

بهار

فرا رسیدن محرم و عاشورای حسینی را به همه شیعیان و آزادگان جهان تسلیت می‌گوییم.

یادداشت سردبیر ۲

- حوزه‌های علمیه و مسئولیت خطیر نظریه‌پردازی و هدایت جامعه ۵
- حقیقتاً حضور حضرت آقا در قم چون طلوع خورشید بود / گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین علی ثقفی ۱۳
- قدرت نرم اسلام ناب محمدی (ص) در برابر عملیات امنیتی صهیونیسم / گزارشش اختصاصی از سفر رئیس جمهور به لبنان ۱۹

و اما بعد... ۲۵ حکمت‌واندیشه

- هوای پژوهش / گفتگو با استاد دکتر رضا داوری اردکانی ۳۶
- تبیین علمی نظریه ولایت فقیه / استاد آیت‌الله مصباح یزدی ۴۳
- معرفت امام / استاد حجت الاسلام والمسلمین سید مهدی میرباقری ۵۵
- زندگی و تفکر سولوویف / لودولف مولر ۶۴
- حکمت و امام خمینی (ره) / دکتر اکبر جباری ۷۵
- تفسیر هگل از شکل‌گیری «سوژه» در فلسفه دکارت / احمد رجبی ۸۸
- فایراند در تقابل با علم‌شناسی پوزیتیویستی / امیرمهدی بخشی‌زاده ۱۰۴

نکات مهمی که

یک مبارز جنگ نرم باید بداند ۱۱۳

- تبارشناسی حلقه کیان / سیدمهدی موسوی ۱۲۱
- تأملاتی در پروژه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان / جعفر علیان‌نژاد ۱۳۵

معرفی یک کتاب خوب ۱۴۵

گفت‌وگوی ویژه

- "ماهنامه مهرنامه" سخنگوی اپوزیسیون برانداز / گفتگو با پیام فضلی‌نژاد ۱۵۲

ادبیات

- رویکردهای غالب در داستان‌نویسی پیش و پس از انقلاب / استاد رضا رهگذر ۱۹۸
- نیست‌انگاری در ادبیات معاصر (۱) / یوسفعلی میرشکاک ۲۰۶
- منتقد جن‌زده در دالان تاریخ ادبیات واداده / مصطفی فعله‌گری ۲۱۸
- کتابی کم‌نظیر درباره شعر / علی جباری ۲۲۵
- بر خشک چوب نیزه‌ها گل کرد خورشید / استاد علی معلم دامغانی ۲۳۰

فرامتن

- راهنمای مطالعه غرب‌شناسی انتقادی / لیست اول ۲۳۲
- پاسداشت اسوه‌ای از شهدای مبارزه با فتنه سیاه / ریحانه موحد ۲۳۳

یادی از شهید آوینی ۲۳۷

از میان خبرها ۲۳۸

(ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه)
دوره جدید - شماره اول - نیمه آذرماه ۱۳۸۹
صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
مدیر مسئول: منصور واعظی
سردبیر: شهریار زرشناس
نشانی: تهران، رسالت، خیابان کرمان جنوبی، ساختمان حدیث، طبقه دوم، واحد ۱۱
شماره تلفن: ۲۲۵۰۳۹۰۵ فاکس: ۲۲۳۱۹۶۷۸
لیتوگرافی، چاپ، صحافی: رواق

- فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
- مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ‌شده با نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی الزاماً به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
- بازنشر مقالات و مطالب صرفاً با ذکر مأخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.

فرهنگ عمومی

«فرهنگ عمومی» نشریه‌ای ولایت‌مدار و اصول‌گرا برای مبارزه با جنگ نرم

۱. «فرهنگ عمومی» نشریه‌ای است که قرار است ان‌شاءالله به صورت ماهانه و با محتوایی فرهنگی در معنای اعم آن [که در تعبیر ما می‌تواند هرگونه اندیشه‌ورزی در حکمت و فلسفه و ادبیات و مبانی نظری هنر و حتی تاریخ و بعضاً مباحث تئوریک مرتبط با اقتصاد سیاسی را نیز در بر گیرد] منتشر شود. البته می‌دانیم که نام فرهنگ عمومی شاید به طور تام و تمام بیانگر حوزه دغدغه‌های اعضای نشریه نباشد، اما ما را در انتخاب این نام اختیاری نبود. البته اگر در معنای فرهنگ به عنوان [به یک اعتبار] جان و روح تمدن تأمل نمائیم و فرهنگ عمومی را نیز در همین افق تبیین نمائیم، چه‌بسا که این عنوان با آنچه دست‌اندرکاران نشریه دنبال می‌کنند چندان بیگانه ننماید و بیانگر هر نوع سلوک نظری تمدن‌ساز و متفکرانه در قلمرو وسیعی باشد که مشهورات زمانه آن را «علوم انسانی» می‌نامد و البته فعلاً چند و چونی در دُرستی یا نادرستی این نامگذاری نمی‌کنیم.

۲. هدف اصلی از انتشار «فرهنگ عمومی» چیست؟ همین جا روشن نماییم که «فرهنگ عمومی» قرار نیست عرصه نظرورزی‌های فارغ از توجه به مباحث و مسائل و مضامین نظری و تئوریک روز باشد. اعتقاد نگارنده بر این است که امروز ایران اسلامی در یک جنگ تمام‌عیار فرهنگی - سیاسی با استکبار اومانیستی به سرکردگی امپریالیسم سرمایه‌داری لیبرال درگیر است و هیچ نویسنده و نظریه‌پرداز و اهل قلم و متفکر و محقق مسلمان و فراتر از آن هیچ انسان شرافتمندی نمی‌تواند فارغ از توجه به چنین جنگ سنگین پرتلفات سرنوشت‌سازی به بحث‌های صرف تئوریک و انتزاعی بپردازد. همه مردم مسلمان ایران و به ویژه آنها که به هر شکل و هر نحو با قلم سروکار دارند و می‌توانند در تربیونی سخن بگویند، در امر دفاع از کیان نظام اسلامی و تبعیت از فرامین مقام عظمای ولایت امر و پاسداری از آرمان‌های انقلاب اسلامی و مبارزه با کفر و نفاق استکبار اومانیستی در برابر خداوند متعال و صاحب اصلی این نهضت و نائب برحقش و خون شهدا مسئولند و نباید ساکت بنشینند و گوشه عافیت بگزینند.

انقلاب اسلامی و مبارزه با کفر و نفاق استکبار اومانیستی در برابر خداوند متعال و صاحب اصلی این نهضت و نائب برحقش و خون شهدا مسئولند و نباید ساکت بنشینند و گوشه عافیت بگزینند.

«فرهنگ عمومی» با تکیه بر همین اعتقاد و مسئولیتی که گفتیم برای مبارزه با جنگ نرم فرهنگی - سیاسی دشمن و مقابله

اعتقاد نگارنده بر این است که امروز ایران اسلامی در یک جنگ تمام‌عیار فرهنگی - سیاسی با استکبار اومانیستی به سرکردگی امپریالیسم سرمایه‌داری لیبرال درگیر است و هیچ نویسنده و نظریه‌پرداز و اهل قلم و متفکر و محقق مسلمان و فراتر از آن هیچ انسان شرافتمندی نمی‌تواند فارغ از توجه به چنین جنگ سنگین پرتلفات سرنوشت‌سازی به بحث‌های صرف تئوریک و انتزاعی بپردازد.

همه مردم مسلمان ایران و به ویژه آنها که به هر شکل و هر نحو با قلم سروکار دارند و می‌توانند در تربیونی سخن بگویند، در امر دفاع از کیان نظام اسلامی و تبعیت از فرامین مقام عظمای ولایت امر و پاسداری از آرمان‌های انقلاب اسلامی و مبارزه با کفر و نفاق استکبار اومانیستی در برابر خداوند متعال و صاحب اصلی این نهضت و نائب برحقش و خون شهدا مسئولند و نباید ساکت بنشینند و گوشه عافیت بگزینند

مبنای کار مادر «فرهنگ عمومی»، تبعیت تام و تمام از رهبر حکیم و عزیز انقلاب اسلامی و حمایت از دولت اصول‌گرا تا آنجایی که در مسیر ترسیم شده از طرف ولی امر مسلمین جهان حرکت می‌نماید، می‌باشد

«فرهنگ عمومی» با تکیه بر همین اعتقاد و مسئولیتی که گفتیم برای مبارزه با جنگ نرم فرهنگی - سیاسی دشمن و مقابله با شبیخون فرهنگی استکبار و تجهیز تئوریک و تربیت جوانان رزمنده جنگ نرم (در حد بضاعت خود) و براساس یک احساس وظیفه شرعی و اخلاقی و در تبعیت از رهنمودهای حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای که امروز وجودشان، تجسم همه آرمان‌های اسلامی و انقلابی و مظهر همه مبارزات و مقاومت‌ها و حماسه‌های شریف و عظیم انسانی و یگانه پرچمدار اسلام ناب محمدی (ص) و نقطه آمال و آرزوهای صدها میلیون مسلمان مجاهد و آزاده و سراسر جهان است، به میدان آمده است

از نظر ما، همه نویسندگان و صاحب قلمانی که معتقد و متعهد و ملتزم به اسلام فقهاتی، انقلاب اسلامی، اصل ولایت فقیه، آرمان‌های امام خمینی (ره) و فرامین و اوامر شخص ولی فقیه حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای هستند، در زمره نیروهای انقلاب اسلامی محسوب شده و می‌توانند «فرهنگ عمومی» را تربیونی برای بیان نظرات و سخنان خود بدانند

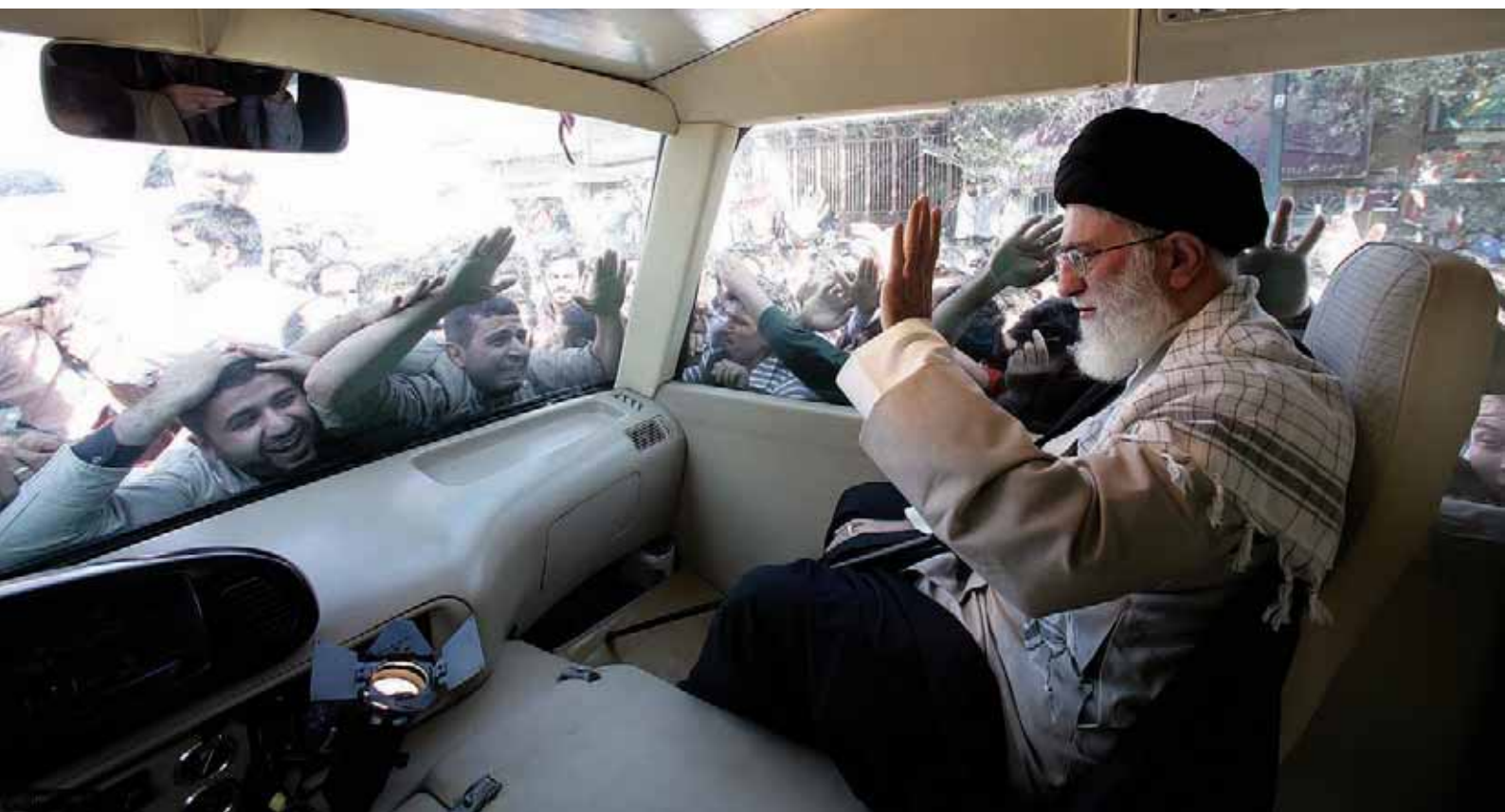
با شبیخون فرهنگی استکبار و تجهیز تئوریک و تربیت جوانان رزمنده جنگ نرم (در حد بضاعت خود) و براساس یک احساس وظیفه شرعی و اخلاقی و در تبعیت از رهنمودهای حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای که امروز وجودشان، تجسم همه آرمان‌های اسلامی و انقلابی و مظهر همه مبارزات و مقاومت‌ها و حماسه‌های شریف و عظیم انسانی و یگانه پرچمدار اسلام ناب محمدی (ص) و نقطه آمال و آرزوهای صدها میلیون مسلمان مجاهد و آزاده و آزادیخواه و عدالت‌طلب و استکبارستیز در سراسر جهان است، به میدان آمده است.

۳. «فرهنگ عمومی» نشریه جهاد فرهنگی - سیاسی در مسیر تولید فکر دینی و ارتقاء آگاهی مخاطبان حزب‌اللهی در مسیر ترویج تفکر اصیل اسلامی و مقابله با آراء التقاطی، سکولاریستی، آتئیستی و هر صورت از صور ظهور و بروز کفر و شرک اومانیستی است. ۴. مبنای کار مادر «فرهنگ عمومی»، تبعیت تام و تمام از رهبر حکیم و عزیز انقلاب اسلامی و حمایت از دولت اصول‌گرا تا آنجایی که در مسیر ترسیم شده از طرف ولی امر مسلمین جهان حرکت می‌نماید، می‌باشد.

۵. «فرهنگ عمومی» خود را تربیونی برای بیان نظرات همه نیروها و نویسندگان و اهل نظر جبهه انقلاب اسلامی می‌داند. از نظر ما، همه نویسندگان و صاحب قلمانی که معتقد و متعهد و ملتزم به اسلام فقهاتی، انقلاب اسلامی، اصل ولایت فقیه، آرمان‌های امام خمینی (ره) و فرامین و اوامر شخص ولی فقیه حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای هستند، در زمره نیروهای انقلاب اسلامی محسوب شده و می‌توانند «فرهنگ عمومی» را تربیونی برای بیان نظرات و سخنان خود بدانند و ما جداً از طرح نظرات و درج مقالات آنها [حتی اگر در انتقاد از مطالب «فرهنگ عمومی» باشد] استقبال می‌کنیم.

۶. تراکم مطالب و حجم زیاد نشریه در این شماره به ما اجازه نداد تا مطالبی در بخش‌های «تاریخ» و «اقتصاد» نیز داشته باشیم، ان‌شاءالله که بتوانیم این نقیصه را در شماره‌های آتی جبران نمائیم.

شهریار زرشناس



در حاشیة سفر تاریخی مقام عظمای ولایت،
حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای به شهر قم

حوزه‌های علمیه و مسئولیت خطیر نظریه‌پردازی و هدایت جامعه



مشهورات عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری به یک «حرکت گفتمانی» در حوزه علوم انسانی بدل شده بود و برای همین بخش مهمی از فرمایشات حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای به تبیین «نقد علوم انسانی غرب» و شرح اهمیت «فلسفه» و «حکمت اسلامی» اختصاص یافت تا جایی که سخنرانی معظم له در روز ۲۹ مهر ۱۳۸۹ در دیدار با فضلاء و علمای حوزه علمیه قم به «منشور روحانیت» تعبیر شد. میراث این سفر شگفت‌انگیز که پس از ۱۰ سال انجام می‌شد، صورتبندی یک نقشه راه جامع برای «مبارزه مقدس علمی» علیه مبانی نظری تمدن مادی غرب مدرن و به ویژه لیبرالیسم

هنگامی که در اردیبهشت ۱۳۷۷ رهبر معظم انقلاب اسلامی در بازدید سرزده از دانشگاه تهران به بازخوانی انتقادی تاریخ عصر به اصطلاح روشنگری غرب پرداختند و از «دنی دیدرو» تا «میرزا ملکم‌خان» و از عصر پهلوی تا دوران معاصر را به نقد کشیدند، در حقیقت آغاز مبارزه با فضای استبدادی ناشی از سیطره مشهورات برخاسته از علوم انسانی غربی در نظام دانشگاهی کشور را در اصلی‌ترین دانشگاه این مملکت کلید زدند. اما روز ۲۷ مهرماه ۱۳۸۹ که سفر مقام عظمای ولایت به شهر مقدس قم آغاز شد، آن «حرکت انتقادی» در زمینه نقد مبانی نظری ایدئولوژی لیبرال سرمایه‌داری و

عرصه «جنگ عقیده» با صهیونیسم و لیبرالیسم ارزیابی کرد؛ گنجینه‌ای که تمام اجزای هویت برخاسته از انقلاب اسلامی ما بر آن بنا شده است.

در این منشور و نقشه راه، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای شهر قم را «مرکز معرفتی دنیای اسلام» خواندند.

شهری که از آن کتاب‌های مرجع معارف شیعه درآمده است. ایشان «نظام را مستظهر به حوزه‌های علمیه» دانستند. به این سبب که «نظریه‌پردازی سیاسی و نظریه‌پردازی در همه جریان‌های اداره یک مملکت و یک کشور در نظام اسلامی به عهده علمای دین است. آن کسانی می‌توانند در باب اقتصادی، در باب مدیریت، در باب مسایل جنگ و صلح، در باب مسایل تربیتی و مسایل فراوان دیگر نظر اسلام را بدهند که متخصص دینی باشند و دین را بشناسند. اگر جای این نظریه‌پردازی پر نشد، اگر علمای دین این کار را نکردند، نظریه‌های غربی، نظریه‌های غیردینی، نظریه‌های مادی جای آنان را پر خواهد

بود که آن را باید در چارچوب میراث امام خمینی(ره) در مدیریت کند، یک نظام مدیریتی دیگری، یک نظام

اقتصادی دیگری، یک نظام سیاسی دیگری که ساخته و پرداخته اذهان مادی است، می‌آید و جایگزین می‌شود. همچنان که در آن مواردی که این خلأ محسوس شد و وجود داشت، این اتفاق افتاد.»



این آرایش و توازن قوای نابرابر

که علیرغم مظلوم‌نمایی‌های مداوم روشنفکران آتیه‌نست [غیرمذهبی] سکولار و روشنفکران التقاطی به اصطلاح دینی سکولار، کاملاً به نفع جریان فکری و فرهنگی غرب زده سکولار- لیبرالیست چیدمان شده بود، در نظام دانشگاهی کشور در قلمرو علوم انسانی وضعیتی به راستی بحرانی و خطرناک را رقم زده بود [و متأسفانه اکنون نیز وضع به همین منوال است] و دولت‌های ماقبل دولت اصول‌گرا نیز هیچ کوششی درخصوص تغییر این شرایط انجام نمی‌دادند و چه‌بسا در مواردی با اعمال سیاست‌های خود، خواسته یا ناخواسته وضع را بدتر نیز می‌کردند. [هرچند که عزم و خواست دولت اصول‌گرا برای تغییر این وضع، مشهود و قابل تحسین است اما متأسفانه هنوز صورت عینی و عملی روشن و منسجمی نیافته است]

بنابراین، رهبر معظم انقلاب در سخنرانی مهمی در شهر مقدس قم خطری را هشدار دادند که در سالیان گذشته نیز آن را مورد توجه قرار داده بودند. لابلاب فرمایشات ایشان آن است که اگر مراکز تولید معرفت نتوانند در عرصه نظریه‌پردازی و تولید علم، فرآورده‌های کاربردی داشته باشند، این نقصان به «تغییر نرم‌افزار» نظام خواهد انجامید و از این رو، معظم‌له در ادامه این سخنرانی به بحث در باب «علوم انسانی» پرداختند و با هشدار پیرامون «خطر برخی از دانش‌های ذاتاً مسموم علوم انسانی» فرمودند:

«اینکه بنده درباره علوم انسانی در دانشگاه و خطر این دانش‌های ذاتاً مسموم هشدار

دادم - هم به دانشگاه‌ها، هم به کرد. هیچ نظامی، هیچ مجموعه‌ای نمی‌تواند در خلأ مسئولان - به خاطر همین است. این علوم انسانی‌ای که

امروز رایج است، محتوایی دارد که ماهیتاً متعارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است؛ متکی بر جهان‌بینی دیگری است؛ حرف دیگری دارد، هدف دیگری دارد. وقتی اینها رایج شد، مدیران بر اساس آنها تربیت می‌شوند. همین مدیران می‌آیند در رأس دانشگاه، در رأس اقتصاد کشور، در رأس مسایل داخلی، خارجی، امنیت، غیره و غیره قرار می‌گیرند. آنچه که مقام عظمای ولایت در سخنرانی برای علماء و فضلاء حوزه علمیه قم به آن اشاره می‌کنند، یک تبارشناسی و جریان‌شناسی مجمل اما کامل از محتوای پروژه «توسعه هزاره» سازمان‌های جاسوسی CIA و MI۶ به منظور نفوذ دادن آراء و مشهورات سکولاریستی به ساخت سیاسی کشور ضد استعماری‌ای چون ایران اسلامی جهت استحاله نرم‌افزار انقلابی در نظام اسلامی است. بنابراین، مقام عظمای ولایت با تشخیص زیرکانه این نقطه هدف، در این سخنرانی که به «منشور روحانیت» مشهور گشت به مسئولیت و وظیفه علمای دین در عرصه تولید علم و نظریه‌پردازی اشاره کردند و پس از تبیین آفات و خطرات «دانش‌های ذاتاً مسموم علوم انسانی» فرمودند:

«حوزه‌های علمیه و علمای دین، پشتوانه‌هایی هستند که موظف هستند نظریات اسلامی را در این زمینه علوم انسانی از متون الهی بیرون بکشند، آنها را در اختیار بگذارند

برای برنامه‌ریزی، برای زمینه‌سازی‌های گوناگون. پس نظام اسلامی پشتوانه‌اش علمای دین و علمای

صاحب‌نظر و نظریات اسلامی است، لذا نظام موظف به حمایت از حوزه‌های علمیه است، چون تکیه‌گاه اوست.»

«منشور حوزه‌های علمیه» که از دل سخنرانی مقام عظمای ولایت درآمد، یادآور «منشور روحانیت» امام خمینی (ره) است. حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در مقام تبیین ارتباط و پیوند و وابستگی سرنوشت روحانیت و نظام اسلامی می‌فرمایند:

«حقیقت این است که این دو جریان عظیم - یعنی جریان نظام اسلامی و در دل آن جریان حوزه‌های علمیه - دو جریانی هستند که به هم مرتبطند و به هم متصلند. سرنوشت آنها یکی است. این را همه بدانند. امروز سرنوشت روحانیت و سرنوشت اسلام در این سرزمین، وابسته و گره‌خورده به سرنوشت نظام اسلامی است. نظام اسلامی اندک لطمه‌ای ببیند، یقیناً خسارت آن برای روحانیت و اهل دین و علمای دین از همه آحاد مردم بیشتر خواهد بود. البته نظام زنده است، نظام سرپاست، نظام قوی است و با اطمینان کامل عرض می‌کنم نظام بر همه چالش‌هایی که در مقابلش قرار دارد، فائق و پیروز خواهد شد.»

یکی از نقاط عطف سفر رهبر معظم انقلاب اسلامی به شهر مقدس قم آنجا بود که علیرغم همه کوشش‌های طیفی از دولتمردان و سیاستمداران که با ادعاهایی چون نواندیشی دینی و استفاده از دستاوردهای عقل



بشری، می‌کوشند تا با ترکیب وجوهی از مشهورات مدرنیستی و به ویژه لیبرالی با تفکر اسلامی، نرم‌افزاری متفاوت از

گفتمان امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی برای جمهوری اسلامی بسازند و علیرغم برخی ژست‌های انتقادی‌ای که نسبت به لیبرال‌ها می‌گیرند، به دلیل دل‌بستگی به غایات تکنوکراتیک و مدل‌های توسعهٔ نئولیبرالی، با آن‌ها همسو و همراه می‌گردند و می‌کوشند تا آرمان‌های انقلاب اسلامی را مبتنی بر مدل‌های توسعه‌گرایی غربی و منطبق با مشهورات بی‌پایهٔ دموکراتیک تفسیر کرده و بنابر ادعایشان تحقق بخشند، مقام عظمای ولایت همچنان بر اسلام اصیل فقاهی تأکید ورزیده و با پافشاری بر اندیشه غرب‌شناسانه امام راحل به نقد لیبرالیسم و اومانیسم پرداختند. مقام عظمای ولایت در ۴ آبان ۱۳۸۹ و در دیدار با دانشجویان استان قم در

نقد تمدن مادی غرب و لیبرالیسم مبتنی بر تفکر اومانیستی و فکر دموکراسی فرمودند:

«مادی‌گری، گرایش مادی، تفکر مادی و تمدن مادی، دشمن بشریت و دشمن شماست. دنیای غرب از دو سه قرن قبل از این به دانش برتر و فناوری برتر دست یافت و سوراخ دعای ثروت و انباشت ثروت را پیدا کرد. مکتب‌های گوناگون پدید آمد. تفکرات فلسفی اجتماعی گوناگونی پدید آمد - لیبرالیسم مبتنی بر تفکر اومانیستی، فکر دموکراسی و امثال اینها - هدف اینها یا هدف آن کسانی که دنبال این افکار رفتند، این بود که بتوانند

بشر را به آسایش، به آرامش و به رفاه برسانند. لیکن آنچه در واقع تحقق پیدا کرد، عکس اینها بود. بشر در سایه تفکر اومانیستی و در جهت نظام‌های انسان‌گرا نه

فقط به انسانیت دست نیافت، به آسایش دست نیافت، بلکه بیشترین جنگ‌ها، بیشترین کشتارها، بدترین قساوت‌ها، زشت‌ترین رفتارهای انسان با انسان در این دوره به وجود آمد.»

میراث سفر مقام عظمای ولایت به شهر قم را نباید تنها در دستاوردهای سیاسی، چه در حوزه سیاست داخلی و چه در عرصه سیاست خارجی و بازتاب‌های تکان‌دهنده جهانی آن خلاصه کرد. میراث سفر قم، یک «میراث معرفتی - فلسفی - فقهی» گران‌سنگ است که این میراث به ظهور «منشور حوزه‌های علمیه» و ترسیم نقشه راه علوم انسانی اسلامی با رویکردی جهانی انجامید، اما آنچه غیرقابل انکار

است، وضع وخیم سیستم آموزش عالی در رشته‌های علوم انسانی در دانشگاه‌های کشور و خلاءهای فرهنگی و تفکری است که سبب شده تا رهبری انقلاب اسلامی به نحو پیوسته و پایایی بر ضرورت «تولید علم اسلامی» در عرصه علوم انسانی و نیز «نقد علوم انسانی غرب» تأکید ورزند و گفتمان‌سازی در این عرصه را در زمره مطالبات جدی نظام اسلامی قرار دهند.

وضع نابسامان سیطرهٔ علوم انسانی سکولار در نظام دانشگاهی امروز کشور ریشه در رویدادها و چالش‌هایی دارد که از ابتدای دههٔ ۱۳۶۰ در فضای فرهنگی و نظام دانشگاهی ما تدریجاً شکل گرفت و در دههٔ ۱۳۷۰ کاملاً عیان گردید.

دههٔ ۱۳۷۰ عرصهٔ حیات فکری و فرهنگی ایران، جنگی تمام‌عیار در قلمرو مباحث نظری و به ویژه در زمینهٔ مباحث مربوط به علوم انسانی را تجربه کرد. در یک سو جریان

در پی ظهور انقلاب اسلامی و تأسیس یک نظام سیاسی شیعی در کشور و با توجه به رسالت تاریخ‌ساز انقلاب اسلامی [به عنوان یک انقلاب طلیعه‌دار در عبور بشر امروز از ساحت سیطرهٔ غرب مدرن از حیث جهانی و عبور ایران از منجلاب غرب‌زدگی تحقیرآمیزی که میراث نزدیک به دو قرن سیطرهٔ استعماری بوده است از حیث داخلی] در جهت ایجاد «مدینهٔ معنوی ولایی» در ایران و بسط تفکر اصیل اسلامی در سراسر جهان و بسترسازی جهت ظهور حضرت بقیه‌الله الاعظم و ایجاد تمدن اصیل اسلامی، نقش و وظیفهٔ علمای اسلامی و حوزه‌های محترم علمیه در امر نظریه‌پردازی و هدایت فکری جامعه و مدیران و سیاستمداران چند برابر شده است

روشنفکران به اصطلاح دینی که مبلّغ نحوی تفسیر التقاطی لیبرالی از اسلام بودند و از ابتدای دهه ۱۳۶۰ بر مراکز طراحي و هدایت نظام دانشگاهی و نهادهای مرتبط با تولید علم تسلط یافته بودند و به ترویج مشهورات نئوپوزیتیویستی و نئولیبرالی در فضای آکادمیک علوم انسانی کشور [به ویژه در رشته‌هایی چون: علوم سیاسی، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، تاریخ، فلسفه علم، مدیریت و حتی تا حدودی فلسفه] می‌پرداختند و به دلیل بهره‌مندی از نفوذ مشهورات اومانیستی بر اذهان و نیز بهره‌مندی از انبوه گسترده منابع و کتب تولیدشده در ادبیات رسانه‌ای نظام جهانی استکبار و ترجمه فلّه‌ای آنها به زبان فارسی از پشتوانه و زرادخانه خانهٔ تئوریک حاضر و آمادهٔ بسیاری برخوردار بودند، قرار داشتند و در سمت دیگر مجموعهٔ نیروهای معتقد به اسلام اصیل فقهاتی و پیرو ولایت مطلقه فقیه و متعهد به آرمان‌های انقلاب اسلامی و آموزه‌های امام راحل و حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای قرار گرفته بودند که کانون اصلی اندیشه‌ورزی‌شان در حوزه‌های علمیه قرار داشت و تکیه بر میراث عظیم و بی‌بدیل معارف قدسی قرآن و اهل بیت(ع) و موارث فقهی و کلامی و حدیثی و فلسفی و حکمت ایمانی شیعی داشتند، اما متأسفانه به طور جدی به بهره‌گیری از گنجینه عظیم معرفتی خود در جهت تدوین تئوری‌ها و فرمول‌های روشن معطوف به مسائل و مشکلات روز نظام اسلامی و کشور نپرداخته بودند و در سراسر سال‌های دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ و چهار سال اول دهه ۱۳۸۰ از قرار گرفتن در مراکز مدیریتی و اجرائی نظام دانشگاهی کشور کاملاً محروم بودند و در فضای رسانه‌ای و بازار نشر کتاب نیز عملاً در انزوا قرار داشتند.

این آرایش و توازن قوای نابرابر که علیرغم مظلوم‌نمایی‌های مداوم روشنفکران آنته‌ئیست [غیرمذهبی] سکولار و

روشنفکران التقاطی به اصطلاح دینی سکولار، کاملاً به نفع جریان فکری و فرهنگی غرب‌زده سکولار- لیبرالیست چیدمان شده بود، در نظام دانشگاهی کشور در قلمرو علوم انسانی وضعیتی به راستی بحرانی و خطرناک را رقم زده بود [و متأسفانه اکنون نیز وضع به همین منوال است] و دولت‌های ماقبل دولت اصول‌گرا نیز هیچ کوششی در خصوص تغییر این شرایط انجام نمی‌دادند و چه‌بسا در مواردی با اعمال سیاست‌های خود، خواسته یا ناخواسته وضع را بدتر نیز می‌کردند. [هرچند که عزم و خواست دولت اصولگرا برای تغییر این وضع، مشهود و قابل تحسین است اما متأسفانه هنوز صورت عینی و عملی روشن و منسجمی نیافته است] مقام عظمای ولایت امر نیز در سال‌های اخیر به دفعات از وضعیت کنونی آموزش علوم انسانی در دانشگاه‌ها اظهار نگرانی کرده‌اند، به عنوان مثال معظم له در ۸ شهریور ۱۳۸۸ در دیداری با اساتید دانشگاه‌ها چنین فرمودند:

«در بین این مجموعه عظیم دانشجویی کشور که حدود سه میلیون و نیم دانشجو داریم، حدود دو میلیون اینها دانشجویان علوم انسانی‌اند! این به یک صورت،

انسان را نگران می‌کند. ما در زمینه علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرزی که معتقد به جهان‌بینی اسلامی باشد و بخواهد

جامعه‌شناسی یا روانشناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم که این همه دانشجو برای این رشته‌ها می‌گیریم؟ این نگران‌کننده است.»

از آن هنگام مقام عظمای ولایت حرکتی «گفتمان‌ساز» را در نقد علوم انسانی غرب کلید زدند. این حرکت ادامه همان رویکرد «غرب‌شناسی» بود که بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران به میراث گذاشته بودند. امام خمینی(ره) می‌فرمودند

«غرب‌شناسی» امام راحل و رهبر معظم

انقلاب ریشه در حقیقت اسلام ناب

محمدی(ص) و حکمت اسلامی برآمده از

آن دارد و ضمن نقد مبانی اومانیستی تمدن

غرب مدرن، نگاهی تمدن‌ساز نسبت به

تفکر اسلامی و تولید علم دینی دارد

که «غرب انسان را وحشی بار می‌آورد» چون زیربنای آن تمدن را مبتنی «بر توحش» می‌دانستند. نگرش امام راحل به غرب متکی بر حکمت اسلامی‌ای بود که فهم جامعیت و عمق و فزاتر از آن حتی درک معنای آن برای فلاسفه و ایدئولوگ‌های لیبرال - سکولار دشوار و چه‌بسا ناممکن است.

حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای در آبان‌ماه ۱۳۸۹ و بیش از دو دهه پس از رحلت امام خمینی (ره) در راستای همان بینش و سخن اصیل اسلامی در جمع دانشجویان استان قم، ایدئولوژی لیبرالیسم و تفکر اومانیستی را مورد نقّادی قرار داده و تمدن مادی را دشمن بشریت نامیدند.

این «غرب‌شناسی» امام راحل و رهبر معظم انقلاب ریشه در حقیقت اسلام ناب محمدی (ص) و حکمت اسلامی برآمده از آن دارد و ضمن نقد مبانی اومانیستی تمدن غرب مدرن، نگاهی تمدن‌ساز نسبت به تفکر اسلامی و تولید علم دینی دارد.

به راستی چرا اکنون پس از گذشت سه دهه از استقرار نظام جمهوری اسلامی، همچنان مقام عظمای ولایت «دلواپس» و «دل‌نگران» رواج شکاکیت برخاسته از علوم



انسانی غربی هستند، چنانکه از «نقد شجاعانه علوم انسانی غرب» تحت عنوان «مبارزه مقدس» نام می‌برند و روحانیون و علمای دینی را دعوت به جهاد گسترده علمی و تئوریک درخصوص نقد علوم انسانی غربی و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری مبتلا به نظام و جامعه اسلامی می‌کنند؟ بی‌تردید علت اصلی را باید در غفلت فراگیر از ضرورت توجه به تدوین یک منظومه اصیل فکری - تئوریک منتقد مبانی غرب مدرن از یک سو و زاینده تئوری‌ها و فرمول‌های اجرائی به منظور پاسخ‌گویی به نیازها و مضلات فکری و عینی امروز نظام و جامعه اسلامی و عبور از ساحت غرب‌زدگی شبه‌مدرن به سمت چشم‌اندازهای روشن اسلامی به عنوان فرایند بسترسازی برای ایجاد تمدن اسلامی باید جستجو کرد.

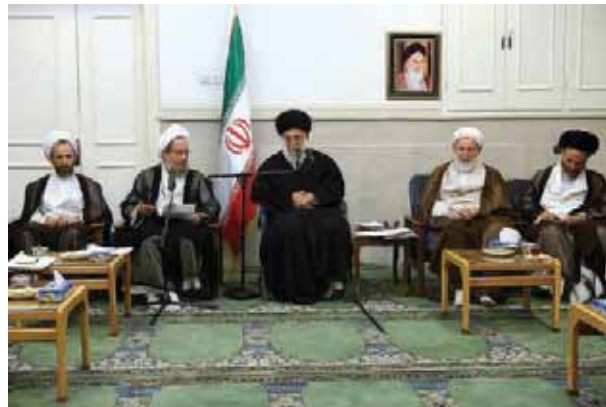
در پی ظهور انقلاب اسلامی و تأسیس یک نظام سیاسی شیعی در کشور و با توجه به رسالت تاریخ‌ساز انقلاب اسلامی [به عنوان یک انقلاب طلیعه‌دار در عبور بشر امروز از ساحت سیطره غرب مدرن از حیث جهانی و عبور ایران از منجلاب غرب‌زدگی تحقیرآمیزی که میراث نزدیک به دو قرن سیطره

بی‌تردید سفر حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای به قم از جهات مختلف و متعدد دارای اهمیت و محورهای مهم بوده است، اما به نظر می‌رسد بتوان تأکیدات مقام عظمای ولایت امر در خصوص نقش برجسته روحانیون و حوزه‌های علمیه درخصوص نقد علوم انسانی سکولار و تئوری‌پردازی مبتنی بر آموزه‌های اصیل اسلام فقهاتی به منظور هدایت فکری مردم و مدیران و سیاستمداران را اصلی‌ترین و یا یکی از محورهای اصلی و مهم این سفر دانست. آن گونه که در فرمایشات معظم‌له می‌توان دید ایشان تأکید دارند حوزه‌های علمیه، امروز نقش بی‌بدیل و بسیار مهم و مسئولیت خطیری دارند تا با بهره‌گیری و استنباط از آموزه‌های قدسی قرآن و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) به نظریه‌پردازی متناسب جهت هدایت جامعه و نظام اسلامی پرداخته و با سیطره تأسفبار مشهورات اومانیستی [که بارزترین ظهور آن در فضای دانشگاهی، در علوم انسانی مدرن خودنمایی می‌کند] به مبارزه جدی برخیزند

استعماری بوده است از حیث داخلی] در جهت ایجاد «مدینه معنوی ولایی» در ایران و بسط تفکر اصیل اسلامی در سراسر جهان و بسترسازی جهت ظهور حضرت بقیه‌الله الاعظم و ایجاد تمدن اصیل اسلامی، نقش و وظیفه علمای اسلامی و حوزه‌های

محترم علمیه در امر نظریه‌پردازی و هدایت فکری جامعه و مدیران و سیاستمداران چند برابر شده است. بی‌تردید سفر حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای به قم از جهات مختلف و متعدد دارای اهمیت و محورهای مهم بوده است، اما به نظر می‌رسد بتوان تأکیدات مقام عظمای ولایت امر در خصوص نقش برجسته روحانیون و حوزه‌های

علمیه در خصوص نقد علوم انسانی سکولار و تئوری‌پردازی مبتنی بر آموزه‌های اصیل اسلام فقهاتی به منظور هدایت فکری مردم و مدیران و سیاستمداران را اصلی‌ترین و یا یکی از محورهای اصلی و مهم این سفر دانست. آن گونه که در فرمایشات معظم‌له می‌توان دید ایشان تأکید دارند حوزه‌های علمیه، امروز نقش بی‌بدیل و بسیار مهم و مسئولیت خطیری دارند تا با بهره‌گیری و استنباط از آموزه‌های قدسی قرآن و معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) به نظریه‌پردازی متناسب جهت هدایت جامعه و نظام اسلامی پرداخته و با سیطره تأسفبار مشهورات اومانستی [که بارزترین ظهور آن در فضای دانشگاهی، در علوم انسانی مدرن خودنمایی می‌کند] به مبارزه جدی برخیزند و ارکان یک منظومه فکری اصیل



اسلامی معطوف به شرایط و معضلات امروز ما و به منظور حرکت در مسیر ایجاد مدینه ولایی را تدوین نمایند.

به این بخش از فرمایشات رهبر حکیم انقلاب اسلامی در تبیین منزلت و نقش ویژه علمای دین توجه نمائید:

رهبر معظم انقلاب در سخنرانی مهمی در شهر مقدس قم خطری را هشدار دادند که در سالیان گذشته نیز آن را مورد توجه قرار داده بودند. لب‌لباب فرمایشات ایشان آن است که اگر مراکز تولید معرفت نتوانند در عرصه نظریه‌پردازی و تولید علم، فرآورده‌های کاربردی داشته باشند، این نقصان به «تغییر نرم‌افزار» نظام خواهد انجامید

«... چون این راه جز با پای ایمان و نیروی انسانی و عشق طی‌شدنی نیست، باید کسانی باشند که بتوانند روح ایمان را در انسان‌ها پرورش دهند. بدون شک مدیران جامعه جزو نقش‌آفرینانند؛ سیاستمداران جزو نقش‌آفرینانند؛ متفکران و روشنفکران جزو نقش‌آفرینانند؛ آحاد مردم هر کدام به نحوی

می‌توانند در خور استعداد خود نقش‌آفرینی کنند؛ اما نقش علمای دین، نقش کسانی که در راه پرورش ایمان مردم از روش دین استفاده می‌کنند، یک نقش یگانه است؛ نقش منحصر به فرد است. مدیران جامعه هم برای اینکه بتوانند درست نقش‌آفرینی کنند، به علمای دین احتیاج دارند. سیاستمداران و فعالان سیاسی در جامعه نیز همین‌طور. محیط‌های گوناگون علمی و روشنفکری نیز همین‌طور. برقی از سخن یک عالم دین پارسا و زمان‌شناس ممکن است بجهت، ظلماتی را از دلی یا دل‌هایی بزدايد؛ چقدر هدایت‌ها به این ترتیب اتفاق افتاده است. این نقش، نقش یگانه است. نقش‌آفرینی را به علمای دین منحصر نمی‌کنیم؛



اما جایگاه نقش آفرینی علمای دین را از همه جایگاه‌های دیگر برجسته‌تر می‌بینیم.»

با توجه به هشدارها و رهنمودهای مکرر مقام عظمای ولایت امر در چند سال اخیر و به ویژه آنچه که معظم له در سفر قم نیز بر آن تأکید ورزیدند، می‌توان دو وظیفه اصلی را برای نخبگان فکری و فرهنگی و دانشگاهی متعهد و انقلابی و از آنها مهم‌تر برای روحانیون و علمای حوزه‌های علمیه استنباط کرد:

۱- مبارزه مقدس علمی با علوم انسانی سکولار و مشهوراتِ اندیشه

وضع نابسامان سیطره علوم انسانی سکولار در نظام دانشگاهی امروز کشور ریشه در رویدادها و چالش‌هایی دارد که از ابتدای دهه ۱۳۶۰ در فضای فرهنگی و نظام دانشگاهی ما تدریجاً شکل گرفت و در دهه ۱۳۷۰ کاملاً عیان گردید

میراث سفر مقام عظمای ولایت به شهر قم را نباید تنها در دستاوردهای سیاسی، چه در حوزه سیاست داخلی و چه در عرصه سیاست خارجی و بازتابهای تکان‌دهنده جهانی آن خلاصه کرد. میراث سفر قم، یک «میراث معرفتی - فلسفی - فقهی» گران سنگ است

اومانیستی و بنیان‌های نظری مادی آنها
۲- کوشش و جهاد مستمر درخصوص تولید فکر دینی و نظریه‌پردازی بر بنیان اسلام فقهاتی به منظور هدایت مردم و مدیران و سیاستمداران و کلیت جامعه اسلامی

بی‌تردید با تحقق این دو مسئولیت بسیار مهم و کاملاً به هم پیوسته، آرایش صحنه فرهنگی و حتی سیاسی کشور به طور جدی و به نفع نیروهای انقلاب اسلامی تغییر خواهد کرد و افق‌های روشنی پیش‌روی ایران اسلامی و جهان

■ امروز گشوده خواهد شد. ان شاء الله



حقیقتاً حضور حضرت آقا در قم چون طلوع خورشید بود

□ حجت الاسلام والمسلمین علی ثقفی
در گفتگو با "فرهنگ عمومی"

اشاره

فرهنگ عمومی: محورهای اصلی فرمایشات حضرت آقا در سخنرانی موسوم به منشور روحانیت را چه می‌دانید؟
مهمترین هدف این سخنرانی بلکه این سفر تحکیم رابطه حوزه و نظام اسلامی و کارآمدسازی این رابطه بود. نقش حوزه و روحانیت در پیدایی مهمترین حادثه قرن بیستم میلادی یعنی وقوع انقلاب اسلامی انکارناپذیر است. این نقش بعد از تاسیس نظام جمهوری اسلامی باز هم برجسته

جناب حجت الاسلام علی ثقفی از روحانیون فعال در قلمرو مباحث نظری و فرهنگی و آشنا با مبادی و مبانی تمدن مدرن هستند که در جهاد عظیم غرب‌شناسی انتقادی، پیگیرانه و مستمر مجاهدت می‌ورزند. در خصوص برخی محورها و نتایج سفر اخیر حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای به شهر قم با ایشان به گفتگویی کوتاه نشستیم. از حجت الاسلام ثقفی که لطف کرده و فرصت گفتگو را در اختیار ما قرار دادند، سپاسگزاریم.

بود. آیا کسی می‌تواند نقش امام و یاران روحانی او را در مواجهه با مشکلات و مخاطرات انقلاب و نیز هدایت موفق امور نادیده بگیرد؟ روشن است اینجا از نقش انحصاری روحانیت حرف نمی‌زنیم. انقلاب اسلامی ایران، نهضتی فراگیر و مردمی و متعلق به همه اقشار بود و همه اقشار مردم در آن نقش تعیین‌کننده داشتند. اما کسی نباید نقش رهبری روحانیت را در این زمینه

انکار نماید. از این پس هم اگر این نهضت بخواهد بر اساس همان اهدافی که امام ترسیم نموده بود و مردم با رأی و جان و خون خود آن را امضا کردند ادامه یابد باز هم باید روحانیت این رهبری را عهده‌دار باشد والا اگر کار بدست گروه‌های

دیگر بیافتد به قول شهید مطهری یک نسل نمی‌گذرد تا این نهضت به انحراف مبتلا شود.

این مسئله نقش مهم روحانیت و حوزه را نشان می‌دهد. اما در یک ارزیابی باید گفت روحانیت نتوانسته از ظرفیتهای عظیم موجود در درون خود به نفع نظام بهره‌برداری کند. آسیبی که اکنون در حوزه و روحانیت مشاهده می‌شود نوعی

غفلت نسبت به نقش روحانیت نسبت به نظام اسلامی و توانایی‌ها و قابلیت‌ها و وظایف حوزه و روحانیت نسبت به این مسئله است.

البته بنده با این تعبیر که این سخنرانی منشور روحانیت

**نقش حوزه و روحانیت در پیدایی
مهمترین حادثه قرن بیستم
میلادی یعنی وقوع انقلاب اسلامی
انکارناپذیر است. این نقش بعد از
تاسیس نظام جمهوری اسلامی باز
هم برجسته بود. آیا کسی می‌تواند
نقش امام و یاران روحانی او را در
مواجهه با مشکلات و مخاطرات
انقلاب و نیز هدایت موفق امور
نادیده بگیرد؟**



**اگر این نهضت بخواهد بر اساس
همان اهدافی که امام ترسیم نموده
بود و مردم با رأی و جان و خون
خود آن را امضا کردند ادامه یابد
باز هم باید روحانیت این رهبری را
عهده‌دار باشد والا اگر کار بدست
گروه‌های دیگر بیافتد به قول شهید
مطهری یک نسل نمی‌گذرد تا این
نهضت به انحراف مبتلا شود**

است چندان موافق نیستم چرا که این تعبیر شاید موجب غفلت از مطالبی باشد که معظم‌له از سالهای دور تاکنون درباره حوزه مطرح کرده‌اند و به تعبیر ایشان تقریباً همه‌اش زمین مانده است. حضرت آقا در سالهای گذشته در سال ۷۴ و ۷۹ و ۸۶ مطالب مهمی درباره تحول در حوزه‌ها، افق‌ها و چشم‌انداز حوزه در تشکیل جامعه نمونه اسلامی و تمدن اسلامی مطرح کردند.

بنده معتقدم باید با مراجعه به تمامی سخنرانی‌های ایشان و نه فقط سخنرانی‌های مربوط به حوزه و روحانیت که در شهر قم ایراد شده است دیدگاه ایشان در مورد حوزه و روحانیت باتمام تفاسیل استخراج شود. آن وقت می‌توانیم آن

مجموعه را منشور روحانیت بنامیم. کارهایی به نام دیدگاه‌های آقا درباره حوزه و روحانیت منتشر شده اما بنده اثری جامع تاکنون در این زمینه ندیده‌ام.

در زمینه نسبت میان روحانیت و نظام، ایشان در این سخنرانی، دو مغالطه را که از سوی دشمنان و یا افراد کم توجه منتشر شده تبیین و رد نمودند. مغالطه

حکومت آخوندی از فردای پیروزی انقلاب توسط روشنفکران چپ و راست با تعبیری چون دیکتاتوری عبا و عمامه، دیکتاتوری نعلین و امثال آن مطرح شد. این مغالطه هنوز هم وجود دارد و دشمنان هنوز تصور می‌کنند این حرف غلط

برای مشوه کردن اذهان ظرفیت دارد. پاسخ آقا به این شبهه این بود که نظام جمهوری اسلامی حکومت افراد نیست بلکه حکومت ارزشهاست. حالا ما چه کنیم که روحانیت پاسدار ارزشهای اسلامی و مورد محبت و قبول مردم ایران می باشد؟

می کردند والا حتی امام هم در اواخر عمر امیدی به این پیروزی نداشت. این نظام هدیه خدا به مردم ایران بود. آنان که حلقه درس و بحث خود را بر خدمت به نظام ترجیح می دهند. آیا توجه دارند که ممکن است این کارشان کفران نعمت باشد. امام رضا(ع) می فرمایند عقوبت هیچ گناهی سریعتر از کفران نعمت به انسان نمی رسد!

شاید برخی فکر می کنند باید حوزه و روحانیت را از ترکشهای نظام دینی که به طور طبیعی از سوی دشمنان وارد می شود مصون نگه دارند. برخی هم می گویند ما باید حوزه را نگه داریم تا اگر خدای نکرده نظام شکست خورد حوزه و اسلام محفوظ بماند. آقا در این سخنرانی گفتند سرنوشت نظام و روحانیت یکی است. این افراد باید توجه کنند اگر این نظام شکست بخورد - که دشمن این آرزو را با خود به گور خواهد برد و ما شاهد مرگ دشمنان و دشمنی هایش و نیز شاهد عزت روزافزون نظام خواهیم بود - شدیدترین انتقامها

ابتدا از حوزه و روحانیت گرفته خواهد شد. این افراد باور نکنند دیگر چیزی از حوزه و روحانیت باقی خواهد ماند. این

مغالطه حکومت آخوندی از فردای پیروزی انقلاب توسط روشنفکران چپ و راست با تعبیری چون دیکتاتوری عبا و عمامه، دیکتاتوری نعلین و امثال آن مطرح شد. این مغالطه هنوز هم وجود دارد و دشمنان هنوز تصور می کنند این حرف غلط برای مشوه کردن اذهان ظرفیت دارد. پاسخ آقا به این شبهه این بود که نظام جمهوری اسلامی حکومت افراد نیست بلکه حکومت ارزشهاست. حالا ما چه کنیم که روحانیت پاسدار ارزشهای اسلامی و مورد محبت و قبول مردم ایران می باشد؟

آقا می خواستند به عافیت طلبان بفهمانند که آنان نزد هیچکس نه دوستان و نه دشمنان محترم و مقدس نیستند و به این آفرینها و تمجیدهای کاذب و تحقیر آمیز دل خوش نکنند. و نیز روحانیونی که برای نظام فداکاری می کنند دچار تردید نشوند. حقیقتا فرصت حکومت دینی در این عصر فرصتی استثنایی است که علمای بزرگ ما در طول تاریخ گاه خواب آن را هم نمی دیدند. آنان با درک درست از دین تمامی حرکات و برنامه ها و فعالیت های علمی فرهنگی اجتماعی و سیاسی خود را برای رسیدن به چنین موقعیتی مدیریت می کردند اما این امور را از سر انجام تکلیف دنبال می کردند

مغالطه آخوند حکومتی هم به وجه دیگری از همین توطئه است. حال آیا روحانیت برای تنزه طلبی از زیر بار این اتهام فرار کند و به گوشه های بخزد تا مثلا محبوبیت خود را حفظ کند؟ واقعا نگاه آدمهای حسابی به کسی که برای حفظ وجهه خود از میدان مسئولیت فرار می کند نگاهی احترام آمیز است؟ آیا چنین انسانی را دارای شخصیت می شمرد؟ خود دشمنان به چنین کسی چه نگاهی دارند؟ آیا همانها هم در دلشان این فرد را انسانی زبون و ترسو و کم مایه نمی دانند؟ و متقابلا همان دشمنان روحانیونی را که شجاعانه و فداکارانه در راه ارزشها جهاد می کنند و هزینه می دهند در دل خود ستایش نمی کنند؟ آقا می خواستند به عافیت طلبان بفهمانند که آنان نزد هیچکس نه دوستان و نه دشمنان محترم و مقدس نیستند و به این آفرینها و تمجیدهای کاذب و تحقیر آمیز دل خوش نکنند. و نیز روحانیونی که برای نظام فداکاری می کنند

دچار تردید نشوند. حقیقتا فرصت حکومت دینی در این عصر فرصتی استثنایی است که علمای بزرگ ما در طول

را دچار مشکلاتی خواهد نمود. مشکلاتی از جنس همین مسائل کنون نظام و کشور در ابعاد فرهنگی سیاسی اجتماعی اقتصادی و علمی مشکلاتی که ناشی از برخی کوتاهی‌های حوزه و روحانیت در گذشته بود.

حضرت آقا در جلسه جامعه مدرسین در پاسخ به انتقادات اعضای جامعه نسبت به برخی مدیران فرهنگی جامعه گفتند باید انتظاراتمان را از مسئولان و کارشناسان واقعی کنیم و به جای سرزنش کردن،

اسباب هدایت و تربیت آنان را به سمت بینش و روش و منش اسلامی فراهم نماییم. حقیقتاً در این زمینه حوزه کم‌کاری می‌کند. به تعبیر حضرت آقا حوزه مادر این نظام است آیا رواست یک مادر به تربیت فرزندش اهتمام نورد و سپس او را به دلیل برخی انحرافات سرزنش کند؟

فرهنگ عمومی: فکر می‌کنید سفر/خبر مقام معظم رهبری چه نتایج عمده‌ای برای کشور و نیز برای روحانیت و حوزه علمیه داشته است؟

برکات این سفر برای قم و حوزه مشهود است. شهر قم حقیقتاً در ایام حضور ایشان حال و هوای دیگری داشت. احساس اینکه ولی ما و نایب امام زمان ما و خورشید انقلاب ما در نزدیکی ماست احساسی بسیار زیبا و دل‌انگیز بود. طلاب و روحانیون احساس نشاط می‌کردند. روزهای پس از رفتن ایشان از شهر روزهای غمناکی بود. برخی می‌گفتند گویا دیوارهای شهر هم غمگینند. شب اول رفتن ایشان از شهر قم برای روحانیون گویا شام غریبان بود. حقیقتاً حضور ایشان در قم چون طلوع خورشید بود. این را همه ما حس

چه تصویری است که برای حفظ اسلام ما نایب امام زمان (عج) را در معرکه تنها بگذاریم. این مانند آن است که در زمان ظهور حضرت حجت یک عالم مثلاً به کناری بخزد و بگوید من خود را حفظ می‌کنم که اگر خدای نکرده حضرت حجت شکست خورد اسلام را حفظ کنم! ریشه این افکار بیشتر از عافیت‌طلبی و ضعف شخصیت سیراب می‌شود. باید طلبه انقلابی، روحانی انقلابی، یک شخصیت فاضل که درس و بحث و مسیر عالم شدن و مشهور گشتن و مرجعیت را برای خدمت به نظام کنار گذاشته از باب تفضیل مجاهدین بر قاعدین در حوزه دارای عزت و سروری باشد. متأسفانه چندی است که ویروس عافیت‌طلبی



در گوشه و کنار حوزه نفوذ کرده است. البته باید اضافه کنم اکثریت طلاب و فضلاء حوزه بنا به دلایل متقن و غیرقابل انکار پشتیبان حضرت آقا و نظام اسلامی هستند. حماسه استقبال مردم قم و روحانیت از ایشان بار دیگر این مطلب را نشان داد. اما از ویروسها نباید غفلت کرد.

مطلب حضرت آقا درباره کارآمد سازی رابطه حوزه و نظام موضوع بسیار مهم تحول بود. ایشان بار دیگر متذکر شدند که تحول امری اجتناب‌ناپذیر است. حال یا حوزه آن را مدیریت خواهد کرد و یا آنکه خود حوزه در این تحول مدیریت خواهد شد. حوزه باید یکی از این دو راه را انتخاب کند. گذشت زمان و عدم آمادگی و کندی حرکت در مسیر تحول راه دوم را به روی حوزه خواهد گشود و حوزه، روحانیت و کشور

کردیم. امیدواریم ما قردان این نعمت باشیم. یکی از علمای روشن ضمیر و آگاه و انقلابی در این ایام تعبیری قابل تامل داشت. وی گفته بود وجود مقام معظم رهبری نعمتی الهی است که از تمام نعمات مادی جهان بالاتر است. من فکر می‌کنم درباره این جمله باید یک کتاب نوشت. شما تمامی منابع طبیعی ایران و ثروت کشور را تصور بکنید و سپس ثروت و منابع کشف شده و ناشده طبیعت تمامی کره زمین را بر آن بیفزایید آنگاه به این جمله فکر کنید. بنده در این کلام اغراق نمی‌بینم. حضور ده روزه ایشان و نیز سفر مجددشان برای بازدید مراجع و بیانات راهگشای ایشان حقیقتاً مسئولیت جدیدی بر دوش حوزه قرار داد. بلی اگر ما به تکالیفمان عمل کنیم حتماً برکات این سفر مضاعف خواهد شد. اکنون در حوزه جنب و جوش و نشاط و تحرکی برای پی‌گیری مطالبات حضرت آقا از حوزه به چشم می‌خورد. امیدواریم شعله این انگیزه‌ها باقی بماند و فروزان‌تر شود. در این صورت کشور نیز از این

آقا در این سخنرانی گفتند
سرنوشت نظام و روحانیت یکی است. این افراد باید توجه کنند
اگر این نظام شکست بخورد - که دشمن این آرزو را با خود به گور خواهد برد و ما شاهد مرگ دشمنان و دشمنی‌هایش و نیز شاهد عزت روزافزون نظام خواهیم بود -
شدیدترین انتقام‌ها ابتدا از حوزه و روحانیت گرفته خواهد شد. این افراد باور نکنند دیگر چیزی از حوزه و روحانیت باقی خواهد ماند. این چه تصویری است که برای حفظ اسلام ما نایب امام زمان (عج) را در معرکه تنها بگذاریم

شهر قم حقیقتاً در ایام حضور ایشان حال و هوای دیگری داشت. احساس اینکه ولی ما و نایب امام زمان ما و خورشید انقلاب ما در نزدیکی ماست احساسی بسیار زیبا و دل‌انگیز بود. طلاب و روحانیون احساس نشاط می‌کردند. حقیقتاً حضور ایشان در قم چون طلوع خورشید بود. این را همه ما حس کردیم. امیدواریم ما قردان این نعمت باشیم. یکی از علمای روشن ضمیر و آگاه و انقلابی در این ایام تعبیری قابل تامل داشت. وی گفته بود وجود مقام معظم رهبری نعمتی الهی است که از تمام نعمات مادی جهان بالاتر است. من فکر می‌کنم درباره این جمله باید یک کتاب نوشت

تحول بهره خواهد برد.

یکی از ابعاد حضور حضرت آقا در قم و استقبال فراموش‌نشده مردم و روحانیون از ایشان که مورد توجه دوست و دشمن قرار گرفت، خاتمه یافتن خیال فاصله مردم قم و روحانیون از نظام اسلامی بود. البته آنان که در حوزه قم هستند، می‌دانند که مردم قم و حوزه همواره در خط مقدم دفاع از ولایت هستند. خود دشمن و اذنباش طعم تو دهنی‌های محکم قم و حوزه را در مقاطع حساس فراموش نکرده‌اند. اما در سالهای اخیر به خصوص در ایام فتنه ۸۸ دشمن با یک پشتیبانی سنگین



و همه جانبه حوزه را هم نشانه رفته بود. مشاهده صحنه‌های حضور مردم و روحانیون در این ۱۰ روز در سایر نقاط کشور و در رسانه‌های بین‌المللی برای دوستان انقلاب خرسندی و برای دشمنان نظام ما سرافکندگی و عصبانیت و یأس به دنبال داشت.

فرهنگ عمومی: آیا می‌توان سفر اخیر مقام معظم رهبری به قم را سرمنشأ ایجاد یک تحول بنیادین و کمال‌آفرین در حوزه دانست؟

امیدواریم این اتفاق رخ دهد. همانطور که عرض کردم در حوزه فعالیت‌هایی شروع شده و زمینه‌ها برای یک تحول مثبت مهیا شده است. بنده فکر می‌کنم نقش رسانه‌ها این است که مطالبات حضرت آقا از حوزه را پی‌گیری نمایند و نتایج اقدامات

حوزه را به افکار عمومی اطلاع دهند. یک تصور رایج وجود دهه هفتاد تبیین کردند و مورد غفلت و تغافل مسئولان آن

زمان قرار گرفت، تهاجم سازماندهی شده دشمن متکی به پول و تکنولوژی و علم به ایمان مردم و مسئولان نسبت به اسلام و انقلاب به هدف براندازی نظام اسلامی بود. حوزه اگرچه براساس وظیفه سنتی خود یعنی تبلیغ در میان مردم



توانست نقش مهمی در ناکام گذاشتن دشمن ایفا نماید، اما کوتاهی‌های پیش آمده موجب شد هزینه‌هایی روی دست ما بگذارد. ریزش برخی از انقلابیون و مسئولان انقلابی و نیز آسیب‌ها و ناهنجاری‌های رفتاری در اجتماع و خانواده از مصادیق مهم این هزینه‌ها بود. خیلی روشن است که روحانیت در حفظ ایمان مردم و مسئولان نسبت به اسلام و ارزشهای اسلامی و نیز حفظ رابطه مردم و مسئولان با نظام اسلامی و تحکیم وفاداری آنان نقشی مهم دارد. امروز امکانات خوبی برای این تجهیز و آمادگی از جانب نظام به سوی حوزه سرازیر شده است. باید فرصت را مغتنم شمرد و با مدیریت درست این امکانات نقش اول حوزه و روحانیت را در مقابله با جنگ نرم و تحقق مطالبات حضرت آقا از حوزه ایفا نمود. ■

یکی از ابعاد حضور حضرت آقا در قم و استقبال فراموش‌نشده‌ی مردم و روحانیون از ایشان که مورد توجه دوست و دشمن قرار گرفت، خاتمه یافتن خیال فاصله مردم قم و روحانیون از نظام اسلامی بود. البته آنان که در حوزه قم هستند، می‌دانند که مردم قم و حوزه همواره در خط مقدم دفاع از ولایت هستند. خود دشمن و اذنباش طعم تو دهنی‌های محکم قم و حوزه را در مقاطع حساس فراموش نکرده‌اند. اما در سالهای اخیر به خصوص در ایام فتنه ۸۸ دشمن با یک پشتیبانی سنگین و همه‌جانبه حوزه را هم نشانه رفته بود. مشاهده صحنه‌های حضور مردم و روحانیون در این ۱۰ روز در سایر نقاط کشور و در رسانه‌های بین‌المللی برای دوستان انقلاب خرسندی و برای دشمنان نظام ما سرافکندگی و عصبانیت و یأس به دنبال داشت

دارد و آن این است که برخی می‌پندارند در حوزه همگان از مراجع، علما، فضلا، سازمانها و موسسات دینی همگی دارند به وظایف خود عمل می‌کنند. حال آنکه مطالبه عمومی و پیگیری فعالیت‌های حوزویان در افکار عمومی خود شأنی

دیگر از نظارت عمومی است. نخبگان رسانه‌ای در این زمینه می‌توانند افکار عمومی را به سمت وظایفشان هدایت نمایند. این البته به شرط حفظ ضوابط و سلامتهای کار رسانه‌ای و پرهیز از برخی شیوه‌های رایج ژورنالیستی در رسانه‌ها می‌باشد.

فرهنگ عمومی: به نظر شما مقام معظم رهبری از روحانیت و حوزه در مقابله با جنگ نرم دشمنان چه مطالباتی دارند؟

به نظر من جنگ نرم عبارتی جدید از همان تعبیر قدیمی تهاجم فرهنگی می‌باشد که اکنون با تجدید سازماندهی و اتکا به شیوه‌ها و ابزار جدیدتر و بهره‌گیری از تجربیات دو دهه تهاجم فرهنگی در دستور کار دشمنان نظام و انقلاب قرار گرفته است. تهاجم فرهنگی آنطور که حضرت آقا در اوایل



قدرت نرم «اسلام ناب محمدی (ص)» در برابر عملیات امنیتی «صهیونیسم»

گزارش تحلیلی اختصاصی «فرهنگ عمومی»
از سفر رئیس جمهور به لبنان

مشابه استقبال بی نظیر مردم لبنان از رئیس جمهور ایران برای هیچ
رئیس جمهوری در هیچ جای دنیا اتفاق نمی افتد... موضوع سفر رئیس
جمهوری اسلامی ایران به لبنان و استقبالی که انجام شد، نباید دست کم
گرفته شود. (مقام معظم رهبری، دیدار با بسیجیان، ۲ آبان ۱۳۸۸)

امنیتی بسیاری میان سرویس های جاسوسی اسرائیل، آمریکا و انگلیس صورت گرفته بود تا با طراحی یک عملیات امنیتی پیچیده، احمدی نژاد را ترور کنند. روزنامه کویتی «السیاست» به نقل از منابع خبری خود در لبنان گزارش داد که «اداره اطلاعات ارتش لبنان» از سوء قصد به جان رئیس جمهور ایران جلوگیری کرده است. در صحت این گمانه زنی ها تردیدهای جدی وجود دارد، اما سفارت آمریکا در بیروت با اقدامی ناپخته این سناریوی احتمالی را فاش کرد و با صدور بیانیه ای درباره سفر احمدی نژاد خطاب به اتباع خود، از بروز

وقتی نزدیک ساعت ۹ صبح چهارشنبه ۲۱ مهر ۱۳۸۹ هواپیمای حامل رئیس جمهور ایران در فرودگاه بیروت نشست، روز پرکار سرویس های جاسوسی غرب نیز آغاز شد و چند عملیات ویژه امنیتی که موساد، سازمان سیا و اینتلیجنس سرویس انگلیس تدارک دیده بودند، کلید خورد تا مانورهای تبلیغاتی و نظامی برای به مخاطره انداختن امنیت و نیز ترور شخصیت رئیس جمهور ایران اجرا شود. سفر رئیس جمهور به لبنان، هر لحظه اش اقتدار و اضطراب را در کنار یکدیگر داشت. پیش از آغاز سفر، رایزنی های

خشونت‌های احتمالی در لبنان خبر داد! گرچه تمام محاسبات اطلاعاتی نشان می‌داد که هر اقدامی علیه مسئولان ایرانی در لبنان برای جمهوری اسلامی «بازی بُرد بُرد» است، بنابراین به نظر می‌رسد که غربی‌ها و صهیونیست‌ها به انجام چند مانور امنیتی - تبلیغاتی اکتفاء کرده باشند و چاره‌ای نیز نداشتند تا تسلیم اهداف استراتژیک و برآورد راهبردی ایران از انجام این سفر شوند که چیزی جز افزایش اقتدار و ظهور پتانسیل‌های «اسلام ناب»، تضعیف ایدئولوژی صهیونیسم و تهدید موجودیت رژیم غاصب اسرائیل نبود.

تنها چند ساعت قبل از اینکه احمدی‌نژاد خیابان پاسطور را به مقصد فرودگاه ترک کند، یک برنامه کاری فشرده داشت و در آن شرایط حساس اهداف دیپلماتیک ابتکاری و جدیدی را دنبال می‌کرد. او با دو پادشاه عرب رایزنی‌های تلفنی خود را آغاز کرد؛ با ملک عبدالله پادشاه عربستان و عبدالله پادشاه اردن

درباره تحکیم روابط صحبت کرد، اما قصد داشت تا آنان را به حمایت بیشتر از جنبش‌های مقاومت در منطقه ترغیب کند. به محض فرود آمدن هواپیمای حامل رئیس جمهوری ایران در فرودگاه بیروت، هلی کوپتری مجهز به آخرین سیستم‌های ضدجاسوسی و تجهیزات ایمنی به همراه تیمی از مجبوجت‌های محافظ آماده پرواز بود تا احمدی‌نژاد را با اسکورت هوایی مستقیماً از فرودگاه به کاخ ریاست جمهوری



در لحظاتی که احمدی‌نژاد در حال گذر از مسیر چند ده کیلومتری استقبال بود، سایت اینترنتی روزنامه «لوموند» در فرانسه، گزارشی ویژه و فوری را به قلم «آنتوان باسبوس» روی خروجی انتشارش گذاشت: «سفر رسمی محمود احمدی‌نژاد رئیس جمهور ایران به لبنان نقطه اوج موفقیت مسلم منطقه‌ای برای جمهوری اسلامی است. چه کسی باور می‌کرد که حکم امام خمینی(ره) برای تاسیس حزب‌الله در لبنان در سال ۱۹۸۳ باعث شود تهران به جنبش شبه نظامی قدرتمندی مجهز شود که فقط دو شکست به اسرائیل تحمل کرده است»

و محل اقامت رئیس جمهور میشل سلیمان ببرد، اما احمدی‌نژاد بدون آنکه نگاهی به هلی کوپتر بیاندازد، سوار بر یک خودروی روباز و با گذر از مناطق مختلف شیعه‌نشین و سنی‌نشین به میان هزاران زن و مرد لبنانی از طوایف مختلف رفت که برای استقبال از او آمده بودند. پیش از سفر احمدی‌نژاد، گروه «عبدالله اعظم» که خود را یک سازمان سنی لبنانی معرفی

می‌کند، تهدید کرده بود که در جریان دیدار رئیس جمهور ایران از لبنان، به جان او سوءقصد خواهد کرد و در بیانیه‌ای شدیدالحن نوشت «سفر احمدی‌نژاد برای سنی‌های لبنان خطرآفرین است و چنان خواهیم کرد که احمدی‌نژاد نتواند به همان راحتی که آمده، به ایران بازگردد.» با این حال سنی‌ها یک طیف مهم از استقبال‌کنندگان را تشکیل می‌دادند و به بیانیه‌های این گروه‌های سیاسی توجهی نشان ندادند، گرچه طبیعتاً برای تیم‌های حفاظتی رئیس جمهور

ایران که فرماندهی آن در اختیار یگان امنیتی گارد ریاست جمهوری لبنان قرار داشت، آن لحظات شاید از سخت‌ترین ماموریت‌های عمرشان بود، اما احمدی‌نژاد آرام و خندان و با چهره‌ای مطمئن، تمام قد بر سقف خودرویی روباز ایستاد و از میان مردمی می‌گذشت که عکس‌های امام، رهبری و او را به همراه پوسترهایی شامل جمله دو کلمه‌ای «اهلا و سهلا» و «خوش آمدید» را در دست داشتند.

در لحظاتی که احمدی‌نژاد در حال گذر از مسیر چند ده کیلومتری استقبال بود، سایت اینترنتی روزنامه «لوموند» در فرانسه، گزارشی ویژه و فوری را به قلم «آنتوان باسیوس» روی خروجی انتشارش گذاشت: «سفر رسمی محمود



برمی‌آمد نقض حریم هوایی لبنان در مناطق تفاح، شرق صیدا، خیام، مرجعیون و عرقوب و... بود. براساس گزارش تلویزیون پرس تی.وی هواپیماهای رژیم صهیونیستی ساعتها مشغول گشت‌زنی در ارتفاع پایین در خاک لبنان بودند

احمدی‌نژاد رئیس‌جمهور ایران به لبنان نقطه اوج موفقیت مسلم منطقه‌ای برای جمهوری اسلامی است. چه کسی باور می‌کرد که حکم امام خمینی (ره) برای تاسیس حزب‌الله در لبنان در سال ۱۹۸۳ باعث شود تهران به جنیش شبه نظامی قدرتمندی مجهز شود که فقط دو شکست به اسرائیل تحمل کرده است. «شبکه جهانی بی.بی.سی انگار که در شوک و بهت فرو

رفتار سیاسی دکتر احمدی‌نژاد در لبنان از الگوی خاصی پیروی می‌کرد که می‌توان آن را در چارچوب گسترش «قدرت نرم» جمهوری اسلامی تبیین ساخت. او که از سوارشدن بر هلی کوپتر ویژه برای حضور در مراسم استقبال رسمی امتناع کرده بود و علیرغم وضعیت پرمخاطره امنیتی به میان انبوه لبنانی‌ها رفت تا نشان دهد که پایگاه اقتدار و مشروعیت نظام اسلامی تا قلب لبنان گسترده است.

و جنگنده‌های رژیم صهیونیستی کوشیدند با شکستن دیوار صوتی در غزه، رعب و وحشت ایجاد کنند، اما این سروصداها میان انفجار بمب معرفتی جمهوری اسلامی در لبنان گم شد.

وقتی احمدی‌نژاد به کاخ ریاست جمهوری لبنان رسید تا پس از استقبال تاریخی مردم، پذیرای استقبال رسمی میشل سلیمان باشد، یک اتفاق جالب دیگر نیز

افتاد. همه شخصیت‌های طراز اول لبنانی که برخی از آنان حتی در دیدار با رئیس‌جمهور سوریه و پادشاه عربستان حضور نداشتند، آمده بودند، حتی شخصیت‌هایی مثل مروان حماده که اولین نماینده مخالف سفر احمدی‌نژاد به لبنان به شمار می‌رفت، خود را به جمع استقبال‌کنندگان در کاخ رساند یا مهمتر از همه، سمیر جعجع (رئیس حزب قوات لبنان) از شخصیت‌های سرشناس مخالف ایران و حزب‌الله نیز آمده بود و آن چنان از رئیس‌جمهور ایران تعریف و تمجید می‌کرد که انگار رئیس‌جمهور آمریکا در مقابل او ایستاده است!

رفتار سیاسی دکتر احمدی‌نژاد در لبنان از الگوی خاصی پیروی می‌کرد که می‌توان آن را در چارچوب گسترش

رفته باشد، نوشت: «سرتاسر مسیر بیروت تا جنوب لبنان آراسته است به پرچم‌های ایران و تصاویر محمود احمدی‌نژاد با جمله خوش آمدید! تا آنجا که این عبارت فارسی در این کشور عربی بر سر زبان‌ها افتاده است.» اما در همین لحظات یک بمب دست‌ساز در طرابلس و نزدیک خودروی مصطفی ملص (از هواداران جریان ملی به ریاست میشل عون) منفجر شد و پس از آن ملص در مصاحبه با یک شبکه تلویزیونی لبنان دلیل این بمبگذاری را حمایت خود از احمدی‌نژاد در روزهای گذشته دانست. از یک سو، لبنان از رئیس‌جمهور ایران به سبب پافشاری بر عقیده امام خمینی (ره) درباره «نابودی اسرائیل» مانند یک «قهرمان» استقبال می‌کرد و از سوی دیگر صهیونیست‌ها تنها کاری که از دستشان

«قدرت نرم» جمهوری اسلامی تبیین ساخت. او که از مضاعف کرده است.» حتی در سخنرانی‌های دیگر، واژگان سوارشدن بر هلی کوپتر ویژه برای حضور در مراسم استقبال او براساس مدل «کل‌گرایی وحدت‌بخش» میان لبنانی‌ها گلچین شده بود.

به دلیل مجموعه همین رفتار سیاسی بود که سرانجام فلیپ کراولی، سخنگوی وزارت امور خارجه آمریکا روز پنجشنبه ۲۲ مهرماه ۱۳۸۹ از کوره در رفت و وقتی در واشنگتن با خبرنگاران گفتگو می‌کرد مدعی شد «این سفر حاکمیت ملی لبنان را تضعیف می‌کند!» شاید به همین دلیل رابطه‌ها و واسطه‌های مطبوعاتی سرویس‌های جاسوسی غرب در لبنان یک عملیات ویژه رسانه‌ای علیه رئیس‌جمهور را پیش می‌بردند و به برخی از روزنامه‌ها در لبنان و ایران توصیه می‌کردند تا تیتیر یک خود را به موضوعات دیگری - مانند نجات معدنچیان شیلی - اختصاص دهند! اما مثل همیشه، بمب خبری ایران ترکیده بود و حتی پیامدهایش برای اردوگاه لیبرال سرمایه‌داری قابل کنترل نبود.

رئیس‌جمهور ترجیح می‌داد حضور در پرخطرترین مکان‌های لبنان را تجربه کند. یکی از مهمترین برنامه‌های سفر او حضور در منطقه پرخطر و کم‌امنیت «ضاحیه» در

رابطه‌ها و واسطه‌های مطبوعاتی سرویس‌های جاسوسی غرب در لبنان یک عملیات ویژه رسانه‌ای علیه رئیس‌جمهور را پیش می‌بردند و به برخی از روزنامه‌ها در لبنان و ایران توصیه می‌کردند تا تیتیر یک خود را به موضوعات دیگری - مانند نجات معدنچیان شیلی - اختصاص دهند! اما مثل همیشه، بمب خبری ایران ترکیده بود و حتی پیامدهایش برای اردوگاه لیبرال سرمایه‌داری قابل کنترل نبود

رئیس‌جمهور ترجیح می‌داد حضور در پرخطرترین مکان‌های لبنان را تجربه کند. یکی از مهمترین برنامه‌های سفر او حضور در منطقه پرخطر و کم‌امنیت «ضاحیه» در جنوب بیروت بود. مراسم سخنرانی رئیس‌جمهوری پس از غروب آفتاب برگزار شد که این ساعت دارای ضرب امنیتی پایین‌تری نسبت به روز است. وقتی احمدی‌نژاد در جایگاه سخنرانی مستقر شد و دید در مقابلش یک شیشه ضد گلوله قرار دارد، با وجود منع محافظان جای خود را با مترجمش عوض کرد و همان جا یک بار دیگر اسرائیل را «رژیم نامشروع» خواند و از کشورهای غربی به دلیل حمایت از رژیم صهیونیستی به شدت انتقاد کرد

جمهور و افتخارآفرینی ملت و بزرگان لبنان، در مقاومت تاریخی در برابر تجاوزات بیگانه، اندیشه سیاسی ملت‌های منطقه را دگرگون، روح آزادگی را زنده و امید و نشاط را

رسمی امتناع کرده بود و علیرغم وضعیت پرمخاطره امنیتی به میان انبوه لبنانی‌ها رفت تا نشان دهد که پایگاه اقتدار و مشروعیت نظام اسلامی تا قلب لبنان گسترده است، این بار در کاخ ریاست جمهوری لبنان نیز به کار جالب دیگری دست زد. احمدی‌نژاد یک «نانسکوب ایرانی» را به میشل سلیمان هدیه کرد که فقط پنج کشور جهان این تکنولوژی را دارا هستند و با این کار «قدرت علمی» - و نه صرفاً «قدرت سیاسی» - ایران را در اولین دیدار رسمی خود با مقامات لبنانی به رخ جهانیان کشید. در میان تبلیغات صهیونیست‌ها برای شکاف انداختن بین دولت لبنان و حزب‌الله به دلیل این سفر، دکتر احمدی‌نژاد البته سعی می‌کرد در رفتار سیاسی خود پارامتر «وحدت» را برجسته کند و با ادبیات دیپلماتیک خاصی مذاکراتش را پیش می‌برد که آن نقشه‌های تبلیغاتی نقش بر آب شود. او در ضیافت نهار که میشل سلیمان به افتخارش ترتیب داد، خطاب به رئیس‌جمهور لبنان گفت: «دوراندیشی و شجاعت آقای رئیس‌جمهور و افتخارآفرینی ملت و بزرگان لبنان، در مقاومت تاریخی در برابر تجاوزات بیگانه، اندیشه سیاسی ملت‌های منطقه را دگرگون، روح آزادگی را زنده و امید و نشاط را

جنوب بیروت بود. مراسم سخنرانی رئیس‌جمهوری پس از غروب آفتاب برگزار شد که این ساعت دارای ضرب امنیتی پایین‌تری نسبت به روز است. وقتی احمدی‌نژاد در

جایگاه سخنرانی مستقر شد و دید در مقابلش یک شیشه ضد گلوله قرار دارد، با وجود منع محافظان جای خود را

با مترجمش عوض کرد و همان جا یک بار دیگر اسرائیل را «رژیم نامشروع» خواند و از کشورهای غربی به دلیل حمایت از رژیم صهیونیستی به شدت انتقاد کرد.

پیش از آنکه رئیس جمهوری اسلامی ایران برای ایراد سخنرانی خود



امام خمینی(ره)، به نام رهبران و اعضای احزاب و جریان‌های لبنانی که امشب در بین ما هستند از سفر کریمانه شما

استقبال می‌کنیم. پس از این سفر بود که آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای در سفر به قم و دیدار با طلاب خارجی حوزه علمیه فرمودند: «امروز اگر مسئولان برجسته نظام اسلامی به هر کشور اسلامی بروند و فضا برای مردم باز گذاشته شود،

همانند استقبال مردم لبنان، روی خواهد داد. اگر دولت، دولتی منقطع از مردم بود و میلیون‌ها جوان با انگیزه از آن حمایت نمی‌کردند، قطعاً چنین اتفاقی در لبنان روی نمی‌داد.»

رئیس جمهور یک رفتار سیاسی خطرناک دیگر نیز انجام داد که مانند صاعقه‌ای بر سر اسرائیلی‌ها فرود آمد. او ۲۲ مهرماه در روز

دوم سفر خود به نزدیکترین نقطه مرزی با اسرائیل یعنی «بنت جبیل» رفت. جایی که به «تماد مقاومت» معروف است. خبرنگار یکی از شبکه‌های فرامنطقه‌ای حزب‌الله لبنان در گزارشی مستقیم گفت: «برای احمدی‌نژاد فرقی نمی‌کند که در کجا سخنرانی می‌کند: در پایتخت ایران باشد یا در نزدیکترین نقطه به اسرائیل، چون او عقیده دارد که صهیونیست‌ها رفتنی‌اند.» احمدی‌نژاد که در ورزشگاهی در مرز اسرائیل سخنرانی می‌کرد خطاب به انبوه مجاهدانی که مقابلش بودند، گفت: «اگر مقاومت شما نبود، معلوم نبود که امروز مرز صهیونیست‌ها کجا بود.»

حالا، ایران در مرز اسرائیل «قدرت نرم» مکتب «اسلام

«سیدحسن نصرالله» با خوشامدگویی به دکتر محمود احمدی‌نژاد گفت: «من از شما که برادر و حامی عظیم مبارزان و مظلومان هستم استقبال می‌کنم. ما رایحه خوش امام خمینی(ره) را در وجود شما استشمام می‌کنیم و نفس‌های امام خامنه‌ای را در وجود شما احساس می‌کنیم و در شما چهره ملت عظیم ایران را مشاهده می‌کنیم»

در منطقه ضاحیه در جنوب بیروت به پشت تریبون برود، «سید حسن نصرالله» دبیر کل «حزب‌الله لبنان» از طریق ویدئو کنفرانس از اقامتگاه خود که به دلیل تمهیدات امنیتی از سری‌ترین مکان‌های سیاسی جهان محسوب می‌شود، سخنانی را ایراد کرد که مانند همیشه همه را به شگفتی واداشت. او با خوشامدگویی

به دکتر محمود احمدی‌نژاد گفت: «من از شما که برادر و حامی عظیم مبارزان و مظلومان هستم استقبال می‌کنم. ما رایحه خوش امام خمینی(ره) را در وجود شما استشمام می‌کنیم و نفس‌های امام خامنه‌ای را در وجود شما احساس می‌کنیم و در شما چهره ملت عظیم ایران را مشاهده می‌کنیم.»

«سیدحسن نصرالله» در حقیقت از راز استقبال تاریخی لبنانی‌ها از رئیس جمهوری اسلامی ایران پرده برداشت و به نام «عاشقان امام خمینی(ره)» و «مجاهدان حزب‌الله» از او استقبال کرد: «من به نام رهبران و اعضای جنبش امل و به نام رهبران، اعضای حزب‌الله، به نام امام موسی صدر و عاشقان



ناب محمدی(ص)» را به رخ صهیونیست‌ها می‌کشید. قطعاً وقتی رئیس‌جمهوری اسلامی پس از ترک نقطه مرزی اسرائیل برای ادای احترام به شهدای مقاومت و انتفاضه عازم روستای قانا در جنوب لبنان بود، صهیونیست‌ها نگران بودند که شاید چندی بعد همین مرزهای کنونی را نیز از دست بدهند. در

همین حین بود که احمدی‌نژاد برای چندمین بار بر «سقوط نظام سرمایه‌داری صهیونیستی - لیبرالیستی» تکیه کرد و گفت: «امروز به برکت استقامت ملت‌های منطقه نظام سرمایه‌داری در آستانه سقوط قرار دارد. نظام سرمایه‌داری همانند هواپیمایی است که موتورهای خود را از دست داده و

احمدی‌نژاد برای چندمین بار بر «سقوط نظام سرمایه‌داری صهیونیستی - لیبرالیستی» تکیه کرد و گفت: «امروز به برکت استقامت ملت‌های منطقه نظام سرمایه‌داری در آستانه سقوط قرار دارد. نظام سرمایه‌داری همانند هواپیمایی است که موتورهای خود را از دست داده و هیچ کنترلی بر آن وجود ندارد»

هیچ کنترلی بر آن وجود ندارد. آن گونه که مقام عظمای ولایت و رهبر حزب‌الله لبنان ترسیم کردند، احمدی‌نژاد نزد لبنانی‌ها رئیس دولتی اسلامی - مردمی و نیز به عنوان یکی از نمایندگان مکتب «اسلام ناب محمدی(ص)» شناخته می‌شد. پس هیچ چیز نمی‌توانست نتیجه «بازی بُرد بُرد» این سفر دو

روزه را به منطقه‌ای که مهد پرورش فرزندان معنوی امام روح‌الله است، تغییر دهد. هم صهیونیست‌ها و هم لیبرال‌ها این را می‌فهمیدند و این را هم می‌دانستند که در بهترین حالت می‌توانند «تماشاگران خوبی» در این دو روز باشند! ■

در حاشیه فتنه سیاه ۱۳۸۸ و باز کاوی برخی وجوه آن

چرا و چگونه امپریالیزم لیبرال کودتا می کند؟

اسلامی و تبدیل آن به یک جمهوری ظاهراً اسلامی و باطناً سکولاریست و البته اندکی پس از آن، تاسیس یک جمهوری در ظاهر و باطن سکولار همان «جمهوری ایرانی» معروف فریب خوردگان خیابانی و معلمان توطئه گر وابسته به امپریالیسمشان در بیرون مرزها [تمام عیار است که مدل کلی آن، مدل یک رژیم نئولیبرالیست مستعمراتی - وابسته دست نشانده آمریکا است و از دهه ۱۹۸۰ م تاسیس چنین حکومت‌هایی در کشورهای موسوم به جهان سوم در دستور کار دولت‌های امپریالیستی لیبرال - سرمایه‌داری قرار گرفته است. اینجا مجال آن نیست که به بررسی این نکته بپردازیم که چرا امپریالیزم سرمایه‌داری لیبرال در اواخر سال‌های

وقایعی که پس از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ در ایران رخ داد و به حق، «فتنه» نام گرفت، یک کودتای تمام عیار بود که ریشه در یک تهاجم فرهنگی سازمان یافته و با برنامه بیست ساله او حتی کمی بیش از بیست سال، زیرا نخستین نمودهای این تهاجم فرهنگی هدفمند و با اغراض سیاسی را می‌شود از اواخر سال ۱۳۶۶ مشاهده کرد [داشت. تهاجم فرهنگی بسیار گسترده و ویرانگری که امروز در صورتی فوق العاده گسترده‌تر دارد دنبال می‌شود و هدف اصلی و نهایی آن، حذف ستون خیمه نظام اسلامی و جوهر انقلاب اسلامی یعنی اصل ولایت فقیه و در پی آن، مسخ هویت جمهوری



دهه ۱۹۷۰ م تصمیم به تغییر استراتژی خود در جهان تحت سلطه خود و جوامعی که چند دهه است «جهان سومی» نامیده می‌شوند، گرفت. تا پیش از این تغییر استراتژی، امپراطوری شیطان‌ی آمریکا و تا حدود زیادی دنباله‌های لیبرال - امپریالیستش در اروپا از حکومت‌هایی که به

صریح‌ترین شکلی، شدیدترین «استبداد آشکار» جنایتکارانه را اعمال می‌کردند [مثل رژیم محمدرضا شاه در ایران، رژیم مارکوس در فیلیپین، حکومت پینوشه در شیلی، رژیم سوموزا در نیکاراگوئه، دولت سوهارتو در اندونزی و لیست پُرتول و دراز دیگری از اسامی رژیم‌های دارای رویه‌های «استبدادی آشکار» و سراپا وابسته به آمریکا در جای جای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین] حمایت می‌کردند، اما بنا به دلایل متعددی که فرصت بحث میسوط آن در این مقال وجود ندارد او به صورت بسیار مختصر فقط به ۲ دلیل مهم آن می‌توان اشاره کرد. اول این که سیستم «استبداد آشکار» رژیم‌های دست‌نشانده آمریکا در طول سه دهه پس از آغاز جنگ سرد نشان داد که در مهار جنبش‌های انقلابی ناتوان بوده و عملاً موجب پیدایی خیزش‌های رادیکال در کشورهای تحت سلطه این دیکتاتورری‌ها گردیده است؛ دوم اینکه خشونت وحشیانه «استبداد آشکار» این حکومت‌ها در عمل موجب گسترش موج

نفرت فراگیر در میان اکثریت مردم جهان نسبت به آمریکا گردیده و شعارها و ادعاهای حقوق بشری فراماسون‌های کلان سرمایه‌دار حاکم بر آن کشور را رسوا و بی‌اعتبار کرده است. یکی از مواردی که ناکارآمدی استراتژی «استبداد آشکار» را به آمریکایی‌ها به عیان نشان داد، ظهور انقلاب

بی‌نظیر اسلامی در ایران بود که عملاً استراتژیست‌های امپریالیزم لیبرال را به این جمع‌بندی رساند که سیاست «استبداد آشکار» در مهار حرکت‌های اعتراضی مردمی در به اصطلاح جهان سوم و تحمیق آنها برای تن‌دادن به بردگی برای نظام استکبار مدرن فاقد کارایی است و باید تغییر کند [تصمیم به تغییر استراتژی خود گرفته و بنا را بر این قرار دادند که مدل رژیم‌های وابسته و مستعمراتی نئولیبرالیست مبتنی بر «استبداد پنهان و عوام‌فریبانه» را که بسیار خطرناک‌تر و در مواردی خشن‌تر از «استبداد آشکار» هستند و پشت شعارهایی چون «پلورالیزم سیاسی»، «جامعه چندصدایی»، «رعایت حقوق بشر»، «دموکراسی»، «مخالفت با استبداد»، «خشونت‌ستیزی»، «جامعه مدنی»، «حکومت قانون» و ده‌ها و ده‌ها شعار دهان‌پرکن اما کاملاً توخالی دیگر پنهان شده‌اند او یک استبداد پیچیده مزورانه نئولیبرالی وابسته به آمریکای مختص کشورهای تحت سلطه به منظور تحمیق اکثریت مردم کشورهای به اصطلاح جهان سوم

این وضعیت، کلیت استکبار مدرن و در رأس آن امپریالیزم لیبرال - سرمایه‌داری آمریکا و شرکا را به تکاپو انداخت تا به هر نحوی که شده به مقابله با انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه برخیزند و البته به نظر می‌آید که پس از شکست پروژه‌های تجاوز نظامی و کودتا و نظایر آنها، از جنگ سخت‌افزاری تا حدودی دست کشیده و کانون فعالیت‌های خود را بر «جنگ نرم» و به عبارتی یک جنگ فرهنگی - سیاسی تمام‌عیار، سنگین، همه‌جانبه، چندوجهی، مزورانه و با بهره‌گیری از همه امکانات بالقوه و بالفعل رسانه‌ای و نیروهای نفوذی فرهنگی و سیاسی و نیروگیری از میان چهره‌های سُست عنصر، جاه‌طلب، رفاه‌زده، مذبذب، فاقد بصیرت، قدرت‌طلب و استحاله‌شده درون جبهه انقلاب و همه امکانات قابل تصوّر دیگر متمرکز نمودند.

در بحث از نظام دانشگاهی کشور، خطر سیطره مشهورات علوم انسانی سکولاریستی در تقویت و تحکیم چتر ایدئولوژیک جریان سکولاریست فتنه‌گر و تهییج و بسیج و تجهیز تئوریک طبقه متوسط مدرن کشور برای تبدیل‌شدن به کارگزار و پیاده‌نظام امپریالیزم لیبرال به منظور حاکم‌کردن یک رژیم نئولیبرال - مستعمراتی وابسته به آمریکای مبتنی بر «استبداد پنهان و عوام‌فریبانه» ی تماماً سکولاریست در ایران بسیار جدی بوده و هست.

و در بردگی نظام سرمایه‌داری لیبرال با محوریت آمریکا نگاه داشتن آنها را جایگزین مدل «استبداد آشکار» نمایند. دیگری است، فعلاً از طرح بحث - کالبدشکافی رژیم‌های مستعمراتی - پیرامونی وابسته آمریکا ساخته نئولیبرالی حقیقت این است که رژیم‌های نئولیبرالیست آمریکا ساخته

لیبرال - دموکراتیک به اصطلاح جهان سومی درمی‌گذریم.

استکبار جهانی و در رأس آن امپریالیزم لیبرالیست آمریکا در پی پیروزی انقلاب اسلامی ایران، عملاً تسلط بر جامعه ایران و منافع غارتگرانه خود در استثمار و استعمار مردم و سرزمین ایران را از دست داد و فراتر از آن، در روزگار سیطره سکولاریسم و بحران خود ویرانگر مدرنیته بامدل حکومت دینی‌ای روبرو شد که خود را نه فقط به عنوان یک آلترناتیو سیاسی در برابر استبداد لیبرال - دموکراتیک غرب و استبداد لیبرال - دموکراتیک مستعمراتی - پیرامونی وابسته به اصطلاح جهان سومی، که به عنوان یک آلترناتیو تمدنی و تاریخی - فرهنگی در برابر کلیت تمدن غرب مدرن مطرح می‌کرد و این امر البته هم‌زمان بود با تعمیق بحران‌های اخلاقی و روحی و اجتماعی در غرب مدرن و گسترش توجه به معنویت و مذهب در جوامع مدرن غربی و به موازات آن رشد جنبش‌های اسلام‌گرایی در خاورمیانه و ظهور تفکر اصیل اسلامی با محوریت تشیع [اسلام فقه‌ای] به عنوان جدی‌ترین مدعی مبارزه با

اگر به سال‌های دور اوایل پیروزی انقلاب برگردیم، جریان خزانده‌ای در ترویج آثار لیبرالی [به ویژه آثار ترجمه] در قلمرو اندیشه سیاسی و فلسفه غرب و ادبیات داستانی و روان‌شناسی را شاهد هستیم که ۴ هدف مهم را دنبال می‌کرد: ۱- ترویج نحوی پشیمانی از انقلاب و انقلابی‌گری ۲- القاء این باور غلط که انقلاب‌ها به خشونت و سرکوب‌گری و توتالیتاریزم می‌انجامند ۳- تخطئه شخصیت یک «انقلابی» به عنوان یک شخص بیمار، متوهم و فریب‌خورده که عقده‌های روانی، محرک حقیقی او در سلوک انقلابی است و نه آرمان‌های بلند معنوی یا احساسات انسان‌دوستانه ۴- تخطئه هر نوع آرمان‌گرایی ذیل عنوان ایدئولوژی‌زدگی و سعی در القاء این باور غلط که هر نوع آرمان‌گرایی یا ثبات و صلابت عقیده، به معنای خشک‌اندیشی و تعصب منفی است و باید با آن مقابله کرد، جریان تهاجم فرهنگی در مقطع سال‌های ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۶ بنا به دلایل مختلف برای پیشبرد اغراض خود و القاء سموم بی‌پایه سابق‌الذکر عمدتاً از مجرای ترجمه آثار نویسندگان لیبرال و نئولیبرال غربی استفاده می‌کند.

از سال ۱۳۷۶ نیز این تهاجم فرهنگی، صبغه سیاسی بسیار پررنگ‌تری به خود گرفت و به موازات استفاده از بازوی فرهنگی، استفاده فعال و گسترده از بازوی نیروها و حرکت‌های آشکارا سیاسی را نیز همراه خود کرد و به صورت یک جنگ نرم کامل ظاهر گردید.

جهان سومی سراپا وابسته به آمریکا که رویه «استبداد پنهان و عوام‌فریبانه» را در پیش گرفته و می‌گیرند، هم استبدادی و سرکوبگر و خشن [و در مواردی خشن‌تر از طیف رژیم‌های مارکوس و پینوشه و محمدرضا و...] هستند و هم کاملاً وابسته به آمریکا و خائن به ملت‌های خود و ماهیتاً تباینی میان آنها و رژیم‌های مبتنی بر «استبداد آشکار» وجود ندارد، آنچه که تفاوت کرده است روش بسیار پیچیده‌تر سرکوب در «استبداد پنهان و عوام‌فریبانه» [استبداد لیبرال - دموکراتیک جهان سومی] نسبت به «استبداد آشکار» است که آمریکایی‌ها گمان می‌کنند حداقل تا چند دهه‌ای برای تداوم اسارت ملت‌های تحت سیطره غرب‌زدگی مدرن پیرامونی - وابسته و استثمار و استعمار آنها کارایی دارد. این مدل رژیم‌های نئولیبرالیست مستعمراتی - وابسته جهان سومی در بسیاری از نقاط جهان توسط امپریالیزم لیبرال آمریکا به اجرا در آمده است [به نمونه‌هایی چون کره جنوبی، فیلیپین، مکزیک و خیلی جاهای دیگر می‌توان اشاره کرد] اما چون موضوع این مقال، مطلب

- سرمایه‌داری آمریکا و شرکا را به تکاپو انداخت تا به هر نحوی که شده به مقابله با انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه برخیزند و البته به نظر می‌آید که پس از شکست پروژه‌های تجاوز نظامی و کودتا و نظایر آنها، از جنگ سخت‌افزاری تا حدودی دست کشیده و کانون فعالیت‌های خود را بر «جنگ نرم» و به عبارتی یک جنگ فرهنگی - سیاسی تمام‌عیار، سنگین، همه‌جانبه، چندوجهی، مژورانه و با بهره‌گیری از همه امکانات بالقوه و بالفعل رسانه‌ای و نیروهای نفوذی فرهنگی و سیاسی و نیروگیری از میان چهره‌های سست عنصر، جاه‌طلب، رفاه‌زده، مذبذب، فاقد بصیرت، قدرت‌طلب و استحاله‌شده درون جبهه انقلاب و همه امکانات قابل تصور دیگر متمرکز نمودند.

هدف استکبار مدرن از جنگ نرم چیست؟

استکبار غرب مدرن و صورت غالب آن. امپریالیسم سرمایه‌داری لیبرال از اواسط دهه ۱۳۶۰ رویکردبراندازانه خود را عمدتاً بر محور تهاجم فرهنگی قرار دارد، البته در ابتدا تهاجم فرهنگی به صورت بسیار نهان روشانه آغاز گردید و تدریجاً گسترش و تداوم

استکبار مدرن و امپریالیسم لیبرال در مقیاس جهانی. این وضعیت، کلیت استکبار مدرن و در رأس آن امپریالیسم لیبرال

یافت. اگر به سال‌های دورِ اوایل پیروزی انقلاب برگردیم، جریان خزنده‌ای در ترویج آثار لیبرالی [به ویژه آثار ترجمه]

بدینسان و بدین سبب بود که ناگهان طوفانی از ترجمه آثار چون: «انقلاب»، «خشونت»، «توتالیتاریسم»، «جباریت»، «جامعه باز و دشمنانش»، «کالبدشکافی چهار انقلاب» و نمونه‌های بسیار دیگر از نویسندگان لیبرالیست، اغلب یهودی و بعضاً صهیونیستی چون: «هانا آرنه»، «مانس اشپربر»، «کارل پوپر»، «کرین برنتون» روانه بازار گردید و به موازات آن از نویسندگان همکار C.I.A در جنگ سرد فرهنگی که مروج نئولیبرالیسم بودند، اشخاصی چون: جورج اورول، آرتور کوئیستلر، مانس اشپربر [و غیر از اینها از نویسندگان دارای گرایش لیبرال روس چون: بولگاکف] آثاری چون: قلعه حیوانات، ۱۹۸۴، درود بر کاتولونیا، ظلمت در نیمروز، قطره اشکی در اقیانوس، مرشد و مارگریتا و نمونه‌های بسیار دیگر روانه بازار نشر کتاب شد

در قلمرو اندیشه سیاسی و فلسفه غرب و ادبیات داستانی و روان‌شناسی را شاهد هستیم که ۴ هدف مهم را دنبال می‌کرد: ۱- ترویج نحوی پشیمانی از انقلاب و انقلابی‌گری ۲- القاء این باور غلط که انقلاب‌ها به خشونت و سرکوب‌گری و توتالیتاریسم می‌انجامد ۳- تخطئه شخصیت یک «انقلابی» به عنوان یک شخص بیمار، متوهم و فریب‌خورده که عقده‌های روانی، محرک حقیقی او در سلوک انقلابی است و نه آرمان‌های بلند معنوی یا احساسات انسان‌دوستانه ۴- تخطئه هر نوع آرمان‌گرایی ذیل عنوان ایدئولوژی‌زدگی و سعی در القاء این باور غلط که هر نوع آرمان‌گرایی یا ثبات و صلابت عقیده. به معنای خشک‌اندیشی و تعصب منفی است و باید با آن مقابله کرد - جریان تهاجم فرهنگی در مقطع سال‌های ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۶ بنا به دلایل مختلف برای پیشبرد اغراض خود و القاء سموم بی‌پایه سابق‌الذکر عمدتاً از مجرای ترجمه آثار نویسندگان لیبرال و نئولیبرال غربی استفاده می‌کند. بدینسان و بدین سبب بود که ناگهان طوفانی از ترجمه آثار چون: «انقلاب»، «خشونت»، «توتالیتاریسم»،

البته از حدود سال ۱۳۶۶ و جدی‌تر شدن جریان تهاجم فرهنگی و ورود آشکار جریان روشنفکران سکولار - لیبرال به اصطلاح دینی و وطنی نظیر عبدالکریم سروش و اعوان و انصار اقماری‌اش، جریان این تهاجم فرهنگی وارد فاز جدیدی شد و به ویژه در دهه ۱۳۷۰ [تا مقطع ۱۳۷۶] این جریان تهاجم فرهنگی علاوه بر ترجمه، به انبوه آثار تألیفی داخل کشور [از داستان‌های امثال شهرنوش پارسی‌پور و جواد مجابی و هوشنگ گلشیری و عباس معروفی گرفته تا کتب تئوریک حسین بشیریه و همایون کاتوزیان و مقالات آرش نراقی و اکبر گنجی و محسن کدیور و نظایر اینها] نیز مجهز گردید.

جباریت، «جامعه باز و دشمنانش»، «کالبدشکافی چهار به عنوان نشانه یک جاه‌طلبی بیمارگونه، توهین به دین انقلاب» و نمونه‌های بسیار دیگر از نویسندگان لیبرالیست، اغلب یهودی و بعضاً صهیونیستی چون: «هانا آرنت»، «مانس اشپربر»، «کارل پوپر»، «کرین برینتون» روانه بازار گردید و به موازات آن از نویسندگان همکار C.I.A در جنگ سرد فرهنگی که مروج نئولیبرالیسم بودند، اشخاصی چون: جورج اورول، آرتور کوئیستلر، مانس اشپربر [و غیر از اینها از نویسندگان دارای گرایش لیبرال روس چون: بولگاکف] آثاری چون: قلعه حیوانات، ۱۹۸۴، درود بر کاتولونیا، ظلمت در نیمروز، قطره اشکی در اقیانوس، مرشد و مارگریتا و نمونه‌های بسیار دیگر، روانه بازار نشر کتاب شد و به موازات آنها، آثار بسیاری از اریک فروم روان‌شناس یهودی طرفدار لیبرالیسم سوسیال دموکراتیک [مثل دل آدمی و گرایشش به خیر و شر، گریز از آزادی، آناطومی ویران‌سازی انسان، جامعه سالم، روان‌کاوی و دین، چونان خدایان خواهید شد و...] به صورت گسترده ترجمه و چاپ شد که محتوای آنها عمدتاً ترویج صریح و شدید اومانیسیم، تبلیغ مفهوم لیبرالی آزادی، ترویج فردگرایی لیبرالی، بیمار روانی جلوه‌دادن یک شخصیت انقلابی، نفی شهادت‌طلبی

هدف از تهاجم گسترده فرهنگی و در پی آن جنگ تمام عیار فرهنگی - سیاسی [جنگ نرم] علیه انقلاب اسلامی ایران، انجام یک کودتا به منظور حذف جوهر وجودی و رکن رکن انقلاب و کانون معرفت و هدایت و صیانت از آرمان‌های انقلاب و نظام که یگانه عنصر وحدت‌بخش مردم و یگانه حافظ اصالت اسلام فقه‌ای و عزت مردمی و وحدت ملی و طی طریق در مسیر سعادت برای همه مسلمانان ایران و جهان است [یعنی اصل ولایت فقیه] می‌باشد. سازمان‌دهندگان کودتا علیه نظام اسلامی [که یک چشمه آن در فتنه سیاه ۱۳۸۸ ظاهر شد] می‌دانند که تا ولایت فقیه در ایران حاکم است، جایی و امکانی برای سلطه‌گری و منفعت‌طلبی استثمارگرانه کاست حاکمان پنهان جهانی در این کشور برای شان وجود ندارد. آلترناتیو کودتاگران در برابر نظام اسلامی انقلابی مبتنی بر ولایت فقیه، یک رژیم نئولیبرال استثمار ساخته وابسته به آمریکا و مبتنی بر استبداد پنهان و عوام‌فریب لیبرالیسم به اصطلاح جهان سومی است

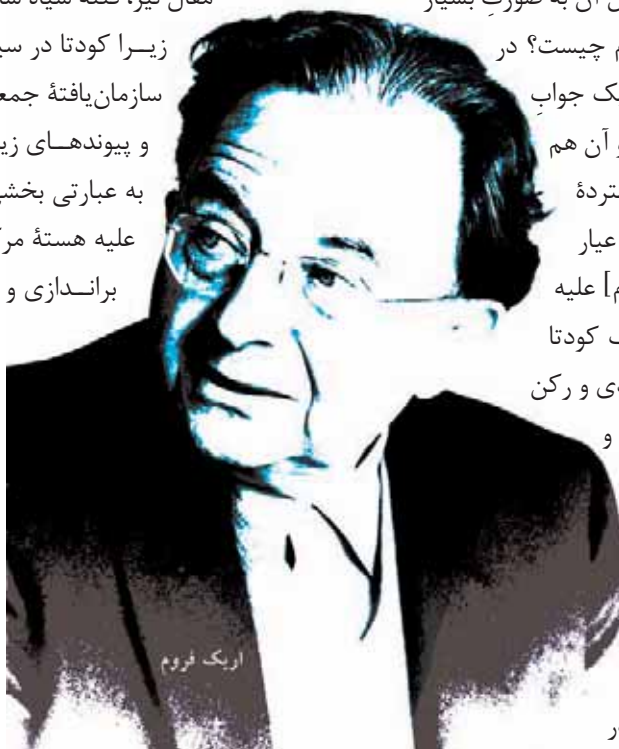
به لحاظ ایدئولوژیک، چهره‌هایی چون: عبدالکریم سروش، حسین بشیریه، محسن کدیور و برخی دیگر، چتر ایدئولوژیکی با مرکزیت سکولاریسم و مقابله با ولایت فقیه و نظام دینی پدید آوردند که حلقه تکنوکرات - بوروکرات‌های سیاسی و طبقه سرمایه‌دار سکولار [که در پیوند ارگانیک با یکدیگر قرار دارند] را به طبقه متوسط مدرن ایران وصل می‌کند و همگی آنها را در یک صف‌بندی سیاسی [و البته در سلسله مراتبی متفاوت با یکدیگر] در مقابل نظام اسلامی قرار می‌دهد.

مبین اسلام از منظر معیارهای اومانیسیتیک، نفی انقلابی‌گری و نظایر اینها بود. به موازات و در امتداد همین فضا بود که آثار «کارلوس کاستاندا» و کتاب‌هایی درباره «ذن بودیسم» و «آئین بودا» [به عنوان اولین نمونه‌های ترویج پنهان‌کارانه عرفان‌های مسخ شده و سکولار] ترجمه و تألیف شد و روند ترجمه و چاپ انبوه آثار روان‌شناسی اومانستی بازاری و عامیانه به صورت فله‌ای آغاز گردید و اندکی بعد با ترجمه «موج سوم» اثر آلبین تافلر و تدریجاً دیگر آثار او نحوی نگاه ماتریالیستی تکنوکراتیک مرعوب غرب که اساساً با ذات و ماهیت انقلاب اسلامی و رسالت‌های بزرگ معنوی و تاریخی آن سازگاری نداشت، ترویج گردید و نکته جالب این که عمده این آثار را چند ناشر مشخص و ثابت منتشر کرده بودند که البته از حدود سال ۱۳۶۶ و جدی‌تر شدن جریان تهاجم فرهنگی و ورود آشکار جریان روشنفکران سکولار - لیبرال به اصطلاح دینی وطنی نظیر عبدالکریم سروش و اعوان و انصار اقماری‌اش، جریان این تهاجم فرهنگی وارد فاز جدیدی شد و به ویژه در دهه ۱۳۷۰ [تا مقطع ۱۳۷۶] این جریان تهاجم فرهنگی علاوه بر ترجمه، به انبوه

آثار تألیفی داخل کشور از داستان‌های امثال شهرنوش مسیر سعادت برای همه مسلمانان ایران و جهان است [پارسی‌پور و جواد مجابی و هوشنگ گلشیری و عباس معروفی گرفته تا کتب تئوریک حسین بشیریه و همایون کاتوزیان و مقالات آرش نراقی و اکبر گنجی و محسن کدیور و نظایر اینها] نیز مجهز گردید. از سال ۱۳۷۶ نیز این تهاجم فرهنگی، صبغه سیاسی بسیار پررنگ‌تری به خود گرفت و به موازات استفاده از بازوی فرهنگی، استفاده فعال و گسترده از بازوی نیروها و حرکت‌های آشکارا سیاسی را نیز همراه خود کرد و به صورت یک جنگ نرم کامل ظاهر گردید. برگردیم به پرسش‌مان، هدف استکبارِ مدرن به سرکردگی امپریالیزم سرمایه‌دار لیبرال از

تهاجم فرهنگی و سپس تبدیل آن به صورت بسیار پیچیده‌تر و فراگیرتر جنگ نرم چیست؟ در پاسخ به این پرسش، فقط یک جواب روشن و صحیح وجود دارد و آن هم این‌که: هدف از تهاجم گسترده فرهنگی و در پی آن جنگ تمام عیار فرهنگی - سیاسی [جنگ نرم] علیه انقلاب اسلامی ایران، انجام یک کودتا به منظور حذف جوهر وجودی و رکن رکن انقلاب و کانون معرفت و هدایت و صیانت از آرمان‌های انقلاب و نظام که یگانه عنصر وحدت‌بخش مردم و یگانه حافظ اصالت اسلام فقهانی و عزت مردمی و وحدت ملی و طی طریق در

به موازات آنها، آثار بسیاری از اریک فروم روان‌شناس یهودی طرفدار لیبرالیزم سوسیال دموکراتیک [مثل دل آدمی و گرایشش به خیر و شر، گریز از آزادی، آناتومی ویران‌سازی انسان، جامعه سالم، روان‌کاوی و دین، چنان‌خدايان خواهید شد و...] به صورت گسترده ترجمه و چاپ شد که محتوای آنها عمدتاً ترویج صریح و شدید اومانیسم، تبلیغ مفهوم لیبرالی آزادی، ترویج فردگرایی لیبرالی، بیمار روانی جلوه‌دادن یک شخصیت انقلابی، نفی شهادت‌طلبی به عنوان نشانه یک جاه‌طلبی بیمارگونه، توهین به دین مبین اسلام از منظر معیارهای اومانیستیک، نفی انقلابی‌گری و نظایر اینها بود.



اریک فروم

استفاده می‌کنیم و در آغاز این مقال نیز، فتنه سیاه سال ۱۳۸۸ را کودتا نامیدیم؟ زیرا کودتا در سیاست به معنای کوشش سازمان‌یافته جمعی توطئه‌گر که وابستگی‌ها و پیوندهای زیادی با نظام حاکم دارند و به عبارتی بخشی از آن محسوب می‌شوند، علیه هسته مرکزی آن حکومت به منظور براندازی و تغییر ماهیت یا حداقل تغییر اساسی ساختار و موجودیت آن حکومت می‌باشد. البته کودتاگران در حرکت‌های خود گاه از امکانات ارتش استفاده می‌کنند و در برخی موارد نیز با سازماندهی اوباش و بهره‌گیری از همراهی اقلیت معدودی

مقال نیز، فتنه سیاه سال ۱۳۸۸ را کودتا نامیدیم؟ زیرا کودتا در سیاست به معنای کوشش سازمان‌یافته جمعی توطئه‌گر که وابستگی‌ها و پیوندهای زیادی با نظام حاکم دارند و به عبارتی بخشی از آن محسوب می‌شوند، علیه هسته مرکزی آن حکومت به منظور براندازی و تغییر ماهیت یا حداقل تغییر اساسی ساختار و موجودیت آن حکومت می‌باشد. البته کودتاگران در حرکت‌های خود گاه از امکانات ارتش استفاده می‌کنند و در برخی موارد نیز با سازماندهی اوباش و بهره‌گیری از همراهی اقلیت معدودی

از فریب‌خوردگان متوهم او در مواردی نیز با بهره‌گیری از هر دو اهرم دست به عملیات می‌زنند.

در فتنه سیاه ۱۳۸۸ نیز دقیقاً شاهد توطئه سازمان‌یافته طیفی از نیروهای حاضر در نظام اسلامی بودیم [که با در

پیش گرفتن رویکرد منافقانه و با سوءاستفاده از سوء صدر نظام] که از

سال‌ها پیش حرکت‌های گسترده‌ای در مسیر تهاجم فرهنگی و از سال ۱۳۷۶

فعالیت آشکار و با برنامه‌ای در قلمرو جنگ نرم را تدارک دیده بودند و با تکیه بر سازماندهی

اوباش و نیز بهره‌گیری از تحریک احساسات بخشی از فریب‌خوردگان وابسته به طبقه متوسط مدرن

ایران و نیز بهره‌مندی از حمایت بی‌دریغ سرمایه‌داری سکولار متأسفانه، متنفذ ایران [که حامیان

بسیار توانمندی در بخش‌هایی از مجموعه نظام داشته است] و نیز استفاده از حمایت گسترده و

بی‌سابقه و همه‌جانبه و جهانی و پرفشار رسانه‌های وابسته به نظام سرمایه‌داری لیبرال جهانی و با

توجه به فضای نسبتاً مهیایی که بیش از دو دهه تهاجم فرهنگی و

بیش از یک دهه جنگ همه‌جانبه فرهنگی سیاسی [جنگ نرم] در لایه مرفه طبقه متوسط ایران

ایجاد کرده بود و نیز با سوارشدن بر موج بی‌بصیرتی برخی خواص و

دنیاخواهی و قدرت‌طلبی جاه‌طلبانه جمعی دیگر و نیز استفاده از چند مؤلفه دیگر کودتایی

را سازماندهی و اجرا نمودند که به دلیل درایت ویژه مقام عظمای ولایت و حضور

فعال مردم در حمایت از نظام خوشبختانه شکست خورد

ویژه مقام عظمای ولایت و حضور فعال مردم در حمایت از نظام خوشبختانه

از فریب‌خوردگان متوهم او در مواردی نیز با بهره‌گیری از هر دو اهرم دست به عملیات می‌زنند.

در فتنه سیاه ۱۳۸۸ نیز دقیقاً شاهد توطئه سازمان‌یافته طیفی از نیروهای حاضر در نظام اسلامی بودیم [که با در پیش گرفتن رویکرد منافقانه و با سوءاستفاده از سوءاستفاده از سال‌ها پیش حرکت‌های گسترده‌ای در مسیر تهاجم فرهنگی و از سال ۱۳۷۶ فعالیت آشکار و با برنامه‌ای در قلمرو جنگ نرم را تدارک دیده بودند و با تکیه بر سازماندهی اوباش و نیز بهره‌گیری از تحریک احساسات بخشی از فریب‌خوردگان وابسته به طبقه متوسط مدرن ایران و نیز بهره‌مندی از حمایت بی‌دریغ سرمایه‌داری سکولار متأسفانه، متنفذ ایران [که حامیان بسیار توانمندی در بخش‌هایی از مجموعه نظام داشته است] و نیز استفاده از حمایت گسترده و بی‌سابقه و همه‌جانبه و جهانی و پرفشار رسانه‌های وابسته به نظام سرمایه‌داری لیبرال جهانی و با توجه به فضای نسبتاً مهیایی که بیش از دو دهه تهاجم فرهنگی و بیش از یک دهه جنگ همه‌جانبه فرهنگی سیاسی [جنگ نرم] در لایه مرفه طبقه متوسط ایران ایجاد کرده بود و نیز با سوارشدن بر موج بی‌بصیرتی برخی خواص و دنیاخواهی و قدرت‌طلبی جاه‌طلبانه جمعی دیگر و نیز استفاده از چند مؤلفه دیگر کودتایی را سازماندهی و اجرا نمودند که به دلیل درایت ویژه مقام عظمای ولایت و حضور فعال مردم در حمایت از نظام خوشبختانه شکست خورد

در فتنه سیاه ۱۳۸۸ نیز دقیقاً شاهد توطئه سازمان‌یافته طیفی از نیروهای حاضر در نظام اسلامی بودیم [که با در پیش گرفتن رویکرد منافقانه و با سوءاستفاده از سوءاستفاده از سال‌ها پیش حرکت‌های گسترده‌ای در مسیر تهاجم فرهنگی و از سال ۱۳۷۶ فعالیت آشکار و با برنامه‌ای در قلمرو جنگ نرم را تدارک دیده بودند و با تکیه بر سازماندهی اوباش و نیز بهره‌گیری از تحریک احساسات بخشی از فریب‌خوردگان وابسته به طبقه متوسط مدرن ایران و نیز بهره‌مندی از حمایت بی‌دریغ سرمایه‌داری سکولار متأسفانه، متنفذ ایران [که حامیان بسیار توانمندی در بخش‌هایی از مجموعه نظام داشته است] و نیز استفاده از حمایت گسترده و بی‌سابقه و همه‌جانبه و جهانی و پرفشار رسانه‌های وابسته به نظام سرمایه‌داری لیبرال جهانی و با توجه به فضای نسبتاً مهیایی که بیش از دو دهه تهاجم فرهنگی و بیش از یک دهه جنگ همه‌جانبه فرهنگی سیاسی [جنگ نرم] در لایه مرفه طبقه متوسط ایران ایجاد کرده بود و نیز با سوارشدن بر موج بی‌بصیرتی برخی خواص و دنیاخواهی و قدرت‌طلبی جاه‌طلبانه جمعی دیگر و نیز استفاده از چند مؤلفه دیگر کودتایی را سازماندهی و اجرا نمودند که به دلیل درایت ویژه مقام عظمای ولایت و حضور فعال مردم در حمایت از نظام خوشبختانه شکست خورد

بررسی بسترها و امکانات کودتاگران برای طراحی فتنه‌ای دیگر

اساساً جریان کودتاگر [کودتای مخملی] که فتنه سیاه ۱۳۸۸ را پدید آورد، از چهار دسته اصلی عوامل و شرایط بهره می‌برد که تمامی ارکان و اجزاء و امکانات و نیروی انسانی و مالی کودتاگران محصول براینند این چهار دسته عوامل کلان بود که هر یک از این عوامل کلان، خود از مؤلفه‌های متعددی تشکیل شده‌اند. این چهار دسته کلان را می‌توان این گونه برشمرد [هرچند که مجال چندانی برای پرداختن به مؤلفه‌های هر عامل در این گفتار وجود ندارد]:

۱- عوامل کلان سیاسی: این عوامل

به ترکیب خاص اجتماعی نظام اسلامی برمی‌گردد و به ویژه به این نکته مهم که یک تیم فشرده و سازمان‌یافته بوروکرات - تکنوکرات در مقطعی [اوایل دهه ۱۳۶۰] در حاکمیت حضور می‌یابد و تدریجاً هم به لحاظ اقتصادی و هم به لحاظ ایدئولوژیک دارای توان و انسجامی می‌گردد. این حلقه بوروکراتیک - تکنوکراتیک پس از چند سال و

با استفاده از رانت‌های ناشی از برخی نارسایی‌ها در فرایند خصوصی‌سازی، هسته مرکزی یک طبقه سرمایه‌دار نوظهور را تشکیل می‌دهد.

۲- عوامل کلان اقتصادی: این حلقه بوروکراتیک در پیوند با بخش مهمی از کلان سرمایه‌داران خصوصی یک طبقه کلان سرمایه‌داری‌ای را پدید آورد که چنان که در عوامل کلان ایدئولوژیک خواهیم دید، به دلیل تمایلات مدرنیستی آن، صبغه سکولاریستی پیدا کرده و نهایتاً در هیأت یک طبقه سرمایه‌داری بزرگ سکولاریست تکنوکراتیک - بوروکراتیک در فتنه سیاه ۱۳۸۸ و در جریان کودتا به دنبال سهم‌خواهی و فراتر از آن در دست‌گرفتن کامل قدرت سیاسی، حذف ولایت فقیه و اگر نشد، تضعیف شدید آن بوده است.

سیاست‌های اقتصادی برخاسته از آراء نئولیبرالی این تیم بوروکرات - تکنوکرات، به موازات ایجاد یک طبقه سرمایه‌دار نوظهور سکولاریست به تقویت و گسترش فوق‌العاده کمی و کیفی یک طبقه متوسط مدرن در شهرهای بزرگ کشور انجامید که لایه مرفه این طبقه

متوسط مدرن در کودتای نافرجام فتنه سیاه همچون پیاده نظام فتنه‌گران عمل کرد.

۳- عوامل کلان ایدئولوژیک: به لحاظ ایدئولوژیک، چهره‌هایی چون: عبدالکریم سروش، حسین بشیریه، محسن کدیور و برخی دیگر، چتر ایدئولوژیک‌ای با مرکزیت سکولاریسم و مقابله با ولایت فقیه و نظام دینی پدید آوردند که حلقه

تکنوکرات - بوروکرات‌های سیاسی و طبقه سرمایه‌دار سکولار [که در پیوند ارگانیک با یکدیگر قرار دارند] را به طبقه متوسط مدرن ایران وصل می‌کند و همگی آنها را در یک صف‌بندی سیاسی [و البته در سلسله مراتبی متفاوت با یکدیگر] در مقابل نظام اسلامی قرار می‌دهد.

