر جا به جای دیگر برد! آن‌ها سیاست را اصل دانستند و سیاست را اصل گرفتند و گفتند که با سیاست می‌شود علم و فن و تکنیک ایجاد کرد! و می‌توان با سیاست هر مسئله‌ای را در همه جا و همه وقت به یک صورت حل کرد. روشنفکران ما هنوز هم در همین هوا به سر می‌برند و با افکار و خیالات روشنفکری خود سرگردمند و نمی‌دانند که سیاست قائم به خود نیست، بلکه برآمده از چیزی است. سیاست یک نتیجه یا فرع و جلوه‌ی ظاهر است. سیاست جزء تمدن است و تمدن ظاهر یک باطن و یک حقیقت است و نمی‌توان سیاست دموکراسی اروپا را در هر جا و هر وقت برقرار کرد. آیا هر سیاستی را از هر جایی می‌توان به هر جای دیگر برد؟ و آیا هر قانون اساسی را از هر جا می‌توان گرفت و در هر جای عالم و در هر موقعی اجرا کرد؟ این پرسش اختصاص به دموکراسی ندارد. آیا سوسیالیسم را می‌توان به هر جایی صادر کرد؟ مارکس می‌گفت طبقه‌ی کارگر باید به خوداگاهی برسد و طبقه‌ی کارگر باخوداگاهی به اینکه او به ماده‌ی کار تبدیل شده و از طبیعت خود خارج شده است، انقلاب می‌کند تا به حقیقت و طبیعت خودش بازگردد و دیگر استثمار نشود و نظمی را برقرار کند که در آن تمام احتیاجات انسان برآورده شود! اما آیا در کشوری که اصلاً پرولتاریا ندارد، می‌شود اول سیاست مارکسیستی

البته از اول هم نقشه روشن‌فکران همین بود که از نفوذ روحانیت استفاده و درست بگوییم سوء استفاده کنند، و کم و بیش معلوم بود که این مشروطیت چگونه سیر می‌کند؟! و مخصوصاً مبادی و اصول و قواعد و جهت‌ش معلوم بود.

« حکمت و اندیشه

اول اینکه یک حرکت سیاسی در کشور ایران واقع شده است و این کشور نمی‌تواند از دنیا جدا باشد و رسوم آن را نمی‌تواند رها کند، سیاستش هم باید متناسب با دنیای کنونی باشد. ببینید ظاهر استدلال هم عیبی ندارد و ممکن است بسیاری از ساده‌لوحان در دام این استدلال بیفتند که کشور ایران نمی‌تواند جدا از عالم باشد و بنابراین شعار نه شرقی و نه غربی، جمهوری اسلامی مورد ندارد. بنابراین نظر، ایران در مسائل سیاسی و اقتصادی با همه ی عالم و با کشورهای منطقه شریک است و مسائلیش را جدا از مسائل عالم نمی‌توان حل کرد. مگر مسئله نفت، مسئله تکنیک، مسئله علم، مسئله بوروکراسی و امثال این مسائل را می‌توان جدا از عالم کنونی حل کرد؟ و چون بنا را بر این گذاشتند که نمی‌توان این مسائل را بدون ارتباط با عالم و عالمیان (و مراد از عالم، عالم قدرتمندان است) حل کرد، پس گروه‌های دیگری باید باشند که مانوس با نظام غرب و متجانس و مجانس با آن باشند. وانگهی چون غرب حاکم است و علم تکنولوژیک و زرادخانه‌ها و قدرت نظامی با اوست، در همه جای عالم اشخاصی که با روح غرب و با غربی سازگار هستند باید حکومت را بگردانند، و هیچ کس دیگر بجز اینها از عهده‌ی این مهم بر نمی‌آید. ببینید اگر کسی مسئله را به این صورت طرح کرد، باید از همان ابتدا تذکر داد که مسئله را به این صورت طرح نکنند.

حرف اول من این است که ما در مقابل نظام موجود در غرب و به این نظام (وقتی غرب می‌گوییم از کانادا تا ولادی وستک و ژاپن و خلاصه تمام غرب و شرق سیاسی را شامل می‌شود) جواب نفی داده‌ایم، اما این جواب منفی و نه گفتن پایان کار نیست. وقتی در مقابل تمام موجودیت غرب "نه" می‌گوییم، "الا"یی هم داریم و این "الا" در جان ماست و از جان ما برآمده و باید در خارج متحقق شود و بسط پیدا کند. البته تصور می‌فرمایند که این "الا" صرف شعار سیاسی است، نه این "الا" صرف شعار سیاسی نیست، بلکه با آن حقیقت دین اثبات می‌شود. چنانکه در عربستان و در یک سرزمینی که تقریباً هیچ چیز نداشت، فریاد "لا" برخاست و با آن تمام خدایان و بتها نفی شد؛ ولی نفی بدون اثبات معنی ندارد و بدین جهت "الا" هم با آن بود و این "الا" بود که به نحوی در تمام و سرتاسر عالم آن زمان، از مدیترانه تا سهند، یعنی در قسمت اعظم عالم

عالم غرب و برآمده از آن بود و آن را قانون مطلق تلقی کردند و کسانی از ما و اسلاف ما هم آن را به همین عنوان گرفتند و شاید هیچگاه فکر نکردند که نسبت مردم با قانون و قوانین به طور کلی چیست و هنوز هم که بحث می‌کنند آن اصول و قواعد را مطلق می‌گیرند و آن را مربوط به کمال بشر می‌دانند. آنها می‌گویند این قوانین متعلق به کمال بشر است. لذا همه باید آن را اقتباس کنند و از آن متابعت کنند! حاضر هم نیستند که فکر کنند ما چه گرفتیم و چه می‌توانستیم بگیریم و با چه امکاناتی می‌خواستیم بگیریم؟ چطور شد که این مدعیان هیچکدام در صدد تعلیم مردم برنیامدند؟! و فقط سعی کردند که حکومت را تغییر دهند؟ آیا می‌توان گفت که اگر نظام حکومت تغییر کند و یک سیاست برود و یک سیاست دیگر بیاید، همه چیز درست می‌شود؟ نه، با رفتن یک سیاست و آمدن سیاست دیگر، ای بسا که هیچ چیز تغییر نمی‌کند.

اکنون روشن‌فکران و کسانی که در بند عالم غرب هستند، غرب را مطلق می‌انگارند و با این مطلق انگاشتن به انقلاب اسلامی نظر می‌کنند و مخصوصاً مغرضان آنها تصور می‌کنند که انقلاب اسلامی یک تغییر صرفاً سیاسی است. اگر در جایی و در زمانی فقط سیاست عوض شود، یعنی یک گروه سیاسی برود و یک گروه سیاسی دیگر به جایش بیاید، این گروه تازه آمده، کم و بیش در جهت سیاست گذشته است و فقط قدرت دست به دست گشته است. تلقی‌ای که اینها از انقلاب ما دارند؛ این است که: این انقلاب یک حرکت بوده است برای ساقط کردن یک حکومت و روی کارآوردن یک حکومت دیگر. به نظر ایشان سیاستی رفته و سیاستی دیگر با یک گروه حاکم جدید آمده است. آنها می‌گویند: این گروه سیاسی قرون وسطایی است و شایستگی آنرا ندارد که مسائل حاضر را حل کند. البته در هر دو مطلب باید بحث کرد. مطلب





ما نهضت

نکردیم که مسائل
فرعی این عالم را
حل کنیم. شاید
هنوز در داخل
حکومت اسلامی
هم کسانی باشند
که فهم این مطلب
برایشان آسان
نباشد و در عین
مسلمانی ندانسته
به شریعت
تکنولوژیک غرب
هم تعلق داشته
باشند. این‌ها در
مآل امر از انقلاب
رو می‌گردانند و به
غرب رو می‌کنند؛
مگر آنکه لطف
الهی به ایشان
مدد کند. به هر
حال تعلق به دو
شریعت معنی
ندارد.

صرف دعوی خودپسندانه نمی‌توان مسائل را حل کرد. حتی اگر این فرض را قبول کنیم که ما در عالم کنونی بمانیم و بخواهیم مسائل عالم کنونی را حل کنیم، با توجه به مطالبی که گفتم، نظام حکومت سابق و روشنفکران رقیب آن (که اینها هیچکدام در اصول اختلاف نداشتند) مسائل را چنانکه باید درک نمی‌کردند (چنانکه مسائل کنونی را هم ادراک نمی‌کنند) که به فکر حل باشند. آنها کارشان به نهایت رسیده بود. اگر بحث در این است که در تمدن غرب شریک و سهیم شویم (که شریک و سهیم شدن هم مطرح نبوده است)، یا دنباله‌رو و مقلد غرب شویم و از روی تقلید مثلاً تکنیک و عمل تکنولوژیک را در کشور برقرار کنیم، خیال محال می‌پرورند؛ زیرا گروه‌هایی که خود به حریم تجدزدگی رسیده بودند، صرفاً در مسیر پرخوری و مصرف‌کردن دیوانه‌وار افتاده بودند و بقیه محروم بودند. اگر کسانی مدعی هستند و معتقدند که غایت سیاست باید صرف رسیدن به تکنیک و تکنولوژی شود و ما در تکنیک جدید سهیم و شریک غرب شویم، بدانند که در نظام سابق این مقصود عملی نمی‌شد؛ زیرا کسی در فکر راهی که

آن زمان، بنحوی متحقق شد. مسئله این نیست که آیا ما برای مسائلی که در غرب مطرح است راه حلی داریم و آیا می‌توانیم چیزی بر علوم جدید مثل فیزیک و شیمی و غیره بیفزاییم. ما چنین ادعایی نداریم و لااقل تا آنجا که من می‌فهمم، ادعای ما این نیست. ما انقلاب نکرده‌ایم که مثلاً بحران غرب را حل کنیم؛ بلکه در انقلاب ما مسائل غرب و موجودیت آن رفع می‌شود. ما انقلاب نکرده‌ایم که به مدد علوم انسانی و اجتماعی غرب و در موافقت با نظام تکنولوژیک امروز چیزی برآورده‌های عالم کنونی بیفزاییم. اما می‌بینیم که اگر کسانی هم بخواهند در این بحث وارد شوند و بپرسند که آیا ما از این گرفتاری‌های می‌یابیم؟ و اگر می‌یابیم، آینده‌ی ما در نسبت با علم و تکنولوژی کنونی چه خواهد بود؟ فعلاً جواب روشنی نمی‌توان داد. اگر مقصود از طرح پرسش این است که کار عالم کنونی باید به دست روشنفکران سپرده شود، بهتر است که مدعیان در ادعای خود خیلی مصر نباشند و در باب توانایی‌ها و امکانات و استعداد‌های خودشان فکر کنند و ببینند واقعاً چه می‌توانند بکنند و به دیگران هم نظر کنند. با خودبینی و به

ما انقلاب نکرده‌ایم که به مدد علوم انسانی و اجتماعی غرب و در موافقت با نظام تکنولوژیک امروز چیزی برآورده‌های عالم کنونی بیفزاییم.

حکمت و اندیشه



روشنفکران زمان مشروطیت فکر کردند که سیاست مستقل از همه چیز است و می‌توان آن را از هر جا به جای دیگر برد! آن‌ها سیاست را اصل دانستند و سیاست را اصل گرفتند و گفتند که با سیاست می‌شود علم و فن و تکنیک ایجاد کرد! و می‌توان با سیاست هر مسئله‌ای را در همه‌جا و همه‌وقت به یک صورت حل کرد. روشنفکران ما هنوز هم در همین هوا به سر می‌برند و با افکار و خیالات روشنفکری خود سرگردمند و نمی‌دانند که سیاست قائم به خود نیست، بلکه برآمده از چیزی است. سیاست یوا نتیجه یا فرع و جلوه‌ی ظاهر است. سیاست جزء تمدن است و تمدن ظاهر یک باطن و یک حقیقت است و نمی‌توان سیاست دموکراسی اروپا را در هر جا و هر وقت برقرار کرد.

سیر در راه تکنیک اصل بشود، پروردگان رسوم غرب و غرب‌زدگی نمی‌توانستند این راه را طی کنند، و اگر هم باید که ما در طریق تکنیک قدمهایی برداریم، با انقلاب اسلامی برداشتن این قدمها میسر شده است. علم و تکنیک جدید، با اینکه با قدرت مادی سروکار دارد، اما چون اساسش جای دیگر است، خریدنی نیست و مثل کالای مصرفی نمی‌توان آن را وارد کرد.

به هر حال در مرحله‌ی فعلی انقلاب ما نمی‌توانیم از علم و تکنولوژی جدید صرف‌نظر کنیم، زیرا انقلاب اسلامی در یک عالم پیچیده‌ی عجیبی آغاز شده است و در این پیچیدگی و در این آغاز، نفی و انکار همه چیز نه ضروری است و نه میسر می‌شود. گفته شد که انقلاب ما به عالم کنونی و به موجودیت و تمامیت این عالم "نه" گفت. اما آثار این "نه" فوراً متحقق نمی‌شود. به عبارت دیگر این "نه" یک ساعته و یک روزه و یک ساله و پنج ساله و حتی ده ساله ظاهر نمی‌شود. این "نه" در ارتباطی که با "الا" پیدا می‌کند، مؤثر می‌شود و به تدریج هم اثر می‌کند. در هر انقلابی "لا" و "الا" بهم بسته است و باید با هم باشد، و الا انقلاب

می‌بایست طی نشود نبود. حاکمان رژیم گذشته و رقبای ایشان چیزی می‌گفتند و می‌گویند که باصلاح تصدیق بلا تصور است. آن‌ها در باب تحقق تکنولوژی و نحوه‌ی این تحقق چیزی نمی‌دانستند و اهمیت نمی‌دادند که بدانند یا ندانند. نه فقط انبیاء بلکه همه‌ی کسانی که در تاریخ بنای نو گذاشتند و رسم تازه و سیاست نو تأسیس کردند، ابتدا مردم را تعلیم دادند و پر مدعایی و نزاع نکردند و مدعی مردم نشدند که:

ای زمین بر قامت رعنا نگر زیر پای کیستی بالانگر در عالم غرب‌زده و به‌خصوص در غرب‌زدگی منفعل، با اینکه بسیاری کسان ادعای معلمی دارند، معلمی پیدا نمی‌شود. حتی می‌توان گفت که بعد از این اگر معلمی پیدا شود، به غرب تعلق ندارد، زیرا دوره‌ی تعلیم و معلمی غرب بسر آمده است. البته معلم و مقتدا را مردم انتخاب می‌کنند و بعبارت دیگر رهبر و معلم قوم در مناسباتی که با مردم دارد معلم و رهبر می‌شود. اما در آنچه به پیروی از غرب و بسط نظام فکری و سیاسی و اداری غالب بر عالم مربوط می‌شود، می‌گوییم حتی اگر قرار بود که پیروی از غرب و

❖ اکنون انقلاب اسلامی آغاز شده و در همین آغاز مسائل عالم را به نحو دیگر و بر مبنای اصول دیگر طرح کرده است. در این اصول بشر در نسبتش با حق تعالی اعتبار می‌شود و نه یک موجودی که در سودای استقلال نفس خود و با خیال آن به تصریح یا به تلویح دعوی الوهیت می‌کند و مسائلش هم در حول وجود او و خودبینی او می‌چرخد.

در آن اصول تحقیق کرده‌ایم؟ به هر حال اگر به مبادی مسائل عالم کنونی تسلیم شده‌ایم، مسائل را باید به همان صورتی که طرح شده است حل کنیم. اما اگر به آن اصول گردن نگذاشتیم، باید در طرح مجدد این مسائل تفکر کنیم و این مسائل را به نحوی رفع کنیم. اکنون انقلاب اسلامی آغاز شده و در همین آغاز مسائل عالم را به نحو دیگر و بر مبنای اصول دیگر طرح کرده است. در این اصول بشر در نسبتش با حق تعالی اعتبار می‌شود و نه یک موجودی که در سودای استقلال نفس خود و با خیال آن به تصریح یا به تلویح دعوی الوهیت می‌کند و مسائلش هم در حول وجود او و خودبینی او می‌چرخد.

نکته مهم آنست که خودبینی دوره‌ی جدید غیر از خودبینی مورد بحث در کتب اخلاق است. این خودبینی صرف ردیلتی نیست که عارض نفوس می‌شود بلکه ساحت غالب بوجود بشر جدید و مبنا و اساس و جوهر ادب و فرهنگ و سیاست و بطور کلی تمدن غربی (اعم از

حقیقتی ندارد. تنها با نفی و مخالفت کاری از پیش نمی‌رود، بلکه مخالفان باید بدانند که چه چیزی را می‌خواهند اثبات کنند، و الا مخالفت کسانی که چیزی برای اثبات ندارند قیل و قال بی اثر است. در نفی و اثبات انقلاب اسلامی غرض حل مسائل کنونی نبوده است، بلکه انقلاب برای این صورت گرفته است که این مسائل رفع شود؛ ولی ادراک این سخن آسان، بسیار مشکل است و می‌بینیم که مخالفان از هر سو می‌پرسند: "چگونه می‌خواهید مسائل را حل کنید؟" آنها در واقع مسائلی را طرح می‌کنند که مسئله ما نیست؛ نه اینکه ما با آن مواجه نباشیم، بلکه انقلاب برای حل این مسئله و این پرسش نبوده است. اکنون ما گرفتاری مسکن داریم، گرفتاریهای اقتصادی داریم، گرفتاری اداری و بازرگانی و مبادلات و زمین و کشاورزی و آموزش و پرورش و غیره داریم. این گرفتاریها، گرفتاریهای اجتماعی و سیاسی و حتی فرهنگی است (اگر بخواهیم با اصطلاحات امروز حرف بزنیم)، ولی انقلاب برای حل این گرفتاریها در حدود صورت غرب زده‌ی آن و به این صورت که مطرح شده است، پیش نیامده است. باز ممکن است کسی این حرف را بشنود و اعتراض کند که: شما می‌گویید مسئله زمین نباید حل شود و یا مسائل بازرگانی و آموزش و پرورش و کار باید معطل بماند؟ ما این گرفتاریها را تصدیق می‌کنیم و باید از این گرفتاریها خلاص شویم، اما قبل از اینکه بخواهیم مسأله‌ای را حل کنیم، بهتر است تحقیق کنیم که آیا طرح مسأله درست است یا نه؟ ما مسائل را به صورتی که در عالم غرب مطرح شده است نمی‌توانیم مطرح کنیم و اگر مطرح کردیم، راه حل ناگزیر راه حل غربی خواهد بود.

مسئله‌ی بسیار پیچیده این است که یک نظام به درجات در سرتاسر عالم برقرار شده است و به عبارت دیگر نظام غربی غالباً به صورت ناقص در همه جا گسترده است و هر قوم و کشوری مسائل متناسب با آن نظام دارد و در حدود آن نظام به حل مسائل می‌پردازد. کسی که مدعی حل این مسائل است، اذعان و اعتراف ضمنی می‌کند که به مبانی غرب تسلیم شده است. یک مسئله که در هندسه‌ی اقلیدسی طرح می‌شود، در صورتی می‌توانید آن را حل کنید که به اصول هندسه اقلیدس قائل و تسلیم باشید. اکنون سؤال می‌کنم: آیا ما به اصولی که در عالم کنونی غالب و برقرار است، گردن گذاشته‌ایم؟ اگر گردن گذاشته‌ایم، آیا



[کارل مارکس]

❖ هر گروه سیاسی قادر نیست که آداب و رسوم و مناسبات و معاملات موجود را از بین ببرد و آداب و رسوم و مناسبات تازه‌ای را برقرار کند و این فقط با انقلاب و با انقلاب حقیقی میسر است، و گر نه با یک کودتا یا نهضت صرفاً سیاسی و با بردن و آوردن یک حکومت ایجاد تغییرات اساسی در زندگی مردمان عملی نیست. و به این جهت انقلاب‌های سطحی و فرمایشی انقلاب نمی‌شود و نباید اسم انقلاب روی آن‌ها گذاشت، و اگر هم گذاشته شود مسامحه است.

❖ سیاست استبدادی به قانون پای بند نیست. البته در اینکه استبداد را در مقابل التزام به قانون و آن هم هر قانونی قرار دهیم، قدری تأمل کنیم، زیرا استبداد قانونی هم وجود دارد و هم اکنون استکبار جهانی که رسوم و آداب و استیلای خود را با ظلم و قهر تحمیل می کند، قوانین مدون و منتشر دارد.

«حکمت و اندیشه»

دیگر می آید، مگر اینکه بگویند لازمه ی کودتا این نیست که نظام اجتماعی و روابط و مناسبات اجتماعی و معاملات عوض شود و در کودتا معمولاً تغییر سطحی است. اشخاصی می آیند و اشخاص دیگری می روند و قدرت دست بدست می گردد. پس بنا را بر این بگذاریم که وقتی سخن از انقلاب در سیاست می گوئیم، مقصودمان این است که با انقلاب آداب و رسوم و قواعدی برود و آداب و رسوم و قواعد و معاملات تازه ای بیاید و جای آن را بگیرد و البته که این امر شرایط و لوازم و مقدمات می خواهد. سخن من این است که: هر گروه سیاسی قادر نیست که آداب و رسوم و مناسبات و معاملات موجود را از بین ببرد و آداب و رسوم و مناسبات تازه ای را برقرار کند و این فقط با انقلاب و با انقلاب حقیقی میسر است، و گرنه با یک کودتا یا نهضت صرفاً سیاسی و با بردن و آوردن یک حکومت ایجاد تغییرات اساسی در زندگی مردمان عملی نیست. و به این جهت انقلاب های سطحی و فرمایشی انقلاب نمی شود و نباید اسم انقلاب روی آن ها گذاشت، و اگر هم گذاشته شود مسامحه است. راستی آیا در هر جامعه ای می توان هر نظامی را برقرار کرد؟ یعنی آیا معاملات و مناسبات حاکم در یک قوم را هر وقت و هر دسته ای که بخواهند می توانند از بین ببرند؟ و مناسبات تازه را هر چه باشد و در هر زمان می توانند برقرار کنند؟ نه، هیچ گروه و دسته ای از عهده ی این کار بر نمی آید و این به اختیار اشخاص و قدرت ها نیست. سیاست به معنی متداول، تدابیر و برنامه هایی است که هیئت حاکمه در جامعه اعمال و اجرا می کنند؛ سیاست نحوه و رسم و عمل اداره یک کشور است و در هر کشور اصول و قواعدی معتبر و مقبول است، و در واقع سیاست نحوه ی اجرای این قواعد و قوانین است. اما سیاست استبدادی به قانون پای بند نیست. البته در اینکه استبداد را در مقابل التزام به قانون و آن هم هر قانونی قرار دهیم، قدری تأمل کنیم، زیرا استبداد قانونی هم وجود دارد و هم اکنون استکبار جهانی که رسوم و آداب و استیلای خود را با ظلم و قهر تحمیل می کند، قوانین مدون و منتشر دارد. علاوه بر این، استبداد مطلق نیست و قیدهایی دارد و اینکه حکومت مطلقه می گویند، مراد مطلق بودن از قوانین اساسی معین و یا به اعتباری بر سبیل مسامحه است؛ زیرا حکومت مطلقه باید مستقل باشد و معمولاً حکومت های موسوم به حکومت مطلقه



سوسیالیست و ضد سوسیالیست و دموکرات و فاشیست و نازیست و لیبرال و... است) حتی اخلاق دوره ی جدید بر این مینا بنا شده است و اخلاقی که بر مبنای رذیلت جامع بنا شود، اخلاق عجیبی است.

با توجه به آنچه گفته شد اکنون ببینیم که انقلاب به طور کلی چیست و چرا انقلاب ایران، انقلاب اسلامی است؟ معنای انقلاب روشن است. انقلاب یعنی از حالی به حال دیگر شدن، چنانکه وقتی چیزی ماهیتش را ازدست بدهد و چیز دیگری بشود، در آن انقلاب شده است. اما معنی انقلاب در سیاست در ظاهر معنی دیگری دارد. در انقلاب سیاسی، یک نوع حکومت یا یک صورت حکومت می رود و یک صورت حکومت دیگر جایش را می گیرد. البته این بیان با آنچه قبلاً در باب انقلاب بطور کلی گفتیم، منافات ندارد؛ زیرا در انقلاب سیاسی هم، نظامی وجود داشته که رفته و نظام دیگر به جایش آمده است. اگر انقلاب سیاسی را به این معنی بگیریم، ناگزیر باید هر کودتایی را انقلاب بدانیم. برای اینکه در هر کودتایی یک گروه سیاسی می رود و یک گروه

❖ انبیاء چون از وحی مدد می گیرند و اتصال بیواسطه با «عقل کل» پیدا می کنند، سیاست را با انقلاب بنا می کنند و قواعد معاملات و سیاست را در همان وقت که بشر را به سوی حق می خوانند تعلیم می دهند، و این دو را از هم جدا نمی کنند. اما در تحولات و انقلاب ها و در مواقع دیگر، این خرد باید به تدریج رشد کند و بسط و انتشار یابد؛ تا احیاناً به صورت سیاست متحقق شود. و البته عقل بشر چیزی است که در ارتباط و اتصال با حق رشد می یابد و بسط پیدا می کند. سیاست تابع عقل است، نه اینکه عقل تابع سیاست باشد.

❖ سیاست از تواناییها و استعدادها و از قابلیت‌هایی که مردم دارند برمی‌آید و با میزان خردمندی یک قوم تناسب دارد؛ تا جایی که می‌توان گفت سیاست ظاهر «خرد» یک قوم است؛ یعنی ابتدا قومی صاحب خرد می‌شود و این خرد، صرف سیاست و خرد عملی نیست؛ بلکه در همه شئون منجمله در سیاست هم ظاهر می‌شود.

وابستگی‌هایی دارند. حکومت مطلقه در سیاست هرچه بخواهد نمی‌تواند انجام دهد، بلکه سیاست به طور کلی قوانین و مقررات دارد و حتی سیاست خودرأیی مقید به شرایط و قیودی است؛ به هر حال برقرار شدن هر سیاستی موقوف به تحقق شرایط مساعد و رفع موانع است. آیا امروز در اروپا، آسیا و در هر جای عالم هر دسته‌ای که بخواهد می‌تواند هرسیاستی را اجرا کند؟ جواب این است که سیاست از تواناییها و استعدادها و از قابلیت‌هایی که مردم دارند برمی‌آید و با میزان خردمندی یک قوم تناسب دارد؛ تا جایی که می‌توان گفت سیاست ظاهر «خرد» یک قوم است؛ یعنی ابتدا قومی صاحب خرد می‌شود و این خرد، صرف سیاست و خرد عملی نیست؛ بلکه در همه شئون منجمله در سیاست هم ظاهر می‌شود.

انبیاء چون از وحی مدد می‌گیرند و اتصال بیواسطه با «عقل کل» پیدا می‌کنند، سیاست را با انقلاب بنا می‌کنند و قواعد معاملات و سیاست را در همان وقت که بشر را به سوی حق می‌خوانند تعلیم می‌دهند، و این دو را از هم جدا نمی‌کنند. اما در تحولات و انقلاب‌ها و در مواقع دیگر، این

خرد باید به تدریج رشد کند و بسط و انتشار یابد؛ تا احیاناً به صورت سیاست متحقق شود. و البته عقل بشر چیزی است که در ارتباط و اتصال با حق رشد می‌یابد و بسط پیدا می‌کند. سیاست تابع عقل است، نه اینکه عقل تابع سیاست باشد.

لفظ «عقل» که می‌گوییم به یک معنا نیست و چنانکه در یکی از فصول سابق گفته شد، عقل هم صورت‌های مختلف دارد. سیاست‌های مختلف که در غرب هست، تابع عقل غربی است و عقل غربی، عقل خاصی است و معنی خاصی دارد. «عقل» در فلسفه‌ی یونانی معنایی یا معانی معینی داشت و در علوم کلام و فقه هم به معنای خاص بکار می‌رود. خلاصه اینکه عقل در هر جا و در هر عصری معانی و صور مختلف داشته است. حتی در غرب و در سیر فلسفه‌ی غربی از آن معانی مختلف مراد شده است، ولی به هر حال سیاست غربی هم تابع عقل غربی‌ست، و مدد از عقل غربی می‌گیرد. و چون ریشه‌ی این عقل بخشکد، سیاست هم به پریشانی و سردرگمی و بلاتکلیفی و پراکندگی دچار می‌شود. بشر در اتصال و ارتباطی که با حق پیدا می‌کند،

❖ در دنیای

غرب زده
اشخاصی
که متصدی
امور سیاست
هستند، گرچه
به نحوی تعلق
به عقل غربی
دارند، معمولاً
با اصل آن عقل
بیگانه‌اند و فقط
دستورالعمل‌های
جدا شده از
آن عقل را
بیان می‌کنند و
می‌پندارند که
اگر آن‌ها اجرا
شود عالم سامان
پیدا می‌کند و
حال آن که این
دستورالعمل‌ها
شاخه‌های
خشکیده‌ی
بریده از درخت
عقل است. و عقل
غربی هم دیگر آن
نهیض و جنبش
و نشاط را ندارد،
لذا این شاخه‌ها
اگر بریده از تنه
و از اصل نباشد،
در حال خشکیدن
است.



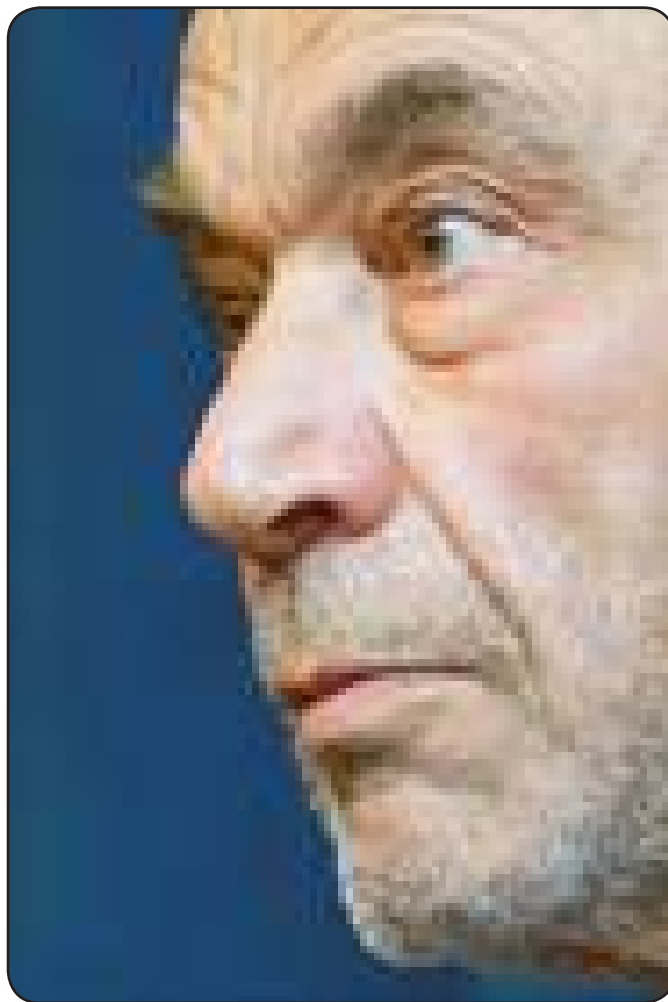
کسانی که بر مبنای سیاست زدگی و با قبول تلویحی و شاید ندانسته اصول و مبانی عالم غرب و دنیای مستولی و مستکبر کنونی در باب انقلاب ما حکم کرده‌اند، این انقلاب را نشناخته و حقیقت و مسائل آن را چنانکه باید مطرح نکرده‌اند و در آنچه گفته‌اند معمولاً مسئله صرفاً سیاسی تلقی شده است.

« حکمت و اندیشه

مدد بگیرد. سیاست به یک معنی هم عین تفکر است؛ اما سیاستی که عین تفکر است، صرف تدابیر و امر و نهی‌های معمولی نیست. هنگامی که انقلاب می‌شود، بعضی گمان می‌کنند که صرفاً در بعضی قواعد و رسوم تجدید نظر می‌کنند و یا در مواردی قوانین بهتر اجرا می‌شود و یا افراد دیگری آن را بهتر اجرا می‌کنند. چنین تصویری از انقلاب درست نیست، بلکه در انقلاب عقل دیگری پدید می‌آید و یا عقل دیگر حاکم و غالب می‌شود و احکام این عقل اجرا می‌شود. سیاست احکامی است که از خرد و خردمندی برآمده است. سیاست‌هایی که در عالم کنونی جاری است از کدام عقل پدید آمده و متناسب با کدام عقل است؟ در دنیای غرب زده اشخاصی که متصدی امور سیاست هستند، گرچه به نحوی تعلق به عقل غربی دارند، معمولاً با اصل آن عقل بیگانه‌اند و فقط دستورالعمل‌های جدا شده از آن عقل را بیان می‌کنند و می‌پندارند که اگر آن‌ها اجرا شود عالم سامان پیدا می‌کند و حال آن که این دستورالعمل‌ها شاخه‌های خشکیده‌ی بریده از درخت عقل است. و عقل غربی هم دیگر آن نهضت و جنبش و نشاط را ندارد، لذا این شاخه‌ها اگر بریده از تنه و از اصل نباشد، در حال خشکیدن است.

کسانی که بر مبنای سیاست زدگی و با قبول تلویحی و شاید ندانسته اصول و مبانی عالم غرب و دنیای مستولی و مستکبر کنونی در باب انقلاب ما حکم کرده‌اند، این انقلاب را نشناخته و حقیقت و مسائل آن را چنانکه باید مطرح نکرده‌اند و در آنچه گفته‌اند معمولاً مسئله صرفاً سیاسی تلقی شده است.

در هر انقلابی مستضعفان در پیشاپیش قرار دارند و مستکبران می‌خواهند وضع ایشان و نظام ستم ثابت و برقرار بماند؛ و به این جهت انقلاب معمولاً برای بازگرداندن مستضعفان به مقام و مرتبه و شأن لایق یک انسان است، اما



صاحب عقل می‌شود؛ یعنی عقل پدید می‌آید و در پدید آمدن و ظاهر شدن و در رشد عقل است که سیاست تأسیس می‌شود. ما نمی‌توانیم بدون آشنا شدن و اتصال با عقل حکم آینده را بیان کنیم و این پرمدعایی و خودخواهی و خودبینی بشر جدید است که فهم خود را میزان حکم در باب همه چیز می‌داند و این فهم را برای همه چیز و همگان کافی و تمام می‌داند.

«سیاست»، قواعد و دستورات فروعی است که تابع اصول و مؤسس بر آن است. سیاست در صورتی می‌تواند پرورش‌دهنده یا منشأ اثر در تعلیم و تربیت باشد که از تفکر

انقلاب برای هموار کردن راه وصول به غرب نبوده است. البته نمی‌توان منکر شد که ما گرفتار بعضی مسائل غرب هستیم و نمی‌توان منکر شد که از جهت استیلای غرب بر همه چیز و همه جا (غرب در معنی عام لفظ که جامع شرق و غرب سیاسی است)، همه‌ی مردم عالم به نحوی به مسائل غرب مبتلا شده‌اند. پس با تحقق غرب، کم و بیش و به انحاء و صورت‌های مختلف، در همه جای عالم گرفتاری ایجاد و بشری بوجود آمده است که با عقل و بینش غرب تعقل می‌کند و می‌بیند؛ و اینها همه مشکلات و مسائل است.

در هر انقلابی مستضعفان در پیشاپیش قرار دارند و مستکبران می‌خواهند وضع ایشان و نظام ستم ثابت و برقرار بماند؛ و به این جهت انقلاب معمولاً برای بازگرداندن مستضعفان به مقام مرتبه و شأن لایق یک انسان است.

و اکنون باید راه را تغییر دهیم؛ ولی انقلاب با این معانی بیگانه است و اینها ربطی به انقلاب ندارد، بلکه یک نوع بازگشت است. ما کی و از کجا در راه غرب افتادیم؟ ما اصلاً در راه غرب نیفتاده بودیم. ما از اول یک صدایی از غرب شنیدیم و ظاهری دیدیم و به دنبال آن راه افتادیم. اکنون به کجا برگردیم؟ چطور برگردیم؟ این یک نوع سرگردانی و درماندگی است. فرض کنید که ما دوباره به غرب نظر افکنیم و تصمیم بگیریم به آنجا که غرب آغاز کرده است باز گردیم؛ چطور ممکن است؟ تشخیص ما چیست؟ ما اول که با غرب آشنا شدیم نفهمیدیم که غرب چگونه سیر کرده و چه امکاناتی داشته و متابعت از غرب و رسیدن به تمدن غربی چه شرایط و لوازمی را می‌خواهد؟

بحث بر سر انکار غرب نیست. آنان که دفاع از غرب می‌کنند، معمولاً به ماهیت آن کاری ندارند. ما هم صحبت از خوبی یا بدی غرب نمی‌کنیم؛ مدافعان غرب مدافعان بی‌قابلیتی بوده‌اند و هستند. آنها با غرب پیوند جدی نداشتند و مقلد غرب بودند، لذا از راه ماندند و شکست خوردند؛ اکنون هم نمی‌خواهند این شکست را بپذیرند و نیز نمی‌خواهند بدانند که در این راه گمراه شده‌اند. این دوستان غرب بدانند که آنها نه می‌توانند به اصطلاح سوسیالیسم قدرتمند و نظامی مثل نظام شوروی برقرار کنند و نه می‌توانند حتی شبیه دموکراسی غربی را برپا دارند. من نمی‌دانم که دموکراسی اروپای غربی و سوسیالیسم شوروی و چین و... به کجا می‌رسد. آنچه می‌دانم این است که با این روشنفکری و فهم و درایت و با این تلقی غرب‌زده، اعم از مارکسیست و لیبرال، هیچ راهی گشوده نمی‌شود. چیزی که برای آنها مطرح نیست، ماهیت انقلاب است و البته توقع زیادی هم نباید داشت. ولی بعضی اشخاص و گروه‌های مسلمان هم از ماهیت اسلامی انقلاب چیزی نمی‌گویند و ظاهراً اسلام را زائد و عارض بر نظام غربی می‌خواهند. پس دیگر چه توقعی از منکران و معاندان می‌توان داشت؟! به هر حال کسانی که قاعدتا باید اهل بحث و نظر باشند و مدعی علم و عقل هستند نمی‌پرسند که این نهضت وسیع که همه جا و همه‌ی مردم را دربر گرفت، کجا بود و از کجا آمد؟ و چگونه بوجود آمد؟ چرا بوجود آمد؟ چه شد که در این موقع خاص بوجود آمد؟ چه شد که شعارهای احزاب سیاسی

این بدان معنی نیست که اقتصاد و رفاه و سیاست و به طور کلی مسائلی را که در غرب مطرح است اصل بگیریم. حتی اگر به آغاز تاریخ غرب نظر کنیم، می‌بینیم که آن هم صرفاً با مقاصد و شعارهای اقتصادی و سیاسی آغاز نشده است، چنانکه در رنسانس مسئله این است که: انسان کیست؟ شأن انسان چیست؟ و انسان به چه مقامی می‌تواند برسد؟ اکنون که همه چیز به عهده‌ی سیاست به معنی سیاست بازی گذاشته شده است و بسیاری از روشنفکران ما در غرب جز سیاست هیچ نمی‌بینند. و همه چیز از ادب و علم و تکنیک در خدمت سیاست درآمده و درست بگوییم تمام اینها در سیاست و ظاهر سیاسی جمع شده است، عجب نیست که اصل و اساس سیاست از یاد برود. چنانکه گفته شد امپریالیسم را صرفاً به عنوان یک امر سیاسی و اقتصادی تعریف می‌کنند. اصلاً عالم کنونی در صورت سیاست و اقتصاد و بوروکراسی و به طور کلی در تکنولوژی و تکنیک جدید تحقق یافته است؛ در این عالم هرواقعه‌ای که اتفاق بیفتد، در حدود تکنیک واقع می‌شود، یا این حدود را بر هم می‌زنند.

انقلاب ما در این عالم واقع شده است. اما این انقلاب برای حل مشکلات و مسائل نظام موجود عالم و رفع گرفتاریهای اقتصادی و اجتماعی و نفسانی غرب صورت نگرفته است. به عبارت دیگر انقلاب برای هموار کردن راه وصول به غرب نبوده است. البته نمی‌توان منکر شد که ما گرفتار بعضی مسائل غرب هستیم و نمی‌توان منکر شد که از جهت استیلای غرب بر همه چیز و همه جا (غرب در معنی عام لفظ که جامع شرق و غرب سیاسی است)، همه‌ی مردم عالم به نحوی به مسائل غرب مبتلا شده‌اند. پس با تحقق غرب، کم و بیش و به انحاء و صورت‌های مختلف، در همه جای عالم گرفتاری ایجاد و بشری بوجود آمده است که با عقل و بینش غرب تعقل می‌کند و می‌بیند؛ و اینها همه مشکلات و مسائل است. حال اگر بخواهیم مسائل را در این حدود حل کنیم، انقلاب بی‌وجه می‌شود و به عبارت دیگر برای حل مسائل غرب لزومی نداشت و ندارد که انقلاب شود و اگر هم انقلاب شود باید در حد تصحیح سیاستها محدود بماند و به این معنی اکتفا شود که بگوییم: ما می‌خواستیم غربی شویم، ولی از راه منحرف شدیم و به عبارت دیگر ما از راه سابق به غرب نمی‌رسیدیم

❖ مدافعان
غرب مدافعان
بی‌قابلیتی بوده‌اند
و هستند. آنها
با غرب پیوند
جدا نداشتند
و مقلد غرب
بودند، لذا از راه
ماندند و شکست
خوردند؛ اکنون
هم نمی‌خواهند
این شکست را
بپذیرند و نیز
نمی‌خواهند
بدانند که در این
راه گمراه شده‌اند.
این دوستان
غرب بدانند که
آنها نه می‌توانند
به اصطلاح
سوسیالیسم
قدرتمند و نظامی
مثل نظام شوروی
برقرار کنند و نه
می‌توانند حتی
شبیه دموکراسی
غربی را برپا
دارند.

❖ یکی از اوصاف روشنفکری در زمان ما این است که هر چه از مردم بیشتر فاصله می گیرند، بیشتر از مردم حرف می زنند و پندارهای خود را به مردم نسبت می دهند. اما مردم عادی و مستضعفان کمتر از متنعمین و طوایف تجدّدزده، گرفتار حواجی روزمره و در بند مسائل و احتیاجات هر روزی هستند.

« حکمت و اندیشه



❖ بعضی ساده لوحان که از سیاست بسیار حرف می زنند و تقریباً از آن هیچ نمی فهمند، منشأ خارجی و دست قدرتهای جهانی را در انقلاب دخیل می دانند. به نظر ایشان هر چه می گذرد مطابق طرح سیاستهای خارجی است. اینها برای استکبار جهانی قدرت تام قائلند و گمان می کنند این قدرتها هر چه بخواهند می کنند. ولی بشر ماشین و یا ساعت کوکی نیست که کلید آنهم دست یک قدرت باشد و هر وقت این کلید را بگرداند، مردم به حرکت در آیند و انقلاب کنند و یا کلید را که متوقف کرد، مردم هم بایستند. اگر قدرت های بزرگ! این همه قدرت داشتند! و همه چیز دست خودشان بود، لااقل قدری از گرفتاریهای داخلی خودشان را حل می کردند.

تجدّدزده، گرفتار حواجی روزمره و در بند مسائل و احتیاجات هر روزی هستند. ولی این طوایف همه چیز و همه کس را با احواء و پندارهای خود قیاس می کنند. کسانی که خللی در مسائل هر روزیشان نیست و باز درد گذران معیشت دارند و می ترسند که مبادا فردا فلان یا بهمان کالا کمیاب شود، درد دیگران را هم صرف درک گذران معیشت می دانند. البته انسان احتیاجات مادی دارد؛ اما وجود او منحل در این احتیاجات نیست و مردم صرفاً برای نان یا برای تغییر مناسبات اقتصادی انقلاب نمی کنند. ولی گروههایی می گویند مردم حکومت سابق و نظام اقتصادی آن را نخواستند و برای برانداختن آن قیام کردند و مبارزه ی آنها مبارزه ی طبقاتی بوده است و مردم برای نان و آزادی قیام کرده اند! البته ما نمی گوییم که این مسائل هیچ است. و نمی شود گفت که مردم برای نان قیام نکردند، و هیچ انسان انقلابی نمی گوید که به مناسبات اقتصادی نباید دست زد و آزادی نباید ساخت؛ اما کمی هم دقت کنیم که مردم برای کدام آزادی قیام کردند؟ و به چه معنا برای نان قیام کردند؟ مردم چه پیوستگیها و چه بستگیهایی داشتند که قیام کردند؟ چطور می شود که یک روز مردم همه چیز را تحمل می کنند و قیام نمی کنند، ولی روز دیگر قیام می کنند؟ اگر انقلاب صرفاً بر اساس نیاز مادی و جسمی برای نان و آب و یا برای آزادی بود (لفظ آزادی در زبان متداول مفهوم مبهمی دارد که متأسفانه روشنفکران ما هرگز درصدد نبوده اند و نیستند که راجع به معنی و چگونگی تحقق آن تحقیق کنند)، آیا هر وقت که آزادی کمتر از همیشه باشد، وقت برای قیام مناسب تر است، یا هر وقت گرسنگی از همیشه بیشتر باشد، آنوقت وقت قیام است؟ اقوامی هستند که گرسنه تر از اقوام دیگرند، ولی قیام نمی کنند و اقوامی هم هستند که آنقدرها گرسنه نیستند، ولی قیام می کنند. پس گرسنگی در صورتی مورد اعتراض قرار می گیرد که مردم آن را نشانه ی ظلم بدانند و بقاء و دوام آن را روا ندارند. تا وقتی که این تذکر بوجود نیاید و بشر توانایی درهم شکستن ظلم را در خود نبیند، قیام نمی کند.

مقبول مردم قرار نگرفت؟ و چه شد که بعضی گروههای به اصطلاح سیاسی نتوانستند ارتباطی با مردم داشته باشند و ناگزیر سکوت کردند؟ و چه شد که این انقلاب حتی بر اثر هجوم نظامی هم از پا در نیامد، بلکه مستحکم تر شد؟ و بالاخره چه نسبتی بین امام خمینی مدظله الوارف و مردم وجود دارد و سرّ عزّت و زعامت او در چیست؟ کسانی که داعیه ی تحقیق دارند، اگر برآستی اهل تحقیقند نباید از این مسائل رو بگردانند. اینها چطور می خواهند ماهیت این انقلاب را بفهمند، که هیچگاه از بستگی و تعلق مردم به انقلاب نمی پرسند؟ کسانی که می گویند این مردم صرفاً برای مسائل اقتصادی قیام کردند، پندارهای خود را به مردم نسبت می دهند و حقیقت می انگارند.

یکی از اوصاف روشنفکری در زمان ما این است که هر چه از مردم بیشتر فاصله می گیرند، بیشتر از مردم حرف می زنند و پندارهای خود را به مردم نسبت می دهند. اما مردم عادی و مستضعفان کمتر از متنعمین و طوایف



❖ **روشنفکری** اگر آثار داشته باشد، قدری قیل و قال و سیاست بافی و سیاست‌بازی و تبلیغات و از این قبیل چیزهاست؛ ولی به هر حال کسی که می‌خواهد مسائل روزمره‌ی مردم را حل کند، باید به زبانی سخن بگوید که دیگران آن را دریابند و برای تحقق آن همت کنند.

نهضتی در اختیار ایشان باشد و آنها سلطنت و استیلای مطلق و ابدی داشته باشند. علاوه بر این می‌دانیم که بعضی مدعیان، انقلاب را ملک خود می‌دانند و هرانقلابی را بنا بر مسلمات خود تفسیر می‌کنند؛ اینها اگر هر روز و هر ساعت سرشان به دیوار جهل و گمراهی بخورد، عبرت نمی‌گیرند و سخن خود را تکرار می‌کنند. این‌ها صاحب عقلی هستند که همه چیز در آن نمی‌گنجد و هر چه در حدود مسلمات ایشان نباشد و با عقل آن‌ها سنخیت نداشته باشد، قابل اعتنا نیست، یا درست بگوییم آن‌ها برای چیزی که در وهم و خیال خودشان نگنجد، ارزشی قائل نیستند و در باب آن فکر نمی‌کنند. آن‌ها همواره از سیاست حرف می‌زنند و این از عوارض روشنفکری است.

در واقع هم روشنفکران بیشتر مصروف این است که از سیاست حرف بزنند و از آن گفتگو کنند. اما گفتگوها از منهج تحقیق دور است و با تفکر در سیاست مناسبتی ندارد. روشنفکران از عمل حرف می‌زنند و اگر کسی جدا بخواهد با ایشان بحث کند او را به عمل حواله می‌دهند.

بعضی ساده‌لوحان که از سیاست بسیار حرف می‌زنند و تقریباً از آن هیچ نمی‌فهمند، منشأ خارجی و دست قدرتهای جهانی را در انقلاب دخیل می‌دانند. به نظر ایشان هر چه می‌گذرد مطابق طرح سیاست‌های خارجی است. اینها برای استکبار جهانی قدرت تام قائلند و گمان می‌کنند این قدرتها هر چه بخواهند می‌کنند. ولی بشر ماشین و یا ساعت کوکی نیست که کلید آنهم دست یک قدرت باشد و هر وقت این کلید را بگرداند، مردم به حرکت درآیند و انقلاب کنند و یا کلید را که متوقف کرد، مردم هم بایستند. اگر قدرتهای بزرگ! این همه قدرت داشتند! و همه چیز دست خودشان بود، لاقلاً قدری از گرفتاریهای داخلی خودشان را حل می‌کردند. این پندار نشانه ناتوانی روشنفکرانی است که مرعوب قدرتها هستند و قدرت الوهیت را به آنها نسبت می‌دهند؛ گویی آنها فعال مایشاءاند و هر چه بخواهند می‌توانند انجام دهند. البته آنها قدرت دارند، قدرت شیطانی و تکنیک و تخریب و نیروی جنگی و افساد دارند؛ اما چنین نیست که هر حرکت و جنبش و



❖ **در واقع هم** روشنفکران بیشتر مصروف این است که از سیاست حرف بزنند و از آن گفتگو کنند. اما گفتگوها از منهج تحقیق دور است و با تفکر در سیاست مناسبتی ندارد. روشنفکران از عمل حرف می‌زنند و اگر کسی جدا بخواهد با ایشان بحث کند او را به عمل حواله می‌دهند. آن‌ها میان عمل و نظر سرگردانند و به هیچکدام نمی‌رسند؛ به خصوص اکنون شرایطی پیش آمده است که روشنفکران بیشتر از فهم سیاست دور شده‌اند؛ یعنی تقریباً از مسائل سیاسی که در کشور ما روی داده است کاملاً دورند و نمی‌خواهند که از آن چیزی دریابند؛ و از آنچه پیش آمده است درس نمی‌گیرند و بیشتر حرف‌های عادی و معتاد خودشان را تکرار می‌کنند.

❧ انقلاب اسلامی یک واقعه‌ی بزرگ در تاریخ بشر و یک پیش آمد بزرگ است و هنوز از باطن آن چیزی در حال سربر آوردن است و این وضع باز هم استمرار خواهد داشت. اگر کسانی درصدد بر آیند که جلو انقلاب را بگیرند و صورتی از صورت‌های موجود در عالم به آن بدهند، هر چه بگویند و به هر چه تمسک کنند، از انقلاب دور افتاده‌اند.

« حکمت و اندیشه



این اشکال وقعی نمی‌گذارند؛ زیرا حرف و سخن از آن‌ها و به اختیار آن‌ها نیست. آن‌ها در تسخیر روشنفکری هستند. من نمی‌گویم همه باید چنان سخن بگویند که مردم آن را قبول کنند. متفکران احیاناً زبانی دارند که مردم کمتر با آن زبان مأنوسند و شاید صرفاً از آثار آن برخوردار شوند؛ اما روشنفکر متفکر نیست که بگوید آثار تفکر می‌ماند و مردم کم کم به تفکر یا به آثار آن اعتنا می‌کنند. روشنفکری اگر آثار داشته باشد، قدری قیل و قال و سیاست بافی و سیاست‌بازی و تبلیغات و از این قبیل چیزهاست؛ ولی به هر حال کسی که می‌خواهد مسائل روزمره‌ی مردم را حل کند، باید به زبانی سخن بگوید که دیگران آن را دریابند و برای تحقق آن همت کنند؛ و گر نه چگونه سیاستی را که می‌پسندد برقرار می‌کند؟ یا اگر می‌خواهد سیاستی را تغییر دهد یا آن را اصلاح کند، ضامن این تغییر و اصلاح مردم هستند و با حرف‌های قالبی چیزی را نمی‌توان تغییر داد. وانگهی روشنفکران که طالب قدرت‌اند باید ببیندیشند که قدرت از کجا می‌آید؟ اگر مردم از یک

آن‌ها میان عمل و نظر سرگردانند و به هیچکدام نمی‌رسند؛ به خصوص اکنون شرایطی پیش آمده است که روشنفکران بیشتر از فهم سیاست دور شده‌اند؛ یعنی تقریباً از مسائل سیاسی که در این دوسه ساله در کشور ما روی داده است کاملاً دورند و نمی‌خواهند که از آن چیزی دریابند؛ و از آنچه پیش آمده است درس نمی‌گیرند و بیشتر حرف‌های عادی و معتاد خودشان را تکرار می‌کنند. (چنانکه کارشناسان غربی و روشنفکرانی هم که در دستگاه‌های اطلاعاتی غرب و شرق سیاسی کار می‌کنند، حقیقت انقلاب ما و مسائل آن را دریافته‌اند). روشنفکران هیچگاه از خود نپرسیده‌اند که حرف‌هایشان چه تأثیری در مردم داشته است و عجب اینکه از مردم هم زیاد حرف می‌زنند و در حقیقت مردم را آئینه‌ی خود قرار داده و خیالات خود را در آئینه‌ی وجود مردم می‌بینند و آن را به مردم نسبت می‌دهند. به این ترتیب اصلاً تماسی با مردم ندارند. آن‌ها مردم را نمی‌بینند و اگر به آن‌ها گفته شود که مردم به حرف‌های شما اعتنائی ندارند و آن را قبول نمی‌کنند، به

❧ انقلاب از عزاداری آغاز شد و از حوزه‌ی علمیه‌ی قم رهبری شد و رهبر آن مردی از دردمندان اهل الله و از علمای دین بود.

سیاست پشتیبانی نکنند، تکلیف چه می‌شود؟ آیا روشنفکر وقتی نمی‌تواند با مردم اتصال و ارتباط پیدا کند، به قدرت بیگانه متوسل می‌شود؟ قصد من در اینجا تفسیر قدرت بر مبنای روانشناسی نیست؛ اما وقتی در عمق این پرسش نظر کنید می‌بینید که روشنفکران با غرب قرابت روحی دارند و تجربه هم این معنی را تأیید می‌کند که آن‌ها با غرب (به معنی وسیع آن) دمساز و همسازند. چیزی که مسلم است در کشور ما انقلابی صورت گرفته است و مدعیان باید در باب آن فکر کنند؛ اما آن‌ها نمی‌توانند در این ابواب تفکر کنند؛ چون به عالمی تعلق دارند که با عالم انقلاب مناسبت ندارد و به این جهت تاکنون هیچ بحثی در ماهیت انقلاب نکرده‌اند. البته کسانی هستند که تکلیفشان روشن است و حکمشان را از پیش صادر کرده‌اند. آن‌ها معتقدند که انقلاب همانست که آن‌ها می‌گویند و برایشان اهمیت ندارد که اسم آن را اسلامی یا چیزی دیگر بگذارند. آن‌ها می‌گویند: ما در لفظ نزاع نمی‌کنیم. بنظر ایشان محرز است که این انقلاب یک امر سیاسی و صرفاً سیاسی بوده است. این‌ها مسائل را خیلی ساده می‌گیرند و چون سهل‌انگار و سطحی هستند، خود تابع حوادث می‌شوند و حوادث آن‌ها را با خود می‌برد و هر کسی که در جریان انقلاب مثل کف روی آب باشد، جریان او را می‌برد. ما باید نظر را از این کف و سطح برداریم و حقیقت جریان را ببینیم و به عمق جریان توجه کنیم.

انقلابی شده است که می‌گوییم اسلامی است. آیا حقیقتاً انقلاب ما اسلامی است؟ از ظاهر آن آغاز می‌کنیم. انقلاب از عزاداری آغاز شد و از حوزه‌ی علمیه‌ی قم رهبری شد و رهبر آن مردی از دردمندان اهل الله و از علمای دین بود. اما مدعی می‌گوید مقصود مردم چیز دیگر بوده و مردم گرفتاری‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی داشته و مقاصد و شعارهای حقیقی انقلابیشان را زیر شعارهای دینی پوشانده‌اند. به عبارت دیگر دین را بهانه‌ی انقلاب کرده‌اند! بسیار خوب، کسانی که می‌گویند مردم دین را بهانه انقلاب کرده‌اند، لابد مبنای استدلالشان اینست که مردم به دین تعلق دارند و به حکم دینی گردن می‌گذارند. به عبارت دیگر اگر مردم شعار دینی را قبول می‌کنند، به دین علاقه دارند و اگر بنا بر ادعای مدعی یا مدعیان شعارهای حقیقی را در لفافه‌ی دین گذاشتند که مردم آن‌ها را

پذیرند، آن‌ها خود پذیرفته‌اند که مردم به دین بیشتر از آن شعارها اهمیت می‌دهند. وانگهی این خود مردم بودند که شعار می‌دادند و معمولاً شعارهای غیردینی هم نمی‌دادند. کسی هم نمی‌توانست بر جمعیت اکثریت قریب به اتفاق مردم چیزی را تحمیل کند. و اگر شخص یا اشخاصی بودند و هستند که مردم سخن آن‌ها را می‌شنیدند و در نزد مردم عزت و حرمت و مقبولیت داشتند و دارند، از آن روست که آن‌ها با مردم همدل و همدستان و همراهند.

آن مرد بزرگ آزاده دل آگاه از کشور تبعید شد (و البته اگر از او یا درست بگوییم از دین او نمی‌ترسیدند، او را به شهادت می‌رساندند، اما او چون برآستی دیندار بود از دشمنان دین نترسید) مگر چه قدرت و نیرو و چه لشکری داشت؟! او چه دادوستدی با مردم داشت؟ او ندایی در داد و این مردم هم آن ندا را شنیدند و جواب آن ندا را دادند. خوب بیایید مطالعه کنیم. روشنفکران ما که متأسفانه در علوم اجتماعی و در تحقیقات اجتماعی هیچ کاری نکرده‌اند و بیشتر حرف زده‌اند و ادعا کرده‌اند، حالا بیایند و در باب انقلاب و رهبری آن مطالعه کنند. و ببینند سرّ این قضیه چیست که میان رهبر انقلاب و مردم چنین رابطه‌ای برقرار می‌شود؟ بیایند در چگونگی و شرایط این انقلاب تحقیق کنند. شاید در این صورت متوجه شوند که بی تأمل حرف می‌زدند و می‌زنند و تکرار حرف‌های دیگران می‌کنند.

گفتم که در اینجا واقعه‌ی بزرگی اتفاق افتاده است و کسانی نفهمیده و نسنجیده با بی‌پروایی می‌گویند که مردم طبق فلان قاعده حرکت کردند؛ بسیار خوب، چرا سال‌ها قبل انقلاب نکردند؟ هر کس بخواهد در ماهیت این انقلاب بحث کند، با این مسائل مواجه است. بنده هم که می‌خواهم از ماهیت انقلاب سخن بگویم، باید به این پرسش‌ها پاسخ بدهم. من این مسائل را صرفاً در مقابل دیگران طرح نمی‌کنم، ولی همه‌ی کسانی که مخالفت می‌کنند، اگر مخالفتشان از حالت لوسی و مسخرگی تجاوز می‌کند و داعیه‌ی روشنفکری و تفکر دارند، در این مسائل باید تأمل کنند. متأسفانه مخالفان اعم از مخالفان اهل حرف و سخن و قلم یا مخالفانی که انقلاب به مذاقشان نمی‌سازد و با عادتشان سازگار نیست و از آن نفرت دارند (که اهل قلم و روشنفکری هم با اینان شرکتی دارند)، حتی معنی

❧ روشنفکران با غرب قرابت روحی دارند و تجربه هم این معنی را تأیید می‌کند که آن‌ها با غرب (به معنی وسیع آن) دمساز و همسازند. چیزی که مسلم است در کشور ما انقلابی صورت گرفته است و مدعیان باید در باب آن فکر کنند؛ اما آن‌ها نمی‌توانند در این ابواب تفکر کنند؛ چون به عالمی تعلق دارند که با عالم انقلاب مناسبت ندارد و به این جهت تاکنون هیچ بحثی در ماهیت انقلاب نکرده‌اند.

حکمت و اندیشه

کار خیلی آسانی است. یکبار دیگر در بحث از انقلاب از ظاهر شروع می‌کنیم؛ انقلاب در ظاهر انقلاب دینی است و این را کسی نمی‌تواند منکر شود. رهبری بی‌چون و چرا و بلامنازع انقلاب با روحانیت و در رأس آن امام خمینی مدّظله‌العالی است. مردمی هم که بیعت کردند در طی انقلاب و در جنگی که برما تحمیل شد، از ایثار جان مضایقه نکردند و نمی‌کنند. ممکن است کسانی بگویند که باید وطن را حفظ کرد و مردم در جنگ از وطن دفاع می‌کنند؛ البته مردم از وطن هم دفاع می‌کنند؛ اما وطن چیست و چه کسانی به وطن تعلق دارند؟ راستی چه کسانی از وطن دفاع می‌کنند؟ و آن‌هایی که بیشتر روی وطن تکیه می‌کنند، خود در این راه چه کرده‌اند؟ تجاوز و متجاوزان، تجاوز به انقلاب است و مدافعان انقلاب بهترین مدافعان وطن هم هستند. آن‌ها از وطن و انقلاب یکجا دفاع می‌کنند. آن‌ها وطن را حفظ کرده‌اند. آن‌ها وطن را وطن می‌کنند و البته که آن‌ها به نام اسلام و به مدد اسلام قدم در راه گذاشته‌اند. مردم برای اسلام قیام کرده‌اند.

در مقابل این امور ظاهر، به بعضی مسائل اجتماعی و اقتصادی که آن هم ظاهر است باید توجه کرد. این مسائل اجتماعی و اقتصادی هم در عالم جدید پیش آمده و همه‌ی عالمیان کم و بیش به آن مسائل مشغولند. اینها مسائل اداری و فقر و بی‌بهداشتی و صنعت و علوم و امثال اینهاست. دولت اسلامی این مسائل را چگونه باید حل کند؟ و سیاست اسلامی و تدبیر اسلام در این باب چیست؟ قبلاً گفتیم که آن مسائل را بالاخره باید رفع کرد، و گرچه ظاهر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دارد؛ در حقیقت عمقی‌تر از اینهاست.

این مسائل بدان جهت برای ما مطرح شده است که ما یک تحول و تغییری پیدا کرده‌ایم؛ وگرنه این مسائل مطرح نمی‌شد. پس این مسائل در جامعه در وجود مردم مطرح شده است و در وجود مردم است که رفع می‌شود. یعنی روی کاغذ و به صرف بحث و دستورالعمل حل نمی‌شود. مسائل سیاسی، مسائل عمل و اجراست، و این اجرا ضامن می‌خواهد؛ و به صرف صدور دستورالعمل تمام نمی‌شود. پس اول در ظاهر می‌بینیم که انقلابی شده است؛ آن هم در محیط خاصی که سیاسی بوده و آن محیط خاص سیاسی در زیر پوشش ظاهر، باطن پوشیده‌ای هم داشته



مخالفت خود را هم نمی‌دانند؛ بلکه منتظرند کسانی پیدا شوند که انقلاب را برهم بزنند و البته چه بهتر که قدرت را به ایشان واگذار کنند. آن‌ها حتی از خود نمی‌پرسند که چه امکاناتی دارند و امکانات مجموع ناراضیان که از چپ و راست و اینجا و آنجا گرد آمده‌اند چیست؟ اگر جمهوری اسلامی ساقط شود، چه چیزی به آن‌ها می‌رسد؟ فرض کنید که خدای نکرده این جمهوری اسلامی ساقط شود! خوب یک حکومتی می‌آید که سیاست‌های غرب را اعمال می‌کند، و دستورات غرب را اجرا می‌کند؛ آن وقت دیگر هیچ احتیاجی به روشنفکر «بهانه گیر و اهل قیل و قال» ندارد، اما به لطف الهی این حکومت پایدار می‌ماند. من شبیه را قوی گرفتم که اگر هم بفرض انقلاب شکست بخورد، چیزی به مخالفان و رشکسته آن نمی‌رسد. همه‌ی ما باید یک قدری درباب خود و توانایی‌ها و امکانات خود تفکر و تأمل بکنیم. باید لااقل تأمل کنیم که چه می‌توانیم بکنیم، والا حرف زدن و پرمدهایی کردن

روشنفکران
هیچگاه از خود
نپرسیده‌اند که
حرف‌هایشان چه
تأثیری در مردم
داشته است و
عجب اینکه از
مردم هم زیاد
حرف می‌زنند و در
حقیقت مردم را
آئینه‌ی خود قرار
داده و خیالات
خود را در آئینه‌ی
وجود مردم
می‌بینند و آن را
به مردم نسبت
می‌دهند. به این
ترتیب اصلاً تماسی
با مردم ندارند.
آن‌ها مردم را
نمی‌بینند و اگر به
آن‌ها گفته شود که
مردم به حرف‌های
شما اعتنائی
ندارند و آن را
قبول نمی‌کنند، به
این اشکال واقعی
نمی‌گذارند؛ زیرا
حرف و سخن از
آن‌ها و به اختیار
آن‌ها نیست.

❖ اگر کسی جدی است و جدی فکر می‌کند، باید از دشمنی بترسد که پناه مستحکم و قدرت تفکر و عمل صالح دارد. اگر دشمنی واجد این صفات نباشد، ترسی از او نباید به دل راه داد.

افتاد. البته در این ردّ شدن و از اعتبار افتادن احیاناً مواجهه و مقابله‌ی عجولانه و سطحی هم بوده است و با عجله نباید درباره‌ی همه‌ی آنچه ردّ شده است حکم کرد؛ و در مقابل همه‌ی آن چیزی را هم که آمده است نمی‌توان بی‌چون و چرا تصدیق و تأیید کرد. اما بطور کلی ما در این سه سال سیصد سال تاریخ را آزموده‌ایم و مخصوصاً در این مدت ماهیت سیاست‌های غیردینی به صورت‌های خاصی روشن شده است.

نسل انقلاب و انقلابی چنان تجربه‌ی سیاسی اندوخته است که گویی سالها درس و تجربه سیاسی آموخته است. در این سه سال چنان نوری بر ایدئولوژی‌ها افتاده است (ایدئولوژی‌ها همه غربی است و ما امروز که می‌گوییم ایدئولوژی اسلامی، معنای پسندیده‌ای را که خودمان به آن داده‌ایم مراد می‌کنیم و چون در جهات این تسمیه دقت کنیم، می‌بینیم که نادرست هم نبوده است) که با ده سال درس و بحث و کتاب این روشنی حاصل نمی‌شد. این تاریخ سه ساله، تاریخ عجیبی است. ظاهرش این است که یک

است که اهل سیاست و سیاست‌بازان و روشنفکران چشم دیدن این باطن را نداشتند و با اینکه مدام سخن از تاریخ می‌گفتند به تاریخ هم توجه نکردند. ولی به هر حال آنچه که ظاهر است این است که به نام دین و کلمه‌ی «لااله الا الله» و با کلمه‌ی «الله اکبر» انقلاب شده است. اشاره کردم که آیا این کلمه‌ی «لااله الا الله»، چنانکه مدعیان می‌پندارند، پوشش برای چیز دیگر بوده و یا اینکه تمام حقیقت انقلاب در این کلمه است؟ و شاید در این مطلب هم وارد شوم که به تبع این «الله اکبر» و «لااله الا الله» است که چیزهای دیگر عنوان می‌شود و انشاءالله برکات و نتایج برای زندگی اجتماعی و مادی هم بدست می‌آید. به هر حال وقتی در ماهیت انقلاب بحث می‌شود، باید به این مسئله هم اعتناء کرد.

ما فعلاً داریم ظاهر را نگاه می‌کنیم؛ و ظاهر این بوده است که ما در این سه سال (این متن سه سال بعد از انقلاب نوشته شده است) گویی سیصد سال را گذرانده‌ایم. بسیاری از گروه‌ها آمدند و رفتند. بسیار حرف‌ها عنوان شد و از اعتبار



❖ مسائل

سیاسی، مسائل عمل و اجراست، و این اجرا ضامن می‌خواهد؛ و به صرف صدور دستورالعمل تمام نمی‌شود. پس اول در ظاهر می‌بینیم که انقلابی شده است؛ آن هم در محیط خاصی که سیاسی بوده و آن محیط خاص سیاسی در زیر پوشش ظاهر، باطن پوشیده‌ای هم داشته است که اهل سیاست و سیاست‌بازان و روشنفکران چشم دیدن این باطن را نداشتند و با اینکه مدام سخن از تاریخ می‌گفتند به تاریخ هم توجه نکردند. ولی به هر حال آنچه که ظاهر است این است که به نام دین و کلمه‌ی «لااله الا الله» و با کلمه‌ی «الله اکبر» انقلاب شده است.

❧ یکی از راه‌ها برای رسیدن به ماهیت انقلاب و ادراک این ماهیت، این است که ببینیم چه کسانی با انقلاب معاندت دارند و در این مخالفت‌ها چه مطالبی می‌گویند. حتی می‌توانیم در حرکات و رفتار و کردارشان دقت بکنیم که کی هستند، چه می‌کنند، و چه مایه از فضیلت و تقوا دارند؟

«حکمت و اندیشه»

در ظاهر، انقلاب شده است، در این صورت ظاهر حکومت اسلامی چگونه با ظواهر قبل از انقلاب جمع می‌شود؟ آنچه محرز است اینکه یک انقلاب سیاسی به وجود آمده و داشته، در ظاهر و باطنش غیردینی و غیراسلامی بوده و به عبارت دیگر صورت ناقص و منفعل غرب‌زده داشته است؛ چطور می‌شود این دو ظاهر را با هم جمع کرد؟ آیا می‌شود ایندو ظاهر را با هم پیوند زد؟ آیا می‌شود که آن دو را باهم تلفیق داد؟ آیا می‌شود مسائل ظاهری پدید آمده در متن غرب‌زدگی را با سیاست اسلامی و با اسلام و سیاست اسلام حل یا رفع کرد؟ این دو ظاهر چگونه با هم جمع می‌شود و چگونه در کنار هم قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توانیم این‌ها را در کنار هم قرار دهیم؟ آیا روح انقلاب و روح انقلابی به ما اجازه می‌دهد که به همین اکتفا کنیم و در این حد بمانیم که حکومتی روی کار آید که بعضی شئون دین را متحقق می‌کند و در کنارش مسائل موجود در عالم کنونی را نیز به رسمیت می‌شناسد؟! جان کلام اینجاست. و مسئله‌ی عمده‌ی انقلاب ما این است. اگر می‌گوییم انقلاب، انقلاب اسلامی است به این نکته باید توجه شود.

اگر می‌گوییم انقلاب، انقلاب اسلامی است باید در این باب تأمل کرد که این انقلاب با عالم کنونی چه نسبتی دارد و معنی شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» چیست؟ وقتی گفته می‌شود نه نظام سوسیالیسم و نه نظام کاپیتالیسم را نمی‌پذیریم، جمهوری اسلامی چیزی بین این دو نیست؛ بلکه ورای این هر دو است و قهراً با شرایط و لوازمی که آن دو نظام در آن و با آن بوجود آمده‌اند، نمی‌سازد. اگر شما آن شرایط و لوازم را حفظ کردید، «نه شرقی، نه غربی» نمی‌شود. مارکسیسم می‌خواهد مسائل بحران سرمایه‌داری و مسائل ناشی از فساد سرمایه‌داری را که در مآل امر به مسئله‌ی استیلای تکنیک باز می‌گردد، حل کند. در مارکسیسم نمی‌خواهند از سرمایه‌داری و نظام و اصول غربی خارج شوند، بلکه می‌خواهند مسائلی

جریان دینی و اسلامی آمده و عده‌ای که ادعای بسیار دارند و فهمشان معمولاً نسبت معکوس با ادعایشان دارد می‌گویند: این حکومت با زور و اعمال قدرت استقرار یافته است و با ایجاد ترس حکومت می‌کند. این‌ها نمی‌دانند که انقلابی‌ها و کسانی که به آسانی جان خود را برای حفظ جمهوری اسلامی نثار می‌کنند نمی‌ترسند ولی ترسوهایی که می‌ترسند همیشه می‌ترسیده‌اند و در انقلاب هم اثری نداشته‌اند و اگر هم نترسند هنری ندارند.

هر حکومتی قدرت دارد و با قدرت حکومت می‌کند، مهم این است که بدانیم این قدرت را از کجا آورده است؟ چرا دسته‌ی دیگر قدرت را بدست نگرفت؟ آیا آنها کمتر طالب قدرت بودند؟ آنها که شیفته و شیدای قدرت بودند چرا نتوانستند به قدرت برسند؟ آنها که آسان‌تر می‌توانستند رقیبان را از میدان به در کنند، چه بر سرشان آمد و کجا رفتند؟ برخلاف آنچه مدعیان می‌گویند، قدرت به صرف اعمال قهر برقرار نشده است؛ بلکه اعمال قهر وقتی ظاهر شد که بیگانگان با حقیقت انقلاب خواستند قدرت را قبضه کنند و این اقتضای ماهیت انقلاب بود که شکست بخورند. مدعیان به این حرف‌ها گوش نمی‌دهند. آنها می‌گویند انقلاب سیاسی روی داده و چیزی جز سیاست که آن را هم احراز قدرت می‌دانند، نمی‌شناسند. بدون تردید انقلاب مامثل هر انقلاب دیگر در تاریخ، انقلاب سیاسی است و به هر صورت سیاست ظاهر انقلاب است. فرض کنیم که فرضاً

❧ فراریان به خارج از کشور برای تأمین معیشت سروصدایی می‌کنند و مزدی از مؤسسات جاسوسی امریکایی و اروپایی می‌گیرند. اگر ولایت مردم در دست اینها باقی می‌ماند، این قوم رو به نابودی می‌رفت. یعنی اگر در یک قومی حداعلای عقل و خرد سیاسی همان بود که در ضد انقلاب کنونی به نام طرفداری از آزادی و عدالت اجتماعی، طرفداری از خلق، طرفداری از دموکراسی، طرفداری از سوسیالیسم، طرفداری از طبقه‌ی کارگر و غیره ظاهر شده است، این قوم نابود می‌شد. اگر تفکر سیاسی ما و سیاست ما در حد روشنفکری موجود بود، و مردم پناه دیگری نداشتند، جای ترس و نگرانی بود.



❧ وقتی آدم از سرفکر، حتی بدون هیچ عصبیتی، به رادیوهای گوناگون ضد انقلاب گوش می‌کند، یک قدری خیالش راحت می‌شود که می‌بیند این مخالفان فحاش و هتاک‌اند، بی‌پروا دروغ می‌گویند، هیچ حیل‌المتینی ندارند و حوادث آنها را به هر سو می‌برد و به هر حشیشی متوسل می‌شوند. اگر اینطور است پس بگذار مخالفت نکنند، و چه بهتر که مخالفان انقلاب اسلامی اینها باشند.



را که در عالم غربی و در حدود تفکر و نظام غربی و تاریخ غربی پیش آمده است، نه در نظر بلکه با تکنیک (و خصوصاً با سیاست تکنیک و تکنیک سیاست) حل کنند. آیا ما هم این را می‌گوییم؟ آیا ما هم می‌گوییم که می‌خواهیم در حدود تاریخ غربی و در حدود مذهب اصالت بشر غربی و در تاریخی که بشر در آن داعیه‌ی استیلای بر همه چیز را دارد و همه چیز را می‌خواهد تملک و تصرف کند، قدرت به دست آوریم و مسائل را حل کنیم؟ آیا ما هم می‌خواهیم بر همه چیز تملک و تسلط پیدا کنیم؟ آیا ما هم می‌خواهیم رقیب امریکا و شوروی شویم که اگر آنها اهل تملکند و تملک کردند، ما هم تملک کنیم، یا با آنها سهیم شویم و یا آنها را پس بزنیم و تملک را صرفاً در انحصار خود درآوریم؟ ما برای رسیدن به این مقاصد انقلاب نکرده‌ایم. اما از آنجا که عالم کنونی گرفتار این مسائل است باید دید که آیا ما می‌توانیم از این مسائل خلاصی پیدا کنیم؟ و چگونه می‌توانیم؟ این را توجه بفرمایید که صرف صدور دستورالعمل صریح برای خلاصی کافی نیست؛ این دستورالعمل باید به تدریج در جان پروردگان حق و در اتصال مردمان با او در طریق هدایت او به وجود آید. ما اکنون نمی‌توانیم بگوییم که تکنیک غرب را نمی‌خواهیم. ما الان تکنیک غرب را می‌خواهیم و از تکنیک غرب آن چنان که می‌دانیم استفاده می‌کنیم. ولی این «ما» کیست؟ و کجایی است؟ این کیست که می‌گوید «می‌خواهم» و تجویز می‌کند که باید بخواهی و چه کسی است که می‌گوید «نه» و ضامن اجرای این اثبات و نفی چیست؟ کیست؟ کیست که بگوید ای مردم تکنیک را می‌خواهیم و بگیرید و مردم هم با تمام دل و جانشان تسلیم تکنیک شوند چنانکه غرب تسلیم تکنیک است! این مسائل در طی انقلاب و جهاد انقلابی روشن می‌شود که فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُبُلَنَا» پس این‌ها مسائلی نیست که با بخشنامه و دستورالعمل و فرمان اجرا شود.

مردم ما ان شاء الله رو به سمت حق کرده‌اند، و اگر به تعبیر افلاطون بخواهیم بگوییم (که من نمی‌خواهم مسئله را افلاطونی مطرح کنم)، تمام وجودش روبه آن سمت دارد. و نمی‌تواند سرش را برگرداند و اگر سر را برگرداند، باید تمام وجود را برگرداند، و تمام این وجود برمی‌گردد و تحقق آثار این رو کردن هم زمان می‌خواهد.

ادامه دارد...

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

ملاحظات در باره‌ی توسعه و ارتباطات (قسمت دوم)

« پروفیسور حمید مولانا

انقلاب، رهایی و دگرگونی انسانی

علی‌رغم حمایت طرفداران، نظریه‌پردازان و برنامه‌ریزان نظریه‌های متعصبانه توسعه از نظریه‌های موجود، در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ کاملاً روشن بود که فلسفه‌ها و استراتژی‌های طرح شده، به اهداف مورد نظر خود نرسیده‌اند و در مواردی نیز که این برنامه‌ها به اتمام رسیده‌اند، کارکردهای نامناسب آن از درون و برون نظام با انتقادات شدید مواجه شده بود. و این آغاز عصری بود که می‌توان آن را «موج‌نو» خواند. موج نو، فرایند و جریان مستمری از انتقاد، شورش، اعتراض، انقلاب، ارزیابی از خود و تکاپو برای نیل به راه‌حل‌های تازه بود. این موج در اواخر دهه ۱۹۷۰ به اوج خود رسید و در هر رویداد آن مقطع، خود را متجلی ساخت. موج‌نو از همه الگوهای رایج توسعه، چه مارکسیستی و چه لیبرالی، فاصله گرفت. موج‌نو برخلاف نگرش‌های پیشین، پدیده تقسیم‌بندی‌های ژئوپولیتیک یا ملی و یا پدیده ویژه جهان سوم نیست، موج‌نو حتی در کشورهای روبه توسعه و صنعتی‌شرق و غرب هم حامی دارد و به چشم می‌خورد. ریشه‌های موج‌نو به نظریه‌های دگرگونی انسانی و اجتماعی باز می‌گردد، به نظریه‌هایی که انسانی‌تر، وحدت‌گراتر، اخلاقی‌تر و سنت‌گراترند، نظریه‌هایی

که با بلوک‌بندی مخالفند و طرفدار اتکا به خودند. [۶۵]
در نیمه دهه ۱۹۸۰ کاملاً مشخص بود که این چشم‌انداز نوظهور، که ما آن را وحدت‌گرا رهایی‌بخش می‌نامیم، در حال کسب وجهه و محبوبیت است. این چشم‌انداز چنان هر دو الگوی مرسوم توسعه را «لیبرال سرمایه‌دار» و «مارکسیست سوسیالیست» به مواضع محافظه‌کارانه و دفاعی کشاند، که فقط خواستار حفظ وضع موجود شدند. ظهور این موج‌نو، دلایل فلسفی، نظری و عملی بسیاری دارد، اما دلایل ذیل عمده‌ترین آنها است:
۱. طرح‌های لیبرالی سرمایه‌داری توسعه، که دیدگاه مربوط به عقب‌ماندگی اجتماعی اقتصادی، نابرابری و توسعه سیاسی را مطرح کرد و نوگرایی اقتصادی و صنعتی شدن سریع را پاسخ همه این معضلات شمرد، تقریباً در همه کشورهای جهان سوم و کشورهای روبه توسعه‌ناکام ماند. در فاصله سه دهه بین سال‌های ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۵ نه تنها شکاف میان فقیر و غنی در سطح بین‌المللی افزایش یافت، بلکه در سطح ملی نیز در مناطقی نظیر آسیا، آمریکای لاتین و آفریقا، نوگرایی اقتصادی به بروز رژیم‌های مستبد، دیکتاتوری‌های نظامی، بی‌ثباتی سیاسی و حتی انقلاب منجر شد. حتی در کشورهای ثروتمند عضو اوپک، افزایش تولید ناخالص

➤ طرح‌های لیبرالی سرمایه‌داری توسعه، که دیدگاه مربوط به عقب‌ماندگی اجتماعی اقتصادی، نابرابری و توسعه سیاسی را مطرح کرد و نوگرایی اقتصادی و صنعتی شدن سریع را پاسخ همه این معضلات شمرد، تقریباً در همه کشورهای جهان سوم و کشورهای روبه توسعه ناکام ماند.



ملی و ثروت ملی هم به ایجاد دموکراسی مبتنی بر مشارکت سیاسی ختم نشد. «گذار از جامعه سنتی» و «نوگرایی خاورمیانه» که «دانیل لرنر» آن را پیش‌بینی کرده بود، به انقلاب اسلامی ختم شد، انقلابی که رفاندوم

تاریخی ایران را در راستای دفن الگوهای حاکم غرب و دفن عامل اصلی آن یعنی سلسله پهلوی، که نیم قرن بر ایران حکومت کرد، رقم زد. کوتاه سخن آنکه انقلاب ایران برای مرگ الگوی «نوگرایی» از طریق صنعتی‌شدن، یک مدرک تجربی فراهم ساخت. با این همه، مهم‌ترین اثر این انقلاب، تنها متوجه ایران نبوده و بر همه جهان اسلامی به مثابه یک کل تأثیر گذاشته است. [۶۶]

۲. الگوهای مارکسیستی سوسیالیستی توسعه اگرچه در بسیاری از مناطق به‌ویژه در جمهوری خلق چین موفق بودند، اما هم در سرزمین‌های خود و هم در راستای حل مشکلات توسعه جهان سوم، گرفتاری‌های متعدد خاصی خود را به‌وجود آوردند. برخی از این مشکلات ماهیتاً سیاسی بودند و برخی نیز ریشه اقتصادی داشتند. این نکته نیز غیرقابل انکار است که الگوهای خشک مارکسیستی سوسیالیستی با بسیاری از ارزش‌ها و سنن کشورهای

در حال توسعه در تناقض بود و به این ترتیب با اهداف بومی توسعه در این جوامع سازگاری نداشت. ۳. علی‌رغم تضاد در دیدگاه‌ها، هر دو الگوی توسعه «لیبرالی سرمایه‌داری» و «مارکسیستی سوسیالیستی» یک نمونه واحد توسعه را مطرح می‌ساختند. هر دو دیدگاه در برخورد با توسعه عمدتاً جوانب مادی و اقتصادی را در نظر می‌گرفتند، متغیرها به لحاظ ماهیت اساساً اجتماعی اقتصادی بودند و بالأخره تفاوت در ارزیابی ناچیز بود. دیدگاه لیبرالی و به‌ویژه نئومارکسیستی بر این فرضیه استوار بود که جریان سببی توسعه از اقتصاد به سیاست و نه بالعکس، در حرکت است. اگرچه دیدگاه متعصبانه مارکسیستی بر عوامل سیاسی و انقلاب تأکید می‌ورزید، اما در عین حال نظیر الگوی لیبرالی، متغیرهای سیاسی اقتصادی را بر عوامل فرهنگی، ارتباطی، انسانی و معنوی ارجح می‌شمرد. هر دو الگو که از بطن تجارب تاریخی در غرب و به‌ویژه در اروپا ریشه گرفتند،

➤ موج‌نو از همه الگوهای رایج توسعه، چه مارکسیستی و چه لیبرالی، فاصله گرفت. موج‌نو برخلاف نگرش‌های پیشین، پدیده تقسیم‌بندی‌های ژئوپولیتیک یا ملی و یا پدیده ویژه جهان سوم نیست، موج‌نو حتی در کشورهای روبه توسعه و صنعتی‌شرق و غرب هم حامی دارد و به چشم می‌خورد.

انکار خشونت و عقب‌ماندگی اقتصادی» [۶۷] می‌پرداختند از این طریق روابط مثبت میان توسعه اقتصادی و دموکراسی را ترسیم کنند [۶۸]. مارکسیست‌ها، نفومارکسیست‌ها و استراتژی‌های ساختارگرا نیز درباره مسائلی چون نحوه تولید، نقش سرمایه تجاری و تبادل نابرابر در توسعه نیافتگی بحث می‌کردند. [۶۹]

۵. وقتی ناامیدی اوج گرفت، بسیاری از نویسندگان، تحلیل‌گران، متفکران و سیاست‌پردازان، ریشه این ناکامی را در فرضیه‌های غیرقابل توجیهی یافتند که در ارتباط با توسعه به الگوی حاکم تبدیل شده و حکم نمونه برتر را در بررسی دگرگونی‌های اجتماعی یافته‌بودند. عمده‌ترین نقایص این الگوها، قوم‌گرایی، زیست‌شناسی‌گرایی و عدم پایداری به تحولات تاریخی بود.

به عنوان مثال این نکته مشخص شد که توسعه به مراتب از آنچه طراحان نظریه‌های رایج پیش‌بینی می‌کردند، فرایندی پیچیده‌تر است. برخلاف طرح‌های موجود قبلی که در پاره ای مواقع تداخل هم داشت مثل نظریه‌های مبتنی بر «مرحله»، که توسعه را یک روند خودکار «مرحله به مرحله» می‌پنداشت و به جای نظریه‌های مبتنی بر شاخص (که شاخص‌های اجتماعی فرهنگی را در تغییرات توسعه دخیل می‌دانست و آنها را به شاخص‌های اقتصادی ربط می‌داد) و همچنین برخلاف نظریه‌های تفکیک‌گرا که پاسخ مسائل توسعه را در تفکیک هر چه بیشتر ساختارها و کارکردها جست‌وجو می‌کرد و افزون بر این، برخلاف نظریه‌های معطوف به گسترش اشاعه که معتقد بود دگرگونی با گسترش عقاید، نوآوری‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای خاص آغاز می‌شود توسعه ممکن بود به این شکل باشد: یک روند دیالکتیک مشتمل بر دادوستد که در آن نتایج به‌تدریج ظاهر می‌شود و پیامدها در هر جامعه‌ای شکل خاص خود را دارد. به‌علاوه، نظریه‌های مبتنی بر عوامل برون‌ی مؤثر در توسعه، پیش شرط پیشرفت تلقی می‌شد، با تکنولوژی سرمایه بر وارداتی غرب و تفکرات غربی حمایت می‌شد، برنامه‌ریزی متمرکز داشت و این فلسفه را ترویج می‌کرد که «توسعه‌نیافتگی» ریشه داخلی دارد.



سکولار بودن سمت‌گیری آنان به سوی «دولت-ملت» بود و هر دو «خطی» بودند، یکی از آنها بر عوامل بومی و دیگری بر عوامل برون‌ی توسعه تأکید می‌ورزید. هیچ‌یک از دو الگو نتوانستند در قبال توسعه در ابعاد انفرادی و اجتماعی یک دیدگاه هم‌گرا اتخاذ کنند.

۴. نظریه «وابستگی» در همه شکل‌های خود، نظیر تحلیل‌های سوسیال دموکرات‌ها از توسعه (تحلیل‌های گونامیردال و رابرت مک‌نامارا) شکل تازه‌ای از توسعه نبود. این نظریه در واقع آمیزه‌ای از انتقاداتی بود که از سوی نگرش‌های ارتدوکسی مطرح شده بود. این انتقادات غالباً با علل مشخص و مختلف توسعه نیافتگی سروکار داشت و مفهوم تازه‌ای در ارتباط با توسعه را مطرح نمی‌کرد. هم اقتصاددانان نئوکلاسیک و «توسعه‌گرایان» و هم «ساختارگرایان» معتقد به نظریه وابستگی، که دچار اصلاحاتی شده بودند، بار دیگر این نکته را مورد تأیید قرار دادند که «دولت-ملت» واحد اصلی تحلیل است. در نهایت همه به مفهوم «توسعه» متعهد بودند و هیچ‌کس مایل نبود اعتبار پایه‌ای و پذیرش اصطلاح توسعه یا روند آن را مورد سؤال قرار دهد. در حالی که کثرت‌گرایان لیبرال و اصلاح‌طلبان نئوکلاسیک به مقولاتی چون «روابط غیرقابل

➤ **الگوهای مارکسیستی سوسیالیستی توسعه** اگرچه در بسیاری از مناطق به‌ویژه در جمهوری خلق چین موفق بودند، اما هم در سرزمین‌های خود و هم در راستای حل مشکلات توسعه جهان سوم، گرفتاری‌های متعدد خاص خود را به‌وجود آوردند. برخی از این مشکلات ماهیتاً سیاسی بودند و برخی نیز ریشه اقتصادی داشتند.

در نظریه‌های رایج یک جانبداری منطقی اثبات‌گرا وجود داشت و این جانبداری با آنچه که می‌توان آنرا زیست‌شناسی‌گرایی نامید، ترکیب شده بود. این نگرش به قوانین طبیعت اولویت می‌داد و به نوع بشر به‌مثابه حلقه‌ای در زنجیره اکتشافات علمی می‌نگریست و معنویت انسان را از مقوله تحول انسانی جدا می‌ساخت. از زاویه «عدم پایبندی به تحولات تاریخی» می‌توان مسئله «توسعه نیافتگی» را در بستر اقتصاد سرمایه‌داری جهانی که در آن «غرب» در برابر «جنوب فقیر» دست بالا را دارد، بررسی کرد و این مضمونی بود که درک جدیدی را در میان ساختارگرایان، نظریه‌پردازان مسئله وابستگی و معتقدان به گسترش و اشاعه شکل داد.

در حقیقت می‌توان گفت هنگامی که جهان سوم الگوهای رایج توسعه نظیر «صنعتی شدن» را پذیرفت، غرب آن را تمدن خواند، تمدنی که برخی از ابعاد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را در برمی‌گرفت. آن‌گونه که «لرنر» می‌پنداشت «الگوی غربی نوگرایی و مشخصه‌ها و پیامدهایی دارد که در سطح جهانی گسترش می‌یابد» [۷۰] و آنچه‌که نوگرایی خاورمیانه در جست‌وجوی آن است، رسیدن به آمریکا است. [۷۱]

انسان «سنتی» از طریق «گذار» به انسان «مدرن» تبدیل می‌شود. طبق نظرات لرنر، «انسان سنتی به هیچ چیز اهمیت نمی‌دهد، چیزی نمی‌خواهد و در ارتباط با این جهان

کاری از او ساخته نیست» [۷۲] و آن‌گونه که ویلبر شرام (Wilbur Schramm) گفته بود «یک کشور درحال توسعه نمی‌تواند جنبه مکانیکی تمدن مدرن را وارد کند و در عین حال نهادهای اجتماعی کهن خود را که با صنعت رابطه‌ای ناپیوسته دارند، حفظ کند». [۷۳] لرنر و همکاران وی در این زمینه دچار مبالغه شده‌اند. همان‌گونه که نتایج فرایندهای اجتماعی خاورمیانه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ نشان داد، انسان «سنتی» می‌تواند بفهمد، اهمیت‌بدهد و چیزی فراتر از آن «بی‌تفاوتی» که بیگانگان پنداشته‌اند، بخواهد.

می‌توان گفت که مرحله‌ای که از اواخر دهه ۱۹۶۰ آغاز شد و تا اواسط دهه ۱۹۷۰ ادامه یافت، مرحله عذرخواهی و بازنگری بوده است. [۷۴] در یک مصاحبه از لرنر پرسیده شد که آیا به هیچ برداشت تازه‌ای در مورد نظریه‌نوگرایی‌اش رسیده و آیا بروز تغییر در این الگو را امکان‌پذیر می‌داند یا خیر، وی پاسخ داد: مهم‌ترین تغییری که می‌خواهم بدهم، این است که دیگر این فرایند را نوگرایی‌نخوانم و آن را تغییر بنامم و در عین حال مایلم به جای آنکه فاکتورها را شاخص‌های نوگرایی بنامم، نام آنها را «تمایل طبیعی برای تغییر» و یا «آمادگی داشتن برای امتحان چیزهای جدید» بگذارم. اما لرنر مشخص نمی‌کند که این تغییر به کدام سو بایدبرود و منظور او از «چیزهای جدید» چیست.

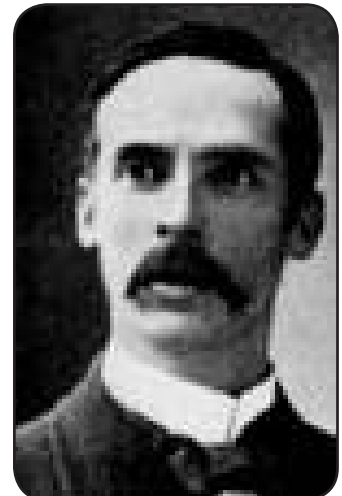
ساموئل هانتینگتون، اورت راجرز و ویلبرشرام از جمله



[ویلبر شرام]



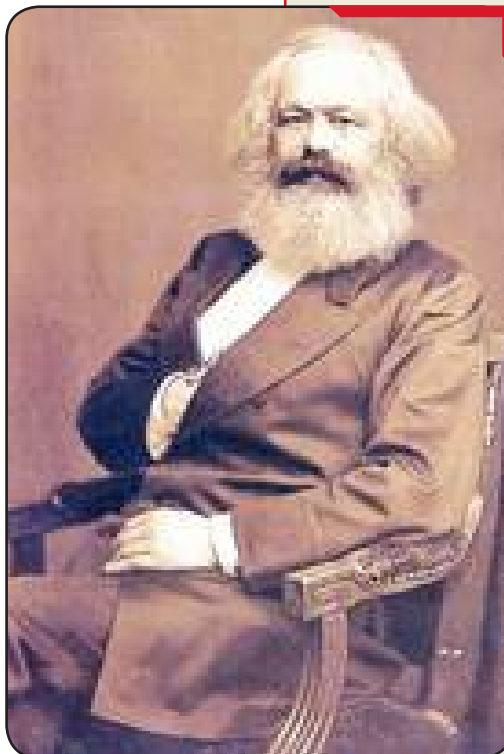
[تامس کوهن]



[هابسون]

➤ **در فاصله سه دهه بین سال‌های ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۵ نه تنها شکاف میان فقیر و غنی در سطح بین‌المللی افزایش یافت، بلکه در سطح ملی نیز در مناطقی نظیر آسیا، آمریکای لاتین و آفریقا، نوگرایی اقتصادی به بروز رژیم‌های مستبد، دیکتاتوری‌های نظامی، بی‌ثباتی سیاسی و حتی انقلاب منجر شد. حتی در کشورهای ثروتمند عضو اوپک، افزایش تولید ناخالص ملی و ثروت ملی هم به ایجاد دموکراسی مبتنی بر مشارکت سیاسی ختم نشد.**

[کارل مارکس]



[پییر ژوزف پرودون]



[دیوید ریکاردو]



کسانی‌اند که نظرات اولیه خود را درباره نوگرایی تغییر دادند. هانتینگتون و همکارانش در سال ۱۹۷۶ به این نتیجه رسیدند که الگوهای لیبرالی توسعه جز در شرایط خاص، از نظر روش‌شناختی ضعیف، از نظر تجربی سؤال برانگیز و به لحاظ تاریخی نامربوط‌اند. [۷۵]

با این همه، این انتقادات بدون طرح تعاریف تازه به اصول نظریه‌های مرسوم و الگوهای حاکم وفادار ماند. به عنوان مثال طبق نظرات هانتینگتون و نلسون (Nelson) آلترناتیوهای الگوهای لیبرالی مشتمل بر الگوهای مداخلی بود که به لحاظ مفهوم گنگ و زائد و بعضاً متضاد بودند، الگوهای سرمایه‌داری، استبدادگرا، مردم‌گرا و تکنوکرات از این جمله بودند. [۷۶]

و بالاخره برخی از رویدادهای جهانی به موج انتقاد علیه الگوهای سنتی توسعه دامن زدند و شرایطی را پدید آوردند که به رد این الگوها کمک کرد، الگوهایی که حکم معیارهای پایدار و واقعی به خود گرفته بودند. ابتدا ناسیونالیسم

نوین به دردرس افتاد و رهبران پرشور و سرسخت نظیر محمد مصدق (ایران)، جمال عبدالناصر (مصر) و سوکارنو (اندونزی) در برخورد با برخی از مسائل مهم توسعه چه در سطح داخلی و چه در سطح خارجی ناموفق ماندند. «لیبرال دموکراسی»، «سوسیالیسم مردمی» و «دموکراسی هدایت شده» که شعارهای آنان بودند، هم برای پیرامون آنها و هم برای مردم در سطح عمومی، ناامیدکننده از آب درآمدند. دیگر آنکه جنبش غیرمتعهددها به رهبری گاندی (هند) و تیتو (یوگسلاوی) و همچنین تحریم نفتی ۱۹۷۳ و پیامد بحران‌زای آن نشان داد که اگر این‌پدیده‌ها در کنار یکدیگر عمل می‌کردند، می‌توانستند برای کشورهای کمتر توسعه یافته، یک قدرت مانور را در راستای تعیین «قوانین بازی» در سطح بین‌المللی فراهم سازند. افزون بر این، مشکلات اوج گیرنده اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشورهای صنعتی به‌همراه بهبود وضعیت بهداشت عمومی و تنظیم خانواده و همچنین سایر پیشرفت‌های ناشی از توسعه در

❧ باز خیزش و تولد دوباره اسلام در دوران معاصر که با انقلاب اسلامی ایران شکل گرفت و خود را در اعتراض‌ها و جنبش‌های اسلامی خاورمیانه، آسیا، آفریقا و سایر مناطق جلوه‌گر ساخت می‌تواند به‌مثابه بارزترین و آشکارترین واکنش علیه الگوهای حاکم توسعه مورد مطالعه قرار گیرد.

رهایی‌بخش در آمریکای لاتین است، به رهایی از سلطه کشورهای سرمایه‌داری غربی و به رهایی از بردگی واقعی الیگارشی‌های ملی بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین اشاره می‌کند.

یکی از سؤالات محوری این است: اگر توسعه باید صورت گیرد و اگر روند دگرگونی اجتماعی یک روند جاری و پیوسته است، کدام ویژگی‌های فرهنگی که با پیشرفت اجتماعی در ارتباطند، باید پذیرفته و کدام ویژگی‌ها باید حذف شوند؟ در ارتباط با تغییر ارزش‌های یک جامعه در حال توسعه، چه کسی باید سرعت تغییر را تعیین کند، با چه کسانی، به چه منظوری، تحت چه شرایطی و به چه شیوه‌ای این تغییرات باید عملی شوند؟ باتوجه به جایگاه ارزشی «حق تعیین سرنوشت»، شایسته‌تر آن است که خود جوامع تصمیم بگیرند که بر

کدام عوامل باید تکیه کنند و کدام عوامل را تغییر دهند. دنیس گوله (Denis Goulet)

یکی از منتقدان نگرش‌های سنتی به توسعه، بر جنبه جمعی فرهنگی در برابر «بقای فردی» و «احترام به خود» تأکید کرد. وی «خردگرایی وجودی» برپایه ارزش‌های محوری را اصلی‌ترین جنبه مؤثر بر دگرگونی‌های اجتماعی نامید. [۸۵]

گوله با طرح اجرای اخلاقی توسعه، چنین استدلال کرد که عقلانیت بیگانه نوگرایی ضرورتاً باید از سوی خود مردم، به طرزى منتقدانه به ارزش‌های سنتی و فرهنگی مربوط شود. [۸۶] و همان‌گونه

جمهوری خلق چین، برای برنامه‌ریزان توسعه، راه‌حل‌ها و امکانات تازه‌ای را نشان داد. بالاخره درک بوم‌شناسانه و محیطی از مخاطرات تکنولوژی صنعتی برای سلامت انسان و توازن محیط، به بروز تفکری انجامید که کاهش سرعت مسابقه تکنولوژی صنعتی را بیش از پیش ممکن ساخت. به علاوه، افزایش فشارهای ناشی از جمعیت نیز، بحث را از تکیه صرف بر رشد اقتصادی جدا ساخت و دروازه را بر روی اهداف عام‌تر گشود و آن کیفیت زندگی بود. قطعاً نفوذ فزاینده مذهب یکی از مهم‌ترین تحولات اخیر است، امری که انقلاب اسلامی ایران و بازخیزش اسلام به‌مثابه یک نیروی انقلابی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی آن را آشکار ساخت.

هنگامی که مفهوم توسعه گسترده‌تر و عام‌تر شد، قابلیت تعمیم آن تغییر کرد: چطور می‌توان رضامندی و خوشحالی انسان را جز از طریق ارزیابی صرف درآمد، بررسی کرد؟ این پرسشی است که پاسخ به آن مفهوم تازه‌ای از توسعه را بیان خواهد کرد.

طی دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مکاتب مختلف فکری، مناطق جغرافیایی و شخصیت‌های گوناگون سهم خود را برای تعریف مفهوم تازه توسعه ادا کردند. پاسخ مبتنی بر اسلام آیت‌الله روح‌الله خمینی [۷۷]، شاگرد ایشان مرتضی مطهری [۷۸] و جامعه‌شناس ایرانی علی شریعتی [۷۹] اندیشه‌های نویسندگان آمریکای لاتین نظیر پائولو فریره [۸۰] (Paulo Freire) و گوستاو گوتیرز مرینو [۸۱] (Gustavo Gutierrez Merino) و مبارز آفریقایی فرانسیس فانون [۸۲] (Frantz Fanon)، ژولیوس نایرره [۸۳] (Julivsk. Nyerere) دیگران از این جمله بودند. قطعاً جمعی از این متفکران این مکتب‌نوظهور توسعه که ما آن را «وحدت‌گرا رهایی‌بخش» می‌نامیم، عمده‌ترین سهم را داشته‌اند.

به‌عنوان نمونه، این مفهوم توسعه به‌خوبی از گوتیرز روحانی اهل پرو که یک فعال اجتماعی نیز هست، ترسیم شده است:

اصطلاح «توسعه» حاوی یک بار معنایی تحقیرآمیز است... و به تدریج می‌رود تا جای خود را به اصطلاح «رهایی» واگذاری کند. [۸۴]

گوتیرز که یکی از سخنگویان اصلی جنبش الهیات



الگوهای خشک مارکسیستی سوسیالیستی با بسیاری از ارزش‌ها و سنن کشورهای در حال توسعه در تناقض بود و به این ترتیب با اهداف بومی توسعه در این جوامع سازگاری نداشت.

حکمت و اندیشه

عقایدی تقریباً کلی و در عمل کمتر موفقیت‌آمیز بود، توانست طرفداران بی‌شماری را برای یک استراتژی و فلسفه جایگزین در زمینه توسعه فراهم کند. دیدگاه اولیه «مهاجرت گاندی» دایر بر اینکه راهی به‌سوی «تکای به خود» وجود ندارد، زیرا «تکای به خود» خود یک راه است، در میان برنامه‌ریزان توسعه به‌ویژه در جهان سوم از احترام و محبوبیت برخوردار شد. ناپره به زبانی ساده، اما بسیار قدرتمند و مطیع‌کننده خود را از کسانی که توسعه را صرفاً یک پیشرفت اقتصادی، تکنولوژیک و یک رشد بوروکراتیک می‌دانند، جدا ساخت:

... توسعه، آزادی می‌آورد، به شرط آنکه توسعه، تحول انسان باشد. کسی نمی‌تواند مردم را متحول کند، گاهی بیگانه می‌تواند برای انسان خانه بسازد، اما بیگانه نمی‌تواند به انسان مباحثات و اعتماد به نفس بدهد. [۸۸]

توسعه، آزادی یا رهایی؟ این پرسش باعث شد تا در میان پژوهشگرانی که فکر می‌کردند آموزش تحول باید از طریق ترغیب افراد به پرورش یک ذهن پرسشگر شتاب گیرد، افکار دیگری مطرح شود. جمع‌بندی انگیزه دهنده ای که از سوی پائولو فریره و «نظریه‌رهایی» او ارائه شد، یکی از این استراتژی‌ها بود. وی با طرح یک واژه پرتغالی (Conscientizacao)، که به معنی «بصیرت» است، به یک روند خاص اشاره می‌کرد: روند فراگیری به منظور درک اجتماعی، سیاسی و اقتصادی واقعیت‌ها و تضادهای زندگی مردم و اقدام علیه عوام ستم‌پیشه در یک جامعه مفروض به‌مثابه یک کل. «بصیرت»، نوع بشر را قادر می‌سازد تا به‌مثابه «کارساز» و نه به عنوان «کارپذیر» قدم به فرایند تاریخی بگذارد، همان امری که به طور خاص طی قرن‌ها در جوامع جهان سوم و آمریکای لاتین رخ داده و «فریره» نیز نظریه خویش را به‌طور تلویحی در آن چهارچوب هدایت می‌کند. مردم قادرند مسئولیت تغییر ساختار یک جامعه‌ستمگر را به‌عهده گیرند. تلقی موجود درباره فریره این است که وی یک اصلاح‌گر است، مصلحی که می‌خواهد با اصلاحات ویژه سیاسی اجتماعی، شمال شرقی برزیل زادگاه خویش را، دگرگون سازد.

هنگامی که دولت برزیل از وی خواست این کشور را ترک کند، «فریره» شش سال در شیلی و ایالات متحده آمریکا زندگی کرد و در همین دوران بود که آثار او به انقلابی‌گری گرایش بیشتری یافت. در واقع بهترین آثار او، نوشته‌هایی

که ایوان ایلچ (Ivan Illich) خاطر نشان ساخته بود، این راه‌حل‌ها از کشورهای پیشرفته صنعتی، که در آنجا باورهای اجتماعی تحت‌الشعاع زندگی مادی قرار گرفته است، ارائه نمی‌شد. [۸۷] مفهوم تازه توسعه نه تنها بر ارزش‌های سنتی و فرهنگی تأکید می‌ورزد، بلکه بر اتکای به خود، ابتکارات مردمی، ایدئولوژی خودی و استقلال از لیبرالیسم و مارکسیسم سنتی نیز صحنه می‌گذارد. «ژولیوس ناپره» رئیس‌جمهور تانزانیا یکی از سخنگویان این جریان است، وی تلاش کرد تا یک ایدئولوژی آفریقایی و مستقل از فلسفه‌های غرب را شکل دهد. «ناپره» با انتقاد از سرمایه‌داری، استعمار و سوسیالیسم اروپایی، این تفکرات را برای واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی تانزانیا مضر و بی‌جا می‌دانست. وی سعی کرد سوسیالیسم آفریقایی را بر مبنای «وچاما» (Ujamaa) که یک واژه «سواحیلی» به معنی «روابط خانوادگی» است، ایجاد کند. واژه «وچاما» در بردارنده بار مفهومی فلسفه اشتراکی و فرهنگ قومی است، که برداشت‌های مثبتی را از مالکیت جمعی بر زمین و اموال، توزیع برابر ثروت و عدم استثمار انسان در خود جای می‌دهد. از دیدگاه ناپره اصلی‌ترین عنصر در موفقیت برنامه‌های توسعه، «فرد» است. عقاید «ناپره» که

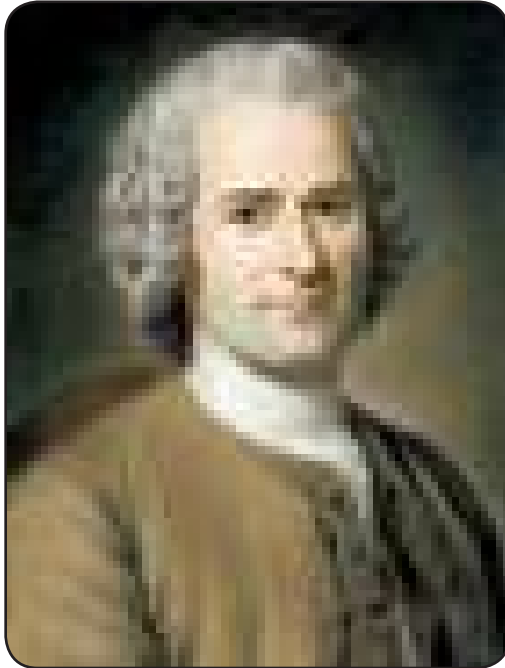


[شومپتر]

معمای توسعه در تناقضات و ماهیت متضاد آن نهفته است. این نکته که توسعه باید صورت گیرد مورد توافق همه است و این مسئله به‌ویژه در علوم اجتماعی پذیرفته شده است. با این همه، تکیه اصلی بحث در ارتباط با مسائل جوامع به اصطلاح در حال توسعه بر این نکته متمرکز است که توسعه، یک الگوی عملی جهانی ندارد.

➤ مفهوم تازه توسعه نه تنها بر ارزش‌های سنتی و فرهنگی تأکید می‌ورزد، بلکه بر اتکای به خود، ابتکارات مردمی، ایدئولوژی خودی و استقلال از لیبرالیسم و مارکسیسم سنتی نیز صحنه می‌گذارد.

[ژان ژاک روسو]



هستند که آموزش را ابزار رشد «عمل انقلابی» می‌دانند: «تنها هنگامی که ستم دیدگان، ستم‌پیشه را می‌شناسند و به مبارزه سازمان یافته برای رهایی می‌پیوندند، شروع به باور خویش می‌کنند.» [۸۹]

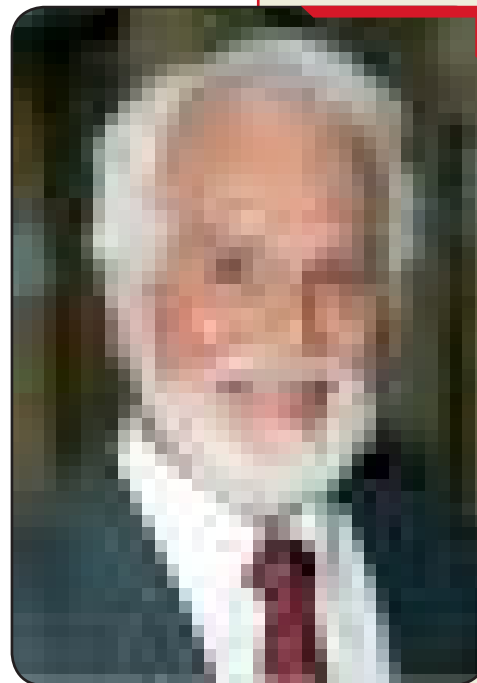
آثار فریره در زمینه موضوع‌هایی چون آزادی، سرکوب، کرامت انسانی و مبارزه سازمان یافته انقلابی، از طرف جمعی از متفکران اجتماعی و مذهبی سیاسی معاصر که خود را وقف این موضوعات کرده اند، مورد تأیید قرار گرفت. مثلاً، پدیده از خودبیگانگی سیاهپوستان در جهانی که سفیدپوستان در اکثریت‌اند، عقده حقارت آنان، نیاز به سفیدبودن و شخصیت‌زدایی که مشخصه عصر استعمار بود، همه و همه بخش‌هایی از آثار فرانتس فانون را تشکیل داده اند. مطهری و شریعتی نظیر فریره و فانون معتقدند که ستم‌دیدگان نمی‌توانند «نظم» حاکم را که در خدمت منافع ستم‌پیشگان است، به وضوح درک کنند، ستم‌پیشگانی که خود را به شمایل بومی در آورده اند.» [۹۰]

قطعا بی‌نظیرترین، منتقدانه‌ترین و بنیادی‌ترین جنبه‌های این الگوی نوظهور توسعه ماهیت وحدت‌گرا رهایی‌بخش و معنوی آن است. از آنجایی که این الگو مرزهای اگزیستانسیالیسم و انسان‌گرایی سکولاریستی را پشت سر می‌گذارد، تا آنجا که به خدا، انسان و طبیعت مربوط می‌شود، در قبال تحول انسانی از دیدگاهی همه‌جانبه و همگرا برخوردار است و در عین حال به لحاظ مذهبی و معنوی نیز از یک کیفیت قوی بهره‌مند است. بسیاری از رهبران این گرایش از آموزه‌های مذهبی مسیحیت، اسلام و بودائیسیم برخوردار هستند. با این همه، در میان این عده و در بین هواداران آنان کسانی وجود دارند که از هیچ آموزش رسمی مذهبی برخوردار نیستند. به عنوان نمونه، «فریره» عمیقاً مذهبی است و بی‌شک همین تعهد وی بوده که افکار او درباره جامعه انسانی و تحول فردی را شکل داده است. از دیدگاه «فریره» نوع بشر اساساً از طریق رابطه با خدا و سپس با سایر انسان‌ها تعریف می‌شود. از نظر او «غیرانسانی شدن» همان گسسته شدن این رابطه است که برای عزت و ماهیت حقیقی انسان مضر است. به این ترتیب، فریره، فانون و شریعتی همه از ماهیت انسان به نیک‌بینانه‌ترین زبان سخن می‌گویند. با این همه، این کارکرد همگرایانه‌مذهب، سیاست و انقلاب رهایی‌بخش است که به طور غیرقابل تفکیک جریان

اصلی الگوی نوظهور توسعه را به وجود آورده است این نکته از سوی آیت‌الله خمینی که صریح‌اللهجه‌ترین سخنگو و حامی الگوی وحدت‌گرای رهایی‌بخش در این قرن است به‌خوبی درک شد؛ از دیدگاه آیت‌الله خمینی مذهبی که علیه ستم اعلام جنگ نکند مذهب ناقصی است. [۹۱]

به این ترتیب، اگرچه یکی از نخستین برداشت‌های ناشی از نارضایتی در برابر الگوهای «لیبرالی سرمایه‌داری» و «مارکسیستی سوسیالیستی» توسعه، این بود که راه‌های متفاوتی برای توسعه وجود دارد برخی از مؤلفه‌های مشترک این استنباط (ما به‌خاطر فقدان توصیف بهتر برای این برداشت، اصطلاح وحدت‌گرا رهایی‌بخش را برگزیدیم) به‌خوبی مشخص شده‌اند. توسعه در این چهارچوب پدیده‌ای گسترده‌تر از سازه‌های صرف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است. تعریف توسعه در این چهارچوب اگر بتوان در نخستین گام آنرا پذیرفت از این قرار است: توسعه گستره کل فرایندها و ابزارهایی است که یک نظام اجتماعی با استفاده از آن به طریقی از شرایط زیستی خود که عموماً رضایت‌بخش نیست، فاصله می‌گیرد و به سوی شرایطی که

➤ درک
بوم‌شناسانه
و محیطی
از مخاطرات
تکنولوژی صنعتی
برای سلامت
انسان و توازن
محیط، به بروز
تفکری انجامید
که کاهش
سرعت مسابقه
تکنولوژی
صنعتی را بیش
از پیش ممکن
ساخت. به علاوه،
افزایش فشارهای
ناشی از جمعیت
نیز، بحث را از
تکیه صرف بر
رشد اقتصادی
جدا ساخت و
دروازه را بر روی
اهداف عام‌تر
گشود و آن
کیفیت زندگی
بود. قطعاً نفوذ
فزاینده مذهب
یکی از مهم‌ترین
تحولات اخیر
است، امری
که انقلاب
اسلامی ایران و
بازخیزش اسلام
به‌مثابه یک
نیروی انقلابی،
اجتماعی،
فرهنگی و
سیاسی آن را
آشکار ساخت.



از نظر انسانی مطلوب‌تر به‌نظر می‌رسد، به حرکت در می‌آید.

برخی از ویژگی‌های عمده این نگره را می‌توان به‌شرح ذیل خلاصه کرد:

- یگانگی خدا، انسان و طبیعت. جهان‌بینی وحدت‌گرا و یکتاپرستانه آن.
- اهمیت اخلاقیات، بدیعیات (زیبایی‌شناسی) و معنویات.
- ابعاد رهایی، انقلاب انسانی و حذف ستمگری.

- برتری نظام‌های ارزشی و فرهنگی بر متغیرهای سیاسی و اقتصادی.

- تأکید بر ارتباطات به‌مثابه یک فرایند همگرا و بر بحث ابزارهای ارتباطی که وسایل نیل به نوآوری‌های تکنولوژیک،

مدیریت و کنترل ماهرانه امور هستند.

- پایبندی و وفاداری به مفاهیم فردی، اجتماعی و جهانی، به جای تحلیل مبتنی بر دولت-ملت.
- ضدبلوک، خود اتکا و مستقل در توسعه با تأکید بر توان بالقوه منابع داخلی.

- همگرایی و ادغام نظام مدرن و سنتی با دیدگاه غیرخطی در قبال توسعه.

- مشارکت مردمی در برنامه‌ریزی و اجرای توسعه با اتکا به خود و با تأکید بر استراتژی توسعه از پایین به بالا و نه از بالا به پایین.

- نفی سرمایه‌داری و سوسیالیسم دولتی انحصارگر به نفع آلترناتیو نظام‌های بومی سیاسی اقتصادی.

معمای توسعه در تناقضات و ماهیت متضاد آن نهفته است. این نکته که توسعه باید صورت گیرد مورد توافق همه است و این مسئله به‌ویژه در علوم اجتماعی پذیرفته شده است. با این همه، تکیه اصلی بحث در ارتباط با مسائل جوامع به اصطلاح در حال توسعه بر این نکته متمرکز است که توسعه، یک الگوی عملی جهانی ندارد. می‌توان چنین

استدلال کرد که جامعه‌ای که از پذیرش توسعه، به‌مثابه یک مقوله مثبت برای بقا و رشد خود سرباز زده است، بهتر از یک کشور مدرن توسعه یافته با الزامات یک زندگی رضایت‌بخش، هماهنگ و مسالمت‌آمیز انطباق می‌یابد. در این چهارچوب در ادبیات مربوط به توسعه شکاف عظیمی وجود دارد، نوعی قوم‌مداری و عدم توازن، حوزه بررسی را محدود و تنگ نظرانه کرده است. در این زمینه، در قبال جنبش‌های آزادی‌بخش اجتماعی و مذهبی، چه با ابعاد کوچک و چه با ابعاد عظیم، کمبود تحلیل وجود دارد. جنبش‌هایی که ریشه‌های مهم تاریخی و فرهنگی دارند، جنبش‌هایی که هسته جدل روبه ظهور دولت‌ها و جوامع، فرد و جامعه، ایدئولوژی و تکنولوژی، حقیقت و معرفت و مجموعه‌ای از هدف‌ها و ضدهدف‌ها را به‌وجود آورده اند. باز خیزش و تولد دوباره اسلام در دوران معاصر که با انقلاب اسلامی ایران شکل گرفت و خود را در اعتراض‌ها و جنبش‌های اسلامی خاورمیانه، آسیا، آفریقا و سایر مناطق جلوه‌گر ساخت می‌تواند به‌مثابه بارزترین و آشکارترین واکنش علیه الگوهای حاکم توسعه مورد مطالعه قرار گیرد. [۹۲]

مقایسه و مقابله این جنبش‌ها با بازخیزش و گرایش‌های اخیر مذهبی در کشورهای بسیار توسعه یافته غربی، می‌تواند از این نظریه که توسعه، صرفاً رشد و تغییر جوامع نیست، بلکه یک رهایی بنیادین اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و معنوی انسان‌ها است، دفاع کند.

پانویس‌ها:

۶۵. Mowlana, Global Information and World Communication, pp. ۲۲۲-۲۱۱.

۶۶. Hamid Mowlana, "Communication for Political Change: The Iranian Revolution," in George Gerbner and Marsha Siefert, eds., World Communication: A Handbook, White Plains, NY, Longman, ۱۹۸۳, pp. ۳۰۱-۲۹۴.

۶۷. Robert McNamara, Address, Montreal, Quebec, May ۱۹۶۶, ۱۸.

۶۸. See, for example, S. M. Lipset, "Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy," American Political Science Review; ۵۲, March ۱۹۵۹, p. ۶۹; and Donald J. McCrone and Charles F. Cnudde, "Toward a

Press, ۱۹۸۰.

۸۰. Paulo Freire, *The Pedagogy of the Oppressed*, New York, Seabury Press, ۱۹۶۸; and his *Cultural Action for Freedom*, London, Penguin Books, ۱۹۷۰.

۸۱. Gustavo Gutierrez Merino, "Notes for a Theology of Liberation," *Theological Studies*, ۳۱, June ۱۹۷۰.

۸۲. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth, England, Penguin Books, ۱۹۶۷; and his *Black Skin, White Marks*, London, MacGibbon and Kee, ۱۹۶۸.

۸۳. Julius K. Nyerere, *Ujamaa*, Nairobi, Oxford University Press, ۱۹۶۸.

۸۴. Merino, "Notes for a Theology of Liberation," p. ۲۴۳.

۸۵. Denis Goulet, *The Cruel Choice*, New York, Atheneum, ۱۹۷۳, p. ۲۱۳.

۸۶. Denis Goulet, "Development for What?" *Comparative Political Studies*, July ۱۹۶۸, p. ۲۹۶.

۸۷. Ivan Illich, "Outwitting the Developed Countries," *New York Review*, November ۱۹۶۹, p. ۶.

۸۸. Julius Nyerere, *Freedom and Development*, New York, Oxford University Press, ۱۹۷۳, p. ۶۰.

۸۹. Freire, *The Pedagogy of the Oppressed*, pp. ۵۳-۵۲.

۹۰. See for example, Murtaza Mutahhari, *Sexual Ethics in Islam and in the Western World*, Tehran, Bonyad Bethat, ۱۹۸۲; and Ali Shari'ati, *Civilization and Modernization*, Houston, TX, Free Islamic Literature, ۱۹۷۹.

۹۱. Ayatollah Ruhullah al-Moosani Khomeini Speech, Imam, London, Jamadee Al-Thani/Rajab ۱۴۰۵_March ۱۹۸۵, p. ۷.

۹۲. Hamid Mowlana, "Regional and International Implications of the Iranian Revolution," paper presented at the Third World Conference, Omaha, NB, October ۱۹۷۹. ●

Communication Theory of Democratic Political Development," *American Political Science Review*, ۱۹۶۷, ۶۱, pp. ۷۹-۷۲.

۶۹. See, for example, Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London, New Left Books, ۱۹۷۷; Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, New York, Monthly Review Press, ۱۹۷۲; and Geoffrey Kay, *Development and Underdevelopment: A Marxist Analysis*, London, Macmillan.

۷۰. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, p. ۴۶.

۷۱. Ibid., p. ۷۹.

۷۲. Ibid., p. ۱۵۱.

۷۳. Wilbur Schramm, *Mass Media and National Development*, Stanford, CA, Stanford University Press, ۱۹۶۴, p. ۳۶.

۷۴. See, for example, "Modernization Revisited: An Interview with Daniel Lerner," *Communication and Development Review*, Tehran, Iran, ۲: ۱ and ۲, Summer Autumn, ۱۹۷۷, pp. ۶-۴; also, Everett Rogers, ed., *Communication and Development*, Beverly Hills, CA, Sage, ۱۹۷۶; and Huntington and Nelson, *No Easy Choice*.

۷۵. Huntington and Nelson, *No Easy Choice*, p. ۲۰.

۷۶. Ibid., p. ۲۱.

۷۷. Ayatollah Ruhollah al-Moosani, Khomeini, *Hokumat-e Islami (Islamic Government)*, Tehran, ۱۹۷۹; his *Islam and Revolution: Extracts From the Writings and Declarations of Imam Khomeini* (translated by Hamid Algar), Berkeley, CA, Mizan Press, ۱۹۸۲; and his collection of speeches, *Sahifeh Noor*, ۱۵ volumes, Tehran, ۱۹۸۵-۱۹۸۳.

۷۸. Murtaza Mutahhari, *Jame's va Tarikh (Society and History: An Introduction to Islamic World View)*, Tehran, Sadra Publication, ۱۹۸۰ (for an English version see his three-part article, "Sociology of the Qur'an: The Islamic View of History," *Al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, Vol. I, Nos. ۱-۴, ۱۹۸۳, and Vol. II, No. ۱, ۱۹۸۴); and his *Majmoo'a Goftarha (Collection of Speedes)*, Tehran, Sadra Publication, ۱۹۸۳.

۷۹. Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, Berkeley, CA, Mizan Press, ۱۹۷۹; and his *Marxism and Other Western Fallacies*, Berkeley, CA, Mizan

[آرنولد تونین بی]



هیدگر و معنای متافیزیک

« محمد رنجبر - منوچهر اسدی

منوط به این دازاین است. در اینجا است که افتراق بنیادین میان متافیزیک غربی و اصولاً فلسفه‌ی غربی با ادیان، عرفان، هنر و حتی بعضاً فلسفه‌ی شرقی (اگر بتوان از این عنوان بهره جست) روی می‌نماید. رویکردهای بشر شرقی به حقیقت و وجود در هرمنطری، به طور ذاتی از رویکرد غرب به این مقولات، یکسره جدا است. بازگردیم به مبحث خود. در اینجا هیدگر "علم" در معنای عصر جدید را مطرح می‌کند که البته ریشه در بنیادهای متافیزیک غربی از آغاز تا به فرجام آن دارد. مادر این علوم در نظر هیدگر، متافیزیک و پرسش اصیل آن است، اما اکنون این علوم هیچ پیوند ذاتی با سرچشمه‌ی خود ندارند. این یعنی چه؟ یعنی علوم فقط به چیستی‌ها می‌پردازد و هرگز ذات خود را به پرسش نمی‌گذارد. البته علوم هم نمی‌بایست به چنین پرسش بپردازند، چون اصلاً تکلیف آن‌ها این نیست. این تکلیف برعهده‌ی متافیزیک و فلسفه است. اما هیدگر اکنون چنین پرسشی دارد: وقتی متافیزیک و فلسفه نیز به نهایت راه خود رسیده و دیگر پرسشی آغازین را توان بازآفرینی ندارد، مطلب چگونه

هیدگر در "متافیزیک چیست؟" از همان آغاز شیوه‌ی خود را از روند معمول پرسش و پاسخ‌های فلسفی جدا می‌کند. او قصد دارد تا به حوزه‌ی پرسشی دیگر درآید، تا از این رهگذر به عنوان این رساله، فروغی را ببخشد. سپس به اشاره‌ی هگل در باب فلسفه به مثابه علم وارونه می‌پردازد و از این طریق دوگانگی پنهان در پرسش فلسفی-متافیزیکی- را عیان می‌کند. هیدگر می‌گوید که هر پرسش متافیزیکی همواره کلیت معضل متافیزیکی را دربر می‌گیرد. در سنت فلسفی همواره به جز این گفته‌اند؛ یعنی هر پرسش را در محدوده‌ی موضوع همان پرسش معتبر می‌شمارند. چون هیدگر متافیزیک و فلسفه را کلاً موجودی خاص می‌داند، براین نظر است. فلسفه و متافیزیک در نظر هیدگر موجودی است که روزگاری نطفه‌ی آن نهاده شده، و سپس رشد یافته، بالیده، به بلوغ رسیده، پیر شده، و اینک هنگام مرگ آن است. البته هیدگر هریک از این مراحل را به طور بالقوه شامل کلیت همه‌ی مراحل می‌داند. و اما دازاین پرسشگر در پرسش متافیزیکی، نقش ماهوی دارد. قوام پرسش متافیزیکی،

« هیدگر
می‌گوید که
هر پرسش
متافیزیکی
همواره
کلیت معضل
متافیزیکی را
دربر می‌گیرد.



❖ فلسفه و متافیزیک در نظر هیدگر موجودی است که روزگاری نطفه‌ی آن نهاده شده، و سپس رشد یافته، بالیده، به بلوغ رسیده، پیرشده، و اینک هنگام مرگ آن است. البته هیدگر هریک از این مراحل را به طور بالقوه شامل کلیت همه‌ی مراحل می‌داند.



❖ دازاین

پرسشگر
در پرسش
متافیزیکی، نقش
ماهوی دارد.
قوام پرسش
متافیزیکی،
منوط به این
دازاین است. در
اینجا است که
افتراق بنیادین
میان متافیزیک
غربی و اصولا
فلسفه‌ی غربی
با ادیان، عرفان،
هنر و حتی
بعضا فلسفه‌ی
شرقی (اگر بتوان
از این عنوان
بهره جست)
روی می‌نماید.
رویکردهای
بشرشرقی به
حقیقت و وجود
در هرمنوتیکی،
به طور ذاتی از
رویکرد غرب
به این مقولات،
یکسره جدا است.

متافیزیک با مقام گرفتن خاص خود، که فقط به "چیستی" نظر دارد، باب این تقدم مغفول را فروبسته است. پس این علوم اگر چنین‌اند، از سوی خود این گونه نیستند، بلکه به تبع آن مقامی راه می‌سپارند که بنیاد متافیزیکی، روزگاری، این مقام را اعتبار داده است. ولی علوم این همه را و این ایرادات را نمی‌پذیرند، زیرا خود را در قرب موجود می‌پندارند، و با پژوهش، امر ماهوی اشیاء و موجودات را در حیطه‌ی خود می‌دانند. و بدین گونه تقرر ظهوری خاصی شکل می‌گیرد. اگزیستانس در تمامی جلوه‌های متافیزیک به طور کلی چنین تعریفی دارد، که آن را تقرر ظهوری، یعنی این بیان شدن و آشکارگی خاص می‌نامند که، از معنای اصیل وجود، بسی دور است. پس سوء تعبیری مهیب همواره حاکم بوده است، که اگزیستانس را "وجود" گفته‌اند، در حالی که با به حجاب رفتن وجود اصیل و فراموشی آن

❖ **"وقتی" "علم مدرن" اشتیاق ما شده، در بنیاد دازاین ما چه امری ماهوی روی داده است؟**
هیدگر اینجا به ذات متافیزیک و پرسش خاص آن نظر دارد. یعنی متافیزیک به گونه‌ی خاص مقام گرفته و طرح پرسش کرده است، و نتیجه‌ی آن این بوده که "علم" در معنایی خاص، اشتیاق ما شده است.

است؟

چنین است که هیدگر می‌گوید ریشه گرفتن این علوم در بنیاد ذاتی خود فرو مرده است. "وقتی" "علم مدرن" اشتیاق ما شده، در بنیاد دازاین ما چه امری ماهوی روی داده است؟ "هیدگر اینجا به ذات متافیزیک و پرسش خاص آن نظر دارد. یعنی متافیزیک به گونه‌ی خاص مقام گرفته و طرح پرسش کرده است، و نتیجه‌ی آن این بوده که "علم" در معنایی خاص، اشتیاق ما شده است. اما متافیزیک چگونه مقام گرفته است؟ متافیزیک صرفاً به چیستی وجود نظر دارد. متافیزیک، کیستی و هویت موجود را به فراموشی سپرده است. و هیدگر قصد دارد تا به این کیستی و به خود موجود روی آورد. در حوزه‌ی علوم، هیچ تقدمی حاکم نیست و فقط "دقت" و "یقین علمی" معتبر است. چرا چنین است؟ چون مادر این علوم، یعنی

« هیدگر اکنون چنین پرسشی دارد: وقتی متافیزیک و فلسفه نیز به نهایت راه خود رسیده و دیگر پرسشی آغازین را توان باز آفرینی ندارد، مطلب چگونه است؟

« حکمت و اندیشه

مضاعفی را برپیکر خود می‌پوشاند. علم، بشر را موجودی در میان دیگر موجودات می‌شمارد، و در نظر هیدگر موجود بدین صورت فرومی‌شکند، یعنی از مقام اصیل خود به در می‌رود. موجود به مثابه انسان، با "موجود" به مثابه دیگر موجودات، تمایزی ذاتی دارند که متافیزیک و علم متافیزیکی از آن غافل است. انسان به مثابه موجود، آن موجودی است که با حقیقت و با وجود و با موجودیت نسبتی خاص دارد، که دیگر موجودات فاقد آن نسبت‌اند. و متافیزیک به این امر هیچ التفاتی ندارد. این نسبت خاص در "زبان" آشکار می‌شود. پس متافیزیک با معنای ذاتی زبان هم دچار فراموشی است. ولی علم جدید، علی‌الظاهر نورپردازی می‌کند. به چه پشتوانه‌ای؟ علم جدید ربط خاصی با عالم دارد، و رفتار خاصی، و موجود را در ذات خود فرومی‌شکند، پس به پشتوانه‌ی این سه، تقرر ظهوری دازاین ما را عیان می‌دارد.

در اینجا هیدگر پرسشی را مطرح می‌کند: پرسش از "عدم". چرا هیدگر برای پرداختن به اینکه متافیزیک چیست، چیستی عدم را طرح می‌کند؟ چرا باید نخست به "عدم" و ذات آن تقرب جوئیم، تا بتوانیم آشکارتر "متافیزیک" را و پرسش خاص آن را و ذات آن را بنگریم؟ آیا بدین جهت نیست که یگانه لحظه و "آنی" که به واسطه متافیزیک در حجاب بس سترگی فروپوشیده شده، همین "عدم" است؟ آیا متافیزیک این همه را طی نموده و این همه زیرو بالاها داشته، چون از "عدم" در معنای اصیل آن غافل بوده است؟ ولی آیا "عدم" این همه عظمت دارد که فراموشی آن، موجب شکست یک تاریخ و این همه بلایا باشد؟ که البته بستگی دارد به اینکه "عدم" را چگونه در نظر آوریم! اگر عدم را



بوده است که اگزیستانس ظهور یافته. البته مفهوم مدرن علم، حوزه‌های پیش از خود و غیرعلمی را می‌پذیرد، ولی آن‌ها را فقط استثنای بی‌مایه و عقیم می‌شمارد، و کلام اول و آخر را برای تبیین وجود و موجود، از آن خود می‌پندارد. و این باز هم حجابی دیگر است. در اینجا است که "علم" در واقع بر موجود و بر وجود غلبه می‌یابد و موجود به تعبیر هیدگر، مسخری می‌شود که بر آن است تا خود را آشکار کند، در حالی که همواره حجاب‌های

« هیدگر
"علم" در معنای
عصر جدید را
مطرح می‌کند
که البته ریشه
در بنیادهای
متافیزیک غربی
از آغاز تا به
فرجام آن دارد.
مادر این علوم
در نظر هیدگر،
متافیزیک و
پرسش اصیل
آن است، اما
اکنون این علوم
هیچ پیوند ذاتی
با سرچشمه‌ی
خود ندارند.
این یعنی چه؟
یعنی علوم فقط
به چیستی‌ها
می‌پردازد و
هرگز ذات خود
را به پرسش
نمی‌گذارد.
البته علوم هم
نمی‌بایست به
چنین پرسش
بپردازند، چون
اصلاً تکلیف
آن‌ها این نیست.
این تکلیف
برعهده‌ی
متافیزیک و
فلسفه است.

❖ سوء تعبیری مهیب همواره حاکم بوده است، که اگزیستانس را "وجود" گفته اند، در حالی که با به حجاب رفتن وجود اصیل و فراموشی آن بوده است که اگزیستانس ظهور یافته.

[کانت]



نیستی محض بشماریم، راه هیدگر لغو و بیهوده می نماید. ولی آیا "عدم"، نیستی محض است؟ علم، عدم را به هیچ می انگارد. ولی آیا با همین رویکردش، آن را تأیید نکرده است؟ پس این عدم می باید چیزی باشد تا "علم مدرن" آن را به هیچ بگیرد. علم، تنها خود را چرخان به گرد موجود می پندارد. ولی وقتی علم می خواهد تا خود را جهت بخشد، این عدم را به مدد می خواند. چگونه؟

وقتی در علم ریاضی گفته می شود: $1+1=2$ همین رابطه ی ساده، که بسیار هم بدیهی می نماید- و فعلاً در بدهاقت آن بحثی نداریم- هنگامی صادق و صحیح می آید که معنای "عدم" استوار باشد. چگونه؟ میان این دو «یک» چه چیزی جز "عدم" هست؟ اگر بگوییم اعدادی دیگر واقع اند، آن اعداد یا باید به این دو «یک» پیوسته باشند، یا ناپیوسته. اگر پیوسته باشند، که این دو «یک» دیگر «یک» نیستند؛ اگر ناپیوسته باشند، پرسش دوباره جلوه می یابد، که در فاصله ی میان آن ناپیوسته ها چیست؟ جز "عدم" چیست؟ اما این "عدم" هرگز هیچ نیست، ولی "موجود" هم نیست. و در عین حال وجود

دارد. پس این "عدم"، عین "وجود" است، در حالی که "موجودی" به مانند هر موجود دیگر نیست. آری، رازی است. و چگونه می تواند "راز" نباشد؟ چرا باید همواره انتظار بدهاقت و روشنی آشکار و بی مایه را داشته باشیم؟ آری "عدم" می عدمد و متافیزیک و فلسفه از این حقیقت روی بر تافته اند. "علم مدرن" عدم را بدین گونه می نگرد که می گوید "وجود ندارد". ولی اگر از علم پرسیده شود که این عدم، که در نظر تو وجود ندارد، چگونه چیزی است، نمی تواند پاسخ دهد، زیرا بلافاصله به اصل تضاد اشاره می کند، چرا که اگر به این بپردازد که عدم چیست، مجبور می شود تا خود را انکار کند. چون علم و متافیزیک، با هیچ شماری عدم بوده است که خود متحقق شده اند. و این منطقی حاکم شده است. اما آیا نمی توان این منطق را خدشه دار نمود؟ این منطق به فهم و ادراک خاصی وابسته است. آیا این فهم، بدون عدم قادر است تا استوار بماند؟ این منطق "عدم" را همچون "انکار" می فهمد. در اینجا هیدگر اشاره دارد که این "انکار" بدون "عدم" قادر نیست تا باشد. هیدگر قصد دارد تا برای نخستین بار "عدم" را به مقام پرسش آشکار آورد. ولی چگونه می تواند چنین کند، به جز آنکه به دیدار آن درآید؟



[دکارت]

❖ البته مفهوم

مدرن علم،
حوزه های
پیش از خود و
غیر علمی را
می پذیرد، ولی
آن ها را فقط
استثنایابی
بی مایه و عقیم
می شمارد، و کلام
اول و آخر را برای
تبیین وجود و
موجود، از آن
خود می پندارد.
و این باز هم
حجابی دیگر
است. در اینجا
است که "علم"
در واقع بر موجود
و بر وجود
غلبه می یابد و
موجود به تعبیر
هیدگر، مسخری
می شود که بر آن
است تا خود را
آشکار کند، در
حالی که همواره
حجاب های
مضاعفی را
بر پیکر خود
می پوشاند.

این "عدم" هرگز هیچ نیست، ولی "موجود" هم نیست. و در عین حال وجود دارد. پس این "عدم"، عین "وجود" است، در حالی که "موجودی" به مانند هر موجود دیگر نیست. آری، رازی است. و چگونه می تواند "راز" نباشد؟ چرا باید همواره انتظار بدهات و روشنی آشکار و بی مایه را داشته باشیم؟

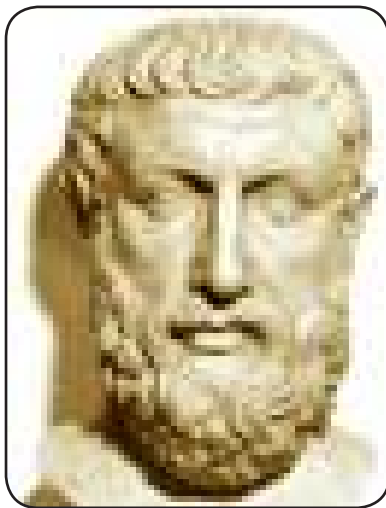
« حکمت و اندیشه

[سقراط]



آن به پرسش بنیادین می نهد، با این ترس آگاهی مواجه است و عین این ترس آگاهی است. اینک هنوز در حوزه ی اقتدار متافیزیک به سر می بریم. و ترس آگاهی در اقتدار این حوزه است که رُخ می نماید. آیا هنوز کسی بوده است که قادر باشد از حوزه ی متافیزیک مفهوم زده برون رود؟ چون هنوز هیچ کس از این حوزه برون نشده، پس این ترس آگاهی فقط می تواند برای "یک تن" عیان باشد. این یک تن، این و آن کس نیست، بلکه آن کس است که "عدم" را در معرکه ی غفلت فراگیرد و در حوزه ی متافیزیک، نه چنان انکار و نفی محض، بلکه در مقام اصیل آن، به آرام و سکینه ی ناب می آورد. این کس است که بی وطنی را در حوزه ی حاکمیت بی چون و چرای متافیزیک به جان آزموده است. وی "هست" را در مقام حضور می نگرد، نه همچون رابطه ی انسانی، که تمام قوام متافیزیک غربی و علم مدرن آن بر پایه ی این "است" ربطی استوار است. اما این یک تن کیست؟ تا هنگامی که متافیزیک مفهوم زده ی غربی در حوزه ی اقتدار خود است، آیا این یک "تن" حضور می یابد؟ هم پاسخ مثبت و هم منفی به این پرسش، قابل تأمل است. اگر بگوییم: آری، و به این پرسش پاسخ مثبت دهیم، این پرسش سر بر می آورد؛ که در چنین حالی، این یک تن از چه زبانی بهره می جوید؟ کلام و سخن وی و نیز به تبع آن، کنش وی در چه فضا و حوالتی بر می خیزد؟ آیا گوشه ای بس نادر را، و حتی شیاری پنهان و نامحسوس را، و خانه ای بهر قرار و سکونت را، آیا متافیزیک هیچ اجازه داده است و می دهد تا اینجا یک تن، این

هیدگر در اینجا اشاره به آن دارد که موجود متافیزیکی در طول تاریخ خود همواره از این عدم غافل بوده است، بنابراین، آنچه را موجود فرض نموده، و در حقیقت، سایه ای از موجود حقیقی هم نبوده است، فقط به آن چسبیده، و هیچ گاه در حضور این "موجود" قرار نیافته، زیرا از حضور در پیشگاه عدم، روی بر تافته است. و در اینجا است که ملامت خاطر و کسالتی بنیادین را اشاره می کند، که در واقع وضعیت اساسی موجود متافیزیکی و بشر متافیزیکی در سراسر این تاریخ بوده است. این ملالت خاطر به سبب فراموشی وجود و فراموشی عدم در یک راستاست، و آنچه این ملالت خاطر را همچون بنیادی استوار قرار بخشیده، و حتی موجب افتخار بشر متافیزیکی غربی هم بوده، فلسفه و علم غربی بوده است. مغاره هایی که هیدگر اشاره دارد، بستر بنیادین این ملالت خاطر اساسی است، که از بهجت حقیقی دور است. و حب و دوستی و عشق ناشی از مقام گرفتن در بهجت اصیل، هرگز تقدیر بشر متافیزیک زده ی غربی نبوده است، زیرا وی شخص محض را اعتبار مسلم بخشیده است، و این شخص در مغاره های ملالت خاطر، مسکون است، زیرا عدم را "انکار" می پندارد، و بنابراین است که از پیشگاه وجود اصیل هم به دور است، و فقط به مدد علم محاسبه گر خود، آنچه را موجود می پندارد، با قطعیت و یقین مبتنی بر ریاضیات، استواری می بخشد، که این ریاضیات هم جز عددواری هیچ نیست. در اینجا هیدگر به هراسی اشاره دارد که خشیتی بنیادین و ترس آگاهی است. آن کس که "عدم" را در مقام اصیل



[پارمیندس]

هیدگر قصد دارد تا برای نخستین بار "عدم" را به مقام پرسش آشکار آورد. ولی چگونه می تواند چنین کند، به جز آنکه به دیدار آن در آید؟ هیدگر در اینجا اشاره به آن دارد که موجود متافیزیکی در طول تاریخ خود همواره از این عدم غافل بوده است، بنابراین، آنچه را موجود فرض نموده، و در حقیقت، سایه ای از موجود حقیقی هم نبوده است، فقط به آن چسبیده، و هیچ گاه در حضور این "موجود" قرار نیافته، زیرا از حضور در پیشگاه عدم، روی بر تافته است.

این ملالت خاطر به سبب فراموشی وجود و فراموشی عدم در یک راستاست، و آنچه این ملالت خاطر را همچون بنیادی استوار قرار بخشیده، و حتی موجب افتخار بشر متافیزیکی غربی هم بوده، فلسفه و علم غربی بوده است. مغاره‌هایی که هیدگر اشاره دارد، بستر بنیادین این ملالت خاطر اساسی است، که از بهجت حقیقی دور است.

[هراکلیت]



مفهوم "برابریستا" استوار بوده را قادر نیستیم به خود نزدیک سازیم. شاید بتوانیم درحوزه‌ی ذهن و تصور، آن را نقش بندیم، اما هرگز نمی‌توانیم تاریخ و تقدیر خود را در حوزه‌ی آن رقم بزنیم.

اما چیست و کیست این برابریستا؟ بشر غربی در سراسر تاریخ خود، که از سقراط تاکنون، فقط تاریخ متافیزیکی بوده است، بذر مفهومی را کاشته، آبیاری نموده، مواظبت کرده، رشد داده، از آن ثمره‌ها گرفته، خزان و پیری آن را شاهد بوده و هم اینک

مرگ آن را می‌نگرد. و این هیچ نیست به جز مفهوم "برابریستا". برابریستا را در سنت فلسفی "موضوع" هم گفته‌اند. اما چیست این "برابریستا" در قاموس

یگانه، در آن و بر آن و در اندرونی آن و در مقام آن و برگسترنده‌ی آن و در پهنه‌ی آن و در آغوش آن، آرام گیرد و برخورد؟ یافت می‌شود این وادی؟ اگر بگوییم که یافت نمی‌آید، پس چگونه "رهایی" از چنبره‌ی متافیزیک ممکن خواهد بود؟ پس آیا هنگامه‌ی آن فرانرسیده است؟ اما این هنگام و این زمان را، که و چه رقم می‌زند؟ هنوز زبانی برای طرح آن هویدا نیست. بنابراین می‌نگریم که هیدگر تاریخ متافیزیک غربی را خاتمه یافته می‌داند. متافیزیک

مفهومی غربی در معنای حقیقی و واقعی آن به سر آمده است. همین امر به خوبی نشان می‌دهد چه فاصله‌ی عظیمی میان درک شرقیان و بویژه ایرانیان و درک غرب در باب چنین چیزی (متافیزیک)

وجود دارد: متافیزیک از هر منظری که بنگریم، برای ما با معنویت اشتراک معنایی می‌یابد. اصولاً ما قادر نیستیم تا معنای "برابریستا" (Gegenstand) را زندگی کنیم. در حالی که غرب "در برابر ایستا" نفس می‌زند و می‌زید و می‌میرد. اگر همین مفهوم برابر ایستا را مورد تأمل قرار دهیم، شکاف عظیم میان شرق و غرب هویدا می‌شود. متافیزیک در معنای غربی آن، بر اساس همین "برابریستا" قوام یافته، و مسیر خود را طی نموده و به پایان خود رسیده است. ما چون اشتراک تاریخی، وجودی، ذاتی، معنایی و غیره با غرب نداریم، پس "برابریستا" در معنای غربی نیز برایمان مفقود است، بنابراین متافیزیک غربی را که بر اساس



[مارتین هیدگر و همسرش | گرفته در سال ۱۹۶۰]

علم عصر جدید تمامیت این تاریخ متافیزیکی نیست‌انگار را آشکار می‌کند. بنابراین ریاضیات خاصی هم از آغاز دراندرونی متافیزیک غربی خفته بوده است که قوام متافیزیک برعهده‌ی آن بوده است. اصولاً درنظر هیدگر تمامی جلوه‌های فکری، سیاسی، اجتماعی، ... درغرب و درحوزه‌ی متافیزیک غربی، هریک و نیز همگان نماینده‌ی سراسر این تاریخ‌اند، گرچه هریک حوزه‌ی شخصی خود را دارند و داشته‌اند، ولی به حقیقت، ظهور یک اسم و یک کلمه‌اند، که همان متافیزیک نیست‌انگار است.

❖ وقتی هنوز هیدگر با این شیوهی مؤکد می‌پرسد: متافیزیک چیست؟ قصد ندارد تا به شیوه‌ای آکادمیک و سیستماتیک به این موضوع بپردازد. اصولاً متافیزیک در نظر هیدگر، موضوعی خاص در کنار دیگر موضوعات نیست، بلکه حواله خاصی است که از سقراط تاکنون، هر چه را در حوزه‌ی تاریخ پس از خود رقم زده است. انتولوژی نیز در نظر آن همان متافیزیک است، یعنی جلوه‌ی حضور عینی متافیزیک نیست‌انگار.



❖ هیدگر

تاریخ متافیزیک غربی را خاتمه یافته می‌داند. متافیزیک مفهومی غربی در معنای حقیقی و واقعی آن به سر آمده است. همین امر به خوبی نشان می‌دهد چه فاصله‌ی عظیمی میان درک شرقیان و بویژه ایرانیان و درک غرب در باب چنین چیزی (متافیزیک) وجود دارد: متافیزیک از هر منظری که بنگریم، برای ما با معنویت اشتراک معنایی می‌یابد. اصولاً ما قادر نیستیم تا معنای "برابرایستا" (Gegenstand) را زندگی کنیم، در حالی که غرب "در برابر ایستا" نفس می‌زند و می‌زید و می‌میرد. اگر همین مفهوم برابر ایستا را مورد تأمل قرار دهیم، شکاف عظیم میان شرق و غرب هویدا می‌شود. متافیزیک در معنای غربی آن، بر اساس همین "برابرایستا" قوام یافته، و مسیر خود را طی نموده و به پایان خود رسیده است. ما چون اشتراک تاریخی، وجودی، ذاتی، معنایی و غیره با غرب نداریم، پس "برابرایستا" در معنای غربی نیز برایمان مفقود است، بنابراین متافیزیک غربی را که بر اساس مفهوم "برابرایستا" استوار بوده را قادر نیستیم به خود نزدیک سازیم. شاید بتوانیم در حوزه‌ی ذهن و تصور، آن را نقش بندیم، اما هرگز نمی‌توانیم تاریخ و تقدیر خود را در حوزه‌ی آن رقم بزنیم.

به بعضی چیزها تن در دهیم، که هیچ سابقه‌ی تاریخی از آن‌ها نداریم، و شکاف و بحران و سوء تعبیر عظیم تاریخ معاصر ما از اینجا ریشه می‌گیرد. پس این چه انتظاری است که بخواهیم متافیزیک غربی را درک کنیم، در حالی که هیچ نشانی از آن در ژرفای وجود خود، از هر منظری، سراغ نداریم؟ لیکن مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. تداوم رویارویی با غرب و نهاد اصیل آن، که همین متافیزیک است، آینده‌ای را رقم می‌زند که ترسیم شاخص‌های آن از جمله اهم امور قابل تأمل و ضروری است.

متافیزیکی غربی؟ در این حوزه همه چیز "برابرایستا" (موضوعی) است برای سوژه. البته این سوژه، در فلسفه‌ی فیلسوفان گوناگون علی‌الظاهر معانی متفاوت می‌یابد، که تأمل در بطن آن‌ها، اشتراک معنایی همگی را عیان می‌سازد. همه چیز برای سوژه برابرایستا است. اما این همه چیز در واقع شامل هرچیز متصور است: سنگ، گیاه، حیوان، بشر، ستارگان، و هرچه در آن‌ها است، فرشتگان، اسطوره‌ها، اخلاق، دین، هنر، علم، زیبایی، زشتی، خوبی، بدی، هرچه و هرچه، و حتی خدا. آری هرچیز در قاموس متافیزیک غربی، یک برابرایستا در برابر سوژه است. این معنا است که در تاریخ شرق اصلاً هیچ سابقه‌ای نداشته، و اگر هم بوده، صرفاً در برابر مناقشات فکری و کلامی و از این قبیل بوده است. تفکر شرقی به ما اجازه نمی‌دهد که هیچ چیزی را "برابرایستا" فرض کنیم، زیرا اصل "ذات" "برابرایستا" در تفکر شرقی، هرگز حضور نداشته است. بنابراین نه فقط "خدا" برای ما برابرایستا نیست، بلکه سنگ و گیاه نیز و دیگر موجودات نیز برایمان به منزله‌ی "برابرایستا" نیستند، چرا که اصولاً نهاد برابر ایستایی برای ما هیچ اعتباری ندارد. ولی در جهانی به سر می‌بریم که حوزه‌ی اقتدار در باور به همین مفهوم برابرایستایی است، پس مجبور شده‌ایم که

❖ هیدگر زبان را خانه‌ی وجود و مقام سکنا‌ی انسان و ظهور و حضور وی می‌شمارد. در صدر تاریخ غرب، این معنا از زبان به محاق رفت، و متافیزیک نیست انگار از همین سبب عیان شد. زبان در معنای خانه‌ی وجود هیچ ابزاری برای ایجاد تفاهم یا سوء تفاهم نیست، ولی زبان در قاموس متافیزیکی، جز این ابزار هیچ نیست. از همین رو است که در حوزه‌ی اقتدار بی چون و چرای متافیزیک از آغاز تا پایان آن، هیچ مجالی نیست تا زبان در معنای خانه‌ی وجود به سخن آید.

❖ هیدگر قصد دارد تا متافیزیک نیست‌انگار را ویران بنگرد. تمهیدات در این جهت فراوان است. اما تفکر و زبان پس از متافیزیک نیست‌انگار چه خواهد بود؟ در این حوزه وی تنها اشاراتی دارد و بس، که از تفکر شاعران و حکمای پیشین مایه می‌گیرد، ولی هیچ‌گاه درباره زبان تفکر آینده، روشن سخن نمی‌گوید.

[ماریا ریلکه]



در افق نگاه هیدگر، غرب عین متافیزیک نیست‌انگار است. دامن‌های این متافیزیک از سقراط تا به هگل است. تفکر پیش از سقراط، غربی-متافیزیکی نبوده، ولی به حجاب رفته و این گونه تفکر متافیزیکی، تقدیر شده است. آنچه از تفکر پیش از سقراط باقی مانده، مجموعه‌ای ۳۰ صفحه‌ای است که گفته‌های حکمای سبعه را شامل است: هراکلیت، پارمنیدس، آناکسیمندر، تالس، گرگیاس، زنون، آناکسیمنس، هیدگر از میان اینان بیشتر به سه

متفکر نخست اشاره دارد. با وجود اینکه تفکر اینان حجاب سقراطی-متافیزیکی - غربی را نداشته است ولی هیدگر قبول ندارد، که امروزه ما به طور تام و تمام به تفکر آنان بازگردیم و بخواهیم آن را دیگر بار تبلور بخشیم. فقط چنان است که در آئینه‌ی تفکر ایشان می‌توان با حجاب ستبر تفکر متافیزیکی آشنا شد. سیر تفکر متافیزیکی غربی در تاریخ خود به چه می‌انجامد؟ به استقرار تام و تمام سوژه. دازاین هیدگر در برابر این سوژه مقام می‌گیرد. پس دازاین هیدگر هیچ سابقه‌ای در تاریخ متافیزیک غربی از آغاز آن تا نهایت آن ندارد. ولی دازاین هیدگر چه نسبتی با تفکر حکمای هفتگانه دارد؟ این دازاین و تفکر آن حکما به نوعی آئینه‌ی هم‌اند، ولی عین هم نیستند. اما پس از هگل چه؟ پس از هگل اساسا فلسفه‌ی غرب دیگر فروغی ندارد. و اینجا است که نیچه به معرکه می‌آید. نیچه در واقع، اعلان قطعی مرگ متافیزیک غربی و پی جست تفکر آینده است، ولی چون هنوز در دوران احتضار فلسفه‌ی غرب به سر می‌بریم، و چون هنوز زبان

تفکر آینده ظاهر نگشته است، پس نیچه نیز به نوعی دیگرگون نسبت به دیگر فلاسفه‌ی غرب در ذیل متافیزیک غرب باقی می‌ماند، گرچه یکسر قصد ویرانی آن را دارد. اما این امر ناشی از اقتدار متافیزیک و یا ناتوانی تفکر نیچه نیست. پس می‌نگریم معنایی که هیدگر برای متافیزیک قائل است چه فاصله‌ی بعیدی دارد نسبت به این معنا نزد دیگر فلاسفه‌ی غرب و حتی نزد فلاسفه‌ی شرق! زیرا هیدگر ادامه دهنده‌ی فلسفه‌ی غرب نیست. هیدگر قصد ندارد

تا ساحتی نوین را برای فلسفه‌ی غرب بگشاید. او حتی برخلاف نظر بعضی کسان به یونان باستان هم نوستالوژی ندارد. نوستالوژی هیدگر نسبت به یونان باستان، راه پی جست تفکر آینده‌ای است که با ظهور آن به یقین هراکلیت و پارمنیدس را نیز درعالم خود چندان مأنوس نخواهد یافت، گرچه امکان ره‌جویی خود را در آن عالم خواهد داشت، امکانی که در معرکه‌ی متافیزیکی یکسره مفقود است. هیدگر قصد دارد تا متافیزیک و تاریخ آن یکبار برای همیشه به خود بنگرد، امری که

هیچ‌گاه صورت نیافته است. در نظر هیدگر کلمه‌ی متافیزیکی و کلام دینی، هیچ یک گوشه‌ی برای شنیدن سخن هم ندارند و زبانی برای گفتگو با هم ندارند. پس آن دینی که با متافیزیک غربی سرآشتی دارد، در واقع تفسیری است که متافیزیک نیست‌انگار از دین کرده است، یعنی دین در این حوزه، خود سخنگوی خود نیست و یکسره خاموش است. و از حقیقت خود دور شده و توسط متافیزیک تحریف شده است. در نظر هیدگر دین در معنای اصیل



[هولدرلین]

❖ هیدگر که با زبان متافیزیکی مجبور بوده است ندای آن زبان و تفکر و کلامی را سر دهد که هیچ نشانی از آن در سرتاسر تاریخ متافیزیکی غربی هویدا نبوده است! و از همین رو است که به سراغ هراکلیت و پارمنیدس و آناکسیمندر و نیز شاعرانی مانند هولدرلین و ریلکه و غیره می‌رود، تا زبان چنان خانه‌ی وجود را اشارت دهد. ولی در این حوزه‌ی بایسته جز اشارت، هیچ از وی برنمی‌آید.

❧ همه چیز برای سوژه برابر ایستا است. اما این همه چیز در واقع شامل هر چیز متصور است: سنگ، گیاه، حیوان، بشر، ستارگان، و هر چه در آن‌ها است، فرشتگان، اسطوره‌ها، اخلاق، دین، هنر، علم، زیبایی، زشتی، خوبی، بدی، هر چه و هر چه، و حتی خدا.

« حکمت و اندیشه

تاکنون، هر چه را در حوزه‌ی تاریخ پس از خود رقم زده است. انتولوژی نیز در نظر آن همان متافیزیک است، یعنی جلوه‌ی حضور عینی متافیزیک نیست‌انگار، آنتروپولوژی (انسان‌شناسی) نیز فرجام همین آنتولوژی در بستر متافیزیک است. حتی روان‌شناسی در نهایت این راه و با حضور هگل، نماینده‌ی سراسر این تاریخ متافیزیکی است. همچنین علم عصر جدید تمامیت این تاریخ متافیزیکی نیست‌انگار را آشکار می‌کند. بنابراین ریاضیات خاصی هم از آغاز در اندرون‌های متافیزیک غربی خفته بوده است که قوام متافیزیک برعهده‌ی آن بوده است. اصولاً در نظر هیدگر تمامی جلوه‌های فکری، سیاسی، اجتماعی، ... در غرب و در حوزه‌ی متافیزیک غربی، هریک و نیز همگان نماینده‌ی سراسر این تاریخ‌اند، گرچه هریک حوزه‌ی شخصی خود را دارند و داشته‌اند، ولی به حقیقت، ظهور یک اسم و یک کلمه‌اند، که همان متافیزیک نیست‌انگار است. اما متافیزیک چگونه عیان شد؟ و آغاز آن با ثبوت چه حقیقت -وبه تعبیر هیدگر چه ناحقیقتی- میسر گشت؟ در اینجا است که هیدگر به زبان در مقام اصیل آن اشاره دارد. هیدگر زبان را خانه‌ی وجود و مقام سکنا‌ی انسان و ظهور و حضور وی می‌شمارد. در صدر تاریخ غرب، این معنا از زبان به محاق رفت، و متافیزیک نیست‌انگار از همین سبب عیان شد. زبان در معنای خانه‌ی وجود هیچ ابزاری برای ایجاد تفاهم یا سوء تفاهم نیست، ولی زبان در قاموس متافیزیکی، جز این ابزار هیچ نیست. از همین رو است که در حوزه‌ی اقتدار بی چون و چرای متافیزیک از آغاز تا پایان آن، هیچ مجالسی نیست تا زبان در معنای خانه‌ی وجود به سخن آید. و به همین جهت است که هیدگر در سرتاسر سیر فکریش با این همه سوءتعبیر از سوی همگان مواجه می‌شود. چه راه

خود، هیچ گاه تاریخ (به مفهوم رایج و مشهور حصولی که می‌شناسیم) نداشته است. و آنچه به نام تاریخ دینی می‌شناسیم، در واقع همواره صورتکی از نوعی متافیزیک سقراطی-فلسفی-غربی را برچهره داشته است. پس آنجا که هیدگر دین را و خدا را و خدای دینی را در سراسر آثار خویش مسکوت می‌نهد به این دلیل است که همواره حجاب تفکر متافیزیکی-فلسفی را بر پیکر ساحت مغفول آن می‌نگرد. هیدگر قصد دارد تا متافیزیک نیست‌انگار را ویران بنگرد. تمهیدات در این جهت فراوان است. اما تفکر و زبان پس از متافیزیک نیست‌انگار چه خواهد بود؟ در این حوزه وی تنها اشاراتی دارد و بس، که از تفکر شاعران و حکمای پیشین مایه می‌گیرد، ولی هیچ‌گاه درباره زبان تفکر آینده، روشن سخن نمی‌گوید، چرا که هنوز زمین و زمان آن نیست، و به همین دلیل هم هیدگر از کلام حقیقی دین، به دور از حجاب‌های متافیزیکی-فلسفی، هیچ نمی‌گوید، نه اینکه آن را بی قدر شمارد، بلکه چون زبان سزاوار برای بیان آن هنوز در میانه نیست. وقتی هنوز هیدگر با این شیوه‌ی مؤکد می‌پرسد: متافیزیک چیست؟ قصد ندارد تا به شیوه‌ای آکادمیک و سیستماتیک به این موضوع بپردازد. اصولاً متافیزیک در نظر هیدگر، موضوعی خاص در کنار دیگر موضوعات نیست، بلکه حواله خاصی است که از سقراط



❧ حب و دوستی و عشق ناشی از مقام گرفتن در بهجت اصیل، هرگز تقدیر بشر متافیزیک‌زده‌ی غربی نبوده است، زیرا وی شخص محض را اعتبار مسلم بخشیده است، و این شخص در مغاره‌های ملالت خاطر، مسکون است، زیرا عدم را "انکار" می‌پندارد، و بنابراین است که از پیشگاه وجود اصیل هم به دور است، و فقط به مدد علم محاسبه‌گر خود، آنچه را موجود می‌پندارد، با قطعیت و یقین مبتنی بر ریاضیات، استواری می‌بخشد، که این ریاضیات هم جز عددوارگی هیچ نیست.