۴- عوامل کلان فرهنگی: وجه غالب حرکت فرهنگی کشور تا قبل از روی کار آمدن دولت اصول‌گرا چه در قلمرو فرهنگ عمومی و مرتبط با بازار نشر کتاب و مطبوعات [البته با اعوجاجات و پس و پیش‌ها و کم و زیادهایی در مقاطع مختلف] و آنچه که مربوط به وزارت ارشاد می‌شده است [به ویژه در دوره به اصطلاح اصلاحات] و چه در قلمرو نظام آموزش دانشگاهی کشور و آنچه که مربوط به وزارت آموزش عالی می‌شده است، در مجموع به نفع بسترسازی برای تقویت

جهان‌بینی و فرهنگ مدرن بوده است و در این خصوص به ویژه در بحث از نظام دانشگاهی کشور، خطر سیطره مشهورات علوم انسانی سکولاریستی در تقویت و تحکیم چتر ایدئولوژیک جریان سکولاریست فتنه‌گر و تهییج و بسیج و

این حلقه بوروکراتیک در پیوند با بخش مهمی از کلان سرمایه‌داران خصوصی یک طبقه کلان سرمایه‌داری‌ای را پدید آورد که به دلیل تمایلات مدرنیستی آن، صبغه سکولاریستی پیدا کرده و نهایتاً در هیأت یک طبقه سرمایه‌داری بزرگ سکولاریست تکنوکراتیک - بوروکراتیک در فتنه سیاه ۱۳۸۸ و در جریان کودتا به دنبال سهم‌خواهی و فراتر از آن در دست‌گرفتن کامل قدرت سیاسی، حذف ولایت فقیه و اگر نشد، تضعیف شدید آن بوده است.

وجود شبکه‌ها و باندها و همچنین عناصر نهان روش [و بعضاً نسبتاً صریح] همسو و یا دل‌بسته به جریان فتنه سیاه کودتاگر و نیز وجود عناصر و شبکه‌هایی که اگرچه علی‌الظاهر دلداده و همسو با فتنه‌گران نیستند اما پیرو نحوی مشی‌مماشات با کودتاگران می‌باشند؛ در ساختار سیاسی نظام است که برآیند حضور آنها می‌تواند هم چتر امنی برای ادامه تحرکات نسبی کودتاگران پدید آورد و هم انسجام و اراده نظام در برخورد با جریان فتنه را تا حدودی تضعیف نماید.

تجهیز تئوریک طبقه متوسط مدرن کشور برای تبدیل شدن به کارگزار و پیاده‌نظام امپریالیزم لیبرال به منظور حاکم کردن یک رژیم نئولیبرال - مستعمراتی وابسته به آمریکای مبتنی بر «استبداد پنهان و عوام‌فریبانه»ی تماماً سکولاریست در ایران بسیار جدی بوده و هست.

در یک ارزیابی و در کل می‌توان گفت که مجموعه عوامل

ذیل به عنوان مخاطر بسیار جدی پیش روی انقلاب اسلامی در شرایط کنونی کشور مطرح است که باید به طور جدی برای آنها چاره‌اندیشی کرد:

۱. یکی از مخاطرات، وجود شبکه‌ها و باندها و همچنین عناصر پنهان روش او بعضاً



قدرت سیاسی کشور دارد و به دلیل توان اقتصادی بسیار زیاد و سرمایه‌هنگفت آن و نیز به دلیل انگیزه‌های جدی سیاسی آن برای قبضه کردن قدرت، به عنوان یک خطر جدی برای صلاح و سلامت و ثبات انقلاب و نظام مطرح است؛ هرچند که سیاست‌های بسیار هوشمندانه دولت اصول‌گرا در روند واگذاری‌های سال‌های اخیر در برنامه خصوصی‌سازی

و ایجاد شرایط مناسب برای حضور فعال‌تر اقتصادی سپاه پاسداران در مجموعه اقتصاد کشور، موجب تضعیف این سرمایه‌داری‌ها و نئولیبرالیست سکولاریست گردیده است. اما به هر حال این طبقه سرمایه‌داری بزرگ سکولار هنوز به عنوان

یک خطر جدی برای انقلاب مطرح است.

۳. خطر بسیار جدی سیطره مشهورات علوم انسانی مدرن در فضای دانشگاه‌ها و کل نظام آموزش عالی کشور و اساساً غلبه اتمسفر رخوت‌آلود، بوروکراتیک و به شدت الهام گرفته از مدل‌های آموزش دانشگاهی سکولار - مدرنیستی و کمبود اساتید مجرب زمان آگاه مسلط به غرب‌شناسی انتقادی و نیز محتوای مدرنیستی غالب کتب درسی در رشته‌های مهمی چون علوم سیاسی، اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حتی تاریخ و نیز وزن کمی زیاد دانشجویان

نسبتاً صریحاً همسو و یا دل‌بسته به جریان فتنه سپاه کودتاگر و نیز وجود عناصر و شبکه‌هایی که اگرچه علی‌الظاهر دل‌داده و همسو با فتنه‌گران نیستند اما پیرو نحوی مشی‌مماشات با کودتاگران می‌باشند؛ در ساختار سیاسی نظام است که برابند حضور آنها می‌تواند هم چتر امنی برای ادامه تحرکات نسبی کودتاگران پدید آورد و هم انسجام و اراده نظام در برخورد با جریان فتنه را تا حدودی تضعیف نماید.

۲. وجود یک طبقه کلان سرمایه‌دار سکولار متنفذ در کشور که پیوندهایی نیز با برخی سطوح، لایه‌ها و اشخاص در فضای

مشغول به تحصیل در رشته‌های علوم انسانی اومانیستی که بخشی از آنها را خواه ناخواه گرفتار نحوی انفعال در برابر جریان مکار و مزور سکولاریست فتنه‌گر و تهییج و بسیج محور فرامین رهبر حکیم انقلاب و توطئه‌گر مبلّغ «استبداد پنهان و فریبکارانه» نئولیبرالی استعمار ساخته و وابسته به آمریکا می‌کند، نیز از عواملی است که می‌تواند بستر ساز فعالیت‌های مجدد فتنه‌گران باشد. البته وضع فرهنگی کشور از جهات مرتبط با جریان غالب در بازار نشر کتاب و مطبوعات و امر مهم توزیع و وظیفه مهم تولید فکر نیز جای بحث و بررسی بسیار دارد که فعلاً از آن می‌گذریم.

رئوس مختصر و فهرست‌وار راه‌حل‌های سه‌گانه

اجمالاً می‌توان گفت در شرایط کنونی و برای دور کردن و حتی محو خطر فتنه‌گری‌های دیگر کودتاگران باید به سه اقدام جدی و بنیادین دست زد:

۱. انجام اصلاحات و دگرگونی‌های بنیادین اقتصادی در مسیر امحاء سرمایه‌داری بزرگ سکولار و یا حداقل منزوی و منفعل کردن و تضعیف آن.

۲. تقویت انسجام نظام در مسیر سیطره مشهورات علوم انسانی سکولاریستی در تقویت و تحکیم چتر ایدئولوژیک جریان سکولاریست فتنه‌گر و تهییج و بسیج محور فرامین رهبر حکیم انقلاب اسلامی و حذف میکرب‌های نفوذی و فریبکارانه تبدیل شدن به کارگزار و پیاده نظام امپریالیزم لیبرال به منظور حاکم کردن یک رژیم نئولیبرال - مستعمراتی وابسته به آمریکای مبتنی بر «استبداد پنهان و عوامفریبانه»ی تماماً سکولاریست در ایران بسیار جدی بوده و هست.

۳. برنامه‌ریزی بسیار گسترده، جدی و فراگیر با بهره‌گیری از اندیشمندان و نویسندگان و نخبگان فرهنگی از همه علائق و سلائی متعهد به انقلاب اسلامی و ولایت فقیه و تابع رهبر معظم انقلاب اسلامی در جهت ایجاد یک همفکری گسترده به منظور بررسی راه‌ها و امکانات و بنیادین در علوم انسانی مدرن و نقد مبانی و ارکان و بنیان‌های آن، حداقل به منظور کاستن از آسیب‌ها و آفات آن در انتقال جهان‌نگری فاسد عصر به اصطلاح روشنگری به دانشجویان. ■

خطر بسیار بسیار جدی سیطره مشهورات علوم انسانی مدرن در فضای دانشگاه‌ها و کل نظام آموزش عالی کشور و اساساً غلبه اتمسفر رخوت‌آلود، بوروکراتیک و به شدت الهام گرفته از مدل‌های آموزش دانشگاهی سکولار - مدرنیستی و کمبود اساتید مجرب زمان آگاه مسلط به غرب‌شناسی انتقادی و نیز محتوای مدرنیستی غالب کتب درسی در رشته‌های مهمی چون علوم سیاسی، اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و حتی تاریخ و نیز وزن کمی زیاد دانشجویان مشغول به تحصیل در رشته‌های علوم انسانی اومانیستی که بخشی از آنها را خواه ناخواه گرفتار نحوی انفعال در برابر جریان مکار و مزور و توطئه‌گر مبلّغ «استبداد پنهان و فریبکارانه» نئولیبرالی استعمار ساخته و وابسته به آمریکا می‌کند، نیز از عواملی است که می‌تواند بستر ساز فعالیت‌های مجدد فتنه‌گران باشد.



حکمت و اندیشه



هوای پژوهش

□ گفت‌وگو با استاد دکتر رضا داوری اردکانی

علیرضا سمیعی

تاریخ دانش در ایران تاریخ افت خیزهاست. از این رو وقتی نگاه می‌کنم نمی‌توانم تنها شرح دهم که فلان کتاب ترجمه شد و آن دیگری به طبع رسید و درسی را گفتند و مدرسه‌ای را تأسیس کردند. بیان این چیزها در حکم بیان تاریخ لازم است اما بایستی افت و خیزها را فهم کرد. اولین کتاب اقتصاد که آمد کسی نخواند. یک کتاب

آنچه می‌ماند در تاریخ جایی برای خود باز کرده. یعنی مناسبتی با زمان برقرار کرده است

• شما در سال‌های اخیر بیش از هر چیز دیگری درباره علم گفته و نوشته‌اید. اگر چند سال پیش در کتابی مثل «ما و راه دشوار تجدید» و ... جسته و گریخته به علم پرداختید در این سال‌ها به صورت مستمر از علم می‌گویید و کتابی در این باره نوشته‌اید چه چیز در تاریخ علم ایران برای شما عمده است؟

در اقتصاد با زبانی غیرقابل فهم به فارسی ترجمه شد اما حتی اگر غیر از این بود در بازار و تولید سنتی، فن اقتصاد سرمایه‌داری به چه کار می‌آمد؟ فقه و معاملات و مزایده و... کارها را نظم می‌داد. وقتی اقتصاد، اقتصاد سرمایه باشد ناگزیر کتاب اقتصاد هم در زمره کتب درسی درآمد. شاید ما فکر می‌کنیم هر چه بخواهیم می‌توانیم بگوییم و دریابیم ولی آدمی چیزی را می‌فهمد که با گوشش آشناست.

به هر حال تاریخ علم درامی پر افت و خیز است و سیری معمولی نداشته و هنوز به منزلی که بتوان در آن سکونت کرد نرسیده.

• این/فت و خیز به مشکل ما بازمی‌گشت یا/از ویژگی‌های ما بود؟

ما کمتر آن افت و خیز قدیمی که مثلا در زمان نصرالدین طوسی به علم داشتیم را داریم. ظاهرا علم جدید چندان مناسبتی با ما نداشت. فکر می‌کردیم با علم می‌توانیم توپ بسازیم و جنگ کنیم. علم ساعت و چاپ و گرامافون و خلاصه علم مصرف بود. حتی بزرگی مثل امیر کبیر به خاطر ملاحظات فقط علم‌هایی را در برنامه دارالفنون قرار داد که مصرفی و کاربردی باشند. جنگ و اسلحه طب و داروسازی و... درس‌های دینی. این علم را با هوای تصرف در عالم وارد کردیم و خیال می‌کردیم با خرید آن می‌توانیم هستی را تسخیر کنیم. علم جدید در سیستم خاصی مستقر است و با سیستم خود جفت و جور می‌شود. این طور نیست که آن را بخریم و دنیا را به‌سان میل خود تغییر دهیم. البته

گرفتاری همه علم و فلسفه ۲۰۰ سال اخیر ما این است که مسئله ندارد. وقتی مسئله نیست بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم تتبع در آراء دیگران است.

مردم شم دارند نوشته‌ها زبان و دیسکورسی دارند که آنها را جذب یا دفع می‌کند. وقتی به زبان قوم حرف نزنید آن حرف در نمی‌گیرد



می‌توانیم شیمیدان و مهندس بیاوریم و مواد و سد بسازیم ولی محقق و پژوهشگر را نمی‌توان استخدام کرد.

ما خود باید اهل تحقیق شویم تا در علم شرکت کنیم آن گاه علم ساکن می‌شود و کارها در روال می‌افتد. در سال ۵۲ شروع کردیم به تشویق مقاله‌نویسی زیرا گمان می‌کردیم از این راه پیشرفت می‌کنیم. در

همان سال‌ها مسابقه مقاله‌نویسی در اروپا باب شده بود. شرکت در چنین مسابقه‌ای خوب است اما باید بدانیم چه می‌خواهیم بنویسیم. اگر از من بخواهند مقاله‌ای در فلسفه معاصر بنویسم یک درخواست است ولی اگر

بگویند مقاله‌ای بنویس تا آن را بخریم حرف دیگری ست. در

مورد اول باید بدون چشم‌داشت ۶ ماه وقت صرف کنم. در مورد دوم تبدیل می‌شوم به تولیدکننده مقاله چون در ازای

آن چیزی نصیب من می‌شود. کارها با این روش به سامان نمی‌شوند. نه اینکه نباید دانشمندان رفاه داشته باشند. دانشمند برای اینکه در اندیشه: «چه خورد بامداد فرزندم» نباشد باید رفاه نسبی داشته باشد اما پژوهشگر با این روش پرورش نمی‌یابد به همین دلیل علم فروشی در دین ما مطلوب نیست. آیا حرام است که کار علمی کنیم و حقوق بگیریم. نه، حرمت جایی است که در سال ۲۰۰ مقاله بنویسیم تا مبلغ بیشتری دریافت کنیم. علم، فلسفه و فیلسوفیا می‌خواهد. نه لوسوفیا. بحث جوهر و عرض و قوه و فعل نیست. وقتی به فیلسوفیا بپردازیم خواه ناخواه به جوهر و فعل می‌اندیشیم اما جانی در آن هست که همیشه در صرف

درس فلسفه نیست. فیلسوفیا زبان و احوالی است که اگر نباشد نه بحث از قوه و فعل به کار می‌آید و نه دانشمند

این طور نیست که آن را بخریم و دنیا را به‌سان میل خود تغییر دهیم. البته

تولید علم می‌کند. اگر فکر می‌کنند فلسفه بیهوده‌بافی بدانید آنچه می‌ماند در تاریخ جایی برای خود باز کرده. یعنی است باکی نیست. اما ببینید علمی که با آن سرگرم هستند برای کیست و بهر چیست و چه حاصلی دارد. دانشمند امروز نمی‌تواند تنها در خانه بنشیند و مسئله جعل کند. نشان به آن نشان که کارهایی که در شیمی شده یک سوم فعالیت‌های سایر رشته‌هاست. در جامعه‌شناسی و روانشناسی نمی‌توان ظرف یک هفته مسئله‌ای را به نتیجه رساند ولی در شیمی می‌توان. آیا «دورکهایم» می‌توانست در

مورد خودکشی طی یک سال مقاله‌ای بنویسد؟ من به هیچ رشته‌ای جسارت نمی‌کنم. شیمی خاصه برای کشورهای توسعه نیافته بسیار موثر است. اما موضوع این است که تحقیق وقتی جدی خواهد بود که پشتوانه جامعه علمی را داشته باشد. یعنی با سایر پژوهش‌ها و نیازهای جامعه هماهنگی داشته باشد. اگر می‌گویید کل حادثه علمی آشفته است پس باید به واقع به این پریشانی اندیشید.

**علم، فلسفه و فیلسوفیا می‌خواهد.
نه لوسوفیا. بحث جوهر و عرض
و قوه و فعل نیست. وقتی به
فیلسوفیا بیردازیم خواه ناخواه به
جوهر و فعل می‌اندیشیم اما جانی
در آن هست که همیشه در صرف
درس فلسفه نیست. فیلسوفیا زبان
و احوالی است که اگر نباشد نه
بحث از قوه و فعل به کار می‌آید و
نه دانشمند تولید علم می‌کند**

مثلا به زحمت می‌توانید کسی را در کنار مرحوم مطهری بگذارید. من نظر بدبینانه به تاریخ ندارم و خوش‌بینی را نیاز جامعه می‌دانم. سیاستمداران باید امید داشته باشند تا به مردم روحیه بدهند اما ما که مخاطب دانشگاهی داریم باید نقد کنیم و اشکال بگیریم و سوال کنیم. کار من پرسش است. شاید سوال کردن را بد می‌دانند و می‌گویند فلانی نفوس بد می‌زند و عیب‌جویی می‌کند. من جز سه، چهار سال اول

انقلاب که قدری سیاست در فلسفه ریختم و زبان سیاست

باز کردم همواره سعی کردم منتقد باشم نه عیب

جو و مخالف خوان. کسی که مسئله دارد فرصت

مخالف‌های آنچنانی ندارد. گرفتاری همه علم و

فلسفه ۲۰۰ سال اخیر ما این است که مسئله

ندارد. وقتی مسئله نیست بهترین کاری

که می‌توانیم بکنیم تتبع در آراء دیگران

است. گویا ما نیز تتبع را ترجیح داده‌ایم.

زمانی شخصی در مورد مقاله مبهم و

موجز و شاعرانه‌ای گفته بود این نوشته

مجموع چندین سوال است. خوب این

چه اشکالی دارد. اگر سوالات انتزاعی

و بی‌راه هستند بگویید سوالات بدی



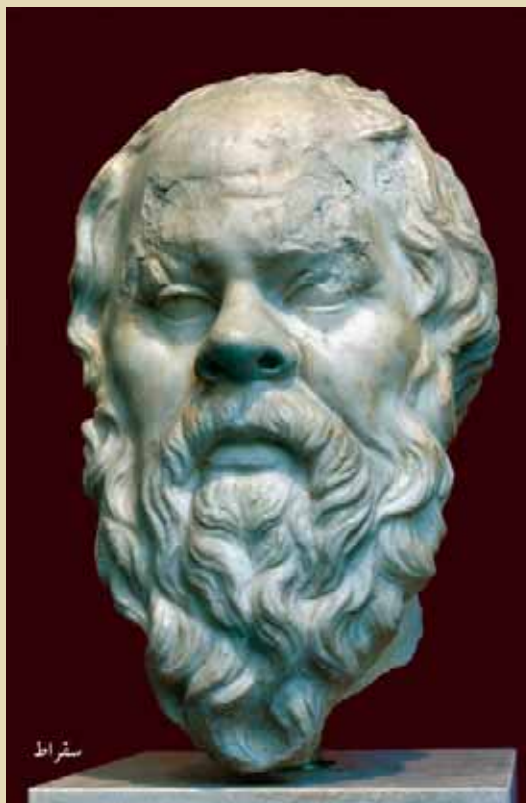
• اما به نظر می‌رسد وصف ما از عالم دقیق‌تر شده است. اگر زمانی «آنچه خود داشت» و «آسیا در برابر غرب» و «غربزدگی» را می‌نوشتیم/امروز اشخاصی هستند که به همان مسائل با نگاهی دقیق‌تر می‌نگرند؟ به علاوه همان کتاب‌ها هنوز خوانده می‌شوند. نمی‌خواهم مثل بعضی سخن شما را سخن نومیدانه بخوانم اما لطفا توضیح بیشتری دهید تا این سوء تفاهم مرتفع شود.

طرح شد اگر واقعی هستند از عهده جواب برآییم یا بگوییم آگاهی نپندارند. جامعه‌ای که به فلسفه بدبین است نمی‌تواند به سمت علم برود زیرا جستجوگر نیست. جامعه‌ای که تنها

**به جای آنکه پرسیم چرا
باهوش‌ترین‌ها به دانشگاه‌های فنی
می‌روند سوال کنیم چرا کار فرهنگ
را به کسانی می‌سپاریم که کاری به
فرهنگ نداشتند و در فرهنگ درس
نخوانده‌اند و اطلاعات فرهنگی ندارند**

می‌خواهند در «راه طی‌شده» قدم بگذارند به هیچ جایی نرفته، نمی‌رسند. مردمی که فقط قدم در راه‌های طی شده می‌گذارند قرن‌ها مشغول زندگی عادی بی‌تحرك می‌شوند البته شاید که در دسر داشته باشند ولی به جامعه جدید و منزلی که کسی اقامت نکرده باشد نمی‌رسند.

• مقصودم این نبود که اکنون همه چیز روبه‌راه است ولی آدمی نشانه‌هایی می‌بیند که معنادار هستند مثلاً وقتی «انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم» را می‌خواندم فکر می‌کردم این کتاب مگر در زمان خود چقدر خوانده می‌شد. در حالی که امروز زیاد خوانده می‌شود. کپی آن دست به دست می‌چرخد و بعضی مثل من آن را از اینترنت می‌گیرند و از روی مونی‌تور می‌خوانند. یا مثال دیگری بزنم، از میان کتاب‌های دکتر شایگان هنوز «آسیا در برابر غرب» بیشتر خوانده می‌شود. گویا التفاتی عمومی به این نوع فکر کردن وجود دارد. اگر زمانی «شاعران در زمانه عسرت» غریب بوده و



نمی‌دانیم. ما تنها جواب داریم. نه اینکه جواب‌ها نزد ما باشد بلکه عین جواب هستیم. عین جواب بودن خوب نیست علم زمانی به وجود می‌آید که ما به جمیل خویش متذکر شویم. این اولین درس فلسفه و سفارش سقراط است که در زمان بحران تاریخ ظهور کرد. کسی که می‌داند، طلب نمی‌کند اما طلب آغاز علم است. طلب جایی است که هنوز راه گشوده نشده. باید طلب کرد و سپس باید قدم در راه گذاشت. جهل را چون مذموم است نمی‌پذیریم. خیال می‌کنیم اگر جهل را انکار کنیم عین علم می‌شویم. علم هم که فضیلت است پس عین فضیلت می‌شویم. غافل از اینکه چه بسا آنچه علم می‌خوانیم جهل مرکب باشد. اگر جامعه‌ای از جهل مرکب خارج شود او این سوال فلسفه است. یعنی وارد فلسفه می‌شود. زمانی در جایی دوست جامعه‌شناسی ناگهان از من پرسید چرا فلاسفه منفور هستند؟ می‌دانستم غرض بدی ندارد. در این باره یادداشتی نوشته‌ام و در آن اشاره کرده‌ام سقراط در دادگاه خود را خرمگس مردم آتن می‌دانست. کسی که ایشان را به جهل خود آگاه می‌کرد تا جهل خویش را

غریب مانده / لا اقل می دانیم که پس از سال ها / امروز بیشتر از دیروز خواننده می شود. نمی خواهم متفکران زمان خود را با اندیشمندان دهه های پیش مقایسه کنم مقصودم قیاس مخاطبان دو دوره است و نتیجه می گیرم که / این سنخ حرف ها / امروز شنیده می شوند؟

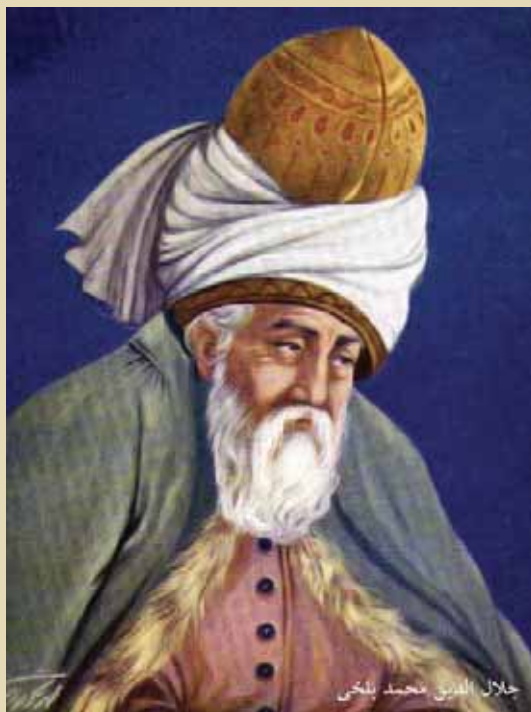
چیزی که می گوید مهم است. آنچه از آن کتاب چاپ شد شاید یک چهارم مطالبی بود که نوشته بودم. مابقی گم

شد. من معمولاً مطالب را گم نمی کنم و نگاه می دارم ولی نمی دانم آنها چه شدند. قسمتی که چاپ شد لحن دفاعی پر از احساسات از انقلاب داشت. شاید این لحن و زبان چنان غالب بود که مابقی مطالب را می پوشاند. مع هذا این کتاب در ۱۰۰۰ نسخه چاپ شد و چند سال توزیع شد. کسانی که لحن کتاب را دیده بودند توقع داشتند مورد توجه داخل قرار بگیرد ولی هیچ اسمی از آن برده نشد. هرگز در فهرست کتاب هایی که در باب انقلاب نوشته می شد قرار نگرفت و حتی

در مقالات به آن ارجاع ندادند. من به جای آنکه اعتراض کنم چرا کتاب من خوانده نمی شود پرسیدم چطور حتی نزدیکان من کتابم را نخوانده اند؟ مردم شم دارند نوشته ها زبان و دیسکوری دارند که آنها را جذب یا دفع می کند. وقتی به زبان قوم نزدیک آن حرف در نمی گیرد. من تفسیری می کردم که آن را نمی گرفتند. نمی گویم نمی فهمیدند یا نمی پسندیدند. وقتی دعوت کردند

برای قانون اساسی مقدمه بنویسند یادداشتی برای دفتر مورد نظر نوشتم. مرحوم سبحانی که مرد بسیار صریحی بود گفت از شما متشکرم، تنها پاسخی که به دست ما رسید همان بود اما با همه آنچه نوشتید مخالفم. گفتم خوشحالم که با این نظر صریحاً مخالفت می کنید. گروهی با یک نظر سیاسی و فلسفی این را می گوید گروه دیگر سکوت می کند، چه، به زبان بیگانه نوشته ام. بنابراین کتاب مهجور ماند. حال که می گوید کتاب را می خوانند گویی مسئله ای پیش آمده است. زمانی مطرح نمی شد

که چه پیش آمده و چه پیش خواهد آمد. کسی نمی گفت چه چیز و چرا واقع شد. من در عین طرفداری از انقلاب همه جا سوال می کردم حادثه چیست؟ اگر می خواستم آن کتاب را دوباره بنویسم که نمی نویسم باطن آن را تفصیل می دادم که حادثه چه بود؟ از کجا آمد؟ ما هنوز جدی نپرسیدیم. این پرسش در ذهن ما خلجان ایجاد کرد ولی جدی نپرسیدیم.



• به علم بازگردیم. چرا تاریخ علم ما / این همه فراز و نشیب داشت؟

کار فرهنگی را به کسی می سپاریم که کاری با فرهنگ ندارد و اهمیتی برای آن قائل نیست. کسی که فرهنگ را به چیزی نمی گیرد برای علم نیز اهمیتی قائل نیست. مثل اینکه بگوئید می خواهم درخت بکارم ولی با آب و زمین کاری ندارم

علم در غرب هم فراز و نشیب داشته و نمی تواند نداشته باشد. عمده این است که علم ما دوران نشاط نسبی داشته است. وقتی دارالفنون تأسیس شد نشاطی به وجود آمد. این دارالفنون تنزل کرد و تنزل کرد تا به محل نگاهداری زباله ها در خیابان ناصریه یا ناصر خسرو تبدیل شد. امروز نمی دانم چه شده

است. آیا درد نیست که وقتی از جایی شروع می‌کنیم در آغاز کامل‌تر از نیمه راه هستیم. میرزا عبدالعظیم خان قریب، جلال نوری، بدیع‌الزمان فروزان‌فر، ملک‌الشعرای بهار و... نام اینها در تاریخ مانده‌اند و ما بدون آنکه به متأخرین خرده بگیریم باید توجه کنیم چرا دیگر چنین اشخاصی نیامده‌اند. ما که به تبع متجددین به پیشرفت قائل هستیم باید پرسیم چرا راهی که از آنها شروع شده حال مثل عباس اقبال آشتیانی و... را ندارد.

• چرا؟

از تاریخ نمی‌توان بازخواست کرد. من فقط باید از خود بپرسم چرا در ایتالیا و بلژیک و هلند چنان شده. در آنجا هم هاینبرگ و اینشتین تکرار نشدند. گویا علم، علم تئوری‌های بزرگ نیست. اگر در گذشته علم و تکنولوژی به تعبیری دو وجه از یک چیز بودند در زمان ما علم و تکنولوژی آشکارا یکی شده‌اند. اگر پژوهش می‌کنیم پژوهش تکنیک است. مقاله که تئوری نیست. تئوری اینشتین دو



نداریم از هیچ جهتی درست نیست. البته اساس آن را تا حدی قبول دارم زیرا بهترین استعدادها به دانشکده‌های فنی می‌روند. ولی معنی آن این نیست که هیچ گاه دانش‌آموز با استعدادی جذب جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و فلسفه نشده است. هر چند ۱۰۰۰ نفر اول کنکور به دانشگاه‌های صنعتی و فنی پزشکی می‌روند ولی ۲۰۰ نفری به رشته‌های علوم انسانی می‌ایند. قرار نیست میلیون‌ها نفر محقق علوم انسانی شوند. ما هم می‌توانستیم با همین تعداد دانشمندان علوم

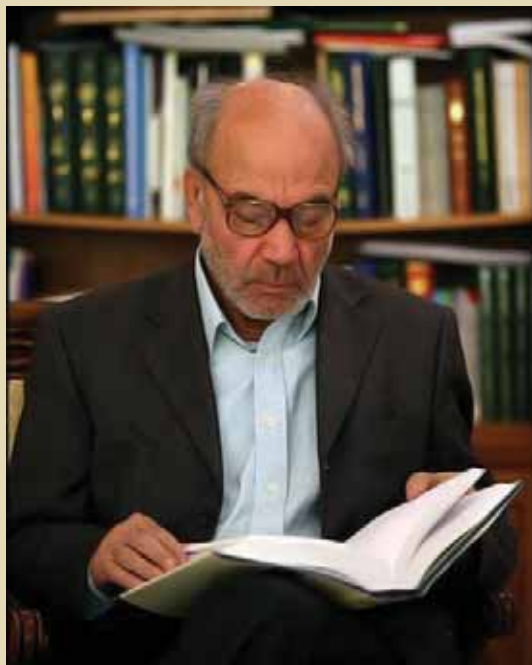
انسانی داشته باشیم و انصافاً داریم. سوابق بسیاری از اساتید نشان می‌دهد جزو باهوش‌ترین محصلان مدارس و دانشگاه‌ها بودند. اصلاً بی‌استعداد دانشمند نمی‌شود ولی دانشمند شرایط رشد می‌خواهد چنانکه با استعدادها و دیگر رشته‌ها به جایی که شایستگی آن را داشتند نرسیده‌اند بنابراین قضایا را مکانیکی ببینیم و نگوییم اگر فلان چیز درست شود کارها به روال می‌افتد. به جای آنکه بپرسیم چرا باهوش‌ترین‌ها به دانشگاه‌های فنی می‌روند سوال کنیم چرا کار فرهنگ را به کسانی می‌سپاریم که کاری به فرهنگ

نداشتند و در فرهنگ درس نخوانده‌اند و اطلاعات فرهنگی ندارند. این یک گرفتاری است که حرف فرهنگ می‌زنیم ولی نمی‌پرسیم چیست و کجاست. چگونه می‌توان به آن رسید و چه کسی به آن می‌رسد. کار فرهنگی را به کسی می‌سپاریم که کاری با فرهنگ ندارد و اهمیتی برای آن قائل نیست. کسی که فرهنگ را به چیزی نمی‌گیرد برای علم نیز اهمیتی قائل نیست. مثل اینکه بگویید می‌خواهم درخت بکارم ولی با آب و زمین کاری ندارم.

صفحه است ولی امروز مقاله می‌نویسیم زیرا در پروژه تصرف قرار گرفتیم. علم، علم تکنیک است. به بازار می‌آید و خرید و فروش می‌شود. می‌بینم که علم در همه جهان افت و خیز دارد ولی افت و خیز ما چندان طبیعی نیست زیرا علم ما اقتباسی است. آن علم راه خود را می‌رود و کار خود را می‌کند و به نشیب می‌افتد و به فراز می‌رود اما نمی‌دانم چرا در اینجا کارها به سامان نیست. ما در همه رشته‌ها آدم‌های با استعداد داریم. این حرف که در علوم انسانی دانشجویان با استعداد

است و در شعر چنین، رو
به ضعف می‌گذارد؟ چطور
امثال فارابی و حافظ به دنیا
نمی‌آیند؟

هوای آن را نداریم. ما
ابن‌سیناهای ۴ ساله و ۱۵
ساله داریم ولی ابن‌سینا
و مولوی ۳۰ ساله نداریم.
بچه‌ای که در ۵ سالگی قرآن
حفظ می‌کند و ترجمه‌اش را
می‌داند ابن‌سینا نیست؟ گاه
به آنچه داریم توجه نمی‌کنیم.
گاه آمار می‌دهیم که فلان
درصد از نخبگان ما به خارج
از کشور رفته‌اند و به آن فرار



• چگونه کشوری که ابن‌سینا و مولوی دارد در فلسفه چنان مغزها می‌گوییم ولی به مطلب پوشیده توجه نمی‌کنیم.

مطلب پوشیده آن است که
چه مقدار از استعدادهایی که
می‌بایست متحقق شوند را در
همین جا از دست می‌دهیم.
ابن‌سیناها و مولوی‌ها و
غزالی‌ها هستند که در
کودکی نصرالدین طوسی‌اند
ولی در ۵۰ سالگی دیگر
ابوریحان بیرونی نیستند.
مهاجرت دانشمندان در حد
خود بسیار مسئله مهمی است
و به آسانی با دستورالعمل
و نشست و برخاست قابل
حل نیست. اما آنچه پوشیده
مانده این است که گویا هوای
پرورش دانشمند نداریم. ■

ما ابن‌سیناهای ۴ ساله و ۱۵
ساله داریم ولی ابن‌سینا و مولوی
۳۰ ساله نداریم. بچه‌ای که در
۵ سالگی قرآن حفظ می‌کند و
ترجمه‌اش را می‌داند ابن‌سینا
نیست؟ گاه به آنچه داریم توجه
نمی‌کنیم. گاه آمار می‌دهیم که فلان
درصد از نخبگان ما به خارج از
کشور رفته‌اند و به آن فرار مغزها
می‌گوییم ولی به مطلب پوشیده
توجه نمی‌کنیم. مطلب پوشیده آن
است که چه مقدار از استعدادهایی
که می‌بایست متحقق شوند را در
همین جا از دست می‌دهیم



□ گفتاری از حضرت استاد آیت الله محمد تقی مصباح یزدی
بحثی در تبیین علمی ولایت فقیه



آنچه پیش روی خوانندگان محترم قرار دارد، متن پیاده شده سخنرانی حضرت استاد آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در ششمین نشست از سلسله نشست های «تبیین علمی ولایت فقیه» است که در مدرسه علمیه فیضیه در تاریخ ۸۹/۲/۶ ایراد گردیده است. استاد مصباح در این سخنرانی مثل همه گفتارها و نوشته های پیشین شان، به گونه ای مستدل و شیوا سخن گفته اند. شما را به مطالعه متن مکتوب این گفتار ارزشمند و آموزنده دعوت می کنیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين حبيب اله العالمين ابى القاسم محمد و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين

اللهم كن لوليک الحجة ابن الحسن صلواتک عليه و على آباءه فى هذه الساعة و فى کل ساعة وليا و حافظا و قائدا و ناصرا و دليلا و عينا حتى تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فيها طويلا در جلسه قبل درباره عنوان ولايت فقيه و مفهوم ولايت توضيح داديم و گفتيم که انحصار آن در فقيه به چه معناست. حاصل آن که مساله ولايت فقيه حاکميت فقيه به نيابت از امام معصوم بر جامعه اسلامى است؛ بنا بر اين مفاهيم ديگرى مثل محبت، نصرت، مودت، سرپرستى، ولايت تکوينى و امثال اينها که درباره ولايت مطرح است،

اصلا محل بحث نيست و ولايت در اينجا به معناى حاکميت است.

در اين جلسه به توفيق خداى متعال مقدارى درباره اثبات اصل ولايت فقيه سخن خواهيم گفت. در ابتدا بايد عرض کنم که در اين گونه مباحث، بحث کردن و اثبات کردن به چند صورت انجام مى گيرد؛ يکى بحث طلبگى خودمان است در حوزه علوم دينى و بر اساس شيوه فقاہت؛ يعنى به عنوان يک مساله فقهى، فرعى فقهى مطرح مى شود و بر

اساس متدى که در فقه از بزرگان آموخته ايم و به فرمايش حضرت امام به فقه جواهرى شهرت دارد به آن صورت بحث مى کنيم. مصداق آن هم بحثى است که خود حضرت امام رضوان الله عليه قبل از انقلاب در نجف اشرف مطرح فرمودند و همان وقت نوارهاى بحث شان پياده و بعد هم به صورت کتاب منتشر شد. خدا ان شاء الله بر علو درجات ايشان بيفزاید و به ما توفيق بدهد که حق ايشان را در حد توانمان ادا کنيم. بزرگان ديگرى هم در اين زمينه ها بحث کرده اند و از سال ها و بلکه قرن ها قبل، رساله هاى نوشته اند و در ضمن مباحث فقهى،

بحثى را به اين مساله اختصاص داده اند. بعد از انقلاب نيز کتاب ها و رساله هاى با همين سبک فقاہتى در باب ولايت فقيه نوشته شده است يعنى مخاطب اين بحث، طلاب و فضلا و متخصصان علوم دينى هستند. اين يک شيوه بحث است. يک سبک ديگر هم اين است که انسان مخاطبش را وسيع تر در نظر بگيرد و اصالتا توجهش معطوف به غير از حوزه هاى علميه يعنى متخصصان فقاہت باشد و مثلا به عنوان بحثى از مباحث فلسفه سياست آن را مطرح کند. به طور طبيعى سبک بحث در اينجا با سبک بحثى که در حوزه و با دوستان طلبه مطرح مى کنيم، تفاوت بسيار دارد. شيوه بحث در اينجا متد عقلی و به همان معنايى است که در علوم انساني از اين متد اراده مى شود، يعنى فقط به نصوص شرعى و ادله اى که در کتاب و سنت آمده، مقيد نخواهد بود بلکه استناد به اين ادله - که در جای خودش بسيار معتبر

و ارزشمند است - براى مخاطبانى که يا اصلا به اسلام معتقد نيستند يا اگر معتقد هستند معرفت کاملی به منابع اسلامى و شيعى ندارند، مناسب نيست. دانشگاه ها معمولا اين سبک را مى طلبند؛ حالا چه دانشگاه هاى کشور خودمان چه دانشگاه هاى خارج.

ضرورت حکومت

به عنوان يک مساله از مسائل علوم انساني در رشته علوم سياسى، يک مساله اين است که حکومت بايد بر اساس اذن خدا و به دست کسانى که داراى شرايط خاصى هستند - که به عنوان نمادى از واجدين شرايط مى گوييم فقيه - تشکيل شود. سبک اثبات آن هم سبک اثبات مسائل ديگرى است که در علوم انساني اثبات مى شود. طبعاً نظريه هاى متفاوت و مکاتب مختلفى در اين علوم وجود دارد که هر کدام سبک خاصى را مى طلبد. اگر آقاى ان اطلاع داشته باشند ما چند سال پيش در نماز جمعه تهران سلسله بحث هاى درباره نظريه سياسى اسلام مطرح کرديم و چون اين نظريه بر مباحث حقوقى مبتنى بود بحث

ولايت فقيه يک ولايت نيابتي از طرف امام معصوم براى فقيهى است که واجد شرايط حکومت باشد

مدعاى نظريه ولايت فقيه اين است که وقتى دسترسى به امام معصوم نبود، فقيه واجد شرايط به نيابت از امام معصوم حق حاکميت دارد و کسى غير از فقيه، چنين حقى ندارد

مفصلی هم درباره نظریه حقوقی اسلام مطرح کردیم که در چهار جلد چاپ و به عربی هم ترجمه شده است. در این بحث‌ها ما مخاطب خودمان را تنها طلاب و حتی کسانی که معتقد به مبانی تشیع هستند و عصمت انبیا و ائمه را پذیرفته‌اند، قرار ندادیم. به عنوان مثال اگر کسی بخواهد از نظر عقلی درباره این موضوع بحث کند و مثلاً بپرسد که اصلاً حکومت چه ضرورتی دارد، چگونه پاسخ بدهیم؟ اگر بخواهیم به شیوه بحث فقهی مطرح کنیم، می‌گوییم امیرالمؤمنین

سلام‌الله‌علیه در نهج‌البلاغه فرموده است «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» [۱] اجتماع، بدون امیر و جامعه، بدون حاکم نمی‌شود حتی اگر حاکم فاجری باشد، بهتر از نبودنش است. همین‌جا اشاره کنم که بسیاری از فقها مثل حضرت امام رضوان‌الله‌علیه می‌فرمودند که اطاعت

از قوانینی که دولت جائز غیرمشروع وضع می‌کند، ولی مورد نیاز مردم است، واجب است. در زمان دولت سابق هم می‌گفتند بعضی چیزهایی که نظام جامعه بر آن‌ها متوقف است

هرچند قانون آن را مجلسی وضع کرده است که صلاحیت آن را ندارد و مجری آن کسی است که فاسق است یا اصلاً دین را قبول ندارد، اما چون قانونی است که مورد نیاز جامعه است و اگر نباشد شیرازه جامعه از هم می‌پاشد و هرج و مرج می‌شود، این قوانین را باید اطاعت کرد. مثلاً در راندگی اگر بنا باشد، هیچ ضابطه‌ای نباشد و هر کسی هر جوری که می‌خواهد در جاده‌ها ویراژ بدهد و با هر سرعتی که می‌خواهد برود، چه می‌شود؟ هر روز باید صدها نفر کشته بشوند. درست است که این قوانین در قرآن و حدیث نیامده است، واضع آن

هم صلاحیت وضع این قانون را نداشته است، اما می‌دانیم اگر این قانون اجرا نشود مفاسدی به دنبال خواهد داشت و جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. بسیاری از فقها از جمله خود حضرت امام می‌فرمودند اطاعت از این قوانین واجب است.

منظورم از این اشاره این بود که وجود قوانین و وجود مجری قانون برای جامعه ضرورت دارد، حتی اگر شخص فاجری باشد. در بحث فقهی باید به این‌گونه روایات استناد کنیم، اما

در بحث فلسفه سیاست وقتی ما بخواهیم بگوییم حکومت ضرورت دارد، به حدیث امیرالمؤمنین (ع) استناد نمی‌شود. چون مخاطب ممکن است اصلاً حضرت علی (ع) را شناسد یا قبول نداشته باشد. آن‌جا فقط باید به دلیل عقلی استناد کرد. بعد از این‌که اصول موضوعه بحث با دلیل

عقلی ثابت شد آن وقت می‌توان از مسائلی که مربوط به شرع است در درجه دوم و سوم، استنباط کرد و استدلال آورد. طبعاً اگر بخواهیم این‌طور بحث کنیم، مدت‌ها طول خواهد

کشید مثل آن‌چه در نماز جمعه تهران مطرح کردیم، در حالی که ما یک یا دو جلسه دیگر بیشتر فرصت نداریم و طبعاً با آن سبک نمی‌شود بحث کرد، کما این‌که بحث فقهی و بحث طلبگی آن هم باز در دو یا سه جلسه حل نمی‌شود. پس منظور از طرح چنین بحثی در چند جلسه یک بحث عصاره‌ای است نه برای متخصصان حوزوی و نه برای متخصصان دانشگاهی، بلکه برای افرادی که هرچند تخصص ندارند، اما دوست دارند این مسائل را از روی دلیل بشناسند و بتوانند در برابر معاندین یا شکاکین پاسخ قابل قبولی ارائه



**اگر کسی بر انسان دیگری حق
حاکمیت پیدا کرد باید مستند به
جعل و اذن الهی باشد. خدا باید به
او چنین حقی داده باشد**

بدهند. آقای قرائتی گاهی می‌فرماید بحث‌های ساندویچی، حالا اگر در این مورد هم صحیح باشد این بحث‌ها مثل ساندویچ آماده‌ای است که خیلی از مقدمات را نباید برای آن در نظر بگیریم والا بحث طولانی می‌شود، اما اگر بخواهیم در دو یا سه جلسه، یک بحث فشرده و ساده بیاوریم که هم قانع‌کننده باشد و هم پایه‌اش متقن باشد، باید از بسیاری از مقدمات صرف‌نظر کرد. این‌گونه مباحث چیزی است که امروز مورد نیاز عموم جامعه ماست و در برابر این شبههاتی که شکاکین در روزنامه‌ها و سایت‌ها و مجلات و جاهای دیگر مطرح می‌کنند، ما بیشتر به چنین بحثی برای عموم مردم احتیاج داریم.

تبیین یک پرسش

و لایت فقیه
یک ولایت
نیابتی از طرف
امام معصوم
برای فقیه‌ی
است که
واجد شرایط
حکومت باشد.
امشب در یک
بحث فشرده و



ساده، دلیلی بر این مسأله خواهیم آورد. سؤال اول این است که وقتی همه ما قبول کردیم که جامعه محتاج به حاکم است، باید بدانیم چه کسی حق حکومت کردن دارد. شایسته است در این جا تعریف مختصری هم از حاکم داشته باشیم. چون حاکم هم اصطلاحات مختلفی دارد. این حکومت که می‌گوییم منظورمان چیست؟ منظور از حکومت، هیئت حاکمه یا نهاد حکومت، یک نهاد است و نهاد یک عنوان انتزاعی است که ممکن است مصداق آن یک فرد یا یک گروه باشد و یا ممکن است یک دستگاه هرمی باشد. یعنی دارای سلسله مراتب باشد که مجموع آن را هیئت حاکمه بگوییم. به‌هرحال، کار این نهاد، وضع قوانین مورد نیاز جامعه است؛

یعنی قوانینی که مفروض است که باید اجرا بشود. در حکومت‌های عرفی مفروض‌شان یک سلسله قوانین خاصی است که اعتبار آن را از راه‌های خاص خودش می‌دانند، ولی ما می‌گوییم قوانین یعنی قوانین اسلام؛ البته برای اصلاح جامعه و برطرف‌شدن نیازهای آن وجود این قوانین به تنهایی کافی نیست چون همیشه قانون‌شکنی وجود دارد. دیده‌ایم و تا بوده چنین بوده و فعلاً هم در دنیا چنین است. آینده هم چه خواهد شد، قابل پیش‌بینی نیست اما بعید است روزی بیاید که جامعه به مرحله‌ای از رشد برسد که هیچ‌کس قانون‌شکنی نکند. این انسانی که ملائکه قبل از خلقتش گفتند «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» [۲] بعید است که روزی از این حالت فسادطلبی‌اش دست بردارد. همیشه کسانی هستند که قانون را رعایت نمی‌کنند. دلیل وجود حکومت هم همین است که باید نهاد پر قدرتی باشد که جلوی تخلف متخلفان را بگیرد و اگر تخلفی واقع شد، طبق قانون مجازات کند. اینجا منظور از حکومت همان است که عرفاً قوه مجریه و قوه قضائیه گفته می‌شود. قوه مقننه هم مفروض این است که

قانون اسلام است و اگر قوانین دیگری هم وضع شود، الان محل بحث ما در بحث ولایت فقیه نیست و آن را جداگانه باید بحث کنیم؛ البته در بحث‌های مفصل گذشته که در نماز جمعه تهران داشتیم، گفتیم حکومت دو بعد اساسی دارد یکی وضع قوانین و دیگری اجرای قوانین، ولی الان تکیه بحثمان روی قوه مجریه است یعنی چه کسی باید ضامن اجرای قوانین اسلام در جامعه اسلامی باشد؟

حکومت حق چیست؟

این‌که جامعه احتیاج به قانون دارد. قانون باید قانون خدایی باشد و قانون خدایی قانون اسلام است و آن چه کتاب و

سنت برای ما بیان کرده‌اند یا اجازه تشریع آن را به کسی داده‌اند، از مسلمات و از اصول موضوعه بحث ماست. از شئون ولی فقیه جعل چنین احکام سلطانیه یا احکام ولاییه است که به پشتوانه ادله اولیه شرعی، حکم قانون اسلامی را پیدا می‌کند. پس محل بحث در این است که چه کسی باید حکومت بکند؟ این مساله چند تا زیرمجموعه دارد. اول این که چه کسی حق حکومت کردن دارد؟ یعنی ما که جامعه اسلامی داریم و می‌دانیم احکام اسلام باید در آن اجرا بشود و می‌دانیم کسی باید اینها را اجرا کند یعنی اگر کسی تخلف کرد او را مجازات کند. حد بزند و تعزیر کند. این شخص کیست و چه کسی حق دارد که مجری احکام اسلام باشد؟ به‌ویژه در احکام جزایی اسلام، یعنی در مجازات متخلفان چه کسی مسئول است؟ چه کسی باید دست دزد را ببرد؟ چه کسی باید کسانی را که

اعمال مستوجب حد مرتکب شده‌اند، تازیانه بزند؟ این که چه قوانینی است و دلیل اعتبارش چیست، بحثی است جداگانه و ما وجودش را مفروض دانسته‌ایم. آن‌هایی که در متن کتاب و سنت است که خیلی روشن است. احکام حکومتی را هم به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم که چنین احکامی داریم. دلیلش را هم باید جداگانه بررسی کنیم، اما این که چه کسی حق دارد حاکم باشد و قوانین معتبر را اجرا کند، و این «چه کسی حق

دارد» یعنی چه؟ این سوال در بطن خودش باز مفروضی دارد. یک مفروض آن این است که همه مردم حاکم نیستند و در جامعه یک نهاد خاصی باید مجری قانون باشد. اگر بنا بود هر کسی هم عامل به قانون باشد و هم ضامن اجرای قانون، هرج و مرج می‌شد. هر کسی می‌گفت من باید قانون را اجرا کنم. پس یک فرض آن این است که اجرای قوانین اجتماعی و به‌خصوص قوانین جزایی و حقوقی، کار همه نیست و اشخاص معینی باید باشند و غیر از اینها دیگران حق چنین

کاری را ندارند. وقتی می‌گوییم چه کسی حق دارد یعنی اشخاصی هستند که باید این کار را انجام بدهند و وقتی این کار را کردند کسی نمی‌تواند به آن‌ها اعتراض کند، اما اگر یک نفر دست کسی را ببرد و بگوید چون ایشان دزدی کرده دستش را بریدم یا چون چنین تخلفی کرده به نیت تعزیر، کتکش زدم، این فرد چنین حقی را ندارد. وقتی فرض کردیم که همه حق ندارند، یک شخص یا اشخاصی که ما اسمش را نهاد می‌گذاریم، این وظیفه را بر عهده می‌گیرد.

این نهاد حکومتی کیست؟ چه کسی حق دارد که متصدی این کار بشود؟ اگر بخواهیم بحث تفصیلی عمیق داشته باشیم و ریشه‌ای بحث کنیم، اینجا این سوال مطرح می‌شود که اصلا حق یعنی چه و چگونه کسی حق پیدا می‌کند؟ حقوق چند گونه است؟ حق حاکمیت از چه نوع حقی است و از کجا پیدا می‌شود؟ ملاک اعتبار

آن چیست؟ اصلا حقوق انسان - که امروز در دنیا معروف است - اعلامیه حقوق بشر، اینها از کجا پیدا شده است؟ ریشه پیدایش حق چیست؟ این بحث‌ها مربوط به فلسفه حقوق است و بسیار مفصل است. شاید بنده ده یا بیست جلسه در این باره بحث کرده باشم و نوشته‌هایم هست اگر کسانی دوست داشته باشند، می‌توانند مراجعه کنند. ما مفروض می‌گیریم که در جامعه اسلامی و بر اساس تفکر اسلامی هر حقی نهایتاً باید از طرف

خدا باشد. هیچ کس خود به خود حق حکومت بر هیچ کس دیگر را ندارد. عالم باشد حقی بر جاهل ندارد. جاهل هم حقی بر عالم ندارد؛ البته سخن ما درباره حکومت است والا حقوق دیگر بحث‌های خودش را دارد. این که من بگویم، چون عالم هستم باید بر همه مردم حکومت کنم. یا کسی بگوید چون من دکترای فلسفه دارم باید حکومت کنم یا چون من مهندس هستم باید حاکم باشم، اینها اعتباری ندارد. یا نژاد خاصی بگوید چون من سفید هستم باید بر سیاه حکومت

**این که جامعه احتیاج به قانون دارد.
قانون باید قانون خدایی باشد و
قانون خدایی قانون اسلام است و
آن چه کتاب و سنت برای ما بیان
کرده‌اند یا اجازه تشریع آن را به
کسی داده‌اند، از مسلمات و از اصول
موضوعه بحث ماست. از شئون
ولی فقیه جعل چنین احکام سلطانیه
یا احکام ولاییه است که به پشتوانه
ادله اولیه شرعی، حکم قانون
اسلامی را پیدا می‌کند**

عقلی و دلیل شرعی هم بر آن داریم، حقی است که از طرف خدا باشد. کسی که برایش از طرف خدا حاکمیت قرار داده نشده باشد، حق حاکمیت ندارد. این مساله که حاکمیت از فقیه است، بدین معنا است. این یک مساله است.

آیا فقیه، تکلیف هم دارد؟

وقتی گفتیم فقیه حق حاکمیت دارد، یعنی از نظر اسلامی غیر از فقیه، کسی حق حکومت نخواهد داشت. فرع دیگری که این مساله دارد این است که آیا کسی تکلیفی هم در این زمینه دارد یا نه؟ اینجا فقط این را اثبات می‌کرد که فقیه حق حاکمیت دارد، اما می‌دانید که ضرورتاً همیشه حق با تکلیف جمع نمی‌شود. گاهی علاوه بر این که حق دارد تکلیف هم دارد که انجام بدهد. آیا فقیه تکلیف هم دارد که حاکمیت کند یا نه؟ اگر دارد، مطلقاً تکلیف دارد یا آن تکلیفش مشروط است؟ سوال دیگری

که مطرح است این که مردم چه نقشی دارند؟ مردم چه حقوق و چه تکالیفی دارند؟ مدعی نظریه ولایت فقیه این

است که وقتی دسترسی به امام معصوم نبود، فقیه واجد شرایط به نیابت از امام معصوم حق حاکمیت دارد و کسی غیر از فقیه، چنین حقی ندارد، اما آیا او تکلیف هم دارد و واجب است که عهده‌دار این مسئولیت بشود یا نه؟

هم با دلیل عقلی و هم با دلیل نقلی، وجوب مشروطش را می‌توان اثبات کرد. یعنی بعد از این که ما فرض کردیم که جامعه احتیاج به حاکم ذی‌صلاح دارد؛ حاکمی که صلاحیت حکومت و حق حاکمیت داشته باشد و گفتیم که این یک ضرورت برای جامعه است و اگر ثابت شد که این حق برای فقیه است، وقتی فقیه ببیند که جز با پذیرفتن او، نیاز جامعه برطرف نمی‌شود یعنی اگر شرایطی پدید بیاید که مردم حاضر باشند حاکمیت او را بپذیرند و اگر او نپذیرد، غیر فقیه و غیر واجد شرایط حاکم خواهد شد، در اینجا تعیین پیدا می‌کند و یک واجب کفایی است. چون اصل اقامه حکومت ضرورت جامعه بود و اقامه چنین حکومتی یک واجب کفایی می‌شود و باید این ضرورت را برطرف کرد. همه مکلفین به

کنیم، اعتباری ندارد. یا این که مرد باید بر زن حکومت کند فی‌حدنفسه خودش حقی ندارد. آن جایی که خدا برای مرد حقی بر همسرش قرار داده، آن مساله دیگری است متقابلاً هم حقوقی برای زن بر عهده مرد هست. به هر حال این که کسی خود به خود بگوید من حق دارم و این حق به من رسیده است این مقبول نیست و برهانی ندارد.

اینجا باید به دلیل عقلی تمسک کنیم و در جای خودش اثبات کردیم که این حق باید از طرف خدا باشد. چون همه هستی از اوست. تمام شئون هستی از اوست. حق داشتن یک امتیاز حقیقی یا اعتباری است. اصل وجود ما از خود ما نیست مال خداست، پس چه چیزی از آن می‌تواند مال خودمان باشد؟! برای ما به عنوان یک مسلمان این قضیه مفروق‌عنه است؛ البته به عنوان یک مساله در فلسفه حقوق قابل طرح است. ولی ما در این بحث فشرده این را به عنوان اصل موضوع قبول می‌کنیم که حق از

طرف خداست و کسی بدون اذن خدا حق حاکمیت بر مخلوق خدا را ندارد. اگر کسی بر انسان دیگری حق حاکمیت

پیدا کرد باید مستند به جعل و اذن الهی باشد. خدا باید به او چنین حقی داده باشد. در این زمینه بحث‌های بسیار عالی و عمیقی در نهج‌البلاغه وجود دارد که در بحث‌های نظریه حقوقی اسلام به آن‌ها اشاره کرده‌ایم.

یک اصل دیگر موضوع این بود که حکومت برای جامعه ضرورت دارد. یعنی یک نهادی که آن نهاد، قائم به یک شخص یا چند شخص است (در شرایط مختلف برحسب کوچک بودن جامعه یا بزرگ بودن آن یا شرایط مختلف زمان و مکان تفاوت می‌کند). به هر حال کسی به عنوان مصداق حاکم باید در جامعه وجود داشته باشد تا مجری قانون باشد و متخلفان را مجازات کند، این یک اصل بود. اصل دوم این که حق حاکمیت جز از طرف خدا مقبول نیست. حالا کسانی با خودشان توافق کردند آن یک امر جدلی می‌شود و یک قرارداد بین‌الطرفینی است و در این که آیا می‌تواند اعتبار شرعی داشته باشد یا نه، محل بحث ما نیست. آن چه مورد نیاز ماست، این است که حقی که قابل قبول است و دلیل

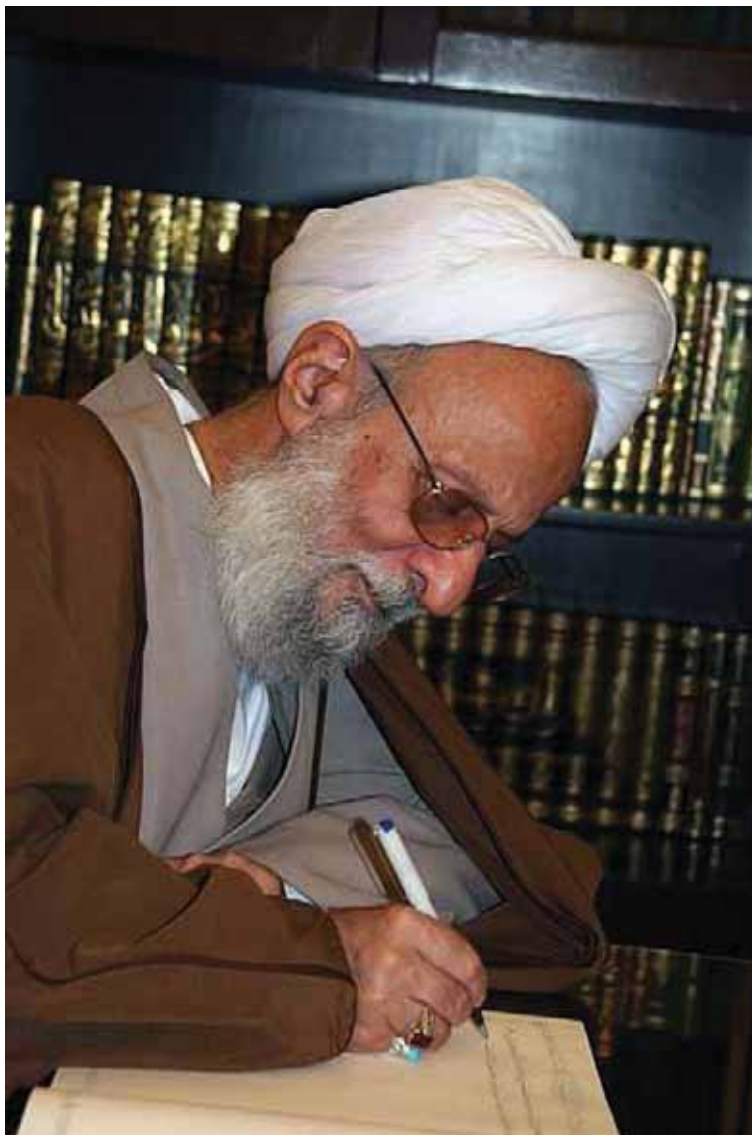
شما می‌دانید: فرمایش امیرالمومنین (ع) در خطبه شفشقیه «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ... لَأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِئِهَا» می‌فرماید حالا که من قبول کردم برای سه چیز است. این سه چیز موجب شده است که برای من تکلیف متعین بشود که قبول کنم. اگر شماها نیامده بودید من به تنهایی که نمی‌توانستم

عنوان واجب کفایی باید در اینجا سهیم باشند. آن‌هایی که صلاحیت آن را ندارند که حاکم بشوند طبعاً تکلیف متوجه آنان نیست که بیایند حاکم بشوند، چون اگر اقدام هم نکنند مشروع نیست. صلاحیت آن را ندارند. فقیه واجد شرایط است که صلاحیت انجام این کار را دارد. اگر منحصر به فرد باشد واجب متعین، اگر منحصر به فرد نباشد و افراد دیگری مشابه او باشند که آن‌ها هم صلاحیت داشته باشند، می‌شود نوعی واجب تخییری به یک اصطلاح. (تخییری اصطلاحی را عرض نمی‌کنم.) واجب کفایی که متعین در فرد خاصی نیست، اما اگر کسی حاضر نشد و منحصر شد در یک فرد معینی، بر او واجب می‌شود. بر چنین فردی واجب می‌شود که برای تصدی این پست اعلام آمادگی کند، اما اگر مردم قبول نکردند چه؟

نقش مردم

بدیهی است یک نفر در جامعه ۷۰ میلیونی یا هفت میلیونی، یا حتی در یک شهر، وقتی بخواهد تمام دستورات و احکام را اجرا کند و هر متخلفی را مجازات کند، دزدها را بگیرد و متعرضین به نوامیس مردم را مجازات کند، ناتوان است. یک نفر به تنهایی چه کار می‌تواند بکند؟ اگر یک مجموعه‌ای نباشند که او را همراهی و کمک کنند تا این وظایف حکومتی اجرا شود، حکومتی تحقق نخواهد یافت. پس آن‌چه برای او به‌صورت واجب عینی یا کفایی لازم است همین اعلام آمادگی است. اگر مردم موافقت کردند و شرایط فراهم شد، حکومت تشکیل می‌شود. اگر

کسانی از او حمایت کردند که بتوانند چنین کاری بکنند اینجا هم حق است و هم تکلیف واجب است. مؤید آن را هم همه



حکومت کنم. با یک فرد که نمی‌توانم جامعه را اداره کنم. اگر کسی بخواهد تمام احکام را اجرا کند. تمام مزاحمین را دفع کند و با دشمنان بجنگد، به تنهایی نه شدنی است و

نه معقول است. پس در گام اول باید کسانی از او حمایت کنند؛ «حُضُورُ الْحَاضِرِ» شما حاضر شدید با من بیعت کنید. از من حمایت کنید کمک بکنید این یک عذر مرا بر طرف کرد. «وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ» این یا عطف تفصیلی است برای اولی یا به یک تفسیر دیگری شرط دومی است. تا حالا حجت برایم تمام نبود که باید این مسئولیت را عهده‌دار بشوم، اما حالا که «وجود الناصر» هست شما هم کمک می‌کنید. من سپاه دارم. لشکر دارم و اگر کسانی بخواهند با حکومت اسلامی مبارزه کنند، من می‌توانم با کمک شماها با آن‌ها مبارزه کنم. پس شرط دوم آن «قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يَقَارُّوا عَلَى كِظِّهِ ظَالِمٌ وَلَا سَعْبٌ مَظْلُومٌ» خدا بر عالمان یک وظیفه خاصی قرار داده است که خود این هم احتیاج به تفصیل دارد و باید شقوق و احتمالات آن را بیان کنیم. اجمالا اشاره می‌فرماید که کسانی در میان جامعه وظیفه سنگین‌تری دارند و باید حق مظلوم را از ظالم بگیرند. اینجا تعبیر می‌فرماید «وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ» و حتما در این‌که این تعبیر را می‌فرماید، نکته‌ای هست. این یک وظیفه است و دیگر حق نیست؛ «أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ» خدا این میثاق را از علما گرفته است که باید این کار را بکنند. «أَلَّا يَقَارُّوا عَلَى كِظِّهِ ظَالِمٌ وَلَا سَعْبٌ مَظْلُومٌ» به سیری ظالم و گرسنگی مظلوم صبر نکنند. بی تفاوت نباشند در این‌که چه کسی ظالم است و چه کسی مظلوم. مبارزه با ظالم یک واجب متعین عمومی است. همه باید این آمادگی را داشته باشند. حضرت می‌فرمایند چون اکنون حجت برایم تمام شده است و چون این تکلیف را هم خدا بر گردن من گذاشته است، بنابراین این مسئولیت را عهده‌دار می‌شوم. این را نه به عنوان یک استدلال فقهی، بلکه فقط به عنوان

یک مؤید عرض کردم. در این بحث بیشتر بر همان جنبه عقلی آن تکیه می‌کنم. وقتی ما فهمیدیم جامعه احتیاج به حکومت دارد. حکومت هم باید به وسیله افراد ذی‌صلاحیتی که حق حاکمیت دارند اداره بشود. اگر مردم حاضر شدند به آن‌ها کمک کنند، افزون بر حق، تکلیف هم پیدا می‌کنند و پذیرفتن مسئولیت حکومت بر این‌ها واجب می‌شود. در اینجا وقتی می‌گوییم حق حاکمیت، تصور نشود که فقط صرف یک حق است. خدا برای ائمه معصومین سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین حقی قرار داده است که اگر خواستند، عمل نمی‌کنند یا از آن استفاده نمی‌کنند مثل حقوقی که جایز الاستیفاست. هر حقی را که انسان لازم نیست استیفا کند. می‌تواند گذشت کند، از آن استفاده نکند، اما اگر حق توأم با تکلیف بود، یعنی امر جامعه اسلامی بدون حکومت ذی‌صلاح شرعی، حکومتی که مشروعیت آن از طرف خدا تایید شده باشد اصلاح نمی‌شود، کسانی که واجد این شرایط هستند به‌طور واجب کفایی باید قیام کنند، و اگر در شرایط خاصی تعیین پیدا کرد یعنی عملاً منحصر شد به یک فرد، بر آن فرد واجب متعین خواهد بود. پس مدعا این است که خدای متعال برای کسانی حق حاکمیت قرار داده است و این حق حاکمیت در یک شرایطی - که از جمله آن‌ها همراهی مردم و کمک مردم است - وجوب پیدا می‌کند برای این افراد تا به تصدی این امر قیام کنند و به اقامه حکومت بپردازند.

یک پرسش

یک سوال دیگر این است که خدا برای چه کسانی این حق را قرار داده است؟ برای این پرسش، دو سبک استدلال نزدیک به هم می‌شود اقامه کرد. یکی این‌که بیشتر روی مفروضات و اصول موضوعه خودمان تکیه کنیم و یکی این‌که بیش‌تر از مقدمات عقلی

اگر حق توأم با تکلیف بود، یعنی امر جامعه اسلامی بدون حکومت ذی‌صلاح شرعی، حکومتی که مشروعیت آن از طرف خدا تایید شده باشد اصلاح نمی‌شود، کسانی که واجد این شرایط هستند به‌طور واجب کفایی باید قیام کنند، و اگر در شرایط خاصی تعیین پیدا کرد، یعنی عملاً منحصر شد به یک فرد، بر آن فرد واجب متعین خواهد بود. پس مدعا این است که خدای متعال برای کسانی حق حاکمیت قرار داده است و این حق حاکمیت در یک شرایطی - که از جمله آن‌ها همراهی مردم و کمک مردم است - وجوب پیدا می‌کند برای این افراد تا به تصدی این امر قیام کنند و به اقامه حکومت بپردازند

بهره ببریم. در هر دو صورت، مقدمه مشترکی که تقریباً بین هر دو روش بحث وجود دارد، این است که گاهی یک قانونی وضع می‌شود. قانون چه به‌صورت اثبات حق باشد یا ایجاد یک تکلیف، قانون است و هر قانون یک مصلحت کاملی را مورد نظر دارد که باید استیفا بشود، ولی شرایطی پیش می‌آید که آن مصلحت به‌طور کامل استیفا نمی‌شود یا امکان استیفاء آن وجود ندارد. درباره این مسأله مثال‌های مختلفی می‌توان آورد؛ مثال‌های عرفی که ما در زندگی روزمره‌مان داریم و مثال‌هایی که در مسائل شرعی، اجتماعی و عرفی داریم. اگر ما نتوانستیم مصلحتی را به‌طور کامل استیفا کنیم، معنایش این نیست که تکلیف هم به‌طور کلی ساقط می‌شود. اگر مرتبه نازل‌تر آن هم لازم‌الاستیفا بود باید به آن مرتبه نازل‌تر تنزل کنیم. اگر مصلحت کامل نشد باید به مرتبه نازل‌ترش بسنده کنیم. هم در فقه و هم در مسائل عرفی و قانونی و حقوقی از این مسایل زیاد داریم. یکی از مثال‌های معروف این است که اگر در موقوفه‌ای عمل به موقوفه به صورتی که واقف تعیین کرده میسر نشد یعنی موقوفه ممتنع‌الاستیفا شد، باید به اقرب مواردی که نظر واقف است، عمل کرد. مثلاً موقوفات زیادی هست که برای هزینه علوفه مرکب زائران حضرت سیدالشهدا چیزهایی را وقف کرده‌اند که درآمد آن صرف علوفه مرکب زوار سیدالشهدا باشد. حالا که

کسی با اسب و قاطر به کربلا نمی‌رود که علوفه احتیاج داشته باشد، پس استیفای این وقف میسر نیست؟! حالا چه کار باید بکنند؟ آیا این موقوفه ممتنع‌العمل است و هیچ کاری نباید با آن بکنند؟! یا جزء موقوفات عامه است؟ یا چون ممتنع‌الاستیفا است، مثلاً متولیان مردم نوش جان کنند؟! هم عرف مردم و هم قانون حقوقی و هم حکم شرعی می‌گویند به اقرب مواردی که نظر واقف بوده است، باید صرف کنند. یعنی اگر علوفه مرکب نبود شما پول بنزین ماشین‌هایی را

بدهید که به آن طرف می‌روند. الان اگر خود واقف بود حتماً همین را می‌گفت. هیچ‌کس نمی‌گوید که دیگر نمی‌شود به این موقوفه عمل کنند پس یا بروید تحویل دولت بدهید یا خود متولی نوش جان کند. می‌گویند این نشد باید به بدل آن عمل کرد. اگر عین آن مصلحت استیفا نمی‌شود، آن چه اقرب به آن مصلحت یا نزدیک‌تر به آن است باید استیفا شود. در موارد دیگر هم وقتی شروطی برای تصدی یک پست تعیین می‌شود اگر آن شروط به‌طور کامل میسر نشد، آن که اقرب به واجد آن شروط است جانشین می‌شود که این مثال‌های زیادی دارد.

بر اساس این مقدمه و بعد از آن مبانی کلی که به عنوان اصل موضوع برای تشکیل حکومت پذیرفتیم می‌گوییم کسی که مجری حکومت است، اگر فرض بشود شخصی باشد که هیچ خطایی مرتکب نمی‌شود، هم قانون را خوب می‌داند و هم در عمل به قانون، هیچ خطایی مرتکب نمی‌شود و معصوم است، عقل درباره او چه می‌گوید؟ آیا می‌گوید با وجود چنین کسی که هم قانون را بهتر از همه می‌شناسد، خطا نمی‌کند و هم در اجرای قانون دچار گناه و اشتباه نمی‌شود شما بروید سراغ کسی که اشتباه می‌کند؟! کدام عقلی چنین چیزی می‌گوید؟ چه کسی باید عهده‌دار این مسئولیت بشود؟ آن کسی که گاهی اشتباه می‌کند و گاهی درست

می‌فهمد، یا آن کسی که هیچ وقت اشتباه نمی‌کند؟ به‌طور طبیعی آن کسی که هیچ وقت اشتباه نمی‌کند، ترجیح دارد. آن کسی که هوای نفسی در اعمال حکومتش ندارد، اولی است برای حاکمیت به نسبت کسی که گاهی هم اغراض نفسانی و منافع خودش را می‌خواهد تأمین کند. عقل به‌طور قطع، حتی عقل هر کافری هم می‌گوید اگر کسی معصوم بود او اولی است. حالا ما به‌صورت قضیه شرطیه این مقدمه را می‌گوییم که اگر مجری قانون معصوم بود که قانون را از

حق داشتن یک امتیاز حقیقی یا اعتباری است. اصل وجود ما از خود ما نیست مال خداست، پس چه چیزی از آن می‌تواند مال خودمان باشد؟! برای ما به عنوان یک مسلمان این قضیه مفروق عنه است؛ البته به عنوان یک مساله در فلسفه حقوق قابل طرح است. ولی ما در این بحث فشرده این را به عنوان اصل موضوع قبول می‌کنیم که حق از طرف خداست و کسی بدون اذن خدا حق حاکمیت بر مخلوق خدا را ندارد

همه بهتر می‌شناخت و بهتر از همه عمل می‌کرد احتمال خطا در او نبود او متعین است. مصداق چنین کسی را ما به عنوان شیعه معتقدیم که پیغمبر اکرم و ائمه معصومین صلوات‌الله علیهم اجمعین بودند؛ البته اهل سنت هم معمولاً نسبت به پیغمبر اکرم قائل (ص) هستند. این در صورتی است که چنین معصومی باشد. حالا اگر معصوم نبود عقل چه می‌گوید؟ گفتیم اگر مصلحت صددرصد قابل تأمین نبود،

اما ۹۹ درصد ممکن بود باید آن را تأمین کنیم. نمی‌توانیم بگوییم حالا که صددرصد نمی‌شود پس هیچ! یا صد یا هیچ! عقل این‌طور نمی‌گوید. می‌گوید اگر صددرصد نشد اقل ۹۹ درصد آن را تأمین کنید. یعنی اگر آن مصلحتی که از حکومت معصوم است میسر نشد کسی می‌تواند جای او حکومت کند که اقرب به معصوم باشد. شبیه‌تر به معصوم باشد. نه یک آدم فاسق و فاجری که اگر برای رأی آوردنش صدها نفر کشته بشوند، اهمیتی ندهد. آیا آن کسی که خودش و اطرافیانش و خانواده‌اش اموال بیت‌المال را می‌بلعند او بیاید حکومت کند یا آن کسی که اقرب به معصوم است؟ اقرب به معصوم در چه؟ ان شاء الله در جلسه بعد اگر خدا حیات و توفیقی داد خدمتان عرض می‌کنم که اقربیت به معصوم در چند چیز است ان شاء الله.

و صلی‌الله‌علی محمد وآله‌الطاهرین

پرسش و پاسخ

• مرحوم علامه نراقی در عوائدالایام، مرحوم صاحب جواهر در جواهر الکلام و مرحوم علامه طباطبایی (ره) همه این عزیزان ادله عقلی دارند. حضرت استاد هم چند دلیل عقلی جالب و بسیار ویژه دارند که امشب یکی از آن‌ها را ارائه کردند. سوال اینجاست که آیا این دلیل عقلی که امشب ارائه فرمودید نیازمند افقهیت

به عنوان یک شرط نیست تا این دلیل را تبیین کند؟ یعنی آیا لازمه این دلیلی که امشب با دو مقدمه آن را آوردید و فرمودید حاکم و حکومت یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است، ثانیاً در جامعه اسلامی قطعاً باید کسی حاکم بشود و این حاکمیت حق کسی است که حکم خدا را بهتر از همه می‌داند و تالی تلوم که همان باید جلو بیاید و گاهی اوقات هم غیرمنحصر

به فرد، اگر غیرمنحصر به فرد شد، آیا آن تزامنش را فقط دلیل لبی رفع می‌کند یا خیر و آیا دلیل لبی توان رفع این مزاحمت را دارد، که در واقع مخصص اطلاق روایات باشد که اطلاق روایات شاید فقهای بسیاری را شامل بشود؟

با تشکر از سؤال‌کنندگان و اعتراف به این که مسأله فروع بسیار زیادی دارد که در یک جلسه و دو جلسه امکان پاسخ‌گویی به همه آنها نیست، ولی اشاره می‌کنم که آن‌چه ما از بحث امشب نتیجه گرفتیم عنوان اقربیت به معصوم بود؛ البته اقربیت به معصوم از لحاظ حکومت، اما این اقربیت در چند چیز است و چگونه احراز می‌شود؟ من اشاره می‌کنم، ولی تفسیرش نیازمند فرصت بیشتری است. مجری قانون می‌بایست در سه چیز توانمند باشد و برخی شرایط را در یک حد نصابی

داشته باشد. اولاً مجری قانون باید عالم به قانون باشد. اگر قانون‌شناس نباشد اصلاً صلاحیت حکومت را ندارد. همین‌طور باید مورد اعتماد ما باشد و بدانیم که او منافع و مصالح مردم و احکام و مصالح اسلامی را فدای اغراض شخصی‌اش نمی‌کند. یعنی مرتبه‌ای از صلاحیت اخلاقی را که ما در عرف خودمان به آن می‌گوییم تقوا را باید داشته باشد والا نمی‌توانیم یک آدم فاسق و فاجر را بگوییم که از طرف خدا مأذون است و

مجری قانون می‌بایست در سه چیز توانمند باشد و برخی شرایط را در یک حد نصابی داشته باشد. اولاً مجری قانون باید عالم به قانون باشد. اگر قانون‌شناس نباشد اصلاً صلاحیت حکومت را ندارد. همین‌طور باید مورد اعتماد ما باشد و بدانیم که او منافع و مصالح مردم و احکام و مصالح اسلامی را فدای اغراض شخصی‌اش نمی‌کند. سوم این که چون تشخیص مصالح مردم غیر از مسائل فردی و مسائل عبادی نیازمند آشنایی به مسائل اجتماعی است، متصدی این کار باید غیر از فقاقت و غیر از تقوا یک حد نصابی از مدیریت و کارآمدی هم داشته باشد. فقیه باتقوایی که از مسائل اجتماعی آگاهی ندارد مناسب نیست

باید بر مردم حکومت کند. سوم این که چون تشخیص مصالح مردم غیر از مسائل فردی و مسائل عبادی نیازمند آشنایی به مسائل اجتماعی است، متصدی این کار باید غیر از فقاقت و غیر از تقوا یک حد نصابی از مدیریت و کارآمدی هم داشته باشد. فقیه باتقوایی که از مسائل اجتماعی آگاهی ندارد مناسب نیست. ما بزرگانی داریم که بنده به آنها ارادت دارم و دستشان را می‌بوسم اما از مسائل اجتماعی آن‌قدر دورند

که گاهی صحبت‌هایی می‌کنند که اگر آدم‌های عادی بشنوند تعجب می‌کنند. در زمان جنگ‌های متفقین با یک آقای بزرگواری مدت‌ها صحبت کرده بودند درباره این که انگلیس‌ها چه کار کردند و روس‌ها چه کار. با این حال یک روز از پسرش پرسیده بود که این انگلیس‌ها که می‌گویند اینها همان روس‌ها هستند؟ فقیه است آدم بسیار متدینی است. نماز شبش ترک نمی‌شود، اما به مسائل روز آشنا نیست. نمی‌داند انگلیس کیست روس کیست! و اینها چه کار می‌خواهند بکنند. این به درد حکومت جامعه اسلامی نمی‌خورد. در جامعه امروزی که ما زندگی می‌کنیم اگر کسی نه روزنامه بخواند نه رادیو گوش کند نه تلویزیون ببیند نه هیچ‌جا در یک بحث سیاسی شرکت داشته باشد نه یک کتاب سیاسی بخواند این چگونه می‌خواهد جامعه اسلامی را اداره کند؟ به فقاقتش هیچ لطمه‌ای نمی‌خورد. تقوایش هم درست، دستش را هم می‌بوسیم اما ایشان به درد این کار نمی‌خورد. این را هر عاقلی می‌فهمد. به امر حکومت قیام کردن و این اصلح بودن

که در روایات وارد شده، یک شرط عقلایی است. من الان نمی‌خواهم به روایات استناد کنم. بحث فقاقتی‌اش را بزرگان

و فقها فرمودند و بعدا هم خواهند فرمود. بنای بنده بر این است که بحث حتی‌المقدور عقلی باشد. پس این سه چیز، لازمه حکومت است. امام معصوم که ممتاز است، حد اعلای صلاحیت را دارد یعنی حاکم ایده‌آل است؛ برای این که نه در علمش خدشه‌ای هست نه در تقوایش و نه در تشخیص مصالح جامعه. پس این سه رکن است. وقتی می‌گوییم اقرب به معصوم یعنی اقرب در این سه چیز. این اقریبیت،

تشکیکی است. یک وقت، فرض این است که کسی هم افقه باشد هم اتقی و هم حاذق‌تر در مسائل سیاسی. خب آن متعین است، اما چنین شخصی همیشه پیدا نمی‌شود. کم پیدا می‌شود شاید بشود بگوییم حضرت امام رضوان‌الله‌علیه یک مصداق این مسأله بود البته همه ما می‌دانیم که حضرت امام مخصوصا اوایل نهضت، مرجعیت کلی نداشتند و در کنار ایشان فقهای دیگر و مراجع دیگری بودند، حتی شاید بسیاری از علما از مراجع دیگر تقلید می‌کردند. این‌طور نبود که بگوییم چون ایشان صد درصد افقه است رهبر شد، ولی به هر حال می‌شد گفت که ایشان از لحاظ فقاقت کمتر از دیگران نیست. منظورم این است که بعید است کسی هم افقه باشد هم اتقی باشد هم اعلم به مصالح مردم باشد؛ پس باید چه کرد؟ باید یک حد نصابی داشته باشیم و بعد برآیند اینها را حساب کنیم. یعنی اگر کسی افقه است، اما اتقی نیست نمره‌ای برای افقه‌یت او بدهیم نمره کمتری برای اتقی. کس دیگری اگر اتقی بودنش مسلم است و یک نمره بیشتری در اتقی بودن دارد

مجموع اینها را سرجمع کنیم و ببینیم چه کسی امتیازش بیش‌تر است تا بشود بگویند این شخص مجموعا اقرب به



اگر آن مصلحتی که از حکومت معصوم است میسر نشد کسی می‌تواند جای او حکومت کند که اقرب به معصوم باشد. شبیه‌تر به معصوم باشد. نه یک آدم فاسق و فاجری که اگر برای رأی آوردنش صدها نفر کشته بشوند، اهمیتی ندهد. آیا آن کسی که خودش و اطرافیانش و خانواده‌اش اموال بیت‌المال را می‌بلعند او بیاید حکومت کند یا آن کسی که اقرب به معصوم است؟

امام معصوم است. اگر فقاہتش کمتر است تقوایش بیشتر است. اگر فرض کنید تقوایش کمتر است مسائل جامعه را بهتر از دیگران می‌داند، اما بحث در این است که اصل تقوا را داشته باشد. پس یک حد نصابی از هر کدام از این شرایط را باید همه داشته باشند اگر کسی در هر سه چیز امتیازش بیش از همه باشد آن متعین است، او ایده‌آل است اما اگر نشد باید برآیند آن را

حساب کرد که کسی مجموع فقاہت و تقوا و آگاهی‌اش به مسائل اجتماعی را نمره بدهند و ببینند چه کسی مجموع نمره‌اش بیشتر از دیگران است، او اولی خواهد بود.

• اگر فرصت هست بخش دوم سؤال را هم توضیح بفرمایید در خصوص این‌که اگر منحصر به یک فرد نشد و در حقیقت چند نفر پیدا شدند چه کار کنیم؟

این فرضی عقلی و ثبوتی و یک فرض طلبگی است. مثلاً اگر دو نفر از هر

جهت مساوی بودند هم در علم، هم در تقوا هم در آگاهی به مسائل، در جواب می‌شود گفت تخییر، اگر کاملاً مساوی هستند فرق نمی‌کند هر کدام را انتخاب کردید، و بالاخره اگر بنا شد که تعیین کنند آخرش هم «القرعه لکل امر مشکل».



اما این یک فرض عقلی است. مگر اصلاً یک چنین چیزی داریم؟ مگر می‌شود دو اعلم از لحاظ فقاہت پیدا کرد؟ کجا می‌شود اثبات کرد دو تا فقیه در فقه‌شان کاملاً مساوی‌اند و چگونه می‌شود اثبات کنیم؟ عملاً تفاوت‌هایی هست بین اشخاص هم در فقاہت هم در مراتب تقوا، آیا شما واقعا می‌توانید دو نفر را نشان بدهید که از نظر تقوا کاملاً مساوی‌اند؟ آیا در همه ابعاد تقوا

مثل مسائل فردی، اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، تربیت فرزند، معاشرت با همکار و همسایه و در همه چیز تقوایشان مساوی است؟ احتمال می‌دهید چنین چیزی وجود داشته باشد؟ مشکل در اثبات است که ما از کجا بفهمیم که چه کسی افقه است؟ ما باید برآیند اینها را حساب کنیم و ببینیم چه کسی اقرب به معصوم است. آن وقت سوال می‌شود که از کجا باید اثبات کنیم؟ اینجاست که مسأله خبرگان پیش می‌آید.

معصوم است و از همه به معصوم نزدیک‌تر است. آیا این افقه‌یت را تثبیت

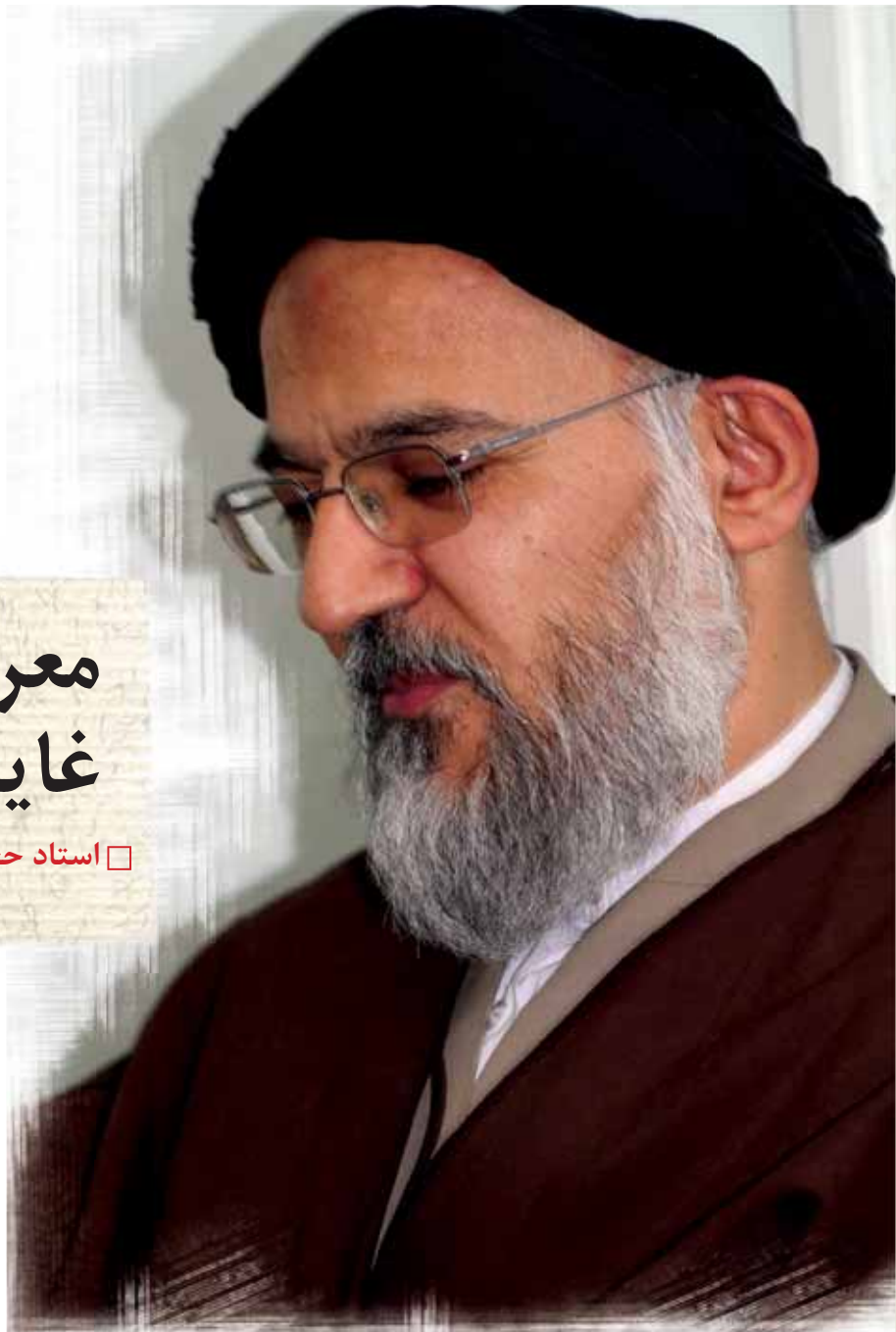
نمی‌کنند؟ دیگر این‌که اگر غیر منحصر شد، چون فرمودید گاهی اوقات آن شخصی که می‌تواند جامعه اسلامی را اداره بکند یا منحصر به فرد است. ■

همیشه کسانی هستند که قانون را رعایت نمی‌کنند. دلیل وجود حکومت هم همین است که باید نهاد پر قدرتی باشد که جلوی تخلف متخلفان را بگیرد و اگر تخلفی واقع شد، طبق قانون مجازات کند

آن کسی که هوای نفسی در اعمال حکومتش ندارد، اولی است برای حاکمیت به نسبت کسی که گاهی هم اغراض نفسانی و منافع خودش را می‌خواهد تأمین کند

معرفت امام، غایت حقیقت

□ استاد حجت‌الاسلام والمسلمین سید مهدی میرباقری



اشاره

روحانی فاضل و ژرفاندیش، استاد حجت‌الاسلام والمسلمین میرباقری از عالمان اهل نظر به‌ویژه در زمینه غرب‌شناسی نقادانه، مباحث مربوط به فلسفه اصالت ولایت، نقد علوم انسانی مدرن و مباحث اعتقادی هستند. آنچه پیش روی شما است، متن سخنرانی ایشان در حرم مطهر حضرت معصومه (س) در ۱۱ مهر سال جاری است. از شاگردان و دوستان معظم‌له که این گفتار را در اختیار «فرهنگ عمومی» قرار دادند، تشکر کرده و شما را به مطالعه این مطلب آموزنده و پرمغز دعوت می‌کنیم.

یکی از مهمترین واجبات و تکالیفی که متوجه ما هست و باید به انجام آن اهتمام داشته باشیم، معرفت نسبت به ساحت مقدس معصومین علیهم السلام است؛ معرفت و محبت خدای متعال هدف نماز، روزه، حج، انفاق مالی، جهاد فی سبیل الله و سایر دستوراتی است که انجام می دهیم. بعد از ایمان بالله

هیچ چیزی به اندازه نماز مورد تأکید نیست، اما خدای متعال می فرماید أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، اقامه صلاه برای رسیدن به ذکر و برای رسیدن به توجه خدای متعال است. امیرالمؤمنین در نهج البلاغه وقتی پیرامون نماز بحث می کنند، می فرمایند نمازهای پنجگانه مثل چشمه جوشان آب ملایمی است که درب خانه باشد و انسان روزی پنج بار در این آب شست و شو کند، همین طوری که با این شست و شو دیگر آلودگی در بدن انسان نمی ماند، نماز هم همینطور است، همه غفلت ها و شرک ها را پاک می کند. به ما می گویند صبح قبل از هر کاری نماز بخوانید، حالا نوافل یا آن دو رکعت فریضه را داشته باشید تا آثار غفلت هایی که در شب تا صبح عارض بر انسان شده از بین برود.

در وسائل الشیعه از تهذیب و سایر مجامع روایی نقل کردند، که

حضرت فرمود اگر کسی هر روز نماز جعفر طیار را بخواند، همه آلودگی هایی که از روز گذشته تا آن زمان داشته پاک می شود، هفته ای یک بار که بخواند آلودگی های آن هفته انسان پاک می شود، مثل اینکه فرض کنید آدم اگر هفته ای یک بار حمام برود، این قدرات یک هفته از بین می رود، همچنین فرمود اگر سالی یک بار هم این نماز را بخواند

کدورت های یک سال را می شود گرفت. خاصیتش این است که غفلت ها، شرک ها، گناه ها و دوری هایی که عارض بر قلب انسان شده را پاک می کند. چرا انسانی که یک روز در میان شست و شو می کند، آخر هفته هم یک شست و شوی کامل می کند؟ چون نمی خواهد آلوده باشد، همین که احساس نوعی آلودگی ظاهری می کند

خودش را شست و شو می دهد. این خصلت آب از نعمت های الهی است. آلوده شدن نفس هم جزء نعمت ها است، این شست و شویی هم که خدای متعال قرار داده جزء نعمت ها است؛ اگر انسان آلوده نمی شد باورش می آمد که موجود مهمی است، ولی اگر یک ماه دستش به آب نرسد کم کم می فهمد که این خبرها هم

نیست! باطن انسان هم همینطور است. غفلت ها و گناهایی که می آید همین آلودگی است، بعضی ممکن است هر روز نماز جعفر را بخوانند، همین که احساس می کند بوی گناه از او استشمام می شود، لطافت روحی اش موجب می شود بلا فاصله خودش را اصلاح کند.

همه این دستوراتی که داده شده برای این است که انسان به مقام

معرفت، محبت، خشوع و خضوع در مقابل خدای متعال برسد؛ بنابراین واجب اصلی همین است، هرگز نباید از آن غافل شد، گاهی اوقات ما از آن غافل می شویم، متوجه نیستیم که باید به معرفت الله برسیم؛ معرفت الامام هم همینطور است، جزء واجبات اصلی ماست و ما کار دیگری نداریم جز اینکه خروجی ما از دنیا این باشد که به معرفت الامام

وقتی انسان از دنیا سالم عبور می کند که به معرفت الامام رسیده باشد و الا به سلامت از این صراط عبور نکرده و در آخرت هم در صراطی که انسان را به بهشت و رحمت خدا هدایت می کند می لغزد؛ ولی اگر انسان از دنیا که خارج می شود معرفت امام را کسب کرده باشد، همین طوری که در دنیا بهره مند شده، بارش را در دنیا بسته، در آخرت هم بارش بسته می شود و از صراط عبور می کند

اگر کسی می خواهد رشد کند راهش این است که فقط دنبال علم ائمه علیهم السلام باشد، اصل حقیقت و هدایت در آنجاست، در جاهای دیگر اگر چیزی باشد نازله آن است و یا اصلا هدایت نیست! لذا امام علی علیه السلام در حدیث نورانی که در کافی نقل شده فرمودند که ما و دشمنان مان یکسان نیستیم، لذا آنهایی که رو به ما می آورند، با آنهایی که رو به دشمن ما می آورند یکسان نیستند

برسیم و اگر هم نرسیده باشیم مَنْ مَاتَ وَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، هرچه مکتسبات انسان زیاد باشد او را نجات نمی‌دهد، آن چیزی که انسان را نجات می‌دهد این است که وقتی از دنیا می‌رود این معرفت‌الامام را کسب کرده باشد و الا اگر به این نرسد نمازها و روزه‌ها فایده‌ای ندارد «مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»، مرگش لقاءالله و قرب و رضوان نیست.

وقتی انسان از دنیا سالم عبور می‌کند که به معرفت‌الامام رسیده باشد و الا به سلامت از این صراط عبور نکرده و در آخرت هم در صراطی که انسان را به بهشت و رحمت خدا هدایت می‌کند می‌لغزد؛ ولی اگر انسان از دنیا که خارج می‌شود معرفت‌امام را کسب کرده باشد، همین‌طوری که در دنیا بهره‌مند شده، بارش را در دنیا بسته، در آخرت هم بارش بسته می‌شود و از صراط عبور می‌کند. فرصت‌هایی که در اختیار ما قرار می‌گیرد مثل ایام شهادت یا ایام اعیاد ائمه علیهم‌السلام، برای این است که انشاءالله راهی به سوی معرفت‌امام علیهم‌السلام برای ما پیدا شود؛ این معرفت هم از معرفت‌های ظاهری شروع

می‌شود و تا آن معرفت‌هایی که مربوط به مراتب باطنی ولایت ائمه علیهم‌السلام است و برای خواص حاصل می‌شود ادامه می‌یابد. انشاءالله همه ما جزء آن خواص باشیم، یعنی اینطور نباشد که قانع به این معرفت‌های ظاهری باشیم، باید معرفت ما رشد کند به درجات معرفت باطنی برسیم و به

تعبیر روایات به معرفت به حقیقت نورانیت ائمه علیهم‌السلام راه پیدا کنیم، این هم یک مناسک و قواعدی دارد. تسلیم شرط اصلی معرفت است، انسان اگر فرمایشات ائمه علیهم‌السلام را عمل نکند و تسلیم آنها نباشد، راه معرفت به رویش بسته می‌شود؛ شروع معرفت از تسلیم است، انسان به اندازه‌ای که حرف گوش می‌دهد

به او معرفت و محبت می‌دهند، تا اینکه آرام آرام تحمل او افزایش پیدا کند، با بلاهای الهی روحش آماده شود آن وقت آن حقایق معرفت را به انسان عنایت می‌کنند. معرفت بالتورانیة چیزی است که تحمل می‌خواهد، چیزی است که انسان یا باید از ملائکه مقرب باشد که ما نیستیم، یا از انبیاء مرسل الهی باشد که ما نیستیم، یا باید لافل عبد ممتحن باشد و خودش را برای امتحان‌ها یا ریاضت‌هایی که منتهی به معرفت و محبت می‌شود آماده کند تا انشاءالله خروجی‌اش محبت و معرفت شود، وگرنه کار بسیار سختی است. در احوالات مرجع بزرگ مرحوم شیخ محمد تقی آملی هست که من از استادمان مرحوم آقای قاضی دستوری برای زیارت و لقاء امام زمان علیهم‌السلام خواستم، دستوری دادند که در مسجد کوفه مشغول آن ریاضت شدم تا آن شب موعود فرا رسید،

دیدم از دور نوری به طرفم می‌آید (پیداست منزلتی از تجلیات امام زمان علیهم‌السلام بوده است، مرتبه کامله که نصیب کسی نمی‌شود). وقتی این نور به من نزدیک شد، نزدیک بود قالب تهی کنم، التماس کردم آقا دیگر بس است، احساس کردم اگر یک قدم دیگر نزدیک شوند من دوام

همه قرآن آیات الهی است که ایات واضح و بین هم هست، در صدور آن انسان‌هایی است که خدای متعال به آنها علم داده است، حضرت فرمودند ببینید، خدای متعال وقتی می‌خواهد بگوید موطن قرآن کجاست؟ نمی‌فرماید بین دو جلد کتاب است، می‌فرماید جایش در قلب کسانی است که خدا به آنها علم الهی عنایت کرده است حقیقت قرآن به قلبشان وارد شده است محل ظهور و نزول قرآن قلب آنهاست. پس سرچشمه علم امام این است

تسلیم شرط اصلی معرفت است، انسان اگر فرمایشات ائمه علیهم‌السلام را عمل نکند و تسلیم آنها نباشد، راه معرفت به رویش بسته می‌شود؛ شروع معرفت از تسلیم است، انسان به اندازه‌ای که حرف گوش می‌دهد به او معرفت و محبت می‌دهند، تا اینکه آرام آرام تحمل او افزایش پیدا کند، با بلاهای الهی روحش آماده شود آن وقت آن حقایق معرفت را به انسان عنایت می‌کنند



نمی‌آورم؛ هر چیزی تحمل می‌خواهد، باید آرام آرام انشاءالله با برنامه‌ریزی خودمان را آماده کنیم تا آن انوار معرفت و نور یقین به قلب ما وارد شود؛ انوار امام را در ظاهر و باطن، در درون و بیرون خودمان ببینیم، شاید معنای «سَتْرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» همین است، انسانی که می‌تواند در درون خودش و در بیرون همراه با امام باشد، این به حقیقت توحید «يَتَبَيَّنَ لَهُ اَنَّهُ الْحَقُّ» برایش حقیقت توحید می‌رسد آشکار می‌شود؛ آشکار شدن حقیقت توحید به این است که انسان در درون خودش آیات الهی و در بیرون هم معصومین و اولیاء خدا را ببیند، انوار وجود مقدس امام زمان را، همیشه با خودش ببیند و احساس کند، هرچه دارد از شئون ولایت آنهاست و هرچه در بیرون است همین‌گونه است. اگر انسان خدا را در این حقیقت مشاهده کرد آنگاه به حقیقت توحید راه پیدا می‌کند.

حالا چند جمله‌ای راجع به وجود مقدس ائمه اطهار تقدیم کنیم؛ البته هر چه بگوئیم باید عذرخواهی کنیم، عذر تقصیر و قصور؛ یک مقدار در معرفت کوتاهی و ظلم کردیم و یک مقدار هم قصور داریم یعنی هر چه هم که تلاش کنیم و ریاضت بکشیم، باز نمی‌توانیم مدح ائمه علیهم‌السلام را بگوئیم، وقتی

خدای متعال در قرآن آنها را مدح کرده است، ما هر چه بگوئیم اگر مذمت نباشد، بیان حقیقت آنها نیست! حقیقت آنها فراتر از این حرف‌ها است.

ائمه معصومین همه کمالات را دارند و همه اسماء حسناى الهی، علم، قدرت، حکمت، عزّت، غناء، همه این شئون خدای متعال در آنها ظاهر شده و به نحو کمال هم عنایت شده است. آنچه دیگران غیر از ۱۴ معصوم دارند، همه نازله آن چیزی است که به معصومین داده‌اند؛ اصل آنچه خدای متعال در عالم خلقت ایجاد کرده است در وجود آنهاست؛ حتی انبیاء اولوالعزم و ملائکه مقرب آنچه دارند از معصومین علیهم‌السلام است.

در روایات وقتی علوم الهی را می‌شمرد می‌فرمایند از ۷۲ حرف بعضی از انبیاء اولوالعزم هشت حرف و بعضی ۱۵ حرف را داشتند، اما تمام این ۷۲ حرف از علم در محضر ائمه معصومین هست در یک روایت نورانی حضرت فرمود. آصف ابن برخیا که تخت بلقیس را از یمن برای حضرت سلیمان در یک چشم بهم‌زدن حاضر کرد یک حرف از ۷۲ حرف اسم اعظم را داشت، در بعضی از روایات دارد که یک قطره از دریا را داشت و همه آن ۷۲ حرف علم در نزد

ائمه معصومین(ع) همه کمالات را دارند و همه اسماء حسناى الهی، علم، قدرت، حکمت، عزّت، غناء، همه این شئون خدای متعال در آنها ظاهر شده و به نحو کمال هم عنایت شده است. آنچه دیگران غیر از ۱۴ معصوم دارند، همه نازله آن چیزی است که به معصومین داده‌اند؛ اصل آنچه خدای متعال در عالم خلقت ایجاد کرده است در وجود آنهاست؛ حتی انبیاء اولوالعزم و ملائکه مقرب آنچه دارند از معصومین علیهم‌السلام است

ماست، آنچه همه انبیاء و خوبان دارند از همین مقوله است. در روایات هست که انبیا در عالم ارواح شاگرد نبی اکرم (ص) بودند و حضرت مبعوث به آنها بوده و لذا در عالم قیامت هم نبی اکرم (ص) شاهد بر آنهاست، همان گونه که انبیاء شاهد بر اممشان هستند. اینکه در قرآن دارد در روز قیامت نبی اکرم (ص) شاهد بر انبیاء هستند شاید نکته‌اش همین است که حضرت مبعوث بر انبیاء بودند؛ انبیای الهی در عالم ارواح علوم توحید را از نبی اکرم (ص) فرا گرفتند.

یکی از شئون که ائمه علیهم‌السلام دارند که این شأن در وجود مبارک امام صادق علیه‌السلام بر اساس مأموریتی که داشتند ظهور پیدا کرد علم است؛ حضرت در یک دوران کوتاه علوم الهی را منتشر کردند؛ در حقیقت علم الهی به آنها عنایت شده و این علم از صافی وجود آنها عبور و تنزل و تجلی در عالم انسانی پیدا کرده است. غذایی را مادر میل می‌کند و به غذای لطیف و لذیذی برای طفل تبدیل می‌شود، جهاز هاضمه طفل تحمل آن غذا را ندارد؛ اینطور نیست که اگر این علوم و معارف بر قلب ما تجلی کند، ما بتوانیم تحمل کنیم؛ آن حقیقت بر قلب وجود مقدس امام صادق (ع) نازل می‌شود، از وجود ایشان عبور می‌کند و ایشان این حقیقت را بر قلب و فهم ما تجلی می‌دهند آن‌گاه به هر کس به اندازه فهمش می‌دهند. یعنی اگر در یک مجلس هزار نفر نشسته باشند و حضرت یک حدیث را بخوانند به هر نفر به اندازه ظرف خودش مطلب را می‌فهمانند؛ این برای معصوم

کار سختی نیست. یعنی گویا به هر کسی خصوصی حرف می‌زنند؛ به حسب ظاهر انسان می‌گوید همه یک چیز

می‌شنوند ولی آنچه امام القا می‌کند به هر کسی به اندازه ظرف و فهم اوست. «هذا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» به هر کسی به هر اندازه‌ای بخواهند می‌دهند به امام واگذار شده که به اندازه ظرفیت و رشد انسان‌ها به آنها عنایت کند، به هر کسی هم یک چیز عنایت می‌شود، اینطور نیست که به همه یک حرف را عنایت کنند، از این دست روایات زیاد داریم، مثل روایت معروف موسی بن اشییم که مرحوم کلینی در کافی نقل کرده‌اند.

گویا راوی شاگرد قتاده از علمای اهل سنت بوده است می‌گوید آمدم مدینه محضر امام صادق (ع) که بینم علم حضرت چقدر است؟ در مجلس نشسته بودم که یک نفر آمد معنای یک آیه را پرسید و حضرت به او جواب دادند، نفر دوم آمد همان آیه را پرسید و حضرت جواب دومی دادند، من خیلی نگران و مضطرب شدم که با این تعریفی که از امام صادق (ع) می‌کنند چگونه در یک مجلس یک آیه را دو جور معنا می‌کند، در حالی که آن عالم اهل سنت یک «و» هم اشتباه نمی‌کند! سوومی آمد همین آیه را سؤال کرد و حضرت جواب سوومی دادند، من کمی آرام شدم و متوجه شدم نکته‌ای در این جواب‌های متفاوت هست. مجلس که خلوت شد حضرت به من فرمودند فلانی خدای متعال به سلیمان مُلک داده و بعد هم فرموده هذا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ، به هر کس می‌خواهی بده می‌خواهی نده، عطاء است. حضرت

فرمود خدای متعال به سلیمان بخشیده، آیا به پیامبرش بخشیده است؟ بعد فرمود آیه‌ای در قرآن که دلالت می‌کند

در روایات هست که انبیا در عالم ارواح شاگرد نبی اکرم (ص) بودند و حضرت مبعوث به آنها بوده و لذا در عالم قیامت هم نبی اکرم (ص) شاهد بر آنهاست، همان گونه که انبیاء شاهد بر اممشان هستند

اصل علم از محضر خدای متعال است به قلب امام وارد می‌شود و آن علم الهی که ورود به قلب امام پیدا می‌کند همان حقیقت کتاب الهی است، کتب انبیای الهی، علم الهی است که به قلب این انبیاء نازل شده است، بعد انبیاء واسطه می‌شدند و این علم را به قلوب امت می‌رساندند و قلب‌ها را با این علم خودشان سیراب می‌کنند و به معرفت می‌رساندند، پس علم کامل بدون حجاب همان کتاب الهی و همان قرآن است که تنزل پیدا کرده است



خداوند به پیامبرش عنایت کرده این آیه است، وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ، آنچه پیامبر به شما دستور می‌دهد و ایتاء می‌کند بگیرید و هر چه شما را از آن منع می‌کند اجتناب کنید، یعنی به پیامبر خدا حق ولایت و سرپرستی داده‌اند و در این حق ولایت و سرپرستی که داده‌اند به هر کس هر دستوری دادند باید عمل کند، اینکه چه دستوری بدهند، حق معصوم است، یعنی سرپرستی و هدایت و اعطاء معرفت به عباد به نبی اکرم (ص) واگذار شده است. بعد فرمود این به ما معصومین هم داده شده است، بنابراین به هر کس هر چه گفتیم سهمش همان است، اینکه یک آیه را سه جور معنا می‌کنیم و به سه نفر سه چیز می‌گوییم، چون هدایت به ما واگذار شده است، البته می‌دانید عصمت است و آنچه آنها انجام می‌دهند همان کار خداست و عین مشیت خداست، عین حکمت و عدل و فضل است، اینطور نیست که جور و ظلم و جهل و بی‌حکمتی در آن باشد. آنها خزان علم‌الله هستند، علم

انسان باید از واسطه معصوم بگذرد همان گونه که همه ارزاق دیگر ما هم همینطور است «بیمنه رزق الوری» سبب متصل بین سماء و ارض، بین عالم بالا و عالم پائین وجود مقدس امام است، همه حقایق و همه ارزاق از وجود مقدس امام می‌گذرد و به ما می‌رسد، چه آنهایی که رحمانی است و

آشکار شدن حقیقت توحید به این است که انسان در درون خودش آیات الهی و در بیرون هم معصومین و اولیاء خدا را ببیند، انوار وجود مقدس امام زمان (عج) را، همیشه با خودش ببیند و احساس کند، هرچه دارد از شئون ولایت آنهاست و هرچه در بیرون است همین گونه است. اگر انسان خدا را در این حقیقت مشاهده کرد آنگاه به حقیقت توحید راه پیدا می‌کند

البته علوم این که ما خیال می‌کنیم نیست، بلکه چیز دیگری است. تحمل می‌خواهد، به اندازه تحمل انسان به او عنایت می‌کنند، به اندازه تحمل تا قبل از ظهور هر چه باید اظهار بشود، وجود مقدس امام صادق و امام باقر علیهما السلام اظهار کرده‌اند و همه باید سر آن سفره بنشینند و از این سفره استفاده کنند و همان چیزی را که بیان کردند ما هنوز به آن نرسیدیم و اول راهیم

بعد از امام صادق علیه السلام همه معارف دنیای اسلام به ایشان برمی‌گردد، این یکی از کارهای کوچک ایشان است، فقه اهل سنت به شدت تحت تأثیر فرمایشات امام صادق (ع) است، نه فقه‌شان بلکه کلام و عرفان‌شان، هم تحت تأثیر قرار گرفته است

چه آنهایی که رحیمیه است همه از بستر امام می‌گذرد، امام معدن الرحمه است و علم هم همین‌طور است که علم الهی در اختیار امام است.

اصل علم از محضر خدای متعال است به قلب امام وارد می‌شود و آن علم الهی که ورود به قلب امام پیدا می‌کند همان حقیقت کتاب الهی است، کتب انبیای الهی، علم الهی است که به قلب این انبیاء نازل شده است، بعد انبیاء واسطه می‌شدند و این علم را به قلوب امت می‌رسانند و قلب‌ها را با این علم خودشان سیراب می‌کنند و به معرفت می‌رسانند، پس علم کامل بدون حجاب همان کتاب الهی و همان قرآن است که تنزل پیدا کرده است. خدای متعال در کتابش تجلی کرده، از جمله تجلیات تجلی علم است، علم الهی در این کتاب تجلی پیدا کرده و این علم وارد بر قلب امام می‌شود لذا در خود قرآن توضیح می‌دهد که موطن قرآن قلب الامام است اگر کسی توانست خودش را به آن آستان شریف نزدیک کند و حقایقی از قلب امام به قلبش برسد به معرفت

امام نزدیک می‌شود. خدای متعال می‌فرماید قرآن در قلب امام است «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِى صُذُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» قرآن در صدر امام نازل می‌شود یا اینکه در قرآن می‌فرماید «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» روح الامین قرآن را بر قلب تو نازل کرده، موطن این حقیقت قلب نبی اکرم است «بَلْ

هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» همه قرآن آیات الهی است که آیات واضح و بین هم هست، در صدور آن انسان‌هایی است که خدای متعال به آنها علم داده است، حضرت فرمودند ببینید، خدای متعال وقتی می‌خواهد بگوید موطن قرآن کجاست؟ نمی‌فرماید بین دو جلد کتاب است، می‌فرماید جایش در قلب کسانی است که خدا به آنها علم الهی عنایت کرده است حقیقت قرآن به قلبشان وارد شده است محل ظهور و نزول قرآن قلب آنهاست. پس سرچشمه علم امام این است.

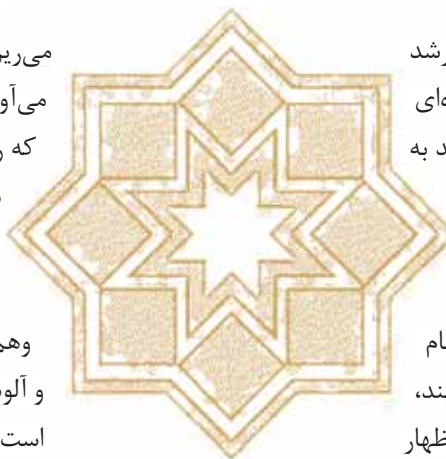
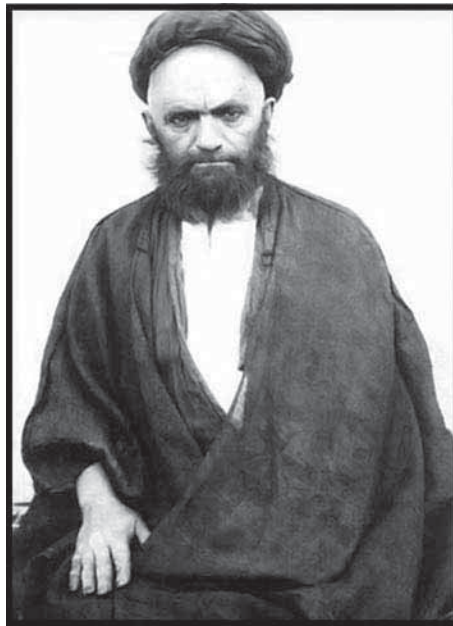
امام مراتبی دارد، یک مرتبه‌اش این مرتبه ظهور در عالم دنیا است، اما در عین حال در عالم برزخ و بالاتر از عالم برزخ هم هست، در عالم ارواح هم هست، در عالم اظله و اشباح هم هست، و در همه این عوالم همزمان امام علیه‌السلام حضور دارد، همین الآن که امام در دنیا نشستند، در عالم ملکوت هم بر عالم ملائکه احاطه دارند و ملائکه از محضر ایشان فیض می‌برند، خود عالم ملائکه مراتبی دارد و مراتب بالاتر از عالم ملائکه هم هست، امام علیه‌السلام در همه این مراتب همزمان حضور دارند، لذا اگر ما بخواهیم امام را بشناسیم، آرام آرام باید به درجات بالا سیر کنیم، به

آن آستان به تدریج نزدیک شویم، باید رشد کنیم تا در این عوالم بالا برویم، به اندازه‌ای که در این عوالم ما را سیر می‌دهند به همان اندازه به معرفت‌الامام می‌رسیم، تازه در هر عالمی که می‌رویم اینطور نیست که ما بتوانیم حقیقت امام را در آن عالم بشناسیم همان گونه که امام علیه‌السلام وقتی به این عالم دنیا می‌آیند، همه حقایقی را که در این عالم اظهار

می‌کنند سهم این عالم است. اما همه آنها که به ما نمی‌رسد؛ قرآن هم همینطور است؛ قرآن هم حقیقتی است که از عالم بالا نازل شده و در هر عالمی حضور و ظهوری دارد، ما به اندازه‌ای که به این آستان نزدیک می‌شویم می‌توانیم از آن بهره‌مند شویم و به معارف برسیم و آن حقایق معارف در اختیار ما قرار گرفته است. لذا اگر کسی می‌خواهد رشد کند راهش این است که فقط دنبال علم ائمه علیه‌السلام باشد، اصل حقیقت و هدایت در آنجاست، در جاهای دیگر اگر چیزی باشد نازله آن است و یا اصلاً هدایت نیست! لذا امام علی علیه‌السلام در حدیث نورانی که در کافی نقل

شده فرمودند که ما و دشمنانمان یکسان نیستیم، لذا آنهایی که رو به ما می‌آورند، با آنهایی که رو به دشمن ما می‌آورند یکسان نیستند، فرمودند فَلَا سَوَاءَ مَنِ اغْتَصَمَ النَّاسُ بِهِ وَلَا سَوَاءَ، اینطور نیست آنهایی که مردم به آنها متمسک شدند با ما یکی باشند، بعد حضرت توضیح دادند حَيْثُ ذَهَبَ النَّاسُ إِلَى عُيُونٍ كَدِرَهُ يُفَرِّغُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ، مردم رفتند سراغ چشمه‌ها و ظرف‌هایی که اینها علم‌شان کدر و آلوده است، آلوده به ظلمت و نفسانیات است و جوششی هم ندارد از این ظرف به آن ظرف می‌ریزد، در ظرف دوم که

می‌ریزد آلودگی آن ظرف را هم به خودش می‌آوردِ وَ ذَهَبَ مَنْ ذَهَبَ إِلَيْنَا، آن کسانی که رو به ما می‌آورند، إِلَى عُيُونٍ صَافِيَةٍ رو به چشمه‌های زلالی آوردند که تَجَرِي بِأَمْرِ رَبِّهَا لَا تَفَادُ لَهَا وَلَا انْقِطَاعَ، هم به اذن پروردگار جاری است، وهم عین حق است، زلال و مصفاست و آلوده به جهل نیست و هم اینکه نهایت است و منقطع نمی‌شود و پایانی ندارد،



لذا سرچشمه علم آنجاست، امام صادق علیه السلام مأموریت الهی‌شان این بود که این علم را اظهار کنند و به اندازه ممکن یعنی به اندازه‌ای که مورد نیاز ما تا عصر ظهور است اظهار شده، انشاءالله حضرت ظهور پیدا کنند و مراتب کامله آن علم به وسیله ایشان ظهور پیدا کند؛ ظهور علم نیاز به تحمل دارد، فرمود کلام ما صعب مستصعب است، همانطوری که ولایت تحمل می‌خواهد کلامشان هم تحمل می‌خواهد.

در زیارت جامعه محتمل لعلمکم کبیره خواندید، اینطور نیست که راحت با حضرت حرف بزنند، گفت آقا چرا جدّ شما - امیرالمؤمنین - برای اصحابشان از علوم و حقایق می‌گفتند و شما نمی‌گویید؟ فرمود آنها ظرفیت داشتند. شما تحمل ندارید و حرف در درون‌تان جا نمی‌گیرد، امام زمان که تشریف می‌آورند تصرف می‌شود، عقول کامل می‌شوند، تحمل بالا می‌رود، حقیقت علم هم ظهور پیدا می‌کند، لذا فرمود ۲۷ حرف اگر علم باشد آنچه باید اعطا بشود دو موردش اعطا شده و ۲۵ حرفش را حضرت می‌آورند، یعنی علم امام علیه السلام ظهور

پیدا می‌کند. البته علوم این که ما خیال می‌کنیم نیست، بلکه چیز دیگری است. تحمل می‌خواهد، به اندازه تحمل انسان به او عنایت می‌کنند، به اندازه تحمل تا قبل از ظهور هر چه باید اظهار بشود، وجود مقدس امام صادق و امام باقر علیهم السلام اظهار کرده‌اند و همه باید سر آن سفره بنشینند و از این سفره استفاده کنند و همان چیزی را که بیان کردند

ما هنوز به آن نرسیدیم و اول راهیم، خیلی حقایق در کلمات و بیاناتشان هست که هنوز به دست نیامده است، این تصرفی هم که کردند مدّتش خیلی طولانی نبوده و در فضای عادی هم نبوده است؛ خیلی مواقع تحت نظر بودند، حضرت را می‌بردند به حیره که پایتخت سفاح بود قبل از بغداد، حضرت تحت نظر بودند، تا قبل از امام صادق علیه السلام خیلی اوقات بعضی از دوستان ائمه علیهم السلام برای مسائل فقهی‌شان به علمای اهل سنت محتاج می‌شدند (این هم ظلمی بود که به اهلیت شد. مرحوم علامه طباطبائی

می‌گویند از امام حسین علیه السلام سه تا روایت فقهی بیشتر در وسائل نیست یعنی از ایشان مسئله فقهی هم پرسیده نمی‌شد) اما بعد از امام صادق علیه السلام همه معارف دنیای اسلام به ایشان برمی‌گردد، این یکی از کارهای کوچک ایشان است، فقه اهل سنت به شدت تحت تأثیر فرمایشات امام صادق است، نه فقه‌شان بلکه کلام و عرفان‌شان، هم تحت تأثیر قرار گرفته است. ائمه اربعه اهل سنت یا مستقیم یا غیرمستقیم شاگرد امام صادق هستند و افتخار می‌کنند، دشمنان اسلام در آن زمان یکی از شیطنت‌های مهمی که کردند این

بود که همراه با تغییر مسیر سیاسی دنیای اسلام، مسیر حقایق فرهنگی نبی اکرم (ص) را هم عوض کردند و این تغییر مسیر هم با برنامه‌ریزی بود؛ مثل آن چه در دوره اصلاحات در کشور ما اتفاق افتاد. آنهایی که به قول خودشان به توسعه سیاسی معتقد بودند با تدبیر و برنامه‌ریزی فرهنگ غرب را به سرعت وارد کشور کردند و می‌خواستند مفهوم دینداری را

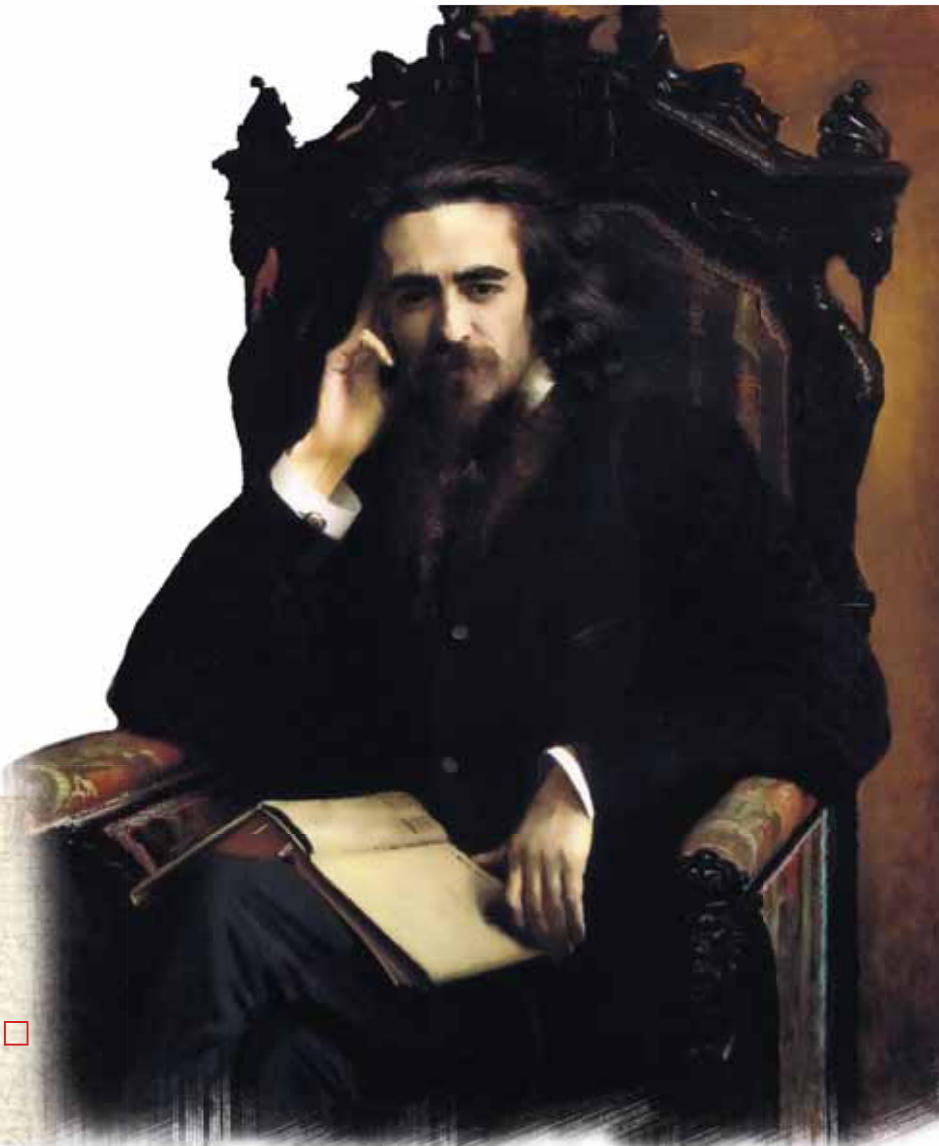
آنهایی که به قول خودشان به توسعه سیاسی معتقد بودند با تدبیر و برنامه‌ریزی فرهنگ غرب را به سرعت وارد کشور کردند و می‌خواستند مفهوم دینداری را تغییر دهند، چون اعتقاد آنها این بود که باید به طرف دنیای مدرن حرکت کنیم؛ کشور را مدرن‌سازی کنیم و در مسیر مدرن سازی کشور باید اعتقادات دینی مردم را متناسب با تجدد تغییر دهیم؛ قرائت دینی را عوض کنیم. برای اینکه اعتقادات و معارف دینی را عوض کنند برنامه‌ریزی کردند؛ با برنامه‌ریزی فرهنگ غرب و کلام جدید غرب را وارد عرصه‌های فرهنگی ما کردند و شبهات فرهنگی به وجود آوردند؛ به قول مقام معظم رهبری تهاجم فرهنگی کردند



تغییر دهند، چون اعتقاد آنها این بود که باید به طرف دنیای مدرن حرکت کنیم؛ کشور را مدرن‌سازی کنیم و در مسیر مدرن‌سازی کشور باید اعتقادات دینی مردم را متناسب با تجدد تغییر دهیم؛ قرائت دینی را عوض کنیم. برای اینکه اعتقادات و معارف دینی را عوض کنند برنامه‌ریزی کردند؛ با برنامه‌ریزی فرهنگ غرب و کلام جدید غرب را وارد عرصه‌های فرهنگی ما کردند و شباهت فرهنگی به وجود آوردند؛ به قول مقام معظم رهبری تهاجم فرهنگی کردند. در دوره خلفای جور، بنی امیه و بنی‌العباس و قبل از آن اولیای سقیفه نیز قصه همین است؛ اینکه مسیر فرهنگی اسلام به سوی انحرافات رفت که اعتقادات توحیدی و مرز

توحید در معرض خطر قرار گرفت از این ناحیه بود. انحرافات که پیش آمده همه تدبیر شده بود. یکی از جلوه‌های کار فرهنگی امام صادق علیه‌السلام این است که این خط را کور کردند، دیگر این مسیر بعد از امام صادق ادامه پیدا نکرد. هم با آن معنویت مبهمی که عرفان صوفیانه غلط بود، نه تصوّف صحیح، مبارزه کردند و هم با اعتقادات کلامی منحرف، و هم فقه را به بالندگی رساندند بعد از امام صادق (ع) مسیر معارف و فرهنگ در دنیای اسلام عوض شده است که هنوز هم ادامه دارد و انشاءالله ادامه خواهد داشت. والسلام علیکم ورحمه‌الله و
■ برکاته



A portrait of Vladimir Solovyov, a Russian philosopher, poet, and mystic. He is depicted with a long, dark beard and hair, wearing a dark coat over a white shirt with a high collar. He is seated in an ornate, dark wooden chair, holding a book in his lap and resting his chin on his right hand.