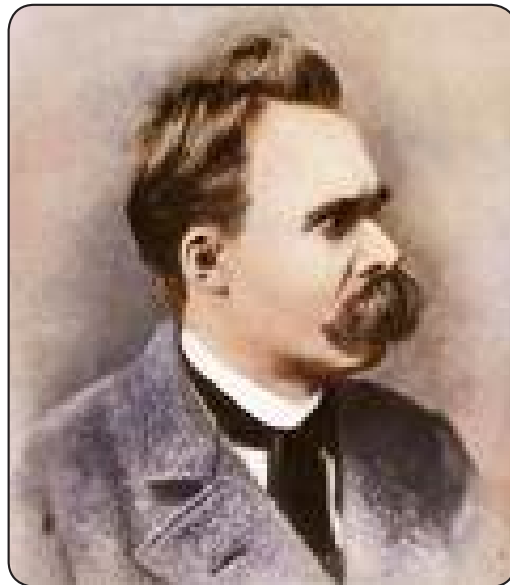
❗ در افق نگاه هیدگر، غرب عین متافیزیک نیست انگار است. دامنه‌ی این متافیزیک از سقراط تا به هگل است. تفکر پیش از سقراط، غربی-متافیزیکی نبوده، ولی به حجاب رفته و این گونه تفکر متافیزیکی، تقدیر شده است. آنچه از تفکر پیش از سقراط باقی مانده، مجموعه‌ای ۳۰ صفحه‌ای است که گفته‌های حکمای سبعه را شامل است.

[هگل]



❗ پس از هگل اساساً فلسفه‌ی غرب دیگر فروغی ندارد. و اینجا است که نیچه به معرکه می‌آید. نیچه در واقع، اعلان قطعی مرگ متافیزیک غربی و پی‌جست تفکر آینده است، ولی چون هنوز در دوران احتضار فلسفه‌ی غرب به سر می‌بریم، و چون هنوز زبان تفکر آینده ظاهر نگشته است، پس نیچه نیز به نوعی دیگرگون نسبت به دیگر فلاسفه‌ی غرب در ذیل متافیزیک غرب باقی می‌ماند.

عالم غربی-متافیزیکی آمده است. ما در این مقال قصد ستایش هیدگر را نداریم. چرا که همان طور که هیدگر در جایی گفته، ستایش و نکوهش، طور خاص حواله متافیزیکی است. در وادی تفکر و حقیقت اصیل، هیچ لحظه‌ای به انتظار ستایش نیست و هیچ جلوه‌ای از نکوهش فرو ریخته بر خود هراس ندارد. در این وادی هر چیز عین گرانیمایی است، و چون حجاب آید، هبوط روی می‌دهد. این هبوط به معنای پستی مذموم نیست، بلکه قدر و ارزش آن همسان با عروج است. نور و ظلمت، خیر و شر، حقیقت و واقعیت، ذهن و عین، خفا و ظهور، مهر و قهر، زیر و بالا، و هر چه و هر چه، که به ظاهر در برابر هم‌اند. در حوزه‌ی وجود و حقیقت اصیل، از یک مرتبت و ارزش برخوردارند. مرگ آگاهی که هیدگر به آن اشارت دارد. در این معنا است که باید فهمیده شود. این مرگ، فنا و نیستی محض نیست، البته از معنای عرفانی ((Mistik هم در تمام نحله‌های آن دور است. این مرگ، معرکه‌ی بنیادین دازاین در ظهوری است که هم اینک جویای تاریخ خود است. تاریخ تاکنون در حوزه‌ی متافیزیک، توالی دقایق و ساعات و انباشت آن‌ها روی هم بوده است، ساعتی که استقرار همه شمول سوژه را شمرده است. سوژه‌ای که زبان قیل و قال را حاکم



[نیچه]

صعبی داشته است هیدگر که با زبان متافیزیکی مجبور بوده است ندای آن زبان و تفکر و کلامی را سر دهد که هیچ نشانی از آن در سرتاسر تاریخ متافیزیکی غربی هویدا نبوده است! و از همین رو است که به سراغ هراکلیت و پارمنیدس و آناکسیمندر و نیز شاعرانی مانند هولدرلین و ریلکه و غیره می‌رود، تا زبان چونان خانه‌ی وجود را اشارت دهد. ولی در این حوزه‌ی بایسته جز اشارت، هیچ از وی بر نمی‌آید. لیکن این به دلیل نقصان و ناتوانی تذکر هیدگر نیست، بلکه هنوز سزاواری لازم برای نیوشایی این زبان مهیا نشده است. از همین نقطه است که راه تفکر و متفکران فردا آغاز می‌شود. در واقع هیدگر و تفکر وی، از فردا و پس فردا به امروز

❗ بشر غربی

در سراسر تاریخ خود، که از سقراط تاکنون، فقط تاریخ متافیزیکی بوده است، بذر مفهومی را کاشته، آبیاری نموده، مواظبت کرده، رشد داده، از آن ثمره‌ها گرفته، خزان و پیری آن را شاهد بوده و هم اینک مرگ آن را می‌نگرد. و این هیچ نیست به جز مفهوم "برابریستا".

برابریستا را در سنت فلسفی "موضوع" هم گفته‌اند. اما چیست این "برابریستا" در قاموس متافیزیکی غربی؟ در این حوزه همه چیز "برابریستا"یی (موضوعی) است برای سوژه. البته این سوژه، در فلسفه‌ی فیلسوفان گوناگون علی‌الظاهر معانی متفاوت می‌یابد، که تأمل در بطن آن‌ها، اشتراک معنایی همگی را عیان می‌سازد.

❖ تفکر هراکلیتی در آغوش عدم غنوده است. کدامین عدم؟ آن عدمی که از سقراط تا کنون محبوب مانده و با مستور شدن این عدم، وجود نیز در تقدیر متافیزیکی نیست‌انگارانه یکسره از معنای وجود اصیل (seyn) دور مانده است. و بدین گونه تمامی آنات اصیل بر همین منوال از حقیقت خود جا افتاده‌اند.

« حکمت و اندیشه

شکل‌گیری متافیزیک است. بنیاد متافیزیک نیست انگار را چگونه می‌توان راه جست؟- با نظر به پرسش اساسی آن، اگر که اصولاً این پرسشی در مقام پرسش راستین بوده باشد! به راستی پرسش اساسی متافیزیک چه بوده است؟ هراکلیت اساسی‌ترین پرسش‌ها را این می‌داند: چرا موجود به طور کلی هست و یکسر عدم نیست؟! ولی متافیزیک به این پرسش عنایتی ندارد. پس چه نسبتی است میان متافیزیک نیست‌انگار و کلام هراکلیت؟ این عدم نسبت را متافیزیک مایه‌ی فخر خود شمرده و دوران باستانی و تفکر آن را خام و دوران خویش را غنی و پربار دانسته است. به راستی چه نسبتی است میان متافیزیک و تفکر پیشاسقراطی؟ تمام عنایت هیدگر به این نکته است. تفکر هراکلیتی در آغوش عدم غنوده است. کدامین عدم؟ آن عدمی که از سقراط تا کنون محبوب مانده و با مستور شدن این عدم، وجود نیز در تقدیر متافیزیکی نیست‌انگارانه یکسره از معنای وجود اصیل (seyn) دور مانده است. و بدین گونه تمامی آنات اصیل بر همین منوال از حقیقت خود جا افتاده‌اند. کدامین آنات اصیل؟- حقیقت، واقعیت، علم، ذهن، عین، زبان، تاریخ، تقدیر، انسان، خدا، خدایان، فرشتگان، حیات، مرگ، عشق و... آیا باز هم برشماریم؟- آری، هر آنچه هست و نیست به جاروب تفکر متافیزیکی روبوده شده است. ولی آیا رجعتی متصور است؟- به یقین آری! لیکن کدامین کس یا کسان ضامن این راه آتی خواهد بود؟ در این معرکه‌ی بی‌زبانی مطلق به چه و به که می‌توان امید بست؟ و مگر نه آنکه حوزه‌ی بی‌زبانی مطلق، مفاک دهشتناک تمامی سترونی‌ها است؟ تقدیری مایه گرفته از آن سو؟ کدامین سو؟ نزد کدامین کسان مکشوف؟- آن یک تن اشارت رفته؟ ولی به کدامین مدد؟ و به فیض کدامین حق؟- حق مستور؟ صورت گوش‌نواز کدامین راز آشنایان؟ در معرکه‌ای که راز نیز لوده و

ساخته. هیدگر این تاریخ را Historie می‌نامد و تاریخ مرگ آگاهی را Geschichte را می‌گوید. کلمه‌ی آلمانی Geschichte مأخوذ از Geschehen به معنای رویداد و واقعه است، که با لفظ Geschik به معنای تقدیر هم‌ریشه است. رویداد در این معنا آغاز است، آغازی که به انتظار پایان نیست، بلکه خود پایان خود است. اما Historie شروعی دارد و انجامی و نقطه‌های بین این دو، که شمرده می‌شوند با اعدادی، و پس از آن هم باز دوری دیگر و الی‌النهاییه. متافیزیک، Historie است. و Geschichte قرار حواله فردا است. لیکن در این مقال سخن برسر بنیاد



[مارتین هیدگر در سال ۱۹۵۰]

❖ بنیاد متافیزیک نیست انگار را چگونه می‌توان راه جست؟ با نظر به پرسش اساسی آن، اگر که اصولاً این پرسشی در مقام پرسش راستین بوده باشد! به راستی پرسش اساسی متافیزیک چه بوده است؟ هراکلیت اساسی‌ترین پرسش‌ها را این می‌داند: چرا موجود به طور کلی هست و یکسر عدم نیست؟! ولی متافیزیک به این پرسش عنایتی ندارد. پس چه نسبتی است میان متافیزیک نیست‌انگار و کلام هراکلیت؟ این عدم نسبت را متافیزیک مایه‌ی فخر خود شمرده و دوران باستانی و تفکر آن را خام و دوران خویش را غنی و پربار دانسته است. به راستی چه نسبتی است میان متافیزیک و تفکر پیشاسقراطی؟ تمام عنایت هیدگر به این نکته است.

❖ آری، به هیچ مددی جز مدد حق، گشایشی نخواهد بود. لیکن گمان نبریم که درک می‌کنیم طنین برآمده از این کلمه را. حق را می‌گوییم! اگر "حق" شنوده و دیده می‌بود، این همه هلاکت و تباهی تقدیم بشر منتشر دوران مفلوک نیست‌انگاری علم زده‌ی حاضر نمی‌بود.

روی این زمین دوار، تقدیر کرده‌اند! هم آنان که جلوه‌ی خویش را مشتاق دیدن بوده‌اند! آن فرا آمدگان همواره! آن ناظران جاودانه! که در آنات پیچش تاریخ و تقدیر، به آغاز معنا داده‌اند. هیدگر از خُرده‌ریز پوچی نیاغازیده است. عدم در کلام هیدگر، معنای رازورانه و عرفانی ندارد، چرا که Misyyik هم مهر شوم متافیزیک سقراطی را بر پیکر دارد. ولی به قول آموزگار تفکر معاصر، سید احمد فردید چون هنوز آن دم زدن از این معانی فرانیامده است، جز حاشیه جلوه‌ای ندارد. این معانی نه تنها باب عرضه در کنگره‌ها و دانشگاه‌ها و نشست‌های فلسفی را بر نمی‌تابد، بلکه بنیاد تمامی این سازمان‌های به ظاهر اندیشور را فرو می‌پاشد. ●

یاوه‌بافی می‌نماید؟! آری، به هیچ مددی جز مدد حق، گشایشی نخواهد بود. لیکن گمان نبریم که درک می‌کنیم طنین برآمده از این کلمه را. حق را می‌گوییم! اگر "حق" شنوده و دیده می‌بود، این همه هلاکت و تباهی تقدیم بشر منتشر دوران مفلوک نیست‌انگاری علم زده‌ی حاضر نمی‌بود. آیا نمی‌باید از آسمان مددی رسید؟- کدامین آسمان؟ کیست در این عصر یخین مدعی باشد که می‌داند آسمان را؟! آیا می‌توان به خود باوراند که آسمان در آن معنای مغفول مهجور مانده، روشنای نگاه انسان مأنوس با حق را، در این عصر فراموشی فروغ بخشد؟ ولی به یقین مدد فراخواهد رسید! اما نه برای فرد منتشر. بدان

هنگام که جز فرد منتشر به روی این کره‌ی خاکی نمی‌لولد، مدد حق مستور برای کدامین کسان فراخواهد آمد؟ اگر نباشند راز آشنایان، ترنم نغمه‌ی آسمانی راز، بهره‌چسبانی بال خواهد گشود؟ لیکن این راز آشنایان همواره بوده‌اند و هستند و در عین حال نیستند و هیچ فروغی فراروی دیده‌شان جلوه‌گر نیست. هستند و نیستند آنان! و نرم نرمک گام می‌زنند این محجوبان بی‌تاریخ! دور است از ایشان غوغای جهانی پُر ازدحام و پوک! نشان دم ایشان نرمتر و پنهان‌تر از کوچکترین نسیم‌ها در فراسوی قله‌های دوردست، در شیار یال کوهی فراموش شده و خود را نهان کرده، در آن دلنشین مهبط نکه‌ت‌گون، به نرمی رد پای خرگوشی، و به استواری ستیغ افراشته‌ترین کوه‌ها، می‌آید و تقدیر محتوم می‌شود. و این دست نخواهد داد، مگر آنکه بخواهند! کدامین کسان بخواهند؟ آنان که سراسر این تقدیر چند هزاره را ناظر بوده‌اند! کیستند اینان؟ هم آنان که به واسطه‌ی حق، انسان را افراشته به

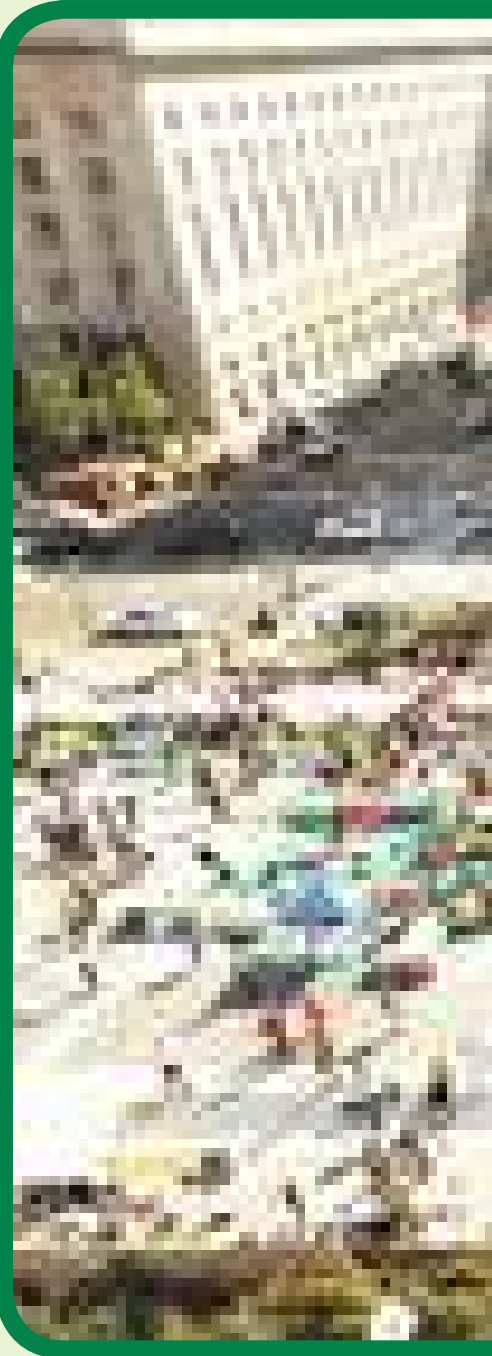


[قبر مارتین هایدگر در مسکیرش]

❖ سیر تفکر متافیزیکی غربی در تاریخ خود به چه می‌انجامد؟ به استقرار تام و تمام سوژه. دازاین هیدگر در برابر این سوژه مقام می‌گیرد. پس دازاین هیدگر هیچ سابقه‌ای در تاریخ متافیزیک غربی از آغاز آن تا نهایت آن ندارد. ولی دازاین هیدگر چه نسبتی با تفکر حکمای هفتگانه دارد؟ این دازاین و تفکر آن حکما به نوعی آئینه‌ی هم‌اند، ولی عین هم نیستند.



« اقتصاد



تظاهرکنندگان خشمگین در مقابل بورس اوراق بهادار در بروکسل، ۱۵ اکتبر ۲۰۱۱



❧ ماهیتِ ظالمانه و استکباری و استثمارگر سرمایه‌داری مدرن با محوریت و غلبه‌ی مدل لیبرالی یا محوریت و غلبه‌ی مدل سوسیال-دموکراتیک و کینزی و یا غلبه و محوریت مدل نئولیبرال فون‌هایک و فریدمن و "فون‌میزس" تفاوتی نکرده و نمی‌کند و به لحاظ ماهوی سرمایه‌داری لیبرال و سوسیال-دموکرات و نئولیبرال به یکسان دارای حقیقت واحد استکباری ظالمانه‌ی سکولاریستی دین‌ستیزانه هستند.

درباره‌ی بحرانِ کنونی سرمایه‌داری جهانی

نظام سرمایه‌داری لیبرال از اوایل قرن نوزدهم میلادی و در کوران موج اول انقلاب صنعتی و گسترش دامنه‌ی مستعمرات و شکل‌گیری امپراطوری بزرگ استعماری توسط حکومت‌های سرمایه‌داری اروپایی و اندکی بعد ایالات متحده‌ی آمریکا و در امتداد نگاه خوش‌بینانه‌ای که جهان‌بینی کفرآلود و ظلمانی عصر روشنگری در خصوص عقل‌گرایی منقطع از وحی و خودبنیاد اومانیزستی و ایدئولوژی لیبرالیسم کلاسیک تبلیغ و ترویج می‌کرد؛ شعار موفقیت و تحقق بهشت زمینی سر داده بود. اگر چه از سالهای دهه‌ی ۱۸۳۰ میلادی و پس از آن تدریجاً بحران‌های اقتصادی-اجتماعی ناشی از مناسبات ناعادلانه‌ی سرمایه‌داری مدرن ظاهر گردید و تداوم و بسط و تعمیق یافت و نتایج فاجعه‌بار سیطره‌ی اقتصاد لیبرال-سرمایه‌داری، خیابان‌های لندن و نیویورک و پاریس را به قدم‌گاه انبوه خانه‌خوابان و گرسنگان و ورشکستگی که "چارلز دیکنز" و "جک لندن" و "امیل زولا" در آثارشان به توصیف آنها پرداخته‌اند؛ بدل نمود، اما ایدئولوگ‌ها و سیاستمداران لیبرالیسم کلاسیک [کسانی چون: جیمز استوارت‌میل، جان استوارت‌میل، جرمی بنتام، گلاستون، روچیلدها...] همچنان از چشم‌انداز به ادعای آنها روشن؟! لیبرالیسم و نظام سرمایه‌داری و منطق "دست نامرئی" سخن می‌گفتند و تداوم چند دهه "صلح مسلح" پس از "اتحاد مقدس" و رکود و سکون دوران ویکتوریایی را نشانه‌ی حقانیت پندارهای خود می‌دانستند. اما وقوع جنگ

❧ نظام

سرمایه‌داری لیبرال
از اوایل قرن نوزدهم
میلادی و در کوران
موج اول انقلاب
صنعتی و گسترش
دامنه‌ی مستعمرات
و شکل‌گیری
امپراطوری بزرگ
استعماری توسط
حکومت‌های
سرمایه‌داری اروپایی
و اندکی بعد ایالات
متحده‌ی آمریکا
و در امتداد نگاه
خوش‌بینانه‌ای
که جهان‌بینی
کفرآلود و ظلمانی
عصر روشنگری در
خصوص عقل‌گرایی
منقطع از وحی و
خودبنیاد اومانیزستی و
ایدئولوژی لیبرالیسم
کلاسیک تبلیغ و
ترویج می‌کرد؛ شعار
موفقیت و تحقق
بهشت زمینی سر
داده بود.



❖ بروز بحران‌های گسترده اقتصادی-اجتماعی دهه‌ی ۱۹۳۰ و پس از آن وقوع جنگ جهانی دوم در حکم کوبیدن آخرین میخ بر تابوت رؤیاهای وهم‌آلود لیبرالیسم کلاسیک و اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال بود.

اقتصاد



❖ از سالهای دهه‌ی ۱۸۳۰ میلادی و پس از آن تدریجاً بحران‌های اقتصادی-اجتماعی ناشی از مناسبات ناآعادانه‌ی سرمایه‌داری مدرن ظاهر گردید و تداوم و بسط و تعمیق یافت و نتایج فاجعه‌بار سیطره‌ی اقتصاد لیبرال-سرمایه‌داری، خیابان‌های لندن و نیویورک و پاریس را به قدم‌گاه انبوه خانه‌خوابان و گرسنگان و ورشکستگیانی که "چارلز دیکنز" و "جک لندن" و "امیل زولا" در آثارشان به توصیف آنها پرداخته‌اند؛ بدل نمود، اما ایدئولوگ‌ها و سیاستمداران لیبرالیسم کلاسیک اکسانی چون: جیمز استوارت میل، جان استوارت میل، جرمی بنتام، گلاستون، روچیلدها...! همچنان از چشم‌انداز به ادعای آنها روشن؟! لیبرالیسم و نظام سرمایه‌داری و منطق "دست نامرئی" سخن می‌گفتند و تداوم چند دهه "صلح مسلح" پس از "اتحاد مقدس" و رکود و سکون دوران ویکتوریایی را نشانه‌ی حقانیت پندارهای خود می‌دانستند.

❖ تمامیت نظام سرمایه‌داری استعمارگر غرب مدرن با یک تغییر ساختار و رویکرد از سال ۱۹۴۵ تا حدود ۱۹۷۵ میلادی، حرکت در مسیر مدل‌های سوسیال دموکراتیک و سرمایه‌داری‌های ارشادی و سیاست‌های مبتنی بر "مدیریت تقاضا" ملهم از آراء کینز را در پیش گرفت تا بتواند خود را در برابر خطر جدی و قریب‌الوقوع طغیان توده‌های معترض نیمه گرسنه و بیکار مصون ساخته و از درغلتیدن در ورطه‌ی سقوط و نابودی کامل اجتناب نماید و از طرف دیگر بتواند معضل بازسازی اقتصادهای ویران و گرفتار رکود پس از جنگ را به نحوی حل نماید.

طبقه "رفتار می‌کند" دو دلیل عمده برای رویگردانی از لیبرالیسم کلاسیک و مدل سرمایه‌داری لیبرال کلاسیک به سوی نوعی سرمایه‌داری سوسیال-دموکراتیک و به اصطلاح "ارشادی" یا به عبارتی "سرمایه‌داری انحصاری تحت تنظیم دولتی" و استفاده از طیف استراتژی‌های ملهم از آموزه‌های "جان مینارد کینز" در اداره‌ی اقتصاد داشت: اول این که وضعیت بحرانی پس از جنگ ویرانگر جهانی و فضای ملتهب و معترض اجتماعی‌ای که میراث‌دار شعارها و آرمان‌های سیاسی رادیکال بود، چشم‌انداز نابودی کامل و سقوط

جهانی اول و در پی آن بروز بحران‌های گسترده و عمیق اقتصادی-اجتماعی در اقتصادهای سرمایه‌داری اروپایی و وقوع بحران بزرگ اقتصادی اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و پس از آن در ایالات متحده آمریکا به کودن‌ترین و ساده‌لوح‌ترین و تحمیق شده‌ترین افراد نیز فهماند که نظام سرمایه‌داری لیبرال و ایدئولوژی حامی آن، لیبرالیسم کلاسیک از تحقق وعده‌ها و شعارهای خود ناتوان و عاجز است و نتیجه‌ی عملی اجرای دستورالعمل‌های آن چیزی جز تعمیق فاصله و شکاف طبقاتی، افزایش باورنکردنی دامنه‌ی فقر و بی‌عدالتی و محرومیت بیش از پیش طبقات و اقشار فرودست اجتماعی و استثمار پایان ناپذیر و دم‌افزون اکثریت مردم جوامع نبوده است. این‌گونه بود که توهم خوشبینانه نسبت به لیبرالیسم کلاسیک و نظام سرمایه‌داری لیبرال چون حبابی ترکید و از بین رفت. بروز بحران‌های گسترده اقتصادی-اجتماعی دهه‌ی ۱۹۳۰ و پس از آن وقوع جنگ جهانی دوم در حکم کوبیدن آخرین میخ بر تابوت رؤیاهای وهم‌آلود لیبرالیسم کلاسیک و اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال بود. پس از پایان جنگ جهانی دوم، کاست حاکمان پنهان جهانی آباد سرمایه‌داری یهودی-ماسونی که به صورت یک "ابر

قریب‌الوقوع (در صورت اصرار بر تداوم رویکردهای لیبرالی و بی‌اعتنایی مطلق به فقر انبوه فرودستان و بیکاران) را در برابر کلیت نظام سرمایه‌داری مدرن غربی و دولتمردان آن ترسیم می‌کرد؛ دوم این که ویرانی‌ها

بخش عمده‌ی هزینه‌های نجومی بازسازی و ترمیم اقتصادهای سرمایه‌داری امپریالیستی و تزریق برخی امتیازات محدود و اندک اقتصادی به اقشار و طبقات فرودست کشورهای غربی [به منظور نجات آنها از خطر سقوط توسط انقلاب‌ها و اعتراضات اجتماعی] از طریق غارت شدید و تمام عیار کشورها و ملت‌های به اصطلاح جهان سوم و به قیمت خاکسترنشینی بیش از پیش مردم این کشورها به دست می‌آمد.

و خسارات و مشکلات اقتصادی به جای مانده از جنگ به هیچ روی به اقتصادهای سرمایه‌داری تضعیف شده و بعضاً ورشکسته‌ی سرمایه‌داری غربی این اجازه و امکان را نمی‌داد که بتواند بدون دخالت و حمایت و هدایت دولت‌های خود، روند بازسازی اقتصادی و به حرکت درآوردن چرخ‌های نظام سرمایه‌داری و



گردش معمول سود و سرمایه را عملی نمایند. بدین گونه بود که تمامیت نظام سرمایه‌داری استعمارگر غرب مدرن با یک تغییر ساختار و رویکرد از سال ۱۹۴۵ تا حدود ۱۹۷۵ میلادی، حرکت در مسیر مدل‌های سوسیال دموکراتیک و سرمایه‌داری‌های ارشادی و سیاست‌های

مبتنی بر "مدیریت تقاضا" ملهم از آراء کینز را در پیش گرفت تا بتواند خود را در برابر خطر جدی و قریب‌الوقوع طغیان توده‌های معترض نیمه گرسنه و بیکار مصون ساخته و از درغلتیدن در ورطه‌ی سقوط و نابودی کامل اجتناب نماید و از طرف دیگر بتواند معضل بازسازی اقتصادهای ویران و گرفتار رکود پس از جنگ را به نحوی حل نماید. البته در این میان کاملاً روشن است که بخش عمده‌ی هزینه‌های نجومی این بازسازی و ترمیم اقتصادهای سرمایه‌داری امپریالیستی و تزریق برخی امتیازات محدود و اندک اقتصادی به اقشار و طبقات فرودست کشورهای غربی [به منظور نجات آنها از خطر سقوط توسط انقلاب‌ها و اعتراضات اجتماعی] از



وقوع جنگ جهانی اول و در پی آن بروز بحران‌های گسترده و عمیق اقتصادی-اجتماعی در اقتصادهای سرمایه‌داری اروپایی و وقوع بحران بزرگ اقتصادی اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و پس از آن در ایالات متحده آمریکا به کودن‌ترین و ساده‌لوح‌ترین تحمیق‌شده‌ترین افراد نیز فهماند که نظام سرمایه‌داری لیبرال و ایدئولوژی حامی آن، لیبرالیسم کلاسیک از تحقق وعده‌ها و شعارهای خود ناتوان و عاجز است و نتیجه‌ی عملی اجرای دستورالعمل‌های آن چیزی جز تعمیق فاصله و شکاف طبقاتی، افزایش باورنکردنی دامنه‌ی فقر و بی‌عدالتی و محرومیت بیش از پیش طبقات و اقشار فرودست اجتماعی و استثمار پایان ناپذیر و دم‌افزون اکثریت مردم جوامع نبوده است. این گونه بود که توهم خوشبینانه نسبت به لیبرالیسم کلاسیک و نظام سرمایه‌داری لیبرال چون حبابی ترکید و از بین رفت.

❖ **علل اصلی رونق نسبی اقتصادهای سرمایه‌داری امپریالیستی در مقطع زمانی ۱۹۴۵-۱۹۷۵، بهره‌بردن این اقتصادها از ارزش افزوده‌ی ناشی از غارت اقتصادهای اقماری-حاشیه‌ای وابسته در کشورهای درجه دو و به ویژه درجه سه سرمایه‌داری و نیز اعمال سیاست "مدیریت تقاضا" توسط قوه‌ی مجریه‌ی این کشورها بود.**

« اقتصاد

گذشته (قبل از جنگ جهانی دوم و اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزدهم) پیدا کرد و یک تغییر ساختاری بزرگ را تجربه کرد. شمایی کلی تمامیت نظام سرمایه‌داری مدرن در این دوران را می‌توان این گونه برشمرد:

❑ کشورهای سرمایه‌داری اصلی (قطب‌های اصلی سرمایه‌داری جهانی) به‌منظور ایجاد تسهیل در روند صدور سرمایه و سودافزایی و به تبع آن تأمین بخشی از هزینه‌های اجرای سیاست‌های حمایتی محدود خود در کشورهای متروپل و نیز اجرای سیاست "مدیریت تقاضا" و در مسیر تعمیق غارت و چپاول منابع و امکانات طبیعی و نیروی کار کشورهای پیرامونی-حاشیه‌ای (کشورهای درجه دو و درجه سه سرمایه‌داری جهانی)، تحت عنوان برنامه‌های "توسعه" و "مدرنیزاسیون" ضمن تخریب کامل سازمان‌های اقتصادی-اجتماعی این کشورها و نابودی هویت فرهنگی مردمان تحت سلطه، مجموعه‌ای اقماری از اقتصادهای پوشالی پیرامونی-وابسته پدید آوردند تا از طرق مختلف و از جمله تبدیل این اقتصادها به بازار مصرف کالاهای خود، تداوم حیات سرمایه‌داری‌های امپریالیستی و رونق نسبی را در کشورهای متروپل فراهم نمایند.

❑ اقتصادهای کشورهای متروپل سرمایه‌داری به منظور حفظ ثبات نسبی و فرار از خطر سقوط توسط جنبش‌های اعتراضی اجتماعی و با تکیه بر بهره‌مندی از

طریق غارت شدید و تمام عیار کشورها و ملت‌های به اصطلاح جهان سوم و به قیمت خاکسترنشینی بیش از پیش مردم این کشورها به دست می‌آمد و این گونه بود که در دوران موسوم به "استعمارزدایی" موج جدیدی از استعمار و استثمار کشورها و ملت‌های تحت سلطه از طریق ویران کردن سازمان اقتصادی-اجتماعی سنتی و بومی آنها و مدرنیزه کردن تمام عیارشان آبه منظور قرار دادن کامل این اقتصادها در مدار و چرخه‌ی مهیب و ویرانگر نظام جهانی سرمایه سالاری [آغاز گردید و تدریجاً اقتصادهای نیمه مستقل و بومی این کشورها و ملت‌ها به ضمايم و طفیلی‌های چپاول شده و وابسته‌ی به نظام‌های سرمایه‌داری متروپل بدل گردیدند و تاریخ سیاه استعمار مبتنی بر سرمایه‌داری‌های پیرامونی-وابسته در کشورهای آسیایی و آفریقایی و آمریکای لاتین رقم خورد. آنچه تحت عنوان "اصلاحات ارضی" و "انقلاب سفید" کذایی ویرانگر بر سر ملت و سرزمین ما رفت، روایتی از همین رویکرد استعماری پس از جنگ حکومت‌های استکباری سرمایه‌داری غربی در مسیر استثمار و غارت جهان بود.

دوره‌ی رونق نسبی و تحول ساختاری

در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۷۵ تمامیت نظام سرمایه‌داری در جهان صورتی تا حدودی متفاوت از

❖ **در دوران موسوم به "استعمارزدایی" موج جدیدی از استعمار و استثمار کشورها و ملت‌های تحت سلطه از طریق ویران کردن سازمان اقتصادی-اجتماعی سنتی و بومی آنها و مدرنیزه کردن تمام عیارشان آبه منظور قرار دادن کامل این اقتصادها در مدار و چرخه‌ی مهیب و ویرانگر نظام جهانی سرمایه سالاری [آغاز گردید و تدریجاً اقتصادهای نیمه مستقل و بومی این کشورها و ملت‌ها به ضمايم و طفیلی‌های چپاول شده و وابسته‌ی به نظام‌های سرمایه‌داری متروپل بدل گردیدند و تاریخ سیاه استعمار مبتنی بر سرمایه‌داری‌های پیرامونی-وابسته در کشورهای آسیایی و آفریقایی و آمریکای لاتین رقم خورد.**



[رنه گون]



❖ در سه دهه مابین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵ میلادی تدریجاً ساختار سرمایه‌ی جهانی به نفع غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی دگرگون گردید و این دگرگونی نهایتاً به جایی رسید که با مدل حاکم بر نظام جهانی سرمایه‌داری یعنی مدل سرمایه‌داری انحصاری تحت تنظیم دولت ملی که الهام گرفته از آراء کینز بود، در تضاد قرار گرفت.

غارت کشورهای پیرامونی و کاستن بخشی از سودهای فوق کلان شرکت‌ها و کارتل‌ها و تراست‌های سرمایه‌داری، با در پیش گرفتن برخی سیاست‌های حمایتی محدود نسبت به اقشار و طبقات فرودست اجتماعات خود (از قبیل ارائه سیستم بیمه خدمات درمانی، بیمه بیکاری، تأسیس مهدکودک‌ها و کودکان‌ها و مراکز آموزشی دولتی و...) و نیز استفاده از اهرم دخالت قوه‌ی مجریه در اقتصاد به منظور "مدیریت تقاضا" و ایجاد اشتغال موفق به ایجاد دورانی از ثبات نسبی اجتماعی و سیاسی گردیدند.

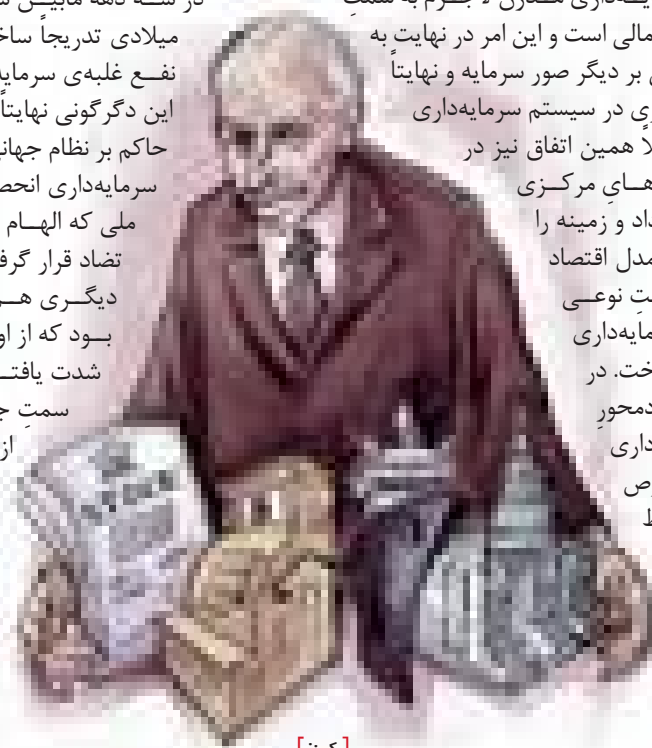
❑ علل اصلی رونق نسبی اقتصادهای سرمایه‌داری امپریالیستی در مقطع زمانی ۱۹۴۵-۱۹۷۵، بهره‌بردن این اقتصادها از ارزش افزوده‌ی ناشی از غارت اقتصادهای اقماری-حاشیه‌ای وابسته در کشورهای درجه دو و به ویژه درجه سه سرمایه‌داری و نیز اعمال سیاست "مدیریت تقاضا" توسط قوه‌ی مجریه‌ی این کشورها بود. اما نکته‌ی مهم این است که سمت‌گیری حرکت "سرمایه" در سرمایه‌داری مدرن لاجرم به سمت

گسترش سرمایه‌ی مالی است و این امر در نهایت به غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی بر دیگر صور سرمایه و نهایتاً ایجاد تحول ساختاری در سیستم سرمایه‌داری می‌انجامد که عملاً همین اتفاق نیز در اقتصادهای کشورهای مرکزی استکبار مدرن رخ داد و زمینه را برای کنارگذاشتن مدل اقتصاد ارشادی به سمت نوعی نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری نئولیبرال فراهم ساخت. در حقیقت اقتصاد سودمحور تکاثرطلب سرمایه‌داری مدرن و طمع و حرص سودطلبانه نامشروط و نامحدود و روزافزون سرمایه داران غربی بیش از سه دهه توان

تحمل اعمال مدیریت دولتی برگردش سرمایه‌ی مالی را نداشت و علیه آن طغیان کرد. جوهر نظام سرمایه‌داری مدرن نیز به گونه‌ای است که اگر به هر شکلی حرکت انباشت‌گرانه و متکاثرانه‌ی سرمایه (و در شکل امروزی اش با برتری سرمایه‌ی مالی محدود گردد، کلیت نظام سرمایه‌داری گرفتار رکود مزمن می‌گردد و از حرکت باز می‌ماند و همین امر نیز یکی از علل تغییر استراتژی کاست حاکمان پنهان جهانی و به تبع آن‌ها تمامیت نظام سرمایه‌داری مدرن از سرمایه‌داری‌های ارشادی-کینزی و سوسیال دموکرات به سمت سرمایه‌داری نئولیبرال از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی بوده است. حقیقت این است که دوره‌ی ثبات و رونق نسبی این سال‌ها یک میان پرده‌ی موقت در جریان بحران‌های ادواری و سیکلیک سرمایه‌داری جهانی بوده است.

نئولیبرالیسم و علل غلبه‌ی آن بر تمامیت سرمایه‌داری جهانی

در سه دهه مابین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۵ میلادی تدریجاً ساختار سرمایه‌ی جهانی به نفع غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی دگرگون گردید و این دگرگونی نهایتاً به جایی رسید که با مدل حاکم بر نظام جهانی سرمایه‌داری یعنی مدل سرمایه‌داری انحصاری تحت تنظیم دولت ملی که الهام گرفته از آراء کینز بود، در تضاد قرار گرفت. به موازات این، اتفاق دیگری هم رخ داد و آن اتفاق این بود که از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ ضمن شدت یافتن حرکت سرمایه‌ی مالی به سمت جهانی شدن، موج جدیدی از رکود اقتصادی و حتی تورم و کاهش شدید نرخ سود در اقتصادهای سرمایه‌داری استعمارگر متروپل ظهور کرد که تداوم آن به هیچ روی برای شبکه‌ی کلان سرمایه‌داران جهانی



[کینز]

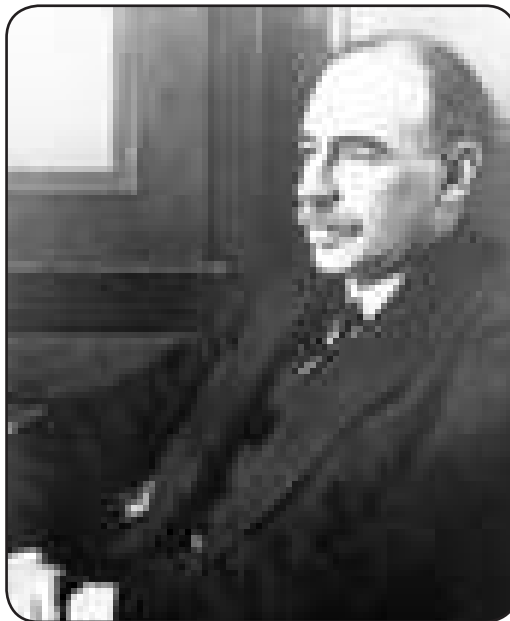
❖ کشورهای

سرمایه‌داری اصلی (قطب‌های اصلی سرمایه‌داری جهانی) به‌منظور ایجاد تسهیل در روند صدور سرمایه و سودافزایی و به تبع آن تأمین بخشی از هزینه‌های اجرای سیاست‌های حمایتی محدود خود در کشورهای متروپل و نیز اجرای سیاست "مدیریت تقاضا" و در مسیر تعمیق غارت و چپاول منابع و امکانات طبیعی و نیروی کار کشورهای پیرامونی-حاشیه‌ای (کشورهای درجه دو و درجه سه سرمایه‌داری جهانی)، تحت عنوان برنامه‌های "توسعه" و "مدرنیزاسیون" ضمن تخریب کامل سازمان‌های اقتصادی-اجتماعی این کشورها و نابودی هویت فرهنگی مردمان تحت سلطه، مجموعه‌ای اقماری از اقتصادهای پوشالی پیرامونی-وابسته پدید آوردند تا از طرق مختلف و از جمله تبدیل این اقتصادها به بازار مصرف کالاها، خود، تداوم حیات سرمایه‌داری‌های امپریالیستی و رونق نسبی را در کشورهای متروپل فراهم نمایند.

➤ سرمایه‌داری امپریالیستی نئولیبرال را می‌توان هارترین، خشن‌ترین، عربان‌ترین، وقیح‌ترین و ظالم‌ترین صورت بروز و ظهور سرمایه‌داری اومانیستی دانست. سرمایه‌داری امپریالیستی نئولیبرال، سیمای نظام سرمایه‌داری مضطرب و مستأصل و بحران‌زده در دوران غلبه‌ی انحطاط و خودویرانگری پسامدرنیسم بر کلیت عالم غرب اومانیستی و به تمامیت رسیدن تاریخ و تفکر آن است.

اقتصاد

[کینز]



و کاست حاکمان پنهان جهانی قابل پذیرش و تحمل نبود. این گونه بود که در پی بروز تکان‌های ناشی از بحران نفتی ۱۹۷۳ و شوک ناشی از آن، چرخش قطعی در سمت‌گیری استراتژیک و سیاست‌گذاری‌های اقتصاد جهانی سرمایه‌داری تحت مدیریت کاست حاکمان پنهان جهانی (دولت جهانی واحد و ناپیدای سرمایه‌داری یهودی-ماسونی) به نفع نئولیبرالیسم و کنارگذاشتن طیف مدل‌های سرمایه‌داری ارشادی کینزی و سوسیال دموکراتیک صورت گرفت.

شاید کارشناسان و برنامه‌ریزان کارگزار کاست حاکمان پنهان جهانی تصور می‌کردند که همان‌گونه که مثلاً "فون‌هایک" و "میلتون فریدمن" مدعی بودند، سیطره‌ی مدل کینزی بر سرمایه‌داری جهانی آن را گرفتار بحران رکودی-تورمی جدی کرده است، از این رو می‌پنداشتند که با تغییر در استراتژی و رویکرد حاکم بر سیاست‌گذاری‌های اقتصادی می‌توانند بر بحران غلبه کنند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد تغییر در ترکیب ساختاری سرمایه جهانی به نفع غلبه‌ی سرمایه مالی بر دیگر صور سرمایه و اقتضانات ناشی از جوهره‌ی اعتباری و حباب مانند و کنترل‌ناپذیر و محدودیت‌گریز آن و تضادی که به همین دلایل با

➤ استراتژیست‌های سرمایه‌داری نئولیبرال می‌کوشند تا با تشدید استثمار و بی‌عدالتی و لغو تمامی امتیازات حمایتی محدودی که استراتژیست‌های کینزی و سوسیال دموکرات (به منظور نجات کلیت سرمایه‌داری مدرن از سقوط و نابودی) به بخش‌هایی از اقشار و طبقات فرودست داده بودند و به قیمت تحمیل هزینه‌های گمرشکن بر اکثریت مردم در غرب و نیز جهان غرب‌زده و تشدید استثمار و غارت آن‌ها، سرمایه‌داری بحران‌زده و بیمار و فرتوت را به نحوی سرپا نگه داشته و گردش سرمایه و انباشت آن و کسب نرخ سود مطلوب سرمایه‌داران را به هر طریق که شده تأمین و تضمین نمایند.

➤ از اوایل

دهه‌ی ۱۹۷۰ ضمن شدت یافتن حرکت سرمایه مالی به سمت جهانی شدن، موج جدیدی از رکود اقتصادی و حتی تورم و کاهش شدید نرخ سود در اقتصادهای سرمایه‌داری استعمارگرمترول ظهور کرد که تداوم آن به هیچ روی برای شبکه‌ی کلان سرمایه‌داران جهانی و کاست حاکمان پنهان جهانی قابل پذیرش و تحمل نبود. این گونه بود که در پی بروز تکان‌های ناشی از بحران نفتی ۱۹۷۳ و شوک ناشی از آن، چرخش قطعی در سمت‌گیری استراتژیک و سیاست‌گذاری‌های اقتصاد جهانی سرمایه‌داری تحت مدیریت کاست حاکمان پنهان جهانی (دولت جهانی واحد و ناپیدای سرمایه‌داری یهودی-ماسونی) به نفع نئولیبرالیسم و کنارگذاشتن طیف مدل‌های سرمایه‌داری ارشادی کینزی و سوسیال دموکراتیک صورت گرفت.

هرنوع تنظیم دولتی در چارچوب یک نظام دولت-ملت پیدا کرده و می‌کند، کنارگذاشتن مدل اقتصاد کینزی و رجوع به میراث لیبرالیسم کلاسیک و احیاء برخی آموزه‌های اصلی آن تحت لوای نئولیبرالیسم را ضروری و اجتناب‌ناپذیر ساخته بود.

به هر حال، واقعیت بحران رکودی-تورمی و کاهش شدید نرخ سود در اقتصادهای اصلی سرمایه‌داری متروپل و نارضایتی شدید سرمایه مالی از اعمال سیاست‌های تنظیمی و احیاناً مداخله‌گرانه‌ی دولت‌ها در چارچوب ملی، نظام سرمایه‌داری جهانی را به سمت یک چرخش بزرگ به نفع نئولیبرالیسم و دست برداشتن از مدل‌های کینزی و سرمایه‌داری ارشادی و سوسیال دموکراتیک سوق داد. البته ماهیت ظالمانه و استکباری و استثمارگر سرمایه‌داری مدرن با محوریت و غلبه‌ی مدل لیبرالی یا محوریت و غلبه‌ی مدل سوسیال-دموکراتیک و کینزی و یا غلبه و محوریت مدل نئولیبرال فون‌هایک و فریدمن و "فون‌میزس" تفاوتی نکرده و نمی‌کند و به لحاظ ماهوی سرمایه‌داری لیبرال و سوسیال-دموکرات و نئولیبرال به یکسان دارای حقیقت واحد استکباری ظالمانه‌ی سکولاریستی دین‌ستیزانه هستند. اما علیرغم این وحدت ماهوی هریک از این

❖ مدل اقتصاد کینزی و سرمایه‌داری سوسیال دموکراتیک و ارشادی که برای یک مقطع سی ساله پس از پایان جنگ جهانی دوم توانست تا حدودی رژیم‌های سرمایه‌داری را از نابودی کامل و رکود ویرانگر نجات دهد، از آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی با توجه به تغییراتی که در ساختار جهانی سرمایه پدید آمده بود، موجب بروز رکود و روند نزولی نرخ سود شدید می‌گردید که مجموعه‌ی مدافعان سرمایه‌داری جهانی را وحشت‌زده و نگران به فکر چاره‌جویی واداشت.

اقسام سرمایه‌داری مدرن در تحقق تاریخی و به لحاظ برخی صفات وجودی و کیفی خود در مرتبه‌ی ظهور هویت خویش دارای تفاوت‌هایی در برخی وجوه سیاست‌گذاری و تاکتیک‌های اجرایی هستند که البته همان طور که گفتیم نافی ماهیت واحد ظالمانه‌ی استکباری-اومانیستی همه‌ی این اقسام نمی‌باشد.

سرمایه‌داری امپریالیستی نفولبرال را می‌توان هارترین، خشن‌ترین، عریان‌ترین، وقیح‌ترین و ظالم‌ترین صورت بروز و ظهور سرمایه‌داری اومانیستی دانست. سرمایه‌داری امپریالیستی نفولبرال، سیمای نظام سرمایه‌داری مضطرب و مستأصل و بحران‌زده در دوران غلبه‌ی انحطاط و خودویرانگری پسامدرنیسم بر کلیت عالم غرب اومانیستی و به تمامیت رسیدن تاریخ و تفکر آن است.



[اولاف پالمه]

استراتژیست‌های سرمایه‌داری نفولبرال می‌کوشند تا با تشدید استثمار و بی‌عدالتی و لغو تمامی امتیازات حمایتی محدودی که استراتژیک‌های کینزی و سوسیال دموکرات (به منظور نجات کلیت سرمایه‌داری مدرن از سقوط و نابودی) به بخش‌هایی از اقشار و طبقات فرودست داده بودند و به قیمت تحمیل هزینه‌های کمرشکن بر اکثریت مردم در غرب و نیز جهان غرب‌زده و تشدید استثمار و غارت آن‌ها، سرمایه‌داری بحران‌زده و بیمار و فرسوده را به نحوی سرپا نگه داشته و گردش سرمایه و انباشت آن و کسب نرخ سود مطلوب سرمایه‌داران را به هر طریق که شده تأمین و تضمین نمایند.

سرمایه‌داری نفولبرال امپریالیستی امروزه تحت سلطه و سیطره‌ی سرمایه مالی قرار دارد که با تکیه بر بازی‌های کاغذی و اعتباری صرف و انواع و اقسام بورس بازی‌ها، سودهای بسیار کلان نجومی را به دست آورده است. سودهایی که ماهیتی حباب گونه دارند زیرا ریشه در واقعیت عینی تولیدی نداشته و برآمده از یک انباشت سرمایه‌ی تولیدی عینی و واقعی نمی‌باشند. این سرمایه مالی یک حرکت نامحدود جهانی و یک قوه محرکه‌ی سیری ناپذیر سودطلبانه‌ی طمع‌کارانه دارد و با به هم

❖ اقتصاد

سرمایه‌داری مدرن ذاتاً بحران زده است و این بحران ریشه در ماهیت و جوهر وجودی آن دارد و تغییرات ساختاری در درون نظام سرمایه‌داری صرفاً به عنوان عوامل مکمل نقش تشدید و تعمیق ظهورات این بحران را برعهده دارند.

◀ نظام سرمایه‌داری مدرن که ماهیتی اومانستی-سوپرکتیویستی دارد، انسان را در جایگاه یک حیوان اقتصادی حریص منفعت‌جو و سودمحور قرار می‌دهد که سودجویی او امری نامحدود و نامشروط و دما‌فزون است.

« اقتصاد

[دیوید هاروی]



سرمایه‌داری نئولیبرال در چنبره‌ی بحران

حقیقت این است که اقتصاد سرمایه‌داری مدرن ذاتاً بحران زده است و این بحران ریشه در ماهیت و جوهر وجودی آن دارد و تغییرات ساختاری در درون نظام سرمایه‌داری صرفاً به عنوان عوامل مکمل نقش تشدید و تعمیق ظهورات این بحران را برعهده دارند. نظام سرمایه‌داری مدرن که ماهیتی اومانستی-

سوپرکتیویستی دارد، انسان را در جایگاه یک حیوان اقتصادی حریص منفعت‌جو و سودمحور قرار می‌دهد که سودجویی او امری نامحدود و نامشروط و دما‌فزون است. در واقع، در چارچوب نظام سرمایه‌داری، بشر به عنوان "سوژه" آمی‌دانیم که در عالم مدرن بشر نوعاً و از حیث فردی یا جمعی به سوژه بدل می‌شود. سوژه، فاعل شناسایی تصرف گر نفسانیت

زدن ساختار سرمایه و قرار گرفتن در موضع هژمونیک در منظومه‌ی سرمایه، عملاً "سرمایه" به عنوان رکن اصلی و جوهر و ذات نظام سرمایه‌سالاری و اقتصاد مدرن را با نحوی بحران هویت روبرو کرده است. در چارچوب این بحران هویت، تضادی میان افزونی مستمر و نجومی و پایان ناپذیر سرمایه مالی در بازار اعتباری بورس بازی‌ها و مبادلات روی کاغذ با روند بسیار کندتر باز افزایی و انباشت سرمایه‌ی تولیدی آبه عنوان پشتوانه اصلی هرنوع و قسم از سرمایه در حیات و حرکت سرمایه و سرمایه‌داری مدرن [در واقعیت عینی و پروسه‌ی تولید اجتماعی پدید می‌آید که تدریجاً وحدت سرمایه را دچار تزلزل جدی کرده و با ترکیدن حساب سودافزایی و هم‌آلود سرمایه مالی، تمامیت نظام سرمایه‌داری مدرن را گرفتار شوک و توقف و بحران حاد می‌نماید و این اتفاقی است که در بحران مالی سال ۲۰۰۷ میلادی شاهد آن بودیم و برخی وجوه آن بحران هنوز هم تداوم داشته و ازبرخی جهات حتی تعمیق یافته است.



◀ سرمایه‌داری نئولیبرال امپریالیستی امروزه تحت سلطه و سیطره‌ی سرمایه مالی قرار دارد که با تکیه بر بازی‌های کاغذی و اعتباری صرف و انواع و اقسام بورس بازی‌ها، سودهای بسیار کلان نجومی را به دست آورده است. سودهایی که ماهیتی حساب گونه دارند زیرا ریشه در واقعیت عینی تولیدی نداشته و برآمده از یک انباشت سرمایه‌ی تولیدی عینی و واقعی نمی‌باشند. این سرمایه مالی یک حرکت نامحدود جهانی و یک قوه محرکه‌ی سیری ناپذیر سودطلبانه‌ی طمع‌کارانه دارد و با به هم زدن ساختار سرمایه و قرار گرفتن در موضع هژمونیک در منظومه‌ی سرمایه، عملاً "سرمایه" به عنوان رکن اصلی و جوهر و ذات نظام سرمایه‌سالاری و اقتصاد مدرن را با نحوی بحران هویت روبرو کرده است.

❖ اساساً می‌توان گفت در عالم مدرن، بشر به عنوان "حیوان اقتصادی" که وجه اصلی هویت او کوشش شناسا-تصرف‌گرانه‌ی سودمحورانه است تعریف می‌شود و تبلور این امر در نظام سرمایه‌داری بیش از دیگر صور اقتصادیِ ظهوراتِ مدرنیته به فعلیت رسیده و تحقق یافته است.

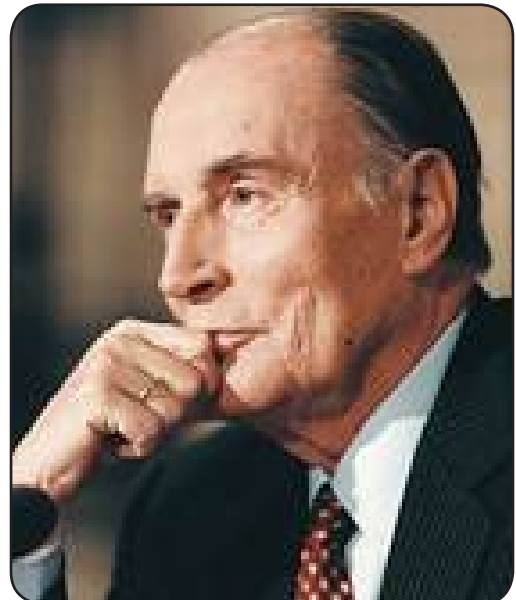
محور خودبنیادی است که همه‌ی عالم و از جمله دیگر انسان‌ها را به عنوان "ابژه" و متعلق شناسایی و تصرف‌گرایی نفسانی خود و چنان اشیاء و ابزاری برای تصرف و استثمار می‌بیند و براین اساس با آنان رفتار می‌کند با تکیه بر وجه اقتصادی و سودجویی اقتصادی برجسته شده و تعریف می‌شود. در چارچوب نظام سرمایه‌داری [اعم از سرمایه‌داری لیبرال یا سوسیال دموکرات یا نئولیبرال یا سرمایه‌داری‌های اقماری و پیرامونی وابسته در جهان تحت سلطه] بشر به عنوان سوژه مرکز ثقل وجود خود را بر تعریف خود به عنوان "فرد" [یعنی یک اتم نفسانیت محور شناسا-تصرف گر خودبنیاد قائم به خود] قرار می‌دهد. این "فرد" در پارادایم نظام سرمایه‌داری سوژه‌ای است که وجه اصلی هویت بخش و جهت‌دهنده‌ی وجود او، سودمحوری و منفعت‌جویی اقتصادی است. اساساً می‌توان گفت در عالم مدرن، بشر به عنوان "حیوان اقتصادی" که وجه اصلی هویت او کوشش شناسا-تصرف‌گرانه‌ی سودمحورانه است تعریف می‌شود و تبلور این امر در نظام سرمایه‌داری بیش از دیگر صور اقتصادیِ ظهوراتِ مدرنیته به فعلیت رسیده و تحقق یافته است.

در چارچوب نظام سرمایه‌داری، بشر به عنوان یک سوژه فردی در رقابت و فراتر از آن خصومتی گرگ صفتانه با دیگر انسان‌ها [که هریک به طور فردی یک سوژه و از حیث جمعی در هیأت طبقه اقتصادی-اجتماعی نیز باز یک سوژه با همان محرک‌ها و ویژگی‌های سوژه‌ی مدرن هستند] قرار می‌گیرد و بدینسان، کلیت نظام سرمایه‌داری درگیر جریان فعالِ مستمرِ فراگیری از کشاکش‌ها و مبارزاتِ خصمانه‌ی فردی و جمعی می‌گردد که نیروی محرکه‌ی آن سودجویی و غایت اصلی آن، کسب و انباشت و به جریان انداختن سرمایه در جهت سودجویی نامحدود و بازانباشت‌های مستمر می‌باشد. در عین حال، خود "سرمایه" [در مفهوم مدرنیستی آن] یک حرکت بی‌وقفه‌ی مستمر نامحدود و نامشروط به سمت سودجویی و کسب ارزش افزوده‌ی اقتصادی و بازآفرینی و انباشت و انباشت مجدد و جریان‌یابی و ساختن مدارها و حوزه‌های نفوذی برای خود و تصرف‌گری دائمی در مسیر اغراض نفسانی دارد. محرک حیات و حرکت سرمایه، کسب سود دائمی و فارغ از توجه به مشروع یا نامشروع بودن آن است. نکته‌ی مهم اینجا است که سرمایه در مسیر حرکت و مدارسازی و تصرف‌گری‌اش امکان کسب

❖ در چارچوب نظام سرمایه‌داری، بشر به عنوان "سوژه" [می‌دانیم که در عالم مدرن بشر نوعاً و از حیث فردی یا جمعی به سوژه بدل می‌شود. سوژه، فاعل شناسایی تصرف گر نفسانیت محور خودبنیادی است که همه‌ی عالم و از جمله دیگر انسان‌ها را به عنوان "ابژه" و متعلق شناسایی و تصرف‌گرایی نفسانی خود و چنان اشیاء و ابزاری برای تصرف و استثمار می‌بیند و براین اساس با آنان رفتار می‌کند] با تکیه بر وجه اقتصادی و سودجویی اقتصادی برجسته شده و تعریف می‌شود.



[فرانسوا لیوتار]



[فرانسوا میتران]

❖ حکومت انگلستان به ریاست "مارگارت تاجر" نئولیبرال از سال ۱۹۷۹ روند حمله به اندک حقوق مالی اقشار و طبقات فرودست و افزایش مالیات‌های آن‌ها و کاستن از مزایای حمایتی‌شان را با شتاب پی گرفت و این روند تا امروز نیز ادامه یافته و حتی گسترده‌تر شده است.

اقتصاد

[رونالد ریگان در کاخ سفید]



سود به طور نامتناهی و همیشگی و دائمی را ندارد زیرا ظرفیت نیروی کار و منابع و امکانات طبیعی در این خصوص محدود است و هرنوع کوشش سود محورانه‌ی سرمایه لاجرم با مقاطعی از توقف و رکود و یا روند نزولی نرخ سود روبرو می‌گردد! و همین امر موجب بروز آفت‌ها و شوک‌های حاد و یا افسردگی‌های مزمن و کاهش سود و روند نزولی نرخ سود برای سرمایه می‌گردد و این امر خواه ناخواه نظام سرمایه‌داری و اجتماعات تحت سلطه‌ی آن را دستخوش بحران‌های دائمی و ادواری می‌نماید. باید توجه کرد که مجموعه‌ی شرایط برخاسته از ماهیت عالم و نظام طبیعت و قابلیت‌های کار و تولید و مصرف انسانی به نحوی است که سرمایه در حرکت و تطور خود دیر یا زود به سقف ممکن حرکت سودطلبانه‌ی خود [که دیگر امکانی برای افزایش و ارتقاء آن وجود ندارد] خواهد رسید و آن گاه روند قوس نزولی مستمر و بی‌وقفه‌ی حرکت سرمایه و افسردگی و پژمردگی لاینقطع آن آغاز خواهد شد. در حقیقت پیوند دو عامل رسیدن

سرمایه به آستانه‌ی حرکت سودجویانه‌ی خود و جریان مداوم و مستمر خصومت‌ها و کشاکش‌های بین فردی و فردی و جمعی و بین طبقاتی جوامع سرمایه‌داری و این که هریک از این دو عامل موجب تشدید بروز و ظهور

حالت بحرانی در عامل دیگر می‌شود و پیوند تنگاتنگ این دو عامل با هم، سرانجام نظام سرمایه‌داری را گرفتار پژمردگی تمام عیار، انحطاط فراگیر و انفجار و فروپاشی از درون خواهد ساخت.

بنابراین بحران امری ذاتی نظام سرمایه‌داری است و محصول غلبه‌ی یک مدل یا شکست مدل دیگر [مثلاً مدل کینزی یا مدل نئولیبرالی...]. نمی‌باشد، هرچند که آمد و شد و جایگزینی این مدل‌ها در مقاطعی شاید توانسته‌اند به فروکاستن بحران یا جلوگیری از فراگیر شدن آن کمک نمایند و البته در مقطعی دیگر خود به یک فاکتور تشدیدکننده‌ی بحران بدل گردیده‌اند، نظیر آنچه درخصوص مدل اقتصاد ارشادی و کینزی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی دیدیم.



[مارگارت تاجر]

❖ در چارچوب نظام سرمایه‌داری [اعم از سرمایه‌داری لیبرال یا سوسیال دموکرات یا نئولیبرال یا سرمایه‌داری‌های اقماری و پیرامونی وابسته در جهان تحت سلطه] بشر به عنوان سوژه مرکز ثقل وجود خود را بر تعریف خود به عنوان "فرد" [یعنی یک اتم نفسانیت محور شناسا-تصرف گر خودبنیاد قائم به خود] قرار می‌دهد. این "فرد" در پارادایم نظام سرمایه‌داری سوژه‌ای است که وجه اصلی هویت بخش و جهت‌دهنده‌ی وجود او، سودمحوری و منفعت‌جویی اقتصادی است.

❖ بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۷۰ به رونق نسبی پس از جنگ جهانی دوم خاتمه داد و سرمایه‌داری را در بلوک‌های اصلی آن [اروپا، ژاپن و آسیای جنوب شرقی، آمریکا] تدریجاً فلج کرد. نرخ‌های میانگین رشد تولید ناخالص داخلی از سال ۱۹۷۴ م در این کشورها به نصف تقلیل پیدا کرد و غول بیکاری تدریجاً خودنمایی کرد.



❖ در چارچوب
نظام سرمایه‌داری،
بشر به عنوان
یک سوژه فردی
در رقابت و فراتر
از آن خصومتی
گرگ صفتانه با
دیگر انسان‌ها
[که هریک به
طور فردی یک
سوژه و از حیث
جمعی در هیأت
طبقه اقتصادی -
اجتماعی نیز
باز یک سوژه با
همان محرک‌ها
و ویژگی‌های
سوژه‌ی مدرن
هستند] قرار
می‌گیرد و
بدینسان، کلیت
نظام سرمایه‌داری
درگیر جریان
فعال مستمر
فراگیری از
کشاکش‌ها
و مبارزات
خصمانه‌ی
فردی و جمعی
می‌گردد که
نیروی محرکه‌ی
آن سودجویی و
غایت اصلی آن،
کسب و انباشت و
به جریان انداختن
سرمایه در جهت
سودجویی
نامحدود و
بازانباشت‌های
مستمر می‌باشد.

در کشورهای مختلف (در قطب مرکزی آن) متفاوت بود، اما کساد و رکود و در پی آن بیکاری و در موارد زیادی تورم افسار گسیخته در تمامی این کشورها به درجات مختلف خودنمایی کرد. حکومت انگلستان به ریاست "مارگارت تاچر" نئولیبرال از سال ۱۹۷۹ روند حمله به اندک حقوق مالی اقشار و طبقات فرودست و افزایش مالیات‌های آن‌ها و کاستن از مزایای حمایتی‌شان را با شتاب پی گرفت و این روند تا امروز نیز ادامه یافته و حتی گسترده‌تر شده است. در ایالات متحده آمریکا، "رونالد ریگان" با اتخاذ سیاست‌های نئولیبرالی به ضمیمه‌ی استفاده از اهرم میلیتاریزم و تجاوز و خشونت نظامی، راهی برای نجات بیابد. در سراسر جهان سرمایه‌داری، سوسیال دموکرات‌ها مجبور به عقب‌نشینی شدند، "فرانسوامیتران" سوسیال دموکرات که در سال ۱۹۸۱ میلادی به ریاست جمهوری رسید، یک سال بعد در یک چرخش آشکار و عدول از رویه‌ی سوسیال دموکراتیک،

مدل اقتصاد کینزی و سرمایه‌داری سوسیال دموکراتیک و ارشادی که برای یک مقطع سی ساله پس از پایان جنگ جهانی دوم توانست تا حدودی رژیم‌های سرمایه‌داری را از نابودی کامل و رکود ویرانگر نجات دهد، از آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی با توجه به تغییراتی که در ساختار جهانی سرمایه پدید آمده بود، موجب بروز رکود و روند نزولی نرخ سود شدید می‌گردید که مجموعه‌ی مدافعان سرمایه‌داری جهانی را وحشت‌زده و نگران به فکر چاره‌جویی وا داشت.

بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۷۰ به رونق نسبی پس از جنگ جهانی دوم خاتمه داد و سرمایه‌داری را در بلوک‌های اصلی آن [اروپا، ژاپن و آسیای جنوب شرقی، آمریکا] تدریجاً فلج کرد. نرخ‌های میانگین رشد تولید ناخالص داخلی از سال ۱۹۷۴ م در این کشورها به نصف تقلیل پیدا کرد و غول بیکاری تدریجاً خودنمایی کرد. اگرچه سیر رکود و حرکت نزولی اقتصادهای سرمایه‌داری

❖ در حقیقت پیوند دو عامل رسیدن سرمایه به آستانه‌ی حرکت سودجویانه‌ی خود و جریان مداوم و مستمر خصومت‌ها و کشاکش‌های بین فردی و فردی و جمعی و بین طبقاتی جوامع سرمایه‌داری و این که هریک از این دو عامل موجب تشدید بروز و ظهور حالت بحرانی در عامل دیگر می‌شود و پیوند تنگاتنگ این دو عامل با هم، سرانجام نظام سرمایه‌داری را گرفتار پژمردگی تمام عیار، انحطاط فراگیر و انفجار و فروپاشی از درون خواهد ساخت.

اقتصاد

[میشل فوکو]



برنامه‌ی ریاضتی شامل کاهش ارزش فرانک، افزایش مالیات‌ها و قطع ارتباط دستمزدها با تورم را برقرار کرد. چرخش صد و هشتاد درجه‌ای می‌توان را می‌توان نماد زوال اقتدار اقتصاد مدل کینزی و سوسیال دموکراسی دانست که در دیگر کشورهای اروپایی و حتی ایالات متحده آمریکا [اگرچه در آمریکا هرگز سوسیال دموکراسی حاکم نگردید، اما سیاست‌های اقتصادی "فرانکلین روزولت" صورتی از اقتصاد کینزی را اجرا نمود که از جهاتی وجه لیبرالی اقتصاد آمریکا را تا حدودی و برای دورانی کم رنگ نمود،

اما در پی غلبه نئولیبرال‌ها بر شبکه سیاست‌گزاران و تصمیم‌گیران، سرمایه‌داری جهانی، اقتصاد آمریکا نیز حرکت به سمت دور شدن از مدل کینزی را آغاز کرد و تا امروز ادامه داده است] نیز ظاهر شده است. به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به سوئد اشاره کرد که یکی از الگوهای مشهور سوسیال دموکراسی اروپایی بوده و از طریق ترکیبی از سیاست‌های مدیریت تقاضای کینزی و ارائه اعتبارهای کم هزینه برای صنایع، در پیش‌گیری سیاست مذاکره‌ی متمرکز برای حفظ درآمدهای نسبی اقشار و طبقات فرودست، نوعی مدل دولت جامع رفاهی را برای چند دهه اجرا کرده بود. اما از سال ۱۹۸۲ م سوسیال دموکرات‌ها که مجدداً به قدرت بازگشتند، سیاست‌های آزادسازی کنترل بر سرمایه، کنار گذاشتن

اشتغال دائم و تغییر رویه نسبت به اتحادیه‌های کارگری را در پیش گرفتند که نشانه‌ی عدول آشکار از میراث سوسیال دموکراسی سوئدی به نفع نحوی نئولیبرالیسم بوده است و این وضع در سراسر جهان سرمایه‌داری غربی و قطب‌های اصلی آن به درجات و مراتب مختلف تحقق یافته است و در حال بسط و گسترش است.

نکته‌ی بسیار مهم که باید به آن توجه کرد این است که تغییر ایدئولوژی حاکم در نظام سرمایه‌داری جهانی از سوسیال دموکراسی و اقتصاد کینزی به نئولیبرالیسم نتوانسته است مشکل بحران رکودی و بیکاری و نیز بحران ترکیدگی حباب سرمایه‌ی مالی را حل نماید. از دهه‌ی ۱۹۸۰ م کم و بیش همه‌ی رژیم‌های سرمایه‌داری غربی و به دنبال آنها غرب‌زده [هریک به طریقی و به نحوی و در درجات مختلف] پیروی از الگوی نئولیبرالی را در پیش گرفتند؛ اما نسخه‌های "فردریش فون هایک" و "میلتون فریدمن" و شاگردان آنها در "مکتب شیکاگو" نیز در سه دهه‌ی اخیر نه تنها به ایجاد یک دوره‌ی پایدار رونق نسبی و افزایش نرخ سود سرمایه و تعادل اقتصادی نینجامیده، بلکه در پیش گرفتن سیاست‌های خشن و ضد مردمی اقتصادی نئولیبرالی، موجب بروز خیزش‌ها و اعتراضات گسترده‌ی مردمی و اجتماعی گردیده و شرایط بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی پدید آورده است. آنچه در چند سال اخیر در خیابان‌های شهرهای



[ژاک دریدا]

❖ سرمایه در مسیر حرکت و مدارسازی و تصرف‌گری‌اش امکان کسب سود به طور نامتناهی و همیشگی و دائمی را ندارد از پرا ظرفیت نیروی کار و منابع و امکانات طبیعی در این خصوص محدود است و هر نوع کوشش سود محورانه‌ی سرمایه لاجرم با مقاطعی از توقف و رکود و یا روند نزولی نرخ سود روبرو می‌گردد و همین امر موجب بروز آفت‌ها و شوک‌های حاد و یا افسردگی‌های مزم و کاهش سود و روند نزولی نرخ سود برای سرمایه می‌گردد و این امر خواه ناخواه نظام سرمایه‌داری و اجتماعات تحت سلطه‌ی آن را دستخوش بحران‌های دائمی و ادواری می‌نماید.

◀ **عالم غرب مدرن با عبور از دوران شکوفایی مدرنیستی - اومانیستی‌اش در عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری، تدریجاً قدم به مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگری گذاشت که تا حدودی در هیأت پسامدرنیسم (در قلمروهای نظری و عملی آن) ظاهر گردید. این مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر با خود ظهورات اجتماعی - اقتصادی نیز داشته و دارد.**

[۶ اکتبر ۲۰۱۱ ، واشنگتن دی سی]



کرده و به نظر می‌رسد ظرفیت و توان آن در ایفای همین نقش مسکن بحران نیز اکنون در سال‌های پس از پایان دهه‌ی اول قرن بیست و یکم رو به کاهش گذارده است؛ و سیاست‌های نئولیبرالی نیز در حکم سرکنگبینی عمل کرده که صفرافزوده است؛ و با توجه به برخی تغییرات که در ساختار سرمایه و نظام سرمایه‌داری جهانی پدید آمده است، می‌توان از ورود نظام جهانی سرمایه‌داری به یک مرحله‌ی جدید از تطور تاریخی و وجودی‌اش سخن گفت. مشخصات اصلی این مرحله‌ی جدید در تاریخ سرمایه‌داری و چشم انداز محتمل آن چیست؟

ورود سرمایه‌داری جهانی به فاز اول "وضعیت اجتماعی بحران انحطاطی"

عالم غرب مدرن از اواخر قرن نوزدهم از دوران شکوفایی اومانیستی - مدرنیستی خود که از اواسط قرن هفدهم تا حدود سال‌های دهه‌ی ۱۸۷۰م تداوم یافته و جهان‌بینی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری، سخنگو و نماینده‌ی آن بود؛ عبور کرده و تدریجاً به مرحله‌ی انحطاط و

بزرگ اروپا و آمریکا رخ داده از اعتراضات مردمی در حومه‌ی پاریس و شورش تابستان سال ۲۰۱۱ فرودستان در لندن و اعتراضات اجتماعی علیه مظاهر سرمایه‌داری در شهرهای بزرگ آلمان در همان زمان گرفته تا جنبش‌های اعتراضی در آتن و اعتصابات گسترده در انگلستان و حرکت‌های مردمی در آمریکا و ظهور جنبش وال استریت در همان سال [نشانه‌هایی از همان بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی است که ریشه در بحران عمیق و گسترده‌ی نظام سرمایه‌داری اومانیستی و سیاست‌های نئولیبرالی دارد. اکنون و در حالی که بیش از سه دهه از بروز بحران بزرگ اقتصادهای سرمایه‌داری در دهه‌ی هفتاد میلادی و در پی آن غلبه‌ی نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی حاکم بر این نظام می‌گذرد و در شرایطی که وقوع موج سوم انقلاب صنعتی یعنی انقلاب الکترونیک و دیجیتال [برخلاف گذشته که انقلاب‌های تکنولوژیک غالباً برای دهه‌ها موجب سودافزایی نظام سرمایه‌داری و تولید ارزش افزوده در آن می‌گردیدند]، صرفاً به عنوان یک مسکن کم دوام کم اثر در دهه‌ی ۱۹۹۰م عمل

تغییر

ایدئولوژی حاکم در
نظام سرمایه‌داری
جهانی از سوسیال
دموکراسی و
اقتصاد کینزی
به نئولیبرالیسم
نتوانسته است مشکل
بحران رکودی و
بیکاری و نیز بحران
ترکیدی حباب
سرمایه‌ی مالی را حل
نماید. از دهه‌ی ۱۹۸۰
م کم و بیش همه‌ی
رژیم‌های سرمایه‌داری
غربی و به دنبال آنها
غرب زده [هریک به
طریقی و به نحوی
در درجات مختلف]
پیروی از الگوی
نئولیبرالی را در پیش
گرفتند؛ اما نسخه‌های
"فردیش فون‌هایک"
و "میلتون فریدمن"
و شاگردان آنها در
"مکتب‌شیکاگو" نیز
در سه دهه‌ی اخیر
نه تنها به ایجاد یک
دوره‌ی پایدار رونق
نسبی و افزایش نرخ
سود سرمایه و تعادل
اقتصادی نینجامیده،
بلکه در پیش گرفتن
سیاست‌های خشن و
ضد مردمی اقتصادی
نئولیبرالی، موجب
بروز خیزش‌ها و
اعتراضات گسترده‌ی
مردمی و اجتماعی
گردیده و شرایط
بی‌ثباتی اجتماعی و
سیاسی پدید آورده
است.

◀ مرحله‌ی جدیدی در حیات سرمایه‌داری اومانیستی آغاز گردیده است که مشخصه‌ی بنیادین آن، نزدیک شدن سرمایه به آستانه و سقف نهایی سودافزایی خود در مقیاس جهانی است. همین امر ریشه‌ی اصلی بحرانِ مزمن چند دهه‌ی اخیر آن است.

« اقتصاد

[شورش فرودستان در لندن؛ تابستان سال ۲۰۱۱]



◀ آنچه در چند سال اخیر در خیابان‌های شهرهای بزرگ اروپا و آمریکا رخ داده از اعتراضات مردمی در حومه‌ی پاریس و شورش تابستان سال ۲۰۱۱ فرودستان در لندن و اعتراضات اجتماعی علیه مظاهر سرمایه‌داری در شهرهای بزرگ آلمان در همان زمان گرفته تا جنبش‌های اعتراضی در آتن و اعتصابات گسترده در انگلستان و حرکت‌های مردمی در آمریکا و ظهور جنبش وال استریت در همان سال نشان‌هایی از همان بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی است که ریشه در بحران عمیق و گسترده‌ی نظام سرمایه‌داری اومانیستی و سیاست‌های نتولیبرالی دارد.

مدرن عیان و آشکار گردید. از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و با ظهور تحولاتی در عرصه معماری و شهرسازی و پایان یافتن نسل سیاستمداران استراتژیست در غرب مدرن و خودنمایی گسترده‌ی بحران‌های اجتماعی و اخلاقی و روحی و سیطره‌ی نوعی سوفسطایی‌گری معرفت‌شناختی و اخلاقی و سرایت برخی مظاهر بحران انحطاطی به وجوه عینی زندگی روزمره‌ی طیف بزرگی از مردمان جوامع غربی؛ اندک اندک ساده‌لوح‌ترین و کندذهن‌ترین لایه‌های شهروندان غربی نیز دارند آماده می‌شوند تا حقیقت بحران انحطاطی غرب مدرن را درک نمایند. برخی نویسندگان کوشیده‌اند تا این شرایط بحرانی را تحت عنوان "وضعیت پسامدرن" تعریف نمایند. فارغ از آن که بخواهیم چه نامی برای این شرایط و وضعیت اختیار نماییم؛ یک امر مسلماً حقیقت دارد و آن امر این است که دامنه بروز و ظهور مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر عالم غرب مدرن در دهه‌های اخیر به شدت گسترش یافته و به قلمرو و عمل روزمره و زندگی بخشی از مردم عادی جوامع غرب مدرن نیز کشیده شده است. این وضعیت را ما، "فاز اول وضعیت اجتماعی بحران انحطاطی عالم غرب مدرن"

خودویرانگری قدم گذارد. این مرحله‌ی انحطاط غرب مدرن اومانیستی را برخی پُست مدرنیته یا پسامدرنیسم نامیدند و نویسندگانی چون "لیوتار" و "هاروی" از وجود نحوی "وضعیت پسامدرن" نام بردند.

فردریش نیچه را می‌توان نخستین اندیشمند جدی پُست مدرنیست دانست که از اواخر دهه‌ی ۱۸۶۰م ظهور بحران انحطاطی و خودویرانگر در عالم غرب مدرن را درک کرده و در آثار خود با زبانی شاعرانه و استعاره‌آمیز و در مواردی نیز نسبتاً صریح از مرگ عالم غربی سخن گفته بود. از اوایل قرن بیستم و با ظهور آنچه در غرب "اضطراب متافیزیک" نامیده شد، متفکران بزرگی از تمامیت عالم غرب و انحطاط غرب مدرن به طرق و انحاء و از زوایا و خاستگاه‌های مختلف فکری سخن گفتند که از این میان می‌توان به کسانی چون: "مارتین هیدگر"، "اسوالد اشپنگلر"، "زنه گنون" اشاره کرد. با بسط مرحله‌ی انحطاط و بحران خودویرانگر در عالم غرب مدرن و با ظهور نویسندگانی چون: "لودویگ ویتگنشتاین"، "میشل فوکو"، "ژاک دریدا"، "ژان بودریار" و برخی دیگر، نمودها و مظاهر و جلوه‌های بحران انحطاطی خودویرانگر در عالم غرب

❖ مفهوم سرمایه مالی در دوران کنونی با مفهوم آن در هفتاد سال آغازین قرن بیستم تفاوت کرده است. سرمایه مالی، امروز برخلاف مفهوم نیمه اول قرن بیستم آن "در ترکیب و پیوند با سرمایه صنعتی و در خدمت منافع و اهداف سرمایه صنعتی" نیست بلکه سرمایه مالی اگر چه از عنصر سرمایه تولیدی و صنعتی بهره می برد، اما مسیر حرکت و هویتی اعتباری پیدا کرده و نه تنها در خدمت اهداف سرمایه داری تولیدی و صنعتی نیست، بلکه خود

مسیر سودافزایی های مستمر از طریق بورس بازی و نقل و انتقالات اعتباری را دنبال می کند و به همین علت است که هویتی "حباب گونه" یافته است. سرمایه مالی با این مشخصات در عین ترکیب با سرمایه صنعتی در بسیاری موارد، سرمایه صنعتی را در مسیر اهداف خود به حرکت وامی دارد و همین امر موجب می شود که رقم های نجومی سودهای ناشی از دادوستدهای اعتباری و بدون پشتوانه و کاذب، نوعی عدم توازن واقعی در قلمرو اقتصاد سرمایه داری پدید آورد که این عدم توازن به بروز شکاف و تضاد در تمامیت و کلیت سرمایه می انجامد و در نهایت با ترکیدن حباب رشد سرمایه مالی، بحران رکودی و ورشکستگی ایجاد می کند.

عالم غرب نیز در راه است. که در سال ها یا دهه های بعد زمینه ساز مرگ نهایی و انقراض عالم غرب او مان نیستی و تاریخ غرب می گردد. ان شاء الله

اکنون به گونه ای فشرده و فهرست وار به بیان رؤس اصلی مشخصات سرمایه داری جهانی در فاز اول وضعیت اجتماعی-اقتصادی مرحله ی بحران انحطاطی عالم غرب مدرن (یعنی وضعیتی که جهان سرمایه داری غربی اکنون در آن به سر می برد) می پردازیم:

۱- مرحله ی جدیدی در حیات سرمایه داری اومان نیستی آغاز گردیده است که مشخصه ی بنیادین آن، نزدیک شدن سرمایه به آستانه و سقف نهایی سودافزایی خود در مقیاس جهانی است. همین امر ریشه ی اصلی بحران مزمن چند دهه ی اخیر آن است.

۲- در ساختار سرمایه جهانی تغییر و تحول اساسی پدید آمده و سرمایه مالی به عنصر غالب و اصلی و هژمونیک و حاکم تمام عیار سرمایه بدل گردیده است.

۳- مفهوم سرمایه مالی در دوران کنونی با مفهوم آن



[لودویگ ویتگنشتاین]

نامیده ایم. ما معتقدیم آنچه امروز در سامانه ی سرمایه داری جهانی می گذرد، نشانه ی ظهور مسائل و مشکلات و بحران های برخاسته از ورود عالم غرب مدرن به فاز اول بحران انحطاطی خود ویرانگر آن، در عرصه ی اقتصادی می باشد.

به عبارتی باید گفت که عالم غرب مدرن با عبور از دوران شکوفایی مدرنیستی-اومان نیستی اش در عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری، تدریجاً قدم به مرحله ی بحران انحطاطی خود ویرانگری گذاشت که تا حدودی در هیأت پسامدرنیسم (در قلمروهای نظری و عملی آن) ظاهر گردید. این مرحله ی بحران انحطاطی خود ویرانگر با خود ظهورات اجتماعی-اقتصادی نیز داشته و دارد و به نظر می رسد ظهورات اجتماعی-اقتصادی بحران انحطاطی خود ویرانگر عالم غرب مدرن، دارای مقاطع و فازهای فرعی متعددی است. می توان گفت عالم غرب مدرن از دهه ی ۱۹۸۰ میلادی تجربه ی فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی از مرحله ی بحران انحطاطی خود ویرانگر عالم اومان نیستی (غرب مدرن) را آغاز کرده است و آنچه امروز در هیأت وضع پریشان و بحران زده ی اقتصاد سرمایه داری جهانی (با محوریت ایدئولوژی نئولیبرالیسم) مشاهده می کنیم؛ محصول و نتیجه و مظهر

بروز و خودنمایی و ظهور "فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی مرحله ی بحران انحطاطی خود ویرانگر عالم غرب مدرن" می باشد. به نظر می رسد فازهای بعدی این وضعیت اقتصادی-اجتماعی مرحله ی بحران انحطاطی

❖
دامنه بروز و ظهور مرحله ی بحران انحطاطی خود ویرانگر عالم غرب مدرن در دهه های اخیر به شدت گسترش یافته و به قلمرو و عمل روزمره و زندگی بخشی از مردم عادی جوامع غرب مدرن نیز کشیده شده است. این وضعیت را ما، "فاز اول وضعیت اجتماعی بحران انحطاطی عالم غرب مدرن" نامیده ایم. ما معتقدیم آنچه امروز در سامانه ی سرمایه داری جهانی می گذرد، نشانه ی ظهور مسائل و مشکلات و بحران های برخاسته از ورود عالم غرب مدرن به فاز اول بحران انحطاطی خود ویرانگر آن، در عرصه ی اقتصادی می باشد.

➤ در مرحله‌ی کنونی از حیات سرمایه‌داری مدرن غربی، شاهد ترکیب‌گی حباب سرمایه مالی و بحران گسترده‌ی ناشی از آن بوده و هستیم.

اقتصاد

[اسوالد اشپنگر]



۵- در مرحله‌ی کنونی از حیات سرمایه‌داری مدرن غربی، شاهد ترکیب‌گی حباب سرمایه مالی و بحران گسترده‌ی ناشی از آن بوده و هستیم.

۶- در مرحله‌ی کنونی یعنی فاز اول "وضعیت اجتماعی بحران انحطاطی خودپیرانگر عالم غرب مدرن"، بلوک‌های اصلی نظام سرمایه‌داری جهانی [یعنی بلوک ژاپن و آسیای جنوب شرقی به استثنای چین، بلوک اروپا، بلوک ایالات متحده آمریکا و کانادا] همزمان گرفتار بحران رکودی گردیده‌اند و این امری بی‌نظیر است که پیش از دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی

دیده نشده بود.

۷- در فاز اول "وضعیت اقتصادی-اجتماعی مرحله بحران انحطاطی عالم غرب مدرن"، شاهد سیطره‌ی مطلق العنان و استبدادی ایدئولوژی نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی اصلی و حاکم جهان سرمایه‌داری در

دوران پسامدرن هستیم. اکنون مدل سرمایه‌داری نئولیبرال، جایگزین مدل سرمایه‌داری سوسیال دموکرات و ارشادی ملهم از آراء کینز گردیده است. سیطره‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال نتایج فاجعه باری برای زندگی اکثر مردم در کشورهای تحت سلطه سرمایه‌داری در جهان غرب و غرب زده داشته است و این وضع با تداوم سلطه نئولیبرالیسم، قطعاً بدتر نیز خواهد شد.

۸- مدل نئولیبرالیستی اقتصاد سرمایه‌داری با سرمایه مالی [به عنوان وجه غالب و هژمونیک سرمایه جهانی] در پیوند نزدیک

در هفتاد سال آغازین قرن بیستم تفاوت کرده است. سرمایه مالی، امروز برخلاف مفهوم نیمه اول قرن بیستم آن "در ترکیب و پیوند با سرمایه صنعتی و در خدمت منافع و اهداف سرمایه صنعتی" نیست بلکه سرمایه مالی اگر چه از عنصر سرمایه تولیدی و صنعتی بهره می‌برد، اما مسیر حرکت و هویتی اعتباری پیدا کرده و نه تنها در خدمت اهداف سرمایه‌داری تولیدی و صنعتی نیست، بلکه خود مسیر سودافزایی‌های مستمر از طریق بورس بازی و نقل و انتقالات اعتباری را دنبال می‌کند و به همین علت است که هویتی "حباب گونه"

یافته است. سرمایه مالی با این مشخصات در عین ترکیب با سرمایه صنعتی در بسیاری موارد، سرمایه صنعتی را در مسیر اهداف خود به حرکت وامی‌دارد و همین امر موجب می‌شود که رقم‌های نجومی سودهای ناشی از دادوستدهای اعتباری و بدون پشتوانه و کاذب، نوعی

عدم توازن واقعی در قلمرو اقتصاد سرمایه‌داری پدید آورد که این عدم توازن به بروز شکاف و تضاد در تمامیت و کلیت سرمایه می‌انجامد و در نهایت با ترکیب حباب رشد سرمایه مالی، بحران رکودی و ورشکستگی ایجاد می‌کند.

۴- خصلت جهانی سرمایه مالی بیش از هر زمان دیگر در تاریخ حیات سرمایه‌داری، تشدید گردیده است و این امر منجر به بروز تضاد میان سمت‌گیری جهانی سرمایه مالی و سیستم ملی رژیم‌های سیاسی مبتنی بر مدل دولت-ملت در کشورهای سرمایه‌داری گردیده است.



[ژان بودریار]

اعمال

سیاست‌های نئولیبرالی که موجب تشدید و تعمیق فقر و بی‌عدالتی گسترده و گرسنگی فراگیر در میان اکثر مردم تحت سلطه رژیم‌های سرمایه‌داری اومانیستی گردیده و می‌گردد؛ موجب گسترش فوق‌العاده چشمگیر اعتراضات مردمی و اجتماعی به سیاست‌های ریاضت اقتصادی نئولیبرالی گردیده است. عمق، ابعاد و دامنه و گسترده‌ی این اعتراضات در تاریخ نظام سرمایه‌داری ظرف شصت سال اخیر کاملاً بی‌سابقه و بی‌نظیر بوده است.

❖ **نظام سرمایه‌داری از زمان قوام و استقرار تمام عیارش در هیأت سرمایه‌داری صنعتی از اوایل قرن نوزدهم به بعد تقریباً همیشه و به صورت ادواری گرفتار بحران بوده است. این را می‌توان بحران عمومی نظام سرمایه‌داری و ذاتی این نظام دانست.**

در تاریخ نظام سرمایه‌داری ظرف شصت سال اخیر کاملاً بی‌سابقه و بی‌نظیر بوده است.

سرمایه‌داری نئولیبرال و چشم‌انداز محتمل

نظام سرمایه‌داری از زمان قوام و استقرار تمام عیارش در هیأت سرمایه‌داری صنعتی از اوایل قرن نوزدهم به بعد تقریباً همیشه و به صورت ادواری گرفتار بحران بوده است. این را می‌توان بحران عمومی نظام سرمایه‌داری و ذاتی این نظام دانست. البته در دوران پس از جنگ جهانی دوم به مدت نزدیک به سه دهه نظام سرمایه‌داری در مقیاس جهانی گرفتار بحران فراگیر و جدی نگردید، هرچند که در آن مقطع هم برخی مؤلفه‌های بحران عمومی سرمایه‌داری وجود داشت، همان گونه که بحران کنونی سرمایه‌داری که ناشی از ورود به فاز اول "وضعیت اجتماعی شکل گرفته در دل بحران انحطاطی عالم غرب

❖ **ظهور فاز اول وضعیت منحط اقتصادی- اجتماعی هرچقدر هم که بسط و تداوم آن طول بکشد و زمان ببرد، حاصلی جز تشدید و تعمیق بحران انحطاطی ندارد و این امر بی تردید خود را در تعمیق و تشدید بحران اقتصاد سرمایه‌داری مدرن نیز نشان خواهد داد.**

و تنگاتنگ قرار دارد. در واقع، قدرت گرفتن و حاکم شدن سرمایه مالی در ساختار سرمایه جهانی را می‌توان یکی از علل اصلی قدرت گرفتن نئولیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی هژمونیک در کلیت نظام سرمایه‌داری مدرن دانست. نئولیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی پست مدرن بیانگر خواست‌ها و اغراض و منافع سرمایه مالی است که اکنون در ترکیب ساختاری سرمایه، وجه غالب و حاکم را یافته است.

۹- اعمال سیاست‌های نئولیبرالی که موجب تشدید و تعمیق فقر و بی‌عدالتی گسترده و گرسنگی فراگیر در میان اکثر مردم تحت سلطه رژیم‌های سرمایه‌داری اومانیستی گردیده و می‌گردد؛ موجب گسترش فوق‌العاده چشمگیر اعتراضات مردمی و اجتماعی به سیاست‌های ریاضت اقتصادی نئولیبرالی گردیده است. عمق، ابعاد و دامنه و گسترده‌ی این اعتراضات

❖ اکنون بیش از سه دهه است که نظام سرمایه‌داری جهانی گرفتار بحرانی گردیده است که برخلاف بحران‌های پیشین صرفاً رکودی یا صرفاً تورمی نبوده و بلکه رکودی-تورمی توأمان می‌باشد. همچنین بیش از یک دهه است که سرمایه‌داری جهانی با معضل ترکیدگی ناشی از رشد بادکنکی و حباب گونه‌ی سرمایه مالی و زمین لرزه‌های هولناک نشأت گرفته از آن در قالب ورشکستگی‌ها و خانه‌خرابی‌ها و بیکاری‌های میلیون‌ها نفر در قطب اصلی سرمایه‌داری جهانی یعنی ایالات متحده آمریکا و توابع و نتایج آن در کلیت اقتصاد جهانی روبرو گردیده است.



❖ کمی بیش از سه دهه است که تحولی در ساختار سرمایه جهانی پدیدار گردیده و سرمایه مالی نقش اصلی و تعیین کننده را در ساختار سرمایه و به تبع آن سرمایه‌داری جهانی به دست آورده است. این امر موجب ایجاد شکاف در ترکیب درونی سرمایه‌ی جهانی میان سرمایه‌ی تولیدی و سرمایه‌ی اعتباری بورس باز گردیده است

و در نهایت شکستن حباب رشد کاذب بادکنکی سرمایه مالی که مرتبط با فقدان مابه‌ازاء عینی و واقعی دربخش سرمایه‌ی تولیدی صنعتی نیز هست، به موازات خانه‌خوابی و بیکاری، امواج تورمی را نیز در پی خود آورده و می‌آورد. به همه‌ی این‌ها باید پاشنه‌ی آشیل سرمایه و نظام سرمایه‌داری جهانی یعنی سیر نزولی نرخ سود را نیز افزود که بزرگ‌ترین مصیبت و فلاکت متصور برای سرمایه‌داران و کلیت نظام سرمایه‌داری است.

« اقتصاد

[بیداری انسانی در مرکز اسپانیا، در تاریخ ۱۹ مه ۲۰۱۱]



❖ **عالم غرب مدرن از دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی تجربه‌ی فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی از مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر عالم اومانستی (غرب مدرن) را آغاز کرده است و آنچه امروز در هیأت وضع پریشان و بحران زده‌ی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی (بامحوریت ایدئولوژی نئولیبرالیسم) مشاهده می‌کنیم؛ محصول و نتیجه و مظهر بروز و خودنمایی و ظهور "فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی از مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر عالم غرب مدرن" می‌باشد. به نظر می‌رسد فازهای بعدی این وضعیت اقتصادی-اجتماعی مرحله‌ی بحران انحطاطی عالم غرب نیز در راه است.**

سرمایه و نظام سرمایه‌داری جهانی یعنی سیر نزولی نرخ سود را نیز افزود که بزرگ‌ترین مصیبت و فلاکت متصور برای سرمایه‌داران و کلیت نظام سرمایه‌داری است. راه‌حل‌ها و استراتژی و تاکتیک‌های نئولیبرالی تا کنون جواب نداده است و به نظر می‌رسد که بحران رکودی که سرمایه‌داری غرب مدرن امروز تجربه می‌کند، دیرپاترین بحران رکودی در تاریخ این نظام ظالم و استثمارگر می‌باشد.

اگر تحلیل ما صحیح باشد و بحران اقتصادی کنونی سرمایه‌داری ریشه در ورود نظام سرمایه‌داری غرب مدرن [به عنوان صورت اقتصادی-اجتماعی حاکم در عالم مدرن] به فاز اول وضعیت اقتصادی-اجتماعی پدید آمده از مرحله‌ی نهایی و واپسین تطور عالم مدرن [یعنی مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر که نهایتاً و در امتداد یک خط سیر انحطاطی به انقراض کامل عالم مدرن و نسخ عالم مدرن توسط صورت نوعی ماهیتاً متفاوتی از کفر و شرک اومانستی، می‌انجامد] داشته باشد و این مرحله‌ی

مدرن "می‌باشد را نیز می‌توان و باید در متن بحران عمومی سرمایه‌داری [به عنوان ویژگی ذاتی و همیشگی نظام سرمایه‌داری] در نظر گرفت و تبیین و تحلیل کرد. اکنون بیش از سه دهه است که نظام سرمایه‌داری جهانی گرفتار بحرانی گردیده است که برخلاف بحران‌های پیشین صرفاً رکودی یا صرفاً تورمی نبوده و بلکه رکودی-تورمی توأمان می‌باشد. همچنین بیش از یک دهه است که سرمایه‌داری جهانی با معضل ترکیدگی ناشی از رشد بادکنکی و حباب گونه‌ی سرمایه مالی و زمین لرزه‌های هولناک نشأت گرفته از آن در قالب ورشکستگی‌ها و خانه‌خوابی‌ها و بیکاری‌های میلیون‌ها نفر در قطب اصلی سرمایه‌داری جهانی یعنی ایالات متحده آمریکا و توابع و نتایج آن در کلیت اقتصاد جهانی روبرو گردیده است. کمی بیش از سه دهه است که تحولی در ساختار سرمایه جهانی پدیدار گردیده و سرمایه مالی نقش اصلی و تعیین کننده را در ساختار سرمایه و به تبع آن سرمایه‌داری جهانی به دست آورده است. این امر موجب ایجاد شکاف در ترکیب درونی سرمایه‌ی جهانی میان سرمایه‌ی تولیدی و سرمایه‌ی اعتباری بورس باز گردیده است و در نهایت شکستن حباب رشد

کاذب بادکنکی سرمایه مالی که مرتبط با فقدان مابه‌ازاء عینی و واقعی دربخش سرمایه‌ی تولیدی صنعتی نیز هست، به موازات خانه‌خوابی و بیکاری، امواج تورمی را نیز در پی خود آورده و می‌آورد. به همه‌ی این‌ها باید پاشنه‌ی آشیل

❖ ورود عالم مدرن به فازهای بعدی وضعیت اجتماعی نشأت گرفته از بحران انحطاطی غرب مدرن، نه تنها موجب کاهش یا تسکین ظهور و بروز بحران‌های اقتصادی-اجتماعی نخواهد شد بلکه بی‌تردید به لحاظ کیفی و کمی آن‌ها را عمیق‌تر و شدیدتر و گسترده‌تر و بیش‌تر خواهد کرد.

❖ برای عالم غرب مدرن و نظام سرمایه‌داری چشم‌اندازی جز تداوم بحران رکودی وجود ندارد، زیرا در افق تاریخ غرب مدرن هیچ امکان دیگری دیده نمی‌شود. به لحاظ صرف محاسبات اقتصادی نیز باتوجه به وزن هژمونیک سرمایه مالی در سرمایه جهانی و خصایص آن، احتمال و امکان بازگشت به مدل کینزی وجود ندارد و تداوم وضع بحرانی کنونی و تداوم اعمال و اجرای سیاست‌های نئولیبرالی بی‌تردید و بی‌گمان امواج گسترده‌ی اعتراضات اجتماعی و بی‌ثباتی‌های سیاسی را از پی خود خواهد آورد.

می‌گردند. نادیده گرفتن وجوه تعیین‌کننده و باطنی بحران کنونی سرمایه‌داری جهانی که نشأت گرفته از وضعیت اجتماعی بحران انحطاطی غرب مدرن می‌باشد، موجب در غلتیدن به اشتباه و ناتوانی از فهم حقیقت این بحران و چشم‌اندازهای آن می‌گردد.

ظهور فاز اول وضعیت منحنی اقتصادی-اجتماعی هرچقدر هم که بسط و تداوم آن طول بکشد و زمان ببرد، حاصلی جز تشدید و تعمیق بحران انحطاطی ندارد و این امر بی‌تردید خود را در تعمیق و تشدید بحران اقتصاد سرمایه‌داری مدرن نیز نشان خواهد داد. برای عالم غرب مدرن و نظام سرمایه‌داری چشم‌اندازی جز تداوم بحران رکودی وجود ندارد، زیرا در افق تاریخ غرب مدرن هیچ امکان دیگری دیده نمی‌شود. به لحاظ صرف محاسبات اقتصادی نیز باتوجه به وزن هژمونیک سرمایه مالی در سرمایه جهانی و خصایص آن، احتمال و امکان بازگشت به مدل کینزی وجود ندارد و تداوم وضع بحرانی کنونی و تداوم اعمال و اجرای سیاست‌های نئولیبرالی بی‌تردید و بی‌گمان امواج گسترده‌ی اعتراضات اجتماعی و بی‌ثباتی‌های سیاسی را از پی خود خواهد آورد. ورود عالم مدرن به فازهای بعدی وضعیت اجتماعی نشأت گرفته از بحران انحطاطی غرب مدرن، نه تنها موجب کاهش یا تسکین ظهور و بروز بحران‌های اقتصادی-اجتماعی نخواهد شد بلکه بی‌تردید به لحاظ کیفی و کمی آن‌ها را عمیق‌تر و شدیدتر و گسترده‌تر و بیش‌تر خواهد کرد. ●

❖ بحران اقتصادی کنونی سرمایه‌داری جهانی در باطن خود نشانه و روایتی از یک موقعیت ناپایدار انحطاطی است که مرگ محتوم و قریب‌الوقوع عالم غرب و تمامیت تاریخ آن، این موقعیت را پدید آورده و عالم غرب مدرن اکنون دارد فاز اول ظهور اقتصادی-اجتماعی آن وضعیت را تجربه می‌کند و بحران کنونی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی نیز ریشه در آن وضعیت داشته و نمود و نماد و ظهور و بروز اقتصادی آن است. این یک بحران صرفاً اقتصادی هم نیست و جلوه‌ها و مظاهر مختلف دارد که دیر یا زود آشکار گردیده و یا می‌گردند.



واپسین، مرحله‌ی بحران انحطاطی خودویرانگر عالم مدرن است، پس باید گفت بحران کنونی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی صرفاً و حتی عمدتاً یک بحران اقتصادی نبوده و ریشه در یک وضعیت و موقعیت اجتماعی دارد که خود آن موقعیت به عنوان یک وضعیت منحنی بحرانی و رو به ویرانی ریشه در ورود عالم غرب مدرن به مرحله‌ی واپسین سیر خودویرانگرانه‌اش به سوی انقراض و نابودی کامل دارد. بدینسان، بحران اقتصادی کنونی سرمایه‌داری جهانی در باطن خود نشانه و روایتی از یک موقعیت ناپایدار انحطاطی است که مرگ محتوم و قریب‌الوقوع عالم غرب و تمامیت تاریخ آن، این موقعیت را پدید آورده و عالم غرب مدرن اکنون دارد فاز اول ظهور اقتصادی-اجتماعی آن وضعیت را تجربه می‌کند و بحران کنونی اقتصاد سرمایه‌داری جهانی نیز ریشه در آن وضعیت داشته و نمود و ظهور و بروز اقتصادی آن است. این یک بحران صرفاً اقتصادی هم نیست و جلوه‌ها و مظاهر مختلف دارد که دیر یا زود آشکار گردیده و یا



«ادبیات و هنر»



اگر الآن و در موقعیت فعلی درباره‌ی ادبیات داستانی دفاع مقدس صحبت می‌کنیم این ادبیات را جدای از حوزه‌ی ادبیات انقلاب نمی‌دانیم چراکه این بحث در بین نویسندگان شکل گرفته که آیا ما در سنت‌های ادبی خودمان اساساً پس از انقلاب واجد دوره‌ای خاص در ادبیاتمان شدیم.

"احمد شاکری" در گفتگو با فرهنگ عمومی

"ادبیات دفاع مقدس" نگرش‌های شیعی و آرمان‌های اسلامی را در خود مستتر دارد

■ **فرهنگ عمومی:** آقای شاکری اگر در ابتدا مقدمه‌ای در ارتباط با موضوع بحث و نشریه فرهنگ عمومی دارید بفرمایید تا وارد گفتگوی اصلی شویم.

□ **احمد شاکری:** بسم‌الله الرحمن الرحیم. خیلی خوشحالم که در خدمت شما و مخاطبان نشریه فرهنگ عمومی هستم. نکته‌ای که به نظر می‌رسد در رابطه با این نشریه بیان شود، جدای از تحلیل عمومی وضعیت موجود و بخصوص جایگاه مطبوعات در طرح سؤالات ضروری و پاسخگویی به شبهات و نکات موجود در عرصه اندیشه، نیست. آن نکته‌ای که به نظر می‌رسد گفتنش ضروری است این است که در حوزه هنر و به‌صورت خاص در حوزه ادبیات داستانی در طول دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی شاهد اوج و فرودهای بسیاری بودیم. البته همواره هم ادبیات جهان و هم در ادبیات معاصر ما نقش مطبوعات مورد توجه و مؤثر بوده است. از آنجایی که ادبیات داستانی پیش از انقلاب برخاسته از فضای روشنفکری و در پی نگرش شبه‌روشنفکری به جامعه‌ی ادبی معرفی شد، آورندگان، مترجمان، منتقدان و نویسندگان حوزه‌ی ادبیات داستانی و کسانی که اولین کرسی‌های آموزش داستان را در این کشور برپا کردند در یکی از دو طیف عمده‌ی ادبیات مارکسیستی و ادبیات لیبرال قرار می‌گرفتند، از این جهت سهم عمده و جای

پای محکمی برای خودشان در حوزه‌ی ادبیات ایجاد کردند. فضای مطبوعات که عرصه‌ی نقد، نظر، معرفی و تبیین مبانی نظری است، عرصه‌ی معرفی نویسندگان و جریان‌سازی داستانی است. این عرصه در پس از انقلاب هم مطلقاً به‌دست این دو جریان عمده بوده و نفوذ این جریان بر عرصه‌ی مطبوعاتی و نشریات روزنامه‌ها کاملاً واضح است. پس از انقلاب تلاش‌هایی در حوزه‌ی مطبوعات اتفاق افتاد، البته به‌طور خاص درباره‌ی ادبیات داستانی پس از انقلاب تنها نشریه‌ی تخصصی‌ای که به‌مدت چند دوره به فعالیت ادبی خودش ادامه داد، نشریه "ادبیات داستانی" بود که از دل مجموعه سوره و نشریه سوره بیرون آمد، مدتی به عنوان فصلنامه، مدتی به عنوان ماهنامه منتشر شد و آخرین وضعیتش هم این است که تقریباً سه سالی است این نشریه تعطیل شده است. در شرایط فعلی بنده نشریه‌ای را سراغ ندارم که به حوزه ادبیات داستانی به‌صورت خاص و با دیدگاه همسوی با انقلاب، ارزش‌ها و آرمان‌های انقلابی منتشر شود. لذا شاید برداشتن بار ادبیات که به نوعی کمک به برداشتن بار هنر انقلاب می‌کند، بر عهده‌ی نشریات دیگری قرار گرفته که سمت و سوی متعهدانه دارند. از نظر بنده نشریه فرهنگ عمومی به‌خصوص در دوره‌ی جدیدش هم با بصیرت و هم با شجاعت عمل کرده است. واقعیت

اگر از آنجایی که ادبیات داستانی پیش از انقلاب برخاسته از فضای روشنفکری و در پی نگرش شبه‌روشنفکری به جامعه‌ی ادبی معرفی شد، آورندگان، مترجمان، منتقدان و نویسندگان حوزه‌ی ادبیات داستانی و کسانی که اولین کرسی‌های آموزش داستان را در این کشور برپا کردند در یکی از دو طیف عمده‌ی ادبیات مارکسیستی و ادبیات لیبرال قرار می‌گرفتند، از این جهت سهم عمده و جای پای محکمی برای خودشان در حوزه‌ی ادبیات ایجاد کردند.

◀ جریان شبه‌روشنفکری به دلیل ماهیت فکریش از اساس با پیروزی انقلاب و با دفاع مقدس اختلاف داشتند و باوری به این دو واقعه و جنبه‌های دینی آن نداشتند، از آنجایی که نمی‌توانستند واقعیت دینی و ماهیت دینی این دو واقعه را انکار نکنند، بنابراین ترجیح دادند که راجع به آن ننویسند.

« ادبیات و هنر

که در این زمینه شجاعانه و بدون ملاحظات غیرعقلایی عمل کرده است. البته به نظر می‌رسد که فرهنگ عمومی مسیر طولانی‌ای خواهد داشت. در این مسیر قطعاً به یک شخصیت اکتفا نخواهد کرد، چون ادبیات داستانی پس از انقلاب و محصولاتی که الآن شاهد آن هستیم با رنج، زحمت و خون دل شخصیت‌های متعددی شکل گرفته است. البته نقش افراد در این زمینه با هم برابر نیست. اما در مجموع به نظر می‌رسد کاری که در طول این سال‌ها باید بیشتر به آن توجه می‌شده، معرفی چهره‌هاست. چون به‌خصوص در ادبیات داستانی این چهره‌ها هستند که همواره جریان‌ساز بوده‌اند، همانطور که جریان‌های شبه‌روشنفکری با چهره‌های ادبی‌شان تثبیت شدند و با این چهره‌ها حرکت خودشان را انجام دادند، جریان متعهد داستان‌نویسی هم نیازمند به این چهره‌ها هست، لذا من نشریه "فرهنگ عمومی" را از این جهت نشریه موفق می‌دانم که امیدوارم ان‌شاءالله گسترده‌تر هم بشود و با همین دیدگاه بتواند خدمت شایسته‌ای به ادبیات داستانی انقلاب انجام دهد.

■ فرهنگ عمومی: آقای شاکری اگر اجازه

می‌فرمایید سؤال اول را به این بحث اختصاص دهیم که شما چه نوع اصطلاحی را واجد حوزه‌ای از ادبیات می‌دانید که در آن دفاع مقدس در مرکزیت آثار قرار گرفته است. منظورم این است که شما این حوزه از ادبیات را به چه نامی می‌شناسید؟ ادبیات جنگ، ادبیات دفاع مقدس، ادبیات مقاومت یا ادبیات پایداری؟

□ **احمدشاکری:** پرسش از عنوانی که برای گونه‌ی ادبیاتی متعلق به دفاع مقدس هست، برگرفته از فرض‌ها و ضرورت‌هایی است. اساساً طرح این سؤال که چرا ما باید دغدغه‌ی انتخاب عنوان برای ادبیات داستانی دفاع مقدس داشته باشیم، خودش برگرفته از دو فرض خیلی مهم است. یک فرض این است که از میان تمامی موضوعاتی که پس از انقلاب راجع به آنها داستان نوشته شده است چرا باید به موضوع دفاع مقدس توجه شود؟ مضامین و موضوعات متعدد اجتماعی راجع به انقلاب، موضوعاتی که مربوط به خانواده است، موضوعاتی که روان‌شناختی است و در حوزه‌ی ادبیات راجع به آنها نوشته شده است، چرا باید

مطلب این است که همواره معرفی چهره‌های برجسته در حوزه‌ی ادبیات داستانی، چهره‌هایی که در ادبیات پیش از انقلاب پیشرو بودند و برای هموار کردن حرکت در مسیر ادبیات داستانی انقلاب خودشان را به‌خطر انداختند و بعضاً یک تنه در برابر همه‌های بسیار وسیع و شدید شبه‌روشنفکری قرار دادند، عموماً مورد غفلت قرار می‌گیرند و "فرهنگ عمومی" شاید این افتخار را دارد



❧ جالب‌ترین دلیلی که از سوی شبه‌روشنفکرها در مورد سکوتشان نسبت به موضوع دفاع مقدس گفته شده این بوده که گفته‌اند چون ما در آن واقعه شرکت نکردیم، عملاً تجربه‌ای برای نوشتن درباره‌ی آن واقعه نداشتیم. یعنی عذر بدتر از گناهی آوردند. گفتند راجع به دفاع مقدس و جنگ ننوشتیم چون شرکت نکردیم. در حالی که شرکت نکردن به نحو آشکارتری گویای اختلاف و نفاق در این گروه است.

دوره‌ی جدیدی در ادبیات داستانی معاصر ایران باشد، به‌نظر می‌رسد که در این دوره ما شاهد واکنش متفاوتی از طیف روشن‌فکر نسبت به موضوعات مرتبط با انقلاب بودیم. یعنی پس از انقلاب، ادبیات شبه‌روشنفکری در مقابل انقلاب و مسائل مرتبط با آن و بعد از ۱۹ ماه با وقوع دفاع مقدس، نسبت به دفاع مقدس و مسائل آن، سیاست بایکوت و سکوت را پیشه کرد. یعنی اساساً در آغاز کار چیزی راجع به این دو واقعه ننوشتند و این سکوت نه تنها سکوت در عالم آفرینش بود بلکه در مقام نقد تلاش کردند در آرای انتقادی‌شان سخنی از نویسندگان و آثاری که در این دو حوزه خلق شده بود نزنند و سخنی ننویسند. دلایلی هم برای این امر وجود دارد یکی از مهم‌ترین دلایل ماهیت مردمی و البته دینی دفاع مقدس و انقلاب بود. و ادبیات شبه‌روشنفکر که داعیه‌ی رهبری توده‌ی مردم را داشت، پس از انقلاب احساس کرد که این توده‌ی مردم توانستند با اتکال به عوامل دینی و انگیزه‌های دینی که هیچ وقت روشنفکرها و شبه‌روشنفکری با آن همسویی نداشتند، انقلابی را به ثمر بنشانند و در نهایت در دفاع مقدس هم ارزش‌های الهی و انسانی را متجلی بکنند و به پیروزی‌هایی دست پیدا کنند. بنابراین جریان شبه‌روشنفکری به‌دلیل ماهیت فکری‌ش از اساس با پیروزی انقلاب و با دفاع مقدس اختلاف داشتند و باوری به این دو واقعه و جنبه‌های دینی آن نداشتند، از آنجایی که نمی‌توانستند واقعیت دینی و ماهیت دینی این دو واقعه را انکار بکنند، بنابراین جمع به آن ننویسند. البته توجیحات متعددی در این باره از اهالی روشن‌فکر شنیده شد. برخی‌ها به بن‌دلیل تمسک می‌کردند که هنوز مان مناسب برای نوشتن در رابطه این دو واقعه نرسیده است. چراکه نثار بزرگ پس از گذشت چند دهه وقایعی چون انقلاب‌ها و جنگ‌ها بسته می‌شوند بنابراین ما فرصتی خواهیم. برخی معتقد بودند که آثاری در این زمینه‌ها نوشته‌ایم لی عامل حکومت و دولت و احکام

راجع به دفاع مقدس چنین دغدغه‌ای داشت؟ و فرض دوم مبتنی بر این است که عنوان‌سازی برای ادبیات مربوط به جنگ به معنای شناسایی این ادبیات در ذیل یک گونه‌ی ادبی است. یعنی اگر این عنوان‌گذاری به معنای شناسایی گونه نباشد، چندان شاید مورد بحث و گفتگوی اهالی نظر قرار نگیرد. راجع به این دو فرض که منتهی به سؤال شما شده و بنظرم این سؤال، سؤال درست و بجایی است، توضیح کوتاهی باید داده شود. و آن اینکه اگر الآن و در موقعیت فعلی درباره‌ی ادبیات داستانی دفاع مقدس صحبت می‌کنیم این ادبیات را جدای از حوزه‌ی ادبیات انقلاب نمی‌دانیم چراکه این بحث در بین نویسندگان شکل گرفته که آیا ما در سنت‌های ادبی خودمان اساساً پس از انقلاب واجد دوره‌ای خاص در ادبیاتمان شدیم. آیا این دوره خاص با -پیروزی انقلاب در ادبیات داستانی ما شکل گرفت یا خیر؟ به‌نظر می‌رسد که این دوره‌ی ادبی جدید به اذعان افراد و طیف‌های مختلف فکری محقق شده است. با مراجعه به کتاب "صدسال داستان‌نویسی" آقای میرعبدینی که می‌توان گفت حجیم‌ترین کتاب در حوزه‌ی تاریخچه صدساله‌ی داستان‌نویسی در کشورمان هست و مراجعه به "منظری از ادبیات داستانی انقلاب" نوشته آقای محمدرضا سرشار، این مطلب مورد اتفاق این دو منبع با دو رویکرد فکری مختلف است. هر دو به این موضوع اشاره دارند که پس از انقلاب اسلامی یک دوره‌ی جدیدی در ادبیات ما شکل گرفت. حالا اینکه این دوره‌ی جدید واجد چه خصوصیات است، آیا این دوره‌ی جدید روند روبه‌رشد

را برای ادبیات واجد شد یا نه ممکن است در این اختلاف باشد ولی در اینکه این دوره پس پیروزی انقلاب شکل گرفت عواملی که منجر به این امر شناسایی دوره‌ی جدید شد باید در خود انقلاب، در مخاطب جدید، در فضای سیاسی و فک جدید، در ظهور آرمان‌های د و مواردی از این دست دانست اگر پیروزی انقلاب به معنای



❧ اگر پیروزی انقلاب به معنای آغاز دوره‌ی جدیدی در ادبیات داستانی معاصر ایران باشد، به‌نظر می‌رسد که در این دوره ما شاهد واکنش متفاوتی از طیف روشن‌فکر نسبت به موضوعات مرتبط با انقلاب بودیم. یعنی پس از انقلاب، ادبیات شبه‌روشنفکری در مقابل انقلاب و مسائل مرتبط با آن و بعد از ۱۹ ماه با وقوع دفاع مقدس، نسبت به دفاع مقدس و مسائل آن، سیاست بایکوت و سکوت را پیشه کرد. یعنی اساساً در آغاز کار چیزی راجع به این دو واقعه ننوشتند.

البته هر کشوری مورد تجاوز قرار بگیرد به نظر می‌رسد حق دارد از آن دفاع بکند ولی همه‌ی این دفاع‌ها مقدس نیست. یا بهتر است بگوییم همه‌ی این دفاع‌ها چون مرتبط با منبع وحیانی و الهی نیستند از تقدس یکسان بهره‌مند نیستند.

« ادبیات و هنر

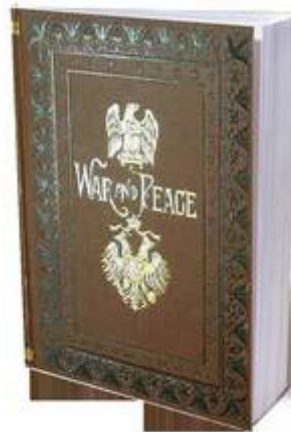
ممیزی مانع از چاپ این موارد می‌شود. برخی‌ها معتقد بودند هنوز این تجربه در ما چندان فروکش نکرده است. این تجربه جنگ‌های تهنیت‌ناشده است و ما باید تجربه‌ی

داستان‌هایی راجع به جنگ در آغاز جنگ نوشتند که همسویی نداشتند. پس عرضم این است که این رویکرد جدید است و هم‌اکنون در دوره‌ای بود که عموماً د و پرشور همراه بود.

سناسایی شود، یعنی عقب‌نشینی تاکتیکی شینی کامل نکردند- نه اینها عملاً حتی در د و به شاگردپروری و جمه دست زدند و در نگ بازگشتند و عملاً ریف واقعیت‌ها همراه ن نویسندگان متعهد نبه‌روشنفکری همراه یاتش ثمره‌ی دوره‌ی اصله‌ی ۱۹ ماهه‌ای ن وجود دارد، عملاً ند. شاید زمینه‌های عدت جنگ و افرادی تند، فرصتی که برای هایی که برای حفظ ما وجود داشت و عمق نه‌ی اینها عواملی بود نوشته شد.

ما این است که چرا و ات داستانی مرتبط با ۲، عرضم این است که ال، سؤالی تنها راجع ست، سؤالی است که ادبیات متعهد پس از می‌شود. یعنی اگر فاع مقدس بهرسم مع به همه دارایی و ه‌های ادبیات پس از لب سؤال می‌کنیم، یون اغلب نویسندگان متعهد سری به





ادبیات دفاع مقدس زدند، بلکه بعضی عمر خودشان و اغلب آثارشان را در زمینه تولید کردند. بنابراین این ثمر موضوع دفاع مقدس شکل گرفته است البته موضوع این است که عنوان

برای این ادبیات مطرح است پس هم نتیجه به رسمیت شناختن دوره‌ی ادبی است و هم نتیجه‌ی به رسمیت شناختن گونه‌ی ادبی است. اما عنوان ظاهرترین وجه مواجهه ما با ادبیات است. یعنی چه کسانی که راجع به

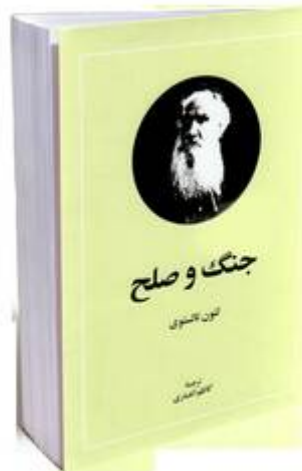
سنتند. شاید این از نقاط بسیار قابل مل و البته اعجاب‌برانگیز در مورد دفاع مقدس ما باشد. چون در مورد ادبیات نگ جهان، مشهور بر این است که پس بانی دوم در آلمان که کشوری شکست خورده بود و در ابتدا متجاوزانه به کشورهای دیگر دست‌درازی کرد، ادبیات سیاهی شکل گرفت. ادبیات ضدجنگ شکل گرفت. اما در تولیدات ادبیات داستانی دفاع مقدس پس از انقلاب اگر تأمل شود، به لحاظ



[ناکاراک‌ی ژاپن بعد از تجاوز اتمی آمریکا]

ادبیات نوشته‌اند، چه کسانی که نقد کردند و چه کسانی که سیاست‌گذاری کردند، همه‌ی اینها نیازمند بودند که نظر و رویکرد خودشان را نسبت به این واقعه بیان کنند. عنوان از این جهت مهم است که ما در مورد دامنه‌ی بیش از سه دهه تولید داستان راجع به ادبیات دفاع هشت ساله صحبت می‌کنیم، می‌بینیم از بین دهها، صدها و بلکه هزاران اثر کوتاه و بلندی که در این موضوع نوشته شده، همه‌ی اینها به لحاظ مضمونی با هم همسو و هم‌جهت

مضمونی برخی آثار دقیقاً مباین و معارض آثار دیگر هستند. این در حالی است که در مورد اصل واقعه‌ی دفاع مقدس به نظر می‌رسد که این واقعه از حقیقتی نورانی برخوردار بوده است. حتی روشنفکران در اظهار نظرشان در مورد دفاع مقدس حتی از کلمه دفاع و تقدس هم استفاده کردند. یعنی دفاعی بودن واقعه‌ای که برای ایران در طول هشت سال اتفاق افتاد، مورد انکار نیست و حسن دفاع و ارزشمندی دفاع هم قابل انکار نیست. با فرض این نشانه‌ها سؤالی جدی مطرح



❖ در مورد ادبیات جنگ جهان، مشهور بر این است که پس از جنگ جهانی دوم در آلمان که کشوری شکست خورده بود و در ابتدا متجاوزانه به کشورهای دیگر دست‌درازی کرد، ادبیات سیاهی شکل گرفت. ادبیات ضدجنگ شکل گرفت. اما در تولیدات ادبیات داستانی دفاع مقدس پس از انقلاب اگر تأمل شود، به لحاظ مضمونی برخی آثار دقیقاً مباین و معارض آثار دیگر هستند. این در حالی است که در مورد اصل واقعه‌ی دفاع مقدس به نظر می‌رسد که این واقعه از حقیقتی نورانی برخوردار بوده است.

نام‌گذاری، نام‌گذاری‌ای است که با انضمام ارزش‌های واقعی هشت‌ساله و انتظارات و شناخت‌مان نسبت به ادبیات داریم. یعنی ما در این نام‌گذاری تنها به یک عمل مکانیکی دست نمی‌زنیم. بلکه باید مشخص کنیم مجموعه معارف ما درباره‌ی دفاع و اساساً دفاع در اندیشه اسلامی به چه معناست. آیا دفاعی که در اندیشه اسلامی مطرح است مثل همه‌ی دفاع‌هایی است که در اندیشه کفر و در یک کشور کافر و غیرمسلمان هم اتفاق می‌افتد

می‌شود. آن سؤال جدی این است که چگونه می‌شود راجع به واقعه‌ای که جنبه‌ی دفاعی دارد، راجع به واقعه‌ای که طیف‌های مختلف فکری نسبت به دفاعی بودن آن تردیدی ندارند، دو دسته داستان نوشته شود که به لحاظ مضمونی با هم تباین دارند. یعنی برخی از داستان‌ها این واقعه را اساساً نورانی، افتخارآمیز و ایثارگرانه و حماسی می‌دانند و دیدگاه دیگری وجود دارد که تأکید بر تلخی، تردید و شک، یأس و بی‌اعتقادی و خودمحوری در این آثار دارد، چگونه این ممکن است؟

بنابراین بحث عنوان‌سازی در ادبیات در حقیقت محل تعارض این دیدگاه‌های فکری است. یعنی چه عنوانی باید برای ادبیات ترسیم شود؟ ترسیم عنوان از جهات مختلفی برای ادبیات داستانی دفاع مقدس حائز اهمیت است. نکته اولش این است که اساساً این عنوان می‌تواند به خاص بودن دفاع مقدس و ادبیات مرتبط با آن تأکید کند و جایگاه این ادبیات را در بین آثار نوشته شده در حوزه داستان جنگ در جهان مشخص کند. یعنی اولاً تعیین کند وقتی ما راجع به ادبیات داستانی دفاع مقدس صحبت می‌کنیم و پیش از این فرض کردیم که ادبیات انقلاب پس از پیروزی انقلاب وارد دوره‌ی جدیدی شد، این

سؤال پیش بیاید که آیا ادبیات دفاع مقدس در زیر مجموعه ادبیات جنگ جهان و مطابق با آن و همسوی با آن خواهد بود یا متفاوت است؟ آیا گونه‌ای متفاوت قلمداد می‌شود یا گونه‌ای است مثل گونه‌های دیگر. مثلاً در ادبیات جهان "در جبهه‌ی غرب خبری نیست"، "وداع با اسلحه"، "به یاد کاتالونیا"، جنگ و صلح" و آثاری که در جهان مشهور شدند را داریم. آیا نمونه‌هایی که ما انتظار داریم در ادبیات دفاع مقدس ببینیم، زیرمجموعه‌ی چنین آثاری خواهند بود یا خیر؟ بنابراین در نام‌گذاری تأکید بر شاخصه‌ها داریم. البته باید متوجه باشیم که این

دوره‌ی جدید ادبی، دوره‌ای بود که عموماً با ظهور نویسندگان جوان، متعهد و پرشور همراه بود. اگر دوره‌ی جدید با این اوصاف شناسایی شود، یعنی دوره‌ای که در آن روشنفکران یک عقب‌نشینی تاکتیکی کردند - اگر چه آنها هیچ وقت عقب‌نشینی کامل نکردند - سال‌های پس از جنگ ثابت کرد که اینها عملاً حتی در دوره‌ی سکوتشان هم بیکار نبودند و به شاگردپروری و بنیه‌سازی علمی و تئوریک و به ترجمه دست زدند و در دهه‌ی هفتاد به حوزه‌ی ادبیات جنگ بازگشتند و عملاً این بازگشت آنها هم با تخریب و تحریف واقعیت‌ها همراه بود و هم با تلاش برای سوق دادن نویسندگان متعهد دهه شصت به سمت ادبیات شبه‌روشنفکری همراه بود.



[اوکیانای ژاپن بعد از بمباران توسط آمریکا در جنگ جهانی دوم، ۱۳ ژوئن ۱۹۴۵]

یا این دفاع متفاوت از دفاعی است که معمولاً در جهان از آن صحبت می‌شود. البته هر کشوری مورد تجاوز قرار بگیرد به نظر می‌رسد حق دارد از آن دفاع بکند ولی همه‌ی این دفاع‌ها مقدس نیست. یا بهتر است بگوییم همه‌ی این دفاع‌ها چون مرتبط با منبع وحیانی و الهی نیستند از تقدس یکسان بهره‌مند نیستند. برخی دفاع‌ها انسانی و برخی دفاع‌ها هم در حوزه‌ی ساحت حیوانی تعریف می‌شود چون حیوان‌ها هم برای محافظت از خود، خانواده و محدوده‌ی قلمرویشان دست به دفاع می‌زنند. بنابراین در تعیین آن عنوان به نظر می‌رسد که یک کار

❧ حتی روشنفکران در اظهار نظرشان در مورد دفاع مقدس حتی از کلمه دفاع و تقدس هم استفاده کردند. یعنی دفاعی بودن واقعه‌ای که برای ایران در طول هشت سال اتفاق افتاد، مورد انکار نیست و حسن دفاع و ارزشمندی دفاع هم قابل انکار نیست.

برای پاسخ به این سؤال در حوزه ادبیات داستانی در طول این سه دهه عناوین بسیار متنوعی برای شناسایی این گونه معرفی شده است. اگر بخواهیم به لحاظ زمانی هم در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد این عناوین یک سیر زمانی هم دارند. مثلاً در ابتدا چیزی که در حوزه‌ی دفاع مقدس نوشته می‌شد، به عنوان ادبیات جنگ شناخته می‌شد. بعدها این ادبیات جنگ عنوان ادبیات جنگ تحمیلی گرفت، بعد شد ادبیات دفاع، بعد ادبیات دفاع مقدس، بعد

ادبی صرف انجام نمی‌دهیم. هم ادبیات مداخله دارد، هم معارف و بنیان‌های حکمی ما دخالت دارند و هم این واقعه‌ای که اتفاق افتاده دخالت دارد. بنابراین انتخاب عنوان که به نظر ساده می‌آید پشتوانه‌ای عظیم خواهد داشت. یعنی مجموعه‌ی معارفی که در علوم انسانی و علوم الهی و علوم دینی و ادبیات و شناخت از ادبیات وجود دارد، به کمک هم می‌آیند و عنوان را می‌سازند. بنابراین کار و شناخت عنوان البته با مشکلاتی مواجه هست. از

جمله مسائلی که در مورد این عنوان مطرح است - و بجای اینکه من ترجیح بدهم پاسخی به این عنوان دهم - و عنوان سازی را برای ادبیات دفاع مقدس دشوار کرده است، تا حدودی کم بودن و کم حجم بودن و بی کیفیتی پژوهش‌های صورت گرفته در این عرصه است. عناوین برای نویسندگان چندان ملموس نیست و کارکردی برای نویسنده ندارد. چون نویسنده داستان عموماً با خلاقیت خود و شناختش از یک موضوع یا مضمون مثل دفاع مقدس آثاری را خلق می‌کند. حتی برای منتقدین هم به نظر می‌رسد این عناوین چندان در این سال‌ها واجد اولویت نبودند چراکه منتقدین فارغ از



عنوان ادبیات مقاومت و سپس ادبیات پایداری مطرح شد. یعنی این چهار پنج عنوان اصلی است که برای این بحث گذاشته‌اند. اگر دقت بکنیم می‌بینیم عناوینی که برای ادبیات دفاع مقدس استفاده شده، لزوماً سرمنشأ ادبی نداشته است. یعنی نوعی استعمال عرفی در جامعه موجب شده با تغییر استعمال و ورود لفظ جدید، این لفظ راهش را به ادبیات هم باز کند. بنابراین نمی‌شود به نحو کامل و صددرصد از این مطمئن بود که انتخاب این عنوان برای ادبیات با در نظر گرفتن قالب‌های ادبی و در نظر گرفتن آثار پدید آمده و در نظر گرفتن واقعه‌ی دفاع

اینکه در چه دسته‌ای ادبیات را تقسیم‌بندی کنند همواره ملاک‌های جزئی‌تری برای شناخت ادبیاتی که می‌تواند عنوانش مثلاً دفاع مقدس باشد، دارند. ملاک‌هایشان این است که باید سهم عمده‌ای از روح حاکم بر دفاع مقدس در این اثر باشد، وجوه معنوی برایشان اهمیت داشته، طرح شخصیت‌های سفید برایشان حائز اهمیت بوده و وجوهی که به اعتقادات و باورهای دینی ما برمی‌گردد برای ما اهمیت داشته است. بنابراین نکته این است که دعا و اختلافی که بر سر عناوین عموماً مطرح بوده، در کجا بیشتر تنورش گرم بوده است. البته

هم این است که در حوزه ادبیات داستانی دفاع مقدس شناخت ظرفیت‌های دفاع مقدس و ترسیم ویژگی‌های خاص این ادبیات مقدمه هر عنوان‌سازی در این حوزه است. یعنی تا ویژگی‌هایش را شناسیم عملاً نمی‌توانیم دست به عنوان‌سازی در این زمینه بزنیم. نکته‌ی دیگر این است که تعدد عناوین موجب شده است که حساسیت و جایگاه عناوین قبلی مخدوش شود. یعنی در حالیکه

اجساد شهروندان چونگینگ در چین در جنگ جهانی دوم



زمانی و دوره‌ای ادبیات داستانی یک عنوان بیشتر نداشت و این عنوان انتظاراتی را برای نویسندگان ایجاد می‌کرد، الآن با تعدد عناوین شاید همسو کردن انتظارات از نویسنده دفاع مقدس و آثار مرتبط با دفاع مقدس، مقداری دشوارتر شده است چون به هر حال به تعدد عناوین تعدد دیدگاه وجود دارد و این امکان که با اتخاذ عنوانی ثابت و عنوانی اجماعی خاستگاهمان را راجع به ادبیات دفاع مقدس همسو کنیم، عملاً به نوعی ضعیف شده است. بنابراین در بحث عنوان‌سازی راجع به ادبیات داستانی دفاع مقدس عناوین متعددی به کار رفته است. بنابر آن چیزی که بنده در این دو سال که به پژوهش در

مقدس و در نظر گرفتن مبانی حکمی، دینی و فلسفی ما صورت گرفته است. به عنوان مثال در عالم سیاست برخی از محققین به این اشاره کردند که زمانی به واقعیهی هشت ساله جنگ گفته می‌شد. بعد این مسئله مطرح شد برای اینکه موضع خودمان را در جنگ نشان دهیم و اینکه نشان بدهیم ما متجاوز نبودیم باید از این جنگ به جنگ تحمیلی نام ببریم. بنابراین وصف تحمیلی به جنگ اضافه شد. بعدها این عنوان جای خودش را به دفاع داد چون جنگ تحمیلی از طرف کسی که جنگ برایش جنگ تحمیل شده نوعی دفاع است. اما آیا این دفاع با دیگر دفاع‌ها همانند است. قطعاً وجود انگیزه‌های دینی در دفاع مقدس ما بسیار برجسته است بنابراین با لحاظ انگیزه‌های دینی این دفاع، دفاع مقدس خواهد بود. از یک مرحله به بعد به‌خصوص بعد از اتمام جنگ برخی اصطلاحات از ادبیات ملل وارد کشور ما و ادبیات ما شد. به عنوان مثال یکی از نویسندگان عرب کتابی دارد که در مورد ادبیات مقاومت فلسطین به نام "ادب المقاومة" است. برخی از کسانی که در حوزه ادبیات داستانی تأمل می‌کردند، اصطلاح ادبیات دفاع مقدس را کنار گذاشتند و اصطلاح ادبیات مقاومت را انتخاب کردند. استدلالشان هم به‌صورت اجمالی این بود که ما با انتخاب ادبیات مقاومت آن ظرف زمانی و مکانی دفاع مقدس را بر می‌داریم و مجموعه‌ای از خیزش‌های عمومی‌ای را که هدف عالی‌ای دارد و هدفش مقاومت در برابر ظلم و استکبار و... است، همه را تحت یک قالب در می‌آوریم. بعدها این اصطلاح به عنوان ادبیات پایداری شناخته شد. اما نکته‌ای که در همه‌ی این موارد قابل طرح است این است که طرح و جعل این عناوین هیچگاه با بررسی تام و تمام عناوین قبلی صورت نگرفته است. یعنی به‌نظر می‌رسد یک نوع آزمون و خطا در این عرصه صورت گرفته است. چراکه اگر به منابع نظری، پژوهشی و تحلیلی مراجعه کنیم اساساً منابع قابل توجهی یافت نمی‌شود که در مورد چرایی کنار گذاشتن عنوان ادبیات دفاع مقدس و اخذ عنوان ادبیات مقاومت تأمل شود بلکه به‌نظر می‌رسد انتخاب این عناوین و جایگزینی این عناوین در دوره‌هایی موجب شده عناوین دیگر صدمه ببینند و در مجموع حوزه ادبیات دفاع مقدس لطمه و صدمه ببیند. دلیلش

❖ برخی از نویسندگان شبه‌روشنفکر ادعای واقع‌نویسی ندارند، یعنی از بین کسانی که راجع به جنگ نوشتند و به مضامین سیاه پرداختند همه در اینکه از واقعیت بنویسند، اتفاق ندارند. برخی معتقدند که ما باید وجه تاریخی جنگ را کنار بگذاریم جنگ برای ما یک زمینه است دلیلی ندارد که نویسنده از واقعیت‌های جنگ بگوید نویسنده باید از آن چیزی که در کنه وجود خودش هست بگوید و تعهدی به واقعیت ندارد. اما این طیف، طیف قلیلی هستند. طیف کثیر عموماً واقعیت را محور کارشان قرار می‌دهند.

مورد گونه ادبیات سیاه دفاع مقدس مشغول هستیم، به نظر می‌رسد، همچنان استفاده از ادبیات داستانی دفاع مقدس عنوان جامع‌تری از عناوین دیگر باشد. اما در ترکیب دفاع مقدس مفهوم این دفاع و تقدس چیست؟ آیا این دفاع مقدس برای ادبیات در ترکیب ادبیات دفاع مقدس و برای داستان در ترکیب داستان دفاع مقدس، نقش موضوعی ایفا می‌کند یعنی وقتی می‌گوییم داستان



دفاع مقدس داستانی است که موضوعش دفاع مقدس باشد یا داستانی که مضمونش دفاع مقدس باشد اینها متفاوت است. تعبیری که من مقداری به آن نزدیک شدم این است که در تعبیر ادبیات داستانی دفاع مقدس، دفاع مقدس وصف موضوع ادبیات نیست بلکه وصف مضمونی ادبیات است. اگر وصف مضمونی ادبیات باشد به نظر می‌رسد که ما نیازی پیدا نمی‌کنیم که به ادبیات مقاومت و یا حتی ادبیات پایداری اشاره کنیم. ضمن اینکه این عنوان، عنوانی است که مخترع و جاعلش خود فضای ایران اسلامی درگیر جنگ بوده، یک عنوان خاص است که می‌تواند در ذیل خودش گونه‌ای را معرفی کند. اما در

ادبیات مقاومت ما جاعل این اصطلاح نبودیم و چون جاعلش نبودیم لزوماً تعریفش برعهده‌ی ما نیست. کسی که این را جعل کرده باید آن را تعریف کند و به نحو خاص ادبیات دفاع مقدس نگرش‌های شیعی و آرمان‌های اسلامی را در خود مستتر دارد ولی ادبیات مقاومت اینطور نیست و وجهه‌ی بسیار عامی دارد. یعنی عامتر از معارفی که یک مکتب یا یک مذهبی به عنوان تشیع دارد، در اختیار می‌گذارد. بنابراین توسعه دادن به مفاهیم و اخذ عناوینی مثل ادبیات مقاومت به‌نظم راه ما را در شناسایی گونه خاص دور خواهد کرد و عملاً امکان شناسایی این گونه ذیل عنوان خاص و شناخت خصوصیات و شرایطش را برای ما دشوار می‌کند.

■ **فرهنگ عمومی:** آقای شاکری از توضیحات شما می‌توان اینگونه برداشت کرد که گویا جنابعالی به خصلت زمانی و مکانی آن حوزه از ادبیات که حول دفاع مقدس است، قائلید. یعنی معتقدید که ادبیات دفاع مقدس مربوط به ایران شیعی اسلامی است. اما برای اینکه آثار این حوزه از ادبیات دارای خوانندگان جهانی باشد، آیا انتخاب عنوان با این شکل، باعث محدودیت طیف مخاطبین جهانی نمی‌شود؟

□ **احمدشاکری:** آیا وصفی که ما به عنوان وصف دفاع مقدس برای ادبیات به کار می‌بریم خصیصه زمانی و مکانی در آن لحاظ می‌شود یا نه؟ خصیصه زمانی به این معنا است که ادبیات داستانی دفاع مقدس ادبیاتی است که در برهه زمانی هشت ساله دفاع مقدس اتفاق افتاد از ۵۹ تا ۶۷. و خصیصه مکانیش هم این است که مکان وقوع حوادث هم به تعبیری یا باید خطوط جنگ باشد یا جایی باشد که تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم جنگ به آنها رسیده است. مثلاً شهرهای مرزی یا شهرهایی که پشت جبهه هستند و بمباران شده‌اند و یا حتی شهرهایی که مورد اصابت موشک هم قرار نگرفته‌اند ولی آثار جنگ در آنجا مشهود است شهادت می‌آیند، اجناس گران شده و انواع مسائلی که جنگ با خودش می‌آورد. همانطور که مطلع هستید خود عنوان ادبیات داستانی دفاع مقدس، محور سه جور تقسیم‌بندی واقع شده است. یک موقع وقتی ادبیات دفاع مقدس می‌گوییم این اصطلاح را برای

❖ آن چیزی که موجب تفاوت جنگ ما با جنگ‌های دیگر شد وجه مضمونی آن بود. این اتفاقاً یک بن‌مایه‌ی دینی هم دارد. بن‌مایه‌ی دینی آن هم این است که در دیدگاه اسلامی عمل خوب عملی است که هم واجد حسن فعلی باشد هم واجد حسن فاعلی.

« ادبیات زمانی موضوعی دفاع مقدس است که به لحاظ زمانی در زمان دفاع مقدس اتفاق بیفتد یا در مکانی که قبلاً در آن مکان دفاع مقدس بوده رخ دهد.

« ادبیات و هنر

[محسن مومنی]



اما تعبیر سومی وجود دارد که این وصف دفاع مقدس در ادبیات داستانی محور تقسیم‌بندی‌های مضمونی است. تقسیم‌بندی‌های مضمونی به نظر می‌آید تقسیمات دقیق‌تری هستند. چون ادبیات داستانی دفاع مقدس ما به لحاظ موضوع از دیگر جنگ‌های دنیا متفاوت نمی‌شود. اگر موضوع واجد ویژگی در زمانی و در مکانی باشد یعنی این آدمی که در این زمان خاص و این مکان خاص کاری کرده است. مثلاً ایثارگری کرده است. بنابراین اگر بحث دفاع مقدس محور تقسیم‌بندی‌های موضوعی باشد و داستان دفاع مقدس یعنی داستانی که موضوعش دفاع مقدس است، این داستان با داستان جنگی جهان هم چندان تفاوتی نخواهد داشت. حتی می‌توانیم مقایسه بکنیم. جنگ هشت ساله‌ی ما به لحاظ وسعت جغرافیایی و به لحاظ شدت ویرانی‌ها و از بین رفتن نفوس و زخمی‌ها و کشته‌ها هیچ وقت به جنگ جهانی دوم نمی‌رسد. یعنی اگر نگاه ما به دفاع مقدس، نگاه موضوعی باشد نه تنها موضوع خاصی را نمی‌توانیم مورد اشاره قرار دهیم بلکه برجستگی هم ندارد که اصلاً گونه‌ای باشد. برخی از پژوهشگران با اشاره‌ی به همین، که البته در طیف پژوهشگران با اندیشه شبه‌روشنفکری هستند این را گفته‌اند که جنگ ما در مقایسه با جنگ‌های جهانی مثل یک درگیری مرزی طولانی‌مدت است و اصلاً نباید انتظار داشته باشیم کاری که بر اساس این موضوع نوشته شده بتواند با آثار بزرگ جهانی رقابت بکند. این یک دیدگاه است ولی به نظر می‌رسد آن چیزی که موجب تفاوت جنگ ما با جنگ‌های دیگر شد وجه مضمونی آن بود. این اتفاقاً یک بن‌مایه‌ی دینی هم دارد. بن‌مایه‌ی دینی آن هم این است که در دیدگاه اسلامی عمل خوب عملی است که هم واجد حسن فعلی باشد هم واجد حسن فاعلی. یعنی ممکن است ایثار را خیلی از رزمندگان دیگر در نقاط جهان انجام داده باشند. جنگ محمل ایثار است عموماً انسان‌ها در جنگ از خودگذشتگی‌هایی از خودشان نشان می‌دهند. ولی این از خودگذشتگی‌ها لزوماً واجد حسن فاعلی هم نیست. برخی از این از خودگذشتگی‌ها برای رسیدن به شهرت و ماندگاری نام است. یک غرض نفسانی و شخصی در آن وجود دارد حتی آنهایی که برای خاک این کار را انجام دادند این هم با آن چیزی که ما به

نویسنده
داستان عموماً با
خلاقیت خود و
شناختش از یک
موضوع یا مضمون
مثل دفاع مقدس
آثاری را خلق
می‌کند. حتی
برای منتقدین هم
به نظر می‌رسد این
عناوین چندان
در این سال‌ها
واجد اولویت
نبودند چرا که
منتقدین فارغ
از اینکه در چه
دسته‌ای ادبیات را
تقسیم‌بندی کنند
همواره ملاک‌های
جزئی‌تری برای
شناخت ادبیاتی که
می‌تواند عنوانش
مثلاً دفاع مقدس
باشد، دارند.
ملاک‌هایشان
این است که باید
سهم عمده‌ای از
روح حاکم بر دفاع
مقدس در این
اثر باشد، وجوه
معنوی برایشان
اهمیت داشته،
طرح شخصیت‌های
سفید برایشان
حائز اهمیت بوده
و وجوهی که
به اعتقادات و
باورهای دینی ما
برمی‌گردد برای
ما اهمیت داشته
است.

تقسیم‌بندی‌های دوره‌ای در ادبیات به کار می‌بریم. منظور از ادبیات دفاع مقدس، ادبیات داستانی است که در زمان دفاع مقدس آفریده شده است. یعنی با این اصطلاح دوره‌بندی می‌کنیم. در ادوار ادبی هر واقعه‌ای که بتواند تلنگری به ادبیات داستانی بزند و آغاز و انجامی برای خلق و آفرینش داستان ایجاد کند، این واقعه می‌تواند مؤسس و پایه‌گذار یک دوره باشد. به همین معنا ممکن است گفته شود که ادبیات داستانی دفاع مقدس به تعبیر زمانی و دوره‌ایش، ادبیاتی است که در زمان جنگ نوشته شده است. یعنی هشت سال دفاع مقدس. در مقابل آن ادبیات داستانی هست که در غیر زمان جنگ نوشته شد. یک موقع ادبیات دفاع مقدس محور تقسیم‌بندی‌های موضوعی است. یعنی ادبیاتی که موضوعش دفاع مقدس باشد و موضوع در ادبیات واجد خصوصیت زمانی و مکانی است. یعنی ادبیات زمانی موضوعش دفاع مقدس است که به لحاظ زمانی در زمان دفاع مقدس اتفاق بیفتد یا در مکانی که قبلاً در آن مکان دفاع مقدس بوده رخ دهد.

➤ عناوینی که برای ادبیات دفاع مقدس استفاده شده، لزوماً سرمنشأ ادبی نداشته است. یعنی نوعی استعمال عرفی در جامعه موجب شده با تغییر استعمال و ورود لفظ جدید، این لفظ راهش را به ادبیات هم باز کند.

عنوان حسن فاعلی به آن اعتقاد داریم یعنی برای اطاعت از امر خدا فرق دارد. که در دفاع مقدس ما می‌شود برای اطاعت از امر ولی فقیه که ولایتش را از ولایت الهی دارد و همسو با حرکت حضرت ولی عصر (عج) است. این نشان می‌دهد که ویژگی ممتاز دفاع مقدس ما وجه فاعلی آن است. بنابراین بنظر می‌رسد دفاع مقدس اشاره‌ای به این وجه فاعلی باید داشته باشد و اشاره به وجه فاعلی یعنی اشاره‌ای به مضمون اثر. چون وجه فاعلی اثر در موضوع نمی‌تواند چندان شکوفا شود در مضمون شکوفا می‌شود. به همین دلیل به‌نظر می‌رسد عنوان‌هایی که انتخاب شدند از بینشان عنوان دفاع مقدس ترجیح دارد و عنوان دفاع مقدس هم به‌نظر می‌رسد عنوانی مضمونی برای ادبیات است و اگر مضمونی شد آن وقت زمانمند و مکانمند نیست. یعنی آن وقت هر اندیشه‌ای با انگیزه‌ای که متناسب با حسن فاعلی و متناسب با آرمان‌های دینی است، عملی در ذیل دفاع مقدس انجام بدهد، این وجه مضمونی را نشان می‌دهد. حتی به‌نظرم این دیدگاه مضمونی به ادبیات دفاع مقدس وسعت می‌بخشد. یعنی ادبیات دفاع مقدس را ادبیاتی می‌داند که از یک فرهنگ جانبداری می‌کند نه از یک واقعیت خاص تاریخی. ادبیاتی می‌داند که در طول تاریخ جریان دارد و هر لحظه ممکن است چنین اتفاقی بیفتد.

■ **فرهنگ عمومی:** در رابطه با بحث حاضر اصطلاحی را برخی تحت عنوان "ادبیات دوران گذار" داشتند که خصلت دوره‌ای از ادبیات است.

که با انقلاب اسلامی شروع شد، جنابعالی این عنوان را برای این دوره از ادبیات که بعد از انقلاب شروع شد و با دفاع مقدس فاصله زمانی اندکی داشت چگونه می‌بینید؟

□ **احمدشاکری:** البته این اصطلاحی که با عنوان "ادبیات دوران گذار" معرفی شد، وصفی است برای یک

دوره. دوره‌ای که می‌دانیم از زمانی آغاز شده است ولی انجامش را نمی‌دانیم چقدر است. ما در این دوره هستیم. اینطور نیست که این دوره گذشته باشد و ما حدود و ثغور این دوره را بدانیم. وقتی حدود و ثغورش را نمی‌دانیم و انجامش و پایان این دوره را نمی‌دانیم و اشرافی بر مجموعه آثاری که در این دوره تولید شده نداریم، [چون ادبیات دوران گذار مربوط به ادبیاتی است که با پیروزی انقلاب شکل گرفت و ادامه خواهد داشت تا زمان حاکمیت موعودی که آن پرده‌های علم کنار می‌رود و حقیقت هنر در آنجا متجلی می‌شود و می‌توانیم بر اساس آن دیدگاه و آن زمانه به یک شاخصه‌های معینی از هنر دینی، هنر اسلامی و ادبیات داستانی اسلامی برسیم.] و در حال آزمون و خطا هستیم، می‌توانیم اوصاف اجمالی این دوران را برشماریم. یکی از خصوصیات این دوران این است که ما در یک انقطاعی از سنت‌های غربی وارداتی از ادبیات قرار گرفتیم و خود این یک موقعیت ویژه است. یعنی به نظر من هم می‌رسد که یکی از مشخصات دوران گذار این است که از یک سنت گذشته‌ای عبور کرده و الآن رویه‌ی جدیدی را آغاز کرده است. خود ادبیات داستانی به شکل فعلی عمر چندانی در کشور ما ندارد و هنوز طول مدتی که ادبیات انقلابی و افراد متعهد و انقلابی راجع به این ادبیات داستانی فکر کردند، به مدتی که قبل از انقلاب جریان‌های ادبی غرب و شرق زده تا حدودی گرفتارش بودند و صرف کردند، نرسیده است. تبیین ادبیات دوران گذار مبتنی بر تبیین چیزی است که به عنوان انقلاب ایجاد شد. یعنی بستری برای ظهور ادبیات داستانی شکل گرفت نه عوامل متعددی دخیل بودند و همه‌ی اینها باید لحاظ شود تا به این نتیجه برسیم و بتوانیم جمع‌بندی داشته باشیم که در دوران پس از قلاب چرا قائل به دوره‌ی جدیدی هستیم. حالا این دوره‌ی جدید را رخی دوران گذار نام گذاشته‌اند برخی هم این دوره را دوره‌ی می‌دانند که در یک محدوده‌ی شخصی انجام می‌گیرد و عنوانش



❖ انقلاب با پیروزی خودش آرمان‌هایی را به سطح آورد، آرمان‌هایی که در هنر باید متجلی می‌شد چون انقلاب ما انقلاب دوجبهاتی بود تنها جنبه سیاسی نداشت، جنبه‌های فرهنگی هم داشت.

« ادبیات و هنر

را برانگیزاند و در یک بستر عقلانی و حسی رخ بدهد، استقبال می‌کند.

نکته دوم که می‌توان گفت محمل ظهور دوره‌ی جدید است، مربوط به گشایش‌های اجتماعی است که در حوزه‌ی هنر اتفاق افتاد. یعنی در حوزه‌ی هنر بسیاری از نویسندگان متعهدی که قبل از انقلاب بودند و برخی از کسانی که می‌توانستند بنویسند ولی قبل از انقلاب به‌خاطر محدودیت‌ها ننوشتند، این گشایش فضا برای بیان و روایت، خودش موجب ظهور دوره‌ی جدیدی شد. به‌هرحال دوران اختناق ستم‌شاهی زمانی که اجازه‌ای برای نگارش وجود نداشت، طبعاً هنر و ادبیات هم نمی‌توانست جلوه و ظهوری داشته باشد.

عامل سوم مخاطب است برخی معتقدند که عموم و قاطبه‌ای از مخاطبان ادبیات که مخاطبان دیندار بودند، اساساً پیش از انقلاب ادبیات را تحریم کرده بودند. ادبیات شبه روشنفکری، ادبیات یأس، ادبیات پرده در و ادبیات غیر اخلاقی را تحریم کرده بودند. بلکه به‌نظر می‌رسد عموماً داستان پیش از انقلاب در ذهن نیروهای مذهبی و افراد دیندار و متدین مرادف با فساد و پوچی و یأس است. لذا بعد از انقلاب مخاطبانی ظهور کردند که مطالبات جدید دارند، ظهور مخاطب جدید، دوره‌ی جدید را رقم می‌زند.

[عامل چهارم] برخی‌ها آن تعهدات و آرمان‌های دینی را عامل می‌دانند. انقلاب با پیروزی خودش آرمان‌هایی را به سطح آورد، آرمان‌هایی که در هنر باید متجلی می‌شد چون انقلاب ما انقلاب دوجبهاتی بود تنها جنبه سیاسی نداشت، جنبه‌های فرهنگی هم داشت، بنابراین مطالبات این انقلاب از هنر در حوزه‌ی فرهنگ همچنان پابرجا بود. انقلاب شیوه‌ی روایت خاص خودش را می‌خواهد و نمی‌تواند تقلید بکند. همانجوری که پرچم نه غربی نه شرقی در حوزه‌ی سیاست بلند شد، در حوزه‌ی اقتصاد صحبتش به‌میان آمد، در حوزه ادبیات و فرهنگ هم همین است.

را هم لزوماً عنوان گذار نمی‌گذارند. از جمله عواملی که می‌توان برشمرد و متعدد هستند یکی ظهور موضوعات جدید است. برخی در تحلیل‌هایشان می‌گویند عاملی که موجب ورود ما به دوره‌ی جدید بود رخدادها بود. خود رخدادها آنقدر عظیمند، موضوعاتی که می‌توانند موضوع داستان قرار گیرند آنقدر عظیمند که یک جبهه‌ی جدید، یک رشد و نمو جدید و یک تفاوت جدید را می‌توان در این دوره با دوره‌های قبل ذکر کرد. انقلاب‌ها در همه‌ی کشورها مجرای هنر هستند و هنر عموماً از موضوعاتی که به‌خصوص عموم مردم را درگیر می‌کند، تأثیراتی اجتماعی بسیار عمیقی داشته باشد، احساسات



❖ تبیین ادبیات دوران گذار مبتنی بر تبیین چیزی است که پس از انقلاب ایجاد شد. یعنی بستری برای ظهور ادبیات داستانی شکل گرفت که عوامل متعددی دخیل بودند و همه‌ی اینها باید لحاظ شود تا به این نتیجه برسیم و بتوانیم جمع‌بندی داشته باشیم که در دوران پس از انقلاب چرا قائل به دوره‌ی جدیدی هستیم. حالا این دوره‌ی جدید را برخی دوران گذار نام گذاشته‌اند و برخی هم این دوره را دوره‌ای می‌دانند که در یک محدوده‌ی مشخصی انجام می‌گیرد و عنوانش را هم لزوماً عنوان گذار نمی‌گذارند.

◀ انقلاب شیوهی روایت خاص خودش را می‌خواهد و نمی‌تواند تقلید بکند. همانجوری که پرچم نه غربی نه شرقی در حوزه‌ی سیاست بلند شد، در حوزه‌ی اقتصاد صحبتش به‌میان آمد، در حوزه ادبیات و فرهنگ هم همین است. بنابراین این نیازمند یک نهضت بود. خود این نه شرقی نه غربی یعنی یک دوره‌ی جدید. یعنی یک نهضت جدید.



[جهانگیر خسروشاهی]

مجموعه بدانید، یعنی بگوییم ادبیات با رویکرد سیاه با ادبیات در حوزه دفاع مقدس [که از دفاع مقدس جانبداری می‌کند] قسیم یکدیگرند یعنی مقسمی به عنوان ادبیات جنگ داریم که به ادبیات سیاه و ادبیات ارزشی دفاع مقدس تقسیم می‌شود، اشتراکاتشان، اشتراکات چندان قابل توجهی نیست. این اشتراکات شاید بیشتر به سمت موضوع برگردد. یعنی هر دوی اینها راجع به انسان درگیر در جنگ می‌نویسند. البته به‌نظرم این وجه اشتراک در مواردی قابل خدشه است. چون حداقل با

مبنایی که من اخذ کردم دفاع مقدس وجه مضمونی است بنابراین حداقل در مواردی این دو شاخه با هم تباین کامل دارند. یعنی شاید بشود گفت نه در شخصیت اشتراکاتی وجود دارد نه در مضمون اشتراکاتی وجود دارد نه در پرداخت و نه در بسیاری از وجوه با هم اشتراکاتی دارند. بنابراین اگر روی خود ادبیات سیاه یا ادبیات دفاع مقدس تأمل شود، این به صواب نزدیکتر است. البته آن چیزی که در صورت فعلی در ادبیات با آن مواجه هستیم این است که هر دوی این دیدگاه‌ها یا بهتر بگویم طیفی از نویسندگان از هر دو دیدگاه ادعای واقع‌نویسی را دارند، یعنی حتی کسانی که تحت عنوان سیاه‌نویسان جنگ یا به تعبیر دیگر ضدجنگ‌نویس مطرح هستند یا اساساً خودشان را ضدجنگ قبول ندارند، می‌گویند ما واقعیت را نوشتیم و اگر معنای نوشتن از واقعیت سیاه‌نویسی باشد ما خیلی ابایی نداریم از اینکه سیاه‌نویسیم زیرا واقعیت برای ما ارزشمندتر از رنگ واقعیت است. برخی‌ها معتقدند که اساساً ما ضدجنگ نویس هستیم دلایلی هم برای خودشان قائلند و می‌گویند چون ما در طول این هشت سال دفاع کردیم و جنگ نکردیم و دفاع

بنابراین این نیازمند یک نهضت بود. خود این نه شرقی نه غربی یعنی یک دوره‌ی جدید. یعنی یک نهضت جدید. [عامل پنجم] عامل دیگر باز شدن فضا برای صدور انقلاب بود. یعنی به‌نظر می‌رسید، بنا بر نظر برخی از نویسندگان متعهد فضایی باز شده است که ما حرفمان را به جهان بزنیم و این حرف باید در یک قالب هنری بیان شود. این هم عامل دیگری بود که موجب شد دوره‌ی جدیدی شکل بگیرد. مجموعه‌ی این عوامل که البته باید در آن جایگاه حکومت اسلامی، انقلاب اسلامی و اینکه انقلاب اسلامی از ابتدا خودش را یک دوره‌ی واسطی می‌دانسته، مشخص شود. یعنی شعار انقلاب این بوده که این انقلاب به آن انقلاب جهانی حضرت ولی‌عصر(عج) بشارت‌دهنده است. یعنی خودش ادعای استقلال و ادعای فرجام به اینکه بدون اتصال با آن به نتیجه می‌رسد، نداشته است. لذا این مفهوم گذار از مفهوم دوران غیبت معصوم و نیاز ما در همه‌ی حوزه‌های فکری و هنری و اجتماعی به معصوم و کسی که به عالم وحی و قدس ارتباط داشته باشد کسی که بتواند دین و معانی حقیقی آن را بر ما روشن کند، برآمده است. لذا این احساس نیاز به‌نظر می‌رسد که آن بحث ادبیات دوران گذار را بتواند تا حدودی تأمین کند. من فکر می‌کنم در همین ادبیات دوران گذار شاید جای پای ثابتی نباشد. همیشه با یک وجه یا خطر ناکامی مواجه است. شاید هیچ وقت ادبیات دوران گذار نمی‌تواند ساختار نهایی‌اش را معرفی کند. همواره باید منتظر باشد با ظهور آن حقیقت و شکل‌گیری آن حکومت نهایی به نتیجه برسد. ولی فکر می‌کنم در این عرصه هم عملاً ما این قدرت را داریم. یعنی ادبیات دفاع مقدس در برخی از وجوه توانسته خودش را تا حدودی بشناسد.

■ **فرهنگ عمومی:** اگر بخواهیم مشخصه‌های حوزه‌ای از ادبیات که به دفاع مقدس پرداختند، چه آثار سیاه [که به زعم شما در زمان جنگ کم بود] و چه آثار سفید و در یک کلام ادبیات جنگ بدون قضاوت در مورد خوب یا بد بودن این آثار چیست؟ یعنی وجوه کلی و عمومی این نوع ادبیات چیست؟
□ **احمدشاکری:** اگر بخواهید این دو حوزه را ذیل یک

❖ مفهوم گذار از مفهوم دوران غیبت معصوم و نیاز ما در همه‌ی حوزه‌های فکری و هنری و اجتماعی به معصوم و کسی که به عالم وحی و قدس ارتباط داشته باشد کسی که بتواند دین و معانی حقیقی آن را بر ما روشن کند، برآمده است. لذا این احساس نیاز به نظر می‌رسد که آن بحث ادبیات دوران گذار را بتواند تا حدودی تأمین کند.