زیر تیغ نقد

زندگی و تفکر سولوویف

□ نویسنده: لودولف مولر

ترجمه: منوچهر اسدی



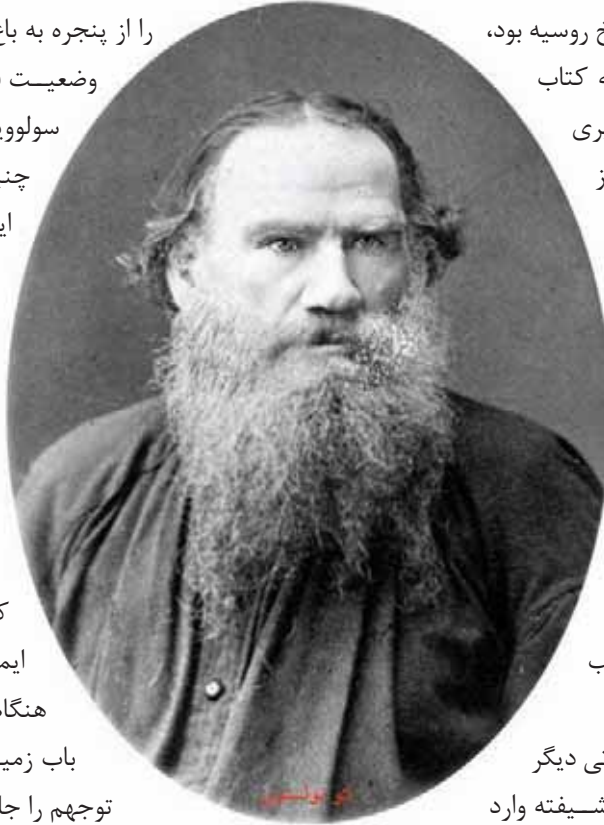
ولادیمیر سرگیویچ سولوویف متفکر دینی و عارف روسی متوفی به ۱۹۰۰ م است که برای جامعه فرهنگی و اهل نظر ما تقریباً ناشناخته است.

سولوویف، یک متفکر عرفان پیشه مسیحی منتقد مدرنیته و فلسفه جدید غرب بود. او به کلیسای ارتدوکس روسیه [البته از منظری عرفانی] تعلق خاطر داشت، هرچند که در اواخر عمر تا حدودی از کلیسای ارتدوکس فاصله گرفت و اندکی به کاتولیسیسم نزدیک شد. نویسندگان برجسته و معنوی اندیش روسی نظیر داستایوسکی و تولستوی [در دوره دوم حیات فکری خود] بعضاً نیوشنده سخن سولوویف و گاه تحت تاثیر او بوده‌اند. اما از همه مهم‌تر در خصوص سولوویف، این نکته است که او در روزگار غلبه غرب‌گرایی در روسیه از مبلغان و مروجان تئوری «حکومت دینی» با محوریت کلیسا بود و در این خصوص تا پایان عمر کوتاهش، با سرسختی تمام کوشید.

البته نقدها و اشکالات بسیاری بر برخی وجوه و اصول آرا و مفروضات اندیشه سولوویف [به عنوان یک مسیحی ارتدوکس] از منظر تفکر اسلامی وارد است اما هدف «فرهنگ عمومی» از انتشار این مقاله که در حکم دیباچه‌ای بر زندگی و آراء اوست [بیشتر معرفی متفکری دل‌بسته دین در روزگار سیطره تجدد و سکولاریسم است که هم به فلسفه مدرن غربی انتقادهای مبنایی دارد و هم مروج نحوی حکومت دینی است و عمده اهل قلم و نظر و کتابخوانان کشور ما با او ناآشنايند.

این مقاله، چکیده‌ای از فصلی از کتابی است که «نشر پرسش» درباره حیات و تفکر سولوویف در دست چاپ دارد. از مسئولین نشر وزین پرسش به سبب در اختیار قراردادن این مقاله تشکر می‌کنیم.

ولادیمیر سرگیوویچ سولوویف در ۱۶ ژانویه ۱۸۵۳ در مسکو زاده شد. پدربزرگ وی از جانب پدری، کشیش و معلم مذهبی از فرقه ارتودکس در مسکو بود، پدرش پروفسور در دانشگاه مسکو در رشته تاریخ روسیه بود، آموزگاری مورد احترام، که کتاب «تاریخ روسیه» وی با فراگیری بایسته‌اش تا به امروز نیز ارزشش را حفظ کرده است. ولادیمیر کودک با چندین خواهر و برادر در خانه‌ای بالید و پرورد که فضایش گرم و صمیمی، پرهیزوار و پر از تابلوها بر در و دیوار، اما همراه با جدیت و در عین حال ساده بود. قرائت متون مقدس، کودک را به ممارست‌های ریاضت‌وار ترغیب نمود.



ولی در دبیرستان مسکو تاثیراتی دیگر بر این شاگرد خوش ذوق و شیفته وارد می‌آید. ماتریالیسم (ماده‌انگاری) توده‌وار بوشنر و موله شوت، که در سال‌های ۱۸۶۰ بر روسیه هجوم می‌آورد، ایمان کودکانه سولوویف را نیز واپس می‌راند. وی، همان‌طور که بعدها خود می‌گوید، بدل به «ماتریالیستی سیری‌ناپذیر» می‌شود که بر این ماتریالیسم مساله‌ای بزرگ مطرح است، اینکه «چگونه می‌تواند برای کسانی که مسیحی‌اند، روان عصر جدید هم وجود داشته باشد و یا در جایی دیگر می‌گوید:

«من در این سن نه فقط به تردید افتاده‌ام و ایقانه‌های ایمان پیشین خود را به زیر افکنده‌ام، بلکه از بطن جان خویش نیز از آنها بیزار شده‌ام، و یادآوری آن بی‌معناترین وبال‌ها، که در آن هنگام آنها را در کلمات و آثار خود به تمامی آورده‌ام، هنوز و باز هم در وجدان خویش آنها را برقرار می‌یابم و

«بال‌هایی که سولوویف از آنها در آثارش نام می‌برد، شاید این باشد که «شبی پس از گفت‌وگویی سخت و آتشین با یک همشاگردی، او شمایی مقدس را از دیوار کند و آن را از پنجره به باغ پرتاب کرد.»

وضعیت فکری و روانی این دوران را، سولوویف بعدها به شیوه‌ای آشکارتر چنین ترسیم کرده است: «مایلم این زمان را دوران کنده‌شدن از حوزه دو عالم و مدرسه مذهبی بنامم. مرجعیت تکلیف‌گذار مدرسه مذهبی فیلارت (Filaret) به ناگهان نزد من جای خود را به مرجعیت لودویگ بوشنر داد. به یاد می‌آورم که برای نخستین بار در ایمان خود تزلزل یافتم، آن هنگام که کتابی عامه‌پسند در باب زمین‌شناسی و دیرینه‌شناسی

توجهم را جلب نمود، که در آن و در میان تصاویر رنگی فراوان، تصاویری از موجودات غول‌آسا (دایناسورها) به نظر رسید. در ابتدا گمان کردم که داستان‌گویی و قصه باشد، ولی هنگامی که با توجه به متن کتاب و توضیحات در باب موجودات مطمئن شدم که همه این دایناسورها واقعا وجود داشته‌اند و سپس از بین رفته‌اند، جان کودک‌وار من می‌بایستی در این هنگام گزینشی سرنوشت‌ساز را میان تعالیم مبتنی بر توفان نوح و این جانوران پیش از این

توفان صورت دهد. طبعاً این گزینش از پیش، از طریق این موقعیت ساده اساس یافته بود که تعالیم مذهبی گرچه بر اساس توفان نوح بیان شده، ولی با این حال دست‌ساخته ذهن بشری بوده، در حالی که دایناسورها بدون این بشر هم وجود داشته‌اند، گمان می‌کنم که برای بسیاری از آدمیان

سولوویف: تحقق وحدت همه موجودات منوط به آن است که اراده خداوند در هر حوزه‌ای از حیات شخصی و اجتماعی، کارگزار گردد

پیشرفته آن روزگار این توضیح کافی بود تا آنها را به یکباره از یک جهانبینی به جهانبینی دیگری عبور دهد، که پس از آن به طور مطلق تقبل شده، و بیشتر اگر در آن هنگام کتابی منتشر می‌گشت که در آن برای همه این پرسش‌ها

پاسخ می‌داشت، یعنی کتاب «نیرو و ماده»

اثر بوشنر؛ ولی به هر حال قابل فهم

است که وجود دایناسورها یکسره

در تضاد با ستایش خدای

حقیقی نیست - که در این

راستا به یک فرایند فکری

به‌راستی کامل و استوار

نیاز بوده است.

چگونه این چرخش

اجمالی صورت گرفته،

که سولوویف را باز هم به

جانب ایمان رهنمون شده

است؟ ما نمی‌توانیم این

راه را به تنهایی پی گیریم.

ولی می‌دانیم که اسپینوزا، که

سولوویف بعدها او را یک بار به عنوان

یگانه عشق فلسفی خود نام برده است،

و شوپنهاور، پله‌های این راه بوده‌اند

که گرچه سولوویف را به جانب ایمان

از کف رفته کودکی نمی‌آورد، ولی

به سوی تجربه‌ای نوظهور از رهگذر

تفکری فلسفی و تبیین‌کننده و از

طریق مفاهیم علمی - طبیعی پیش

می‌برد و ایمان دگرگونه‌ای را اجازه

فرارسیدن می‌بخشد، به جانب نقشی

از عالم که در آن هستی خدا و تقرر

ظهوری دایناسورها در کنار یکدیگر

جایگاهی داشته‌اند.

این چرخش راه فکری وی در روند

حیات ظاهری این فیلسوف با این گذار نشأت یافته از علوم

طبیعی در دانشکده تاریخ زبان‌شناسی در انطباق است. ظاهراً این گذار از این رهگذر مشروط بوده که سولوویف این آزمون گذار را در فاصله ترم دوم تا سوم از درس فیزیک نداشته است. به منظور دامنه آموزشی به دست آمده

وی از رهگذر خودآموزی چنین شاهدهی

هست، که وی بی‌آنکه تا این هنگام

فلسفه‌ای را تحصیل کرده باشد،

در ترم سوم از دانشکده تاریخ

زبان‌شناسی می‌توانسته

ادامه تحصیل دهد. و

این گونه دیده می‌شود که

علاقه‌های حقیقی وی و

بزرگترین قریحه‌اش در

چه حوزه‌ای بوده است.

به جز دانشگاه مسکو،

سولوویف در این سال‌ها در

آکادمی علوم نظری مسکو

نیز تحصیل نموده، امری که

به نزد هم‌دانشگاهی‌هایش و

نیز در نظر اساتید آکادمی موجب

حیرت بوده است. آنان خبر نداشتند

که وی قصد چه چیز را می‌توانسته

داشته باشد. لیکن او طرح خویش را

برای حیات دریافته بود. در این باب

به دختر عموی محبوب خویش چنین

می‌نگارد:

آگاهی روشن از آنچه وضع حاضر

بشریت، چنان نیست که قرار است

باشد، برای من این معنا را دارد که

این وضع دگرگون می‌آید و می‌باید

دگردیسی یابد. من شر وجود یافته را

ابدی نمی‌شمارم، و روح اهریمنی را

باور ندارم. در آنچه من برای خود در

این ضرورت دگردیسی به وقوف رسیده‌ام، خود را حتی از این



سولوویف به سال ۱۸۸۴ در کتاب
«بنیادهای مسیحی حیات» با حرارت
و نفوذ کلام بسیار وظایف مذهبی‌ای را
ترسیم می‌دارد که یک فرد و یک جامعه
باید آنها را به انجام رسانند که با آن،
آرمان حکومت دینی آزاد به واقعیت
می‌رسد و حکومت خدا برقرار می‌شود،
که بدین واسطه ریسمان الهی - بشری
بنای عالم برایمان پیوسته می‌آید و عقد
آسمان با زمین بسته می‌شود

رهگذر مکلف احساس می‌کنم تا تمامیت حیات خویش را و همه نیروهای خود را به آن اعطا کنم، تا اینکه این دگردیسی به واقع به کمال رسد. مهمترین پرسش اما این است: به کجا مقام دارند میانجی‌ها؟ (...) می‌دانم، این را که هر

دگردیسی در بطن خویش، نشأت یافته

از جان و قلب بشر می‌باید وقوع

یابد. آدمیان از طریق ایقانه‌های

خویش رهنمون می‌شوند،

هم از این رو می‌باید

فرد منتشر بر ایقانه‌های

خویش تاثیر بنهد تا در

باب حقیقت به اقناع

رسد. حقیقت، خود

یعنی مسیحیت (نه این

مسیحیت معمول، که

آن را همگی ما برخاسته

از مدارس و فرقه‌های

مذهبی می‌شناسیم) و این

حقیقت، خود در قرب خویش در

آگاهی من روشن است، ولی پرسش

این است که چگونه می‌تواند این حقیقت در

آگاهی جمع وارد شود، که برای آن

این حقیقت، هیولایی است - چیزی

تماما بیگانه و نامفهوم. در ابتدا

پرسش می‌شود: به کجا ریشه دارد

این بُعد ویرانگر در عقل معاصر نسبت

به مسیحیت؟ این گمشدگی و یا

جهل بشری، از سر هر گناهی که بوده

باشد، به آرامی بر همه جا فرونشسته،

لیکن به یقین بی‌پروایی شده است. بنیاد آن در مُغاکِ بس

ژرفتر از اینها لانه کرده است. مطلب این است که مسیحیت

گرچه در اصل خویش، حقیقت مطلق بوده، ولی از پی حدود

شرایط هیستوریک (تاریخی) تاکنون صرفا اظهار یکسره

یکجانبه و ناپسنده را یافته است. مسیحیت برای اکثریت به

استثنای جانهای منتخبی چند فقط موضوعی بوده از باوری ساده و نیمه‌آگاهانه و احساسی بوده نامعین که اما هیچ چیزی را از برای عقل به کلام نیاورده و راهی به حوزه خود نداشته است. در این میانه این مسیحیت در قالبی نامطابق

و غیرعقلانی نسبت به آن به دریافت آمده

و با هر خنزر پنزر بی‌معنای مسکنی

انباشته شده است. و آن هنگام

که عقل بشری برجهیده از

صومعه‌های قرون وسطایی

به همه جا گسترانیده

شد و آزادی را نادیده

گرفت، به خود حق داد

تا در برابر مسیحیت

اصیل قد برافرازد و آن

را بر زمین کوبد. ولی

اینک، بدان مقامی که

مسیحیت در قالب خطای

خویش ویران شده، پس فرا

رسیده آن زمانه‌ای که مسیحیت

حقیقی باز هم به مقام آید. ما در

برابر این تکلیف واقع‌ایم، تا اندرونه جاوید

مسیحیت را در صورتی نوظهور و

هم‌آوا با آن، که یعنی مطلقا در طور

خَرَد آوریم. بدین منظور می‌بایستی

هرآنچه را در این سده‌های اخیر از

رهگذر عقل بشری به کار اندر بوده،

به بهره آوریم، می‌باید با نتایج کلی

توسعه علمی در تناسب قرار گیریم

و تمامیت فلسفه را تحصیل نماییم.

این را من به انجام می‌رسانم و از این پس نیز را هم همین

است. این امر برای من همانقدر واضح است که ۲×۲ می‌شود

۴، اینکه سراسر این گسترش عظیم فلسفه و علم غربی که

در نمود ظاهری خود برای مسیحیت علی‌السویه است و غالبا

با آن عناد شده است، در واقعیت برای مسیحیت صرفا این



در نظر سولوویف، تجسُّد و مظهریت

سوفیا، یعنی تاسیس حکومت دینی آزاد

و پیوند آسمان با زمین را از این رهگذر

به واقعیت نزدیک‌تر آوردن و این که هر

محدوده‌ای از حیات شخصی و اجتماعی

در سازگاری با اراده خدا شکل می‌گیرد

صورت نوظهور و ارجمند، آن را به بار آورده است. و بدان‌هنگام که این مسیحیت در این صورت نوظهور به واقع اظهاری را یافته، و وقتی در هیات حقیقی خویش به ظهور آید، زان پس هرآنچه تاکنون مانع و رادعی بوده، خاموشی می‌گیرد تا در این آگاهی کلی درآید، و این یعنی تضادگویی معمول این مسیحیت، صفا‌آرایی شده در برابر خرد ناب. بدان‌هنگام که مسیحیت چونان نور و خردی به طلعت آید، زان پس است که بالضرورة بَدَل به ایقانی کلی خواهد شد - و لااقل بدل به ایقان همه آن کسانی می‌شود که چیزی را در اندیشه و دل خویش دارند. ولی آن هنگام که مسیحیت ایقانی واقعی شود، یعنی چنان چیزی که بنابر آن، آدمیان بزنند، آدمیانی که آن را به واقعیت برسانند، از آن پس است که هر چیزی آشکارا دیگرگون می‌شود. به تصور بیاور که عده‌ای معین، و گرچه اندک با جدیت تمام و با ایقان آگاهانه و قوی، آموزه عشق و ایثار لابشرط را



در واقعیت به انجام رسانند - اینکه آیا در این حال بی‌عدالتی و شر در این عالم باز هم مداومت طولانی خواهد داشت؟ - لیکن تا رسیدن به واقعیت عملی مسیحیت در حوزه زیستن هنوز و عجالتاً دور می‌نماید. پس هنوز می‌باید در جبهه تئوریک و در قُرب آموزه ایمان تئولوژیک، به شدت تمام سختکوشی شود. این است کاره حال حاضر من. تو احتمالاً می‌دانی که من امسال در آکادمی علوم دینی اوقات خود را سپری خواهیم کرد، تا خود را با الهیات عجین سازم. این پندار در مورد شکل گرفته، که می‌خواهم روحانی مسیحی

شوم و اینکه حتی خیال اسقف شدن دارم. بگذار چنین باشد، و مرا اینگونه بشمارند! ولی تو می‌توانی ببینی، که این یکسره هم‌آوا با مقاصد من نیست. روزگاری کشیش شدن برایم ارج بالایی داشت، ولی اکنون زمان آن فرا رسیده تا از این عالم نگریزم، بلکه به سوی این عالم روم، تا آن را دگرگون سازم. تو درک می‌کنی عشق مرا، اینکه با چنین ایقانه‌ها و مقاصدی شگفت نیست که دیوانه‌ام می‌پندارند و من می‌باید علیه خواست خویش خویشتندار باشم. ولی به این داوریه‌ها اعتنایی ندارم، زیرا: «جنون الهی، حکیمانه‌تر از دانایی بشری است.» سولوویف در این برنامه زندگی، که در ۲۰ سالگی آن را با وضوحی کامل برقرار کرده، بعدها نیازی نیافته تا هیچ تغییری دهد. وی برای انجام مطالعات نظری در راستای تکلیف حیاتی خود از پی اِکمال تحصیل آموزش رسمی در دانشگاه می‌کوشد. پایان‌نامه مقتضی در این راستا در واقع فقط انتشار و قوام‌بخشیدن کامل نظری در این برنامه حیاتی است، آن‌گونه که آن را چند سال پیش به دختر عمومی خود در نامه‌ای گفته بود: عالم نفعه الهی ویران شده است. مسیحیت، حقیقت مطلق است، ولی این حقیقت در صورتی غیرعقلانی جای گرفته و هم از این رو برای آدمیان عصر ما غریب و دورافتاده است؛ فلسفه غربی به عکس در هگل، و با وجود و مفهوم همسان گشته، و بدل به صورتی محض، لیکن بی‌محتوا گشته است. شوپنهاور و ادوارد فون هارتمان اما تلاش دارند، تا دوباره به سوی محتوایی آیند. و گرچه این مهم در طریقه‌ای کامل برای ایشان میسر نمی‌شود، لیکن از این طریق «بحران فلسفه غرب» را عیان می‌دارند، آن‌گونه که از عنوان پایان‌نامه سولوویف برمی‌آید. شرق و غرب، یعنی محتوای بی‌صورت و صورت بی‌محتوا به فرجامی رسیده‌اند، هم از این رهگذر می‌کوشند تا خود را به جانب سنتزی نوین و عظیم وحدت بخشند.

در اینجا آشکار می‌شود که این نتایج غایی و ضروری توسعه فلسفه غربی در این صورت شناخت عقلانی همان حقایقی را مدعی است که در صورت ایمان و شهود روحانی توسط تعالیم تئولوژیک بزرگ شرق ادعا شده بود. بدین ترتیب این نوظهورترین فلسفه جهد می‌ورزد تا با اکمال منطقی صورت

غربی، غنای محتوای شهود روحانی شرق را با خود به اتحاد آورد. این فلسفه، که خود را از یک سو در پناه نتایج علوم تحصیلی قرار می‌دهد، از سوی دیگر دستی به سوی دین دارد. به واقعیت رسیدن این سنتز جامع علوم، فلسفه و دین می‌بایستی برترین غایت و آخرین ماحصل گسترش دقیقه الوهی باشد. دستیابی به این مقصود، به ایجاد آوردن وحدت تامة و درونی این عالم الوهی خواهد بود.

این داوطلب ۲۱ ساله در ۱۸۷۴/۱۱/۲۴ با دفاعیه‌ای درخشان در یک مناقشه عمومی، پایان‌نامه خود را در برابر بی‌شمار از مخالفان ارائه می‌دهد - که در میان آنها پنج پروفیسور بوده‌اند که به وی و نظریاتش نه فقط به دلیل وظیفه رسمی خود، بلکه با جدیت و حدّت سختی حمله می‌برند. کا. ان. بستوش اوریومین، پروفیسور در دانشگاه پترزبورگ و مانند پدر سولوویف، تاریخ‌شناسی مهم، در این مناقشه حضور داشت و در روز بعد در نامه‌ای چنین نگاشت: «به یاد نمی‌آورم چنین مناقشه‌ای را و هیچ‌گاه با چنین نیروی فکری و رویارویی نظر در برابر نظر مواجه نبوده‌ام و باوری چنین نیرومند و نامعمول به آنچه او می‌گوید، این‌گونه آمادگی غریب برای حمله و این همه آرامش ناشی از ایقان، این همه نشانه‌ای است از اندیشه‌ای برین، چهره ظاهری وی پدرش را تداعی می‌کند و حتی در نوع اندیشه هم این شباهت بسیار است؛ اما به نظر من پسر از پدر افزون‌تر خواهد پرید. همه حاضران این جلسه به گونه‌ای جادو شده بودند. زامیسلسکی به هنگام خروج از محل گفت: «وی آنجا مانند پیامبری ایستاده است.» و به واقع نیز جانی شیفته در برابرمان بود. بسیاری از مخالفان در میان جمعیت بودند که دامنه نزاع را به اینجا و آنجا می‌کشیدند؛ جمعیت به دو بخش تقسیم شده بود؛ یک دسته نسبت به سولوویف ابراز احساسات پرشور می‌کردند و دسته دیگر مخالفان وی بودند. و وقتی اعمال بعدی سولوویف این امیداریها را که طلیعه آنها امروز هویدا گشته، به توجیه می‌رساند، پس می‌توان به روسیه برای پروردن چنین بشر بی‌نظیری تبریک گفت.»

سولوویف بلافاصله پس از اخذ درجه فوق لیسانس به سمت استادی دانشگاه مسکو برگزیده می‌شود و این تقاضا را

دریافت می‌کند تا دروسی فلسفی را برای جمعیت‌هایی از زنان دانش‌آموخته ارائه دهد. او در درس ورودیه خود چنین می‌گوید: «واقعیت رویت‌پذیر چیزی جدی نیست، و این طبیعت حقیقی نیست، بلکه صرفاً نقاب آن است، و تنها روبنده ایزیس است.» این آگاهی بر تصویر عالم خویش حاکم است، و خود را در تمامی دروس خود بیان می‌کند، و برای همه تظاهراتی که این شهود بنیادین را استوار می‌کنند - تا

به مرز روح‌باوری - و برای هر ادبیاتی که به این امور مشغول است، خود رابه حدّ شیفتگی علاقه‌مند نشان می‌دهد. وی به منظور تحصیل بنیادین این امر مرخصی یکساله می‌گیرد و به موزه انگلیس در لندن می‌رود (تابستان ۱۸۷۵). بعدها در سروده‌ای

به نام «سه دیدار» چنین حکایت می‌کند که در این حوزه آنچه مددِ رسان وی بوده، تمامی ادبیات موجود درباره سوفیا (Sophia) بوده، که با شتاب هرچه تمام‌تر آنها را گرد آورده، و اینکه این ادبیات در این اثنا مانع آن گشته تا وی به مطالعه چیزهای دیگر بپردازد.

سوفیا، این حکمت الهی برآمده از نظروزی و شناخت خداشناسانه در موضوعیت فلسفه گنوسی، برای سولوویف نیز بدل به تجسم شخصی بنیاد الهی عالم گشته بود؛ که با حجاب چهره ایزیس به خفا رفته است. او ایمان داشت که سوفیا را به هنگام کودکی یک بار به چشم دل دیده، در آن اثناپی که به خدمت خدا اندر بود، در آن قله برین جشن خدمتگذاری، در آن هنگام بود که سوفیا بر وی آشکار شده بود. و اینک در لندن کاملاً مستقل در برابر ایستای مجدانه تحصیل سوفیا است، که تمنا می‌کند آن را: و... و تو ای گل‌های خدایی،

**سولوویف در نگرش خود به حکومت،
پیرو تئوریسین‌های بزرگ تئوکراسی
مسیحی بود. بشریت برای وی
به عنوان وحدتی اعتبار داشت که
می‌بایستی قالب سیاسی خود را در
حوزه اقتدار بشر مسیحی بیابد و
می‌بایستی شکل معنوی‌اش را در
کلیسای جامع بیابد**

**سولوویف خود را پیام‌آور حکومت دینی
می‌شمرد، با این تکلیف که برای کلیسا
و برای حکومت، آرمان کامل مشیت
الهی را به مثابه برترین غایت هر عمل
اجتماعی نشان دهد**

بدین جایی تو، مزه می‌کنم آن را، و چرا
از آن سال‌های کودکی تاکنون به چشمانم
پیدا نیامده‌ای؟

ولیک این کلمه را چه دشوار به اندیشه و به سخن
آورده بودم،

به ناگهان آبی آسمان
طلایی گشت

و همچنان به پیش من
می‌درخشید و می‌شکفت
و لیک، تنها و تنها بارقه
آن، و دیگر هیچ.»

وی آن را تمنا می‌کند، و
این بارقه می‌تواند برایش
در هیات بسنده خویش
آشکار گردد. و ندایی
درونی وی را در این
هنگام برمی‌انگیزد:

«به سوی مصر!» و بی‌آنکه
درنگ کند، راهی می‌شود،
و چند روزه اروپا را طی
می‌کند، و بی‌آنکه در
جایی توقف طولانی کند،
به سوی مصر می‌رود، در

قاهره مقیم می‌شود و باز هم در آنجا
به انتظار اشاره‌ای از آن «محبوب
آسمانی» می‌نشیند. وی این هیات را
درمی‌یابد: «در بیابانم، پس به پیش!»

سولوویف به راه می‌افتد؛ با لباس تمام رسمی دانشگاهی به
بیابان نامهربان قدم می‌نهد، توسط نگهبانان اهرام دستگیر
می‌شود، اول چون او را شیطانی پنداشته بودند، چیزی نمانده
بود که بکشندش، ولی با توصیه‌ای و تلاشی از شیخی عرب
برای این مرد بیچاره به دست قراولان می‌رسد، که موجب
رهایی‌اش از بند می‌گردد. وقتی آزاد می‌شود، شب هم فرا
می‌رسد. او مجبور می‌شود به روی شن‌های بیابان اطراق

کند. ولی زوزه شغال‌ها و «درخشش نامهربان ستارگان» و
پیش از همه سرمای سخت مانع می‌شوند تا به خواب رود.
سرانجام اندکی چرتش می‌برد - و به‌زودی بیدار می‌شود و
چنین می‌سراید:

«بوی گل‌های سرخ، آسمان و زمین را فرا گرفته است.

و در بارقه ارغوانی آسمان
با چشمانت به تمام این
آتشین آسمان

می‌نگری مانند نخستین
تالو روز عالم و آفرینش.
آنچه هست، آنچه بود و
آنچه خواهد بود تا ابدیت

این همه بدین جا گرد
آمده است در نگاهی
مسکوت.

به‌زیر نگاه من است
این دریای آبی‌وش با
تلاطم‌هایش

و این بیشه دوردست،
وین برین کوه‌های
انباشته از برف.

همه را دیدم و هر چیز

تنها یکی بود:

تنها پیکری بود از آن زیبایی، از آن
الهی!

آن به مقیاس نامدنی در اندام این

سولوویف در نامه‌ای که در جوانی

نگاشته با لحنی گالیه‌آمیز شکایت

می‌کند که در عصر مدرن، عالم نفخه

الهی ویران شده است

پیکر در شده بود،

پیش‌روی من و در اندرون‌ها تنها تو بودی!

آه، تو ای بارقه گستر نور، تو ناراست نگفته‌ای.

به تمامی در این برهوت دیده‌ام تو را.

این گل‌های سرخ در جان من نمی‌پژمرد

و نیز در سراسیمه‌های این حیات، تو همچنان شکفته می‌مانی

... و هنوز زندانی عالمی نکبت‌خوار،



ژان باپتیست تاورنیئر

این گونه به زیر حلقه جانخراش هیولی،

مرمرین گوهر ناپوسیدنی را به همه جا آشکار می‌نگرم

و انوار الوهیت را به لمس می‌آورم.

و باور دارم که پیروز گشته‌ام بر مرگ

و زنجیر زمانه را به رویای خویش چیره بوده‌ام.

این رویداد به سال ۱۸۷۶ بود. هنگامی که سولوویف ۲۲

ساله بعدها در سپتامبر ۱۸۹۸، این تجربه‌ها را در این سروده

آورد، در توضیحی جانبی بر آن چنین افزود: «این مهمترین

دقیقه است که برایم در حیاتم تاکنون به برابر نشسته است.»

وی ایمان داشت که از رهگذر این تجربه‌ها سیستم فلسفی

- تئولوژیک خود را با تجربه‌ای عرفانی نیرو بخشیده است و

احساس می‌کرد که از طریق مشغله الهی در آن طرحی به

استواری می‌رسد که آن را برای حیات خویش ساخته بود. و

از هم‌اینک است که می‌تواند این طرح

را با چنین تعبیراتی به نقش آورد:

«سوفیای مقدس برای این مسیر ما،

حکمت آسمانی و به حجاب اندر به

خاطر جولان تظاهرات این عالم پست

بود، آن جان نورانی انسانیت نوزاده،

آن پناهگه زمین، آن پیکر هویدا

گشته آتی و غایی الوهیت... با این

ایده آشکاره برای احساس مذهبی

سلوک ما و با این ایده جامع و مطلق

و به حقیقت قوم‌وار می‌بایستی اکنون

بیان عقلانی را عرضه داریم. این امر چنین پرداخته می‌آید

تا آن کلمه جاندارانی نقش پذیرد، که آن را روسیه کهن

فراچنگ داشته و روسیه نوین آن را بهر عالم به کلام دارد.

احساس می‌شود که سولوویف مشغله خویش را در آن

می‌نگرد تا سخنگوی این «روسیه نوین» باشد.

حقیقت را به واسطه سوفیای آسمانی و یابه وحدت آوردن

همه موجودات در خدا و یا به واسطه انسانیت الهی در طور

تئوریک به نقش آوردن، تنها یک‌سویه از تکلیف اوست؛ لیکن

در کنار این تکلیف تئوریک، تکلیف عملی چنین واقع است:

حکمت خدا خواهان است تا گوشت مسیح شود، و این را

بدون دست‌اندازی بشر قادر نیست، و این نیز محتاج آن بوده

تا طبیعت بشر به انقیاد و توافق درآید و زان پس است که

کلمه خدا بدل به گوشت مسیح می‌شود و این همه را از زبان

مریم مقدس می‌شنویم: «بنگرید، هان این منم پرستار آن

شاه، برای من آن روی می‌دهد که تو گفته‌ای.» دست‌اندازی

بشر به استحاله گوشت مسیح به هیات سوفیا و به‌واقع

درآمدن وحدت همه موجودات در آن مقام دارد که اراده خدا

در هر حوزه‌ای از حیات شخصی و اجتماعی کارگزار گردد.

برای به تمامیت رسیدن تکلیف حیات تئوریک به بی‌شمار

آثار فلسفی و دینی نیاز است که آن را سولوویف در زمان

بالنسبه کوتاه خویش، که یعنی تا به وقت مرگ خود، نگاشته

است. «سلسله درس‌ها در باب انسانیت الهی» ارائه شده

در سال ۱۸۷۷ در پترزبورگ، کاملترین نماد سراسر سیستم

تئولوژیک - فلسفی وی هستند.

داستایوسکی افزون‌تر و تولستوی

هرازگاهی از جمله شنوندگان

این دروس بوده‌اند. «نقادی اصول

انتزاعی» از پس دروس فوق، ایده‌ای

بنیادین از این فیلسوف را به طور

سیستماتیک به شرح می‌آورد: این

ایده که برای هر سیستم فلسفی و

برای هر خطایی و برای هر آموزه

جزم‌اندیشانه‌ای یک حقیقت بنادین

قرار دارد. به واسطه این حقیقت است

که اینها می‌زیند، لیکن خطای ایشان در آن است که این

حقیقت را، که تنها در وحدت اصولی با هر حقیقت دیگری

- با تمام حقایق - عبارت از حقیقت است، انتزاع می‌کنند و

آنها را به جانب «اصلی تجریدی» می‌آورند. تکلیف این نقادی

اکنون چنین است تا حقیقت هر اظهارنظری را عیان سازد،

ولی آن را از اصلی تجریدی با هم به جانب عضوی خدمتگزار

این حقیقت کلی آورد. همان‌طور که یک تن روح خویش را

فقط به دست می‌آورد، بدان هنگام که آماده است تا آن را

از دست دهد، حقیقت نیز صرفاً بدان هنگام ثمربخش است

که نخواهد در خودبودگی خود برقرار باشد، بلکه مهیا باشد

سولوویف: فلسفه غربی در هگل با

موجود و مفهوم همسان گشته و بدل

به صورتی محض، لیکن بی‌محتوا

گشته است. شوپنهاور و ادوارد فون

هارتمان می‌گویند تا دوباره آن را

به سوی محتوایی آورند و گرچه این

مهم به نحوی کامل برای ایشان میسر

نمی‌شود، لیکن از این طریق بحران

فلسفه غرب را عیان می‌دارند

تا در سنتز عظیم این وحدت همگانی وارد شود. سولوویف با این کار در تاریخ ۱۸۸۰/۴/۶ طرح پایان‌نامه دکترای فلسفه خود را ارائه نمود. سولوویف به سال ۱۸۸۴ در «بنیادهای مسیحی حیات» با حرارت و نفوذ کلام بسیار وظایف مذهبی را ترسیم می‌دارد که یک فرد و یک جامعه باید آنها را به انجام رسانند، که با آن آرمان حکومت دینی آزاد به واقعیت می‌رسد و حکومت خدا برقرار می‌آید، «که بدین واسطه رشته الهی - بشری بنای عالم برایمان پیوسته می‌آید و عقد آسمان با زمین بسته می‌شود.» چونان قوام تئوریک و هیستوریک حکومت دینی آزاد، اثر ناتمام مانده «تاریخ و آینده تئوکراسی» (۱۸۸۷-۱۸۸۵) و کتاب کم‌حجم‌تر و فرانسه زبان «روسیه و کلیسای جامع» (La Russieet Ieglise Universelle) در نظر بوده‌اند. در سال‌های ۹۰ سولوویف به سوی دلایلی گردش می‌کند که در باب آنها هنوز هم مباحثه داریم، و باز هم کار فلسفی قویتری را می‌طلبد: اینهاست ایجادکننده فلسفه وی در باب عشق («معنای عشق»، تدارک عظیم زیباشناسی و تئوری شناخت انجام‌پذیر، و اما پیش از همه سیستم منفک شده فلسفه اخلاق (توجیه خیر). وی در قالب هنری، راه‌های بنیادین جهان‌بینی خود را یک بار دیگر در آخرین و مشهورترین اثر خود، به‌نام «سه گفت‌وگو درباره جنگ، پیشرفت و پایان تاریخ عالم (آخرالزمان) به ضمیمه حکایتی کوتاه از دجال (۱۸۹۹-۱۹۰۰) نشان می‌دهد.

در کنار این کار بیشتر تئوریک، که

تلاشش آن است تا حقیقت مطلق را در قالب مناسب با خود آورد و یا همان‌طور که یک بار بیان کرده، «توجیهی برای ایمان آباء کلیسا باشد، که در آن این تلاش را به مرتبه‌ای نوظهور از آگاهی عقلانی برمی‌کشیم، این وجهه عملی واقع

است: تجسّد و مظهریت سوفیا، یعنی تاسیس حکومت دینی آزاد، پیوند آسمان با زمین را از این رهگذر به واقعیت نزدیک‌تر آوردن، اینکه هر محدوده‌ای از حیات شخصی و اجتماعی در سازگاری با اراده خدا شکل می‌گیرد.

سولوویف در نگرش خود به حکومت، پیرو نظریه‌پردازان بزرگ تئوکراسی مسیحی بود - یعنی ایزب (Euseb) و دانته (Dante). بشریت برای وی به عنوان وحدتی اعتبار داشت که می‌بایستی قالب سیاسی خود را در حوزه اقتدار بشر مسیحی بیابد و می‌بایستی شکل معنویت را در کلیسای جامع بیابد. این ملیت حاکم برای وی آن‌گونه ظاهر گشت که در روزگاران گذشته پیروان این ایده در مسکو به عنوان روم ثالث حضور داشتند و همین‌طور اندکی پیش از ایشان قوم روس یا همان اسلاوها بودند. این پژوهش پیش از آنکه برای بشریت در راه نهایی آن معطوف به واقعیت پذیرفتن حکومت خدا بوده باشد، توصیه‌هایی برین را عرضه می‌دارد. روسیه پیش از هر قوم دیگری موظف بوده تا جان مسیح را در حیات سیاسی و اجتماعی خود به حاکمیت رساند.

سولوویف این را صرفاً چونان خواسته‌ای صورت‌بندی نمی‌کند، بلکه همچنین با قوت تمام برای واقعیت‌بخشی به این خواسته به میدان می‌آید. هنگامی که در اول مارس ۱۸۸۱ تزار الکساندر دوم کشته شد، سولوویف که چند ماهی پیش از آن در دانشگاه پترزبورگ به استادی رسیده بود و طبق هر احتمالی، پیشرفتی درخشان در انتظارش بود، اما

در یکی از جلسات درس خود بخودگی قاتل تزار را طلب نمود. تزار جدید خواهش سولوویف را اجابت نکرد، بلکه از طریق وزیر فرهنگ توبیخ‌نامه‌ای برای وی به دلیل «ادای اظهارات بی‌مورد» فرستاد که به وی امر شده بود تا «برای

سولوویف: واقعیت رویت‌پذیر [واقعیت محسوس ناسوتی] چیز جدی نیست و این طبیعت حقیقی نیست، بلکه صرفاً نقاب آن است



مدت زمانی تدریس خود را قطع کند.» سولوویف در نوامبر همان سال رسماً از تدریس دانشگاهی استعفا داد، چیزی که در نظرش بسیار ارزشمند بود. بدون شغل، بدون محل اقامت دائمی و با درآمد بسیار نامناسب به حیاتش ادامه داد و در عین حال باز هم بی‌خطا و انحراف در پی اهداف خویش بود. وی خود را پیامبر حکومت دینی برمی‌شمرد، با این تکلیف، «که برای کلیسا و برای حکومت، آرمان کامل مشیت

الهی را به‌مثابه برترین غایت هر عمل اجتماعی نشان دهد» و برای معاصران خود به وضوح بیان دارد که در چه مقام‌هایی از راه خدا و از آن راهی که به حکومت خدا رهنمون است، روی گردانده‌اند. این فقط مجازات مرگ نبود که در نظر سولوویف خلاف حکومت الهی بود، بلکه «ناسیونالیسم حیوان‌مدار» و «سیاست ضد مسیحی سرکوب کردن اقوام بیگانه» و همه دیگر تظاهرات از این نوع در نظر وی به دور از راه حکومت الهی بودند، و نیز خستگی نمی‌شناخت تا علیه این موارد به فعالیت‌های گسترده و اجتماعی بپردازد.

همچنین اینکه سولوویف بسیار درگیر این معضل فرقه‌ای است، ناشی از دریافت وی از حکومت دینی به‌مثابه غایت تاریخ است و می‌تواند صرفاً از این رهگذر به ادراک آید. همان‌گونه که کالبد بشریت با سیاست به وحدت می‌رسد، روانش هم با عشق به اتحاد واصل می‌شود. در بدو امر برای سولوویف هیچ جای پرسش و ابهام نداشت که کلیسای ارتودکس یونانی - روسی است که حقیقت مسیح را از همه نابتر پاس داشته و هم از این رو است که می‌باید مقام به اجماع درآمدن مسیحیت باشد. لیکن فاجعه سال ۱۸۸۱ سولوویف را نیز به راهی نوظهور می‌کشاند. او از کلیسای روسی انتظار داشت که در این هنگام همان‌گونه عمل می‌کرد

که خود وی به کردار بود. او آن را چونان تکلیف خویش می‌نگریست، تا حقیقت مسیح را و استعانت به جانب خدا را در این لحظات بنیادین تاریخ به حکومت بشارت دهد.

کلمه شماین، شما ملت‌های مسیح، بزرگ تئوکراسی آزاد است که وحدت نظر تمامی اقوام و طبقات بوده، که حیات واقعی مسیحی را شکل داده، و سیاست خود مسیحی در همین بستر بالیده است؛ این آزادی برای هر آن کسی است

که در قید به سر می‌برد و پناهی است برای تمامی ناتوانان - این عدالت اجتماعی و صلح خوب مسیحی است. پس فروگشایید بهر ایشان، ای شماین که مفتاح مسیح را حاملید، و که می‌تواند دروازه‌های تاریخ برای ایشان و برای سراسر عالم، دروازه حکومت الهی باشد!

سولوویف در سال‌های باقیمانده عمرش هرچه نیرومندتر شیوه نظری برنامه حیات خود را دنبال می‌کند و در آن چرخشی صورت می‌دهد، و تلاش می‌کند تا در آثار فلسفی بزرگ، حقیقت مسیحی را به‌طور علمی به اثبات رساند و

عرضه دارد. این پرسش مذهبی که برای گشودن آن نزدیک به یک دهه با اشتیاق تمام از پی‌اش بود، در آثار دهه پایانی عمر خود به ندرت از آن یاد می‌کند، و تازه در آخرین اثرش، یعنی حکایتی از دجال است که باز هم به آن عنایت کرده است. لیکن در حیات شخصی خود نتوانسته این مهم را نادیده بگیرد، که با توجه به نامه‌ها و گفت‌وگوهایش نکات مهمی در این باب اشاره می‌شود.

در ۱۸۹۲/۱۱/۲۷ در نامه‌ای چنین نگاشت:

«با التفات به تحریف حاکم بر اندیشه‌های ما، که بعضاً آگاهانه است و گاه نیز ناشی از بلاهت است، و به هر حال نشأت یافته از هراسی بیمارگون و غیر مسیحی است، و هم از این رو لازم



شمردم و می‌شمارم، تا به معنای ایجابی این ستمبر صخره کلیسا که قوامش از مسیح است، اشارتی داشته باشم، لیکن من هرگز وی را برای خود کلیسا و این بنیاد را برای کلیت این بنا در اندیشه نداشته‌ام. من از کوتاه‌بینی لاتینی به همان اندازه دور بوده‌ام که با تنگ‌نظری بیزانسی و یا آوگسبورگی و یا ژرمنی قربانی نداشته‌ام. دین مبتنی بر جان قدسی، که در راستای آن خود را می‌یابم، گسترده‌تر و در عین حال در اندرون خویش غنی‌تر از تمامی فرقه‌های مذهبی است: این دین نه ترکیبی از این فرقه‌هاست و نه چکیده‌ای از آنهاست، همانطور که تمامیت انسان نه مجموعه‌ای و نه عصاره‌ای از یکایک اندام‌های اوست.

وی در نامه خود به تاورنیه (Tavernie) در ماه‌های مه و ژوئن ۱۸۹۶، می‌نگارد که مسیحیان که در این عصر، که ورود دجال را پیش روی خویش دارند، تکلیفشان آن است، تا پیوسته‌تر از اینها با هم متحد شوند. اما وحدت مذهبی رخصت نمی‌یابد تا دلخواهانه حاصل آید، بلکه می‌باید «از قوامی مشروع و هماهنگ با این فرادش برخوردار باشد... و اما اکنون بدان جایی که در این مسیحیت صرفاً محوری مشروع و سنتی از این وحدت وجود داشته باشد، این را می‌طلبند تا مومنان حقیقی خود را به گرد این محور جمع آورند و چنین اتحادی با همنوایی قرین است، نه با قدرتهای تحمیلی، که امروزه رایج است، بلکه لازم می‌نماید تا هر کس نبوشای ندای وجدان خویش باشد و اینکه هم‌آوایی این نداهاست که می‌باید به ترمم آید.

این اظهار، مفتاح را برای تفهم رفتار عملی سولوویف نیز عرضه می‌دارد. این گفته به شیوه‌ای کامل‌تر چند ماهی پیش از نگارش این نامه (در ۱۸ فوریه ۱۸۹۶)، نوعیت تمامیت یافته اتحاد سولوویف را با کلیسای رومی - کاتولیکی توضیح می‌دهد که در آن تو گویی اعتراف می‌کند در برابر کشیشی رومی - کاتولیکی و به صدای رسا اقرار ایمانی می‌آورد و با دستان این کشیش تعمید می‌یابد. هیچ نشانه‌ای در میان نیست که گواه بر آن باشد که سولوویف به نزد کشیشی کاتولیک برای اعتراف و تعمید رفته باشد. پیش از مرگش وی به نزد کشیشی ارتودوکس و غیر کاتولیک برای دریافت عشا

ربانی می‌رود که بسیار متفاوت است از آن حقی که کلیسای کاتولیک برای خود قائل است، تا مومنان پیش از مرگ به اقرار آورند گناهان خویش را و زان پس رهسپار وادی مرگ شوند. سولوویف بعد از این واقعه ۱۲ روز زیسته و مهلت آن را داشت تا کشیشی کاتولیک را طلب کند، همان‌طور که در این فاصله خواسته بود تا مادر و خواهر خود را ببیند.

همچنین از همین نوع اظهار است به سال ۱۸۹۶، که در تفکر تئولوژیک - فلسفی وی هیچ بهره‌ای از آن به چشم نمی‌آید. وی این نظرات بیگانه با تعالیم کاتولیکی را ارج نهاده است. به همین سیاق در ۱۸ فوریه ۱۸۹۶، که «پیوند با محدودیت مشروع و سنتی عالم مسیحی» را عنوان نموده، سولوویف با عنایت به انتظار خود از فرارسیدن دجال به تکلیف اخلاقی و ضروری خود نظر دارد؛ و اتحاد خود را با روم بر اساس ندای وجدان مجاز می‌شمارد، و پرسشی در این باب نداشته، که آیا چنین قصد باطنی و پیوندی با کلیسای رومی - کاتولیک بدون جدایی از کلیسای شرق، که خود از کلیسای کاتولیکی جدا شده، ممکن یا مجاز بوده است.

سولوویف در ۳۱ ژولای ۱۹۰۰ در سن ۴۷ سالگی در اوسکوی واقع در مسکو در ملک یکی از دوستانش و به همراه آلام روحی - روانی‌اش وفات یافت. و در سوم آگوست این پدرش بود که وی را در صومعه نوددویچی در مسکو به خاک می‌سپارد.

این شرح کوتاهی بود از تاریخ حیات و تفکر مردی که شاید در زمانه خویش بی‌مانند بود، به سبب ناآرامی که در درون خود از فرارسیدن آخرالزمان داشته و آن را در اواخر حیات کوتاهش مهمترین تکلیف برای خود پنداشته، «تا پیش از هر چیز به این صورتک فریب‌آمیز اشارت کند»، که در پس آن، دجال، این آخرین ظهور و تجسد نیروی شر، در دورانی کوتاه ظاهر می‌شود. کدامین جایگاه را این دجال در این سازمانی مذهبی - فلسفی به طرح آمده و در این جهان‌بینی و در این تجربه‌های رازگونه از این شخصیت غنی و پر مایه سولوویف داراست؟ ■



حکمت و امام خمینی (ره)

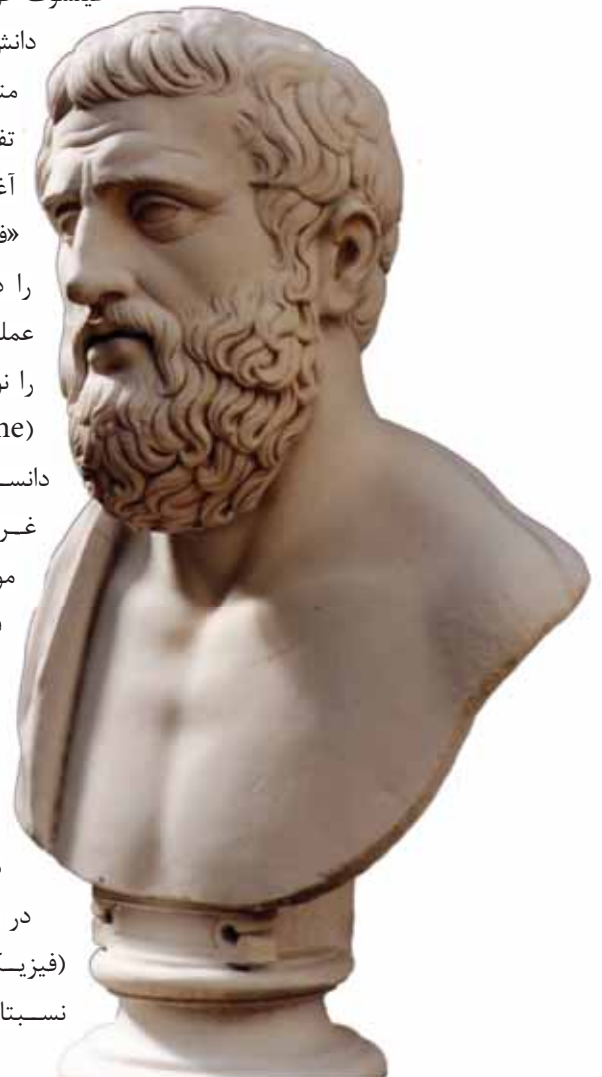
□ دکتر اکبر جبّاری



مطلب «حکمت و امام خمینی (ره)» بخشی از مقدمه کتاب در دست انتشار «حکمت صامت» است. نویسنده کتاب «حکمت صامت»، آقای دکتر اکبر جبّاری است. دکتر جبّاری در کتاب سابق الذکر کوشیده است تا معانی و بواطن حکمی برخی عبارات به ظاهر ساده حضرت امام راحل که به زبان مردم کوچه و بازار آدا شده است را نشان دهد و به تبیین بنیان‌ها و معانی عمیق باطنی آنها بپردازد. از دکتر جبّاری به سبب در اختیار قراردادن بخشی از مقدمه کتابشان تشکر می‌کنیم و خوانندگان محترم را به مطالعه این مقاله فاضلانه دعوت می‌کنیم.

یونانیان با انشقاق نظر (Theoria) و عمل (Practice) تعریفی از حکمت بنا نهادند که بر کل تاریخ فلسفه - و به اعتباری بر همه تاریخ - سایه افکند و تصور گونه‌ای دیگر از تفکر را به فراموشی سپردند. آنچه یونانیان حکمت نام نهادند در حقیقت حاصل همان حیرت انسان در برابر «وجود» و کوشش عقلانی او برای «ادراک» آن بود که «فلسفه» نامیدند. سقراط می‌گفت: «حیرت، خاص جویندگان دانش است و فلسفه با همین حیرت آغاز می‌گردد.» (۱) کوششی به ظاهر متواضعانه، چرا که

فیلسوف خود را فقط «دوستدار دانش» می‌دانست. اما متافیزیک یونان با تفرقه و دوگانگی آغاز گردید. ارسطو «فلسفه نظری» را در برابر «فلسفه عملی» نهاد و آن را نوعی «پایسته» (episteme) محض دانست که در آن هیچ غرض عملی نبود و موضوعات آن را به ۱- فیزیک (طبیعت) ۲- متافیزیک (مابعدالطبیعه) و ۳- ریاضیات منقسم نمود. دایره ادراک در فلسفه طبیعی (فیزیک) و ریاضیات نسبتاً روشن بود، اما



مابعدالطبیعه که گویا با «متعالی» و «ثابت» سر و کار دارد، چندان وضوحی نداشت. مابعدالطبیعه از امور عالی و غیر مادی سخن می‌گفت و از همین رو مرتبه‌ای خاص نزد ارسطو یافت. لکن این اشتباه خواهد بود اگر مابعدالطبیعه ارسطو را با «حکمت» برابر بدانیم، چرا که پیش از این هرگونه قید «عمل» از دایره فلسفه نظری به طور اعم و مابعدالطبیعه به‌طور اخص حذف گردیده بود. فلسفه عملی نیز که موضوعات آن علم سیاست و فروعش (اقتصاد، اخلاق، خطابه) را شامل می‌شد به تمامی از هرگونه امر متعالی و فرامادی تهی و غایت آن اداره امور دنیوی بود. «فلسفه ابداعی» نیز ساحت سوم از جهات این جهانی انسان دانسته شد که در آن تولید و ابداع اثر هنری لحاظ می‌شد. در واقع تقسیم فلسفه به سه بخش فلسفه نظری، فلسفه عملی و فلسفه ابداعی، سمت و سوی اندیشه یونانیان و توجه ایشان به جهات جسمانی انسان را آشکار می‌سازد. (۲) این‌که چرا یونانیان در طریق تفکر خود جهات فراجسمانی را به فراموشی سپردند و در دایره تنگ تقسیمات ارسطویی، تاریخ را رقم زدند، خود حدیث مفصلی است که فرصتی دیگر می‌طلبد، لکن به اختصار می‌توان گفت گرچه افلاطون به واسطه نسبتی که با حکمت شرقی داشت، مفاهیمی چون علم را در معنای حضوری و شهودی استعمال می‌نمود، ولی او نخستین فیلسوفی بود که علم و دانش انسان را عین عمل دانست. چرا که هر عملی مسبوق به علم است. در نظرگاه وی علم به فضیلت عین فضیلت‌مندی است. هرچند از فلسفه افلاطونی نسیمی از تفکر دینی به مشام می‌رسد، لکن این نه به دلیل وحیانی و دینی بودن تفکر وی، بلکه به موقعیت خاص تاریخی او باز می‌گردد که در آن افلاطون آخرین بازمانده و به ناگزیر ناتوان‌ترین آنها در ارائه معانی حضوری در قالب مفاهیم حصولی است. ارسطو توانست بر ضعف و ناتوانی تاریخی افلاطون فائق آید

این اشتباه خواهد بود اگر مابعدالطبیعه ارسطو را با «حکمت» برابر بدانیم، چرا که پیش از این هرگونه قید «عمل» از دایره فلسفه نظری به طور اعم و مابعدالطبیعه به‌طور اخص حذف گردیده بود

و بنیاد فلسفه و دانش را بر پایه‌هایی بذات متفاوت بنا نهد. ظهور نوعی خاص از «عقل» ابتکار ارسطو بود. عقلی که با «کلیات» (universals) سعی در تبیین امور واقع داشت. یونان سایه‌ای سنگین بر روی کل تاریخ افکند و بسیاری از اصولی را که ارسطو بنا نهاده بود امروزه در تفکر فلسفی دارای قدرت و مکتبی هستند.

او به واسطه همین عقل جزئی (rationalize) فضائل را نیز اکتسابی دانست. قرار شد عقل بشری وجود را «ادراک» نماید. یعنی تحت سیطره فهم درآورد.

اما وجود، امر گریزپا و غیرقابل ادراکی بود که در تنگنای مفاهیم ارسطویی نمی‌گنجید. «معرفت» در نگاه افلاطون دستیابی به امور معقول و ثابتی بود که آنها را «مثل» (ideas) نامید و ارسطو معرفت را همان معرفت کلی و انتزاعی‌ترین نوع حکمت دانست.

«معرفت برای معرفت»؛ چنین شعاری

هرچند از فلسفه افلاطونی نسیمی از تفکر دینی به مشام می‌رسد، لکن این نه به دلیل وحیانی و دینی بودن تفکر وی، بلکه به موقعیت خاص تاریخی او باز می‌گردد که در آن افلاطون آخرین بازمانده و به ناگزیر ناتوان‌ترین آنها در ارائه معانی حضوری در قالب مفاهیم حصولی است

چنانچه پیش از این نیز گشاده بود، اما ظهور یونانیت، به‌مثابه ابر تیره‌ای بود که بر آسمان تفکر گسترده شده و ساحت آن را فرو بسته و در مفاک فراموشی افکنده بود.

عرفای مسیحی و به‌خصوص حکمای اُنسیِ عالم اسلام

در ذیل تفکر دینی حکمت حقیقی را از بوته نسیان بیرون آوردند و حیاتی دیگر بدان بخشیدند و اینگونه تعریفش نمودند: «حکمت، علم به حقایق اشیاء،

اوصاف و خواص و احکام آنها است. آن‌طور که هستند در نفس امر و ارتباط اسباب به مسببات و رازهای انضباط نظام موجودات و عمل به مقتضای آنها که خدای فرماید: «حکمت



ظهور یونانیت، به‌مثابه ابر تیره‌ای بود که بر آسمان تفکر گسترده شده و ساحت آن را فرو بسته و در مفاک فراموشی افکنده بود

گرچه به ظاهر اصیل و معتبرتر از شعار «معرفت برای منفعت» است - که در دوره معاصر باب شده است - لکن در ذات خود بالقوه همان جهات نفسانی انسان است که لحاظ شده بود. انسان می‌خواهد بداند، همین و بس. فیلسوف می‌تواند

معنای فضیلت را بداند بی‌آنکه لزوماً فاضل باشد. او می‌تواند «عدالت» را تعریف کند بی‌آنکه عادل باشد.

فلسفه در طول حیات ۲۵۰۰ ساله خود

تحت سیطره افلاطون و ارسطو بوده و علی‌رغم همه تغییرات و تحولاتی که در دوره ظهور مسیحیت و سپس در دوران اسلام و رنسانس و تجددگرایی رخ داد، لکن همواره فلسفه

به هر کسی داده شد به راستی خیر فراوان به او عطاء شده است» (۳) و در لغت نیز حکمت را به مفهوم علم توأم با (۷)

عمل دانسته‌اند. (۴) چنین تعریفی از حکمت آشکارا در مقابل تعاریفات و تقسیمات یونانی از علم و معرفت قرار می‌گیرد، زیرا حکمت در چنین مرتبه‌ای اتم و ابلغ از معرفت و دانش بشری است و ریشه در حقیقتی ازلی و

سرمدی دارد و از همین رو حکیم خود را مکلف بر حمد و ثنای حکیمی می‌داند که حکمت راستین سزاوار اوست و هم اوست که از حکمتش به انسان عطا نموده است:

«الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم» (۵)؛ «سپاس خدای را که نازل کننده حکمت‌ها بر دل‌های کلمات است.»

معرفت بشری وسیله‌ای است تا قلب انسان را مهیای پذیرش بواسطه قابلیت که حکیم خود را واجد آن می‌سازد.

و مجلای آن حکمت متعالی و قدسی سازد، چرا که معرفت، دانش مسبوق به جهل است، لکن علم که ازلی و ابدیست به واسطه همین معرفت می‌بایست بر قلب تابانیده شود. این جا دیگر سخن از تفکر انتزاعی - فلسفی که فیلسوف نشسته در برج عاج فلسفه، با مفاهیمی انتزاعی (abstract concepts) سعی در «ادراک» (۶) و تملک درآوردن وجود برآید؛ بلکه دقیقاً عکس آن رخ می‌دهد. یعنی در معرفت به آن سرپای وجود حکیم، تحت سیطره آن علم می‌آید و

محمل این حکمت قلب است نه عقل و نوع آن حضوری است نه حصولی، علم نزد خداست و خداوند است که عالم مطلق و حکیم مطلق است و علمش مسبوق به هیچ جهلی نیست. انسان در کسب معرفت سعی در اتصال و اتصاف به آن علم دارد و در صورت اتصاف به آن، در ذیل عارفان به حکمت الهی قرار می‌گیرد و حکیم بالعرض می‌گردد

قلب و عقل او نیز آینه و مجلای آن علم ازلی می‌گردد.

در چنین حکمتی شرط لازم برای رسیدن به حقیقت وجود، نخست وحدت نظر و عمل است و شاید عین القضاة همدانی در همین معنا و در مقابل یونانیان است که به کنایه می‌گوید: «و اگر گوید: علم خود عین سعادت است و من حاصل کردم، اینجاست که راه خدا بر حکیم قطع می‌کند. اگر علم داشتی

این خاطرش خود نبودی، و لیکن «ذلک مبلغهم من العلم» اما محمل این حکمت قلب است نه عقل و نوع آن حضوری است نه حصولی، علم نزد خداست و خداوند است که عالم مطلق و حکیم مطلق است و علمش مسبوق به هیچ جهلی نیست. انسان در کسب معرفت سعی در اتصال و اتصاف به آن علم دارد و در صورت اتصاف به آن، در ذیل عارفان به حکمت الهی قرار می‌گیرد و حکیم بالعرض می‌گردد. پس حکیم کسی است که نور علم الهی بواسطه نبی و ولی - که آئینه تمام‌نمای حکمت الهی در حد طاقبت بشری هستند - بر قلب او تابیده و عالم به حقایق اشیاء گردیده است. اما این نور بر قلب او نمی‌تابد الا

حکمت در چنین معنایی، تفکری است که در ذات خود سیر الی الله و معرفت بالله است و شیخ محمود شبستری چه خوش این معنا را به نظم آورده است: تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق حکیم بر آن است تا خود را فانی در حق سازد، چرا که حکمت نزد حق است و حکیم مطلق هم اوست حکیم نزد حکمای انسی کسی است که در نتیجه فانی شدن در حق، علم به حقیقت اشیاء می‌یابد و حکمت نیز در چنین

مرتبه‌ای عبارت است از: «الحکمه عبارة عن معرفة الله و شئونه الذاتیه و تجلیاته الأسمائیة و الأفعالیة فی الحضرة العلمیه و العینیة بالمشاهدة الحضوریة و العلم بکیفیه المناکحات و السراودات و النتائج الالهیه فی الحضرات الاسمائیة و الاعیانیه بالعلم الحضوری» (۸)؛ حکمت عبارت است از شناخت خداوند و شئون ذاتی و

تجلیات اسمائی و افعالی از حضرت علمی و عینی با مشاهده

حضور، و [نیز] علم بر کیفیت مناکحات و نتایج الهی در

حضرات اسمائیه و اعیانیه به علم حضوری». اما علم الهی

چیست که به واسطه نبی و ولی بر انسان عطا می‌شود؟

علم الهی همان مرتبه «واحدیت» یا تجلی ثانی است که اشیاء

به صفت تمییز علمی در ذات ظاهر

می‌شوند و مرتبه آن تفصیل و کثرت

نسبی علمی است و حقایق جمیع اشیاء

به صورت علمی در آن مندرج است و

قلب هر نبی اختصاص به حکمتی یافته

و مظهر اسمی از اسماء محیط گردیده

که سایر اسماء در آن محاط است. در

این بین اسم اعظم که محیط بر همه

اسماء است، به نبی اکرم صلی الله علیه

و آله و ائمه اطهار علیهم السلام اختصاص

یافته است. پس جمیع اسماء بواسطه نبی و ولی بر بشر

ارزانی می‌شود.

انسان بی‌ولی جز در ظلمات سر نمی‌کند و اگر هم سیر و

سلوکی نماید، سیر استدراجی خواهد داشت و شیطان منبع

وحی او خواهد بود چرا که:

«ان الشیاطین لَیُوْخَوْنَ الِیْ اُولِیْئِهِمْ لِیَجَادِلُوْکُمْ» (۹)؛ و

شیاطین به دوستان خود مخفیانه وحی می‌کنند تا با شما به

مجادله برخیزند.»

بی‌ولی، معرفت و حکمتی دست نمی‌دهد و بی‌حکمت

انسان گویا سرگشته در سیاهی و

ظلمت سرگردان است. حافظ از «ولی

ناشناسان» می‌نالد و می‌گوید:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد

کس

گویای ولی شناسان رفتند از این ولایت

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی ای کوكب هدایت

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت

و مشتاقانه در طلب عنایت ولی زمانه ادامه می‌دهد:

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم

یکساعتم بگنجان در سایه عنایت

این گفتار و دیگر گفتارهای نظیر آن بر آن است تا حکمت

حکیم زمانه، امام خمینی قدس سره

را در کلام و بیان به ظاهر سهلش باز

جوید. امامی که کلامش از سرچشمه

ازلی و نگاهش بر جمال ابدی بود؛ و

چون با عامه مردم سخن می‌گفت،

همان بود که با خواص مردم می‌گفت،

لکن به زبان عام. حکمتش در همه

شئون تفکر جاری و ساری بود. نه

تنها در کتب حکمی و عرفانی، بل در

همه کتاب‌ها و تمام بیانات و سخنانش

می‌توان نور آن را به عیان دید.

امام خمینی (ره) آن‌جا که با افراد عادی، نشسته بر اریکه

نور جماران سخن می‌گفت، گویا همان می‌گفت که در

«مصابح‌الهدایه» گفته است، و چون از نماز سخن به میان

می‌آورد گویا «سرّالصلوه» می‌خواند.

همه حکیمان حقیقی به اعتباری، کلمه واحده و نفس واحده

هستند؛ زیرا در همه عرصه‌ها و شئون فکری و زندگی از

سرچشمه‌ای واحد سیراب شده‌اند. (۱۰)

دو گانگی در ساحت ایشان راهی ندارد. از حقیقتی واحد

می‌گویند لکن در صور متکثر. حضرت

روح‌الله نیز از جمله همین حکیمان بود.

این که برخی او را فیلسوف و برخی

فقیه و برخی عارفی بزرگ دانسته‌اند،

از این حقیقت ناشی می‌شود که حکیم حقیقی چون به منبع

لایزال حکمت دست می‌یابد و از چشمه علم ازلی سیراب

می‌شود و سفری از کثرت به وحدت می‌نماید و سینه‌اش

گشوده بر ابواب حکمت و زبانش ترجمان آن می‌گردد.

دیگر بار نیز سفری از وحدت به کثرت می‌نماید تا جلوه‌های

گوناگون آن حقیقت واحد را در صورت کثرات مشاهده کند.

حکیم کسی است که نور علم

الهی بواسطه نبی و ولی - که آئینه

تمام‌نمای حکمت الهی در حدّ طاقت

بشری هستند - بر قلب او تابیده و

عالم به حقایق اشیاء گردیده است.

اما این نور بر قلب او نمی‌تابد الاّ

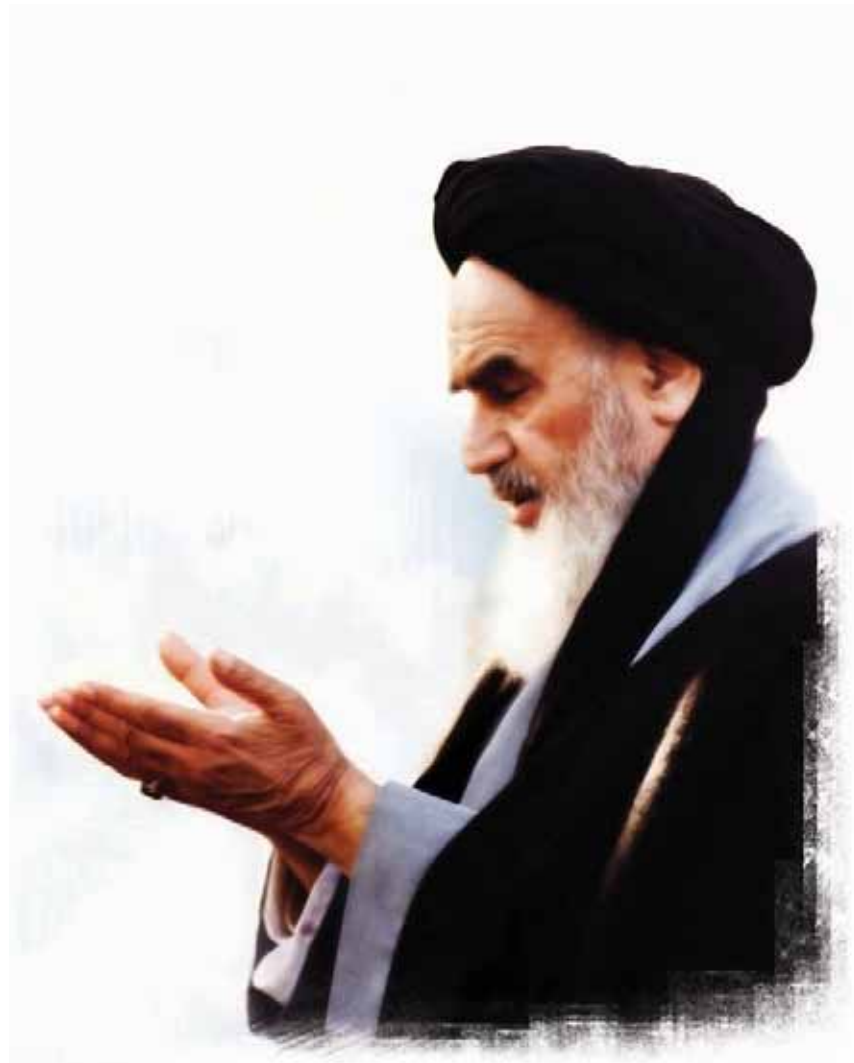
بواسطه قابلیت که حکیم خود را

واجد آن می‌سازد

انسان بی‌ولی جز در ظلمات سر

نمی‌کند و اگر هم سیر و سلوکی

نماید، سیر استدراجی خواهد داشت



نخستین کتاب حضرت امام‌قدس سره - شرح دعای سحر - کتابی است که بر پایه حکمت اُنسی و عرفان ابن عربی بنا شده است، همچنین کتاب دیگر ایشان مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه از آثار بزرگ عرفان اسلامی در قرن معاصر و در ردیف بزرگترین کتب مشهور حکمی و عرفانی است.

تألیف چنین کتبی بر پایه چنان حکمتی در آغاز راه، یک حادثه و اتفاق معمولی نبوده، بلکه می‌تواند دلیل بر این مدعا باشد که امام‌قدس سره در همان اوان منظر و نگاه خویش بر عالم و آدم را اختیار نموده و مسیر تفکر و اندیشه یا همان سرچشمه حکمت خود را یافته بودند شاید این شبهه پیش آید که گرچه امام در آغاز کتبی حکمی و عرفانی تألیف نموده‌اند، لکن از آن پس در تألیف کتب فقهی و اجتهادی اهتمام داشته‌اند. و این را دلیل بر آن گیرند که فقه ایشان بر عرفان و حکمت وی ارجحیت داشته است، چرا که ایشان در

سنین بالا دست به تألیف این کتب یازیده‌اند. در پاسخ این شبهه می‌توان گفت فقه اصغر که بیشتر تألیفات حضرت امام‌قدس سره را شامل می‌شود، مقدماتی اکتسابی داشته است، ولی ایشان در مرتبه اجتهاد و فقه اکبر و یا همان «حکمت اُنسی» با طی طریق در مسیر پر مخاطره جهاد اکبر از همان آغاز شکوفائی عرفانی خویش بدان نائل شدند.

هر چند فقه اصغر نزد علما و حکما مقامی والا دارد، لکن در وادی سیر و سلوک صرفاً مقدمه‌ای است که می‌بایست طی شود. حال اینکه چرا تألیفات متأخر امام در دایره فقه اصغر بوده، خود حکایتی شیرین است که گفته خواهد شد، ولی در این مرحله

همین نکته بس که فقه اصغر هر چند در مقام نظر و قلم متأخر از فقه اکبر است، ولی در عمل مقدمه‌ای بیش نیست چنان‌که ایشان خود متذکر این معنا بوده‌اند:

فلذا کثرت موجود در اقوال امام‌شناسان نیز از کثرت ابواب حکمت آن امام عالیقدر ناشی می‌شود. این کثرت را که آئینه وحدت است، در زبان حکمت، کثرت بعد از وحدت می‌گویند

که مقامی بس والاست و از مراتب عالی سیر و سلوک به شمار می‌رود. (۱۱)

«يَمْحُوَالله ما يشاء و يُثَبِّت ما يشاء» (۱۲) «محو کند خدای تعالی هر چه را بخواهد و ثابت کند هر چه خواهد.»

حکمای حقیقی را می‌بایست از همان منظر وحدت کلمه و نفس واحده بودنشان نگریست. آنانکه اهل حصول‌اند و حکمت را فقط در کتب دنبال می‌کنند، به‌سادگی می‌توانند مباحث حکمی را در کتب آن حضرت باز جویند، آن هم کتبی که در سنین

جوانی نگاشته شده، لکن آن چنان پرمایه و حکیمانه است که گویی پیری دنیا دیده و زاهدی خلوت گزیده، آنها را به قلم آورده است.

لازمه نیل به فقه اکبر یا همان مرتبت اجتهاد، سیر و سلوک و اشتغال به تفکری است که حضرت روح‌الله از عنفوان جوانی در آن وادی قدم نهاده بود. روی آوردن حضرت امام‌قدس سره به تألیف کتب فقهی در واقع می‌تواند بدین معنا باشد که ایشان پس از مکاشفه آن اسرار ازلی و دریافت حقایق لم‌یزلی، روی به خلق آوردند تا رفع حوائج و مشکلات ایشان نمایند

«علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی، خود مقدمه حصول معارف و تحصیل توحید و تجرید است، اگر به آداب شرعیه قلبیه و قالبیه و ظاهریه و باطنیه آن قیام شود. و نقص نتوان نمود که از عبادات ۵۰-۴۰ ساله ما هیچ معارف و حقایقی حاصل نیامده است، چه از علوم ما نیز «هیچ کیفیت و حالی حاصل نشده» و ما را سروکاری با توحید و تجرید، که قره العین اولیاء علیهم السلام است، نبوده و نیست و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام و تمام در حصول توحید و معارف دارند.» (۱۳)

حقیقت امر آن است که اجتهاد در مرتبه فقه اکبر یا همان «توحید» صورت می‌پذیرد و هر فقه خواننده‌ای لزوماً به مرتبه اجتهاد نمی‌رسد و هر فقه اصغری لاجرم بر فقه اکبر مبتنی نیست. چه بسیاری، آنان که فقه را نیز مانند علوم دیگر فرا می‌گیرند، لکن هیچ‌گاه به مرتبه اجتهاد دست نمی‌یابند. زیرا اجتهاد نه از مکاسب، بل از مواهب است و نه با خواندن، بل با عمل و تزکیه روح و نفس و در نهایت با «عنایت حضرت

حق» حاصل می‌شود و حکیمان صاحب اجتهاد خود در این باب سخن گفته‌اند. (۱۴) برای نمونه حضرت امام‌قدس سره، اجتهاد را با قوه قدسیه مقایسه نموده و می‌فرماید: «هو خارج من فهمنا» که گویا مقصودشان این است که اجتهاد یک رشته تخصصی است و مقدماتی لازم دارد که هر کسی آن مقدمات را تحصیل کند به این تخصص می‌رسد گرچه مورد عنایت‌های خصوصی خدای رحیم قرار نگرفته

باشد. گواه این مطلب آن است که در تاریخ احیانا مجتهدان زبردستی بوده‌اند که در اجتهاد و تخصص آنها در این رشته جای تردید نیست اما مع الوصف عادل نبوده‌اند و کسی که عادل نیست چطور می‌توان گفت از قوه قدسیه برخوردار است، مگر اینکه قوه قدسیه به همان

ملکه اجتهاد تفسیر شود.» (۱۵)

این مسئله را می‌توان در دیگر علوم نیز صادق دانست. لازمه نیل به فقه اکبر یا همان مرتبت اجتهاد، سیر و سلوک و اشتغال به تفکری است که حضرت روح‌الله از عنفوان جوانی در آن وادی قدم نهاده بود. روی آوردن حضرت امام‌قدس سره به تألیف کتب فقهی در واقع می‌تواند بدین معنا باشد که ایشان پس از مکاشفه آن اسرار ازلی و دریافت حقایق لم‌یزلی، روی

اجتهاد که حاصل مشاهده عوالم غیبی و درک معانی قرآنی است به منظور حل مسائل اخروی و دنیوی مسلمین است. فقه اصغر معلول مواجه انسان با ظاهر شریعت و قرآن است. ظواهر همواره حافظ و نگهبان بواطن هستند. هیچ معنایی، معنا و هیچ باطنی، باطن نیست جز آن که صورت و ظاهری بر آن مترتب

باشد. فقه در چنین مرتبه‌ای در حقیقت رسالتی سنگین بر دوش دارد. فقیهان در مواجهه با قرآن و احادیث برآنند تا دنیا و عقبای مردمان را اصلاح نمایند و این رسالتی بس دشوار است. حضرت امام‌قدس سره نیز اشاره بدین حقیقت داشته‌اند:

«و یکی دیگر از مطالب قرآن شریف بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است که در این کتاب نورانی

ظواهر همواره حافظ و نگهبان بواطن هستند. هیچ معنایی، معنا و هیچ باطنی، باطن نیست جز آن که صورت و ظاهری بر آن مترتب باشد. فقه در چنین مرتبه‌ای در حقیقت رسالتی سنگین بر دوش دارد. فقیهان در مواجهه با قرآن و احادیث برآنند تا دنیا و عقبای مردمان را اصلاح نمایند و این رسالتی بس دشوار است

امام‌خمینی‌قدس سره چنان همه بزرگان و اولیاءالله سفرهای معنوی خود را با حفظ مراتب طی نموده و در هر مرحله‌ای آداب و اصول خاص آن مرحله را به خوبی فرا گرفت و به انجام رساند و بدین گونه به اعلی علیین تقرب جست

کلیات و مهمات آن ذکر شده و عمده در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است، مثل باب صلوه و زکوه و خمس و حج و صوم و جهاد و نکاح و ارث و قصاص و حدود و تجارت و امثال آن، و چون این قسم که علم ظاهر شریعت است عام‌المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت مجعول است و تمام طبقات مردم از آن به‌مقدار خود استفادت کنند از این جهت در کتاب دعوت به آن بسیار است و در احادیث شریفه و اخبار نیز خصوصیات و تفصیلات آنها به‌حد وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمت‌ها است» (۱۶)

پس در حقیقت تألیفات متأخر حضرت امام دو وجه داشته و هر وجهی دارای حقیقتی است. وجهی از آن که رو به خلق دارد فقه اصغر است و صورت ظاهر حکمت دینی امام است، اما وجهی که رو به حق دارد و باطن تألیفات و آثار ایشان محسوب می‌شود، همان مرتبه اجتهاد و فقه اکبر است که مطابقتی تام با حکمت آن امام همام دارد.

امام خمینی قدس سره چونان همه بزرگان و اولیاءالله سفرهای معنوی خود را با حفظ مراتب طی نموده و در هر مرحله‌ای آداب و اصول خاص آن مرحله را به‌خوبی فرا گرفت و به انجام رساند و بدین‌گونه به اعلی علّیین تقرب جست.

۱. سیر از کثرت به وحدت

بی‌شک سفر اول آن حضرت همان تزکیه نفس و سیر و سلوک بر مبنای طریقت معصومین‌علیهم‌السلام و تلمذ نزد اولیاء دین و اوتاد زمانه همچون آیت‌الله شاه‌آبادی، آیت‌الله میرزا جواد ملکی تبریزی، و کسب مدارج علمی و تحصیلی نزد بزرگانی چون آیت‌الله حائری یزدی بود. حاصل این سفر از سویی تصفیه نفس و سیر از ظاهر به باطن امور بود که به ایشان توفیق طی طریق از شریعت به حقیقت دین داد و چشم و گوشه‌ی ملکوتی برای اخذ حقایق بخشید، و از سوی دیگر چون این امر متضمن رسوخ در ظاهر و شریعت دین برای عبور و گذشت از آن به جانب حقیقت بود، امام را دانای

علوم معقول و منقول ساخت و به عنوان یک مدرس برجسته حوزه علمیه و فیلسوف و فقیهی سترگ جلوه‌گر نمود که هم دانای فقه اصغر و هم عارف به فقه اکبر است یعنی ظاهر را در آینه باطن و شریعت را در آینه حقیقت دین شهود می‌کند. تحقق این امر در بهار جوانی آن حضرت، جای بسی اعجاب دارد و حاکی از ذوق و همت و طلب و توفیق خاصی است که از جانب حق تعالی به وی ارزانی شده بود.

۲. سیر از واحدیت به احدیت

سفر دوم معنوی امام قدس سره غور در دریای معرفت و حقیقت و باطن شریعت بود که ثمره آن را می‌توان در آثار ذوقی و عرفانی ایشان آشکارا دید. جانمایه آنچه امروز به‌عنوان آثار عرفانی امام قدس سره در دسترس قرار دارد و آنچه متأسفانه در یورش ساواک به منزل ایشان به یغما رفته و مفقود گردیده است، دستاورد سیر معنوی ایشان در ساحت مقدس و احدیت و برخورداری از فیض اقدس احدیت و مقام محو در جلوات ربانی است.

امام خمینی (ره) آن‌جا که با افراد

عادی، نشسته بر اریکه نور جماران

سخن می‌گفت، گویا همان می‌گفت

که در «مصباح‌الهدایه» گفته است، و

چون از نماز سخن به میان می‌آورد

گویا «سرّ الصلوه» می‌خواند

۳. سیر از وحدت به کثرت

سومین مرحله از مراحل سیر و سلوک حضرت امام قدس سره بازگشت به ظاهر و رؤیت عالم کثرت به مثابه مرآت آن وحدت باطنی بود. این دوره از زندگانی حضرت امام قدس سره متضمن شهود

جلوه احدیت در جمیع کثرات است و مواجهه با خلق را اقتضا می‌کند، با تألیف و تقریر آثار فقهی و بخصوص فقه سیاسی ایشان از یک‌سو، و مبارزه با حجب ظلمانی طواغیت آخرالزمان ظاهر گردید. به عبارت دیگر، آن امام بزرگوار، در این مرتبه از سیر معنوی، از فقه اکبر به فقه اصغر رو آورد و حقیقت اجمالی را در آینه کثرت مسائل فقه اصغر تفصیل داد و از سوی دیگر، نفی شیطان باطنی را با جهاد علیه شیطاین متکثر ظاهری بسط و تفصیل بخشید و جهاد اکبر را با جهاد اصغر جمع فرمود.

اما این‌همه، فقط در وادی نظر بود و از ساحت قلم و بیان و

محدوده حوزه فراتر نمی‌رفت و به تألیف و تقریر آثار فقهی و تربیت شاگردان و نخبگانی چون شهید مطهری و شهید بهشتی و شهید قدوسی انجامید.

۴. سیر از کثرت با خلق به وحدت حق

آخرین سفر معنوی امام سیر در ظاهر به نور باطن یا از خلق

به خلق در معیت حضرت حق است که چیزی جز شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیست و برای حضرت امام شأن هدایت مردم از ظلمات به جانب نور را داشت در این دوران که مقارن با مبارزات ایشان بر علیه طاغوت و

نظام استکبار جهانی بود ایجاب می‌کرد که امام زبانی متناسب با فهم عامه مردم را اختیار نماید. و لذا بیانی سهل و ممتنع انتخاب می‌کند که هر دو گروه را در حد بضاعت خود بهره‌مند سازد.

عرصه‌ای که مخاطبین وی اغلب مردمانی هستند که تنها وسیله ارتزاق روحشان چشم‌ها و گوش‌ها و دل‌هاشان است. آنچه را می‌بینند و می‌شنوند بر دل می‌نشانند و امام در چنین مرتبه‌ای حکمت را هم عملاً در رفتار خویش که برای هر چشم بینائی مشهود بود، جلوه‌گر ساخت و هم به زبان عام و در بیانی ساده و بی‌تکلف به سمع امت نیوشای پیام حق رسانید. و سرانجام دل از ایشان ربود. (۱۷)

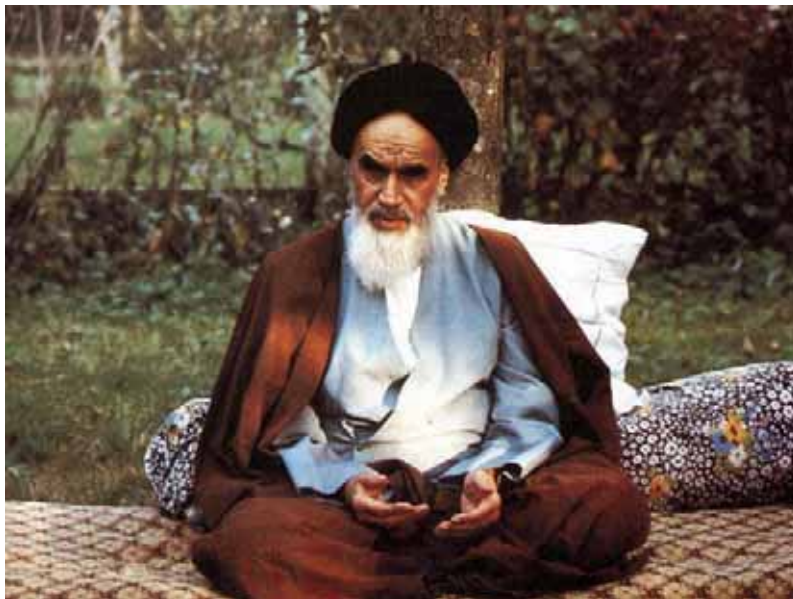
فقه اصغر نه پایه و اساس تفکر دینی بل وجهی از صورت و مظهر آن می‌تواند بود، هر چند که وجه غالب نیز همین

باشد، لکن در ورای این صورت ظاهر، تفکری عمیق و وسیع نهفته است که همانا فقه اکبر است و تنها با انس و آشنایی با آن می‌توان نسبت بین آن صورت و این معنا را دریافت. گرچه عمده آثار و تألیفات امام‌قدس سره در زمینه‌های فقهی و اجتهادی بوده است، لکن هر خواننده دانا و صاحب ذوقی در می‌یابد که چنین فقه و اجتهادی نیز برخاسته از چنان تفکر و حکمتی است.

به‌راستی آیا «فتوحات‌المکیه» ابن عربی در فصولی که ابواب فقهی را می‌گشاید و نگاهی تأویلی بر آن می‌نماید، جدای از حکمت و تفکر اوست؟! آیا می‌توان فقه ابن عربی را از حکمت وی جدا

بی‌ولی، معرفت و حکمتی دست نمی‌دهد و بی‌حکمت انسان گویا سرگشته در سیاهی و ظلمت سرگردان است

دانست؟ گرچه فقه او چندان شباهتی به فقاہت دیگر فقها و بزرگان اجتهاد ندارد، لکن فقهی برخاسته از آن حکمت و متناسب با آن است. نگاه حضرت روح‌الله به موضوعات و معارف گوناگون چنین نگاهی بود. محض نمونه، در باب اخلاق بسیاری از گذشته تا اکنون کتاب نوشته‌اند و آثار بزرگی از خود بر جا نهاده‌اند، به‌طوری که برخی از این آثار از منابع و مراجع اصلی «اخلاق» به‌شمار می‌رود. حضرت روح‌الله نیز در باب «اخلاق» تألیفی دارند، لکن چنان که خود نیز معترف‌اند، کتاب ایشان تفاوت‌های اساسی با دیگر کتب اخلاق دارد. کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» از کتب اخلاقی حضرت روح‌الله است که چیزی جز حکمت و عرفان نیست. از همین‌رو کتاب ایشان در نوع خود بی‌نظیر و متفاوت با کتب اخلاقی دیگران است.



ایشان علی‌رغم احترام و ارزشی که برای قدما و بزرگان علم و دانش قائل بودند، در بیان حقیقت و میزان ارزش کتب این بزرگان چنان صراحت و صداقتی پیش می‌گیرند که گویی هیچ یک از این قدما در نگاه ایشان شایسته و سزاوار کتاب نوشتن پیرامون اخلاق نبوده‌اند، می‌فرمایند:

«حتی علماء اخلاق هم که تدوین این علم کردند، یا به طریق علمی - فلسفی بحث و تفتیش کردند مثل کتاب شریف «طهاره‌الاعراق» محقق بزرگ «ابن مسکویه» و کتاب شریف «اخلاق ناصری» تألیف حکیم متأله و فیلسوف متبحر افضل‌المتأخرین، نصیرالملله والدین قدس‌الله نفسه‌الزکیه - و بسیاری از (قسمت‌های) کتاب «احیاءالعلوم» غزالی - و این نحو تألیف علمی را در تصفیه اخلاق و تهذیب باطن تأثیری بسزا نیست، اگر نگوییم اصلاً و رأساً نیست. و یا از قبیل تاریخ‌الاخلاق است - به اصطلاح نویسنده - که مشتمل بر قصص و حکایات و امثال و وقایع است، که صرف وقت در آن انسان را از مقصد اصلی باز می‌دارد... بالجمله به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین‌طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعید قریب نمودن است. (۱۸)

اینکه برخی امام قدس سره را در هر عرصه‌ای مستقل دانسته‌اند و برای

آخرین سفر معنوی امام سیر در ظاهر به نور باطن یا از خلق به خلق در معیت حضرت حق است که چیزی جز شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیست و برای حضرت امام شأن هدایت مردم از ظلمات به جانب نور را داشت در این دوران که مقارن با مبارزات ایشان بر علیه طاغوت و نظام استکبار جهانی بود ایجاب می‌کرد که امام زبانی متناسب با فهم عامه مردم را اختیار نماید. و لذا بیانی سهل و ممتنع انتخاب می‌کند که هر دو گروه را در حد بضاعت خود بهره‌مند سازد

حق است اگر امام خمینی(ره) را حکیم و عارف و مظهر انسان کاملی بنامیم که وارث به‌حق انبیا و میراث‌دار علم و عمل آنهاست و صواب آن است که همه سخنانش را در ذیل حکمتش بخوانیم

نخستین کتاب حضرت امام قدس سره - شرح دعای سحر - کتابی است که بر پایه حکمت انسی و عرفان ابن‌عربی بنا شده است، همچنین کتاب دیگر ایشان مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایه از آثار بزرگ عرفان اسلامی در قرن معاصر و در ردیف بزرگترین کتب مشهور حکمی و عرفانی است

مثال، فقه وی را از حکمتش و حکمتش را از سیاست وی و سیاستش را از تفکر اقتصادی جدا دانسته‌اند، سخن صوابی نبوده و ریشه در همان غفلتی دارد که هر عرصه معرفت را مبتنی بر تفکری مستقل و تافته‌ای جدا بافته از مجموعه کل تفکر یک متفکر حقیقی دانسته‌اند. آنجا که حضرت امام قدس سره می‌فرمایند:

«اسلام یک دین عبادی - سیاسی است که در امور سیاسی‌اش عبادت منضم است، و در امور عبادی‌اش سیاست». در واقع اشاره به همین وحدتی دارند که برخی از آن غافلند.

اگر بر مبنای حکمت انسی بر آن باشیم تا «تفکر» حقیقی را تعریف نماییم، چیزی جز این نیست که «تفکر یعنی دیدن اجزاء هستی در کل وجود و مشاهده کل وجود در اجزا»:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق حضرت امام خمینی قدس سره از باطل به سوی حق در حرکت بود و «کل مطلق» را در همه اجزا مشاهده می‌نمود و از همین روست که می‌فرمایند:

«به قلوب محجوب و منکوس خود برسانید که عالم، از اعلی‌علیین تا اسفل سافلین، جلوه حق - جل و علا - و در قبضه قدرت اوست». (۱۹)

امام قدس سره در طریق خود مقلد صرف نبود، بلکه با بینش عمیق و دریافت حقایق و معانی، بر حکمت

اُنسی گردن نهاده بود و از توفیق آن سالک واصل این بود که شرط سلوک را که قبول ولایت اولیاءالله بود پذیرفته بود و همین دلدادگی به «ولایت» اولیاءالله و والیان مدینه حکمت و علم بود که وی را به مرتبه ولایت بر خلق در آخرین مرحله از سفر معنوی رسانید. ولایت که در مبحث ولایت فقیه تمامیت یافت ثمره پربرکت درخت حکمتی بود که امامقدس سره پیشتر در ساحت بیان و قلم و حوزه درس خویش بانی طرح آن بود، ولی با ظهور انقلاب اسلامی تجسم عینی بدان بخشید. و مگر نه این است که انقلاب اسلامی ایران در ذات خود ظهور این ودیعه الهی بود که می‌فرمودند:

«ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه‌ای است که خدای تبارک و تعالی داده است.» (۲۰)

حقیقت انقلاب و امامقدس سره بیش و پیش از این عالم، به عالم ملکوت تعلق دارد و اهل معرفت به حقایق دانسته‌اند که انقلاب اسلامی نه یک رخداد سیاسی صرف این جهانی، بل واقع‌های در ملکوت بوده است، چرا که اراده الهی بر آن رفته بود تا اسمی از اسماء خود را ظهور دهد و انقلاب اسلامی تجلی دیگری از اسم «الله اکبر» بود که شعار صدها هزار شهید گلگون کفن و شهدای زنده جانباز و اسیران آزاده‌ای شد که هماهنگ با میلیون‌ها زن و مرد پیر و جوان مؤمن به ولایت امام، صفحه جدیدی را در تاریخ بشریت ورق زد.

کتاب «شرح حدیث جنود عقل و جهل» از کتب اخلاقی حضرت روح‌الله است که چیزی جز حکمت و عرفان نیست. از همین رو کتاب ایشان در نوع خود بی‌نظیر و متفاوت با کتب اخلاقی دیگران است

ولایت که در مبحث ولایت فقیه تمامیت یافت ثمره پربرکت درخت حکمتی بود که امامقدس سره پیشتر در ساحت بیان و قلم و حوزه درس خویش بانی طرح آن بود، ولی با ظهور انقلاب اسلامی تجسم عینی بدان بخشید. و مگر نه این است که انقلاب اسلامی ایران در ذات خود ظهور این ودیعه الهی بود که می‌فرمودند:

«ولایت فقیه برای مسلمین یک هدیه‌ای است که خدای تبارک و تعالی داده است.»

انقلاب اسلامی ثمره «سیر من الخلق الی الخلق بالحق» و امام به عنوان مظهر انسان کامل امت عصر خویش بود. او در این سفر نهایی از اسفار خود جز به هدایت و سعادت خلق و عافیت دنیوی و اخروی ایشان نمی‌اندیشید

پس امامقدس سره مظهر انسان کامل عصر ما در هنگام غیاب حقیقت انسان کامل یعنی بقیه‌الله‌الاعظم بود و انقلاب اسلامی رخدادی ملکوتی در ملک و نفخه‌ای لاهوتی در ناسوت بود.

ولایت فقیه، صورت ظاهر آن حقیقتی بود که ولی خدا در طی طریق خود بدان نائل گشته بود، باطن ولایت فقیه همان ولایت مطلق «الله» و رسول‌صلی الله علیه و آله و اولوالامرعلیهم السلام است، لکن چون در عهد غیبت ولی‌الله‌الاعظم و برای عامه مردم متجدد و نیمه متجدد تجلی می‌یابد در نحوه بیان و ارائه، حفظ مراتب کرده و به زبان فقه اصغر که برای عموم مفهوم است ابراز شده است؛

هر مرحله از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی انقلاب اسلامی ثمره «سیر من الخلق الی الخلق بالحق» و امام به عنوان مظهر انسان کامل امت عصر خویش بود. او در این سفر نهایی از اسفار خود جز به هدایت و سعادت خلق و عافیت دنیوی و اخروی ایشان نمی‌اندیشید. توجه و تأکید آن حضرت به مسؤولان و والیان امور مملکتی جهت تأمین آسایش امنیت مردم از همین حقیقت ناشی می‌شد. انسان کامل مشعل فروزان حق است که در میان خلق می‌سوزد و از نور وجود خود صراط مستقیم بندگان خدا

را روشنایی می‌بخشد. این حقیقت را در باب انسان کامل بسیاری از عرفا و حکما در گذشته متذکر بوده‌اند. عزیزالدین نسفی در کتاب «الانسان الکامل» می‌نویسد:

کفن و شهدای زنده جانباز و اسیران آزاده‌ای شد که هماهنگ با میلیون‌ها زن و مرد پیر و جوان مؤمن به ولایت امام، صفحه

«ای درویش! چون انسان کامل خدای را بشناخت و به لقای

ارجاعات

خدای مشرف شد، و اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی (۱) دوره آثار افلاطون، ج ۵، ص ۱۳۸۳.

بدانست و بدید، بعد از شناخت و لقای خدای هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی گوید و چیزی کند، که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه‌های این عالمی ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند. و هر که چنین کند، وارث انبیاست، از جهت آن که علم و عمل انبیا میراث انبیاست و علم و عمل انبیا فرزند انبیاست. پس میراث ایشان هم به فرزند ایشان می‌رسد.» (۲۱)

و امام‌قدس سره نیز در همین باب می‌فرمودند:

«من آمده‌ام تا پیوند خدمتگزاری خودم را به شما عزیزان عرضه کنم، که تا حیات دارم خدمتگزار همه هستم، خدمتگزار ملت‌های اسلامی، خدمتگزار ملت بزرگ ایران، خدمتگزار دانشگاهیان و روحانیان، خدمتگزار همه قشرهای کشور و همه قشرهای کشورهای اسلامی و همه مستضعفین جهان.» (۲۲)

حق است اگر امام خمینی (ره) را حکیم و عارف و مظهر انسان کاملی بنامیم که وارث به‌حق انبیا و میراث‌دار علم و عمل آنهاست و صواب آن است که همه سخنانش را در ذیل حکمتش بخوانیم. ■

**امامی که کلامش از سرچشمه ازل
و نگاهی بر جمال ابدی بود؛ و چون
با عامه مردم سخن می‌گفت، همان
بود که با خواص مردم می‌گفت،
لکن به زبان عام. حکمتش در همه
شئون تفکر جاری و ساری بود.
نه تنها در کتب حکمی و عرفانی،
بل در همه کتاب‌ها و تمام بیانات
و سخنانش می‌توان نور آن را به
عیان دید**

**پس امام‌قدس سره مظهر
انسان کامل عصر ما در هنگام
غیاب حقیقت انسان کامل یعنی
بقیه‌الله‌الاعظم بود و انقلاب اسلامی
رخدادی ملکوتی در ملک و نفخه‌ای
لاهوته در ناسوت بود.**

**ولایت فقیه، صورت ظاهر آن
حقیقتی بود که ولی خدا در طی
طریق خود بدان نائل گشته بود،
باطن ولایت فقیه همان ولایت
مطلق «الله» و رسول‌صلی الله علیه
و آله و اولوالامرعلیهم السلام است**

(۲) یکی دیگر از جهات فلسفه یونانی را می‌توان غیب‌گریزی دانست. چنان‌که «دریدا» در نقد خود از «متافیزیک حضور» نشان داده، تفکر یونانی با تمایل به «حضور» از هرگونه امر غایب‌گریزان بوده است. «حضور» را می‌بایست در عام‌ترین معنای خود لحاظ نمود. فیلسوف فرامردن فرانسوی - دریدا - ارزش گفتار نسبت به نوشتار در نزد افلاطون را سرمنشأ این متافیزیک دانسته است، چرا که در گفتار گوینده «حاضر» است، ولی در نوشتار «غیبت» گوینده، نشان از ضعف و مرتبه پایین آن است.

(۳) اصطلاحات‌الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی، ترجمه محمد علی مود و دلاری، ص ۱۳۳-۱۳۴.

(۴) التعریفات، سیدشریف جرجانی، ذیل کلمه «الحکمه».

(۵) فصوص‌الحکم، ابن عربی، ص ۴۷.

(۶) ادراک معادلی برای کلمه Perception است که در اصل به معنای تصرف کردن چیزی و به تملک درآوردن آن است و وجه حسی آن موردنظر است که در مقابل Conception قرار می‌گیرد.

(۷) یعنی: این است مقدار دانش آنها؛ سوره مبارکه نجم، آیه ۳۰؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی، ج ۲، ص ۴۶۰.

(۸) تعلیقات علی‌شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس، امام خمینی، ص ۵۵.

(۹) سوره مبارکه انعام، آیه ۱۲۱.

۱۰) البته هستند کسانی که حکمت خوانده‌اند، لکن چون تنها در کسب مفاهیم و حصول الفاظ کوشیده‌اند هیچگاه به حقیقت آن مفاهیم و الفاظ پی نبرده‌اند و همواره در گورستان الفاظ محض سیر کرده‌اند.

۱۱) این مرتبه را «صحو بعد از محو» نیز گفته‌اند. چرا که عارف سالک پس از آنکه با عنایت حق به فنای مطلق راه می‌یابد و محو در ذات حضرت احدیت می‌گردد و از حالت صحو خارج می‌شود، اگر در سفر فی‌الحق همچنان عنایات الهی یار او باشد به مرتبه صحو بعد از محو نائل می‌گردد تا بندگان خدا را در سفر الی‌الله دستگیری نماید.

۱۲) سوره مبارکه رعد، آیه ۳۹.

۱۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، امام خمینی، ص ۱۰

۱۴) توجه به فقه اکبر در همان ابتدای راه و فقه اصغر، به هر طلبه‌ای تذکر داده می‌شود. تصادفی نیست که نخستین کتاب درسی در حوزه‌های علمیه اسلامی کتاب جامع‌المقدمات، با حدیثی آغاز می‌شود که اشاره به فقه اکبر دارد. و طلبه موفق طلبه‌ای است که حرف اول درس خود را به خوبی بیاموزد: قال‌النبی صلی‌الله علیه و آله: اول‌العلم معرفه‌الجبار و آخر‌العلم تفویض‌الامر الیه؛ یعنی سرآغاز شناخت خداوند و پایان آن واگذاری کارها به اوست. این روایت شریف خبر از معرفت حقیقی می‌دهد. معرفتی که عارفان الی‌الله در انتهای سلوک خود بدان دست می‌یابند. اول و آخر علم آن است که بدانی تو هیچی و همه چیز در ید قدرت اوست و معرفت حقیقی رهاکردن خود در مشیت الهی است.

۱۵) رساله اجتهاد و تقلید، امام خمینی، ص ۷، به نقل از سی‌مقاله، رضا استادی، ص ۹۴.

۱۶) آداب‌الصلوه، امام خمینی، ص ۲۰۱

۱۷) آنچه در باب سفرهای معنوی امام‌قدس سره گفته آمد برگرفته از سخنان حکما و عرفا و از جمله خود امام‌قدس سره پیرامون اسفار اربعه بود. بنابر نظر جمهور حکمای اُنسی، انسان سالک در مراحل سیر و سلوک خود تا به حضرت احدیت و فنای فناء، مراحل و منازلی پیش رو دارد که از آن به «اسفار اربعه» یا سفرهای چهارگانه یاد می‌شود و بسیاری از مشایخ عظام را در این باب سخنانی است، از آن جمله حضرت روح‌الله را در کتاب شریف مصباح‌الهدایه مطالبی است. ایشان پس از نقل نظر و طریق آقامحمد رضا اصفهانی به شرح نظرات خود می‌پردازند. خلاصه نظرات ایشان در باب اسفار اربعه از این قرار است: ۱- سیر من‌الخلق الی‌الحق (سفر از خلق به حق) ۲- سیر من‌الحق الی‌الحق (سفر از حق به حق) ۳- سیر من‌الحق الی‌الخلق (سفر از حق به خلق با حق) ۴- سیر من‌الخلق الی‌الخلق (سفر از خلق و با خلق به حق).

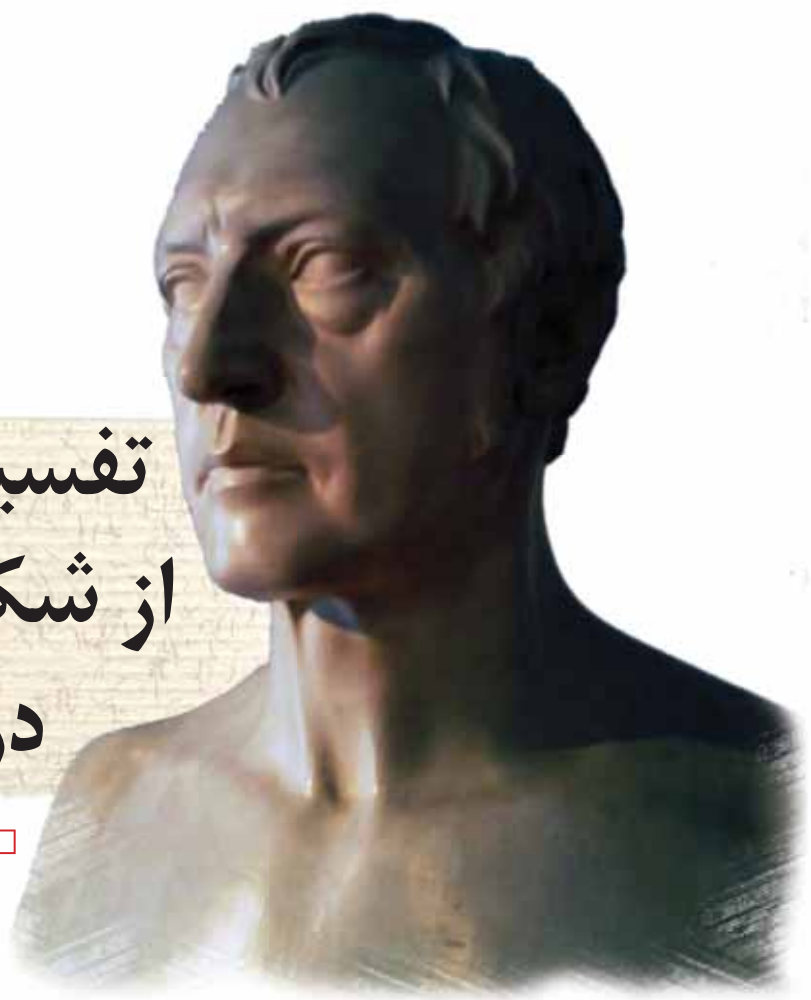
۱۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل، امام خمینی، ص ۱۱-۱۲-۱۳.

۱۹) کلمات قصار، پندها و حکمت‌ها، امام خمینی، ص ۲۰.

۲۰) کلمات قصار، پندها و حکمت‌ها، امام خمینی، ص ۱۱۹.

۲۱) کتاب‌الانسان‌الکامل، عزیزالدین نسفی، ص ۷۶-۷۵.

۲۲) کلمات قصار، پندها و حکمت‌ها، امام خمینی، ص ۲۲۷.



تفسیر هگل از شکل‌گیری «سوژه» در فلسفه دکارت

□ احمد رجبی

چکیده

بحث اصلی در مقاله حاضر، توجه به مبدأ و بنیاد خاص فلسفه جدید است که با فلسفه دکارت بنا نهاده شده. اهمیت ویژه فلسفه دکارت، در موقعیت خاصی است که برای فکر انسان، به منزله «سوژه» قائل می‌شود، و آن اینست که انسان، به مثابه فکر و اندیشه‌ای که کاملاً از عالم و موجودات، منتزع و مستقل انگاشته شده، با آغاز از خود، به منزله بنیاد یقین، میزان و ملاک مطلق معرفت و درستی آن می‌شود؛ و پس از آن، تمام هم‌نظری‌اش، مصروف برقراری نسبت با عالم و جز خودش می‌گردد. این مبنای جدید یقین، همان «سوژکتیویته» به منزله بنیاد فلسفه جدید است. برای فهم و نشان دادن چگونگی تکوین این بنیاد در فلسفه دکارت، از تفسیر هگل از فلسفه او در کتاب «تاریخ فلسفه»‌اش مدد گرفته‌ایم و در تمام بخش‌های مقاله بدان استناد جسته‌ایم و تلاش شده از این طریق، آغازگاه فلسفه جدید را از نگاه یکی از نقاط اوج، و به قولی تمامیت فلسفه جدید، به فهم آوریم.

به معنایی می‌توان آن را با «ماده» ارسطویی یکسان گرفت؛ در منطق به معنای موضوع قضیه در برابر محمول، و در بحث شناخت به معنای موضوع و متعلق علم، یعنی آن معنایی که در فلسفه جدید به «ابژه» اطلاق می‌شود و سوژه در مقابل آن است. ۳ به نظر می‌رسد معادل سوژه به معنای مدرسی آن در فلسفه اسلامی، همان «موضوع و محل» باشد که در تعریف جوهر و عرض ذکر می‌شود.

با دکارت تعریف جدیدی از فکر بشر و نسبت آن با عالم پدید آمد که به حق او را در مقام مؤسس فلسفه جدید قرار می‌دهد؛ و این تعریف جدید، همان شکل‌گیری «سوژه» به منزله مبدأ و بنیاد فلسفه جدید است

کاربرد اصطلاح سوژه نزد خود

دکارت نیز غالباً در تداوم سنت مدرسی است و آن را به معنای موضوع و زیرنهاد در تعریف جوهر آورده است. برای نمونه در «پاسخ به دسته دوم اعتراضات» در بخش «دلایل اثبات خدا و تمایز نفس و بدن

به روش هندسی» می‌نویسد: «چیزی را جوهر می‌نامیم که هر چیزی را که ادراک می‌کنیم، یعنی هر خاصیت، کیفیت یا صفتی که از آن مفهومی واقعی داریم در آن به طور بی‌واسطه قرار داشته باشد - به همانگونه که در یک موضوع [سوژه] قرار دارد - و یا به واسطه آن وجود داشته باشد» ۴. بدین معنا نفس، موضوع و محل (سوژه) افکار و تصورات و اراده و سایر احوالی است که دکارت آنها

را حالات فکر (cogitatio) در معنای گسترده آن می‌داند و آنها را در مجموع جوهر یا شیء متفکر ۵ می‌نامد. ضمناً در نظر دکارت تمایز میان زیرنهاد و حالات جوهر، تمایزی صرفاً عقلی و نه واقعی است. چنانکه در «اصول فلسفه» می‌گوید: «تمایز عقلی تمایزی است که بین جوهر و بعضی از صفاتی که بدون آنها نمی‌توانیم معرفت متمایزی از آن جوهر داشته باشیم، در اندیشه ما صورت می‌گیرد» ۶. با وجود استفاده از معنای متداول سوژه در آثار دکارت، باید توجه داشت که

جایگاه و اهمیتی که فلسفه دکارت در تاریخ فلسفه از آن خود کرده است، بیش از آنکه ناظر به انسجام نظری و منطقی نظام فکری او باشد، در وهله نخست مربوط به تأسیس بنیاد و جهت جدیدی است که با وی در فلسفه غرب پدید آمد. بنیاد جدیدی که با فلسفه دکارت نهاده

شد، اصل و اساس قرار گرفتن فکر بشر به منزله ضامن یقین، و به تعبیری به مثابه بنیاد «معقولیت» است. ظاهراً بیان این نکته که فکر بشر ضامن یقین است، حاوی مطلب جدیدی نیست. اما توجه به تبیینی که

دکارت از این اصل می‌کند و مهمتر از آن، شیوه بسط تاریخی فلسفه جدید تا کانت و ایدئالیسم آلمانی و نقطه اوج آن در نظام ایدئالیسم مطلق هگل و پس از آن، نقد مبانی دکارتی در فلسفه های قاره‌ای قرن بیستم همگی نشان از آن دارند که با دکارت تعریف جدیدی از فکر بشر و نسبت آن با عالم پدید آمد که به حق او را در مقام مؤسس فلسفه جدید قرار می‌دهد؛ و این تعریف

جدید، همان شکل‌گیری «سوژه» به منزله مبدأ و بنیاد فلسفه جدید است.

اصطلاح «سوژه» به صورت لاتینی subiectum در فلسفه مدرسی پیش از دکارت، به عنوان ترجمه اصطلاح ارسطویی hypokeimenon در سه حوزه هستی‌شناسی، منطق و بحث شناخت بکار می‌رفته است: در هستی‌شناسی به معنای حامل صفات و اعراض، یعنی جوهر ۱ یا زیرنهاد ۲، که

آنچه نهایتاً به عنوان موضوع و محل محتوای کل عالم باقی می‌ماند، دو جوهر متفکر و ممتد در برابر یکدیگر است.

بنابراین، بحث از «شکل‌گیری سوژه در فلسفه دکارت»

ناظر به کاربرد لفظ سوژه در آثار خود دکارت نیست^۷، بلکه مراد از آن، معنایی است که اصطلاح سوژه در فلسفه جدید از کانت به بعد و خصوصاً در ایدئالیسم آلمان، و در مقاله حاضر در نظر هگل به خود گرفته است. این معنای جدید، هر چند نه با لفظ سوژه، اما چنانکه

هگل در کتاب «درسگفتارهایی در باب تاریخ فلسفه» توضیح می‌دهد با تبیین مفهوم «فکر» و یقین و خودآگاهی آن، و نهایتاً با تبیین و تقابل کامل آن با عالم «خارج»، یا به تعبیر هگل با «وجود»، در فلسفه دکارت متحقق شده است. در نظر دکارت، آگاهی به فکر خود، اولین یقین نظری بشر را تشکیل می‌دهد و بی‌واسطه‌ترین و یقینی‌ترین امر برای انسان و حتی مبنای وجود انسان نیز هست؛ با آغاز از این مبدأ است که معرفت به موجودات، یا به تعبیر دقیق‌تر به تصورات این موجودات صورت می‌پذیرد. «من» در مقام «اندیشه»، درک مستقیم و شهودی از خود دارم که ضامن یقین من به وجود خویش و بنیاد هر نوع یقین و معرفتی است. دکارت در «تأمل دوم» می‌نویسد: «در اینجا می‌بینم که فکر صفتی است که به من تعلق دارد. تنها این صفت است که انفکاک آن از من محال است. من هستم، این امری است یقینی، اما تا کی؟ تا وقتی که فکر می‌کنم ... من فقط چیزی هستم که فکر می‌کند ...»^۸ در ادامه همین تأمل درباره درک بی‌واسطه خویش می‌آورد: «زیرا این موضوع که منم که شک می‌کنم، می‌فهمم و اراده می‌کنم به خودی خود آن قدر بدیهی است که در اینجا هیچ دلیلی برای تبیین بیشتر آن وجود ندارد»^۹.

در فلسفه مدرسی توماسی، به تبع ارسطو، انسان نفس خود را از طریق قوای نفس، و این قوا را از طریق افعال نفس، و سرانجام خود این افعال را از طریق متعلقات این

قوا، همچون محسوسات و مخیلات و معقولات می‌شناسد. یعنی خودآگاهی، حاصل استنتاجی است که عقل از خلال عمل تعقل خود که همان اتحاد با معقولات خویش است، بدان دست می‌یابد.^{۱۰} بدین معنا که انسان «من» خود را

به مثابه محل و موضوع این افعال می‌شناسد. در نظر ارسطو «عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد»^{۱۱}.

بدین ترتیب در فلسفه متداول و کلاسیک پیش از دکارت، خودآگاهی و یقین حاصل از علم به

خویش، فرع بر علم به اشیاء و موجودات بود و یقین نظری از علم به اصول بدیهی موجود بما هو موجود آغاز می‌شد. در حالیکه فلسفه جدید با مبنا گرفتن خود یا همان فاعل شناسا به عنوان مبدأ علم و میزان و ملاک صحت و یقین آن، پا به عرصه جدیدی می‌گذارد که به قول هگل همان عرصه «سوژکتیویته» است. از نظر

هگل، اهمیت فلسفه

دکارت که آن را «آغاز

اصیل فلسفه

جدید

می‌داند،

در همین

تغییر

نقطه

عزیمت

نهفته

است.

با فلسفه

دکارت است

که «می‌توانیم

بگوییم، به

خا نه

رسیده



ایم و می‌توانیم همچون ناخدای کشتی پس از سرگردانی طولانی در دریای طوفانی، [سرانجام] فریاد برآریم: «خشکی»... ۲۱. با توجه به تأسیس این مبنای جدید، سادگی بیان دکارت نیز چیزی از اهمیت آن در نظر هگل نمی‌کاهد.

وی در مورد سبک نگارش دکارت می‌گوید: «بین آثار فلسفی او، به ویژه آنهایی که مبنا را دربردارد، در بیان آنها بسیار عوامانه و ساده است... کاملاً آسان و کودکانه آغاز به کار می‌کند» ۳۱.

هگل در فصل مربوط به دکارت در جلد سوم از «تاریخ فلسفه» اش این مبنای جدید را چنین توصیف می‌کند: «هیچ چیزی که در آگاهی،

بدهات درونی [یا ذاتی] نداشته باشد یا اینکه عقل در آن به نحو واضح و متمایز نداند که اساساً در آن امکان

شک هست [یا نه]، حقیقی

نیست. من، به معنای

فکر است، نه فردیت

خودآگاهی. از این

رو اصل دوم

فلسفه او

[دکارت]

یقین

بی‌واسطه

فکر

است. باید

بجو ییم

که چه

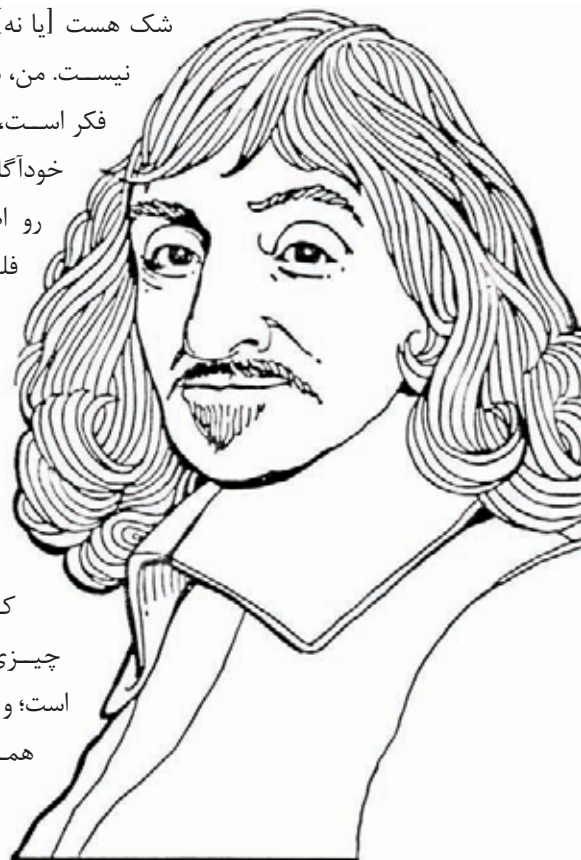
چیزی یقینی

است؛ و امر یقینی،

همان یقین

است، علم

بما هو



علم در صورت محض خودش، به مثابه امری که خود را به خویشتن معطوف می‌کند. این همان فکر است؛ ... بدین ترتیب فلسفه ناگهان به عرصه‌ای کاملاً متفاوت، و به نظرگاهی کاملاً متفاوت منتقل می‌شود، یعنی به قلمرو سوپژکتیویته، [به

قلمرو] امر یقینی. پیش شرط دین

کنار نهاده می‌شود، تنها استدلال

[عقلی] جستجو می‌شود، نه محتوا

ای آن. این سوپژکتیویته نامتناهی

و انتزاعی است. محتوای مطلق

ناپدید می‌گردد» ۴۱. از نظر هگل،

این عرصه و مبنای جدید، یعنی

سوپژکتیویته، اساساً مبنای فلسفه،

به معنای حقیقی آن است، چنانکه

معتقد است با فلسفه دکارت، پس از

گذشت دورانی دراز، یعنی از زمان

فلسفه‌های نوافلاطونی تا قرن هفدهم، فلسفه دوباره آغاز

می‌شود. بر همین اساس آزادی فکر دکارت از اصول فلسفه

مدرسی و پیش‌فرضهای دینی را نیز به رهایی فیلسوفان

نخستین یونان از اساطیر و میتولوژی تشبیه می‌کند ۵۱.

بدین ترتیب، «من» همچون فاعل شناسایی که کاملاً مستقل

و متکی به خود است، به مثابه سوژه، یعنی موضوع و محل

تمام شناخت‌ها و احکام خویش درباره عالم و اشیاء و

موجودات، اساس فلسفه جدید قرار می‌گیرد و جهان را در

برابر خود نهاده و در پی تعین بخشیدن به آن از راه تبیین

چگونگی نسبت و انطباق آن با فکر خویش است. این اصل،

در فلسفه دکارت، «جوهر متفکر» است که در برابر خویش

«جوهر ممتد»، یعنی مجموعه جهان و موجودات را به جز

خود می‌یابد.

همین مبدأ در فلسفه کانت رسماً نام سوژه به خود می‌گیرد

و در واقع معنای سوژه از موضوع و متعلق شناخت به فاعل

شناخت تبدیل می‌شود. کانت در بخش «مغالطات عقل

محض» در کتاب «نقد عقل محض» معنای ارسطویی سوژه

(هوپوکیمنون= زیرنهاد یا موضوع) و جوهر را با مبنای خاص

خودش چنین تفسیر می‌کند: «آن چیزی که تصور آن، سوژه (=موضوع) تمامی احکام ماست، و از این رو نمی‌تواند در تعریف چیز دیگری بکار رود، جوهر است. من به مثابه ذات متفکر، سوژه (موضوع) مطلق تمام احکام ممکن خود

هستم. و این تصور از خود من نمی‌تواند به عنوان محمول هیچ چیز دیگری بکار رود. بنابراین، من به مثابه ذات متفکر، [همان] جوهر هستم» ۶۱. هگل نیز در دیباچه «پدیدارشناسی روح» صریحاً اعلام می‌کند: «در نظر من - که باید در ارائه خود سیستم توجیه شود - همه چیز بستگی به این دارد که امر حقیقی را نه به مثابه جوهر، بلکه بیشتر به معنای سوژه درک و بیان می‌کنیم» ۷۱. سوژه در نهایت با مفهوم «روح» و مفهوم «ایده مطلق» در نظام فلسفی هگل یکسان گرفته می‌شود.

حال پس از طرح اجمالی مسأله سوژه‌کتیویته و شکل‌گیری آن با فلسفه دکارت، این مسأله را در تفسیری که هگل از فلسفه دکارت در «تاریخ فلسفه» خود ارائه کرده است، پی می‌گیریم تا ببینیم مهمترین فیلسوف ایدئالیسم آلمانی که به معنایی طرح سوژه‌کتیویته دکارتی را در نظام فکری

خویش به نهایت بسط و تمامیت خود رسانیده است، چه تلقی‌ای از آغازگاه این بحث، یعنی فلسفه دکارت، دارد.