« ادبیات و هنر

آیا واقعیت چندگونه است، آیا واقعهای که تحت عنوان واقعیت هشت ساله از آن یاد می‌کنیم، یک حقیقت مطلق داشته است یا خیر؟ آیا شناخت این حقیقت امری نسبی است یا نه می‌تواند شناخت قطعی داشته باشد. چرا این واقعیت به دو صورت مختلف روایت شده است. احتمالات مختلفی هست یکی اینکه بگوییم اساساً واقعیت مطلقی وجود ندارد، یکی اینکه بگوییم واقعیت مطلقی وجود دارد ولی ما به این واقعیت مطلق دسترسی نداریم و امکان شناخت برای ما وجود دارد یا اینکه امکان شناخت هست ولی شناخت‌های ما شناخت نسبی



است. مثل آن فیل در تاریکی است هر کسی چیزی را می‌بیند دلیلی ندارد که همه‌ی واقعیت در دست کسی جمع شود. بنابراین در اینجا به نظر می‌رسد که اساساً یک بحث معرفت‌شناسی و فلسفی در مورد حوزه‌ی عامتری از معرفت پایش به میان کشیده می‌شود. اما آن چیزی که به نظر می‌رسد می‌تواند ورود کند و گره‌گشایی کند، پاسخ‌هایی است که در فلسفه نسبت به این داده شده است و فلسفه اسلامی به‌طور مشخص هم اعتقاد به واقعیت‌های مطلق دارد و هم انسان را قادر به شناسایی آنها می‌داند. اگر با این روش در وجه حل اختلاف پیش رویم به نظر می‌رسد که در ادبیات داستانی دفاع مقدس می‌شود با تبیین واقعیتی که طیف گسترده‌ای از نویسندگان ادعای کشف و حکایت از آن را دارند، به تبیین این مسئله پرداخت که آیا واقعیت در دفاع مقدس امری است که یک بخش آن به وصف دفاع تعلق گرفته و بخش دیگر آن به وصف تقدس؟ [که عموماً در آثار سیاه یکی از این دو وجه مغشوش می‌شود یا در

همیشه به‌صورت ضمنی جنگ را مذموم نشان می‌دهد ما ضدجنگ‌نویس هستیم. آن چیزی که به‌صورت مشترک در این دیدگاه‌ها دیده می‌شود این است که همه‌ی طیف‌ها ادعای واقع‌نویسی راجع به جنگ دارند. بنابراین یک راه حل میانه وجود دارد برای اینکه این دو طیف به هم نزدیک شوند. البته برخی از نویسندگان شبه‌روشنفکر ادعای واقع‌نویسی ندارند، یعنی از بین کسانی که راجع به جنگ نوشتند و به مضامین سیاه پرداختند همه در اینکه از واقعیت بنویسند، اتفاق ندارند. برخی معتقدند که ما باید وجه تاریخی جنگ را کنار بگذاریم جنگ برای ما یک زمینه است دلیلی ندارد که نویسندگان از واقعیت‌های جنگ بگویند نویسندگان باید از آن چیزی که در کنه وجود خودش هست بگویند و تعهدی به واقعیت ندارند. اما این طیف، طیف قلیلی هستند. طیف کثیر عموماً واقعیت را محور کارشان قرار می‌دهند. بنابراین این نقطه اشتراک وجود دارد و آن نقطه اشتراک این است که هر دو ادعای واقع‌نویسی می‌کنند. البته این سؤال ایجاد می‌شود که

❧ در حوزه‌ی هنر بسیاری از نویسندگان متعهدی که قبل از انقلاب بودند و برخی از کسانی که می‌توانستند بنویسند ولی قبل از انقلاب به‌خاطر محدودیت‌ها ننوشتند، این گشایش فضا برای بیان و روایت، خودش موجب ظهور دوره‌ی جدیدی شد. به‌هر حال دوران اختناق ستم شاهی زمانی که اجازه‌ای برای نگارش وجود نداشت، طبعاً هنر و ادبیات هم نمی‌توانست جلوه و ظهوری داشته باشد.

وجه دفاعی یا در وجه تقدس [و در پاسخ هم می‌توان این را گفت که آیا ما جنگ را بالجمله مقدس می‌دانیم یعنی جنگ با تمام اجزاء و شرایطش برای ما مقدس بوده یا به نحو فی‌الجمله مقدس می‌دانیم یعنی می‌دانیم که وقایع و اتفاقات مقدسی در جنگ افتاده ولی امور نامقدسی هم در کنار این امور مقدس هستند. با طرح این بحث که به‌خصوص در بحث تقدس اهمیت پیدا می‌کند که آیا این تقدس وصف بالجمله یا وصف فی‌الجمله جنگ است پاسخ این خواهد بود که قطعاً موارد و اموری در جنگ دیده می‌شود که اینها مقدس نیست. اما نکته در این است که برخی‌ها تعبیر به روح حاکم کرده‌اند. برخی‌ها تعبیر به کلیت جنگ کرده‌اند. که اگر ما به کلیت دفاع، کلیت انگیزه‌ها و کلیت اغراض و اهداف دفاع مقدس نگاه کنیم، به نظر می‌رسد این تقدس وجود دارد. از این‌جا این مباحثه با کسانی که سیاه‌نویس هستند پیش می‌آید که اگر واقعه‌ای که مجموعه‌ای از حوادث آنرا شکل می‌دهند در بیرون اتفاق بیفتد و سمت و سوی کلی آن واقعه تقدس باشد و در برخی از اجزایش تقدس وجود نداشته باشد، در این شرایط وظیفه ادبیات چیست؟ آیا ادبیات می‌تواند یک جزء نامقدس را از این واقعیت کلی اخذ کند و اجزای دیگر را نکوید یا اگر این کار را انجام دهد به این معنی است که دارد نسبت به کلیت آن واقعه خدشه‌ای روا می‌دارد یا خیر؟ این باز نیازمند به حل اصول موضوعه‌ای دارد. یعنی برای حل تک‌تک این سؤالات،

سؤالات دیگری مطرح می‌شود آیا کارکرد ادبیات، کارکرد اخباری است یا نه؟ ما در ادبیات در حال دادن خبر و گزاره نیستیم اساساً ماهیت ادبیات اخباری نیست، انشایی است. به‌خصوص داستان داعیه این را ندارد که از چیزی خبر می‌دهد، داعیه‌اش این است که ایجاد می‌کند، لذا تخیل است. اگر وجه اخباری نداشته باشد آنوقت نمی‌تواند متهم باشد که دروغ گفته و چیزی

را تحریف کرده است. یعنی اساساً بنا ندارد از چیزی خبر دهد. این هم پاسخ‌هایی دارد. درست است که داستان در وجه انشایی مطرح شده است اما وقتی اشاره‌ای به یک زمان و یک مکان خاص می‌کند خودش را تاحدودی ملتزم می‌کند که خبری از آن زمان و مکان بدهد. یعنی ممکن است یک واقعه‌ی جزئی در یک داستان تخیلی باشد ولی فضای زمانی و مکانیش تخیل نیست. به نظر می‌رسد آن روح حاکم در داستان جنبه‌ی اخباری پیدا می‌کند. مبانی دیگری هم داریم، اگر بگوییم آن چیزی که داستان خبر می‌دهد - اگر بپذیریم خبر می‌دهد- آن چیز "مفهوم" هم دارد. چون داستان‌ها عموماً می‌گویند این شخصیتی که ما ترسیم کردیم مایوس است ولی نگفتیم که دیگران هم مایوس هستند. یعنی این گزاره اخباری ما هم به فرض اینکه اخباری باشد مفهوم ندارد. ما می‌گوییم این آدم این‌گونه بوده است شما می‌خواهید بگویید نه، این آدم نماینده همه‌ی آدم‌هاست با نشان دادن این آدم، می‌خواهید بگویید همه‌ی آدم‌ها مایوسند و این دروغ است که داستان مفهوم ندارد. این جا باز نیاز به این داریم که مبانی دیگر ثابت شود که داستان در جهان خودش، جهان مستقل و کاملی دارد و در جهان کامل خودش مفهوم‌سازی هم می‌کند.

اگر این ثابت شود که داستان مفهوم‌سازی می‌کند، داستان در حین انشائش اخبار از واقع انجام می‌دهد و این واقعیت به صورت بالجمله و فی‌الجمله دارای ی‌هایی است، به نظر می‌رسد که راه استدلال‌های دیگر بسته می‌شود. یعنی داستانی که راجع به دفاع مقدس نوشته می‌شود، قطعاً باید ملتزم به تقدس دفاع به‌صورت بالجمله باشد. یعنی اگر هم خواست شخصیت تیره‌ای را نشان دهد -چنان‌که در جنگ هم ما نمی‌توانیم بگوییم شخصیت تیره‌ای نبوده بلکه برخی ممکن است با اغراض غیر الهی وارد شده‌اند، و این برای داستان اشکالی ندارد بلکه بهتر است این شخصیت‌ها را نشان دهد -چنان‌که در جنگ هم ما نمی‌توانیم بگوییم شخصیت تیره‌ای نبوده بلکه برخی ممکن است با اغراض غیر الهی وارد شده‌اند، و این برای داستان اشکالی ندارد بلکه بهتر است این شخصیت‌ها هم باشند- ولی روح



❧ داستانی که راجع به دفاع مقدس نوشته می‌شود، قطعاً باید ملتزم به تقدس دفاع به‌صورت بالجمله باشد. یعنی اگر هم خواست شخصیت تیره‌ای را نشان دهد -چنان‌که در جنگ هم ما نمی‌توانیم بگوییم شخصیت تیره‌ای نبوده بلکه برخی ممکن است با اغراض غیر الهی وارد شده‌اند، و این برای داستان اشکالی ندارد بلکه بهتر است این شخصیت‌ها هم باشند- ولی روح حاکم و فضای حاکم، فضای قدسی است. یعنی شخصیت‌های قدسی وجود دارد، انگیزه‌های دینی وجود دارد.



حاکم و فضای حاکم، فض
قدسی است. یعنی شخصیت
قدسی وجود دارد، انگیزه
دینی وجود دارد، ولی ا
شخص هم هست، یعنی ک
تعادل و ترازو به نفع جریان ق
نسبت به جنبه‌های دنیوی و
است و سنگینی بسیار بی
می‌کند. چپ‌نش این بحث‌ها ا
به یک زحمت نظری و فکری

کسی که
داستان‌نویس
است یا با
توانایی‌های
مهارتی داستانش
به شهرت
می‌رسد یا
می‌خواهد راه
میان‌بری را
انتخاب کند.
رویکرد سیاه این
راهکار میان‌بر
است. چون هر
هنجارگریزی
با اقبال مواجه
می‌شود
به خصوص اگر
این اقبال از طرف
روشنفکرانی
باشد که برای
اینها این
ناهنجاری
اهمیت دارد
حتی ساختار
برایشان چندان
اهمیتی ندارد
و اگر تعریف
و تمجیدی از
این‌گونه آثار
می‌کنند بیشتر
به واسطه‌ی این
است که آن را
انحرافی می‌دانند
که ممکن است
به ادبیات انقلاب
لطمه بزند و
همسوی با نظرات
آن‌هاست.

جد مفهومی باشد؟ آیا این اقبال و ادبار
جود دارد و آیا موجد مفهوم هست یا
؟ اولاً این اقبال و ادبار وجود دارد و بنده
م با حضرت تعالی موافقم که به صورت
الجمله باید گفت که در دوره‌ای از
یات آنه در همهی ادوار، به خصوص
هی دهه هفتاد و تا حدودی دهه
تاد، شاهد اقبال نه مردم، بلکه طیفی
استان‌خوان‌ها و مخاطبین داستان
آثار ضدجنگ بودیم و شاهد اقبال

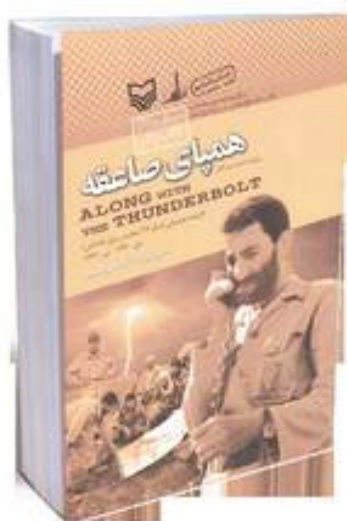
... از داستان‌نویسان جوان به این رویکرد
بودیم. البته اقبال خوانندگان به اینگونه داستان‌ها با اقبال
نویسندگان به اینگونه داستان‌ها متفاوت است و باید تحلیل
متفاوتی برای آن ارائه داد. داستان‌های سیاه پس از تجربه
تقریباً یک‌دهه‌ای به صورت داستان‌های حماسی شکل
گرفتند و تجربه جدیدی معرفی می‌شدند. دیدگاه‌های
جدیدی معرفی می‌شدند. یک نوع عدم تعادل محسوب
می‌شدند یک نوع هنجارشکنی در برهه‌ای که هنجارها را
داستان‌های حماسی تعیین می‌کردند، معرفی شدند. دو
طیف این داستان‌ها را خواندند. واکنش این طیف‌ها ما را
وادار می‌کند که این تقسیم را بکنیم و بگوییم دو طیف
این داستان‌ها را خواندند. طیف نخست طیفی هستند که
می‌خوانند برای اینکه می‌خواهند با خبر شوند چه اتفاقی
افتاده و اتفاقاً بعد از خواندن این آثار اظهار تأسف می‌کنند.
این مثل یک ناهنجاری می‌ماند که در جامعه اتفاق می‌افتد
و همه می‌خواهند بدانند که چه اتفاقی افتاده است. این
نه به دلایل همدلانه همراهی با آن ناهنجاری است بلکه

دلیل کنجکاوی است. اما طیفی از
خوانندگان هستند که بیشتر به این
لیل که داستان‌های طیف حماسی
فاع مقدس آنها را تا حدودی سیراب
رده بود و بلکه بهتر بگوییم در آنها
نیز جدیدی را بر نمی‌انگیخت،
سراغ داستان‌های سیاه رفتند. البته
ئر این طیف از داستان‌های حماسی
ه معنای واقعی سیراب شده باشند،
طعاً دیگر با ادبیات سیاه همراهی

■ فرهنگ عمومی: با توجه به فرمایشات شما اگر
بخواهیم ادبیات دفاع مقدس را آسیب‌شناسی بکنیم
مسلماً ناظر به همین بحث ادبیات سیاهی است که
شما به آن اشاره داشتید، اما نکته‌ای که در اینجا وجود
دارد به تغییر ذائقه مخاطبین برمی‌گردد، یعنی این
ادبیات سیاهی که گونه غالب ادبیات داستانی دفاع
مقدس کنونی شده منجر به تغییر ذائقه‌ی مخاطبین
نیز شده است و گرایش بیشتر به سمت آثاری است که
سیاه‌بودن روایت در آنها غالب است. اگر بخواهیم نوعی
آسیب‌شناسی جامع و کامل از این فرآیند داشته باشیم
به چه نکاتی باید برسیم، یعنی فقط باید به صرف خوب
یا بد بودن آثار واقف شویم یا نکات دیگری را هم در
محاسبات خود لحاظ کنیم؟

□ احمدشاکری: تا به حال بحث‌هایی که صورت گرفت
مربوط به عالم عقل و دیدگاه کلی بود. یعنی ما نگاهی
به آمار و اینکه اساساً مخاطب

چه توجهی کرده است، ا
مخاطبین تأثیری در شکل‌گیر
گونه سیاه یا در ضعف و رش
آن داشته‌اند و آیا اساساً سهم
برای مخاطب در تعیین ارزش‌ه
ادبی قائل هستیم یا نه، این خ
در بردارنده‌ی مبانی دیگری ا
که باید به آن پرداخته ش
اما این نکته که آیا اقبال و ا
مخاطبین در این زمینه می‌ت



❖ هیچ وقت ادبیات دوران گذار نمی تواند ساختار نهایی اش را معرفی کند. همواره باید منتظر باشد با ظهور آن حقیقت و شکل گیری آن حکومت نهایی به نتیجه برسد. ولی فکر می کنم در این عرصه هم عملاً ما این قدرت را داریم. یعنی ادبیات دفاع مقدس در برخی از وجوه توانسته خودش را تا حدودی بشناسد.

شبه روشنفکری در این قضیه بسیار مقصر و دخیل بودند. یعنی از ضعف شخصیتی این افراد استفاده کردند و اینها را جذب کردند و از دل مولید ادبی انقلاب افراد شبه روشنفکر ساختند که این خطر عمده ای است که متوجه ما شد. یعنی برخی از آثار سیاه جنگ که توسط رزمندگان دیروز نوشته شده، هیچگاه توسط جریان شبه روشنفکری نمی توانست ایجاد شود. چون جریان شبه روشنفکری اساساً جبهه را تجربه نکرد که جرأت کند راجع به آن اینگونه بنویسد. ولی کسانی که تجربه کردند با این داعیه که ما خودمان بهتر از هر کسی جنگ را می شناسیم رویکرد سیاه را تبلیغ کردند. بخش دیگر و انگیزه دیگر، انگیزه ی شهرت طلبی ادبی بود چون کسی که داستان نویس است یا با توانایی های مهارتی داستانش به شهرت می رسد یا می خواهد راه میانبری را انتخاب کند. رویکرد سیاه این راهکار میانبر است. چون هر هنجارگریزی با اقبال مواجه می شود به خصوص اگر این اقبال از طرف روشنفکرانی باشد که برای اینها این ناهنجاری اهمیت دارد حتی ساختار برایشان چندان اهمیتی ندارد و اگر تعریف و تمجیدی

نمی کنند و نمی خوانند. اصطلاح سیراب شدن اصطلاح دقیقی نیست. این طیف به نظر می رسد که به دواعی داستانی و تکنیکی این آثار را می خوانند و همراهی کاملی با ادبیات حماسی ندارند. به همین دلیل چون به دنبال تنوع هستند تنوع در آثار سیاه اینها را جلب کرد. پس یک واکنش، واکنش مخاطبان است که دو دسته هستند و هر دسته باید جداگانه تحلیل شود. طیف دیگر نویسندگان بودند که اینها هم تقسیم بندی هایی دارد: نویسندگان حرفه ای و نویسندگان نوقلم. با شما هم موافقم که اجمالاً گرایش قوی و شایعی در بین نویسندگان برای نوشتن با این رویکرد یعنی رویکرد سیاه پدید آمد. البته به این هم توجه می دهم که وقتی می گوئیم رویکرد سیاه، مفهوم سیاه، مفهوم مشککی است. یعنی بین سیاه سیاه و سیاهی که سفیدی ای را مخدوش کرده تفاوت وجود دارد، یعنی طیف گسترده ای را شامل می شود. بین نویسندگان هم باید تفکیک کرد، البته در نویسندگانی که حرفه ای هستند سیاه نویسی دو داعیه دارد. داعیه اولش بیشتر انحراف تحلیلی نسبت به شرایط اجتماعی، دفاع مقدس

و ضعف های شخصیتی است. برخی از کسانی که آغازکننده ی این راه بودند اتفاقاً خودشان جزو نویسندگان متعهد دهه ۶۰ بودند ولی به دلیل ضعف شخصیتی، به دلیل وجود وجوهی از نفاق در درونشان، تحلیل غلط و دل بستگی هایی که پس از جنگ برایشان به وجود آمد بازگشت کردند. یعنی بازگشت ادبی اینها معلول بازگشت فکریشان بود. البته دلیل ضمنی هم وجود دارد. البته اینکه این بازگشت فکری چه چیزهایی بودند، عواملش چه بودند و چه چیزهایی در آن مؤثر بودند خودش گفتگوی مستقلی را می طلبد که به نظر من به نحو اجمالی جریان های



❗ به نظر می‌رسد ادبیات ضد جنگ عنوان مناسبی نیست. اولاً این عنوان، عنوان وارداتی است. یعنی کسان دیگری این عنوان را برای شکل خاصی از اعتراضات سیاسی عموماً جعل کردند.

« ادبیات و هنر



[مدرس صادقی]

از این‌گونه آثار می‌کنند بیشتر به واسطه‌ی این است که آن را انحرافی می‌دانند که ممکن است به ادبیات انقلاب لطمه بزند و همسوی با نظرات آنهاست. اما این حرکت با طیفی از نویسندگان نو قلم هم آغاز شد. در رابطه با نویسندگان نو قلم عموماً آن دلیل دوم برجسته است. یعنی رسیدن به شهرت. و با چاپی که بر آثار سیاه خورد، با تبلیغاتی که جریان‌ات شبه‌روشنفکر و جریان‌های غافل ادبیات انقلاب راجع به این کارها انجام دادند، نوجوانانی که علاقه‌مند بودند در حوزه

داستان پیشرفت کنند و دیده شوند، عملاً تلاش کردند به این رویکردها بدمند. اما اینکه چرا این رویکرد اتفاق افتاد و رویکرد عمومی چه بود؟ بخشی از آن البته منوط به بررسی ما نسبت به ادبیات دهه شصت است. تردیدی در این نیست که آن چیزی که در دهه‌ی شصت اتفاق افتاد، در شکل‌گیری این جریان بی‌تأثیر نبود البته اینکه آیا تأثیر مستقیم یا تأثیر ضمنی داشته باید بررسی کرد. به نظر می‌رسد در دهه‌ی شصت تجربه‌های خوبی در حوزه‌ی داستان حماسی و آرمانی دینی تولید شد اما این تجربه‌ها چندان مؤید به مهارت‌های داستانی نبود. به همین دلیل از سوی طیف روشن‌فکر عموماً ضعف این داستان‌ها اینگونه قلمداد شد که این داستان‌ها اساساً به واسطه‌ی اندیشه و نوع نگاهشان موفق نشدند. یعنی در جمع‌بندی‌شان پرسیدند چرا داستان‌های دهه‌ی شصت موفق نبودند؟ چرا مقطعی و تاریخ مصرف‌دار بودند؟ چرا شعاری و تبلیغی بودند؟ چون موضعشان نسبت به آدم‌ها موضع مکتبی بوده است. آدم‌های سفید، آدم‌های ایدئولوژیک و اعتقادی

که در زندگیشان ایدئولوژی را دخالت می‌دهند، آدم‌هایی که مقدس‌مآبند. اصلاً این نگاه موجب شکستشان شد. اینها خیلی توجهی به ساختار نداشتند، اگر هم ساختار می‌گفتند اعتقاد داشتند آن ساختار به واسطه انضمام این فکر با شکست مواجه شد. بلکه حتی می‌گفتند اگر شما با همان مضامین و فکری که پیش از انقلاب در ادبیات وجود داشته بنویسید می‌توانید ساختار مناسبی را خلق کنید. مشکل اصلی اینها فکر و اندیشه بود ولی دلایل ظاهریشان بیشتر متوجه تکنیک بود. این موجب شد در تحلیل آن دوران، این فکر تسلط پیدا کند که اساساً ادبیات دهه‌ی شصت نمی‌تواند موفق باشد و با تحلیل غلط راهکارش اینگونه تشخیص داده شد. به جای اینکه ما مهارت‌هایمان را افزایش دهیم و با همان دیدگاه بنویسیم، باید دیدگاه‌مان را کنار بگذاریم تا کارمان درست شود. این کنار گذاشتن دیدگاه زمینه‌های ورود ادبیات سیاه را فراهم کرد. چون سیاهی چیزی جز محو قداست نیست و محو قداست محو اتصال به وحدانیت و محو آرمان‌هاست. چون انقلاب ما با آرمان‌هایش زنده است. با مکتب انقلابی و شیعی‌اش زنده است اگر این مکتب حذف شد چیزی باقی نمی‌ماند. پس این تحلیل اشتباه راجع به دهه‌ی شصت موجب شد ضعف‌های موجود در داستان‌های این دوره به پای آرمان‌ها نوشته شود و نه به پای تکنیک به همین دلیل اساساً این رویه توسط شبه‌روشنفکرها اتر نشان داده شد.

■ **فرهنگ عمومی: آقای شاکری، ظاهراً تعاریف متعددی از ادبیات سیاه وجود دارد و افراد مختلفی هم این گرایش ادبی را تعریف کرده‌اند اما وجه تمایز تعریف شما از ادبیات سیاه جنگ [که ممکن هست شما بفرمایید اختصاص به من ندارد و کلیت ادبیات سیاه جنگ این است] چه نکاتی را در بر دارد که با تعاریف دیگران فرق دارد؟**

□ **احمد شاکری:** البته در تعاریف شاخص‌های مشترک هم دیده می‌شود. چرا باید بگوییم ادبیات سیاه و بعد بگوییم ادبیات سیاه جنگ و بعد باید گفت ادبیات سیاه دفاع مقدس؟ بعضاً طرح این عنوان، سوالاتی را ایجاد می‌کند که ظاهراً عنوان پارادوکسیکالی به نظر می‌آید.

❖ انقلاب ما با آرمان‌هایش زنده است. با مکتب انقلابی و شیعی‌اش زنده است اگر این مکتب حذف شد چیزی باقی نمی‌ماند. پس این تحلیل اشتباه راجع به دهه‌ی شصت موجب شد ضعف‌های موجود در داستان‌های این دوره به پای آرمان‌ها نوشته شود و نه به پای تکنیک به همین دلیل اساساً این رویه توسط شبه‌روشنفکرها ابتر نشان داده شد.



چطور ادبیات دفاع مقدس، می‌تواند گونه سیاهی داشته باشد. یا اساساً مگر سیاهی در تقدس و دفاع راه دارد که ما تعبیر ادبیات سیاه دفاع مقدس را به کار ببریم؟ همانطور که مطلع هستیم در رابطه با ادبیات سیاه چند اصطلاح مطرح شده است. اولاً به عنوان فرض این امر ثابت است که گرایش در ادبیات مرتبط با واقعه‌ی هشت ساله ما وجود دارد که این گرایش دیدگاه‌های غیرقدسی در آن دیده می‌شود. دیدگاه‌هایی که تناسب و نسبتی با دیدگاه‌های آرمانی و دینی ما ندارد. بنابراین شناسایی این گونه، نیازمند اتخاذ

عنوان هم هست. همانگونه که باید برای ادبیات دفاع مقدس عنوانی بسازیم و نسبت این ادبیات را با ادبیات جنگ جهان مشخص کنیم، به نظر می‌رسد برای ضدی که برای ادبیات دفاع مقدس در کشور ما به وجود آمده هم باید عنوانی انتخاب کنیم و اتفاقاً این گونه هم باید نسبتش را با هماندهای خودش در ادبیات جنگ تحلیل کنیم. ما ادبیات ضد جنگ را کاملاً می‌شناسیم و جهان با ادبیات سیاه جنگ آشناست به خصوص با معیار مشهور در مواردی که کسی آغاز کننده جنگ است، خودش متجاوز باشد و مغلوب هم باشد که در این موارد عموماً بحث ادبیات ضد جنگ مطرح است. اما آیا برای این معضل که بر سر ادبیات ما آمده و این گونه خاص را بوجود آورده، چه عنوانی انتخاب کنیم، خود این محل بحث است. به عنوان یک راه حل میان بر به نظر می‌رسد اگر بتوانیم [که اینگونه هست] گونه‌ای به عنوان ادبیات دفاع مقدس معرفی کنیم، ضد خاص اینگونه هم یک ضد خاص است. یعنی همانطور که این گونه با گونه ادبیات عام ادبیات جنگ

فرق دارد. ضد این هم با ضد ادبیات جنگ متفاوت است. بنابراین این راه حل کوتاهش است. اما اینکه اسم و عنوان و ماهیتش چیست؟ روی این باید مقداری دقت کرد. در این زمینه بحث‌های فراوانی شده است همانطور که عرض کردم برخی‌ها عنوان ضد جنگ را نپذیرفتند. تا آنجائی که من می‌دانم سه چهار عنوان برای این گرایش تدارک دیده و پیشنهاد شده است. برخی از آن تعبیر به "ضد جنگ" می‌کنند که تعبیر تسامحی و البته به نظر نادرست می‌آید، برخی‌ها گفته‌اند "ادبیات ضد ارزش‌های دفاع مقدس" و تعبیر دیگری که وجود دارد "ادبیات سیاه دفاع مقدس" است. بنابراین باید این تأمل را کرد که کدام عنوان صحیح است و ویژگی‌های هر عنوان کدام است. به نظر می‌رسد ادبیات ضد جنگ عنوان مناسبی نیست. اولاً این عنوان، عنوان وارداتی است. یعنی کسان دیگری این عنوان را برای شکل خاصی از اعتراضات سیاسی عموماً جعل کردند. ادبیات ضد جنگ البته با دواعی مختلف در ادبیات جهان بروز و ظهور دارد، برخی از اینها کسانی هستند که

❖ برخی از آثار سیاه جنگ که توسط رزمندگان دیروز نوشته شده، هیچ‌گاه توسط جریان شبه‌روشنفکری نمی‌توانست ایجاد شود. چون جریان شبه‌روشنفکری اساساً جبهه را تجربه نکرد که جرأت کند راجع به آن اینگونه بنویسد.

« ادبیات و هنر

مطرح است و انگیزه‌ها و عللی که موجب نگارش برخی از آثار متفاوت در کشور ما شده است، می‌شود یافت. اما به نظر می‌رسد عنوان ضدجنگ عنوان مناسبی نیست دلیلش هم این است که با توجه به اینکه جنگ از طرف ایران در واقعه‌ی هشت ساله دفاع بوده تقریباً کسی در حوزه‌ی ادبیات داستانی تا به حال یا جرأت نکرده یا نگفته که اساساً با اصل دفاع مشکل دارد و مخالف است. هم در طیف‌های شبه‌روشنفکر و هم در طیف‌های نویسندگان متعهد کسی چنین ادعایی را ندارد که با این ادعا مخالف است. یعنی حقی برای دفاع ملت از حاکمیت یا از کشور خودش قائل نیست. چنین ادعایی نشده بنابراین اگر تعبیر ادبیات ضد جنگ این است که اساساً ورود به این جنگ مجاز نیست، این تعبیر در کشور ما به این معنا که ورود به دفاع مجاز نباشد اساساً مطرح نشده است. ضمن اینکه برخی‌ها گفته‌اند تفاوت جنگ ما که شکل دفاعی داشت در تعبیر ضد جنگ دیده نشده است، جنگ معنای عامتری از دفاع دارد، چون برخی از جنگ‌ها تجاوز هستند، برخی از جنگ‌ها هم دفاع هستند. به هر حال این خصیصه در

آن دیده نشده است، ضمن اینکه برخی از نویسندگان متفاوت عملاً این عنوان را در یک مغالطه‌ای به نفع خودشان تغییر دادند. عرض کردم دو قول در این زمینه است. برخی معتقدند که ما اساساً نویسنده ضدجنگ هستیم چون ما دفاع کردیم و همه‌ی کسانی که در جنگ ما شرکت کردند و در جبهه‌ی ایران حضور داشتند، همه اینها ضد جنگ بودند، بنابراین به ضد جنگ بودن خودمان افتخار می‌کنیم. پس برخی‌ها این واژه را به نفع خودشان صادره کردند و گفتند که ما ضدجنگ هستیم. بنابراین چنین تعبیری به نظر تعبیر جامع و درستی نمی‌آید.

اساساً با مطلق جنگ مخالفند، چه جنگ تجاوزآمیز باشد چه غیر آن. اساساً جنگ را امری غیر انسانی می‌دانند. برخی‌ها با جنگ خاص مخالفند یعنی ادبیات ضد جنگ خاص که در طول تاریخ اتفاق افتاده است. عموماً ادبیات ضد جنگ را ادبیات سیاسی می‌دانند که وجه امتیازش این است که به سیاست‌مداران و کسانی که شعله‌های جنگ را بر می‌افروزند اعتراض می‌کند و معمولاً قربانیان جنگ را نتیجه بی‌کیفیتی یا تمامیت‌خواهی یا قدرت‌طلبی آنها می‌داند. اما چرا ادبیات ضد جنگ نمی‌تواند در ادبیات ما عنوان مناسبی باشد؟ برخی از دواعی‌ای که برای ادبیات ضد جنگ در ادبیات جهان وجود دارد در آثار برخی از نویسندگان متفاوت نویس [که البته برخی‌ها عنوان متفاوت‌نویس را انتخاب کردند] دیده می‌شود. به خصوص وقتی اشاره‌ای به خسارت‌های جنگ می‌کنند و اشاره‌شان بیشتر بر این نکته است که جنگ فی‌نفسه موجب خسارت و ضرر و زیان است و عموم این ضرر را مردم عادی متحمل می‌شوند. لذا انگیزه‌های مشترک و علل مشترکی هم بین برخی از آثاری که در ادبیات جهان به عنوان ضدجنگ



❖ با تبلیغاتی که جریان‌ات شبه‌روشنفکر و جریان‌های غافل ادبیات انقلاب راجع به این کارها انجام دادند، نوجوانانی که علاقه‌مند بودند در حوزه داستان پیشرفت کنند و دیده شوند، عملاً تلاش کردند به این رویکردها بدمند.

سفیدی نیست بلکه این دیدگاه نمی‌تواند سفیدی را ببیند لذا با یک عینک سیاه‌انگارانه نگاه می‌کند. به نظر می‌رسد ویژگی اصلی این رویکرد، انقطاعش از عالم وحی است. یعنی دیدگاهی که از عالم وحی انقطاع پیدا کند، آن چشم حقیقت بین از او گرفته می‌شود. وقتی چشم حقیقت‌بین از او گرفته شود این سیاهی در اطراف و اکناف فکری و مشاهدات و ملموسات و مدرکاتش نفوذ می‌کند. بنابراین ادبیات سیاه گزینه‌بین است.

■ فرهنگ عمومی: ویژگی‌های این ادبیات سیاه چیست؟

□ احمدشاکری: در بیان اینکه ادبیات سیاه چه ویژگی‌هایی دارد باید گفت: یکسری ویژگی‌های عام وجود دارد. یکی از این ویژگی‌ها در باره‌ی شخصیت است. عموماً اینها شخصیت‌های سیاهی را برای روایت انتخاب می‌کنند. یعنی شخصیت‌هایی که وجوه تزلزلشان بر وجوه ایستایی و ایمانشان غلبه دارد. یعنی در این آثار کمتر با آدم‌هایی مطمئن با عزم و اراده‌ای راسخ مواجه می‌شویم. عموماً افراد

اما به نظر می‌آید ادبیات متفاوت هم چندان قابلیت بحث ندارد چون تا متعلق تفاوت و دلیل تفاوت روشن نشود، این عنوان، عنوان بسیار مجملی است، چیزی را نمی‌رساند، هر ادبیاتی می‌تواند از یک جهت متفاوت باشد بنابراین نامیدن واژه ادبیات متفاوت هم مناسب برای این گونه نیست.

به نظر می‌رسد ادبیات مخالف ارزش‌های دفاع مقدس هم تأکید لازم را بر رویکرد این جریان ندارد. رویکردی که بیشتر به تلخی‌ها و زشتی‌ها اشاره می‌کند. بلکه ادبیات مخالف با هر چیزی می‌تواند مخالف باشد. چون وقتی به ارزش‌های دفاع مقدس نگاه می‌کنیم این ارزش‌ها خیلی، ارزش‌های عامی هستند و اگر بگوییم گونه‌ای که درمقابل ادبیات دفاع مقدس قرار می‌گیرد در برابر ارزش‌ها ایستاده است، به نظر می‌رسد آن مانعیت لازم را در تعریف این گونه ندارد. لذا یک انتخاب باقی می‌ماند "ادبیات سیاه دفاع مقدس". البته ادبیات سیاه دفاع مقدس به این معنا نیست که در مقدس بودن یا در دفاع بودنش سیاه است. این ادبیاتی است که با رویکرد سیاه با دفاع مقدس روبرو می‌شود. در این عنوان هم

خود موضوع مشخص است، یعنی هم دیدگاهمان نسبت به موضوع مشخص شده که چگونه ارزشیابی می‌کنیم و این را ضمن اینکه دفاعی می‌دانیم یک واقعه‌ی سفید و به تعبیر بهتر قدسی می‌دانیم و هم به این اشاره داریم که دید اینها سیاه است. البته برای تعبیر ادبیات سیاه، تعبیر معادل معارفی و قرآنی هم داریم. دید سیاه و سیاه‌انگارانه نتیجه کوری است. یعنی کسی که دچار نابینایی شده، اطراف خودش را سیاه می‌بیند. به نظر می‌رسد در دیدگاه ادبیات سیاه، این دید دچار نوعی نابینایی شده است. نه اینکه



❖ برای تعبیر ادبیات سیاه، تعبیر معادل معارفی و قرآنی هم داریم. دید سیاه و سیاه‌انگارانه نتیجه کوری است. یعنی کسی که دچار نابینایی شده، اطراف خودش را سیاه می‌بیند. به نظر می‌رسد در دیدگاه ادبیات سیاه، این دید دچار نوعی نابینایی شده است. نه اینکه سفیدی نیست بلکه این دیدگاه نمی‌تواند سفیدی را ببیند لذا با یک عینک سیاه‌انگارانه نگاه می‌کند. به نظر می‌رسد ویژگی اصلی این رویکرد، انقطاعش از عالم وحی است.

« ادبیات و هنر

مقدس عرض شد، تعداد آثاری که از طرف جریان شبه‌روشنفکر راجع به جنگ نوشته شد، بسیار محدود است. آثاری نوشته شد، منصور کوشان، احمد محمود، مدرس صادقی، مندنی‌پور و ... آثار محدودی دارند. چون همانطور که عرض کردم تئوری سکوت که بعداً به تئوری تحریف تبدیل شد در این طیف وجود دارد. البته نشانه‌هایی از ادبیات سیاه در آن دوران (دهه شصت) دیده می‌شود. اما همچنان این نوشته‌ها، تبدیل به یک جریان شناخته شده، نشده است. چون از کسانی که شبه‌روشنفکرند و با اصل نظام و انقلاب همسو نیستند، انتظار می‌رود این نگرش را هم داشته باشند. من فکر می‌کنم زمانی هویت پیدا کرد که نویسندگانی از طیف رزمندگان دفاع مقدس وارد این جریان شدند که البته باید بین این رزمندگان تفکیک قائل شویم. برخی از کسانی که دوران سربازیشان را در دفاع مقدس گذراندند و برخی دیگر که به‌صورت بسیجی وارد این عرصه شدند. در هر دو زمینه نویسندگان متعددی ظهور کردند و راجع به دفاع مقدس نوشتند که به لحاظ زمانی به تاریخ بعد از اتمام جنگ بر می‌گردد و به‌خصوص در دهه هفتاد شاهد شکل‌گیری این جریان هستیم. ویژگی دهه هفتاد این است که تا حدودی این جریان برای خودش تئوری‌سازی می‌کند. البته این جریان به دلایل مختلف این امکان را پیدا نکرده که کتاب مستقلی در تئوری‌سازی جریانش داشته باشد. اگرچه برخی از نویسندگان، همسوی با این جریان آثاری را نوشته‌اند. به‌عنوان مثال، مجموعه‌ی نقد "تفنگ و ترازو" تا حدودی این نگاه و رویکرد را تئوری‌پردازی می‌کند و از برخی ویژگی‌های این رویکرد به‌نحو نظری دفاع می‌کند. در آثار دیگر هم تا حدودی این وجود دارد. اما همچنان اظهار نظرهایی که در این باره شده، بیشتر در اقتراح‌ها، مصاحبه‌ها، میزگردها و گفتگوهایی از این دست بوده است. بعضاً مقالاتی هم در این زمینه است ولی همچنان تئوری‌پردازی در این زمینه چندان قوی نیست. یک دلیلش شاید این باشد که عموماً تئوری و اندیشه‌ای که منجر به ادبیات سیاه می‌شود، مستخرج از عموماً نظریه ادبی در حوزه ادبیات روشنفکری و در موضوعات عام است. یعنی فکری است که وقتی در حوزه‌ی دفاع مقدس و جنگ جریان پیدا می‌کند، شکل ادبیات سیاه

نقاط ضعفی دارند که ضربه‌های سختی هم به واسطه‌ی آن نقاط ضعف می‌خورند. نکته‌ی دیگر این است که در ادبیات سیاه واقعیت یک سطح بیشتر ندارد. یعنی نگاهشان به واقعیت تا حدودی نگاه ماتریالیستی است. یعنی واقعیت چیزی جز مشاهدات و ملموسات بصری و عینی نیست. نکته سوم این است که عموم این آثار بر نگاه انسانی تأکید ویژه دارند. اساساً "انسانی‌نویسی" واژه مصطلح اینهاست. منظور از انسانی‌نویسی یعنی تنزل دادن ادراکات و تنزل دادن اعتقادات انسانی به بعضی از عواطف انسانی است. یعنی یک نگاه سازمان مللی به وقایع دارند، همه با هم خوب باشند، حقوق بشری نگاه می‌شود. نکته دیگر اینکه در ادبیات سیاه به شدت نسبی‌نگری و نسبی‌انگاری را شاهد هستیم. یعنی اساساً به‌نظر می‌رسد در مورد همه چیز نوعی نسبیت حاکم است. در فکر شخصیت‌ها، در برخوردی که با حقایق دارند این نسبی‌انگاری دیده می‌شود. نکته‌ی دیگری که در بحث ادبیات سیاه وجود دارد این است که در آن ایدئولوژی جایی ندارد. یعنی این ادبیات اساساً وارد حوزه‌ی ایدئولوژیک نمی‌شود. درحالی‌که یکی از وجوه اصلی جنگ ما، وجه ایدئولوژیک بود. یعنی جبهه‌ی حق و باطل. اینها اساساً چون ورودی به حوزه‌ی ایدئولوژیک ندارند چیزی به نام حق و باطل را قبول ندارند. همه در جهاتی حق‌اند و همه هم اشتباهاتی دارند. نکته آخر هم این است که ضعف تحلیلی و تأکید بر عواطف در کار شدید است. یعنی چون بحث ایدئولوژیک وجود ندارد، تقابل فکر وجود ندارد، یا فکر قدرت دسترسی به امور مطلق را ندارد، ضعف تحلیلی در آثار به وفور به چشم می‌خورد، یعنی بیشتر تأکید بر عواطف و احساسات برای تحت تأثیر قرار دادن مخاطب دیده می‌شود. این پنج، شش مورد جزء وجوه بارز ادبیات سیاه دفاع مقدس است.

■ **فرهنگ عمومی:** در رابطه با تاریخ شکل‌گیری ادبیات سیاه شما معتقدید، این حوزه با "زمین سوخته" احمد محمود کلید خورد در این رابطه توضیح بیشتری می‌فرمایید؟

□ **احمدشاکری:** همانطور که می‌دانید، در دوره‌بندی‌های ادبی با توضیحاتی که در دوران دفاع

❖ در ادبیات سیاه به شدت نسبی‌نگری و نسبی‌انگاری را شاهد هستیم. یعنی اساساً به‌نظر می‌رسد در مورد همه چیز نوعی نسبیت حاکم است. در فکر شخصیت‌ها، در برخوردی که با حقایق دارند این نسبی‌انگاری دیده می‌شود. نکته‌ی دیگری که در بحث ادبیات سیاه وجود دارد این است که در آن ایدئولوژی جایی ندارد. یعنی این ادبیات اساساً وارد حوزه‌ی ایدئولوژیک نمی‌شود. درحالی‌که یکی از وجوه اصلی جنگ ما، وجه ایدئولوژیک بود. یعنی جبهه‌ی حق و باطل. اینها اساساً چون ورودی به حوزه‌ی ایدئولوژیک ندارند چیزی به نام حق و باطل را قبول ندارند.

❖ در ادبیات سیاه واقعیت یک سطح بیشتر ندارد. یعنی نگاهشان به واقعیت تا حدودی نگاه ماتریالیستی است. یعنی واقعیت چیزی جز مشاهدات و ملموسات بصری و عینی نیست.

به خود می‌گیرد. لذا ادبیات سیاه خیلی تلاش نکرد و ضروری ندانست که برای خودش تئوری‌ای را طراحی کند، بلکه اگر به همان عمومات به‌خصوص فرمالیستی در ادبیات توجه می‌کرد این زمینه را هم می‌توانست پوشش بدهد و آن تئوری‌ها جایگاه ادبیات سیاه را تقویت بکند. اما عرضم این است که تثبیت این جریان و پررنگ شدن آن با ورود برخی از نویسندگانی بود که اینها از دل جنگ بیرون آمدند، درباره‌ی جنگ نوشته بودند، بعضاً سوابق درخشانی در تولید آثار حماسی داشتند ولی بعدها گرفتار این جریان شدند و در این مقطع شاهد تولید آثار متعددی در این زمینه بودیم.

■ **فرهنگ عمومی:** آقای شاکری به عنوان سؤال آخر، شما در جایی فرموده‌اید: بن‌مایه اصلی ادبیات سیاه دفاع مقدس در نزدیکی به شعارزدگی بعضی از مفاهیم داستانی است. منظورتان از این شعارزدگی چیست؟ آیا شعار زدگی در حوزه ارزش‌ها را مدنظر داشته‌اید یا حوزه‌ی دیگر را در بر می‌گرفت؟

□ **احمدشاکری:** فکر می‌کنم به این مسئله در خلال صحبت‌م اشاره کردیم. اینکه چرا آن رویکرد ادبیات دهه شصت پس از جنگ به چیزی مثل ادبیات سیاه منجر شد یک تحلیل این است که مشکل آن فکر بوده است. فکری که انسان را گونه‌ای می‌دیده که نمی‌توانسته در ادبیات جایگاهی باز کند. تحلیل درست این است که آن فکر مشکل نداشته است. مهارت برای بیان این فکر اندک بوده است. چون پرداخت موضوعات و مضامین دینی در داستان مهارت بسیار بیشتری می‌خواهد تا موضوعاتی که صرفاً با نگاه ماتریالیستی می‌توان آنها را بیان کرد. بنابراین آنکه گفته می‌شود ریشه ادبیات سیاه در شعار است، منظورمان از شعار، صورت داستانی شعار است. یعنی صورتی که صراحت را یعنی عدم استفاده از موقعیت‌های دراماتیک را مهم‌ترین وظیفه‌ی خودش فرض کرده است، شعارگویی با اصل اعتقاد به شعار متفاوت است. ما اعتقاد به شعار داریم، اعتقاد به ایدئولوژی داریم، اما اعتقاد داریم صورت شعار در داستان نباید به شکل شعاری بیان شود. این شعار باید به شکل نمایش و عمل در بیاید. ●



درباره فمینیسم و برخی ظهورات آن در ادبیات

۱۲۷۸ ش.) تأسیس گردید و مطبوعات مروج شبه مدرنیسم (نظیر «صور اسرافیل»، «مساوات»، «ایران نو»، «ندای وطن») به گونه‌ای سطحی و بی‌مایه و بیشتر شعاری، به طرح دعاوی شبه فمینیستی پرداختند. این رویکرد، با به قدرت رسیدن سلطنت پهلوی، که تجسم استبداد تجددمابی سطحی و تقلیدی در ایران بود، به صورت یک جریان نیرومند و دارای پشتوانه ی حکومتی درآمد.

چرا می‌گوییم «شبه مدرنیته»؟

وقتی غرب مدرن از اواسط قرن هیجدهم رویکرد استیلاجویانه و استعماری خود نسبت به اقوام و مردمان سرزمینهای غیرغربی را آغاز کرد تدریجا و ظرف نزدیک به دو قرن، جهان را غریزه کرد. درواقع در اوایل قرن بیستم، جهانی پدید آورده بود که یا غربی بود (مثل آمریکا، آلمان، فرانسه، ژاپن) و یا «غرب زده». که این غرب زده‌ها، یا به تقلید موفق از جوهر اومانیستی تمدن غربی پرداخته و بدین گونه «غرب زده مدرن» شده بودند، و یا اینکه در سطوح مختلف تقلیدی ناقص از آثار و صفات و ظواهر مدرنیته درمانده بودند و بدینسان اسیر «غرب زدگی شبه مدرن» بودند. شبه مدرنیته وجوه و ویژگی‌های مختلفی دارد، که فعلا

از زمانی که امواج فرهنگ و آداب و رسوم شبه مدرن بر کشور ما باریدن گرفت و استیلا یافت، صور مختلف الگوهای فکری و رفتاری و ایدئولوژیهای غرب زده نیز به اشکال مختلف رواج یافت. از اواسط سلطنت محمدشاه به بعد تدریجا نسلی از منور الفکران مبلّغ تجددگرایی سطحی و دارای گرایشهای لیبرالیستی و ناسیونالیسم افراطی باستانگرا به صورت فعال ظاهر گردیدند و در دهه‌های پایانی سلطنت ناصرالدین شاه، عملا از قدرت نفوذ و تأثیرگذاری قابل توجهی در دستگاه حکومتی برخوردار شدند. اندکی بعد نخستین منورالفکران «سوسیال دمکرات» و پیروان غرب زدگی سوسیالیستی و بعدها مارکسیستی نیز ظهور کردند و در فضای فرهنگی و مطبوعاتی کشور، مقلدان ایرانی و شبه مدرنیست اصلی ترین ایدئولوژی های آن زمان غرب مدرن (ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم رادیکال) به فعالیت پرداختند.

یکی از ویژگی‌های ذاتی غرب مدرن، تأکید آن بر «فمینیسم» می‌باشد؛ و نسل منور الفکران متجددماب داخلی، به تبع رویکرد تقلیدی‌ای که نسبت به غرب مدرن داشتند به این ویژگی نیز توجه کردند، و اندکی قبل از واقعه مشروطه، نخستین انجمن مقلد فمینیسم در ایران، تحت عنوان «انجمن آزادی زنان» (سال

این پنداری خطاست که هر نوع تلاش به منظور احقاق و یا احیای حقوق نادیده گرفته شده و یا از دست رفته ی زنان را «فمینیسم» بدانیم. زیرا در ادیان آسمانی نظیر اسلام، به کزات و به انحاء مختلف، بر رعایت حقوق و نیازهای ویژه زنانه و توجه به موقعیت و مرتبت وجودی ایشان تأکید گردیده است.

❖ یکی از ویژگی‌های ذاتی غرب مدرن، تأکید آن بر «فمینیسم» می‌باشد؛ و نسل منور الفکران متجددماب داخلی، به تبع رویکرد تقلیدی‌ای که نسبت به غرب مدرن داشتند به این ویژگی نیز توجه کردند.



مجال بحث درباره آن وجود ندارد اما یکی از ویژگی‌های مهم و برجسته شبه‌مدرنیته (یا تجددمابی سطحی) وجه تقلیدی و سطحی و ظاهرگرایانه و بی‌ریشه و بنیاد آن است. غرب‌زدگی تلخ‌تر از قرار داشتن در افق نیست انگاری غربی است، و غریزه شبه‌مدرن بودن، به مراتب و صدچندان از غرب‌زده مدرن بودن، تلخ‌تر و رنج‌آورتر است.

یک جامعه شبه‌مدرن، درواقع یک اجتماع فاقد هویت منسجم و واحد، و گرفتار نحوی وضعیت برزخی، و بحران فقدان هویت است. یک جامعه شبه‌مدرن، دیگر نه به تمدن کلاسیک و سنتی خود تعلق دارد و نه به‌طور تام و تمام در ساحت مدرنیته قرار گرفته است؛ بلکه موجودی است سرگردان و گرفتار هویت برزخی، و یا به تعبیر دقیق‌تر، بی‌هویتی. اساس شبه‌مدرنیته، بر تقلید ظاهرگرایانه سطحی و بی‌بنیاد قرار دارد، که نه تنها توان از قوه به فعل درآوردن قابلیت‌ها و ظرفیت‌های خود تاریخی-فرهنگی ما و احیا و

رستاخیز آنها را ندارند، بلکه حتی توان یک اقتباس موفق از مظاهر و شعائر و وجوه فرهنگ و جهان‌نگری مدرن را نیز دارا نیست.

در ساحت شبه‌مدرنیته، ایدئولوژی‌ها و ایسم‌ها حضور فعال اما سطحی دارند؛ و اگرچه دهانها، بسیاری شعارها و اسامی ایدئولوژی‌ها و ایسم‌ها- از لیبرالیسم تا مارکسیسم و فمینیسم- را دائماً بر زبان می‌آورند، اما اکثریت سینه‌چاکان آن ایدئولوژی‌ها و خود روشنفکران، از داشتن درکی روشن و عمیق از محتوا و شعائر و مبادی و غایات مدرنیته و ایدئولوژی‌های آن، غافل و عاجز هستند. جریان نفوذ و بسط تجددمابی در ایران

❖ فمینیسم
اساساً رویکرد
فرهنگی ذاتی
تفکر مدرن است،
و در تعریف آن
می‌توان گفت
که «فمینیسم
عبارت است از
تفسیر موقعیت،
حقوق و تکالیف
زن در نسبت با
خود و اجتماع، بر
مبنای مفروضات
اومانستی». یا
در بیانی کوتاه و
فشرده می‌توان
گفت: «فمینیسم،
تیین و ترویج
خودبنیادی زنانه
است.»

❖ جوهر تاریخ معاصر ایران (پس از مشروطه تا امروز) را می‌توان در ستیز و رویارویی استبداد فرهنگی-سیاسی غرب‌زده‌ی مدرن و حامیان استعماری و امپریالیستی‌اش از یک‌سو، و مقاومت مجموعه‌ای از نیروهای مذهبی و میراث‌داران پاسدار معارف قدسی و گروه‌هایی از طبقات اجتماعی سنتی و ستمدیده و محروم و غارت‌شده از طرف دیگر، خلاصه کرد.

« ادبیات و هنر

[محمدشاه قاجار]



[ناصرالدین شاه قاجار]



❖ به تبع غرب‌زدگی سطحی و تجدد‌مآبی ظاهری و تقلیدی (که مطلوب لژهای فراماسونی و اغراض قدرت‌طلبانه استعماری بوده و هست) ایدئولوژیهای غربی و رویکردهایی چون فمینیسم نیز، به صورتی سطحی و سیاست‌زده و شعاری، در کشور ما مطرح گردیده است. لذا، به‌مراتب بیش از خود جوامع غربی، فاجعه‌آفرین و بحران‌ساز و ویرانگر بوده است.

نیز بر پایه سبطره شبه‌مدرنیته بوده است؛ و به همین دلیل، تمام گرایشهای به اصطلاح مدرنیستی در کشور ما یکسره صورتی تقلیدی و بی‌ریشه و بی‌بنیاد داشته است؛ و این امر، هم درخصوص نظام اقتصاد شبه سرمایه‌داری وابسته انگلی کشور ما صدق می‌کند و هم درخصوص تقلیدهایی بی‌سروته و ظاهر‌گرایانه از شعارهای لیبرالی یا دعاوی فمینیستی توسط روشنفکران متجددماب صادق می‌باشد. درواقع در فضای سبطره‌ی تجدد‌گرایی سطحی در ایران، که پس از فتح تهران به سال ۱۳۲۷ ق. و بویژه در دوران سلطه رژیم پهلوی به صورتی استبدادی و اختناق‌آلود بر مملکت ما حاکم گردیده بود، و نیز در رویکرد چند ساله‌ی اخیر جهت احیای مظاهر و آداب و شعائر تقلیدی شبه‌مدرنیستی در کشور، رویکرد جریان روشنفکری ایران در حوزه‌ی مطبوعاتی و ادبیات و لابی‌های حکومتی، به مقوله «فمینیسم» غالباً سطحی و تقلیدی محض و شعاری و بی‌بنیاد و سیاست‌زده بوده است. به‌گونه‌ای که بسیاری از به اصطلاح فعالان اعتراضات به فمینیسم، که ظاهر و سر و وضعی اسلامی و

مرتبط با تعلقات دینی هم دارند، هر نوع تلاش جهت دفاع از حقوق زنان و یا رفع ظلم از آنها را معادل «فمینیسم» فرض می‌کنند، و در پاره‌ای موارد، نادانسته و ناخواسته، در گرداب هولناک حیل‌های سیاست‌پیشگان فریبکاری که از جهل ایشان بهره می‌گیرند در می‌غلطند. درواقع، همان‌گونه که در بسیاری موارد، کسانی که از «لیبرالیسم» و «دموکراسی» دم می‌زنند، اصلاً معنا و ژرفا و باطن و مبادی و غایات این ایدئولوژیها و شعارها را نمی‌دانند، در اکثریت چشمگیر موارد، آنها که از به اصطلاح «فمینیسم اسلامی» یا «ادبیات فمینیستی» و نظایر اینها سخن می‌گویند نیز اصلاً تعریف فمینیسم و مبنا و ماهیت و شاخصهای آن را نمی‌شناسند، و تنها به تکرار تقلیدی برخی مشهورات می‌پردازند. از این‌رو جا دارد که ابتدائاً به تعریف فمینیسم و برخی رویکردهای مهم آن بپردازیم و پس از آن درباره فمینیسم در ادبیات، به اجمال سخن بگوییم.

فمینیسم چیست؟

❗ اندکی قبل از واقعه مشروطه، نخستین انجمن مقلد فمینیسم در ایران، تحت عنوان «انجمن آزادی زنان» (سال ۱۲۷۸ ش.) تأسیس گردید و مطبوعات مروج شبه مدرنیسم (نظیر «صور اسرافیل»، «مساوات»، «ایران نو»، «ندای وطن») به گونه‌ای سطحی و بی‌مایه و بیشتر شعاری، به طرح دعاوی شبه فمینیستی پرداختند.



و استعدادها و گرایشها و هویت ویژه زنان و نیازهای برخاسته از آن (کاری که فمینیسم انجام می‌دهد) خود موجب ظلمی بزرگ به زنان، و از خود بیگانگی آنان می‌گردد.

باید توجه داشت که زنان و مردان، در سطح گوهر فطری وجود خود و به‌عنوان انسان و در مقام برخورداری از حقوق و کرامت انسانی و از منظر پرورش استعدادهای معنوی و کمال‌گرایی و ظرفیت تقرب به ساحت الهی، در برابر و مشابه هستند.

اما بر بستر این برابر و ویژگیها و استعدادها و نیازهای تحت عنوان «هویت زنانه» (در سطح نیازها و استعدادهای فیزیولوژیک و روانی-عاطفی) وجود دارد، که موجب تمیز زنان از مردان در برخی سطوح و نقشهای فردی و اجتماعی و عاطفی می‌گردد. به‌عنوان مثال، ظرفیت ویژه باروری یا استعداد و عاطفه مادری و یا توانایی ویژه در درک ظرایف روابط انسانی و یا توان توجه خاص و مسئولانه به جزئیات نادیدنی اما بعضاً مهم، و نیز وجود

این پنداری خطاست که هرنوع تلاش به منظور احقاق و یا احیای حقوق نادیده گرفته شده و یا از دست رفته ی زنان را «فمینیسم» بدانیم. زیرا در ادیان آسمانی نظیر اسلام، به کرات و به انحای مختلف، بر رعایت حقوق و نیازهای ویژه زنان و توجه به موقعیت و مرتبت وجودی ایشان تأکید گردیده است. اما چون نظام حقوق و تکالیفی که اسلام برای زنان تعریف می‌کند و اساساً تبیین آن، منطبق بر طبیعت و سرشت زن در پرتو نگرش الهی به بشر و گوهر قدسی فطری انسانی و شریعت دینی است، به هیچ روی نمی‌توان و نباید آن را فمینیسم نامید.

فمینیسم اساساً رویکرد فرهنگی ذاتی تفکر مدرن است، و در تعریف آن می‌توان گفت که «فمینیسم عبارت است از تفسیر موقعیت، حقوق و تکالیف زن در نسبت با خود و اجتماع، بر مبنای مفروضات اومانیستی». یا در بیانی کوتاه و فشرده می‌توان گفت: «فمینیسم، تبیین و ترویج خودبنیادی زنانه است.»

اگر به تاریخ ظهور فمینیسم در غرب نیز برگردیم می‌بینیم که نخستین جوانه‌های آنچه می‌توان آن را رویکرد فمینیستی نامید، در قرن پانزدهم (صدر تاریخ غرب مدرن) و کتاب «شهر بانوان» اثر خانم «کریستینا دوپیزان» ظاهر گردیده است. برخی مورخان، آثار نمایشنامه‌نویس انگلیسی قرن هفدهم، خانم «آفرین» را، که مرتبط با دربار انگلیس و جاسوس آن در هلند بود، سرآغاز فمینیسم دانسته‌اند. اما اکثریت مورخان، آغاز جدی و رسمی فمینیسم را به سال و انتشار کتاب «استیفای حقوق زنان» توسط خانم «ماری ولستون کرافت» بر می‌گردانند.

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم پیدایی فمینیسم را براساس ساختارها و بسترهای تئوریک آن تعریف نماییم، باید سال ۱۷۹۲ م. و انتشار کتاب «استیفای حقوق زنان» را آغاز فمینیسم دانست. ماری ولستون کرافت، متأثر از آرای لیبرالی فیلسوفان عصر روشنگری، و مبلغ مدرنیته بود. او گمان می‌کرد با تشابه‌سازی میان نقش و استعدادها و حقوق و تکالیف زنان با مردان، می‌توان از ظلم به آنها جلوگیری کرد. نکته بسیار مهمی که «کرافت» و تئوریسینهای فمینیست متعلق به گرایشهای مختلف پس از او در نیافتند، این بود که عدم توجه به طبیعت و هویت

« ادبیات و هنر

برخی استعداد‌های خاص کلامی مربوط به نیمکره ی چپ مغز و یا برخی قابلیت‌های ویژه ی حسی برخاسته از نیمکره ی راست مغز، که روانشناسان مدرن بارها به اثبات و تبیین آن پرداخته‌اند، و بسیاری موارد ریز و درشت و پیچیده ی دیگر تاروپود «هویت زنانه» و «نیازها و گرایشها و استعدادها و ظرفیتهای مربوط به آن» را می‌سازد، و همین «هویت ویژه ی زنانه» (بر بستر برابری و تشابه ظرفیتهای و حقوق انسانی زن و

مرد) و نیازها و گرایشها و استعداد‌های خاص برخاسته از آن است که «نظام متفاوتی از حقوق و تکالیف» و نیز در پاره‌ای موارد، «نظام متفاوتی از نقشها و وظایف فردی و اجتماعی» را برای زنان پدید می‌آورد؛ که توجه به آنها نه تنها به معنای انکار حقوق زنان نیست بلکه دقیقاً به معنای توجه و رعایت حقوق و نیازهای آنها است. به عکس، اتفاقاً نادیده گرفتن این «هویت ویژه زنانه» و «نظام حقوق و تکالیف و نقشها و وظایف» برخاسته از آن (بر بستر حقوق برابر و متشابه انسانی و فطری با مردان) و عدم توجه به برخی تفاوتها در نیازها و استعدادها و گرایشهای خاص زنانه (کاری که فمینیسم می‌کند) به معنای ظلم به زنان و انکار حقوق و استعدادها و کمالات خاص زنانه و موجب مسخ و از خود بیگانگی زنان با ظرفیتهای و نیازها و کششهای وجودی‌شان می‌گردد. فمینیسم به عنوان یک رویکرد مدرن بر پایه «سوژه‌انگاری» (اصالت نفس‌اماره ی فردی خودبنیاد، که به تعبیر نیچه هوشی است در خدمت حیوانیت و اراده‌ای است معطوف به استیلا و سيطره‌جویی و لذت‌خواهی و سودطلبی و بی‌اعتنا به دین و آسمان و ساحت قدس) قرار دارد و درواقع روایتی دیگر از نگرش خودبنیاد بشر مدرن به خود و نسبت خویش با جهان است که به جای مصداق عام «سوژه» (نفس‌اماره ی خودبنیاد)، تعریف ناسوتی و خودبنیادانه زن را قرار داده است. از همین‌روست که گفتیم «فمینیسم، خودبنیادی

❖ ماری ولستون کرافت، متأثر از آرای لیبرالی فیلسوفان عصر روشنگری، و مبلغ مدرنیته بود. او گمان می‌کرد با تشابه‌سازی میان نقش و استعدادها و حقوق و تکالیف زنان با مردان، می‌توان از ظلم به آنها جلوگیری کرد. نکته بسیار مهمی که «کرافت» و تئوریسینهای فمینیست متعلق به گرایشهای مختلف پس از او در نیافتند، این بود که عدم توجه به طبیعت و هویت و استعدادها و گرایشها و هویت ویژه زنانه و نیازهای برخاسته از آن (کاری که فمینیسم انجام می‌دهد) خود موجب ظلمی بزرگ به زنان، و از خود بیگانگی آنان می‌گردد.

[تصویر نشریه مساوات]



زنانه است». حقیقت این است که انکار و نادیده گرفتن حقوق زنان و ظلم در حق آنها در ادوار مختلف تاریخ وجود داشته است و امری انکارپذیر نیست؛ همان‌گونه که با تفاوت‌های کم‌وزیاد، ظلم و بی‌عدالتی نسبت به اقشار و گروه‌هایی از مردان نیز وجود داشته است. اما راه مقابله با این مظلوم و بیدادگریها، در پیش گرفتن طریق «خودبنیادی زنانه» نبوده و نیست؛ همان‌گونه که راه نجات از

مظلومه‌های قرون ماضی، قرار گرفتن در ساحت اومانیسم و سرمایه‌سالاری نبوده و نیست.

گفتیم غالباً «ماری ولستون کرافت» را به دلیل نگارش رساله ی سیصد صفحه‌ای‌اش تحت عنوان «استیفای حقوق زنان» بانی اصلی و مؤسس رویکرد فمینیستی می‌دانند. «ولستون کرافت» دوست و همکار «تام پین»، رساله‌نویس فراماسونر و از رهبران انقلاب آمریکا بوده است. کتاب «ولستون کرافت»، «مانیفست فمینیسم لیبرال» دانسته شده است. خطای تئوریک مهم فمینیسم لیبرالی، اعتقاد به تشابه و یکسان‌پنداری طبیعت و حقوق و تکالیف زنان و مردان، و بی‌اعتقادی به وجود طبیعت خاص زنانه است.

فمینیسم لیبرال، در مطالبات خود، از جمله، خواهان ایجاد شرایطی بود تا زنان نیز همچون مردان، از حقوقی چون مالکیت بر حاصل کار خود و حق رأی برخوردار گردند. اگرچه برخی از این مطالبات کاملاً منصفانه و به حق بوده است، اما مفروض غلط تئوریک آنها که گمان می‌کردند «برابری و تساوی» زن و مرد، «در تشابه حقوق و تکالیف آنها» است، موجب می‌شد که تفاوت‌های جنسی و ظرفیتهای ویژه و استعداد‌های خاص فیزیولوژیک و روانی زنان در تمایز با مردان را نادیده گرفته، و بدینسان زمینه‌ای برای یک ظلم جدید به زنان، یعنی انکار ساختار و هویت خاص و متمایز جسمی - روانی زنانه ی آنها، و به

تبع آن، نظام حقوق و تکالیف متناسب با آن فراهم گردد. سرمایه‌داران، از نگرش تشابه‌انگاره فمینیستها بسیار حمایت می‌کردند؛ زیرا براساس آن، زنان را نیز همچون مردان به شرایط مشقت‌بار و استثمار کارخانه‌ها و معادن زغال‌سنگ-آن هم کیلومترها زیر زمین می‌کشاندند، و از نیروی کار آنها و حتی فرزندان خردسالشان نیز بهره‌مند می‌شدند. بیشتر شدن نیروی کار، با توجه به سطح ناچیز دستمزدها نیز، به‌معنای افزایش سود بیشتر برای کارخانه‌داران و صاحبان معادن بود.

از طرف دیگر، حضور بی‌قیدوبند زنان در کارخانه‌ها و کانونهای فعال تجاری یا کلپهای سیاسی-فرهنگی و ادارات، موجب پیدایی شرایطی می‌شد که به ارضای راحت و کم هزینه ی امیال شهوت‌مدارانه سرمایه‌داران صاحب زورور، بسیار کمک می‌کرد. درواقع اغلب اشراف و رباخواران و بانکداران و صاحبان صنایع، در اواخر قرن هیجدهم و آغاز قرن نوزدهم، میل زیادی به فسق و فجور در محافل و سالنها و کلپها داشتند؛ و حضور گسترده ی زنان تعمیق شده توسط افکار و اخلاقیات مدرن، به‌عنوان کارگر و پرستار و یا حتی معلم، در کارخانه‌ها و

منازل سرمایه‌داران، به تشفی امیال شهوترانه آنها کمک می‌کرد.

توصیف‌هایی از این فسق و فجور و فساد و فحشا در میان بورژواها و اشراف و حتی طبقات فرودست اجتماعی در اواخر قرن هیجدهم و سراسر قرن نوزدهم، در آثار نویسندگانی چون «گی دوموپاسان»، «اونوره بالزاک» و «امیل زولا»، به تفصیل آمده است. درواقع افکار فمینیستی، بر پایه تشابه انگاری زن و مرد، و انکار حریمه‌ها و حدود و شئون معنوی وجود زن، به همراه اغراض سودجویانه ی سرمایه‌داران و ظهور آرای به شدت غریزه‌گرا و نفس‌مداری نظیر آرای «زیگموند فروید»، زمینه‌های گسترده‌ی رواج نوعی «فحشای قانونی مدرن» در اروپا و آمریکا را فراهم می‌ساخت. فمینیسم دارای گرایشها و گونه‌هایی چون «فمینیسم لیبرال»، «فمینیسم مارکسیستی»، «فمینیسم رادیکال»، «فمینیسم اگزیستانسیالیستی» و «فمینیسم پست‌مدرن» می‌باشد. اما این گونه‌ها و گرایشهای مختلف، در مبانی فلسفی و شاخصهای تئوریک کلی و عمومی‌ای، مشترک هستند.

براین اساس، مبانی فلسفی و ویژگیهای کلی و عام و نتایج و توابع عمومی و بنیادین فمینیسم (بدون در نظر گرفتن گرایشهای خاص لیبرالی یا سوسیالیستی یا رادیکال...) را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. اومانیزم.
۲. مبنا گرفتن عقلانیت نفس‌مدار در تبیین «حقوق و تکالیف زنان، در نسبت با خود و اجتماع»، و بی‌اعتنایی به احکام دینی.
۳. صبغه ی سکولاریستی؛ که ذاتی فمینیسم، و برخاسته از ویژگی‌های پیشین است.
۴. اساس تئوریک فمینیسم بر انکار وجود «طبیعت زنانه» به‌عنوان مجموعه‌ای از



[تام پین]

«ولستون کرافت» دوست و همکار «تام پین»، رساله‌نویس فراماسونر و از رهبران انقلاب آمریکا بوده است. کتاب «ولستون کرافت»، مانیفست «فمینیسم لیبرال» دانسته شده است. خطای تئوریک مهم فمینیسم لیبرالی، اعتقاد به تشابه و یکسان‌پنداری طبیعت و حقوق و تکالیف زنان و مردان، و بی‌اعتقادی به وجود طبیعت خاص زنانه است.

❧ رویکرد مبتنی

بر سوژه‌انگاری زنانه «دوبووار» فضایی پرتخاصم و پرستیز میان زنان و مردان پدید می‌آورد و نظام روابط و مناسبات مابین زنان و مردان را آکنده از خشم و پرخاشگری هیستریک و بدبینی متقابل می‌سازد. رویکرد دوبووار، به یک اعتبار، عیان کردن جوهر و جان فمینیسم، و لبریز از هیستری ضد مردانه می‌باشد. دوبووار معتقد به روابط جنسی آزاد و عدم تعهد مرد و زن به یکدیگر حتی در ازدواج، و اساسا انکار ازدواج شرعی و نظام خانوادہ بود.

❖ برخی مورخان، آثار نمایشنامه‌نویس انگلیسی قرن هفدهم، خانم «آفراین» را، که مرتبط با دربار انگلیس و جاسوس آن در هلند بود، سرآغاز فمینیسم دانسته‌اند. اما اکثریت مورخان، آغاز جدی و رسمی فمینیسم را به سال و انتشار کتاب «استیفای حقوق زنان» توسط خانم «ماری ولستون کرافت» برمی‌گردانند.

« ادبیات و هنر

[کی دوموپاسان]



[انوره دوبالزاک]



استعدادها و نیازهای مختلف جسمی - روانی قرار دارد. در قلمرو تفکر دینی، این طبیعت و طبع زنانه، نافی ماهیت و حقوق انسانی (فطری) زنان نبوده و نیست؛ اما بر پایه ی اعتقاد به ماهیت مشترک و حقوق انسانی برای زنان؛ نوعی هویت و طبیعت ویژه ی زنانه‌ای که شامل قابلیت ها و استعدادها و ظرفیتهای و نیازها و کششهای خاصی است نیز تعریف می‌گردد؛ که بر پایه این «طبیعت زنانه»، نظام حقوق و تکالیف خاص و متفاوتی برای زنان (در برخی مقولات، نه همه ی امور) لحاظ می‌گردد؛ و این امر موجب باروری و شکوفایی بیشتر و همه‌جانبه ی زنان می‌گردد. فمینیسم، به ویژه فمینیسم لیبرال، صراحتاً به نفی و انکار طبیعت خاص روانی-جسمانی زنانه می‌پردازد، و به جای آن، تئوری مشابه‌انگاری کامل «دو جنس در همه ی ویژگیها و نظام حقوق و تکالیف را قرار می‌دهد، و چون این امر بر خلاف واقعیات فیزیولوژیک و روانشناختی است، موجب پایمال شدن «حقوق ویژه ی زنانه»، که ریشه در هویت و طبیعت خاص آنها دارد می‌گردد؛ و بدینسان، ظلم به زنان را تشدید می‌کند.

۵. فمینیسم به دلیل صبغه ی اومانستی‌اش، اساساً درکی ناسوتی و تفسیری غالباً جسمانی از زن و نیازها و حقوق او ارائه می‌دهد؛ و آنچه که در این رویکرد تحت عنوان «نیازهای روانی» مطرح می‌شود نیز، غالباً صبغه ی حیوانی و غریزی دارد.

۶. تفسیر ناسوتی و غالباً جسمانی از زنان، آن هم بر بستر سوپرتیویسم تفکر مدرن، لاجرم موجب شیوع نگاه ابزاری و کالایی به زنان توسط مردان و حتی نگاه از خود بیگانه و شیئی زنان به خود می‌گردد؛ و این امر، بویژه در

دهه‌های پایانی قرن بیستم، با گسترش نفوذ «نظریه ی انقلاب جنسی» در آمریکا و اروپا، موجب رواج رویه‌های انحرافی و برهنه‌گرایی و ابتذال مشمئزکننده‌ای گردید. ۷. نگاه ناسوتی-غریزی و ابزاری-کالایی فمینیسم به زنان، در پی خود گونه‌ای سطحی‌گرایی و تقلیل و تنزل مفهوم عشق، به صرف روابط سکسی و شهوانی، و کمرنگ شدن و یا حذف کامل حدود و مسئولیتهای اخلاقی و معنوی و محتوای قدسی در روابط میان دو جسم را همراه داشته است. از تبعات غلبه ی این نگرش، شیوع رابطه‌های مبهم و فاقد هویت و مسئولیت و صرفاً ابزاری و هوس‌بازانه است، که بیشترین صدمات سنگین روانی و عاطفی آنها بیشتر گریبانگیر زنان شده و می‌شود. ۸. فمینیسم، «زن» را به‌عنوان یک سوژه یا «موضوعیت نفسانی خودبنیاد» تعریف می‌کند و براین اساس، گونه‌ای ضدیت و عناد و استیلاجویی آشکار و پنهان را در روابط میان زنان و مردان و حتی زنان با یکدیگر نهادینه می‌کند. و چون با نادیده گرفتن موازین ارزشمندان و طبیعت ویژه ی زنان و حقوق و احکام دینی به تفسیر و تعریف نسبت میان «زن و هستی» می‌پردازد، توازن فطری و سامان سرشتی نظام روابط زن و مرد را بر هم زده، موجب رواج بحرانهای عدیده و انواع انحرافات و امراض اخلاقی و جنسی می‌گردد.

بی‌تردید مسئولیت‌بخش عمده‌ای از ناسازگاریها و بحرانهای عدم تفاهم و تقابلی که در جهان امروز میان زنان و مردان به وجود آمده است و نیز افزایش بی‌سابقه ی کودکان نامشروع و گسترش «مدل خانواده‌های تک نفره» و «ازدواجهای همجنس‌بازانه» و سستی فوق‌العاده ی

❖ فمینیسم به‌عنوان یک رویکرد مدرن بر پایه «سوژه‌انگاری» (اصالت نفس‌آماره‌ی فردی خودبنیاد، که به تعبیر نیچه هوشی است در خدمت حیوانیت و اراده‌ای است معطوف به استیلا و سیطره‌جویی و لذت‌خواهی و سودطلبی و بی‌اعتنا به دین و آسمان و ساحت قدس) قرار دارد و درواقع روایتی دیگر از نگرش خودبنیاد بشر مدرن به خود و نسبت خویش با جهان است که به جای مصداق عام «سوژه» (نفس‌آماره ی خودبنیاد)، تعریف ناسوتی و خودبنیادانه زن را قرار داده است.

❖ زنان و مردان، در سطح گوهر فطری وجود خود و به عنوان انسان و در مقام برخورداری از حقوق و کرامت انسانی و از منظر پرورش استعدادهای معنوی و کمال گرایی و ظرفیت تقرب به ساحت الهی، در صورت نوعی خود مشترک و برابر و مشابه هستند.

نظام خانواده در دنیای مدرن، برعهده ی فمینیسم و رویکرد نفسانی-ناسوتی و خودبنیادانه و سکولاریستی آن به زن، و نسبت آن با جهان می باشد.

اساساً فمینیسم بر پایه ی تبیین اومانیتی و خودبنیادانه از «زن» و نسبت او با «مرد» و در اکثریت موارد، نادیده گرفتن نیازها و ویژگی ها و هویت خاص زنانه و نشان دادن «تئوری تشابه مطلق در حقوق و تکالیف و نقشها در همه سطوح میان زن و مرد» به جای اندیشه «تشابه و اشتراک در حقوق انسانی در عین رعایت عدالت از طریق توجه به تفاوتها در قلمرو نیازها و نقشها و حقوق و تکالیف در بعضی سطوح با تکیه بر لحاظ کردن هویت ویژه زنانه و اقتضائات و نیازها و لوازم و ظرفیتهای آن»، کل روابط میان دو جنس و نیز مرتبه و مقام تئوریک و جایگاه و پایگاه اجتماعی زن در تمدن مدرن را اسیر بحران و تشتت ویرانگری نمود، که البته کاملاً در مسیر اغراض سوداگرانه و استثماراری سرمایه داران قرار داشت، و در بسیاری موارد توسط خود آنها به این بحران دامن زده می شد. فمینیسم اگرچه در اواخر قرن هیجدهم در قالب رویکرد فمینیسم لیبرالی «ولستون کرافت» صاحب هویت اجمالی تئوریکی گردید، اما در نیمه ی دوم قرن نوزدهم، به عنوان یک جنبش اجتماعی فعال و اثرگذار وارد صحنه ی معادلات تمدن بورژوازی غرب گردید. از منظر جنبش اجتماعی، برای فمینیسم می توان سه دوره ی کلی را برشمرد:

۱. موج اول، جنبشهای فمینیستی در نیمه ی دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم؛ که بیشتر تحت سلطه

ی رویکرد لیبرالیستی قرار داشت.

۲. موج دوم، جنبشهای فمینیستی در نیمه ی قرن بیستم تا حدود سالهای آغازین ۱۹۸۰م میلادی، که گونه های از فمینیسم اگزیستانسیالیستی و فمینیسم پسامدرن و نیز فمینیسم رادیکال، به صورت فعال ظاهر گردیدند؛ و نتیجه عملی تلاش آنها، تعمیق «نظریه ی انقلاب جنسی» و رواج نگرش کالایی-ابزاری نسبت به زنان، و گسترش شدید فرهنگ برهنگی بود.

۳. موج سوم، که شاید بتوان آغاز آن را در سالهای پایانی دهه ی ۱۹۸۰م دانست، متشکل از گرایشهای مختلف فمینیسم رادیکال، فمینیسم پسامدرن، به همراه بروز برخی تردیدهای جدی در مبانی تئوریک فمینیسم، و ظهور گونه ای گرایش پسافمینیستی است، که از جهاتی نشان دهنده ی نحوی بحران انحطاطی در رویکرد فمینیستی است.

گونه های از فمینیسم

فمینیسم اگرچه به عنوان یک رویکرد گسترده و دارای گرایشها و انشعابات مختلف مطرح گردیده است و اگرچه بسیاری از مفروضات آن از رساله «ولستون کرافت» و «قطعنامه ی حقوق زنان» به سال ۱۸۴۸ موسوم به «اعلامیه سنکافالز» و برخی آثار تئوریک نویسندگانی چون «سارا گریمکه»، «جان استوارت میل»، «لیزابت کدی ستانتون»، «فردریش انگلس»، «اگوست بیل»، «سیمون دوبووار»، «رادکلیف هال» «شالامیت فایرستون» و بسیاری نویسندگان دیگر تدوین شده است، و اگرچه می توان برای آن مفروضات و مبانی و اصول کلی



[دیوید هیوم]



[امیل زولا]

❖ سرمایه داران،

از نگرش تشابه انگارانه فمینیستها بسیار حمایت می کردند؛ زیرا براساس آن، زنان را نیز همچون مردان به شرایط مشقت بار و استثماراری کارخانه ها و معادن زغال سنگ-آن هم کیلومترها زیر زمین- می کشانند، و از نیروی کار آنها و حتی فرزندان خردسالشان نیز بهره مند می شدند. بیشتر شدن نیروی کار، با توجه به سطح ناچیز دستمزدها نیز، به معنای افزایش سود بیشتر برای کارخانه داران و صاحبان معادن بود.

❖ فمینیسم دارای گرایشها و گونه‌هایی چون «فمینیسم لیبرال»، «فمینیسم مارکسیستی»، «فمینیسم رادیکال»، «فمینیسم اگزیستانسیالیستی» و «فمینیسم پست‌مدرن» می‌باشد. اما این گونه‌ها و گرایشهای مختلف، در مبانی فلسفی و شاخصهای تئوریک کلی و عمومی‌ای، مشترک هستند.

« ادبیات و هنر

[زیگموند فروید]



❖ فمینیسم لیبرالی را می‌توان اولین صورت و گرایش رویکرد فمینیستی دانست. ریشه‌های این نگرش را می‌توان در آرای نویسندگان لائیک عصر روشنگری (کسانی چون «دیوید هیوم» و «دنيس ديدرو») جستجو کرد.