• تقابل فکر و وجود و مسائل ناشی از آن

چنانکه گفته شد، با فلسفه دکارت، فکر یا همان جوهر متفکر که حقیقت انسان و بنیاد یقین و معرفت او را تشکیل می‌دهد،

در تباین کامل با جز خودش انگاشته می‌شود. دایره شمول این جز خود، به حدی است که تمامی جهان و موجودات، و حتی بدن خود انسان را نیز دربرمی‌گیرد. نقطه اشتراک همه این موجودات در تباین با فکر در اینست که در همه آنها «اندک زمینه‌ای برای شک» وجود

دارد. «رد کردن و باطل انگاشتن همه چیزهایی که کمترین تصویری از شک در آنها وجود دارد، بسیار سودمند خواهد بود. برای اینکه آنچه را که مطلقاً حقیقی است و شناخت آن آسانتر است، با صراحت تمام کشف کنیم» ۸۱. دکارت با اعمال شک روشی خود، محدوده قابل شک را چنین بیان می‌کند: «...فرض می‌کنم که نه خدا که خیر

اعلی و سرچشمه حقیقت است، بلکه اهریمنی شریر...تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارم که آسمان، هوا، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیای خارجی دیگری که می‌بینم، فقط اوهام و رؤیاهایی باشد...خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوشت، خون و هیچیک از حواس را ندارم...» ۹۱ بنابراین در نظر دکارت، کل عالم، پذیرنده شک روشی است و به جز خداوند، حقیقت همه

موجودات، امتداد است.

هگل با نگاه دیالکتیکی خاص خویش، تباین فکر با جهان را «تقابل» ۲۰ جدیدی تلقی می‌کند که فائق آمدن بر آن، مسائل گوناگون فلسفه جدید را پدید آورده است. البته در نظر وی، وضع (تز) خود این تقابل تازه، یعنی همان فکر خودآگاه دکارتی، سنتز تقابل نهفته در دل تفکر قرون وسطی است. تقابل میان عالم غیب و شهادت، میان طبیعت الهی و فوق حسی بشر و امیال حسی او، میان عالم فانی و عالم



باقی و نظایر اینها مسائل تفکر مسیحی در قرون وسطی را تشکیل می‌داده‌اند. ۱۲ سپس هگل توضیح می‌دهد که با آغاز دوران جدید، و خصوصاً با آغاز اکتشافات جغرافیایی و علمی، و به ویژه با نهضت اصلاح دینی لوتر، این تقابل، فروریخته

و «اینجهان» با «آنجهان» آشتی می‌کند؛ ۲۲ بدین نحو که از سویی عقل بشر به عنوان داور نهایی شناخت، از طریق تجاربی که حاصل توجه به «اینجهان» است، قوانین کلی طبیعت را کشف می‌کند، و از سوی دیگر بر اساس تعالیم لوتری، امور الهی و «آنجهانی» تنها با «دل صاف» دریافت می‌شود. یعنی «همه چیز تنها به منزله دریافت دل ارزش دارد، نه به منزله شیء آیینی دارای مابازای واقعی». محتوا، از اینکه مربوط به شیئی باشد، دست

می‌کشد؛ بنابراین خدا تنها در روح [انسان] هست، نه در آنجهان، بلکه خصوصیت‌ترین امر [مربوط به هر] فرد است» ۳۲.

پس از این مرحله است که «روح» در فلسفه جدید و با فلسفه دکارت، «خودآگاهی واقعی» خویش را، یعنی عقل خودبنیاد و فارغ از هر گونه مرجعیت و پیش شرط بیرونی را مبدأ و بنیاد معرفت قرار می‌دهد. اما درست از همین جاست که تقابل نهفته در فلسفه جدید هم ظهور می‌کند و آن تباین کامل این فکر خودبنیاد با عالم است. اما در این تقابل جدید، «علاقه اصلی بدین ترتیب این نیست که به حقیقت اشیا اندیشیده شود، و همچنین نه اینکه اشیا مورد درک و فکر قرار گیرند، [بلکه] خود این اتحادی که اساساً [به منزله فرآیند] به آگاهی درآمدن [بژه‌ای از پیش مفروض است، مورد اندیشه قرار می‌گیرد] ۴۲. به نظر هگل این «فکر لنفسه» ۵۲ است که به نحو «سوژکتیو»، به مثابه «تأمل انعکاسی» ۶۲ در درون خویش، اساساً «موجود» را در تقابل با خویش می‌بیند. این دوگانگی در انتزاعی‌ترین شکل خویش، همان «تقابل فکر و وجود» است؛ و «از این پس تمام فلسفه

ها توجه به این اتحاد [میان فکر و وجود] دارند» ۷۲.

بدین ترتیب در فلسفه دکارت «روح [یا ذهن] و طبیعت» ۸۲ یا همان «فکر و وجود» در «تمامیت» ۹۲ خویش انتزاع می‌شوند و در برابر هم قرار می‌گیرند. هگل بیان می‌کند

«من» همچون فاعل شناسایی که کاملاً مستقل و متکی به خود است، به مثابه سوژه، یعنی موضوع و محل تمام شناخت ها و احکام خویش درباره عالم و اشیاء و موجودات، اساس فلسفه جدید قرار می‌گیرد و جهان را در برابر خود نهاده و در پی تعیین بخشیدن به آن از راه تبیین چگونگی نسبت و انطباق آن با فکر خویش است. این اصل، در فلسفه دکارت، «جوهر متفکر» است که در برابر خویش «جوهر ممتد»، یعنی مجموعه جهان و موجودات را به جز خود می‌یابد

با طرح جدیدی که دکارت بدین نحو در تاریخ فلسفه درافکند، امهات مسائل فلسفه های پس از

وی را می‌توان از نگاه هگل به صورت تقابلهای جزئی تری در ذیل همان تقابل کلی فکر و وجود ملاحظه کرد: نخستین صورت این تقابل، تقابل میان تصور یا مفهوم خدا از سویی و وجود خدا از دیگر سو است و مسأله استنتاج وجود خداوند از مفهوم ذهنی آن، بار دیگر توسط دکارت مطرح می‌گردد. چنانکه در «تأمل سوم» درباره وجود خداوند پس از بحثی مفصل سرانجام می‌گوید: «...فقط از همینکه من هستم و مفهوم موجود کامل علی الاطلاق، یعنی خدا، در من هست، ضرورتاً نتیجه می‌گیرم که برهان وجود خداوند بر عالیترین درجه بدهات مبتنی است» ۳.

تقابل دیگر، مسأله تقابل میان اراده آزاد انسان و ضرورت است. فرد در خود از سویی مبدأ مطلق اراده را می‌یابد و از سوی دیگر آن را با علم و اراده فراگیر الهی در تعارض می‌بیند و یا با ضرورت علی قوانین طبیعی. مشابه همین تقابل در خود طبیعت، مسأله علیت فاعلی در برابر غایتی است. چنانکه می‌دانیم دکارت پژوهش در علل غایی را در

حوزه طبیعت بی‌فایده می‌داند. «...نوع علت به اصطلاح غایی در مورد اشیای طبیعی هیچ کاربرد سودمندی نخواهد داشت، زیرا تلاش برای تعمق در اغراض خداوند، جز با گستاخی برای من مقدور نیست» ۱۳. مسأله مهم دیگری که به نحوی به تقابل میان آزادی انسان و ضرورت طبیعی بازمی‌گردد، مسأله تباین نفس و بدن و چگونگی اتحاد یا همراهی این دو با یکدیگر است. نفس، بسیط و مجرد و آزاد است و در مقابل بدن، مرکب و مادی و تابع ضرورت ۲۳.

هگل در ادامه اشاره دارد به اینکه پرداختن به این مسائل در فلسفه‌های قدیم هم وجود داشته، ولی شیوه طرح جدید آنها ناظر است به خودآگاه شدن بشر یا «روح» نسبت به این تقابلهای، به منزله صورتهای تقابل بنیادین فکر و وجود.

• تفسیر «می‌اندیشم، پس هستم»

تعریف اندیشه یا فکر از نظر دکارت چنین است: «فکر، واژه‌ای است که هر چیزی را که در [ذهن] ما وجود دارد و بی‌واسطه از آن آگاهیم، شامل می‌شود. بدین ترتیب کلیه اعمال اراده، عقل، مخیله و حواس، فکر هستند. اما کلمه بی‌واسطه را از آن جهت [به این تعریف] افزوده‌ام که آنچه را که نتیجه فکر ماست [از تعریف] خارج کنم. مثلاً حرکت ارادی، هر چند معلول فکر است، ولی خودش فکر نیست» ۳۳. اما از میان تمام چیزهایی که در ذهن وجود دارد و

بی‌واسطه از آن آگاهیم، یقینی‌ترین و بی‌واسطه‌ترین آنها که مبنای سایر آگاهی‌ها قرار می‌گیرد، هستی خود این فکر یا ذهن است. دکارت در رساله «گفتار در روش» این مبنای یقینی را چنین بیان می‌کند: «...همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر

را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم، و توجه کردم که این قضیه می‌اندیشم پس هستم، حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند. پس: معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» ۴۳. همینطور «اصل هفتم» دکارت عبارتست از «اینکه ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم؛ و این نخستین شناخت متیقنی است که می‌توانیم به دست آوریم» ۵۳.

از نظر هگل، اساس فلسفه جدید، فکری است که خود را مبنا قرار می‌دهد ۶۳. هگل این مبنای فلسفه دکارت را «اصل درونی بودن» ۷۳ می‌نامد و آن را چنین توصیف می‌کند: «این فکر آزاد لنفسه است که [تعیین می‌کند] چه چیزی باید معتبر باشد و چه باید به رسمیت شناخته شود... این در عین حال بدین معناست که این فکر اصل کلی برای جهان و افراد است: آن چیزی که باید در جهان معتبر و معین باشد، انسان باید از طریق افکار خویش در آن نظر کند» ۸۳.

به نظر هگل، با «می‌اندیشم پس هستم»، من و اندیشه من، عزیمتگاه مطلقاً یقینی فلسفه می‌شود. در مرحله نخست، این اندیشه از کلیه محتوایش منتزع می‌گردد و تمام تصورات آن موهوم تلقی می‌شود تا نفس فکر، خود را نشان دهد. اما بلافاصله تعریف دومی به این اصل اضافه می‌شود که بی‌واسطه به آن پیوسته است و این همان «وجود» است. همینکه می‌گوییم «می‌اندیشم، این فکر، بی‌واسطه وجود مرا دربردارد. تعریف وجود، در خود من قرار دارد». سپس هگل یقین دکارت را چنین تعریف می‌کند: «فکر به مثابه وجود، و وجود به مثابه فکر، این یقین من است، [یعنی همان] من» ۹۳. در کوژیتوی دکارتی، فکر و

سوژه در نهایت با مفهوم «روح» و مفهوم «ایده مطلق» در نظام فلسفی هگل یکسان گرفته می‌شود

با فلسفه دکارت، فکر یا همان جوهر متفکر که حقیقت انسان و بنیاد یقین و معرفت او را تشکیل می‌دهد، در تباین کامل با جز خودش انگاشته می‌شود. دایره شمول این جز خود، به حدی است که تمامی جهان و موجودات، و حتی بدن خود انسان را نیز دربرمی‌گیرد

وجود در اتصالی جدایی ناپذیر فهمیده می‌شود. هگل پس از بیان این نکته، به انتقاد کانت از این اصل دکارت اشاره می‌کند که نمی‌توان از فکر، وجود را استنتاج نمود. اما در توجیه

دکارت، به کانت پاسخ می‌دهد که کوژیتو، چنانکه خود دکارت نیز تأکید کرده است، اصلاً استنتاج نیست. بلکه بیان نوعی اینهمانی میان فکر و وجود در عین غیریت آن دو است. اگر «می‌اندیشم پس هستم» نتیجه یک قیاس می‌بود، آنگاه باید این کبری را می‌داشتیم که «هر چه فکر می‌کند، هست».

ولی هگل می‌گوید در این صورت بی‌واسطگی نهفته در این گزاره که ضامن یقینی بودن آن است، اساساً منتفی می‌شد.

پس با بیان «می‌اندیشم پس هستم»، «صرفاً پیوستگی میان فکر و وجود وضع می‌شود». اما این فکر، به مثابه سوژه، همان فکر کننده است، یعنی من. فکر، نزد خود بودنِ درونی من است، بی‌واسطگی [من] نزد خودم... اما این بی‌واسطگی، همان چیزی نیز هست که وجود نام دارد. البته خود دکارت این مطلب را اینگونه مدلل نساخته است، بلکه تنها به آگاهی استناد جسته» ۰۴.

البته گفتنی است که بیان پیوستگی فکر من و وجود آن، برای دکارت امکان شک عام در وجود موجودات

و عالم خارج را نیز به همراه دارد. دکارت در تبیین «اصل هشتم» خود می‌گوید: «...هیچ چیز جز فکر شک اندیش

«روح» در فلسفه جدید و با فلسفه دکارت، «خودآگاهی واقعی» خویش را، یعنی عقل خودبنیاد و فارغ از هر گونه مرجعیت و پیش شرط بیرونی را مبدأ و بنیاد معرفت قرار می‌دهد. اما درست از همین جاست که تقابل نهفته در فلسفه جدید هم ظهور می‌کند و آن تباین کامل این فکر خودبنیاد با عالم است

کوژیتو نهاده است. «پس باید فقط آگاهی محض مندرج در امر انضمامی را ملاحظه نمود. تنها هنگامی که انتزاع می‌کنم

که من در آن [امر انضمامی] به مثابه متفکر هستم، آنگاه وجود محض در آن قرار دارد؛ و وجود، تنها با امر کلی مرتبط است. ملاحظه و درک این اینهمانی کاملاً ساده است. فکر، امر کاملاً کلی، و نه جزئی است. در همه جزئیات، کلی نیز قرار دارد. فکر، ارتباط [فکر] با خویش است، کلی است، صرف ارتباط با خویش، و یکی بودن با خویش است. اکنون مسأله اینست که: وجود چیست؟ البته در اینجا نباید وجود یک

محتوای انضمامی را تصور کرد. پس وجود، چیزی نیست مگر بی‌واسطگی بسیط؛ صرف ارتباط و اینهمانی با خویش.

بدین ترتیب وجود، بی‌واسطگی‌ای است که فکر نیز همان است» ۲۴.

من می‌توانم حکم کنم که هیچ

موجودی وجود نداشته باشد، اما خود این حکم را نمی‌توانم کنار بگذارم و وجود این حکم، که همان من حکم کننده

از نظر هگل، اساس فلسفه جدید، فکری است که خود را مبنا قرار می‌دهد



است، بی‌واسطه دریافت می‌شود.

هگل در مورد یگانگی فکر و وجود در کوژیتوی دکارت به نکته مهمی اشاره می‌کند: «اینکه اینها با هم یکسان هستند، دکارت برایش برهانی اقامه نکرده است. این یکسانی از پیش وجود دارد؛ این اساساً توجه برانگیزترین ایده [فلسفه] دوران جدید است. او برای نخستین بار آن را مطرح ساخت. آگاهی به خود یقین دارد: «می‌اندیشم»، با این، وجود وضع می‌شود» ۳۴.

بدین ترتیب، از نظر هگل، فلسفه محمل حقیقی و اصل خود را بازیافته است، و این یعنی فکری که به خود یقین دارد و خودآگاه شده، همه چیز را از خود شروع می‌کند و نه از موجودات خارجی؛ زیرا فکر خودآگاه و خودبنیاد می‌تواند در همه چیز و حتی در وجود کل عالم و هر موجودی جز خود شک کند. فکری که پذیرای هیچ مرجع و اتوریته‌ای در بیرون از خویش نیست، چون یقین را تنها در خود می‌یابد؛ فکر یا سوژه‌ای که در نظر هگل با بیان «می‌اندیشم» در اساس به دنبال «آزادی» است ۴۴.

• طرح مسأله سوژکتیویته، همواره به گونه‌ای با بحث آزادی بشر در ارتباط بوده است. چنانکه در بخش دوم نوشتار حاضر اشاره شد، هگل تقابل میان آزادی اراده و موجبیت طبیعی را ذیل همان تقابل کلی فکر و وجود طبقه بندی می‌کند. با همین نگاه است که هگل جستجوی

یقین عقلی و نظری با شک روشی را از سوی دکارت، همچون

اراده و خواست آزادی تلقی می‌کند. قطعاً خود دکارت چنین خواستی را در جستجوی یقین، مبنا و مقصود کار خویش نمی‌دانسته، بلکه در پی تأسیس شناخت یقینی بوده است. اما هگل با نظر ویژه‌ای که به نسبت میان فلسفه و تاریخ دارد، فلسفه دکارت را نیز با توجه به تأثیر تاریخی ۵۴ آن تفسیر می‌کند و با همین نگاه تاریخی و خصوصاً با توجه به مبنا قرار گرفتن سوژه در فلسفه دکارت است که خواست آزادی را مبنای ناخودآگاه دکارت در جستجوی یقین می‌داند.

«شک کردن دکارت و نداشتن پیش فرض، به این دلیل که هیچ امر ثابت و مطمئن وجود ندارد، با علاقه به آزادی من حیث هو صورت نمی‌گیرد، [بدین معنا] که هیچ چیزی بیرون از آزادی معتبر نیست... [در نظر دکارت] همه چیز سست است، از این حیث که من می‌توانم آن را [از ذهنم] منتزع کنم، یعنی [جدای از همه چیز] فکر می‌کنم. همینطور، فکر محض، انتزاع از همه چیز است. در واقع [با این فکر محض]، کشش به آزادی مبنا قرار گرفته است، اما غالباً یا در آگاهی [به نحو آگاهانه] غایت اینست که به امری ثابت و ابژکتیو برسیم» ۶۴.

پس بیان خواست آزادی در وهله اول، آزادی فکر بما هو فکر از مجموع پیش فرضهاست تا بتواند به یقین برسد. قلمرو این پیش فرضها از عقاید دینی و حجیت آرای آباء کلیسا آغاز می‌شود تا برسد به فلسفه ارسطویی و علوم رسمی مدارس، و پس از آن ادراک حسی و وجود کلیه محسوسات خارجی و نیز اصول بدیهی ریاضی. ۷۴ هر چند دکارت تعالیم وحی

به نظر هگل، با «می‌اندیشم پس هستم»، من و اندیشه من، عزیمتگاه مطلقاً یقینی فلسفه می‌شود

هگل یقین دکارت را چنین تعریف می‌کند: «فکر به مثابه وجود، و وجود به مثابه فکر، این یقین من است، [یعنی همان] من». در کوژیتوی دکارتی، فکر و وجود در اتصالی جدایی ناپذیر فهمیده می‌شود

از نظر هگل، فلسفه محمل حقیقی و اصل خود را بازیافته است، و این یعنی فکری که به خود یقین دارد و خودآگاه شده، همه چیز را از خود شروع می‌کند و نه از موجودات خارجی؛ زیرا فکر خودآگاه و خودبنیاد می‌تواند در همه چیز و حتی در وجود کل عالم و هر موجودی جز خود شک کند. فکری که پذیرای هیچ مرجع و اتوریته‌ای در بیرون از خویش نیست، چون یقین را تنها در خود می‌یابد؛ فکر یا سوژه‌ای که در نظر هگل با بیان «می‌اندیشم» در اساس به دنبال «آزادی» است

الهی را می پذیرد، و اصل ۲۵ از «اصول فلسفه» اش را به باور مطلق به «هر آنچه از منشأ الهی است» اختصاص می دهد ۸۴، اما اولاً در محتوای آن به دنبال یقین نظری نیست و ثانیاً رسیدن به این اصل بسیار مؤخر بر تأسیس مبنای فکری اوست. اما مهمتر از این مرحله، مرحله بالاتری است که در نظر هگل متعین ساختن ابژه توسط خود سوژه است. دکارت در جستجوی یقین ظاهراً در پی اینست که «عنصر ابژکتیو شناخته و نمایانده شود و نه عنصر سوپژکتیو که از سوی من وضع شده باشد؛ اما این علاقه [به همان عنصر سوپژکتیو] درمی افتد، زیرا می خواهیم از درون فکر خودم به آن [عنصر ابژکتیو] برسیم» ۹۴.

نزد هگل همین ضرورت شروع کردن از خود فکر، علاقه به آزادی است که البته دکارت آن را با دلایل «عوامانه» می خواهد به صورت دیگری توجیه کند، مثل اینکه ما در زمان کودکی عادت به حواس کرده ایم و احکام شتابزده

صادر کرده ایم و مانند آن ۰۵. هگل در این باره می گوید: «به اصطلاح شهود بی واسطه و الهام دوران جدید به همین جا مربوط می شود؛ فکر باید مبدأ قرار گیرد. این علاقه به آزادی است که در بنیاد نهفته است. آنچه به عنوان امر حقیقی به رسمیت می شناسیم، باید در جایگاهی باشد که آزادی ما [تواند] در آن حفظ شود، اینکه ما فکر می کنیم. اصل آزادی بما هو آزادی در شکل دکارتی آن، برجسته نشده است، بلکه بیشتر، دلایل عوامانه ذکر شده: چون انسان فریب می خورد و مانند این؛ به همین دلیل انسان نباید پیش شرط داشته باشد» ۱۵.

• جایگاه مفهوم خدا در نسبت سوژه با جز خود

دکارت با بیان اصل «می اندیشم پس هستم»، به یقین مطلق دست می یابد و ملاک آن را نیز بدهات می داند، یعنی امری

که بی واسطه شهود شده و امکان شک در آن نیست. در گام بعدی، دکارت به سراغ محتوای این اندیشه می رود و به تعبیر هگل، از «یقین به حقیقت منتقل می شود» ۲۵. انتقال از یقین به حقیقت، یا به عبارت دیگر تقدم یقین بر حقیقت، بدین معناست که اندیشه، از آن حیث که دارای بدهات و یقین مطلق است، اندیشه ای محض و تهی از محتوا لحاظ می شود؛ این به معنای آن نیست که در فکر، هیچ تصویری وجود ندارد، بلکه منظور اینست که فکر، از آن حیث که به خود می اندیشد و در خود به نحو انعکاسی تأمل می کند ۳۵ تا خود را موضوع و محل و به عبارتی سوژه تمامی احکام و تصورات خویش بیابد، ناظر به هیچ محتوایی نیست، جز آنکه خودش است که دارد فکر یا شک می کند. بدین اعتبار

می توان گفت فکر در اینجا در ساحت سوپژکتیو حرکت می کند و هنوز به سراغ محتوایش و حقیقت آنها نیامده است؛ یعنی تصوراتی را که دارد، هنوز نسجیده است تا ببیند آیا با وجود خارجی در تطابق هستند یا نه.

دکارت با توجه به مبنای یقینی خود که همان آغاز از خود فکر است، و با توجه به تباین و تقابل فکر و وجود خارجی که از آن اصل برمی آید، نمی تواند مستقیماً به سوی وجود خارجی تصورات خویش برود و حکم به مطابقت آنها با وجود خارجی کند

چنانکه پیداست، معیار حقیقت در نظر دکارت، همان معیار متداول مطابقت ذهن و خارج است و از اینجاست که منشأ خطا را نیز نه در خود تصورات، بلکه در حکم به تحقق خارجی آنها به همان صورتی که در



است، می داند. دکارت در «تأمل سوم» می نویسد: «اما مهمترین رایج ترین خطایی که ممکن است در تصدیقات رخ دهد، این است که حکم کنم که مفاهیم ذهنی من با اشیای خارجی مشابهت یا مطابقت دارد، زیرا قطعاً

اگر من این مفاهیم را فقط حالاتی از فکر خویش بدانم... دشوار می‌تواند زمینه‌ای برای خطای من فراهم سازد» ۴۵. دکارت با توجه به مبنای یقینی خود که همان آغاز از خود فکر است، و با توجه به تباین و تقابل فکرو وجود خارجی که از آن اصل برمی‌آید، نمی‌تواند مستقیماً به سوی وجود خارجی تصورات خویش برود و حکم به مطابقت آنها با وجود خارجی کند. «سرانجام اگر هم بپذیرم که این مفاهیم مولود اشیای خارجی باشد، نمی‌توان نتیجه ضروری گرفت که با آن اشیای مشابهت دارد» ۵۵. پس خطا برای دکارت تنها در نسبت با وجود معنا پیدا می‌کند. وی در توضیح «اصل ۱۳»



فلسفه‌اش می‌نویسد: «اما چون ذهن، خود را بدین سان می‌شناسد، ولی در مورد اشیای دیگر هنوز شک می‌کند، کورکورانه حرکت می‌کند تا شناخت خود را بیشتر گسترش دهد. نخست به تصوراتی از بسیاری چیزها در خود برمی‌خورد و تا زمانی که فقط نظاره‌گر این تصورات است، و هنوز مطمئن نیست که چیزی خارج از وی، همانند این تصورات، وجود داشته باشد، ضمن اینکه منکر این قضیه هم نیست، از خطر اشتباه مصون است» ۶۵. خلاصه اینکه من هیچ چیز را جز فکر خویش بی‌واسطه موجود نمی‌دانم و نمی‌توانم با آن یقینی که خود را می‌شناسم، دیگری و جز خود را بشناسم.

در این نقطه است که دکارت به مفهوم خدا و اثبات وجود آن مفهوم در خارج متوسل می‌شود. هگل نیاز دکارت به اثبات خدا در این مرحله، یعنی درست بعد از اثبات یقینی بودن

وجود فکر خودآگاه را چنین تفسیر می‌کند: «نزد دکارت، آگاهی در اینجا خود را چنین به بیان درمی‌آورد که تا زمانی که وجود خدا اثبات و ملاحظه نشود، این امکان باقی است که ما دچار خطا شویم، چون نمی‌توانیم بدانیم که طبیعتی خطاکار داریم یا نه. صورت [مسئله] کمی بی‌ربط و نادرست است، اما تنها [می‌خواهد] تقابلی را بیان کند که خودآگاهی در برابر آگاهی از غیر دارد، از [دیگری یا غیر به معنای] امر عینی. بحث بر سر وحدت این دو است، اینکه آیا چیزی که در فکر است، عینیت هم دارد [یا خیر]. اکنون این وحدت در خدا جای دارد، یا اینکه [اساساً این وحدت] خود خداست» ۷۵.

پس بنا بر تفسیر هگل، جایگاه مفهوم خدا در فلسفه دکارت نیز با توجه به مسئله سوژکتیویته و نسبتی که این سوژه باید با «دیگری» به منزله ابژه، یا به تعبیر فیشته با «جز-من» ۸۵ برقرار کند، مطرح می‌شود. یعنی مسئله دکارت در این مرحله، فراروی از خود، به مثابه فکر، و رفتن به عالم خارج و نسبت و اتحاد پیدا کردن با آن است. اما از آنجا که صرفاً از فکر آغاز کرده و پیش از آن، فکر خود را از وجود موجودات خارجی منتزع نموده و در نسبت تصورات موجود در این فکر با خارج، شک روشی خویش را اعمال کرده است، برای این فراروی از «یقین» به «حقیقت»، به این راه دست می‌یازد که یک مفهوم و تصور موجود در فکر خویش را بی‌واسطه با وجود و واقعیت پیوند دهد، و این همان مفهومی است که ما از کمال مطلق، یعنی از خدا داریم.

اساساً هگل آغاز فلسفه نظری به معنای دقیق آن را در فلسفه‌های پس از کانت، و به طور اخص آغاز آن را با فلسفه فیشته می‌داند که سعی می‌کرد فارغ از هرگونه رجوع به امور تجربی، از صرف مفهوم «من» به مثابه سوژه، و با فکر آزاد و استنتاج از آن مفهوم مطلق، یک دستگاه نظری و مفهومی محض بنا کند. با این روش است که در نظر هگل اصلاً مرز میان فلسفه و علم مشخص می‌گردد

دکارت برای اثبات وجود خدا از مفهوم ذهنی آن از طریق برهان وجودی، پیش فرضهای مابعدالطبیعی متعارفی را ملاک مراحل استدلال خویش قرار می‌دهد. هگل این پیش فرضها را «اصول متعارف» (آکسیوم) متافیزیک دکارت می‌نامد و آنها را احصاء می‌کند. نخست اینکه «درجات [یا مراتب] مختلفی از واقعیت یا موجودیت وجود دارد». دوم اینکه «جوهر در مقایسه با عرض یا حالت، از واقعیت بیشتری برخوردار است». و نیز اینکه «جوهر نامتناهی بیش از جوهر متناهی دارای واقعیت است». این سه گزاره اصول متعارف دکارت را تشکیل می‌دهد. سایر پیش فرضها عبارتند از اینکه: «در مفهوم هر شیئی وجود نیز منطوقی است، یا به نحو امکانی و یا به نحو ضروری». «هیچ شیء یا هیچ کمالی از یک شیء که واقعاً وجود دارد، نمی‌تواند علتش عدم باشد». «واقعیت ابژکتیو

مفاهیم، نیاز به علتی دارد که نه تنها ابژکتیو، بلکه به نحو صوری نیز دارای کمال باشد، زیرا علت باید حداقل دارای کمالات برابر با معلولش باشد». و نهایت این نتیجه که «وجود خدا، بی‌واسطه یا به نحو پیشینی از ملاحظه ذات [یا مفهوم] خدا شناخته می‌شود» ۹۵.

بدین ترتیب است که دکارت، «صدق» را به خدا نسبت می‌دهد. و از این طریق، «پیوند میان شناخت و صدق، [یا همان] ابژکتیویته‌ی آنچه را که ما می‌شناسیم، استنتاج می‌کند. شناخت، موضوعاتی دارد، محتوایی دارد که شناخته می‌شود. این پیوستگی [میان این دو] را حقیقت

می‌نامیم. صدق [مفهوم] خدا، درست همین است. [یعنی] وحدت امر فکرشده [= مفهوم] و موجود» ۰۶. همچنین از نظر هگل، «یقین، نخست است، و از آن بالضرورة محتوا مشتق نمی‌شود. نه اصلاً محتوا و نه ابژکتیویته آن به مثابه امری متمایز از سوژکتیویته درونی من. بلکه گفته می‌شود که

ما در خود کاملترین تصور [ایده] را داریم... بر این امر تصور ما از خدا تطبیق داده می‌شود که در خویش وجودی ندارد. و به این می‌رسیم که این تصور، بدون وجود، کامل نخواهد بود. این وحدت [موجود در] خود خدا، یعنی وحدت ایده آن با وجودش، همینطور [به معنای] صدق است. به این وسیله است که ما این مبنا را نیز داریم که آن چیزی را که برایمان یقینی است، حقیقی بینگاریم، به مثابه حقیقت خودمان» ۱۶.

با این استنتاج است که دکارت می‌تواند پس از این مرحله بگوید که هر چه را که با روش عقلی درست، به طور یقینی

دریافته است، در واقعیت هم وجود دارد. و ملاک تحقق خارجی آن، صدق و حقانیت خداوند است و اینکه او ما را نمی‌فریبد. او در «تأمل چهارم» پس از اشاره به اثبات وجود خدا به عنوان ضامن

صدق و پیوند شناخت و واقعیت، و بحث از منشأ خطا چنین نتیجه می‌گیرد که با اعمال روش صحیح عقلانی، می‌توان به حقیقت رسید. «زیرا تا وقتی... تنها درباره امور حکم می‌کنم که ذهن آنها را با وضوح و تمایز ادراک کرده باشد، ممکن نیست دچار خطا شوم. چون هر تصور واضح و متمایزی بدون شک چیزی است [واقعی] و محال است از عدم نشأت گرفته باشد، بلکه پدیدآورنده آن باید ضرورتاً خدا باشد، همان خدایی که چون کامل مطلق است، هرگز علت خطا نخواهد بود» ۲۶.



• نقد هگل بر دکارت درباره فاصله او با فلسفه نظری

به عنوان بخش پایانی نوشتار حاضر و در مقام نتیجه‌گیری از بحث، اشاره‌ای بسیار کوتاه به نقد هگل از موضع فلسفه نظری (spekulativ) به فلسفه دکارت می‌کنیم. فلسفه در

مقام علم نظری، نزد هگل و با استثنای شلینگ متأخر، نزد فیلسوفان ایدئالیست پس از کانت، جایگاه و معنای خاصی دارد که به طور خلاصه به معنای نمایاندن «مطلق» و سیر تحقق آن به شیوه استنتاج مفهومی و نظری صرف، و نزد هگل، به معنای حرکت دیالکتیکی خود مفهوم است؛ این سیر مفهوم، تنها متعلق به سوژه نیست، بلکه سوژه و ابژه هر دو در آن به منزله «دقایقی» در ایده مطلق رفع و جمع می‌شوند.

از این نظرگاه، گرچه دکارت پایه‌گذار فلسفه جدید محسوب می‌شود، اما هگل اساس فعالیت عقلی او را «تجربی» می‌داند. بدین معنا که دکارت در کار بررسی و اندیشه درباره امور تجربی است. البته این امر تنها اختصاص به دکارت ندارد، بلکه اساساً هگل آغاز فلسفه نظری به معنای دقیق آن را در فلسفه‌های پس از کانت، و به طور اخص آغاز آن را با فلسفه فیثسته می‌داند که سعی می‌کرد فارغ از هرگونه رجوع به امور تجربی، از صرف مفهوم «من» به مثابه سوژه، و با فکر آزاد و استنتاج از آن مفهوم مطلق، یک دستگاه نظری و مفهومی محض بنا کند. با این روش است که در نظر هگل اصلاً مرز میان فلسفه و علم مشخص می‌گردد^{۳۶}.

بر اساس همین موضع است که هگل فلسفه دکارت را ساده‌انگارانه و سطحی^{۴۶} می‌بیند، به این دلیل که هر چند دکارت فکر و سوژه را بنیاد فلسفه قرار می‌دهد، اما هنوز سوژه‌اش کاملاً انتزاعی و بسیط و منفک از ابژه است. یعنی ابژه را چیزی در «آن سو» بیرون از ما می‌داند که به محتوای خود فقط از طریق تجربه و با ضمانت صدق آن توسط مفهوم واسط خدا می‌تواند دسترسی داشته باشد. این بدین معنی است که سوژه در فلسفه دکارت هنوز به مقام

حقیقی خویش، یعنی خودبنیادی کامل خویش نرسیده است و «نیاز به اینکه امر متعین [و انضمامی] از درون خود فکر بسط داده شود، هنوز موجود نبوده است»^{۵۶}.

با توجه به تفسیر هگل از فلسفه دکارت در «تاریخ فلسفه» وی، با تمرکز بر تفاوت بنیادینی که مبنای فلسفه جدید، به لحاظ عزیمتگاه سیر نظری خود با دیگر شیوه‌های تفکر دارد، هم می‌توان جایگاه و اهمیت ویژه فلسفه دکارت را در تاریخ فلسفه دریافت و هم تا حدودی به این نکته پی برد که نقدهای بنیادینی که از سوی فیلسوفان قرن بیستم به مفهوم

هگل فلسفه دکارت را ساده‌انگارانه و سطحی می‌بیند، به این دلیل که هر چند دکارت فکر و سوژه را بنیاد فلسفه قرار می‌دهد، اما هنوز سوژه‌اش کاملاً انتزاعی و بسیط و منفک از ابژه است. یعنی ابژه را چیزی در «آن سو» بیرون از ما می‌داند که به محتوای خود فقط از طریق تجربه و با ضمانت صدق آن توسط مفهوم واسط خدا می‌تواند دسترسی داشته باشد. این بدین معنی است که سوژه در فلسفه دکارت هنوز به مقام حقیقی خویش، یعنی خودبنیادی کامل خویش نرسیده است و «نیاز به اینکه امر متعین [و انضمامی] از درون خود فکر بسط داده شود، هنوز موجود نبوده است»

سوژه وارد گردیده، ناظر به چه وجهی است. ■

پی‌نوشت‌ها

۱. substantia

۲. substrat

۳. ر.ک. به: مدخل «Subjekt» در:

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hrsg. von J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel ۲۰۰۷, Bd ۱۰, p. ۳۸۲

۴. دکارت، رنه؛ اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی م. افضلی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۴، ص ۱۹۱.

۵. res cogitans

۶. دکارت، رنه؛ اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۷۱، ص ۸۰.

۷. برای فهم چگونگی استعمال اصطلاحات سوپژکتیو و ابژکتیو در آثار دکارت ر.ک. به: اعتراضات و پاسخ‌ها، مقدمه مترجم، صص ۵۱-۶۲

۸. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت، تهران ۱۳۸۵، صص ۴۰-۴۱

۹. همان، ص ۴۲

۱۰. ر.ک. به: داوودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۸۷، فصل ۳-۵ (عمل تعقل و وحدت عقل و معقول)

۱۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم (لامبدا)، ۱۰۷۲b۲۱

۱۲. Hegel, G.W.F.; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd ۳, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, ۴. Aufl. ۲۰۰۳, p. ۱۲۰

در ارجاعات بعدی نام این کتاب با اختصار G.d. Philosophie خواهد آمد.

۱۳. همان، ص ۱۲۶

۱۴. همان، ص ۱۳۰

۱۵. همان، ص ۱۲۱

۱۶. Kant, Imanuel; Kritik der reinen Vernunft, B ۴۱۰ f.

۱۷. Hegel, G. W. F.; Phänomenologie des Geistes, Vorrede (۱۸۰۷) XX. Akad.-A. ۹ (۱۹۸۰) ۱۸.

۱۸. اصول فلسفه، ص ۴۰

۱۹. تأملات در فلسفه اولی، ص ۳۴

۲۰. Gegensatz

۲۱. G.d. Philosophie, Bd ۳, p. ۶۱

۲۲. Versöhnung des Diesseits und Jenseits

۲۳. همان، ص ۶۳

۲۴. همان، ص ۶۳

۲۵. das Denken für sich

۲۶. Reflexion

۲۷. همان، ص ۶۴

۲۸. Geist und Natur

۲۹. Totalität

۳۰. تأملات، ص ۷۰

۳۱. همان، صص ۷۴-۷۵

۳۲. ر.ک. به: G.d. Philosophie, Bd۳, p.۶۹

۳۳. اعتراضات و پاسخ‌ها، صص ۱۸۴-۱۸۵

۳۴. دکارت، رنه؛ گفتار در روش راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، ضمیمه جلد اول سیر حکمت در اروپا، انتشارات

زوار، تهران ۱۳۷۹، ص ۲۰۷

۳۵. اصول فلسفه، ص ۴۲

۳۶. das von sich ausgehende Denken

۳۷. Prinzip der Innerlichkeit

۳۸. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۲۰

۳۹. همان، ص ۱۳۱

۴۰. همان، ص ۱۳۲

۴۱. اصول فلسفه، صص ۴۳-۴۴

۴۲. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۳۴

۴۳. همان، ص ۱۳۶

۴۴. همان، ص ۱۳۵

۴۵. Wirkungsgeschichte

این اصطلاح در بحث «تاریخ‌مندی فهم» در هرمنوتیک فلسفی گادامر جایگاه ویژه‌ای دارد.

۴۶. همان، ص ۱۲۷

۴۷. ر.ک. به: گفتار در روش، بخش اول و تأملات، تأمل اول

۴۸. اصول فلسفه، ص ۵۵

۴۹. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۲۷-۱۲۸

۵۰. ر.ک. به: اصول فلسفه، صص ۳۹-۴۰

۵۱. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۲۹

۵۲. همان، ص ۱۳۶

۵۳. reflektiv

۵۴. تأملات، ص ۵۴

۵۵. همان، ص ۵۶

۵۶. اصول فلسفه، صص ۴۷-۴۸

۵۷. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۳۷

۵۸. Nicht-Ich

۵۹. همان، ص ۱۴۰-۱۳۸. برای ملاحظه بیان خود دکارت از اصول متعارف خویش در اثبات وجود خدا، ر.ک. به: اعتراضات و پاسخها، دلایل اثبات وجود خدا و تمایز نفس و بدن به روش هندسی، اصول متعارفه، ص ۱۹۷

۶۰. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۴۳

۶۱. همان، ص ۱۴۴

۶۲. تأملات، صص ۸۱-۸۲

۶۳. G.d. Philosophie, Bd۳, p.۱۵۳

۶۴. naiv

۶۵. همان، ص ۱۵۴

۶۶. برای فهم چگونگی استعمال اصطلاحات سوپژکتیو و ابژکتیو در آثار دکارت ر.ک. به: اعتراضات و پاسخها، مقدمه

مترجم، صص ۵۱-۶۲

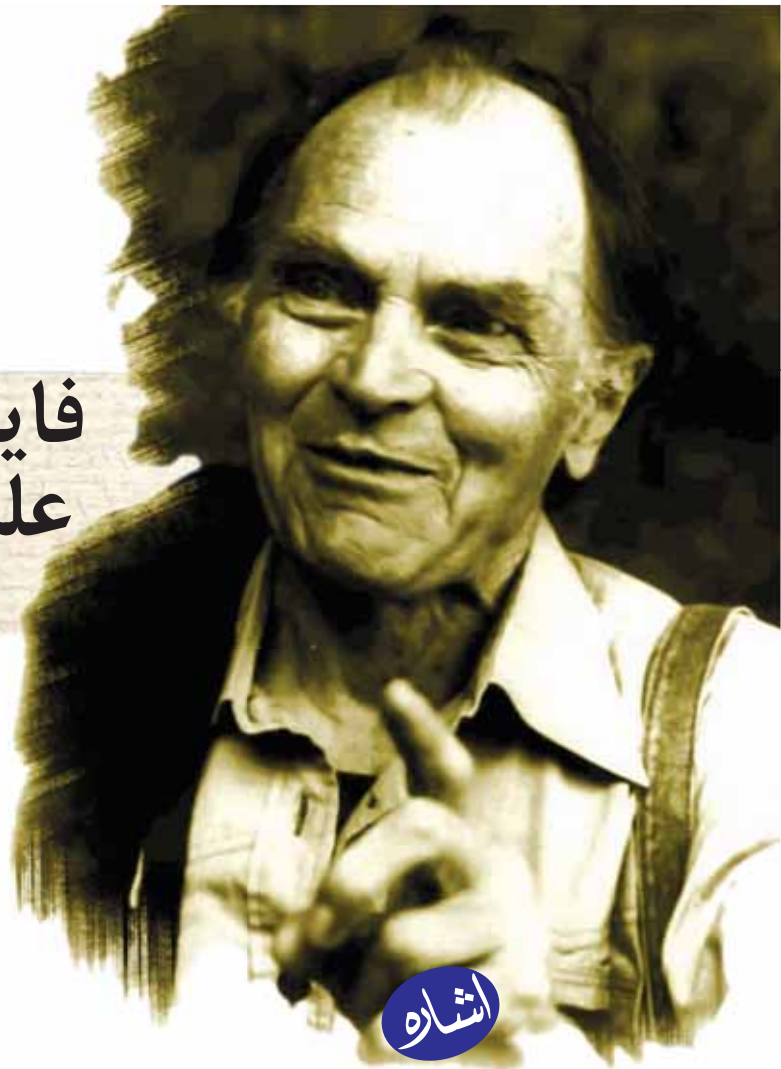
۶۷. همان، ص ۱۳۱

۶۸. Nicht-Ich

۶۹. naiv

فایراپند در تقابل با علم‌شناسی پوزیتیویستی

□ امیرمهدی بخشی‌زاده



فلسفه علم اومانیستی از نیمهٔ دوم قرن بیستم دچار بحران جدی‌ای گردیده است که کلیت ساختار این علم و ماهیت و مقبولیت آن را حتی نزد بسیاری از فیلسوفان علم غربی زیر سؤال برده است. این بحران ویرانگر فلسفه علم مدرن با به بن‌بست رسیدن علم‌شناسی پوزیتیویستی و نئوپوزیتیویستی ظاهر گردید و به سرعت گسترش یافت و در آرای اشخاصی چون «تو ماس کوهن» و «فایراپند» تجسم یافت. فایراپند با انتشار کتاب معروفش «علیه روش»، تمامی اعتباری را که ساینتیست‌ها [معتقدان به اصالت علم مدرن] و دیگر مرعوبان و مجذوبان پوزیتیویست و نئوپوزیتیویست علم مدرن برای آن ساخته بودند، به باد داد و علم سکولار مدرن را هم عرض جادو و تخیل و اسطوره نشان داد. هرچند در آرای فایراپند وجوه پرنرنگ آنارشستی و نظم‌گریزی و گاه حتی نظم‌ستیزی‌های غیرعقلانی دیده می‌شود، اما معتقدیم طرح آرای فیلسوفانی همچون فایراپند می‌تواند از یک سو و تا حدودی فضای استبدادی سیطره فلسفه علم پوزیتیویستی - سکولار متاسفانه حاکم بر محافل دانشگاهی ما را به چالش بطلید و از دیگر سو شاید تلنگری باشد برای آن دسته آکادمیسین‌های سکولار - پوزیتیویست و نئوپوزیتیویست‌های «پوپر» زده‌ای که هنوز در عالم مشهوراتِ اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم غرب مدرن سیر می‌کنند.

بی‌تردید برای ما که از منظر حکمت اسلامی و اعتقادات نجات‌بخش شیعی به عالم و آدم می‌نگریم، آرای فایراپند نیز، تئوری‌ای اومانیستی - سکولار و غیرقابل قبول است. آنچه که برای ما در آرای فایراپند و کوهن و نظایر آنها مهم است، وجه ستهی‌پندگی‌ای است که نسبت به کلیت فلسفه علم سکولار - اومانیستی در تئوری‌ها و اندیشه‌های این اشخاص وجود دارد و می‌تواند در این مقطع، ما را در مبارزه جهت نفی سیطره علم اومانیستی و مجاهدت در بستر سازی جهت ظهور عالم اسلامی و علم دینی یاری بخشد. به این دلیل است که از فاضل محترم، آقای دکتر امیرمهدی بخشی‌زاده خواستیم تا در مقاله‌ای کوتاه به توصیف رؤسِ اجمالی زندگی و آرای فایراپند بپردازد تا سبب پیدایی آشنایی‌ای مختصر با وی برای اهل نظر در اردوی متفکران اسلامی - انقلابی گردد. از ایشان که خواهش ما را پذیرفتند، سپاسگزاریم.

علم‌شناسی در ابتدای قرن بیستم با رویکرد پوزیتیویسم در فلسفه علم آغاز می‌شود. پوزیتیویست‌ها به مدد آرا کانت و تجربه‌گرایان انگلیسی و با نظر افکندن به علمی که بعد از رنسانس رشد کرده بود و تاکید بر گذر از علم‌شناسی ارسطویی، علم‌شناسی جدیدی را پایه‌گذاری کردند. پوزیتیویست‌ها تاکید داشتند که واکاوی‌های منطقی به مدد منطق درونی علم بدون در نظر گرفتن عواملی از خارج حوزه علم می‌تواند ماهیت علم را برملا سازد. ایشان مدعی بودند که مقام داوری از مقام گردآوری جداسست و در مقام داوری و گردآوری منابع علمی، استقراء یگانه روش صحیح است که می‌توان به مدد آن به تمام حقایق عالم که علی‌الاصول تحقیق‌پذیر است، دست یافت.

در نظر ایشان به جد باید مشاهده را به تئوری‌پردازی مقدم داشت و متافیزیک یعنی هر آن‌چه غیرقابل تحقیق تجربی است را از حوزه علم بیرون ریخت. تفکیک میان قانون و فرضیه و ضدیت؛ نسبی‌گرایی در علم و انباشتی دیدن مسیر تکامل علم از دیگر مدعیات ایشان بود. ایشان تلاش داشتند تا به مدد تحویل غیرانقلابی بین علوم ارتباط ایجاد کرده و از راه امتزاج نظریات در یکدیگر به سمت وحدت علوم حرکت کنند.

همچنین چنین فرض کرده بودند که معرفت از این روش‌ها کاملاً معقول و عقلانی است و این معقولیت به مدد دستورات کاملاً هنجارین قابل اعمال است. معیار علمی بودن اصل تحقیق‌پذیری بود که پیامد این مدعیات آن است که علوم انسانی به صورت شاخه‌ای از علوم طبیعی درمی‌آید و به

هیچ وجه نمی‌توان از گزاره‌های دینی و حتی اخلاقی در حوزه علم سخن گفت و حتی آن را منبع الهام متافیزیکی دانست.

اما طول نکشید که پاپر نشان داد که استقراء نمی‌تواند اثبات‌گر باشد و باید اثبات را کنار گذاشت و فقط به ابطال اندیشید.

برای ابطال‌گرایان، استقراء هیچ ارزش علمی ندارد. و معیار علمی بودن، «ابطال‌پذیری» قرار گرفت. در نظر ایشان برخلاف پوزیتیویست‌ها تئوری بر مشاهده مقدم است و هرچند، می‌توان به مدد منطق درون علم جریان تکامل علم را بازسازی عقلانی کرد، ولی در هر حال عناصر متافیزیکی بر حدس دانشمند تاثیر می‌گذارد. علم یک جریان در حال تکامل می‌باشد.

ظهور کوهنی و فایرلند نهایتاً منجر به ظهور موج سوم شد که دقیقاً نقطه مقابل پوزیتیویست‌ها بود. این موج که به موج نسبی‌گرایی توصیف شده است. منجر به تولید نگاه خاص و ویژه‌ای به علم شد.

فایرلند

فایرلند در ۱۹۲۴ در وین به دنیا آمد و پس از تحصیلات ابتدایی به مطالعه در رشته تاریخ و جامعه‌شناسی در دانشگاه پرداخت. در حین این مطالعات به فیزیک مدرن و تاریخ آن نیز علاقمند شد و مطالعاتی در آن زمینه نیز انجام داد. در سال ۱۹۴۹ به عضویت حلقه کرافت که حلقه‌ای دانشجویی به سرپرستی ویکتور کرافت بود درآمد و در آنجا بیشتر با اندیشه‌های پوزیتیویستی و ابطال‌گرایانه

پاپری نزدیک شد. آنجا بود که فایرلند با برتولت برشت نمایشنامه‌نویس طرح دوستی ریخت. هرچند فایرلند قبل از آن در مرکز تئاتر وایمار نیز فعالیت‌های هنری داشت. علاقه او به تئاتر و هنر باعث شد که رویکردی خاص به علم به وجود آید، رویکردی که به شهود و بازآفرینی دانشمند در ابداع اهمیت

در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی به تدریج تمایلات ویتگنشتاینی در فایرلند شدت گرفت، به صورتی که بعدها به یکی از منتقدان سرسخت پاپر تبدیل شد. در طی این چرخش از پاپر به سمت ویتگنشتاین دوم بود که فایرلند بسیاری از اندیشه‌های ناب خود را عرضه کرد

بیشتری می‌دهد تا منطق و قواعد چارچوب‌دار آن.

در ۱۹۵۱ فایرلند به مدرسه اقتصاد لندن رفت تا دکترای خود را زیر نظر پاپر بگذراند و دوستی فایرلند با لاکاتوش از همان سال‌ها آغاز شد.

اولین مقاله جدی و اثر گذار او با نام «تبیین، تحویل و تجربه‌گرایی» در ۱۹۶۲ منتشر شد. او با این مقاله مرزبندی

خود را با پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی پاپر نشان داد این مقام سنگ بنای قیام‌ناپذیری فایراند بود. در ۱۹۷۰ مقاله موثر دیگری با نام «تسلی‌نامه متخصصان» از او منتشر شد. در ۱۹۷۵ کتاب علیه روش و ۱۹۷۸ «علم در جامعه آزاد» که دو کتاب مهم او و حاوی اندیشه‌های بنیادین او هستند، به چاپ رسید. فایراند اواخر عمر خود را صرف بسط و توسعه ایده‌هایی که در علیه روش داشت، کرد و بسیار کوشید که برخی از معضلات آن را حل و فصل نماید. فایراند دارای دو دوره اندیشه‌ای می‌باشد.

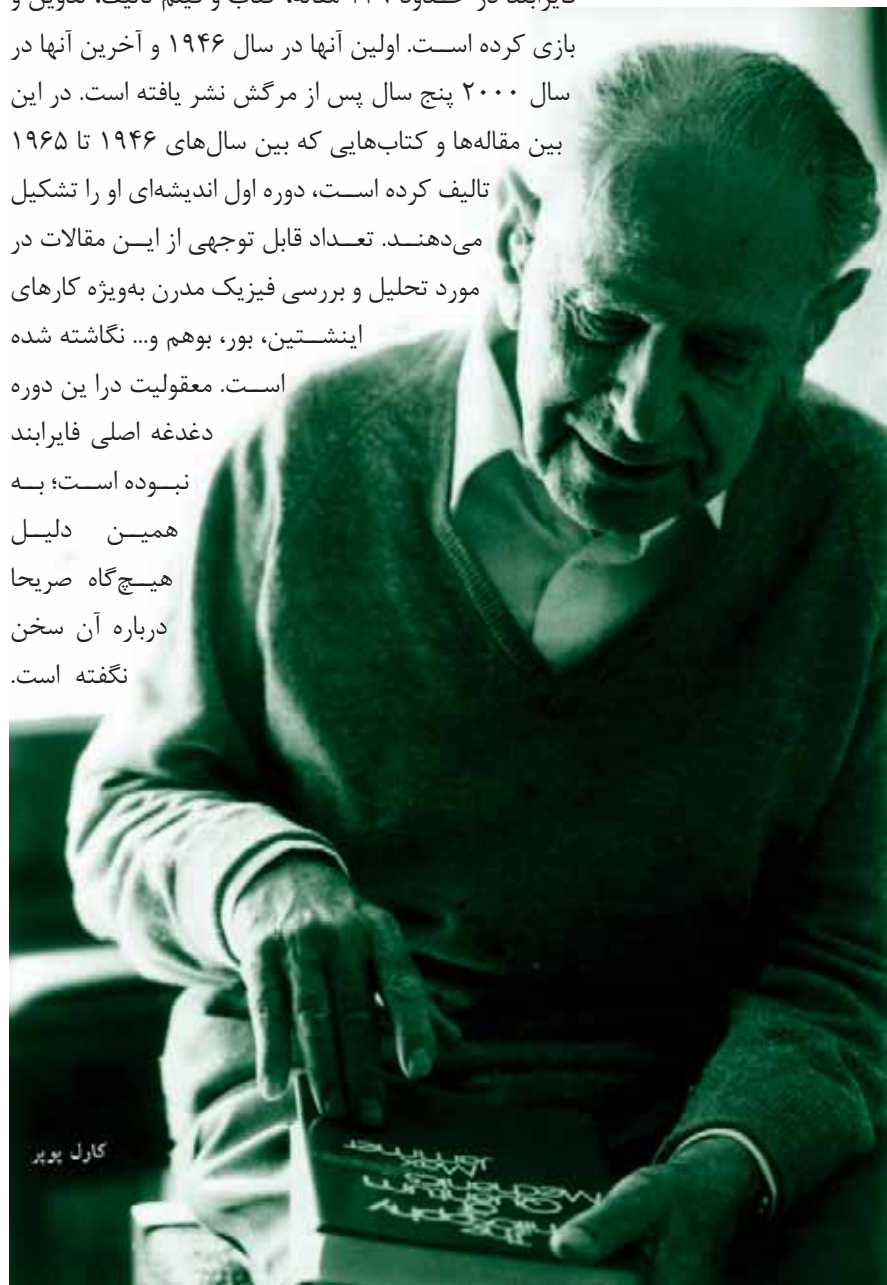
فایراند اول (۱۹۶۵-۱۹۲۴)

فایراند در حدود ۱۲۹ مقاله، کتاب و فیلم تالیف، تدوین و بازی کرده است. اولین آنها در سال ۱۹۴۶ و آخرین آنها در سال ۲۰۰۰ پنج سال پس از مرگش نشر یافته است. در این بین مقاله‌ها و کتاب‌هایی که بین سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۶۵ تالیف کرده است، دوره اول اندیشه‌ای او را تشکیل می‌دهند. تعداد قابل توجهی از این مقالات در مورد تحلیل و بررسی فیزیک مدرن به‌ویژه کارهای اینشتین، بور، بوهوم و... نگاشته شده است. معقولیت در این دوره دغدغه اصلی فایراند نبوده است؛ به همین دلیل هیچ‌گاه صریحاً درباره آن سخن نگفته است.

از رو نظریه معقولیتی که می‌توان در این دوره به او نسبت داد، به شکل یک روش‌شناسی منحصر به فرد خواهد بود. فایراند در این دوره به بکری و پختگی دوره دوم خود یعنی دوره ضابطه‌گزینی نیست. از این جهت در این دوره او را به صورت یک فیلسوف علم دقیق؛ که ملغمه‌ای از پوزیتیویسم، پاپر و ویتگنشتاین دوم است، خواهیم دید. تاثیر اندیشه‌های پاپر بر فایراند در این دوره بسیار بیشتر از سایر افراد است. فایراند دوست داشت که رساله دکترای خود را زیر نظر ویتگنشتاین بگذراند، اما مرگ ویتگنشتاین باعث شد که او به گذراندن رساله دکترای خود زیر نظر پاپر رضایت دهد. در دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی به تدریج تمایلات ویتگنشتاینی در فایراند شدت گرفت به صورتی که بعدها به یکی از منتقدان سرسخت پاپر تبدیل شد. در طی این چرخش از پاپر به سمت ویتگنشتاین دوم بود که فایراند بسیاری از اندیشه‌های ناب خود را عرضه کرد.

فایراند دوم (۱۹۹۳-۱۹۶۵)

فایراند در دوره دوم آثارش که تقریباً از اواسط دهه ۶۰ آغاز می‌شود، دارای حدوداً ۷۵ مقاله و کتاب است. او عمده آثار مهم و تاثیرگذارش را، به جز دو مقاله مهم «تبیین، تحویل و تجربه‌گرایی» و «مبادرت به تفسیری واقع‌گرایانه از تجربه» را در این دوره نوشته است. مشخصات این دوره فایراند ضابطه‌گزینی، ضدیت با روش و معقولیت انحصارطلب و ضدیت با علم‌زدگی است. در این دوره فایراند نگاه خاصی متمایز از دوره اول خود را نسبت به معقولیت پرورانه است. این نگاه هرچند در قالب یک الگوی معقول به مفهوم کلاسیک آن نمی‌گنجد، با این حال دارای ساختاری مشخص است. این ساختار الزامات و هنجارهایی است که فایراند برای توسعه و تغییر سنت‌ها در بستر تاریخ قائل است. دوره دوم آثار فایراند تحت تاثیر دو مفهوم مهم آزادی و غنا است. آزادی اولین بار در سال ۱۹۶۸ و در مقاله «علم، آزادی و زندگی خوب» ظهور یافت. و اندیشه غنا نیز اولین بار در سال ۱۹۷۰ و در مقاله «علیه روش: چارچوب نظریه‌ای ضابطه‌گزین برای معرفت» که بعدها به صورت کتابی با همین نام درآمد،



کارل پوپر

طرح شده است. این دو مفهوم به دوره دوم فایراند شکل داده و آن را به صورت یک فلسفه منسجم درمی آورد. این دو اندیشه در آخرین اثر فایراند با نام زیبای سلطه وفور حکایت تقابل انتزاع علیه غنای وجود به خوبی بیان شده است. این کتاب دارای آخرین نگرش های فلسفی فایراند جهت حل برخی از معضلات رویکرد او در پاسخ منتقدان نیز می باشد.



نتایج آثار فایراند از چند جنبه قابل دفاع و مهم اند. باید توجه داشت که برای ابداع و ایجاد هر مکتب و جریان علم شناسی بدیع نخست باید از سایر مکاتب عبور کرد و در برابر پاسداشت موفقیت های آنها از ناکامی هایشان درس های تاریخی آموخت تا مبادا به چنان ناراستی هایی گرفتار آییم. فایراند چنین امکانی

اندیشه های فایراند

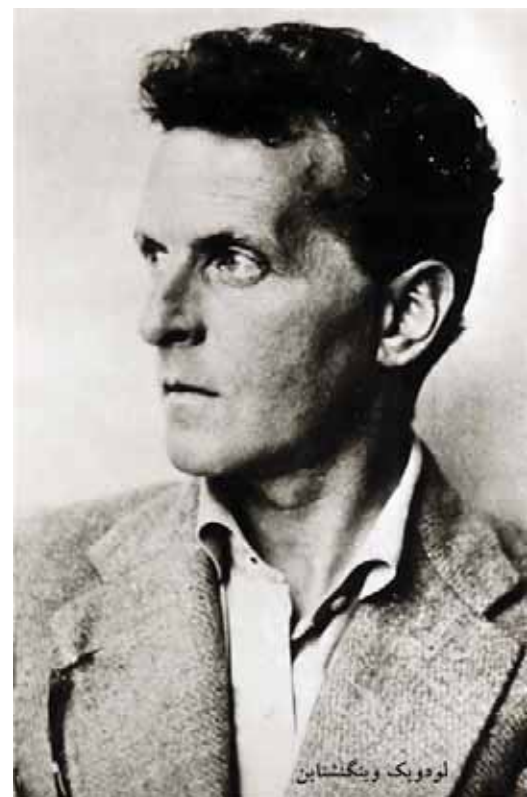
تلقی رایج آن است که رویکرد فایراند رویکردی ضابطه گریز، مخرب و نامعقول است که استفاده و اعمال آن در حوزه علم هیچ فایده ثمربخشی ندارد. چرا که فایراند در نقدهای خود به ناکامی های حوزه فلسفه علم در گرفتن نتایج مفید اشارات بسیار کرده و آن را از احراز چنین دستاوردهایی عاجز دانسته است. فایراند به همین دلایل مرگ فلسفه علم

و پایان آن را اعلام کرده است و آن را با گذشته ای درخشان و به همان اندازه آینده ای نامطمئن و تاریک توصیف کرده است. هیچ دیدگاه مهم و محترمی از تیغ نقدهای بنیان کن او آسوده نبوده است و هیچ معیار معقولی در تاریخ فلسفه علم نتوانسته او را خشنود سازد. از چنین رویکردی چگونه می توان انتظار مفید بودن داشت؛ اما حقیقت این است که

اگر در این مرز و بوم داعیه این را داریم که باید به سمت علم بومی رفت و با پالایش رابطه بین علم و دین نتایجی که با فرهنگ و آیین ما سازگار است، را گرفت و یا اگر در سر هوس ارائه نظریه ای جدید در فلسفه علم و یا علوم اجتماعی و انسانی را داریم و حتی اگر سعی داریم به مدد نصوص و متون دینی رویکردی خاص در علم شناسی تولید کنیم، باید بدانیم که چگونه و چطور ممکن است این امر محقق شود. این جز به مدد بررسی و پالایش نظریات فرزندان ناخلفی چون فایراند امکان ندارد. فایراند شاید توقف گاه بسیار مناسبی برای دو هزار سال نظریه پردازی فلسفی در مورد آگاهی، معرفت و علم نباشد، ولی پل بسیار خوبی است

را فراهم می کند. فایراند نارسایی های مکاتب علم شناسی و اساسا خود علم گرایی مدرن را با تحلیل های آکنده از تمسخر خود برملا ساخته است؛ و از این رو آغازی است بر عبور از این مکاتب و ساختن بنایی جدید. بدین منظور است که نقد و طرد معیارها و موازین معقولیت مکاتب پرمطمراق علم شناسی به ما می آموزد که نقاط ضعف آنها کجاست و اگر قرار باشد نظریه های جدیدی بنیاد نهاده شود، چه مختصات و ملزوماتی را باید مدنظر داشته باشند.

این یعنی این که حدود و ثغور معقولیت علمی کجاست و چطور باید بین آن و معیارهای مقبول در فرهنگ غربی که مدت هاست مرزها را درنور دیده اند و به مشهورات حاکم در خصوص مفاهیمی چون خوبی، صلاح، صدق و راستی تبدیل شده اند، تمایز قائل شد. اگر در این مرز و بوم داعیه این را داریم که باید به سمت علم



لودویک ویتگنشتاین

بومی رفت و با پالایش رابطه بین علم و دین نتایجی که با فرهنگ و آیین ما سازگار است، را گرفت و یا اگر در سر هوس ارائه نظریه‌ای جدید در فلسفه علم و یا علوم اجتماعی و انسانی را داریم و حتی اگر سعی داریم به مدد نصوص و متون دینی رویکردی خاص در علم‌شناسی تولید کنیم، باید بدانیم که چگونه و چطور ممکن است این امر محقق شود. این جز به مدد بررسی و پالایش نظریات فرزندان ناخلفی چون فایراند امکان ندارد. فایراند شاید توقف‌گاه بسیار مناسبی برای دو هزار سال نظریه‌پردازی فلسفی در مورد آگاهی، معرفت و علم نباشد، ولی پل بسیار خوبی است.

همچنین شاید بررسی و اعمال نظرات فایراند حداقل در حوزه معقولیت بازگشت به انسانیت و تعریف دوباره عقل باشد؛

انسانیت و عقلی که توسط استبداد علم مدرن و روش‌های شهود کش تهی از محتوا شده است. علم تجربی به عنوان بتی نوظهور که سایر گونه‌های معرفتی معقول از جمله دین را در پای خود قربانی

می‌کند، باید مهار شده و به هیمنه آن پایان داده شود. باید به سرچشمه‌های علم بازگردیم. شهود درونی آدمی که مبنای پایه و اساس هر ابداع و نظریه‌پردازی علمی است، نادیده انگاشته شده است در چنین وضعی چطور انتظار داریم که آینده روشنی هم برای این روش‌های زره‌گونه که هر روز یک دست از آن را از زیرزمین امپراطور بیرون می‌آوریم و به کار می‌بندیم، داشته باشیم. فایراند، فیلسوف آزادی نیز هست. چطور می‌توانیم بیافرینیم و از حد داشته‌ها عبور کنیم، در حالی که کلیشه‌های روشی ما را محدود کرده‌اند.

اما آیا در چنین فضایی سخن گفتن از عقل امکان خواهد داشت. فایراند وقتی از معقول و نامعقول سخن می‌گوید، دو مصداق برای کلمه معقول مدنظر دارد. اول تئوری‌های رایج معقولیت و به عبارت بهتر معقولیت‌هایی خاص که کوشیده‌اند معقولیت علمی به طور خاص و معقولیت به طور عام را به مدد قواعدی مشخص، عام و کلی توضیح دهند. فایراند در نقد این تلقی از معقول است که کتاب وداع با عقل و علیه روش را نوشته است. مصداق دوم معقول برای او به معنای همان نیروی شناخت در انسان که با حس مشترک و عقل عرفی که قدرت مفهوم‌سازی و درک را دارد، برابری می‌کند. این مصداق از عقل برای فایراند پذیرفتنی و کاربردی است، به طوری که وقتی قاعده‌ای را معقول می‌داند، با توجه به این مصداق از عقل است که آن را معقول می‌داند. با این تمایز مشخص می‌شود که

خداحافظی فایراند با عقل به معنای باز کردن در جنون و دیوانگی نیست. بلکه بستن در روش‌های استبدادگونه و محدودیت‌ها است که جلوی پیشرفت را گرفته‌اند. و دقیقاً به این معنا است که وداع با عقل معقول است

مخداحافظی فایراند با عقل به معنای باز کردن در جنون و دیوانگی نیست. بلکه بستن در روش‌های استبدادگونه

و محدودیت‌ها است که جلوی پیشرفت را گرفته‌اند. و دقیقاً به این معنا است که وداع با عقل معقول است.

با این مقدمه کوتاه به سراغ نظرات فایراند می‌رویم. برای بحث در مورد اندیشه‌های فایراند باید نظر او را در بستر تاریخی سایر نظرات بررسی کنیم.

همه چیز برای او از پاپر و ویتگنشتاین آغاز می‌شود. ویتگنشتاین با نشر کتاب پژوهش‌های فلسفی در ۱۹۵۳ به یک‌باره نظریه‌ای در باب معنا را خلق کرد که علاوه بر تأثیرش بر فلسفه در فلسفه علم بعد از خود نیز تأثیرگذار بود. پاپر در ۱۹۵۹ با ابداع و بسط ابطال‌گرایی در کتاب منطق اکتشاف علمی بر تمام متاخرین خودش تأثیری بی‌بدیل گذاشت و فایراند از این هر دو تأثیر گرفت.

فایراند در علیه روش می‌گوید که اولین باری که پاپر را دیده است، به عنوان یک دانشجو مجذوب اندیشه‌ها و شجاعت او شده است. فایراند تا قبل از دهه ۵۰ میلادی متأثر از

عقلانیت انتقادی پاپر روحیه‌های لیبرالی داشته است. حتی فایرabend به عنوان اولین مترجم، کتاب جامعه باز پاپر را به زبان آلمانی برگرداند.

اما رفته رفته اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم برای فایرabend اهمیت بیشتری یافت. به تدریج نظریه‌ای معنای ویتگنشتاین دوم که می‌گفت معنا همان کاربرد است، ذهن فایرabend را به خود مشغول ساخت. این مشغولیت و تفکر بر سر مسئله معنا منجر به ارائه تز قیاس‌ناپذیری در مقاله‌ای «تحویل، تبیین و تجربه‌گرایی» در ۱۹۶۲ شد.

ویتگنشتاین دوم بر کوهن نیز تاثیر گذاشت، تلقی خاص ویتگنشتاین از معنا باعث شده بود که کوهن مفهوم خاص خود از پارادایم را که در بررسی‌های تاریخی ابداع کرده بود، در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی در ۱۹۶۲ بسط دهد. برای افراد درون پارادایم‌های متفاوت معنای اصطلاحات همان کاربردش در نظریه‌هایی است که آنها را به کار می‌برند. فضای فلسفه علم در بین سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۸۰ نزاع بین دو رویکرد پر قدرت کوهن و پاپر بر سر مسائل مختلف بود. این مباحث بر بسط و توسعه سایر نظرات در انتهای این دوره تاثیر بسیار گذاشت.

در سال ۱۹۷۰ لاکاتوش با ابداع و بسط برنامه‌های پژوهشی سعی کرد تا با مینا قراردادن نظرات پاپر برخی از ایرادات نظر پاپر در برابر کوهن را مرتفع سازد. او بسیار کوشید تا بین آرا کوهن و پاپر جمع کند. هسته سخت و کمر بند محافظتی در نظریه لاکاتوش طوری طراحی شده‌اند که می‌توانند تناسب متعادلی بین رویکرد کوهن و رویه پاپر در مورد نظریه‌ها ایجاد کند. لاکاتوش بسیار کوشید تا مشخص سازد که تمایز بین طرد و ابطال بر اساس چه معیارهایی معقولی انجام می‌گیرد. این معیارها برای پاپر نیز وجود داشت، ولی پاپر نمی‌توانست فقره‌هایی از تاریخ علم را توضیح دهد که دانشمندان پس از ابطال نظریه‌ها، آنها را طرد نکرده‌اند. لاکاتوش سعی کرد تا با بازسازی عقلانی تاریخ علم به وسیله برنامه‌های پژوهشی توضیح معقولی برای این امر بیابد. اگر مشکل پاپر این بود که در برخی موارد با تاریخ علم هم‌خوان نبود، مشکل کوهن این بود که پای عواملی بیرون از حوزه علم که نامعقول می‌نمودند

را در ترجیح و قضاوت دانشمندان باز کرده بود.

و در نهایت در پروژه بازسازی معقول تاریخ علم از آخرین نفری که می‌توان نام برد، لری لودن است. لودن در سال ۱۹۷۷ در کتاب پیشرفت و مسائل آن سعی کرد تا توضیح دهد که فرایند پیشرفت علم بر چه مبنایی صورت می‌گیرد و محور قضاوت معقول دانشمندان در بین نظریه‌های علمی در چیست. لودن اساساً علم را فرایند حل مسئله دانست که ترجیح بین تئوری‌ها بر مبنای آن صورت می‌گیرد. لودن با ابداع سنت‌های پژوهشی سعی کرد تا به این سؤال که چرا نظریه

الف را برمی‌گزینیم و ب را رها می‌کنیم، پاسخی بدهد.

در بین سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۸۰ رویکردهای موضوعی به مسائل مختلف و منفرد فلسفه علم نیز بسط و توسعه می‌یافت، اما هیچ کدام

از آنها نتوانستند به

اندازه‌ای این چهار

دیدگاه

یعنی

کوهن،

پاپر،

لاکاتوش

و لودن

همه‌جانبه و

مرتبط با مباحث

معقولیت باشند.

کوهن و فایرabend

پای عواملی فراتر از

تعریف مشهور مدرنیستی

عقل و معقول را به علم

باز کرده



ایمره لاکاتوش

بودند و در موضع مقابل لاودن، لاکاتوش و پاپر از معیارهای به گمان مدرنیست‌ها معقول دفاع می‌کردند.

لاکاتوش

در بررسی نظرات چهار رویکرد مذکور به دو سؤال اساسی برمی‌خوریم، دو سؤالی که فایرabend نیز کوشیده است در نظریه و تلقی خود از معقولیت به آنها بپردازد. این دو سؤال پیرامون موضوعاتی محوری که فایرabend نیز در دسته‌بندی گونه‌های معقولیت در مورد آنها بحث کرده است، دور می‌زند. دلیل و معیار قواعد معقول موضوعاتی هستند که برای فایرabend مهم بوده است. این دو سؤال و مسائل و موضوعات وابسته به آنها و

لاودن

مقایسه بین نظریه‌ها امکان دارد. و نظریه‌هایی که مسائل بیشتری را حل کنند. قابل ترجیح‌اند. تناسب بین مسائل نابهنجار و حل شده برای هر نظریه طرد و ابطال را مشخص می‌کند.



از همه مهم‌تر شیوه پاسخ به آنها، از آن روی مهم هستند که دقیقاً ملاک‌های هر نظریه در ارتباط با دلیل و معیار قواعد معقول را نشان می‌دهد. این دو سؤال عبارتند از این‌که:

۱- چه موقع و بر اساس چه معیارهای معقول نظریه‌ای را رها می‌کنیم و رقیب آن را ترجیح می‌دهیم و آیا اساساً مقایسه بین این دو امکان دارد؟

تنها وجه اشتراک فایرabend با پاسخ‌های جدول بالا اشتراک او باکوهن در پاسخ به سؤال اول است. نظر فایرabend دقیقاً در برابر

تمام معیارهایی است که در این جدول ارائه شده است. فقط فایرabend کوشیده است تا در پاسخ به سؤال دوم دو اصل تکثر و ثبات را پیش بکشد و در سایه آنها بتواند از این سخن بگوید که چه موقع می‌توان تناسب معقولی بین طرد و ابطال برقرار کرد. این تناسب به هیچ وجه معیاری نیست که بتوان آن را ثابت فرض کرد، بلکه آن را باید چارچوبی دانست که هر دانشمند در درون آن آزاد است تا به نحو مقتضی سنت خود از تکثر و ثبات بهره گیرد. اما معقول نیست خارج از آن معقول رفتار کند. خلاصه دیدگاه فایرabend عبارت است

رفته رفته اندیشه‌های ویتگنشتاین

دوم برای فایرabend اهمیت بیشتری

یافت. به تدریج نظریه‌ای معنای

ویتگنشتاین دوم که می‌گفت معنا

همان کاربرد است، ذهن فایرabend را به

خود مشغول ساخت. این مشغولیت و

تفکر بر سر مسئله معنا منجر به ارائه

تز قیاس‌ناپذیری در مقاله‌ای «تحویل،

تبیین و تجربه‌گرایی» در ۱۹۶۲ شد

پاسخ‌های چهار دیدگاه مذکور را به طریق زیر می‌توان خلاصه کرد.

پاپر

مقایسه امکان دارد و نظریه‌های بطل پذیرتر قابل ترجیح هستند. هر نظریه ابطال شده باید بلافاصله طرد شود.

کوهن

مقایسه بین نظریه‌ها امکان ندارد. و ترجیح نظریه‌ها بر اساس

معیارهای نامعقول صورت می‌گیرد. ۱. تمایز بین علم و غیر علم وجود ندارد و اساساً ارائه چنین علم عادی و پادرایم به عنوان یک معیار عمل می‌کنند. معیاری نادرست است.

۲. در تحویل نظرات علمی معنا ثابت نمی‌ماند و از این رو پروژه یگانه‌سازی علم شکست خورده است.

۳. مسیر علم فرایندی انباشتی ندارد و نظریه‌های علمی به وسیله ایجاد مقوله‌های جدید معنای جدیدی دارند که با نظریه‌های قبلی قیاس‌ناپذیر است.

۴. اصل ثبات معنا که یک جزم پوزیتیویستی است، باید کنار گذاشته شود.

۵. دانشمند باید آزاد باشد تا به مدد شهود خود نظریه‌های جدید بیافریند.

۶. روش واحد علمی نداریم و طبیعت غنی‌تر از آن است که بتوان به یک روش واحد درکش کرد.

۷. معیار واحد و جهان‌شمولی برای عقلانیت نداریم، چرا که معقولیت و حتی خود علم، رویکردی در برابر بقیه رویکردها است.

۸. مقام کشف از داوری جداست و اساسا این تمایز نادرست است.

۹. بازسازی تاریخ علم امری مهمل است و اساسا تاریخ فلسفه علم نشان می‌دهد که این پروژه محکوم به شکست است.

۱۰. فلسفه علم توصیفی است و تجویز نه با تاریخ علم سازگار است و نه با عقل.

۱۱. علم تجربی فقط یک نمونه از علم است و علم می‌تواند از بستر سایر سنت‌ها نیز برخیزد.

۱۲. علم مدرن منجر به تولید استبدادی سرکوبگر شده است که به سایر سنت‌ها اجازه بروز و ظهور نمی‌دهد.

۱۳. نهاد علم باید از نهاد سیاست جدا باشد.

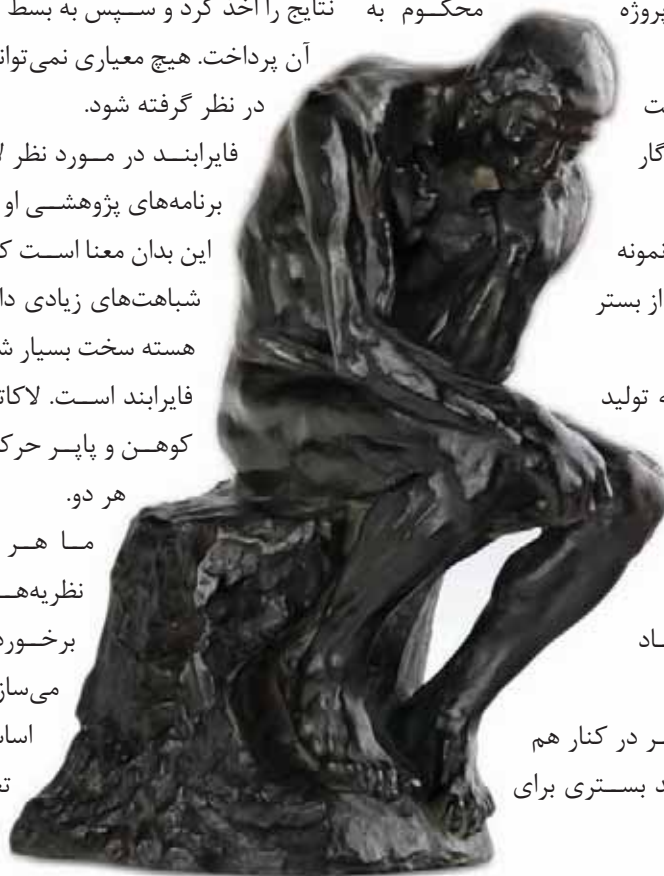
۱۴. دو اصل ثبات و تکثر در کنار هم اصولی هستند که می‌توانند بستری برای

نظریه‌پردازی بدون درافتادن در معضلات پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی فراهم آورند.

در سال ۱۹۷۰ فایراند یکی از مهم‌ترین مقالات خود (که به باور ما مهم‌ترین مقاله فایراند بعد از کتاب علیه روش است.) را در کتابی با ویراستاری لاکاتوش و ماسوگریو منتشر ساخت. عنوان مقاله «تسلی خاطر متخصصان» است و فایراند در آن سعی کرده است تا نشان دهد که هر ویژه‌گرایی که خارج از حدود دو اصل ثبات و تکثر باشد، محکوم به شکست است. فایراند بسیار کوشیده است تا بدون افتادن در دام کوهن با معیار علم عادی و پاپرو معیارهای ویژه و ثابت او تمام معیارهای جدول مذکور را رد کند. عناصر آزادی و غنای وجود اجازه وجود هیچ معیاری را در نظر فایراند نمی‌دهد. چه این‌که حتی کوهن نیز نتوانسته است معیار آزادی را برآورده سازد و به همین دلیل مورد انتقاد فایراند قرار گرفته است. از سوی دیگر باید به این مسئله نیز توجه داشت که هر معیاری در مورد قواعد معقول ارائه شود، خودش از درون یک سنت برخاسته است که باید وهله اول از آن بیشترین نتایج را اخذ کرد و سپس به بسط و توسعه معیارهای رقیب آن پرداخت. هیچ معیاری نمی‌تواند و نباید ایستا و ساکن در نظر گرفته شود.

فایراند در مورد نظر لاکاتوش گفته است که برنامه‌های پژوهشی او آنارشیسم نقابدار است. این بدان معنا است که از جهاتی این دو نظریه شباهت‌های زیادی دارند. کمربند محافظتی و هسته سخت بسیار شبیه دو اصل تکثر و ثبات فایراند است. لاکاتوش جهت جمع بین آرا کوهن و پاپر حرکت کرد و فایراند در رد هر دو.

ما هر روز در درک طبیعت نظریه‌های علمی به جنبه‌هایی برخورد می‌کنیم که وادارمان می‌سازد تا نگرش خود به مسائل اساسی علم و معرفت را تغییر دهیم. این تغییرات



همیشه منجر به ابداع نتایج مفیدی در شناخت طبیعت علم شده است و حل آنها و یا حداقل مواجهه با آنها توانسته است ما را به مفاهیم و دیدگاه‌های جدیدی رهنمون گردد. برخی از مسائل فلسفه علم با شدت و ضعف‌هایی متفاوت چنین سرنوشتی داشته‌اند. تعداد این مسائل کم نیستند، اما از آن جمله‌اند؛ زبان فارق از عناصر متافیزیکی برای علم، مسئله استقرا، ماده و صورت ارسطویی در تبیین عالم، بازسازی منطقی تاریخ علم، قراردادگرایی و ابطال‌گرایی، اصل تحقیق‌پذیری معنا و... اگرچه نسبی‌گرایی و قیاس‌ناپذیری بزرگ‌ترین معضلات دستگاه فایرabend است؛ می‌توان این ایده را داشت که با نگاهی متفاوت به مفاهیم اساسی علم و فلسفه این معضلات را پذیرفته و با نگاه متفاوت مشکل خودمان را حل کنیم. این نگاه متفاوت همان است که ون فراسن آن را برای علم مفید می‌داند و به خاطر آن فایرabend را می‌ستاید. فایرabend کوشید در سال‌های آخرین حیاتش مشکل قیاس‌ناپذیری و



نسبی‌گرایی را حل کند. این جمله معروف اوست که ناهم مقیاسی مشکل علوم نیست، بلکه مشکل فیلسوفان است. این عبارت یعنی قیاس‌ناپذیری مشکل ماست که نمی‌توانیم آن را حل کنیم. و همین‌طور این جمله متضمن این معنا است که باید ما نگرش خودمان را عوض کنیم. چرا نباید بپذیریم که نظریه‌های علمی قیاس‌ناپذیر است و نسبی و در عین حال متعین شده واقعیت. چطور می‌توان راه‌های متفاوتی برای قضاوت معقول بین نظریه‌ها یافت و در عین آنها را به لحاظ معنایی متفاوت و ناهم سنج دانست. این یعنی این‌که نباید با معیارهای ثابت اشتباهات گذشته تاریخ علم را تکرار کنیم. به همین دلیل به نظر می‌رسد که از مباحث معقولیت فایرabend می‌توان به نوعی نگاه خاص به نظریه‌پردازی در مورد معقولیت علمی دست یافت. این نگاه در مورد ساختار نظریه‌پردازی برای ابداع نظریه‌های جدید و متفاوت معقولیت نیز هست. ■

لاودن اساسا علم را فرایند حل مسئله دانست که ترجیح بین تئوری‌ها بر مبنای آن صورت می‌گیرد. لاودن با ابداع سنت‌های پژوهشی سعی کرد تا به این سؤال که چرا نظریه الف را برمی‌گزینیم و ب را رها می‌کنیم، پاسخی بدهد.

در بین سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۸۰ رویکردهای موضوعی به مسائل مختلف و منفرد فلسفه علم نیز بسط و توسعه می‌یافت، اما هیچ کدام از آنها نتوانستند به اندازه‌ای این چهار دیدگاه یعنی کوهن، پاپر، لاکاتوش و لاودن همه‌جانبه و مرتبط با مباحث معقولیت باشند. کوهن و فایرabend پای عواملی فراتر از تعریف مشهور مدرنیستی عقل و معقول را به علم باز کرده بودند و در موضع مقابل لاودن، لاکاتوش و پاپر از معیارهای به گمان مدرنیست‌ها معقول دفاع می‌کردند

جنگ نرم چیست و اهداف آن کدام است؟



از این شماره بر آن هستیم تا بخشی را در نشریه اختصاص دهیم به آموزش برخی نکات مهم که یک «مجاهد بصیر» در مبارزه با «جنگ نرم» دشمن باید از آنها اطلاع داشته و آگاه باشد. سعی ما بر این است که این آموزش‌ها را از سطوح مقدماتی و حتی پیش مقدماتی آغاز کرده و تدریجاً پیش ببریم و ارتقاء بخشیم.

جنگ نرم چیست؟

در یک بیان ساده می‌توان جنگ نرم را نحوی جنگ فرهنگی - سیاسی مبتنی بر استفاده از تمامی اهرم‌های رسانه‌ای [مطبوعات، رسانه‌های مجازی، رسانه‌های صوتی و تصویری، سینما، هنری، فرهنگی] از تألیف و ترجمه کتاب گرفته تا نفوذ دادن عناصر وابسته به دولت‌های استعمارگر در نهادها و سازمان‌ها و مراکز و وزارتخانه‌های تصمیم‌گیرنده و سیاست‌گذار فرهنگی و هنری کشور هدف، سیاسی به منظور تغییر هویت فکری و فرهنگی و ایدئولوژیک جامعه و نظام

اولین نکته‌ای که باید به توضیح آن پرداخت این است که اساساً «جنگ نرم» به چه معنا است؟ در حقیقت به نظر می‌رسد پیش از آغاز هر بحثی باید به این پرسش‌ها پاسخ داد:

۱. جنگ نرم چیست؟ یا به عبارتی دیگر جنگ نرم به چه معنا است؟
۲. چرا باید با جنگ نرم مقابله کرد؟
۳. چگونه می‌توان با جنگ نرم مقابله کرد؟ به عبارتی بستر تقابل با جنگ نرم چیست؟

سیاسی مورد حمله به منظور تضعیف آن تا حدی که یا از درون گرفتار فروپاشی شود و یا این که در پی تضعیف شدن توسط جنگ نرم به نقطه‌ای برسد که با یک تهاجم کوتاه‌مدت سخت‌افزارانه [مثلاً تهاجم نظامی، کودتا و توطئه محدود سازمان داده شده از داخل کشور، تجمع و اعتراض بخش‌هایی از یک کشور که در تور جنگ نرم گرفتار شده و تحمیق و اسیر گردیده‌اند...] از هم فرو پاشد و از بین برود، دانست.

بدینسان مشخص است که جنگ نرم یک تهاجم گسترده فرهنگی - سیاسی و ایدئولوژیک و عقیدتی و روانی و تبلیغاتی است که به منظور دست‌یافتن به اغراض خاص سیاسی صورت می‌گیرد.

در حقیقت می‌توان گفت «جنگ نرم» صورت پیچیده‌تر تهاجم سازمان‌یافته و هدفمند فرهنگی با اغراض سیاسی است که در شرایط کنونی با استفاده از سلطه گسترده رسانه‌ای نظام جهانی سلطه اومانیستی به نحوی بسیار وسیع و در عین حال فریبنده و پیچیده و حتی با اتکاء به ژست و ظاهر علمی و آکادمیک صورت می‌گیرد.

چرا و در چه زمان‌هایی

نظام استکبار سرمایه‌داری لیبرال خود را نیازمند و یا ناگزیر از در پیش گرفتن «جنگ نرم» به جای «جنگ سخت» [جنگ نظامی از طریق تجاوز و اشغال کشور هدف و یا کودتای نظامی توسط عوامل درونی خود در نهادهای نظامی

کشور هدف] می‌بیند؟ در واقع جنگ نرم، استراتژی انتخابی امپریالیزم لیبرال برای سرنگونی نظام‌هایی است که دارای مؤلفه‌های ذیل هستند:

۱. نظام‌هایی که ماهیت و یا خصلت ضداستکباری و یا ضداستعماری دارند و به نحوی رژیم‌های حکومتی‌ای مستقل از سیطره امپریالیزم لیبرال محسوب می‌شوند. نظامی که ماهیتاً ضداستکباری است، نظامی است که موجودیت خود را خارج از چارچوب تفکر مدرن

در یک بیان ساده می‌توان جنگ نرم را نحوی جنگ فرهنگی - سیاسی مبتنی بر استفاده از تمامی اهرم‌های رسانه‌ای [مطبوعات، رسانه‌های مجازی، رسانه‌های صوتی و تصویری، سینما، هنری، فرهنگی [از تألیف و ترجمه کتاب گرفته تا نفوذ دادن عناصر وابسته به دولت‌های استعمارگر در نهادها و سازمان‌ها و مراکز و وزارتخانه‌های تصمیم‌گیرنده و سیاست‌گذار فرهنگی و هنری کشور هدف]، سیاسی به منظور تغییر هویت فکری و فرهنگی و ایدئولوژیک جامعه و نظام سیاسی مورد حمله به منظور تضعیف آن تا حدی که یا از درون گرفتار فروپاشی شود و یا این که در پی تضعیف شدن توسط جنگ نرم به نقطه‌ای برسد که با یک تهاجم کوتاه‌مدت سخت‌افزارانه از هم فرو پاشد و از بین برود

و اومانیسم تعریف می‌کند. نظام جمهوری اسلامی

ایران یگانه نظام ماهیتاً ضداستکباری است زیرا ماهیت خود را فراتر از مدرنیته و اومانیسم و در ساحت دین تعریف می‌کند. اما نظام‌هایی هم در جهان هستند که به ساحت مدرنیته و یکی از ایدئولوژی‌های آن تعلق دارند، بنابراین تضاد



ذاتی با استکبار مدرن ندارند، اما چون فی‌المثل ایدئولوژی سوسیالیستی [که یکی از ایدئولوژی‌های عالم مدرن است] را برگزیده‌اند و نه ایدئولوژی لیبرال - سرمایه‌داری را، علیرغم وحدت ماهوی‌ای که با استکبار اومانیستی مدرن دارند، چون ایدئولوژی غالب نظام استکبار مدرن، سرمایه‌داری لیبرالی است، با نظام سرمایه‌داری لیبرال جهانی دچار تضاد ایدئولوژیک و تقابل منافع می‌گردند. این‌گونه رژیم‌ها [مثل کوبا یا کره شمالی] خصلت ضدامپریالیزم لیبرال [به

۲. نظام‌هایی که دارای هویت اعتقادی و یا ایدئولوژیک متفاوت و بلکه مقابل با نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال هستند. در حقیقت نظام جهانی سلطه اومانیستی [استکبار مدرن] که در بیست سال اخیر و در پی سرنگونی استکبار سوسیالیستی شوروی، اینک سرکردگی نظام جهانی استکباری را به تنهایی برعهده دارد، برای تحت سیطره درآوردن حکومت‌های مستقل از نظام سیطره امپریالیزم لیبرال و حکومت‌های ضداستکباری [یعنی جمهوری اسلامی که به تبع ضدیت با استکبار، ضداستعمار و ضدامپریالیست نیز است] و یا رژیم‌های صرفاً ضد استعمار لیبرالی - سرمایه‌داری نیازمند آن است تا هویت اعتقادی و

طراحان و مدیران و هدایت‌گران

جنگ نرم در برخی موارد از

اشخاص نفوذی خود که دارای

ژست‌های موجه و ماهیت‌های

پنهان بوده و در نهادها و سازمان‌ها

و مراکز و وزارتخانه‌های مختلف

فرهنگی و هنری در سطوح مختلف

حضور دارند، جهت تسهیل در

ترویج آراء و ایدئولوژی‌ها و هنر

و ادبیات لیبرالی به نحوی کاملاً

قانونی و تحت عناوینی چون بسط و

ارتقاء فرهنگ و هنر و نام‌های زیبا و

موجه دیگر بهره می‌برند

یا ایدئولوژیک این حکومت‌ها را مورد حمله قرار داده و نفی نماید تا با از بین بردن هویت اعتقادی یا ایدئولوژیک آنها، زمینه سرنگونی‌شان را فراهم آورد.

۳. جنگ نرم، استراتژی

اصلی امپریالیزم لیبرال -

سرمایه‌داری در مبارزه با

نظام‌ها و حکومت‌هایی است

که به دلیل بهره‌مندی از

حمایت‌های مردمی و نیز

توانمندی‌های استراتژیک

دفاعی، امکان سرنگونی آنها

از طریق تهاجم و اشغال نظامی [نظیر کاری که با رژیم صدام

کردند که فاقد پشتوانه مردمی بود] وجود ندارد.

در بیان فهرست‌وار خصایص «جنگ نرم» می‌توان گفت:

۱. جنگ نرم، صورت پیچیده‌تر و بسط‌یافته و متکامل! [کمال

در نقصان] تهاجم فرهنگی و یکی از انحاء آن است.

۲. کانون اصلی جنگ نرم، جنگ عقیده و اعتقاد است.

۳. جنگ نرم به صورتی کاملاً نامحسوس، پنهان، زیرکانه و

با استفاده از تمامی اهرم‌های فرهنگی و هنری و رسانه‌ای

موجود و ممکن صورت می‌گیرد.

عنوان سرکرده

نظام جهانی سلطه

اومانیستی] دارند،

اما با تمامیت

و کلیت استکبار مدرن‌ستیزی نداشته و بلکه به آن تعلق

خاطر دارند، زیرا موجودیت خود را در چارچوب مدرنیته و

اومانیسم تعریف می‌کنند، منتها به جای ایدئولوژی لیبرال

- سرمایه‌داری مدرن، ایدئولوژی سوسیالیستی مدرن را

برگزیده‌اند.



۴. طراحان و مدیران و هدایت‌گران جنگ نرم در برخی موارد از اشخاص نفوذی خود که دارای ژست‌های موجه و ماهیت‌های پنهان بوده و در نهادها و سازمان‌ها و مراکز و وزارتخانه‌های مختلف فرهنگی و هنری در سطوح مختلف حضور دارند، جهت تسهیل در ترویج آراء و ایدئولوژی‌ها و هنر و ادبیات لیبرالی به نحوی کاملاً قانونی و تحت عناوینی چون بسط و ارتقاء فرهنگ و هنر و نام‌های زیبا و موجه دیگر بهره می‌برند.

۵. ایران اسلامی و نظام جمهوری اسلامی امروز در متنی یک جنگ نرم بسیار گسترده، جدی و سرنوشت‌ساز قرار گرفته است. یکی از بسترهایی که طراحان و عوامل اجرائی جنگ نرم از آن برای گسترش دامنه نفوذ فعالیت خود استفاده می‌کنند، «تساهل و تسامح»! تأسف‌بار و غیرقابل پذیرش بسیاری از مدیران فرهنگی و هنری نظام اسلامی است که با مدعای به قول خودشان «جذب مخالفان» و «استفاده از روشنفکران سکولاریست در مسیر اهداف نظام از طریق به اصطلاح مدیریت آنها»! [که البته همگی تاکتیک‌هایی شکست خورده است که نتایج عملی آن، تقریباً

همیشه، استحاله و یا انفعال مدیران و برخی نیروهای انقلابی و محوریت یافتن روشنفکران سکولار و پیشبرد پروژه جنگ نرم بوده است] نادانسته، شرایط و امکانات بسیاری برای فعالیت جریان پیشبرنده پروژه جنگ نرم فراهم کرده و

می‌کنند. حقیقتاً حیرتانگیز است که در وسط یک جنگ

فراگیر سنگین پرتلفات فرهنگی - سیاسی، چگونه بسیاری از مدیران و مسئولان فرهنگی و هنری و مطبوعاتی ناگهان یادشان می‌افتد که نباید «انحصارطلب»؟! باشند و «وظیفه» دارند از روشنفکران سکولار مهاجم در جنگ نرم، و جریان فرهنگی - سیاسی اسلامی مدافع آرمان‌های انقلاب «به یکسان» حمایت کنند. این مدعاها به این می‌ماند که در یک جنگ نظامی، جمعی از فرماندهان نظامی نیروهای خودی به منظور جلوگیری از «انحصارطلبی»، «گزینشی عمل کردن»، «پرهیز از تندروی و افراطی‌گری»، «در نظر گرفتن همه سلايق و علایق» [بخوانید همه اعتقادات اعم از حق یا باطل]، «رعایت اعتدال»، «رعایت عدالت» و عبارات به ظاهر زیبایی دیگری نظیر اینها، بخشی از اسلحه و مهمات نیروهای خودی را به دشمن بدهند، بخشی از نیروهای خودی را منفعل کرده و از صحنه خارج نمایند و برخی سنگرهای خودی را در اختیار نیروهای دشمن قرار دهند و

جنگ نرم، صورت پیچیده‌تر و بسط‌یافته و متکامل! [کمال در نقصان] تهاجم فرهنگی و یکی از انحاء آن است

خوشحال هم باشند که به «عدالت»!! رفتار کرده و مشغول جذب نیروهای غربزده به اردوگاه خودی هستند و یا به قول برخی از این دسته مدیران، از به اصطلاح «هل دادن این روشنفکران به سمت ضدانقلاب»

بزرگ‌ترین نقطه ضعف امروز ما در جنگ نرم با دشمن اومانیست - لیبرال، وجود طیفی از مدیران فاقد بصیرت، فاقد شجاعت و جسارت انقلابی، ناکارآمد، غافل از ابعاد و وجوه و شئون و انحاء و اشکال و انواع ظهور جنگ نرم و نیز غافل از عمق و وسعت خطر ناشی از تهاجم فرهنگی دشمن؛ در رأس برخی از مراکز و نهادها و مجموعه‌ها و سازمان‌های فرهنگی و هنری و فکری و مطبوعاتی و دانشگاهی خودی است که به دلیل عدم بصیرت، فقدان تدبیر، ضعف در دشمن‌شناسی، جهل و ناآگاهی از توانایی‌ها و ظرفیت‌های نیروهای خودی، و مرعوبیت و انفعال نسبت به چهره‌های آکادمیک و یا مشهور و دارای القاب و عناوین دشمن، عملاً به بسترساز و جاده صاف‌کن مهاجمان فرهنگی بدل گردیده‌اند

جلوگیری کرده‌اند، فارغ از اینکه تمامی آراء و آثار و سیر و رفتار فرهنگی و هنری و مطبوعاتی این روشنفکران سکولار، تجسم سیار ضدانقلابی‌گری است. ۶. در جریان جنگ نرم در ایران امروز، روشنفکران سکولار - مدرنیست آتئیست

[غیرمذهبی] و روشنفکران التقاطی به ظاهر دینی سکولار

- مدرنیست که خود را «روشنفکر دینی» می‌نامند و بخشی از آکادمیسین - تکنوکرات‌های مدرنیستی که نقش تدریس و ترویج برخی دروس علوم انسانی در دانشگاه‌ها را برعهده دارند، به همراه طیفی از روزنامه‌نگاران سکولار - لیبرالیست و گروهی از شاعران و

نویسندگان و تئوریسین‌ها و مدیران مقید به آداب شریعت و حفظ ظواهر که به هر دلیلی ماهیت جنگ نرم و ابعاد پنهان و گسترده آن را در نیافته و مرزبندی روشنی با مشهورات لیبرال - مدرنیستی‌ای نظیر حقوق بشر لیبرالی، درک لیبرالی از آزادی بیان، مفهوم مدارا و تساهل و تسامح ماسونی، آثار و کتب و مقالات مروج مشهورات اومانیستی و نظایر آنها ندارند؛ در ائتلافی نانوشته و ناخواسته به سربازان و کارگزاران و بسترسازان جنگ نرم استعمار لیبرالی علیه انقلاب اسلامی و علیه اصالت هویت شیعی و استقلال سیاسی و عزت و سرافرازی ملی مردم ما بدل گردیده‌اند.

ایران اسلامی و نظام جمهوری اسلامی امروز در متن یک جنگ نرم بسیار گسترده، جدی و سرنوشت‌ساز قرار گرفته است. یکی از بسترهایی که طراحان و عوامل اجرائی جنگ نرم از آن برای گسترش دامنه نفوذ فعالیت خود استفاده می‌کنند، «تساهل و تسامح»! تأسفبار و غیرقابل پذیرش بسیاری از مدیران فرهنگی و هنری نظام اسلامی است که با مدعای به قول خودشان «جذب مخالفان» و «استفاده از روشنفکران سکولاریست در مسیر اهداف نظام از طریق به اصطلاح مدیریت آنها»! [که البته همگی تاکتیک‌هایی شکست خورده است که نتایج عملی آن، تقریباً همیشه، استحاله و یا انفعال مدیران و برخی نیروهای انقلابی و محوریت یافتن روشنفکران سکولار و پیشبرد پروژه جنگ نرم بوده است] نادانسته، شرایط و امکانات بسیاری برای فعالیت جریان پیشبرنده پروژه جنگ نرم فراهم کرده و می‌کنند



کانون اصلی جنگ نرم، جنگ عقیده و اعتقاد است

۷. بزرگ‌ترین نقطه ضعف امروز ما در جنگ نرم با دشمن اومانیست - لیبرال، وجود طیفی از مدیران فاقد بصیرت، فاقد شجاعت و جسارت انقلابی، ناکارآمد، غافل از ابعاد و وجوه و شئون و انحاء و اشکال و انواع ظهور جنگ نرم و نیز غافل از عمق و وسعت خطر ناشی از تهاجم فرهنگی دشمن؛ در رأس برخی از مراکز و نهادها و مجموعه‌ها و سازمان‌های فرهنگی و هنری و فکری و مطبوعاتی و دانشگاهی خودی است که به دلیل عدم بصیرت، فقدان تدبیر، ضعف در دشمن شناسی، جهل و ناآگاهی از توانایی‌ها و ظرفیت‌های نیروهای خودی، و مرعوبیت و انفعال نسبت به چهره‌های آکادمیک و یا مشهور و دارای القاب و عناوین دشمن، عملاً به بسترساز و جاده صاف‌کن مهاجمان فرهنگی بدل گردیده‌اند و نادانسته محصل سیاست‌ها و رفتارشان به پیشبرد پروژه جنگ نرم کمک کرده و می‌کند.

اغراض جنگ نرم چیست؟

دشمن از جنگ نرم با انقلاب، نظام اسلامی و ملت ایران ماسوونی به منظور به انقیاد درآوردن ملت‌های غیرغربی و تأمین اغراض استعماری‌شان و در راستای سیاست استکباری استیلا جویانه‌شان، هدف بسط غرب‌زدگی مدرن در میان آن ملت‌ها و سرزمین‌ها را دنبال می‌کنند. در ایران اسلامی با حدوث انقلاب اسلامی، پروژه غرب‌زدگی مدرنیستی تا حدود زیادی شکست خورد، اما استعمار مدرن برای رسیدن به هدف خود که نابودی هویت دینی شیعی و اسلامی ملت ما است [چون این هویت دینی مانع به ذلت گرفته‌شدن و تحت سلطه قرارگرفتن و انقیاد مردم ایران و نیز مانع غارت و چپاول منابع و امکانات نیروی کار کشور و از همه مهم‌تر مانع سقوط انسان ایرانی به ورطه حیوانیت مدرنیته می‌گردد] اکنون از کانال تهاجم بسیار گسترده فرهنگی و به عبارتی جنگ نرم پیچیده و سنگین و همه‌جانبه و مستمر می‌کوشد تا به استحاله و مسخ هویت اسلامی جامعه و ملت ایران به نفع نحوی غرب‌زدگی مدرن [که ذاتاً منحط است و موجب مسخ انسانیت می‌شود] و تقلیدی [که تضمین‌کننده سیطره امپریالیسم لیبرال بر ملت ما و نیز تمدن اومانیستی غرب مدرن و نظام ظلم و جهل و کفر و شرک آن قیام کرده است.

چه اهدافی را دنبال می‌کند؟ هدف استعمار سرمایه‌داری لیبرال و کلیت نظام استکبار اومانیستی از تهاجم فرهنگی - سیاسی در چارچوب یک جنگ نرم دقیق، گسترده، پیچیده، محاسبه‌شده، مستمر و بسیار پرهزینه که تقریباً همه نیروهای روشنفکری مدرنیست وابسته به نظام سلطه استکبار اومانیستی [با سرکردگی امپریالیسم لیبرال - سرمایه‌داری] ای را که می‌توانند به زبان فارسی بنویسند و سخن بگویند در سراسر ایران و جهان بسیج کرده و علیه نظام اسلامی ایران و آرمان‌های انقلاب اسلامی و به‌طور خاص علیه اصل ولایت فقیه و شخص ولی فقیه به میدان آورده است، چیست؟

اهداف استعمار سرمایه‌داری لیبرال و کلیت نظام استکبار غرب مدرن در جنگ نرم با جمهوری اسلامی ایران را می‌توان اینگونه فهرست کرد:

۱. استحاله فرهنگی جامعه ایران به منظور حذف و یا کم‌رنگ کردن هویت اسلامی و شیعی، زیرا جامعه و نظام اسلامی در ایران با تکیه بر همین هویت دینی و ملهم از آن است که در مقابل

نظام سلطه اومانیستی و کاست حاکمان پنهان یهودی - ماسوونی به منظور به انقیاد درآوردن ملت‌های غیرغربی و تأمین اغراض استعماری‌شان و در راستای سیاست استکباری استیلا جویانه‌شان، هدف بسط غرب‌زدگی مدرن در میان آن ملت‌ها و سرزمین‌ها را دنبال می‌کنند. در ایران اسلامی با حدوث انقلاب اسلامی، پروژه غرب‌زدگی مدرنیستی تا حدود زیادی شکست خورد، اما استعمار مدرن برای رسیدن به هدف خود که نابودی هویت دینی شیعی و اسلامی ملت ما است [چون این هویت دینی مانع به ذلت گرفته‌شدن و تحت سلطه قرارگرفتن و انقیاد مردم ایران و نیز مانع غارت و چپاول منابع و امکانات نیروی کار کشور و از همه مهم‌تر مانع سقوط انسان ایرانی به ورطه حیوانیت مدرنیته می‌گردد] اکنون از کانال تهاجم بسیار گسترده فرهنگی و به عبارتی جنگ نرم پیچیده و سنگین و همه‌جانبه و مستمر می‌کوشد تا به استحاله و مسخ هویت اسلامی جامعه و ملت ایران به نفع نحوی غرب‌زدگی مدرن [که ذاتاً منحط است و موجب مسخ انسانیت می‌شود] و تقلیدی [که تضمین‌کننده سیطره امپریالیسم لیبرال بر ملت ما و نیز تمدن اومانیستی غرب مدرن و نظام ظلم و جهل و کفر و شرک آن قیام کرده است.

۲. هدف دیگر جنگ نرم غرب مدرن علیه جامعه ایران گذشته حفظ کرده [ولایت فقیه است و تا اعتقاد به ولایت و نظام اسلامی، استحالة اعتقادی و ایدئولوژیک جمهوری اسلامی به منظور زمینه‌سازی برای استحالة سیاسی آن است. از همین رو است که روشنفکران و تکنوکرات‌ها و استادان و کارشناسان و سیاستمداران و نویسندگان و روزنامه‌نگاران سکولاریست داخل و خارج از کشور به طور مستمر و بی‌وقفه، اصل ولایت فقیه و نظام مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه و گاه حتی شخص مقام عظمای ولایت را مورد حملات تبلیغاتی و روانی و تحریف و دروغ‌پردازی قرار می‌دهند، زیرا فهمیده‌اند کانون استواری نظام اسلامی و نقطه قوت و پیوند نظام و مردم و محور اصلی هویت ایدئولوژیک و عقیدتی جمهوری اسلامی [که آن را در برابر انواع و انبوه توطئه‌ها در سه دهه استکبار مدرن] سرنگون شود. هرچند که این امر، خواب

و نظام اسلامی، استحالة اعتقادی و ایدئولوژیک جمهوری اسلامی به منظور زمینه‌سازی برای استحالة سیاسی آن است. از همین رو است که روشنفکران و تکنوکرات‌ها و استادان و کارشناسان و سیاستمداران و نویسندگان و روزنامه‌نگاران سکولاریست داخل و خارج از کشور به طور مستمر و بی‌وقفه، اصل ولایت فقیه و نظام مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه و گاه حتی شخص مقام عظمای ولایت را مورد حملات تبلیغاتی و روانی و تحریف و دروغ‌پردازی قرار می‌دهند، زیرا فهمیده‌اند کانون استواری نظام اسلامی و نقطه قوت و پیوند نظام و مردم و محور اصلی هویت ایدئولوژیک و عقیدتی جمهوری اسلامی [که آن را در برابر انواع و انبوه توطئه‌ها در سه دهه استکبار مدرن] سرنگون شود. هرچند که این امر، خواب

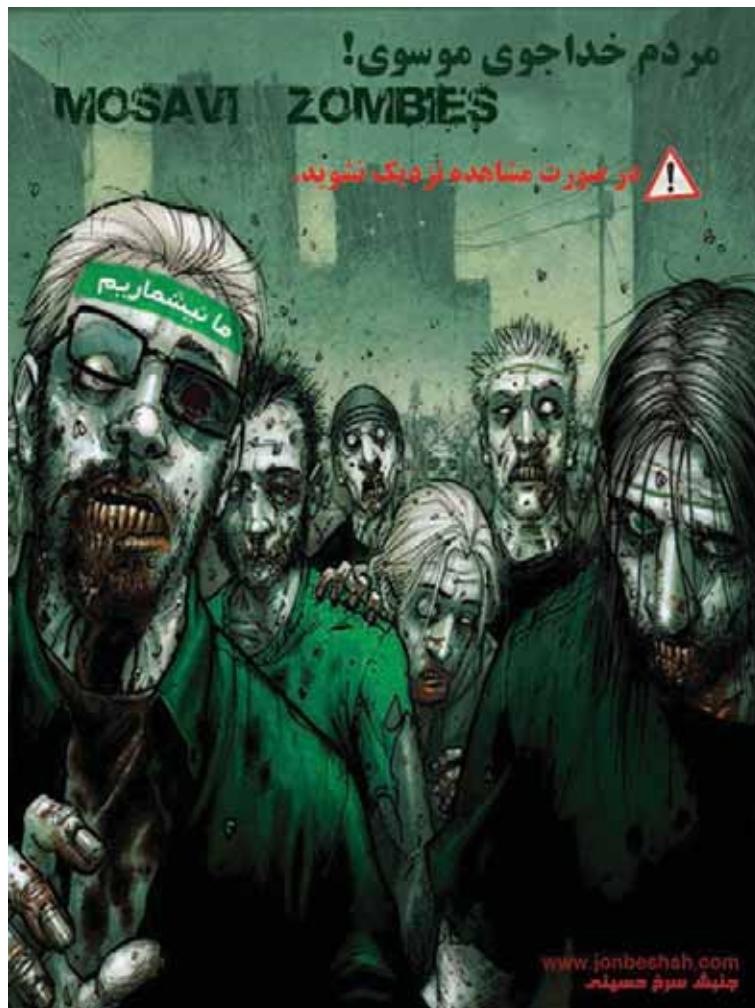
در جریان جنگ نرم در ایران امروز، روشنفکران سکولار - مدرنیست آتئیست [غیرمذهبی] و روشنفکران التقاطی به ظاهر دینی سکولار - مدرنیست که خود را «روشنفکر دینی» می‌نامند و بخشی از آکادمیسین - تکنوکرات‌های مدرنیستی که نقش تدریس و ترویج برخی دروس علوم انسانی در دانشگاه‌ها را برعهده دارند، به همراه طیفی از روزنامه‌نگاران سکولار - لیبرالیست و گروهی از شاعران و نویسندگان و تنوریسین‌ها و مدیران مقید به آداب شریعت و حفظ ظواهر که به هر دلیلی ماهیت جنگ نرم و ابعاد پنهان و گسترده آن را در نیافته و مرزبندی روشنی با مشهورات لیبرال - مدرنیستی‌ای نظیر حقوق بشر لیبرالی، درک لیبرالی از آزادی بیان، مفهوم مدارا و تساهل و تسامح ماسونی، آثار و کتب و مقالات مروج مشهورات اومانیستی و نظایر آنها ندارند؛ در ائتلافی نانوشته و ناخواسته به سربازان و کارگزاران و بسترسازان جنگ نرم استعمار لیبرالی علیه انقلاب اسلامی و علیه اصالت هویت شیعی و استقلال سیاسی و عزت و سرافرازی ملی مردم ما بدل گردیده‌اند

اما هدف نهایی طراحان و مدیران و کارگزاران و عملة خارجی و داخلی جنگ نرم علیه ملت ایران، سرنگونی نظام اسلامی و به اسارت درآوردن ملت ایران تحت سلطه غرب‌زدگی اومانیستی است. ره‌آورد غرب‌زدگی اومانیستی و سلطه امپریالیسم لیبرال سرمایه‌داری جهانی بر ایران، برای ایرانیان، چیزی نیست مگر مسخ هویت ملی و تضعیف باورها و اعتقادات و ارزش‌های دینی و اخلاقی و سلطه تمام‌عیار و گسترده و وحشیانه سرمایه‌داری لیبرال و وابستگی تمام‌عیار فرهنگی و سیاسی و اقتصادی به آمریکا و لگدکوب شدن عزت ملی و اشغال کشور توسط نوکران بیگانه و از دست رفتن حق مردم برای تعیین سرنوشتشان و رواج وحشتناک فساد و هرزگی اخلاقی و غارت منابع طبیعی و امکانات اقتصادی ایران و در نهایت تجزیه تمامیت ارضی این کشور، زیرا استکبار اومانیستی - لیبرال با هویت ایرانی [که در تشیع و توحید و حُب ائمه (ع) و ولایت‌پذیری و ولایت‌مداری و کوشش به منظور بسترسازی برای ظهور خلاصه می‌شود] سر جنگ و دشمنی دارد و کمر به نابودی آن بسته است

از ولی امر وجود دارد، هویت ایدئولوژیک نظام اسلامی محکم و استوار است و تاهویت ایدئولوژیک حکومت اسلامی مستحکم و برقرار است، استحالة سیاسی جمهوری اسلامی غیرممکن است.

۳. هدف دیگر دشمنان از به راه انداختن جنگ نرم بسیار گسترده و شیطانی علیه ایران اسلامی، ایجاد فاصله و سوءظن میان مردم و نظام اسلامی است تا نظام، پایگاه حمایتی مردمی‌اش را از دست داده فلذا آسیب‌پذیر شود و به طریقی توسط عوامل داخلی کاست حاکمان پنهان جهانی و یا به واسطه تجاوز مستقیم دولت‌های امپریالیستی [خدای ناکرده و به خیال خام و بی‌پایه و شیطانی سردمداران

بدون تعبیر لیبرال
 - سرمایه‌داری
 یهودی - ماسونی
 است و رشته مهر و
 حمایت مردم نسبت
 به مقام عظمی
 ولایت و به تبع آن
 نسبت به کلیت
 نظام جمهوری
 اسلامی، ناگسستگی
 و تضعیف‌نشدنی و
 روزافزون است.
 اما هدف نهایی
 طراحان و مدیران
 و کارگزاران و عملة
 خارجی و داخلی
 جنگ نرم علیه ملت
 ایران، سرنگونی
 نظام اسلامی و به
 اسارت درآوردن
 ملت ایران تحت
 سلطه غرب‌زدگی



فرهنگی و سیاسی و
 اقتصادی به آمریکا و
 لگدکوب‌شدن عزت
 ملی و اشغال کشور
 توسط نوکران بیگانه
 و از دست رفتن حق
 مردم برای تعیین
 سرنوشتشان و رواج
 وحشتناک فساد
 و هرزگی اخلاقی
 و غارت منابع
 طبیعی و امکانات
 اقتصادی ایران و
 در نهایت تجزیه
 تمامیت ارضی این
 کشور، زیرا استکبار
 اومانیستی - لیبرال
 با هویت ایرانی [که
 در تشیع و توحید
 و حُب ائمه (ع) و
 ولایت‌پذیری و
 ولایت‌مداری و

کوشش به منظور بسترسازی برای ظهور خلاصه می‌شود] سر
 جنگ و دشمنی دارد و کمر به نابودی آن بسته است. پس
 برای دفاع از هویت دینی و موجودیت تاریخی و عزت مردمی
 و ارزش‌های اخلاقی و منابع و امکانات طبیعی و اقتصادی و
 آزادی و امنیت و تمامیت ارضی وطن اسلامی باید هوشیارانه
 به پا خیزیم و با «جنگ نرم» مبارزه کنیم. ■

اومانیستی است. ره‌آوردِ غرب‌زدگی اومانیستی و سلطه
 امپریالیسم لیبرال سرمایه‌داری جهانی بر ایران، برای ایرانیان،
 چیزی نیست مگر مسخِ هویت ملی و تضعیفِ باورها و
 اعتقادات و ارزش‌های دینی و اخلاقی و سلطه تمام‌عیار و
 گسترده و وحشیانه سرمایه‌داری لیبرال و وابستگی تمام‌عیارِ



مقدمه:

واژه «حلقه»

در ادبیات

فارسی مشترک

لفظی است و بار

معناهای متعددی را بر

دوش می‌کشد و در هر جمع و

مسلكی تداعی‌گر یک معنا است که آنان را

به یاد هندوستان خود می‌اندازد. به‌طور مثال

جوانان عاشق پیشه به امید روزی هستند تا

«حلقه» به انگشت کنند و زندگی جدیدی را آغاز کنند.

حلقه‌ای که نشانه تزویج دو فرهنگ، دو جزیره و تبدیل دو

من به یک ما است. اما در درون این حلقه رازهایی نهفته

است:

«دخترک خنده‌کنان گفت که چیست

راز این حلقه زر

راز این حلقه که انگشت مرا

این چنین تنگ گرفته است به بر

راز این حلقه که در چهره او

این همه تابش و رخسندگی است

مرد حیران

شد و گفت:

حلقه

خو شبختی

است، حلقه زندگی

است.» [۱]

داستان‌خوانان و سینماگران

نیز به دیدن و تحلیل «ارباب

حلقه‌ها» مشغولند؛ داستان و فیلمی که بر

محوریت «حلقه» (نمادی از قدرت) شکل

گرفته است حلقه‌ای برای تسخیر سرزمین‌ها

و قدرتی در دست تاریکی‌ها یا خوبی‌ها.

فلسفه دوستان نیز از این قافله عقب نیافتاده و سریع برای

خود حلقه‌ای دست و پا کرده‌اند تا نام خود را در میان

ارباب حلقه‌ها ثبت گردانند. لذا در ابتدای قرن بیستم

گروهی از پوزیتیویست‌های منطقی تحت تأثیر افکار راسل و

ویتگنشتاین دور هم جمع شدند و حلقه‌ای را شکل دادند که

به «حلقه وین» معروف شد.

ما مسلمانان نیز بی‌بهره از حلقه نبودیم و شهید سیدمحمد

باقر صدر با نگارش کتاب «حلقات» در سه حلقه، نام ما را

در کتاب حلقه‌داران ثبت نمود. کتاب حلقات در موضوع علم

□ سید مهدی موسوی

اصول در واقع متدلوژی فهم دین و شریعت اسلامی برای به‌روزرسانی معارف دین است.

در اواخر دهه شصت بود که رهروان روشنفکران ایرانی، به فکر افتادند که پس از ۲۰۰ سال عمر روشنفکری، به جای فراموشخانه و ماسیون از نام و عنوان «حلقه» بهره

ببرند و این‌بار با تولید و نشر نشریه‌ای آشکار، حلقه‌ای را سازماندهی کنند تا حلقه قدرت را به دست آورند. «حلقه کیان» در فکر جمع نمودن همه معانی «حلقه» بود و از معانی مختلف حلقه وجوهی را در خود جمع کرده بود از «حلقه زر» خوشبختی را می‌خواست و

آن را در ازدواج فرهنگ ایرانی با تمدن غربی می‌دانست. از «ارباب حلقه‌ها» قدرتی را می‌طلبید تا نه در حاشیه، بلکه در متن جریان‌ات قرار گیرد و از «حلقات» فهم دینی و تغییر متدلوژی معرفت دینی را استفاده کرد، چرا که فهمیدند راز قدرت در ایران اسلامی، در دین نهفته است و از «حلقه وین» روش تحصلی را آموختند تا همه چیز را پویری بنگرند.

ادبیات ناجیانه روشنفکری در ایران به تبع اروپا، با اندکی تأخیر از قرن نوزدهم آغاز شد. منجیانی که با سفر به کشورهای غربی و سیاحت در آن دیار، راه نجات را نه در خود، بلکه در سرزمین بیگانه یافتند و راه و رسم نجات را غربی‌گونه فهمیدند. داستان «قبض و بسط» آنان و

کشفیاتشان در «صراط‌های مستقیم» با نگارش «سفرنامه» و «سیاحتنامه» آغاز شد و به دنبال «اصول ترقی» و «اصول آدمیت» در «الفبای جدید» بودند لذا «دفتر قانون» را برای نجات یافتگی ما نگاشتند و پس از آن با «سیر حکمت در اروپا» به دنبال نشانه‌هایی از درمان

دردها بودند. لذا با عضویت در «فراموشخانه‌ها»، تشکیل گروه‌های «۵۳ نفره» یا «جبهه ملی» و «نهضت آزادی» برای یافتن «راهی به رهایی» و رسیدن به «مشتاقی و مهجوری» در «غربت غربی»، «هویت چهل تکه‌ای» را رقم زدند که به

«موج چهارم» «اصلاحات» منتهی و نهایتاً سر از کودتای مخملین «سبز» در آورد.

در این میان حلقه کیان در حاشیه نشر ماهنامه کیان از سال ۶۹ تا ۷۹ در یک دهه فعالیت سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیکی در پی بازسازی خرده گفتمان‌های روشنفکری

دو قرن اخیر در رنگ و لعاب جدید بود از این رو با کسب تجربه هفت سال فعالیت مطبوعاتی در کیهان فرهنگی، پای به عرصه ژورنالیستی گذاشتند تا «الفبای جدید» معرفت دینی را برای پاس داشت «اصول آدمیت» بنگارند و این جز با نفی صراط مستقیم و تدوین

حلقه کیان با ورود به مبادی معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه فهم دینی اساساً به فراسوی مرزهای گفتمان اسلام نابی قدم می‌نهد که توسط امام خمینی (ره) تبیین گردیده بود

صراط‌های مستقیم میسر نبود.

حضور فعال بیش از یک دهه این حلقه، پس از پایان دفاع مقدس و رحلت قائد عظیم الشان ملت، تا تعطیلی روزنامه‌های زنجیره‌ای در سال ۱۳۷۹، امری غیر قابل انکار، هدفمند، روشمند و در تاریخ ایران، اساسی و مهم بوده است لذا شناخت این حلقه در کنار «حلقه سلام» و «مرکز مطالعات ریاست جمهوری وقت» همراه با فعالیت‌های نهضت آزادی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و جذب عناصر مجمع روحانیون مبارز و کارگزاران سازندگی در این برهه از زمان، نمایانگر شکل‌گیری خرده گفتمانی در مقابل گفتمان جمهوری اسلامی ایران - با ادعای تفسیری نوین از انقلاب -

بود که در دوم خرداد ۷۶ بر اریکه قدرت تکیه زد و در مدت هشت سال به تقویت قدرت و استیلای فکری و سیاسی خود پرداخت.

متأسفانه ادبیات مکتوب ما با توجه به ضرورت اجتناب‌ناپذیر شناخت جریان‌های سیاسی فکری کشور، درباره

جریان‌ات فکری، فرهنگی و سیاسی پس از انقلاب بسیار لاغر و حتی غیر علمی است و آن‌چه نیز وجود دارد ترجمه آثار خارج نشینانی است که چندان دل خوشی از انقلاب اسلامی ندارند. به طور مثال، پیرامون یک دهه فعالیت سیاسی، فکری

توجه به معرفت دینی و به اصطلاح تحول آن، برای مخالفت با اندیشه سیاسی ولایت فقیه، حکومت اسلامی و مدیریت دینی از اولویت‌های برنامه روشنفکران پس از انقلاب بوده است

و مطبوعاتی حلقه کیان، چه اثری ارائه شده است؟

گشت و گذار در سابقه آشکار و پنهان بیش از سی نفر از گردانندگان اصلی یک حلقه - به قولی بیش از صد نفر - امری دشوار، پرخطر و ناامیدکننده است و این قلم نیز درصدد سیاحت در پشت پرده‌های سیاسی و اقتصادی آقایان نبوده و نیست، اما سیاحت در ثمره آنان که حداقل در ۵۶ شماره ماهنامه کیان به عنوان محصول ایدئولوژیکی این حلقه، به واقع سیاحتنامه‌ای از تلاش‌های حلقه کیان است که انشاءالله در آینده انجام خواهد شد. اما در اینجا سعی بر این است که آن‌چه تاکنون درباره «حلقه کیان» چه از سوی گردانندگان اصلی و موافقان و چه از سوی مخالفان نگاشته شده است در یک محل گرد هم‌آید تا نمایي از آن به دست آید.