روشنگری (کسانی چون «دیوید هیوم» و «دنيس ديدرو») جستجو کرد. اساس دعاوی این رویکرد بر این مفروضات قرار داشت:

۱. برابری حقوق «زن» و «مرد» در تشابه مطلق و کامل آنهاست. ۲. چیزی به نام «طبیعت زنانه» یا «هویت ویژه زنانه» وجود ندارد. زنان از هر نظر عین مردان هستند. بنابراین باید در حقوق و تکالیف، عین مردان باشند. این نظریه، مورد استقبال شدید کارخانه‌داران و تاجران بود. زیرا با اتکا به آن و تحت لوای «برابری» زن و مرد، می‌توانستند زنان را نیز به عنوان نیروی کار مورد استثمار و بهره‌برداری قرار دهند. به علاوه اینکه، این نظریه، وجود کرامت و ظرفیتهای خاص زنانه و رعایت حرمت خاص خانمها را کاملاً منکر می‌گردید؛ و از این منظر، کاملاً به نفع مردان شهوترانی بود که خواهان دسترسی آسان و متنوع به زنان بودند.

۳. فمینیسم لیبرال؛ شعار «آزادی زن» سر می‌داد و این آزادی را در نادیده گرفتن خصایص و تفاوتها و امتیازات سرشتی خانمها با آقایان، و نیز نفی حقوق و تکالیف خاص برخاسته از آن، و با به میدان آوردن زنان به‌عنوان نیروی کار و در قالب «زن کارگر» قابل تحقیق می‌دانست.

و مبادی و غایاتی را تعیین کرد(که به اهم آنها، فهرست‌وار اشاره شد) اما هیچ‌گاه دارای یک انسجام دقیق تئوریک و ایدئولوژیک و انضباط مشخص فکری نبوده است. و همین امر، ارائه یک چشم‌انداز گسترده از همه ی گرایشها و ویژگیهای تئوریک آن را دشوار می‌سازد. اجمالاً می‌توان از گرایشهایی چون «فمینیسم لیبرالی»، «فمینیسم مارکسیستی»، «فمینیسم اگزیستانسیالیستی»، «فمینیسم رادیکال» و «فمینیسم پسامدرن»، به‌عنوان گونه‌های اصلی و مهم آن در قرن نوزده و بیست نام برد.

الف. فمینیسم لیبرالی

فمینیسم لیبرالی را می‌توان اولین

صورت و گرایش رویکرد فمینیستی دانست. ریشه‌های این نگرش را می‌توان در آرای نویسندگان لائیک عصر



[دنيس ديدرو]

❖ فمینیسم، به ویژه فمینیسم لیبرال، صراحتاً به نفی و انکار طبیعت خاص روانی-جسمانی زنانه می‌پردازد، و به جای آن، تئوری مشابه‌انگاری کامل «دو جنس» در همه ی ویژگیها و نظام حقوق و تکالیف را قرار می‌دهد، و چون این امر بر خلاف واقعیات فیزیولوژیک و روانشناختی است، موجب پایمال شدن «حقوق» ویژه ی زنانه»، که ریشه در هویت و طبیعت خاص آنها دارد می‌گردد؛ و بدینسان، ظلم به زنان را تشدید می‌کند.

❖ **فمینیسم** به دلیل صبغه ی اومانستی اش، اساسا درکی ناسوتی و تفسیری غالباً جسمانی از زن و نیازها و حقوق او ارائه می دهد؛ و آنچه که در این رویکرد تحت عنوان «نیازهای روانی» مطرح می شود نیز، غالباً صبغه ی حیوانی و غریزی دارد.

[جان آدامز]



۴. فمینیسم لیبرال، بر امواج اعتراض به حق خانمها نسبت به بسیاری از مظالم و بی عدالتی ها سوار شده بود، اما با کانالیزه کردن این اعتراضات در چهارچوب سکولاریسم «فمینیسم لیبرالی»، درواقع به خواست سرمایه داران جهت بهره گیری جنسی و اقتصادی از زنان و رویکرد کالایی به آنها کمک می کرد.

۵. «مارکی کندورسه» (که نظریه پرداز اصلی «اندیشه ی ترقی» و «اصل پیشرفت» در عصر روشن گری است)، «تام پین»، فراماسونر و ژورنالیست لیبرال، «ابینگل آدامز» (همسر «جان آدامز» که فراماسونر و نویسنده پیش نویس قانون اساسی ایالات متحده آمریکا و دومین رئیس جمهور این کشور است) و به ویژه «ماری ولستون کرافت»، در زمره ی تئوریسینهای آغازین فمینیسم لیبرالی هستند. تمام این افراد، به طور مستقیم و غیرمستقیم، با محافل فراماسونری و سرمایه داران فرانسوی و آمریکایی مرتبط بوده اند؛ و می توان گفت: فمینیسم لیبرالی قرن هجدهم، اساسا در دامان لژهای ماسونی پرورش یافته است.

«ابینگل آدامز» گرایشهای هیستریک ضد مردانه داشت، و مردان را طبیعتاً «جبار و زورگو» می نامید.

۶. ماری ولستون کرافت، اصلی ترین تئوریسین فمینیسم لیبرالی، شدیداً ملهم از آرای «جان لاک» بود، و در تفسیری تماماً دکارتی و مبتنی بر مفروضات جهان بینی موسوم به روشنگری، عقل (راسیون) را با خصیصه ی قدرت طلبی، در مسیر آنچه که مدرنیستها «پیشرفت» می نامیدند، تعریف می کرد. «پیشرفت» در تفکر مدرن، عبارت است از بسط سیطره ی تکنیکی بشر بر عالم؛ که چنان که در قرن بیستم شاهد بودیم موجب بروز انواع بحرانها و گرفتاریها، از «الیناسیون» (از خود بیگانگی) گرفته تا بحران زیست محیطی گردیده است. اصل پیشرفت در اندیشه ی مدرن، خردبشری را به گونه ای ابزاری و جهت استیلا و بسط اغراض صرفاً نفسانی و دنیوی تعریف می کند. اساس تلقی فمینیسم از مقوله ی «خرد»، برپایه ی همین رویکرد ابزاری-تکنیکی و نفسانی-استیلاجویانه قرار دارد.

۷. از دیگر تئوریسینهای فمینیسم لیبرالی در قرن نوزدهم، می توان از «هانامدر کراکر» آمریکایی و «جان استوارت میل» انگلیسی و همسرش «هریت تیلور» نام

❖ **فمینیسم**
«زن» را به عنوان
یک سوژه
یا «موضوعیت
نفسانی
خودپنیا» تعریف
می کند و براین
اساس، گونه ای
ضدیت و عناد
و استیلاجویی
آشکار و پنهان را
در روابط میان زنان
و مردان و حتی
زنان با یکدیگر
نهادینه می کند.
و چون با نادیده
گرفتن موازین
ارزشمدارانه و
طبیعت ویژه ی
زنان و حقوق و
احکام دینی به
تفسیر و تعریف
نسبت میان «زن و
هستی» می پردازد،
توازن فطری و
سامان سرشتی
نظام روابط زن
و مرد را بر هم
زده، موجب رواج
بحرانهای عدیده
و انواع انحرافات
و امراض اخلاقی و
جنسی می گردد.

برد. این دو، از مخالفان شدید اعتقاد به وجود هر نوع طبیعت زنانه و رعایت و یا لحاظ نحوی «زنانگی» بودند.

جان استوارت میل، به لحاظ اخلاقی، نسبی انگار، و از مدافعان پرآوازه ی سرمایه داری لیبرال و رویکرد استعماری دولت بریتانیا به ممالک آسیایی و آفریقایی، و از مروّجان و مدافعان اباحه گری اخلاقی و فردی ماتریالیست و ملحد می باشد. در این نکات و دقایق، به روشنی می توان ریشه های پیوند و ارتباط میان سرمایه سالاری و مطامع استعماری و لژهای فراماسونری و طرح دعای فمینیستی را مشاهده کرد و دریافت.

۸. نگرش تشابه گرایانه ی فمینیسم لیبرال، موجب شده بود که سرمایه داران برای زنان باردار و مادران، هیچ امتیاز و حق و کمک ویژه ای در نظر نگرفته، بدون توجه به قابلیت های جسمانی ظریف تر زنان، آنها را نیز همچون مردان به انجام کارهای خشن و حمل بارهای سنگین و فعالیت شدید بدنی وادارند. گویا اصلی ترین خواست فمینیسم لیبرال تأکید بر تشابه مطلق زنان با مردان، در کار کردن و تولید سرمایه بود. و این نگرش، موجب تشدید فشار بر زنان گردید.

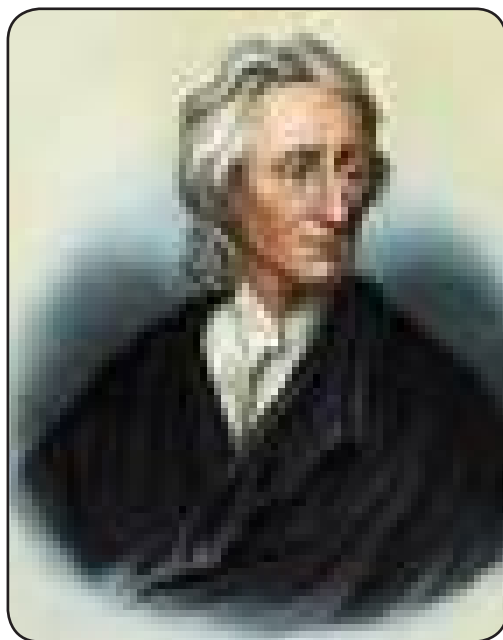
❖ مسئولیت‌بخش عمده‌ای از ناسازگاریها و بحرانهای عدم تفاهم و تقابلی که در جهان امروز میان زنان و مردان به وجود آمده است و نیز افزایش بی‌سابقه‌ی کودکان نامشروع و گسترش «مدل خانواده‌های تک نفره» و «ازدواجهای همجنس‌بازانه» و سستی فوق‌العاده‌ی نظام خانواده در دنیای مدرن، بر عهده‌ی فمینیسم و رویکرد نفسانی-ناسوتی و خودبنیادانه و سکولاریستی آن به زن، و نسبت آن با جهان می‌باشد.

« ادبیات و هنر

[جان استوارت میل]



جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌دانست. انگلس، که به زنبارگی معروف بود، و پس از او «گوست بیل»، اساس «فمینیسم مارکسیستی» را بر پایه‌ی این مفروض قرار دادند که «آزادی زن؟!» به مدعای آن‌ها از طریق «مشارکت در تولید اجتماعی» و از طریق انقلاب سوسیالیستی تحقق می‌یابد. اساسا مارکسیسم توجه ویژه و جداگانه‌ای به مقوله‌ی زن نداشته است، و رهایی زنان را در پرتو رهایی پرولتار یا از طریق تشکیل جامعه سوسیالیستی تفسیر می‌کرده است. البته چنان که دیدیم، پیش شرط این رهایی همانا قرار گرفتن زن در نقش «کارگر» و «نیروی کار» در پروسه‌ی تولید و انباشت سرمایه و نفی نظام مناسبات خانوادگی و نقش و حقوق و وظایف زنانه و مادرانه می‌باشد. در سال ۱۹۸۰م، «میشل بارت»، نو مارکسیست معاصر، با انتشار کتاب «ستم امروزین بر زنان» [۱] کوشید تا به نحوی بین مارکسیسم و فمینیسم پیوند برقرار نماید. بارت معتقد است که در واپسین دهه‌های قرن بیستم، باید مارکسیسم را به گونه‌ای تفسیر کرد که «مسئله ستم بر زنان» و «مناسبات جنسیتی»، در کانون و مرکز توجه آن قرار گیرد. بارت رمز ستم‌دیدی



[جان لک]

ب. فمینیسم مارکسیستی

برخی مورخان معتقدند که «شارل فوریه» (متوفی به ۱۸۳۷م) سوسیالیست فرانسوی، واضع اصطلاح «فمینیسم» بوده است. فوریه معتقد بود که برای رهایی از استثمار سرمایه‌داری لیبرال، باید «کمونهای سوسیالیستی» مبتنی بر روابط تعاونی شکل بگیرد. او معتقد بود اگر زنان و مردان در این کمونها گرد هم آیند و نظام خانواده ملغی گردد و زنان از وظیفه‌ی بزرگ کردن فرزندان «فارغ» شوند، آزادی زنان تحقق خواهد یافت. کارل مارکس، مهم‌ترین ایدئولوگ سوسیالیسم رادیکال، در آثار خود، توجه خاص و ویژه‌ای به مقوله‌ی زنان نشان نداد. اما «انگلس»، دوست صمیمی مارکس، در کتاب «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» بنیانهای نحوی فمینیسم مارکسیستی را تبیین کرده است. به نظر می‌رسد که مارکس و انگلس، هر دو معتقد بودند که کار زن در خارج از خانه، که عمدتاً در قالب کار در کارخانه‌ها عملی می‌شد، پیش شرط به اصطلاح «آزادی زنان»؟! می‌باشد؛ و از این منظر، همسو با فمینیستهای لیبرال بودند.

انگلس با نظام خانواده مخالف بود، و آن را از عوامل مقوم

❖ ماری
ولستون کرافت،
اصلی‌ترین
تئوریسین
فمینیسم
لیبرالی،
شدیدا ملهم
از آرای «جان
لاک» بود، و در
تفسیری تماما
دکارتی و مبتنی
بر مفروضات
جهان‌بینی
موسوم به
روشنگری،
عقل (راسیون)
را با خصیصه‌ی
قدرت‌طلبی،
در مسیر آنچه
که مدرنیستها
«پیشرفت»
می‌نامیدند،
تعریف می‌کرد.
«پیشرفت» در
تفکر مدرن،
عبارت است از
بسط سیطره‌ی
تکنیکی بشر بر
عالم؛ که چنان‌که
در قرن بیستم
شاهد بودیم
موجب بروز
انواع بحرانها
و گرفتاریها،
از «الیناسیون» (از
خود بیگانگی)
گرفته تا بحران
زیست محیطی
گردیده است.

❖ جان استوارت میل، به لحاظ اخلاقی، نسبی‌انگار، و از مدافعان پراوازه‌ی سرمایه‌داری لیبرال و رویکرد استعماری دولت بریتانیا به ممالک آسیایی و آفریقایی، و از مروّجان و مدافعان اباحه‌گری اخلاقی و فردی ماتریالیست و ملحد می‌باشد.

زنان را، در نظام خانوادۀ و روابط ناشی از آن می‌داند؛ و همچنین انگلس و بیل و مارکس، معتقدند که برای رهایی زنان، نابودی مناسبات سرمایه‌داری لیبرال، ضروری است. درواقع بارت می‌کوشد تا مسئله‌ی زن را به کانون مباحث نئومارکسیستی بدل نماید؛ اما راه‌حل آن را، همچون مارکسیستهای قرن نوزدهم، در تشکیل جامعه‌ی سوسیالیستی می‌داند. فمینیسم مارکسیستی نیز در چارچوب کلی رویکرد فمینیستی، و متکی بر مفروضات اومانیزستی و نگرش نفسانی-ناسوتی و کالایی-ابزاری آن قرار دارد، و چیزی ورای ساحت مدرنیته و خودبنیادی-که عامل اصلی اسارت زن در جهان مدرن است-مطرح نمی‌کند. بلکه به تحکیم و تعمیق پایه‌های مدرنیته می‌پردازد.

ج. فمینیسم اگزیستانسیالیستی

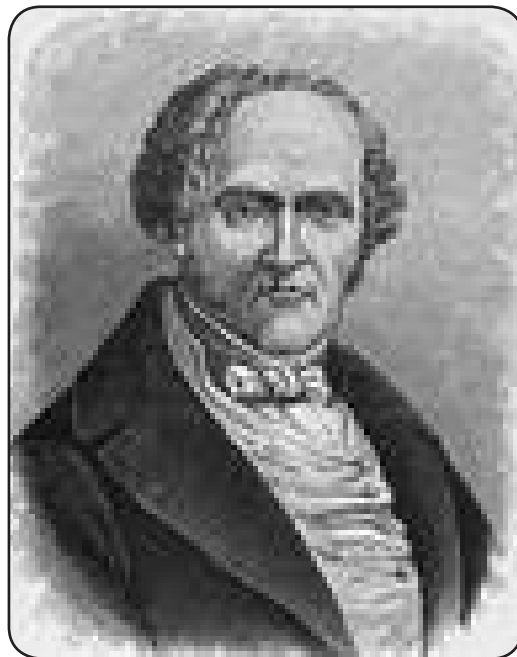
«سیمون دوبووار» فرانسوی، با انتشار کتاب «جنس دوم»-به سال ۱۹۴۹م، موج تازه‌ای از شعارها و تئوریهای فمینیستی به راه انداخت. سیمون دوبووار، که دوست نزدیک ژان پل سارتر بود، در کتاب خود، با بهره‌گیری از مقدمات مارکسیستی درخصوص به اصطلاح «زندگی بشر اولیه» و «دوره‌ی مادر سالاری» و تبعات ناشی از «بداع کشاورزی» (فرضیاتی که در دهه‌های واپسین قرن بیستم و بر پایه تحقیقات بسیاری از مردم شناسان اروپایی و آمریکایی، بی پایه و اساس بودن آنها به صراحت عنوان گردیده است) و پیوند آن با تفسیر اگزیستانسیالیستی-سارتری از بشر به‌عنوان یک سوژه‌ی تمام‌عیار و مطلقاً «آزاد» رسماً و صراحتاً از «سوژه‌کتیویسم زنانه» دفاع کرد و این نظر را مطرح کرد که هر زن باید یک سوژه‌ی مستقل باشد. او به این نکته انتقاد داشت که سوژه‌کتیویسم مدرن همان‌گونه که سارتر معتقد بود و از آن دفاع می‌کرد، به زنان به‌عنوان «اژه» نگاه می‌کند؛ حال آنکه هر زن باید یک سوژه باشد. سیمون دوبووار صراحتاً از خودبنیادی زنانه یا سوژه‌کتیویسم زنانه، به‌عنوان جوهر فمینیسم دفاع می‌کرد.

رویکرد مبتنی بر سوژه‌انگاری زنانه «دوبووار» فضایی پرتخاصم و پرستیز میان زنان و مردان پدید می‌آورد و نظام روابط و مناسبات مابین زنان و مردان را آکنده از

خشم و پرخاشگری هیستریک و بدبینی متقابل می‌سازد. رویکرد دوبووار، به یک اعتبار، عیان کردن جوهر و جان فمینیسم، و لبریز از هیستری ضد مردانه می‌باشد. دوبووار معتقد به روابط جنسی آزاد و عدم تعهد مرد و زن به یکدیگر حتی در ازدواج، و اساساً انکار ازدواج شرعی و نظام خانواده بود.

د. فمینیسم رادیکال

رویکردی که به «فمینیسم رادیکال» یا «فمینیسم افراطی» معروف گردیده و به ویژه در سالهای دهه ۱۹۶۰م و پس از آن در غرب رواج یافته است، یک گرایش منسجم و یکپارچه نبوده، و بیشتر حالت طیفی از آرا و شعارها را دارد که وجه غالب آن را نحوی مردستیزی بیمارگونه و دعوت انحرافات اخلاقی‌ای چون همجنس‌خواهی زنانه تشکیل می‌دهد. ویژگی‌های اصلی «فمینیسم رادیکال» را می‌توان این‌گونه فهرست کرد: ۱. نابرابریهای موجود در زندگی بشری، تماماً محصول «نظام مرد سالار» است. ۲. اصلی‌ترین صورت این نابرابریها، نابرابری جنسی میان زن و مرد، یعنی فقدان تشابه در این زمینه مطلق است.



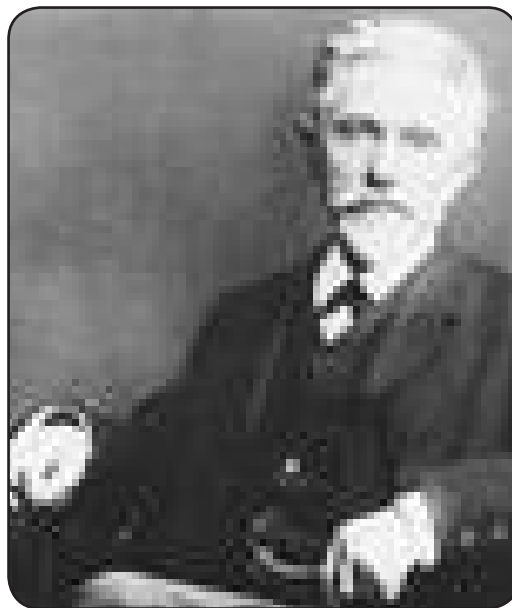
[شارل فوریه]

❖ فمینیسم مارکسیستی نیز در چارچوب کلی رویکرد فمینیستی، و متکی بر مفروضات اومانیزستی و نگرش نفسانی-ناسوتی و کالایی-ابزاری آن قرار دارد، و چیزی ورای ساحت مدرنیته و خودبنیادی-که عامل اصلی اسارت زن در جهان مدرن است-مطرح نمی‌کند. بلکه به تحکیم و تعمیق پایه‌های مدرنیته می‌پردازد.

◀ سیمون دوبووار صراحتاً از خودبنیادی زنانه یا سوپژکتیویسم زنانه، به عنوان جوهر فمینیسم دفاع می کرد.

« ادبیات و هنر

[اگوست بیل]



◀ کارل مارکس، مهم ترین ایدئولوگ سوسیالیسم رادیکال، در آثار خود، توجه خاص و ویژه ای به مقوله ی زنان نشان نداد. اما «انگلس»، دوست صمیمی مارکس، در کتاب «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت» بنیانهای نحوی فمینیسم مارکسیستی را تبیین کرده است. به نظر می رسد که مارکس و انگلس، هر دو معتقد بودند که کار زن در خارج از خانه، که عمدتاً در قالب کار در کارخانه ها عملی می شد، پیش شرط به اصطلاح «آزادی زنان»؟! می باشد؛ و از این منظر، همسو با فمینیستهای لیبرال بودند.

آورد، و زنان را یک «طبقه جنسی» نامید. یکی دیگر از تئوریسینهای فمینیسم رادیکال «مری دیلی» است، که به سال ۱۹۷۸ م، کتاب «بوم شناسی زنانه» [۳] را منتشر نمود، و در این کتاب، هر نوع روابط جنسی میان زن و مرد (حتی رابطه ی مشروع و قانونی در پرتو ازدواج) را، به دلیل آنچه او «طبیعت فیزیولوژیک خشن و سلطه طلب مردانه» می نامید، محکوم کرد. مری دیلی، زنان را به زندگی جدا از مردان و روابط ضد اخلاقی همجنس خواهانه تشویق می کند.

«شیرهایت»، یکی دیگر از فمینیستهای رادیکال، با استفاده از فرضیه ی غلط اما مشهور «مورگان» در قرن نوزدهم در خصوص وجود دوران «مادر سالاری»، مدعی می گردد که در اروپای کهن، دوران شادی از زندگی صلح آمیز بر پایه ی محوریت زنان و بدون وجود نظام خانوادگی وجود داشته است، که هجوم قوم متجاوز مرد سالاری از شرق، این دوره ی صلح و آرامش را نابود کرده است. (به رویکرد نژادپرستانه ی ضد شرقی این نظریه توجه شود). «هایت» به شدت با نظام خانواده مخالف است؛ و معتقد است که به هیچ روی نباید به زنان حق و اجازه ی شرکت در مناسبات خانوادگی را داد. فمینیسمهای رادیکال در «کنفرانس بین المللی پکن» (سال ۱۹۹۵ م) حضور فعال داشته، برخی از آرای بیمارگونه ی خود را به قطعنامه ی کنفرانس تحمیل نمودند.

فمینیستهای رادیکال، در سال ۱۹۶۶ م، با تأسیس «سازمان ملی زنان»، خواستهای همجنس طلبانه ی خود را به طور جدی و به عنوان آلترناتیوی در برابر به اصطلاح «نظام سلطه ی مردانه»، که به اعتقاد آنها، به دلیل طبیعت متجاوز و خشن مرد، اساساً و بالذات بر پایه ی نابرابری و بی عدالتی و تجاوز به زنان بنا گردیده است، مطرح نمودند. زنان همجنس بازی چون «شارلوت بانچ»، «تی گریس اتکینسون» و «آدرین ریچ»، از طراحان این شعار رادیکال هستند که می گویند: «فمینیسم نظریه است، همجنس بازی رویه و راه و طریق زندگی».

در سالهای دهه ۱۹۹۰ م تلاشهای زیادی جهت دلیل تراشهای به اصطلاح آکادمیک برای این رویکردهای بیمارگونه فمینیستی صورت گرفت. به عنوان مثال، «ایبلاو»، «باریل» و «هالپرین»، در سال ۱۹۹۳ م،

۳. تقسیم کار براساس هویت جنسی و قرار دادن وظیفه مادری و همسری برای زن، اصلی ترین عامل نابرابری و بی عدالتی است. ۴. فمینیستهای رادیکال، با این «نظام نابرابر مرد سالار» مخالفانند. گروهی از آنها مثل «شالامیت فایرستون»، با طرح شعار «مرد دشمن اصلی است» خواهان مبارزه برای براندازی این نظام هستند، و گروهی دیگر، خواهان کناره گیری از اجتماع مردانه و تشکیل «کمونهای زنانه» اند.

۵. فمینیستهای رادیکال، مخالف الگوی «زندگی زن با مرد» بوده، خواستار اعمال قوانین برتری طلبانه به نفع زنها هستند. زیرا مدعی اند که «مردان منشأ اصلی کلیه پلیدی ها می باشند».

۶. فمینیسم رادیکال، گرایش دین ستیزی افراطی دارد. آنها دین را اختراع مردان برای انقیاد زنان می دانند، و از مبلغان و مدافعان آزادی همجنس گرایی زنانه و تصویب قوانینی جهت مجاز بودن خرید و یا دریافت نطفه برای بارداری در روابط دو زن با یکدیگر هستند.

«شالامیت فایرستون» یکی از تئوریسینهای فمینیسم رادیکال، با انتشار کتاب «دیالکتیک جنس» [۲] به سال ۱۹۷۴ م، از زنان برای مبارزه با مردان دعوت به عمل

❖ رویکردی که به «فمینیسم رادیکال» یا «فمینیسم افراطی» معروف گردیده و به ویژه در سالهای دهه ۱۹۶۰م و پس از آن در غرب رواج یافته است، یک گرایش منسجم و یکپارچه نبوده، و بیشتر حالت طیفی از آرا و شعارها را دارد که وجه غالب آن را نحوی مردستیزی بیمارگونه و دعوت انحرافات اخلاقی‌ای چون همجنس‌خواهی زنانه تشکیل می‌دهد.

به انتشار «مجموعه مقالاتی در خصوص مطالعه زنان و مردان همجنس‌باز» پرداخته، سعی در القای این نظریه داشتند که همجنس‌خواهی، الگویی «سالم» از روابط جنسی بشری است.

گسترش دامنه نفوذ همین رویکرد موجب شد که دایرة المعارف‌های تشخیصی بین‌المللی روان‌شناسی و روان‌پزشکی (D. S. M. III و D. S. M. I. V) و کتابهای روان‌شناسی مرضی (PathalOgical Psychology) که در این دهه تألیف شدند و انتشار یافتند از همجنس‌بازی به‌عنوان یکی از الگوهای سالم روابط جنسی نام برده، آن را از دسته‌بندی اختلالات و بیماریها خارج نمایند.

هـ فمینیسم پسامدرن

بی‌توجهی‌های فمینیستها به مقوله تفاوت‌های جنسی میان زنان و مردان و طبیعت خاص زنانه و نیز افراط‌گراییهای مضحک و تراژیک گرایشهایی چون «فمینیسم رادیکال» در سالهای پایانی قرن بیستم، موجب افراط موج فمینیسم در برخی وجوه گردید. این موج افول یا ناامیدی و تردید در برخی مفروضات فمینیستی را، بعضی مورخان «پسافمینیسم» نامیده‌اند و عده‌ای نیز از آن تحت عنوان «فمینیسم پسامدرن» نام برده‌اند؛ که البته به‌عنوان یک گرایش فکری، فاقد انسجام و مرزبندی و هویت دقیق تئوریک است. در این موج «پسافمینیسم»، یا هرچه که نامیده شود، براین تناقض و پارادوکس مبنایی در رویکرد فمینیستی تأکید شده است که اگر مطابق مفروضات فمینیسم لیبرالی یا فمینیسم مارکسیستی و... هویت و طبیعت ویژه زنانه‌ای وجود ندارد، پس دیگرچه جایی برای طرح مستقل مقوله‌ای به نام «زن» و «حقوق زن» باقی می‌ماند؟ بر این اساس، و با توجه به انبوه تفاوت‌های فرهنگی و طبقاتی و نژادی میان زنان، اساساً سخن گفتن از مقوله‌ای به نام «حقوق زنان»، امری بی‌معنا است. بویژه با توجه به اینکه فمینیسم لیبرالی، اساساً با انکار وجود هویت و طبیعت مستقل و متمایزی به نام «زن» آغاز گردیده است. جریان «پسافمینیسم» را شاید بتوان صورتی مایوس از طیف آرای «فمینیسم پسامدرن» دانست.

اما گرایش دیگری در فمینیسم پست‌مدرن وجود دارد که رویکرد یاس‌آلود انتقادی نظیر «پسافمینیسم» ندارد، بلکه معتقد به نظریه‌ی «مردان و زنان با تعاریف جدید» می‌باشد. این گرایش، مخالف وجود خانواده و ازدواج نمی‌باشد؛ و این واقعیت را دریافته است که نفی همه ساختارهای اجتماعی و انحطاط اخلاقی فراگیر می‌انجامد. البته فمینیستهای پسامدرن، اگرچه موافق با ازدواج و تشکیل خانواده هستند، اما به دلیل تأکید بر وجه «تشابه‌انگاری مطلق» به‌عنوان یک مفروض فمینیستی، خواهان درهم شکستن «نقش مادری» برای زن در خانواده و تشابه مطلق نقش زن و مرد در محیط خانواده و اجتماع می‌باشند. تنها توجهی اندک به خصایص بیولوژیک و روان‌شناختی زن و مرد، و نسبت ارتباط طبیعی‌ای که کودک با پدر و مادر برقرار می‌کند، به روشنی حکایتگر آن است که نقش مادری تا حدود بسیار زیادی منطبق با قابلیت‌های زیست‌شناختی و فیزیولوژیک و طبیعت روان‌شناختی جنس زن و نوع رویکرد او به طبیعت و فرزند دارد؛ و نقش مادری، امری نیست که با دستور و برنامه و بخشنامه بتوان زنان را از



[تامس هابز]

❖ فمینیسم رادیکال، گرایش دین‌ستیزی افراطی دارد. آنها دین را اختراع مردان برای انقیاد زنان می‌دانند، و از مبلغان و مدافعان آزادی همجنس‌گرایی زنانه و تصویب قوانینی جهت مجاز بودن خرید و یا دریافت نطفه برای بارداری در روابط دو زن با یکدیگر هستند.

❖ «شالامیت فایرستون» یکی از تئوریسینهای فمینیسم رادیکال، با انتشار کتاب «دیالکتیک جنس» به سال ۱۹۷۴م، از زنان برای مبارزه با مردان دعوت به عمل آورد، و زنان را یک «طبقه جنسی» نامید.

«ادبیات و هنر»

کرد.

خانم «آماندین اورور لوسی دوپن» معروف به ژرژ ساند (متوفی ۱۸۷۶م) از پیش‌تازان جنبش‌های فمینیستی و سکولاریستی در فرانسه قرن نوزدهم بود. ماجراهای روابط اغلب جفاکارانه و غیر اخلاقی او با «آلفرد موسه» (شاعر رمانتیک فرانسوی)، فردریک شوپن، «فرانتس فون لیست» (دو تن از موسیقیدانان معروف قرن نوزدهم) و «نپلئون بناپارت» معروف بوده است.

در برخی آثار ژرژ ساند گرایش به سمت گونه‌ای فمینیسم تشابه طلبانه لیبرالی دیده می‌شود. در رمان «ژاک» از نوعی روابط غیر مسئولانه در ازدواج دفاع می‌کند. رمان‌های «مویرا»، «رام کردن مرد سرکش»، «ایندیانا» و «والنتین» مضامین عاشقانه مبتذل و در برخی موارد رمانتیک دارند. در رمان «گناه آقای آنتوان» که به سال ۱۸۴۷م منتشر کرده است به ترویج آرای سوسیالیست تخیلی زمان خود، «شارل فوریه»، که خواهان مالکیت تعاونی و نیز مدافع گونه‌ای از فمینیسم بود، می‌پردازد.

خانم «ماری اوانز» که بعدها به نام «جورج الیوت» معروفیت یافت (متوفی به ۱۸۸۰م) از رمان‌نویسان معروف ادبیات انگلیس در عصر ویکتوریاست. مضمون اصلی‌ترین آثار «الیوت» به تصویر کشیدن کوشش‌های زنان ماتریالیست و متجددمآبی است که در تجربه روابط غیر اخلاقی و شورش نسبت به وجه کلیسایی عصر ویکتوریایی - که روزبه‌روز کم‌رنگ‌تر می‌گردید به اصطلاح - «آزادی؟! و «برابری»؟! را مردان را جستجو می‌کردند.

ماری در جوانی به الحاد گرایید و تحت تأثیر ماتریالیسم مکانیکی و لیبرالیسم «هربرت اسپنسر» قرار گرفت، که سخت مدافع تکنوکراسی و سیطره سرمایه بود. مدتی بعد با یک روزنامه‌نگار پرشور به نام «لوئیس» یک

آن معاف کرد، و مردان را مسئول و برعهده گیرنده‌ی آن نمود. البته این سخن هرگز و هرگز به معنای انکار ضرورت تعاون و همکاری و معاضدت عاطفی و عملی میان زن و شوهر در امور خانواده و تربیت فرزند نیست؛ بلکه تأکیدی است بر اینکه خواسته‌های خودبنیادانه‌ی فمینیست‌ها (از جمله فمینیست‌های پسامدرن) برای برهم زدن بسیاری از رفتارها و نقش‌ها و وظایف که ریشه وین‌مایه‌ای تماماً طبیعی و سرشتی دارند (و برخلاف آنچه فمینیست‌ها گمان می‌کنند به هیچ‌روی مایه و موجب تباهی و سیاه‌بختی زنان نبوده، بلکه می‌توانند زمینه‌ساز کمال وجودی و اعتلای عاطفی او نیز باشند) کوششی بی‌سرانجام و مذبح‌خانه است، که جز شعله‌ورتر کردن آتش بحران هویت و بحران عدم تفاهم در روابط میان زن و مرد، که فمینیست‌ها پدید آورده‌اند، حاصل دیگری نداشته و نخواهد داشت.

نگاهی کوتاه به فمینیسم ادبی معاصر در غرب، و رویکرد «فمینیسم شبه‌مدرن ادبی» در ایران

شاید بتوان «ژرژ ساند» رمان‌نویس فرانسوی و «جورج الیوت» بریتانیایی را پیشگامان نخستین گونه‌های گرایش فمینیستی یا گرایی که می‌توان آن را دارای برخی توجهات و حساسیت‌های فمینیستی است در ادبیات داستانی قرن نوزدهم دانست. «ژرژ ساند» زنی بود با شخصیتی بی‌بندوبار و هوسباز، که در زندگی و نیز رمانهایش، درگیری مداومی با بوالهوسی‌هایش داشت. اما ظهور دقیق‌تر نخستین موج رویکرد فمینیستی در ادبیات داستانی غرب را می‌توان در دهه‌های آغازین قرن بیستم و در نویسندگانی چون «ویرجینیا وولف»، «کاترین منسفیلد»، «رَبه کاوست» و با صورتی فلسفی‌تر و در دهه‌های پایانی نیمه اول قرن بیستم در «سیمون دوبووار» جستجو

❖ «شیرهایت»، یکی دیگر از فمینیست‌های رادیکال، با استفاده از فرضیه‌ی غلط اما مشهور «مورگان» در قرن نوزدهم در خصوص وجود دوران «مادر سالاری»، مدعی می‌گردد که در اروپای کهن، دوران شادی از زندگی صلح‌آمیز بر پایه‌ی محوریت زنان و بدون وجود نظام خانوادگی وجود داشته است، که هجوم قوم متجاوز مرد سالاری از شرق، این دوره‌ی صلح و آرامش را نابود کرده است. (به رویکرد نژادپرستانه‌ی ضد شرقی این نظریه توجه شود.) «هایت» به شدت با نظام خانواده مخالف است؛ و معتقد است که به هیچ روی نباید به زنان حق و اجازه‌ی شرکت در مناسبات خانوادگی را داد.

❖ خواسته‌های خودبنیادانه‌ی فمینیست‌ها (از جمله فمینیست‌های پسامدرن) برای برهم زدن بسیاری از رفتارها و نقش‌ها و وظایف که ریشه وین‌مایه‌ای تماماً طبیعی و سرشتی دارند (و برخلاف آنچه فمینیست‌ها گمان می‌کنند به هیچ‌روی مایه و موجب تباهی و سیاه‌بختی زنان نبوده، بلکه می‌توانند زمینه‌ساز کمال وجودی و اعتلای عاطفی او نیز باشند) کوششی بی‌سرانجام و مذبح‌خانه است، که جز شعله‌ورتر کردن آتش بحران هویت و بحران عدم تفاهم در روابط میان زن و مرد، که فمینیست‌ها پدید آورده‌اند، حاصل دیگری نداشته و نخواهد داشت.

❖ فمینیستهای پسامدرن، اگرچه موافق با ازدواج و تشکیل خانواده هستند، اما به دلیل تأکید بر وجه «تشابه انگاری مطلق» به عنوان یک مفروض فمینیستی، خواهان درهم شکستن «نقش مادری» برای زن در خانواده و تشابه مطلق نقش زن و مرد در محیط خانواده و اجتماع می باشند.

زندگی مشترک بدون ازدواج را آغاز کرد. «لوئیس» در آن زمان به لحاظ قانونی متأهل بود و علیرغم جدایی عملی از همسرش نمی توانست با ماری «جورج الیوت» بعدی ازدواج نماید. این دو، زندگی مشترک فاقد هویت قانونی را به سال ۱۸۵۴م آغاز کردند. اولین رمان جورج الیوت به نام «آدام بید» به سال ۱۸۵۹م منتشر شد. «آسیای کنار فلوس» نام رمان دوم او است، که یک سال بعد منتشر گردید و به توصیف عشقی ممنوع و غیراخلاقی می پردازد، و از جهانی، ملهم از تجربیات شخصی خود نویسنده است. اما معروف ترین اثر الیوت، رمان «میدل مارچ» است، که در حد فاصل سالهای ۱۸۷۱-۱۸۷۲ نوشته شده است و دغدغه های زنان جوان دهه های پایانی قرن نوزدهم انگلیس برای رهایی از قیود اخلاقی و تجربه عشق ممنوع را نشان می دهد. بر این اثر، همان پندار خام فمینیسم لیبرالی سایه افکنده است که گویا برابری زنان و احقاق حقوق آنها، با تشابه مطلق در حقوق و وظایف با مردان و زیرپا گذاشتن همه ی محدوده های مسئولیت آفرین اخلاقی در رابطه با مردان و در پیش گرفتن روابط به اصطلاح «آزاد» و غیراخلاقی و نیز صرف حضور گسترده اجتماعی و انکار همه ارزشهای خانوادگی و مادری، ممکن می گردد. چنان که در پیش گفته بودیم، این میل فراگیر زنان برای تبدیل شدن به نیروی کار در کارخانه ها و ادارات و دیگر فضاهای اجتماعی، با امیال سوداگرانه و استثمار و شهوت طلبانه سرمایه داران غربی، سازگاری بسیار داشت. زیرا این حضور اجتماعی چون مبتنی و مشروط به حدود اخلاقی و احکام دینی نبود و در فضای سیطره سرمایه سالاری تحقق می یافت، امکان همه نوع سوءاستفاده از زنان و دختران را برای زرسالاران و انباشت گران سرمایه، میسر می کرد.

❖ خانم «آماندین اورور لوسی دوپن» معروف به ژرژ ساند (متوفی ۱۸۷۶م) از پیشتانان جنبشهای فمینیستی و سکولاریستی در فرانسه قرن نوزدهم بود. ماجراهای روابط اغلب جفاکارانه و غیراخلاقی او با «آلفرد موسه» شاعر رمانتیک فرانسوی، فردریک شوپن، فون لیست «دو تن از موسیقیدانان معروف قرن نوزدهم» و «ناپلئون بناپارت» معروف بوده است.

«دنیل دراندا» آخرین رمان جورج الیوت است، که یکی از درونمایه های اصلی آن ارائه تصویری آرمانی و مهربان از دختر جوان یهودی ای به نام «میرا» ست؛ که در پایان داستان، یهودی بودن به عنوان یک معنا و هویت برای زندگی او مطرح می شود و به حرکت او در مسیر خدمت به ادعای الیوت، «ملت یهود» می انجامد. این کتاب که در سالهای ۱۸۷۴-۱۸۷۶م نوشته شده است، تاحدودی تداعی کننده فعالیتهای گسترده محفلهای نیرومند اما غیررسمی صهیونیستی برای ترویج «یهودیت به عنوان مبنای هویت ملی و تشکیل دولت یهودی» در اروپا و انگلستان آن سالهاست. برخی پیوندهای پنهان میان فراماسونری و یهودیت سکولار دنیازده، و آرای فمینیستی، که از عصر روشنگری و آثار و آرای «منتسکیو» و «دیدرو» و «ماری وولستون کرافت» مطرح بود، در رمان «دنیل دراندا» نیز دیده می شود. موج آغازین رویکردهای فمینیستی در ادبیات قرن بیستم را در آثار «کاترین منسفیلد» (متوفی به ۱۹۲۳م)، «ویرجینیا وولف» (متوفی به ۱۹۴۱م) و «سیمون دوبووار»، می توان شاهد بود. اساسا رویکرد فمینیستی به ادبیات قرن بیستم را می توان در سه صورت کلی ذیل تقسیم بندی کرد:

۱. رویکرد تشابه طلبانه ای که بیشتر خواهان هویتی مستقل به لحاظ اقتصادی برای زنان بود، و در آرای «ویرجینیا وولف» بر تفاوت «زبان زنانه» با «زبان مردانه» تأکید می کرد و در آثار «سیمون دوبووار» به دنبال سوژکتیویسم صریح زنانه بود. این رویکرد از اوایل قرن بیستم تا حدود دهه ۱۹۵۰م رواج داشت.

۲. رویکرد دوم که با انتشار کتاب «راز زنانگی» اثر «بتی فریدان» به سال ۱۹۶۳ آغاز می گردد و بیشتر صبغه انگلیسی- آمریکایی دارد و در هیئت مکتب «نقد زن نگر» (ginocritics)

❖ شاید بتوان «ژرژ ساند»

رمان نویس فرانسوی و «جورج الیوت» بریتانیایی را پیشگامان نخستین گونه های گرایش فمینیستی یا گرایشی که می توان آن را دارای برخی توجهات و حساسیتهای فمینیستی است در ادبیات داستانی قرن نوزدهم دانست. «ژرژ ساند» زنی بود با شخصیتی بی بندوبار و هوسباز، که در زندگی و نیز رمانهایش، درگیری مداومی با بوالهوسی هایش داشت. اما ظهور دقیق تر نخستین موج رویکرد فمینیستی در ادبیات داستانی غرب را می توان در دهه های آغازین قرن بیستم و در نویسندگانی چون «ویرجینیا وولف»، «کاترین منسفیلد»، «رَبه کاوست» و با صورتی فلسفی تر و در دهه های پایانی نیمه اول قرن بیستم در «سیمون دوبووار» جستجو کرد.

اولین رمان جورج الیوت به نام «آدام بید» به سال ۱۸۵۹م منتشر شد. «آسیای کنار فلوس» نام رمان دوم او است، که یک سال بعد منتشر گردید و به توصیف عشقی ممنوع و غیراخلاقی می‌پردازد، و از جهانی، ملهم از تجربیات شخصی خود نویسنده است.

«ادبیات و هنر»

«الیان شوالتر» و فمینیسم تندرو مروج هم‌جنس‌گرایی زنانه خانم «کیت میت» ظاهر می‌گردد، و به برتری تجربه‌های زنانه بر مردانه معتقد است.

۳. رویکردی که از اواسط دهه ۱۹۸۰م تحت‌تأثیر آرای «ژاک لاکان» و «ژاک دریدا» و هرمنوتیک نسبیت‌انگار پسامدرن ظهور می‌کند و بیشتر صبغه‌ای فرانسوی دارد و از آرای نسبی‌انگاران در خصوص متن متأثر گردیده است.

قبل از ارائه‌ی گزارشی کوتاه از سیر تطور رویکردهای فمینیسم ادبی در قرن بیستم، جا دارد که اشاره‌ای کوتاه به ویژگی‌ها و خصایص کلی آن داشته باشیم.

بیان برخی جلوه‌های ظهور فمینیسم در ادبیات داستانی قرن بیستم غرب

«هربرت مارکوزه»، جامعه‌شناس مکتب فرانکفورتی معاصر (متوفی ۱۹۷۹م) درباره‌ی صبغه‌ی دنیوی و متنزل ادبیات داستانی بورژوازی (مدرن) بویژه در قرن بیستم، بیان جالبی دارد. او می‌نویسد: «نظام بورژوازی، چون امر نامفهومی بر جای مانده، و به صورت چیز درهم ریخته و غیرقابل‌پذیرشی درآمده است. در ادبیات، این ساحت تازه‌ی بشری، دیگر در شکل قهرمان دینی، روحانی و اخلاقی نمایانده نشده، و غالباً ناظر به وضع موجود، یعنی خلق‌و‌خوهای ناهنجار نظیر زندگی هنرمند امروز، فاحشه، زن نابکار، جنایتگر محکوم، سرباز، شاعر مطرود، شیطان، احمق، آنان که زندگی‌شان نمی‌چرخد یا دست‌کم از راه مشروع و منظمی اعاشه‌ی معاش نمی‌کنند، گردیده و بیان شده‌اند. این‌گونه خلق‌و‌خوها، در ادبیات جامعه‌ی صنعتی پیشرفته از میان نرفته، ولی اصولاً زندگی نویی یافته و در نمودهای تازه‌ای پدید آمده‌اند: ستاره سینما، قهرمان ملی، بیتل، بانوی خانه‌دار عصبی،

«آوانز» که بعدها به نام «جورج الیوت» معروفیت یافت (متوفی به ۱۸۸۰م) از رمان‌نویسان معروف ادبیات انگلیس در عصر ویکتوریاست. مضمون اصلی‌ترین آثار «الیوت» به تصویر کشیدن کوشش‌های زنان ماتریالیست و متجددمآبی است که در تجربه روابط غیراخلاقی و شورش نسبت به وجه کلیسایی عصر ویکتوریایی - که روزبه‌روز کم‌رنگ‌تر می‌گردید به اصطلاح - «آزادی؟! و «برابری؟!» با مردان را جستجو می‌کردند. ماری در جوانی به الحاد گرایید و تحت‌تأثیر ماتریالیسم مکانیکی و لیبرالیسم «هربرت اسپنسر» قرار گرفت، که سخت مدافع تکنوکراسی و سیطره سرمایه بود.

گانگستر، هنرپیشه...»

فمینیسم در ادبیات داستانی و نقد ادبی قرن بیستم (از آثار ویرجینیا وولف گرفته تا «آدرین رایش») و نیز در قلمرو تئوری‌پردازی‌های نقد ادبی (از «الیان شولتز» گرفته تا «ژولیا کریستوا») صور مختلف و متنوعی به خود گرفته است، که همه‌ی آنها را می‌توان در سه رویکرد و گرایش کلی خلاصه کرد. اما هیچ‌گاه به‌طور دقیق و منسجم، صورت‌تئوریک روشنی نیافته، و در قالب یک مانیفست واحد، که حداقل دربرگیرنده‌ی قدر مشترک گرایش‌های فمینیسم ادبی باشد، تدوین نگردید.

به اجمال و اشاره می‌توان گفت فمینیسم در ادبیات و نقد ادبی قرن بیستم، در این ویژگی‌ها نمود داشته است:

۱. کوشش برای ایجاد استقلال مالی برای نویسندگان زن، و مبارزه با «تهادهای مردسالار حاکم بر ادبیات».

۲. کوشش در زمینه‌ی به تصویر کشیدن قهرمانان و شخصیت‌های داستانی «زن» و تأکید بر «نگرش جنسیتی متفاوت آنان». فمینیست‌ها، اصولاً تمایز ذاتی و سرشتی میان «طبیعت و هویت زنانه» و مردانه را قبول ندارند. اما چون در عمل، با این تفاوت‌ها روبه‌رو می‌شوند و قادر به انکار آن نیستند، تحت‌عنوان تفاوت‌های فرهنگی-اجتماعی نشأت‌گرفته از سیطره‌ی نظام مردسالار - نه اموری سرشتی و طبیعی - از آن نام می‌برند، و آن را «نگرش جنسیتی متفاوت» می‌نامند.

در پیش‌گفتیم که تأکید بر تفاوت‌های مبتنی بر «هویت زنانه» و «طبیعت زنانه»، نه‌تنها چیزی از ارزش و حقوق فطری و انسانی زنان نمی‌کاهد، بلکه با در نظر گرفتن شرایط فیزیولوژیک و روانی متفاوت زنان و مردان در پاره‌ای موارد، درواقع به احقاق نظام حقوق و تکالیف منطبق با نیازها و



«دنیل دراندا» آخرین رمان جورج الیوت است، که یکی از درونمایه‌های اصلی آن ارائه‌ی تصویری آرمانی و مهربان از دختر جوان یهودی‌ای به نام «میرا» ست؛ که در پایان داستان، یهودی بودن به‌عنوان یک معنا و هویت برای زندگی او مطرح می‌شود و به حرکت او در مسیر خدمت به ادعای الیوت، «ملت یهود» می‌انجامد. این کتاب که در سال‌های ۱۸۷۴-۱۸۷۶م نوشته شده است، تاحدودی تداعی‌کننده فعالیت‌های گسترده محفل‌های نیرومند اما غیررسمی صهیونیستی برای ترویج «یهودیت به‌عنوان مبنای هویت ملی و تشکیل دولت یهودی» در اروپا و انگلستان آن سال‌هاست.

❖ میل فراگیر زنان برای تبدیل شدن به نیروی کار در کارخانه‌ها و ادارات و دیگر فضاهای اجتماعی، با امیال سوداگرانه و استثمار و شهوت‌طلبانه سرمایه‌داران غربی، سازگاری بسیار داشت. زیرا این حضور اجتماعی چون مبتنی و مشروط به حدود اخلاقی و احکام دینی نبود و در فضای سیطره سرمایه‌سالاری تحقق می‌یافت، امکان همه‌نوع سوءاستفاده از زنان و دختران را برای زرسالاران و انباشت‌گران سرمایه، میسر می‌کرد.

[فردریک شوپن]



گرایش‌ها و ظرفیتهای زنانه می‌پردازد، و از این منظر، موجب رشد بیشتر آنان می‌گردد. حال آنکه که «دیدگاه تشابه‌گرایانه‌ی فمینیستی»، جدا از اینکه به دلیل غیرواقعی بودن، در عمل شکست خورده و دچار بن‌بست گردیده و مجبور به طرح تئوریهایی مثل «نگرش متفاوت جنسیتی زنان» می‌گردد، فراتر از آن، با نادیده‌گرفتن استعدادها و ظرفیتهای و کششها و نیازهای خاص زنانه، عملاً موجب وهن و ظلم به خانمها می‌گردد.

۳. در ادبیات داستانی معاصر، زنان فمینیست، اغلب اسیر در سرگشتگیهای روانی و چنبره ویرانگری از تنهایی‌ها و وانهادگی‌ها و نیز مبتلا به مجموعه‌ای از رفتارهای ضد اخلاقی مبتنی بر مناسبات نامحدود جنسی و بعضاً آلوده به مواد مخدر هستند. این زنان، آن‌گونه که در برخی آثار «وولف»، «فرانسوا ساگان»، «مارگریت دوراس» و «سیمون دوبووار» ترسیم می‌گردند، افرادی تنها و پریشان‌احوال هستند، که نه عشرت‌طلبی‌های نامحدود جنسی به آنان آرامش بخشیده است و نه فضاهای تاریک و وهم‌آلود آپارتمانهای مجرّدی شهرهای مدرن چیزی از تنهایی آنان کاسته است. جز اینکه رویکرد فمینیستی و ظاهر شدن در نقشهای اخلاقی و اجتماعی مدرنیستی، بر اضطراب و تنهایی آنها افزوده است؛ اضطراب و تنهایی‌ای که خود کاراکترهای آثار ادبیات فمینیستی گواه آن می‌باشند.

۴. در ادبیات فمینیستی قرن بیستم، زنان اغلب تحقیر شده و چشم‌به‌راه گونه‌ای درک شدن عبث و بی‌سرانجام، و در نقشهایی چون «روسپی‌ای تنها»، «زن نابکار»، «کارگر یا کارمند از خود بیگانه‌ای» که نگاه کالایی و حیوانی همکاران مرد او را کلافه کرده است و در چرخه بردگی سرمایه‌سالارانه گرفتار آمده است، و یا در نقش زنی «وانهاده» و فریب‌خورده و طردشده و یا زنی مبارز و به لحاظ اجتماعی فعال، که با سرخوردگی از سرانجام پوچ و تهی همه‌ی شعارهای روشنفکرانه، اینک در زمستان عمر خود، برگهای از دست رفته‌ی تقویم زندگی خود را با حسرت مرور می‌کند، ظاهر گردیده است.

۵. ادبیات فمینیستی قرن بیستم، همان‌گونه که از ذات مدرنیستی آن برمی‌آید، خصیصه‌ای سکولاریستی و نیست‌انگارانه (نییهیلیستی) دارد؛ و این دو ویژگی-

به‌خصوص ویژگی دوم- به وضوح در آن دیده می‌شود. ۶. در نموده‌های فمینیسم در ادبیات معاصر تأکیدات صریحی مبنی بر تفکیک «کلمات و جملات زنانه» از «کلمات و جملات مردانه» و یا اصرار بر بازتاباندن به ادعای آن‌ها «صدای تجربه‌های زنانه در آثار ادبی» در آرای نویسندگانی چون «ویرجینیا وولف» و «الیان شوالتر» وجود دارد، که بیانگر این است که زن دست‌پرونده فمینیسم (زن تشابه‌طلب غرق در اخلاق شهوتران سکولار، و تاحدودی فرورفته در نقش بی‌قواره‌ی مردانه که اینک اسیر استبداد بهره‌کشی سرمایه گردیده و در برهوت نیست‌انگاری و تنهایی برخاسته از آن، رها گردیده است) اگرچه در نظر و تئوری، منکر وجود هویت و طبیعت زنانه بوده، اما در عمل دریافته است که فریب خورده و تحت فشار مضاعف از خودبیگانگی سرمایه‌سالارانه تمدن مدرن- که زن و مرد هر دو اسیر آن هستند- از یک‌سو، و فشار ناسازگاری نقشهای تشابه‌طلبانه‌ای که برگزیده و با ظرفیتهای و کششها و نیازها و استعدادها خاص زنانه او همخوانی ندارد، از سوی دیگر قرار گرفته است. وولف یا شوالتر، برای رساندن بانگ این نارضایتی و ابهام، هریک

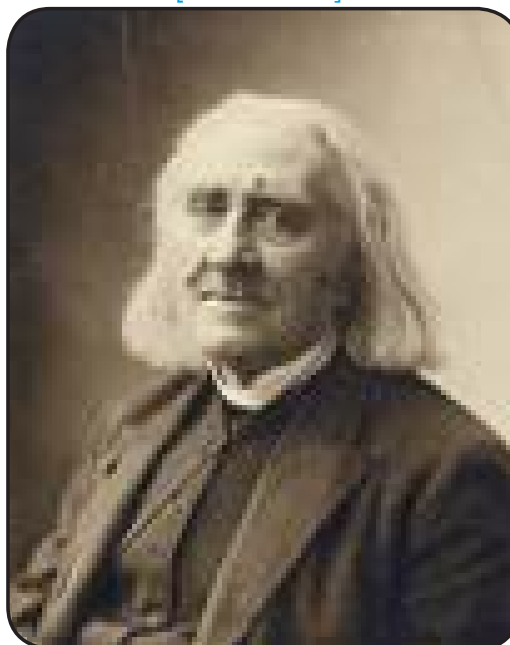
❖ برخی

پیوندهای پنهان
میان فراماسونری
و یهودیت سکولار
دنیا زده، و آرای
فمینیستی،
که از عصر
روشنگری و آثار و
آرای «منتسکیو»
و «دیدرو» و «ماری
ولستون
کرافت» مطرح بود،
در رمان "دنیل
دراندا" نیز دیده
می‌شود.

❖ **فمینیسم** در ادبیات داستانی و نقد ادبی قرن بیستم (از آثار ویرجینیا وولف گرفته تا «آدرین رایش») و نیز در قلمرو تئوری پردازی‌های نقد ادبی (از «لیان شولتز» گرفته تا «ژولیا کریستوا») صور مختلف و متنوعی به خود گرفته است، اما هیچ‌گاه به‌طور دقیق و منسجم، صورت تئوریک روشنی نیافته، و در قالب یک مانیفست واحد، که حداقل دربرگیرنده‌ی قدر مشترک گرایشهای فمینیسم ادبی باشد، تدوین نگردید.

« ادبیات و هنر

[فرانتس فون لیست]



«ویرجینیا وولف» و «سیمون دووبووار» ظاهر گردیده است، بیشتر به سال‌های آغازین قرن بیستم تا دهه ۱۹۵۰م تعلق دارد. دو نویسنده‌ی برجسته این دوره، ویرجینیا وولف و سیمون دووبووار هستند.

فمینیسم وولف، رنگ‌وبویی لیبرال-دموکراتیک دارد. دغدغه اصلی او، نگرانی بابت مشکلات مالی زنان در نسبت با مردان در مسیر تأمین استقلال آنان است. او کوشش‌هایی در مسیر «تقاضای مستمری برای زنان» و «انجام تغییر در قانون طلاق» انجام داد. ویرجینیا وولف معتقد بود که شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی، نحوی «هویت متفاوت جنسیتی» را بر زنان تحمیل کرده است؛ که به اعتقاد او، اگرچه محصول شرایط اجتماعی و فرهنگی متفاوت زنان و مردان-و نه تفاوت‌های سرشتی و ذاتی برخاسته از هویت زنانه است-اما به‌رحال وجود دارد؛ و وولف ضمن مبارزه با آن، می‌کوشد تا در ادبیات، مجرای برای بیان آن ایجاد نماید. ویرجینیا، که بعدها به دلیل نام خانوادگی شوهرش، به وولف معروفیت یافت، متولد سال ۱۸۸۲م در انگلستان اواخر سلطنت ویکتوریا بود. او از سال ۱۹۰۴ به افسردگی مشکل‌آفرینی مبتلا گردید، که تا هنگام خودکشی‌اش به سال ۱۹۴۱، او را رها نکرد. وولف در جوانی عضو گروه ملحد و «کاسموپولیتیست» (جهان وطن عشرت‌طلب، که معتقد است هر جا که محل عیش‌ونوش باشد، آنجا «وطن» است؛ و به انکار باورهای متعهدانه نسبت به میهن یا اصول اخلاقی و اعتقادی می‌پردازد) «بلومزبری» گردید، که به بی‌بندوباری و انحرافات اخلاقی و میل به رکیک‌گویی و زشت‌نویسی مشهور بود. وولف با انتشار داستان «اتاق اختصاصی خود» به سال ۱۹۲۸م، به‌عنوان داستان‌نویسی فمینیست معروف گردید. این گرایش او، با انتشار داستان «سه گینی» به سال ۱۹۳۸م آشکارتر شد. در رمان «سالها» (۱۹۳۷م) و نیز «خانم دالووی» (۱۹۲۵م) نیز این گرایش نمود و ظهور دارد.

درونمایه اصلی اکثر آثار وولف، «تنهایی» و سیاهی و تاریکی مصیبت‌باری است که ریشه در افسردگی روانی و نیهیلیسم ذاتی رویکرد فمینیستی او دارد. در آثار او، همه‌ی کسانی که ازدواج کرده و یا در فکر ازدواج‌اند، به دلیل تفسیر بی‌بندوبارانه‌ای که از «آزادی» دارند، گرفتار

به طریقی به دنبال گشودن روزنه‌ای در نظام ادبیات مدرن بوده‌اند. حال آنکه مشکل اصلی زن مدرن، در همان رویکرد فمینیستی‌ای است که این تناقضات را پدید آورده است و وولف و دووبووار و شوالتر و دیگران، با دفاع از آن، دانسته یا نادانسته، به تعمیق بندهای اسارت‌بار آن پرداخته‌اند.

۷. در برخی موارد، گرایش پررنگی به ترویج «هم‌جنس‌گرایی زنانه» و تئوری «برتری زنان نسبت به مردان» و آرای درخصوص «طغیان علیه مردان» و برخی نمودهای هیستریک و بیمارگونه ضد مرد در آرا و آثار برخی نویسندگان، مثل لیان شوالتر، «آلن مورس» و «کیت میلر»، دیده می‌شود.

سه گرایش اصلی فمینیستی در ادبیات قرن بیستم غرب

گرایش اول، که می‌توان آن را آمیزه‌ای از تمایلات فمینیسم لیبرالی و فمینیسم اگزیستانسیالیستی دانست، با آثار «کاترین منسفیلد» (م. ۱۹۲۳)، نویسنده اهل زلاندنو، و «دوروتی ریچاردسون»، و بیش از اینها آثار

❖ **رویکرد تشابه‌طلبانه‌ای** که بیشتر خواهان هویتی مستقل به لحاظ اقتصادی برای زنان بود، و در آرای «ویرجینیا وولف» بر تفاوت «زبان زنانه» با «زبان مردانه» تأکید می‌کرد و در آثار «سیمون دووبووار» به دنبال سوژکتیویسم صریح زنانه بود. این رویکرد از اوایل قرن بیستم تا حدود دهه ۱۹۵۰م رواج داشت.

❖ تأکید بر تفاوت‌های مبتنی بر «هویت زنانه» و «طبیعت زنانه»، نه تنها چیزی از ارزش و حقوق فطری و انسانی زنان نمی‌کاهد، بلکه با در نظر گرفتن شرایط فیزیولوژیک و روانی متفاوت زنان و مردان در پاره‌ای موارد، در واقع به احقاق نظام حقوق و تکالیف منطبق با نیازها و گرایشها و ظرفیتهای زنانه می‌پردازد، و از این منظر، موجب رشد بیشتر آنان می‌گردد.

کشمکش و درگیری هستند.

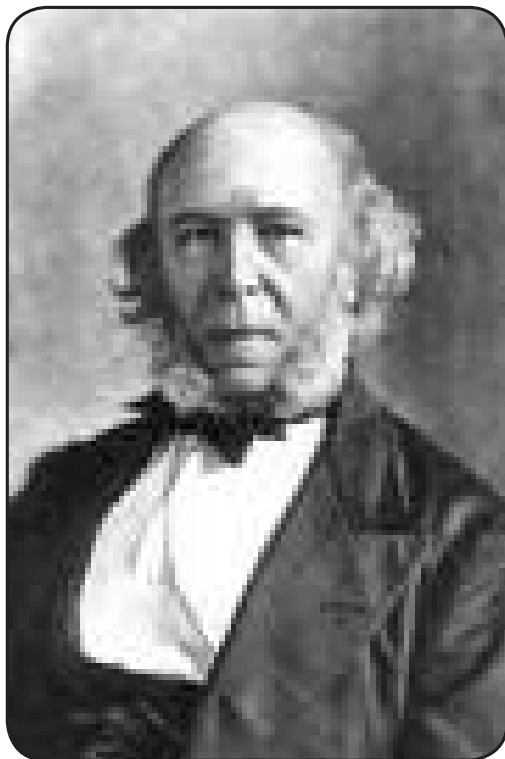
«برنارد بلکستون»، در نقدی که بر آثار وولف می‌نویسد، معتقد است که افسردگی آثار «ویرجینیا وولف»، حکایت از خلأ و فقدان چیزی دارد که بلکستون آن را «فقدان ایمان و نگرانی ناشی از فروپاشی ارزشهای تمدن غربی» می‌نامد.

وولف معتقد است که رمان‌نویس زن، باید قالب خاص خود را پدید آورد، که بازتابنده‌ی «ذهن زنانه» او باشد. در آثار او، نحوی حالت نوستالژیک گنگ، که بیشتر بیانگر افسردگی درونی است، دیده می‌شود. وولف مدعی است که این حال‌وهوای نوستالژیک، اختصاص به زنان دارد زیرا آنها از چیزی به نام «حساسیت زنانه» بهره‌مند هستند (به تناقض پذیرش مفهوم «حساسیت زنانه» با «رویکرد تشابه‌طلب فمینیسم» که منکر «هویت زنانه» است توجه نمایید). وولف در آثاری چون «سفر به بیرون»، «شب و روز» و نیز رمان «اتاق جیکوب»،

داستانهایی با محوریت شخصیت‌های زنانه می‌آفریند، که دست به گریبان با کشمکشهای برخاسته از تنهایی و بی‌معنایی می‌باشند.

ویرجینیا از دوران جوانی دائماً دغدغه‌ی خودکشی و پایان دادن به زندگی خود را داشت؛ و به قول خودش، توان تحمل «عذاب هولناک این دنیا» را نداشت. ادبیات وولف نیست‌انگارانه، و پیش‌تاز رویکرد خود ویرانگر نیهیلیسم پسامدرن است. آثار وولف به یک اعتبار، تجسم ورشکستگی فمینیسم ادبی در دهه‌های آغازین قرن بیستم می‌باشد.

رویکرد اول فمینیسم ادبی در قرن بیستم، در آثار و آرای «سیمون دوبووار»، تئوریسین فمینیسم اگزیستانسیالیستی نیز، نموده‌ای داشته است. دوبووار اگرچه کلیات رویکرد وولف به مسئله‌ی فمینیسم لیبرالی و تأکید بر استقلال اقتصادی زنان را قبول داشت، اما در آثار خود، به بیان صورت صریحی از «سوبژکتیویسم زنانه»



[هربرت اسپنسر]



[نایلون بنپارت]

❖ در ادبیات

داستانی معاصر، زنان فمینیست، اغلب اسیر در سرگشتگیهای روانی و چنبره ویرانگری از تنهایی‌ها و وانهادگی‌ها و نیز مبتلا به مجموعه‌ای از رفتارهای ضداخلاقی مبتنی بر مناسبات نامحدود جنسی و «فرانسواز ساگان»، «مارگریت دوراس» و «سیمون دوبووار» ترسیم می‌گردند، افرادی تنها و پریشان‌احوال هستند، که نه

عشرت‌طلبی‌های نامحدود جنسی به آنان آرامش بخشیده است و نه فضاها، تاریک و وهم‌آلود آپارتمانهای مجرّدی شهرهای مدرن چیزی از تنهایی آنان کاسته است. جز اینکه رویکرد فمینیستی و ظاهر شدن در نقشهای اخلاقی و اجتماعی مدرنیستی، بر اضطراب و تنهایی آنها افزوده است؛ اضطراب و تنهایی‌ای که خودکاراکترهای آثار ادبیات فمینیستی گواه آن می‌باشند.

❖ درونمایه اصلی اکثر آثار وولف، «تنهایی» و سیاهی و تاریکی مصیبت‌باری است که ریشه در افسردگی روانی و نیهیلیسم ذاتی رویکرد فمینیستی او دارد. در آثار او، همه‌ی کسانی که ازدواج کرده و یا در فکر ازدواج‌اند، به دلیل تفسیر بی‌بندوبارانه‌ای که از «آزادی» دارند، گرفتار کشمکش و درگیری هستند.

« ادبیات و هنر

فلسفه‌ی مدرن غربی به مقوله مرگ دارد-می‌توان از محورهای اصلی آثار دوبووار دانست. دغدغه‌ی کشمکش با مرگ و حضور ترسناک آن در «میهمان» (اولین رمان دوبووار) و نیز در «خون دیگران» و «همه‌می‌میرند» و «مرگ آرام» ظهور دارد. بسیاری از رمانهای دوبووار، با تیرگی و ظلمتی تلخ و شاید ازلی، و با تصاویری چون مرگ فرزند سرایدار یک خانه یا بستر مرگ یک زن و تئاتری غرق خاموشی و ظلمت آغاز می‌شود، و در آن، حال و هوای نیستی و خلأ و پوسیدگی و بیهودگی و حضور ترس‌آور مرگ، به‌عنوان موجودی مهیب و رنج‌آور، موج می‌زند. شخصیت محوری برخی آثار دوبووار، مثل «وانهاده»، «خون دیگران» و «تصاویر زیبا»، زنانی هستند که هریک به طریقی با تنهایی‌ای غریبانه و یا تناقضات برخاسته از خودبنیادی مدرن و عدم پذیرش آن نسبت به مسئولیتهای اجتماعی و آرمانگرایانه یا فضای کالایی و برهنگی شرم‌آور نگاه سکسی به زن در وسایل ارتباط جمعی جوامع سرمایه‌سالار غربی، درگیر و در کشمکش هستند. حقیقت این است که الگوهای فمینیستی، زنان غربی، (و برخی از زنان مطرح در آثار دوبووار)، را در موقعیتهای تلخ و غیرقابل‌پذیرشی قرار داده است که تحمل آن، برای سرسخت‌ترین تئوریسینهای فمینیسم (مثلاً دوبووار) نیز رنج‌آور و عذاب‌دهنده است. در مجموع داستانهای «اولویت با معنویت است» (نوشته شده در حداصل سالهای ۱۹۳۵-۱۹۳۷م قهرمانان زن داستانها، در کشاکشهای تلخی میان میل به هوسبازی و جنایتکاری شهوترانانه، با پذیرش مسئولیت و یا معضل تبدیل شدن یک زن به سوژه به اصطلاح حاکم بر سرنوشت خود، سردرگریبان و درگیر هستند. این کشمکشها را، رویکرد سکولاریستی و فمینیسم و جوهر نگاه حیوانی آن به زن، پدید آورده است.

در برخی از آثار دوبووار، تعبیری زشت و مشمئزکننده از زن، به‌عنوان یک ارگانیسم شهوانی، و از منظر یک نگاه عمدتاً جنسی و حیوانی، به‌کار می‌رود. تعبیری که باطن حیوانی و فطرت‌گریز فمینیسم و تلقی غریزی آن از زن را آشکار می‌کند. به‌عنوان مثال، یک جا در توصیف «زن» می‌نویسد. «زن همانند گیاهی گوشت‌خوار، باتلاقی است که حشرات و کودکان را می‌بلعد، و به انتظار

(که افراطی‌تر و شاید بتوان گفت صریح‌تر از رویکرد وولف بود) پرداخت. دوبووار آن چنان طرفدار «تشابه مطلق میان زن و مرد» بود که می‌گفت: «هیچ‌کس، زن متولد نمی‌شود؛ بلکه «تمدن» است که او را تبدیل به «زن» به‌عنوان «دیگری» می‌کند. دوبووار به «ابژه» شدن زنان درمقابل رویکرد سوژکتیویستی مردان معترض است، و آشکارا از ضرورت «سوژکتیویسم زنانه» سخن می‌گوید. نشانه‌هایی چون «آینه»‌ها و «چشم»‌ها و «نگاه»‌ها به‌عنوان نمودی از آنچه که او «اعمال قدرت سوژکتیویستی مردانه بر زنان» می‌نامد در جای‌جای آثار او به چشم می‌خورد. در کتاب «مانداران‌ها»، دوبووار به چیزی که خود آن را «سرسپرده شدن و خوار گردیدن» و «یافتن نقش جنس دوم» در برابر نگاه مذکر مردانه توسط زنان می‌نامد، معترض می‌شود. تفسیر ماتریالیستی و ویرانگر از «مرگ»، به‌عنوان حقیقتی تلخ و نافی زندگی و حیات و شادمانی را-که ریشه در ماتریالیسم فلسفی دوبووار و کلیت نگرش سکولاریستی و آتئیستی

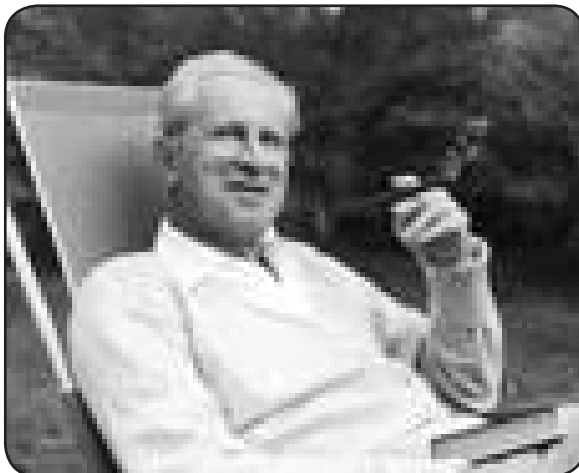


آلبر کامو

❖ در ادبیات فمینیستی قرن بیستم، زنان اغلب تحقیر شده و چشم‌پراه گونه‌ای درک شدن عبث و بی‌سرانجام، و در نقشهایی چون «روسپی‌ای تنها»، «زن نابکار»، «کارگر» یا کارمند از خود بیگانه‌ای که نگاه کالایی و حیوانی همکاران مرد او را کلافه کرده است و در چرخه بردگی سرمایه‌سالارانه گرفتار آمده است، و یا در نقش زنی «وانهاده» و فریب‌خورده و طردشده و یا زنی مبارز و به لحاظ اجتماعی فعال، که با سرخوردگی از سرانجام پوچ و تهی همه‌ی شعارهای روشنفکرانه، اینک در زمستان عمر خود، بر گهای از دست رفته‌ی تقویم زندگی خود را با حسرت مرور می‌کند، ظاهر گردیده است.

«برنارد بلکستون»، در نقدی که بر آثار وولف می‌نویسد، معتقد است که افسردگی آثار «ویرجینیا وولف»، حکایت از خلأ و فقدان چیزی دارد که بلکستون آن را «فقدان ایمان و نگرانی ناشی از فروپاشی ارزشهای تمدن غربی» می‌نامد.

[هربرت مارکوزه]



می‌خوابد. در رمان «خون دیگران»، الن تصاویری شهوانی و حیوانی از نقش زن در رابطه جنسی، به‌عنوان وجه بارز جایگاه او در ارتباط با مرد، در ذهن خود می‌پرورد: «پیچیده در بخاری چسبناک جسم او تبدیل به یک گیاه و بعد به خزه‌ای مرطوب و اسفنجی می‌شود برای ابد محصور در آن تاریکی لزج...»

اینها همه نشان‌دهنده روح نگاه شدیداً بیولوژیک و غریزی‌گرا و ناسوتی و شهوانی سیمون دوبووار، و کلیت رویکرد فمینیستی به حقیقت زن، و نسبت او با مرد، و شأنت وجودی او است؛ که به راستی زشت و تلخ و شرم‌آور و تأسف‌برانگیز است؛ و به‌ویژه حیرت‌انگیز است که داعیه‌داران فمینیسم، با این نگاه تقلیل‌یافته‌ی ناسوتی و شهوانی به

زن، دعوی «آزادی زنان» را نیز دارند! به راستی عجیب است که در عصر مدرنیته، «آزادی زن» را در برهنگی و کالایی شدن و تعیین هویت او با اسافل اعضایش تعریف می‌کنند، و نام آن را «احقاق حقوق زنان» می‌گذارند!

گرایش دوم در فمینیسم ادبی قرن بیستم، که می‌توان آن را بیانگر نحوی رویکرد افراطی و مبتنی بر «فمینیسم رادیکال» دانست، از حدود دهه‌ی ۱۹۶۰م میلادی آغاز گردید، و تا اوایل دهه ۱۹۸۰م، دارای اقتدار و نفوذ هژمونیک بود. این گرایش، که بیشتر نویسندگان آن، انگلیسی یا آمریکایی بودند، با انتشار کتاب «راز زنانگی» اثر «بتی فریدان» به سال ۱۹۶۳م، رسماً ظهور کرد و فعال گردید.

این گرایش فمینیسم ادبی را به صورت فهرست‌وار، با این ویژگی‌ها می‌توان توصیف کرد:

۱. تأکید بر ایجاد یک رویکرد یا ساختار نقد ادبی مجزای زنانه، که «الن مورس» آن را طرح کرده بود.
۲. کوشش گسترده به منظور ارائه درک کلی و عمومی از نویسندگان زن، و میراث فعالیت ادبی آنها.
۳. اعتقاد به برتری زنان بر مردان، به دلیل بهره‌مند بودن از تجربیاتی چون قاعدگی، و تخمک‌گذاری و زایمان، و تأکید بر طرح اینها در آثار داستانی. از نویسندگان معتقد به برتری زنان بر مردان، می‌توان از «جرماین گریر» و کتاب او «خواجه ی مونث» (۱۹۷۰م) نام برد.

۴. اعتقاد به ستیز با آنچه که آن را «زبان مردساخته» و «روح مردانه‌ی زبان» نامیده‌اند، و طرح این دعوی که زبان کنونی، سرکوبگر زنان از منظر بیان «تجربیات زنانه برترشان» می‌باشد. «دیل اسپندر» در کتاب «زبان مردساخته» (۱۹۸۰م)، از نظریه‌پردازان اصلی انتقاد به ساختار کنونی زبان است.

۵. در رویکرد رادیکال فمینیسم ادبی، نویسندگانی چون «کیت میلر» و «آدرین رایش»، به ستایش و ترویج همجنس‌گرایی زنانه در آثار خود پرداختند. «کیت میلر» در کتاب پرآوازه «سیاست‌شناسی جنسی» (۱۹۶۹م) تلاش کرد تا گونه‌ای ساختار نقد ادبی فمینیستی را پی‌ریزی نماید؛ و بدین منظور، به بازخوانی انتقادی برخی آثار «دی. اچ. لانس»، «هنری میلر» و «ژان ژنه» پرداخت.

۶. برخی نویسندگان این رویکرد، نظیر میلر، با استفاده از دستاوردها و مطالعات مردم‌شناسی چون «مارگارت مید»، درصدد اثبات تئوریک این دعوی فمینیستی، که چیزی به نام «هویت زنانه» و «طبیعت زنانه» وجود ندارد، پرداختند. هرچند بعدها مشخص شد بسیاری از ادعاها و فرضیه‌های «مارگارت مید» (برخلاف ادعای او)، حاصل مشاهدات و تجربیاتش نبوده، و فریضاتی خیالبافانه جهت اثبات دعاوی فمینیستی بوده است.

«ویرجینیا، که بعدها به دلیل نام خانوادگی شوهرش، به وولف معروفیت یافت، متولد سال ۱۸۸۲م در انگلستان اواخر سلطنت ویکتوریا بود. او از سال ۱۹۰۴ به افسردگی مشکل آفرینی مبتلا گردید، که تا هنگام خودکشی‌اش به سال ۱۹۴۱، او را رها نکرد. وولف در جوانی عضو گروه ملحد و «کاسمپولیست»

(جهان وطن) عشرت‌طلب، که معتقد است هر جا که محل عیش و نوش باشد، آنجا «وطن» است؛ و به انکار باورهای متعهدانه نسبت به میهن یا اصول اخلاقی و اعتقادی می‌پردازد) «بلومزبری» گردید، که به بی‌بندوباری و انحرافات اخلاقی و میل به رکیک‌گویی و زشت‌نویسی مشهور بود. وولف با انتشار داستان «اتاق اختصاصی خود» به سال ۱۹۲۸م، به‌عنوان داستان‌نویسی فمینیست معروف گردید. این گرایش او، با انتشار داستان «سه گینی» به سال ۱۹۳۸م آشکارتر شد. در رمان «سالمه» (۱۹۳۷م) و نیز «خانم دالووی» (۱۹۲۵م) نیز این گرایش نمود و ظهور دارد.

❖ ویرجینیا از دوران جوانی دائماً دغدغه‌ی خودکشی و پایان دادن به زندگی خود را داشت؛ و به قول خودش، توان تحمل «عذاب هولناک این دنیا» را نداشت. ادبیات وولف نیست‌انگارانه، و پیش‌تاز رویکرد خود ویرانگر نیپیلیسم پسامدرن است. آثار وولف به یک اعتبار، تجسم ورشکستگی فمینیسم ادبی در دهه‌های آغازین قرن بیستم می‌باشد.

« ادبیات و هنر »

[ژان پل سارتر]

می‌توان «انتخاب خواهر» (۱۹۹۱م) و «نقدی فمینیستی نو» (۱۹۸۵م) را نام برد.

۹. رویکرد دوم، یا موج نقد ادبی فمینیستی رادیکال، از تمایلات برتری‌طلبانه و شوونیستی متأثر می‌باشد، و رگه نیرومند نگرش مدرنیستی، در آن مشهود است. هسته مرکزی این رویکرد را به چالش کشیدن آنچه که آن را «انواع تسلط مردانه بر نهادهای ادبی» و ساختار مطالعات ادبی می‌نامند از یک‌سو، و تأکید بر بیان «تجربیات اصیل زنانه»، که به‌نظر آنان برتر از درک و تجربه مردان است، از سوی دیگر تشکیل می‌دهد. همچنین، گرایش افراطی ضد مرد و میل به



عقده‌گشایی جنسی، ایشان را به توجیه تئوریک ادبیات پرنوگرافیک و توصیف ستایش‌آمیز روابط نامشروع و ترویج ادبیات اروتیک و بیمارگونه و انحرافی زنانه واداشته است. شاکله‌ی اصلی آرا و آثار اینان نیز همان تصویر غریزی و ناسوتی و حیوانی-شهوایی از «زن» می‌باشد، که بر کلیت رویکرد فمینیستی، حاکم و غالب است. تاحدود زیادی، موج دوم فمینیسم ادبی را-البته از جهاتی- می‌توان ادامه‌ی سوپزکتیویسم صریح و مردستیزانه‌ی دوبووار دانست؛ که البته رنگ و بویی افراطی‌تر، و به لحاظ جنسی، انحرافی‌تر و غیراخلاقی‌تر، به خود گرفته است.