سیاحتی در کیان

حسن منتظر قائم، کمال حاج‌سیدجوادی، سید مصطفی رخ‌صفت از چهره‌های فعالی بودند که پیشنهاد شهید سید حسن شاه‌چراغی، [سرپرست وقت موسسه کیان] را پذیرفتند و انتشار نشریه‌ای فرهنگی - کیهان فرهنگی - در کنار روزنامه سیاسی کیهان را که رضا تهرانی، هادی خانیکی و ماشاء... شمس‌الواعظین در آن مشغول بودند را در سال ۱۳۶۲ قبول کردند [۲] بعد از شهادت شاه چراغی و وفات منتظر قائم در سال ۶۴ و پس از سال ۶۶ با ایجاد اختلافاتی میان مهدی نصیری با رضا تهرانی، هادی خانیکی و ماشاءالله شمس‌الواعظین، - از شاگردان کلاس‌های عبدالکریم سروش [۳] و نزدیک به مواضع مهدی‌هاشمی [۴] - رخ‌صفت که خود نیز از شاگردان سروش بود آنها را به کیهان فرهنگی برد کیهان فرهنگی در این زمان مبلغ آراء عبدالکریم سروش بود. این آقایان سروش را به عنوان نماینده روشنفکران دانشگاهی در مقابل حوزویان برجسته قرار می‌دادند. و ابتدا در کیهان فرهنگی بود که مبانی معرفت‌شناختی و دین‌شناختی نظرات عبدالکریم سروش تدوین شد. حاصل آن سلسله مقالاتی با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» بود که اولین آنها در شماره اردیبهشت ۶۷ کیهان فرهنگی منتشر شد. [۵] و در ادامه بیش از ۸۵ صفحه مطلب از سروش

در طی ۱۷ مقاله چاپ و منتشر شد. [۶]

در دور اول از ریاست جمهوری‌هاشمی رفسنجانی، با استعفای سید محمد خاتمی از وزارت ارشاد، و گسترش اختلافات با مهدی نصیری مدیر مسئول وقت کیهان، وقفه‌ای در کار انتشار کیهان فرهنگی در سال ۱۳۶۹ ایجاد شد و نهایتاً این افراد - یاران سروش - از کیهان فرهنگی جدا شدند و به فکر نشریه‌ای جدید افتادند. آقای سیدمصطفی رخ‌صفت امتیاز مجله‌اش به نام کتاب نمون را در اختیار جمع قرار داد که به پیشنهاد ماشاءالله شمس‌الواعظین به «کیان» تغییر نام یافت [۷] از این رو «کیان» به جای «کیهان» با حذف «ها» متولد شد و محوری شد

برای گرد هم‌آیی
سوته‌دلانی با
محوریت ترویج

اندیشه‌های سروش

و مخالفت با گفتمان فکری

حاکم؛ اینچنین بود که در آبان

۱۳۷۰، ماهنامه کیان به

صاحب امتیازی مصطفی

رخ‌صفت، مدیرمسئولی

رضا تهرانی و سردبیری

ماشاءالله شمس‌الواعظین

آغاز به کار کرد. و

همچنین نشریه «زنان» از

طرف زنان همسو با کیان از

بهمن ۷۰ در حوزه روشنفکری

زنان با مسئولیت شهلا شرکت (که

قبلاً در زن روز مسئولیت داشت) و شیرین

عبادی آغاز به انتشار کرد.

یاران سروش، کیان را به فضایی برای ارائه روایتی افراطی

از راهی که از کیهان فرهنگی آغاز شده بود تبدیل کردند و

«سقف مباحث تئوریک مربوط به دین‌شناسی، فلسفه دین

و جامعه‌شناسی دین را به دلیل فضای بازی که در اختیار

داشت بالا بردند». و آن را به عنوان یک مجله روشنفکری



عبدالکریم سروش

متعلق به مخاطبان دانشگاهی و فرهیخته جامعه معرفی نمودند. [۸] در ماهنامه کیان بیش از ۲۰ مقاله و مطلب از سروش در بیش از ۲۰۰ صفحه منتشر شده است. [۹] در کنار این نشریه حلقه‌ای شکل گرفت که در آن «به صورت حلقه مشاوران یا حلقه فکری نخستین کیان، گرد هم می‌آمدند قبل از انتشار هر شماره سوژه‌ها، موضوعات و چالش‌های مربوط به حوزه دین را در خلال یک دیالوگ باز با هم در میان می‌گذاشتند. این گردهمایی بعدها گعده‌های چهارشنبه نامیده شد و اعضایش اصحاب چهارشنبه خوانده شدند.» [۱۰]

عبدالکریم سروش در تعریف حلقه کیان می‌گوید: «حلقه کیان دو معنای خاص و عام دارد. معنای عام «حلقه کیان»، تمام خوانندگان کیان و علاقه‌مندان به اندیشه‌های مطرح در آن را شامل می‌شود؛ افرادی که در شادی‌ها و غم‌های کیان شریک بودند... [به ادعای سروش] حلقه عام کیان دایره مخاطبانی صدهزار نفری بود. کیان در آخرین

شماره‌های خود طی یک همه‌پرسی سؤالاتی را با خوانندگان در میان گذاشت و مشخص شد که هر نسخه مجله را پنج نفر به طور میانگین مطالعه می‌کنند. حال آنکه تیراژ کیان نیز ۲۰ هزار نسخه بود. اما حلقه خاص کیان، خود افرادی بودند که مستقیماً در داخل موسسه کیان کار می‌کردند اعم از سردبیر و هیات مدیره و پاره‌ای از نویسندگان مجله.» [۱۱] و درباره شرکت کنندگان در آن می‌گوید: «علاوه بر آقای تهرانی و شمس، آقایان حجاریان، آرمین، مرتضی مردیها، اکبر گنجی، آرش نراقی، ابراهیم سلطانی، محسن سازگارا، جواد کاشی، حسین قاضیان، ناصرهادیان، مصطفی تاج‌زاده و گاهی پسر خود من سروش دباغ در آن جلسات شرکت می‌کردند. شاید تنها چند نفر را از قلم انداخته باشم، اما اینها افرادی بودند که با کیان همکاری نزدیک داشتند و عموماً آثارشان در کیان چاپ می‌شد. شاید از آقای شبیری یاهادیان مطلبی در کیان چاپ نشده باشد، اما دوستان دیگر نویسنده کیان بودند. آقای حجاریان همکاری نزدیکی با کیان داشت

و رازی فاش شده است که ایشان با نام جهانگیر صالح‌پور در کیان مقاله می‌نوشتند. این حلقه را اگر حلقه کیان بنامیم، نام بی‌مسمایی نیست.» [۱۲]

ماشاءالله شمس‌الواعظین اولین سردبیر کیان می‌گوید: «تا جایی که به یاد دارم آرش نراقی، ابراهیم سلطانی (که بعد از رفتن من به جامعه سردبیر کیان شد)، حجاریان، دکتر سروش، محسن کدیور، هادی سمی، مصطفی تاج‌زاده، اکبر گنجی، حسین قاضیان، علیرضا علوی تبار، حمیدرضا جلایی‌پور، رضا تهرانی و گاهی هم محسن سازگارا اعضای حلقه کیان بودند. به این جلسات میهمان هم دعوت می‌کردیم کسانی مثل مجتهد شبستری، ملکیان، احمد و محمود صدیقی وقتی به ایران می‌آمدند و خانم مهرانگیز کار و سایر نخبگان میهمان مباحث ما بودند.» [۱۳]

در گفت‌وگو با حلقه کیان با اصل قراردادن مشهوراتِ اندیشه مدرن، به فکر درونی کردن آنها و سازگار نمودن باورها و نهادهای دینی با آنها بودند

حلقه کیان روز به روز گسترش می‌یافت تا این‌که در نزدیکی انتخابات ریاست جمهوری ۷۶ بسیار فعال گردید و پس از آن به کمک سایر نهادها و حلقه‌های روشنفکری فعالیت می‌نمود. وجه دیگر شکل‌گیری این گسترش را باید آن ۲۵۰۰ دانشجوی دانست که در دوران هاشمی رفسنجانی برای تحصیل در دوره دکتری به کشورهای انگلستان، کانادا، استرالیا و فرانسه اعزام شده بودند. برخی از این دانشجویان در پاره‌ای از انجمن‌های اسلامی به صورت کانون فکری - سیاسی فعال بودند. بعدها همین‌ها در قیافه شخصیت‌های حقوقی، جامعه‌شناسی، روزنامه‌نگاری، سیاسی و... به گسترش انفجارگونه افکار حلقه کیان در سال‌های ۷۶ تا ۷۹ و شکل‌گیری روزنامه‌های زنجیره‌ای و تشکیل حزب مشارکت کمک فراوانی کردند. حمید رضا جلالی‌پور که در آن جمع حضور داشته، به عنوان دانشجوی دکتری در لندن و دبیر انجمن‌های اسلامی انگلستان با همکاری دیگر اعضای انجمن، «سروش» را به انگلستان دعوت می‌کنند. عبدالکریم سروش شش ماه برای دانشجویان بورسیه‌ای جلسات مختلف بحث و گفت‌وگو داشت. از این دانشجویان می‌توان به محسن میردامادی و محمدرضا خاتمی که نقش کلیدی در حزب مشارکت دارند و

در راس فهرست نمایندگان منتخب تهران در مجلس ششم قرار گرفتند اشاره نمود. [۱۴]

زایش روزنامه‌های زنجیره‌ای از دل حلقه کیان

به تدریج، حلقه کیان از سطح نخبگان عبور کرده و با سازماندهی جمعی از روشنفکران باصلاح دینی، سیاسیون کنارگرفته از انقلاب و جمعی از جوانان پرشور تحصیل کرده مقیم خارج، از انسجام نسبی بالایی برخوردار گردید لذا «حلقه کیان یا نحلّه روشنفکری دینی، گروه منسجمی

تلقی می‌شد که آمادگی حضور در صحنه اجتماعی و سیاسی را دارد.» [۱۵] به همین دلیل به فکر سازماندهی افکار عمومی در آستانه انتخابات هفتم ریاست جمهوری افتادند که البته با مخالفت برخی مواجه شد.

شمس الواعظین در این باره می‌گوید: [۱۶] «پاییز سال ۱۳۷۵ تازه زمزمه ورود آقای خاتمی به عرصه انتخابات شنیده می‌شد و هنوز حضور ایشان به صورت قطعی مطرح نشده

بود. در جلسات پاییز حلقه کیان، مسئله امکان حضور یک جریان جدید اصلاح‌طلب در عرصه سیاست به بحث گذاشته می‌شد اما بخش قابل توجهی از اعضا نسبت به ورود حلقه کیان به عرصه فعالیت مستقیم سیاسی و جریان‌های سیاسی تردیدهای جدی داشتند و صریحاً مخالف بودند.

در این فضا، آقای سازگارا جرقه راه‌اندازی یک روزنامه را زدند، ولی از آنجایی که بخش قابل توجهی از دوستان حلقه کیان مخالف انتشار یک روزنامه بودند، آرام‌آرام مباحث مربوط به ورود به عرصه روزنامه‌نگاری عمومی در خارج از حلقه کیان دنبال شد. این جلسات در دفتری در خیابان

کریم‌خان‌زند با حضور دکتر سروش، جلالی‌پور، من و سازگارا برگزار شد تا فضای دموکراتیک جلسات حلقه کیان حفظ شود و این مسئله گسست‌هایی را دامن نزند. بدین ترتیب قبل از دوم خرداد، برای انتشار یک روزنامه تصمیم‌گیری شده بود اگرچه دوستان زیادی قایل به این بودند که اگر جریان مولد و نواندیشی دینی به سرعت خودش را آلوده مسائل سیاسی نکند، ممکن است که پیامدها و تبعات این حرکت به کل جریان روشنفکری دینی آسیب برساند... انگیزه من برای انتشار روزنامه از چند منشا سرچشمه می‌گرفت. با شناختی که از جامعه داشتیم، در میان سازمان و نهادهایی که قرار بود بار اصلاحات را بر دوش بکشند یک قطعه پازل جاافتاده بود و این قطعه جاافتاده داشتن یک روزنامه و تریبون آزاد و مستقل و بیرون آمده از مقتضیات زمانه برای ارائه راهبردهای حرکت اصلاحات بود. من با این نگاه راه‌اندازی روزنامه را ضروری می‌دانستم و در این ضرورت یک مشوق خیلی بزرگ داشتم که بسیار برای او احترام

قایل بودم: «دکتر عبدالکریم سروش». و یک مدیر آماده به کار و دارای سابقه مدیریتی به نام آقای سازگارا و یک جلالی‌پور فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی سیاسی از دانشگاه لندن که پای کار بود... بدین ترتیب طبق گفته هیأت‌مدیره من لوکوموتیوران این قطار شدم و آقای سازگارا مسئولیت ساختارسازی آن را برعهده گرفت و آقای جلالی‌پور مدیریت مسئول و صاحب امتیاز آن شد و در رأس همه اینها دکتر سروش تئوری‌پرداز این مجموعه شد. شمارش معکوس که آغاز شد به دکتر سروش گفتم خیلی نگران واکنش‌های احتمالی دوستان روشنفکری دینی

اعضای حلقه کیان شیفتگی بسیاری به تمدن، علوم و مفاهیم جامعه مدرن غربی داشتند و به مرور زمان فاصله خود از مواضع اصولی و دینی نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه را صراحت بیشتری می‌بخشیدند

می‌بخشیدند



محسن سازگارا

هستم و اگر مصالحه‌ای صورت گیرد تا ما از آن پتانسیل‌ها در روزنامه جامعه استفاده کنیم، راه این حرکت جدید هموارتر می‌شود و گام‌ها با اطمینان بیشتر برداشته خواهد شد اما دکتر سروش تنها یک جمله به من پاسخ دادند و گفتند: «بعدها دوستان به دنبال موفقیت‌های روزنامه جامعه به این قافله خواهند پیوست و نگران نباشید.» اما من خیلی نگران بودم.

... آقای گنجی مصاحبه‌ای با دکتر سروش انجام دادند و ... سؤال محوری این مصاحبه از دکتر سروش این بود که آیا در روزنامه‌های جامعه و توس، نشاط و عصر آزادگان نشان داد و یک جریان سوسیال دموکرات که در روزنامه صبح امروز و غیره تجلی پیدا کرد. اینها ادامه آن جریان نیستند بلکه شاخه‌های آن حلقه هستند. مثلاً نشریه «مدرسه»، گرایش لیبرال دموکراتیک کیان را تعقیب می‌کرد و نشریه «آفتاب» گرایش سوسیال دموکراتیک را. [۱۹]

مقتضای «روشنفکر دینی» بودن، باقی ماندن در محدوده تولید معرفت است یا در صورت نیاز اجتماعی یک روشنفکر می‌تواند به عرصه‌های دیگر هم سر بکشد و این عرصه‌ها را مدیریت بکند. آقای دکتر سروش اما پا را فراتر گذاشت و گفت که روشنفکری دینی می‌تواند عرصه‌های دیگر را هم مدیریت کند و لازم است تا ایده‌ها تبدیل به نسخه عملی شوند و مردم و افکار عمومی را نسبت به برتری این ایده مجاب کند.

...من پس از ۳۰ شماره از انتشار جامعه

یک پیام بسیار محبت‌آمیز از

آقای خاتمی دریافت کردم

و یک پیام از عطاءالله

مهاجرانی در ستایش این حرکت تازه. حتی آقای

مهاجرانی در مقام وزیر ارشاد یک شب به

دفتر روزنامه آمد و بدین ترتیب روزنامه

جان گرفت و بدون تبدیل شدن

به ارگان روشنفکری دینی به

کار خود ادامه داد. هدف

این بود که تلقی این

حلقه کیان، هستهٔ تئوریک و نظریه‌پرداز روشنفکری لیبرال به ظاهر دینی [در حقیقت التقاطی] در ایران دههٔ ۱۳۷۰ بود و گفتمان لیبرالیستی - سکولاریستی آن به گفتمان اصلی و غالب بر کلیت جریان روشنفکری - تکنوکراتیک برانداز نظام ولایت فقیه در ایران بدل شد

کیان یک جریان لیبرال دموکرات بیرون آمد که خودش را در روزنامه‌های جامعه و توس، نشاط و عصر آزادگان نشان

داد و یک جریان سوسیال دموکرات که

در روزنامه صبح امروز و غیره تجلی پیدا

کرد. اینها ادامه آن جریان نیستند بلکه

شاخه‌های آن حلقه هستند. مثلاً نشریه

«مدرسه»، گرایش لیبرال دموکراتیک

کیان را تعقیب می‌کرد و نشریه

«آفتاب» گرایش سوسیال دموکراتیک

را. [۱۹]

یکی روزنامه‌نگار دوم خرداد

می‌گوید: در حقیقت، ماشاءا...

شمس الواعظین، محسن سازگارا،

و سیدمرتضی مردیها، مردانی

بودند که می‌کوشیدند با تعمیم

آموزه‌های عبدالکریم سروش

به قلمرو سیاست، امتداد منطقی

باورهای نوین لیبرالی را نشان

دهند، باورهایی که از پوزیتیویسم و

لیبرالیسم کلاسیک مهدی بازرگان

و پراگماتیسم سادهٔ عناصری از

دولت سازندگی فراتر رفته و به

نوعی ایدئولوژی «لیبرالیسم نو»

بدل می‌شد

روزهای چهارشنبه مطرح شد. ما، اصحاب جامعه پس از آغاز

انتشار روزنامه همچنان به جلسات حلقه کیان می‌رفتیم... لذا

بحث‌های مربوط به ائتلاف روشنفکری دینی در جلسات حلقه

کیان مطرح شد و تعدادی دوستان همچون سیدمصطفی

شیرازی، محمدجواد مظفر و سازگارا بر آن تاکید می‌کردند. از

طرف این دوستان اقداماتی برای ثبت این ائتلاف در وزارت

کشور انجام شد و دکتر سروش هم موافق این حرکت بودند.»

که میراث روشنفکری دینی منحصرأ به جامعه منتقل شده به وجود نیاید و چنین هم نشد. [۱۷]

و از آن به بعد بود که روزنامه‌های «صبح

امروز»، هفته‌نامه «راه نو»، «توس»،

«نشاط»، «خرداد»، «عصر آزادگان»

و «آفتاب» شکل گرفت و یکی پس از

دیگری به صورت قارچی در غیبت قبلی

سبز می‌شد. [۱۸]

شمس الواعظین می‌گوید: «از درون

سؤال محوری این مصاحبه از دکتر سروش این بود که آیا

مقتضای «روشنفکر دینی» بودن، باقی

ماندن در محدوده تولید معرفت است یا

در صورت نیاز اجتماعی یک روشنفکر

می‌تواند به عرصه‌های دیگر هم سر

بکشد و این عرصه‌ها را مدیریت بکند.

آقای دکتر سروش اما پا را فراتر گذاشت

و گفت که روشنفکری دینی می‌تواند

عرصه‌های دیگر را هم مدیریت کند

و لازم است تا ایده‌ها تبدیل به نسخه

عملی شوند و مردم و افکار عمومی را

نسبت به برتری این ایده مجاب کند.

...من پس از ۳۰ شماره از انتشار جامعه

یک پیام بسیار محبت‌آمیز از

آقای خاتمی دریافت کردم

و یک پیام از عطاءالله

مهاجرانی در ستایش این حرکت تازه. حتی آقای

مهاجرانی در مقام وزیر ارشاد یک شب به

دفتر روزنامه آمد و بدین ترتیب روزنامه

جان گرفت و بدون تبدیل شدن

به ارگان روشنفکری دینی به

کار خود ادامه داد. هدف

این بود که تلقی این

روزهای چهارشنبه مطرح شد. ما، اصحاب جامعه پس از آغاز

انتشار روزنامه همچنان به جلسات حلقه کیان می‌رفتیم... لذا

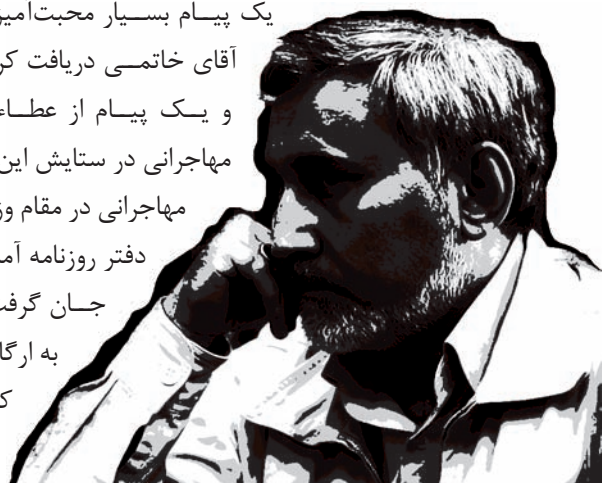
بحث‌های مربوط به ائتلاف روشنفکری دینی در جلسات حلقه

کیان مطرح شد و تعدادی دوستان همچون سیدمصطفی

شیرازی، محمدجواد مظفر و سازگارا بر آن تاکید می‌کردند. از

طرف این دوستان اقداماتی برای ثبت این ائتلاف در وزارت

کشور انجام شد و دکتر سروش هم موافق این حرکت بودند.»



بنابراین محسن سازگارا سخن از راه‌اندازی حزبی به نام «حزب روشنفکران دینی» را مطرح نمود و بعدها به تأسی از ایده تشکیل «حزب روشنفکران دینی»، جبهه مشارکت ایران اسلامی تاسیس شد. [۲۰]

سقوط کیان در جدال‌های سیاسی درونی

سروش می‌گوید: «در آستانه انتخاب آقای خاتمی و پس از آن، نوعی گشودگی در فضای جامعه ایجاد شد که به برخی اختلافات کوچک پیشین دامن زد. بعضی از اختلافات بزرگ‌نمایی شد و در حلقه کیان هم میان پاره‌ای دوستان، این اختلافات بالا گرفت.» و در ادامه معتقد است «گشودگی

سیاسی به زیان کیان تمام شد؛ و من این را به عنوان یک درد اجتماعی بیان می‌کنم.» [۲۱] چراکه برخی از اعضای این حلقه ناهمگون، به نقد و جدل با یکدیگر و افشاگری درباره همدیگر پرداختند.

مباحثات حلقه کیان

بی‌شک، محوری‌ترین مسئله پس از انقلاب اسلامی و شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران بر پایه اصل ولایت فقیه، برای روشنفکران دینی، مسئله فقه و نحوه تعامل آن با مقتضیات عصری، مدرنیته (تجدد) و تمدن غربی - به عنوان تنها مدل توسعه - بوده است. از این رو توجه به معرفت دینی و به اصطلاح تحول آن، برای مخالفت با اندیشه سیاسی ولایت فقیه، حکومت

اسلامی و مدیریت دینی از اولویت‌های برنامه روشنفکران پس از انقلاب بوده است. [۲۲] لذا می‌توان گفت این جریان، با ورود به مبادی معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه فهم دینی اساساً به فراسوی مرزهای گفتمان اسلام نابی قدم می‌نهاد که توسط امام خمینی (ره) تبیین گشته بود.

و این مباحث از سال ۶۶ در کیهان فرهنگی توسط مجتهد شبستری با مقالات «دین و عقل» [۲۳] و عبدالکریم سروش با مقالات «قبض و بسط تئوریک شریعت» آغاز شد و پس از آن به کیان راه یافت. در گفتمان حلقه کیان با اصل قرار دادن مشهورات اندیشه مدرن به فکر درونی کردن آنها و سازگار نمودن باورها و نهادهای دینی با آنها بودند. [۲۴] یکی از این نهادها، نهاد فقه و فقهات و نفوذ روحانیت در حیات اجتماعی مردم است. اعضای این حلقه، هر هفته چهارشنبه‌ها در منزل یکی از اعضا دور هم جمع می‌شدند و با بازاندیشی افکار خود، به بحث‌های معرفت‌شناختی و فلسفی، نقد وضعیت موجود، ترسیم نسبت دین و دنیا،

چگونگی حضور دین در دنیای مدرن، نسبت دین و دموکراسی، دین و تجدد و غرب‌پژوهی مجذوبانه و مرعوبانه می‌پرداختند و به این نتیجه رسیده بودند که ارائه تفسیری از ارزش‌های اسلامی - ایران بر پایه و منطق با آراء و مشهورات مدرنیستی بهترین راهکار برای توسعه در کشور است. اعضای این حلقه شیفتگی بسیاری به تمدن، علوم و مفاهیم جامعه مدرن غربی داشتند و به مرور زمان، از مواضع اصولی و دینی نظام جمهوری اسلامی و ولایت فقیه فاصله گرفتند [۲۵] و با شعار توسعه سیاسی و پیوستن به نظام جهانی، به سوی تمدن و تفکر غربی و لیبرالیسم حرکت کردند. [۲۶]

«تهرانی به یاد می‌آورد که به جای فلسفه و نظریه سیاسی آن‌چه حلقه

عصر چهارشنبه بدان علاقه داشت، فلسفه فقه بود: «آن‌قدر که نگاه دوباره به فقه و به اصطلاح امروز فلسفه فقه مورد بحث قرار می‌گرفت، اینکه آیا مصالح خفیه در احکام فقهی در نظر گرفته شده است یا نه؟ آیا فقه علم دنیوی است یا اخروی؟ و یا اینکه نگاه خود فقها به فقه چه بوده است؟

**مجید تهرانیان [از همکاران
آژانس اطلاعاتی آمریکا و از
کارگزاران پروژه استحاله جمهوری
اسلامی که از طریق «سیرا» با
حلقه کیان ارتباط برقرار نمود]
می‌گوید: عبدالکریم سروش یکی
از چهره‌های درخشان واژگونی
تفکرات جمهوری اسلامی ایران
است. ما به او بسیار دل بسته‌ایم.
او کاملاً حرف‌های ما را می‌زند.
دقیقاً راه ما را می‌رود. از همه ما
جلوتر است. حتی مخاطب بسیاری
در مسئولان نظام دارد. اگر ما
ضدانقلاب هستیم. او از همه ما
ضدیتش بیشتر است. او حتی نظام
لاییک ترکیه را بر جمهوری اسلامی
ترجیح می‌دهد**

درباره مسائل سیاسی بحث نمی‌شد.» رضا تهرانی بیشتر به این مباحث اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که مباحث از منظر برون دینی به فقه مطرح می‌شد و به یاد می‌آورد مباحث حول نگاه خود فقها به فقه جریان داشت: «خود دکتر سروش متأثر از غزالی بود و نتیجه این تأثیر در مقالات او نمایان است.» [۲۷]

تاج‌زاده، عضو ارشد حزب مشارکت، در مورد حلقه کیان و مباحث ویژه دگراندیشی مطروحه در آن بیان می‌دارد که: «جلسات دیگری در بیرون داشتیم که به حلقه کیان معروف است. بحثی چند ساله درباره دین و دنیا داشتیم، اینکه چگونه این دو با یکدیگر جمع می‌شدند. دین و دنیا نسبتش چیست؟ دین و دموکراسی چطور؟ دین و تجدد چطور؟ در این جلسات خیلی مسائل برای من روشن شد و خیلی از آقای سروش استفاده کردیم. نقش سروش بیشتر اجتماعی کردن این مسئله بود.

نقشی که هیچ وقت دکتر بشیریه نداشت. دکتر بشیریه فقط روی نقطه خاص دانشگاهی سروکار داشت، هنوز هم فکر می‌کنم نود درصد جامعه ما دکتر بشیریه را نمی‌شناسد. دکتر بشیریه به عنوان یک روشنفکر عمل نکرد، بیشتر یک دانشگاهی بود.» [۲۸]

سروش نیز می‌گوید: «به یاد دارم، وقتی که به ایران بازگشتم در آن حلقه، بحثی را تحت عنوان «آیا فقه ممکن است؟» راه انداختم. این بحث برای مدت‌ها به درازا کشید و دوستان در این مباحثه شرکت می‌کردند. نتیجه‌گیری من از آن بحث‌ها که امیدوارم زمانی منتشر شود، این بود که فقه یا دنیوی دنیوی است یا اخروی اخروی. اما فقهی که جامع مصالح دنیا و آخرت باشد، ممکن نیست. برای رسیدن به این نتیجه، در آن حلقه هفتگی دوستانی که اهل علوم دینی بودند، مشخصاً آقای کدیور و مجتبی شبیری، شرکت داشتند.» [۲۹]



اکبر گنجی

مراد ثقفی راجع به پیشینه فکری حلقه کیان و مشکل آنها نسبت به دین می‌نویسد: «به هر حال این تفکر از قبل از انقلاب وجود داشت و در چارچوب چالش‌های بیرونی - با سایر نحله‌های فکری - و درونی خودش را نشان می‌داد. از چالش‌هایی که این جریان در درون جریان کلی نواندیشی دینی داشت می‌توان به چالش آن با ستون دیگر این جریان که البته اسطوقس تئوریک کمتری داشت یعنی بنیانگذاران سازمان مجاهدین خلق اشاره کنم. به هر حال آنها هم البته با پایه نظری ضعیف‌تری در مطالب تئوریک‌شان این بحث را مطرح می‌کردند که ما با تفکر دینی چه باید بکنیم. منتها این مباحث قبل از انقلاب بیشتر ناظر بود بر رابطه دین با بیرون از خودش و بعد از انقلاب در کیهان فرهنگی و کیان معطوف شد به رابطه دین با درون خودش.» [۳۰]

محمد قوچانی نیز در تشریح روند حلقه کیان نوشت: «در حقیقت حمیدرضا جلایی‌پور، ماشاءالله شمس‌الواعظین، محسن سازگارا و سیدمرتضی مردی‌ها، مردانی بودند که می‌کوشیدند با تعمیم آموزه‌های عبدالکریم سروش به قلمرو سیاست، امتداد منطقی باورهای نوین لیبرالی را نشان دهند؛ باورهایی که از پوزیتیویسم و لیبرالیسم کلاسیک مهدی بازرگان و پراگماتیسم و مصلحت‌گرایی ساده (عنصری از دولت) اکبرهاشمی رفسنجانی فراتر رفته و به نوعی ایدئولوژی «لیبرالیسم نو» بدل می‌شد.»

این گفتمان در مقابل گفتمانی شکل می‌گرفت که به خلاف این معتقد بود، گفتمان اسلام ناب که توسط امام (ره) و شاگردان اصیل ایشان رونق یافته بود. شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت عناصر اصلی صورت‌بندی این گفتمان را در سه بخش معرفت‌شناسی، جهان‌بینی و ایدئولوژی در ۵۹ اصل بیان نموده است. [۳۱] به طور خلاصه این گفتمان بر



سعید حجاریان

تا ۷۶ و گفتمان معطوف به سازندگی همراه با برخی باز اندیشی‌ها در ایدئولوژی پوپولیستی؛ ۳. گرایش به سیاست و اقتدار قانونی از ۷۶ به بعد، با گفتمان دموکراسی و غیر پذیری (تساهل و تسامح). [۳۲]

این مدل براساس اندیشه ماکس وبر شکل گرفته که با توجه به مبانی فلسفی و ضعف شناخت صحیح از اسلام، قادر به تحلیل گفتمان‌های اسلامی نیست و از تبیین روند انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران ناتوان است تا چه رسد به تبیین مراحل گفتمان جمهوری اسلامی ایران.

آقای محمد تقی سبحانی نیز تفکر دینی اجتماعی در ایران را در سه رویکرد اصلی «شریعت گرایی اسلامی»، «تجددگرایی اسلامی» و «تمدن گرایی اسلامی» تقسیم می‌کند. [۳۳]

چنانچه روشن است مهم‌ترین دغدغه و مشکل پیش روی قرن بیستم ایران، مشکل عقب ماندگی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است. بر این اساس گروه‌های مختلف به لحاظ درک خود از راه برون رفت از این مشکل، مدل‌ها و گفتمان‌هایی را ارائه کرده اند. این گفتمان‌ها را می‌توان در سه دسته گفتمان تصلب گرایی، گفتمان تجددگرایی و گفتمان تمدن گرایی تقسیم نمود.

۱- گفتمان تصلب گرایی، با تأکید بر دریافت‌ها و ذخائر بازمانده، از جهان بیرون از تفکر سنتی خود بی‌اطلاعت و چون همواره میل به تکرار سنت دارند از نوآوری و تحول گرایی بیم دارند و خروج از آن را نفی می‌کنند و با آن مخالفت می‌ورزند.

۲- گفتمان تجدد گرایی نیز با اذعان به موفقیت غرب و مدرنتیه نوعی دلباختگی و شیفتگی نسبت به فکر و فرهنگ مسلط غربی دارد. لذا راه برون رفت را در مدل‌های غربی

واقع گرایی معرفتی و جاودانگی حقیقت استوار است و بر اصل توحید و اصول جاودانه و فطری انسانیت و اخلاق و وجود سنت‌های لایتغیر الهی در نظام هستی و بر اختیار و سعادت گرایی انسان تأکید دارد. پایبندی این گفتمان بر خاتمیت و جامعیت اسلام، اجتهاد پذیری ضابطه‌مندانه، زندگی گرایی، اجتماعی بودن آموزه‌های دینی، آزادی فرد، تقدم حق جامعه بر حق فرد، اصلاح جویی و مبارزه دائم

با فساد، همزیستی مسالمت آمیز با اهل توحید، مساوات و رابطه حق و تکلیف از وجوه فارق و تمیزدهنده این گفتمان از گفتمان‌های رقیب است.

گونه‌شناسی گفتمان‌های فکری - سیاسی در جمهوری اسلامی

برای شناخت بهتر حلقه کیان و نقش آن در فضای فکری و گفتمانی حاکم بر جامعه ابتدا لازم است گونه‌های متفاوت گفتمان‌های فکری - سیاسی در جمهوری اسلامی روشن شود تا بتوان در نسبت با فضای فکری و سیاسی به تبیین نقش حلقه کیان پرداخت زیرا که هر گفتمانی متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی است و در بحران‌های تئوریک نیاز به بازسازی و بازخوانی مبانی فلسفی و زیربنای نظری پیدا می‌شود.

پیرامون انواع گفتمان‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران و طبقه‌بندی آنها، نگرش‌های مختلفی مطرح است. نویسندگان مختلف با توجه به چارچوب‌های فکری خود به طبقه‌بندی مراحل جمهوری اسلامی ایران پرداخته اند. یکی از این طبقه بندی‌ها، نظریه حسین بشیریه است. وی بر حسب تحول در چهره‌های دولت و غلبه یکی از انواع مشروعیت سه گانه ماکس وبر، نظام جمهوری اسلامی ایران در طی سه دهه گذشته را دارای سه مرحله و سه گفتمان می‌داند: ۱. سیاست و اقتدار کاریزمایی از ۵۷ تا ۶۸ و گفتمان ایدئولوژی پوپولیستی؛ ۲. سیاست و اقتدار سنتی از ۶۸

**نشریه «پر» متعلق به بنیاد
ضدانقلابی و فراماسونر «پر» از
«حلقه کیان» به عنوان گروهی که
می‌توان به عنوان میانجی برای
منافع غرب به آنها توجه کرد، نام
برده و می‌نویسد: شاید کسی که
در جست‌وجوی میانجی به ساختار
هیئت حاکمه جمهوری اسلامی
ایران و گروه‌بندی‌های اجتماعی و
سیاسی آن طیف می‌نگرد، حداقل بر
روی دو گروه تأمل کند. گروه اول
نهیضت آزادی و... گروه دوم سروش
و پیروانش در مجله کیان**

جست‌وجو می‌کند. این دسته خود بر دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی که به نفی سنت‌ها و ارزش‌های بومی و أخذ ارزش‌های مدرنیته معتقدند (تجدد گرایان غیر دینی) و گروهی که به تفسیر و قرائت جدید از سنت‌ها دل بسته اند. و سعی دارند دین را عصری و فقه و مفاهیم دینی را عرفی نمایند (تجدد گرایان دینی). [۳۴] برخی ظهور این جریان را اینگونه توجیه می‌کنند: «رکود اندیشه فلسفی و فقر تفوریک در عرصه تفکر اجتماعی در حوزه‌های علمیه دینی و نیز انحطاط سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان سبب می‌شد که بخشی از نسل جوان و نوجوی مسلمان در چاره جویی معضلات و آسیب‌ها و در رقابت با جریان روشنفکری سکولار، به پذیرش اصول و چارچوب‌های مدرنیته تن در دهد و تلاش خویش را صرف همخوانی اسلام با مؤلفه‌های فرهنگ مدرن کند. محصول تلاش خستگی‌ناپذیر جریان روشنفکران دینی در سده اخیر - با همه تفاوت‌ها و تنوع‌هایی که در مبانی و مکتب‌های پذیرفته شده آنها از مارکسیسم تا لیبرالیسم و از اگزیستانسیالیسم تا مکتب‌های تجربی و

پزیتیویستی وجود داشت - سیال کردن مفاهیم اسلامی، کم‌کردن مقاومت فرهنگی مسلمانان در برابر موج جهانی تمدن غرب و بالاخره هم آوا کردن بخشی از نسل جدید جهان اسلام با جریان عمومی مدرنیته بوده است.» [۳۵] و عناصر اصلی این گفتمان را نیز نگرش انسان‌مدارانه، توسعه گرایی، علم گرایی و تکیه بر خرد ابزاری، تاریخت و نسبیت در فهم، آینده گرایی دانسته‌اند. [۳۶]

۳- در مقابل این دو دسته، گفتمان احیاگرانه و تمدن‌گرا قرار دارد که نه متصلب به موارث موجود است و نه در مقام

انقطاع از پیشینه و تجدید نظر طلبی دینی است. این جریان در کار گشودن راه سومی میان تصلب و تجدد است. اینان سعی می‌کنند در عین استفاده از اندوخته‌های پیشینیان، از اندوخته‌ها و آورده ملل دیگر نیز بهره گیرند و با اعتماد به نفس، در سیاست جهانی سهمی داشته باشند. [۳۷] عناصر این گفتمان نیز عبارتند از: ۱- نگرش نظام مند به معرفت دینی، ۲- اصول گرایی در حوزه فهم دین، توسعه گرایی در حوزه تحقق دین، ۳- تکامل در روش اجتهاد و تجدید نظر در روش علوم، ۴- ضرورت تدوین الگوهای اجتماعی، ۵- پی‌ریزی تمدن نوین اسلامی. [۳۸]

با توجه به این مدل، مراحل نظری جمهوری اسلامی را می‌توان در سه مرحله تقسیم‌بندی کرد:

مرحله اول:

از ۵۷ - ۶۸ غلبه گفتمان تمدن گرایی، به این معنی که گفتمان خاص انقلابی برآمده از اندیشه امام خمینی (ره) بر کشور حاکم شده است. این گفتمان برخلاف نظر آقای بشیریه، تصلب‌گر و علیه نوآوری و تحول نیست. همچنین وجود اختلاف سلیقه در امور اجرایی میان نیروهای خط امام و انقلاب نشانه شکاف این گفتمان نیست. [۳۹]

مرحله دوم:

از ۶۸ - ۷۶، در میان نیروهای انقلاب به خاطر شرایط پس از جنگ، سازندگی و مدل‌های نوسازی و حفظ کرسی‌های قدرت، اختلافی پیش می‌آید بخصوص پس از جدایی مجمع روحانیون از جامعه روحانیت، این اختلافات میان نیروهای انقلابی پیش از آن که نظری، فلسفی و مبنایی و فرا گفتمانی باشد سیاسی و سلیقه‌ای است. [۴۰] و کم‌کم اختلافاتی در باب اقدامات اقتصادی دولت و حدود اختیارات، نقش



ماکس ویر

زمان و مکان در اجتهاد، نقش مردم در مشروعیت نظام موجب بروز اختلافات اساسی تری می‌شد. [۴۱] اما در درون همین اختلافات سیاسی و الگوهای نوسازی، جریانی متأثر از افکار غربی و نظریه جهانی شدن در حال شکل‌گیری است که اعتقاد چندانی به گفتمان انقلاب ندارد. همانند: ملی - مذهبی‌ها، نئو شریعتی‌ها، لیبرال سکولارهای غیر مذهبی (مانند حسین بشیریه و جواد طباطبایی)

و روشن فکران دینی لیبرال (مانند عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و حلقه کیان). [۴۲] اگرچه این افراد از اعضای اصلی جناح‌های سیاسی نیستند اما به لحاظ تحصیلات آکادمیک در غرب، تدریجا به جناح‌های سیاسی نزدیک می‌شوند و با ارائه نظریه‌های جدید در حوزه‌های سیاسی - اجتماعی و دین‌شناسی، وارد بازی قدرت می‌شوند و در افکار سیاسی و مبانی سیاسیون

تأثیر می‌گذارند و نوعی غرب‌گرایی و عقب‌نشینی از برخی اصول گفتمان انقلاب در برخی از سران قدرت (مثل کارگزاران سازندگی، مجمع روحانیون مبارز و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی) شکل می‌گیرد. گرد هم آمدن گروهی از این نویسندگان جوان

در حلقه کیان بر گرد عبدالکریم سروش و مرکز مطالعات استراتژیک وابسته به نهاد ریاست جمهوری با محوریت محمد موسوی خوئینی‌ها، به نوبه خود نقش مهمی در هم‌گرایی و پی‌ریزی پایه‌های فکری این حلقه داشت. تقریباً می‌توان گفت همان گروهی که در مرکز تحقیقات استراتژیک گرد هم آمده بودند، هسته فکری حلقه کیان با محوریت عبدالکریم سروش را نیز شکل دادند. [۴۳]

مرحله سوم:

این دوره به لحاظ نظری دوره تسلط گفتمان مدرنتیبه به نام «اصلاحات» در میان مسئولان دولت هفتم و هشتم و پس از آن در نمایندگان مجلس ششم است. گفتمان دموکراسی

و توسعه سیاسی حاصل فضای سیاسی دولت سازندگی و تلاش‌های روشنفکران دینی و لیبرال‌های سکولار است که با مفصل‌بندی جدیدی در صدد اصلاح بسیاری از پایه‌های معرفتی و سیاسی گفتمان جمهوری اسلامی بود. [۴۴] در این دوره با ورود گفتمان مدرنتیبه در نهادهای قدرت، تولیدات فراوانی در مباحث فلسفی و سیاسی براساس اندیشه‌های غربی پدید آمد و با ارائه مفصل‌بندی جدیدی از

مباحث بنیادین اسلامی و تفسیر جدید از آنها تلاش می‌نمود که مباحث محوری ضرورت تأسیس حکومت دینی ولایت فقیه و نقش دین و فقه را در حکومت زیر سؤال ببرد. [۴۵]

ظهور این گفتمان با سطح گسترده از ترجمه و بازنویسی متون و اندیشه‌های مدرن، چالشی بزرگ برای گفتمان جمهوری اسلامی به وجود آورد. اگرچه تفسیر واضح و مورد

توافقی میان کنش‌گران این گفتمان وجود ندارد اما می‌توان عناصر اصلی این گفتمان را اینگونه برشمرد: لیبرالیسم، اومانیزم، سکولاریسم، جامعه مدنی، پلورالیسم معرفتی و تسامح و تساهل، که از سوی نویسندگان و نظریه پردازان این گفتمان به طور صریح و بدون پرده

حامد الگار [یکی از اسلام‌شناسان نام‌آور غربی] می‌گوید: این افراد [در ماهنامه کیان] زیر پرده روشنفکری و تجدد و اصلاح دینی، در پی براندازی جمهوری اسلامی هستند

بیان می‌شد. [۴۶]

از این رو «حامد الگار» از بزرگترین اسلام‌شناسان معاصر و استاد دانشگاه برکلی، در ۱۶ مرداد ۱۳۷۵ با ارسال نامه‌ای می‌نویسد:

«این افراد [در ماهنامه کیان] زیر پرده روشنفکری و تجدد و اصلاح دینی، در پی براندازی اساس جمهوری اسلامی هستند.» [۴۷]

ظهور این جریان التقاطی و پیوند تئوریک آن با اپوزیسیون داخل و خارج از کشور، طراحان و هدایت‌گران پروژه استحاله جمهوری اسلامی را به موفقیت استراتژی خود امیدوارتر ساخت به طوری که هوشنگ امیر احمدی اعلام



حامد الگار

داشت: [۴۸]

طی مقاله‌ای می‌نویسند: «شاید کسی که در جست‌وجوی منجی به ساختار هیئت حاکمه جمهوری اسلامی ایران و گروه بندی‌های اجتماعی و سیاسی آن طیف می‌نگرد، حداقل بر روی دو گروه تامل می‌کند. گروه اول نهضت آزادی و...، گروه دوم سروش و پیروانش در مجله کیان.» [۵۲]

«مهم‌ترین اتفاقی که در دهه آینده در ایران رخ خواهد داد، در ارتباط با تحول روحانیت و رابطه این نهاد با دولت است... گفتمان رابطه دین و دولت با این پیش زمینه معنی می‌یابد. به‌طور مشخص این گفتمان... در میان روشنفکران مذهبی و بخشی از روحانیت در مورد نقش دین در حکومت و امکان تحویل آن... شکل گرفته است. عبدالکریم سروش از سخنگویان اصلی این جریان است... سروش به طور منطقی با هرگونه تفسیر مطلق از دین مخالف است. این روشنفکر مدرن گرا بر این باور است که خردگرایی باید جلوی ایدئولوژی را بگیرد و اینکه حکومت دینی تنها و تنها در جامعه دینی میسر است.» [۴۹]

در همین ارتباط مجید تهرانیان - از همکاران آژانس اطلاعاتی آمریکا و از کارگزاران پروژه استحاله که از طریق سیرا با محفل کیان ارتباط برقرار نمود - طی گفت‌وگویی با صدای آمریکا اظهارداشت:

«یک تحول بسیار مهمی که به عقیده من دارد صورت می‌گیرد، در زمینه‌های تفکر در ایران است. یکی از کسانی که شاید پیشاهنگ این تحولات باشد آقای عبدالکریم سروش است که از منتقدین در طرز تفکر امتزاج دین و سیاست است... من فکر می‌کنم که اگر این طرز تفکر گسترش بیابد، رفته رفته مسئله ولایت فقیه مورد دستورالعمل‌های جدیدتری قرار خواهد گرفت و نتایج سیاسی مهمی در پی خواهد داشت.» [۵۰]

وی در اظهارنظر دیگری پیرامون نقش سروش گفت: «عبدالکریم سروش یکی از چهره‌های درخشان واژگونی تفکرات جمهوری اسلامی ایران است. ما به او بسیار دل بسته ایم، او کاملاً حرف‌های ما را می‌زند. دقیقاً راه ما را می‌رود. از همه ما جلوتر است. حتی مخاطب بسیاری در مسئولان نظام دارد. اگر ما ضدانقلاب هستیم، او از همه ما ضدیتش بیشتر است. او حتی نظام لاییک ترکیه را بر جمهوری اسلامی ترجیح می‌دهد.» [۵۱]

بر این اساس «نشریه پر»، متعلق به «بنیاد ضد انقلابی پر»، در ارزیابی خود درباره نقش «تجدیدنظرطلبان حلقه کیان»،

پی نوشت

- [۱] فروغ فرخزاد.
- [۲] کیان پارسا، سروش محاکمه می‌شود (بازخوانی تجربه کیان)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶، ص ۶۱.
- [۳] کیان پارسا، ص ۶۵.
- [۴] محمدعلی معلی، اتصال حلقه کیان به باند مهدی هاشمی، کیهان فرهنگی، دی و بهمن ۸۶، شماره ۲۵۶-۲۵۵.
- [۵] سیدمصطفی رخ‌صفت، هجوم، حادثه، ریشه‌ها، کیهان فرهنگی، سال هفتم، شماره ۳، ۱۳۶۹، ص ۱.
- [۶] فهرست این مطالب عبارتند از:
 - ۱- آفتاب دیروز و کیمیای امروز (۴ صفحه - از ۴ تا ۷) خرداد ۱۳۶۸ - شماره ۶۳.
 - ۲- از تاریخ بیاموزیم (پنج صفحه - از ۱۵ تا ۱۹) آبان ۱۳۶۴ - شماره ۲۰.
 - ۳- از خود بیگانگی و ناسیونالیسم (۲ صفحه - از ۱۳ تا ۱۴) مهر ۱۳۶۴ - شماره ۱۹.
 - ۴- بسط و قبض تئوریک شریعت (۷ صفحه - از ۱۲ تا ۱۸) اردیبهشت ۱۳۶۷ - شماره ۵۰.
 - ۵- بسط و قبض تئوریک شریعت (۷ صفحه - از ۱۲ تا ۱۸) تیر ۱۳۶۷ - شماره ۵۲.
 - ۶- قبض و بسط تئوریک شریعت (۳) (۵ صفحه - از ۱۱ تا ۱۵) اسفند ۱۳۶۷ - شماره ۶۰.

۷- قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریه تکامل معرفت دینی (۸ صفحه - از ۱۲ تا ۱۹) فروردین ۱۳۶۹ - شماره ۷۳.

۸- دواعی و موانع شعر گفتن مولوی و حافظ (۵ صفحه - از ۳۲ تا ۳۶) بهمن ۱۳۶۷ - شماره ۵۹.

۹- رازدانی و روشنفکری (۶ صفحه - از ۶ تا ۱۱) بهمن ۱۳۶۸ - شماره ۷۱.

۱۰- غربیان و حسن و قبح شئون و اطوار آنان (۴ صفحه - از ۱۵ تا ۱۸) اردیبهشت ۱۳۶۳ - شماره ۲.

۱۱- مصاحبه آیت الله استاد عبدالله جوادی آملی فقیه و شارح حکمت متعالیه (۱۳ صفحه - از ۳ تا ۱۵) آذر ۱۳۶۴ - شماره ۲۱.

۱۲- موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۲) (۵ صفحه - از ۶ تا ۱۰) مرداد ۱۳۶۸ - شماره ۶۵.

۱۳- موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۶ صفحه - از ۷ تا ۱۲) آذر ۱۳۶۸ - شماره ۶۹.

۱۴- موانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی (۸ صفحه - از ۷ تا ۱۴) تیر ۱۳۶۸ - شماره ۶۴.

۱۵- نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟ (۶ صفحه - از ۱۱ تا ۱۶) دی ۱۳۶۷ - شماره ۵۸.

۱۶- وجود و ماهیت غرب (۴ صفحه - از ۱۹ تا ۲۲) مرداد ۱۳۶۳ - شماره ۵.

۱۷- هنرمندی و آفات آن (دو صفحه - از ۵۸ تا ۵۹) بهمن ۱۳۶۶ - شماره ۴۷.

[۷] ماشاءالله شمس الواعظین، دکترسروش پدر معنوی نبود (گفت‌وگو با ماشاءالله شمس الواعظین، سردبیر کیان)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۸] شمس الواعظین، همان.

[۹] فهرست این مطالب عبارتند از:

۱- «قبض و بسط» در میزان نقد و بحث (۹ صفحه - از ۵ تا ۱۳) آذر ۱۳۷۰ - شماره ۲.

۲- تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی (۶ صفحه - از ۱۲ تا ۱۷) آبان ۱۳۷۰ - شماره ۱.

۳- عقل و آزادی (۱۳ صفحه - از ۱۳ تا ۲۵) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱ - شماره ۵.

۴- حکومت دموکراتیک دینی؟ (۴ صفحه - از ۱۲ تا ۱۵) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲ - شماره ۱۱.

۵- شریعتی و جامعه شناسی دین (۱۱ صفحه - از ۲ تا ۱۲) تیر و مرداد ۱۳۷۲ - شماره ۱۳.

۶- ایمان و حیرت (۴ صفحه - از ۱۲ تا ۱۵) آذر و بهمن و اسفند ۱۳۷۱ - شماره ۱۰.

۷- عقیده و آزمون (بحثی در فلسفه دین) (۱۰ صفحه - از ۱۸ تا ۲۷)

مرداد و شهریور ۱۳۷۱ - شماره ۸.

۸- فربه تر از ایدئولوژی (۱۹ صفحه - از ۲ تا ۲۰) شهریور ۱۳۷۲ - شماره ۱۴.

۹- ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک (۵ صفحه - از ۲۴ تا ۲۸) آذر و دی ۱۳۷۲ - شماره ۱۶.

۱۰- جامعه پیامبر پسند (۸ صفحه - از ۱۴ تا ۲۱) بهمن و اسفند ۱۳۷۲ - شماره ۱۷.

۱۱- معرفت، مؤلفه ممتاز مدرنیسم (۴ صفحه - از ۲ تا ۵) تیر و مرداد ۱۳۷۳ - شماره ۲۰.

۱۲- حریت و روحانیت (۱۰ صفحه - از ۲ تا ۱۱) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴ - شماره ۲۴.

۱۳- دانش و دادگری (۶ صفحه - از ۱۰ تا ۱۵) آبان و آذر و دی ۱۳۷۳ - شماره ۲۲.

۱۴- آن‌که به نام بازرگان بود نه به صفت (۱۰ صفحه - از ۱۲ تا ۲۱) بهمن و اسفند ۱۳۷۳ - شماره ۲۳.

۱۵- بر منار آشنایی‌ها نمی‌سوزد چراغی (۱ صفحه - از ۲ تا ۲) آذر و دی و بهمن ۱۳۷۴ - شماره ۲۸.

۱۶- معیشت و فضیلت (بحثی در تفاعل توسعه و اخلاق) (۱۰ صفحه - از ۲ تا ۱۱) خرداد و تیر ۱۳۷۴ - شماره ۲۵.

۱۷- خدمات و حسنات دین (۱۵ صفحه - از ۲ تا ۱۶) مهر و آبان ۱۳۷۴ - شماره ۲۷.

۱۸- ریشه در آب است (نگاهی به کارنامه کامیاب پیامبران) (۱۶ صفحه - از ۲ تا ۱۷) اسفند ۱۳۷۴ و فروردین ۱۳۷۵ - شماره ۲۹.

۱۹- معنا و مبنای سکولاریزم (۱۰ صفحه - از ۴ تا ۱۳) مرداد و شهریور ۱۳۷۴ - شماره ۲۶.

۲۰- سقف معیشت بر ستون شریعت (۷ صفحه - از ۲۵ تا ۳۱) مرداد و شهریور ۱۳۷۴ - شماره ۲۶.

[۱۰] شمس الواعظین، همان.

[۱۱] حلقه کیان درگفت‌وگو با دکتر عبدالکریم سروش، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۱۲] همان.

[۱۳] خاطرات ماشاءالله شمس الواعظین از راه‌اندازی روزنامه جامعه، شهروند امروز.

[۱۴] حمیدرضا جلالی پور، جامعه شناسی جنبش‌های اجتماعی، تهران؛ طرح نو، ۱۳۸۱ ص ۱۳۰.

[۱۵] متین غفاریان اصحاب چهارشنبه (مجلات روشنفکری دینی به روایت رضا تهرانی)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۱۶] همچنین حمید رضا جلالی پور از این زایش سخن می‌گوید البته با تفاوت‌هایی در نقل؛ ر.ک: حمید رضا جلالی پور، پس از دوم خرداد (نگاهی جامعه‌شناختی به جنبش مدنی ایران ۱۳۷۶-۷۸)

تهران، کویر، ۱۳۷۸، ص ۴۴.

[۱۷] خاطرات ماشاءالله شمس الواعظین از راه اندازی روزنامه جامعه، شهروند امروز.

[۱۸] علیرضا کیان، روشنفکری کاغذی (چگونه منبر به مجله تبدیل شد)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۱۹] ماشاءالله شمس الواعظین، دکترسروش پدر معنوی نبود (گفت‌وگو با ماشاءالله شمس الواعظین، سردبیر کیان)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۲۰] کیان پارسا، پیشین.

[۲۱] حلقه کیان درگفت‌وگو با دکتر عبدالکریم سروش، پیشین.

[۲۲] ر.ک: مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانروز، ۱۳۸۷ چاپ پنجم، ص ۲۴۷ - ۲۶۱.

[۲۳] کیهان فرهنگی، ۱۳۶۶، سال ۴، اسفند، شماره ۱۲، ص ۱۰ - ۱۱.

[۲۴] مهرداد مشایخی، دگردیسی مبانی سیاست و روشنفکری سیاسی، مجله آفتاب، سال سوم، ش ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۲، ص ۲.

[۲۵] جهاندار امیری، اصلاح طلبان تجدید نظر طلب و پدرخوانده‌ها، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴.

[۲۶] دکتر سروش در جواب این سؤال که «آیا دوستانش در محفل کیان با برنامه و طرح قبلی از فضای عمومی انقلاب فاصله گرفته‌اند و به تأسیس جنبش خاصی اقدام کرده‌اند» می‌گوید: «برنامه‌ریزی و طرح قبلی در کار نبوده، بلکه به مرور زمان فضا و زمان مناسب این جریان، مخاطب و مستتری پیدا کرده بود، عبدالکریم سروش، انقلاب اسلامی، فقه و روشنفکری دینی، نشریه نامه، ش ۲۹، بهمن ۱۳۸۲.

[۲۷] متین غفریان، اصحاب چهارشنبه (مجلات روشنفکری دینی به روایت رضا تهرانی)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۲۸] حسین سلیمی، کالبد شکافی ذهنیت اصلاح‌گرایان، تهران، گام نو، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱.

[۲۹] حلقه کیان درگفت‌وگو با دکتر عبدالکریم سروش.

[۳۰] مراد ثقفی، برزخیان روی زمین (نگاه بیرونی به حلقه کیان در گفت‌وگو با مراد ثقفی)، شهروند امروز، شماره ۶۰، ۲۵ آذر ۱۳۸۶.

[۳۱] مرتضی مطهری، وحی و نبوت، مجموعه آثار ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹-۲۵۰.

[۳۲] حسین بشیریه، عقل در سیاست، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۶، ص ۷۳۱ و ۸۰۵.

[۳۳] محمدتقی سبحانی، درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر (۱)، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۴۳-۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۷۹.

[۳۴] ر.ک: خسروپناه، جریان شناسی فکری ایران معاصر، قم، مؤسسه

فرهنگی حکمت نوین اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۲۷.

[۳۵] سبحانی، همان، ص ۲۸۸.

[۳۶] سبحانی، همان.

[۳۷] علی اکبر رشاد، دین پژوهی معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۵۵-۵۶.

[۳۸] سبحانی، همان، ص ۲۹۰.

[۳۹] ر.ک: حسین بشیریه، دیپاچه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران دوره جمهوری اسلامی، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۸۰ - ۸۲.

[۴۰] ر.ک: به مصاحبه جمعی از نیروهای سیاسی ۶۸-۷۶؛ چهره به چهره (ده گفت و گوی صریح نشریه صبح با صاحب‌نظران)، تهران، کتاب صبح، ۱۳۷۵. برای نمونه ر.ک: مصاحبه با محمد جواد لاریجانی، ص ۲۱۳؛ بهزاد نبوی، ص ۱۲۹ و دیگران.

[۴۱] یحیی فوزی، اندیشه سیاسی در ایران بعد از انقلاب، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ص ۳۱۰.

[۴۲] خسروپناه، پیشین، ۳۱۹-۳۲۸.

[۴۳] سبحانی، درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر (۲)، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۴۵-۴۶ - بهار و تابستان ۱۳۸۶، ص ۲۳۳ و ۲۷۲.

[۴۴] سید حسین سیف زاده، طرح سکولاریسم در حکومت دینی، در: دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی ایران، به اهتمام مسعود سفیری، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۳۶.

[۴۵] یحیی فوزی، همان، ص ۳۱۸.

[۴۶] ر.ک: اصلاحات و پرسش‌های اساسی (مجموعه مقالات)، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۸۰؛ سید علی اصغر سلطانی، قدرت، گفتمان و زبان (ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵.

[۴۷] پیام فضلی نژاد زمینه‌های کودتای نرم.

[۴۸] این قسمت تا پایان اقتباس شده است از: پاورقی روزنامه کیهان، شماره ۱۹۷۲۷، ص ۸، به تاریخ ۸۹/۴/۴.

[۴۹] نشریه ایران فردا، شماره ۲۷، به نقل از (نیمه پنهان) جلد ۱۰، ص ۲۳۸.

[۵۰] هفته نامه کیهان هوایی، ۱۳۷۳/۸/۱۸.

[۵۱] نشریه سیری در مطبوعات، شماره ۲۷، ص ۳۱.

[۵۲] نشریه پر، شماره ۱۲۱، بهمن‌ماه ۱۳۷۴.



تأملاتی در پروژه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان

□ جعفر علیان نژاد

بیش از پیش لازم و ضروری است. در این میان و در عرصه نظریه‌پردازی شاهد انحصارجویی‌های آگاهانه جریان‌های هستیم که تمنای بالیدن بر برج عاج آگاهی انسان‌های امروزین را دارند. جریان‌های مذکور با زیرکی در احصای نیازهای معرفتی و معنوی نسل امروز اقدامات پیش‌دستانه‌ای را ترتیب و تدارک دیده و نسخه‌هایی پیشنهاد می‌دهند که به روایت تک‌بعدیشان مشروعیت می‌بخشد. تک‌ساحتی به این معنا که نه نظریه‌ای هم پایه روایت خویش می‌یابند و نه نقدی در خور

اگر تاکنون معیار ما در عطف توجه به جریان‌های روشنفکری جد و جهدشان در تبعیت از سنت فرانسوی و علی‌الخصوص نظریات امیل زولا در تقدم اصلاح سیاسی بر دیگر حوزه‌ها بوده است، لازم است هرچه زودتر از این تغافل ناآگاهانه برید و از دری وارد شد که در آن تنها ملاحظات سیاسی، به تحدید مرزهای بینش نقادانه‌امان نپردازد. از این منظر رصد جریان‌های که اکنون به تقدم اصلاح فرهنگ بر سیاست اصرار می‌ورزند و به نوعی رسالت پیدا و پنهان خویش را در ریشه‌ها می‌جویند،

اعتنا. فرآورده‌های فرهنگی جریان‌ات نو ظهور روشنفکری که حاصل فرآیندهای از پیش اندیشیده شده صاحبان آرایشان است، در هر دوره زمانی استراتژی‌ای را تعقیب میکند که در آن تمام مولف‌های مخاطب شناسی، زمان شناسی و حرکت نرم را دارا باشد. مخاطبین معمول اینگونه آرا و محصولات که قشر تحصیل کرده جوان هستند از قبل نداشتن پایه‌های محکم عقیدتی و خلأ نابسامان محصولات فرهنگی ارزشی یا روایت نوظهور را دربرست رد می‌کنند و یا دربرست قبول، که در هر دو مورد ناآگاهی معرفتی و خلأ پیش گفته به چشم می‌خورد. از این نظر قصد آن داریم تا به بررسی جریان‌ات فکری بپردازیم که یا به تازگی در حال جان گرفتن‌اند و

یا با تغییر تاکتیک‌هایشان به دغدغه‌های فرهنگی، همچنان در حال حیات‌اند. در این میان تأکیدات اخیر مقام معظم رهبری به فلسفه‌ورزی و توجه به آفات علم بی‌منفعت، پُر ضرر و انتزاعی صرف،

نشان دیگری از این وضعیت نابسامان و انحصاری جریان‌ات فکری موجود است.

روشنفکری دینی نه؛ سکولاریسم بلی

یکی از این نخله‌ها که عمری حدود ده سال از حیاتش می‌گذرد، جریانی است که به عنوان پروژه عقلانیت و معنویت از آن یاد می‌شود. طنز زمانه این است که در روزگاری که فضای فرهنگ سیاسی روشنفکری به فروش سالاری و شبستری‌منشی مبتلا بود، نه جایگاهی برای واضع نظریه عقلانیت و معنویت قائل بودند و نه تفاسیر رادیکال ملکیان را در خور اعتنا تلقی می‌نمودند، حال آنکه در آن زمان اصلاح چیان بیش از هر دوره دیگری به تبلیغ و اشاعه رادیکال سکولاریسم همت گمارده بودند.

سکولاریسم ملکیان چه در آن دوره و چه در این زمان رادیکالترین تعبیر ممکن از یک نظریه پرداز روشنفکر در اتمسفر یک حکومت دینی بود. اینکه چرا ملکیان در آن زمان جدی گرفته نشد و اکنون محل توجه واقع شده حکایت از

تغییر رویکردی دارد که هم خود ملکیان به آن دامن زده و هم جریان‌ات فعلی در تغییر منش‌شان به تقدم اصلاح فرهنگ بر سیاست مامور شده‌اند. و این تغییر رویکرد بسیار خطرناکتر از زمانی است که آنان تاکتیک تغییر وضع موجود سیاسی را نشان رفته بودند.

ملکیان می‌گوید: «من معتقدم که بزرگترین مشکل یک جامعه، یا یگانه مشکل یک جامعه و یا علت‌العلل مشکلات یک جامعه، فرهنگ جامعه است و نه رژیم سیاسی حاکم بر آن جامعه. رژیم سیاسی حاکم بر جامعه، میوه‌ای است که بر درخت فرهنگ یک جامعه رشد می‌کند. فرهنگ یک جامعه، وقتی منحط است، میوه‌ای که بر درخت این فرهنگ

رشد می‌کند، یک رژیم سیاسی منحط است. بنابراین، اصل و اساس، فرهنگ یک جامعه است. مراد من از فرهنگ، درون آدمیان است.» (سخنرانی ملکیان در نشست «عقلانیت و معنویت بعد از

ده سال»، ۸۹/۲/۲۸، مهرنامه شماره ۳)

اگر بی‌مهری دهه ۷۰ روشنفکری به ملکیان با تغییر رویکرد جریان‌ات اخیر به تمایل هرچه بیشتر بر ساخته ملکیان تعویض شده است، این تغییر ریشه در تلاش‌هایی دارد که در آن سلوک فکری ملکیان را در ادامه سنت فسیل شده سروش بر می‌رسند. «کوشا اقبال» از جمله افرادی است که به این مقوله اشاره زیرکانه‌ای داشته است. وی معتقد است: ملکیان در متمایز ساختن نظریه خود از دیگر روشنفکران دینی به ناسازگاری دین و مدرنیته و متنافی‌الاجزای بودن مفهوم روشنفکری دینی اشاره می‌کند. نظر شخصی من این است که اگر مدعیات دو طرف را به درستی تحلیل کنیم پروژه سروش و ملکیان نه تنها با هم سازگارند، بلکه محتوای ادعاهای ایجابی آنها بسیار به هم نزدیک است. سروش از معرفت دینی بازاندیشی شده سخن می‌گوید و آن را لا جرم با عقلانیت مدرن در سازگاری قرار می‌دهد و به نوعی ترجمان فلسفی فرایندی مانند پروتستانتیسم را ارایه می‌دهد و از محصول آن دفاع می‌کند. حال ملکیان نام این محصول

سکولاریسم ملکیان چه در آن دوره و چه در این زمان رادیکالترین تعبیر ممکن از یک نظریه پرداز روشنفکر در اتمسفر یک حکومت دینی بود

را می‌گذارد معنویت و از آن و سازگاری‌اش با عقلانیت دفاع می‌کند. در هر دوی این تلاش‌ها آن چه مشترک و اساسی است تلاش برای حفظ بخش‌های لازم و سالم معرفت دینی است که امروزه بتوان از آنها دفاع کرد. این که هر یک از این دو از چه منابعی برای بازاندیشی در معرفت‌های دینی گذشته سود می‌برند یا کدام یک روایتی مناسب‌تر ارایه می‌کنند بحثی کاملاً جداست. می‌توان به آن با مبانی متفاوت اخلاقی یا جامعه‌شناختی نظر کرد و درباره توفیق یا معایب و خطرات آنها نگاه کرد. بر این اساس هدف و رویکرد هر دو به هم بسیار نزدیک است حتی اگر نتیجه آنها اندکی با

هم متفاوت باشد. چنان که برخی منتقدان چنین کرده‌اند. آخرین نمونه‌اش هم بحث دکتر اباذری در روز جهانی فلسفه بود، که با دیدی جامعه‌شناختی حتی محصول نهایی هر دو رویکرد را مشابه ارزیابی کرد و خطر عرفان‌زدگی را به هر دوی آنها قابل انتساب دانست. (کوشا اقبال آیین پاسخ به فناپی در انتقاد از مواضع نظری دباغ از ملکیان در مجله آیین، تیرماه ۸۶)

تعابیر رادیکال ملکیان از سکولاریسم در عدم امکان تحقق

هیچ‌گونه روایت از حاکمیت دینی، تباین دینداری و مدرن بودن، نفی ذاتی تعبد، تقدس، تاریخیگری و مابعدالطبیعه محوری در دین، پارادوکسیکاله بودن اصطلاح روشنفکری دینی، عدم امکان علم دینی و بومی، عدم امکان دانشگاه اسلامی و... همگی ریشه در نظریه عقلانیت و معنویت وی دارد.

«این پروژه، یک پروژه سکولاریستی است. به معنای اینکه تا آنجا که ممکن است، مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی را در ساحت‌های مختلف، مبنای دینی نمی‌داند. یعنی معتقد نیست که ما باید از دین تلقی کتاب قانون داشته باشیم... سکولارها، مبنای تصمیم‌گیری، عقاید دینی و مذهبی گروه

خاصی در جامعه را قرار نمی‌دهند.» (مهرنامه، ۳)

به مقتضای این پیشفرض‌های سکولاریستی، ملکیان خود را یک متفکر تمام عیار سکولار که نه دغدغه دین دارد و نه به مرجعیت نصوص معتقد است تلقی میکند و از این نگاه خود را نه یک روشنفکر دینی، بلکه یک روشنفکر سکولار محسوب می‌کند و حاضر است به تمام مقتضیات این سکولاریته تن در دهد. «روشنفکری دینی، به همان مقدار که دینی است، به هر حال باید به دین در تصمیم‌گیری‌های جمعی، بها بدهد که بنده همین‌جا دارم با روشنفکران دینی فاصله می‌گیرم. بنابراین روشنفکر دینی اگر سکولار است، نمی‌تواند به تمام معنا سکولار باشد.» (همان)

مصطفی ملکیان در یکی از محدود کتاب‌های تالیفی و نه ترجمه‌ای‌اش یعنی «راهی به راهی» در دفاع از این گونه طرز تلقی و در بخش اول کتاب به تعیین و تبیین طرح وارِه-ای از اصطلاح روشنفکری می‌پردازد و در این تبیین توجه ما را به نکاتی جلب می‌کند که دانستن آنها خالی از فایده نیست. وی در دفاعی بی‌اندازه پرشور، از ناسازواری هر گونه ترکیبی که با روشنفکری تشکیل شده باشد، اصطلاح روشنفکری را

تعابیر رادیکال ملکیان از سکولاریسم در عدم امکان تحقق هیچ‌گونه روایت از حاکمیت دینی، تباین دینداری و مدرن بودن، نفی ذاتی تعبد، تقدس، تاریخیگری و مابعدالطبیعه محوری در دین، پارادوکسیکاله بودن اصطلاح روشنفکری دینی، عدم امکان علم دینی و بومی، عدم امکان دانشگاه اسلامی و... همگی ریشه در نظریه عقلانیت و معنویت وی دارد

عنصری بی‌پیرایه بر می‌شمرد و ترکیب روشنفکری دینی را دارای یک تناقض روش‌شناختی و یک تناقض مفهومی می‌داند. البته برای خواننده آثار ملکیان شاید استدلال ایشان بی‌رخنه محسوب شود و درست هم است، به یک شرط و آن اینکه با منظومه مهندسی شده ایشان اندیشید. منظومه‌ای که به انواع و انا آیین تمام نمای آرای دین‌شناختی و فرهنگی فیلسوفان معاصر غربی است و چنین گزینش و چینشی را البته نمی‌توان به محک قضاوت اخلاقی یا اندیشه‌ای زد. با این حال نکته‌ای که نباید از آن غفلت ورزید اصراری است که در تعمد چنین اقدامی از اندیشمندان این حوزه سراغ داریم. این تمایلات پرشور و رادیکال که در نهایت هیچ‌گونه روایت

از روشنفکری دینی را بر نمی‌تابد به حدی است که صدای امثال سروش دباغ را هم درآورده است تا سنت فکری ملکیان را به دو دوره متقدم و متاخر تقسیم کند که در دوره متقدم ملکیان هم زبان و هم زمان با عصر قرائتهای اولیه روشنفکری دهه ۷۰ به روشنفکری دینی تمایل بیشتری داشته و اکنون از این تمایلات دل بریده است. دباغ معتقد است در دوره اول که ملکیان حامی پروژه روشنفکری دینی یعنی سازگاری

دین و مدرنیته بوده، اما رفته رفته از این جریان فکری فاصله گرفته است تا جایی که اینک ادعا می‌کند که دین با مدرنیته ناسازگار است و روشنفکری دینی نیز مفهومی پارادوکسیکال (= متناقض‌نما) است. (مجله آیین، شماره هشتم). اگر چه در چند و چون این تفکیک نمی‌توان قرینه‌ای مستدل در سلوک فکری ملکیان یافت و به گمان ما هیچ تغییر رویکرد اساسی در مواضع فکری رخ نداده است، اما شاید بتوان پذیرفت که سکولاریسم

ملکیان متاخر رادیکالیزه‌تر شده است و این البته نتیجه نظری پیش فرض‌های معرفتی اتخاذشده‌اش است. ملکیان می‌گوید: «من به‌لحاظ روش و شیوه ورود و خروج در مباحث فلسفی کاملاً به فلسفه تحلیلی التزام دارم. اما بارها گفته‌ام که به‌لحاظ مفاد و محتوای فکر، با فلسفه اگزیستانس خیلی قرابت دارم. حاصل این دو، این می‌شود که دوست دارم درباره امور اگزیستانسیال بحث‌های تحلیلی انجام بگیرد... من به‌لحاظ روش با فیلسوفان تحلیلی موافقم و به‌لحاظ محتوا با فیلسوفان اگزیستانسیال.» (نشریه نامه،

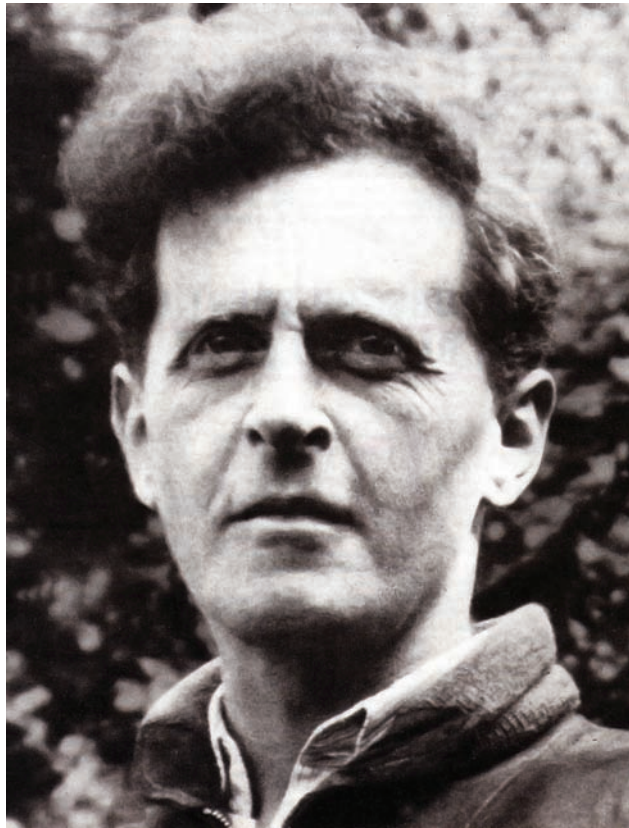
شماره ۵۱- تیرماه ۱۳۸۵)

و ادامه می‌دهد: «اگر شما فیلسوف تحلیلی باشید، معنایش این نیست که شما به کس خاصی انتصاب دارید و چیزهایی را که آن فرد گفته است مبنای کار خودتان قرار می‌دهید؛ بنابراین تاجایی که فرصت نقادی داشته باشید، می‌توانید نقادی را ادامه بدهید. به‌تعبیر دیگر شما در فلسفه تحلیلی با چیزی مواجه هستید که در فلسفه‌های دیگر با آن مواجه

نیستید و آن این است که وقتی منبع سؤال طرف مقابل‌تان نخشکیده باشد، شما هم منبع جواب‌تان نباید بخشکد.» (همان)

ملکیان می‌گوید: «بنده معتقدم پروژه معنویت و عقلانیت در آن بخش که داعیه عقلانی دارد، به دیدگاه فلاسفه تحلیلی نزدیک است و در آن بخش که دم از معنویت می‌زند خیلی به فیلسوفان اگزیستانسیال نزدیک است.» (نامه، ۵۱)

اگر در نگاهی کلی به نوع روشی که این روشنفکران با تکیه و تاسی به گفتمان-



های غربی از آن استفاده میکنند، نظر بیفکنیم، متوجه میشویم که عنصری به نام نقد و آن هم از نوع بی‌پایان، دامن مطالعات انسانی این جامعه را به خود گرفتار ساخته است که در آن با یک تغییر رویکرد بسیار نامحسوس زاویه جهت‌گیری‌های علمی خود را از مباحث لایتغیر و محکم اسلامی به گرایشات تغییرپذیر و وابسته به عناصر تاریخمند غربی تبدیل کرده‌اند. چنین جابه‌جایی‌ای عنصر نقد را در کانون گفتمان‌شان قرار می‌دهد و آن را به عنوان دال مرکزی نظام اندیشه‌شان مطرح می‌سازد. چنین جهت‌گیری‌ای البته

تمام این نظام را از اتخاذ مواضع محکم و لایتغیر مبرا داشته و به زمان و مکان در محاسبات خود نقشی پررنگ بخشیده اند. خصلت چنین گونه اندیشیدن، نقدپذیری مدام اندیشه تا زمان و مکانی نامعلوم است که وضوح آن برای خود این جامعه درهاله‌ای از ابهام است. روشنفکران سکولار داعیه‌دار نقد محوری به جای اتخاذ دیسیپلینی یقین‌آور و یقین بخش، که رسالت یک علم اسلامی متقن است به شکی مدام پناه برده اند تا بتوانند غریزه ماجراجویی تفکراتشان را ارضاء کنند. انسان با ملاحظه و عطف توجه به چنین مقدماتی حس میکند این نظام از بیماری منطقی به نام تسلسل نقد رنج میبرد. برای چنین نظامی، نسبی‌گرایی یک ارزش تلقی شده و از این رو نظاماتی که با توجه به خصائل یقینی بخش طرح‌ریزی شده‌اند را متهم به مطلقگرایی و دترمینیسم اندیشه‌ای میکنند و در پایان با چسباندن چنین برجسی به جای جذب، تاکتیک دفع و طرد تمام سرمایه‌های تاریخی (دین تاریخی، مابعدالطبیعه‌های دینی و سنت فکری) و ماورایی اندیشه یقین‌محور را پیشه کرده‌اند.

عقلانیت سکولار و معنویت خرد گریز

اینکه اخیراً مصطفی ملکیان از نظریه برساخته‌اش تعبیر به پروژه عقلانیت و معنویت می‌کند، حکایت از چرخشی آگاهانه از طرحی دارد که ۱۰ سال پیش در مصاحبه‌ای با نشریه راه نو از آن پرده‌برداری کرد. اگر ملکیان ۱۰ سال پیش اصرار بر این داشت که نظریه‌اش را طرحی بنمایاند که محصول آخرین یافته‌هایش بود (مهرنامه ۳)، اما اکنون این طرح اگر نگوییم تبدیل به مکتب شده (که شده) دقیقاً می‌توان از آن تعبیر به پروژه کرد. پروژه ملکیان در تعقیب عقلانیتی سکولار و معنویتی خردگریز دربردارنده بسته‌ای

کامل از نوع سلوک انسان مدرن بی‌دین در جامعه‌ای است که در آن دین حضوری فعال و چشمگیر دارد. ناگفته نماند معنویتی که ملکیان از آن دم می‌زند نوعی باز-یابی و احیای مکتب معنویت‌گرایی پروژه سکولاریزاسیونی است که از نیمه‌های قرن بیستم شروع و تنها تا ربع پایانی این قرن توان دوام یافت. احمد صدری یکی دیگر از منتقدان اصلاحاتی نسخه تمام

به مقتضای این پیشفرض‌های

سکولاریستی، ملکیان خود را یک متفکر

تمام عیار سکولار که نه دغدغه دین دارد

و نه به مرجعیت نصوص معتقد است تلقی

میکند و از این نگاه خود را نه یک روشنفکر

دینی، بلکه یک روشنفکر سکولار محسوب

می‌کند و حاضر است به تمام مقتضیات این

سکولاریته تن در دهد

اما شاید بتوان پذیرفت که سکولاریسم

ملکیان متاخر رادیکالیزه تر شده است و این

البته نتیجه نظری پیش فرض‌های معرفتی

اتخاذشده‌اش است

عیار سکولاریستی ملکیان در مقاله ای به نام «چرا هنوز به روشنفکری دینی امید دارم» این گونه پروژه وی را زیر سوال می‌برد: «روآوردن به معنویت به‌عنوان بدیل ادیان جهانی نهادینه‌شده در چارچوب پروژه سکولاریزاسیون نیمه قرن بیستم مطرح و به مثابه روند آینده‌تدین در الهیات و جامعه‌شناسی مذهب آن زمان معرفی شد. از هاروی کاکس متأله تا دانیل بل جامعه شناس همه در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ و ۷۰ میلادی فکر می‌کردند

که ستاره ادیان در حال افول است و آفتاب معنویتی که اجزای آن را هرکس به تجربه و تعریف خود انتخاب و مونتاژ می‌کند، در حال دمیدن. ولی با ظهور پدیده بنیادگرایی در مسیحیت، یهودیت، اسلام، هندویت و حتی بودائیت در ربع آخر قرن بیستم همه این پیش‌بینی‌ها بر آب رفت... برخلاف تصور تئوری‌بافان مدرنیته و سکولاریسم، معنویت موضوع تذوق زیدگان فکر و تأمل باقی ماند و روند دینداری در جهان را تغییر نداد. برعکس این دین بنیادگرایی نهادینه بود که در ربع آخر قرن بیستم در همه‌جا به‌طور انفجاری گسترش یافت. در این ۳ دهه اخیر گروه مورال مجاریتی در آمریکا و هارادیم در اسرائیل و نهضت هیندوتوا در هند نیز اعلام وجود کرده و سیاست جهان‌های مسیحی، یهودی و هندو را با ادخال تفکر بنیادگرایانه دگرگون کرده‌اند.» (احمد صدری، اعتماد ملی - ۲۴ بهمن ۱۳۸۷)

هرچند ملکیان در تعمیم نظریه اش حد و مرزی قائل نیست و آرزومندانه در پی کاهش درد و رنج بشریت دردمند به معنویتی تعبدگریز و عقلانیتی استدلال محور پناه میبرد، اما آگاهانه یا ناآگاهانه با تیشه اقتضائات مدرنیسم ریشه باورمندی و دینداری انسان مؤمن مقید را میزند. احصای مولفه‌های به زعم وی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته که علاوه بر استدلال محوری، بی‌اعتمادی به تاریخ، اینجایی - اکنونی بودن، فروشکنی مابعدالطبیعه‌های جامع، قداست زدایی از اشخاص و یونیورسال بودن (سنت و سکولاریسم، صراط، ۲۷۴ تا ۲۹۰) را نیز در پی دارد، نسخه دینداری انسان مومن را

در هم می‌پیچد و بدیلی را به عنوان معنویت پیش رویش می‌نهند. با اینکه اعتقاد به این معنویت نیز خود نوعی ایمان محسوب می‌شود، ولی معنویتی که در آن می‌توان هم به گزاره خدا وجود دارد و هم به گزاره خدا وجود ندارد اعتقاد پیدا کرد و زندگی نمود، نه تنها از درد و رنج انسان نمی‌کاهد، بلکه به آلام معرفتی ناشی از تشخیص ملاک صحیح و ناصحیح می‌افزاید؛ بلکه با از خود بیگانگی و عبث پنداشتن نظام هستی ناگزیر به همان پوچ‌گرایی مضمحل در عقلانیت مدرنیسم دچار می‌شود.

ملکیان در این زمینه معتقد است؛ هر گزاره‌ای به ذهن عرضه می‌شود یا خردپذیر یا خردستیز و یا خردگریز

است. مقصود از گزاره خردپذیر گزاره‌هایی است که امکان اثبات و صدق آنها با استدلال و تجربه و عقل میسر است. گزاره‌های خردستیز قابلیت رد یا کذب‌بودن آن با عقل و استدلال میسر است و گزاره‌های خردگریز که با عقل نه امکان اثبات آنها میسر است نه رد و کذب‌بودن آنها.

ملکیان می‌گوید: «تکلیف عقل در برابر دو گزاره اول و دوم روشن است، اولی را باید پذیرفت و دومی را به کنار نهاد ولی گزاره‌های خردگریز خود دو گونه‌اند: دسته‌ای که گزاره و

نقیض آن مساوی‌اند و دسته‌ای که وزن یک طرف بیشتر است. اگر وزن استدلالی بیشتر باشد هرچند کل گزاره ثابت نشده باشد آن را گزاره معقول می‌نامیم. اما نوع اول گزاره خردگریز را تنها وقتی می‌پذیریم که آثار و نتایج اعتقاد به آن بهداشت روانی ما را بیشتر تامین کند. یعنی چون نمی‌توان از نظر معرفت‌شناختی گزاره‌ای را قبول کرد، به شکل پراگماتیک آن را برمی‌گزینیم. مثل باور به جهان آخرت و این‌گونه منتها الیه عقلانیت به معنویت می‌رسد و ایمان یعنی همین. از این رو ایمان به گزاره‌ای خردپذیر و خردستیز تعلق نمی‌گیرد، بلکه به گزاره‌های خردگریز تعلق می‌گیرد و پیشرفت بشر نیز

در فرآیند تبدیل گزاره‌های خردگریز به گزاره‌های خردپذیر یا خردستیز رخ داده است. برای مثال فرض کنید البته فقط فرض کنید گزاره: خدا وجود دارد و خدا وجود ندارد، این‌گونه باشند. یعنی نه خردپذیر باشند و نه خردستیز و هر دو جزء گزاره‌های خردگریز باشند و باز هم فرض کنیم که هر دو دقیقاً با هم مساوی هستند و وزن هیچ یک از دیگری بیشتر نیست. در این صورت من می‌گویم آن گزاره‌ای را بپذیریم که بهداشت روانی من را بیشتر تامین می‌کند. در بحث عقلانیت و معنویت هم معتقدم آنجایی به معنویت می‌رسیم که میان گزاره‌های خردگریز هم وزن با گزاره‌های نقیض، گزاره‌هایی

را بگزینیم که بهتر بهداشت روانی ما را تامین می‌کنند و در قبال آنها چنان عمل می‌کنیم که گویی این گزاره‌ها صادقند.» (روزنامه شرق - چهارشنبه ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵) در طرح ملکیان تکلیف معنویت به حدی با شکاکیت معرفتی قرین است که بیم آن می‌رود در آینده‌ای نه‌چندان دور عملاً جایی برای این نوع ناقص ایمان‌گرایی باقی نماند. در این باره خود ملکیان نیز معترف است که «هنوز نتوانسته‌ام برای این موضوع کاری بکنم...» (روزنامه اعتماد، شماره ۱۶۵۵،

روشنفکران سکولار داعیه‌دار نقد محوری به جای اتخاذ دیسیپلینی یقین‌آور و یقین‌بخش، که رسالت یک علم اسلامی متقن است به شکی مدام پناه برده‌اند تا بتوانند غریزه ماجراجویی تفکراتشان را ارضاء کنند. انسان با ملاحظه و عطف توجه به چنین مقدماتی حس میکند این نظام از بیماری منطقی به نام تسلسل نقد رنج میبرد. برای چنین نظامی، نسبی‌گرایی یک ارزش تلقی شده و از این رو نظاماتی که با توجه به خصائل یقینی بخش طرح‌ریزی شده‌اند را متهم به مطلق‌گرایی و دترمینیسم اندیشه‌ای میکنند

۸۷/۲/۱، صفحه ۵) و این امر شاید در پی اعتقاد به روایت ویتگنشتاینی از ایمان باشد. «روایت ویتگنشتاینی این است که «ایمان می‌آورم در غیاب دلیل» در حالی که روایت کی‌یرکگوری این است که «ایمان می‌آورم چون به سودش دلیل وجود ندارد»، خیلی فرق است که من بگویم مثلاً به سود ادعای «الف، ب است» دلیل وجود ندارد، حالا که به سودش دلیل وجود ندارد، من ایمان می‌آورم که «الف، ب است» و اینکه کسی بگوید که به زیانش هم دلیل وجود دارد و با اینکه به زیانش دلیل وجود دارد، من ایمان می‌آورم، کی‌یرکگور این را می‌گفت، کی‌یرکگور می‌گفت «ایمان علی‌رغم دلیل» و ویتگنشتاین می‌گفت «ایمان در فقدان و غیاب دلیل»، خوب بنده دیدگاه و سخن ویتگنشتاین را می‌توانم قبول کنم، اما سخن کی‌یرکگور را نمی‌توانم قبول کنم، بنابر این ایمان‌گروی ویتگنشتاینی در نظرم قابل دفاع است، ولی ایمان‌گروی کی‌یرکگوری برایم قابل دفاع نیست و بنده نمی‌توانم ایمان‌گرایی کی‌یرکگوری را قبول کنم.» (پرسش و پاسخ در قانون توحید ایران آذر ۸۰ به نقل از وبلاگ عقلانیت و معنویت)

معنویت که با این ملاحظات معرفتی و آن سازگاری معهود با عقلانیت، مقرر است به جای دین، درد و رنج‌های

این جهانی انسان را به امید، شادی و آرامش تبدیل کند، از طرفی تعبدگریز و تقدس زدا نیز شده است. از آنجا که به زعم ملکیان دین موجود علاوه بر داشتن مابعدالطبیعه سنگین و غیر قابل فهم، حاوی پیرایه‌های تقلیدی و مقدس مآبانه است و از منظر تعبد گرایانه استدلال‌ستیز است و با اقتضائات مدرنیته و عقلانیت خود بنیادش سر‌ستیز دارد، به ناچار دیگر و از این پس جوابگوی انسان مدرن نیست. انسان مدرن از طرفی عقلانیت و استدلال‌پذیری مدرنیسم

را با تعبد ناشی از ایمان به دین موجود ناسازگار می‌بیند و از طرفی نیاز به دینی را احساس می‌کند که خلأ وجودیش را در آن بپابد. معنویت همان دین نوظهور مدرنیته است که ملکیان وظیفه تبلیغ و تبیینش را برعهده گرفته است. «معنویت نوعی دیانت است که بار متافیزیکی‌اش به کمترین حد ممکن رسیده است» (سنت و سکولاریسم، صراط، ۱۳۸۲ صفحه ۲۸۳)

در معنویت که به اذعان ملکیان گوهر مشترک همه ادیان است «نوعی سکولاریته وجود دارد. دغدغه معنویت اینجا و اکنون است... معنای این سکولاریته، این جهانی بودن است. بدین معنا که این جهان‌کانون توجه است...» (همان صفحه ۳۱۶ و ۳۱۷)

ملکیان با سکولاریته‌کردن معنویت به نوعی در اعتقاد به وجود جهان آخرت تشکیک وارد می‌کند. در نظر وی، انسان معنوی به فرض وجود جهان آخرت حسب اعتقاد خود که می‌تواند برگرفته از هر دین و مرامی باشد به شرط دارا بودن مولفه‌های مشترک معنویت در آن جا نیز زندگی مطلوبی خواهد داشت و در صورت عدم وجود زندگی پس از مرگ او این جهان را از دست نداده است. (همان ۳۱۷)

اگر بخواهیم در منظومه فکری ملکیان جایگاهی برای نصوص مقدس و قول و سیره معصومین قائل شویم با منطقی که در استدلال فوق پیرامون ایمان‌گروی مطرح شد، می‌توانیم بگوییم تنها ملاک ممکن در ابتلای نیازهای معنویمان به این مقدسات، بهداشت روانی است که در کاهش درد و رنج و افزایش شادی، امید و آرامش حاصل میشود و نمود دارد. شکل استدلالی که وی برای تعبد مثال میزند اینگونه است: الف، ب است چون ج می‌گوید و فرد گزاره الف ب است را نه از جهت مطابقت با واقع که از

پروژه ملکیان در تعقیب عقلانیتی سکولار و معنویت خردگریز دربردارنده بسته ای کامل از نوع سلوک انسان مدرن بی‌دین در جامعه‌ای است که در آن دین حضوری فعال و چشمگیر دارد

معنویت که ملکیان از آن دم می‌زند نوعی بازیابی و احیای مکتب معنویت‌گرایی پروژه سکولاریزاسیونی است که از نیمه‌های قرن بیستم شروع و تنها تا ربع پایانی این قرن توان دوام یافت

جهت اینکه فلان فرد می‌گوید، می‌پذیرد. که در این صورت فرد متعبدی دیندار است که با عقلانیت سکولار و معنویت خرد گریز سر ناسازگاری دارد و محکوم به شکست است. اما اگر باور فرد به گزاره الف ب است به این خاطر باشد که گفتار فلان فرد را از آن جهت که مطابق با واقع است، می‌پذیرد و از آن جهت که مطابق با واقع نیست نمی‌پذیرد (خردستیز است) و یا ایمان می‌آورد (خرد گریز است). درحالت تعبد یک دیندار تابع «فرآورده» دین که حاصل سخنان یک فرد است (معصوم یا غیر معصوم فرقی

ندارد) می‌باشد که در این صورت وی محکوم به شکست در برابر اقتضائات مدرنیسم و هجوم درد و رنج بسیار است. این گونه دینداری دارای رابطه تباین با تجدد است و هیچگونه سنخ از این نوع دینداری قابل سازگاری با تجدد نیست. اما در حالت دوم که فرد به دین نگاه «فرآیندی» دارد هر چند به زعم ملکیان هیچ نوع گزاره مطابق با واقعی در آن نمی‌یابد، باید یا بطور کلی دست از دینداری بردارد و یا محصولات دینی را برای حصول بهداشت روانی‌اش بپذیرد و فرقی

هم نمی‌کند که این محصولات را کدام دین، مرام و حتی ایدئولوژی تبلیغ می‌کند فقط و فقط بهداشت روانی فرد که در شادی‌خواری، امیدواری و آرامش‌طلبی نمود دارد مهم است. یعنی از منظر پراگماتیک به دین می‌نگرد. از طرفی برای ملکیان فرض دست کشیدن از دین مطلوب است تا به دین جدیدی که محصول مدرنیته و سکولاریسم است یعنی معنویت، معتقد شود.

حاکمیت هیچگونه قرائت دینی

جالب است بدانیم وقتی ملکیان در باب سیاسی‌اندیشی، حاکمیت هیچ گونه قرائت از روایت‌های حکومت دینی را با سکولاریسم سازگار نمی‌بینند (زیرا حاکمیت یک قرائت دینی

مساوی است با رد قرائت‌های دیگر از دین و این با سکولاریسم و دموکراسی ناسازگار است) و در این راه از منطق مدعیات تحلیلیش در انواع باور (آبجکتیو بالقوه و بالفعل و یابجکتیو) پیروی می‌کند نه تنها بر روشنفکران دینی که در پی پروژه اصلاحاتند بر می‌آشوبد بلکه تلاش‌های آنان را تنها از این بابت که نسبت به جریانات به زعم وی سنتی و بنیادگرا سکولارترند، مقرون به صلاح تلقی می‌کند. این مسئله واقعیتی است که ملکیان بی‌پرده در آن از روشنفکران به اصطلاح دینی می‌خواهد یا رومی‌روم

یا زنگی زنگ باشند. یا با منطق وی کاملاً سکولار شوند و یا لا محاله به یک قرائت از حاکمیت دینی تن در دهند. هر چند گزاره‌های ملکیان در این زمینه بیشتر توصیفی است تا تجویزی و قرائتی که در آن امکان هر قرائت دیگر برای حکومت کردن فراهم باشد از نظر او به سیاسی‌شدن تمایل ندارد، ولی به هر حال نتیجه منطقی آراء ملکیان در قلمرو سیاسی به نفی هرگونه قرائت دینی از دین و اثبات خواسته‌های اکثریت مردم می‌انجامد و چون تا مردم یک جامعه متدین‌اند

همواره به حاکمیت یک روایت از دین رأی می‌دهند پس چاره کار در تغییر فرهنگ دینی مردم به معنویت سکولار و عقلانیتی مدرن است. حال که چنین شد اصلاح فرهنگ بر اصلاح سیاست و جامعه اولویت دارد. در این زمینه بد نیست توصیه‌های ملکیان به جریانات روشنفکری را از نظر بگذرانیم: «به نظر من عمده مسائل ما، مسائل فرهنگی هستند و روشنفکری دینی ما باید توجه کنند که مسائل سیاسی معلول مسائل فرهنگی هستند... اگر تغییر فرهنگی در جهت مطلوب حاصل آمد، به تعبیر مارکس نظام‌های سیاسی نا سالم خود می‌پژمند و نیاز به فعالیت برای اسقاط آنها نیست و آهسته آهسته کارکردشان را از دست خواهند داد... اقتصاد و سیاست امور بیرونی هستند و این دو اصلاح نخواهند شد،

معنویت همان دین نوظهور مدرنیته است که ملکیان وظیفه تبلیغ و تبیینش را برعهده گرفته است

ملکیان با سکولاریته کردن معنویت به نوعی در اعتقاد به وجود جهان آخرت تشکیک وارد می‌کند

از طرفی برای ملکیان فرض دست کشیدن از دین مطلوب است تا به دین جدیدی که محصول مدرنیته و سکولاریسم است یعنی معنویت، معتقد شود

مگر امور انفسی انسانها - که امروز از آنها با عنوان امور فرهنگی تعبیر می‌شود - تغییر مطلوب پیدا کند، به همین دلیل روشنفکری دینی در صورتی توفیق خواهد داشت که مستقیماً سراغ تعلیم و تربیت برود... نکته دیگر اینکه روشنفکری دینی باید به آن توجه کند این است که اگر ما

قصد داریم مردم عوض شوند، باید علوم و معارفی که در اختیار آنها قرار می‌دهیم به آستانه آگاهی آنها برسد. برای اینکه آن علوم و معارف به آستانه آگاهی مردم برسد باید آنها را به لسان مردم بگوییم.» (مشتاقی و مهجوری، ملکیان، نگاه معاصر، ۱۳۸۵، صفحات ۲۹۳ تا ۲۹۶) باب انتقادات نظری و تشکیک‌های پرشمار صورت گرفته نسبت به اینگونه سیاسی اندیشی را نمی‌خواهیم باز کنیم که خود مجال دیگری می‌طلبد اما پیرامون این بحث بد نیست اندکی به سلوک سیاسی ملکیان آن هنگام که در آستانه انتخابات ریاست جمهوری

دهم به حمایت از خاتمی اظهارات جالبی را که البته ناقض منش سیاستگریش بود، بیان کرد. ملکیان در پویش دعوت از خاتمی باب دعاوی به زعم خویش اخلاقی را گشود و شرکت وی در انتخابات را به عنوان وظیفه اخلاقی نخبگان

ایرانی تلقی نمود. وی در دلیل تراشی اخلاقی‌اش وجدان بیدار خاتمی و توجه به مصالح مردم و نه خوشایند و بدایند مردم را دلیل اصلی وجوب حضور وی دانست و درد و رنج ناشی از به حاکمیت رسیدن مجدد دولت نهم را ضرورت حضور خاتمی محسوب کرده بود. وی گفته بود: «چون آقای خاتمی وجدان اخلاقی زنده‌ای دارند، اگر فردا در انتخابات

شرکت نکنند و رئیس جمهور فعلی دوباره برنده شوند، تا آخر عمرشان هر خسارت و آزار و آسیب و درد و رنجی بر مردم وارد شود، پیش خودشان خواهند گفت «شاید» اگر من آمده بودم و نگذاشته بودم آقای احمدی‌نژاد رئیس جمهور شود، این درد و رنج بر مردم وارد نمی‌شد. به نظر من، خود

این «شاید» برای آدمی که وجدان اخلاقی زنده‌ای دارد متلاشی‌کننده است... اما اگر آقای خاتمی بیایند، به هر حال امر از این دو بیرون نیست که یا انتخاب خواهند شد و یا انتخاب نخواهند شد. اگر انتخاب شوند بالاخره اغراضی که داشته‌اند و اهداف انسان‌دوستانه‌شان را تا جایی که در توان دارند در چارچوب همین قوانین و همین مدیریت و حکومت فعلی دنبال می‌کنند و مطلوب همه ما تأمین می‌شود. اما حتی اگر خاتمی بیاید و انتخاب هم نشود، ایشان باز از یک عذاب وجدان بزرگ رهیده‌اند و فردا اگر

بزرگترین مصائب و فجایع هم در این کشور پیش آید ایشان دیگر عذاب وجدان ندارند» (روز آنلاین، مهر ۸۷) استفاده از تعبیر خوشایند، بدایند و مصلحت در این حمایت، ریشه در مواضع نظری ملکیان در موضوع خشونت‌عشق و خشونت نفرت دارد. و لابد باید با ملکیان

هم عقیده شویم که شرکت خاتمی در انتخابات مصداقی از تحمیل خشونت عشق بر خودش است که در آن خاتمی علیرغم احمدی‌نژاد مصلحت مردم را بر وجه المله بودن و خوشایند و بدایند قاطبه ملت ترجیح می‌دهد، چرا که «وقتی که انسان، عاشق انسان دیگری است «خوشایند و بدایند» او را رعایت نمی‌کند، بلکه «مصلحت و مفسده» او را رعایت



نتیجه منطقی آراء ملکیان در قلمرو سیاسی به نفی هرگونه قرائت دینی از دین و اثبات خواسته‌های اکثریت مردم می‌انجامد و چون تا مردم یک جامعه متدین‌اند همواره به حاکمیت یک روایت از دین رأی می‌دهند پس چاره کار در تغییر فرهنگ دینی مردم به معنویتی سکولار و عقلانیتی مدرن است

مطنطن پروژه اش را خرج اموری کند که به آنها در بادی نظر ایمان ندارد. ولی فرق و فاصله عمل و نظر بسیار دور مینماید. به هر حال مخاطبین آثار ملکیان به جد مجبورند همان خشونت عشق به خویش را خرج بی‌ایمانی و سکولاریسم پروژه عقلانیت و معنویتش کنند.

شاید ملکیان یادش رفته باشد که گفته است: «روشنفکرانی که نقد قدرت و به ویژه قدرت سیاسی را می‌کنند، مجیزخوان

مردم هستند و چاپلوسی مردم را کافی نیستند. برای رسیدن به یک ماست. روشنفکرانی که در تمام حالات

می‌زنم. من می‌گویم، ما هیچ مجیز مردم را نباید بگوییم. باید به مردم بگوییم که هرچه در بیرون می‌بینید و نامطلوب است، به درونتان رجوع کنید و ببینید که چرا چنین چیزی در بیرون ظهور پیدا کرده است. به درون خود رجوع کنید و

عقاید، احساسات و خواسته‌های خود را بازبینی کنید، آن وقت می‌توانید بفهمید که چرا در بیرون استبداد سیاسی، فساد، رشوه، کم‌فروشی، دروغ، تکبر و... داریم.

من در جای دیگری به تفصیل گفته بودم که روشنفکری نمایندگی مردم نیست، داوری کردن نسبت به مردم

است. روشن فکر نباید نماینده مردم در برابر رژیم سیاسی حاکم، باشد. بلکه باید

داور مردم باشد و بگوید مردم، هرچه

می‌کند، یعنی... یگانه راه برای تشکیل یک جامعه آرمانی انسانی، رسیدن به نوعی «عشق ناخودگرایانه و در عین حال فعالانه» است و این راه اگرچه دشوارترین راه برای رسیدن به جامعه انسانی مطلوب است؛ اما در عین حال، یگانه راه ممکن برای رسیدن به آن مطلوب است. راه‌های دیگری که برای تحقق جامعه آرمانی انسانی پیشنهاد شده‌اند، اگرچه می‌توانند شرط‌هایی لازم برای این مقصود باشند، اما برای

رسیدن به هدف مورد نظر ما، شرطی این هم یکی دیگر از شوخی‌های روزگار کافی نیستند. برای رسیدن به یک

جامعه مطلوب باید، آهسته آهسته، نوعی عشق ناخودگرایانه و فعالانه را نسبت به هموعانمان در درون خودمان بپرورانیم.» (مجله مدرسه، شماره سوم) این هم یکی دیگر از شوخی‌های روزگار

ماست. روشنفکرانی که در تمام حالات و احوالات مدعی سیاست‌گریزی و مخالفت

با «سیاست‌زدگی» اند، پیشه می‌کنند، به محض احساس خطر در هدایت پروژه

احیاناً سکولارشان حاضرند به نفع و نقش سیاست پیشگان فریبکار دست

به هرگونه حیل اندیشی یازند. واقع این است که در بادی نظر ملکینی که

هیچ گونه قرائت دینی برای حکومت را مشروع تلقی نمی‌کند و روشنفکران را از سیاست زدگی پرهیز می‌دارد، و به تقدم

اصلاح فرهنگی بر سیاسی رأی می‌دهد، حاضر است مفاهیم هست، از درون خود شماسم» (مهرنامه ۳). ■

معرفی یک کتاب خوب

□ فاطمه کازرونی

کتاب «دولت دین»
نوشته فاطمه رجبی
انتشارات وثوقی
چاپ دوم / قم ۱۳۸۹



بخش «معرفی یک کتاب خوب» در هر شماره وظیفه معرفی و تبیین و تشریح یک کتاب ارزشمند اعم از دینی، سیاسی، فرهنگی، فلسفی، کلامی، ادبی، هنری، اجتماعی، اقتصادی، غرب‌شناسی نقادانه، تاریخی و... را برعهده دارد. معیار خوب بودن کتاب در این بخش مجله از نظر ما، محتوا و جهت‌گیری دینی و انقلابی و روشنگرانه آن به ویژه در پیشبرد جهاد بزرگ مقابله با تهاجم فرهنگی غرب مدرن و مبارزه با جنگ نرم دشمن استکباری می‌باشد.

بخش «معرفی یک کتاب خوب» از نظرات و راهنمایی‌های شما خوانندگان محترم درخصوص پیشنهاد عناوین کتب خوب جهت معرفی در نشریه و همچنین از انتقادات و تذکرات و آنچه که مطرح کردن آن با نشریه [در حیطه موضوع این بخش ماهنامه] را ضروری می‌دانید، استقبال می‌کند.

تأسیس جمهوری اسلامی، به عنوان ساختاری سیاسی - و معاندان از یک سوی، و روشنفکری همیشه بیمار از سوی دینی در دنیای جدید، پدیده‌ای بود که امام خمینی (ره) دیگر بدان پرداختند تا به ظاهر تئوری این نظام بدیع را به کدوکا و بنشینند، و در باطن مشروعیت الهی آن را به چالش بگیرند. جمهوری اسلامی که در ماههای پایانی سال ۵۷ از سوی امام راحل و ملت ایران مطرح شد، «بحث‌ها» و «پرسش‌ها» پیرامون چگونگی این نظام سیاسی مطرح گردید. مغرضان به آن دلیل که معیار و مبنای روشنفکری همواره تأسیسات، تئوری‌ها و راهکارهای غرب بوده و هست، الزاماً از نظر آنها



«دمکراسی» و ساختار سیاسی مبتنی بر آن تنها «نظام سیاسی مشروع» دیده شده و می‌شود. از این روی جمهوری اسلامی با مشروعیتی الهی و معیار و مبنای «ولایت فقیه» به مذاق این غریزدگان سطحی‌نگر خوش نمی‌آمد، و فکر کوتاه آنان، یارای درک آن را نداشت.

به هر روی امام به عنوان تئوریسین جمهوری اسلامی، سال‌ها پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، «ولایت فقیه» را تدریس و تدوین نموده بود. در مباحث ولایت فقیه، چند مساله اساسی مطرح گردیده و برای اجرا، انتظار می‌کشید:

الف - مکتب متعالی اسلام دارای نظام سیاسی است. بدین معنا که در این مکتب حیات‌بخش سیاست و دیانت عجین است.

ب - حکومت اسلامی بر مبنای قرآن کریم و سنت معصوم(ع)، ساختاری سیاسی با همه جوانب و لوازم می‌باشد.

ج - مشروعیت اساسی نظام، قانون، و ارکان و اجزای نظام

بسته به ولایت فقیه است.

د - ولایت فقیه، استمرار حاکمیت رسول‌الله(ص)، و ائمه هدی(ع) است که در دوران غیبت کبری با حکومت «فقیه جامع‌الشرایط» تحقق می‌یابد، اینکه در شعارهای انقلابی مردم مسلمان و نیز در بیانات حضرت امام در دوران مبارزه از «حکومت اسلامی» نام برده می‌شد، یک امر غیرقابل انکار است. این مسأله قطعی در کتاب ولایت فقیه نیز یک اصل قرار گرفته است. اما به هر حال در سال ۵۷ «جمهوری اسلامی» مطرح گردید، امام از نوفل لوشاتو و در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها، به تشریح آن پرداختند. پیروزی انقلاب اسلامی، استقرار جمهوری اسلامی را در پی داشت که ۱۰ سال با زعامت و رهبری تئوریسین آن بالنده و شکوفا حرکت کرد.

اما در همه آن دوران، گاه و بیگاه مباحثی پیرامون مشروعیت سیاسی از سوی حلقه‌های روشنفکری وابسته طرح می‌شد که با توجه به فضا و شرایط زمان میدان تاخت و تاز نداشت.

از دهه دوم انقلاب به بعد، به موازات طرح و اجرای برنامه سه‌گانه، تشکیل پارلمان و دولت بر مبنای آرای مردم، و

علاوه بر آنها مسایلی چون شورای شهر و... بیانگر «اصالت آرای مردم» است، که عین جمهوریت را می‌رساند. نهایتاً چند نکته از این مباحث حاصل می‌شد:

نخست آنکه مشروعیت الهی نه به عنوان اساس و بنیان نظام اسلامی، بلکه به مثابه آمیزه‌ای از جمهوریت و اسلامیت قابل قبول است. دوم این نکته بود که جمهوریت، مشروعیت سیاسی را به آراء مردم داده و نقش پررنگ انتخابات در قانون اساسی جمهوری اسلامی، مؤید این امر است. مسأله سوم به محوریت جمله مشهور امام بازمی‌گشت که «میزان رأی ملت است». در موارد فوق «ولایت

فقیه» از جایگاه اساسی خود که «مشروعیت الهی انحصاری جمهوری اسلامی» است، خارج گردیده، یا مورد خدشه واقع می‌شد. مسأله نظارت استصوابی که «مشروعیت انتخابات و منتخبان» را تضمین می‌کند، به تهاجم گرفته می‌شد و در این عرصه کار به جایی رسید که پس از انتخابات ۸۴، یک کاندیدای ناکام که با چرخش ۱۸۰ درجه‌ای مدافع «جمهوریت» گردیده بود، «مشروعیت خلافت و حاکمیت

امیر مؤمنان(ع) را نیز بر مبنای آرای مردم مطرح نمود.»

در چنین فضای تیره و تار، جای یک «بحث و بررسی و تحلیل و ارزیابی دقیق، روشن و صریح از تئوری‌پردازی‌های امام راحل پیرامون مشروعیت جمهوری اسلامی خالی بود.» توضیح آنکه حتی مدافعان نظام اسلامی و معتقدان به مشروعیت الهی به این نکته نمی‌پرداختند که مسأله «میزان رأی ملت است» چه شأن نزولی داشته؟ و اساساً آنچه که

در کتاب «دولت دین» مشخص گردیده است که بیعت در تفکر سیاسی اصیل اسلامی نه تنها هم‌طراز انتخاب نیست، بلکه دقیقاً محتوایی معکوس دارد. بدین معنا که هم در بیعت‌های مشروع با پیامبر اکرم(ص) و امیر مؤمنان(ع)، و هم بیعت‌های نامشروع با خلفا، نقش مردم، تسلیم به اسلام و پذیرش فرمان راهبر و فرمانرواست این نکته سرنوشت‌ساز درست درمقابل انتخاب قرار دارد که اساس آن جایگاه «مردم» در روی کار آوردن فرد یا افرادی است که مطالبات آنها را در نظر داشته و برای اعمال به اصطلاح حاکمیت آنان تلاش نماید

«توسعه»، به چالش کشیدن «دین» و به ویژه «مشروعیت جمهوری اسلامی» یکی از برنامه‌های معاندان و مغرضان گردید که پیگیرانه آنرا دنبال می‌کردند. روی کار آمدن جریان موسوم به اصلاح‌طلبی این بحث را دامن زد و آن را به «مسأله اصلی» کشور و جامعه تبدیل نمود. در مباحث اخیر، «بدعتی توأم با دروغ و فریب» هم تئوریزه می‌شد. در این راهکار فریبکارانه، تحریف دروغ‌پردازانه بیانات امام خمینی(ره) پیرامون مشروعیت، دنبال می‌گردید. بدین ترتیب، «دوگانه جمهوریت و اسلامیت» هم طرح شد و به عنوان یک اصل تئوریک در مشروعیت

سیاسی جمهوری اسلامی خودنمایی کرد. از سوی دیگر مدافعان نظام اسلامی در پاسخ‌گویی شتابزده به حملات، شبهه‌افکنی‌ها، و فریبکاری‌ها، دچار لغزش و غفلت گردیدند. در نتیجه، بلبشویی تئوریک مشروعیت سیاسی جمهوری اسلامی را فرا گرفت. و تا مرز نفی اسلامیت نظام پیش رفت. در این راستا مسایل ذیل اذهان و افکار را به خود مشغول می‌کرد.

۱. این‌گونه تبلیغ می‌شد که مبنای مشروعیت در جمهوری اسلامی مشروعیت الهی نمی‌باشد.

۲. امام خمینی مشروعیت جمهوری اسلامی را بر اساس «جمهوریت» قرار داده که اسلام به عنوان برنامه آن عمل شود.

۳. ارکان جمهوری اسلامی بنا بر تفکیک قوا، وجود قوای

فرهنگ سیاسی به صراحت روشن گردیده است. همچنین در پیگیری بحث «قدرت مشروع» و «قدرت غیرمشروع» و با گذر از نگاه نقادان دموکراسی، «مشروعیت حاکمیت اکثریت ۵۱٪ بر اقلیت ۴۹٪» به شدت

خداشه‌دار دیده شده است. فصل دوم به مقوله تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز «بیعت» پرداخته، و مشروعیت حقیقی در ساختار سیاسی اسلام را بنا بر واقعیات تاریخ اسلام نشان داده است. در این فصل با دوری از تحریف‌های تاریخی، تقارنات سیاسی، و غرض‌ورزی‌های عقیدتی، مشخص گردیده که «بیعت نه تنها هم‌طراز انتخاب» نیست، بلکه دقیقاً محتوایی معکوس دارد. بدین معنا که در بیعت‌های مشروع با پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان (ع)، و هم بیعت‌های نامشروع با خلفای سه‌گانه،

«نقش مردم، تسلیم به اسلام و پذیرش فرمان راهبر و فرمانرواست»، این نکته سرنوشت‌ساز درست درمقابل انتخاب قرار دارد که مبنای آن، جایگاه مردم در روی کار آوردن فرد یا افرادی است که مطالبات آنها را در نظر داشته و برای اعمال به اصطلاح حاکمیت آنان تلاش نماید.

در بحث بیعت، بنا به نص کلام حضرت ختمی مرتبت (ص) در منشور غدیر، و متن نهج‌البلاغه مولای متقیان (ع)، مشروعیت بیعت به عنوان «بنای

حاکمیت سیاسی اسلام، الهی است»، و مردم با پذیرش آن، این مهم را اجرایی می‌نمایند. از این حیث بیعت مردم، نه تنها «مشروعیت‌آور برای حاکمیت نبوده، بلکه وظیفه



امام خمینی (ره) فرموده‌اند با برداشت دروغ‌پردازانه طرح‌کنندگان آن در تقابل است.

کتاب «دولت دین»، با چنین نگاه، انگیزه و هدفی نگاشته شد. در این کتاب تلاش گردیده تا «ولایت فقیه» به عنوان یگانه مبنای «مشروعیت انحصاری جمهوری اسلامی» کالبدشکافی شود. در این کندوکاو، جمهوری اسلامی هم به لحاظ نظری و با استناد به گفته‌ها و پیام‌ها و احکام امام خمینی (ره) بررسی گردیده، و هم سیره عملی و

رهبری ۱۰ ساله امام‌راحل با دقت پی‌گیری شده است.

بدیهی است چنین کندوکاوی نیازمند مطالعه دقیق بر مبنای سیاسی شیعی است. در این رهگذر از مقوله مهم و بنیادین «بیعت» در اسلام گرفته تا نظریه‌های سیاسی اندیشه‌گران و فقهای بزرگوار مسلمان و به‌خصوص شیعی مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب دولت دین، که در اصل پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته علوم سیاسی می‌باشد، دارای فصل‌ها و موضوعات مرتبط با بحث است.

در فصل نخست «مشروعیت سیاسی»

در فرهنگ رایج جهانی تعریف و تبیین گردیده است. در این فصل مبحث «مشروعیت و مقبولیت قدرت سیاسی» تعریف گردیده، و دوگانه «مشروعیت» و «مقبولیت» در

در کتاب «دولت دین» نشان داده می‌شود که جمله معروف حضرت امام خمینی (ره): «میزان رأی ملت است» در دو مقطع خاص و حساس بیان گردیده است و اتفاقاً هر دو مورد به «اسلامیت نظام» بازمی‌گردد. بدین معنا که این جمله مشهور که در هر انتخاباتی مورد سوءاستفاده مغرضان و معاندان نظام قرار می‌گیرد، دقیقاً بر «مشروعیت الهی نظام» بر اساس بنیان اسلامی آن تأکید دارد

شرعی است که مسلمانان در مقابل خدای خود بر گردن دارند.» از این روی «بیعت» فقط جنبه «مقبولیت» دارد

که پشتوانه اجرایی حاکمیت قرآن و خلافت معصوم (ع) می شده است. در این فصل تحریف‌های تاریخی، مبنی بر «رضایت امیر مؤمنان (ع) از بیعت نامشروع مردم با خلفا» بررسی شده، و موارد قابل توجهی از «نارضایتی و شکوائیه از مردم» و اعلان صریح عدم صلاحیت خلفا از زبان مولا» ارائه گردیده است.

فصل سوم کتاب دولت دین، «مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام» را بحث کرده است. اشاراتی گذرا اما گویا به نظریه‌های اندیشه‌گرانی چون ابن خلدون، ابن سینا، فارابی و... مقدمه‌ای است تا بحث تفصیلی «مشروعیت در اندیشه سیاسی فقهای شیعه» طرح گردد. در این فصل همان «دوگانه مشروعیت و مقبولیت» که در بحث بیعت دیده شد، تجلی دارد و «مشروعیت الهی تنها مبنا و معیار برای ساختار سیاسی اسلامی، نشان داده می‌شود.»

موضوع فصل چهارم، «بنیان‌های نظری امام خمینی در تبیین مشروعیت» است. در این فصل دقیقتر

و جزئی‌تر و مفصل‌تر از فصل پیشین، به تحلیل نقطه نظرات امام پیرامون مشروعیت پرداخته شده است. می‌توان مصادیق متعدد و تقریباً کامل از ارکان و لوازم حکومت مشروع را در اندیشه سیاسی امام ملاحظه کرد. مبنای مشروعیت سیاسی در نظام ولایت فقیه، حدود اختیارات ولی فقیه، اثر رأی مردم بر مشروعیت، مشروعیت جمهوری اسلامی، نفی

نویسنده در کتاب «دولت دین»

به صورت مستدل و مستند نشان داده است که امام راحل درخصوص مشروعیت جمهوری اسلامی، ولایت فقیه، جایگاه مجلس و قوانین، ریاست جمهوری و... در تمامی موارد، مشروعیت را الهی دانسته و آن را صرفاً به محوریت «ولی فقیه» مورد قبول قرار داده‌اند. در نظر امام خمینی (ره)، آراء مردم در چارچوب اسلام و برای حاکمیت احکام خداوند قابل تقدیر است و تمامی ارکان نظام صرفاً با تنفیذ و تأیید ولی فقیه مشروعیت می‌یابند

در کتاب «دولت دین» تلاش گردیده تا «ولایت فقیه» به عنوان یگانه مبنا و منبع «مشروعیت انحصاری جمهوری اسلامی» کالبدشکافی شود. در این کندوکاو، جمهوری اسلامی هم به لحاظ نظری و با استناد به گفته‌ها و پیام‌ها و احکام امام خمینی (ره) بررسی گردیده، و هم سیره عملی و رهبری ۱۰ ساله امام راحل با دقت پی‌گیری شده است

دوگانه جمهوریت و اسلامیت، جایگاه آراء ملت، و مشروعیت قوانین و نقش آرای مردم در آن از مباحث این فصل است. در تمامی بحث‌ها، نظریات و رفتارهای امام خمینی از گام اول تا آخرین روزهای حیات مبارکش، روشن و صریح آمده است. در همین فصل «کاربرد واژه دموکراسی» در بیان امام مطرح شده و تقریباً با توضیح تفصیلی ابعاد آن مورد توجه قرار گرفته است.

محتوای فصل پنجم مشروعیت جمهوری اسلامی از منظر امام است. در این فصل که از پیش از پیروزی تا پایان عمر پربرکت امام را دنبال می‌کند، زوایای مختلف و تعیین‌کننده‌ای به بحث گذارده شده است. ویژگی این فصل آن است که از یک دهه رهبری امام عبور می‌کند و به همین دلیل اندیشه سیاسی ایشان به لحاظ تئوریک و عملی توأمان ارزیابی می‌گردد.

از موضوعات بسیار مهم و اساسی این فصل، کالبدشکافی محور تعیین‌کننده «میزان رأی ملت است» می‌باشد. در این کالبدشکافی روشن می‌گردد که جمله فوق در ۲ مقطع خاص و حساس بیان گردیده، و اتفاقاً هر دو مورد به «اسلامیت نظام» بازمی‌گردد. بدین معنا که این جمله مشهور که در هر انتخاباتی مورد استفاده مغرضان و معاندان قرار می‌گیرد، دقیقاً بر «مشروعیت الهی نظام» بر

اساس «بنیان اسلامی آن» تأکید دارد.

از آنجا که برای نگارش کتاب دولت دین، سطر به سطر بیانات، مصاحبه‌ها، احکام و پیام‌های امام راحل دنبال شده، و رفتارهای سیاسی ایشان نیز به عنوان مصادیق ذکر گردیده است، می‌توان کتاب را از دو جهت مفید دانست:

الف - تبیین صادقانه و صریح اندیشه، مواضع و راهکارهای تئوریک و عملی امام خمینی(ره) در حاکمیت جمهوری اسلامی.

ب - افشای تحریف‌ها، تفسیر و تأویل‌ها، واژگونه‌گویی‌ها از سخنان،

و نظرات بنیانگذار فقید نظام جمهوری اسلامی درخصوص مشروعیت جمهوری اسلامی، ولایت فقیه، جایگاه مجلس و

قوانین، ریاست جمهوری و... در تمامی موارد امام خمینی(ره) مشروعیت را «الهی» دانسته و آن را صرفاً با محوریت «ولی فقیه» مورد قبول قرار داده‌اند. آرای مردم، در چارچوب اسلام، و برای حاکمیت احکام خداوند قابل تقدیر است و تمامی ارکان نظام صرفاً با تنفیذ و تأیید ولی فقیه مشروعیت

می‌یابند. ولایت فقیه که مبنای

مشروعیت جمهوری اسلامی است

در نظریه امام و راهبرد ۱۰ ساله

ایشان، تداوم ولایت رسول‌الله(ص)

و امیر مؤمنان(ع) است، و اطاعت

همگان از آن امری واجب و غیرقابل

**در کتاب «دولت دین» از مقوله مهم
و بنیادین «بیعت» در اسلام گرفته تا
نظریه‌های فقهی اندیشمندان و فقه‌های
بزرگوار مسلمان و به خصوص شیعی
مورد بررسی قرار گرفته است**

خداست.

این مهم معیار و شاخص جمهوری اسلامی است و وجه

ممیزه این نظام سیاسی، با دموکراسی غربی می‌باشد. ■



گفت و گوی ویژه

"ماہنامہ مہرنامہ" سخنگوی اپوزیسیون برانداز
گفت و گو با پیام فضلی نژاد

پس از ترور نافرجام: اولین گفتگوی اختصاصی با پیام فضلی نژاد

"ماهنامه مهرنامه" سخنگوی اپوزیسیون برانداز

- برای نخستین بار؛ نقد کارنامه سیاسی / معرفتی ماهنامه «مهرنامه»
- آنچه درباره «سید حسین نصر» نگفته‌اند!
- «سید جواد طباطبایی» سبب انحراف عقیدتی سیدمحمد خاتمی بود
- اولین بار استاد مطهری و شهید بهشتی تفکر عبدالکریم سروش را انحرافی خواندند
- نوبل ادبی ۲۰۰۹: روند جدید کودتای ایدئولوژیک



«پیام فضلی نژاد» را می‌توان اولین و جدی‌ترین تئوریسین نقاد و تحلیلگر «جنگ نرم» و «انقلاب مخملی» در ایران نامید. بی‌تردید، تاریخ تحولات مبارزه تئوریک و افشاگرانه با «جنگ نرم» امپریالیسم لیبرال و کلیت استکبار مدرن در ایران در سال‌های اخیر با نام «پیام فضلی نژاد» گره خورده است.

فضلی نژاد، نویسنده‌ای متعهد، شجاع و پرشور است که هنوز کمتر از ۳۰ سال دارد و از سال ۱۳۸۵ (که به عنوان پژوهشگر توانمند به موسسه کیهان رفت) تا امروز در مسیر آرمان‌های انقلاب اسلامی و ولایت مطلقه فقیه به صورتی ثابت قدم و مستمر قلم و قدم زده است. محتوای کتاب «شوالیه‌های ناتوی فرهنگی» او که در سال ۱۳۸۶ منتشر گردید یک محاسبه سیاسی و پیش‌بینی زیرکانه درباره حوادث انتخابات ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ بود. موفقیت این کتاب به همراه نگارش مستمر مقالات تئوریک افشاگرانه علیه جریان خرنده‌ای که آن را «کودتای ایدئولوژیک» می‌نامد و اغلب بازتاب‌های بین‌المللی بسیاری را در رسانه‌های جهان برانگیخت، موجب شد که فضلی نژاد در دوم اسفند ۱۳۸۸ مورد سوءقصد قرار گیرد که خوشبختانه آن «ترور» ناخوانمردانه ناکام ماند. پس از آن بود که جمعی از فعالان سیاسی - رسانه‌ای اصول‌گرا در همایش «هشت‌ماه نبرد سایبری» از او به عنوان «اولین جانباز جنگ نرم» تجلیل کردند.

از ویژگی‌های کار تئوریک فضلی نژاد این است که بررسی نقادانه مفروضات و بنیان‌ها و مفاهیم فلسفی آراء و ایدئولوژی‌های سکولار را با مجموعه‌ای ذی‌قیمت از مستندات و اطلاعات مربوط به سرویس‌های امنیتی دولت‌های استکباری و کانون‌های سرمایه‌داری (به عنوان طراحان و هدایتگران بسیاری از این به اصطلاح تئوری‌های معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی، سیاسی، روان‌شناختی و اخلاقی و...) پیوند می‌زند. او براساس یک «مدل جدید» که ویژه خود اوست، نیمه پنهان بسیاری از ایدئولوگ‌ها و نویسندگان به ظاهر صاحب‌نظر و در واقع مامور



سازمان‌های اطلاعاتی دولت‌های امپریالیستی و «محافل ماسونی - صهیونیستی» را افشاء می‌کند و بدین‌سان، او دریچه‌ای تازه در شناخت ماهیت سرمایه‌سالار و تحمیق‌گر و استعماری این به اصطلاح تئوریسین‌ها و تئوری‌ها برای علاقه‌مندان به «غرب‌شناسی انتقادی» و مجاهدان طریق مبارزه با «جنگ نرم» می‌گشاید.

در کارنامه مجاهدت‌های فضلی‌نژاد در عرصه مبارزه با «جنگ نرم» و «کودتای مخملی» دول استکباری و «محافل ماسونی - صهیونیستی» وابسته به «کاست حاکمان پنهان جهانی» لیست بلند بالایی از نگارش مقالات تئوریک و انجام سخنرانی‌ها و تدریس در دوره‌های مختلف آموزش عالی، مشاوره به برخی مسئولان سیاسی و فرهنگی نظام (خصوصاً درباره جنگ نرم و علوم انسانی) و... وجود دارد.

آنها که «پیام فضلی‌نژاد» را از نزدیک می‌شناسند، فارغ از خصوصیات جذاب شخصیتی و تواضع وی، در او مولفه‌هایی چون حافظه قوی، توان سخنوری تاثیرگذار بر مخاطب، قدرت تحلیل تیزبینانه و بارقه‌هایی از «نبوغ تئوریک» را مشاهده می‌کنند. فضلی‌نژاد، شکل‌گیری ذهنیت انقلابی متعهد امروزمین خود را مدیون آموزه‌های استاد «حسن رحیم‌پور ازغدی» می‌داند و جرقه‌های این آموزه‌ها بود که او را با مکتب امام خمینی (ره) و مقام عظمای ولایت پیوند زد. علی‌ای حال، «پیام فضلی‌نژاد» امروز تئوریسین نقاد و تحلیلگر شجاع و رزمنده خط مقدم مبارزه با جنگ نرم استکبار است و در پیروی از فرامین ولی امر مسلمین جهان، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، شجاعانه و تمام‌قد ایستاده است.

بیان صریح و صادقانه و بی‌پروای او در مبارزه با سردمداران «شیبختون فرهنگی» و کانون‌های نفاق لیبرالیستی داخل و خارج از کشور، به راستی یادآور سلوک و مجاهدت‌های بسیجیان جان بر کف و عاشق در جبهه‌های جنگ نظامی با

استکبار جهانی است. آن‌هایی که جان بر کف گرفته و در مسابقه ایثار و شهادت طلبی از یکدیگر سبقت می‌جستند. فضلی‌نژاد در آبان‌ماه ۱۳۸۹ «تندیس رتبه اول جنگ نرم» را که در جشنواره مطبوعات از دست وزیر فرهنگ و ارشاد

اسلامی گرفت به خانواده شهید «محمد گلدوی» که اولین شهید فاجعه «مسجد جامع زاهدان» توسط گروهک تروریستی و جنایتکار «عبدالمالک ریگی» بود، تقدیم کرد.

«پیام فضلی‌نژاد» پس از انتشار کتاب جنجالی «شوالیه‌های ناتوی فرهنگی»، در ۳ سال گذشته مشغول اجرای پروژه‌های پژوهشی-تطبیقی در عرصه «تاریخ اندیشه سیاسی ایران و غرب» است که براساس یک مدل تحلیلی کاملاً جدید در حال نگارش است. کتاب جدید فضلی‌نژاد اثری جالب و جذاب در پژوهش در خصوص «تاریخ اندیشه سیاسی در غرب مدرن و ایران» و مبتنی بر روش منحصر به فردی است که خود وی ابداع کرده است. او در این کتاب به جریان‌شناسی «علوم انسانی سکولار» از قرن شانزدهم تا کنون می‌پردازد و این بررسی را با فضای امروز ایران پیوند می‌زند.

پیام فضلی‌نژاد، اکنون به تدریس و تحقیق در مقوله جنگ نرم اشتغال دارد. این گفتگو در روزهای پایانی آبان‌ماه ۱۳۸۹ طی ۳ جلسه، آن هم در ساعات پایانی شب انجام گرفته و هر جلسه آن بیش از ۴ ساعت به طول انجامیده است. به‌راستی و صمیمانه از فضلی‌نژاد که

فرصتی طولانی را برای مصاحبه در اختیار ما قرار داد، سپاسگزاریم. او در این گفتگو برای اولین بار بسیاری از مسایل تکان‌دهنده درباره فضای سیاسی ایران و پشت‌صحنه برخی از وقایع مهم را بازکاوی کرده است. به همین دلیل، خواندن این گفتگوی جذاب و متنوع و پرمحتوا را به خوانندگان محترم توصیه می‌کنیم.

ماهنامه مهرنامه: «سخنگوی اپوزیسیون برانداز»

فرهنگ عمومی: سپاسگزاریم که علیرغم تمام اشتغالاتی که پیرامون نوشتن کتاب جدید خود دارید و اکثر برنامه‌های سخنرانی و مصاحبه‌تان را لغو کرده‌اید، اما گفتگوی با ماهنامه «فرهنگ عمومی» را پذیرفتید. مایلیم بحث را ابتدا از آخرین موضع‌گیری جنجالی‌ای که در سخنرانی «نمایشگاه بین‌المللی قرآن» در ۳ شهریور ۱۳۸۹ طرح کردید، آغاز کنیم و سپس به مرور ساحت‌های دیگر اندیشه سیاسی در ایران معاصر

اولین کسی که تفکر انحرافی سروش را در سال ۵۷ و پیش از پیروزی انقلاب تشخیص داد، استاد شهید «مرتضی مطهری» بود، اما ایشان با توجه به فضای سیاسی آن روزگار مصلحت را در سکوت دیدند که من نام آن را سکوت مطهر می‌گذارم

سروش می‌گوید در سال ۱۳۶۰ آیت‌الله مصباح یزدی به سبب عقاید مبنی بر «اشاعه آزادی آکادمیک» مرا «نفوذی» می‌دانست. چه این روایت سروش درست باشد، چه نقل قولی کذب، اکنون ادله و حتی اسنادی به ما می‌گویند که ضریب «نفوذی» بودن وی بسیار بالاست.



استاد شهید مرتضی مطهری

بپردازیم. مدعای صریح جنابعالی این بود که «ماهنامه مهرنامه، سخنگوی /پوزیسیون برانداز» و یک نحله سیاسی است که نسب‌نامه آن به «ماهنامه کیهان فرهنگی» در نیمه دهه ۱۳۶۰ می‌رسد. ادله و مستندات را نیز برای این مدعا ابراز کردید، اما می‌خواهیم شرح جامع‌تری از تحلیل خود را پیرامون «ماهنامه» بفرمائید.

پیام فضلی‌نژاد: به نام خدا. سپاسگزارم از «ماهنامه فرهنگ عمومی» و سردبیر فلسفه‌دان و عالم آن آقای «شهریار زرشناس» که فقط احترام به دعوت ایشان می‌توانست مرا در چنین شرایط پرمشغله کاری به پای میز گفتگو بکشاند و بنشانند. چشم‌های بسیاری در حوزه تولید علم اسلامی و نقد علوم انسانی سکولار به این ماهنامه نوپای معرفتی دوخته شده و امیدهایی بسته شده است. از این رو با خط‌مشی‌ای که از سردبیر آن در سال‌های گذشته سراغ داریم، می‌توان ماهنامه «فرهنگ عمومی» را «حلقه میثاق» برای پیشبرد «جنگ عقیده» نامید و انشاءالله نقش «گفتمان‌ساز» ماندگاری با حرکت بر مدار «مکتب اسلام ناب محمدی(ص)» از خود برجا گذارد. مایلم در ابتدای این گفتگو یک «اصل» را به نحو صریح و واضح برای مخاطبانم بگویم، چنانکه قبلاً نیز گفته‌ام. بنده نه طالب کرسی قدرتم و نه آویزان این و آن برای گرفتن منصب و سمتی از دستگاه دولت؛ و بارها هم گفته‌ام که هیچ‌گاه نه به سراغ دولتمردان برای جمع ثروت و کسب قدرت خواهم رفت و نه پُست اجرایی‌ای را

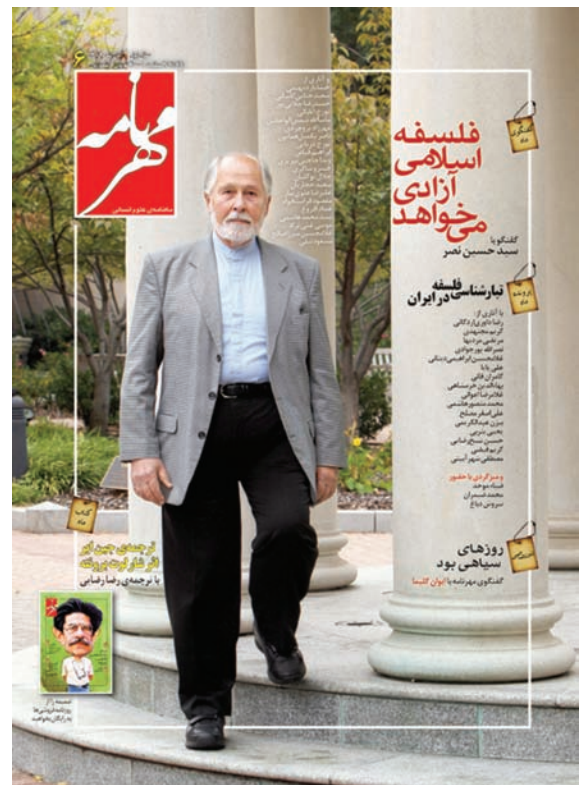
می‌پذیرم و

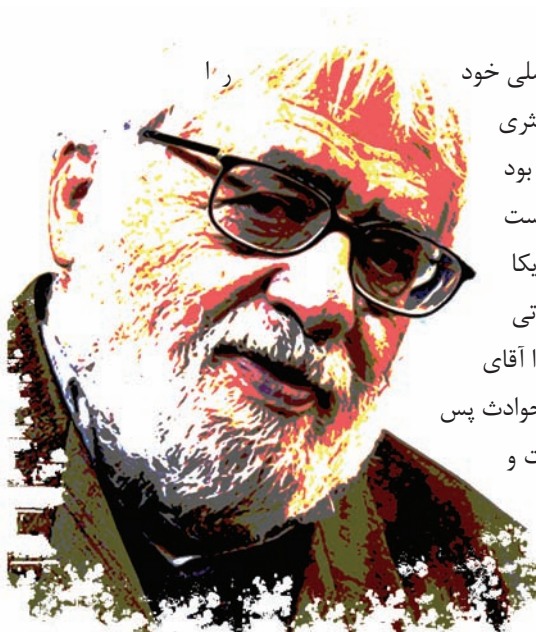
قطعا «عبدالکریم سروش» یک «فراماسون» است و و شکی نیست که سروش نیز از عمله و نحله ماسون‌هاست؛ هم در عرصه نظر و هم در عرصه عمل.

همانگونه که حضرت امام خمینی(ره) نیز فرمودند «به اسم اسلام می‌خواهند، اسلام را کنار بگذارند و می‌خواهند شکست شما به دست خودتان باشد.» در دهه ۱۳۶۰ نیز دکتر «مایکل برانت» در مقام دستیار ارشد رییس سازمان CIA گفت ما پروژه‌ای را پیش می‌بریم که تا سال ۲۰۱۰م (همان سال اوج فتنه سبز) «شکست شیعیان به دست خودشان رقم بخورد.»

«عبدالکریم سروش» از پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و در هنگامی که در انگلستان فلسفه علم می‌خواند، لیبرال بود.

فقط اگر از من مشاوره‌ای بخواهند و حضورم را در عرصه مشاوره‌ای موثر ببینم، با ملاک‌هایی که دارم آن را اجابت خواهم کرد. من خیلی کوشش به خرج دهم و اگر موفق شوم، بتوانم یک پژوهشگر در حوزه «تاریخ اندیشه» باشم، آن هم مستقل از احزاب سیاسی، و افتخار می‌کنم که عمر کوتاهم در تاریخ استقرار نظام جمهوری اسلامی سپری می‌گردد و زیر سایه رهبری‌ای که نایب امام عصر (عج) است. بنابراین، گرچه خدمت به تحکیم و ترویج فلسفه این نظام را افتخاری بزرگ می‌دانم، اما چون در جستجوی کسب منفعتی از رهگذر جد و جهد فکری‌ام نیستم و نگرانی مقبولیت خود و مطلوبیت وجهه‌ام را نزد این و آن ندارم، پس نه واهمه‌ای دارم که آراء انتقادی‌ام کسی را بگذرد و نه هراسی دارم که به عدد دشمنانم بیفزایم، گرچه کوشش می‌کنم که اگر توفیق الهی دست دهد، با تکیه بر اصول «مکتب اسلام ناب محمدی(ص)» - که صرفاً در آموزه‌های ولایت مطلقه فقیه متجلی است- و با سعی برای کشف «حاق حقیقت» و التزام به «انصاف دینی» و کوشش استدلالی- عقلی در جهت اثبات نظریاتم، حرکت





احسان نراقی، مشاور شاه معدوم در اوج انقلاب اسلامی

کنم و به عنوان سرباز کوچک رهبری انقلاب اسلامی، رسالت اصلی خود «جنگ عقیده» و «مبارزه مقدس علمی» می‌دانم برای «جذب حداکثری و دفع حداقلی». بله؛ سخن اجمالی من در آخرین سخنرانی‌ام این بود که «ماهنامه مهرنامه» سخنگوی اپوزسیون برانداز خارج از کشور است و حلقه‌ای از «جاسوسان آکادمیک» سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا (CIA) را گردهم آورده و در داخل ایران برای آنان تربیون تبلیغاتی فراهم کرده است. شگفت‌انگیز است که سردبیری این ماهنامه را آقای «محمد قوچانی» بلافاصله پس از آزادی از زندان و محاکمه در دادگاه حوادث پس از انتخابات (موسوم به دادگاه متهمان کودتای مخملی) برعهده گرفت و منابع مالی آن توسط یکی از برجستگان جناح موسوم به «کارگزاران سازندگی» تامین می‌گردد. صاحب امتیاز و مدیرمسئول و قائم‌مقام مدیرمسئول آن نیز زن و شوهری ساکن

بندرعباس هستند به نام‌های «فرورنده ادیبی» و «مهدی شمشیریان» که پیوندهای‌شان با «محسن سازگارا» (پادوی سازمان جاسوسی سیا) در عصر اصلاحات و نشریات زنجیره‌ای - که به تعبیر رهبر معظم انقلاب «پایگاه‌های دشمن» بودند - قابل بررسی جدی و محل تامل است. همین فعالان در «پایگاه‌های دشمن» در هنگامه‌ای که رهبری «گفتمان‌سازی» در علوم انسانی را با دغدغه‌مندی حکیمانه خویش پیگیری می‌کردند و خواهان نقد جدی علوم انسانی سکولار بودند، از اسفند ۱۳۸۸ ماهنامه «مهرنامه» را ویژه «علوم انسانی» روی کیوسک‌های مطبوعاتی فرستادند. در تکمیل آن مدعایم در سخنرانی «نمایشگاه قرآن» باید نکات جدید دیگری را بیفزایم. اول اینکه،

«مهرنامه» نسخه‌ای از ماهنامه‌هایی چون «ایران‌نامه» و «کنکاش» و «پویش» است که توسط ائتلافی از روشنفکران سلطنت‌طلب، لائیک، سکولار و چپ‌های آمریکایی ساکن اروپا و ایالات متحده در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ در خارج از کشور به چاپ می‌رسید؛ اکنون همان نویسندگان و مصنفان و پژوهندگان فراری در «مهرنامه» گفتارهایی مداوم و نوشتارهایی دائم و حضوری پیاپی دارند و من فقط به نمونه‌های برجسته آن نگاهی کوتاه می‌اندازم: مانند «احمد اشرف» از مدیران بلندپایه «بنیاد اشرف پهلوی» (یا همان «بنیاد مطالعات ایران» به ریاست اشرف پهلوی) در واشنگتن. دی. سی که پیوندهای استوار آن با سازمان جاسوسی CIA را می‌توانید در اسناد کتاب «پس از سقوط» نوشته «احمدعلی مسعودانصاری» ببینید. «احمد اشرف» از ویراستاران ارشد «دانش‌نامه ایرانیکا» نیز هست که تحت مدیریت برجستگان فرقه ضاله بهائیت و وابستگان «اشرف پهلوی» و با مدیریت «احسان یارشاطر» بهایی تحریر و نشر می‌شود؛ یعنی هم با «سیا» و هم با «سلطنت‌طلبان» و هم با «بهائیان» تعاملات رسمی گسترده دارد و مثلاً مقاله‌ای از او با ترجمه «رضا خجسته رحیمی» که دبیر تحریریه «مهرنامه» است در شماره ۲ این ماهنامه به چاپ رسید. البته انتشار مقالات «احمد اشرف» داستانی طولانی دارد و آقای «عماد افروغ» در ابتدای دهه ۱۳۷۰ به ترجمه آنان پرداخت که این کار او واکنش انتقادی نشریه «دفتر سیاسی سپاه پاسداران» را برانگیخت و بعدها هم - خصوصاً در پروژه کودتای سبز نافرجام ایران - موضع‌گیری آقای افروغ را دیدیم که پس از انتخابات در ۲ یادداشتی که در ۲ شماره آخر و روز پیش از توقیف روزنامه

«اعتماد ملی» نوشت، به نحوی به انکار پروژه براندازی پرداخت. به فرموده مقام معظم رهبری بخشی از منکران کودتای مخملی و براندازی در ماجرای فتنه انتخابات سال ۱۳۸۸، دست کم غافل و بی بصیرت بودند. متأسفانه آقای افروغ در شماره‌های ۲ و ۳ و ۶ مهرنامه مطلب نوشته است؛ بی‌آنکه ماهیت این ماهنامه را تقبیح کند و از قرار گرفتن نامش در کنار مشتی ضدانقلاب و سلطنت‌طلب و سکولارمسلک و لیبرال‌مشرّب ناراحت شود. آن هم در کنار «احمد اشرف» و دیگر اعضاء «بنیاد اشرف پهلوی» که در ماهنامه «مهرنامه» حضوری فعال دارند و صریحاً از براندازی جمهوری اسلامی می‌گویند، ایشان نیز کنار چنین کسانی مطلب می‌نویسد کسانی مثل «مهرزاد بروجردی» که سال ۱۹۹۰ م. از «بنیاد اشرف پهلوی» برنده جایزه «برترین پایان‌نامه در زمینه مطالعات ایرانی» شد و این پایان‌نامه همان کتاب معروف «روشنفکران ایرانی و غرب؛ سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی» است که توسط انتشارات «فرزان روز» در سال ۱۳۷۷ با ترجمه «جمشید شیرازی» منتشر گشت؛ کتابی که در آن از «احسان نراقی» (عامل شناخته شده «موساد» و مشاور محمدرضاشاه مخلوع در روزهای خونین انقلاب) که صاحب «نشان ملی شوالیه» از فرانسه است، به عنوان «جامعه‌شناس بومی‌گرا» یاد کرده و می‌بینیم که محور شماره پنجم «مهرنامه» نیز گفتگو با نراقی است با تیتیر «غرب‌ستیز نبوده و نیستم». یا در پرونده «علم تاریخ‌نگاری جدید در ایران» که محور شماره ۴ «مهرنامه» است، با یک تحلیل سراپا غریزه و البته هدفمند روبرو می‌شویم و اینکه به روایت این ماهنامه اکنون مرکز تاریخ‌نگاری ایران در خود ایران نیست، بلکه در غرب است. چه کسانی برای ایرانیان تاریخ می‌نویسند؟ به روایت «مهرنامه» مورخان مهاجر مانند «ژانت آفاری» از سرآمدان معتبر تاریخ‌نگاری ایرانی است که آفاری نیز عضو فرقه ضاله بهائیت است و یکسال پس از «مهرزاد بروجردی» در سال ۱۹۹۱ برنده جایزه «برترین پایان‌نامه در زمینه مطالعات ایرانی» از «بنیاد اشرف پهلوی» شد. یا «محمد توکلی طرقي» یک روشنفکر لیبرال ضدانقلاب و بهایی است و از برکشیدگان همین طیف.

مهرنامه؛ محفل روشنفکران لائیک و سلطنت‌طلب

فرهنگ عمومی: یعنی اعتقاد دارد که حلقه مرکزی تئورسین‌های ماهنامه «مهرنامه» را «روشنفکران لائیک سلطنت‌طلب» تشکیل می‌دهند؟

فضلی‌نژاد: نه حلقه مرکزی، اما یک طیف مهم از چهره‌هایی که «مهرنامه» رویکردهای آنان را به نحو پیاپی و به بهانه‌های مختلف ترویج می‌کند، همین روشنفکران لائیک هستند که مستقیماً از همکاران «بنیاد اشرف پهلوی» به شمار می‌روند، اما خود این بنیاد یکی از مراکز اصلی سازمان جاسوسی سیا برای کودتای ایدئولوژیک در ایران است. CIA در دهه ۱۹۸۰ میلادی کنترل فعالیت‌های خاندان آواره شاه معدوم را در دست گرفت و سپس با اختصاص بودجه ماهیانه ۱۵۰ هزار دلار از حساب سوئیسی یک شرکت تجاری در پاناما به دفتر «رضا پهلوی» کوشید تا یک شبکه جاسوسی را تاسیس کند. پس از اختصاص این بودجه با پیوستن «پرویز ثابتی» (سخنگو و مدیرکل امنیت داخلی ساواک ستمشاهی) از «آژانس امنیتی موساد» به شبکه جدید جاسوسی پهلوی، «اشرف پهلوی» هم به مثابه ثروتمندترین عضو خاندان به آن ملحق شد. وی با تخصیص یک میلیون و سیصد هزار دلار

CIA در دهه ۱۹۸۰ میلادی کنترل فعالیت‌های خاندان آواره شاه معدوم را در دست گرفت و سپس با اختصاص بودجه ماهیانه ۱۵۰ هزار دلار از حساب سوئیسی یک شرکت تجاری در پاناما به دفتر «رضا پهلوی» کوشید تا یک شبکه جاسوسی را تاسیس کند.

از نگاه رورتنی، ولی نصر و زکریا باید با گسترش طبقه بورژوازی، نهادهای دموکراتیک، تقویت سرمایه‌داری، یک «نیروی اجتماعی سازمان یافته» را سازماندهی کرد تا آنان در «یک لحظه تاریخی گذار» بر موج احساسات پوپولیستی سوار شوند و دموکراسی آمریکایی را در ایران حاکم کنند.



به این پروژه جدید CIA «بنیاد مطالعات ایران» را نیز به این عملیات پیوند زد و چندین میلیون دلار به سرمایه آن افزود. هدایت عملیات انتقال سرمایه اهدائی اشرف به دفتر برادرش را، براساس طرح سازمان سیا، «غلامرضا گلسرخی» بر عهده گرفت. هیأت امنای این بنیاد هم متشکل از سیاستمداران عصر دوم پهلوی است؛ مهره‌هایی که اغلب بهایی بودند و در دوران افول پهلوی دوم به سمت‌های وزارت، ریاست دانشگاه و مشاورت دربار برگزیده شده بودند و مثلاً چهره‌های علمی تلقی می‌شدند، مانند «مهناز افخمی» بهایی که مدیریت عامل «بنیاد اشرف پهلوی» را برعهده گرفت و از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۴۹ رئیس گروه زبان انگلیسی در «دانشگاه ملی ایران» بود، سپس سال ۱۳۴۹ تا زمان پیروزی انقلاب اسلامی از اشرف حکم دبیرکلی «سازمان زنان ایران» را گرفت و از سال ۱۳۵۵ نیز «وزیر مشاور در امور زنان» شد. در میان هیأت امناء با نام‌های آشنای «آذر نفیسی» و روبرو هستیم با «احمد قریشی» که سال ۱۳۵۵ رئیس دانشگاه ملی شد یا «غلامرضا افخمی» استاد علوم سیاسی، دانشگاه ملی ایران در دهه ۱۳۵۰. اما این طیف بخشی از زیربنای فکری «مهرنامه» را می‌سازد و یکی از ماموریت‌های اصلی‌اش «احیاء تفکر باستان‌گرایی» در ایران است که یک تفکر سراسر «ماسونی» است و مختصات و شناسنامه کاملاً روشنی دارد؛ برای همین هم «مهرنامه» از اسطوره‌سازی از «کوروش» استقبال می‌کند و در شماره ۴ خود در مرداد ۱۳۸۹ پرونده‌ای ویژه را با عنوان «کوروش ایرانی و رسم مسلمانی» به این مقوله اختصاص می‌دهد. این طیف البته یک نقطه مشترک بنیادین نیز دارند؛ در ۲۲ اسفند ۱۳۸۷ بیانیه‌ای علیه جمهوری اسلامی ایران صادر شد که چرا این حکومت، حقوق بهائیان را به رسم نمی‌شناسد و پس از کلی فحاشی به ایران و ایرانیان، امضاء کنندگان بیانیه نوشتند «ما امضاءکنندگان این بیانیه همبستگی خود را با بهائیان که در ایران فاقد آزادی و حقوق کامل هستند، اعلام می‌کنیم.» امضاء «مهرزاد بروجردی»، «ژانت آفاری»، «محمد توکلی طرقي» و «فرزین وحدت» پای این بیانیه است؛ همان چهره‌هایی که «مهرنامه» به اشکال و انحاء گوناگون آنان را تجلیل و تبلیغ و ترویج می‌کند. شما می‌دانید که حضرت امام (ره) نه تنها معتقدند که در زمان وقوع قحطی اگر یک بهایی در معرض مرگ بود، نباید به او کمک کرد، بلکه آغاز قیام ایشان علیه رژیم طاغوت با مبارزه علیه بهائیت همراه بود و از این فرقه به مثابه «حزب صهیونیستی» و «شبکه جاسوسی» یاد می‌کردند، اما حالا هم بهائیان و هم هم‌پیمانان آنان با انتشار ماهنامه «مهرنامه» تریبون مطبوعاتی دارند. این «روشنفکران لائیک» یک طیف حاضر

در «مهرنامه» هستند که حضوری برجسته و نقشی کلیدی دارند.

«علی امینی» (نخست‌وزیر عصر پهلوی
دوم و رابط CIA) در شماره ۲۷۴ هفته‌نامه

مهرنامه و «روشنفکران سکولار رادیکال»

فرهنگ عمومی: بنابراین، مأموریت‌های دیگری هم برای ماهنامه «مهرنامه» قائل هستید که علاقه‌مندیم به دسته‌بندی آنها و شرح طیف‌های موثرشان بپردازید.

«کیهان لندن» می‌نویسد «ایرانیان با بازگشت به وطن می‌توانند اوضاع را دگرگون کنند و تحولات باید در داخل کشور اتفاق بیفتد. با خارج نشستن و تظاهرات کردن و اعلامیه نوشتن کاری از پیش نمی‌رود. حتی اگر در خارج هم فعالیت می‌کنیم، باید در داخل کشور پایگاه‌های عمده داشته باشیم.»

فضلی‌نژاد: طیف دوم «مهرنامه» چهره‌های آکادمیکی هستند که به نظر من دولتمردان اصلاح‌طلب از سال ۱۳۸۱ به بعد و به دلایل مختلف شیفته تئوری‌های آنان شدند؛ تئوری‌هایی که مستقیماً نسب از راهبردهای CIA می‌برد. آنان نخله‌ای از «روشنفکران سکولار رادیکال» هستند که چه از حیث تیپ‌شناسی با اعضاء «بنیاد اشرف پهلوی» متفاوتند و چه از نظر

حضور و جای پای آشکارتری که در ایران دارند، متمایز می‌گردند و از نمونه‌های شاخص آن می‌توان به «مدیا کاشیگر»، «علی پایا»، «جمشید بهنام» و «بابک احمدی» اشاره کرد. مثلاً در شماره ۲ «مهرنامه» شما مقاله «فضیلت و ترور» از «بابک احمدی» را بخوانید. ایشان البته به هیچ وجه دارای شاخص‌های یک «متفکر اصیل» نیست، بلکه بیشتر یک «مترجم سکولار» است که مثل خیلی از تجدیدنظرطلبان دیگر- از «عبدالکریم سروش» تا «حسین بشیریه»- پیش از انقلاب را در لندن و پاریس گذراند و پس از بازگشت به ایران کارش را با «مجله فیلم» که بیمارترین جریان سینمایی داخل کشور است، آغاز کرد. احمدی در دهه ۱۳۶۰ به معرفی فیلمسازان هالیوودی و اروپایی مانند «روبر برسون» و «آندری تارکوفسکی» می‌پرداخت و پروژه‌اش تغییر ذائقه

فرهنگی- هنری مخاطبان ایرانی بود و به «فلسفه هنر» روی آورد تا به «فلسفه سیاسی» رسید. این مسیر را «رامین جهاننگلو» نیز طی کرده است، یعنی بسیاری از آنان ابتدا «منتقد سینما» یا «پژوهشگر هنری» بودند و به تدریج با تولد دولت‌های کارگزاران و اصلاحات پا به عرصه فعالیت‌های علنی در عرصه سیاسی گذاشتند.

آقای مهاجرانی ابتدای دهه ۱۳۷۰
در کسوت «معاون حقوقی-پارلمانی
رییس‌جمهور» با افتخار با افرادی مثل
«شاهرخ مسکوب» [روشنفکر لائیک
همان زمان عضو «بنیاد اشرف پهلوی»
بود] در دفتر مجله «کلک» عکس
یادگاری می‌انداخت.

فرهنگ عمومی: این روند را در زندگی فکری شما هم می‌توان دید که ابتدا «منتقد سینمایی» و یک چهره هنری بودید و حتی سال‌های ۱۳۷۹ و ۱۳۸۱ کتاب‌های بحث‌برانگیزی چون «سینما، سیاست، آزادی» و «دوئل با سینما» را نوشتید، اما بعد به شکلی جدی وارد حوزه «اندیشه سیاسی» شدید؟

فضلی‌نژاد: البته حکایت زندگی من بسیار متفاوت است، اما در ظاهر شاید این شباهت وجود داشته باشد. در زمانی که من یک منتقد سینمایی و سردبیر برخی از نشریات هنری بودم، اوج فعالیت سیاسی نیروهای لیبرال در عصر اصلاحات بود، اما امثال «بابک احمدی» و «رامین جهاننگلو» به سبب آنکه در دهه ۱۳۶۰ و ابتدای دهه ۱۳۷۰ جرائت طرح «ایده‌های رادیکال» خود را نداشتند، با زبان سینما و هنر به بسط ایدئولوژی لیبرال سرمایه‌داری دامن می‌زدند و از شخصیت‌های فیلم‌های سینمای غرب برای جوانان ایرانی «اسطوره‌سازی» می‌کردند که این یک «عملیات سیاه رسانه‌ای» بود و در رساله «مکتب سینمای سیاه ایران» به شرح و نقد آن پروژه پرداخته‌ام. در عرصه هنر، مهمترین نظریه «بابک احمدی» این است که «خواجه حافظ شیرازی، همجنس‌باز بود!» در دهه ۱۳۸۰





او به جمع نظریه‌پردازان «کمپین یک میلیون امضاء» به مدیریت «شیرین عبادی» پیوست و در ۶ اسفند ۱۳۸۶ در گفتگویی با عنوان «دفاع لیبرالی از حقوق زنان» اولاً حکومت جمهوری اسلامی را مانعی بر سر استیفای حقوق شهروندی معرفی می‌کند و ثانیاً با لحنی تمسخرآمیز به تعرض علیه مبانی اسلام و فلسفه اسلامی می‌پردازد؛ یا اگر به سخنرانی «بابک احمدی» در شهریور ۱۳۸۷ به مناسبت «۳ سالگی کمپین یک میلیون امضاء» نگاه کنید، ماحصل بحث وی برگزیدن راهبرد «براندازی دموکراتیک» از طریق «اقدام روشنفکری» است که کاملاً راهبردی مقبول سازمان جاسوسی CIA در ایران است. قطع نظر از تحلیل آثار «بابک احمدی» مانند «کتاب تردید» یا «حقیقت و زیبایی» و... وی از کسانی است که معتقد به «کودتای ایدئولوژیک» از رهگذر یک «ئتلاف فراگیر» در ایران است، شبیه همان چیزی که «مصطفی معین» به هنگام کاندیداتوری‌اش در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۳۸۴ با عنوان «جبهه دموکراسی‌خواهی و حقوق بشر»

طرح کرد و سپس «بابک احمدی» تیرماه ۱۳۸۶ استمرار این جبهه را برای براندازی نظام خواستار

شد، چنانکه در جلسه دفتر مرکزی «حزب مشارکت ایران» گفت که «برای بازگرداندن عقلانیت به ایران، همه هواداران دموکراسی و حقوق بشر باید اختلافات خود را کنار بگذارند و یک جبهه متحد تشکیل دهند». یعنی همین کاری که «مهرنامه» ماموریت انجام آن را دارد، طیف‌های مختلف را کنار هم می‌چیند و روی اشتراکات آنان پیرامون «کودتای ایدئولوژیک» تمرکز می‌کند. البته این تئوری را پیش‌تر «پرواند آبراهامیان» به عنوان عضو رسمی «شورای نشر اسناد امنیتی ایالات متحده» که وابسته به جامعه اطلاعاتی آمریکا است، به عنوان «استراتژی کلان آمریکا برای کودتای مخملی در ایران» تشریح کرد و بعدها در قالب گفتگویی نیز چاپ و منتشر شد.

می‌دانید که آبراهامیان جدی‌ترین استراتژیست کودتای مخملی است که کمتر به نقش تئوری‌هایش پرداخته شده است و در ایران بیشتر با کتاب‌های «ایران بین دو انقلاب» و «تاریخ ایران مدرن» معروف است، اما بسیاری از روشنفکران سکولار، خط‌مشی مبارزه روشنفکری و براندازی نرم را از وی می‌گیرند و گاه مثل «محمد قوچانی» از روی دست او رونویسی می‌کنند یا امثال «مدیا کاشیگر» در «خانه هنرمندان ایران» و «انجمن ایران‌شناسی

مرداد ۱۳۷۰ مقام عظمای ولایت فرمودند
«فرضاً تفکر سیاسی اسلام در مطبوعات،
در کتاب‌های مختلف و در ترجمه‌ها، حتی
در تاریخ‌نویسی زیرسوال می‌رود. ما اکنون
شاهدیم که بسیاری از مقالات، کتابها،
تاریخ‌نویسی‌ها و بیوگرافی‌نویسی‌ها بر پایه
رد تفکر سیاسی اسلام استوار است.»
پس شما می‌بینید رهبری انقلاب حتی روی
مدل «بیوگرافی‌نویسی» حساس هستند
و بی‌شک نباید آثاری ترویج شوند که
به هر نحوی به رد تفکر سیاسی اسلام
می‌پردازند.

فرانسه» مجری آن هستند.

روشنفکران و هنرمندان: سفارت فرانسه و مافیای ادبی

فرهنگ عمومی: به خاطر داریم که شما برای اولین بار به نقش روشنفکران صاحب‌نامی مانند «مدیا کاشیگر» در پروژه «جنگ

نرم» پرداختید؛ چه در کتاب «شوالیه‌های ناتوی فرهنگی» و چه در سخنرانی‌هایتان. وزن و نقش «مدیا کاشیگر» را در «مهرنامه» چگونه می‌بینید، خصوصاً اینکه کاشیگر بیشتر یک چهره ادبی است تا سیاسی، اما به روایت شما سر حلقه یکی از طیف‌های سیاسی مطرح در «مهرنامه» است.

فضلی‌نژاد: اولاً، مانند سال ۱۳۸۶ که در کتاب «شوالیه‌های ناتوی فرهنگی» درباره ماموریت روشنفکران و سیاستمداران و دولتمردان سکولار برای اجرای پروژه «کودتای مخملی» هشدار دادم و حتی قلیلی از چهره‌های اصول‌گرا به بهانه نقد من بر «مهدی کروبی» مرا متوهم نامیدند و حتی با فشار بر وزارت ارشاد می‌خواستند مانع انتشار کتاب من شوند، ولی موفق نشدند و این کتاب به لطف الهی جای خود را میان مردم و بیش از ۳۵ هزار مخاطب یافت و اکنون در آستانه چاپ سیزدهم است. اکنون نیز هشدار می‌دهم که پس از شکست کودتای سبز، «مدیا کاشیگر» از مجریان یکی از پیچیده‌ترین پروژه‌های براندازی جمهوری اسلامی است و ماهنامه «مهرنامه» نیز به وی برای تحقق این پروژه کمک می‌کند. طیف «روشنفکران سکولار رادیکال» در پروژه‌ای با همکاری عده‌ای به دنبال کودتای دیگری در ایران هستند و من معتقدم دیر یا زود، جلوه‌هایی از آن کودتا و فتنه را خواهیم دید. شرح این پروژه پیچیده که نامش را «کودتای سفید» گذاشته‌ام، به زمانی دیگر وامی‌گذارم و به سوال شما می‌پردازم. «مدیا کاشیگر» در مقام یکی از شرکاء سیاسی «رامین جهانگل» و «بهروز غریب‌پور» و «کیان تاجبخش» سال‌هاست که در «سفارت فرانسه» ماموریت‌های مهمی را برای ارتباط با جامعه روشنفکری ایران برعهده دارد و من از سال ۱۳۸۰ ایشان را از نزدیک می‌شناسم و چندبار نیز به مناسبتی میهمان ایشان بودم. می‌دانم که ایشان با برخی عوامل سرویس‌های اروپا در ایران تعامل دارد.

فرهنگ عمومی: برای این ادعا چه اسناد معتبری یا ادله متقنی موجود است؟

فضلی‌نژاد: اسناد تکان‌دهنده‌ای از حضور یک جاسوس آلمانی الاصل یهودی در ایران و ماموریت وی در حوزه «جنگ‌های سایبری» و «مطبوعات» متعلق به «شیعیان انقلابی» وجود دارد. این جاسوس پس از آنکه در فرانسه دوره‌های امنیتی را سپری کرد و با عنوان «دانشجو» بخشی از

فریب‌های ضداطلاعاتی را برای گم کردن رد امنیتی خود به انجام رساند، عازم کشورهای اسلامی مانند مصر شد تا پیرامون «جنبش‌های شیعی» و «شیوه تبلیغات» آنان مطالعه کند.

وی در پایان دهه ۱۳۷۰ با داشتن «بورسیه تحصیلی» به

ایران آمد و از یک سو، با «سیامک پورزند» (جاسوسی که

به ماموریت‌هایش برای CIA از طریق دفتر رضا پهلوی اعتراف کرد) و از سوی دیگر

با «مدیا کاشیگر» (که عنوان «مترجم ویژه سفیر فرانسه» را داشت) پیوند

خورد. این جاسوس جوان ابتدا ساکن «انجمن ایران‌شناسی فرانسه» در

خیابان فلسطین تهران شد و باز در چارچوب عملیات ضداطلاعاتی و

فریب امنیتی، به گذراندن دوره‌های آموزش زبان و ادبیات فارسی در یکی از

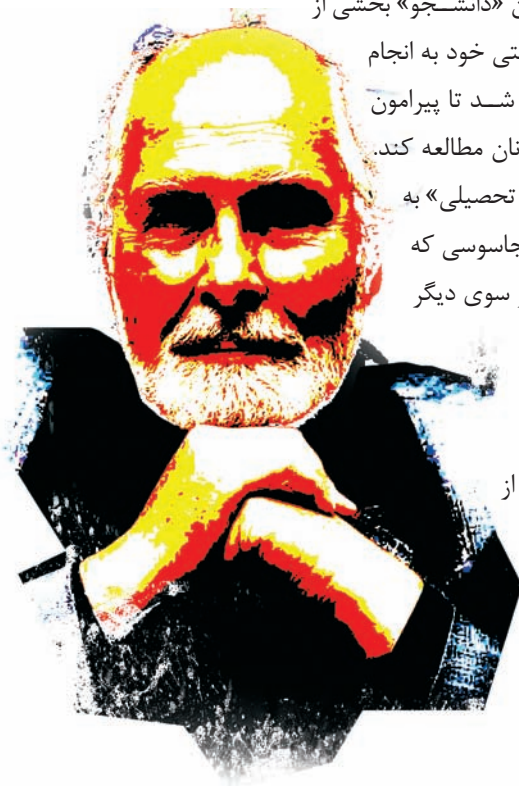
دانشگاه‌های تهران پرداخت. سپس در سال ۱۳۸۲ منزلی را در شهرک

غرب در اختیارش گذاشتند و سال ۱۳۸۳ در منطقه «یوسف‌آباد» تهران

سکونت گزید. «انجمن ایران‌شناسی فرانسه» مثل سازمان «یونسکو»

که معروف به «۴ راه جاسوسان» است، اساساً یک «پوشش امنیتی»

برای حضور جاسوسان آکادمیک سرویس‌های مختلف در ایران محسوب



UNE

می‌گردد. من در باب ماموریت این جاسوس آلمانی‌الاصل یهودی رساله‌ای نوشته‌ام که در دست نشر است. نقش کاشیگر در هدایت این ماموران، برجسته بود، اما من براساس مستندات آشکار در سال ۱۳۸۶ هشدار دادم که یک «مثلت شوم دولت اصلاحات» شامل «خانه هنرمندان ایران»، «مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها» و «دفتر پژوهش‌های فرهنگی» با همکاری سفارتخانه‌های کشورهای چک، لهستان، فرانسه، انگلیس، هلند، آلمان، سوئیس، ایتالیا و... به پیشبرد پروژه کودتای مخملی در ایران کمک می‌کنند و نقش «مدیا کاشیگر» و «انجمن ایران‌شناسی سفارت فرانسه» را در این «مثلت شوم» به تفصیل کاویدم. دیدیم که در «کودتای سبز ایران» و به هنگام دهمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری که به گل نشست و نافرجام ماند، این سفارتخانه‌ها چه ماموریت‌های سری گسترده‌ای را ایفاء کردند. «مدیا کاشیگر» که اکنون ۵۵ سال دارد، صاحب ۲۰ عنوان کتاب از ترجمه و تالیف در حوزه‌های مختلف ادبیات و هنر است. و چهره شاخص ارتباطات استراتژیک سفارتخانه‌های اروپایی در ایران به شمار می‌رود و پایه‌گذار چندین جایزه ادبی است؛ مثلاً سال ۱۳۸۳ با «رامین جهان‌بگلو» (جاسوس تابلودار CIA) جایزه ادبی «یلدا» و یا در سال ۱۳۸۴ «جایزه هنر و ادبیات علمی، تخیلی و فانتزی» را پایه گذاشت که اکنون با نام «جایزه ادبی گمانه‌زن» شناخته می‌شود.

من در مقام تعرض به «مقدمات نظری» سیاست «جذب و هضم» نیستم، بلکه در مقام نقد «تمهیدات اجرایی» و «مصادق‌یابی» برای تحقق این سیاست هستم.

فرهنگ عمومی: غیر از اینکه «جوایز ادبی» به ایجاد یک روند هنری کمک می‌کنند، سفارت فرانسه حتی به تولید محتوا در حوزه ادبیات ایران نیز پرداخته است و ظاهراً «رایزن فرهنگی» این سفارتخانه کاملاً در یک حاشیه امن همچنان به فعالیت‌هایش ادامه می‌دهد؟

فضلی‌نژاد: همین طور است. راه‌اندازی «آکادمی فانتزی» برای گسترش ادبیات لیبرال و غرب‌گرا از فعالیت‌های بسیار مهم کاشیگر و سفارت فرانسه است. «آکادمی فانتزی» تاکنون ۹۰ داستان و ۳۷ ترجمه براساس سیاست‌های فرانسوی‌ها در ایران تولید کرده است. مثلاً در میان نشریات ایرانی، هفته‌نامه «چلچراغ» نیز به مدیرمسئولی «فریدون عموزاده خلیلی» به کاشیگر کمک می‌کند. این هفته‌نامه هم توسط شاگردان «هوشنگ اسدی» و «نوشابه امیری» (چپ‌های آمریکایی) که اکنون از مدیران سایت ضدانقلابی «روز آن‌لاین» هستند، اداره می‌شود. کاشیگر همچنین در سال ۱۳۸۵ جایزه ادبی «روزی روزگاری» را راه انداخت که ۳ ماه پیش در چهارمین دوره خود از «بابک احمدی» به سبب «تاثیر عمیق بر



گسترش و بسط نظریه ادبی در ایران» تقدیر کرد. می‌بینید که آقایان مدام از یکدیگر تقدیر و تجلیل هم می‌کنند! در سال ۱۳۸۶ «جایزه ترجمه» را با همکاری «لیلی گلستان»، «رضا سیدحسینی»، «ابوالحسن نجفی» تاسیس کرد که به بهترین اثر در زمینه ترجمه از فرانسوی به فارسی تعلق می‌گرفت. رایزنی فرهنگی سفارت فرانسه در اهداء بسیاری از این جوایز مشارکت رسمی دارد و این اهداء جوایز ادبی یک پروژه گسترده برای «شناسایی و شکار جاسوس» و «سرقت نخبگان هنری» توسط سرویس جاسوسی فرانسه است. کاشیگر پیش از انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ تعدادی از هنرمندان جوان ایرانی را برای گذراندن دوره‌های آموزشی خاص به پاریس دعوت کرد. همان استراتژی‌ای را که «پیتر آکرمن» (تئوریسین سازمان سیا) توسط سفارت آمریکا در دبی مبنی بر آموزش «نیروی سازمانی براندازی نرم» در ایران دنبال می‌کرد، مدیا کاشیگر و سفارت فرانسه در ایران نیز همان روش را با هدفگذاری روی نویسندگان ادبی دنبال می‌کنند و یک «تقسیم کار اطلاعاتی» دقیق در این میان به چشم می‌خورد.

فرهنگ عمومی: چه دوره آموزشی خاصی توسط «سفارت فرانسه» برای نویسندگان ادبی/ایران برگزار شد؟

فضلی‌نژاد: دوره‌های آموزشی مهم و متعددی برگزار شده است، اما من فقط به یک مقطع حساس در اردیبهشت ۱۳۸۴ اشاره می‌کنم. شما می‌دانید در این تاریخ، بیش از ۱۰ جاسوس از سرویس‌های امنیتی غرب در پوشش‌های امنیتی مختلف به ایران رفت و آمد کردند. کار به جایی رسید که دولت اصلاحات میزبان رهبران سلسله کودتاهای مخملی اروپای شرقی از «آدام میچنیک» تا «آگنیش هلر» بود. هدف این تعاملات امنیتی نیز کمک به اصلاح‌طلبان برای ادامه قبضه قدرت دولتی و استمرار حیات سیاسی این جناح آمریکایی در ایران بود. «مدیا کاشیگر» در اردیبهشت ۱۳۸۴ «کارناوال شعر ایران و فرانسه» را براساس سیاست‌های فرهنگی «سفارت فرانسه» و مشارکت رایزن فرهنگی سفارت به راه انداخت و آن‌قدر برنامه حمایتی و سیاست بهره‌برداری این کارناوال از شاعران ایرانی مسموم بود که حتی به اعتراض رسمی جمعی از آنان انجامید. در واقع، برخی از این شاعران فهمیدند که این کارناوال یک تور اطلاعاتی برای سوءاستفاده از آنان علیه نظام است و به این مساله اعتراض رسمی کردند و نوک حمله نیز «مدیا کاشیگر» به عنوان مجری پروژه بود. یکی از خبرگزاری‌های اصول‌گرا به مصاحبه با یکی از نویسندگان ادبی حاضر در کارناوال پرداخت و او گفت که «سفارت فرانسه» توسط «مدیا کاشیگر» یک «مافیای ادبی در ایران» برای پیشبرد اهداف لیبرال‌ها ساخته و از نام ما علیه کشورمان سوءاستفاده می‌کند. از قضا این نویسندگان و شاعران معترض، چهره‌های اصول‌گرا یا حزب‌اللهی هم نبودند، بلکه نسبت به کشورشان یک احساس تعهد داشتند و برای همین سوءاستفاده از نام و عنوانشان را برنتابیدند.

فرهنگ عمومی: یعنی فعالیت‌های این طیف از همکاران

ماهنامه «مهرنامه» را در حوزه «ادبیات» و «رمان‌نویسی» یا برگزاری سلسله همایش‌های هنری که رنگ‌وبوی تقویت رویکردهای «مدرنیستی» در آن بسیار مشهود است، با استراتژی «جنگ نرم» و «کودتای فرهنگی» نسبت و سنخیتی دارد؟

فضلی‌نژاد: برای پاسخ به این پرسش، باید ابتدا به ۲ نکته اشاره کنم. پیش‌فرض فاسد (فاسد از حیث منطق سیاسی) سرویس‌های CIA و MI۶ این است که سیل ترجمه آثار «ادبیات غرب» سبب استقرار دموکراسی لیبرال و پایان مبارزات چپ‌گرایانه در آمریکای لاتین شده است و با پیروی از همان الگو در ایران نیز می‌توان به جای شور انقلابی و شعور اسلامی، فریادهای غرب‌گرایانه و دموکراسی‌خواهانه را نشان داد. پروژه CIA

«ادعای جاسوسی مولر» که ادعای من نیست. شما نگاه کنید که فقط چند ساعت پس از اینکه «آکادمی سلطنتی سوئد» نام مولر را به عنوان برنده «نوبل ادبیات» اعلام کرد، در میان خود نویسندگان غربی تلاش شد تا هویت این بانوی رومانیایی-آلمانی به عنوان یک جاسوس کارگشته آمریکایی فاش شود. به نظر من یک راز‌گشایی بزرگ در راه بود و آن را «کشف جبهه‌ای جدید از انقلاب مخملی» در حیطه هنر و ادبیات می‌توان نامید.

در آمریکای لاتین معطوف به «فروپاشی ایدئولوژیک» بود و هم‌عرض با آن، پروژه «سقوط فیزیکال» رژیم‌های سیاسی منطقه را پیش می‌برد. ایالات متحده در آمریکای لاتین ابتدا به سراغ شبکه‌سازی از نخبگان، روشنفکران و مترجمان رفت تا از رهگذر «جنگ نرم» و توزیع گسترده فرهنگ لیبرال، مبانی عقیدتی چپ‌های مستقل را بی‌اعتبار سازد و زمینه کاهش چشمگیر مشروعیت و مقبولیت آنان را فراهم آورد. سپس به سوی «براندازی نرم» نظام‌های منطقه گام برداشت. یا مثلاً در اروپای شرقی، چه در لهستان و چه در چکسلواکی پیش از وقوع سلسله کودتاهای مخملی در سال ۱۹۸۹ م نقش ادبیات برای تئوریزه کردن تاکتیک‌های «مبارزه مدنی» و بسط ارزش‌های لیبرال سرمایه‌داری چنان گسترده بود که شما می‌بینید شخصیتی مانند «واسلاو هاول» که می‌گویند واضع واژه «انقلاب مخملی» است و نخستین رئیس‌جمهور دولت پساکمونیستی چک به شمار می‌رود، یک «تمایش‌نامه نویس» بود و صاحب آثار ادبی‌ای که آن آثار تحت عنوان «ادبیات معترض» بر مبنای خاستگاه‌های مدرنیستی بنا شده است. حکایت هنرمندان جاسوس، حکایت پیچیده‌ای است و می‌توان ادعا کرد که سازمان جاسوسی CIA تا پیش از فروپاشی اروپای شرقی و سلسله کودتاهای مخملی، حلقه‌ای ۴۰ نفره از ادیبان و هنرمندان را در اختیار داشت که رمان‌ها و نمایش‌نامه‌های آنان یا در جهت گسترش فرهنگ سرمایه‌داری بود یا در جهت گرفتن زهر رادیکال مارکسیسم و دفاع از سوسیال دموکراسی و نهایتاً همه این راه‌ها به گفتمان‌سازی ادبی مطلوب «غرب مدرن» ختم می‌شد. نکته دوم که بسیار مهم‌تر است شامل کارکرد ادبیات در حوزه «جنگ نرم» است. هرگاه فرآیند کودتای مخملی با موانع مستحکم رویاروی شده، ما شاهد یک «تغییر مسیر» هستیم. به اجمال باید عرض کنم که فرآیند کودتای مخملی ابتدا از حوزه «توسعه اقتصادی لیبرال» آغاز می‌شود و بعد به حوزه «توسعه سیاسی لیبرال» می‌رسد و سپس «تغییر ساختار گفتمانی جامعه» رخ می‌دهد و در این نقطه که به قول سیدمحمد خاتمی «لحظه تاریخی گذار» است، از روش‌های مختلف مانند «کودتای انتخاباتی» و... جهت سرنگونی یک نظام مکتبی استفاده می‌شود، اما اگر این فرآیند با انسداد جدی روبرو شد، شواهد تاریخی به ما می‌گویند که «نیروی سازمانی براندازی نرم» سریع به حوزه ادبیات کوچ می‌کنند؛ خصوصاً که این حوزه در ایران در یک «حاشیه امن» قرار دارد و ما صاحب یک نظام مطالعات امنیتی جامع در حوزه هنر نیستیم.

در وصیت شاه به قیومیت سیدحسین نصر بر فرزندان خاندان پهلوی اشاره شده و این نکته محمل حقوقی دارد و فراتر از یک ادعاست. فرزند خودش هم که «ولی‌رضا نصر» است از مشاوران ویژه «کاخ سفید» و از روسای «شورای روابط خارجی آمریکا» است.

نوبل ادبیات ۲۰۰۹: روند جدید کودتای ایدئولوژیک

فرهنگ عمومی: یا پس از شکست «کودتای سبز» در ایران/ این «کوچ» نیروهای براندازی نرم به حوزه ادبیات رخ داد؟ اگر چنین است، چقدر این پروژه را خطرناک ارزیابی می‌کنید و آیا می‌توان نشانه‌های روشنی را پس از شکست «کودتای سبز» برای پیشبرد جنگ نرم توسط «نویسندگان ادبی» در ایران دید؟

فضلی‌نژاد: زیرساخت‌های «هنر و ادبیات سرمایه‌داری» از دهه ۱۳۶۰ در ایران ریخته شد و سپس مجلاتی مانند «دنیای سخن» و «آدینه» و «گردون» و... اساساً برای تحکیم آن زیرساخت‌ها متولد گشتند که گاهی دولت کارگزاران هم از آنان حمایت می‌کرد. گفتیم که همان نیروهای هنری به تدریج تبدیل به یک «مافیای ادبی» شدند که این مافیا پس از دهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸، به این «کوچ» از حوزه

در ایران تمام کتاب‌های «سید حسین نصر» با تبلیغات بسیار منتشر می‌شود و بدتر از آن کتاب‌های «رامین جهانگل» که یک برانداز فراری است، همچنان توسط «نشر مرکز» و «نشر نی» تجدید چاپ می‌شود یا آثار کسانی مثل «محسن کدیور» که در آمریکا هر چه فحش است به جمهوری اسلامی و اصل ولایت فقیه داده، باز هم مجوز نشر می‌گیرد. این است معنای واقعی «اختناق در ایران»! که آقایان می‌گویند.

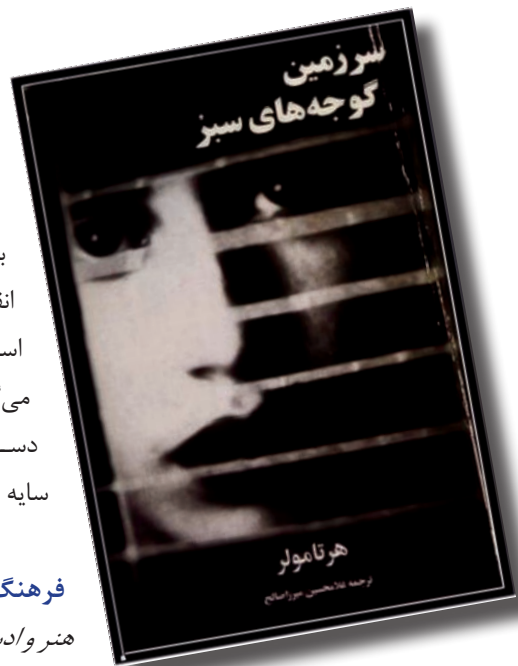
سیاست به عرصه ادبیات شتاب بیشتری داده است و موتور محرکه آن نیز «بنیاد نوبل» بود. نوبل ادبیات سال ۲۰۰۹ که مراسم برگزاری آن در شهریور ۱۳۸۸ و در اوج حوادث فتنه سبز پس از شکست «کودتای سبز ایران» برگزار شد، به «هرتا مولر» تعلق گرفت که همه آثار ادبی‌اش در راستای تئوریزه ساختن کودتاهای مخملی است. پشت سر تبلیغ گسترده مولر در ایران، «مدیا کاشیگر» و «مافیای ادبی سفارت فرانسه» است.

فرهنگ عمومی: پیش‌فرض شما این است که اهداء جایزه «نوبل ادبیات» به «هرتا مولر» یک اقدام سمبلیک برای گفتمان‌سازی برای «جنگ نرم هنری» و در ادامه روند «ناتوی فرهنگی»، خصوصاً پس از شکست «کودتای سبز ایران» است؟
فضلی‌نژاد: بله. ببینید، «کودتای سبز ایران» شکست خورد، اما یقیناً «غرب مدرن» از طراحی پروژه‌ای دیگر علیه موجودیت و حاکمیت جمهوری اسلامی دست برنمی‌دارد و در این پروژه جدید هم «مدیا کاشیگر» و ماهنامه «مهرنامه» نقشی کلیدی دارند که اگر زمان اقتضاء کند، اجزاء و چینش آن را شرح می‌دهم. این اتفاقی نیست که اولاً همزمان با بیستمین سالگرد فروپاشی دیوار برلین به عنوان نماد پیروزی «انقلاب مخملی» و ثانیاً در همان روزی که «روز مبارزه با فاشیسم» نام دارد و ثالثاً دقیقاً در شهریور ۱۳۸۸ و اوج فتنه سبز در ایران، نوبل ادبیات به «هرتا مولر» رسید تا چنانکه مفسر «خبرگزاری آسوشیتدپرس» در همان روز می‌گوید از «جنگ آزادی‌خواهانه آمریکا برای نابودی دیکتاتوری‌ها خصوصاً در اروپای شرقی ستایش گردد». بنیاد نوبل رسماً از رمان‌های مولر که برای مبارزه با استبداد در اروپای شرقی و جهان نوشته شده، تجلیل کرد و خصوصاً کتاب «سرزمین آله‌های نارس» که سال ۱۳۸۶ در ایران توسط «غلامحسین میرزا صالح» با عنوان «سرزمین گوجه‌های سبز» ترجمه شد و «انتشارات مازیار» آن را به بازار کتاب فرستاد، دقیقاً از نمونه آثار ادبی تولید شده براساس استراتژی کودتای مخملی است. این کتاب روایت هراس‌آور مولر از زندگی ۵ دانشجوی جوان رومانیایی است که در برابر سازمان امنیت حکومت نیکلا چائوشسکو می‌ایستند و تکنیک‌های براندازی نرم را آموزش می‌دهد؛ یا کتاب «نفس‌های بریده» که به نسل جدید کودتاهای مخملی مثل «انقلاب



نارجی اوکراین» می‌پردازد، این آثار بسیار مورد ستایش قرار گرفت و مبنای اهداء نوبل به مولر است. البته نویسنده در این آثار به حمایت‌های آمریکا از گروه‌های دانشجویی و شبه نظامی برای سرنگونی دولت رومانی نمی‌پردازد، اما مبارزات آنان که آموزش تکنیک‌های براندازی نرم است را تصویر می‌کند. خود مولر در هنگام گرفتن جایزه نوبل از یک «ادبیات جدید» سخن می‌گوید و در توضیحش ادامه می‌دهد «ادبیاتی برای مبارزه با رژیم‌های مخالف با لیبرالیسم و آزادی‌خواهی». در «بیانیه بنیاد نوبل» با موضوع شرح دلایل انتخاب مولر می‌خوانیم که او «به خاطر تصویر چشم‌اندازی از زندگی ستم‌دیدگان تحت یک نظام دیکتاتوری و محرومانی که زندگی‌شان مصادره شده، از راه صراحت نثر و ایجاز شعر» مفتخر به دریافت این جایزه شده است. بنابراین، هدف نوبل ادبیات ۲۰۰۹ هدف مشخصی است که در ایران توسط مافیای ادبی «مدیا کاشیگر» و «سفارت فرانسه» در ماهنامه «مهرنامه» جزء به جزء دنبال می‌شود. حالا، شاید برای عده‌ای، تاریخ غرب تاریخ عجیب و

اینکه مسلمانان در «جنگ عقیده» و «مبارزه مقدس» خود با غرب انشاءالله به پیروزی دنیوی می‌رسند، هم وعده الهی و هم تحلیل سیاسی - امنیتی است. به روایت امام روح‌الله «مبارزات کشور ما عقیدتی است و جهاد در راه عقیده شکست ناپذیر است» و برای همین با اطمینان فرمودند «اسلام، ابرقدرت‌ها را به خاک مذلت می‌نشاند» و «سنگرهای کلیدی جهان را فتح خواهد کرد.»



غربی به نظر آید، چون رمان‌نویسی که سال‌ها پیش یک خائن به آرمان‌های بینوایان شناخته می‌شد، امروز مستحق ستایش معرفی می‌شود، آن هم به خاطر تصویر زندگی محرومان. با اینکه در رومانی مولر هنوز چهره‌ای به شدت منفور است و کتاب‌هایش هواداری ندارند. حتی چند وقت پیش، رومانیایی‌ها به رمان «گذرنامه» او شدیداً اعتراض کردند.

فرهنگ عمومی: آیا این برنده نوبل ادبیات ۲۰۰۹ درباره جمهوری اسلامی ایران هم موضع مشخصی دارد یا خط‌مشی روشنی را که موید نظرات شما پیرامون «جنگ نرم هنری» باشد، اعلام کرده است؟

فضلی‌نژاد: مولر از هنگام دریافت جایزه نوبل ادبیات، کاملاً روی «مساله ایران» متمرکز شد و در همان روز اعلام نامش به عنوان برنده جایزه نوبل، در گفتگوی تلفنی با «بنیاد نوبل» می‌گوید به مبارزان ایرانی که در جدال با جمهوری اسلامی هستند، فکر می‌کنم! مثلاً انگار فکر کردن «شخص» ایشان خیلی مهم است! یا ۶ روز پس از گرفتن نوبل و در «نمایشگاه کتاب فرانکفورت» تکرار می‌کند: «فکر کنید به ایران، جایی که جنایتکارانی که باید خودشان محاکمه شوند، دیگران را به دادگاه می‌کشند، زندانی می‌کنند و حتی به قتل می‌رسانند.» از این منظر، باید آتش انقلاب‌های مخملی برای رسیدن به آزادی لیبرالی شعله‌ور بمانند. این همان سیاستی است که مولر معتقد است که باید درباره مسلمانان و و جوامع اسلامی پیگیری شود. او می‌گوید «نباید از یادآوری سرکوب و خفقان در رژیم‌های استبدادی (توتالیتار) مثل ایران دست برداشت، چون که آن مضامین توسط بنیادگرایان مذهبی بازتولید شده‌اند و هنوز سایه دیکتاتورها بر سر ایرانیان سنگینی می‌کند.»

فرهنگ عمومی: عجیب است که به چنین مساله مهمی در زمینه «جنگ نرم» در حوزه هنر و ادبیات پرداخته نشده است و ما حتی در مقالات و پژوهش‌های خود شما هم اشاره به این موضوع را ندیدیم؛ خصوصاً اینکه من می‌دانم شما هم از دوران کودکی یک داستان‌خوان حرفه‌ای بوده‌اید و حوزه ادبیات را مداوم رصد کرده‌اید، هم اینکه مطلع هستم یکی از علائق پژوهشی شما ادبیات است و کتابی را هم درباره برندگان نوبل ادبیات در دست نگارش دارید که هنوز منتشر نشده است. با این حال و با توجه به اینکه از معدود کسانی هستید که جریان «جنگ نرم» را به روز رصد و تحلیل می‌کنید، چرا به این موضوع نپرداختید؟

فضلی‌نژاد: پس از اعلام خبر تعلق گرفتن «نوبل ادبیات» به «هرتا مولر» بنا داشتم تا مقاله‌ای پیرامون این موضوع بنویسم، چون آن را ورود به فاز جدیدی از استراتژی «جنگ نرم برای کودتای ایدئولوژیک» می‌دانم، اما به سبب اشتغالات متعدد، در نهایت نتوانستم نگارش آن را به پایان ببرم. حتی وقتی دیدم آقای «سیدمحمد علی ابطحی» پس از آزادی از زندان، در یادداشتی که روز ۱۹ دی ۱۳۸۸ در وبلاگش منتشر کرد، به تجلیل و تقدیس «هرتا مولر» و خصوصاً کتاب «سرزمین گوجه‌های سبز» پرداخت، بیشتر احساس کردم که اهداء «نوبل ادبیات» در اوج جریان فتنه سبز به رمان‌نویسی که یک «جاسوس لیبرال» است، پروژه مهمی است. البته در سخنرانی‌ام در «نمایشگاه قرآن» اشاره بسیار کوتاهی به تجلیل ابطحی از رمان‌نویس کودتاهای مخملی کردم که مانند گذشته به حملات بی‌پایه ایشان علیه من و «کیهان» انجامید و البته گفته‌های ایشان مانند همیشه در رسانه‌های

اپوزیسیون برانداز بازتاب یافت. چه در داخل کشور و میان گروه‌های سیاسی گوناگون و چه در میان اپوزیسیون برانداز خارج از کشور تا به حال یک نقد مستدل که گزاره‌های مطرح در نوشته‌های مرا مستدل و مستند نقد کند، اقامه نشده است. از اپوزیسیون برانداز که انتظاری جز فحاشی نمی‌رود، اما عجیب است که در داخل کشور کسانی که ژست‌های فریبنده گوناگون دارند، چرا از اقامه یک نقد مستدل عاجزند؟! من براساس یک نظام فکری که تمام اجزاء آن متکی به آموزه‌های امام و رهبری است، پژوهش و نقد می‌کنم، اما معمولاً بسیاری از مطالبی که علیه من نوشته می‌شود یا برخوردهای سطحی سیاسی است یا برآمده از حسادت‌ها و خصومت‌های مبهمی که واقعا به آدم احساس ترحم دست می‌دهد.

فرهنگ عمومی: ببینید، مثلاً در همین زمینه شاید عده‌ای بیایند و با ژست

«قضاوت منصفانه» بگویند / اینکه نویسنده‌ای در ستایش «کودتای مخملی»

می‌نویسد، با بحث «جاسوسی» وی برای سرویس‌های امنیتی غرب تفاوت دارد و البته حتماً شما ادله کافی برای اطلاق عنوان «جاسوس» به این برنده «نوبل ادبیات ۲۰۰۹» دارید که مایلیم شرح کوتاهی از آن را بفرمائید.

فضلی‌نژاد: «هرتا مولر» توسط «هاینریش بل» و «گونتر گراس» که هر دو از داستان‌نویسان برجسته آلمانی هستند، برای CIA شکار شد. اسناد جاسوسی بل و گراس براساس «قانون آزادی اطلاعات» در سال ۲۰۰۰م توسط سازمان سیا از طبقه‌بندی امنیتی خارج شد و حتی شبکه تلویزیونی فرانسوی-آلمانی «آرته» که رسانه‌ای نسبتاً مستقل در غرب است، فیلمی ساخت با عنوان «هاینریش بل: الماسی در کلیکسیون سیا» و آنجا اسناد جاسوسی وی را فاش کرد که می‌توانند برون آن فیلم را بخردند و مثل ما اسناد را استخراج کنند. ما ارجاع به سند منتشر شده می‌دهیم و نمی‌توانیم فیلم و سند را ضمیمه گفتگو

کنیم، بلکه می‌گوئیم این سند در فلان ماخذ و منبع هست. حالا می‌خواهند ردش کنند؟ بسیار

عالی؛ بار اثبات بر دوش مدعی است. ادعا دارند که همچنین اسنادی نیست، برونند با اتکاء به

اسلوب استانداردار پژوهشی-تاریخی، گزارش منتشر کنند که این حرفها بی‌اساس است،

بعد من هم جواب می‌دهم. ما داریم ریزومه و ماخذ می‌دهیم و نمی‌شود یکی

بیايد بی‌دلیل بگوید این‌ها حرف مفت است. وانگهی، من در ماجرای شکایت

«شیرین عبادی» گفتیم که بعضی‌ها «خطرناک‌تر از جاسوس» هستند، چون

شاید دلیل یا سندی دال بر جاسوسی آنان برای یک سرویس خاص در

دست نباشد، اما تحلیل عملکردشان نشان می‌دهد که خطرناک‌تر از یک

عامل اجیر شده هستند. از دیگر سو، «ادعای جاسوسی مولر» که ادعای من

نیست. شما نگاه کنید که فقط چند ساعت پس از اینکه «آکادمی سلطنتی

سوئد» نام مولر را به عنوان برنده «نوبل ادبیات» اعلام کرد، در میان خود

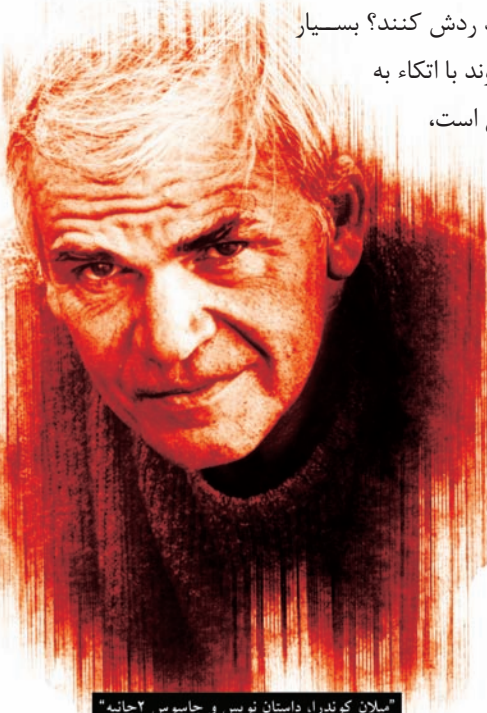
نویسندگان غربی تلاش شد تا هویت این بانوی رومانیایی-آلمانی به عنوان

یک جاسوس کارکشته آمریکایی فاش شود. به نظر من یک رازگشایی بزرگ

در راه بود و آن را «کشف جبهه‌ای جدید از انقلاب مخملی» در حیطه هنر

و ادبیات می‌توان نامید. وانگهی، برای این کار یک جمله در کنار چند قرینه

«هرتا مولر» توسط «هاینریش بل» و «گونتر گراس» که هر دو از داستان‌نویسان برجسته آلمانی هستند، برای CIA شکار شد. اسناد جاسوسی بل و گراس براساس «قانون آزادی اطلاعات» در سال ۲۰۰۰م توسط سازمان سیا از طبقه‌بندی امنیتی خارج شد و حتی شبکه تلویزیونی فرانسوی-آلمانی «آرته» که رسانه‌ای نسبتاً مستقل در غرب است، فیلمی ساخت با عنوان «هاینریش بل: الماسی در کلیکسیون سیا» و آنجا اسناد جاسوسی وی را فاش کرد



«میلان کوندرا، داستان‌نویس و جاسوس ۲ جلد»

سوءظن برانگیز کافی بود: مولر برای ستایش از انقلاب‌های مخملی و فروپاشی اروپای شرقی آثار هنری‌اش را خلق می‌کند. ۲۰ سال پیش از این، مولر به اتهام جاسوسی برای سرویس اطلاعاتی آلمان فدرال (آلمان غربی) و تبلیغ ایدئولوژی آمریکایی تحت تعقیب «سازمان امنیت» حکومت نیکلا چائوشسکو (موسوم به سکریات) در رومانی بود. چنانکه خود مولر می‌گوید ارتباط دائمی با سفارت آلمان غربی در بخارست این اتهام را متوجهش کرد. او از اقلیت‌های آلمانی تبار رومانی بود و این شائبه قوی وجود داشت که جاسوس آلمان‌ها باشد. از سوی مخالفان دولت نیز یک عامل نفوذی شناخته می‌شد، چون سال ۱۹۷۹ به عنوان «منبع اطلاعاتی» پلیس مخفی کمونیست‌ها انتخاب گشت و درباره رد یا قبول این کار توسط مولر تردیدهای جدی وجود دارد. خصوصاً اینکه در مقام یک مخالف، امتیازات ویژه‌ای از دولت حاکم گرفته بود و این شرایطی غیرطبیعی به نظر می‌رسید.

فرهنگ عمومی: آیا مولر مانند «میلان کوندرا»، نویسندهٔ رمان «بار هستی» و نماد روشنفکران «بهار پراگ» (حامیان انقلاب مخملی چکسلواکی) یک «جاسوس دوجانبه» بود؟

فضلی‌نژاد: کسی نمی‌داند. به هر حال، مولر حتی در همان سالیان زندگی در رومانی هم چهره محبوبی نبود. از همان ابتدای جنگ سرد، عرصه نبرد به حوزه فرهنگ و ادبیات کشید. سرویس‌های جاسوسی سیا و ک.گ.ب شکار نویسندگان و هنرمندان را در دستور کار خود داشتند تا به نفع ایدئولوژی‌شان تبلیغات به راه اندازند. برای تحقق این هدف بودجه‌های سری گزافی خرج شد و به سرعت، نام هنرمندان مشهور به عنوان «عامل بورژوازی» یا «جاسوس کمونیست‌ها» بر سر زبان‌ها می‌افتاد. در چنین فضایی سایهٔ انواع اتهامات بر سر هر تا مولر سنگینی می‌کرد. از سال ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ سه کتاب داستان با نام‌های «تانگوی غم‌افزا»، «پاسپورت» و «فوریه پاپتی» منتشر کرد که همه آنها علیه فلسفه و حکومت کمونیستی بود و به خاطرشان ۲ جایزه ادبی «اسپیکته» و «رآوریس» را از آلمان غربی گرفت. به گفتهٔ ریچارد واگنر، شوهر سابقش، در دهه ۱۹۸۰ خیلی از مردم رومانی او را «حرام‌زاده» و «نمک‌نشناس» خطاب می‌کردند. این وضع هم از آثار ادبی‌ای ناشی می‌شد که برای دفاع افراطی از لیبرالیسم می‌نوشت و به زعم خیلی از رومانیایی‌ها، انتقادات مبالغه‌آمیز و حملات رادیکالی را علیه سنت‌ها و آرمان‌های عدالت‌خواهانهٔ آنان تدارک می‌دید. سال ۱۹۸۷، وقتی ناآرامی‌های سیاسی در رومانی شدت یافت و بیم جنگ داخلی می‌رفت، مولر از ترس جانش به برلین غربی گریخت و هیچ وقت به زادگاهش بازنگشت. آن زمان ۳۵ سال داشت.

گرچه ۲ سال بعد از فرارش، همزمان با انقلاب‌های مخملی لهستان، مجارستان و چکسلواکی، در سال ۱۹۸۹

رومانی نیز دستخوش انقلاب شد، اما نام مولر به عنوان زنی مبارز در آلمان شهره گشت. شاید به این دلیل که در همه اشعار و رمان‌های خود به سراغ تصویر جنایت‌های دیکتاتوری کمونیستی آن دوران می‌رفت. «جنایت» چه به نام عدالت و چه به نام آزادی، البته پدیده‌ای شرم‌آور بود که لیبرال‌ها و کمونیست‌ها هر دو از بانیان آن بودند. هرچند هنرمندان‌شان تنها نیمه‌ای از آن را تصویر می‌کردند، درست مثل هر تا مولر. سال ۱۹۸۲ در نخستین مجموعه داستان‌های کوتاهش به نام «سرزمین پست» چنان چهره‌ای سیاه و فاسد از زادگاه روستایی‌اش در رومانی تصویر می‌کند که واقعاً تهوع‌آور است. پس از انتشار این کتاب تقریباً هر سال برنده یک جایزه ادبی از کشورهای خارجی می‌شد و شما می‌دانید اهداء این جوایز حساب و کتاب دارد و تا کسی در نقشه راه لیبرال سرمایه‌داری حرکت نکند، نامش در لیست جوایز معتبر قرار نمی‌گیرد، چه رسد به آن که برنده نوبل شود. اما، همین هر تا مولر بین هموطنان خود چهرهٔ منفوری داشت و مردم رومانی مثل یک «نفوذی بورژوازی» که با تولیدات سفارشی‌اش برای تبلیغ فرهنگ سرمایه‌داری، قصد نابودی رویای محرومان را دارد، با او برخورد می‌کردند. گرچه مولر خودش یک دهقان‌زاده بود، اما چپ‌گرایان او را «سگ زنجیری بورژوازی» می‌خواندند، چون با

به طبقه کارگر و طایفه ستم‌دیدگان خیانت کرد. اگر در آن زمینه تاریخی برخورد مردم با هرتا مولر را تحلیل کنیم، می‌بینیم که مساله فقط مارکسیسم نبود، بلکه مساله رویای محرومان بود که برخی به غلط، آن را در آموزه‌های مارکسیستی متجلی می‌دیدند. به هر روی، در پاسخ به سوال شما باید بگویم که هم اسناد پلیس مخفی رومانی در دهه ۱۹۷۰ و هم اسناد «بنیادهای نریش بل» و هم نگاه به رویه شکار جاسوسان توسط سرویس آلمان غربی برای سیا، همه این‌ها به ما می‌گویند که «هرتا مولر» جاسوس است، اما مساله مهم‌تر، از نگاه من، بسط ایدئولوژی سرمایه‌داری است که مولر ماموریت گسترش آن را دارد.

«سیدجواد طباطبایی» سبب انحراف خاتمی

بود و از رهگذر جلسات مشترکی که این دو در اوایل دهه ۱۳۷۰ داشتند، خاتمی به فلسفه غرب علاقه‌مند شد، چنانکه امروزه مورخان CIA مثل «یرواند آبراهامیان» با خرسندی از دفاع خاتمی در آثارش از فلاسفه ملحد مثل «دیوید هیوم» یاد می‌کنند و این ثمره همان تعاملات خاتمی با «سیدجواد طباطبایی» است.

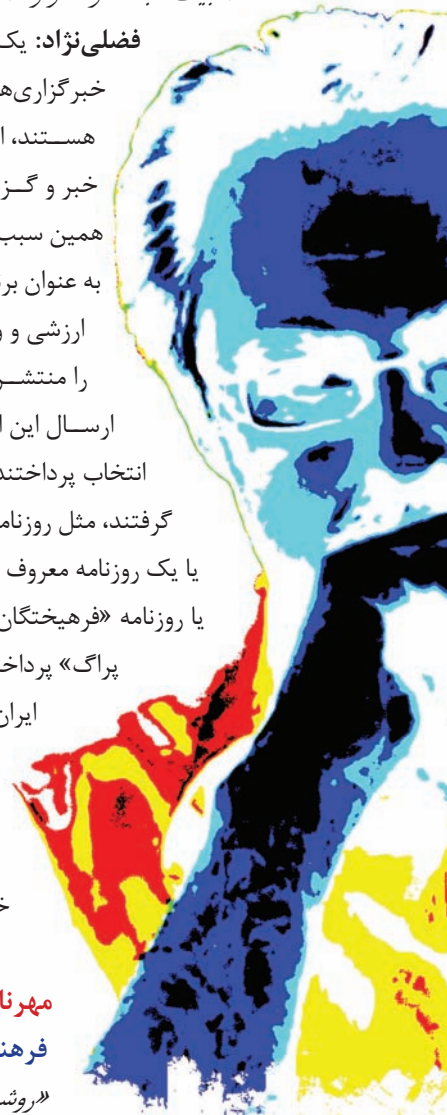
فرهنگ عمومی: با توجه به تحلیل کلانی که از اهداء «نویل ادبیات» به عنوان ورود به فاز جدیدی از «جنگ نرم برای کودتای ایدئولوژیک» دارید، در ایران غیر از «محمد علی ابطحی» چه رسانه‌ها و جریان‌هایی از اهداء «نویل ادبیات» به «هرتا مولر» استقبال کردند؟

فضلی‌نژاد: یک سری استقبال‌ها ناآگاهانه بود؛ یعنی خبرگزاری‌ها و رسانه‌هایی که گرچه اصول‌گرا هستند، اما به سبب سیاست «سرعت» در انتشار خبر و گزارش، «کیفیت» را نادیده می‌گیرند و به

همین سبب نیز گاهی ناخواسته در دام فضا سازی رسانه‌های لیبرال می‌افتند. ۲ شب پس از اعلام نام مولر به عنوان برنده نوبل ادبیات، من با مدیرعامل یکی از خبرگزاری‌های مشهور اصول‌گرا که انصافاً شخصیتی ارزشی و ولایی است، تلفنی صحبت کردم، چون رسانه تحت مدیریت ایشان مدام اخبار مربوط به مولر را منتشر می‌کرد. حکایت این انتخاب و سابقه مولر را برایشان شرح دادم و ایشان نیز سریعاً در روند ارسال این اخبار و گزارش‌ها تجدیدنظر کردند، اما برخی نشریات شاید به دلیلی دیگر به ستایش از این انتخاب پرداختند و متأسفانه دقیقاً در همان مسیری که طراحان این بازی ادبی-سیاسی می‌خواستند قرار گرفتند، مثل روزنامه «تهران» که یک تیتر معنادار انتخاب کرد و نوشت: «اینجاست سرزمین گوجه‌های سبز!» یا یک روزنامه معروف اقتصادی که یکی از ارگان‌های سرمایه‌داری لیبرال است، از این انتخاب استقبال ویژه کرد یا روزنامه «فرهیختگان» که در اوج حوادث فتنه سبز، صراحتاً به نشر تاریخچه انقلاب‌های مخملی و ماجرای «بهار پراگ» پرداخت و رویه ستایش از مولر را پی‌گرفت. حتی شما اگر نگاه کنید می‌بینید «خبرگزاری کتاب ایران» (ایبنا) یکی از مسموم‌ترین عملکردها را در این خصوص داشت. البته حکایت «خبرگزاری کتاب ایران» و نشریه «کتاب هفته» (در دوره معاونت فرهنگی آقای «محسن پرویز» در وزارت ارشاد) حکایت مفصلی است و باید برای نقد کارنامه آن یک کتاب نوشت و من مطمئن هستم که اگر آن دسته از مسئولان دغدغه‌مند دولت در حوزه نشر با کارنامه این خبرگزاری مواجه شوند، به حیرت و شگفتی می‌افتند.

مهرنامه: میراث‌دار ماهنامه «کیهان فرهنگی»

فرهنگ عمومی: یکی از گرایش‌های برجسته در «مهرنامه» را می‌توان طیف موسوم به «روشنفکری دینی» نامید. البته این‌ها نیز ترکیب ناهمگونی از نیروهای مشهور به «ملی-مذهبی‌ها» و «روشنفکران دینی سکولار» هستند که از «عبدالکریم سروش» تا «حسان شریعتی»



واز «مصطفی ملکیان» تا «علیرضا رجایی» را در بر می گیرند و حتی می بینیم داعیه داران «روشنفکری دینی» مانند «ماشالله شمس الواعظین» که سابقه حضور در نشریاتی چون کیهان فرهنگی یا سردبیری ماهنامه «کیان» و روزنامه های زنجیرهای مانند «جامعه» و «طوس» و «نشاط» و... را دارد، در مهرنامه فعال است، در حالی که برخی از اجزاء این ترکیب ناهمگون سابقاً اختلافات زیادی با یکدیگر داشتند. حتی این طیف ها قبلاً با «روشنفکران سکولار رادیکال» یا با «روشنفکران لائیک سلطنت طلب» مرزبندی های مشخصی داشتند و اصلاً مشروعیت هم را در نوشته های شان زیر سوال می بردند، اما اکنون کنار هم نشسته اند. ۲ سوال مرتبط به وجود می آید. اول اینکه این طیف های متفاوت که روزگاری انواع فحاشی ها را علیه هم به راه می انداختند، چرا و چگونه گرد هم آمدند؛ و سوال دوم اینکه غلبه اصلی در این پروژه جدید با کدام طیف است؟

فضلی نژاد: کل سرمایه سیاسی و وزن تئوریک سرویس های جاسوسی اروپا و آمریکا در عرصه «جنگ های علم» اکنون در ماهنامه «مهرنامه» برای پیشبرد یک «جنگ عقیدتی علیه جمهوری اسلامی» تجمیع شده است و از این رو، همه فرقه ای را در لابه لای صفحات آن می بینید. چنانکه گفتید، یک طیف دیگر حاضر در این ماهنامه چهره هایی هستند موسوم به «روشنفکران دینی» که نه روشن فکر هستند و نه دینی، اما ما نیز مسامحتاً آنان را به همین نام می نامیم. درباره دلیل کنار گذاشتن اختلافات سیاسی- فکری این طیف های به ظاهر متضاد فقط به اجمال بگویم رهبران این طیف ها براساس راهبرد سیاسی پنتاگون عمل می کنند. پس از شکست اصلاح طلبان در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴، وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) یک ماموریت «سری و فوق العاده فوری» داشت تا این طیف ها را به عنوان «شرکاء آمریکا» با یکدیگر متحد سازد. قبلاً در دهه ۱۳۷۰ تلاش هایی از سوی آمریکا و انگلیس صورت گرفته بود، اما این بار به صورت یک ماموریت اولویت اول در دستور کار قرار گرفت تا آنچه من «نیروی سازمانی براندازی نرم» نامیده ام، منسجم تر از گذشته عمل کند و به سرنوشت عصر اصلاحات دچار نشوند. با این حال، انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸ نشان داد که «نیروی سازمانی براندازی نرم» همچنان ناکارآمد و نامنجم است، بنابراین لیبرال ها به دنبال ساخت یک طبقه منسجم رفته اند و در واقع به دنبال نخود سیاه. دیگر اینکه این اتحادها و ائتلاف ها گاه تاکتیکی است و گاه استراتژیک.

فرهنگ عمومی: آیا ائتلاف «سید محمد خاتمی» با اردوگاه لیبرال سرمایه داری را از جنس همان ائتلاف و همبستگی «عبدالکریم سروش» با آنان می بینید؟

فضلی نژاد: بحث سروش و خاتمی بسیار مفصل است. خیلی کوتاه نتیجه یک مطالعه ۵ ساله را می گویم و تفصیل آن را موقوف به انتشار کتاب جدیدم می کنم. به اعتقاد من، «عبدالکریم سروش» از پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و در هنگامی که در انگلستان فلسفه علم می خواند، لیبرال بود. در رساله «چه کسی می تواند مبارزه کند؟» که سروش پیش از انقلاب نوشت، وی کاملاً نگاهی سکولار دارد و اولین کسی نیز که تفکر انحرافی سروش را در سال ۵۷ و پیش از پیروزی انقلاب تشخیص داد، استاد شهید «مرتضی مطهری» بود، اما ایشان با توجه به فضای سیاسی آن روزگار مصلحت را در سکوت دیدند و بعدها دکتر «حسین غفاری»، استاد برجسته فلسفه، در کتاب «نقد نظریه شریعت صامت» به شرح این رای استاد مطهری درباره سروش پرداختند. من با پیشینه عضویت سروش در «انجمن حجتیه» که حضرت

بیلدبرگری ها مجمعی ۱۳۰ نفره از فراماسونرها و روتارین های برجسته،
اعضاء خاندان سلطنتی و سران سیاسی
کشورهای اروپایی و آمریکایی هستند و
پرنس برنهارد، همسر ملکه جولیانای هلند
در مقام یک روتارین برجسته، بنیانگذار
کلوب سری بیلدبرگ و رهبر آن بود و
از سال ۱۹۵۸ نیز جایزه گران قیمت
«اراسموس» را پایه گذاشت. استراتژی
او این بود که با اهداء جایزه «اراسموس»
کارگزاران یهودی «تئوری ماسونی علم و
فلسفه» مروجان همجنس بازی و هنرمندان
آوانگارد را در جهان بستانید. مشهورترین
فیلسوفان یهودی و علمای علوم اجتماعی
غرب مانند آیزایا برلین، ریمون آرون، هانا
آرنت، جیمز برنهام و دانیل بل و... که
اغلب از یهودیان صهیونیست بودند، یا از
برندگان این جایزه یا ملقب به لقب «سر»
از دربار انگلستان هستند.

امام(ره) فرمودند خون دلی که از حجتیه‌ها خوردم بدتر از مبارزه با شاه بود، سروش را از بنیان دارای هویت سکولار می‌دانم و معتقدم دهه ۱۳۵۰ در لندن بستر رشد این هویت و تکوین شخصیت لیبرالی وی رقم خورد. البته داستان‌هایی می‌یافتند که سروش و کارل پوپر رابطه نزدیکی داشتند و با هم به کافه می‌رفتند. یکی از منتقدان سروش نوشته بود که پول قهوه سروش را پوپر حساب می‌کرد و یا پول چایی پوپر را سروش می‌پرداخت. این‌ها از بنیان اشتباه است، چون اصلاً از سال ۱۳۵۳ که سروش در چلسی کالج در رشته فلسفه علم و تاریخ مشغول تحصیل بوده، پوپر تدریس نمی‌کرده و اساساً به دلایلی که شرحش در این مجال نمی‌گنجد، موقتاً از تدریس دانشگاهی کناره‌گیری کرده بود، اما شکی نیست که سروش شیفته و مرید آراء «کارل پوپر» بود و پس از انقلاب اسلامی هم در مقالاتی که می‌نوشت آراء پوپر در فلسفه علم را ابراز می‌کرد و حتی در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۵۹ آراء آیزایا برلین را تبلیغ و تقدیس کرده است.

از سال ۱۳۸۳، «شورای روابط خارجی آمریکا» در تکاپوی ارائه مدل جدیدی برای پروژه «اصلاحات در ایران» بود و این مدل نیز تحت تأثیر فلسفه عملگرایی (پراگماتیسم) از «ریچارد رورتی» شکل گرفت. رورتی را به عنوان «بزرگترین فیلسوف آمریکا» می‌شناسند، اما یکی از قدیمی‌ترین رهبران عملیات سری «سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا» در حوزه اندیشه است که از دهه ۱۹۵۰، به کادر مدیریت پروژه موسوم به «جنگ‌های کثیف روشنفکری» در CIA پیوست.

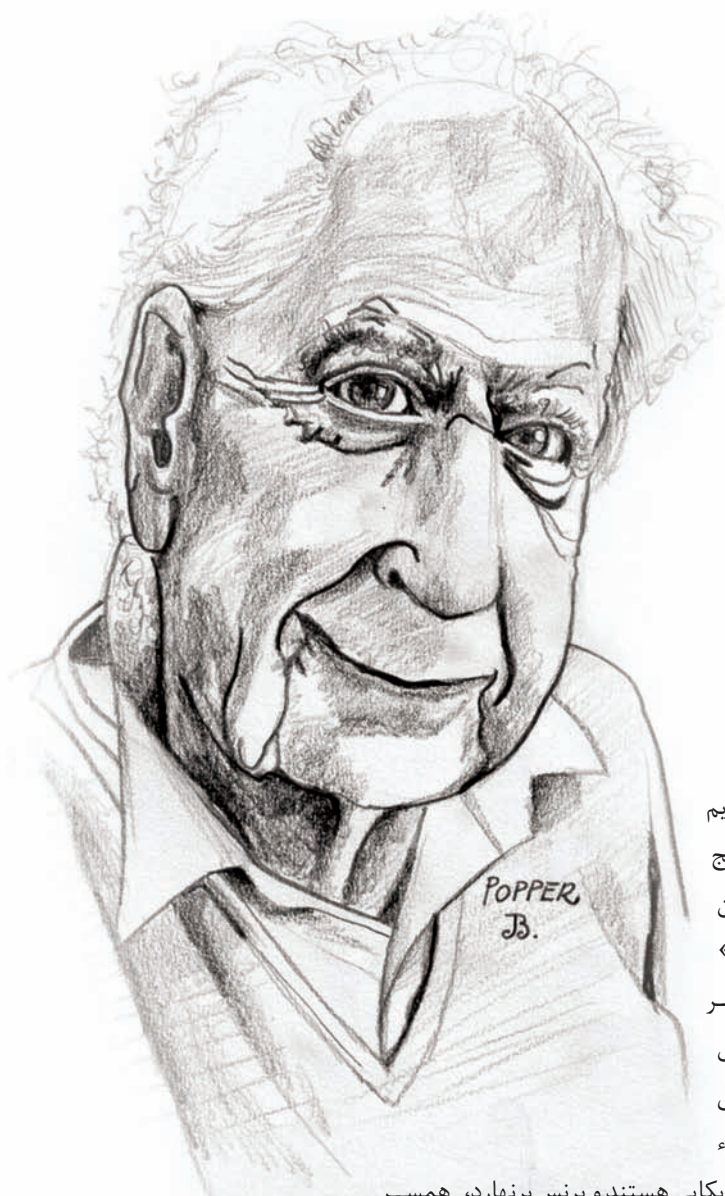
فرهنگ عمومی: می‌دانیم که شما هم شاگرد سروش بودید و هم پژوهش‌های گسترده‌ای را در حوزه‌های متنوعی پیرامون زندگی، شخصیت، افکار و روابط امنیتی و سیاسی او انجام داده‌اید. آیا به اعتقاد شما «عبدالکریم سروش» از پیش از انقلاب در تور سرویس‌های اطلاعاتی غرب افتاده بود؟

فضلی‌نژاد: اجازه بفرمائید ابراز نظر قطعی‌ام را به کتاب در دست نشر موکول کنم، چون رای من تمهید مقدمات بسیاری می‌خواهد، اما در اینکه سروش پیش از انقلاب یک شخصیت لیبرال بوده و از ابتدای انقلاب مبلغ فلسفه یهودی- صهیونی است، هیچ شک و شبهه‌ای نیست. منتقدان این رای بنده بروند مقالات وی را در روزنامه «کیهان» آن زمان بخوانند و به داوری بنشینند. اینکه سروش پس از عضویت در «ستاد انقلاب فرهنگی» برای منحرف کردن اهداف آن از هیچ کوششی فروگذار نکرد نیز درست است و سال ۱۳۶۰ در برابر اسلامی‌سازی «علوم انسانی» ایستاد، مثل الان که شاگردان وی در «مهرنامه» هم‌پیمان با متفکران صهیونیست، چنین می‌کنند. او گفت که «علم وحشی است و بی وطن» و با زیرکی تمام تحلیلی از غلبه علم لیبرالی داد که کار به اعتراض مجلس و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم کشید. سروش و شهید بهشتی در جلسه‌ای نزد حضرت امام(ره) مناظره‌ای داشتند و قرار شد حضرت آیت‌الله مصباح یزدی به داوری پیرامون سخنان سروش بپردازد. خود سروش می‌گوید در سال ۱۳۶۰ آیت‌الله مصباح یزدی به سبب عقاید مبنی بر «اشاعه آزادی آکادمیک» مرا «نفوذی» می‌دانست. چه این روایت سروش درست باشد، چه نقل قولی کذب، اکنون ادله و حتی اسنادی به ما می‌گویند که ضریب «نفوذی» بودن وی بسیار بالاست. البته آن هنگام «مصطفی معین» که رییس «دانشگاه شیراز» بود، می‌گفت «دیدگاه سروش اگر خیانت نباشد، غفلت است!» بعدها دیدیم که معین در زمان صدارتش بر وزارت علوم عصر اصلاحات چه سینه‌ای برای آراء سروش چاک کرد. مرحوم «سیداحمد فردید» فیلسوف بزرگ عصر ما - که الحق بخشی از غرب‌شناسی انتقادی ما نیز مدیون اوست- با قاطعیت سروش را «فراماسون» می‌دانست که رای صائب و نظر درستی بود.

سروش و خاتمی: اسلام ناب محمدی(ص) و اسلام آمریکایی

فرهنگ عمومی: شما «عبدالکریم سروش» را یک «فراماسون» می‌دانید؟

فضلی‌نژاد: قطعاً «عبدالکریم سروش» یک «فراماسون» است. سال ۲۰۰۴ «جایزه اراسموس» که بنیانگذار کلوب سری



انتخابات ۲۲ خرداد ۸۸ نشان داد که
«نیروی سازمانی براندازی نرم» همچنان
ناکارآمد و نامنسجم است، بنابراین
لیبرال‌ها به دنبال ساخت یک طبقه منسجم
رفته‌اند و در واقع به دنبال نخود سیاه.
این انتخابات، مرگ مدل کلاسیک کودتای
مخملی را رقم زد و تکرار آن در ایران
ناممکن است.

تا کسی در نقشه راه لیبرال سرمایه‌داری
حرکت نکند، نامش در لیست جوایز معتبر
قرار نمی‌گیرد، چه رسد به آن که برنده
نوبل شود.

«بیلدربرگ» برنده آن را انتخاب می‌کند، به «عبدالکریم
سروش» تعلق گرفت تا کوشش‌های او برای ترویج
«تئوری ماسونی علم» در جامعه دانشگاهی ایران
ستوده شود و در آبان ۱۳۸۳ «عبدالکریم سروش»
از برلین به آمستردام رفت و با حضور در قصر
پادشاهی هلند، جایزه «آراسموس» را از پرنس
«برنهارد» ولیعهد هلند گرفت. بیلدربرگ‌ها مجمعی
۱۳۰ نفره از فراماسونرها و روتارین‌های برجسته، اعضاء

خاندان سلطنتی و سران سیاسی کشورهای اروپایی و آمریکایی هستند و پرنس برنهارد، همسر

ملکه جولیانای هلند در مقام یک روتارین برجسته، بنیانگذار کلوب سری بیلدربرگ و رهبر آن

بود و از سال ۱۹۵۸ نیز جایزه گران قیمت «آراسموس» را پایه گذاشت. استراتژی او این بود که با اهداء جایزه «آراسموس» کارگزاران
یهودی تئوری ماسونی علم و فلسفه مروجان همجنس بازی و هنرمندان آوانگارد را در جهان بستاید. مشهورترین فیلسوفان یهودی

و علمای علوم اجتماعی غرب مانند آیزایا برلین، ریمون آرون، هانا آرنه، جیمز
برنهام و دانیل بل و... که اغلب از یهودیان صهیونیست بودند، یا از برندگان
این جایزه یا ملقب به لقب «سر» از دربار انگلستان هستند. البته سروش اصلاً
یک متفکر اصیل نیست، بلکه یک مترجم و مونتاژگر است. تئوری «قبض
و بسط تئوریک شریعت» سروش که در ایران به عنوان زیربنای نظری «اصلاح
طلبان» شناخته می‌شود، از نظام فکری «کواپن» و «گادامر» کپی شده است.
مفاهیم دوگانه آزادی مثبت و آزادی منفی را که مغز لیبرالیسم فلسفی است،
از «آیزایا برلین» و مفهوم «پارادایم» را نیز از «توماس کوهن» وام گرفته
است. هسته مرکزی نظریه‌های ایدئولوژی گریز و آرمان ستیز سروش راه

**«بنیاد مطالعات ایران» به ریاست «اشراف
پهلوی» از محافل برجسته‌ای بود که از
سال ۱۳۷۲ در فصلنامه «ایران نامه»
پروژه جامعه مدنی را از «مرکز مطالعات
دموکراسی» به ریاست پرفسور «جان
کین» در دانشگاه «وست مینستر»
انگلستان اقتباس کرد و تحقق آن را شرط
لازم فروپاشی ایدئولوژیک نظام جمهوری
اسلامی دانست.**

به فلسفه سیاسی «کارل پوپر» می‌برد و در عرصه معرفت علمی نیز فقط تئوری «ابطال پذیری» پوپر را تکرار کرد و اکثر این‌ها چنانکه گفتم متفکران صهیونیست هستند و در بسیاری اوقات سروش به یک «مقلد محض» آنان تنزل می‌یابد. بنابراین، حتی با ملاک قراردادن استانداردهای علمی غرب، سروش نه تنها یک متفکر اصیل نیست، بلکه با اقتباس از فلسفه فیلسوفان سیا و بیلدبرگ، تنها «تئوری ماسونی علم» را در ایران ترویج کرده است. یکی از معیارهای دریافت «جایزه اراسموس» جد و جهد برای «تقویت دانش و علوم اجتماعی غرب و گسترش سنت‌های فرهنگی اروپا» است و البته از این حیث، سروش که در ۲۵ سال گذشته به مثابه یک «مقلد محض» تئوریسین‌های یهودی سرمایه داری ظاهر شده، واجد این معیار است. اما، «جایزه اراسموس» تنها به فیلسوفان و علمای غرب اهداء نشده است، بلکه

از سال ۱۳۵۹ تا سال ۱۳۶۲ جلسات مشترکی بین سازمان‌های امنیتی - نظامی آمریکا، اینتلیجنس سرویس انگلیس، سرویس فرانسه و سرویس موساد برگزار می‌شد که یکی از مهمترین آنها «سمینار بازشناسی هویت شیعه» در اورشلیم بود. در آن سمینار فوکویاما می‌گوید برای نابودی نظام ولایت فقیه «باید میل شهادت‌طلبی ایرانیان را به میل رفاه‌طلبی تبدیل کرد.»

جاسوسان برجسته سیا و کارگزاران کودتای مخملی نیز از برندگان آن هستند. بیلدبرگ در سال ۱۹۸۳ «جایزه اراسموس» را به «لشک کولاکوفسکی» اهداء کرد که روشنفکری است لهستانی و در فروپاشی ایدئولوژی مارکسیسم در جهان نقشی کارساز داشت. سه سال بعد، در سال ۱۹۸۶ بنیانگذار کلوب سری بیلدبرگ، «واسلاوهاول» (رهبر انقلاب مخملی چکسلواکی) را برای دریافت «جایزه اراسموس» برگزید. در سال ۱۹۸۹ حکومت‌های کمونیستی لهستان و چکسلواکی فرو ریختند و «واسلاوهاول» به ریاست جمهوری رسید و از این جایزه به مثابه کمک تاریخی غرب برای فروپاشی اروپای شرقی یاد کرد. سه ماه پس از وقوع انقلاب مخملی پنجم اکتبر ۲۰۰۰ در صربستان، «جایزه اراسموس» به «آدام میچنیک» از رهبران «جنبش همبستگی لهستان» اعطاء شد تا دوباره اندیشه و روش معماران فروپاشی اروپای شرقی زنده شود. در غرب، از اینکه برگزیدگان جایزه «اراسموس» فراماسون هستند، همراه با نوعی احساس افتخار یاد می‌کنند و شکی نیست که سروش نیز از عملة «فراماسون» هاست؛ هم در عرصه نظر و هم در عرصه عمل.

فرهنگ عمومی: در یکی از رسانه‌ها به نقل از شما خبری منتشر شد که «سید محمد خاتمی» را نیز «فراماسون» دانسته‌اید، اما ظاهراً نقل قول مخدوشی بود و شما وی را «ماسون زده» نامیده بودید؟ بعد هم نقل شد که شما گفته‌اید «میرحسین موسوی» فراماسون است و جالب است که پس از انتشار سخنان شما هم رسانه‌های ضدانقلاب و هم برخی چهره‌های داخلی و مدعی اصول‌گرایی نیز با حمله به شما در مقام دفاع از خاتمی و موسوی برآمدند!

فضلی‌نژاد: این نقل قول‌های مخدوش را همان‌هایی منتشر کردند که می‌خواستند زمینه حمله به من را بچینند و دیدیم که عاقبت پروژه‌شان به چه افتضاحی ختم شد. این حملات ژورنالیستی و نشر اکاذیب نه چیزی از وزن ما کاست و نه به آن افزود؛ گرچه بنده وزن و شأنی برای خود قائل نیستم و این را بارها گفته‌ام، اما آقایان باید به قواعد یک دیالوگ فکری - سیاسی ملتزم باشند که متأسفانه در بسیاری اوقات نه تنها تابع آن قواعد، بلکه مقید به انصاف و ادعاهای خودشان هم نیستند. از نگاه من، حکایت سروش و خاتمی قدری با هم متفاوت است و ماجرای موسوی با هر دو متفاوت‌تر. آن روزهایی که سروش در ابتدای انقلاب در ستایش پوپر سخن می‌گفت، خاتمی در نقد بازرگان مطلب می‌نوشت. اینکه می‌گویند خاتمی نیز در اروپا در تور

رهبر انقلاب فرمودند: «شما قدرت امنیتی و جاسوسی و تبلیغاتی این سرویس‌های گوناگون امنیتی و تبلیغاتی دنیا را دست‌کم نگیرید. همه این را احساس می‌کنند. حالا شاید کسانی که کمتر توی مقوله‌های گوناگون تبحر داشتند، کمتر ببینند.» یا اگر مروری بر سخنان امام روح‌الله کنیم، می‌بینیم که بارها فرموده‌اند سرویس‌های جاسوسی غرب برای ایران و دیگر کشورها برنامه‌های درازمدت دارند.

سرویس‌های اطلاعاتی یا ماسونی افتاده، واقعاً باید توسط اسناد تاریخی متقن روشن شود و نمی‌توانم نظری بدهم، اما روزگاری در میانه دهه ۱۳۶۰ «سیدمحمد خاتمی» از «ماشالله شمس‌الواعظین» به عنوان یک «دیوانه» یاد می‌کرد یا با «عبدالکریم سروش» به سبب نوشتارهایش دست به گریبان می‌شد، اما به تدریج از ابتدای دهه ۱۳۷۰ آقای خاتمی تبدیل شد به ابزار اجرایی گفتمان اسلام سکولار و اصلاح دینی و جامعه مدنی که از بازرگان تا سروش مبلغان آن در ایران بودند، چنانکه همه آن اختلافات به یک اتحاد استراتژیک بدل گشت. البته «سیدجواد طباطبایی» سبب انحراف خاتمی بود و از رهگذر جلسات مشترکی که این دو در اوایل دهه ۱۳۷۰ داشتند، خاتمی به فلسفه غرب علاقه‌مند شد، چنانکه

ماهنامه «مهرنامه» نسخه‌ای از

ماهنامه‌هایی چون «ایران‌نامه» و «کنکاش» و «پویش» است که توسط ائتلافی از روشنفکران سلطنت‌طلب، لائیک، سکولار و چپ‌های آمریکایی ساکن اروپا و ایالات متحده در دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ در خارج از کشور به چاپ می‌رسید.

امروزه مورخان CIA مثل «یرواند آبراهامیان» با خرسندی از دفاع خاتمی در آثارش از فلاسفه ملحد مثل «دیوید هیوم» یاد می‌کنند و این ثمره همان تعاملات خاتمی با «سیدجواد طباطبایی» است. این اتحادها و ائتلافها هم در تاریخ سیاسی جهان پدیده‌های چندان شگفتی نیست. مثلاً اعضاء «بنیاد اشرف پهلوی» که مشتی سلطنت‌طلب فراری بودند، با اصلاح‌طلبان لیبرال در یک «ائتلاف استراتژیک» به سر می‌برند که این ائتلاف مانند اتحاد قبلی از ابتدای دهه ۱۳۷۰ آغاز گشت. مثلاً «بنیاد مطالعات ایران» به ریاست «اشرف پهلوی» از محافل برجسته‌ای بود که از سال ۱۳۷۲ در فصلنامه «ایران‌نامه» پروژه جامعه مدنی را از «مرکز مطالعات دموکراسی» به ریاست پرفسور «جان کین» در دانشگاه «وست مینستر» انگلستان اقتباس کرد و تحقق آن را شرط لازم فروپاشی ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی دانست. سیاست‌گذاران بلندپایه «بنیاد اشرف پهلوی» مانند «علی بنوعزیزی» و «هوشنگ امیراحمدی» اعتقاد داشتند که ساختارهای جامعه مدنی به گسترش سکولاریسم در ایران کمک می‌کند و تنها نیرویی که توان انجام این «مأموریت» را دارد، اعضای حلقه «کیان» (موسوم به روشنفکران دینی) هستند و از آن به عنوان «حلقه میانجی» یاد کرد. یا حتی گروهک‌هایی مانند «سازمان فدائیان خلق» (اقلیت) نیز با کنار کشیدن ظاهری از مشی و مرام تروریستی، خود را هوادار «جامعه مدنی» جا زدند. استدلال آنان که ۱۴ مرداد ۱۳۷۱ به قلم «بهرز خلیق» در ماهنامه «کار» منتشر شد، این بود که پروژه جامعه مدنی باید نقطه آغاز براندازی نرم جمهوری اسلامی تلقی گردد؛ مبارزه‌ای که به روایت «سازمان فدائیان خلق» (اقلیت) ماحصل «تحولات فکری در بخشی از نیروهای روشن‌بین درون نظام مانند سیدمحمد خاتمی و سیدمحمد موسوی خوئینی‌ها است». اما درباره طیف «روشنفکران دینی» باید بگویم ماهنامه «مهرنامه» چنانکه «علیرضا رجایی» (دبیر سرویس سیاسی روزنامه‌های زنجیره‌ای جامعه، طوس، نشاط و...) نیز در شماره ۲ آن نوشت، میراث‌دار حلقه ماهنامه «کیهان فرهنگی» است که از نیمه اول دهه ۱۳۶۰ فعالیتش را آغاز کرد. مدیران رسمی و غیررسمی «مهرنامه» نیز به اینکه ادامه راه ماهنامه «کیهان فرهنگی» را می‌روند، به خود می‌بالند و سروش یکی از قطب‌های فکری آنان است.

کل سرمایه سیاسی و وزن تئوریک

سرویس‌های جاسوسی اروپا و آمریکا در عرصه «جنگ‌های علم» اکنون در ماهنامه «مهرنامه» برای پیشبرد یک «جنگ عقیدتی علیه جمهوری اسلامی» تجمیع شده است و این رو، همه فرقه‌ای را در لابه‌لای صفحات آن می‌بینید.



عبدالکریم سروش؛ سر حلقه روشنفکران به اصطلاح دینی

فرهنگ عمومی: اول/اینکه درباره اندیشه‌های ماسونی «سیدمحمد خاتمی» اظهار نظر نکردید! دوم/اینکه رای خود در باب ماسون بودن میرحسین موسوی را نگفتید. سوم/اینکه آیا شما هم «مهرنامه»

را میراث‌دار «کیهان فرهنگی» و اندیشه‌های «عبدالکریم سروش» می‌دانید و بر مدعای «علیرضا رجایی» و مدیران این نشریه صحنه می‌گذارید؟

فضلی‌نژاد: در جواب هر ۳ سوال باید بگویم هم بله و هم نه! ماهنامه «کیهان فرهنگی» ابتدای دهه ۱۳۶۰ از دل بحث‌ها و جدال‌های «عبدالکریم سروش» در «ستاد انقلاب فرهنگی» متولد شد و در واقع واکنشی بود به استراتژی «اسلامی‌سازی علوم انسانی». دقیقاً مثل حکایت ماهنامه «مهرنامه» است که تولد این نیز همان واکنش به همان استراتژی است، اما در انتهای دهه ۱۳۸۰. «کارل مارکس» از قضاء در ترسیم این وضعیت مشابه جمله جالبی دارد و می‌گوید: «همه رویدادها دوبار به روی صحنه می‌آیند؛ بار اول به صورت تراژدی و بار آخر به صورت کمدی». اکنون هم ما در عصر «کمدی سکولارها» به سر می‌بریم، چون آنها با تاسی به استراتژی‌ای شکست خورده، مدام در ایران با سر به زمین می‌خورند، اما درس نمی‌گیرند. به اعتقاد من سرویس‌های جاسوسی غرب از ابتدای انقلاب از یک استراتژی واحد دست نکشیده‌اند و آن «جنگ عقیده» برای جایگزینی «اسلام آمریکایی» به جای اسلام ناب محمدی(ص) است. چه ماهنامه «کیهان فرهنگی» در دهه ۱۳۶۰، چه ماهنامه «کیان» در دهه ۱۳۷۰، چه فصلنامه «مدرس» در نیمه اول دهه ۱۳۸۰ و چه ماهنامه «مهرنامه» در دوران حاضر، در رویکرد غالب خود به دنبال گسترش «اسلام آمریکایی» بوده‌اند. اینکه آن سرویس‌ها گاهی تاکتیک‌ها و سیاست‌های متعددی از «کودتای نظامی» تا «جنگ تحمیلی» را تعقیب کرده‌اند، قابل انکار نیست و دست به آزمون و خطاهای متفاوتی

زده‌اند، اما همانگونه که حضرت امام خمینی(ره) نیز فرمودند «به اسم اسلام می‌خواهند، اسلام را کنار بگذارند و می‌خواهند شکست شما به دست خودتان باشد» و در دهه ۱۳۶۰ نیز دکتر «مایکل برانت» در مقام دستیار ارشد رییس سازمان CIA گفت ما پروژه‌ای را پیش می‌بریم که تا سال ۲۰۱۰م (همان سال اوج فتنه سبز) «شکست شیعیان به دست خودشان رقم بخورد». برای همین، پروژه‌ای که در تاریخ پس از انقلاب اسلامی ایران به نحو پیچیده‌ای بازتولید گشت و نشانه‌های آن در «کودتای سبز» سال ۱۳۸۸ آشکارا به چشم آمد، اما با رهبری حکیمانه مقام عظمای ولایت نافرجام ماند، همان پروژه «اسلام آمریکایی» است.

فرهنگ عمومی: چون بنا داریم به جریان‌شناسی راهبردهای امنیتی سازمان‌های جاسوسی آمریکا و اروپا پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بپردازیم و این بحث جناب‌عالی نیز زاویه ورود خوبی به سوال ماست، لطفاً ابتدا یک تعریف جامع/اما کوتاه از «اسلام ناب محمدی(ص)» و «اسلام آمریکایی» ارائه بفرمائید تا سپس ادامه بحث را پی بگیریم.

فضلی‌نژاد: من فقط می‌توانم با ارجاع و اتکاء به استناد به نظریه ولایت مطلقه فقیه به ترسیم «اسلام ناب محمدی(ص)» و «اسلام آمریکایی» بپردازم و غیر از این استنادات صلاحیتی برای ورود به این بحث برای خودم قائل نیستم. اسلام ناب محمدی(ص) که تنها و تنها صحیفه امام خمینی (ره) و کلام نورانی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) آئینه تمام نمای آن است، چنانکه به روایت بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران «پرچمداران آن، پابرهنگان و مظلومین و فقرای جهان هستند و دشمنان آن، ملحدان و کافران

«مدیا کاشیگر» در اردیبهشت ۱۳۸۴
«کارناوال شعر ایران و فرانسه» را
براساس سیاست‌های فرهنگی «سفارت
فرانسه» و مشارکت راینز فرهنگی سفارت
به راه انداخت و آن قدر برنامه حمایتی
و سیاست بهره‌برداری این کارناوال از
شاعران ایرانی مسموم بود که حتی به
اعتراض رسمی جمعی از آنان انجامید.
در واقع، برخی از این شاعران فهمیدند
که این کارناوال یک تور اطلاعاتی برای
سوءاستفاده از آنان علیه نظام است و به
این مساله اعتراض رسمی کردند

نوبل ادبیات سال ۲۰۰۹ که مراسم
برگزاری آن در شهریور ۱۳۸۸ و در اوج
حوادث فتنه سبز پس از شکست «کودتای
سبز ایران» برگزار شد، به «هرتا مولر»
تعلق گرفت که همه آثار ادبی‌اش در
راستای تنویریه ساختن کودتاهای مخملی
است. پشت سر تبلیغ گسترده مولر در
ایران، «مدیا کاشیگر» و «مافیای ادبی
سفارت فرانسه» است.

و سرمایه‌داران و پول‌پرستانند. اسلامی که طرفداران واقعی آن همیشه از مال و قدرت بی‌بهره بوده‌اند و دشمنان حقیقی آن زراندوزان حيله‌گر و قدرتمندان بازیگر و مقدس‌نمایان بی‌هنر هستند.» مکتب اسلام ناب در برابر فاشیسم، صهیونیسم، ایدئولوژی سرمایه‌داری لیبرال، فلسفه ماتریالیستی - اومانیستی، سیاست سکولاریستی، اندیشه ملی‌گرایی - باستان‌گرایی، عرفان‌های مدرن غربی، کمونیسم و همه نحللهایی که در «معرفت مادی‌گرای غرب» ریشه دوانده، ایستاده است، چرا که به روایت امام خمینی (ره) «اساس انسانیت در غرب نیست» زیرا «غرب، انسان را به تباهی می‌کشد» و «غرب انسان را وحشی بار می‌آورد، یعنی آدم‌کش.» چنانکه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز در چهارم آبان ۱۳۸۹ با ترسیم رسالت «جنگ مقدس عقیدتی» برای مبارزه با ایدئولوژی ۳ قرن گذشته دنیای غرب فرمودند «مادی‌گری، گرایش مادی، تفکر مادی و تمدن مادی، دشمن بشریت و دشمن شماست... بشر در سایه تفکر اومانیستی و در جهت نظام‌های انسان‌گرا نه فقط به انسانیت دست نیافت، به آسایش دست نیافت، بلکه بیشترین جنگ‌ها، بیشترین کشتارها، بدترین قساوت‌ها، زشت‌ترین رفتارهای انسان با انسان در این دوره به وجود آمد.» و اما، «اسلام آمریکایی» در کلام حضرت امام خمینی (ره) «اسلام اشرافیت، اسلام ابوسفیان، اسلام ملاهای کثیف درباری، اسلام مقدس‌نماهای بی‌شعور حوزه‌های علمی و دانشگاهی، اسلام ذلت و نکبت، اسلام پول و زور، اسلام فریب و سازش و اسارت، اسلام حاکمیت سرمایه و سرمایه‌داران بر مظلومین و پابره‌نه‌ها، و در یک کلمه «اسلام آمریکایی» که به فرموده امام روح‌الله راه مبارزه با آن «پیچیدگی‌های خاص و دشواری» دارد، اما «متأسفانه هنوز برای بسیاری از ملت‌های اسلامی مرز میان اسلام آمریکایی و اسلام ناب محمدی (ص)، کاملاً مشخص نشده است.»

طیف دوم «مهرنامه» چهره‌های آکادمیکی و نحلله‌ای از «روشنفکران سکولار رادیکال» هستند و از نمونه‌های شاخص آن می‌توان به «مدیا کاشیگر»، «علی پایا»، «جمشید بهنام» و «بابک احمدی» اشاره کرد.

فرهنگ عمومی: پروژه ماهنامه «مهرنامه» را نیز تعقیب «اسلام آمریکایی» می‌دانید؟ و آیا این گفتمان، گفتمان غالب در این مجله است؟
فضلی‌نژاد: بله، همه راه‌ها نه فقط در این ماهنامه به عنوان «سخنگوی اپوزیسیون برانداز» بلکه در میان تنوع‌یافته‌های فروپاشی جمهوری اسلامی نیز به «اسلام آمریکایی» ختم می‌شود، اما درباره پروژه «مهرنامه» چندین دلیل برای این تحلیل وجود دارد. اولاً گفته می‌شود ناشر «مهرنامه» و منبع تغذیه اقتصادی آن - البته منبع اقتصادی داخل کشور - نحلله‌ای از جناح موسوم به «کارگزاران» است که «حسین مرعشی» یکی از سخنگویان آنان رسماً در سال ۱۳۸۶ گفت «کارگزاران یک حزب لیبرال دموکرات مسلمان» است و سپس اضافه کرد که ما نه تنها در حوزه اقتصاد ملتزم به لیبرالیسم هستیم، بلکه تکنوکرات‌ها با هر حاکمیتی که منافع آنان را تامین کند می‌سازند. کارگزاران مانند «عبدالکریم سروش» و «سیدمحمد خاتمی» می‌گویند باید قرائتی از دین ارائه کرد که با لیبرالیسم و مدرنیته بسازد و رسماً هم شعار «زنده‌باد سرمایه‌داری» می‌دهند که من در سخنرانی‌هایی که پیش از انتخابات داشتم، از جمله در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ایدئولوژی حزب کارگزاران را نقد کردم و گفتم که خوب است صحت این گزاره مشخص شود که وقتی کارگزاران می‌گویند «لیبرال‌ترین فرد در جمهوری اسلامی آیت‌الله‌هاشمی رفسنجانی است» این یعنی چه و لیبرالیسم به چه معنایی؟! آیا این یک افترا و تهمت بزرگ به یک شخصیت

راه‌اندازی «آکادمی فانتزی» برای گسترش ادبیات لیبرال و غرب‌گرا از فعالیت‌های بسیار مهم کاشیگر و سفارت فرانسه است. «آکادمی فانتزی» تاکنون ۹۰ داستان و ۳۷ ترجمه براساس سیاست‌های فرانسوی‌ها در ایران تولید کرده است. مثلاً در میان نشریات ایرانی، هفته‌نامه «چلچراغ» نیز به مدیرمسئولی «فریدون عموزاده خلیلی» به کاشیگر کمک می‌کند.

بابک احمدی در دهه ۱۳۸۰ او به جمع نظریه‌پردازان «کمپین یک میلیون امضاء» پیوست و در ۶ اسفند ۱۳۸۶ در گفتگویی با عنوان «دفاع لیبرالی از حقوق زنان» اولاً حکومت جمهوری اسلامی را مانعی بر سر استیفای حقوق شهروندی معرفی کرد و ثانیاً با لحنی تمسخرآمیز به تعرض علیه مبانی اسلام و فلسفه اسلامی می‌پردازد

ایدئولوژی اصلاحات بر مبنای آراء سروش
«مدل جمع اسلام و دموکراسی» و پروژه
«گذار از سنت به مدرنیته» را تعقیب
می‌کرد، اما او روز ۲۱ اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷
تکرار تجربه عصر اصلاحات را تلخ و
ناممکن دانست.

سال ۱۳۸۷، بشیریه از «بن‌بست کامل
اصلاحات» و عدم امکان حاکمیت
دموکراسی آمریکایی در ایران سخن گفت.
او نیز با سروش هم‌داستان شد که تکرار
تجربه عصر اصلاحات نه مطلوب است و نه
مقبول.

بارز جمهوری اسلامی نیست؟! یا نشر اکاذیب؟! چون مورخان لیبرال نیز علاقه‌مند به اشاعه این گمانه و گزاره هستند. مثلاً، «کنت پولاک» هم در کتاب «معمای ایرانی» همین بحث را طرح می‌کند یا نویسندۀ کتاب «جهانی‌شدن و دموکراسی در ایران» که نشر «نگاه معاصر» منتشر کرده، این دعوی را درباره سیاست‌های آقای‌هاشمی دارد یا «یرواند آبراهامیان» در «تاریخ ایران مدرن» چنین قضاوتی را کرده است و از مجموع این گزاره‌ها و گزارش‌ها باید به تحلیلی دقیق رسید. این گزاره‌ها مهم است، چون یک نتیجه‌ای دارد و آن اینکه می‌گویند لیبرالیسم عصر اصلاحات و براندازی نرم پس‌اصلاحات برآمده از سیاست‌های توسعه اقتصادی دولت موسوم به «سازندگی» است و وضع نیروهای اپوزیسیون امروز را باید با رجوع به آن سیاست‌ها سنجید. فارغ از این بحث، چنانکه گفتم سیاست گسترش «اسلام آمریکایی» سیاست سرویس‌های غربی است و ائتلاف‌های جدیدی هم که رخ داده، از این سیاست برآمده است.