گرایش سوم در فمینیسم ادبی معاصر غربی، تاحدودی ملهم از رویکردهای پست مدرنیستی و آرای «ژاک دریدا» و «ژاک لاکان» و رویکرد ساختارشکنانه نسبت به «متن» می‌باشد. از نظریه‌پردازان این جریان، می‌توان «ژولیا کریستوا» (متولد سال ۱۹۴۱م؛ اهل بلغارستان، و فعال در فرانسه)، «لوس ایریگاری» (نویسنده‌ی بلژیکی الاصل فرانسوی) «والن سکسیو» را نام برد. این گرایش که آن را می‌توان فمینیسم ادبی ملهم از پسامدرنیسم نامید، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰م، به‌عنوان یک گرایش غالب و جدی در قلمرو نقد فمینیستی مطرح می‌گردد، و بنیانگذاران آن، اغلب فرانسوی زبان و ساکن فرانسه هستند.

لوس ایریگاری معتقد است که به اصطلاح

۷. در گرایش رادیکال یا رویکرد دوم فمینیست ادبی، حرکت افراطی و مردستیزانه‌ای که در آثار «الیزابت رابینز» و «آلیو شواینر» (در اوایل قرن بیستم) درخصوص طرح «آرمانشهر آمازونی زنانه» آغاز شده بود، در آثار «جین ریس» و رمانهای «پنلوپ مورتیمر»، «موریل اسپاک»، «دوریس لسینگ»، در قالب بیان صریح روابط نامشروع و توصیف ستایش‌آمیز انحرافات جنسی-اخلاقی، تداوم پیدا کرد. این جریان، تاحدود زیادی نیز از ویرجینیا وولف متأثر بود.

۸. در قلمرو نقد ادبی، توجه کسانی چون آلن مور در کتاب «زنان ادبی» (۱۹۷۶) و «الین شوالتر» در کتاب «ادبیاتی برای خودشان» (۱۹۷۷م) به تدوین چیزی که «ساختار نوشتار زنانه»، و یا تعبیر شوالتر «نقد زنگرا» بود جلب گردید.

«ساندرا گیلبرت» و «سوزان گوبار»، در اثر معروفشان «زنی دیوانه در اتاق زیرشیروانی»، مبارزه‌ای خشمگینانه را به آنچه که سلطه مردان بر نقد ادبی می‌نامیدند پی گرفتند. مفروض بنیادین «نقدی زنگرا»، این فرض برتری‌طلبانه و اثبات نشده است، که نویسندگان زن هستند که عمدتاً قادر به درک واقعیت عینی می‌باشند، و آن را در متون ادبی‌ای که «آینه‌ی ذهنیت زنانه‌شان» است، به تصویر می‌کشند. الین شوالتر، منتقد ادبی فمینیست آمریکایی و متولد سال ۱۹۴۱م، مدع اصلی رویکردی است که آن را (gynocritics) نامیده‌اند. از آثار او

❖ تفسیر
ماتریالیستی
و ویرانگر
از «مرگ»،
به‌عنوان حقیقتی
تلخ و نافی
زندگی و حیات
و شادمانی
را-که ریشه
در ماتریالیسم
فلسفی دوبووار
و کلیت نگرش
سکولاریستی
و آتئیستی
فلسفه‌ی
مدرن غربی
به مقوله مرگ
دارد-می‌توان
از محورهای
اصلی آثار
دوبووار دانست.
دغدغه‌ی
کشمکش با مرگ
و حضور ترسناک
آن در «میهمان»
(اولین رمان
دوبووار) و نیز در
«خون دیگران» و
«همه می‌میرند»
و «مرگ آرام»
ظهور دارد.

✚ حیرت‌انگیز است که داعیه‌داران فمینیسم، با این نگاه تقلیل‌یافته‌ی ناسوتی و شهوانی به زن، دعوی «آزادی زنان» را نیز دارند!

✚ شخصیت

محوری برخی آثار دوبووار، مثل «وانهاده»، «خون‌دیگران» و «تصاویر زیبا»، زنانی هستند که هریک به طریقی با تنهایی‌ای غریبانه و یا تناقضات برخاسته از خودبنیادی مدرن و عدم پذیرش آن نسبت به مسئولیتهای اجتماعی و آرمانگرایانه یا فضای کالایی و برهنگی شرم‌آور نگاه سکسی به زن در وسایل ارتباط جمعی جوامع سرمایه‌سالار غربی، درگیر و در کشمکش هستند. حقیقت این است که الگوهای فمینیستی، زنان غربی، (و برخی از زنان مطرح در آثار دوبووار)، را در موقعیتهای تلخ و غیرقابل‌پذیرشی قرار داده است که تحمل آن، برای سرسخت‌ترین تئوریسینهای فمینیسم (مثلاً دوبووار) نیز رنج‌آور و عذاب‌دهنده است.

روانکاوی ژاک لاکان، در کنار ساختارشکنی فرانسوی پست‌مدرن، می‌تواند زمینه را برای شالوده‌شکنی زبان و ادبیات به ادعای آنها مردسالارانه (لوگوس‌محور) فراهم سازد.

۶. نویسندگانی چون «آلیس جاردین»، «گایاتری اسپیواک» و «مری جیکوبس»، در افق این رویکرد، به خلق آثاری پرداختند.

۷. در اواسط دهه ۱۹۸۰م گرایش سوم فمینیسم ادبی، تحت تأثیر آرای «میشل فوکو» و «تبارشناسی» او قرار گرفت، و خانمهایی چون «مارگارت هومنز»، «آلن پولاک» و «تری کاسل»، تحت تأثیر نظریه‌گفتمان (Discourse) فوکو به ایجاد تحولی در ترسیم تاریخ ادبیات پرداختند، و کوشیدند تا آنچه را که «سیطره‌ی گفتمان مذکر» می‌نامیدند، به مبارزه بطلیند.

۸. رویکرد سوم در فمینیسم ادبی قرن بیستم، اساساً رویکردی سردرگم و نسبی‌انگار و فاقد هویت منسجم

سیطره مردسالاری بر زبان، مانع شکل‌گیری هویت سوژکتیویستی زنانه گردیده است. درحالی که اقتضای فمینیسم، خودبنیادی (سوژکتیویسم) زنانه است، و این تعارض و عدم تحقق سوژکتیویسم زنانه (به دلیل سیطره مردسالاری بر ساختار زبان)، موجب بروز حالات اسکیزوفرنیک در زنان گردیده است.

ایرگیری می‌گوید که مطالعه متون فلسفی، نشان می‌دهد که سوژه در فلسفه مدرن غربی، همیشه مذکر بوده است. ایرگیری، به منظور تحقق سوژکتیویسم زنانه (فمینیسم)، ساختارشکنی نسبت به کلیت زبان و تفکر فلسفی غربی را پیشنهاد می‌کند، و همین امر، او را به ساختارشکنان پسامدرنیست و سوفسطایی‌مآبی همچون دریدا، نزدیک می‌کند.

ویژگیهای رویکرد سوم (متأخر) در فمینیسم ادبی قرن بیستم را، می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. بیشتر در قلمرو نقد ادبی و نقادی ساختار «زبان» و «ادبیات» فعال بوده است، و کمتر به حوزه‌ی آفرینشهای ادبی پرداخته است.

۲. به دلیل گرایشات ساختارشکنانه و پسامدرنیستی‌ای که دارد، با تدوین نظریه‌ها و ساختارهای منسجم تئوریک، میانه‌چندانی ندارد، و پرداختن به آنها را، بازتاب آوای «اقتدارطلبانه مردسالاری» می‌داند.

۳. از آرای ژاک دریدا و نسبی‌انگاری او، و نیز آرای روانکاوانه‌ی ژاک لاکان در آنالیز «سوژکتیویسم مردانه»ی موردنظرشان، بسیار بهره‌مند گردیده است.

۴. ژولیا کریستوا و سکسیو و ایرگیری، معتقد به ساختارشکنی نسبت به زبان و ادبیات لوگوس‌محور کنونی هستند. زیرا آنان ساختار کنونی ادبی را تحت سلطه مردسالاری می‌دانند، و معتقدند: این ساختار اجازه‌ی بیان و ابراز صدای زنانه را به نویسندگان زن نمی‌دهد. یکی از اختلافات مهم فمینیستی، چون کریستوا با الیان شوالتر، در همین نکته است، که کریستوا و ایرگیری معتقدند برای تحقق سوژکتیویسم زنانه، باید نسبت به زبان و ادبیات کنونی ساختارشکن بود؛ درحالی‌که الیان شوالتر، نقد زن‌نگرانه‌ی خود را، در چارچوب همین زبان و ادبیات مطرح می‌کرد.

۵. گرایش سوم نقد فمینیستی معتقد است که



[میشل فوکو]

«کیت میل» در کتاب پرآوازه «سیاست‌شناسی جنسی» (۱۹۶۹م) تلاش کرد تا گونه‌ای ساختار نقد ادبی فمینیستی را پی‌ریزی نماید؛ و بدین‌منظور، به بازخوانی انتقادی برخی آثار دی.اچ. لانس، «هنری میلر» و «ژان ژنه» پرداخت.

« ادبیات و هنر

[ژاک لکان]



بوده است؛ و آنچه که تحت عنوان «شالوده‌شکنی زبان مذکر»-عنوان می‌کند، مثل آرای ساختارشکنانه دریدا، سوفسطایی‌مآب و صرفا سلبی و آنارشستی، و فاقد افقهای سازنده و ایجابی است.

بحران در نقد فمینیستی پایان قرن بیستم

ظهور گرایش سوم در فمینیسم ادبی و ظهور سردرگمی ناشی از سیطره ی سوفسطایی‌مابی نیست‌انگازانه‌ی پسامردن، طلیعه بروز بحران در فمینیسم ادبی غرب بوده است. در دهه ی پایانی قرن بیستم، امواج اعتراضی علیه فمینیسم ادبی و سوژکتیویسم زنانه، در ادبیات افزایش یافته است. خانم «الیس واکر» آمریکایی، در انتقاد نسبت به این رویکرد، «فمینیسم» را اساسا «اصطلاحی نژادپرستانه» نامید، و نویسندگانی چون «باربارا کریسچن» و «باربارا اسمیت»، با تأکید بر تمایزات گسترده‌ی فرهنگی و طبقاتی، طرح اصطلاحی یکپارچه تحت عنوان «فمینیسم در ادبیات» را مورد حمله قرار دادند. «یلیان رابینسون» و برخی زنان منتقد انگلیسی، نقد فمینیستی را، به دلیل توجه ویژه‌ی آن بر زنان طبقه ی متوسط و «زن بورژوا»، به‌عنوان الگو و صورت مثالی و نیز محور قرار دادن زنان سفیدپوست، و دفاع از تمایلات همجنس‌طلبانه، مورد انتقاد شدید قرار دادند. در انگلستان پایان دهه ی ۱۹۸۰م و دهه ۱۹۹۰م، و نیز تاحدودی در آمریکا، گرایشهای متأثر از آرای نئومارکسیستی «لوئی

آلتوسر»، رویکرد رایج فمینیستی را به چالش طلبیدند. به یک اعتبار، می‌توان از ظهور نحوی پسافمینیسم ادبی، با بحران در قلمرو فمینیسم ادبی معاصر نام برد، که البته تلازم ذاتی و زمانی با بحران فمینیسم در تمدن کنونی غرب، و روند روبه‌گسترش پسافمینیسم دارد. زیرا فمینیسم در غرب، برای مردمان، جز ابتذال و انحطاط و تنزل در نازل‌ترین مراتب شهوترانی بیمارگونه ی حیوانی و غلبه ی صورت مثالی «زن بی‌هویت برهنه و مصرفی» به‌عنوان الگو و ایده‌آل بسیاری از زنان و مردان و تعمیق و حاکمیت نگرش کالایی به زن از طرف مردان و زنان، و فروپاشی ساختار و مناسبات خانوادگی، و از بین رفتن حریمها و حدودهای اخلاقی و قدسی، و افزوده شدن بر انبوه زنان «وانهاده» و ازخودبیگانه و خسته از غریزه‌گرایی کالایی، حاصلی دیگر نداشته است. امروز دیگر به‌راحتی، و با مشاهده عینی وضعیت زنان غربی از هر طبقه یا گروه و قشر اجتماعی که باشند؛ با تفاوتهایی در مراتب و کیفیت و کمیت وخامت اوضاع بحران‌زده‌شان می‌توان ملال و خستگی ناشی از سرگشتگی و بحران هویت و رنج نشأت گرفته از روابط شیئی و ازخودبیگانه، و سردی و یخ‌زدگی جهان خالی از معنا را مشاهده کرد، و یا در شخصیتها و روابط و دیالوگها و روانشناسی کاراکترهای داستانی نویسندگانی چون «میلان کوندرا»، «مارگريت دوراس»، «لیلیان هلمن»، «دانیل استیل» و «ایزابیل آلتنده»، مطالعه کرد.

فمینیسم شبه‌مردن در ایران معاصر

جوه‌ر تاریخ معاصر ایران (پس از مشروطه تا امروز) را می‌توان در ستیز و رویارویی استبداد فرهنگی-سیاسی غرب‌زده ی مدرن و حامیان استعماری و امپریالیستی‌اش از یک‌سو، و مقاومت مجموعه‌ای از نیروهای مذهبی و میراث‌داران پاسدار معارف قدسی و گروههایی از طبقات اجتماعی سنتی و ستمدیده و محروم و غارت شده از طرف دیگر، خلاصه کرد.

جریان غرب‌زدگی مدرن، از طریق کاست (caste) روشنفکری (یا به تعبیر دقیق‌تر: شبه‌روشنفکری «تقلیدی») ایران، به ترویج ظاهری و سطحی و بعضاً مبتذل و غالباً شعاری و سیاست‌زده و مسموخ و دست‌وپاشکسته

«کیت میل»، با استفاده از دستاوردها و مطالعات مردم‌شناسی چون «مارگارت مید»، درصدد اثبات تئوریک این دعوی فمینیستی، که چیزی به نام «هویت زنانه» و «طبیعت زنانه» وجود ندارد، پرداختند. هرچند بعدها مشخص شد بسیاری از ادعاها و فرضیه‌های «مارگارت مید» (برخلاف ادعای او)، حاصل مشاهدات و تجربیاتش نبوده، و فرضیاتی خیالبافانه جهت اثبات دعای فمینیستی بوده است.

ی برخی ایدئولوژیها و مشهورات و آرا و آداب و عادات غربی و مدرنیستی پرداخته است. چون روح غربزدگی ایران، از زمان «میرزا صالح شیرازی» و «آخوندزاده» و «میرزا ملکم خان»، مبتنی بر سطحی‌نگری و تقلیدگری ظاهری و فقدان تفکر و تأمل و صرف تقلید از ظواهر و مظاهر بوده است، غرب زدگی ایران نیز، صورت شبه مدرن، و لذا برزخی و متشتت و پادرها و فاقد انسجام و کارایی و هویت روشن، یافته است. به تبع غربزدگی سطحی و تجددمآبی ظاهری و تقلیدی (که مطلوب لژهای فراماسونی و اغراض قدرت طلبانه استعماری بوده و هست) ایدئولوژیهای غربی و رویکردهایی چون فمینیسم نیز، به صورتی سطحی و سیاست‌زده و شعاری، در کشور ما مطرح گردیده است. لذا، به مراتب بیش از خود جوامع غربی، فاجعه‌آفرین و بحران‌ساز و ویرانگر بوده است.

جریان روشنفکری مروج غرب‌زدگی شبه‌مدرن، و کلیت رژیم استبدادی و متمرکز و تجددمآب و وابسته ی پهلوی در سالهای قبل از انقلاب، و گرایشهای لائیک و التقاطی روشنفکری سکولاریست بعد از انقلاب ایران، و نیز مجموعه‌ای از باندها و طیفهای متنفذ روشنفکرزده و بعضاً صاحب نفوذ در برخی سطوح حکومتی و طیف تکنوکراتهای مرعوب و مجذوب و نفوذی مدافع سرمایه‌سالاری، در درون و بیرون نظام اسلامی، و طیف بسیار نیرومندی از سرمایه‌داران رانت‌خوار و صاحب سرمایه‌های نجومی در بخشهای خصوصی و به اصطلاح دولتی، و نیز برخی باندهای التقاطی و سکولاریست نفوذی و به ظاهر خودی نفوذی، در لایه‌های مختلف مدیریتی کشور، هریک به طریقی مروج و مدافع گونه‌ای فمینیسم تقلیدی شبه‌مدرن هستند؛ و آن را به عنوان الگویی در مقابل مدل مبتنی بر اجرای احکام اسلامی و قدسی، در تعیین حقوق و وظایف زنان و نقش تکالیف فردی و اجتماعی و نحوه ی رفتار خانوادگی و مدنی آنان قرار می‌دهند.

این فمینیسم شبه‌مدرن و تقلیدی مطرح در ایران (می‌گوییم «تقلیدی»)، زیرا محصول سیر طبیعی تطور تاریخی هویت فرهنگی و اعتقادی ما نبوده و نیست، بلکه حاصل اقتباس، و یا به عبارت دقیق‌تر «تحمیلی جانبدارانه» از ناحیه امپریالیزم جهانی است) را در یک

بیان فهرست‌وار، می‌توان این‌گونه معرفی کرد:

۱. سطحی و فاقد پشتوانه‌های فرهنگی و تفکری و یا شناخت خودآگاهانه و تئوریک از مبادی و غایات و خصایص و ماهیت فمینیسم در غرب و نسبت آن با بسترهای فرهنگی تمدن کلاسیک ایرانی، و ذخایر فرهنگ اسلامی ما می‌باشد.

۲. مذهب، سنت و اخلاقیات راه، عامل بدبختی زنان می‌داند؛ و صبغه‌ای ضد دینی دارد؛ و با خلط میان سنتهای غلط جاهلی و متحجرانه، و حقیقت تعالیم دینی، اندیشه و نظام احکام اسلامی راه، به‌عنوان عامل بازدارنده ی زنان از به اصطلاح «پیشرفت»، مورد حمله قرار می‌دهد.

۳. به دنبال ترویج بی‌بندوباری و لذت‌جویی تحت لوای «آزادی زنان» است. هرچند که افراد دست‌یافته به این «آزادیهای فمینیستی» نیز همگی گرفتار سردرگمی هویتی و بحران بی‌معنایی و افسردگیهای عمیق روانی و احساس رنج‌آور تنهایی و اضطرابهای هولناک توأم با سرگشتگی بوده‌اند. (از بررسی وضع امروز برخی از دختران



[اویی آلتوسر]

❖ در گرایش رادیکال یا رویکرد دوم فمینیست ادبی، حرکت افراطی و مردستیزانه‌ای که در آثار «الیزابت رایبیز» و «آلیو شواینر» (در اوایل قرن بیستم) در خصوص طرح «آرمانشهر آموزنی زنانه» آغاز شده بود، در آثار «جین ریس» و رمانهای «پنلوپ مور تیمر»، «موریل اسپاک»، «دوریس لسینگ»، در قالب بیان صریح روابط نامشروع و توصیف ستایش‌آمیز انحرافات جنسی-اخلاقی، نداوم پیدا کرد. این جریان، تا حدود زیادی نیز از وبر جینیا وولف متأثر بود.

❖ **الین شوالتر**، منتقد ادبی فمینیست آمریکایی و متولد سال ۱۹۴۱م، مبدع اصلی رویکردی است که آن را (gynocritics) نامیده‌اند. از آثار او می‌توان «انتخاب خواهر» (۱۹۹۱م) و «نقادی فمینیستی نو» (۱۹۸۵م) را نام برد.

« ادبیات و هنر

بوده؛ و از این‌رو، شدیداً سیاست‌زده، و به همین لحاظ، پرسروصدا و هوچیگر و جنجالی و ظاهرگرا، اما بی‌محتوا و ذاتاً ورشکسته است.

۷. حاصل ترویج فمینیسم در شرایط کنونی کشور ما، افزوده شدن بر بحرانهای اجتماعی، و تشدید بحران هویت ناشی از سیطره یکصدساله مدرنیته برزخی، و تعمیق وضعیت رنج‌آلود سردرگمی و آشفتگی روانی و فرهنگی است. ترویج و تعمیق فمینیسم در ایران امروز، موجب افزایش دامنه عدم تفاهم میان زنان و مردان، و فاصله‌گیری بیش‌از پیش آنان از یکدیگر، و جبهه‌گیری در مقابل هم، و تزلزل و بحران‌افکنی روزافزون در ساختار و مناسبات نظام خانوادگی است.

۸. فمینیسم مدرن و صورت تقلیدی ظاهرگرای آفت‌زده‌تر آن (فمینیسم شبه‌مدرن) بی‌تردید - و چه مروجان و مبلغان آن بخواهند یا خیر - زن ایرانی را به‌گونه‌ای روزافزون، به کالایی جنسی، و ابزاری کم‌ارزش، که شاخص وجودی او جاذبه‌های ناشی از برهنگی است، تقلیل و تنزل می‌دهد، و بر معضل سرگشتگی و تنهایی گروههایی از جوانان، کما و کیفاً، خواهد افزود.

۹. فمینیسم شبه‌مدرن، ماهیتی سکولاریستی دارد؛ نظراً و عملاً به‌عنوان یک خطر جدی و مخرب برای زمینه‌سازی یا ایجاد روابط سالم خانوادگی و اجتماعی در کشور - که برپایه تحقق احکام شریعت قدسی ممکن می‌گردد - عمل می‌نماید.

۱۰. فمینیسم شبه‌مدرن، آرمان‌گریز و نیست‌انگار و ز و انفعال‌آفرین و فاقد روح مجاهده و تعهد و دلبستگیهای قدسی و متعالی است، و موجوداتی با هویت مسخ‌شده و اسیر آرزوها و جاه‌طلبی‌های حقیر و تنگ‌نظرانه ی دنیوی و مادی، ورشکسته و جانورخو می‌پروراند، که بهترین نمود و نماد آن، مانکنهای برهنه و زنان افیونی و عروسکهای بی‌هویتی هستند که جز جاذبه‌های جسمانی و کارکرد ابزاری برای ارضای فزون‌خواهی‌های مردان سرمایه‌دار، هویت و نقش و مأموریت دیگری ندارند.

جوان دچار بحران هویت و گرفتار انواع مفاصد اخلاقی و روانی، تا مطالعه ی شخصیت و زندگی و وضعیت روانی بحران‌زده ی شاعران و نویسندگان فمینیستی چون فروغ فرخزاد، شهرنوش پارسی‌پور، غزاله ی علیزاده... می‌توان به صحت این حکم پی برد.

۴. عمده‌ی مسائل و معضلات را تاحد ستیز بیمارگونه زنان فمینیست و تجددطلب با «مردان»، به‌عنوان نماد شیطان، تقلیل می‌دهند؛ و درواقع، گرفتار هیستری مردستیزانه هستند. (در این خصوص، توجه به درونمایه ی اغلب آثار «منیرو روانی‌پور» و مضمون تکراری و مردستیزانه ی اغلب فیلمهای «تهمینه میلانی»، به‌عنوان دو نمونه، قابل تأمل است.)

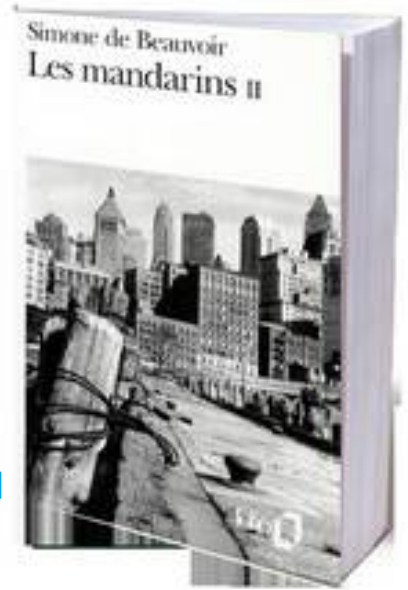
۵. فمینیسم شبه‌مدرن صد و پنجاه ساله، چون هنوز در ایران به‌طور کامل نهادینه نگردیده است، و چون سر ستیز با حدود اخلاقی و دینی درخصوص روابط جنسی دارد، در هر فرصتی که به دست می‌آورد به‌گونه‌ای بیمارگونه به خیالبافیهای جنسی و مبارزه با مفاهیمی چون بکارت و ترویج اباحه و روسپیگری قانونی مدرن می‌پردازد. (البته بخشی از این ویژگی، از خصیصه ی ذاتی فمینیسم نشأت می‌گیرد.) درعین حال که، لوازم ذاتی رویکرد فمینیستی، یعنی تبدیل شدن به اشیاء کالاهای جنسی در بازار برهنه‌فروشی، فطرت بسیاری از این زنان را آزار و رنج می‌دهد، و ایشان را گرفتار کشمکش و دوگانگیهای عمیق می‌سازد؛ کشمکشی که دختران و زنان غربی قرن بیستم، به دلیل تکیه داشتن بر بیش‌از سه قرن میراث سکولاریه

سرمایه‌سالارانه و بهره‌کشانه و آداب و عادات کالایی و ازخودبیگانه‌ی بورژوازی، کمتر از فمینیستهای مقلد وطنی‌ما، آن را حس می‌کنند.

۶. فمینیسم تقلیدی ایران، محصول اعمال قدرت دولتهای دست‌نشانده و استبدادی مدرن، و سیاستهای دیکته‌شده توسط امپریالیستها

❖ **رویکرد دوم**، یا موج نقد ادبی فمینیستی رادیکال، از تمایلات برتری‌طلبانه و شووینیستی متأثر می‌باشد، و رگه نیرومند نگرش مدرنیستی، در آن مشهود است.

❖ **تاحدود** زیادی، موج دوم فمینیسم ادبی را - البته از جهاتی - می‌توان ادامه ی سوئزکتیویسم صریح و مردستیزانه ی دوبووار دانست؛ که البته رنگ و بویی افراطی‌تر، و به لحاظ جنسی، انحرافی‌تر و غیراخلاقی‌تر، به خود گرفته است.



❖ کتاب "ماندارین‌ها" اثر سیمون دوبووار

❖ ایریگاری می‌گوید که مطالعه متون فلسفی، نشان می‌دهد که سوژه در فلسفه مدرن غربی، همیشه مذکر بوده است. ایریگاری، به منظور تحقق سوژه‌کتیویسم زنانه (فمینیسم)، ساختارشکنی نسبت به کلیت زبان و تفکر فلسفی غربی را پیشنهاد می‌کند، و همین امر، او را به ساختارشکنان پسامدرنیست و سوفسطایی‌مآبی همچون دریدا، نزدیک می‌کند.

[میلان کوندرا]



نگاهی کوتاه به برخی ویژگی‌های فمینیسم ادبی در ایران

رویکرد فمینیستی در ادبیات داستانی روشنفکری ایران، فاقد سیستم و دستگاه یا الگوی مشخص و مدل تئوریک روشن و منسجمی است، و اساساً بر تمایلات فمینیستی و شخصی چند نویسنده-اغلب خانم-متکی بوده و هست. هرچند رگه‌هایی از دعاوی و شعارهای آن را از آغاز داستان‌نویسی جدید در ایران و در برخی قسمتهای بعضی آثار عده‌ای از داستان‌نویسان منور الفکر، می‌توان دید. فرصت مجال بررسی دقیق فمینیسم ادبی در ایران (که خود نیازمند بحث مستقل و مبسوطی است) وجود ندارد، و صرفاً از باب اشاره و تذکر، به گونه‌ای فهرستوار، به بیان برخی از این ویژگی‌ها می‌پردازیم؛ و برحسب تذکر، اندک اشاره‌ای به یکی دو اثر یا نویسنده، خواهیم کرد. امید که خداوند مجال و توفیق یک بحث تفصیلی و جامع‌راه، عنایت فرماید.

ویژگی‌های اصلی فمینیسم ادبی تقلیدی و شبه‌مدرن در ایران راه، می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. ارائه تصویری یکسره منفعل و توسری‌خورده و مفلوک از زن دوره قاجار و قبل از آن، که گرچه مایه‌هایی از حقیقت را با خود دارد، ولی به‌صورتی بسیار اغراق‌آمیز و یکسونگرانه بیان می‌گردد به منظور مشرووعیت و محبوبیت بخشیدن به دوران شبه‌مدرنیته و رویکرد فمینیستی، به‌عنوان عامل به اصطلاح «آزادی زنان».

۲. شلیک بمباران‌وار اتهامات و اعتراضات بی‌پایه و دروغین و غیرمنصفانه علیه احکام اسلامی و نظام حقوق زن در اسلام، به‌عنوان عامل «نادیده‌گیرنده حقوق آزادی‌های زنان». جالب است که اساس این تهاجمها، صرفاً برپایه تحریک احساسات و عواطف مخاطب قرار دارد، و اغلب متکی بر روایات تحریف‌شده و شایعات بی‌اساس است؛ و به لحاظ عقلانی، اندکی بن‌مایه استدلالی یا قابل تأمل ندارد.

۳. حضور مایه‌ها و تصاویر تحریک‌کننده جنسی، در آثار داستانی؛ که در بسیاری موارد، صورت توصیف رفتارهای انحرافی و بیمارگونه را دارد.

۴. ارائه مستمر تصاویری خشن و مستبد و اغلب رذل و سادیست از مردان سنتی و مذهبی ایران.

۵. ستیز مداوم روانی-تهییجی با اخلاقیات و حدود دینی و تعالیم تقوامدار آن.

۶. در برخی آثار، مواردی از ترویج غیرمستقیم فحشا وجود دارد. به‌عنوان مثال، تحت این‌عنوان که رسیدن به نهایت در کثافات و انحطاط، موجب انکشاف و اشراق می‌گردد. در رمان «زنان بدون مردان»، با صورتی از این نگرش درخصوص روسپی قهرمان اثر روبه‌رو هستیم. درحالی‌که درست به موازات آن، دختر متشرع و محجبه‌ی داستان، فردی در باطن ریاکار و فاسد، جلوه داده می‌شود.

۷. فمینیسم ادبی ایران، آیین‌های است دربرابر بحران هویت و سردرگمی و درهم‌شکستگی و ازخودتهی‌شدگی و ناخشنودی زن مدرنیست و متجددمآب ایرانی. البته آثار ادبی فمینیستی، به جای اینکه علت اصلی این وضع فلاکت‌بار زن شبه‌مدرن ایرانی (یعنی فمینیسم و بی‌هویتی برخاسته از آن) را بیان نمایند، به‌گونه‌ای هیستریک و بیمارگونه، وجود مردان و یا اندک میراث به‌جامانده از نظام معنوی احکام و حدود روابط زن و مرد راه، به‌عنوان مقصر اصلی این وضعیت نکبت‌بار زن ایرانی نشان می‌دهند.

۸. در آثار فمینیسم ادبی ایرانی، هیچ جلوه یا بروزی از توجه به کمال و معنویت و سلامت و بهجت و آرامش و روابط سالم و متوازن خانوادگی میان زن و مرد، وجود

❖ گرایش سوم در فمینیسم ادبی معاصر غربی، تاحدودی ملهم از رویکردهای پست مدرنیستی و آرای «ژاک دریدا» و «ژاک لاکان» و رویکرد ساختارشکنانه نسبت به «متن» می‌باشد. از نظریه‌پردازان این جریان، می‌توان «ژولیا کریستوا» (متولد سال ۱۹۴۱م؛ اهل بلغارستان، و فعال در فرانسه)، «لوس ایریگاری» (نویسنده‌ی بلژیکی الاصل فرانسوی) «والن سکسیو» را نام برد. این گرایش، که آن را می‌توان فمینیسم ادبی ملهم از پسامدرنیسم نامید، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰م، به‌عنوان یک گرایش غالب و جدی در قلمرو نقد فمینیستی مطرح می‌گردد، و بنیانگذاران آن، اغلب فرانسوی زبان و ساکن فرانسه هستند.

◀ جریان غرب‌زدگی مدرن، از طریق کاست (caste) روشنفکری (یا به تعبیر دقیق‌تر: شبه‌روشنفکری «تقلیدی») ایران، به ترویج ظاهری و سطحی و بعضاً مبتذل و غالباً شعاری و سیاست‌زده و مسموخ و دست‌وپاشکسته‌ی برخی ایدئولوژیها و مشهورات و آرا و آداب و عادات غربی و مدرنیستی پرداخته است.

« ادبیات و هنر

◀ به یک اعتبار، می‌توان از ظهور نحوی پسافمینیسیم ادبی، با بحران در قلمرو فمینیسیم ادبی معاصر نام برد، که البته تلازم ذاتی و زمانی با بحران فمینیسیم در تمدن کنونی غرب، و روند روبه‌گسترش پسافمینیسیم دارد. زیرا فمینیسیم در غرب، برای مردمان، جز ابتذال و انحطاط و تنزل در نازل‌ترین مراتب شهوترانی بیمارگونه‌ی حیوانی و غلبه‌ی صورت‌مثالی «زن بی‌هویت برهنه و مصرفی» به‌عنوان الگو و ایده‌آل بسیاری از زنان و مردان و تعمیق و حاکمیت نگرش کالایی به زن از طرف مردان و زنان، و فروپاشی ساختار و مناسبات خانوادگی، و از بین رفتن حریمها و حدودهای اخلاقی و قدسی، و افزوده شدن بر انبوه زنان «وانهاده» و ازخودبیگانه و خسته از غریزه‌گرایی کالایی، حاصلی دیگر نداشته است.

ندارد؛ و آنچه تصویر می‌شود، در اغلب موارد، اعتراض به نقش مادری و خانوادگی زنان و یا حضور فی‌المثل کمرنگ آنها در ادارات و... است. گویی مزدبگیر اداره و کارخانه بودن، عامل خوشبختی و آزادی و سعادت زن است، اما انجام فعالیت معنوی مادری در خانه و ایفای نقش شریف و محوری مادر و پرورش‌دهنده بودن، موجب بدبختی زن است.

۹. تحریف وقیحانه نقش محوری و اساسی زن در خانواده کلاسیک ایرانی، و تلاش به منظور القای این نکته، که گویا در تمدن کلاسیک و حیات سنتی تاریخ ایران (که البته از جهالتها و رذالتهای شاهان و هجوم قبایل و برخی آفات دیگر تهی نبوده است؛ اما هیچ‌یک از این وجوه منفی، ربطی به سلامت و کمال آفرینی شاکله احکام قدسی شریعت اسلامی ندارد) زن ایرانی فرورفته در نقش «مادر»، یک موجود بینوای منفعل پستونشین و محروم از ابتدایی‌ترین حقوق بشری بوده است. حال آنکه این تصاویر، با بسیاری از حقایق مربوط به نقش و جایگاه زن در تمدن کلاسیک ایران، سازگاری ندارد.

البته به هیچ روی، درصدد دفاع از تمدن کلاسیک ایرانی نبوده و نیستیم، و معتقدیم که تاریخ تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام، در بسیاری از موارد، تاریخ انکار و زیرپاگذاردن تعالیم و معارف قدسی، و شاهد انحطاطها و کژیهای بسیار بوده است؛ و نمی‌توان و نباید آن را یک تمدن اسلامی نامید. اما تصویری که ادبیات فمینستی روشنفکران ارائه می‌دهد، یکسره جانبدارانه و تحریف شده، و به صورتی افراطی، دروغین و غیرواقعی است.

۱۰. صبغه سکولاریستی و ضددینی اغلب این آثار و بی‌توجهی تام و تمام آنها به آرمانهای معنوی و ارزشهای دینی و تعالیم قدسی کمال‌گرایانه، آن هم اغلب از طریق تمسخر و تحریف، و ارائه‌ی چهره‌ای زشت از احکام کمال‌بخش دینی نظیر نماز یا حجاب (به برخی

◀ در «طوبا و معنای شب»، زنان سنتی داستان، اسیر در زیرزمین، و مشغول قالی‌بافی، و فاقد حق اندیشیدن‌اند؛ و مردان سنتی و مذهبی، پاسداران این زندان موحش می‌باشند. در جای‌جای این رمان، ضمن اشاره به ستیز سنت و مدرنیته، از غرب‌زدگی تجددمآبانه دفاع صریح صورت گرفته، و در بسیاری موارد، چهره‌ای به راستی دروغین و غرض‌ورزانه از ارکان جامعه کلاسیک و زنان و مردان سنتی یا مذهبی ایرانی، ارائه گردیده است. «طوبا و معنای شب»، سرشار از حس و حال زنی است که گویا جامعه سنتی و مردسالار و مذهبی، او را لگدکوب کرده است؛ و رویکرد مبتنی بر بی‌بندوباری جنسی مدرنیستی آمیخته به عرفان اباحه‌زده‌ی سکولار و همسو با ولنگاری مدرن، یگانه راه شکوفایی چنین زنی است.

تصاویر بعضی آثار صادق هدایت و یا روایت‌ها و تصویرسازیهای مشمئزکننده و استبدادی بعضی از نویسندگان بعد از انقلاب از نماز صبح، وضو گرفتن، حجاب زنان و... توجه شود).

۱۱. فمینیسیم ادبی ایران، به تبع کلیت ادبیات داستانی نیست‌انگار مدرن ایران، فاقد روح و رویکرد آرمانگرایانه و مبارزه‌طلبانه و تعهدات مسئولانه و عدالت‌طلبانه، به‌عنوان یک رویکرد یا گرایش غالب می‌باشد؛ و از این منظر، ماهیتی منفعل و سترون و نیهیلیستی دارد.

۱۲. رویکرد فمینستی به ادبیات داستانی در ایران، خواسته یا ناخواسته، به ترویج اباحه‌گری و خانواده‌ستیزی و تعهدگریزی پرداخته است و می‌پردازد، و عاملی تبلیغی جهت تضعیف اساس ساختار مناسبات خانوادگی بوده است.

۱۳. رویکرد فمینستی ادبیات داستانی شبه‌روشنفکری ایران، مستقیم و غیرمستقیم و در سطوح متفاوت و به صور مختلف، مروج مدرنیته و تجددمآبی در ایران بوده و هست؛ و از این منظر، از عوامل قوام‌بخش غرب‌زدگی اسارت بار و بحران هویت جامعه و جوانان ما، بوده و هست.

۱۴. در رویکرد فمینیسیم شبه‌مدرن ادبی ایران، هرچقدر که اصرار بر ارائه‌ی چهره‌ای منفعل و ورشکسته و توسری‌خورده یا بی‌فرهنگ و رذل از زن سنتی یا مذهبی ایران وجود دارد، درمقابل و در برخی موارد-و البته نه در همه موارد-تصویری معتدل و عاقل و هوشمند از زنان غرب‌زده شبه‌مدرن ارائه می‌گردد (به شخصیت‌های زن سنتی در آثار «صادق هدایت» و یا «طوبا و معنای شب»، و از طرف دیگر، شخصیت بعضی زنان شبه‌مدرنیست در برخی آثار بزرگ علوی و یا همان «رمان طوبا و معنای شب» و یا «جزیره سرگردانی» سیمین دانشور و موارد عدیده‌ی دیگر، توجه شود).

۱۵. فمینیسیم ادبی ایران، به‌گونه‌ای جدی،

❖ چون روح غرب‌زدگی ایران، از زمان «میرزا صالح شیرازی» و «آخوندزاده» و «میرزا ملکم خان»، مبتنی بر سطحی‌نگری و تقلیدگری ظاهری و فقدان تفکر و تأمل و صرف تقلید از ظواهر و مظاهر بوده است، غرب‌زدگی ایران نیز، صورت شبه مدرن، و لذا برزخی و متشتت و پادرها و فاقد انسجام و کارایی و هویت روشن، یافته است.

[میرزا فتحعلی آخوندزاده]



سرستیز با ساختار تمدن کلاسیک ایران قبل از سیطره‌ی غرب‌زدگی مدرن و بویژه وجه اسلامی و مبتنی بر میراث دینی آن دارد، و مجدّانه می‌کوشد تا تصویری مشمئزکننده و خفت‌بار و جهالت‌زده از حیات فردی و اجتماعی مردم ایران، قبل از سیطره‌ی تجددمآبی بی‌ریشه و استعماری یکصدساله اخیر ارائه دهد.

۱۶. فمینیسم شبه‌مدرن ادبی ایران، با استفاده از تصویرسازیهای داستانی، به‌گونه‌ای غیرمنصفانه و مغرضانه، حقیقت و باطن احکام اسلامی درخصوص دعوت زنان به حکمت و عفت و کمال معنوی،

درعین توجه و پاسخ‌گویی به نیازها و استعدادها و گرایشهای خاص زنانه آنان را، مخدوش و تحریف می‌نماید؛ و درحالی‌که در طول تاریخ، احکام و شریعت اسلامی، به تربیت صدها زن مجتهد و فاضل معروف و هزاران زن پاکدامن و دلسوز متعهد گمنام پرداخته است، و الگو و اسوه تربیت اسلامی، زنی با روابط سالم خانوادگی و بهره‌مند از شادیهای طبیعی و طالب حکمت، و تجسم‌بخش روح عفاف و تهذیب و ایشار متعهد مادرانه و پایبند و مسئولیتهای اخلاقی انسانی است، زن دست‌پرورده تفکر اسلامی را در هیئت پیردخترانی اسیر عقده‌های جنسی و یا زنان رذل و فریبکار و دورو و آلوده با انواع مفسد و رذایل اخلاقی نشان می‌دهند. (از هدایت و ساعدی تا پارس‌پور و روانی‌پور، می‌توان مصادیق متعددی برای آن نشان داد.)

۱۷. فمینیسم ادبی ایران، در کلیت خود، مجذوب مدل و تعریف غربی از زن و سبک زندگی و

[سیمین دانشور]



رویکرد او به هستی، و درحد توان، مروج و مبلغ آن می‌باشد؛ و از این منظر، در بسیاری موارد، به تطهیر آشکار و پنهان چهره استعمار غربی و تحقیر مدل خودی نیز می‌پردازد. ۱۸. درونمایه اغلب آثار نویسندگانی که گرایشهای آشکار و پنهان به فمینیسم شبه‌مدرن ادبی داشته و دارند، ترسیم تنهایی و سرگشتگی زنان، و بحران‌زدگیها و ویرانیها و توصیف شخصیتهایی بیمار و مشحون از عقده‌های سرکوفته و انواع امراض روانی و اخلاقی و بویژه افسردگیهای شدید آنان است. جالب این است که این نویسندگان، می‌کوشند تا ریشه حقیقی این وضع بحران‌زده زن ایرانی شبه‌مدرن را، که همان رو کردن به فمینیسم تقلیدی و غرب‌زده، و جدایی از میراث دینی و احکام قدسی است، نادیده گرفته، و میراث تعالیم دینی و شاکله تمدن کلاسیک ایرانی و مدرن نشدن تمام و تمام و کامل و همه‌جانبه ایرانیان را، علت این وضع نشان دهند. (باید پرسید: اگر چنین است که شما می‌گویید، پس ادبیات فمینیستی غرب، از «ویرجینیا وولف» تا «مارگریت دوراس» و «کیت میلست»، چرا مشحون از سرگشتگیهای روانی و بحران هویت و انواع انحرافات اخلاقی و افسردگیهای عمیق است؟!)

۱۹. تقریباً همه نویسندگان رویکرد فمینیسم شبه‌مدرن ادبی ایران - تا آنجا که از آنها شناخت و اطلاعات وجود دارد - افرادی افسرده و بعضاً اسکیزوفرنیک، و شدیداً نیست‌انگار و اسیر سرگشتگیها و نابسامانیهای عمیق وجودی، و در مواردی، اعتیادهای

❖ امروز دیگر

به‌راحتی، و با مشاهده عینی وضعیت زنان غربی از هر طبقه یا گروه و قشر اجتماعی که باشند؛ با تفاوتی در مراتب و کیفیت و کمیت وخامت اوضاع بحران‌زده‌شان می‌توان ملال و خستگی ناشی از سرگشتگی و بحران هویت و رنج نشأت گرفته از روابط شیئی و از خودبیگانه، و سردی و یخ‌زدگی جهان خالی از معنا را مشاهده کرد، و یا در شخصیتهای روابط و دیالوگها و روانشناسی کاراکترهای داستانی نویسندگانی چون «میلان کوندرا»، «مارگریت دوراس»، «للیلیان هلمن»، «دانیل استیل» و «ایزابل آئنده»، مطالعه کرد.

❖ رویکرد فمینیستی در ادبیات داستانی روشنفکری ایران، فاقد سیستم و دستگاه یا الگوی مشخص و مدل تئوریک روشن و منسجمی است، و اساساً بر تمایلات فمینیستی و شخصی چند نویسنده-اغلب خانم-متکی بوده و هست. هرچند رگه‌هایی از دعاوی و شعارهای آن را از آغاز داستان‌نویسی جدید در ایران و در برخی قسمتهای بعضی آثار عده‌ای از داستان‌نویسان منور الفکر، می‌توان دید.

« ادبیات و هنر

[میرزا ملکم خان ناظم الدوله]



قالی‌بافی، و فاقد حق اندیشیدن‌اند؛ و مردان سنتی و مذهبی، پاسداران این زندان موحش می‌باشند. در جای‌جای این رمان، ضمن اشاره به ستیز سنت و مدرنیته، از غرب‌زدگی تجددمآبانه دفاع صریح صورت گرفته، و در بسیاری موارد، چهره‌ای به راستی دروغین و غرض‌ورزانه از ارکان جامعه کلاسیک و زنان و مردان سنتی یا مذهبی ایرانی، ارائه گردیده است. «طوبا و معنای شب»، سرشار از حس و حال زنی است که گویا جامعه سنتی و مردسالار و مذهبی، او را لگدکوب کرده است؛ و رویکرد مبتنی بر بی‌بندوباری جنسی مدرنیستی آمیخته به عرفان اباحه‌زده‌ی سکولار و همسو با ولنگاری مدرن، یگانه راه شکوفایی چنین زنی است. در آثار یکی دیگر از نویسندگان رویکرد فمینیسم ادبی شبه مدرن ایرانی پس از انقلاب، یعنی «منیرو روانی‌پور»، موارد قابل تأملی از نکاتی که گفتیم، از جمله در مجموعه داستان «کنیزو» (۱۳۶۷) و رمان «اهل غرق» (۱۳۶۸ش) تا مجموعه داستان «سنگهای شیطان» (۱۳۶۹ش) و «رقص چنین...» (۱۳۷۰ش) وجود دارد؛ که متأسفانه فرصت پرداختن به آنها وجود ندارد. از این‌رو، به‌گونه‌ای فهرست‌وار و صرفاً از باب اشاره و با بیانی شتابزده ویژگیهای اصلی آثار «روانی‌پور» را، بیان می‌کنیم:

۱. آثار این نویسنده، تصویرگر زنانی تحقیر شده و کتک‌خورده است، که مطابق رویکرد فمینیسم ایرانی، همگی و در همه‌حال، قربانی جامعه‌ی سنتی و مردسالار نشان داده می‌شوند.

۲. در این آثار، با مردانی یکسره شهوتران و حیوان‌صفت

شدید و انحرافهای غیرقابل طرح اخلاقی هستند، که البته همه اینها، بازتاب ماهیت سکولاریستی و مسخ‌کننده و بحران‌آفرین جهان‌بینی فمینیستی ایشان است.

نگاهی کوتاه به برخی آثار «شهرنوش پارس‌پور»، بویژه رمان «طوبا و معنای شب» یا داستان «زنان بدون مردان» او، مؤید بسیاری از نکاتی است که گفتیم.

در «طوبا و معنای شب»، اغلب مردان (شاید جز «خیابانی» که تجسم تجدد و مدرنیسم در داستان است) و بویژه مردان سنتی، افرادی خشن و خالی از مهر و عشق، و فاقد حداقل ظرفیتهای عاطفی بشری، و زنان اغلب اسیر لگدکوب‌شده‌ی جامعه‌ی خشن مستبد مردسالار سنتی و مذهبی، و عشق‌ستیز می‌باشند.

در «طوبا و معنای شب»، زنان سنتی داستان، اسیر در زیرزمین، و مشغول

❖ در آثار فمینیسم ادبی ایرانی، هیچ جلوه یا بروزی از توجه به کمال و معنویت و سلامت و بهجت و آرامش و روابط سالم و متوازن خانوادگی میان زن و مرد، وجود ندارد؛ و آنچه تصویر می‌شود، در اغلب موارد، اعتراض به نقش مادری و خانوادگی زنان و یا حضور فی‌المثل کم‌رنگ آنها در ادارات و... است. گویی مزدبگیر اداره و کارخانه بودن، عامل خوشبختی و آزادی و سعادت زن است، اما انجام فعالیت معنوی مادری در خانه و ایفای نقش شریف و محوری مادر و پرورش‌دهنده بودن، موجب بدبختی زن است.



[بزرگ علوی]

◀ **فمینیسم ادبی ایران، در کلیت خود، مجذوب مدل و تعریف غربی از زن و سبک زندگی و رویکرد او به هستی، و در حد توان، مروج و مبلغ آن می‌باشد؛ و از این منظر، در بسیاری موارد، به تطهیر آشکار و پنهان چهره استعمار غربی و تحقیر مدل خودی نیز می‌پردازد.**

[میرزا ملکم خان ناظم الدوله]



۷. در آثار روانی‌پور نیز، همچون نویسندگان دیگر متمایل به فمینیسم شبه‌مدرن ادبی ایران، میلی عمیق به ستیز یک‌جانبه با همه جلوه‌ها و مظاهر تمدن کلاسیک ایران و معارف سنتی (بدون جداکردن سره از ناسره، و حقایق دینی از خرافات و تحریفات) دیده می‌شود؛ و همین ساختار تمدن کلاسیک و میراث تعالیم سنتی و قدسی، به‌عنوان عامل اسارت و بدبختی زن ایرانی مطرح می‌شود. لذا، روح داستانهای او، به تبع فمینیسم شبه‌مدرن ادبی ایران، سکولاریستی است.

رویکرد فمینیسم شبه‌مدرن ادبی ایران، همچون دیگر گرایشهای ادبیات سترون روشنفکری متجددماب ایرانی، اسیر نیست‌انگاری و سیاه‌نگری و انفعال و یاسی است، که از محاکات باطن ورشکسته و عقیم و بیمار مدرنیته‌ی سترون و هویت بحران‌زده‌ی برزخی آن نشأت می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. OppressiOn tOday) (Wamens

[۲]. (The Dialectice Of sex)

[۳]. (Gyn/ECOLoGy) ●



[صادق هدایت]

و مستبد روبرو هستیم، و گویی جهان ذهنی نویسنده، از درک حضور مردان شریف و بزرگوار و مهربان و پارسا و بلندنظر-هرچند کم-به‌کلی عاجز است.

۳. در آثار روانی‌پور، اکثر زنان سرشار از عقده‌های فروخورده‌ی روانی و کمبودهای جنسی و درگیر با مالیخولیاها و هذیانهای بیمارگونه جنسی هستند.

۴. در آثار او، تصاویری از سادیسم جنسی زنانه و انحراف‌آلود (مثلاً داستان «سنگهای شیطان») وجود دارد، که حکایت از کشمکش دائمی ذهن نویسنده با مشکلات غریزی فروخته دارد.

۵. در جهان آثار منیرو روانی‌پور، مردان خوب و مهربان و روابط سالم و عادلانه و عاطفی میان زنان و مردان، یا اصلاً وجود ندارند، و یا خیلی کم دیده می‌شوند. در جهان آثار او، زنان همیشه محروم از مهر و محبت و عشق‌اند، و علت اصلی این وضع نیز اساساً رویکرد استبدادی مردانه قلمداد می‌شود. درواقع می‌توان در این آثار روانی‌پور، نمودی از گونه‌ای هیستری بیمارگونه‌ی مردستیز را مشاهده کرد.

۶. زنان آثار روانی‌پور اغلب سرگشته، و به لحاظ روانی بیمار، و دارای ذهنهای آشفته و مایوس هستند؛ که جهان را تیره و تلخ، و از دریچه‌ی یک بیماری مزمن نیست‌انگارانه می‌نگرند. این جهان، پر از فاصله و خشم و کینه و عدم تفاهم و کشاکشهای بیمارگونه است.

◀ در جهان آثار

منیرو روانی‌پور،
مردان خوب و
مهربان و روابط
سالم و عادلانه
و عاطفی میان
زنان و مردان، یا
اصلاً وجود ندارند،
و یا خیلی کم
دیده می‌شوند.
در جهان آثار
او، زنان همیشه
محروم از مهر و
محبت و عشق‌اند،
و علت اصلی این
وضع نیز اساساً
رویکرد استبدادی
مردانه قلمداد
می‌شود. درواقع
می‌توان در این
آثار روانی‌پور،
نمودی از گونه‌ای
هیستری
بیمارگونه‌ی
مردستیز را
مشاهده کرد.

نیست‌انگاری و ادبیات معاصر (۷)

اخوان ثالث و تردد میان دین و زندقه

« یوسفعلی میرشکاک

این مرحله از نیست‌انگاری غالباً فرجامی تلخ و تیره به دنبال دارد. اخوان خیلی سریع از این مرحله عبور کرد، اما در مرحله‌ی دوم درنگ بیشتری داشت. دومین موقف نیست‌انگاری نسبت دادن علت حال و روز خود و دیگران، به شرایط سیاسی است. شاملو علیرغم پناه بردن به عشق مجاز این موقف را تا واپسین لحظات عمر از دست نداد و به همین سبب موقف نخست نیست‌انگاری را مدام به دنبال داشت.

«- کجائید، کجائید همسو گندان من؟

شمشیر تیز من در راه شما بود

ما به راستی سوگند خورده بودیم...»

جوابی نیست

آنان اکنون با دروغ پیاله می‌زنند.

«- کجائید، کجائید؟

بگذارید در چشمانتان بنگرم...»

و شمشیر با او می‌گوید:

«- راست نگفتند تا در چشمان تو نظر بتوانند کرد

به ستاره‌ها نگاه کن

هم اکنون شب با همه ی ستارگانش از راه در می‌رسد

به ستاره‌ها نگاه کن

چرا که در زمین پاکی نیست»

اخوان ثالث در آغاز گیرودار خود با نیست‌انگاری، ناخودآگاه به پروپای خود و دیگران می‌پیچد و بیزاری از دیگران و بر نتافتن حضور آن‌ها را به بیمار بودن خود نسبت می‌دهد:

می‌دانم، می‌دانی

کز دنیا، وز هستی

هشیاری، یا مستی

از مادر، از خواهر

از دختر، از همسر

از این یک، وان دیگر

بیزارم، بیزارم، مادر جان



من دردم بی ساحل

تو رنجت بی حاصل

ساحر شو، جادوکن

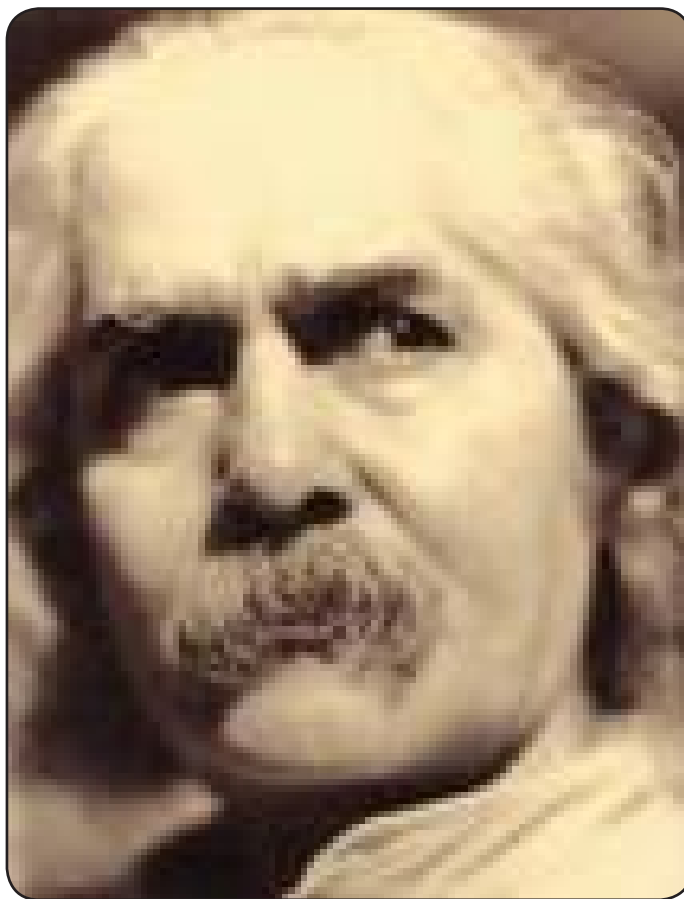
درمان کن، دارو کن

بیمارم، بیمارم، بیمارم مادر جان

در نیست‌انگاری به تعبیر ژان پل سارتر: «دوزخ دیگری است». هدایت نیز عمری در گیرودار باخود بود زیرا حضور دیگران را بر نمی‌تافت و حتی با مهربانترین یاران خود بیش از چند لحظه نمی‌توانست به سر برسد. توقف در

❖ اخوان
ثالث در آغاز
گیرودار خود با
نیست‌انگاری،
ناخودآگاه به
پروپای خود و
دیگران می‌پیچد
و بیزاری از
دیگران و بر
نتافتن حضور
آن‌ها را به بیمار
بودن خود نسبت
می‌دهد.

◀ گریز به تنهایی و برنفتن دوزخ حضور دیگران شاملو را هیچ‌گاه به حال خود رها نکرد و میان او و دیگران همواره دیواری از بی‌اعتمادی برمی‌افراشت.



(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۲۹۸-۲۹۷)

تسری دادن بدی‌ها و ناراستی‌ها
از جزء به کل سابقه‌ی دیرینه دارد.
تمام شاعران بزرگ چنین می‌کرده‌اند.
حافظ می‌گوید:
آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به
دست

عالمی از نو نباید ساخت وزنو آدمی
اما به نیست‌انگاری نمی‌رود و امید
خود را از دست نمی‌دهد. ولی شاعران معاصر در تعمیم
دادن جزء به کل اسیر «استقراء عاطفی» شده و به ژرفای
نیست‌انگاری در می‌غلطند:

و شب از راه می‌رسد
بی‌ستاره‌ترین شب‌ها
چرا که در زمین پاکی نیست
زمین از خوبی و راستی بی‌بهره است
و آسمان زمین
بی‌ستاره‌ترین آسمان‌هاست.

(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۲۹۸)

گریز به تنهایی و برنفتن دوزخ حضور دیگران شاملو
را هیچ‌گاه به حال خود رها نکرد و میان او و دیگران

همواره دیواری از بی‌اعتمادی برمی‌افراشت:

هوایی که می‌بویم
از نفس پردروغ همسفران فریبکار من
گندآلود است

و به راستی
آن را که در این راه قدم بر می‌دارد
به همسفری چه حاجت است؟
(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۳۰۰)



ما خاموشیم
زیرا که دیگر هیچ‌گاه به سوی شما
باز نخواهیم آمد
و گردن افراخته

◀
در نیست‌انگاری
به تعبیر ژان پل
سارتر: «دوزخ
دیگری است».
هدایت نیز
عمری در گیرودار
با خود بود زیرا
حضور دیگران
را بر نمی‌تافت
و حتی با
مهربانترین یاران
خود بیش از چند
لحظه نمی‌توانست
به سر ببرد. توقف
در این مرحله
از نیست‌انگاری
غالباً فرجامی تلخ
و تیره به دنبال
دارد. اخوان خیلی
سریع از این
مرحله عبور کرد،
اما در مرحله‌ی
دوم درنگ
بیشتری داشت.
دومین موقف
نیست‌انگاری
نسبت دادن علت
حال و روز خود
و دیگران، به
شرایط سیاسی
است. شاملو
علیرغم پناه بردن
به عشق مجاز
این موقف را تا
واپسین لحظات
عمر از دست نداد
و به همین سبب
موقف نخست
نیست‌انگاری را
مدام به دنبال
داشت.

◀ کلام شاملو در اظهار نفرت از پیرامونیان گاه با کلام اخوان برابری می‌کند، با این تفاوت که اخوان با نفی چهره‌های زنانه انزجار خود را بروز می‌دهد و شاملو با نفی چهره‌های مردانه.

« ادبیات و هنر

در همین تفاوت مختصر نیز می‌توان به تمایز چشم‌اندازهای نیست‌انگارانه‌ی اخوان و شاملو پی برد. اخوان به قلمرو سنت متعلق است و شاملو به قلمرو مدرنیته. هر دو نیست‌انگارند، اما اخوان نه تنها در زبان که در ذهن و ضمیر و آرمان به باستانگرایی می‌رود و در عالم خیال ایرانی را به تصور در می‌آورد که چند هزاره از آن سپری شده است. ایرانی که دوسوم آسیا و بخشی از اروپا و آفریقا در قلمرو آن قرار دارد. (رجوع کنید به

مؤخره‌ی از این اوستا) اما شاملو برای ادامه‌ی حیات خود به چنین توهّمات دور و درازی نیازمند نیست و برای در امان نگه‌داشتن او از تصرف نیست‌انگاری، یک تن کافی است؛ اما این تن باید اوّل پیکری زنانه و مادرانه باشد، ثانیاً آینه‌ای که بتواند در وحدت خود، تمام کثرت اجتماع را نشان بدهد:

رفتم فرو به فکر و فتاد از کفم سبو
جوشید در دلم هوسی نغز:
«ای خدا!

یارم شود به صورت آئینه‌ای که من
رخساره‌ی رفیقان بشناسم اندر او
(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۳۱۷)

این آئینه (معشوق مجازی) که پیش از این (در مقالات پیشین) بسیار از آن یاد کرده‌ایم پس از یافته شدن شاملو را در خود نگه می‌دارد یا به عبارت دقیق‌تر او را از مواجه شدن با نیست‌انگاری اجتماعی باز می‌دارد:

چراغی در دست، چراغی در دلم
زنگار روحم را صیقل می‌زنم
آئینه‌ایی برابر آئینه‌ات می‌گذارم



بدان جهت که به هیچ چیز اعتماد نکردیم
بی آنکه بی اعتمادی را دوست داشته باشیم
(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۳۰۳-۳۰۲)
کلام شاملو در اظهار نفرت از پیرامونیان گاه با کلام اخوان برابری می‌کند، با این تفاوت که اخوان با نفی چهره‌های زنانه انزجار خود را بروز می‌دهد و شاملو با نفی چهره‌های مردانه. اخوان می‌گوید:

از مادر، از خواهر
از دختر، از همسر
از این یک، وان دیگر
بیزارم، بیزارم، مادر جان
و شاملو می‌گوید:
چراکه من از هرچه با شماست
از هر آنچه پیوندی با شما داشته است
نفرت می‌کنم
از فرزندان و
از پدرم
از آغوش بویناکتان
و از دست‌هایتان که دست مرا
چه بسیار که از سر خدعه فشرده است

◀ اخوان به قلمرو سنت متعلق است و شاملو به قلمرو مدرنیته. هر دو نیست‌انگارند، اما اخوان نه تنها در زبان که در ذهن و ضمیر و آرمان به باستانگرایی می‌رود و در عالم خیال ایرانی را به تصور در می‌آورد که چند هزاره از آن سپری شده است. ایرانی که دوسوم آسیا و بخشی از اروپا و آفریقا در قلمرو آن قرار دارد. (رجوع کنید به مؤخره‌ی از این اوستا) اما شاملو برای ادامه‌ی حیات خود به چنین توهّمات دور و درازی نیازمند نیست و برای در امان نگه‌داشتن او از تصرف نیست‌انگاری، یک تن کافی است؛ اما این تن باید اوّل پیکری زنانه و مادرانه باشد، ثانیاً آینه‌ای که بتواند در وحدت خود، تمام کثرت اجتماع را نشان بدهد.

❖ در مواقف اولیه‌ی نیست‌انگاری، نیما، اخوان، شاملو، هدایت، چوبک و دیگر شاعران و نویسندگان معاصر، در جانب تنزیه قرار دارند، اما هر اندازه پیشتر می‌روند، وجه تنزیه‌ی مواجهه‌ی آنان با نیست‌انگاری کمتر می‌شود و در می‌یابند که خود نیز در زمره‌ی محکومان‌اند و امکان گریز از این حواله برای آن‌ها وجود ندارد.

تا با تو
ابدیتی بسازم

(مجموعه‌ی آثار - احمد شاملو - ص ۳۹۰)

و هر بار که شاعر آهنگ پرتاب شدن به ورطه‌ی نیست‌انگاری جمعی می‌کند، او را به خود بازگردانده و از گزند می‌رهاند. اما اخوان که از چنین آئینه‌ای بی‌بهره است با یکایک وجوه نیست‌انگاری جانانه در می‌پیچید:

هر که آمد بار خود را بست و رفت
ما همان بدبخت و خوار و بی نصیب
زان چه حاصل، جز دروغ و جز دروغ؟
زین چه حاصل، جز فریب و جز فریب؟
(زمستان - ص ۱۳۰)

در پیچیدن اخوان با وجوه مختلف نیست‌انگاری هر چند هیچ گاه تا ریشه و اعماق پیش نمی‌رود، اما هر بار تصویری دقیق و ماندگار ایجاد می‌کند. البته در این تصاویر، شاعر و مخاطب وی که خواه و ناخواه با او در چشم انداز شریک است، همواره بی‌گناه و در جانب تنزیه‌اند. مواجهه با نیست‌انگاری سیاسی و اجتماعی همیشه به همین وضع ختم می‌شود، زیرا میان شاعر و دیگران همواره فاصله‌ای وجود دارد که هیچ گاه پُر نمی‌شود. در آثار اولیه‌ی اخوان جز در چند شعر، همیشه با همین چشم انداز مواجهیم:

آب و آتش نسبتی دارند جاویدان
مثل شب با روز، اما از شگفتی‌ها
ما مقدس آتشی بودیم و آب زندگی در ما
آتشی با شعله‌های آبی زیبا
آه

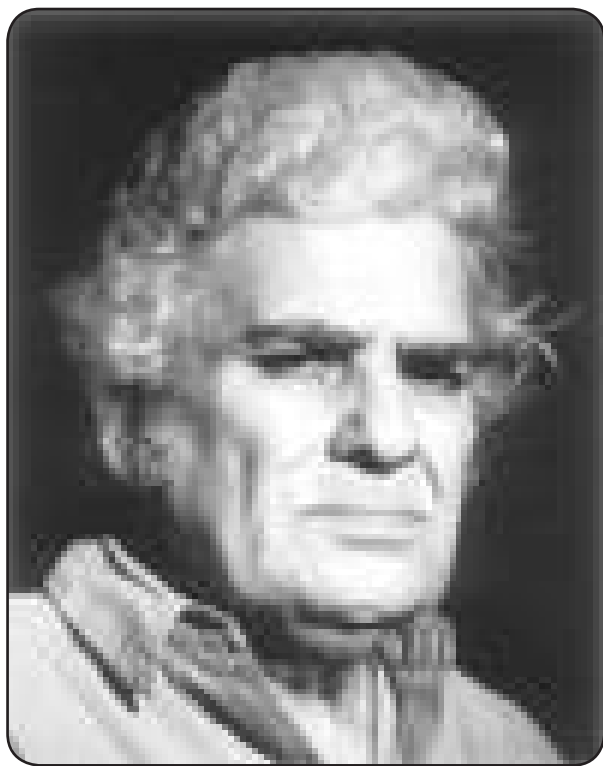
سوزدم تا زنده‌ام یادش، که مابودیم
آتشی سوزان و سوزانده و زنده.
چشمه‌ی بس پاکی روشن
هم فروغ و فرّ دیرین را فروزنده
هم چراغ شب‌زدای معبر فردا.

❖ آب و آتش نسبی دارند دیرینه
آتشی که آب می‌پاشند بر آن، می‌کند فریاد
ما مقدس آتشی بودیم، بر ما آب پاشیدند.

آب‌های شومی و تاریکی و بیداد.
خاست فریادی و دردآلود فریادی
من همان فریادم آن فریاد غم بنیاد

❖ هر چه بود و هر چه هست و هر چه خواهد بود
من نخواهم برد این از یاد
- کآتشی بودیم بر ما آب پاشیدند -
گفتم و می‌گویم و پیوسته خواهم گفتم
ور رود بود و نبودم
[همچنان که رفته است و می‌رود]
بر باد
(زمستان - ص ۱۳۲)

در مواقف اولیه‌ی نیست‌انگاری، نیما، اخوان، شاملو، هدایت، چوبک و دیگر شاعران و نویسندگان معاصر، در جانب تنزیه قرار دارند، اما هر اندازه پیشتر می‌روند، وجه تنزیه‌ی مواجهه‌ی آنان با نیست‌انگاری کمتر می‌شود و در



❖ در پیچیدن
اخوان با
وجوه مختلف
نیست‌انگاری
هر چند هیچ گاه
تا ریشه و اعماق
پیش نمی‌رود، اما
هر بار تصویری
دقیق و ماندگار
ایجاد می‌کند.
البته در این
تصاویر، شاعر و
مخاطب وی که
خواه و ناخواه
با او در چشم
انداز شریک
است، همواره بی
گناه و در جانب
تنزیه‌اند. مواجهه
با نیست‌انگاری
سیاسی و
اجتماعی همیشه
به همین وضع
ختم می‌شود،
زیرا میان شاعر
و دیگران همواره
فاصله‌ای وجود
دارد که هیچ گاه
پُر نمی‌شود.

راهی که از گذشته برای گرفتاران عصر نیست‌انگاری باقی مانده جز در عالم خیال منفرد یا بهتر بگویم پندار، وجود ندارد.

« ادبیات و هنر

شده است و در تصویری که از «حبیب خراسان» - شاعر و فقیه عارف مسلک معاصر - ارائه می‌دهد، به ناپیوستگی تاریخ جدید قوم ایرانی به تاریخ قدیم این قوم اشاره می‌کند:

نجواکنان به زمزمه سرگرم
مردی است با سرودی غمناک
خسته دلی، شکسته دلی، بیزار
از سرافکنده تاج عرب برخاک
این شرزه شیر بیشه‌ی دین، آیت خدا
بی هیچ باک و بیم واد
سوی عجم کشیده دلش از عرب جدا.
امشب به جای تاج عرب شوق کوچ به سردارد
آهسته می‌سراید و با خویش
امشب سرود و سر دگر دارد.
نجواکنان به زمزمه، نالان و بی‌قرار
با درد و سوز گرید و گوید:
«امشب چو شب به نیمه رسد خیزم
وز این سیاه زاویه بگریزم
پنهان رهی شناسم و با شوق می‌روم
وربایدم دویدن با شوق می‌دوم.

گر بسته بود در؟

آبه خدا داد می‌زنم.

سر می‌نهم به درگه و فریاد می‌کنم.
راه پنهانی که «حبیب خراسان»
می‌شناسد کدام است؟ عرفان. این راه را
دیگر متفکران ایرانی عصر نیست‌انگاری
نیز می‌شناسند و آن‌ها نیز کم و بیش،
پیش از پا در راه نهادن احتمال می‌دهند
که در بسته باشد. ادامه ی شعر را دنبال
می‌کنیم:

خسته دل شکسته دل غمناک

افکنده تیره تاج عرب از سر

فریاد می‌کند:

«- هیهای های های!

ای ساقیان سرخوش میخانه‌ی الست

راهم دهید‌آی! پناهم دهید‌آی!

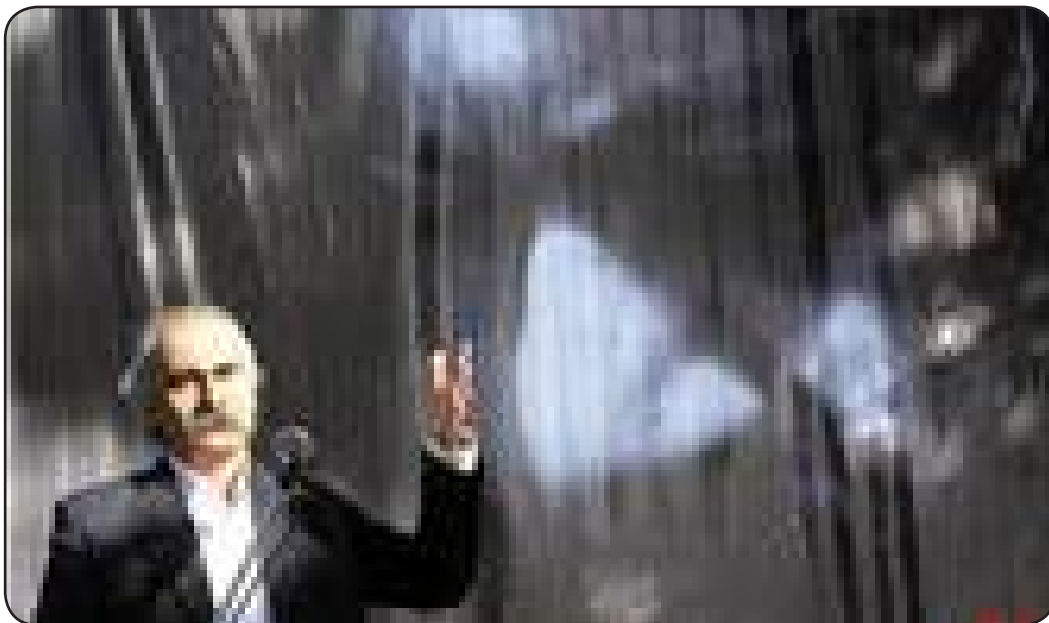
اینجا

می‌یابند که خود نیز در زمره‌ی محکومان‌اند و امکان گریز از این حوالث برای آن‌ها وجود ندارد. این «خودآگاهی نیست‌انگارانه» دو وجه عمده دارد، نخستین وجه، وقوف به گسستگی تاریخی است که غالباً برای فرد- آن هم فرد شاخص- پیش می‌آید. وجه دوم گریزناپذیر بودن نیست‌انگاری برای عموم بدون هرگونه استثنا است. هنگامی که انسان شبه‌متعالی (هنرمند، متفکر، شاعر، نویسنده) در می‌یابد که او نیز همچون توده‌های فاقد هویت و نمایندگان آن‌ها (اهل سیاست) محکوم است که از گریبان «فرد منتشر» و فقدان هرگونه هویت سربرآورد یا به افتخار رو می‌کند یا تا متدانی‌ترین وجوه هستی بشری پیش می‌رود. نخستین وجه «خودآگاهی نیست‌انگارانه» را - چنانکه در مقال پیش یاد کردیم- اخوان در شعر «سرود پناهنده» مطرح کرده است. اگر در این شعر تأمل و تفکر کنیم متوجه خواهیم شد که نه تنها قهرمان این شعر قصه‌وار بلکه هر انسان دیگری که در روزگار نیست‌انگاری زندگی می‌کند، هر اندازه پشت به نیست‌انگاری و روبه تاریخ گذشته داشته باشد نمی‌تواند به ساحت بزرگان گذشته وارد شود. شاعر ناخواسته و ندانسته متوجه انقطاع تاریخ نیست‌انگار از تاریخ گذشته،



وجه «خودآگاهی نیست‌انگارانه» را - چنانکه در مقال پیش یاد کردیم- اخوان در شعر «سرود پناهنده» مطرح کرده است. اگر در این شعر تأمل و تفکر کنیم متوجه خواهیم شد که نه تنها قهرمان این شعر قصه‌وار بلکه هر انسان دیگری که در روزگار نیست‌انگاری زندگی می‌کند، هر اندازه پشت به نیست‌انگاری و روبه تاریخ گذشته داشته باشد نمی‌تواند به ساحت بزرگان گذشته وارد شود.

این وجه از نیست‌انگاری در اغلب آثار اخوان به چشم می‌خورد. شاعر دانسته و ندانسته در طرح انقطاع امروز از دیروز و غیرقابل احیا بودن تاریخ گذشته و دوزخی بودن وضعیت کنونی در تمام جهان مدرن، به شدت موفق است.



درمانده‌ای زقافله‌ی بیدل شماس
آواره‌ای، گریخته‌ای، مانده بی پناه
آه

اینجا منم، منم
کز خویشتن نفورم و با دوست دشمنم.»

امشب عجیب حال خوشی دارد
پا می زند به تاج عرب، گریان
حال خوشی، خیال خوشی دارد:

«... امشب من از سلاسل پنهان مدرسه
سیر از اصول و میوه و شاخ درخت دین
وز شک و از یقین
وز رجس خلق و پاکی دامان مدرسه
بگریختم...

ا... چگونه بگویم؟

ا... حکایتی است.

دیگر به تنگ آمده بودم
از خنده‌های طعن
وز گریه‌های بیم

دیگر دلم گرفته ازین حرمت و حریم.

تا چند می‌توانم باشم به طعن و طنز
- حتی گهی به نعره‌ی نفرین تلخ و تند-

غیبت‌کنان و بدگو، پشت سر خدا؟
دیگر به تنگ آمده‌ام من
تا چند می‌توانم باشم ازو جدا؟

صاحب‌دلی زمدرسه آمده به خانقاه
باخاطری ملول ز ارکان مدرسه
بگریخت از فریب و ریا، ازدروغ و جهل
نابود باد- گوید- بنیان مدرسه»

حال خوش و خیال خوشی دارد
با خویشتن جدال خوشی دارد
و اکنون که شب به نیمه رسیده ست.
او در خیال خود را ببند
کاوراق شمس و حافظ و خیام
- این سرکشان سرخوش اعصار
این سرخوشان سرکش ایام

مدرسه در
این شعر نماد
میراثی است که
از گذشته به جا
مانده اما نمی‌تواند
گذشته را احیا
کند. صورت
سنت است ولی
از تجدید باطن
خود ناتوان
است. خانقاه نیز
چنین وضعی
دارد. هست اما
در حقیقت نیست.
در این شعر،
مدرسه لاف‌ل
صورت واقعی
دارد اما خانقاه
حتی در عالم واقع
موجود نیست،
راهی است که
مسدود شده و
دیگر امکان گام
نهادن در آن
وجود ندارد.

«برنده‌ای در دوزخ» نیز همچون «سرود پناهنده» هرچند از نظر داشتن شاعر به واقعیت خبر می‌دهد، حقیقتی را برملا می‌کند که در سراسر جهان کنونی موج می‌زند. این حقیقت، غیرقابل سکونت بودن زمین برای تمام کسانی است که سرشتی پاک و بی‌آلایش دارند. به عبارتی دیگر کسی که هنوز از آسمان منقطع نشده است.

«ادبیات و هنر»

این تلخ کام طایفه‌ی سنگ و شوربخت
زیر عبا گرفته و بر پشت پوست تخت
آهسته می‌گریزد
و آب سبوی کهنه و چرکین خود به پای
بر خاک راه ریزد.

♦

امشب شگفت حال خوشی دارد
و اکنون که شب ز نیمه گذشته ست
او در خیال خود را ببند
پنهان گریخته است و رسیده به خانقاه
ولی بسته است در
و او سربه در گذاشته و از شکاف آن

با اشتیاق قصه‌ی خود را
می‌گوید و زهول دلش جوش می‌زند
گویای کسی به قصه‌ی او گوش می‌کند.

مدرسه در این شعر نماد میراثی است که از گذشته به
جا مانده اما نمی‌تواند گذشته را احیا کند. صورت سنت
است ولی از تجدید باطن خود ناتوان است. خانقاه نیز
چنین وضعی دارد. هست اما در حقیقت نیست. در این
شعر، مدرسه لاقط صورت واقعی دارد اما خانقاه حتی در
عالم واقع موجود نیست، راهی است که مسدود شده و
دیگر امکان گام نهادن در آن وجود ندارد:
«امشب به گاه خلوت غمناک نیمشب

گردون بسان نطع مُرّص بود
هر گوهریش آیتی از ذات ایزدی.
آفاق خیره بود به من تا چه می‌کنم
من در سپهر خیره به آیات سرمدی
بگریختم
[- به سوی شما می‌گریختم -
بگریختم، به سوی شما آمدم
شما]

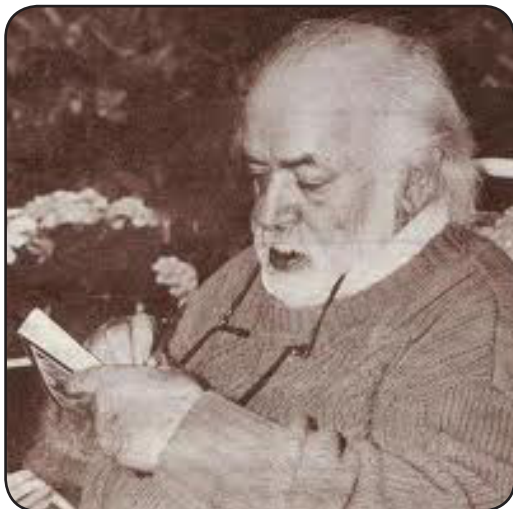
ای ساقیان سرخوش، میخانه‌ی الست
ای لولیان مست به ایام کرده پشت، به خیام کرده رو.
آیا اجازه هست؟»

♦

شب خلوت است و هیچ صدایی نمی‌رسد
او در خیال خود را، بی‌تاب، بی‌قرار
ببند که مشت کوبد پرکوب، بردری
بالا به و خروش

اما دری چو نیست خورد مشت بر سری.
راهی که از گذشته برای گرفتاران عصر نیست‌انگاری
باقی مانده جز در عالم خیال منفرد یا بهتر بگوییم پندار،
وجود ندارد. به موارث نیاکان می‌شود رجوع کرد اما
زیستن همچون نیاکان محال است. فاصله‌ای میان امروز
و گذشته‌ی ما وجود دارد که طی کردن آن به هیچ وجه
میسر نمی‌شود. این فاصله سراب‌وار است. تا پشت به

این شعر
بیانگر تقدیر تمام
کسانی است که
از زادگاه خود
برای جستجوی
خوشبختی به
«ابر شهر» ها
سفر می‌کنند
و قدم به قدم
با فریبی تازه
مواجه می‌شوند و
از دامن دیوی به
دامن دیو دیگری
می‌آویزند.
این وضع به
اندازه‌ای تداوم
پیدا می‌کند که
به آخر دست
خود نیز به
دیوی از دیوان
دوزخ ابر شهر
تبدیل می‌شوند.
«آواز کرک»
نیز گزارشی از
وضعیت دوزخی
تاریخ و تمدن
نیست‌انگار
کنونی است.