فرهنگ عمومی: شما معتقد هستید که سرویس‌های جاسوسی غرب از یک استراتژی دست‌نکشیده‌اند و آن «جنگ عقیده» یا به تعبیری که گفتید «استراتژی جنگ‌های علم» برای نابودی «مکتب اسلام ناب محمدی (ص)» و ترویج «اسلام آمریکایی» است. سیر تکوین این استراتژی از ابتدای پیروزی انقلاب در سرویس‌های جاسوسی لیبرال چگونه بود؟

فضلی‌نژاد: سرویس‌های جاسوسی غرب، خصوصاً سرویس اطلاعات فرانسه، سازمان اطلاعات خارجی MI۶ انگلیس و سازمان CIA در بازه زمانی سالیان ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۸، یعنی در دهه اول انقلاب، چند استراتژی موازی را برای سرنگونی جمهوری اسلامی پیش می‌بردند. یک استراتژی سرنگونی نظام از طریق «کودتای نظامی» بود که چند بار شکست خورد. استراتژی دیگر تحمیل یک جنگ تمام عیار نظامی به ایران بود که آن نیز فرجامی جز شکست نداشت. استراتژی «کودتای ایدئولوژیک» از رهگذر «جنگ‌های علم» و به تعبیری «جنگ عقیده» استراتژی‌ای برگرفته از تجربیات اردوگاه لیبرال سرمایه‌داری در جنگ سرد با شوروی بود و چون به غلط فکر می‌کردند که مکتب اسلام و ایدئولوژی کمونیسم دارای ماهیتی یکسان است، می‌توانند از همان الگوی مبارزه با شوروی استفاده کنند. اگر فرصت اقتضاء کند خواهیم گفت که بیشترین سرمایه‌گذاری را نیز روی همین استراتژی «کودتای ایدئولوژیک» کردند و البته به سبب فهم فاسد و شعور علمی ناقص‌شان در این وادی نیز شکست سختی در ایران خوردند. این ۳ استراتژی در دهه اول استقرار جمهوری اسلامی به صورت موازی پیش می‌رفت، گرچه به نظر من اولین گزینه غرب هم همین استراتژی «جنگ عقیده» و «کودتای ایدئولوژیک» بود، چون اسناد سرویس‌های جاسوسی فرانسه و آمریکا نشان می‌دهد که از سال ۱۳۵۸ روی چنین طرحی مذاکرات گسترده‌ای صورت گرفته است. بنابراین، تاسیس «بنیاد اشرف پهلوی» یا همان «بنیاد مطالعات ایران» اساساً با هدف پیشبرد همین استراتژی صورت گرفت. یک مساله هم فقر نیروی انسانی بود، یعنی آمریکایی‌ها باید از «بازار روشنفکری» برای این پروژه «نیروی کار» می‌خریدند و در ابتدای پیروزی انقلاب، جز شبه روشنفکران وابسته به دربار پهلوی، اعضاء فرقه ضاله بهائیت، اعضاء لژهای فراماسونری و مشتی دانشگاهی لیبرال، پتانسیل قابل اتکایی برایشان موجود نبود. رهبران امنیتی سرویس‌های غربی کوشیدند این پتانسیل را تحت مدیریت خود تجمیع، بازسازی و بالفعل کنند، و گر نه اشرف پهلوی و رضا پهلوی اصلاً فهم و شعور پیشبرد و قدرت و توان اجرای چنین پروژه‌ای را نداشتند. سرمایه اقتصادی و ارتباطات آنها برای سرویس‌ها مهم بود. این بحث، مبحث تاریخی-تحلیلی گسترده‌ای است، اما اینکه به هر حال در دل این شبکه جاسوسی عده‌ای روشنفکر لائیک پدیدار گشتند که در دهه اول انقلاب شروع به ساخت تئوری‌های علمی برای تحقق پروژه «کودتای ایدئولوژیک» کردند،

یک طیف مهم از چهره‌هایی که «مهرنامه» رویکردهای آنان را به نحو پیاپی و به بهانه‌های مختلف ترویج می‌کند، روشنفکران لائیک هستند که مستقیماً از همکاران «بنیاد اشرف پهلوی» به شمار می‌روند، اما خود این بنیاد یکی از مراکز اصلی سازمان جاسوسی سیا برای کودتای ایدئولوژیک در ایران است.

پدیده مهمی است تا جایی که ما می‌بینیم نخستین بار طرح گفتمان «جامعه مدنی» در ایران توسط «بنیاد اشرف پهلوی» مطرح می‌شود. سال ۱۳۵۹، چندی پس از برنده شدن «رونالد ریگان» در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا، «الکساندر دمارانش» در مقام رئیس «سرویس جاسوسی فرانسه» برای دیدار با وی به اقامتگاهی ویلایی در کالیفرنیا رفت تا پیرامون مساله ایران با رئیس جمهور منتخب آمریکا به گفتگو بنشیند. دمارانش هم نگاهی امنیتی و هم رویکردی فلسفی به مساله ایران داشت و هم به ریگان و بعدها نیز به «ویلیام کیسی» گفت که اگر با «کودتای نظامی» یا «جنگ نظامی» جمهوری اسلامی نابود نشد، برای براندازی شیعه انقلابی باید یک «جنگ

علمی» را پیش برد و از روشنفکران و مترجمان لیبرال در این عرصه استفاده کرد. همین رویکرد را «فرانسیس فوکویاما» در نیمه اول دهه ۱۳۶۰ دارد. از سال ۱۳۵۹ تا سال ۱۳۶۲ جلسات مشترکی بین سازمان‌های امنیتی-نظامی آمریکا (سیا و پنتاگون)، اینتلیجنس سرویس انگلیس، سرویس فرانسه و سرویس موساد برگزار می‌شد که یکی از مهمترین آنها «سمینار بازشناسی هویت شیعه» در اورشلیم بود که اغلب روسای دپارتمان‌های اسلام‌شناسی دانشگاه‌های رژیم صهیونیستی نیز در آن شرکت کردند؛ چهره‌هایی مثل برنارد لوئیس. در آن سمینار فوکویاما می‌گوید برای نابودی نظام ولایت فقیه «باید میل شهادت‌طلبی ایرانیان را به میل رفاه‌طلبی تبدیل کرد». سپس CIA به دکتر مایکل برانت که معاون ارشد رئیس سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا بود، ماموریت می‌دهد تا به تدوین «نقشه راه براندازی تشیع تا سال ۲۰۱۰» (یعنی هنگامه اوج فتنه سبز در سال ۱۳۸۸ در ایران) بپردازد. این نقشه راه که بودجه‌ای ۹۰۰ میلیون دلاری برای آن مصوب گشت و از آن با عنوان «استراتژی کودتای ایدئولوژیک» یاد کرده‌ام، چند هدف عمده نیز داشت: اول؛ «ترجمه متون سیاسی-فلسفی متفکران لیبرال سرمایه‌داری» در ایران؛ دوم؛ «راشه تفسیری سکولار از اسلام» توسط روشنفکران سکولار دینی؛ سوم «حذف مرجعیت و روحانیت»؛ چهارم «نابودی روح عاشورایی در جوامع اسلامی». فکر می‌کردند این مسیرها به نابودی تشیع ختم می‌شود و در دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ از این نقشه راه پیروی می‌شد و اولین گفتمان مطرح نیز «گفتمان جامعه مدنی» بود که از بیخ و بن شناسنامه‌ای انگلیسی دارد.

فرهنگ عمومی: گفتید که گفتمان جامعه مدنی را نظریه پردازان «بنیاد اشرف پهلوی» با اقتباس از تئوری‌های ساخته شده در دانشگاه انگلیسی «وست مینستر» مطرح کردند. اول بفرمائید چگونه این گفتمان به ایران آمد؟ ثانیاً قبلاً اشاره کرده‌اید که فرجام گفتمان «جامعه مدنی» در عرصه سیاسی، «مبارزه مدنی» و «کودتای مخملی» و در عرصه اخلاقی دفاع از «همجنس‌گرایی» است. شرحی نیز درباره آثار و تبعات این گفتمان در عرصه اخلاق عمومی ارائه دهید.

فضلی‌نژاد: اسفند ۱۳۷۵، معاون وقت وزیر خارجه آمریکا در مقدمه گزارش «شورای روابط خارجی» پیرامون پروژه «جامعه مدنی» در ایران نوشت: «جریان هوادار جامعه مدنی بخشی از یک حرکت فراگیرتر جهت متلاشی کردن اقتدار دینی جمهوری اسلامی است... و مشروعیت هر نوع حکومت دینی را زیر سؤال می‌برد». این گزارش نیز وقتی منتشر شد که «محمد خاتمی» سخت مشغول مبارزات انتخاباتی برای ریاست جمهوری بود و از قضا «جامعه مدنی» را به عنوان شعار تبلیغاتی اش برگزید. بنابراین، اینکه جامعه مدنی به کودتای مخملی ختم می‌شود، پیش‌بینی خود آمریکایی‌ها بود، اما درباره

پیش فرض فاسد (فاسد از حیث منطق سیاسی) سرویس‌های CIA و MI۶ این است که سیل ترجمه آثار «ادبیات غرب» سبب استقرار دموکراسی لیبرال و پایان مبارزات چپ‌گرایانه در آمریکای لاتین شده است و با پیروی از همان الگو در ایران نیز می‌توان به جای شور انقلابی و شعور اسلامی، فریادهای غرب‌گرایانه و دموکراسی‌خواهانه را نشانند.

چه ماهنامه «کیهان فرهنگی» در دهه ۱۳۶۰، چه ماهنامه «کیان» در دهه ۱۳۷۰، چه فصلنامه «مدرس» در نیمه اول دهه ۱۳۸۰ و چه ماهنامه «مهرنامه» در دوران حاضر، در رویکرد غالب خود به دنبال گسترش «اسلام آمریکایی» بوده‌اند.



سابقه طرح این گفتمان در ایران باید عرض کنم که زیرساخت‌های پروژه جامعه مدنی از سال ۱۹۸۸م در «مرکز مطالعات دموکراسی» دانشگاه وست مینستر لندن توسط «جان کین»، نظریه پرداز سرویس اطلاعات خارجی انگلیس، MIA باز تولید گشت؛ یعنی سالی که سلسله کودتاهای مخملی اروپای شرقی در شرف وقوع بود و می‌بینیم دقیقاً پس از فروپاشی اروپای شرقی گفتم که سپس «بنیاد اشراف پهلوی» از سال ۱۳۷۲ در فصلنامه «ایران نامه» پروژه جامعه مدنی را از این مرکز انگلیسی اقتباس کرد و و با آغاز دهه ۱۳۷۰ «جامعه مدنی» به پروژه اصلی روشنفکران سکولار ایران بدل شد. در نیمه اول دهه ۱۳۷۰، اجماعی گسترده میان محافل اروپایی و آمریکایی پیرامون تحقق «جامعه مدنی» در ایران شکل گرفت و یک کمپ سیاسی قدرتمند آن را پشتیبانی می‌کرد. ارکان بنیادی این کمپ را «مرکز مطالعات دموکراسی» انگلیس، «شورای روابط خارجی» آمریکا و «انجمن سیاسی خارجی» آلمان می‌ساختند و جلسات منظمی را برای رایزنی با کسانی که به «اصلاح طلبان» شهره شده بودند برگزار کردند. چهره پنهان رایزنی‌ها در آن هنگام، «جان کین» بود که از سال ۱۳۷۴، در پوشش استاد کرسی «جامعه مدنی» دانشگاه «وست مینستر» انگلستان تعامل خود را با «حسین بشیریه» و «عبدالکریم سروش» آغاز کرد، پس از دوم خرداد ۱۳۷۶ بارها به تهران آمد. سروش و بشیریه، سال‌ها در انگلیس اقامت داشتند و در دهه ۱۳۷۰، یک پای آنان در مرکز پژوهشی لندن و یک پای دیگرشان در حلقه‌های سیاسی ایران بود. از سال ۱۳۷۲، سروش در «حلقه کیان» مأمور تبلیغ پروژه جامعه مدنی به عنوان اصلی‌ترین «مسأله روشنفکران ایران» شد و از سال ۷۳، بشیریه نیز در «مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری»

آن را در قالب «پروژه توسعه سیاسی» صورتبندی نمود. هدف این پروژه، دگرگون ساختن ماهیت جمهوری اسلامی از درون نظام و «گذار به دموکراسی» بود. از دل این دو محفل، در سال ۱۳۷۴ «حلقه آئین» با محوریت «محمد خاتمی» متولد شد که حسین بشیریه، سعید حجاریان، مصطفی تاج زاده، محسن کدیور، محمدرضا خاتمی و... از اعضای اصلی آن به شمار می‌رفتند؛ حلقه‌ای که با مشارکت «مرکز بررسی‌های ریاست جمهوری» و «حلقه کیان» شعارها و سیاست‌های خاتمی را برای شرکت در انتخابات ریاست جمهوری ۲ خرداد ۱۳۷۶ بر محور «گفتمان جامعه مدنی» صورتبندی کرد. تا سال ۱۳۷۵، چهره‌های برجسته این سه حلقه در پوشش فرصت‌های مطالعاتی و بورس‌های پژوهشی بیشترین سفر را به ایالات متحده، انگلستان و آلمان داشتند که جنجالی‌ترین آن، سخنرانی محرمانه «عبدالکریم سروش» در «انجمن سیاست خارجی» آلمان در سال ۱۳۷۴ بود. افشای این رایزنی‌های محرمانه، واکنش‌های فراوانی را در ایران برانگیخت. چنین فعالیت‌هایی، گاهی با اعتراض طیفی از شخصیت‌های آکادمیک مواجه می‌شد. مثلاً در اسفند ۱۳۷۴، اساتید «کالج استیر» در ویرجینیا با انتشار پژوهشی اعلام کردند

ماهنامه «کیهان فرهنگی» ابتدای دهه ۱۳۶۰ از دل بحث‌ها و جدال‌های «عبدالکریم سروش» در «ستاد انقلاب فرهنگی» متولد شد و در واقع واکنشی بود به استراتژی «اسلامی‌سازی علوم انسانی». دقیقاً مثل حکایت ماهنامه «مهرنامه» است که تولد این نیز همان واکنش به همان استراتژی است، اما در انتهای دهه ۱۳۸۰.

در رومانی مولر هنوز چهره‌ای به شدت منفور است و کتاب‌هایش هواداری ندارند. حتی چند وقت پیش، رومانیایی‌ها به رمان «گذرنامه» او شدیداً اعتراض کردند

مولر از هنگام دریافت جایزه نوبل ادبیات، کاملاً روی «مساله ایران» متمرکز شد و در همان روز اعلام نامش به عنوان برنده جایزه نوبل، در گفتگوی تلفنی با «بنیاد نوبل» می‌گوید به مبارزان ایرانی که در جدال با جمهوری اسلامی هستند، فکر می‌کنم! مثلاً انگار فکر کردن «شخص» ایشان خیلی مهم است!

که روشنفکران ایرانی، اقتباسی ناقص و پرغلط از معنا و مبنای جامعه مدنی انجام داده اند و «تئوری‌های آنان فاقد حداقل استانداردهای علمی و اصول معتبر فلسفی است.» پاسخ به این انتقادات را ماهنامه «پر» (چاپ آمریکا) به سرعت در وب‌ژنامه تابستانی خود منتشر کرد؛ نشریه‌ای که گردانندگان آن ایرانی تبارهای صهیونیست مانند «رویا حکاکیان»، «رامین احمدی» و... هستند و به نحوی علنی با لابی‌های امنیتی اسرائیل در آمریکا برای براندازی نرم جمهوری اسلامی تعامل دارند.

فرهنگ عمومی: صهیونیست‌ها در مقام دفاع از انتقادات/ساتید علوم سیاسی آمریکا نسبت به سروش برآمدند؟!

فضلی‌نژاد: بله، و پاسخ بامزه و جالبی هم دادند. ماهنامه «پر» در شماره ۱۲۷ خود نوشت در پروژه «جامعه مدنی» که روشنفکران سکولار در ایران دنبال می‌کنند، به هیچ وجه بحث علمی و فلسفی موضوعیت ندارد. اینکه آنان «بی سواد» هستند یا نه، مهم نیست، بلکه مهم، فرجام پروژه آنان است، «چون نتایج ناشمرده، پنهانی و خطرناکی برای حکومت اسلامی ایران دارد.» در اوج این مباحثات، تابستان ۱۳۷۵ نامزدی «محمد خاتمی» در انتخابات ریاست جمهوری مطرح گشت و با پیروزی او در ۲ خرداد ۱۳۷۶، این پروژه جامعه مدنی به اقتدار سیاسی رسید. تیم سیاسی خاتمی که اعضاء همان حلقه‌های سه گانه بودند و اعضاء «سازمان مجاهدین انقلاب» اکثریت آن را تشکیل می‌دادند، وظیفه نهادینه ساختن گفتمان «جامعه مدنی» را با بهره از ابزارها و امکانات دولت اصلاحات برعهده گرفت. با این حال، خیلی زود در سال ۱۳۸۰، بحران به سراغ اصلاح طلبان آمد و با کاهش چشمگیر مقبولیت اجتماعی مواجه گشتند. با شکست‌های پیاپی پروژه‌های آمریکا در ایران، ابتدای دهه ۱۳۸۰ اتفاقی دیگر افتاد، یعنی به این استراتژی امنیتی افزوده‌هایی دیگر ضمیمه شد و حتی میان استراتژیست‌های CIA با تئوریسین‌های «شورای روابط خارجی آمریکا» و «وزارت دفاع آمریکا» (پنتاگون) درباره چگونگی براندازی جمهوری اسلامی، اختلاف افتاد.

فرهنگ عمومی: دقیقاً تئوریسین‌های «سیا»، «شورای روابط خارجی» و «پنتاگون» بر سر چه مساله‌ای با هم اختلاف داشتند؟ فضلی‌نژاد: اختلاف آنان این بود که روی کدام نیروهای سیاسی در ایران سرمایه‌گذاری بیشتری کنند تا پروژه «کودتای مخملی» به ثمر بنشیند، چون ابتدای دهه ۱۳۸۰ دوران افول اصلاحات و اصلاح‌طلبان فرا رسیده بود و شما می‌بینید که از همین زمان روند شکست‌های پیاپی اصلاح‌طلبان از انتخابات شورای شهر دوم آغاز می‌شود و سپس مجلس هفتم و بعد کرسی ریاست‌جمهوری را در سال ۱۳۸۴ از دست می‌دهند. این افول هژمونی اصلاح‌طلبی، کار را به جایی رساند که ابتدای سال ۱۳۸۰ «سعید حجاریان» به ملاقاتی خصوصی با «سیدمحمد خاتمی» رفت و به رییس جمهور گفت که شما از رهبری اصلاحات امتناع کردید، این چنین «جنبش، بی‌سر شد» و عن‌قریب، اصلاحات خواهد مُرد. چندی بعد، حجاریان نوشت «اصلاحات مرد» و گفت دیگر تجربه‌ای مانند دولت اصلاحات نمی‌تواند آرمان‌های سیاسی ما را تحقق ببخشد. «جنبش اصلاحات در احتضار» عنوانی بود که استراتژیست‌های اصلاح‌طلب از سال ۱۳۸۰ آن را در ایران زمزمه می‌کردند و در نشریات فکری خود مانند «همشهری ماه» و «خردنامه همشهری» - که از قضا همان تیم مطبوعاتی اکنون بدنه هیات تحریریه «مهرنامه» را می‌سازد- معترف بودند که فقدان رهبری، استراتژی و سازمان سیاسی، اصلاحات را به زانو درآورده و پروژه «گذار از سنت به مدرنیته» ناتمام مانده است. پدران فکری اصلاح‌طلبان از «بن‌یست اصلاحات» و نابودی آرمان‌های سیاسی آن سخن گفتند.

فرهنگ عمومی: بحث «عبور از خاتمی» و طرح «استعفای رییس‌جمهور» نیز در همین دوران طرح شد؟

فضلی‌نژاد: دقیقاً. مثلاً «عبدالکریم سروش» در قامت پدر معنوی اصلاح‌طلبان که دوم خرداد ۱۳۷۶ را پیروزی «روشنفکران دینی» می‌دانست، سال ۱۳۸۰ هشدار داد که آرمان‌های اصلاحات بر باد رفته است و در سال ۱۳۸۲ به همراه «محسن کدیور» خواهان استعفای خاتمی شد. ایدئولوژی اصلاحات برمبنای آراء او «مدل جمع اسلام و دموکراسی لیبرال» و پروژه «گذار از سنت به مدرنیته» را تعقیب می‌کرد، اما سروش روز ۲۱ اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷ تکرار تجربه عصر اصلاحات را تلخ و ناممکن دانست.

مرگ گفتمان اصلاحات در ایران

فرهنگ عمومی: شما نیز در سال ۱۳۸۷ برای نخستین بار بحث «مرگ گفتمان اصلاحات در ایران» را مطرح کردید و حتی سلسله سمینارهایی با سخنرانی‌های جناب‌عالی در دانشگاه تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشگاه

کتاب «سرزمین آلهای نارس» که سال ۱۳۸۶ در ایران توسط «غلامحسین میرزا صالح» با عنوان «سرزمین گوجه‌های سبز» ترجمه شد و «انتشارات مازیار» آن را به بازار کتاب فرستاد، دقیقاً از نمونه آثار ادبی تولید شده براساس استراتژی کودتای مخملی است.

خود مولر در هنگام گرفتن جایزه نوبل از یک «ادبیات جدید» سخن می‌گوید و در توضیحش ادامه می‌دهد «ادبیاتی برای مبارزه با رژیم‌های مخالف با لیبرالیسم و آزادی خواهی.»

اصفهان، دانشگاه تربیت معلم، مدرسه معصومیه (س) قم و... با حضور اساتید و دانشجویان مختلف برگزار شد. به نظر می‌رسید به دنبال بسط یک گفتمان با موضوع «مرگ اصلاحات» هستید؟ آیا این صرفاً یک حرکت سیاسی-انتخاباتی برای دفاع از جبهه «اصول‌گرایی» با هدف پیروزی در انتخابات ریاست جمهوری ۲۲ خرداد ۱۳۸۸ بود؟

فضلی‌نژاد: من از سال ۱۳۸۶ به قدر مقدور و وسیع ناچیزم یک حرکت گفتمانی را آغاز کردم که در سال ۱۳۸۷ به طرح نظریه «مرگ اصلاحات در ایران» انجامید و اجزای آن مدلل به ادله فلسفی، استنادات تاریخی و متکی به نگاه «حکمت اسلامی» بود و صرفاً یک کوشش سیاسی نبود، گرچه من انکار نمی‌کنم که طرح یک نظریه در آن فضا و زمان خاص چه بسا حامل و شامل پیامدهای سیاسی نیز بود و اگر این پیامدها به اشاعه تفکر اصول‌گرایی انجامیده باشد، سبب افتخار ماست. من واقعاً از رهگذر مطالعه اکثر آراء جدید ابراز شده در سپهر اندیشه غربی به این نتیجه قطعی رسیدم که نه تنها «پست مدرن‌های غرب» بلکه از پوزیتیویست‌ها تا پراگماتیست‌ها تا پرچمداران «فلسفه روشنگری» می‌گویند که «مدرنیته مرده است» و این یعنی «فروپاشی ایدئولوژیک جهان لیبرال سرمایه‌داری» که فقط یکی از تبعاتش «مرگ گفتمان اصلاحات در ایران» بود. البته ما اینجا وقت شرح معنای مدرنیته را نداریم،

و باز مجبورم به اجمال لب‌لباب سخنم را بگویم. ببینید، وقتی «مدرن» و «مدرنیته» وجود نداشته باشد، دیگر «گذار از سنت به مدرنیته» یا پروژه «دموکراتیزاسیون» بی‌معناست. البته من متنی ۴۰ صفحه‌ای را برای اثبات این مدعا تدارک دیده بودم که منتشر شد و نتیجه آن نیز این بود که تمام گزاره‌های اصلاح‌طلبان، چه گزاره‌های ترجمه‌ای آنان از فلسفه سیاسی معاصر غرب و اقتباس‌های ناقص نظری‌شان از



لیبرال‌های متاخر، و چه پروژه‌های سیاسی‌شان که مبتنی بر دستورالعمل‌های فلاسفه پنتاگونی و آکادمیسین‌های آمریکایی است، از اعتبار افتاده است. وجه مهم نظریه ما در باب «مرگ اصلاحات» اما فراتر از یک رویکرد سیاسی یا به قول شما «حرکت انتخاباتی» بود. این نظریه یک زیربنایی داشت که از سالیان قبل در ذهن من می‌جوشید و آن اینکه وقتی ما از نقطه عزیمت فلسفی، «مرگ مدرنیته» و سقط «فلسفه سرمایه‌داری» را اثبات می‌کنیم، در واقع رای به «فروپاشی ایدئولوژیک غرب مدرن» داده‌ایم؛ غرب مدرنی که از منظر امام خمینی (ره) یک «کل واحد فاسد» است و نه اجزاء متنوع و متکثر و می‌دانید که حتی برخلاف برخی اعضاء «طبقه متدین سکولار» یا فلسفه‌دانانی که گاهی خیرخواهانه و بی‌طرفانه می‌خواهند تصویری چند بعدی از جهان غرب بسازند، متفکران برجسته لیبرال/ سکولار از «فرانسیس فوکویاما» تا «ساموئل هانتینگتون» تا «برنارد لوئیس» غرب را یک «کل واحد» فرض می‌کند و مشخصاً لوئیس از میراث یهودی- مسیحی جهان غرب می‌گوید و اسلام‌گرایان را دشمن این میراث که یک «هویت کلان واحد» است، فرض می‌کنند. ما البته در یک فرض با آنان اشتراک نظری داریم و اینکه «فروپاشی ایدئولوژیک، مقدمه سقوط فیزیکال یک نظام است». اگر آن رای و این پیش‌فرض را که بزرگترین فلاسفه معاصر آمریکا بر آن صحه گذاشته‌اند - مانند «ریچارد رورتی» که در سال ۲۰۰۵ در مجله «دیسنت» به ابراز آن پرداخت- منطقاً صحیح بدانیم که از حیث نتیجه می‌دانیم، یک خروجی از آن مستفاد می‌گردد که همان «فروپاشی آمریکا» به مثابه «شیطان» بزرگ است و در «نتیجه» موید نظر حضرت امام خمینی (ره) و امام خامنه‌ای می‌باشد که به عنوان یگانه حکیمان عصر معاصر از رهگذر مبادی استدلالی و منطقی «حکمت اسلامی» رای به «فروپاشی آمریکا» داده‌اند. پس ما از ۳ سپهر فکری متفاوت این رای را اثبات می‌کنیم. اول از منظر خود «مدرن‌ها» است که البته گاهی تنوع فلسفی دارند، اما در اصول مشترک هستند. یکی از دیدگاه «پست مدرن‌ها» است و دیگری از نقطه عزیمت «حکمت اسلامی». هر سه، معتقد به «مرگ مدرنیته» و سقط «فلسفه سرمایه‌داری» هستند و بنابراین مخرج مشترکی دارند و آن «فروپاشی آمریکا» است. آنچه برای ما حجیت تام و تمام حکمی و فلسفی و شرعی دارد، رای ولایت مطلقه فقیه در این باب است و بدین سبب معتقدیم به فروپاشی غرب مدرن. قطع نظر از این بحث، یکی از آموزه‌های اصلاح‌طلبان این بود که به تاسی از تاریخ اصلاح دینی و پرتستان‌تیسیم مسیحی اروپا می‌گفتند «روشنفکران دینی» می‌توانند تاریخ انگلیس را در

از سال ۱۳۵۹ تا سال ۱۳۶۲ جلسات مشترکی بین سازمان‌های امنیتی - نظامی آمریکا، اینتلیجنس سرویس انگلیس، سرویس فرانسه و سرویس مוסاد برگزار می‌شد که یکی از مهمترین آنها «سمینار بازشناسی هویت شیعه» در اورشلیم بود. در آن سمینار فوکویاما می‌گوید برای نابودی نظام ولایت فقیه «باید میل شهادت‌طلبی ایرانیان را به میل رفاه‌طلبی تبدیل کرد.»

ایران تکرار کنند و گذار از سنت به مدرنیته را رقم زنند، اما گفتم که سروش در اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷ تکرار تجربه عصر اصلاحات را ناممکن دانست و گفت که دیگر نمی‌توان با ادعاهای روشن‌فکری بر مسند قدرت سیاسی نشست. «حسین بشیریه» که از سال ۱۳۷۳ در زمره طراحان پروژه توسعه سیاسی در «مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری» بود، از ابتدای دهه ۱۳۸۰، با حضور در «دفتر مطالعات سیاسی وزارت کشور» کوشید تا راهی برای خروج اصلاحات از بن‌بست بیابد، اما کوشش‌هایش به سرانجامی نرسید و سال ۱۳۸۶ با بورسیه دولت آمریکا، راهی پژوهشکده سازمان جاسوسی سیا (NED) شد. سال ۱۳۸۷، بشیریه از «بن‌بست کامل اصلاحات» و عدم امکان حاکمیت دموکراسی آمریکایی در ایران سخن گفت. او نیز با سروش هم‌داستان شد که تکرار تجربه عصر اصلاحات نه مطلوب است و نه مقبول. یا نظریه‌پردازان اصلاح‌طلب دیگری مانند «عباس عبدی»، «مصطفی تاج‌زاده» و «علیرضا علوی‌تبار» معتقد بودند که خاتمی به بهانه میانه‌روی و اعتدال، روش‌های پوپولیستی و عوام‌فریبانه‌ای را پیش گرفته و فقط به حفظ کرسی قدرت و محبوبیت خود می‌اندیشد، نه به آرمان‌های سیاسی اصلاحات. پاسخ همفکران رییس جمهور این بود که چون ماهیت اصلاحات خاتمی از جنس «بورژوا لیبرال» (لیبرال سرمایه‌داری) است، بنابراین در مسیر «گذار» باید تابع روش‌های معتدل باشیم، نه قائل به مشی رادیکال. اتفاقاً شعارهای جدید خاتمی نیز همین رویکرد را تداعی می‌ساخت و

اکثر مردان رییس جمهور می‌دانستند که «اعتدال» کد رمز یک مبارزه سیاسی آرام برای «گذار» از نظام اسلامی به نظامی لیبرال سرمایه‌داری (مدرن) است، اما بر سر خط مشی پروژه «گذار» دعوا بود. «گذار» نه تنها به بحرانی خاتمه نداد (چون ایران در بحران انتقال هویتی یا جابه‌جایی نظام سیاسی نبود که نیاز به گذار داشته باشد)، بلکه خود تبدیل به بحرانی بزرگ میان اصلاح‌طلبان گشت. اکنون باید روندی آغاز می‌شد تا از این پروژه نافرجام، بحران‌زدایی کند و مشروعیت از دست رفته اصلاحات را احیاء سازد.

فرهنگ عمومی: در واقع، شکست اصلاحات در ایران، استراتژیست‌های سرویس‌های امنیتی آمریکا را به اختلاف با یکدیگر کشاند؟

فضلی‌نژاد: بله؛ از ابتدای دهه ۱۳۸۰ که روند افول اصلاح‌طلبان آغاز شد و از آن به عنوان «مرگ گفتمان اصلاحات در ایران» تعبیر کرده‌ام، ۲ رویکرد مشخص در میان استراتژیست‌های آمریکایی برای پیشبرد پروژه «جنگ نرم» را شاهدیم. یک طیف، خصوصاً «شورای روابط خارجی آمریکا» که در نیمه دهه ۱۳۷۰ طرفدار پروژه اصلاح دینی و «پروتستان‌تسم اسلامی» بود، از نظر مساعد خود پیرامون سرمایه‌گذاری بر «روشنفکران دینی» برگشت. از سال ۱۳۸۳، «شورای روابط خارجی آمریکا» در تکاپوی ارائه مدل جدیدی برای پروژه «اصلاحات در ایران» بود و این مدل نیز تحت

تأثیر فلسفه عملگرایی (پراگماتیسم) از «ریچارد رورتی» شکل گرفت. رورتی را به عنوان «بزرگترین فیلسوف آمریکا» می‌شناسند، اما یکی از قدیمی‌ترین رهبران عملیات سری «سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا» در حوزه اندیشه است که از دهه ۱۹۵۰، به کادر مدیریت پروژه موسوم به «جنگ‌های کثیف روشن‌فکری» در CIA پیوست. «علی میرسپاسی» عضو شورای سردبیری فصلنامه کنکاش که در نیویورک چاپ می‌شود، نخستین کسی است که برای «حزب مشارکت ایران» به شرح استراتژی عمل گرایانه رورتی با هدف فهم سیاست‌های جدید آمریکا پرداخت. از سال ۱۳۸۲، «خشایار دیهیمی» نیز در انتشارات «طرح نو» (به مدیریت حسین پایا) با ترجمه تئوری‌های سراسر فاشیستی رورتی، به عنوان مبلغ راهبردهای این جاسوس کهنه کار برای «فروپاشی ایران» ظاهر گشت. سرانجام، ۲۲ خرداد ۱۳۸۳، «ریچارد رورتی» برای اقامتی ۲ روزه وارد تهران شد تا با همکاری «داریوش شایگان»

و «رامین جهانگل» از نزدیک به ارزیابی وضعیت اصلاح طلبان بپردازد. وقتی او به ایران آمد، با ۲ شکست اصلاح طلبان در انتخابات شوراهای دوم و مجلس هفتم روبرو شد. در واقع پروژه «جامعه مدنی» شکست خورده بود. رورتی به اصلاح طلبان گفت که «گذار به دموکراسی» محصول بحث‌های روشن‌فکری و فلسفی در باب «بازسازی سنت» و «اصلاح دین» نیست بلکه نیازمند اتکاء محض به سنت‌های آمریکایی و پیروی از فلسفه عمل‌گرایی (پراگماتیسم) است. این همان رای «فرید زکریا» و «ولی‌رضا نصر» به عنوان مدیران ارشد «شورای روابط خارجی آمریکا» بود که اکنون نصر از مشاوران ارشد کاخ سفید و زکریا سردبیر «نیوزویک» و از مشاوران ارشد وزارت خارجه آمریکاست. از نگاه رورتی، نصر و زکریا باید با گسترش طبقه بورژوازی، نهادهای دموکراتیک، تقویت سرمایه‌داری، یک «نیروی اجتماعی سازمان یافته» را سازماندهی کرد تا آنان در «یک لحظه تاریخی گذار» بر موج احساسات پوپولیستی سوار شوند و دموکراسی آمریکایی را در ایران حاکم کنند. هفته‌نامه انگلیسی «نیواسیتیسمن» روز ۲۵ بهمن ۱۳۸۳ ویژه‌نامه‌ای را تحت عنوان «ایران: هرآنچه را می‌خواهید حالا بدانید» منتشر کرد. در نوشتار سوم این ویژه‌نامه «گای دینمور»، گزارشگر امور دیپلماتیک «فایننشال تایمز» نوشت: «واشنگتن درباره حمله نظامی به ایران دچار سردرگمی شده، اما بهترین راه حل، فروپاشی حکومت جمهوری اسلامی از درون است. کاندولیزا رایس به دنبال یک فرایند طولانی فرسایش رژیم

ایران است که با حمایت مخالفان رژیم ایران آغاز می‌شود. از همین دوره نیز روند اسلام‌ستیزی گسترده‌تر و جنون‌زده‌ای را در غرب شاهدیم. به نظر من با افول اصلاح‌طلبی در ایران و اقتدار اصول‌گرایی که از سال ۱۳۸۱ خودش را به رخ می‌کشد، ما با دست‌پاچگی غربی‌ها و لیبرال‌ها به شکل کاملاً مضطربی روبرو هستیم.



برنارد لوئیس، به اصطلاح اسلام‌شناس یهودی وابسته به نظام سلطه

روشنفکران دینی: از سکولاریسم تا همجنس‌بازی

فرهنگ عمومی: شما شیوع پدیده «اسلام‌هراسی» را ناشی از بازتولید فکر اصول‌گرایی در ایران می‌دانید؟ برای این جنون‌زدگی در مواجهه با «اسلام‌انقلابی» چه نمونه‌هایی قابل ذکر است؟ چون از همین دوره، یعنی سال‌های ابتدای دهه ۱۳۸۰ ما شاهد رویکردهای جدید میان «روشنفکران دینی» هم هستیم، مانند دفاع آنان از «همجنس‌بازی» و...

فضلی‌نژاد: «اسلام‌هراسی» با رشد دوباره گفتمان «اسلام ناب محمدی (ص)» یا همان «اسلام انقلابی» نسبت مستقیم دارد. شما اگر به «هلند» در همین مقطع زمانی نیمه اول دهه ۱۳۸۰ نگاه کنید، این جنون‌زدگی و اضطراب از رشد اسلام را می‌بینید و رگه‌های اسلام‌ستیزی بصری و دولتی در هلند را می‌توان در طرح‌ها و

ایده‌های «تئو ون گوگ» یافت که از مخالفان برجسته دین اسلام بود و در سال ۱۳۸۳ فیلمی را به نام «تسلیم» براساس داستانی از «یان هیرسی علی» (نماینده پارلمان هلند که خود را مرتد می‌نامد) ساخت و البته کشته شد! از همین دوره احزاب راست‌گرای هلند ترور شخصیتی پیامبر اعظم اسلام (ص) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) را در دستور کار خود قرار دادند و سال ۱۳۸۶ «گیرت وایلدرز»، رهبر حزب آزادی (PVV) در هلند به آژانس خبری «نیس نیوز» گفت که «در این فیلم کتاب مقدس «قرآن» با کتاب «نبرد من» نوشته دیکتاتور آلمانی «هیتلر» مقایسه و العیاذبالله «قرآن مجید» به عنوان کتابی فاشیستی معرفی شده است. چند هفته پس از این در آذرماه ۱۳۸۶، موزه شهرداری شهر لاهه، با پرپایی نمایشگاه عکس «سون آپ» در حالی تصاویری از یک زوج همجنس‌گرا را به نمایش گذاشت که این زوج، ماسک تصویری دو اسوه دینی مسلمانان را بر چهره دارند. من از ذکر نام این معصومین که چنین مورد اهانت هلندی‌ها قرار گرفته‌اند، شرم دارم و حتی فکرش واقعاً تن و بدنم را می‌لرزاند. در ادامه همین روند، کار به جایی رسید که «روشنفکران دینی» که ابتدا خود را مقید به قیود اسلامی معرفی می‌کردند، برای بردن دل آمریکایی‌ها سر از دفاع از «همجنس‌بازی» درآوردند!

فرهنگ عمومی: چه عناصری در تفکر «اصلاح‌طلبی لیبرال» و «روشنفکری دینی» بود که آنان را به معارضة با ضروریات اسلام

و دفاع از پدیده‌هایی مانند «همجنس‌بازی» کشاند و آنان را در کنار احزاب راست‌گرای اروپایی، مانند حزب صهیونیستی «سبزها» که از اسلام‌ستیزی هلندی دفاع می‌کند، قرار داد؟

فضلی‌نژاد: روشنفکران دینی مانند «عبدالکریم سروش»، «آرش نراقی»، «اکبر گنجی»، «سعید حجاریان» و «مصطفی ملکیان» و... که ۳ ارگان «کیهان فرهنگی» دهه ۱۳۶۰ و ماهنامه‌های «کیان» و «آئین» در دهه ۱۳۷۰ را در اختیار داشتند، ضمن تقسیم احکام ضروری اسلام به دائمی و موقت، اولاً «اجتهاد در اصول» و «اجتهاد در برابر نص» را جایز و بلکه لازم می‌دانند. دوم اینکه، اصلاح طلبان «عقلانیت مدرن» (ایدئولوژی لیبرال سرمایه‌داری) را اصل و آموزه‌های دینی را فرع بر آن می‌دانند و در پی سازگاری اسلام با دستاوردهای مدرنیته چون «حقوق بشر سکولار» هستند. سوم، اصلاح طلبان هیچ قرائتی از دین را قرائت مقبول و حاکم فرض نمی‌کنند و معتقدند همه قرائت‌های دینی حق است و برای همین، اغلب آنان از فرق ضاله مانند بهائیت دفاع می‌کنند و دیدیم که «جمیله کدیور» (همسر اول عطاءالله مهاجرانی) در انتخابات ریاست جمهوری اخیر به عنوان نماینده آقای «مهدی کروبی» از بهائیان دفاعی جانانه کرد. چهارم، آنان مانند «سیدمحمد خاتمی» که در سال ۱۳۷۰ فقه مصطلح اسلام را ناقص دانست، همین رای را دارند و از نقطه عزیمت فقه‌ستیزی می‌گویند فقهی که برخی از احکام اجتماعی‌اش امروزه غیراخلاقی تلقی می‌شوند، دآوری اخلاقی مدرن، نمره مقبولی به این فقه نخواهد داد. برای همین است که با احکام شرعی از «سنگسار» تا «قصاص» مبارزه می‌کنند. در نتیجه اصلاح طلبان می‌گویند «هر حکمی از اسلام که با عقلانیت و عدالت مدرن تعارض داشته باشد، موقتی و متعلق به صدر اسلام به حساب می‌آید» بدین ترتیب، اکنون که عقلانیت و عدالت مدرن، «همجنس‌بازی» را نیز پذیرفته است، بر مبنای این ملاک، حکم فقهی اسلام درباره این پدیده ثابت و دائمی نخواهد بود و اصلاح طلبان وفق مبانی نظری خود باید «فحشای مدرن» را نیز بپذیرند. این رای را دقیقاً «آرش نراقی» (شاگرد سروش و عضو انستیتو صهیونیستی هوور) و «اکبر گنجی» در رساله «قرآن محمدی» صادر کرد. این آقای نراقی، وقتی ایران بود در «کیان» با نام «احمد نراقی» می‌نوشت، اما به آمریکا که رفت، نامش شد «آرش نراقی» و در مقاله‌ی مبسوط «درباره اقلیت‌های جنسی» که ۲۵ نوامبر ۲۰۰۵ منتشر شد، ابتدا «همجنس‌گرایی» را پدیده‌ای طبیعی و اخلاقی معرفی کرد و سپس در سخنرانی‌ای با عنوان «اسلام و مسأله اقلیت‌های جنسی» در دانشگاه کالیفرنیا لس‌آنجلس، قرائتی به ادعای خودش سازگار با قرآن از همجنس‌گرایی ارائه کرد! وقتی برخی هواداران روشنفکری دینی به این آراء نراقی اعتراض کردند، در ۵ تیر ۱۳۸۷ اکبر گنجی مقاله‌ای برای رادیو زمانه تحت عنوان «روشنفکری دینی و مسأله همجنس‌گرایی» نوشت و با استناد به گفتارهای مشترک روشنفکران و اصلاح طلبان داخل کشور با دیدگاه‌های کلان آرش نراقی پیرامون قرآن، گنجی به معترضان یادآوری کرد که حالا که پای پذیرش و حمایت از همجنس‌بازی به میان آمده، نمی‌توانند خود را کنار بکشند و از ترس متهم شدن به اسلام‌ستیزی، آراء خود را پنهان کنند! گنجی با یادآوری مبانی تفکر اصلاح طلبی، از روشنفکران اصلاح طلب خواست که مانند برخی دیگر از اعضاء حلقه «کیان» و ماهنامه «زنان»، و بر مبنای مبادی و مبانی نظری پروژه رفرم در اسلام و اصلاح طلبی، از همجنس‌بازی نیز حمایت کنند، چرا که پذیرش این پدیده، نتیجه منطقی روش و منش تئوریک آنهاست. دفاع از «همجنس‌گرایی» فرجام کار «روشنفکران دینی» بود.

فرهنگ عمومی: /ابرار همین احکام بی‌پایه سبب شد تا آمریکا «پروژه قرآن سکولار» را هم پیگیری کند و ظاهراً یک کتاب قرآن، آمیخته به چنین تفاسیری نیز در دست چاپ است؟

فضلی‌نژاد: چاپ قرآن سکولار، پیشنهاد «مایکل لدین» کارشناس ارشد CIA و نظریه‌پرداز یهودی - صهیونیست «موسسه امریکن اینتر پرایز» در سال ۱۳۸۶ بود. وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) نیز ترجمه‌ای از کتاب مقدس مسلمانان را منطبق بر

خاستگاههای صهیونیستی روانه بازار کتاب کرد. در هلند نیز همین پروژه پیگیری شد و شخصی با نام «سجاد قائم مقامی» (عضو گروهک چریکهای فدایی خلق) که نام مستعار «قادر عبدالله» را برای خود برگزیده، سال ۱۳۸۷ گفت که برای مبارزه با روحانیت اسلام، قرآنی سکولار را به جهانیان معرفی خواهد کرد و همزمان با آن دیدیم که «عبدالکریم سروش» نیز از کنار کاخ سفید، برای مخدوش ساختن اصالت و مرجعیت قرآن، وحی را به الهام و پیامبر (العیاذبالله) را به شاعر تشبیه کرد.

کارنامه سیاست «جذب و هضم»

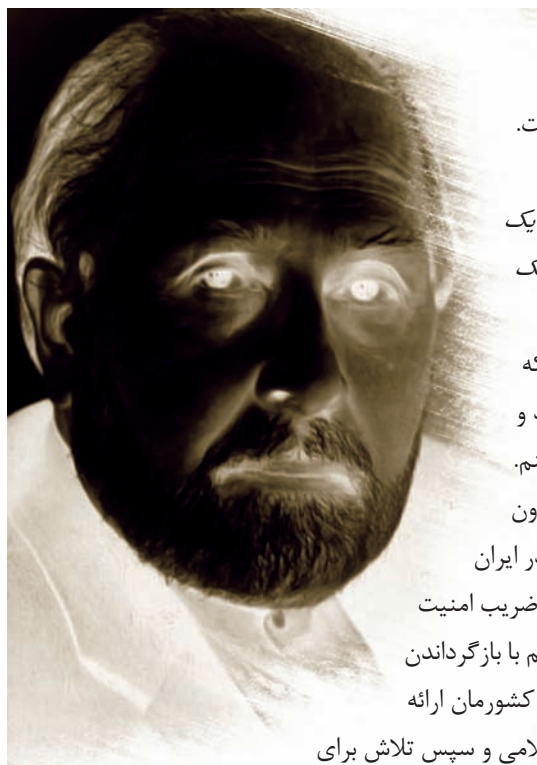
فرهنگ عمومی: در واقع همزمان هم مبارزه جنون‌آمیز با اسلام و قرآن را شاهدیم، هم پروژه «اسلام آمریکایی» با ارائه تفسیر سکولار از دین پیش می‌رود. شما پیش از این «عبدالکریم سروش» و «سید محمد خاتمی» را به عنوان نمادهای «اسلام آمریکایی» معرفی کردید و به خاطر داریم که وقتی سال ۱۳۸۷ در مدرسه علمیه معصومیه (س) قم برای نخستین بار از «تضاد آراء محمد خاتمی با نظریات امام خمینی (ره)» سخن گفتید، چه جنجال به پا کردند، اما در عمل دیدیم که پیش‌بینی‌های آن سخنرانی معروف شما درست از آب درآمد. با توجه به اینکه جنابعالی گفتید آمریکا از سیاست گسترش «اسلام آمریکایی» دست برنمی‌دارد و با استناد به فرمایشات امام خمینی (ره) نیز نشان دادید که بنیانگذار فقید جمهوری اسلامی نیز هم «خطر» اسلام آمریکایی و هم «شناخت» آن را دشوار و مهم می‌دانستند و مقام عظمای ولایت نیز در سالیان گذشته بارها و بارها به این موضوع پرداخته‌اند، سوال ما از شما در باب نمادهای «اسلام آمریکایی» است. آیا غیر از سروش و خاتمی، فرد دیگری که هم‌وزن آنان باشد را می‌توان نام برد؟

فضلی‌نژاد: «سید حسین نصر» یکی از نمادهای برجسته «اسلام آمریکایی» است و می‌بینید که آخرین شماره ماهنامه «مهرنامه» در آبان ۱۳۸۹ به گفتگویی با «سید حسین نصر» اختصاص دارد و این مصاحبه برای طرح و تجلیل وی صورت گرفت. نصر همان شخصیتی که حتی «عبدالکریم سروش» در ۲۴ مرداد ۱۳۸۵ با ارسال پیامی به همایش «دین و مدرنیته» در نقدش نوشت «کسی که روزگاری از دفتر فرح پهلوی با تلسکوپ اشراق به دنبال امر قدسی در آسمان حکمت خالده می‌گشت، اینک پرمدهاتر از همیشه به مدد مداحان و شاگردان دیرین خود به میدان آوازه جویی پا نهاده است.» اما چند وقت بعد، وقتی راهبرد سیاسی «پنتاگون» اقتضاء کرد که «سنت‌گرایان دینی» و «مدرنیست‌های اسلامی» از هر تبار و طایفه‌ای به عنوان مبلغان «اسلام آمریکایی» برای جنگ ایدئولوژیک علیه جمهوری اسلامی بیشتر با یکدیگر متحد شوند، این دعوی به دست فراموشی سپرده شد. در این سال‌ها هم کوشش‌های بسیاری برای بازگشت «سیدحسین نصر» به ایران صورت گرفته است و این را هم به شما بگویم که آمریکایی‌ها نیز بسیار علاقه‌مند به سفر نصر به ایران هستند.

فرهنگ عمومی: واقعاً این احتمال وجود دارد که «سید حسین نصر» به ایران بازگردد؟! چقدر چنین احتمالی را می‌دهید؟

فضلی‌نژاد: واقعاً نمی‌دانم طرح مساله بازگشت «سیدحسین نصر» تابع چه متغیرهای سیاسی یا چه ضرورت‌هایی است. گاهی استدلال‌هایی به گوش آدم می‌خورد که نه می‌توان صحت و سقم آنها را به درستی سنجید و نه می‌توان حیرت خود را انکار کرد. مثلاً اینکه اگر نصر بیاید، اطلاعات ذی‌قیمتی را نیز در چمدانش برای نظام به همراه می‌آورد. این بحث‌ها را من «انحرافی» می‌دانم و کمی هم «عوام‌فریبانه». پروژه بازگشت نصر، اگر محقق گردد،

اسفند ۱۳۷۵، معاون وقت وزیر خارجه آمریکا در مقدمه گزارش «شورای روابط خارجی» پیرامون پروژه «جامعه مدنی» در ایران نوشت: «جریان هوادار جامعه مدنی بخشی از یک حرکت فراگیرتر جهت متلاشی کردن اقتدار دینی جمهوری اسلامی است... و مشروعیت هر نوع حکومت دینی را زیر سؤال می‌برد.»



ناشی از سیاست شکست خورده‌ای است که جز زیان برای انقلاب اسلامی، هیچ دستاوردی نخواهد داشت.

فرهنگ عمومی: براساس چه تجربه تاریخی یا اطلاعاتی می‌فرمایید که «پروژه بازگشت نصر» ناشی از یک «سیاست شکست خورده» است و در هیچ شکلی، ثمری برای نظام نخواهد داشت؟! این بیشتر شبیه یک پیش‌بینی نیست؟

فضلی‌نژاد: اگر فرض را بر پیش‌بینی بگذاریم، این پیش‌بینی متکی به یک مدل «آینده‌پژوهی» است که با رویکردی اسلامی-بومی، به کار محاسبات سیاسی و آینده‌نگری می‌آید؛ البته هم مبنای آکادمیک دارد و هم متکی بر ادله است و هم مستند به شواهد. به ناچار باید تاریخچه کوتاهی را در این خصوص روایت کنم. پس از پایان دفاع مقدس و با آغاز دهه ۱۳۷۰ برخی از دولتمردان و از جمله «عطاءالله مهاجرانی» (معاون حقوقی-پارلمانی رییس جمهور وقت در دولت سازندگی) پروژه‌ای را با عنوان «سیاست جذب و هضم» در ایران پیش می‌بردند و حتی آن را در چارچوب یک «استراتژی امنیتی» می‌دیدند و معتقد بودند این سیاست «ضریب امنیت ملی» ایران را افزایش می‌دهد. فرض آنان این بود که اکنون نظام کاملاً تثبیت شده و حالا ما می‌توانیم با بازگرداندن عده‌ای از برجسته‌ترین روشنفکران لیبرال و نویسندگان سکولار خارج‌نشین به ایران تصویری شایسته از کشورمان ارائه دهیم. هدف این سیاست ابتدا «جذب» برخی عناصر فکری اپوزیسیون خارج کشور در جمهوری اسلامی و سپس تلاش برای «هضم» آنان در «تفکر انقلابی» بود. همین معنا را آقای «سیدمحمد خاتمی» نیز در لابه‌لای شعارهایی چون «ایران برای ایرانیان» تکرار می‌کرد که «مخالف» را به «منتقد» و «منتقد» را به «موافق» تبدیل می‌کنیم و امروز هم شبیه همین حرفهای آقای خاتمی را از گوشه و کنار می‌شنویم. آقای مهاجرانی برای صورتبندی این سیاست اتفاقاً از یک مقدمه درستی پیروی می‌کرد، اما هم اجرا و هم نتیجه حاصل از آن، چنانکه دلایلش را خواهم گفت، نتیجه کاملاً فاسدی بود و کلاً به «نقض غرض» انجامید. شما در همین دوره می‌بینید که آمریکایی‌ها هم دقیقاً همین سیاست را دنبال کردند و برای اجرای پروژه «براندازی نرم» به دنبال «جذب و هضم» مسئولان نظام در اندیشه‌های لیبرالی بودند.

فرهنگ عمومی: یعنی ایالات متحده از «سیاست جذب و هضم» دهه ۱۳۷۰ به نفع اهداف خودش بهره‌گرفت یا یک تئوری موازی داشت؟

فضلی‌نژاد: هر دو. هم برای نفوذ و استحاله حاکمیت تئوری داشت و هم از این سیاست بهره‌گرفت. شما به مقاله «علی امینی» (نخست‌وزیر عصر پهلوی دوم و رابط CIA) در شماره ۲۷۴ هفته‌نامه «کیهان لندن» در تاریخ ۴ آبان ۱۳۶۸ نگاه کنید. امینی می‌نویسد «ایرانیان با بازگشت به وطن می‌توانند اوضاع را دگرگون کنند و تحولات باید در داخل کشور اتفاق بیفتد. با خارج نشستن و تظاهرات کردن و اعلامیه نوشتن کاری از پیش نمی‌رود. حتی اگر در خارج هم فعالیت می‌کنیم، باید در داخل کشور پایگاه‌های عمده داشته باشیم.» نکته کلیدی مقاله نخست‌وزیر شاه مخلوع آن جاست که می‌نویسد: «اگر ایرانیان بازگردند و برای مبارزه با رژیم، مبارزه آرام و هسته‌های لازم را به وجود آورند، به تدریج رژیم حاکم را در خود هضم خواهند کرد.» بنابراین شما می‌بینید که هم آمریکایی‌ها توسط بازگشت یک طیف از متفکران و روشنفکران به دنبال «هضم حاکمیت در نظام لیبرال» بودند، هم سیاست عطاءالله مهاجرانی و برخی دیگر در دولت سازندگی، هضم آنان در تفکر انقلابی را دنبال می‌کرد. یک سیاست واحد با دو رویکرد سراپا متفاوت و متباین. در صفحه ۱۹۵ کتاب «هویت» همین آقای «غلامحسین میرزا صالح» که مترجم رمان «سرزمین گوجه‌های سبز» از «هرتا مولر» است، می‌گوید ما با نشر کتاب و مقالات و مجلات سیاست «خط نفوذ و استحاله»

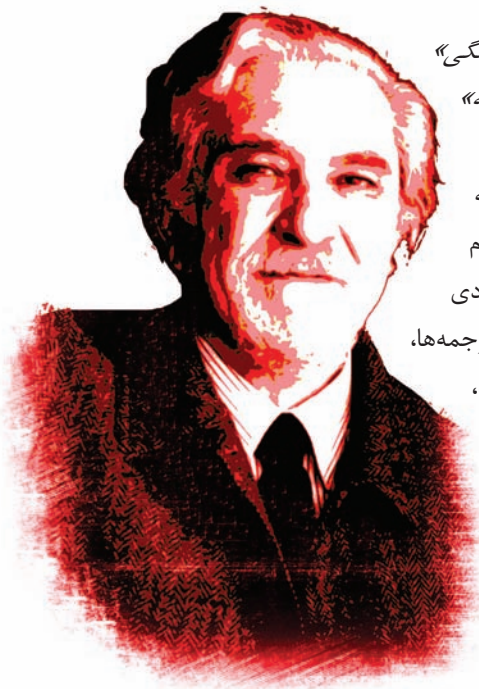


در ایران را پیش می‌بریم. نمونه دیگر که به نظرم برجسته‌ترین نمونه برای فهم ماهیت «سیاست جذب و هضم» است، رساله «راهنمای پیکار» نوشته «منوچهر گنجی» است که آبان ۱۳۶۸ در فرانسه توسط انتشارات «سازمان درفش کاویانی» منتشر شد. می‌دانید که «منوچهر گنجی» وزیر آموزش و پرورش در کابینه هویدا بود و گزینه سازمان CIA برای رهبری «جبهه نجات ملی» او در صفحه ۱۵ تا ۲۰ این رساله بحث مبسوطی پیرامون براندازی نظام و فروپاشی از درون دارد و می‌گوید «ایرانیان خارج از کشور وظیفه دارند تا آنجا که می‌توانند به ایران بازگردند و در هر جا کفه عناصر مخالف با حکومت اسلامی را سنگین‌تر سازند. نفس حضور عناصر ملی و دانشگاهی و درس‌خوانده در دستگاه‌های جمهوری اسلامی به مبارزه برای تغییر شکل و جهت دادن نظام حاکم و سرنوشتی آن کمک می‌کند.»

فرهنگ عمومی: نتیجه «سیاست جذب و هضم» چه بود که شما آن را «نتیجه/ای فاسد» و «نقض غرض» می‌دانید؟

فضلی‌نژاد: برپایه «سیاست جذب و هضم» باب تعامل بخشی از کارگزاران دولت سازندگی با چهره‌هایی چون «بزرگ علوی» (داستان‌نویس مشهور)، «بزرگ نادرزاد» (معاون وزیر فرهنگ و هنر عصر پهلوی دوم) «مجید تهرانیان» (استاد ارتباطات و استراتژیست تلویزیون ملی ایران در رژیم ستم‌شاهی)، «داریوش شایگان» (مدیر مرکز مطالعه تمدن‌ها در زیرمجموعه دفتر فرح پهلوی و عامل ساواک)، «داریوش آشوری» (مبلغ فلسفه صهیونیستی و عامل ساواک) و... گشوده شد و بخش مهمی از این افراد که فراری بودند، بر پایه همین سیاست‌های آقای مهاجرانی و همفکرانش به ایران بازگشتند و در نشریاتی مانند «کلک» (به سردبیری علی دهباشی) و «آدینه» و... فعالیت‌هایشان را آغاز کردند و آقای مهاجرانی هم در کسوت «معاون رییس‌جمهور» با افتخار با این افراد مثل «شاهرخ مسکوب» روشنفکر لائیک که همان زمان عضو «بنیاد اشرف پهلوی» بود، در دفتر مجله «کلک» عکس یادگاری می‌انداخت. حتی کسی مثل «مجید تهرانیان» با آن سابقه خدمت به رژیم سلطنتی به ایران بازگشت و تحت عنوان «استاد ارتباطات» در دانشگاه‌های معتبر که رسالت خود را تربیت متفکران مسلمان می‌دانستند، به تدریس پرداخت. این آقایان که در دانشگاه صراحتاً نمی‌گفتند باید جمهوری اسلامی را سرنگون کنیم، بلکه برآیند تفکراتشان به جایی می‌رسید که

سکولاریسم را رواج می‌داد.



فرهنگ عمومی: همان هنگام مقام معظم رهبری نیز پیرامون «تهاجم فرهنگی» به نحو مکرر هشدار می‌دادند. آیا آن هشدارها ناظر به این «خط نفوذ و استحاله» نیز بود؟

فضلی‌نژاد: دقیقاً هشدارهای حضرت آقا ناظر به همین رویکردها بود. یک نمونه ذکر می‌کنم. در ۲۳ مرداد ۱۳۷۰ مقام عظمای ولایت در دیدار با کارگزاران نظام فرمودند «مبارزه فرهنگی با جمهوری اسلامی دارای شاخه‌ها و شعبات متعددی است... فرضاً تفکر سیاسی اسلام در مطبوعات، در کتاب‌های مختلف و در ترجمه‌ها، حتی در تاریخ‌نویسی زیر سوال می‌رود. ما اکنون شاهدیم که بسیاری از مقالات، کتابها، تاریخ‌نویسی‌ها و بیوگرافی‌نویسی‌ها برپایه رد تفکر سیاسی اسلام استوار است... زمانی انسان از قرار دادن اینگونه کارها در کنار هم و از تامل در مجموعه آنها به یک نقشه حساب‌شده‌ای پی می‌برد و اینکه این امر تصادفی نیست و نیت و اراده‌ای پشت سر آن‌هاست.» پس شما می‌بینید رهبری انقلاب حتی روی مدل «بیوگرافی‌نویسی» حساس هستند و بی‌شک نباید آثاری ترویج شوند که به هر نحوی به رد تفکر سیاسی اسلام می‌پردازند. شما به مقاله «چنگیز پهلوان» در شماره ۴ مجله ارغوان (چاپ خارج کشور) نگاه کنید. می‌نویسد: «باید کتاب‌های بنیادی سیاسی بتوانند در کندوکاوهای خود نظام سیاسی را زیر سوال ببرند و درباره مشروعیت یک نظام به بحث بپردازند.» در دهه ۱۳۷۰ نشانه‌ها دلالت می‌کرد که سیاست جذب و هضم امثال مهاجرانی موفق نبوده است، بلکه براساس تئوری آمریکایی‌ها، برخی مسئولان جمهوری اسلامی و مشخصاً اصلاح‌طلبان، استحاله شدند و مدافع اندیشه و روش لیبرالی. اجازه بدهید من به یک رویداد تاریخی اشاره کنم. «عطالله مهاجرانی» هنگام استیضاحش به عنوان وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی کابینه اول خاتمی در مجلس پنجم به شرح همین «سیاست جذب و هضم» پرداخت. او در پاسخ به منتقدانش به یک نمونه روسی تکیه کرد و سرنوشت «الکسی تولستوی» را مثال زد. مهاجرانی می‌گفت این فرد یک نویسنده ضدانقلاب ۱۹۱۷ م روسیه بود که به هنگام پیروزی انقلاب از کشورش فرار کرد. وقتی ۶ سال بعد از فرار، تولستوی در ماه‌های پایانی عمر لنین به روسیه

اسفند ۱۳۷۴، اساتید «کالج استیر» در ویرجینیا با انتشار پژوهشی اعلام کردند که روشنفکران ایرانی، اقتباسی ناقص و پر غلط از معنا و مبنای جامعه مدنی انجام داده‌اند و «تئوری‌های آنان فاقد حداقل استانداردهای علمی و اصول معتبر فلسفی است.» اما ماهنامه «پَر» در شماره ۱۲۷ خود نوشت در پروژه «جامعه مدنی» که روشنفکران سکولار در ایران دنبال می‌کنند، به هیچ وجه بحث علمی و فلسفی موضوعیت ندارد!

بازگشت، انتشار کتاب «گذر از رنج‌ها» را درباره انقلاب اکتبر در چند مجلد آغاز کرد که در سه قسمت، از سال ۱۹۲۱ تا سال ۱۹۴۱ منتشر شد و انصافاً در زمره آثار ادبی ماندگار در جهان است. اثر تاریخی «پتر کبیر» که به تدریج از ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۷ منتشر شد، از همین نویسنده است که جایگاه موثر او را در ادبیات روسیه استحکام بیشتری بخشید. از یاد نبریم در هنگام حکومت «ژوزف استالین» بود که سبک‌های هنری کم‌کم تثبیت شدند و نویسندگانی چون «الکسی تولستوی» و «الکساندر کوپرین» در روسیه،

بیشتر مجال عرضه آثارشان را یافتند. الکسی نیز به تدریج پله‌های ترقی را طی کرد تا در سال ۱۹۳۸ - یعنی چهارده سال پس از مرگ لنین - صاحب «نشان لنین» شد و سپس در سالهای ۱۹۴۱ و ۱۹۴۲، برای آثار «پتر کبیر» و «گذر از رنج‌ها»، چندین جایزه گرفت. حتی رهبر معظم انقلاب اسلامی یکبار درباره این کتاب در دیدار با مسئولان «کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان» در سال ۷۶ فرمودند: «من بارها مثال قصه‌های انقلاب اکتبر را گفته‌ام. یکی کتاب گذر از رنج‌های الکسی تولستوی است که فوق العاده است... اینها داستان‌های انقلابی است.» اما مساله این بود که نه تنها «سیاست جذب و هضم» دولتمردانی مثل مهاجرانی، خصوصاً در دولت آقای خاتمی و عصر اصلاحات، به بازتولید یک «الکسی تولستوی» نیانجامید، بلکه فرجام کار مهاجرانی به جایی رسید که پس از فرار به لندن، سر از خانه «ابراهیم گلستان» درآورد، آن هم خانه کسی که جاسوس تابلودار انگلیس‌ها بود.

فرهنگ عمومی: بنابر این شما این فرض را که یک نویسنده یا متفکر مخالف با یک انقلاب و نظام می‌تواند مانند «الکسی تولستوی» به انقلاب روسیه خدمت کند تا آنجا که از همان حکومتی که مخالفش بوده، جایزه و مدال بگیرد، می‌پذیرید؟

فضلی‌نژاد: ما اساساً در بینش اسلامی خود نیز همین آموزه‌ها را داریم و می‌بینیم که رهبر معظم انقلاب نیز کتاب تولستوی را در زمره «داستانهای انقلابی» می‌دانند، اما مساله این است که خیلی از اعضاء جبهه اصول‌گرایی اصیل - نه آن کسانی که ژست اصول‌گرایی می‌گیرند و خیال پر کردن خلاء اصلاح‌طلبان را در سر می‌پروراندند - که اشتراکات زیادی هم با یکدیگر دارند، گاهی به علل مختلف همدیگر را بر نمی‌تابند. وقتی حضرت آقا از «جذب حداکثری و دفع حداقلی» سخن می‌گویند یا زمانی که خطاب به نیروهای انقلاب که در یک مجموعه برسر اصول توافق و بر سر آرمان‌ها اشتراک نظر قطعی دارند، می‌فرمایند میان خود دیوار نکشید بر همین مبناست، اما باید به تمام اجزاء سخنان رهبری تمکین شود و اولویتهای تعیین شده از جانب ایشان مراعات گردد. یعنی در بادی امر، سرمایه‌های داخلی را حفظ کنیم؛ بعد برویم سراغ ایرانیان خارج از کشور یا اپوزیسیون و اجرای «سیاست جذب و هضم» که آن هم مجریان بسیار زیرک و توانمند، امین و معتمد، ذوب در ولایت و از هر جهت شایسته می‌خواهد تا تجربه دوران «عطالته مهاجرانی» این‌بار به شکل دیگری تکرار نشود. بدواً هم گفتم، من در مقام تعرض به «مقدمات نظری» سیاست «جذب و هضم» نیستم، بلکه در مقام نقد «تمهیدات اجرایی» و «مصادق‌یابی» برای تحقق این سیاست هستم. در دولتهای سازندگی و اصلاحات مجریان سیاست «جذب و هضم» گزینه‌های غلطی را برگزیدند و دقیقاً کسانی را انتخاب کردند که دولت آمریکا براساس تئوری «نفوذ و استحاله حاکمیت جمهوری اسلامی» مایل بود تا آنان به ایران بازگردند و از همان هنگام رد پای «هوشنگ امیراحمدی» و «رامین جهانبگلو» و... را در ایران می‌بینید. این نتیجه مصادق‌یابی غلطی بود که به علل مختلف در ذهن برخی مسئولان ریشه دواند.

آنچه درباره «سیدحسین نصر» نگفته‌اند

فرهنگ عمومی: چرا با سیدحسین نصر مخالف می‌کنید؟ آن‌گونه که از آثارش برمی‌آید آشنایی خوبی با برخی وجوه تفکر اسلامی دارد؟

فضلی‌نژاد: می‌دانید که خاندان نصر، جد اندر جد درباری بوده‌اند. پدرش سید ولی‌الله مانند پدر بزرگش پزشک دربار بوده است، اما از جانب مادر نوه «شیخ فضل‌الله نوری» است. خودش نیز ابتدا در دبیرستان «فیروز بهرام» که یک «مدرسه زرتشتی» بود، درس خواند. از ۱۲ سالگی به آمریکا رفت و در مدرسه شبانه‌روزی «پدی» در نیوجرسی ثبت نام شد. مقطع کارشناسی را در «انستیتو تکنولوژی ماساچوست» (ام.ای.تی) گذراند و از «دانشگاه هاروارد» دکترای «تاریخ علم» گرفت. از ابتدا تا انتهای زندگی‌اش هم

درباری و هم آمریکایی بوده است. «سید حسین نصر» غیر از اینکه در زمان شاه رییس دفتر «فرح پهلوی» و رییس «دانشگاه صنعتی آریامهر» بود، پس از مرگ شاه مخلوع، قیم فرزندان فاسد وی شد، ولی حالا مجله «بررسی کتاب تهران» به سردبیری «هرمز همایون پور» (از اعضاء موسسه آمریکایی «فرانکلین» در عصر پهلوی و همکار «داریوش شایگان» و «بهاءالدین خرمشاهی» در انتشارات «فرزان روز») برایش ویژه نامه درمی آورد. در وصیتنامه شاه به قیمومیت نصر بر فرزندان خاندان پهلوی اشاره شده و این نکته محمل حقوقی دارد و فراتر از یک ادعاست. فرزند خودش هم که «ولی رضا نصر» است از مشاوران ویژه «کاخ سفید» و از روسای «شورای روابط خارجی آمریکا» است. دیگر اینکه، وقتی شاه بر بستر مرگ بود، یکی از آخرین افرادی را که خواست تا به ملاقاتش بیاید، همین آقای «سید حسین نصر» است که الان مجله «اطلاعات حکمت و معرفت» وابسته به مؤسسه «اطلاعات» مقالاتش را پیاپی و پیوسته منتشر می کند. نصر پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا اکنون در «بنیاد اشرف پهلوی» (بنیاد مطالعات ایران) حضور داشته است. بعد هم «سید حسین نصر» عضو شورای سردبیری مجله «ایران نامه» است که آن نیز از محصولات



«بنیاد اشرف پهلوی» است. حالا اگر فیلسوف است و متاله و اسلام شناس و به مدد تبلیغات شبکه های رسانه ای سرمایه داران بسیار مشهور شده، در خدمت دائم آمریکایی هاست؛ چون صاحب «کرسی دائم» در «دانشگاه جرج واشنگتن» است که این کرسی را به هر استادی نمی دهند. این را به شما بگویم، اعتراف رسمی سازمان سیا در ابتدای دهه ۱۳۶۰ است که آمریکا برای براندازی ایران از کمبود «اسلام شناس» و «ایران شناس» رنج وافی می برد و سعی زیادی داشت تا جمعی از این جماعت را در آمریکا گردهم آورد و الان هم از این دست اسلام شناسان در جهان غرب کم نداریم که نمونه مشهورش «برنارد لوئیس» یهودی و صهیونیست است در «دانشگاه تالویو» و شاید بهتر از برخی به اصطلاح فلسفه دانان اسلامی و

متعهد به جمهوری اسلامی، اسلام و ایران را نیز بشناسد، اما تئوریسین «برخورد فرهنگ ها» و معتقد به نابودی مکتب اسلام هم هست، و به روایت دانشنامه «ویکی پدیا» در «کنفرانس سری بیلدربرگ» تجزیه قومیتی ایران را پیشنهاد کرد و علاوه بر القاب پیشین، ملقب به لقب «پدر تجزیه طلبی ایران» نیز شد. اصلاً اغلب و بلکه اکثر مستشرقین این چنین هستند، اما این شناخت دلیل بر آن نیست که مستشرقین معتقد و متعهد به آموزه های اسلام باشند. حالا فرقی این است که «سید حسین نصر» در آمریکا نشسته و خیلی با احتیاط «نقد غرب مدرن» می کند و پرچمدار «سنت گرایی» است، اما سوال اینجاست که غربی هایی که به روایت رهبر معظم انقلاب اجازه نمی دهند تا یکی از «پیام های حج امام خمینی» به عنوان آینه «اسلام ناب» حتی به ازای پرداخت پول به آن نشریه در مطبوعاتشان چاپ شود، چگونه آقای نصر را نه تنها پذیرفته اند، بلکه به ریاست دپارتمان مهم در دانشگاهی درجه یک رسانده اند و «کرسی دائم» آن هم در دانشگاه «جرج واشنگتن» به او داده اند؟! و بدتر آنکه او را تقدیس نیز می کنند و در محافلشان بر صدر نیز می نشانند؟! آقایان یادشان رفت که حضرت امام خمینی (ره) درباره تجلیل های آمریکایی ها

اولاً «سنت‌گرایان» که خود نصر نیز به «مشى صوفى گرایانه» آن اقرار دارد، از «شرکاء سیاسى» آمریکا برای نابودى «اسلام ناب محمدى (ص)» هستند و ثانیاً آمدن «سید حسین نصر» به ایران با هر دلیل و توجیهی دقیقاً برآورده شدن مطلوب‌های پنتاگون و وزارت خارجه ایالات متحده است.

و غربی‌ها چه فرمودند؟! قبل از انقلاب با «فرح پهلوی» و منصوب از جانب شاه در دانشگاه شاهنشاه «آریامهر»، هنگام پیروزی انقلاب و مرگ سلطنت بر بالین «محمدرضا پهلوی»، پس از پیروزی انقلاب قیم پسمانده‌های خاندان پهلوی، اکنون هم نظریه‌پرداز «بنیاد اشرف پهلوی»؛ این‌ها برای شناخت نصر بس نیست؟ شما به گفتگوی «رامین جهانگلو» با «سید حسین نصر» نگاه کنید؛ آیا بس نیست که جهانگلو در مقام جاسوسی که به ماموریت براندازی جمهوری اسلامی اعتراف کرد، برکشیده نصر است؟! شما می‌دانید «سنت‌گرایی» که نصر مبشر آن

است، فقط «تصوفی بیمارگونه» است که هیچ نسبتی با «مکتب اسلام ناب محمدی (ص)» ندارد و در واقع، ریشه جهادی اسلام را می‌زند. برای همین هم سرویس‌های امنیتی و نهادهای نظامی آمریکا از «سنت‌گرایی» نصر حمایت می‌کنند.

فرهنگ عمومی: اگر چه تاریخچه‌ای که جنابعالی از فعالیت‌های پس از انقلاب نصر بیان کردید، تا حدود زیادی روشن‌گر به نظر می‌رسد، اما جا دارد که مصادیق مستند حمایت ایالات متحده از نصر را ذکر بفرمائید تا ابهامی هرچند اندک نیز باقی نماند.

فضلی‌نژاد: از قضا برای مورد «سیدحسین نصر» سند امنیتی مورد تائید پنتاگون و وزارت خارجه آمریکا ارائه می‌کنم، چون در موارد دیگر گاهی مجبوریم از ادله به اثبات ادعا برسیم یا قرائن را فرض بگیریم یا شواهد را در یک کل منطقی بسنجیم، اما درباره نصر سند امنیتی- رسمی وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) را داریم. در پائیز سال ۱۳۸۴، وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) یک ماموریت «سری و فوق‌العاده فوری» را به «موسسه رند» (Rand) و «بنیاد اسمیت ریچاردسون» واگذار کرد تا به شناسایی «شرکاء بالقوه» ایالات متحده در جوامع مسلمان بپردازد و یک برآورد استراتژیک درباره «شبکه‌سازی از مسلمانان لیبرال در ایران» را پیشنهاد کند. در این گزارش که «فرانسیس فوکویاما» و «هنری کیسینجر» از ناظران اصلی آن بودند، از ۵ گروه در ایران به مثابه شرکاء بالقوه آمریکا یاد گشت. یک طیف اصلی «سنت‌گرایان» و

«صوفی‌ها» بودند و «روشنفکران دینی» و «روحانیون لیبرال» دو طیف اصلی دیگر آمریکا را می‌ساختند که براساس این سند می‌توانستند «اسلام رادیکال را در ایران نابود و یک اسلام سکولار را مستقر سازند». این گزارش استراتژیک، ۵ شاخص برای شناسایی این شرکاء، ۴ دستورالعمل امنیتی و ۱ ایده مشترک با «وزارت خارجه آمریکا» را در بر داشت. برپایه اولین دستورالعمل امنیتی «برای حفظ اعتبار و امنیت این شرکاء باید ارتباطات آنان با دولت آمریکا مجرمانه نگه داشته شود و حتی انکار گردد». ایده مشترک «پنتاگون» با «وزارت خارجه» نیز اعتقاد به اجرای گسترده برنامه «رهبری دیدارهای بین‌المللی» بود. هدف این برنامه، ساختن یک «پل ارتباطی» و ایجاد «ارتباط استراتژیک» با سیاستمداران موثر، روشنفکران، هنرمندان و... در ایران بود. کاخ سفید از رهگذر این برنامه، قصد داشت تا تحت پوشش راهاندازی کارگاه‌های آموزشی و برگزاری سمینارهای علمی، اولاً، شرکاء جدید



خود را در میان سیاستمداران ایرانی شکار کند. ثانیاً، به یک ارزیابی واقعگرا از نقش، توان عملیاتی و خواسته‌های آنان در زمینه سیاست‌های آمریکا برای فروپاشی جمهوری اسلامی بپردازد. ثالثاً، با «شبکه‌سازی از مسلمانان لیبرال» و بازگرداندن آنان به قدرت سیاسی، مکتب اسلام ناب محمدی (ص) (رادیکال) را از صحنه خاورمیانه پاک کند. کاخ سفید طراحی «نسخه دینی» کودتاهای مخملی را به پژوهشکده پنتاگون (رند) واگذار کرد تا در «ژوئن داغ» (ژوئن ۲۰۰۹ برابر خرداد ۱۳۸۸) پروژه «کودتای سبز» را محقق سازد. سند اجرایی این نسخه نیز تحت عنوان «آسیب‌پذیری‌های سیاسی، دموگرافیک و اقتصادی ایران» در ۱۵۸ صفحه تدوین و تصویب شد و در زمستان ۱۳۸۴، اجرای آن به «گروه عملیات و سیاست سوریه و ایران» (ISOG) به رهبری «الیزابت چنی» واگذار گشت. بنابراین نتیجه می‌شود که اولاً «سنت‌گرایان» که خود نصر نیز به «مشی صوفی‌گرایانه» آن اقرار دارد، از «شرکاء سیاسی» آمریکا برای نابودی «اسلام ناب محمدی (ص)» هستند و ثانیاً آمدن «سید حسین نصر» به ایران با هر دلیل و توجیهی دقیقاً برآورده شدن مطلوب‌های پنتاگون و وزارت خارجه ایالات متحده است.

فرهنگ عمومی: به این سند که «سنت‌گرایان» را شرکاء پروژه آمریکا برای

نابودی اسلام ناب محمدی (ص) معرفی می‌کند، چگونه می‌توان دسترسی

پیدا کرد؟

فضلی‌نژاد: سند اصلی طی یک توافق امنیتی از طبقه‌بندی «به کلی سری» خارج و به صورت محرمانه در اختیار برخی اندیشکده‌های آمریکایی قرار گرفت، اما به شکل عجیبی منتشر شد و به یک رسوایی بزرگ هم برای «سید حسین نصر» و هم برای «عبدالکریم سروش» انجامید و نشان داد هر دو طیف که به ظاهر با هم در نزاع هستند، شرکاء پروژه اسلام آمریکایی به شمار می‌روند. بعد از این رسوایی، پنتاگون تصمیم گرفت تا رسماً این سند را منتشر کند.

فرهنگ عمومی: یعنی این سند که ناظر به مشارکت نصر و سروش

در پروژه «اسلام آمریکایی» است، با تأیید پنتاگون موجود است؟

فضلی‌نژاد: بله، این سند ابتدا با شناسه امنیتی MG-۵۷۴-SRF به صورت محدود و با طبقه‌بندی «محرمانه» در اختیار نخبگان امنیتی آمریکا قرار گرفت.

پس از رسوایی بزرگی که شرح آن را مختصراً گفتم، این سند با شناسه RB-۹۲۵۱-

SRF (۲۰۰۷) و تحت عنوان RAND Proposes Blueprint for Building Moderate

Muslim Networks در سال ۲۰۰۷ و در ۲۱۶ صفحه از سوی پژوهشکده وزارت دفاع آمریکا (رند) و با مسئولیت

انتشارات RAND Center For Middle East Public Policy منتشر شد. در واقع، «مرکز سیاست عمومی خاورمیانه» موسسه رند در وزارت دفاع آمریکا که یکی از ۳ مرکز پژوهش‌های امنیتی- نظامی معتبر آمریکاست با پشتیبانی بنیاد «اسمیت ریچاردسون» مجری این طرح بودند و اکنون نیز فول داکيومنت آن در سایت رسمی «پنتاگون» موجود است. این سند مشخصاً «ایجاد شبکه‌هایی از مسلمانان میانه‌رو» برای جایگزینی «اسلام لیبرال» (اسلام آمریکایی) به جای «اسلام رادیکال» (اسلام ناب) است.

فرهنگ عمومی: در این سند، نظر مشخص پنتاگون درباره «سنت‌گرایان» چیست؟



فضلی‌نژاد: در صفحات ۲۵ تا ۳۵ سند مذکور بحث مفصلی درباره آنان موجود است، اما در یک پاراگراف مشخصاً می‌نویسد: «سنت‌گرایان و صوفی‌ها دسته دیگر مورد نظر آمریکا برای شبکه‌سازی هستند. آنها اغلب شامل محافظه‌کاران مسلمان هستند که عقایدشان برای قرن‌ها مورد حمایت قرار گرفته است. سنت‌ها و عقاید آنها با تکریم قدیسان (و حتی عبادت قبرهای آنان) و دیگر اعمالی همراه است که از نظر وهابی‌ها ارتداد تلقی می‌شود. آنها تفاسیر کتاب مقدس مسلمانان را اساس تعالیم مکاتب مذهبی می‌دانند؛ با این حال با تفاسیر غیرمستقیم از قرآن و احادیث مخالفند.» حالا شما نگاه کنید که همین آقای نصر در مصاحبه با روزنامه ضدایرانی «شرق الاوسط» که امثال «علیرضا نوری‌زاده» از نویسندگان برجسته‌اش هستند، می‌گوید اگر نگاه مسلمانان به سمت یک ایدئولوژی ضدغربی نمی‌رفت، غرب هم به دنبال پدیده اسلام‌هراسی نمی‌رفت! در

ایران تمام کتاب‌های «سید حسین نصر» با تبلیغات بسیار منتشر می‌شود و بدتر از آن کتاب‌های «رامین جهانگیرلو» که یک برانداز فراری است، همچنان توسط «نشر مرکز» و «نشر نی» تجدید چاپ می‌شود یا آثار کسانی مثل «محسن کدیور» که در آمریکا هر چه فحش است به جمهوری اسلامی و اصل ولایت فقیه داده، باز هم مجوز نشر می‌گیرد این است معنای واقعی «اختناق در ایران» که آقایان می‌گویند. سخن من این است که فرض بر اینکه ترجمه و چاپ کتاب‌های نصر در تبلیغ تصوف مطلوب آمریکایی‌ها مانند کتاب «گلشن حقیقت» توسط آقای «انشاءالله رحمتی» در «نشر صوفیا» یا ترجمه‌های دیگر آقای رحمتی از نصر مثل کتاب‌های «دین و نظم طبیعت»، «آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام»، «اسلام و تنگنای انسان متجدد» و «معرفت و معنویت» بلاشکال باشد که نیست، اما مرجع قرار دادن و زمینه‌سازی برای آمدنش به ایران آن هم با آن سابقه به هیچ روی توجیهی ندارد. یک روز به اسم دموکراسی، ترویج شکاکیت می‌کنند تا اسلام ناب محمدی(ص) را نزد مردمان از حجیت بیاندازند، یک روز هم به اسم فلسفه با «سنت‌گرایی» این بلا را بر سر جوانان می‌آورند.

سخن ما این نیست که یک جمله مطلوب از دهان نصر در نیامده است خیلی‌ها شاید کتاب «جوان مسلمان و دنیای متجدد» نصر را پسندیده باشند، اما با استناد به چند مصاحبه نصر یا یک کتاب و پاره‌ای مقالات وی، نمی‌شود زندگی این آدم ۷۷ ساله را تحلیل کرد و برچسب مقبولیت بر کلیت اندیشه‌اش زد. استاد رحیم‌پور ازغدی جمله آموزنده‌ای دارند. می‌گویند شما هر کدام از

این مکاتب غربی و شرقی که گاهی مقبول واقع شده‌اند را نگاه کنید، می‌بینید یک بخشی از حقیقت را گفته‌اند، اما در بیان همه حقیقت در مانده‌اند و فقط «اسلام ناب محمدی(ص)» است که جامع حقیقت الهی است. این آقاییان هم شاید گاهی حرف‌های درستی زده باشند، اما روند کاری‌شان را از منظر کلان باید دید. این را هم نباید فراموش کرد، چنانکه رهبری معظم انقلاب نیز بارها و از جمله در سفر اخیرشان به قم تذکر دادند، و آن اینکه باطل که لخت و عریان ظاهر نمی‌شود. حق و باطل را در هم می‌آمیزند و اینجاست که شناخت آن سخت می‌شود. سنجهای که حق و باطل را می‌توان شناخت، «اصول و ارزش‌ها» است و به فرموده حضرت امام روح‌الله «ما با هیچ کس عهد اخوت نبسته‌ایم، الا با اصول و ارزش‌هایمان.» این اصول هم برای ما صحیفه امام خمینی(ره) و آموزه‌های ولایت مطلقه فقیه است و بس. میزان، دوری و نزدیکی به اندیشه ولایت فقیه است.

چشم‌انداز جنگ عقیدتی ایران با غرب مدرن

فرهنگ عمومی: چرا سازمان جاسوسی سیا پس از پیروزی انقلاب عملیات «جنگ عقیده» را آغاز کرد و حالا پس از ۳۰ سال شاهدیم که محصولات شبه روشنفکری و چهره‌های تربیت شده آن از ماهنامه‌ای مثل «مهرنامه» سر درمی‌آورند؟! اولاً برای مخاطبان ما شاید این سوال پیش بیاید که آیا سیستم جاسوسی غرب این قدر آینده‌نگرانه و آگاهانه عمل می‌کند؟ ثانیاً، جنابعالی به عنوان یک تحلیلگر مسائل امنیتی و جنگ نرم، چشم‌انداز جنگ عقیدتی میان ایران و غرب مدرن را چگونه می‌بینید.

فضلی‌نژاد: درباره سوال اول عرض کنم که رهبر حکیم انقلاب اسلامی روز ۶ آبان ۱۳۸۸ فرمودند: «شما قدرت امنیتی و جاسوسی و تبلیغاتی این سرویس‌های گوناگون امنیتی و تبلیغاتی دنیا را دست کم نگیرید. همه این را احساس می‌کنند. حالا شاید کسانی که کمتر توی مقوله‌های گوناگون تبحر داشتند، کمتر ببینند.» یا اگر مروری بر سخنان امام روح‌الله کنیم، می‌بینیم که بارها فرموده‌اند سرویس‌های جاسوسی غرب برای ایران و دیگر کشورها برنامه‌های درازمدت دارند. از مجموع بیانات امام و رهبری پیرامون قدرت جاسوسی غرب یک نتیجه روشن نیز به دست می‌آید و آن اینکه بخش مهمی از این قدرت ناشی از «اقتدار علمی» غرب نیز هست، اما علمی که جنسی فاسد دارد و حجاب اکبر است. بنابراین، سیستم جاسوسی غرب آینده‌نگر است و اساساً «آینده‌نگری» و «آینده‌پژوهی» که به مثابه یک گفتمان جدید و نیز رشته دانشگاهی در آمریکا رو به رشد می‌باشد، در مرحله اول پروژه‌ای نظامی-امنیتی بود که پنتاگون نطفه آن را گذاشت و CIA آن را پروراند، اما در تنها نقطه‌ای که اشراف اطلاعاتی و آینده‌نگری آمریکایی‌ها و اروپایی‌ها برای پیروزی در این «کودتای ایدئولوژیک» و «جنگ عقیدتی» به شکست قطعی کشیده است، جمهوری اسلامی ایران

است. پیرامون سوال دوم و چشم‌انداز این نبرد نیز باید بگویم اینکه مسلمانان در «جنگ عقیده» و «مبارزه مقدس» خود با غرب انشاءالله به پیروزی دنیوی می‌رسند، هم وعده الهی و هم تحلیل سیاسی-امنیتی است. به روایت امام روح‌الله «مبارزات کشور ما عقیدتی است و جهاد در راه عقیده شکست ناپذیر است» و برای همین با اطمینان فرمودند «اسلام، ابرقدرت‌ها را به خاک مذلّت

**سیاست گسترش «اسلام آمریکایی»
سیاست سرویس‌های غربی است و
ائتلاف‌های جدیدی هم که رخ داده، از این
سیاست برآمده است.**

می‌نشانند» و «سنگرهای کلیدی جهان را فتح خواهد کرد». ببینید، این را امامی می‌گویند که می‌فرمودند اختیار مردم به دست من است و اختیار خودم به دست خودم نیست، به دست خداست؛ و این چنین است که صدای امام روح‌الله، طنین صدای انبیاء و اولیاء است، خصوصاً آنجا که از «جنگ عقیده» برای براندازی ابرقدرت‌ها سخن می‌گویند، طنین صدای امیرالمومنین (ع) است. امام علی (ع) در صدر اسلام فرمودند «جنگ‌های ما عقیدتی بود و پس از این نیز چنین خواهد بود. اختلاف مسلک بود؛ ما برای حق می‌جنگیم و آنها برای باطل. اگر خون‌بهایی می‌خواهند بروند از حق بگیرند که کمرشان را شکست.» مقام عظمای ولایت نیز در سفر اخیرشان به قم نوید دادند که «شما می‌خواهید با تفکر الهی، دانش را مَسْخَر کنید؛ جهت‌گیری شما جهت‌گیری خدائی است و این موفق خواهد شد.» و نیز نوید دادند که «مرجعیت علمی و عقیدتی» عالمان ایرانی بر جهان را جوان‌های ایرانی به چشم خواهند دید.

فرهنگ عمومی: همچنان سؤالات و موضوعات فراوانی برای ادامه این گفتگو در ذهن ماست، اما مجال نیست و از وقتی که علیرغم اشتغالات متعدد به ماهنامه «فرهنگ عمومی» اختصاص دادید، سپاسگزاریم.

فضلی‌نژاد: من نیز از لطف و حوصله شما سپاسگزارم. اجابت دعوت سردبیر فاضل این ماهنامه، برایم توفیقی ارزشمند بود. انشاءالله همه مخاطبان این گفتار برای عاقبت‌بخیری ما و برای پایداری و پافشاری ما بر سر آرمان‌های انقلاب اسلامی دعا کنند. ■





ادبیات



رویکردهای غالب، در داستان‌نویسی پیش و پس از انقلاب

□ استاد رضا رهگذر



آنچه می‌خوانید گزیده‌ای از تحقیق مفصل ارزشمندی است که دکتر محمدرضا سرشار (رضا رهگذر) آن را نگاشته و توسط «پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی» به صورت کتاب در دست چاپ قرار دارد. آثار استاد رهگذر همگی دقیق، تیزبینانه، مستدل، مستند و به لحاظ نثر و زبان، شیوا و جذاب می‌باشد. بی‌تردید دکتر محمدرضا سرشار (رضا رهگذر) را می‌توان برجسته‌ترین نماینده «ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی» در قلمرو ادبیات داستانی و نیز توانا‌ترین منتقد ادبی در حوزه ادبیات متعهد و ملتزم به آرمان‌های انقلاب اسلامی دانست. از استاد رضا رهگذر که لطف کرده و این مطلب را در اختیار ما قرار دادند، بسیار متشکریم.

در بررسی رویکردهای غالب و رایج ادبی در هر دوران، به اقتضای موضوع، زمانه، و زمینه آن، یا دیدگاه و نیت پژوهشگر، و عواملی مانند اینها، روشهای متفاوتی برای ورود به مطلب و پرداختن به آن، اتخاذ می‌شود.

برخی با نگاه تاریخ‌گرایانه به قضیه پرداخته، موضوع را براساس دوره‌های تاریخی خاص - که اغلب نیز با فراز و فرودهای سیاسی و تاریخی و اجتماعی قابل توجه همراه است - مورد بررسی قرار می‌دهند.

این نگاه، که عملاً، ادبیات را تابع تحولات سیاسی و اجتماعی تلقی می‌کند، ادبیات داستانی کشور در دوران پیش از انقلاب را به مقطعی زیر تقسیم می‌کند:

۱. از مشروطه تا سال ۱۳۰۰ خورشیدی (دوران قاجار). که شاخص‌ترین چهره‌های آن، میرزا فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف، میرزا حبیب اصفهانی، دهخدا، محمدباقر خسروی و بدیع هستند.

۲. از ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ خورشیدی (دوران سلطنت رضاخان. که شاخص‌ترین چهره‌های آن، محمدعلی جمالزاده، صادق هدایت،

زین‌العابدین رهنما، محمد حجازی، علی دشتی و محمد مسعود هستند.

۳. از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ (دوران اول سلطنت محمدرضا پهلوی. شاخص‌ترین نویسندگان این دوره، عبارت‌اند از: صادق هدایت، صادق چوبک، بزرگ علوی، جلال آل احمد، ابراهیم گلستان،

م.ا. به‌آذین، محمد حجازی، علی دشتی، محمد مسعود، شین

پرتو، پرتو اعظم و سیمین دانشور.

۴. از ۱۳۳۲ تا پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷). که البته برخی، این مقطع را نیز به مقاطع تاریخی کوچک‌تری نیز تقسیم کرده‌اند.

از جمله:

الف) از ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۰. با نویسندگان شاخص‌تری همچون جلال آل احمد، تقی مدرسی، غلامحسین ساعدی، جمال میرصادقی، شاپور قریب و عباس حکیم.

ب) دهه ۱۳۴۰. که شاخص‌ترین چهره‌های داستان‌نویسی‌اش، جلال آل احمد، صادق چوبک، ابراهیم گلستان، تقی مدرسی، اسماعیل فصیح، جمال میرصادقی، غلامحسین ساعدی، هوشنگ گلشیری، محمود دولت‌آبادی، احمد محمود، سیمین دانشور، علی محمدافغانی، امین فقیری، بهمن فرسی، فریدون تنکابنی، مهشید امیرشاهی، بابا مقدم، م.ا. به‌آذین، محمود کیانوش، خسرو حکیم و قاسم لارین هستند.

ج) ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۷. با چهره‌های مطرح‌تری همچون شمس آل احمد، حسن و محسن حسام، علی

اشرف درویشیان، منصور یاقوتی، اسلام کاظمیه، ناصر ایرانی، ناصر شاهین‌پر، مجید دانش آراسته، احمد آقای، ناصر

مؤذن، محمود گلابدره‌ای و گلی ترقی.

عده‌ای دیگر، با رویکرد منطقه‌ای و اقلیمی به این مقوله پرداخته‌اند. از جمله به مکاتبی همچون مکتب آذربایجان، مکتب



الکساندر دوما



محمدعلی جمالزاده



دینی، داستانهای انقلاب، داستانهای دفاع مقدس، داستانهای روستایی، ... به این مقوله پرداخته‌اند.

همچنین می‌توان براساس مکاتب ادبی مسلط، به این تقسیم‌بندی پرداخت. با این دیدگاه - که می‌توان آن را «دیدگاه ادبیات محور» نیز خواند؛ و فراگیرتر، و در این بحث، قابل دفاع‌تر است - در دوران موردنظر ما، سه جریان ادبی، قابل شناسایی و پیگیری است:

۱. رمانتیسیم

۲. واقعیتگرایی (رئالیسم)

۳. شکل‌گرایی (فرمالیسم)

که ذیل رمانتیسیم، سه شاخه فرعی‌تر «داستانهای تاریخی رمانتیک»، «رمانتیسیم اجتماعی» و «داستانهای عامه‌پسند» نیز قرار می‌گیرد.

از میان این دیدگاهها، به دلیل ادبی‌تربودن، ما دیدگاه ادبیات محور را برای ورود به این بحث

برگزیده‌ایم. ضمن آنکه آشکار است: از آنجا که مکاتب ادبی و هنری غربی، خواه ناخواه، هر یک دارای فلسفه - ولو سطحی و سخیف - خاص خود هستند، به طور طبیعی، در خلال بحث، به جنبه‌های درونمایه‌ای هر یک از این رویکردها نیز، در حد لزوم، پرداخته خواهد شد.

جهتگیری مجموعه کاست

روشنفکری ایران و ادبیات

شبه‌مدرنیستی، به نفع رژیم پهلوی،

و به ویژه، در مسیر بسط سیطره

فرماسیون شبه‌مدرن در ایران قبل و

بعد از انقلاب بوده و هست

۱. رویکرد رمانتیک

جریان داستان‌نویسی جدید در ایران، از اوایل مشروطیت، آغاز شد. مبدأ این شیوه نوشتن نیز، ترجمه برخی آثار داستانی غربی - خاصه نویسندگان

رمانتیک فرانسوی، همچون الکساندر دوما (پدر و پسر)، شاتو بریان، لامارتین، ویکتور هوگو و مانند آنها - بود.

این آثار، عمدتاً ماجراجویی، پرحادثه و مهیج، و انباشته از ماجراهای عشقی و احساساتی بودند. ضمن آنکه موضوعها و

اصفهان، مکتب

خراسان، مکتب غرب، مکتب شمال، مکتب جنوب و مکتب مرکز قائل شده‌اند.

گروهی دیگر، با دیدگاهی درونمایه‌ای و عقیده‌ای، به تقسیم‌بندی جریان‌های داستان‌نویسی غالب پرداخته‌اند؛ و پیرو آن، به رویکردهایی همچون ادبیات غربزده (شامل رمانتیسم، فرمالیسم، داستان نو، داستان پست مدرن؛ و...)، ادبیات شرق‌زده (شامل واقعیتگرایی، انتقادی و واقعیتگرایی سوسیالیستی)،

ادبیات عامه‌پسند؛ یا ادبیات تسلیمی، ادبیات الحادی، ادبیات مایوسانه و پوچگرا، ادبیات روشنفکرانه و لائیک، ادبیات معترض و هدفگرا و... قائل شده‌اند. دسته‌ای دیگر، براساس موضوع و قالب (مثلاً داستانهای عشقی، داستانهای

مسائل ملیت‌گرایانه تاریخی و قهرمانی تعدادی، در آنها نقش سیاسی، قابل توجهی داشت.

از نخستین آثار داستانی ایرانی بر این سبک و سیاق، می‌توان به «عشق و سلطنت» (۱۳۳۷ ه. ق.) نوشته شیخ موسی، و «انتقام‌خواهان مزدک» (۱۳۳۹ ه. ق.)، اثر صنعتی زاده کرمانی اشاره کرد.

در کل، داستان‌نویسی به شکل جدید، در ایران، ابتدا اغلب با رمان‌های تاریخی رمانتیک و سپس اجتماعی رمانتیک شکل گرفت. هرچند، در یک بررسی دقیق‌تر، این آثار را، نمی‌توان کاملاً در یک مکتب خاص ادبی قرار داد.

«ستارگان فریب‌خورده - حکایت یوسف شاه (۱۲۵۳ ش.)، نوشته میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۱۹ - ۱۲۵۲ ش.) به ترجمه میرزا جعفر قراچه داغی - که گفته شده است نخستین رمان فارسی به شکل جدید است - از دیگر نمونه‌های اولیه داستان‌های تاریخی بر این روال است.

برخی، سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۳۰۰ را، دوره ظهور و شکل‌گیری رمان تاریخی فارسی دانسته‌اند. همچنین، سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰، دوره رشد و شکوفایی، و سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، دوره رکود نسبی این نوع رمان، نامگذاری شده است.

از دیگر شاخص‌ترین فعالان این عرصه، می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد:

محمدباقر خسروی، با «شمس و طغرا»، شیخ موسی نثری با «عشق و سلطنت»، صنعتی زاده کرمانی با «خسرو انوشیروان»، «ابومسلم»، «نادر» و...، رکن‌زاده آدمیت با «دلبران تنگستان»، علی آذری با «پرای وعده زردشت»،

عباس آریانی‌پور کاشانی با «عروس مادی» و «شاه ایران»، حیدر علی کمالی با «لازیکا»، یحیی قریب با «خون سیاوش»، «شهر بانو» و «یادداشت‌های خسرو انوشیروان» و سعید نفیسی با «یزدگرد سوم (۱۳۲۱)؛ همچنین سعید نفیسی، ابوالقاسم پرتو اعظم، عبدالرحیم همایونفرخ، نورا... لاوردی، رحیم‌زاده صفوی، ابراهیم مدرسی، زین‌العابدین موتمن، ناصر

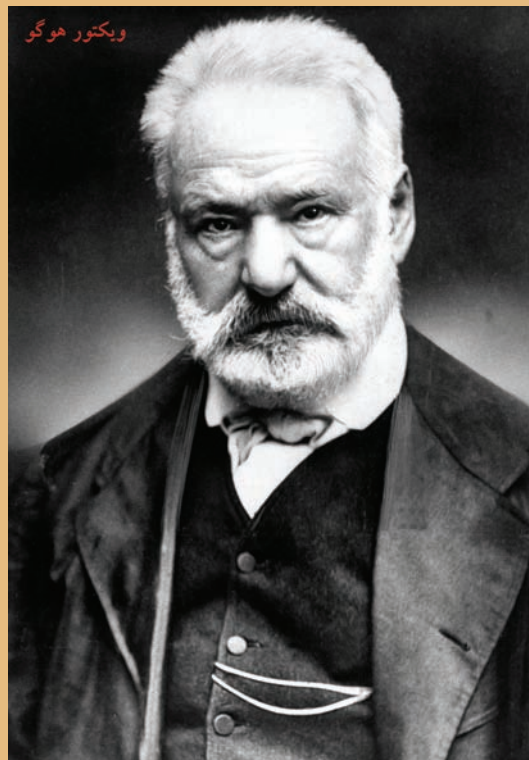
نجمی، رضا زاده شفق، سبکتکین سالور، محمدعلی خلیلی، حسین مسرور، محمدحسین سمندری‌نژاد، رضا زاده شفق، اقبال یغمایی، علی سیگاری، احمد احرار و ذبیح‌ا... منصوری، شاپور آری‌نژاد.

شاخه دیگر جریان داستان‌نویسی رمانتیک در کشور ما، رمانتیسیم اجتماعی است؛ که در جاهایی - خاصه پس از شهریور ۱۳۲۰ - با پاورقی‌های سطحی و عامه‌پسند، یکی می‌شود و در آنها ادامه می‌یابد؛ به گونه‌ای که تفکیک این دو از یکدیگر، بسیار دشوار است.

از این سنخ آثار، در دوران

قبل از سلطنت رضاخان، می‌توان به «تهران مخوف»، اثر یک دانش‌آموز ۱۷-۱۸ ساله به نام مشفق کاظمی - که با استقبال بی‌سابقه روبه‌رو شد -، «مجمع دیوانگان»، اثر صنعتی‌زاده کرمانی «شهرناز»، نوشته یحیی دولت‌آبادی، «روزگار سیاه»، «اسرار شب»، «انتقام»، از عباس خلیلی اشاره کرد.

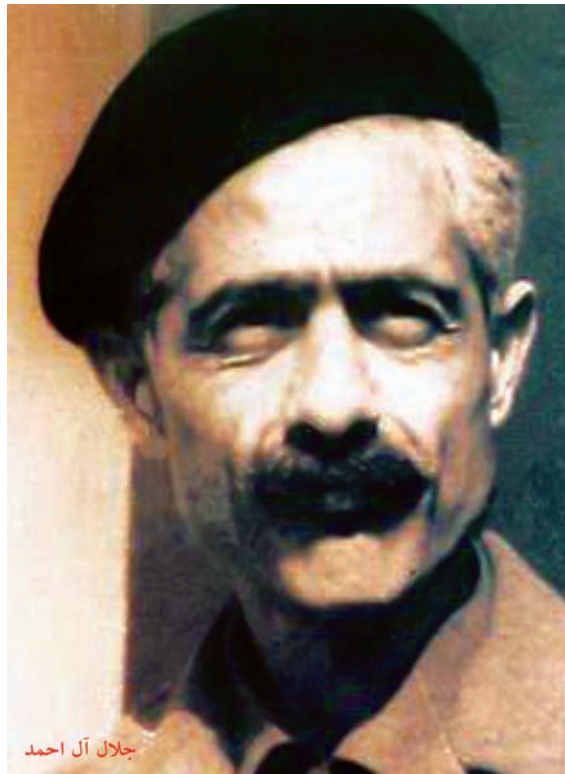
نیز، می‌شود به «سیزده نوروز»، «جنايات بشر یا آدم‌فروشان قرن بیستم»، نوشته ربیع انصاری، «دفتر خاطرات» و «کاروان عشق»، از جهانگیر جلیلی، «دختر یتیم»، «سرگذشت پدری»، «دختر همسایه»، «شیرازه»، «تقدیم به تو»، از جواد فاضل، «آفت» و آثار متعدد دیگر از حسینقلی



ویکتور هوگو

مستعان (با نامهای مستعار متعدد)، در دوران سلطنت رضاخان، اشاره کرد. همچنان که در دوره پهلوی دوم می‌توان از رسول ارونقی کرمانی، رجبعلی اعتمادی، کورس سرهنگی و منوچهر مطیعی نام برد.

مضامین این نسخه آثار را، عمدتاً عشق و خون، امید و ناامیدی، مبارزه برای ارتقای مقام اجتماعی، ایستادگی در برابر اربابان زورگو و خود را به سطح یک ارباب خوش‌طینت رساندن و... تشکیل می‌دهد. ذکر این نکته در اینجا لازم است که همه پاورقی‌نویسان این دوران به لحاظ کیفیت و سطح ادبی کار، در یک ردیف نیستند. بلکه برخی از آنان، مانند علی دشتی، سعید نفیسی، شین پرتو، ابوالقاسم پرتو اعظم، مشفق همدانی، جعفر شهری باف، ابوالقاسم پاینده، عباس پهلوان، عماد راصع، و محمد حجازی، به



جلال آل احمد

غلبه درونگرایی و مرجع داشتن اوهام بر واقعیات، بیرونی و ذهنیات بر عینیات، در عین حال، بی‌توجهی به تفکر و متمرکز شدن بر پوسته و قشر اثر، شکستن زمان و روایت در داستان آرمان‌گریزی و ارزش‌ستیزی، پرداختن به افراد مخبط، منحرف جنسی، عقب افتاده ذهنی، محور قراردادن استثناها - به جای جریانهای عام - ترجیح اطلاعات پراکنده و جزئی به معرفت، اصل قراردادن نظریه‌های افراطی در رشته

زبان‌شناسی محصول قرن بیستم، از جمله نموده‌های این گرایش، در آثار ادبی است. صرف‌نظر از زبان شلخته و پراشکال، شاید بتوان «بوف کور» (۱۳۱۵) هدایت را، یکی از نخستین آثار - آثار اولیه - مربوط به این گرایش، در کشور دانست. پس از آن، «یکلیا و تنهایی

جریان داستان‌نویسی جدید در ایران، از اوایل مشروطیت، آغاز شد. مبدأ این شیوه نوشتن نیز، ترجمه برخی آثار داستانی غربی - خاصه نویسندگان رمانتیک فرانسوی، همچون آلکساندر دوما (پدر و پسر)، شاتو بریان، لامارتین، ویکتور هوگو و مانند آنها - بود

لحاظ نشر و ساختار و پرداخت (در مجموع، هنر نویسندگی)، در سطح بالاتر از بقیه افراد متعلق به این طیف قرار می‌گیرند.

۲. رویکرد شکل‌گرا

به ویژه، پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، و پیرو آن، تاسیس سازمان اطلاعات و امنیت کشور (ساواک) در سال ۱۳۳۴ و قدرت گرفتن این سازمان جهنمی و مخوف در تحت نظر گرفتن، تعقیب، دستگیری، زندانی کردن و شکنجه و گاه قتل و اعدام مبارزان، مخالفان و حتی منتقدان رژیم، همچنین، آشنایی با جریانهای شکل‌گرا

او» (۱۳۳۴) از تقی مدرسی، رگه‌هایی از این گرایش را در خود به نمایش گذاشته است. برخی نیز آغازگاه واقعی این رویکرد در کشور را، بعضی آثار ابراهیم گلستان، که در دهه ۱۳۴۰ منتشر شد (از جمله «جوی و دیوار تشنه» (۱۳۴۶)، مدّ و مه و...) می‌دانند.

از دیگر کسانی که در برخی یا اغلب آثار خود، از این رویکرد پیروی کرده‌اند، می‌توان به هوشنگ گلشیری (خاصه در «شازده احتجاب» (۱۳۴۷))، بهمن فرسی، مسعود زوارزاده، گلی ترقی، حمیدرضا صدر، اکبر سردوزانی، مهرداد صمدی، عدنان غریفی، شمیم بهار، فردایی‌نیا و... اشاره کرد.

۳. رویکرد واقعیت‌گرا

ذکر این نکته ضروری است که، تا پایان دهه ۱۳۲۰ و حتی بخشی از دهه ۱۳۳۰ خورشیدی، یافتن آثار داستانی‌ای که بتوان آنها را کاملاً واقعیت‌گرا یا کاملاً رمانتیک یا... قلمداد کرد، دشوار است. زیرا به سبب آشنانیدن نویسندگان با اصول این مکتب‌های ادبی - به شکل دقیق - اغلب شاهد آثاری هستیم که

در جوهری رمانتیک، و از جنبه‌هایی واقعیت‌گرا یا غیر آنها هستند. به عبارت دیگر، از این نظر، آثاری التقاطی‌اند. اما آنچه که باعث شده است این داستانها و نویسندگان آنها را، ذیل یکی از این عنوانها جا داده‌ایم، غلبه یکی از این جنبه‌ها، بر جنبه دیگر، در آنها بوده است. ضمن اینکه برخی از نویسندگان، هم دارای آثار رمانتیک، و هم آثار واقعیت‌گرا و هم در چارچوب مکاتب دیگر هستند. بنابراین، به واسطه آثار نوع اول، در زمره نویسندگان رمانتیک، و به سبب داشتن آثار نوع دوم، در زمره نویسندگان واقعیت‌گرا و... قرار می‌گیرند. همچنان که، برخی از آثار اولیه داستان‌نویسان معاصر را، در هیچ یک از مکاتب ادبی نمی‌توان قرار داد.

بعضی از نمونه‌های اولیه روایی معاصر فارسی، همچون «حاجی بابای اصفهانی» (ترجمه میرزا حبیب اصفهانی)، «سیاحتنامه

ابراهیم بیک» (نوشته حاج زین‌العابدین مراغه‌ای) و «مسالک المحسنین» (اثر عبدالرحیم طالبوف)، را که عمدتاً هم با مقاصد انتقادی و تعلیمی نوشته شده‌اند، می‌توان در زمره آثار واقعیت‌گرای داستانی جا داد. عمده آثار محمدعلی جمالزاده، دهخدا، «حاجی آقا»، «علویه خانم» و تعدادی از داستانهای کوتاه صادق هدایت، اغلب آثار نویسندگانی چون بزرگ علوی، صادق چوبک، م.ا. به‌آذین، جلال آل احمد، سیمین دانشور، ناصر ایرانی، محمود گلابدراهی، ناصر پورپیرار، فریدون تنکابنی، جمال میرصادقی، علی اشرف درویشیان، منصور یاقوتی، احمد محمود، محمود

دولت‌آبادی، نسیم خاکسار و علی محمد افغانی، ذیل این مکتب قابل تعریف‌اند. ضمن آنکه برخی از این نویسندگان (همچون بزرگ علوی، م.ا. به‌آذین، ناصر ایرانی، ناصر پورپیرار، فریدون تنکابنی، جمال میرصادقی، علی اشرف درویشیان، منصور یاقوتی، احمد محمود، محمود

دولت‌آبادی و نسیم خاکسار) دارای ایدئولوژی مارکسیستی و متمایل به بلوک شرق و شوروی سابق و بعضاً عضو حزب توده ایران بودند؛ و در آثار خود، از رویکرد واقعیت‌گرایی انتقادی، و گاه نیز واقعیت‌گرایی سوسیالیستی تبعیت می‌کردند. با این همه این رویکردها، با وجود تفاوت‌های بعضاً قابل توجه ظاهری، در باطن و اساس خود، شباهتهایی جدی نیز با یکدیگر داشتند. از جمله این شباهتها، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. تقلیدی‌بودن از ادبیات مدرن غربی، و رویکردهای مختلف آن؛ هم در ساختار و هم در محتوا.
۲. [در آنها] از اساس، بشر و نسبت او با هستی و نظام عالم، بر پایه تفسیر نیست‌انگارانه شبه‌مدرن، و رویکرد سکولار به انسان، و نحوی تقلید ظاهر‌گرایانه و افراطی از مکاتب ادبی غربی، بنا گردیده است.

در دوران پس از پیروزی انقلاب

اسلامی، گرایش تازه‌ای در

داستان‌نویسی معاصر ما پدید

آمد، که در مجموع می‌توان آن

را «جریان واقعیت‌گرایی اسلامی»

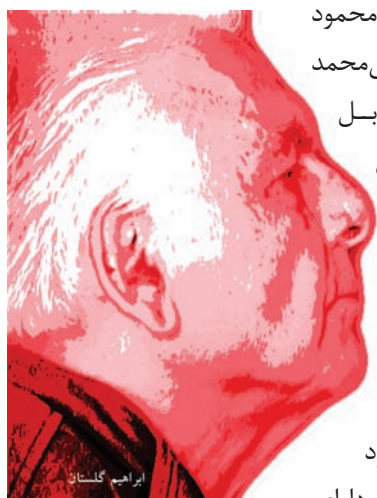
نامید. این مکتب نیز، عده قابل

توجهی از نویسندگان - خاصه نسل

انقلاب - کشور را به خود جذب

کرد؛ و موجد آثار تامل‌برانگیز و

ارزشمندی شد



۳. در آن [ها]، سیاست‌زدگی ملهم از ایدئولوژیهای سکولار، برخی آرمانهای ایدئولوژیکی لیبرالی، ناسیونالیستی و یا سوسیالیستی، و همچنین، شاخص مذهب‌ستیزی و بی‌مبالاتی نسبت به اخلاقیات، و گونه‌ای سنت‌ستیزی بیمارگونه و سطحی و غریزه‌گرایی نفسانی، به‌طور مستمر، دیده می‌شود. هرچند که این ویژگی‌ها، درمقاطع و ادوار

مختلف حیات این ادبیات، به انحاء و اشکال مختلف ظاهر گردیده است.

۴. به دلیل ذات نیست‌انگار و شبه‌مدرنیستی‌اش، بر غفلت‌زایی و ایمان‌زدایی و ترویج اوهام سکولار قرار دارد. حتی آنجا که در مقاطعی، رنگ و بو و سبک و سیاق مبارزه‌جو و سیاسی افشاگر علیه مظاهر استبدادی پیدا می‌کند، به دلیل رویکرد باطنا غرب‌زده و ملهم و مقلد ایدئولوژیهای مدرن و تفسیر اومانستی سکولاریستی آن از بشر و هستی، به هر حال روحی غفلت‌زا [نسبت به ساحت

قدس و حقیقت متعالی عالم] دارد. هرچند، در یک ارزیابی کلی، می‌توان گفت: جهتگیری مجموعه کاست روشنفکری ایران و ادبیات شبه‌مدرنیستی، به نفع رژیم پهلوی، و به ویژه، در مسیر بسط سیطره فرماسیون شبه‌مدرن در ایران قبل و بعد از انقلاب بوده و هست.^۱

رویکردهای غالب، در دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی در کشور

در دوران پس از پیروزی انقلاب، برخی از نویسندگان متعلق به رویکردهای غالب - اشاره شد - در دوران پیش از انقلاب، یا از دنیا رفتند، به کل اثری تازه منتشر نکردند، یا به خارج از کشور رفتند و همان جا ساکن شدند. گروهی دیگر، در کشور

ماندند، و از قضا، اغلب، قوی‌ترین، حجیم‌ترین و بیشترین آثار خود را، در دوران پس از پیروزی انقلاب پدید آوردند. (از این جمله، می‌توان به احمد محمود، محمود دولت‌آبادی، جمال میرصادقی، ناصر ایرانی، محمود گلابدره‌ای، شهرنوش پارسی بود، سیمین دانشور، گلی ترقی، اسماعیل فصیح، علی اشرف درویشیان و نادر ابراهیمی اشاره کرد).

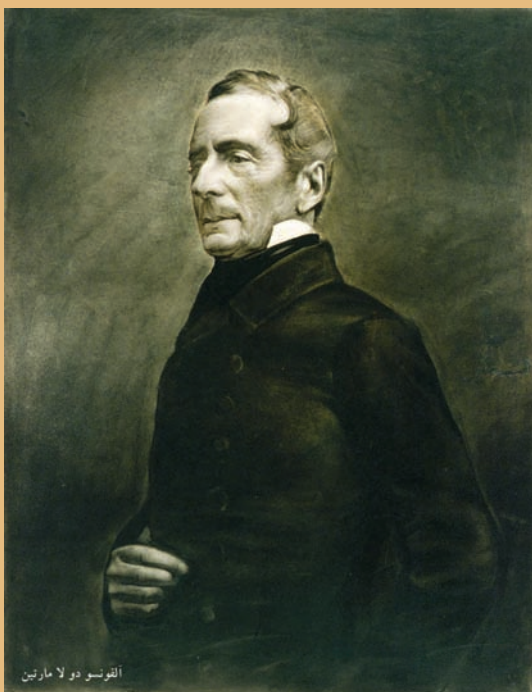
ضمن آنکه صدها نویسنده تازه‌نفس، در این دوران پا گرفتند و بالیدند؛ و منشأ پدیدآمدن آثار داستانی متعدد و ارزشمندی شدند؛ که در فصلهای آتی، در جای خود، به آنان پرداخته یا اشاره خواهد شد.

اما، از سه رویکرد شاخص غالبی که در این عرصه، در دوران پیش از انقلاب در کشور وجود داشت، جریان واقعیت‌گرایی، بدون انقطاع و پیوسته، به کار خود ادامه داد؛ و توانست چهره‌های جدیدی را نیز به خود اضافه کند.

ضمن آنکه بیشترین، قوی‌ترین و طولانی‌ترین آثار داستانی منتشرشده در دوران پس از پیروزی انقلاب، متعلق به همین جریان واقعیت‌گرایی است.

طیف، مذکور، خاصه در دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بهترین و شکوفاترین دوران خود را در کشور، از ابتدای مشروطیت تا آن زمان، تجربه کرد.

رویکرد شکل‌گرایی - که از ابتدا نیز کم‌تعداد و کم‌مخاطب بود - با پیروزی انقلاب اسلامی، به مدت حدود یک دهه، در انزوا و کساد کامل قرار گرفت. تا آنجا که، برخی از شاخص‌ترین سردمداران و مدعیان آن - همچون هوشنگ گلشیری - نیز، به دلیل شرایط نامساعد، ترجیح دادند موقتاً از تبلیغ مدعاهای خود دست بردارند، و به رویکرد غالب،



القنبر دو لا مارین

یعنی واقعیتگرایی بیپوندند. اما از اوایل دهه ۱۳۷۰ به این سو، با ایجاد برخی تغییرات در شرایط سیاسی و اجتماعی و اوضاع کشور، این رویکرد، جانی دوباره گرفت؛ و با فربه شدن از طریق آثار ترجمه‌ای - داستانی و نظری - متعدد در این زمینه، عده قابل توجهی از جوانان نسل جدید داستان‌نویس - حتی سابقاً منسوب به طیف مذهبی و انقلابی - (همچون محمدرضا کاتب، احمد غلامی، حسن بنی‌عامری، داوود غفارزادگان، حسن فرهنگی...) را تحت تاثیر قرار دهد و به خود متمایل کند. از این فراتر، با فروپاشی بلوک شرق و خروج مارکسیسم از عرصه تفکر و هنر و ادبیات، برخی

از پیران وابسته به این جریان (همچون محمود دولت‌آبادی و احمد محمود) را نیز، تحت سیطره خود درآورد؛ و موجب نوشتن آثاری از سوی آنان (چون: سلوک، درخت انجیر معابد) شد؛ که به کل با مشی مرامی و ادبی گذشته آنان، در تضاد بود.

این رویکرد، خاصه پس از ترجمه آثار متعدد نظری و ادبی مربوط

به رمان نو، زبان‌شناسی، ساختارگرایی، ساختارشکنی، پدیدارشناسی، پسامدرن، جریانهای شبه‌عرفانی مدرن و... از پشتوانه و قدرت به مراتب بیشتری برخوردار شد. به گونه‌ای که هم‌اکنون، از نیرومندترین جریانهای ادبی مطرح در عرصه داستان‌نویسی کشور است. تا آنجا که، اگر نه کاملاً و صددرصد، تا حدودی، برخی از نویسندگان متعهد نسل

انقلاب را نیز تحت تاثیر قرار داده، و در برخی آثار و آراء ادبی آنان، نمود پیدا کرده است.

رویکرد رمانتیک، اگرچه نه به غلظت و حدت گذشته، عمدتاً در آثار داستانی و عامه‌پسند تداوم یافته، و همچنان، به حیات خود ادامه می‌دهد. به طوری که امروزه، پرتعدادترین و پرشمارگان‌ترین آثار داستانی منتشره در کشور، متعلق به این طیف از نویسندگان است.

خاصه، به دلیل احساس خطر نکردن و جدی‌نشمردن و به عرصه نقد جدی کشیده‌نشدن و توسط جامعه ادبی کشور، این آثار، همچنین، سهل‌الهمزی و همه‌فهمی و سادگی

زبان و ساختار، و استفاده از عوامل جاذبه‌برانگیز برای عده‌ای (همچون مضامین عشقی کوچه بازاری، حوادث و ماجراهای متعدد و پرتعلیق)، خاصه در میان دانش‌آموزان دبیرستانی و طیفی از دانشجویان نامأنوس با ادبیات جدی و دیگر مخاطبان رده پایین و مبتدی ادبیات، مشتریان فراوان و پروپاقرصی دارد.

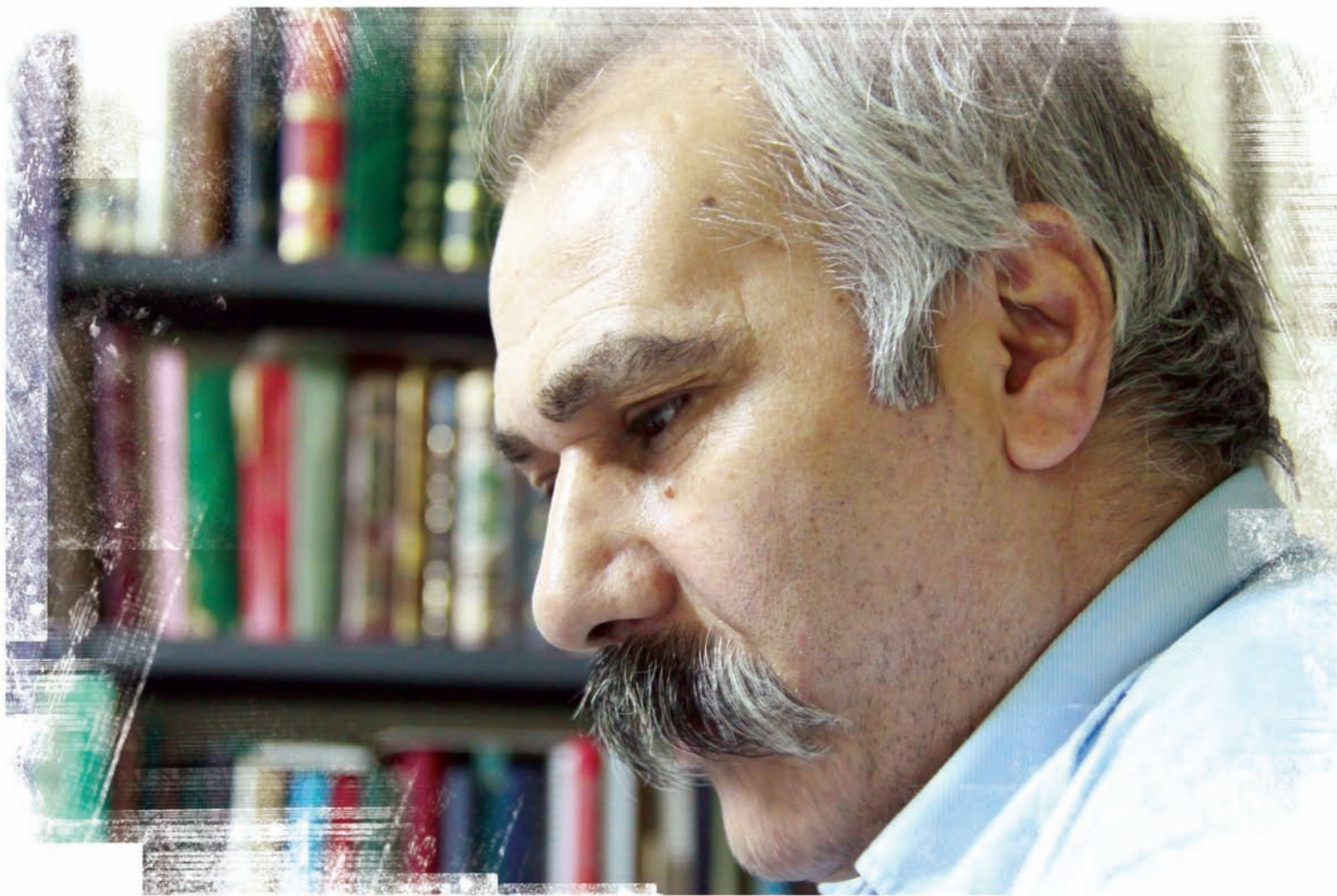
در کنار این گرایش، اما، در دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، گرایش تازه‌ای در داستان‌نویسی معاصر ما پدید آمد، که در مجموع می‌توان آن را «جریان واقعیتگرایی اسلامی» نامید. این مکتب نیز، عده قابل توجهی از نویسندگان - خاصه نسل انقلاب - کشور را به خود جذب کرد؛ و موجد آثار تأمل‌برانگیز و ارزشمندی شد. ■

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، گرایش تازه‌ای در داستان‌نویسی معاصر ما پدید آمد، که در مجموع می‌توان آن را جریان "واقعیتگرایی اسلامی" نامید. این مکتب نیز، عده قابل توجهی از نویسندگان - خاصه نسل انقلاب - کشور را به خود جذب کرد و موجد آثار تأمل‌برانگیز و ارزشمندی شد.

پی‌نویس

۱. شهریار زرشناس؛ چشم اندازی از ادبیات معاصر ایران؛ نشر بین

الملل، ۱۳۸۳، ص ۱۶-۱۷



نیست‌انگاری در ادبیات معاصر (۱)

□ یوسفعلی میرشکاک

قسمت اول

تمام از مدرنیته استقبال نمی‌کردیم. نشان دادن ریشه‌های فروبستگی تاریخی در میان ملل مشرق زمین دشوار است. در این باب حدس‌ها و گمان‌ها می‌توان زد و سخن‌ها می‌توان گفت، اما نه به قطع و یقین. اینقدر هست که می‌توان ادعا کرد: فروبستگی تاریخ ما ایرانیان در زمان صفویه علائم خود را نشان داد.

سال به سال فروبستگی ژرفای افزونتری یافت و نشانه‌های خود را در یکایک ساحات هستی ما ایرانیان با شدت بیشتری آشکار کرد تا آنجا که به صورت تقدیر قوم ایرانی درآمد. اگر

بنا را بر آن می‌گذاریم که مخاطب این مقال، کم و بیش هم با نیست‌انگاری آشناست و هم با ادبیات معاصر. اما نمی‌توان بنا را بر این گذاشت که یکایک مخاطبان، از زمان تقویمی ورود قوم ایرانی به تاریخ نیست‌انگاری خبر داشته باشند. از آنجا که برخی صاحب‌نظران، واقعه مشروطه را سرآغاز درافتادن ما به ورطه مدرنیته و لاجرم نیست‌انگاری، می‌انگارند، باید بگویم که ما پیش از ورود به مدرنیته مستعد نیست‌انگاری بودیم. اگر ما ایرانیان دچار فروبستگی تاریخی نبودیم و پیش‌روی خود افقی دیگر می‌دیدیم، با کنش‌پذیری تام و

تاریخ ما دچار فروپستگی نشده بود، گشایش و فتوح آن در روی آوردن به تاریخ غرب و به زانو درآمدن در برابر مدرنیته منحصر نمی‌ماند. نهضت مشروطه از مقدمات گرفته تا نتایج و توابع، گواه انقطاع قوم ایرانی از هویت قومی و دینی خویش است، با این وجود، رخنه «گشایش» در تقدیر تاریخی این قوم است. ایرانیان که همواره هنر را نزد خود گمان می‌بردند، برای نخستین بار به زانو درآمدند و برتری دیگری را بر خویش

پذیرفتند، زیرا پیش از مواجهه تام و تمام با جهان متجدد، دو بار با خفت و خواری به سرافکندگی در برابر خصم (دیگری) گردن نهاده بودند. یک بار در برابر افغان‌ها و بار دیگر در برابر روس‌ها. اکنون باید به یکبارگی در برابر دیگری (غرب) آینگی می‌کردند و حتی اندک اندک تا آنجا پیش می‌رفتند که خود را دیگری و غرب را خود بینگارند. ورود ما به تاریخ جدید با مشروطه مسجل شد، اما نه تنها مشروطه تحقق نیافت، بلکه ما نیز در میان نبودیم. از مشروطه به بعد، فرد، مظهر مطامع جمعی بود. و جمع، فرد منتشر و ازدحام نفوس.

قوم ایرانی هنگامی متوجه عوارض مدرنیته شد که جز تسلیم به تقدیر تکنیکی راهی نمانده بود. البته برخلاف بشر غربی که با تکنیک و تقدیر تکنیکی به یگانگی (و لااقل به تفاهم) رسیده بود، قوم ایرانی همچون دیگر

اقوام آسیایی و آفریقایی، جز مصرف نسبتی با تکنیک و تقدیر تکنیکی نداشت. لاجرم نیست‌انگاری راهم باید مصرف می‌کرد. یا چنان که گفته شد خود را دیگری و غرب را خود می‌انگاشت. به عبارت دیگر در خرد و هنر و ادب و اخلاق و دین و فرهنگ نیز کنش‌پذیر و مصرف‌کننده شد و این وضع عین انحطاط بود. مصرف کالاهای تکنیکی از قوم ایرانی نخواست به بود که از تمام وجوه هویت قومی و دینی خود چشم

بپوشند، بلکه این سرآمدان قوم ایرانی بودند که گمان می‌کردند باید از فرق سر تا ناخن پا فرنگی شد (یعنی از هویت خود اعراض کرد) و پیش از آنکه نیست‌انگاری از ما سلب هویت کند، خود به استقبال از چنین وضعی برویم و از خویش سلب هویت کنیم. بسیاری از صاحب‌نظران سخن سیدحسن تقی‌زاده را نفی می‌کنند و بعضاً آن را به جد نمی‌گیرند، اما اگر قدری در پیرامون خود تأمل کنند، خواهند دید که ما به راستی از فرق سر تا ناخن پا فرنگی شده‌ایم. به هر حال مظاهر این فرنگی

مآبی در هر دو وجه اصیل و بدیل آن، شاعران و نویسندگان معاصرند. وجه اصیل این فرنگی مآبی در آثار کسانی متجلی است که حضرت سیدنا الاستاد از آنها با عنوان «صوفی فرنگی» یاد می‌کرد. همچون صادق هدایت که با نیست‌انگاری مواجه شد و صریح‌ترین تصویر از نیست‌انگاری را



با اینکه در شعر دوره بازگشت و شعر روزگار مشروطه نشانه‌های غالباً ملایم و گاه پرخاشگرانه نیست‌انگاری (و البته اغلب نیست‌انگاری مقلدانه) به چشم می‌خورد، نخستین نشانه‌های خودآگاهانه نیست‌انگاری در آثار نیما آشکار می‌شود

در آثار خود بویژه «بوف کور» نشان داد. نیست‌انگاری در غرب هم دچار انفعال محض نبود. نه صوفی خانقاهی بود، آثار هدایت غالباً مبتنی بر مرگ آگاهی است. اما در آثار بسیاری از شاعران و نویسندگان نه تنها با مرگ آگاهی مواجه نیستیم، بلکه هیچ نشانی از درد و دردمندی نمی‌بینیم. گویی از تظاهر به نیست‌انگاری ناگزیر بوده‌اند. به عبارت دقیق‌تر گویی در آغاز تمارض کرده‌اند و سپس به راستی بیمار شده‌اند. شاعران و نویسندگان معاصر - از صدر مشروطه

تاکنون - نیست‌انگاری را به جان نیازموده‌اند، بلکه از راه تظاهر به آن رسیده‌اند. این تظاهر در مطلق انگاشتن علم غربی و معیار حق و باطل‌شمردن راسیونالیسم صورت می‌بندد. و البته هر چه از مشروطه می‌گذرد، شدت این تظاهر بیشتر می‌شود، تا آنجا که دعوی نیست‌انگاری با روشنفکری یگانگی پیدا می‌کند.

با اینکه در شعر دوره بازگشت و شعر روزگار مشروطه نشانه‌های غالباً ملایم و گاه پرخاشگرانه

نیست‌انگاری (و البته اغلب نیست‌انگاری مقلدانه) به چشم می‌خورد. نخستین نشانه‌های خودآگاهانه نیست‌انگاری در آثار نیما آشکار می‌شود. نیما برخلاف اغلب پیروان خود که فاقد مقدمات بودند، هرچند گذرا در حکمت قدیم

سیری داشت. با ادب قدیم و جدید عرب تا حدودی آشنا بود. شعر و ادب قدیم فارسی را می‌شناخت. در برابر ادبیات

**شعر بی‌وزن و امواج چندگانه روزگار
ما (موج نو، حجم، موج ناب، حرکت،
و...) تفصیل صورت‌هایی هستند که
به نحو اجمال در شعر نیما ظهور
مستتر دارند. یا به عبارت دقیق‌تر
شاعران پس از نیما صورت‌های
مختلف نفسانیت او هستند که اندک
اندک آشکار می‌شوند**



**شاعر در افق اجمال به سر می‌برد
و معانی و مفاهیم را در همان افق
دریافت می‌کند. آموزگار نیما در
افسانه، نفس اوست که به صورت
دختری در عالم وهم بر او ظاهر
می‌شود**

نه اهل مسجد، نه اهل میخانه. از همه اینها که بگذریم، نه منافق بود نه مرایی، و از سادگی و جسارت توأم با وحشت و حیرت کوه‌نشینان و روستاییان، بهره‌ای تمام داشت. و اینها مقدماتی بود برای اینکه از ورای حجاب اشیاء مورد خطاب حضرت رحمان قرار بگیرد. اگر در حکمت قدیم متبهر می‌شد، چه‌بسا به استاد و دوست خود علامه

حائری مازندرانی تأسی می‌کرد یا فروغی دیگری از کار درمی‌آمد. اگر با ادبیات عرب آشنایی کامل می‌داشت، شاید مترجمی می‌شد باب استادی دانشگاه. اگر در برابر ادبیات غرب انفعال محض می‌بود، یکسره به ورطه نهضت ترجمه می‌افتاد. هیچ مدان همه‌دان بودن نیما همراه با سادگی و جسارت روستایی‌اش، تهوری برایش فراهم کرد تا مستعد آن خطاب باشد.

نیما با «افسانه»، دیگران

رامتقاعد کرد که شعر می‌تواند قیدهای دست و پاگیر خود را رها کند و آزاد باشد. در افسانه این آزادی، مشروط و محدود بود، ولی پس از آن، رهایی از تمام قیود، هرچند به اجمال پیشنهاد شد. به عبارت دیگر شعر بی‌وزن و امواج

چندگانه روزگار ما (موج نو، حجم، موج ناب، حرکت، و...) تفصیل صورت‌هایی هستند که به نحو اجمال در شعر نیما

ظهور مستتر دارند. یا به عبارت دقیق‌تر شاعران پس از نیما صورت‌های مختلف نفسانیت او هستند که اندک اندک آشکار می‌شوند. یکی از این صورت‌ها احمد شاملو است.

پیش از نیما دیرگاهی بود که ما نه از وجود خود خبری داشتیم و نه سیری می‌کردیم و نه سلوکی می‌آموختیم و نه محتاج تفکری بودیم. به عبارت دیگر، خانه وجود و تفکر ما ویران شده بود.

نیما برانگیخته شد تا به ما بگوید شما دیرزمانی است که با خود نفاق می‌کنید. باطن شما ویران شده است، اما همچنان به ظاهر چسبیده‌اید. معنای وجود شما در شعری که با آن سروکار دارید نیست. من برانگیخته شده‌ام تا نقاب از چهره شما بردارم. شما از عشق حقیقی دم می‌زنید، اما عشق مجازی را نیز نمی‌شناسید. تشبه به

حافظ می‌کنید، اما حافظ شما دروغ‌گوست. البته نیما شاعر است و شاعرانه سخن می‌گوید و در شعر، مجال به حد و رسم سخن گفتن نیست. نیما به جای دروغ‌خواندن آنان که به حافظ تشبه می‌کنند، حافظ را دروغ‌گو خطاب می‌کند و اگر غیر از این می‌کرد، از حدود شاعری بیرون رفته بود. اما نباید پنداشت که نیما، لزوماً به این معانی وقوف تفصیلی داشته است. شاعر در افق اجمال به سر می‌برد و معانی و مفاهیم را در همان افق دریافت می‌کند. آموزگار نیما در افسانه، نفس اوست که به صورت دختری در عالم وهم بر او ظاهر می‌شود. نفس در فرهنگ ایران قبل از اسلام، در نزد حکمای یونان و در نزد عرفای مسلمان به همین صورت یاد شده است. اما همین وجه مونث وجود برای بسیاری از پیروان نیما به صورت برترین و واپسین موجود قابل پرستش درآمد. نیما با نفس خود در یک تراز است، از همین رو نفس

شاملو با نفس خود در یک تراز نیست، بلکه نفس بر او سیطره دارد و جز نقش بیرونی خود را جست‌وجو نمی‌کند. از این نقش در شعر شاملو با عنوان همزاد (... گر آن همزاد را روزی نیابم ناگهان...) یاد می‌شود. همزادی که چون یافته می‌شود جز به عنوان آینهٔ انانیت و فرعونیت شاعر ظهور و بروزی ندارد

پیش از نیما دیرگاهی بود که ما نه از وجود خود خبری داشتیم و نه سیری می‌کردیم و سلوکی می‌آموختیم و نه محتاج تفکری بودیم. به عبارت دیگر، خانه وجود و تفکر ما نابود شده بود. نیما برانگیخته شد تا به ما بگوید دیرزمانی است که با خود نفاق می‌کنید. باطن شما ویران شده است، اما همچنان به ظاهر چسبیده‌اید.

با او از در گفت‌وگو درمی‌آید و در نقش معشوق آشکار می‌شود. اما فی‌المثل شاملو با نفس خود در یک تراز نیست، بلکه نفس بر او سیطره دارد و جز نقش بیرونی خود را جست‌وجو نمی‌کند. از این نقش در شعر شاملو با عنوان همزاد (... گر آن همزاد را روزی نیابم ناگهان...) یاد می‌شود. همزادی که چون یافته می‌شود جز به عنوان آینهٔ انانیت و فرعونیت شاعر ظهور و بروزی ندارد.

البته نباید هم ظهور و بروز دیگری داشته باشد، زیرا همزاد شاعر است. نیما در افسانه، ناخواسته و ندانسته ماهیت جمعی ما را برملا می‌کند:

که تواند مرا دوست دارد

و اندر آن بهرهٔ خود نجوید

هر کس از بهر خود در تکاپوست

کس نچیند گلی که نبوید

عشق بی‌حظ و حاصل خیالی است

آیا در میان دشمنان نیما و دشمنان

غرب و مخالفان تفکری که نیما یکی از مهمترین مؤسسان آن به شمار می‌رود، کسی هست که دیگری را دوست بدارد و بهرهٔ خود را در این دوستی مدنظر نداشته باشد؟ نیما راست می‌گوید، تمام ما در تکاپوی بهره خودیم و عشق و دوستی و مودت بی‌حظ و حاصل را خیالی بیش نمی‌دانیم. اما اشتباه نیما در اینجاست که گمان می‌برد صورت حقیقی عشق نیز همان صورت واقعی آن (عشق توأم با توقع و بهره‌مندی) است. و چون در گذشته، از این صورت واقعی (عشق با حظ و حاصل) کمتر یاد شده و شاعران بزرگ بیشتر از عشق بدون حظ و حاصل یاد کرده‌اند، باید به انکار گذشته بر خاست و اشتباه و بی‌خبری شاعران گذشته را به مردمان یادآور شد:

آنکه پشمینه پوشید دیری

نغمه‌ها زد همه جاودانه

عاشق زندگانی خود بود

بی‌خبر در لباس فسانه

خویشتن را فریبی همی داد.

نیما ندانسته نفس خود را معیار ارزیابی قول و فعل بزرگان روزگاران سپری شده قرار می‌دهد و نتیجه این قیاس به نفس آن است که از نظر او، آنها خودفریبی می‌کرده و همچون

ما عاشق نفس اماره خود بوده‌اند، ولی

دروغ می‌گفته و خود را عاشق خداوند

جلوه می‌داده‌اند. اگر کسی از نیما

می‌پرسید چرا بزرگان گذشته دروغ

می‌گفته‌اند، حتی جز این نداشت که

چون من نمی‌توانم عشق بدون حظّ و

حاصل داشته باشم و دیگر کسانی که

می‌شناسم نیز از این فراتر نمی‌روند،

پس گذشتگان هم گرفتار همین عشق

و عاشق زندگانی خود بوده‌اند و دعاوی

آنها دروغ است. سال‌ها پیش در این

باب نوشته‌ام:

«مهم این نیست که پشمینه‌پوشان

دیروز فرهنگ ما حقیقتاً خودفریب

بوده‌اند یا نه، همچنین مهم نیست

که ببینیم خودفریبی چیست تا معلوم

شود نیما خودفریبی می‌کند یا حافظ

و مولوی و بیدل و... الخ؛ مهم این است

که تا مدعی نشده‌ایم فرهنگ گذشته

ما، فرهنگ خودفریبی بوده است

و بزرگان تاریخ قدیم ما خودفریب

بوده‌اند، از مشارکت و سهیم‌شدن در تمدن امروز بهره‌ای

نداریم. ما اگر بخواهیم همچون حافظ «رضابه داده بده وز

حبین گره بگشای» پیشه کنیم، زیان خواهیم دید و در

تمدنی که براساس افزون‌طلبی توسعه پیدا می‌کند، کلاهمان

پس معرکه خواهد بود. پس برای اینکه به مقاصد نفس خود

نایل شویم، چاره‌ای نیست جز اینکه رضا و تسلیم و ایثار و

توکل و طلب و توحید و معاد و... الخ را خودفریبی بدانیم

و تسلیم عقل جزیی شده و با نیما هم‌زمان شویم و فریاد

برداریم:

خنده زد عقل زیرک بر این حرف

کز پس این جهان هم جهانی است.

آدمی، زاده خاک ناچیز

بسته عشق‌های نهانی است

عشوه زندگانی است این حرف

همه ما کم و بیش دچار «عقل زیرک»

نیما یعنی «نفس اماره» ایم. از معاد دم

می‌زنیم، اما همه چیز را فدای معاش

می‌کنیم، زیرا با «عشوه زندگانی» امروز،

نمی‌توان معاندیش بود. البته می‌شود

ریا کرد و نفاق ورزید، که می‌کنیم و

می‌ورزیم، اما ریا و نفاق نمی‌تواند خانه

همیشگی ما و تاریخ فردای ما باشند.

بالاخره یا باید به خدا برگردیم یا به

صراحت تمام با نیما هم‌زمان شده و به

اثبات انانیت خود پردازیم و هم‌زمان با

نیما بگوییم:

حافظا این چه کید و دروغ است

کز زبان می‌و جام و ساقی‌ست

نالی ار تا ابد باورم نیست

که بر آن عشق‌بازی که باقی‌ست

من بر آن عاشقم که رونده‌ست

در شگفتم من و تو که هستیم

وز کدامین خم کهنه مستیم

ای بسا قیده‌ها که شکستیم

باز از قید و همی نرستیم

بی‌خبر خنده‌زن، بیهده نال

این نیما نیست که باقی و عشق به باقی را، کید و دروغ و

وهم می‌انگارد. این تاریخ جدید ماست که با زبان نفسانیت

سخن می‌گوید. زبانی که پس از نیما بزرگترین مظهر آن

احمد شاملو است.

نیما می‌گفت: «من بر آن عاشقم که رونده است» (رونده به

معنی فانی - در برابر باقی - این رونده که چیزی جز فرد

نیما ندانسته نفس خود را معیار

ارزیابی قول و فعل بزرگان روزگاران

سپری شده قرار می‌دهد و نتیجه

این قیاس به نفس آن است که از

نظر او، آنها خودفریبی می‌کرده و

همچون ما عاشق نفس اماره خود

بوده‌اند، ولی دروغ می‌گفته و خود را

عاشق خداوند جلوه می‌داده‌اند

این نیما نیست که باقی و عشق به

باقی را، کید و دروغ و وهم می‌انگارد.

این تاریخ جدید ماست که با زبان

نفسانیت سخن می‌گوید. زبانی که

پس از نیما بزرگترین مظهر آن احمد

شاملو است. نیما می‌گفت: «من بر

آن عاشقم که رونده است» (رونده

به معنی فانی - در برابر باقی - این

رونده که چیزی جز فرد منتشر نیست،

در شعر شاملو با صراحت بیشتری

پرستش می‌شود

منتشر نیست، در شعر شاملو با صراحت بیشتری پرستش می‌شود.

و اکنون

این من‌ام

پرستنده شما

ای خداوندان اساطیر من

اکنون این من‌ام ای سرهای نابه‌سامان

نغمه‌پرداز سرود و درودتان

اکنون این من‌ام

من

بستری تخت خواب بی‌خوابی شما

و شما باید

شما

رقص شعله‌ای بر فانوس آرزوی من

اکنون این من‌ام

و شما...

آشکار است که شاعر در پرده پرستش مظاهر فرد

منتشر خود را پرستش می‌کند، هم از این رو مدام «من»

خود را در ضمن «شما»ی فرد منتشر قرار می‌دهد:

اکنون این منم

و شما - مردان اصفهان -

که خون‌تان را در سرخی گونه دختر پادشاه

بر پرده قلمکار اتاقم پاشیده‌اید.

✱

اکنون این من‌ام

و شما - بیماران کار

که زهر سرخ اعتصاب را

جانشین داروی مزد خود می‌کنید به ناچار

✱

اکنون این من‌ام

و شما - یاران آغا‌جاری -

که جوانه می‌زند عرق فقر بر پیشانی‌تان

در فروکش تب سنگین بیکاری

شاملو در نخستین مجموعه‌های خویش مدام در تردد میان

همین «من و شما» است. چندان برای من. خود اهمیت قائل است که همواره آن را بر «شما» تحمیل می‌کند. اهمیت «من» شاعر از کجا نشئت می‌گیرد؟ از آنجا که ستاینده و پرستنده «نفس جمعی» است و این پرستش را رسالت خود می‌انگارد؟ این نیمی از پاسخ است. نیم دیگر - اصلی - پاسخ این است که «نفس جمعی» (ازدحام نفوس) از آن رو قابل ستایش و پرستش است که متن ظهور شاعر و آینه‌ای است که به شاعر امکان می‌دهد که خود را در آن بنگرد و بپرستد. اگر «شن چو» در کره می‌جنگد، برای این است که «من» شاعر امکان ظهور داشته باشد:

شن چو

کجاست جنگ؟

در خانه تو

در کره

در آسیای دور؟

اما تو

شن

برادرک زرد پوست‌ام

هرگز جدا مدان

زان کلبه حصیر سفالین بام

بام و سرای من

پیداست شن

که دشمن تو دشمن من است.

به هیچ وجه نباید در شگفت بود که چرا شاملو از «شن چو» به عنوان «برادرک» خود یاد می‌کند. شن چو اگر از «برادرک» (تحبیب و تصغیر توأمان) فراتر باشد، سزاوار یادکردن نیست. شاملو از آن رو با مردم کره هم‌زبانی می‌کند که همچون آینه، فروتر از من او و بهانه تجلی او هستند. سال‌ها بعد کشور خود او (اگر کشوری داشته باشد) و هم‌وطنانش (اگر لیاقت هم‌وطنی با او را داشته باشند) ناخواسته درگیر جنگ می‌شوند، اما شاعر هیچ نمی‌گوید، زیرا سال‌هاست که از وطن و هم‌وطنان خود منقطع شده است. آیا اگر در کره به سر می‌برد، چه می‌کرد؟ هیچ! زیرا شن چو را نمی‌توانست «برادرک» بنامد. شاملو از حیث



اجتماعی نمی‌توانست با پیرامون خود ارتباط برقرار کند، وی بچکانند:
در عوض به هر آنچه دست‌نیافتنی بود، چنگ می‌انداخت. من زنده‌ام به رنج
دوردست را ستایش می‌کرد و هر آنچه را دم دست خود می‌سوزدم چراغ تن از درد
می‌یافت، خوار می‌شمرد:

*

- خانه‌ام افسوس

بی چراغ و آتشی که سان که می‌خواهم،
خמוש و سرد و تاریک است.

چرا شاملو برای خانه (وطن) خود چراغ
و آتشی دلخواه خود می‌خواست؟ برای
آنکه در مرتبتی از انانیت بود که جز
خود را نمی‌دید و نمی‌توانست میلیون‌ها
همخانه (هموطن) را در تراز خود ببیند
و به آنها حق بدهد که چراغ و آتشی به
دلخواه خود برافروزند. نه تنها میلیون‌ها
ایرانی، بلکه میلیاردها انسان دیگر از آن
رو وجود داشتند که در برابر وی آینگی
کنند. «من» احمد شاملو هیچ نظیری
در شعر قدیم و جدید فارسی نداشته
است. اگر نیما را حواله‌گوی تاریخ
نفسانیت مدرن بدانیم، شاملو مظهر این
نفسانیت است، چه آنجا که من خود را
چنین می‌ستاید:

من آن خاکستر سردم که در من

شعله همه عصیان‌هاست

من

آن دریای آرامم که در من

فریاد همه توفان‌هاست

*

من آن سرداب تاریکم که در من
آتش همه ایمان‌هاست.

چه آنجا که از یاران خود می‌خواهد

گرداگرد وی

فراهم شوند و

بار درد خود

را در زخم قلب

شاملو از آن رو با مردم کره همزبانی
می‌کند که همچون آینه، فروتر از
من او و بهانه تجلی او هستند.
سال‌ها بعد کشور خود او (اگر
کشوری داشته باشد) و هموطنانش
(اگر لیاقت هموطنی با او را داشته
باشند) ناخواسته درگیر جنگ
می‌شوند، اما شاعر هیچ نمی‌گوید،
زیرا سال‌هاست که از وطن و
هموطنان خود منقطع شده است

شاملو از حیث اجتماعی نمی‌توانست
با پیرامون خود ارتباط برقرار کند،
در عوض به هر آنچه دست‌نیافتنی
بود، چنگ می‌انداخت. دوردست را
ستایش می‌کرد و هر آنچه را دم
دست خود می‌یافت، خوار می‌شمرد

خواندم

یار خاموشان شدم بیغوله‌های راز گشتم

هفت کفش آهنین پوشیدم و تا قاف رفتم

مرغ قاف افسانه بود، افسانه خواندم باز گشتم

*

خاک هفت اقلیم را افتان و خیزان در نوشتم
خانه جادوگران را در زدم، طرفی نبستم

مرغ آبی را به کوه و دشت و صحرا جستم و بیهوده جستم

پس سمندر گشتم و بر آتش مردم نشستم.

آیا به راستی شاعران روزگار تجدد می‌توانند بر آتش مردم

بنشینند؟ البته تا هنگامی که مردم، لفظی باشد بدون معنا

و هیچ مصداقی - جز آنچه در وهم شاعران روزگار تجدد



می‌گذرد - نداشته باشد، بر آتش مردم نشستن کاری ندارد. اما
وای به حال مردم اگر بخواهند عهدی که با شاعران بسته‌اند...
بله؟ نبسته‌اند؟ اگر نبسته باشند که وای به حالشان، در آن
صورت مردم نیستند. مردم تا هنگامی مردمند که از دایره
پندار شاعران روزگار تجدد گامی فراتر
ننهند، بویژه پندارهای مظهر نفسانیت
که کمترین پایگاه وجودی وی «درد
مشترک» است:

**چرا شاملو برای خانه (وطن)
خود چراغ و آتشی دلخواه خود
می‌خواست؟ برای آنکه در مرتبتی
از انانیت بود که جز خود را نمی‌دید
و نمی‌توانست میلیون‌ها همخانه
(هموطن) را در تراز خود ببیند و به
آنها حق بدهد که چراغ و آتشی به
دلخواه خود برافروزند**

قصه نیستم که بگویی
نغمه نیستم که بخوانی
صدا نیستم که بشنوی
یا چیزی چنان که ببینی
یا چیزی چنان که بدانی
من درد مشترکم
مرا فریاد کن.

نسبت با معشوق، «من» غول آسای خود
را فراموش می‌کند:
بی‌تو خاموش‌ام، شهری در شبم
تو طلوع می‌کنی
من گرمایت را از دور می‌چشم و شهر
من بیدار می‌شود
*
تو سخن می‌گویی من نمی‌شنوم
تو سکوت می‌کنی من فریاد می‌زنم
با منی با خود نیستم

**آیا به راستی شاعران روزگار تجدد
می‌توانند بر آتش مردم بنشینند؟ البته
تا هنگامی که مردم، لفظی باشد بدون
معنا و هیچ مصداقی - جز آنچه در
وهم شاعران روزگار تجدد می‌گذرد -
نداشته باشد، بر آتش مردم نشستن
کاری ندارد. اما وای به حال مردم
اگر بخواهند عهدی که با شاعران
بسته‌اند... بله؟ نبسته‌اند؟ اگر نبسته
باشند که وای به حالشان، در آن
صورت مردم نیستند. مردم تا هنگامی
مردمند که از دایره پندار شاعران
روزگار تجدد گامی فراتر نهند، بویژه
پندارهای مظهر نفسانیت**

شاملو اغلب مضامین آثار خود را از
شعر شاعران غربی (از رهگذر تسلط
به زبان فرانسه) اخذ و اقتباس می‌کرد
و برخی منتقدان شعر معاصر کم و
بیش به این موضوع اشاره کرده‌اند، اما
کسی به این نکته نپرداخته است که
شاملو در نسبت با عشق (عشق فردی)
نیز وامدار شاعران غرب است یا نه،
مسلماً کسی که در برابر «الزا در آینه»
آراگون، «آیدا در آینه» را نظیره‌سازی
می‌کند، پروایی ندارد که مضامین و
معانی آراگون یا الوار یا لورکا و نودا و
نوالیس و... الخ را نیز اقتباس کند و از
این حیث هیچ حرجی بر او نیست.

و بی‌تو خود را در نمی‌یابم
*
اگر فریاد مرغ و سایه علفام
این حقیقت را در خلوت تو باز یافته‌ام
حقیقت بزرگ است و من کوچکم.
آیا این «من»، همان «غول زیبا» است
«که بر استوای زمین ایستاده» است؟
آیا جاذبه توانمند معشوق باعث شده
است که بگوید: «حقیقت بزرگ است
و من کوچکم» یا اینکه این مضمون را
از دیگری اقتباس کرده است؟ حتی
کسانی که از حیث «وهم عظمت» بر
شاملو سبقت گرفته‌اند، ممکن است
در برابر معشوق فروتنی کنند و خود
را کوچک بشمرند. اما این کوچک شمردن خود، موقت است
و پس از رفع نیاز، دوباره غول از بطری سر بر می‌آورد و تنوره
می‌کشد. پس نباید به فروتنی‌های گذرای شاعر دل خوش
کرد و گمان برد که از گردنه‌های غرور گذشته است. شاعر
عشق و معشوق را از آن رو می‌ستاید که بر او مجال می‌دهند
خود را در پرتو ستایش آنها پرستش کند. گاهی نشانه‌های

شاعران قدیم زبان فارسی نیز از اقتباس معانی و مضامین
شاعران عرب بهره‌ها برده‌اند و برخی شاعران عرب نیز که با
زبان فارسی آشنا بوده‌اند، چنین کرده‌اند و... بگذریم، بحث
در صورت سخن نیست، در سیرت سخن است.
شاملو همچون اغلب نام‌آوران جهان سوم دچار وهم عظمت

این پرستش چندان آشکار نیستند:

من ترا دوست می‌دارم

و شب از ظلمت خود وحشت می‌کند

گاه نشانه‌های این «پرستش» در برزخ میان وضوح و ابهامند:

بر شانه من کبوتری است

که از دهان تو آب می‌خورد

بر شانه من کبوتری است

که گلولی مرا تازه می‌کند

بر شانه من کبوتری است با وقار و خوب

که با من از روشنی سخن می‌گوید

و از انسان که رب‌النوع همه خداهاست

من با انسان

در ابدیتی پرستاره گام می‌زنم.

✱

آدم‌ها همتلاش حقیقت‌اند

آدم‌ها همزاد ابدیتند

من با ابدیت بیگانه نیستم

✱

من با تو رؤیایم را در بیداری دنبال

می‌گیرم

من شعر را از حقیقت پیشانی تو

درمی‌یابم

با من از روشنی حرف می‌زنی

و از انسان که خویشاوند همه خداهاست

با تو من دیگر در سحر رؤیاهایم تنها

نیستم.

این انسان کیست؟ یا آینه شاعر است

(معشوق) یا آینه معشوق (شاعر):

من به تو نگاه می‌کنم

از پنجره‌های دلم به ستاره‌های نگاه می‌کنم

چرا که هر ستاره آفتابی‌ست

من آفتاب را باور دارم

من دریا را باور دارم

و چشم‌های تو سرچشمه دریاهاست

انسان سرچشمه دریاهاست.

بیهوده است اگر مخاطب در پی یافتن چهره خود در شعر

شاعران روزگار نیست‌انگاری باشد. انسان در شعر گسسته،

محدودترین مضمون ممکن است و از آنجا که حتی در همین

حدود نیز نمی‌توان معشوقی یافت، آنچه شاعر نیست‌انگار

می‌گوید به او و معشوق او محدود

می‌ماند:

چون کودکی

بی‌پناه و تنها مانده‌ای

از وحشت می‌خندی

و غروری کردن از گریستن پرهیزت

می‌دهد

این است انسانی که از خود ساخته‌ای

از انسانی که من دوست می‌داشتم

که من دوست می‌دارم

✱

می‌ترسی - به تو بگویم - تو از زندگی

می‌ترسی

از مرگ بیش از زندگی

از عشق بیش از هر دو می‌ترسی

به تاریکی نگاه می‌کنی

از وحشت می‌لرزی

و مرا در کنار خود

از یاد می‌بری

این انسان که گاه اثبات می‌شود و گاه

نفی، تا هنگامی برای شاعر نیست‌انگار

گرامی است و معشوق شمرده می‌شود

که آینگی کند و چهره دلخواه شاعر را

نشان بدهد. هرگاه از عهده آینگی برنیاید، عزل می‌شود. آیا

زنی یافت می‌شود که بتواند در مقام معشوق شاعر نیست‌انگار

باقی بماند و عزل نشود؟ ممکن است یافت شود. هر زنی

که بتواند مادرانه عشق بورزد و ایثار محض باشد و در برابر

«وهم عظمت» شاعر نیست‌انگار، چهره در هم نکشد و نه

غولی هفتاد ساله را «مدیشکا» صدا کند، در مقام معشوق

**شاملو اغلب مضامین آثار خود را
از شعر شاعران غربی (از رهگذر
تسلط به زبان فرانسه) اخذ و
اقتباس می‌کرد که شاملو در نسبت
با عشق (عشق فردی) نیز وامدار
شاعران غرب است**

**مسلماً کسی که در برابر «الزا در
آینه» آراگون، «آیدا در آینه» را
نظیره‌سازی می‌کند، پروایی ندارد
که مضامین و معانی آراگون یا
الوار یا لورکا و نرودا و نوالیس و...
الخ را نیز اقتباس کند و از این
حیث هیچ حرجی بر او نیست**

**این انسان که گاه اثبات می‌شود
و گاه نفی، تا هنگامی برای شاعر
نیست‌انگار، گرامی است و معشوق
شمرده می‌شود که آینگی کند و
چهره دلخواه شاعر را نشان بدهد.
هرگاه از عهده آینگی برنیاید، عزل
می‌شود**

باقی خواهد ماند و عزل نخواهد شد. اما در این مقال هنوز به چنین افسونگری نرسیده‌ایم. «غول زیبا» هنوز به واپسین خان خود نرسیده است:

برای زیستن دو قلب لازم است

قلبی که دوست بدارد، قلبی که دوستش بدارند

قلبی که هدیه کند، قلبی که بپذیرد

قلبی که بگوید، قلبی که جواب بگوید

قلبی بری من، قلبی برای انسانی که من می‌خواهم

تا انسان را در کنار خود حس کنم.

✱

شاعر نیست‌انگار می‌داند چه می‌گوید؟

نمی‌داند. اما حرجی بر او نیست. او

آینه‌ای برای پرستش خود جستجو

می‌کند و از همسر خویش توقع دارد که

او را بپرستد تا سزاوار نام انسان باشد:

دریاهای چشم تو خشکیدنی‌ست

من چشمه‌ای زاینده می‌خواهم.

[...] ستاره‌هایی کوچک است

آن سوی ستاره من انسانی می‌خواهم

چگونه انسانی می‌خواهد «این غول زیبا

که بر استوای زمین ایستاده است؟» بشنویم:

انسانی که مرا بگزیند

انسانی که من او را بگزینم

انسانی که به دست‌های من نگاه کند

انسانی که به دست‌هایش نگاه کنم

انسانی در کنار من

تا به دست‌های انسان‌ها نگاه کنیم

انسانی در کنارم، آینه‌ای در کنارم

تا در او بخندم، تا در او بگریم

تأمل بفرمایید: «در کنار من»، «در کنارم»، «آینه‌ای در

کنارم» و... نیست‌انگار نمی‌تواند عشق بورزد مگر به خود.

عاشق حتی توقع ندارد که معشوق ازو یاد کند چه رسد

به اینکه متوقع باشد که معشوق آینه‌ای در کنار او باشد تا

در او بخندد و بگرید. عاشق حقیقی (حتی در ساحت عشق مجاز) خود را برای معشوق می‌خواهد، نه معشوق را برای خود. اما شاملو را با عشق چکار؟ او سرمست از پرستش خود همچون کودکان، گرم بازی‌ها و بازیچه‌های خود است و در پی مادری، دایه‌ای، پرستاری، کنیزی می‌گردد که در خدمت او باشد.

خدایان نجاتم نمی‌دادند

پیوند تُرد تو نیز

نجاتم نداد

کنار من قلبت آینه‌ای نبود

کنار من قلبت بشری نبود.

شاملو از خدا سخنی به میان نمی‌آورد،

بلکه از خدایان یاد می‌کند و خواسته

و ناخواسته بیگانگی خود را با تقدیر

شعر فارسی (توحید) برملا می‌کند.

آثار وی نه‌تنها در صورت بلکه در باطن

نیز گسسته است. تا پیش از آنکه آینه

خود (آیدا) را بیابد و دست از سر جامعه

بردارد، سعی می‌کند از مردمان محروم

خدایی موهوم بتراشد:

دیرگاهی است که من سراینده

خورشیدم

و شعرم را بر مدارِ مغموم شهاب‌های سرگردانی نوشته‌ام

که از عطش نورشدن خاکستر شده‌اند.

من برای روسپیان و

برهنگان می‌نویسم

برای مسلولین و خاکسترنشینان

برای آنها که بر خاک سرد

امیدوارند

و برای آنان که دیگر به

آسمان

امید ندارند

بگذار خون من

بریزد





و خلأ میان انسان‌ها را پر کند.

«وهم عظمت» از این بالاتر صورت نمی‌بندد. هیچ دیوانه‌ای در طول تاریخ بشر چنین ژاژی نخائیده است. اینکه کسی باور داشته باشد اگر خون او ریخته شود، خلأ میان انسان‌ها پر خواهد شد از انال‌حق فرعون‌ی زدن هم آنسوتر است. بر اساس چنین یاوه‌هایی است که من شاملو را مظهر نفس اماره می‌دانم. آیا می‌توان گفت که نمی‌دانسته است چه می‌گوید؟ مسلماً از هنگفت‌بودن این دعوی پوچ بی‌خبر بوده است. اگر در ساحت تفصیل کمترین تأملی می‌داشت، می‌فهمید که خلأ میان انسان‌ها با ریختن خون تمام

شاعر نیست‌انگار می‌داند چه می‌گوید؟ نمی‌داند. اما حرجی بر او نیست. او آینه‌ای برای پرستش خود جست‌وجو می‌کند و از همسر خویش توقع دارد که او را بپرستد تا سزاوار نام انسان باشد

شاملو از خدا سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه از خدایان یاد می‌کند و خواسته و ناخواسته بیگانگی خود را با تقدیر شعر فارسی (توحید) برملا می‌کند. آثار وی نه تنها در صورت بلکه در باطن نیز گسسته است

در حد «یافت نفسانی» بهره‌ای نداشت. شاملو حتی آنجا که دعوی فروتنی می‌کند، سراپا «عبودیت نفس» است: من فروتن بوده‌ام

و به فروتنی از عمق خواب‌های پریشان خاکساری خویش، تمامی عظمت عاشقانه انسانی را سروده‌ام. تا نسیمی برآید. نسیمی برآید و ابرهای قطرانی را پاره پاره کند و من به سان دریایی از صافی آسمان پرشوم - از آسمان و مرتع و مردم پرشوم.

✱

تنها چیزی که می‌توانست در آن دژ خودپرستی رخنه کند، تصور و توقعی بود که از معشوق داشت:

شاعران و حکیمان و پیامبران و دیگر سرآمدان تاریخ بشر نیز و چیزی دیگر، چیزی دیگر
پر نخواهد شد. اما از تفصیل بی‌بهره بود و از اجمال نیز جز چیزی عظیم‌تر از تمام ستاره‌ها تمام خدایان

قلب زنی که مرا کودک دست‌نواز دامن خود کند. نیست‌انگارانه را بر زبان می‌آورد. دردهایی که یادآور دردهای سال‌ها پیش از آنکه آیدا را بیابد و او را «مسیح مادر» بنامد، قهرمان بوف کور هدایتند. در مواجهه با چنین درهایی است آشکارا می‌گوید که در جستجوی زنی است که او را مادرانه دوست بدارد. در جذبه این سودا است که دعوی‌های اجتماعی باعورا پی برد: «خدایا! توحید خود را از او بگیر».

و سیاسی خود را فریبکارانه می‌انگارد: عشقی به روشنی انجامیده را بر سر بازاری فریاد نکرده منادی نام انسان و تمامی دنیا چگونه بوده‌ام؟

آیا فردا پرستان را با دهل درون خالی قلبم فریب می‌داده‌ام؟

شاملو در جذبه سودای معشوقی که بتواند خلأ توحید را در جان نژند شاعر پر کند، سهمگین‌ترین دردهای

اینکه کسی باور داشته باشد اگر خون او ریخته شود، خلأ میان انسان‌ها پر خواهد شد از اناالحق فرعون‌ی زدن هم آنسو تر است. بر اساس چنین یاوه‌هایی است که من شاملو را مظهر نفس اماره می‌دانم

شاملو در جذبه سودای معشوقی که بتواند خلأ توحید را در جان نژند شاعر پر کند، سهمگین‌ترین دردهای نیست‌انگارانه را بر زبان می‌آورد. دردهایی که یادآور دردهای قهرمان بوف کور هدایتند. در مواجهه با چنین درهایی است که می‌توان به ژرفای نفرین موسی بن عمران (ع) در حق بلعم باعورا پی برد: «خدایا! توحید خود را از او بگیر»

شاملو اگر به آیدا نمی‌رسید، یا به هیئت قهرمان بوف کور درمی‌آمد و از گریبان پیرمرد خنزر پنزری سر برمی‌کرد یا در نیمه راه عمر، مشاعر خود را از دست می‌داد یا انتحار می‌کرد:

من جار خاموشِ سقف لائۀ سرد خود بودم

من شیرخواره مادر یأس خود

دامن آویز دایۀ درد خود بودم ■

ادامه دارد...



منتقد جن زده در دالان تاریک ادبیات واداده

□ مصطفی فعله‌گری

هوشنگ گلشیری، پیش از انتشار داستان بلند «جن‌نامه» در فراسوی مرزهای زادگاهش، بریده‌ای از آن را در نشریه‌ای چاپ کرده بود و بسیاری چشم به راه درآمدن همه یک‌پارچه رمان بودند تا بدانند نقاد تند و تیز او بلکه گستاخ[جلال آل احمد، این بار، پس از سال‌های سال دوری از روزگار «شازده احتجاب» و «نمازخانه کوچک من» چه کرده

و چه نوشته است. «جن‌نامه» که در جایی فراسوی آسیا، در اروپای ایرانی‌های کوچیده به چاپ رسید، نسخه‌هایی از آن، به درون ایران هم رسید، آب از هم تکان نخورد، دلی را نلرزاند و اندیشه‌ای را روشنایی نبخشید. این داستان به درازا کشیده شده یخ و ماست آسا، نشان از پیدایی زودمرگی هنری

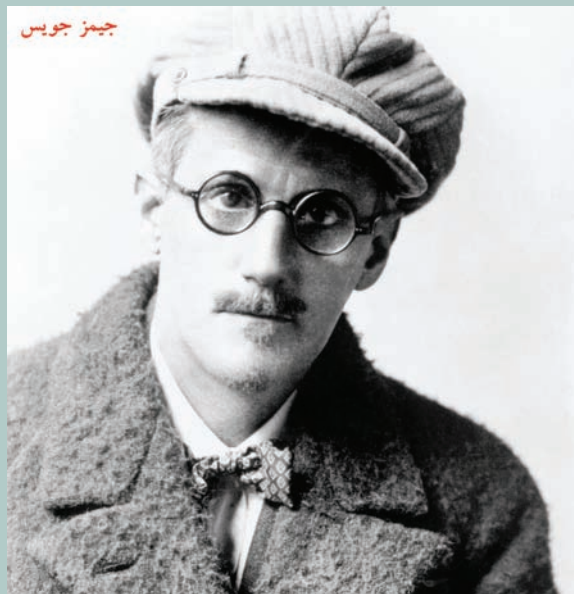
- اندیشه‌ای نویسنده‌اش داشت. اهریمن خودخواهی بی‌مرز و معنا قلم هوشنگ گلشیری را، زود هنگام سوزانده و دود کرده بود.

من در دیگر جا هم نوشته‌ام که گلشیری، نثرنویس تکنیک‌گرایی بوده است در بزم خودزنی به فرمان اهریمن وادادگی و گرفتار ابتدالی ملبس به مدرنیسم ادبی. جوهر نثرپردازی داستانی نویسنده «شازده احتجاب»، «نمازخانه کوچک من» و «آینه‌های دردار» همچون جوی باریک سرگردانی، گم شده در پهنای زمین سترون وادادگی فکری، به

آبیاری درخت زاری بارآور یاری نرساند و در چاله تاریک و هرزه‌پذیر «جن‌نامه» انجामी خوش و شایسته ادبیات و فرهنگ ایران امروز نیافت.

«جن‌نامه» واپسین تیر داستان‌نویس جوهرداری است برخوردار از هسته خدادادی، به سوی مغز فکری - فرهنگی خویش و زادگاه فرهنگیش. نخستین پژواک این تیراندازی به سوی

خویش، در آوای خسته و شکسته - شکسته نثر داستانی گلشیری شنیده می‌شود؛ دگر پژواک این خودزنی مرگ‌آور، در دالان زیبایی‌شناختی کارنامه او به گوش می‌رسد، در شکست و پوکیدن پایانه دالان، در دیوار ته دالان، در «جن‌نامه»؛ سپس در فروریزی بام اندیشه‌های این نویسنده اصفهانی است که آوایی به خود آورنده را



جیمز جویس

می‌شنویم.

نثر، تکنیک داستان‌پردازی و اندیشه هوشنگ گلشیری، پس از خیز و خوابهای چندباره در دهه‌های هزار و سیصد و چهل، پنجاه، شصت و هفتاد خورشیدی به «جن‌نامه» ای انجامید که هراس و نگرانی و درد را در جان هر خواننده و منتقد ادبی ریشه‌دار و فرهنگ‌فهم سامان فرهنگی دیرینه سال ایران می‌اندازد.

نویسنده‌ای که در شماری از داستان‌هایش، نثری زیبا و خوش‌بافت را به نمایش گذاشته است، در سرانجام هنری خود، رمانی

گلشیری، نثرنویس تکنیک‌گرایی بوده است در بزم خودزنی به فرمان اهریمن وادادگی و گرفتار ابتدالی ملبس به مدرنیسم ادبی. جوهر نثرپردازی داستانی نویسنده «شازده احتجاب»، «نمازخانه کوچک من» و «آینه‌های دردار» همچون جوی باریک سرگردانی، گم شده در پهنای زمین سترون وادادگی فکری، به آبیاری درخت زاری بارآور یاری نرساند و در چاله تاریک و هرزه‌پذیر «جن‌نامه» انجामी خوش و شایسته ادبیات و فرهنگ ایران امروز نیافت

به نام «جن‌نامه» را پس می‌اندازد و در می‌گذرد و این پس‌اندازی و گذر، برای گلشیری‌های امروز و آینده، باید هشداردهنده باشد.

نقد ادبی ما باید، دلسوزانه و آگاهانه آستین بالا بزند و پدیده‌های زودمرگی و زشت‌مرگی نویسندگان و هنرمندان زادبوم خود را ریشه‌یابی و بازشناسی کند. این «باید» تاریخ هنر، ادبیات و فرهنگ امروز و آینده زادبوم ایرانی را دوباره به نوزایی

شایسته‌اش امیدوار و نزدیکتر خواهد کرد. برخاستن منتقدان ادبی و هنری دلسوز و اندیشه‌پرداز، سال‌های سال پیش، در هنگامه انقلاب مشروطیت رخ نداد؛ اما سیدمحمدعلی جمال‌زاده در همان هنگامه برخاسته و داستان‌نویسی نوگرای ایران را پایه‌گذاری کرده بود. بزرگ علوی، صادق هدایت، ابراهیم گلستان و دیگرانی چند سر از آشفته بازار داستان‌نویسی نوگرای ایران پس از شکست انقلاب مشروطیت درآوردند و باز هم اما نشانی از نقد ادبی دلسوز و آگاه ایرانی پدیدار نشد. جنبش‌های سیاسی - اجتماعی گوناگونی در دهه‌های هزار و سیصد و بیست رخ نشان دادند؛ برخی از

این جنبش‌ها، خود را بومی و ملی می‌دانستند، اما تکانه دوران‌سازی در بوم و بر فرهنگ ما ایرانیان پدید نیاوردند. بسیاری از این جنبش‌های سیاسی - اجتماعی در هم شکسته شدند و به پستوی زندگی تاریخی مردم ایران راه یافتند و کارستانی که باید فرهنگ بومی ایرانیان را، پس

از چند سده، از نو شاداب و بارآور می‌کرد، آرزویی بر باد رفته نمایانده شد. معماری بومی، زبان بومی، پوشاک بومی، سازه بومی خانواده، آیین‌های بومی مردم ایران، سنت روشنفکری بومی، آموزش و پرورش بومی، سور و سوگ بومی، ورزش‌های پهلوانی بومی و هر آن چه که در سامان فرهنگی ایرانیان، سر و گردن افراشته‌ای داشت، بر آستان چرخه چشمان پرآز و شکارجوی اهریمن وادادگی جای گرفت.

با پیداشدن سروکله امپریالیسم نواخته آمریکا در پهنه سیاست و فرهنگ ایران زمین، زدودن فرهنگ و ادب ایرانی، با پشتیبانی هر دم فزاینده امپریالیسم فرهنگی، شتاب و توان بیشتری پیدا کرد. در این هنگامه فرهنگ‌زدایی نیز، جای نگاه انتقادپرور به وضعیت موجود آن سالیان یا در هم شکسته می‌شد و یا در بند و گرداب تحقیر و انزوا گرفتار می‌آمد. ترس و لرز پدید آمده از این دوزخ فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، نقد و منتقد ادبی سرزمین ما را هم در میان گرفته بود. در هنگامه‌ای که هرگونه پایداری آگاهانه‌ای در برابر یورش ویرانگر شبه مدرنیسم وارداتی، پس‌ماندگی و کهنه‌اندیشی

نمایانده می‌شد، منتقد و نقد ادبی بومی ما [اگر به راستی با حقیقت و سنجش ناب پیمانی می‌بست] چه گونه‌ای آشکار باید بانگ برمی‌داشت که: صادق هدایت نه داستان‌پرداز هنرمند فرهیخته طراز اولی هست و نه آینه تمام‌نمای زندگی و فرهنگ ایرانیان و بسی سخت و شکست‌پذیر می‌نمود این رخداد که اهل قلمی نقدآور، آوای گلایه سر دهد از پدیدارشدن داستان‌های سست ساختار و مستهجن کسانی چون صادق چوبک. وارستگی انسانی و شرافت مردمی در کسی باید می‌جوشید تا ز



نثر، تکنیک داستان‌پردازی و اندیشه هوشنگ گلشیری، پس از خیز و خوابهای چندباره در دهه‌های هزار و سیصد و چهل، پنجاه، شصت و هفتاد خورشیدی به «جن‌نامه» ای انجامید که هراس و نگرانی و درد را در جان هر خواننده و منتقد ادبی ریشه‌دار و فرهنگ‌فهم سامان فرهنگی دیرینه سال ایران می‌اندازد



جا برخیزد و گریبان شبه روشنفکران بی‌رگ و ریشه‌ای را بگیرد که رونویسی از پس دست نویسندگانی چون جیمز جویس را، بی‌هیچ پالایش و توانمندی بومی هنرمندانه‌ای، نشانه ادبیات مدرن و نوآوری می‌نمایانند.

جویس، نویسنده توانمند ساختارشکن و نوآوری بود؛ اما در ایران رها مانده در برابر سیلاب واردات هنر و ادب مقاومت‌شکن غرب، منتقد اندیشمند ریشه‌دار و سنجنده‌ای توانمند یافت نمی‌شد که این حقیقت را به مخاطبان ایرانی جویس هشدار دهد پی‌روی همه‌سویه در ادبیات نوگرایی ایران از همه کارهایی که جویس در کارنامه‌اش دارد، کار خردمندانه، هنر بار

و ایرانی‌پسندی نیست و جهانیان هم از نویسنده هنرمند بومی ایرانی چنین چشم‌داشتی را نمی‌پسندند. منتقدانی چون بلینسکی، در پرورش ادبیات بومی مردم روسیه چنان کوشیدند که به جهانی شدن اندیشه و فرهنگ بومی روس انجامید. در ایران گردباد زده پس از صادق هدایت، چنین منتقد روزگارسازی

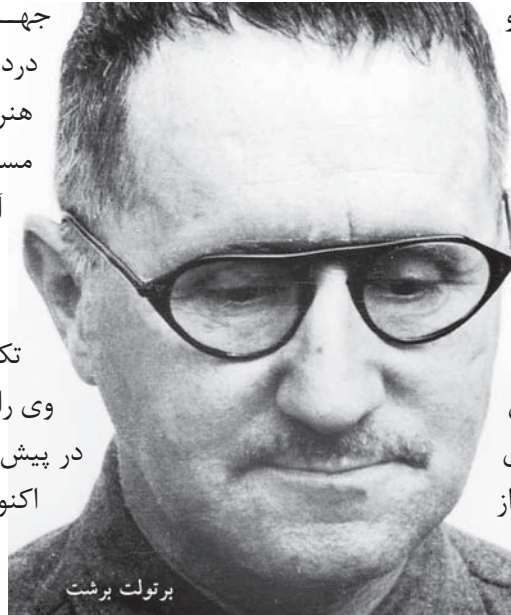
در فرهنگ ادبی ایران رخ نشان نداد تا پرتوی بر باریکه راه‌های لغزان هنر و ادبیات بیندازد. سکس و دود افیون و مستهجن‌پردازی ادبیات و سینما و تئاتر و نقاشی آوانگارد نمای چندین سال ما را پر کرد. اگر برتولوچی، در فیلم «آخرین تانگو در پاریس» زن و مردی برهنه را بی‌هیچ اما و اگری، در چهارچوب سینمای کلیساستیز ایتالیا، به بستر نمایش کشانده بود، کیمیایی در فیلم «بلوچ» و خسرو هریتاش در «برهنه تا ظهر به سرعت»

و دیگرانی چون اینان هم، کارنامه سینمای پر از کاستی ساختاری - هنری خویش را به سکس آلودند تا چنین وانمود کنند که «اُمُل» نیستند و سینمای آوانگارد

جهان را دیده و فهمیده‌اند و دردا و دریغا که در سینما و هنر فیلم‌سازی کسی چون مسعود کیمیایی اگر پرهیز آگاهانه اخلاقی ایرانی جای ستیز شتاب‌زده بیگانه با اخلاق را می‌گرفت و تکاپو برای پرداخت هنری، وی را بسی بیشتر از آن چه که در پیش گرفته بود برمی‌انگیخت، اکنون از او کارنامه سینمایی بسی هنرمندانه‌تر و ریشه‌دارتری در پیش روی خویش می‌داشتیم.

هنر تئاتر ما هم، در یورش گردبادهای پدیدآمده به دست امپریالیسم فرهنگی، چندان کم‌درد نبود. ارزش و جایگاه بلند هنر نمایش ایرانی، زبان‌زد بزرگترین تئوری‌پردازان و کارآوران جهانی تئاتر بوده است و هست. بزرگانی چون برتولت برشت و پیتربروک، از گوهر هنر نمایش ایرانی، از سیاوش خوانی و شبیه‌خوانی

[تعزیه] بهره‌ها گرفتند تا به کمال و پیش‌برد هنر نمایش جهان توان بیشتر و بهتری ببخشند. تئاتر حماسی برشت، بی‌گمان از هنر حماسی تعزیه ایرانی، خوراک برگرفته است؛ اما نویسندگانی مانند غلام‌حسین ساعدی، عباس نعلبندیان، بهرام بیضایی، اکبر رادی و اسماعیل خلج، گرچه خودنمایی‌هایی کوتاه فراز داشته‌اند، نتوانسته‌اند نماینده جهانی هنر نمایش ایرانی باشند. بیضایی در لایه زبان‌آوری و انبان واژگان و گفت‌وگونویسی و بهره‌بری از



برتولت برشت

هنر نمایش نوگرایی ایران، تاکی باید چشم به راه نویسنده‌ای بماند که بتواند جهان‌واره انسان ایرانی شیعه پر از آه و آرمان و رنج و شادی و کمی و کاستی و آرزو و کمال گرایی معنوی را در نمایش‌نامه‌های خویش بازآفرینی هنرمندانه‌ای ببخشد؟

چهره‌اش سیلی نکوبیده و او را نترسانده باشد کجاست که همه این خواستهای زلال ادبی، هنری بومی ما را برکشد از ژرفای توهم و فراموشی و به گردش دریاورد

چرخهای نقد
هنری اندیشه‌پرداز
و دوران‌ساز ایران
امروز و فردا را تا
نویسندگانی چون
هوشنگ گلشیری
پس از سالیان سال
بازی با نثر و ساختار
هنری داستان،
از کوه ادعایشان
موش «جن‌نامه»
درنیاورند؟

داستان بلند
«جن‌نامه» داستان
تحقیر انسان ایرانی
آز کارگر و کارمند
و زن خانه‌دار و
روشنفکر و مبارز
انقلابی بگیر تا
کودکانی که در میانه

بال و پر همین مردمان بار می‌آیند
و روانه فردا و پس‌فرداهای زندگانی
می‌شوند! نشان می‌دهد بی‌هیچ
مرزبندی انسان‌شناسانه، جامعه پژوه
و روان‌کاوانه برآمده از شناخت حسی
یا دانشی نویسنده پرادهایی همچون
گلشیری.

مردم ایران، توده‌هایی انسانی بوده‌اند
بر فراز و نشیب یک راه دور و بلند
تاریخی که سرشاری‌ها و کاستی‌های

گوناگونی هم داشته‌اند. هر هنرمندی هم در میان این

برخی اساطیر پهلوانی و رخداد‌های تاریخی ایران زمین،
کاوش‌هایی داشته است، اما جهان‌واره‌اش، از جهان
فرهنگ، اندیشه و مذهب انسان ایرانی دور می‌نماید

و تئاتر جهان هم،
جهان‌واره بیضایی را،
جهان‌واره‌ای ایرانی
نیافته است. رادی،
نثر و انبان واژگان
هنرمندانه‌ای دارد،
اما این انبان واژگان
و نثر توانمند را
برای بازتاب جهان
و اندیشه انسان
کهن ریشه ایرانی
فرانخوانده است.
رادی بر آن می‌نماید
که آنتون چخوف و
تنسی ویلیامز تئاتر
ایران باشد و با
همه هنرنمایی دل
پذیرش در پرداخت
صحنه و گفت‌وگوی
آدم‌های آثارش، یک



آنتون چخوف

**صادق هدایت نه داستان‌پرداز
هنرمند فرهیخته طراز اولی هست
و نه آینه تمام‌نمای زندگی و
فرهنگ ایرانیان و بسی سخت و
شکست‌پذیر می‌نمود این رخداد که
اهل قلمی نقدآور، آوای گلایه سر
دهد از پدیدارشدن داستان‌های
سست ساختار و مستهجن کسانی
چون صادق چوبک**

رونویس از کار درآمده است: رونویس
آثار درخشان مکتب رئالیسم
اجتماعی در تئاتر روسیه و آمریکا.
هنر نمایش نوگرای ایران، تاکی باید
چشم به راه نویسنده‌ای بماند که
بتواند جهان‌واره انسان ایرانی شیعه
پر از آه و آرمان و رنج و شادی و
کمی و کاستی و آرزو و کمال‌گرایی
معنوی را در نمایش‌نامه‌های خویش
بازآفرینی هنرمندانه‌ای ببخشد؟

دست نیرومند منتقد نیرومندی که جن وادادگی، بر

مردم و در بر و بوم هر مردم دیگری باید با خلق آثار هنری خویش، با پرداخت درون‌مایه و سازه‌آرایی اثرش بلندی‌های رشک‌برانگیز مردم را بنمایاند و ببالد و هم

کاستی‌های رنج‌آور آنان را بشناساند و ضرورت درمان را، با انگشت اشاره هنرمندی خویش گوشزد کند.

گلشیری در داستان «جن‌نامه» هرچه را که بر دیس زنگ‌زده هنرش نهاده، گندافزایی کرده است. درشت‌نمایی بیش از اندازه گنداب جنسی درون برخی افراد، چنان می‌نماید که گویی مردم ایران، هرچه می‌کنند و بر هر دری می‌کوبند برای رسیدن به همیستری است و دیگر هیچ. در جایی از داستان، زنای با محارم، درد

یکی از شخصیت‌های داستان می‌شود و در جای دیگری مبارز سیاسی درگیر با زندان و پیگرد امنیتی، همچون آدمک‌های داستان «بعد از عروسی چه گذشت» [نوشته رضا براهنی] شورابه‌ای از نگرانی جنسی می‌نماید گم‌شده در بیابانهای تاریک و بی‌افق رهایی.

گلشیری و هر هنرمندی می‌تواند منتقد پندارها، رفتارها و گفتارهای ناپسند مردمان دور و بر خویش باشد و به دور از هنجارشکنی‌های هنرگریز، راه و چاه هستی فردی و اجتماعی مردم خویش را، با تکیه بر تجربه و دانش نقادی و داوری کند و اثر بگذارد.

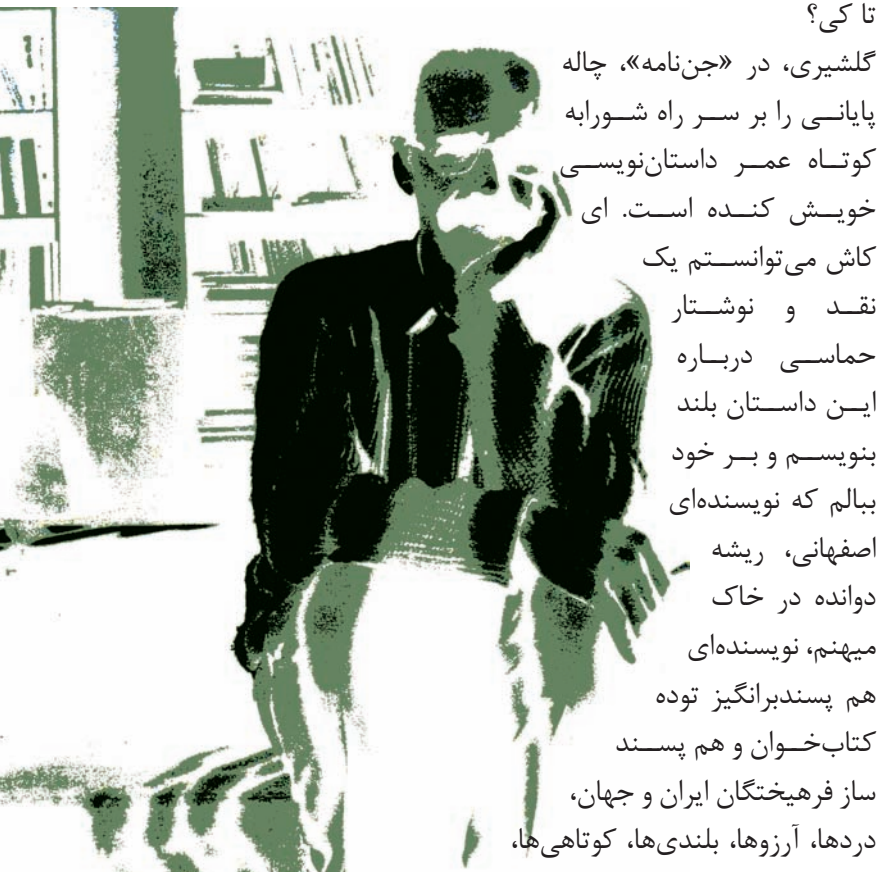
اما: از انقلاب مشروطیت تا به امروز، نویسندگان شتاب‌زده و هنجارشکنی چون صادق هدایت، صادق چوبک، غلام‌حسین ساعدی، بهرام صادقی، جمال میرصادقی، رضا براهنی و نیز هوشنگ گلشیری، چند داستان کوتاه و رمان بومی منتقدانه، منصفانه، هنرمند و جهان‌پسند آبه مانند سروانتس، فلور، دیکنز، موپاسان، تامس هاردی، گوگول، داستایفسکی، تولستوی، مارک تواین، جان اشتاین بک و هر نویسنده توانای دیگری... [پدید آورده‌اند؟

داستان بلند «جن‌نامه» داستان تحقیر انسان ایرانی [از کارگر و کارمند و زن خانه‌دار و روشنفکر و مبارز انقلابی بگیر تا کودکانی که در میانه بال و پر همین مردمان بار می‌آیند و روانه فردا و پس‌فرداهای زندگانی می‌شوند] را نشان می‌دهد بی‌هیچ مرزبندی انسان‌شناسانه، جامعه پژوه و روان‌کاوانه برآمده از شناخت حسی یا دانشی نویسنده پر ادعایی همچون گلشیری

ارزش بومی و جهانی می‌بخشد؟ تا کی باید ما به جای پدیدارشدن داستانهای کوتاه و رمانهای فرهنگ‌آفرینی برخاسته از هستی و فرهنگ و آرمانهای خودمان، «بوف کور» و «جن‌نامه» را بر سر دست چند منتقد جن‌زده بینیم که هلهله‌کنان از سر دالان ادبیات وادادگی، پای‌کوبان و سوت‌زنان تا ته دالان می‌روند و دوباره به سر دالان برمی‌گردند و جهان ادبی و فرهنگی را همین دالان سرد و نمور

و تاریک بشناسانیم و دیگر هیچ؟ تا کی؟

گلشیری، در «جن‌نامه»، چاله پایانی را بر سر راه شورابه کوتاه عمر داستان‌نویسی خویش کنده است. ای کاش می‌توانستم یک نقد و نوشتار حماسی درباره این داستان بلند بنویسم و بر خود ببالم که نویسنده‌ای اصفهانی، ریشه دوانده در خاک میهنم، نویسنده‌ای هم‌پسندبرانگیز توده کتاب‌خوان و هم‌پسند ساز فرهیختگان ایران و جهان، دردها، آرزوها، بلندی‌ها، کوتاهی‌ها،



گذشته‌ها، روزگاران، زشتی‌ها، بالندگی‌ها، برادرکشی‌ها، به یک جهان - تمدن را به جهانیان امروز و فردا و همدردی‌ها، حماسه‌ها، فرهنگ‌نوازی‌ها، فرهنگ‌کشی‌ها، پس‌فردها نمایانده است.

چند منتقد و پژوهشگر جهانی، [دست کم در اندازه‌های اشتفان تسوایگ و ابروینگ استون] یکی از داستان‌های کوتاه یا بلندی همچون «جن‌نامه» را خوانده و برانگیخته شده‌اند تا آن را نه در کنار سروانتس و داستایوسکی و تولستوی، بلکه دست کم در کنار ارسکین کالدول یا سامرست موآم، ارزش و ارج بگذارند؟ دوستداران نمایشی هدایت و چوبک و گلشیری پاسخم دهند. ■

**تا کی باید ما به جای پدیدارشدن
داستانهای کوتاه و رمانهای
فرهنگ‌آفرینی برخاسته از هستی
و فرهنگ و آرمانهای خودمان،
«بوف کور» و «جن‌نامه» را بر سر
دست چند منتقد جن‌زده ببینیم
که هله‌کنان از سر دالان ادبیات
وادادگی، پای‌کوبان و سوت‌زنان تا
ته دالان می‌روند و دوباره به سر
دالان برمی‌گردند و جهان ادبی و
فرهنگی را همین دالان سرد و نمود
و تاریک بشناسانیم و دیگر هیچ؟
تا کی؟**

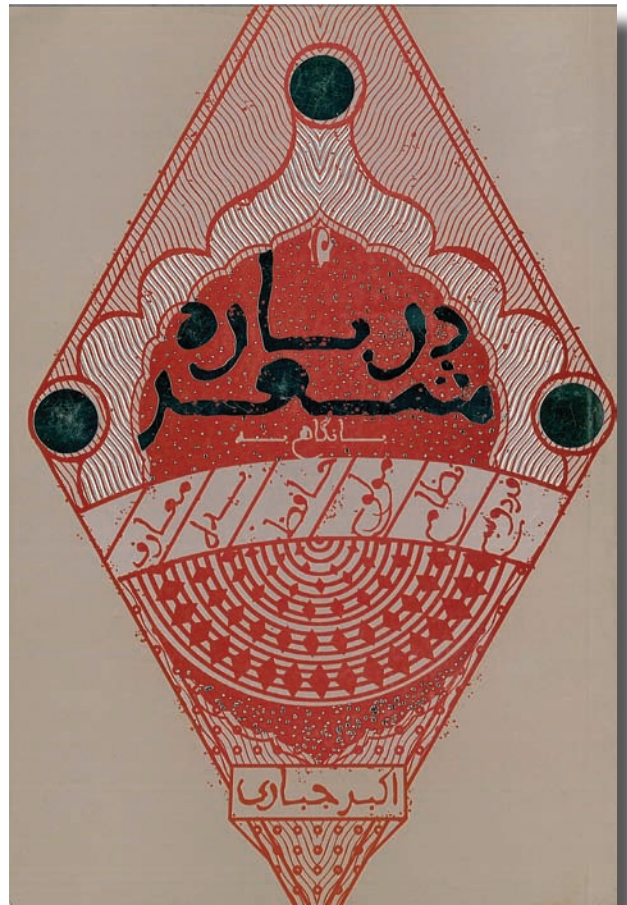
**گلشیری، در «جن‌نامه»، چاله پایانی
را بر سر راه شورابه کوتاه عمر
داستان‌نویسی خویش کنده است**

پایداری‌ها، آزدگی‌ها، باورهای زلال
انسان‌ساز معنوی، خواب‌زدگی‌ها،
خرافات، پهلوانی‌ها، غرب‌زدگی‌ها،
خودباوری‌ها، گرماهای خانوادگی،
تنهایی‌های پژمردگی‌آور، خنده‌های
بیهوده، گریه‌های خداخواهانه،
حکمت‌ها، باغ‌آفرینی‌ها،
کاریزگستری و معماری کهن هستی
فردی و اجتماعی ما مردم ایران را،
هم به خودمان باز نمایانده است و
هم این مردم هستی‌ساز و معنابخش

کتابی کم نظیر درباره شعر

□ علی جباری

کتاب درباره شعر
تألیف: دکتر اکبر جباری
نشر: پرسش
سال: ۱۳۸۹



به سراغ چیستی شعر و شعر شاعران پارسی گو می‌رود. روش کتاب چنانکه در مقدمه نیز تصریح شده است، روشی است پدیدارشناسانه که سعی دارد با تقرب به شعر شاعران بزرگی چون فردوسی و حافظ و بیدل، راهی به حقیقت این زبان بیابد که زبان شعر نام دارد. «روش کتاب روشی پدیدارشناسانه است. روش پدیدارشناختی روشی است که

ما را از بند برخی پیش‌فرض‌ها رها می‌سازد تا درنستی آزاد با حقیقت هر پدیده‌ای مواجه شویم. در چنین روشی از هرگونه پیش‌فرض روانشناختی و ذهنیت‌باورانه subjectivism فاصله گرفته و سعی در امکان شنیدن ندایی است که از پدیده به گوش می‌رسد. امروزه در مواجهه با شعر چون دیگر پدیده‌ها عادت برآنست تا آنرا در نسبت با تأثیر و تأثرات روانی و ذهنی بر روی

انسان تعریف و تحلیل نمایند. زیبایی چیزی دانسته می‌شود که انسان آنرا زیبا می‌داند و انسان چیزی را زیبا می‌داند که برایش خوش‌آیند باشد و چیزی خوش‌آیند او خواهد بود که یا با پیش‌فرض‌های او مطابقت داشته باشد و یا منشأ لذت یا

در زمانه‌ای که کتاب نیز چون دیگر کالاها «تولید انبوه» می‌شود، و زبان تا سطح «ابزار» و «وسیله» تقلیل می‌یابد، طبیعی است که نوشتن کاری سهل و آسان است. اما نوشتنی که از سر فکر برخاسته و درد تفکر داشته باشد، گوهریست نایاب و درّی است گران. کتاب «درباره شعر» چنین کتابی است.

«درباره شعر» کتابی است درباره زبان اصیل آدمی که همانا شعر می‌نامندش. کتاب یک مقدمه و یک پیشگفتار و هفت فصل دارد. در مقدمه کتاب پس از نقل جمله‌ای از مارتین هیدگر درباب زبان می‌خوانیم: «روزگاری بود که آدمی با زبان انس داشت و در این انس، با معانی می‌زیست. در آن روز پیشین، او هرگز خود را واضع زبان نمی‌دید و نسبت میان لفظ و معنا را «قرارداد»

نمی‌پنداشت، بل زبان را «منزلگه وجود» می‌دانست و خود را مقیم این منزل می‌یافت.»

کتاب با چنین ورودی، از همان ابتدا نگاه فلسفی و حکمی خاصی را بنا می‌نهد که در فصول آتی نیز با همین مبنا

اینکه شعر را حادثه‌ای در زبان بدانیم، چه چیزی را بیان می‌کند؟ البته مسلم است که زبان شعر متفاوت از زبان‌های دیگر است و مانند زبان علم یا زبان روزمره نیست، اما «حادثه در زبان» آنچنان بی‌معناست که از فرط بی‌معنایی می‌تواند چنان موسع به نظر آید که هر معنایی را القا کند

سودی برای او باشد»

در زبان» آنچنان بی‌معناست که از فرط بی‌معنایی می‌تواند

با چنین مقدمه‌ای، پیشگفتار کتاب به طرح پرسش از چیستی

«زبان» می‌نشیند. حقیقت زبان که در شعر مقام می‌یابد،

پرسشی است که در این زمانه زیون

اندیش، یکسر به طاق نسیان می‌رود،

و این غفلت از حقیقت زبان، بلبشویی

را در ساحت زبان پدید می‌آورد که

می‌توان صورت تام و تمام آن را در زبان

ژورنالیسم و شعر نو مشاهده کرد.

پیشگفتار کتاب با نقل جمله‌ای از

کتاب «موسیقی شعر» اثر دکتر شفیعی

کدکنی، به مبانی ابتذال زبان معاصر

می‌پردازد: «می‌گویند، «شعر حادثه‌ای

است که در زبان روی می‌دهد» و بر

این قول شواهدی از سخن صورت‌گرایان

formalists و ساختارگرایان

می‌آورند. این سخن غلط نیست.

چراکه «غلط» سخنی است کاذب که

در نسبت با صدق و کذب و مطابقت با

واقع بیان می‌شود. سخن غلط سخنی

است که مطابق با واقع نباشد و کاذب

باشد، مانند اینکه هم اینک شب باشد

و کسی بگوید روز است. بدین معنا این

سخن که شعر اتفاقی در زبان است

غلط نیست، بل مهمل است. و مهمل

امر نیست که دیگر نه به صدق و کذب،

بل به معناداری و بی‌معنایی مرتبط

است. سخن مهمل سخنی است که

هیچ معنایی ندارد و نمی‌توان از آن

معنایی را کشف نمود که آدمی را در گشودن

سخن مهمل سخنی هیچ مگوست.

اینکه شعر را حادثه‌ای در زبان بدانیم، چه چیزی را بیان

می‌کند؟ البته مسلم است که زبان شعر متفاوت از زبان‌های

دیگر است و مانند زبان علم یا زبان روزمره نیست، اما «حادثه

را می‌توان شعر نامید؟ آیا باید این پرسش را یکسر رها کنیم،

پیشگفتار کتاب با نقل جمله‌ای از

کتاب «موسیقی شعر» اثر دکتر

شفیعی کدکنی، به مبانی ابتذال زبان

معاصر می‌پردازد: «می‌گویند، «شعر

حادثه‌ای است که در زبان روی

می‌دهد» و بر این قول شواهدی از

سخن صورت‌گرایان formalists و

ساختارگرایان می‌آورند. این سخن

غلط نیست. چراکه «غلط» سخنی

است کاذب که در نسبت با صدق

و کذب و مطابقت با واقع بیان

می‌شود. سخن غلط سخنی است

که مطابق با واقع نباشد و کاذب

باشد، مانند اینکه هم اینک شب

باشد و کسی بگوید روز است. بدین

معنا این سخن که شعر اتفاقی در

زبان است غلط نیست، بل مهمل

است. و مهمل امر نیست که دیگر نه

به صدق و کذب، بل به معناداری

و بی‌معنایی مرتبط است. سخن

مهمل سخنی است که هیچ معنایی

ندارد و نمی‌توان از آن معنایی را

کشف نمود که آدمی را در گشودن

افق به کار آید. سخن مهمل سخنی

هیچ مگوست

با کدام محک و معیار باید شعر را از ناشعر تمییز دهیم؟

دیگر سخن بر سر شعر خوب یا شعر ضعیف نیست، بل

خود شعر کجاست؟ در زمانه‌ای که هر نوشته و سخنی از

رهگذر امپراطوری رسانه‌ها شعر نامیده می‌شود، کدام کلام

را می‌توان شعر نامید؟ آیا باید این پرسش را یکسر رها کنیم،

و تن به مشهورات زمانه دهیم، و همراه با عوام غفلت زده و این غفلت برایمان بدست می‌آید.»

تحصیل کرده، هر نوشته‌ای را که آنها شعر می‌نامندش، شعر فصل اول، با مروری بر برخی از نظریه‌های ادبی در باب شعر و نقد مبانی این نظریه‌ها سعی در عبور از این مبانی دارد. آراء بدانیم؟

«پرسش از چپستی شعر اگر جز حیرت، چیزی برای گفتن نداشته باشد، یک چیز را به وضوح

آشکار می‌سازد و آن اینکه، «امروزه ما نمی‌دانیم به چه چیزی شعر می‌گویند.»

شاید کسانی چنین پرسشی را اساساً بی‌وجه بدانند و به‌راحتی نمونه‌هایی را از اینجا و آنجا برای شعر دست و پا کنند

و آنچه را که امروزه تحت عنوان «شعر» در روزنامه‌ها و دیگر رسانه‌ها عرضه می‌شود، از مصادیق شعر بشناسند! اما

آیا به صرف ادعای دیگران و عادت می‌توان شعر را شناخت؟ از کجا بدانیم آنچه در رسانه می‌خوانند و می‌نویسند،

شعر است؟ کدام معیار، شعر بودن کلام را نشان می‌دهد و عیار آنرا عیان می‌سازد؟ آیا ما امروزه می‌توانیم کلامی

را اشاره کنیم و بگوییم این «شعر» است آنچنان که با اشاره به یک میز آن را نشان می‌دهیم؟ چگونه می‌توانیم به

پاسخ‌های ارائه شده اطمینان کنیم؟ و چه دهشت‌آور است این فقدان محک و معیار، و بدتر از آن اینکه،

نمی‌دانیم که نمی‌دانیم به چه چیزی شعر می‌گویند، و گرفتار این جهلیم و خوش‌باورانه می‌پنداریم که نه تنها

شعر را می‌شناسیم، بل حقیقت آن نیز برایمان آشکار است. اساساً در چنین غفلتی پرسش از ماهیت شعر نیز بی‌وجه به نظر می‌رسد. وقتی که من

می‌دانم شعر کدام است، دیگر نیازی به پرسش از چپستی شعر ندارم. آسودگی از پرسش بهترین نتیجه‌ایست که در

آری زبان روزمره نیز حادثه‌ای در

زبان است، زبان علم نیز حادثه‌ای

در زبان است، زبان ژورنالیسم نیز

حادثه‌ای در زبان است! اما که چه؟

زبان خود عین حادثه است، اگر

معنای دقیق حادثه را بدانیم.

اگر بدانیم که «حادثه» با «حدیث»

همیشه است. اگر بدانیم زبان

حادثه است چون حدیث می‌کند.

زبان حادثه است چون، سخن

می‌گوید. زبان، سخن می‌گوید. زبان

محادثه است چراکه وجود را آشکار

می‌کند و خانه وجود است. برای

آنکه به تأمل در باب شعر بنشینیم،

لازم است یک بار برای همیشه

خود را از این پندار واهی که زبان

«وسیله» و «ابزار» است رها سازیم

در زمانه‌ای که هر نوشته و سخنی

از رهگذر امپراطوری رسانه‌ها

شعر نامیده می‌شود، کدام کلام

را می‌توان شعر نامید؟ آیا باید

این پرسش را یکسر رها کنیم،

و تن به مشهورات زمانه دهیم، و

همراه با عوام غفلت زده و تحصیل

کرده، هر نوشته‌ای را که آنها شعر

می‌نامندش، شعر بدانیم؟

نویسنده، اصالت خواننده، روانکاو به

بحث و نقد گذاشته می‌شود. پس از

طرح مختصری از مباحث انتقادی،

کتاب به معنایی از شعر دست می‌یابد

که شاه بیت کتاب نیز همین معناست.

«شعر، حکمتی موزون و مخیل و مقفی

است» در ادامه مباحثی مانند «حقیقت

شعر» «کلمه شعر» «حکمت» «خیال»

«عواطف وجود» «خیال متصل و خیال

منفصل» «تنزیه و تشبیه» «وهم»

«صور خیال» «استعاره» «قافیه»

«وزن» «اجزاء شعر» «رستاخیز معانی»

... را در این فصل می‌خوانیم.

ورود «حکمت» به معنای شعر، ساحتی

را برای نویسنده پدید می‌آورد که او

را قادر می‌سازد تا به خوانشی از شعر

شاعران بزرگ پارسی‌گو بنشیند. فصول

بعدی از منظری حکمی و متناسب با

معنایی که از شعر بدست آمده به شعر

شاعرانی چون فردوسی، نظامی، مولانا،

حافظ، بیدل و معارف می‌پردازد. فصل

دوم با عنوان «حکمت و حماسه»

شاهنامه فردوسی را به دید می‌آورد.

این فصل با این عبارت آغاز می‌شود:

«حکیم ابوالقاسم فردوسی غریب‌ترین

شاعر پارسی‌گوست و عجب آنکه این

غریب، برغم انبوه نوشته‌ها در باب

فردوسی و شاهنامه‌پژوهی‌ها همچنان

باقیست و بل خود، گاه معلول این همه است. شاهنامه که

نامه‌ای اصیل و اصلی است در درازای تاریخ و کثرت شاعران و

پارسی‌سرایان و ادب‌پژوهان همچنان در غربت خواهد ماند و سیراست که مخاطب نظارگر حقایقی می‌شود فراتر از صورت

ظاهری حکایت.

فصل چهارم «حکمت و عرفان» نام دارد که به شعر مولانا و برخی از حکایات مثنوی رو آورده است.

دیوان شمس او نیز که محصول انس مولانا با شمس الدین محمد تبریزی است، سرتاسر بیان حکمت است.

حکایت شیفتگی مولانا و دلدادگی او به شمس حکایتی است که بسیاری پیرامون آن سخن گفته‌اند و هرکسی

از ظن خود کوشیده است تا راهی به ساحت رمزآلود این ارتباط بیابد. اینکه میان این دو چه گذشت سرّیست نهان که باید در کلامشان گوش به نوای آن داد.

مولانا در شمس چه می‌دید و شمس برای او که بود؟ او خود در دیوان شمس گفته است:

شمس الحق تبریزی در آینه صافت
گر غیر خدا بینم باشم بتر از کافر
پس شمس برای مولانا آینه بود و مولانا در نظر به شمس حق را می‌دید.
مباحث با اهمیتی چون «جبر و اختیار» در این فصل به بحث گذاشته می‌شود.
فصل پنجم با عنوان «حکمت و اشارت» به شعر لسان الغیب حافظ کلام الله اشاراتی دارد حکیمانه. در این فصل خواهیم دانست چرا حافظ «لسان الغیب» است. تعبیری که بنابر گفته

مولف همه شاعران حقیقی را می‌توان بدان نامید. در این فصل می‌خوانیم: «حافظ شاعر است و شعرش همان زبان غیبگوی اوست. اما این غیب‌گویی امروزه برای ما غایبان از عالم غیب بسی کج فهمی‌ها می‌تواند به همراه داشته باشد.

«حافظ شاعر است و شعرش همان زبان غیبگوی اوست. اما این غیب‌گویی امروزه برای ما غایبان از عالم غیب بسی کج فهمی‌ها می‌تواند به همراه داشته باشد. اگر حافظ لسان الغیب است - که است - باید بدانیم او با «زبان» انس داشته و این انس با زبان او را به ساحت غیب کشانده است

از عبدالقادر بیدل دهلوی چه می‌توان گفت. شعر او چون قله بلندی است فرورفته در مه صبحگاهی. ما را توان دیدن آن همه شکوه و جلالت نیست. شکوهی که چنین القا می‌کند که آیا پس از او دیگر می‌توان شعر گفت؟ آیا دیگر مضمونی در عالم باقی مانده است که بیدل بدان اشارتی نکرده است؟ آیا بیدل ختم شعر فارسی نیست؟ گاهی شکوه زبان بیدل این توهم را در خواننده ایجاد می‌کند که «شاعر اگر بیدل است، پس دیگران که هستند؟» شاید اینهمه از سر ارادتی است که به بیدل داریم، اما هرگز نمی‌توان عظمت و بزرگی شعر بیدل را به ارادت خود فرو بکاهیم. بیدل بزرگ است و با شکوه، خواه ما بدو ارادت داشته باشیم، خواه از سر غفلت یارای فهم او در ما نباشد

این غربت از آنروست که هنوز نمی‌دانیم چرا شاعر حماسه سرا را «حکیم» می‌نامند؟ چه نسبتی میان حماسه و حکمت است؟ مگر نه این است که حکیمان اهل جنگ و جدال نبوده‌اند و تنها در کنج خلوت به ریاضت و مراقبه اشتغال داشته‌اند؟»

مباحثی که در این فصل طرح می‌شود، بسیار خواندنی و در عین حال غریب می‌نماید. تاکنون کسی فردوسی و شاهنامه را چون حکمایی مانند ابن عربی نخوانده بود. کتاب حاضر شاهنامه را از منظر حکمی و فردوسی را چون ابن عربی می‌خواند. مباحثی مانند «اعیان ثابته» و «شرق و غرب وجود» از جمله مباحث این فصل است.

فصل دوم با عنوان «حکمت و دلدادگی» به مثنوی «لیلی و مجنون» نظامی پرداخته است. گرچه مثنوی «مخزن الاسرار» نظامی شعری حکمی است و حکمت در این مثنوی به نحو عریان عرضه می‌شود، اما حکمی خواندن مثنوی عاشقانه «لیلی و مجنون» کاریست که تنها از منظر حکمی کتاب «درباره شعر» می‌توان بدان دست یازید. در بخشی از فصل سوم می‌خوانیم: «لیلی نماد باطن است و مجنون مظهر ظاهر. مقام لیلی پوشیدگی و اختفا است و مقام مجنون آشکارگی و ظهور.

پس حکایت در کشاکش این ظهور و بطون پیش می‌رود و مخاطب نیز دائماً سیر در این دایره می‌کند. گاه در مقام مجنون و گاه در منزل لیلی. گاه در ملاء عام با مجنون می‌گرید و گاه در خفا با لیلی مویه می‌کند. اما در امتداد این

اگر حافظ لسان الغیب است - که است - باید بدانیم او با مخیل، موزون و مقفی است. و شعر بیدل در عالیترین «زبان» انس داشته و این انس با زبان او را به ساحت غیب معنای خود حامل این معناست.

کشانده است. حافظ غیب‌گو است اما نه به معنای افشاگر اسرار نهانی. شاید این تصویری کودکانه از کل مجموعه عرفان و حکمت اسلامی باشد که آن را متهم به افشاگری اسرار نهان می‌کند. سر، سر است و غیب نیز غیب. هیچ غیبی به زبان نمی‌آید. غیبی که به زبان بیاید دیگر غیب نیست. هیچ باطنی آشکار نمی‌شود. باطن همواره باطن خواهد ماند. پس لسان الغیبی به چه معناست؟ مباحث مطرح در این فصل عبارتند از: زبان حافظ، مفردات، معنای پیر، معنای وقت، معنای رندی...»

گرچه تمامی آثار شعر و ادب فارسی از سرچشمه حکمت سیراب شده اما با این همه در تاریخ ادب فارسی، شاهد آثار منظوم و دوانین شعری هستیم که رسماً از آثار حکمی بشمار می‌روند. در این میان منظومه‌هایی نظیر «گلشن راز» شیخ محمود شبستری از معروفترین این آثار است. اما در عصر حاضر و دورانی که آن را برای شاعران «زمانه عسرت» نام نهاده‌اند، شاهد ظهور شاعری حکیم و یا حکیمی شاعر هستیم که هم در عرصه غزل و هم در قالب مثنوی، یکی از درخشانترین آثار شعری را به تاریخ ادب فارسی تقدیم نمود و اینگونه در زمانه عسرت و فروبستگی ساحت قدس، افق‌هایی از تفکر انسی را به روی مردمان این زمانه گشود

چون قلّه بلندی است فرورفته در مه صبحگاهی. ما را توان دیدن آن همه شکوه و جلالت نیست. شکوهی که چنین القا می‌کند که آیا پس از او دیگر می‌توان شعر گفت؟ آیا دیگر مضمونی در عالم باقی مانده است که بیدل بدان اشارتی نکرده است؟ آیا بیدل ختم شعر فارسی نیست؟ گاهی شکوه زبان بیدل این توهم را در خواننده ایجاد می‌کند که «شاعر اگر بیدل است، پس دیگران که هستند؟» شاید اینهمه از سر ارادتی است که به بیدل داریم، اما هرگز نمی‌توان عظمت و بزرگی شعر بیدل را به ارادت خود فرو بکاهیم. بیدل بزرگ است و با شکوه، خواه ما بدو ارادت داشته باشیم، خواه از سرغفلت یارای فهم او در ما نباشد. شعر بیدل حکمت محض است و شاید بتوان او را مصداق تام و تمام آن معنایی از شعر بدانیم که در سرآغاز این دفتر بیان گردید. «شعر، حکمتی

مباحثی چون: «لفظ و معنا، وجود و عدم، اعیان ثابت، وحدت وجود، حقیقت زندگی، حقیقت زمان و...

فصل هفتم «حکمت و تاریخ» نام دارد که به شعر شاعر و حکیم معاصر سید عباس معارف و مثنوی «حکمت تاریخ» او پرداخته است. در ابتدای این فصل می‌خوانیم: «گرچه تمامی آثار شعر و ادب فارسی از سرچشمه حکمت سیراب شده و این دفتر نیز گوشه‌ای از این دریای بی‌پایان را به تماشا نشسته است، اما با این همه در تاریخ ادب فارسی، شاهد آثار منظوم و دوانین شعری هستیم که رسماً از آثار حکمی بشمار می‌روند. در این میان منظومه‌هایی نظیر «گلشن راز» شیخ محمود شبستری از معروفترین این آثار است. اما در عصر حاضر و دورانی که آن را برای شاعران «زمانه عسرت»

نام نهاده‌اند، شاهد ظهور شاعری حکیم و یا حکیمی شاعر هستیم که هم در عرصه غزل و هم در قالب مثنوی، یکی از درخشانترین آثار شعری را به تاریخ ادب فارسی تقدیم نمود و اینگونه در زمانه عسرت و فروبستگی ساحت قدس، افق‌هایی از تفکر انسی را به روی مردمان این زمانه گشود. حکیم سید عباس معارف بی‌شک نامی ماندگار در ساحت شعر حکمی و تفکر انسی خواهد بود که در این فصل سعی خواهیم نمود تنها به شرح مثنوی «حکمت تاریخ» بنشینیم.

مباحثی که در این فصل پایانی بدانها اشاراتی رفته است عبارتند از: «در صفت پیروز»، «در صفت دیروز»، «در صفت امروز» «در صفت فردا»، «در صفت پس فردا» «تجدد» و...

"محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است"
امام خمینی (ره)

بر خشک چوب نیزه‌ها گل کرد خورشید

□ استاد علی معلم دامغانی

بر ثور شب با عنکبوتان می‌تنیدم
در چاه کوفه وای حیدر می‌شنیدم
بر ریگ صحرا با اباذر پویه کردم
عماروش چون ابر و دریا مویه کردم
تاوان مستی همچو اشتر باز راندم
با میثم از معراج دار آواز خواندم
من تلخی صبر خدا در جام دارم
صفرای رنج مجتبی در کام دارم.
من زخم خوردم صبر کردم دیر کردم
من با حسین از کربلا شب‌گیر کردم
آن روز در جام شفق مل کرد خورشید
بر خشک چوب نیزه‌ها گل کرد خورشید
فریادهای خسته سر بر اوج می‌زد
وادی به وادی خون پاکان موج می‌زد
بی‌درد مردم ما خدا، بی‌درد مردم
نامرد مردم ما خدا، نامرد مردم
از پا حسین افتاد و ما برپای بودیم
زینب اسیری رفت و ما بر جای بودیم
از دست ما بر ریگ صحرا نطع کردند
دست علمدار خدا را قطع کردند
نوباوه‌گان مصطفی را سر بردند
مرغان بستان خدا را سر بردند
در بر گریز باغ زهرا برگ کردیم
زنجیر خائیدیم و صبر مرگ کردیم
چون بیهوشان ننگ سلامت ماند برما
تاوان این خون تا قیامت ماند برما
روزی که در جام شفق مل کرد خورشید
بر خشک چوب نیزه‌ها گل کرد خورشید

روزی که در جام شفق مل کرد خورشید
بر خشک چوب نیزه‌ها گل کرد خورشید
شید و شفق را چون صدف در آب دیدم
خورشید را بر نیزه‌گویی خواب دیدم
خورشید را بر نیزه؟ آری اینچنین است
خورشید را بر نیزه دیدن سهمگین است
بر صخره از سیب زنج برمی‌توان دید

خورشید را بر نیزه کمتر می‌توان دید
در جام من می‌پیش‌تر کن ساقی امشب
با من مدارا بیشتر کن ساقی امشب
بر آبخورد آخر مقدم تشنگانند
می‌ده حریفانم صبوری می‌توانند
این تازه رویان کهنه رندان زمینند
با ناشکیبایان صبوری را قرینند
من صحبت شب تا سحوری کی توانم
من زخم دارم من صبوری کی توانم
تسکین ظلمت شهر کوران را مبارک
ساقی سلامت این صبوران را مبارک
من زخم‌های کهنه دارم بی‌شکیم
من گرچه اینجا آشیان دارم غریبم
من با صبوری کینه دیرینه دارم
من زخم داغ آدم اندر سینه دارم

من زخم‌دار تیغ قابیلم برادر

میراث خوار رنج هابیل برادر
یوسف مرا فرزند مادر بود در چاه
یحیی! مرا یحیی برادر بود در چاه
از نیل با موسی بیابانگرد بودم
بردار با عیسی شریک درد بودم
من با محمد از یتیمی عهد کردم
با عاشقی میثاق خون در مهد کردم



فرا متن

راهنمای مطالعه غرب‌شناسی انتقادی

لیست اول



از این پس در هر شماره، لیستی از عناوین کتاب‌ها و آثاری که می‌توانند در زمینه‌های «غرب‌شناسی انتقادی»، «تاریخ تحلیلی ایران و جهان»، «اندیشه سیاسی» و نظایر اینها، در حوزه «مبارزه با جنگ نرم» آگاهی‌بخش و مفید باشند را معرفی خواهیم کرد.

در این شماره مجله، لیست اول در موضوع «غرب‌شناسی انتقادی» را ارائه می‌دهیم و ان‌شاءالله در شماره بعد لیست دوم در این خصوص را منتشر می‌کنیم و... در ضمن باید گفت که در امر مطالعه «غرب‌شناسی انتقادی»، رعایت ترتیب در مطالعه کتب ارائه‌شده، الزامی نیست اما شاید در مواردی و برای بعضی اشخاص، رعایت ترتیب ارائه‌شده، در امر مطالعه مفید باشد.

۱. توسعه و مبانی تمدن غرب / شهید سیدمرتضی آوینی / نشر ساقی

۲. مبانی نظری غرب مدرن / شهریار زرشناس / کتاب صبح

۳. فلسفه در دام ایدئولوژی / دکتر رضا داوری اردکانی / امیر کبیر مقالات «بخش اول: استیلای غرب» که شامل این عناوین می‌گردد: (۱) انقلاب و اندیشه (۲) جوهر و ماهیت غرب (۳) لوازم و نتایج انکار غرب (۴) غرب مدعی سلطنت بر عالم و آدم (۵) دیانت و فلسفه و علم جدید (۶) مفهوم توسعه و مدرنیزاسیون (۷) مسئله اخذ و اقتباس تکنولوژی (۸) فلسفه و علوم انسانی در غرب (۹) نظری به ماهیت علوم انسانی (۱۰) فرهنگ و توسعه]

چاپ اول این کتاب که با عنوان «فلسفه در بحران / امیرکبیر» در سال ۱۳۷۳ منتشر شده بود، از چاپ دوم که با عنوان «فلسفه در دام ایدئولوژی» منتشر گردیده کامل‌تر است.

۴. اسلام و تجدد / مهدی نصیری / کتاب صبح

۵. واژه‌نامه فرهنگی - سیاسی / شهریار زرشناس / کتاب صبح

نکته مهم: اگرچه در کل، افق تفکر نویسندگان و کتب عنوان شده در بالا، همسان و یک جهت است، اما پاره‌ای تفاوت‌ها در روایت‌های فلسفی یا تاریخی و برخی وجوه آراء آنها وجود دارد که خوانندگان محترم خود می‌توانند به حسب سلیقه یا رأی خود، دست به انتخاب بزنند. اما در کل و در نهایت، مطالعه همه کتب سابق‌الذکر در شناخت ماهیت غرب مدرن مفید است.



پاسداشت «محمدحسین فیض»، اسومای از تبار شهدای مبارزه با فتنه سیاه سال ۱۳۸۸

محمدحسین همیشه آماده فداکاری برای انقلاب و نظام بود

□ ریحانه موحد

در تاریخ انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، وقایعی وجود دارد که در سرنوشت و تقدیر تاریخی و آینده ملت ما، نقش اساسی ایفا کرده است. یکی از این وقایع، انتخابات دهم ریاست جمهوری بود که با حضور ۸۵ درصدی ملت همیشه در صحنه ایران، آری دوباره‌ای به آرمان‌های انقلاب و نظامی بود که با جانفشانی و ایثارگری هزاران، هزار سینه سرخ مهاجر به بار نشست و امروز این انقلاب با اقتدار، مشعل‌دار پیام بلند آزادی و عدالت در جهان است.

حوادث بعد از انتخابات آزمون‌ی برای سنجش ولایت‌پذیری خواص و عوام بود

انتخابات سال گذشته و حوادث پیرامون آن، آزمون‌ی برای سنجش عیار بصیرت، ولایت‌پذیری و عمل به تکلیف مردم و خواص بود؛ پرده از چهره نفاق‌ها کنار رفت و خواب پریشان آنان که به خیال خود در تدارک فتنه‌ای عظیم بودند تا کیان نظام و انقلاب اسلامی را در هم بپیچند، با حماسه مردم در ۹ دی ۸۸ نقش بر آب شد.

شاید بتوان شهدای مبارزه با فتنه سیاه سال ۱۳۸۸ را شهیدانی غریب نامید

اما، این همه آسان به دست نیامد. انقلاب اسلامی در گذر از گردنه‌های صعب‌العبور تاریخ حیات خویش، هزینه‌های بسیاری داده است که در این میانه بی‌شک خون پاک جوانانی که جان بر سر پیمان گذاشتند، جایگاهی بس والا دارد. ده‌ها جوان بی‌گناه که به دور از قائله فتنه‌گران، سرگرم کار و تحصیل خود بودند و البته بسیجیان خاکی پوشی که در لبیک بر ندای هل من ناصر ولی خود، جلوی فتنه‌گران و آشوب‌طلبان را سد کرده بودند، قربانی سببعیتی شدند که دشمنان قسم خورده این انقلاب به کمک آن سعی می‌کردند، آب رفته را به جوی باز آرند! اما به قدرت قاهره خداوند متعال و خون پاک این شهدای مظلوم، سرنوشتشان به نامرادی رقم خورد.

منزلت شهدای پس از انتخابات در فضای غبار آلود فتنه گم شد

فضای فتنه، فضای غبار آلودی است که نه فقط پرده‌ای برای پنهان کردن نفاق است، که گاهی نظاره حق را نیز دشوار می‌کند و شاید منزلت شهدای عزیز فتنه پس از انتخابات ریاست جمهوری نیز در همین فضای غبار آلود، نادیده گرفته شد. آنها که با نثار جان خود بیان صادق عمل به تکلیف و ولایت‌پذیری بودند.

به نظر می‌رسد، آنگونه که شایسته و درخور است در حق شهدای پس از انتخابات اقدامی صورت نگرفت و با گذشت بیش از یک سال از شهادت این فرزندان انقلاب، هیچ بزرگداشتی برای آنها برگزار نشد و متأسفانه نامشان در میان قیل و قال‌ها گم شد. شاید بتوان شهدای مبارزه با فتنه سیاه سال ۱۳۸۸ را شهیدانی غریب نامید.

سهل‌انگاری‌ها از احترام ملت نسبت به شهدای مظلوم فتنه کم نمی‌کند

گرچه سهل‌انگاری‌ها ذره‌ای از احترام و ارادت ملت و تاریخ نسبت به این شهدای مظلوم نمی‌کاهد، اما بر خود واجب دیدیم تا در این مجال یاد و نام جوانان برومندی که مظلومانه در راه حفظ آرمان‌های انقلاب اسلامی جان باختند را در دل شیفتگان حقیقت زنده کنیم؛ چرا که معتقدیم آزادی، غرور و حیات جاودانه این انقلاب و موفقیت‌های روزافزونش در فتح قله‌های پیشرفت و افتخار، مرهون شهادتی است که با خون پاک خود، سرچشمه‌ای از نور را از ازل به ابدیت وصل کردند.

شهید «محمدحسین فیض» یکی از قربانیان فتنه بعد از انتخابات ریاست جمهوری است.

آن روز که محمدحسین پا به دنیا گذاشت، خودش هم نمی‌دانست روزی مایه سربلندی و افتخار خانواده‌ای می‌شود که شهادت، مرام و سربلوه زندگی‌شان است.

شهید «محمدحسین فیض» متولد سال ۱۳۶۲ در شهر سرخه سمنان است؛ ۶ سال پیشتر نداشت که خانواده به مشهد عزیمت کرد و او در سایه قدسی خورشید خراسان رشد کرد و بالنده شد. او دیپلم‌اش

را در رشته حسابداری گرفت و در آزمون سراسری در دانشگاه کرمانشاه پذیرفته شد، اما پدر و مادر که دل‌بسته جوان رعناي خود بودند، راضی به دوری از او نشدند و محمدحسین برای گذران دوره سربازی به تهران آمد.

بعد از سربازی با «سپیده معجری» دختری نجیب از یک خانواده متدین ازدواج کرد و ثمره این ازدواج پسری زیبا به نام «پویا» شد که حالا سه ساله است و از گرمای نوازش پدر

شاید منزلت شهدای عزیز فتنه پس از انتخابات ریاست جمهوری نیز در همین فضای غبار آلود، نادیده گرفته شد. آنها که با نثار جان خود بیان صادق عمل به تکلیف و ولایت‌پذیری بودند

محمدحسین، مسئول تربیت بدنی پایگاه مقاومت بسیج محله بود و حتی بعد از ازدواجش از ورزش دست نکشید و بسیار منظم تمریناتش را انجام می‌داد

یکی از ویژگی‌های برجسته محمدحسین، شوخ‌طبعی و رفتار اجتماعی گرم او با خانواده، اقوام و مردم بود؛ اخلاق او در میان فامیل زبانزد بود، محمدحسین با همه مشغله‌ای که داشت، در خانه هم بسیار با همسرش همراه بود و در امور خانه به او کمک می‌کرد

محروم است و عطش دیدار او را فقط می‌تواند با نگاه به قاب عکس پدر مهربانش فرو نشانند.

بیشتر از یک سال است که «محمدحسین فیض»، مهمان دو عمومی شهیدش در بهشت برین، روزی خوار خداوند بخشنده است؛ اما یاد او هرگز از جان و دل خانواده و دوستانش نمی‌رود.

او ۳۰ خرداد ۸۸ در حالی که از منزلش در کرج به طرف محل کار برادرش در تهران حرکت می‌کرد، در حوالی خیابان آزادی در اثر اصابت گلوله به سر، شربت شهادت نوشید. خانواده محمدحسین بعد از ۲ روز پیگیری، در پزشکی قانونی کهریزک متوجه شهادت فرزند خویش می‌شوند.

جریان فتنه می‌خواستند محمدحسین را به نفع خود مصادره کنند

به گفته خانواده فیض، بعد از شهادت محمدحسین، جریان فتنه تلاش کرد تا از شهادت او به نفع مطامع خود سوءاستفاده کند و بعد از خاکسپاری محمدحسین در بهشت زهرا از مزار او عکس می‌گرفتند و حتی پارچه سبز روی مزار او پهن می‌کردند تا محمدحسین را به نفع خود مصادره کنند.

اما خانواده فیض با هوشیاری و بصیرت تا امروز توطئه‌های منافقانه را خنثی کرده است و پای دل خویش را به عزت و افتخار نظام و رهبری بسته است.

محمدحسین آماده فداکاری در راه نظام بود

غلامرضا فیض، پدر شهید «محمدحسین فیض» در گفت‌وگو با خبرنگار ما گفت: محمدحسین جوان رعنا، با انگیزه و متدینی بود که در هر عرصه‌ای وارد می‌شد، آن را با موفقیت به آخر می‌رساند.

وی ادامه داد: محمدحسین به ورزش علاقه بسیاری داشت و

یکی از برنامه‌های اصلی زندگی‌اش بود. او مدتی ژیمناستیک آموخت و بعد به ورزش‌های رزمی روی آورد. محمدحسین، مسئول تربیت بدنی پایگاه مقاومت بسیج محله بود و حتی بعد از ازدواجش از ورزش دست نکشید و بسیار منظم تمریناتش را انجام می‌داد.

پدر شهید محمدحسین فیض گفت: یکی از ویژگی‌های برجسته محمدحسین، شوخ‌طبعی و رفتار اجتماعی گرم او با خانواده، اقوام و مردم بود؛ اخلاق او در میان فامیل زبازد بود، محمدحسین با همه مشغله‌ای که داشت، در خانه هم بسیار با همسرش همراه بود و در امور خانه به او کمک می‌کرد.

...

محمدحسین، نخستین شهید خانواده فیض نیست؛ از این

خانواده مومن و انقلابی تاکنون ۳ شهید والامقام تقدیم انقلاب شده و چندین جانباز نیز در جمع این خانواده حضور دارند. عموهای محمدحسین در عملیات بدر، مفقودالجسد شده‌اند و یکی از عموهای او نیز جانباز ۵۰ درصد دفاع مقدس است که جهاد را بعد از جنگ نیز رها نکرده است و اکنون عضو هیئت علمی دانشگاه و مسئول

پدر شهید محمدحسین فیض بیان داشت: وقتی برادران من شهید شدند، محمدحسین خیلی کوچک بود، اما بزرگ که شد، عموهایش را شناخت. ارتباط عاطفی عمیقی با آنها پیدا کرد و اصلاً دلیل اینکه به عضویت بسیج درآمد، همین بود. او دوست داشت راه عموهایش را ادامه دهد. محمدحسین همیشه آماده فداکاری در راه انقلاب و نظام بود

...

پدر شهید محمدحسین فیض بیان داشت: وقتی برادران من شهید شدند، محمدحسین خیلی کوچک بود، اما بزرگ که شد، عموهایش را شناخت. ارتباط عاطفی عمیقی با آنها پیدا کرد و اصلاً دلیل اینکه به عضویت بسیج درآمد، همین بود. او دوست داشت راه عموهایش را ادامه دهد. محمدحسین همیشه آماده فداکاری در راه انقلاب و نظام بود.

...

یک سال و اندی از شهادت «محمدحسین فیض» می‌گذرد. جوان رشیدی که به گفته پدر، نه فقط در دل خانواده‌اش که در دل دوستان و فامیل نیز جای خود را داشت و همه به

کردیم و گفتیم که اینها مقصر اصلی هستند، اما متأسفانه هنوز به این شکایت ترتیب اثری داده نشده است. این شکایت را خیلی جاها بردیم، اما با ما هم مانند بقیه رفتار می‌شود. وی گفت: رسانه‌های خارجی به هر شکلی در تلاش هستند تا القا کنند نظام به خانواده کشته‌شده‌ها توجهی ندارد، به همین دلیل باید ارتباط با خانواده‌ها حفظ شود.

او عشق می‌ورزیدند. حالا بیش از یک سال است که محبت دستان محمدحسین گونه‌های «پویا» را نوازش نکرده و بر شانه‌های پدر، بوسه نزده است؛ امروز مادر و پدر و البته همسر و فرزند تنهای شهید «محمدحسین فیض» دلتنگ او هستند و تنها دلخوشی‌شان چهره خندانی است که از میان قاب به آنها لبخند می‌زند.

...

خانواده ما از ابتدا می‌دانست که هدف فتنه کل نظام

است

فیض بیان داشت: از اینکه پدر یک شهید هستم، خوشحالم؛ توکل ما همیشه به خدا بوده و این هم مقدرات ما بود.

پدر شهید محمدحسین فیض گفت: داغ فرزند سخت

درست است که از دست دادن اولاد برای پدر و مادر بسیار دشوار است اما صبر می‌کنیم و شهادت محمدحسین را هم یکی از الطاف خداوند می‌دانیم.

پدر شهید فیض: الحمدلله مردم آگاه و هوشیار شده‌اند و متوجه توطئه‌ها بوده و هستند اما ابعادی از این فتنه هنوز برای مردم باز نشده است که مسئولان باید در راستای بصیرت‌بخشی به مردم تلاش کنند. رهبر معظم انقلاب نیز در قم فرمودند، این فتنه ابعاد عمیقی داشت که سال‌ها بعد مشخص

پدر شهید محمدحسین فیض گفت: داغ فرزند سخت است اما اینکه پسر در راه حفظ آرمان‌های این انقلاب عزیز، جانش را از دست داد، کمی درد ما را تسلی می‌دهد. خانواده ما از ابتدا آگاه بود که ماجرای فتنه پس از انتخابات، بحث بر سر ریاست نیست، بلکه کل نظام هدف دشمن است و فتنه‌گران درصدد بودند تا با این هزینه‌ها، موجی از نارضایتی را در میان مردم دامن بزنند و آنها را به خیال خود در مقابل نظام قرار دهند؛ اما همه اینها با بصیرت مقام معظم رهبری و اطاعت مردم از ولی زمان، خنثی شد

است اما اینکه پسر در راه حفظ آرمان‌های این انقلاب عزیز، جانش را از دست داد، کمی درد ما را تسلی می‌دهد. خانواده ما از ابتدا آگاه بود که ماجرای فتنه پس از انتخابات، بحث بر سر ریاست نیست، بلکه کل نظام هدف دشمن است و فتنه‌گران درصدد بودند تا با این هزینه‌ها، موجی از نارضایتی را در میان مردم دامن بزنند و آنها را به خیال خود در مقابل نظام قرار دهند؛ اما همه اینها با بصیرت مقام معظم رهبری و اطاعت مردم از ولی زمان، خنثی شد.

فیض افزود: خانواده‌هایی را می‌شناسم که با وجود آسیب‌هایی

که در جریان فتنه بعد از انتخابات بر آنها عارض شد، حاضر نیستند نظام را با چیزی معامله کنند و پای آرمان‌های خود ایستاده‌اند. وی مقصر اصلی وقایع بعد از انتخابات را سران فتنه دانست.

فتنه بعد از انتخابات، انقلاب را تا ۳۰ سال دیگر بیمه

کرد

پدر شهید محمدحسین فیض بیان داشت: فتنه سال گذشته یکی از الطاف خفیه الهی بود و خداوند خواست تا در این فتنه بسیاری از چهره‌ها شناخته شود و منافقانی که نقاب اسلامی بر چهره داشتند، به مردم و دنیا معرفی شوند و با جرأت می‌گویم که فتنه سال گذشته، انقلاب را برای ۳۰ سال دیگر بیمه کرد. ■

سران فتنه را مقصران اصلی حوادث بعد از انتخابات

می‌دانم

پدر شهید محمدحسین فیض ادامه داد: بعد از شهادت پسر، با مشورت دوستانمان، شکایتی را علیه سران فتنه تنظیم

گزیده ای از کتاب
"فتح خون"

□ اثر شهید سیدمرتضی آوینی

قافله عشق در سفر تاریخ



قافله عشق در سفر تاریخ است و این تفسیری است بر آن چه فرموده اند: کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا... این سخنی است که پشت شیطان را می لرزاند و یاران حق را به فیضان دائم رحمت او امیدوار می سازد.

... و تو، ای آن که در سال شصت و یکم هجری هنوز در ذخایر تقدیر نهفته بوده ای و اکنون، در این دوران جاهلیت ثانی و عصر توبه بشریت، پای به سیاره زمین نهاده ای، نومید مشو، که تو را نیز عاشورایی است و کربلایی که تشنه خون توست و انتظار می کشد تا تو زنجیر خاک از پای اراده ات بگشایی و از خود و دلبستگی هایش هجرت کنی و به کف حَصینِ لازمان و لامکان ولایت ملحق شوی و فراتر از زمان و مکان، خود را به قافله سال شصت و یکم هجری برسانی و در رکاب امام عشق به شهادت رسی... یاران! شتاب کنید، قافله در راه است. می گویند که گناهکاران را نمی پذیرند؟ آری، گناهکاران را در این قافله راهی نیست... اما پشیمانان را می پذیرند. آدم نیز در این قافله ملازم رکاب حسین است، که او سرسلسله خیل پشیمانان است، و اگر نبود باب توبه ای که خداوند با خون حسین میان زمین و آسمان گشوده است، آدم نیز دهشت زده و رها شده و سرگردان، در این برهوت گمگشتگی وا می ماند.

اکنون هنگام آن است که در قافله امام، صف اصحاب عاشورایی از فرصت طلبان ابن الوقت و بادگرایان جدا شود، چرا که دیگر همه می دانند کوفه در تسخیر ابن زیاد است. از کوفه نسیم مرگ می وزد، نسیمی که بوی خون گرفته است... اما هنوز راه های بازگشت مسدود نیست و بیابان، وادی حیرتی است که از اختیار انسان تا جبروت حق گسترده است. برای آنان که دل به امام نسپردند، این وادی، عرصه بی فردای دهشتی طاقت فراست. اما برای اصحاب عاشورایی امام عشق... آنها در کوی دوست منزل گرفته اند و اینچنین، از زمان و مکان و جبر و اختیار گذشته اند... این باد نیست که بر آنان می وزد؛ آنها هستند که برباد می روند. آنها از اختیار خویش گذشته اند تا جز آن چه او می فرماید اراده ای نکنند و چون اینچنین شد، جبروت حق از آیینۀ اختیار تو ساطع می شود. آیینۀ را رسم این است که «انا الشمس» بگوید، اما تو او را اذن مده تا این «انا» را حجاب «هو» کند.

در منزلگاه واپسین، امام حسین (ع) کاروان را گرد آورد و عهد خویش را از آنان برداشت و آنان را به اختیار خویش وا گذاشت که بروند یا بمانند. آمده است که در اینجا مردم با شتاب از کنار او پراکنده شدند و رفتند و جز همان اصحاب عاشورایی - که می شناسی - دیگر کسی با او نماند.

از میان خبرها

اما نباید فراموش کرد که پشت این جریان، مخالفین دولت ایران قرار داشتند، یعنی همان طبقه سرمایه‌داری که به دنبال منافع خاص خود بود.

کتابی جدید از استاد رهگذر



استاد رضا رهگذر (محمدرضا سرشار) منتقد برجسته ادبیات متعهد و چهره اصلی «ادبیات واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی» کتابی مفصل و تحلیلی در خصوص ادبیات داستانی ایران نگاشته است. این کتاب که ادبیات داستانی پس از انقلاب نام دارد، توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در دست انتشار است. یادآور می‌شود استاد رهگذر، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با رتبه استادیاری است.

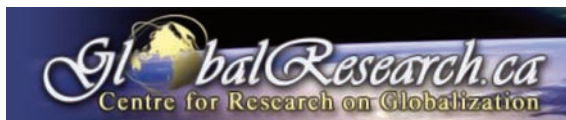
کتاب در دست انتشار محمدرضا سرشار به لحاظ وسعت اطلاعات و آمار ارائه‌شده و ارائه بررسی‌های تحلیلی و آماری و محتوایی از آثار ادبیات داستانی معاصر ایران یک اثر بی‌نظیر است.

گلوبال ریسرچ:

میلیاردهای تهران اصلی‌ترین حامیان موسوی بودند

با گذشت ۱۸ ماه از انتخابات ریاست جمهوری، رسانه‌های معتبر غربی با ارائه تحلیل‌های جامعه‌شناختی به این نتیجه رسیده‌اند که طبقه سرمایه‌داری یکی از حامیان اصلاح‌طلبان لیبرال و اغتشاشات پس از انتخابات بودند.

پایگاه اینترنتی «گلوبال ریسرچ» نوشت: یک طبقه خاص سرمایه‌دار در ایران که دارایی‌هایشان بالغ بر هزاران میلیارد تومان بود، پشت سر اغتشاشات پس از انتخابات ریاست جمهوری قرار داشتند و این حوادث را رهبری می‌کردند. آنچه رسانه‌های غربی هرگز در مورد این اغتشاشات نگفتند، نوعی شکاف طبقاتی بود که پشت سر اغتشاشات مذکور قرار داشت. هرچند که صنایع نفت و گاز در ایران دولتی است، اما در این کشور، یک بخش خصوصی سرمایه‌دار نیز وجود دارد



که برای خود منافع خاص سیاسی و اقتصادی در نظر گرفته است. همین طبقه مرفه، مرکز فرماندهی درگیری‌های پس از انتخابات ریاست جمهوری ۲۰۰۹ (۱۳۸۸) را تشکیل می‌داد. این رسانه مشهور کانادایی افزود: در شرایطی که طبقات مرفه و متوسط جامعه ایران از میرحسین موسوی حمایت می‌کردند، مردم عادی شامل کارگران و طبقات ضعیف حامی محمود احمدی‌نژاد، رئیس‌جمهور کنونی ایران بودند. هرچند که ممکن است برخی از کسانی که پس از انتخابات ریاست جمهوری سال گذشته به خیابان آمدند، واقعا احساس می‌کردند که انتخابات به شکل منصفانه‌ای برگزار نشده است،

غفلتی خطرناک در آزمون‌ها و محتوای کتب دانشگاهی رشته هنر

علیرغم موضع‌گیری‌های اصول‌گرایانه و انقلابی وزیر محترم علوم و آموزش عالی در خصوص مبارزه با ترویج سکولاریسم در دانشگاه‌ها، این امر ظاهراً هنوز در بدنه مدیریتی و برنامه‌ریزی درسی این وزارتخانه و دانشگاه‌ها چندان جاری و ساری نشده است. به عنوان مثال می‌توان گفت، پرسش‌های کنکور مقاطع کارشناسی و کارشناسی ارشد رشته‌های هنر دانشگاه‌ها اغلب از میان آثار نویسندگان سکولاریست و لیبرالی چون «ب.ا» و «م.ض» و «ع.ر» و کتاب‌هایی چون: «حقیقت و زیبایی» انتخاب می‌گردد که کمترین سنجی با نگرش اسلامی به هنر و هنر متعهد دینی ندارند. در حالی که در زمینه مباحث نظری هنر و تاریخ هنر، آثار خوب و متعهدانه و تئوریک ارزشمند و با محتوای دینی و معنوی بسیاری از «شهید سیدمرتضی آوینی»، مرحوم «محمد مددپور»، علامه «محمدتقی جعفری» و استاد «علی محمد رجبی» موجود است که در دانشکده‌های هنر و در کنکورها و آزمون‌های هنری و نیز در کلاس‌های درس مورد بی‌اعتنایی کامل برخی مدیران آموزش و برنامه‌ریزان درسی و اساتید و تهیه‌کنندگان سوالات آزمون‌ها قرار گرفته است. این نکته، امری بدیهی است که وقتی کتب و منابع درسی لیبرال - سکولار در سر کلاس‌ها تدریس می‌شود و امتحانات و آزمون‌های ورودی و ادواری دانشگاه‌ها براساس محتوای این کتب تدوین می‌گردد، مجرا و بستری بسیار مهیا برای تهاجم فرهنگی دشمن و پیشبرد جنگ نرم توسط خود مسئولین نظام دانشگاهی کشور فراهم می‌گردد و این امر البته مایه تعجب و حیرت و پرسش‌های بسیار است؟ آیا با توجه به هشدارها و رهنمودهای مقام عظمی ولایت در خصوص جنگ نرم دشمن، زمان به خود آمدن و پایان بخشیدن به غفلت‌ها و انفعال در برابر مترجمان آراء بی‌ارزش مدرنیته بحران‌زده، در دانشگاه‌های ما فرا نرسیده است؟ ■

جنگ نرم در پایگاه‌های سیار دستفروشی‌ها

بنا به مشاهدات و گزارش‌های مکرر همشهریان متعهد، با کمال تأسف انبوهی از کتاب‌های بدون مجوز و اغلب دارای مضامین ضد دینی یا ضد اخلاقی و ضد انقلابی از نویسندگان به لحاظ فکری منحرف به صورت چاپ افست با قیمت ارزان، آزادانه در برخی میادین شهر و خیابان انقلاب روبروی دانشگاه توسط کتابفروشی‌های خیابانی (دستفروش) عرضه می‌شود. وسعت و گستردگی این عرضه کتب و نیز مشابهت عناوین کتب ارائه شده در بساط کتابفروشی‌های خیابانی با یکدیگر و قیمت ارزان کتب ارائه شده حکایت از وجود یک سازماندهی و هماهنگی گسترده و برنامه‌ریزی قبلی توسط مهاجمان فرهنگی دارد. بی‌اعتنایی نیروی انتظامی به این مُنکر آشکار و خطرناک مایه تعجب بسیار است. در حالی که نیروی انتظامی می‌تواند به راحتی و به سرعت این پایگاه‌های سیار و به ظاهر کم‌اهمیت جنگ نرم را از سطح شهر جمع‌آوری کرده و به شناسایی سرپل‌ها و سازمان‌دهندگان پشت پرده آنها بپردازد. نکته جالب دیگر سکوت و بی‌اعتنایی کامل واحد سد معبر شهرداری تهران به این امر است، مأموران شهرداری که تحت عنوان مقابله با سد معبر بساط فروشندگان خرده‌پای دوره‌گردی را که هیچ کالای ممنوعه یا مُضرّی ارائه نمی‌دهند را به سرعت جمع می‌کنند، معلوم نیست چرا با سد معبر این پایگاه‌های سیار و دوره‌گرد جنگ نرم هیچ مقابله‌ای نمی‌کنند؟



شهید آوینی،
متفکر دوران گذار