[صادق چوبک]



[صادق هدایت]

❖ هرگونه آرمان در جهان نیست انگار کنونی به حرمان بدل می شود و هرگونه امید پیش از آنکه چهره بنماید به نومیدی جای می سپرد.



گذشته داریم دیده نمی شود، به محض اینکه به گذشته رو می کنیم نمودار می شود:
«- راهم دهید آی! پناهم دهید آی
می ترسد این غریب پناهنده
ای قوم! پشت در مگذاریدش
ای قوم از برای خدا...»
اگرچه می کند.

♦
نجواکنان به زمزمه سرگرم
مردی است دل شکسته و تنها.
امشب سرود و سر دگر دارد
امشب هوای کوچ به سر دارد.
اما کسی زدوست نشانش نمی دهد.
غمگین نشسته گریه امانش نمی دهد:
«-راهم دهید آی! پناهم دهید... آی
هو...هوی...های...های...»

(زمستان - ص ۱۴۳)

این وجه از نیست انگاری در اغلب آثار اخوان به چشم می خورد. شاعر دانسته و ندانسته در طرح انقطاع امروز از دیروز و غیرقابل احیا بودن تاریخ گذشته و دوزخی بودن وضعیت کنونی در تمام جهان مدرن، به شدت موفق است. اخوان نمی خواهد به سیطره ی نیست انگاری تسلیم شود، از همین رو مدام با فجایع ناشی از بسط و نشر نیست انگاری روبرو است و نتایج این فجایع را بازگو می کند. «پرندهای در دوزخ» نیز همچون «سرود پناهنده» هرچند از نظر داشتن شاعر به واقعیت خبر می دهد، حقیقتی را برملا می کند که در سراسر جهان کنونی موج می زند. این حقیقت، غیرقابل سکونت بودن زمین برای تمام کسانی است که سرشتی پاک و بی آلایش دارند. به عبارتی دیگر کسی که هنوز از آسمان منقطع نشده است، زمین برایش جز دوزخ چیزی نیست:

نگفتندش چو بیرون می کشاند از زادگاهش سر
که آنجا آتش و دود است
نگفتندش: زبان شعله می لیسد
پرپاک جوانت را.

همه درهای قصر قصه های شاد مسدود است
نگفتندش: نوازش نیست، صحرا نیست، دریا نیست

همه رنج است و رنجی غربت آلود است

♦
پرید از جان پناهای مرغک معصوم

درین مسموم شهر شوم

پرید، اما کجا باید فرود آید؟

نشست آنجا که برجی بود خورده با آسمان پیوند

در آن مردی، دو چشمش چون دو کاسه ی زهر.

به دست اندرش رودی بود و بارودش سرودی چند

خوش آمد گفت دردآلود و با گرمی

به چشمش قطره های اشک نیز از درد می گفتند.

ولی زود از لبش جوشید با لبخندها تزویر.

تفو بر آن لب و لبخند.

♦
پرید اما دگر آیا کجا باید فرود آید؟

♦
نشست آنجا که مرغی بود غمگین بردرختی لخت

سری در زیر بال و جلوه ای شوریده رنگ، اما

چه داند تنگدل مرغک

عقاب ی پیر شاید بود و در خاطر خیال دیگری می پخت

پرید آنجا، نشست اینجا، ولی هر جا که می گردد

غبار و آتش و دود است.

❖ در دوزخ
نیست انگاری نه
پیمانی هست و
نه ایمانی؛ البته
دعوی پیمان و
ایمان هست، اما
از حقیقت ایمان
و پیمان خبری
نیست.

❖ اخوان بیرون از دایره‌ی تسخیر و تصرف شعر، در سطح اسماء متوقف مانده و فاقد هرگونه تفکر سامان‌مند و قابل اعتناست و آرمان وی از «اباحه» نیم گامی فراتر نمی‌رود.

« ادبیات و هنر

نگفتندش کجا باید فرود آید
همه درهای قصر قصه‌های شاد مسدود است
دلش می‌ترکد از شکوای آن گوهر
که دارد چون صدف با خویش
دلش می‌ترکد از این تنگنای شوم پرتشویش.

♦

چه گوید با که گوید آه
کز آن پرواز بی‌حاصل درین ویرانه‌ی مسموم
- چو دوزخ شش جهت را چارنصر آتش و آتش -
همه پره‌های پاکش سوخت
کجا باید فرود آید پریشان مرغک معصوم.
(زمستان ص ۱۴۶- الی ۱۴۸)

این شعر بیانگر تقدیر تمام کسانی است که از زادگاه خود برای جستجوی خوشبختی به «ابرشهر» ها سفر می‌کنند و قدم به قدم با فریبی تازه مواجه می‌شوند و از دامن دیوی به دامن دیو دیگری می‌آویزند. این وضع به اندازه‌ای تداوم پیدا می‌کند که به آخر دست خود نیز به دیوی از دیوان دوزخ ابرشهر تبدیل می‌شوند. «آواز کرک» نیز گزارشی از وضعیت دوزخی تاریخ و تمدن نیست‌انگار کنونی است:

«بده...بدید...ره هر پیک و پیغام و خبر بسته است
نه تنها بال و پر، بال نظر بسته است
قفس تنگ است و در بسته است»

هرگونه آرمان در جهان نیست‌انگار کنونی به حرمان بدل می‌شود و هرگونه امید پیش از آنکه چهره بنماید به نومیدی جای می‌سپرد.

در دوزخ نیست‌انگاری نه پیمانی هست و نه ایمانی؛ البته دعوی پیمان و ایمان هست، اما از حقیقت ایمان و پیمان خبری نیست:

«بده...بدید... دروغین بود هم لبخند و هم سوگند
دروغین است هر سوگند و هر لبخند
و حتی دلنشین آواز جفت تشنه‌ی پیوند...»
(زمستان- ص ۱۵۲)

یکی از ماندگارترین آثار ادب معاصر، شعر «چاووشی» است. در شعر چاووشی، اخوان نه تنها به برخی از وجوه نیست‌انگاری می‌پردازد، خود نیز به نیست‌انگاری تسلیم می‌شود، از این حیث می‌توان «چاووشی» را به منزله‌ی

برزخی در میان دو فصل از حیات شاعر به شمار آورد. در فصل نخست، شاعر از نیست‌انگاری سخن می‌گوید، اما به آن تسلیم نمی‌شود یا لاقلاً سعی در پوشاندن نیست‌انگاری خود دارد. در فصل دوم که با «چاووشی» آغاز می‌شود، شاعر از متن و بطن نیست‌انگاری با مخاطب سخن می‌گوید و گفتار وی گواهی می‌دهد که خود نیز به ورطه‌ی نیهیلیسم درغلطیده است:

بسان رهنوردانی که در افسانه‌ها گویند
گرفته کولبار زاد ره بردوش
فشرده چو بدست خیزران در مشت
گهی پرگوی و گه خاموش
در آن مهگون فضای خلوت افسانگیشان راه می‌پویند.
[اما هم راه خود را می‌کنیم آغاز.

♦

سه ره پیداست
نوشته برسر هر یک به سنگ اندر
حدیثی کش نمی‌خوانی بر آن دیگر
نخستین راه نوش و راحت و شادی
به ننگ آغشته اما رو به شهر و باغ و آبادی
دو دیگر راه نیمش ننگ نیمش نام
اگر سربر کنی غوغا، و گردم در کشی آرام.
سه دیگر: راه بی بر گشت بی فرجام.

اخوان سه نحوه‌ی زیستن در جهان نیست‌انگار را به اجمال معرفی می‌کند. راه نخست سر به راه بودن و ننگ تسلیم همراه با نوش و راحت و شادی است و صورت غالب انسان‌ها رهروان آن هستند. راه دوم، از برزخ میان تسلیم و ستیز می‌گذرد، هرگاه رونده به ستیز متمایل شود، ستم می‌بیند و هرگاه به تسلیم رو بیاورد، کسی را با او کاری نیست. راه سوم یکسره اعراض از ننگ تسلیم و تنیدن در ستیز و پیکار با حافظان وضع موجود است. دومین راه، از زندگی روشنفکرانه خبر می‌دهد، و سومین راه ستهندگان است که همواره در حال نفی وضع موجودند، اما در هیچ یک از این سه وضعیت نشانی از بندگی حق تعالی و تقدس نیست. به عبارت دیگر دو راه نخست به نیست‌انگاری منفعل قابل تحویلند و راه سوم از نیست‌انگاری فعال خبر می‌دهد.
من اینجا بس دلم تنگ است

❖ اخوان نه تنها به برخی از وجوه نیست‌انگاری می‌پردازد، خود نیز به نیست‌انگاری تسلیم می‌شود، از این حیث می‌توان «چاووشی» را به منزله‌ی برزخی در میان دو فصل از حیات شاعر به شمار آورد. در فصل نخست، شاعر از نیست‌انگاری سخن می‌گوید، اما به آن تسلیم نمی‌شود یا لاقلاً سعی در پوشاندن نیست‌انگاری خود دارد. در فصل دوم که با «چاووشی» آغاز می‌شود، شاعر از متن و بطن نیست‌انگاری با مخاطب سخن می‌گوید و گفتار وی گواهی می‌دهد که خود نیز به ورطه‌ی نیهیلیسم درغلطیده است.



✚ شاعر به «هوا جس نفس» می‌رود و بیرون از دایره‌ی اهواء سخنی ندارد. در افق بی‌افق نیست‌انگاری از طرح اهواء نفس‌گریزی نیست و شاعر و نویسنده در این افق جز طرح هوا جس نفس‌کاری از پیش نمی‌برد و البته طرح این هوا جس غالباً «من حیث لایشعر» (ناخودآگاه) پیش می‌آید.



وهر سازی که می‌بینم بدآهنگ است
بیا ره توشه برداریم
قدم در راه بی برگشت بگذاریم
ببینیم آسمان «هرکجا» آیا همین رنگ است؟
در نیست‌انگاری فعال، «وضع موجود» نفی می‌شود، اما از «وضع موعود» نیز خبری در میان نیست. زیرا نیست‌انگار فعال خواسته و ناخواسته و دانسته و ندانسته به زندقه روآورده و منکر «زمان باقی» است و آنچه را که می‌طلبد در دایره‌ی زمان «فانی دنیوی» جستجو می‌کند. آلبر کامو از نیست‌انگار فعال با عنوان انسان طاغی یاد می‌کند. انسانی که «نه» می‌گوید، اما «نه» گفتن او از سرانکار نفس نیست، و به معنای تام و تمام کلمه «مرتد» است (انسان طاغی - کامو - ص. ۱۰ و ۱۱) اخوان اما متظاهر به ارتداد است و با تظاهر به کفر و زندقه سعی دارد تهور خود را به روشنفکرانی نشان دهد که او را به سنت نسبت می‌دهند. از همین‌رو زندقه‌ی وی خوشباشانه است و به همین دلیل عالم خود را به خیام نسبت می‌دهد و با اتخاذ این موضع نشان می‌دهد که خیام را نفهمیده و با آثار این حکیم نسبت سطحی و صوری برقرار کرده است:

بیا رهنوشه برداریم
قدم در راه بی‌برگشت بگذاریم
ببینیم آسمان «هرکجا» آیا همین رنگ است؟
تودانی کاین سفر هرگز به سوی آسمان‌ها نیست
سوی بهرام، این جاوید خون آشام
سوی ناهید، این بدبویه گرگ قحبه‌ی بی‌غم
که می‌زد جام شومش را به جام حافظ و خیام
و می‌رقصید دست افشان و پاکوبان
بسان دختر کولی
و اکنون می‌زند با ساغر «مک نیس» یا نیما
و فردا نیز خواهد زد به جام هرکه بعد از ما؛
سوی اینها و آن‌ها نیست
به سوی پهن‌دشت بی‌خداوندی ست
که با هر جنبش بنظم
هزاران اخترش پژمرده و پرپر به خاک افتند.
بهل کاین آسمان پاک
چراگاه کسانی چون مسیح و دیگران باشد
که زمستانی چو من هرگز ندانند و ندانستند کان

خوبان

بذرشان کیست؟

و یا سود و ثمرشان چیست؟

حمله‌ی به مسیح (علیه‌السلام) و دیگران (لابد همانند آن حضرت مسیح یعنی انبیا و اولیا علیهم‌السلام) در این شعر و نظایر آن فاقد اصالت است. فراموش نباید کرد که زندقه و کفر هم اصیل و بدیل دارد. این گونه حملات هنگامی که درکنار ستایش اخوان از زردشت و مزدک قرار می‌گیرد و بویژه آنجا که این شاعر از خدای اسلام اعراض تلویحی نشان می‌دهد و خدای ایران باستان (اهورامزدا) را می‌ستاید، گواه آنند که اخوان بیرون از دایره‌ی تسخیر و تصرف شعر، در سطح اسماء متوقف مانده و فاقد هرگونه تفکر سامان‌مند و قابل اعتناست و آرمان وی از «باحه» نیم‌گامی فراتر نمی‌رود:

بیا ره توشه برداریم

قدم در راه بگذاریم

✚ در

نیست‌انگاری
فعال، «وضع
موجود» نفی
می‌شود، اما از
«وضع موعود»
نیز خبری در
میان نیست.
زیرا نیست‌انگار
فعال خواسته
و ناخواسته
و دانسته و
ندانسته به زندقه
روآورده و منکر
«زمان باقی»
است و آنچه را
که می‌طلبد در
دایره‌ی زمان
«فانی دنیوی»
جستجو می‌کند.
آلبر کامو از
نیست‌انگار فعال
با عنوان انسان
طاغی یاد می‌کند.
انسانی که «نه»
می‌گوید، اما
«نه» گفتن او از
سرانکار نفس
نیست، و به معنای
تام و تمام کلمه
«مرتد» است.

❖ شاعر نیست‌انگار مقصد مشخصی ندارد و صرفاً در پی گریز از «وضع موجود» است، ولی از آنجا که گرفتار «خودبنیادی نفسانی» است، باز هم به «وضع موجود» رجوع می‌کند، منتها خواستار آزادی نفسانی بیشتر و «باحه‌ی بی قید و شرط» می‌شود و ناخواسته نشان می‌دهد که مقصد غایی وی «مدینه فاجره» است.

« ادبیات و هنر

ولی آنجا حدیث بنگ و افیون است
از اعطای درویشی که می‌خواند:
«جهان پیراست و بی بنیاد، ازین
فرهاد کش فریاد»
وز آنجا می‌رود بیرون به سوی جمله
ساحلها
پس از گشتی کسالت بار
بدان سان باز می‌پرسد- سراندر
غرفه‌ی با پرده‌های تار:
- «کسی اینجااست؟»
و می‌بیند همان شمع و همان
نجواست.
که می‌گوید بمان اینجا؟
که پرسى همچو آن پیر به



دردآلوده‌ی مهجور
خدایا «به کجای این شب تیره بیاویزم قباب ژنده‌ی
خود را؟
تا اینجا شاعر به «هوا جس نفس» می‌رود و بیرون از
دایره‌ی اهواء سخنی ندارد. در افق بی افق نیست‌انگاری از
طرح اهواء نفس‌گریزی نیست و شاعر و نویسنده در این
افق جز طرح هوا جس نفس‌کاری از پیش نمی‌برد و البته
طرح این هوا جس غالباً «من حیث لایشعر» (ناخودآگاه)
پیش می‌آید.
بیاره توشه برداریم
قدم در راه بگذاریم
کجا؟ هرجا که پیش آید.
آشکار است که شاعر نیست‌انگار مقصد مشخصی ندارد
و صرفاً در پی گریز از «وضع موجود» است، ولی از آنجا
که گرفتار «خودبنیادی نفسانی» است، باز هم به «وضع
موجود» رجوع می‌کند، منتها خواستار آزادی نفسانی
بیشتر و «باحه‌ی بی قید و شرط» می‌شود و ناخواسته
نشان می‌دهد که مقصد غایی وی «مدینه فاجره» است.
بدانجایی که می‌گویند خورشید غروب ما
زند بر پرده‌ی شبگیرشان تصویر
بدان دستش گرفته رایتی زربفت و گوید: زود.
وزین دستش فتاده مشعلی خاموش و نالد: دیر.
کجا؟ هرجا که پیش آید

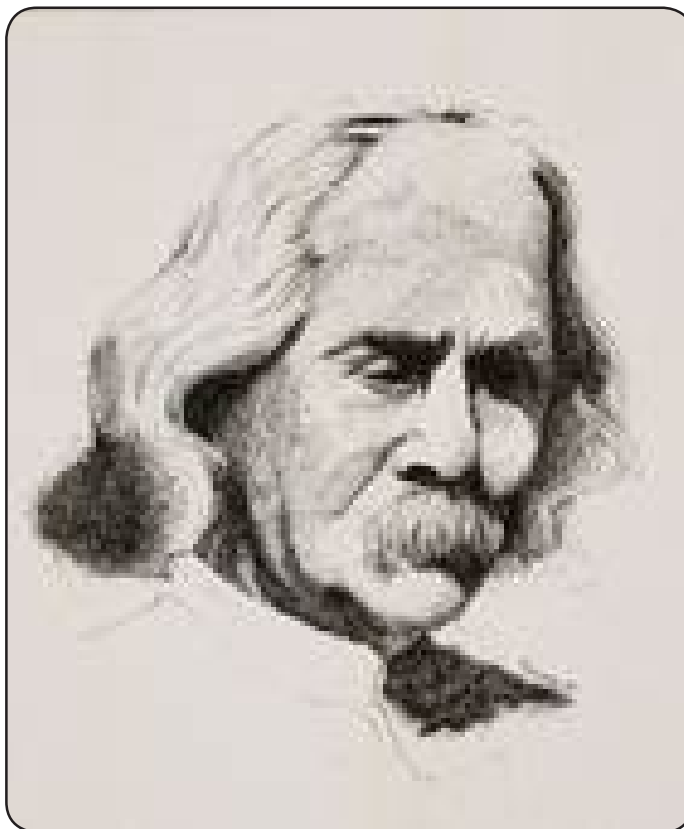
به سوی سرزمین‌هایی که دیدارش
بسان شعله‌ی آتش
دواند در رگم خون نشیط زنده‌ی بیدار
نه این خونی که دارم: پیر و سرد و تیره و بیمار
چو کرم نیم جانی بی‌سر و بی‌دم
که از دهلیز نقب‌آسای زهر اندود رگهایم
کشاند خویشتن را
همچو مستان دست بردیوار
به سوی قلب من، این غرفه‌ی با پرده‌های تار
و می‌پرسد، صدایش ناله‌ای بی نور
- «کسی اینجااست؟
هلا! من با شمایم های!
می‌پرسم کسی اینجااست؟
کسی اینجا پیام آورد؟
نگاهی، یا که لبخندی؟
فشار گرم دست دوست ماندی؟»
و می‌بیند صدایی نیست
نورآشنایی نیست
حتی از نگاه مرده‌ای هم رد پایی نیست
صدایی نیست الا پت پت رنجور شمعی در جوار مرگ
ملول و با سحر نزدیک و دستش گرم کارمرگ
وز آن سو می‌رود بیرون به سوی غرفه‌ای دیگر
به امیدی که نوشد از هوای تازه‌ی آزاد

❖ وقوف شاعران به معانی غالباً وقوف اجمالی است. گاهی همین وقوف اجمالی نیز در کار نیست و شاعر - بویژه در شعر مرسل - به متابعت از الفاظ پیش می‌رود. این متابعت در برخی نحله‌های شعر مرسل به حدی است که رسماً معنا انکار می‌شود (همچون سوررئالیسم = فراواقعگرایی و اسپاسمانتالیسم = حجم گرایی و...)

به آنجایی که می‌گویند.
چو گل روییده شهری روشن از دریای تردامان
و در آن چشمه‌هایی هست
که دایم روید و روید
گل و برگ بلورین بال شعر از آن
و می‌نوشد از آن مردی که می‌گوید:
«چرا برخویشتن هموار باید کرد رنج آبیاری کردن
باغی
کز آن گل کاغذین روید؟»
به آنجایی که می‌گویند روزی دختری بوده ست
که مرگش نیز چون مرگ تاراس بولبا
نه چون مرگ من و تو
مرگ پاک دیگری بوده ست
کجا؟ هر جا که اینجا نیست
من اینجا از نوازش نیز چون آزار
ترسانم

زسبیلی زن، زسبیلی خور.
وزین تصویر بر دیوار ترسانم.
اخوان ناخواسته حنجره‌ی قومی
می‌شود که می‌دانند چه نمی‌خواهند
اما نمی‌دانند چه می‌خواهند، و به
همین سبب پس از نفی «وضع
موجود» ناخواسته و ندانسته به
اثبات آن می‌پردازند و هربار پس از
درپیش گرفتن راهی که فرجام آن را
نمی‌شناسند، از نیمه راه برمی‌گردند و
مطلوب خود را در تاریخی که سپری
شده است جستجو می‌کنند و از همین
رو هرگز از «دایره‌ی محال» بیرون
نمی‌روند. و اما «تصویر بر دیوار» کنایه
از عکس محمدرضای پهلوی است که
همه جا بدر و دیوار به چشم می‌خورد
و حضور سیطره‌ی خوفناک حکومت را
به رخ می‌کشید. اخوان این تصویر را
همتافتی از خلافت اسلامی و سطوت
شاهنشاهی می‌انگارد و می‌گوید:
درین تصویر

عمر با سوط بی‌رحم خشایارشا
زند دیوانه‌وار، اما نه بردریا
به گرده‌ی من، به رگ‌های فسرده‌ی من
به زنده‌ی تو، به مرده‌ی من
سوط به معنی تازیانه است و اشاره به افسانه‌ای است
که در آن گفته می‌شود هنگامی که خشایارشا هخامنشی
به قصد نبرد با یونان پیش روی ناوگان دریایی خود بر
مدیترانه کشتی می‌راند، دریا طغیان کرد و طوفانی شد.
خشایار امواج را به باد تازیانه گرفت و دریا آرام شد. اخوان
می‌گوید: اما این خشایارشا که نیمه‌ی خلافت است و
نیمه‌ی پادشاهی، تازیانه‌ی خود را نه بر دریا که بر پشت
مرده و زنده‌ی قوم ایرانی فرود می‌آورد.
بیا تا راه بسپاریم
به سوی سبزه زارانی که نه کس کشته، ندروده



❖ در مجموع
نیست‌انگاری
اخوان تا قبل
از اشعار کتاب
«از این اوستا»
اجمالی است
و در همین
شعر (چاووشی)
نیز نشانه‌های
"نیست‌انگاری"
اجمالی "آشکارا"
به چشم می‌خورد
که شاعر جهد
می‌کند با تهور
و زندیق‌نمایی
به آن صورت
تفصیلی بدهد.
زندیق‌نمایی پلی
بود که اخوان را
با روشنفکران
مرتبط می‌کرد.

❖ می‌توان به جرئت گفت که زندقه‌ی اخوان از عوارض ذات او بود و دفاع وی از دیانت قدیم و جدیداصالت بیشتری داشت. اما در مجموع نباید فراموش کرد که اخوان نیز همچون صورت غالب شاعران و هنرمندان پس از مشروطه، از تردد میان زندقه و دین‌گریزی نداشت و اگر این تردد نمی‌بود نمی‌توانست «حوالت‌گویی» کند.

« ادبیات و هنر



شعر مرسل به حدی است که رسماً معنا انکار می‌شود(همچون سوررئالیسم = فراواقعگرایی و اسپاسمانتالیسم = حجم‌گرایی و...) البته اخوان هیچگاه به این شیوه‌ها نپرداخت و همواره برآن بود که نسبت خود را با شعر اصیل و قدیم (ونه شعر کلاسیک معاصر که بدیل است و تقلیدی و غالباً راهی به دهی نمی‌برد و به مفهوم می‌رود، نه به

معنا) حفظ کند، اما به هر حال نمی‌توانست یکسره از تصرف نیست‌انگاری در شعر خود بپرهیزد. در مجموع نیست‌انگاری اخوان تا قبل از اشعار کتاب «از این اوستا» اجمالی است و در همین شعر(چاووشی) نیز نشانه‌های "نیست‌انگاری اجمالی" آشکارا به چشم می‌خورد که شاعر جهد می‌کند با ته‌وَر و زندیق‌نمایی به آن صورت تفصیلی بدهد. زندیق‌نمایی پلی بود که اخوان را با روشنفکران مرتبط می‌کرد، همچنان که دفاع از برخی شئون دیانت قدیم و جدید، پلی بود که وی را با اهل ایمان و بویژه مؤمنان خراسانی و همولایتی‌اش مرتبط نگه می‌داشت (درجای خود به درخواست یزدان به این مقوله نیز خواهیم پرداخت) می‌توان به جرئت گفت که زندقه‌ی اخوان از عوارض ذات او بود و دفاع وی از دیانت قدیم و جدیداصالت بیشتری داشت. اما در مجموع نباید فراموش کرد که اخوان نیز همچون صورت غالب شاعران و هنرمندان پس از مشروطه، از تردد میان زندقه و دین‌گریزی نداشت و اگر این تردد نمی‌بود نمی‌توانست «حوالت‌گویی» کند. کسانی که معانی و مضامین و بویژه چشم‌اندازی را که شاعر و نویسنده در آثار خود مطرح می‌کنند به شخص آن‌ها ارجاع می‌دهند در متدانی‌ترین وجوه وجود بشری بسر می‌برند و مصادیق

به سوی سرزمین‌هایی که در آن هرچه بینی بکر و دوشیزه‌ست

و نقش رنگ و رویش هم بدین سان از ازل بوده که چونین پاک و پاکیزه ست.
به سوی آفتاب شاد صحرایی که نگذارد تهی از خون گرم خویشتن جایی و ما بر بیکران سبز و مخمل گونه‌ی دریا می‌اندازیم زورق‌های خود را چون کلِ بادام و مرغان سپید بادبانها را می‌آموزیم که باد شرطه را آغوش بکشایند و می‌رانیم گاهی تند، گاه آرام بیا ای خسته خاطر دوست ای مانند من دل‌کنده و غمگین من اینجا بس دلم تنگ است بیاره توشه برداریم قدم در راه بی‌فرجام بگذاریم.

اگر ژرف تأمل کنیم خواهیم دید که راه بی‌فرجام همان راه نیست‌انگاری است، اما نمی‌توان ادعا کرد که اخوان به این معنا وقوف داشته است، وقوف شاعران به معانی غالباً وقوف اجمالی است. گاهی همین وقوف اجمالی نیز در کار نیست و شاعر- بویژه در شعر مرسل- به متابعت از الفاظ پیش می‌رود. این متابعت در برخی نحله‌های

❖ شاعران چنانکه رسول گرامی اسلام صلوٰة الله علیه می‌فرماید شاگردان حضرت حقند (الشعراء تلامیذ الرحمن) و چه در ساحت الهام فجور باشند، چه در ساحت الهام تقوا (فألهمها فجورها و تقویها) خود آگاه یا ناخود آگاه سخنی را بر زبان می‌آورند که نشان دهنده و برملاکننده‌ی وجوه ظاهری و باطنی حوالت جمعی بشر است و اگر آنچه را بر زبان می‌آورند به جان نیازموده باشند، شعر آن‌ها از مصادیق کلام حضرت ختمی مرتبت (ص) «انّ من الشعر لحکمه» نخواهد بود و بهره‌ای از حوالت‌گویی نخواهد داشت و هر شعری که از حوالت‌گویی تهی باشد چیزی جز «اشتغال به لفظ» نیست.

❗ **اخوان فارغ از اینکه با او همزمان و همدل باشیم یا نباشیم یکی از چند حوالت‌گوی بزرگ معاصر است که بدون رجوع به آثار آن‌ها نخواهیم توانست از عهده‌ی فهم نسبت فرد و جمع خود با نیست‌انگاری و وجوه مختلف آن برآئیم.**

«ولئیک کالانعام بل هم اضل» اند. شاعران چنانکه رسول گرمی اسلام صلوات‌الله علیه می‌فرماید شاگردان حضرت حقند (الشعراء تلامیذ الرحمن) و چه در ساحت الهام فجور باشند، چه در ساحت الهام تقوا (فألهمها فجورها و تقویها) خودآگاه یا ناخودآگاه، سخنی را بر زبان می‌آورند که نشان دهنده و برملا کننده‌ی وجوه ظاهری و باطنی حوالت جمعی بشر است و اگر آنچه را بر زبان می‌آورند به جان نیازموده باشند، شعر آن‌ها از مصادیق کلام حضرت ختمی مرتبت (ص) «ان من الشعر لحکمه» نخواهد بود و بهره‌ای از حوالت‌گویی نخواهد داشت و هر شعری که از حوالت‌گویی تهی باشد چیزی جز «اشتغال به لفظ» نیست. اخوان فارغ از اینکه با او همزمان و همدل باشیم یا نباشیم یکی از چند حوالت‌گوی بزرگ معاصر است که بدون رجوع به آثار آن‌ها نخواهیم توانست از عهده‌ی فهم نسبت فرد و جمع خود با نیست‌انگاری و وجوه مختلف آن برآئیم، و بدون فهم نیست‌انگاری ویژه‌ی قوم ایرانی جز اینکه براساس ظواهر و فروع قضاوت کنیم، کار دیگری نمی‌توانیم کرد. سی سال پیش سیدنا الاستاد رحمة‌الله‌علیه و شاگردان وی به حکم «بوی هر هیزم پدید آید زدود» کفر و الحاد عبدالکریم سروش را تشخیص دادند و آن را برملا کردند اما کسانی که از «نحن نحکم بالظاهر» گامی فراتر نمی‌نهند به دفاع جانانه از وی برخاستند و در هر دو شبکه‌ی تلویزیونی آن روزگار، او را با تعظیم و تکریم به تدریس آراء زندقه زده‌ی خود گماشتند و تا هنگامی که یکی دوسال پیش علنا الحاد خود را آشکار نکرد و نگفت که قرآن سخنان پیامبر است و نه وحی الهی؛ از اخلاص و احترام به وی فروگذار نکردند و... بگذریم و به اخوان و حوالت‌گویی وی برگردیم. یکی از نمونه‌های حوالت‌گویی اخوان شعر «باغ من» سروده‌ی سال ۱۳۳۵ است. این باغ از یکسو به شدت قابل ارجاع به فردیت شاعر یا در صورت همزمانی مخاطب با سراینده، قابل ارجاع به فردیت مخاطب است و از سوی دیگر به فراگیرترین وجه ممکن می‌توان آن را تصویری دقیق از هر قوم در شرق یا غرب عالم، و حتی صورتی از حوالت جهان امروز شمرد. از این حیث، شعر «باغ من» با «زمستان» پهلوی می‌زند:

آسمانش را گرفته تنگ در آغوش

ابر با آن پوستین سرد و نمناکش
باغ بی‌برگی
روز و شب تنهاست
با سکوت پاک غمناکش

♦ ساز او باران، سرودش باد
جامه‌اش شولای عریانی ست
ورجز اینش جامه‌ای باید
بافته بس شعله‌ی زر تاروپودش باد

♦ گو بروید یا نروید هر چه در هر جا که خواهد
یا نمی‌خواهد
باغبان و رهگذاری نیست
باغ نومیدان
چشم در راه بهاری نیست

♦ گرز چشمش پرتو گرمی نمی‌تابد
وربه رویش برگ لبخندی نمی‌روید
باغ بی‌برگی که می‌گوید که زیبا نیست؟
داستان از میوه‌های سر به گردون سای
[اینک خفته در تابوت پست خاک می‌گوید.

♦ باغ بی‌برگی
خنده‌اش خونی است اشک‌آمیز
جاودان بر اسب یال افشان زردش می‌چمد در آن.
پادشاه فصل‌ها، پائیز.

نشانه‌ها و نمادها در این شعر چنان بریگدیگر منطبق‌اند که مدام از همدیگر پیشی می‌گیرند و امکان تعبیرها و تأویل‌های مختلفی را پیش می‌آورند که بسته به فهم مخاطب وسعت پیدا می‌کنند یا محدود می‌شوند. شعر در مواجهه‌ی نخست گزارشی از یک موقعیت نیست‌انگارانه است، اما در خوانش‌های بعدی این موقعیت علیرغم نومیدکننده بودن آن نه تنها زیبا و انسانی جلوه می‌کند، بلکه قابل دفاع می‌نماید و گویی باغ-هرباغی-چنین باید باشد.

● ادامه دارد...

❗ **یکی از نمونه‌های حوالت‌گویی اخوان شعر «باغ من» سروده‌ی سال ۱۳۳۵ است. این باغ از یکسو به شدت قابل ارجاع به فردیت شاعر یا در صورت همزمانی مخاطب با سراینده، قابل ارجاع به فردیت مخاطب است و از سوی دیگر به فراگیرترین وجه ممکن می‌توان آن را تصویری دقیق از هر قوم در شرق یا غرب عالم، و حتی صورتی از حوالت جهان امروز شمرد.**

شیراز، چهره‌های
مجلس در برابر
تخت اسلام

دو بهمانش شورای فرهنگ عمومی استادان فارس

۳۰ آذر ماه ۱۳۹۰

استادان فارس، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی فارس
دفتر خانه شورای فرهنگ عمومی

« فرامتن

حاجی بخشی

کسی که تفنگش را هیچ وقت روی زمین نگذاشت یحملون اسیا فهم علی بصیرتهم

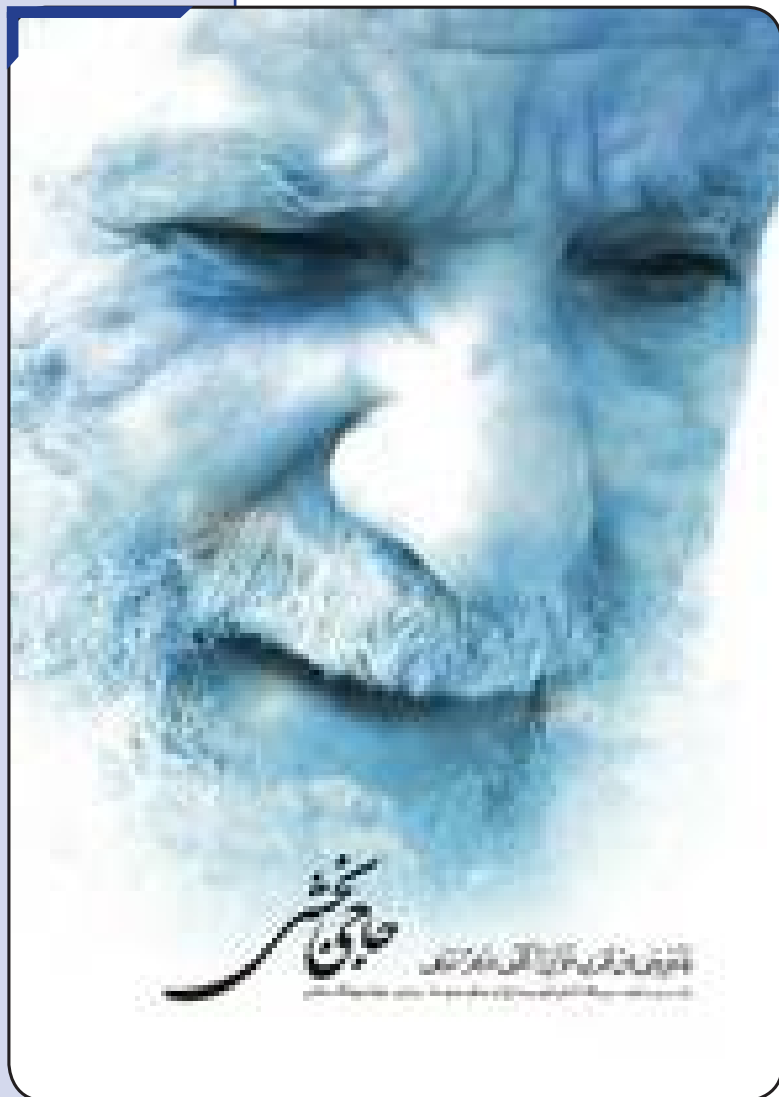
« مهدی بهرامی

روحانی محل و یک جمله بیشتر نمی‌گوید: «من او را می‌کشم!» ذبیح‌الله با هزار ترفند اعتماد سربازان آمریکایی که برای شکار ماهی از دینامیت استفاده می‌کردند را به خود جلب می‌کند و تعدادی دینامیت از آنها می‌خرد و با همان‌ها دخل افسر بریتانیایی را می‌آورد. روحانی محل باورش هم نمی‌شود پسرک همچون مردی بزرگ تا آخر پای حرفش مانده باشد و انتقام دوستش را گرفته باشد. شور مبارزه با دشمن از همان نوجوانی در رگ‌های حاجی بخشی جاری بود و همین شور باعث شده بود تا در هنگام کودتای ۲۸ مرداد و حوادث بعد از آن به جمع یاران آیت‌الله کاشانی و روحانی انقلابی‌ای به نام سید مجتبی نواب‌صفوی بپیوندد. راهی که در دوران طاغوت محمدرضا پهلوی هم ادامه داشت. نقل است یک بار که مأمورین ساواک به خاطر شرکت در فعالیت‌های انقلابی و ضدشاهنشاهی تعقیبش می‌کردند و او توانسته بود با شاهکاری ساده خود را به راحتی از چنگال سرویس امنیت کشور نجات دهد. ذبیح‌الله هرآنچه در جیب‌هایش داشت در خیابان ریخته و هجوم مردم برای جمع کردن پول‌های جوان مانع از رسیدن نیروهای ساواک به او شده بود! آرمان‌های انقلاب اسلامی تمامی آرزوهایی بود که

سیزدهم دی ماه ۱۳۹۰ پیرمردی ۷۸ ساله دیدگانش را از این خاک فرو بر بست که اگر بخواهیم زندگی‌نامه سراسر شورانگیز و استثنائی‌اش را به تصویر بکشیم باید چندین جلسه را گرد هم بنشینیم و از کارها و افکارش بگوئیم، وی همچون کوهی استوار تا آخر جان پرچم حزب‌الله را بسان علمداری غیور بالا نگه داشت. پیرمردی خندان و با تعصب به اسم ذبیح‌الله بخشی که در میان دوست و دشمن به حاجی بخشی شهرت یافته بود و همگان او را با آن شعار معروف «ماشاءالله حزب‌الله» می‌شناختند.

گاهی وقت‌ها رفتار برخی اشخاص گوشه‌ای از تاریخ کشور یا مذهب را به تو یادآور می‌شود و حال و حس همان زمان‌ها برای تو تداعی می‌کند. رفتار حاجی بخشی از آن جمله رفتارهاست. مردی که به حرف‌هایی که می‌زد اعتقاد داشت و پایش می‌ایستاد و به آن‌ها عمل می‌کرد. و همین خصوصیت بارز این پیرمرد بود. در زمان بچگی‌اش انگلیسی‌ها در جنوب جولان می‌دادند و حال و روز مردم جنوب کشور را سیاه کرده بودند. افسری انگلیسی یکی از رفقاییش را در مقابل چشمانش به شهادت می‌رساند و خون ذبیح‌الله را به جوش می‌آورد. پسرک می‌رود پیش

گاهی وقت‌ها رفتار برخی اشخاص گوشه‌ای از تاریخ کشور یا مذهب را به تو یادآور می‌شود و حال و حس همان زمان‌ها برای تو تداعی می‌کند. رفتار حاجی بخشی از آن جمله رفتارهاست. مردی که به حرف‌هایی که می‌زد اعتقاد داشت و پایش می‌ایستاد و به آن‌ها عمل می‌کرد. و همین خصوصیت بارز این پیرمرد بود.



ذبیح‌الله بخشی سال‌ها به دنبال آن بود. پس حاضر بود به خاطر همین آرمان‌ها زندگی‌اش را هم بدهد؛ که داد. در آن سال‌ها که کمی از موهایش رو به سپیدی می‌رفت تازه اول کار حاجی بود. اسلحه سیمینوف را با نوار بزرگی از فشنگ‌هایش به خود می‌بست و در خیابان‌های تهران مانور می‌داد و شده بود نماد حزب‌الله تهران. هر جا که می‌رفت سیمینوفش را هم می‌برد حتی جماران. کسی هم به خودش جرأت نمی‌داد بر این عملش خرده بگیرد آخر حضرت روح‌الله گفته بود: «هر وقت حاج بخشی می‌آید بدون بازرسی و وقفه اجازه بدهید داخل شود.» این کار او آدم را یاد جمله زیبای امیرالمومنین علی علیه‌السلام می‌اندازد که: «یحملون اسیافهم علی بصیرتهم.»

در واقع ذبیح‌الله بخشی از وقتی پایش به جبهه‌ها باز شد، شد حاجی بخشی. رزمنده‌ها پیرمرد را با همان لندروری می‌شناختند که داخلش پر بود از آذوقه و خوراکی و شکلات و پفک نمکی یایام. بالای سقف لندرور هم یک بلندگو کار گذاشته بود برای شعار و تبلیغات و پخش سرودهای حماسی. ماشینش که از دور دیده می‌شد لبخند بر لبان رزمنده‌ها می‌نشست. حاجی بمب روحیه و خنده بود وقتی شروع می‌کرد به شعار دادن:

«ماشاءالله... حزب‌الله
حزب‌الله... حزب‌الله.
امام ما؟ ... حزب‌الله
بسیج ما؟ ... حزب‌الله
کی خسته است؟ ... دشمن
کجا می‌رید؟ ... کربلا
ما هم ببرید ... جا نداریم!»

❖ شور مبارزه با دشمن از همان نوجوانی در رگ‌های حاجی بخشی جاری بود و همین شور باعث شده بود تا در هنگام کودتای ۲۸ مرداد و حوادث بعد از آن به جمع یاران آیت‌الله کاشانی و روحانی انقلابی‌ای به نام سید مجتبی نواب صفوی بپیوندند. راهی که در دوران طاغوت محمدرضا پهلوی هم ادامه داشت.

« فرا متن

و مقداد از لشکر ۲۷ محمدرسول‌الله(ع)، در محاصره نیروهای بعثی عراق قرار می‌گیرند. هر کمکی که برای آن‌ها می‌فرستند، در سهرایی شهادت، هدف گلوله مستقیم تانک قرار گرفته و از میدان خارج می‌شود. سه راه شهادت حالا دیگر قتلگاه همه چیز شده. از ماشین، موتور، لودر، بولدوزر و تانک گرفته تا جنازه‌های بچه‌هایی که روی زمین آن‌جا فرش شده‌اند. طوری که نیروهای کمکی از روی بدن‌های شهدا عبور کرده و پیش می‌روند.

فرماندهان لشکر داخل چاله‌ای کوچک در سمت چپ سه راه شهادت، نشسته‌اند و نیروها را راهنمایی می‌کنند. در همین گیر و دار، سر و کله حاجی بخشی پیدا می‌شود. این‌بار نه با پاترول همیشگی‌اش، بلکه با یک لندکروز سفید رنگ. او می‌رود تا در آن جهنم ثانی به نیروهای در محاصره مانده روحیه بدهد.

همین که به سه راه شهادت می‌رسد با گلوله تانکی خودروی او به آتش کشیده می‌شود و در یک چشم به

هم زدن، شعله‌های آتش است که آسمان آن‌جا را پر می‌کند. حاجی بخشی که پشت رل ماشین نشسته، سریع بیرون می‌پرد و با پتویی تلاش می‌کند تا آتش را خاموش کند و نادر، داماد خود و دو نفر دیگر را که داخل خودرو محبوس مانده‌اند نجات دهد. اما شعله‌ی آتش آن‌قدر زیاد است که کاری از دست حاجی بخشی بر نمی‌آید. همان‌جا بر سر و صورت خود می‌کوبد و هم‌چنان با پتو به جنگ آتش می‌رود. لحظاتی بعد ماشین به آهن پاره‌ای

حاجی عطری، حاجی شکلاتی، حاجی گلابی و بابا نوئل جبهه‌ها تنها پاره‌ای از القاب حاجی بخشی بود که بچه‌های جنگ به او داده بودند و به نحوی او را پدر بزرگ جبهه می‌دانستند. پدر بزرگی که قبل از شروع هر عملیاتی پاتیل حناایش را به وسط می‌آورد و کف دستان لشکریان اسلام را سرخ می‌کرد و جیب‌های‌شان را پر از آجیل و چه بسیار شهدایی که پیکر‌شان با جیب‌های پر از خوراکی‌های حاجی بخشی پیدا می‌شد. همین کارهایش صدام را کلافه می‌ساخت. بعد از یکی از عملیات‌ها رادیو عراق که برای سر حاجی جایزه تعیین کرده بود شایعه کشته شدن بخشی را بر سر زبان‌ها می‌اندازد. پیرمرد خود را سریع به جبهه می‌رساند و در صحبتی جالب می‌گوید: «صدام شایعه کرده من مرده‌ام. آمدم به او بگویم من از آن دنیا آمدم تا تو را با خودم ببرم!»

حاجی بخشی یکی از بی‌نظیرترین صحنه‌های دفاع مقدس ما را ۲۴ دی ۱۳۶۵ رقم می‌زند: «در پنجمین روز از عملیات کربلای ۵، گردان‌های عمار، حبیب، مالک



تبدیل می‌شود و آن سه تن در میان شعله‌های آتش می‌سوزند. حاجی بخشی که موج انفجار او را منگ کرده، بر سر زنان به سمت دشمن حرکت می‌کند. تا این‌که تعدادی از نیروها می‌آیند او را برمی‌گردانند و قاسم صادقی و محمد کریمی وی را سوار بر موتور تریل به عقب انتقال می‌دهند. در همان حال باز هم شروع می‌کند به شعار دادن: کی خسته است؟ ...»



از این دست خاطرات

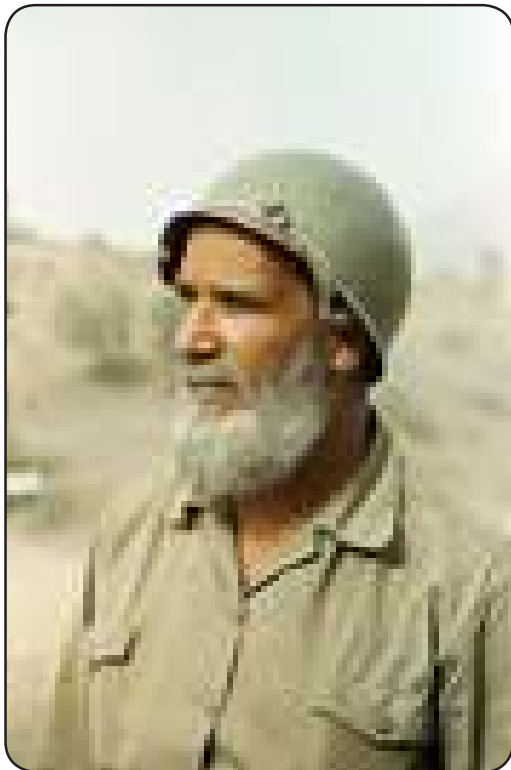
که زمان آن برمی‌گردد به سال‌های دفاع مقدس زیاد از حاجی بخشی نقل شده است. این‌که چطور در لحظات سخت عملیات ناگهان خود را به رزمندگان می‌رسانده و با شعارها و خوراکی‌هایش روحیه بچه‌ها را چند برابر می‌کرده یا اینکه با وجود شهادت دو فرزند و دامادش یک‌آن هم نمی‌شده او را غمگین و محزون دید. اما شاید یکی از شیرین‌ترین خاطراتی که از حاجی بخشی نقل شده است خاطره بازدید او از خانواده‌های شهدای حزب‌الله لبنان است در آن کشور. خاطره‌ای که سردار سعید قاسمی آن را این‌گونه روایت می‌کند: «در سال ۷۵ اتفاق قشنگی روی داد و جنگی ۱۶ روزه در لبنان پیش آمد به نام خوشه‌های خشم. حاج حسین الله کرم و حاج محمود ژولیده به نمایندگی از جامعه حزب‌الله در لبنان حاضر شدند. در سرکشی از خانواده‌های شهدا در آن‌جا باز حاجی بخشی نقش داشت. قبل از این، در لبنان ماجرای پرچم بازی و این‌ها مرسوم نبود که کسی با این سن و سال راه بیافتد با ماشین‌های حزب‌الله آن هم در جنوب و در خط تماس. حاجی به دوتا از خانواده‌های شهدا سر زد و حزب‌الله هم خیلی سفارش کرده بود که تو پدر دو

شهید هستی، این‌جا ایران نیست که همه‌چیز را به هم بریزی! من یادم است خانه اولین شهیدی که رفتیم حاجی بخشی زد سیم آخر و شروع کرد به شعار دادن و ماشاءالله حزب‌الله راه انداخت و به لبنانی‌ها هم یاد داد. محمود ژولیده هم یک مقدار عربی به حاجی یاد داده بود و حاجی یک مقدار عربی قاطی کرد و شروع کرد به شعار دادن. داشتیم می‌رفتیم به خانه دومین شهید سر بزیم. ماشین‌های حزب‌الله شد مثلاً ۱۰ تا ماشین. حاجی بخشی هم پرچم را آورد بیرون و این‌ها هم به وجد آمدند. از خانه دوم می‌خواستیم برویم به خانه سوم. ماشین‌ها شده بودند ۵۰ تا، یک دفعه یک کاروانی راه افتاد و دوستان سفارتی ناراحت بودند. حاجی هم می‌گفت کار باید این‌طوری باشد. خلاصه، حاجی در آن‌جا و در زیارت خانواده شهدا، به آن‌ها روحیه می‌داد و برای آن‌ها شناخته شده بود. طوماری را هم که در نماز جمعه تهران امضا کرده بودیم، به سیدحسن نصرالله داد که آقا ما نیروهای شما هستیم، به اذن رهبر هر زمانی که شما بگویید، ما می‌آییم. سیدحسن نصرالله هم طومار را گرفت و گفت این بهترین هدیه‌ای است که در زندگی گرفته‌ام و از خدا

❖ در زمان
بجگی‌اش
انگلیسی‌ها در
جنوب جولان
می‌دادند و حال
و روز مردم
جنوب کشور
را سیاه کرده
بودند. افسری
انگلیسی یکی
از رفقایش را در
مقابل چشمانش به
شهادت می‌رساند
و خون ذبیح‌الله را
به جوش می‌آورد.
پسرک می‌رود
پیش روحانی محل
و یک جمله بیشتر
نمی‌گوید: «من
او را می‌کشم!»
ذبیح‌الله با هزار
ترفند اعتماد
سربازان آمریکایی
که برای شکار
ماهی از دینامیت
استفاده می‌کردند
را به خود جلب
می‌کند و تعدادی
دینامیت از آنها
می‌خرد و با
همان‌ها دخیل
افسر بریتانیایی را
می‌آورد. روحانی
محل باورش هم
نمی‌شود پسرک
همچون مردی
بزرگ تا آخر پای
حرفش مانده باشد
و انتقام دوستش را
گرفته باشد.

❖ بعد از یکی از عملیات‌ها رادیو عراق که برای سر حاجی جایزه تعیین کرده بود شایعه کشته شدن بخشی را بر سر زبان‌ها می‌اندازد. پیرمرد خود را سریع به جبهه می‌رساند و در صحبتی جالب می‌گوید: «صدام شایعه کرده من مرده‌ام. آمدم به او بگویم من از آن دنیا آمدم تا تو را با خودم ببرم!»

« فرا متن



می‌خواهم این کفن من باشد.»

خشم مقدس که ناشی از همان بغض انقلابی حاجی بخشی بوده بارها و بارها فوران کرده و در مقاطع مختلف جریان‌ساز شده است. حاجی با استدلال‌های خاص خودش در انتخابات مجلس شورای اسلامی و ریاست جمهوری ثبت‌نام کرده و وقتی دلایلش را جویا می‌شوند با جدیتی خاص که طعم شوخی هم دارد می‌گوید: «کاندیدا شدن را در آن موقع، تکلیف دانستم. همه حرف می‌زدند تربون داشتند جز رزمندگان و حزب‌اللهی‌ها. من آمدم خودم را قربانی کنم، کاندیدا شدم به این خاطر که برادرانی که دکترا دارند آن‌ها بیایند جلو و آن‌ها تشویق شوند. مجلس کاری نداشتیم. می‌خواستم بروم مجلس بلال بفروشم؟! می‌خواستم بروم داد بزنم سر این مسئولین، سر کسانی که به این مجلس می‌روند و از دوش آن‌ها بالا می‌روند.»

در تفکر حاجی بخشی مجلس شورای اسلامی جایگاه خاصی دارد و به هیچ عنوان راضی نمی‌شد صندلی‌های آن به دست هر شخصی بیافتد. وقتی نماینده‌های مجلس ششم، بیش از ۱۱۰ نفر، به مقام معظم رهبری نامه نوشتند و خواستند داستان جام زهر را یک‌بار دیگر تکرار کنند، پیرمرد با همان لباس پلنگی و سر بند و سیمینوف جلوی مجلس حاضر می‌شد و با بلندگو پیام داد که: «والله قسم، هیچ‌کس هم به کمک من نیاید، این مجلس را من

به توپ می‌بندم، ما مرده باشیم شما هر غلطی بخواهید، بتوانید بکنید.»

به واقع اسلحه حاج ذبیح‌الله بخشی بعد از جنگ تحمیلی هم کاربرد داشت و این پیرمرد به خوبی طرز استفاده از آن را در جنگ نرم می‌دانست و شیوه جدید و بی‌بدیلی را پایه‌گذاری کرده بود. استفاده از اسلحه گرم در جنگ سرد کار هرکسی نبود اما حاجی به خوبی از عهده این کار برآمد.

شاید سال‌ها وقت ببرد تا شخصی مثل او دوباره به دنیا بیاید. شخصی که با وجود کسالت و بیماری سخت در ایام فتنه باز هم اسلحه معروف خود را کنار نگذاشت و از بیمارستان که به خانه برگشت گفت: «باید رفت. آقا تنه‌است.» قطعاً اگر بیماری سد راهش نمی‌شد و می‌توانست، در همان اوج فتنه‌ها در خیابان انقلاب حاضر می‌شد و نمی‌گذاشت کار به جاهای باریک بکشد. شاید لازم باشد برای مخاطبی که می‌خواهد از زیربوم



◀ آرمان‌های انقلاب اسلامی تمامی آرزوهایی بود که ذبیح‌الله بخشی سال‌ها به دنبال آن بود. پس حاضر بود به خاطر همین آرمان‌ها زندگی‌اش را هم بدهد؛ که داد.

(ع) است، آن بزرگواران هم پدر و مادر شهدا و جانبازان را بعد از پایان جنگ‌ها فراموش نمی کردند و به دلجویی آنها می رفتند.

زبان الکن این پیرغلام چگونه می تواند پاس لطف و محبت رهبر و مقتدایم را به جای آورد. خدای سبحان سایه شما را بر سر همه ملت‌های مسلمان و مستضعفان جهان و تمامی بسیجیان مستدام بدارد.

فدای شما- حاج بخشی»

دو سال بعد از این نامه، مقتدایش نیز این گونه نوشت:

بسم الله الرحمن الرحيم

درگذشت پیر دل‌آور جبهه‌های جهاد، پدر دو شهید و هم‌رزم و همراه هزاران شهید، مرحوم حاج ذبیح الله بخشی را به همه مجاهدان راه حق و به خانواده محترم آن مرحوم تسلیت می‌گویم و علو درجات و پاداش صبر و ثبات را برای ایشان از خداوند متعال مسألت می‌نمایم. سید علی خامنه‌ای



آری، حاجی سمبل مقاومت بود و در مقابل هیچ چیزی کوتاه نمی‌آمد. پیرمرد که به گفته شهید آوینی "معجزه ایمان" بود در سال‌های پایانی عمرش گفته بود: «به مسئولین بی بصیرت بگویند در تشییع جنازه من شرکت نکنند». ●



این شخصیت اندک آشنایی مختصری به‌دست بیاورد از سال تولد و محل تولد حاجی بنویسیم و اینکه چطور در همان سن هفت سالگی پدرش را نیروهای متجاوز متفقین به شهادت رساندند و او مجبور شد به تنهایی بار سنگین خانواده را بر دوش کشد و... اما در کنار همه اینها آنچه مهم‌تر است اعتقاد و ایمان حاجی بخشی به اصل ولایت است که این را می‌توان از همان چند خط کوتاه که در قالب نامه‌ای به مقام معظم رهبری آن هم بر روی تخت بیمارستان نگاشته دانست:

«ای رهبر حزب الله در سراسر دنیا، سلام و عرض ارادت این پیرغلام جبهه‌ها و خاک پای بسیجیان را که اکنون در بستر بیماری افتاده است بپذیرید. از این که آقای گلپایگانی را برای عیادت به بیمارستان فرستادید و این جانباز پیر و پدر دو شهید را به لطف خود نواختید بی اندازه ممنون و سپاسگزارم. من همه جا فریاد زده‌ام که خط خامنه‌ای خط محمد رسول الله (ص) و ائمه اطهار



گزارش دومین همایش شورای فرهنگ عمومی استان فارس

شیراز - سومین حرم اهل بیت (ع) - ۹۰/۹/۳۰

پس از جلساتی که در استانداری تشکیل شد مقدمه، بیانیه و هفت محور اصلی سند تدوین و پس از تایید توسط استاندار و امام جمعه محترم ابلاغ گردید.

سپس در جلسه شورای اداری، ۷ کمیته تخصصی به منظور تنظیم سیاست ها تشکیل گردید. این کمیته ها تقریباً ۲۵ جلسه برگزار نمودند و در نهایت ۷۳ سیاست ذیل ۷ محور مشخص و سند توسعه فرهنگی استان تدوین گردید.

این سند شامل یک بیانیه و ۷ محور می باشد و محور نخست آن تحقق کامل سومین حرم اهل بیت علیهم السلام، سرفصل کار فرهنگی ما می باشد. یعنی همان اسلام ناب.

شش محور دیگر نیز اولویت ما در استان و کشور می باشد. لازم به ذکر است که در این سند روش ها بیان نشده است بلکه اهداف راهبردی استان و سیاست ها که به منزله شاخص می باشند، ارائه شده که ما را به اهداف راهبردی هدایت می کند. روش ها را مدیران باید تهیه کرده تا راهبردها شکل عملی به خود بگیرند.

امسال با تعامل بسیار خوب بین اعضای شورای فرهنگ عمومی استان، حضرت آیت الله ایمانی و استاندار؛ جلسات شورا از شهریور ماه شکل بهتری گرفت و نخستین فعالیت آن رومانیایی از سند توسعه استان بوده است.

در آبانماه برای تقویت شورای فرهنگ عمومی مقرر گردید تا اتاق فکر تشکیل گردد و با تشکیل آن تا به امروز پنج جلسه تشکیل

دومین همایش شورای فرهنگ عمومی استان فارس با حضور استاندار محترم فارس، مهندس واعظی دبیر محترم شورای فرهنگ عمومی کشور و دبیر کل نهاد کتابخانه های عمومی کشور، ائمه محترم جماعات، فرمانداران و روسای ادارات فرهنگ و ارشاد شهرستان ها، اعضای شورای فرهنگ عمومی استان، مدیران کل و مسوولین ستادی استان در امور فرهنگی در سالن شهید امامی استانداری، برگزار گردید.

سخنران اول، جناب آقای حدائق مشاور استاندار در امور فرهنگی:

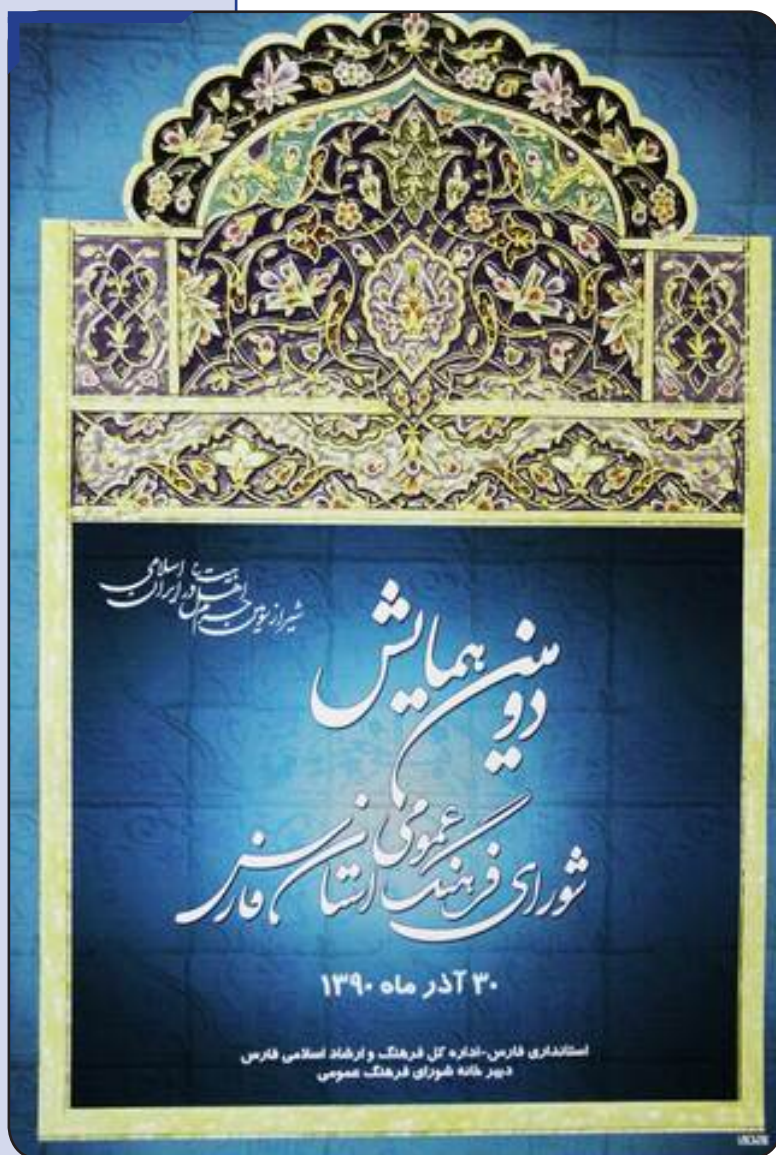
ضمن عرض تسلیت به مناسبت شهادت امام سجاد (ع) گزارش مختصری پیرامون روند تهیه سند فرهنگی استان فارس ارائه می گردد:

از سال ۸۸ استانداری فارس با تشکیل کارگروه افق فرهنگی اقدام به تهیه سند فرهنگی استان نمود. خلایقی که در گذشته احساس می شد و این استان نیاز به نقشه راه داشت. با توجه به تاکیدات مقام معظم رهبری مدظله العالی در راستای مهندسی فرهنگی قالبی تهیه شد و اولین اقدام در این راه تهیه نقشه راه بود. نقشه ای که بتواند پازل فرهنگی ما را نشان داده و ادبیات مشترکی را ایجاد نماید. این سند برگرفته از اسناد بالادستی است و به اولویت های مقام معظم رهبری نیز اشاره نموده است.



✚ محمود

عالیشوندی: سند چشم انداز سند کامل و جامعی است و می تواند دستمایه شهرستان ها برای تهیه اسناد زبردستی قرار گیرد. هر شهرستان خود مزیت فرهنگی خاصی دارد که برای احصاء آن به مطالعه و پژوهش نیازمندیم بخصوص در زمینه ترویج سنت های حسنه رایج و احیاء سنت های از بین رفته باید کوشش مضاعفی صورت پذیرد.



و مصوبات و تقسیم کار خوبی نیز داشته است. امیدواریم اتاق فکر تغذیه کننده خوبی برای شورا باشد.

امروز بسته های فرهنگی از طرف دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی خدمت عزیزان اهدا می گردد که امیدواریم مورد استفاده قرار گیرد این بسته ها شامل موارد زیر می باشد:

- ۱- سند چشم انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران
- ۲- آیین نامه شورای عالی انقلاب فرهنگی کشور
- ۳- آیین نامه شورای فرهنگ عمومی کشور
- ۴- آیین نامه فرهنگی استان
- ۵- آیین نامه فرهنگی شهرستان
- ۶- سند فرهنگی استان
- ۷- دو کتاب با عنوان های «حافظ هفت» و «شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی»
- ۸- تعدادی لوح فشرده با عنوان «گنجینه ایی از نغمه های عاشورایی»

لازم به ذکر است که دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی پیشنهادهای کلی را پذیرا می باشد و امیدواریم با شرایط خوبی که در استان داریم در راستای اهداف بلند جمهوری اسلامی گامهای موثر و قوی طبق منویات مقام معظم رهبری برداریم. به برکت صلوات بر محمد و آل محمد.

سخنران دوم، محمود عالیشوندی مدیر کل فرهنگ و ارشاد اسلامی فارس:

ضمن تسلیت ایام شهادت حضرت ابا عبدالله حسین (ع) و امام سجاد (ع) امیدوارم که همه عزاداری ها مقبول درگاه حق قرار بگیرد. با عرض خیر مقدم به عزیزان و تشکر از مجموعه استانداری و عزیرانی که دغدغه فرهنگ عمومی دارند و خیرمقدم از عزیزانی که قدم رنجه نموده و علیرغم مشکلات حضور یافتند تا از محضرشان کسب فیض نمائیم و از تجارب شورای فرهنگ عمومی کشور استفاده نمائیم.

سند چشم انداز سند کامل و جامعی است و می تواند دستمایه شهرستان ها برای تهیه اسناد زیردستی قرار گیرد. هر شهرستان خود مزیت فرهنگی خاصی دارد که برای احصاء آن به مطالعه و پژوهش نیازمندیم بخصوص در زمینه ترویج سنت های حسنه رایج و احیاء سنت های از بین رفته باید کوشش مضاعفی صورت پذیرد. فارس به سبب جایگاهی که در جاده ولایت و ولایت پذیری دارد و به واسطه سومین حرم

اهل بیت (ع) می بایست از این مزیت ها استفاده نماید. همانگونه که می دانید زیباترین کتابت ها توسط ایرانیان انجام پذیرفته است و هنر به فرموده مقام معظم رهبری برای ایرانیان یک عطیه الهی است در خدمت به دین اسلام و به همین منظور هنر قدسی آفریده و در هر جای جهان هنر ایران با هنر قدسی و هنر اسلامی به هم آمیخته است.

➤ محمود عالیشوندی: همانگونه که می دانید زیباترین کتابت ها توسط ایرانیان انجام پذیرفته است و هنر به فرموده مقام معظم رهبری برای ایرانیان یک عطیه الهی است در خدمت به دین اسلام و به همین منظور هنر قدسی آفریده و در هر جای جهان هنر ایران با هنر قدسی و هنر اسلامی به هم آمیخته است.

« فرا متن

اسلامی چیست؟

همچنین امیدواریم تمامی شهرستان های استان فارس مانند تکه های یک پازل بزرگ فرهنگی در تعالی فرهنگ فارس و فرهنگ ایران اسلامی کوشا باشند. و با ایجاد برنامه های کوتاه مدت و بلند مدت شاهد شکوفایی شورای فرهنگ عمومی در بخش ها نیز باشیم.

تشکر و قدردانی می نمایم از وزیر محترم فرهنگ و ارشاد اسلامی جناب دکتر حسینی که بنده را لایق این پست دانستند. و تشکر و قدردانی از استانداری و نمایندگان مجلس و تمامی عزیزانی که این لطف را در حق من داشتند امیدوارم همکاری کمک کنند تا چند گام به جلوتر برداریم. به برکت صلوات.

سخنران سوم، جناب آقای مهندس منصور واعظی دبیر شورای فرهنگ عمومی کشور و دبیر کل نهاد کتابخانه های عمومی کشور:

ضمن ابراز خوشنودی از تهیه سند فرهنگی استان فارس به جرات می توان گفت عصاره همه داشته های ایرانی و اسلامی در منطقه فارس است و این استان در هر زمینه ای به عنوان یکی از ارکان هویت ایرانی شناخته می شود که با توجه به این موضوع طراحی سند و برنامه برای این منطقه نباید صرفاً با دید استانی باشد. این استان از اولین مناطقی است که اسلام را پذیرفته است و اهل بیت در این استان نقش و جایگاه والایی دارند و در واقع اینجا یکی از پایگاههای اصلی هویت ملی ایران است.

طی جلسه ای که با حضور رهبر معظم انقلاب برگزار گردید ایشان اظهار داشتند که کارکردن در عرصه فرهنگ به مراتب سخت تر از عرصه های دیگر است. برای رسیدن به هنر اسلامی و فرهنگ ناب ائمه اظهار باید مهندسی فرهنگی داشته باشیم. و به نگاه رهبر به مسائل فرهنگی و مهندسی فرهنگی توجه خاص گردد. استراتژی مهم ما در این

زمینه رسیدن به جامعه آرمانی امام زمان عجل الله تعالی فرجه شریف است و آمادگی فضا برای ظهور امام زمان می باشد. انشاءالله انتظار داریم که در شهرستان ها و مراکز استان شورای فرهنگ عمومی با جدیت و نظم بیشتر جلسات را تشکیل دهند و برای رسیدن به فرهنگ مطلوب به برنامه ریزی بهتر و بیشتری نیازمندیم. و همچنین پیگیر تهیه پیوست فرهنگی برای طرح ها و برنامه ها باشند چون این مسئله از دغدغه های مهم رهبر ی است. چنانچه می دانید در معماری گذشته ما پیوست فرهنگی مشروعیت داشته و امروزه نیز باید این عمل احصاء شود. در رشد صنعت نیز می بایست پیوست فرهنگی مدنظر قرار گیرد.

امیدواریم در آینده سند توسعه بخش فرهنگ را تدوین نماییم. باید دید که ابزار رسیدن به فرهنگ مطلوب ایران



➤ محمود عالیشوندی: برای رسیدن به هنر اسلامی و فرهنگ ناب ائمه اظهار باید مهندسی فرهنگی داشته باشیم. و به نگاه رهبر به مسائل فرهنگی و مهندسی فرهنگی توجه خاص گردد.



✚ مهندس منصور واعظی: در تهیه سند فرهنگی استان نباید به یکسری عبارت های زیبا و کلان بسنده کنیم. اگر سند تبدیل به کمیت مشخص با مقاطع زمانی معین گردد و مولفه های آن تعریف شود می تواند به یک سند راهبردی تبدیل گردد؛ در غیر این صورت در سطح کلان باقی می ماند.



✚ مهندس منصور واعظی: در سال جاری موضوع ارتقاء مطالعه در کشور را در سرفصل موضوع نهاد کتابخانه ها قرار داده ایم و طبق تاکید مقام معظم رهبری در خصوص کتابخوانی و نامگذاری دهه چهارم انقلاب اسلامی به دهه پیشرفت، جامعه باید از فضای تصویری و شنیداری به سمت فضای خواندن سوق داده شود.

شنیداری و تنها ۷۹ دقیقه صرف مطالعه می شود که این قابل قبول نیست چرا که اگر می خواهیم کشوری پیشرفته باشیم باید سطح مطالعه در کشور افزایش یابد.

تحقق این مساله منوط به همت بلند است. یکی از کارها در این امر این است که مطالعه در کشور منزلت و ارتقاء یابد و نهضت مطالعه مفید رایج گردد. تمامی دستگاهها می بایست در جهت فرهنگ مطالعه تلاش نمایند.

سوال این است که در هر شهرستان اصلی ترین ساختمان شهر چه چیز باید باشد؟ به اعتقاد من با توجه به نگاه رهبری اصلی ترین ساختمان هر شهر باید کتابخانه آن شهر باشد. طبیعتا مساجد شهر باید خیلی زیاد باشد اما مساجد باید ساده باشند.

در خصوص مطالبه شیراز به عنوان پایتخت فرهنگی به اعتقاد بنده، باید از عنوان بهتری استفاده شود. شیراز در طول تاریخ پایه و محل استقرار چتری است که این چتر همه ایران عزیز را در طول تاریخ پوشانده است.

سخنران چهارم، جناب آقای دکتر سیداحمد رضا دستغیب نماینده مردم شیراز در مجلس شورای اسلامی و نایب رئیس کمیسیون فرهنگی مجلس شورای اسلامی:
امروز برای انجام امور فرهنگی نیازمند مطالعه و تحقیق هستیم که باید این موضوع مورد توجه قرار گیرد. با توجه به فرمایشات مقام معظم رهبری مبنی بر مظلوم واقع شدن حوزه فرهنگی، هر اقدامی باید بر اساس اطمینان، یقین و کار محکم و نیز دانش و عالمانه انجام شود، و در حوزه فرهنگ باید کمتر حرف زد و بیشتر عمل کرد.

بنابراین می بایست در سند تعیین گردد که استان فارس برای کشور چه کاری می خواهد انجام دهد و چه نقشی در حوزه فرهنگ کشور دارد چون اگر به تاریخ فارس نگاه کنیم خواهیم دید که این استان، استانی نقش آفرین در کشور بوده و همواره محوریت فرهنگی و انقلابی جنوب کشور، شیراز بوده است. شیراز و استان فارس باید خودش را در ترویج انقلاب اسلامی در منطقه خلیج فارس مطرح نماید لذا اگر قرار باشد سندی راهبردی برای استان فارس تدوین شود باید دارای ۳ بخش زیر باشد:

- ۱- اقدامات و فعالیت ها در ارتباط با مردم استان، خانواده ها و سازمان ها
- ۲- نقش جمهوری اسلامی و نقش آفرینی این کانون فرهنگی در جنوب کشور
- ۳- نقش آفرینی استان در ترویج انقلاب اسلامی و ترویج گفتمان دینی در بین کشورهای منطقه خلیج فارس باید در سند مشخص شود.

در تهیه سند فرهنگی استان نباید به یکسری عبارت های زیبا و کلان بسنده کنیم. اگر سند تبدیل به کمیت مشخص با مقاطع زمانی معین گردد و مولفه های آن تعریف شود می تواند به یک سند راهبردی تبدیل گردد؛ در غیر این صورت در سطح کلان باقی می ماند. برای مثال وقتی شخصا برای دیدار از حافظیه رفته بودم در این مکان تمهیدی جهت تقویت گرایش های دینی و معنوی را ندیدم.

رهنمودهای رهبری قله بزرگی در عرصه فرهنگ و هنر در سطح ایران و دنیا فراروی ما قرار داده است که شما نیز رهنمود ایشان پیرامون سومین حرم را نقطه حرکت قرار داده اید. این مسئله بسیار ارزشمند است اما به شرط آن که در حد شعار نماند و اصل آن مورد غفلت قرار نگیرد و تنها به جمله های زیبا در سند فرهنگی استان تبدیل نشود و در کوچکترین موارد آن نیز گنجانده شود.

در سال جاری موضوع ارتقاء مطالعه در کشور را در سرفصل موضوع نهاد کتابخانه ها قرار داده ایم و طبق تاکید مقام معظم رهبری در خصوص کتابخوانی و نامگذاری دهه چهارم انقلاب اسلامی به دهه پیشرفت، جامعه باید از فضای تصویری و شنیداری به سمت فضای خواندن سوق داده شود. طبق مطالعات انجام شده ۴ ساعت از اوقات مردم کشور صرف دیدن برنامه های تصویری، ۲ ساعت برنامه های

« فرا متن

از جمله دست آوردهای این طرح در استان فارس بوده و اجرای این قانون حرکتی موثر از دولت عدالت محور است. در صورت عدم اجرای این قانون امسال باید بیش از ۱۵ میلیارد دلار خرید بنزین در کشور می شد، که با اجرای قانون هدفمند کردن یارانه ها شاهد افزایش اعتبارات صندوق ذخیره ارزی کشور هستیم. این اراده در دولت و شخص رئیس جمهور وجود دارد که مراحل اجرای قانون هدفمند کردن یارانه ها را در دولت دهم بطور کامل اجرا و به پایان برساند.

با توجه به نزدیکی ایام انتخابات نهمین دوره مجلس شورای اسلامی، خوشبختانه اکنون شرایط مناسب مدیریتی در فارس حاکم شده و دست اندر کاران امر انتخابات باید امانت دار و وظیفه شناس خوبی برای افزایش مشارکت مردمی در انتخابات باشند.

حفظ حقوق شرعی و قانونی در فعالیت های انتخابات، قانون مندی و عدم وجود شبهه از جمله شروط مهم برای جلب اعتماد عمومی است و به همین لحاظ مسئولان حق هیچ گونه دخالت در رای مردم را نداشته و موظفند از رای مردم صیانت کنند.

حق نداریم حتی یک رای را جانب داری کنیم، قانون روش های نظارت را تعریف کرده و موظف به امانت داری هستیم، انشاءالله دو فرض اصلی که حضور پر شور مردم پای صندوق های رای و قانون مند برگزار شدن انتخابات، بدون هیچ شائبه ای است، را دنبال خواهیم کرد. مشارکت حداکثری مردم و نظارت مسئولین بر انجام انتخابات اولویت اول است. در ادامه این برنامه ضمن قدردانی و تقدیر از جناب آقای بذرافشان سرپرست فرمانداری شهرستان شیراز، زرین کلاه را به عنوان فرماندار جدید شیراز معرفی می نمایم.

جناب آقای بذرافشان مدیری کارآمد است که نشان داد که اگر کسی بخواهد کار انجام دهد، بدون نگاه به نوع مسئولیت، مدت و نام آن، انجام خواهد داد. و حتما از تجربیات ایشان در سمت های دیگری استفاده خواهد شد. با توجه به اینکه شیراز یک کلان شهر با پیچیدگی های خاص سیاسی و امنیتی، تاریخی و فرهنگی است، مدیریتش نیازمند تجربه بیشتری است.

در پایان این همایش به ۴ تن از روسای شورای فرهنگ عمومی شهرستان های نورآباد ممسنی، فراشین، داراب و خرم بید لوح تقدیر و کتاب نفیس حافظ اهدا گردید.



شرایط ما در حال حاضر شرایط خاص و اضطرابی است و دشمن دست بردار نیست لذا دیگر فرصت انجام آزمون و خطا در کارها نیست از این رو باید کارها بی عیب بوده و کامل و دقیق انجام شود. تا زمانی که کار فرهنگی در مرحله انتزاعی باقی مانده و عینی و قابل لمس نشود، کاری پیش نمی رود کار فرهنگ نیازمند مطالعه است، چراکه اگر کاری از روی علم و تحقیق انجام نشود، نتیجه مطلوبی در پی ندارد. در حوزه فرهنگ نباید سلیقه ای عمل کرد و کار فرهنگی نیازمند سرمایه گذاری و مطالعه است.

سخنران پنجم، مهندس حسین صادق عابدین استاندار محترم فارس:

با توجه به سالگرد اجرای قانون هدفمند کردن یارانه ها و اثرات مثبت این حرکت مهم اقتصادی باید بگویم که قانون هدفمند کردن یارانه ها، یک ضرورت و فوریت برای نجات اقتصاد کشور بود، که خوشبختانه با حمایت های بی دریغ مردم شاهد به ثمرنشتن این حرکت بزرگ هستیم.

کاهش ضایعات نان به حداقل یک پنجم و کاهش مصرف انرژی





کتابخوانی مسابقه

فرم های مکتوب را از کتابخانه های عمومی
سراسر کشور بخواهید

ما بقم شماره ۱۴
بصورت ماه



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران



کتابخانه های عمومی ایران
کتابخانه های عمومی ایران

• به سبب ندر از برگزارندگان جوایز ارزنده ای از
طرف نهاد کتابخانه های عمومی کشور
اهدا خواهد شد.

• برای تهیه منابع مسابقات به نزدیکترین
کتابخانه ای محل سکونت خود مراجعه کنید
• فایل PDF منابع مسابقات از طریق شبکه
کتابخوانان حرفه ای در دسترس خواهد بود

برای شرکت در مسابقات آنلاین
به شبکه کتابخوانان حرفه ای مراجعه فرمایید



راهنمایی

www.booki.ir



فرخوان یادمان زندگید پیشکامشانی

نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور
به منظور اشاعه و ترویج خصایص
بایسته شعر و آشنایی با اندیشه‌های فاخر ادبی
و همچنین تجلیل و قدر دانی و استفاده بهینه از تجرب
ادبی و ارزشمند چهره‌های ماندگار این مرز و بوم اقدام به برگزاری
یادمان بانوی شعر و ادب، زنده یاد سپیده کاشانی
با موضوع‌های ذیل می‌نماید

قالب آثار ادبی:

شعر (در قالب‌های کلاسیک، سپید، نیمایی، سرود و ترانه)
مقاله

مجموعه‌ها:

آثار شعر:

سوک سرودها در ژانرها با زنده یاد سپیده کاشانی

مقاله‌ها:

زنان و ادبیات انقلاب اسلامی
دفاع مقدس در شعر زنده یاد سپیده کاشانی
زنده یاد سپیده کاشانی و تلاش در حوزه سرود و ترانه
ولايتمداری در کلام زنده یاد سپیده کاشانی

تولید اجرایی:

مهلت ارسال آثار تا ۲۵ بهمن ۱۳۹۰

شرایط ارسال آثار:

الف: شعر

دوتا چهار قطعه شعر در هر یک از قالب‌های یاد شده

ب: مقاله

یک یا حداکثر دو قطعه مقاله، هر مقاله حداکثر به میزان ۸ صفحه
کافه A4 با رعایت فاصله لازم میان خطوط نوشته
و با تاپ شده باشد.

شرایط کلی آثار:

آثار ارسالی حودت داده نمی‌شود
به آثار خارج از موضوع ترتیب اثر داده نمی‌شود
آثار ارسالی نباید به جستارهای قبلی ارائه مستتر یا حاکر شده باشند

جوایز:

به نثرات برگزیده هر بخش جوایز نفیسی اهدا می‌گردد

نشانی دبیرخانه: تهران خیابان فلسطين / پايين تر از بلوار کشاورز / کوچه شهید داکتری

پلاک: ۹ / منطقه دوم / امور ادبی / تلفن: ۸۸۹۳۷۵۷۸

کدپستی: ۱۳۱۶۷۶۳۳۱۱

مستوفی پستی: ۶۱۸۱-۱۳۱۵۵



همزمان با دومین گردهمایی
مستولین کانون‌های ادبی
کتابخانه‌های عمومی کشور

سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران