

بسم الله الرحمن الرحيم



۴۸-۵۵

درس‌هایی از فتنه
حضرت استاد آیت‌الله مصباح‌یزدی



۱۱۸-۱۲۵

مبارزه بنده با مدرنیته است
گفتاری منتشر نشده از دکتر سید احمد فرید



۱۵۳-۱۷۱

درباره فراماسونری در ایران
گفتگو با دکتر موسی حقانی



۱۷۴-۱۸۱

رمان انقلاب: مختصات، بایدها و نبایدها
استاد رضا ره‌گـز

۲ سخن مدیرمسئول

۵ یادداشت سردبیر

۱۰ + قطره‌ای از دریا:

درس‌هایی از رهنمودهای مقام عظمای ولایت امر در نشست "تدوین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت"

۱۶ و اما بعد...

حکمت و اندیشه

۳۹ سخنی درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی / استاد دکتر رضا داوری اردکانی

۲۶ نگاهی به آراء ریچارد رورتی / قسمت اول

۴۸ درس‌هایی از فتنه / حضرت استاد آیت‌الله مصباح‌یزدی

۵۶ + درباره‌ی فتنه ۱۳۸۸ و چشم‌انداز پیش‌رو:

گفتگو با حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید مهدی میرباقری

۷۴ کشش و آمد جامعه‌شناسی به پایان رسیده است / مصاحبه با دکتر حسین کچوئیان

۸۸ گزارشی اجمالی درباره‌ی تفسیر پوزیتیویستی علم / امیرمهدی بخشی‌زاده

۹۸ محکمت و متشابهات "دکتر سید احمد فرید" / استاد اصغر طاهرزاده

۱۰۵ دیکتاتوری پنهان / دکتر اکبر جباری

۱۱۴ نکات مهمی که یک مبارز جنگ نرم باید بداند

۱۱۷ راهنمای مطالعه غرب‌شناسی انتقادی

۱۱۸ گفتار منتشر نشده‌ای از دکتر سید احمد فرید / مبارزه بنده با مدرنیته است

۱۲۶ "مؤسسه پرسش"، پایان نوستالژی "مدرسه علوم سیاسی" / امیدعلی پارسا

۱۳۲ تأملاتی در نظریه انحطاط تاریخی سید جواد طباطبایی / جعفرعلیان‌نژادی

۱۴۴ معرفی یک کتاب خوب

گفت و گوی ویژه

۱۵۳ گفتگو با دکتر موسی حقانی "درباره‌ی فراماسونری در ایران"

ادبیات

۱۷۴ رمان انقلاب: مختصات، بایدها و نبایدها / استاد رضا ره‌گـز

۱۸۲ + نیست‌انگاری در ادبیات معاصر: احمد شاملو اسیر "تقدیر مصنوع" ویرانگر نیست‌انگار / یوسفعلی میرشکاک

۱۹۱ کافکا، روایت گر بیمار یک انحطاط

۲۰۶ بازی کردن با سر خورشید در زمین فوتبال / مصطفی فعله‌گری

اقتصاد

۲۱۳ سرمایه‌سالاری، تجسم اقتصادی مدرنیته

۲۲۶ آیا ایران آینده‌ای در ساحت مدرنیته دارد؟

۲۳۹ از میان خبرها

فرهنگ

- فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.
- مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است و درج مطالب با فرهنگ عمومی الزاماً به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.
- باز نشر مقالات و مطالب صرفاً با ذکر مأخذ و نام نشریه «فرهنگ عمومی» مجاز است.

سردبیر: شهریار زرشناس
نشانی: تهران، رسالت، خیابان کرمان جنوبی،
ساختمان حدیث، طبقه دوم، واحد ۱۱
تلفن: ۲۲۵۰۳۹۰۵ فاکس: ۲۲۳۱۹۶۷۸
ایمیل: farhang.1390@gmail.com
لیتوگرافی، چاپ، صحافی:

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم
دوره جدید - شماره اول
صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
مدیر مسئول: منصور واعظی

حماسه عظیم ۹ دی،

روز قیام ده‌ها میلیون ایرانی علیه فتنه‌ی سیاه منافقین
نثولیبرالیست و حامیان مستکبرشان را گرامی می‌داریم.



دولت‌ها

فرارسیدن یوم‌الله ۲۲ بهمن،

وقت گشایش افق
تاریخ بشرجهت
عبور از سیطره‌ی
ظلمانی مدرنیته و
سکولاریسم راجه
همه‌ی مسلمانان
چپان و منتظران
ظهور حضرت
حجت (عج)
و نیز همه‌ی
مستضعضان عالم
تبریک می‌گوییم و
از خداوند متعال
می‌خواهیم که
سایه‌ی پربرکت
ولایت رهبر حکیم
و عزیز انقلاب
اسلامی را بر سر
امت اسلامی
مستدام بدارد



قیام مردمی ۹ دی در تقابل با فتنه‌گری نفاق لیبرالیستی

منصور واعظی



از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جریان‌های متعدد کفر و الحاد و نفاق در برابر آن صف‌آرایی کردند. از این میان علی‌الخصوص جریان‌های نفاق حرکت پیچیده‌تری داشتند و یکی از شاخه‌های آن [منافقین تحت عنوان مجاهدین خلق] که ایدئولوژی التقاطی ملهم از مارکسیسم با ظاهر اسلامی را دنبال می‌کردند، از همان ماه‌های آغازین پس از پیروزی به صف‌آرایی در مقابل خط اصیل انقلاب اسلامی که در ولایت فقیه تبلور می‌یافت، پرداختند و مدت زمانی بعد کارشان به خروج مسلحانه علیه نظام کشید که توسط مردم سرکوب شدند و به دامان استکبار جهانی و صدام جنایتکار پناه بردند. به موازات این جریان که نام بردیم یک جریان نفاق بسیار پیچیده‌تر نیز حضور داشت که به جای خروج مسلحانه در برابر نظام، معتقد به کار فرهنگی و سیاسی تدریجی و نهان-روشان بود. این جریان نفاق اگر چه در ابتدای ظهور خود دارای ریشه‌های ملهم از التقاط مارکسیستی بود اما پس از شکست منافقین مسلح (تروریست‌های مجاهدین خلق) در برابر حامیان مردمی انقلاب و آشکار شدن ماهیت آمریکایی چپ مارکسیستی ملحد و منافقین مارکسیست، سمت و سوی ایدئولوژیک خود را به سمت التقاط با لیبرالیسم و نفاق لیبرالیستی نهان‌روشانه تغییر داد. از نخستین سال‌های دهه ۱۳۶۰ حرکت تدریجی و پنهان‌کارانه‌ی فرهنگی-سیاسی این جریان آغاز گردید و برخی مدیریت‌های مهم مطبوعاتی و فرهنگی در قبضه‌ی آن‌ها در آمد و کار به جایی رسید که ایدئولوگ نئولیبرالیست این جماعت در سال‌های میانی دهه ۱۳۶۰ در کتاب درسی بینش دینی دبیرستان

فکری و آشکار کردن شعارها و برخی خواسته‌های خود پرداخت. هرچند که این جریان نفاق لیبرالیستی، همان گونه که اقتضای سرشت نفاق است، حتی امروز آکه دیگر طشت رسوایی آن از بام افتاده است و همگان از ماهیت لیبرال-وابسته‌ی این جریان مطلعند نیز می‌کوشد تا در حد امکان پشت شعارهایی چون "اصلاح‌طلبی"، "خطامام"، "خردگرایی" و حتی طرفداری از اسلام و انقلاب و... سنگر گرفته و مانع افشای ماهیت منافقانه‌اش گردد، زیرا وجه عمده‌ی قدرت این جریان در ویژگی نفاق آن است.

پس از فتنه‌ی سال ۱۳۸۸ و به ویژه بعد از سرکوبی جریان فتنه توسط قیام مردمی روز ۹ دی، این جریان بخش زیادی از قدرت مانور و توان سازمانده‌ی خود را از دست داده و سران و ایدئولوگ‌ها و چهره‌های اصلی استراتژیست و سازمان‌دهندگان آن هریک به نحوی خنثی و منفعل و رسوا شده و از توان افتاده‌اند. شاید بزرگ‌ترین برکت قیام مردمی در ۹ دی در همین بود که مردم با هدایت رهبر حکیم و معظم انقلاب اسلامی چشم فتنه‌ای که توسط یک جریان پیچیده و دیرپای نفاق [با هدایت استکبار جهانی] اجرا می‌شد را کور کردند، جریانی که سال‌های سال به طرق و انحاء مختلف ضمن پنهان کردن ماهیت خود، ضربات متعددی را در قلمروهای مختلف بر انقلاب وارد ساخته بود و هیچ‌گاه صادقانه به جوهر انقلاب اسلامی یعنی اصل متری و مبارک ولایت مطلقه فقیه ایمان نیاورده بود.

روز ۹ دی ۱۳۸۸، روز قیام بزرگ و سراسری و ده‌ها میلیونی مردم مسلمان و ولایتمدار ایران به منظور سرکوب فتنه‌ی آمریکا ساخته، و دفاع از آرمان‌ها و اصول انقلاب اسلامی به ویژه اصل ولایت مطلقه فقیه است. این روز نمادی از پیوند امت با ولایت و جلوه‌ای از بصیرت مردم مسلمان ایران است. از همین رو است که نهم‌دی ماه از سوی شورای فرهنگ عمومی در تقویم سالیانه‌ی جمهوری اسلامی ایران به نام "روز بصیرت و میثاق امت با ولایت" نامیده شده است. فرا رسیدن سالگرد قیام مدرمی ۹ دی و نیز سی و دومین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ایران را به محضر مبارک مقام عظمای ولایت امر و ملت شریف و بصیر ایران تبریک عرض کرده و از خداوند متعال می‌خواهم تا سایه‌ی پربرکت ولایت حضرت آیت‌الله‌العظمی امام‌خامنه‌ای را بر سر مردم ایران مستدام بدارد.

به ترویج آراء "کارل پوپر" می‌پرداخت و برنامه‌ریزان فرهنگی و مطبوعاتی، به نحوی سیاست‌گزاری می‌کردند که کتاب‌های ایدئولوگ‌ها و داستان‌نویسان نئولیبرال همسو با CIA [آثار امثال "هانا آرنه"، "کارل پوپر"، "آرتور کوئیستلر"، "جرج اورول"، "مانس اشپیر" و خیلی‌های دیگر] به طور گسترده ترجمه و منتشر و ترویج می‌گردید و در همین اوضاع بود که جایزه‌ی کتاب سال جشنواره فجر به اثر ضدانقلابی و مدافع استعمارگری نویسنده‌ی غرب‌زده و خبیث ضد اسلام، "سلمان رشدی" تعلق گرفت. اندکی پس از این بود که عبدالکریم سروش تئوری خود در فرموله کردن تفسیر التقاطی لیبرالیستی از اسلام را عنوان نمود و تدریجاً این جریان فرهنگی-سیاسی نفاق لیبرالیستی دامنه‌ی فعالیت خود را گسترش بیشتری بخشید و با تأسیس نشریاتی چون "کیان" و "زن" به جذب نیرو و سازمانده‌ی حلقه‌ی





به بهانه‌ی فرارسیدن سالروز قیام مردمی ۹ دی و شکست کودتای فتنه‌گران

فتنه‌ی سبز، کودتای رنگی نئولیبرالیسم وابسته در ایران

در توصیف رخداد‌های خرداد تا ۹ دی سال ۱۳۸۸، ترجیح می‌دهیم از تعبیر کودتای رنگی یا مخملی به جای انقلاب رنگی استفاده نماییم، به این دلیل که "انقلاب"، آن گونه که در ادبیات سیاسی قرن بیستم رواج یافته بود بیشتر معطوف به یک حرکت فراگیر مردمی و از پایین به منظور دگرگونی و تحول بنیادین اوضاع مملکت آن هم در مسیر کمال و رشد می‌باشد، حال آن که آنچه به نام "انقلاب رنگی" معروف گردیده است، فارغ از این که فاقد جهت‌گیری‌های کمال‌گرایانه و رشد‌مدار

روز ۹ دی سال ۱۳۸۸، زمان مبارک شکست کودتای رنگینی بود که در متن و بطن یک فتنه‌ی بسیار پیچیده قرار داشت. آنچه در ایران سال ۱۳۸۸ از چند ماهی قبل از انتخابات ریاست‌جمهوری دهم رقم خورد، تدارک گسترده و برنامه‌ریزی شده برای انجام یک "کودتای مخملی" [یا به تعبیر بعضی‌ها یک "انقلاب مخملی" یا آن گونه که مشهور است، "انقلاب رنگی"] بود که در قلب یک فتنه‌ی بسیار پیچیده نهاده شده بود.





بودند، از بین رفت و توطئه‌گران، همان حمایت گروه قلیل را نیز از دست دادند و بدینسان بود که پیاده نظام فریب خورده‌شان [که] عمدتاً گروه‌هایی از لایه مرفه طبقه متوسط مدرن ایران و نیز جوانان و گروه‌های متعلق به طبقه سرمایه‌دار سکولار کشور بودند] خیلی زود تحلیل رفت و فتنه‌گران کودتاگر بدل شدند به سرلشگرهای بی‌لشگر.

روز ۹ دی، روز شکست کودتای مخملی (رنگی) استکبار لیبرالیستی در کشور ما است. این روز به راستی روزی تأثیرگذار و تعیین‌کننده است و آنچه در این روز اتفاق افتاد از مصادیق "وقایع رحمانی" است. اینک به بهانه‌ی گرامیداشت یاد و خاطره‌ی قیام مردمی روز ۹ دی و شکست کودتای ضد انقلابی نئولیبرالیست‌های منافق نفوذی قصد داریم تا به اختصار و در بیانی فشرده به کالبدشکافی مفهوم "کودتای مخملی (رنگی)" بپردازیم.

کودتای مخملی (رنگی) چه ویژگی‌هایی دارد؟

۱- کودتای مخملی، حرکتی است ارتجاعی و طراحی‌شده توسط کانون‌های قدرت نظام استکباری لیبرالیستی علیه دولت‌های مخالف نظام جهانی سلطه‌ی لیبرال سرمایه‌داری و یا دولت‌هایی که تا حدودی وجه نافرمانی و استقلال از نظام سلطه‌ی لیبرالی دارند.

۲- کودتای رنگی (مخملی) را می‌توان مدل مبارزاتی مطلوب و ارائه شده از طرف نظام جهانی سرمایه‌داری نئولیبرال [کاست ضدانقلابی یهودی-ماسونی حاکمان پنهان جهانی] در روزگار غلبه‌ی آرمان‌گریزی و ایدئولوژی‌سستیزی تبلیغاتی لیبرال‌ها و غلبه‌ی سوفسطایی‌گری و شکاکیت پسامدرن در عرصه‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی و بیش از پیش غریزی-حیوانی شدن سبک مطلوب زندگی بشر غربی و غربزده‌ی معاصر و

می‌باشد، عمدتاً به تحركات بخشی از یک نظام حکومتی علیه بخش دیگر [اغالباً بخشی از حکومت که در نظام سیاسی کشور محل نزاع، وجه غیر غالب را دارد و دارای گرایش‌ها و تمایلات استعمارپسند و نئولیبرالی می‌باشد و با تکیه بر حمایت‌های دولت‌های استکباری سرمایه‌داری لیبرال می‌کوشد قدرت را به دست گیرد]. بر می‌گردد و از این منظر می‌توان آن را بیشتر یک "کودتا" نامید. زیرا کودتا در سیاست به معنای کوشش سازمان یافته‌ی جمعی توطئه‌گر که وابستگی‌ها و پیوندهای زیادی با نظام حاکم

دارند و به عبارتی بخشی از آن محسوب می‌شوند، علیه هسته‌ی مرکزی آن حکومت به منظور براندازی و تغییر ماهیت یا حداقل تغییر اساسی ساختار و موجودیت آن حکومت می‌باشد. آنچه در ایران سال ۱۳۸۸ رخ داد با تعریف کودتای مخملی یا رنگی تطبیق دارد و نه تعریف مشهور انقلاب، هرچند که بیشتر، ماهیت آنچه روی داد برای ما مهم است و نه نامی که می‌شود بر آن نهاد. آنچه که قطعی است این است که وقایع پس از انتخابات ۱۳۸۸ در ایران، یک حرکت ارتجاعی ضدانقلابی بود که اگر اصراری بر انقلاب نامیدن آن وجود دارد باید توجه داشت که یک "انقلاب مخملی" دست‌ساز استعمار پسامدرن سرمایه‌داری نئولیبرال بود که کمترین حمایت و همراهی مردمی نداشت و اساساً با حضور فعال مردمی بود که مهار شد. این حرکت، جوشیده از متن و بطن جامعه‌ی ایران نبود بلکه طراحی شده و سازمان‌یافته توسط دستگاه‌های اطلاعاتی و جاسوسی استکباری بود که توسط جمعی نفوذی منافق نهان‌روش داخل نظام عملی و اجرا شد و تنها نقطه‌ی اتصال آن با بخشی از مردم، بهره‌گیری از دروغ و توهم بزرگ تقلب بود که خیلی زود این توهم تقلب در اذهان آن تعداد اندکی که این دروغ را باور کرده

کودتاهای رنگی، نحوی بدیل لیبرالیستی در مقابل انقلاب‌های ضد امپریالیستی محرومان و مستضعفان جهان در قرون نوزده و بیست میلادی هستند؛ بدیل‌های ضد انقلابی و استعمار ساخته‌ای که متناظر معکوس انقلاب‌های رادیکال ضد سرمایه‌داری لیبرال دو قرن گذشته می‌باشند و هدف نهایی آن‌ها بسط دامنه و ابعاد نفوذ کاست حاکمان پنهان جهانی به کشورها و جوامعی است که کمتر تحت سلطه‌ی این کاست قرار دارند و یا رژیم‌های سیاسی حاکم بر آن‌ها مثل نظام جمهوری اسلامی ایران، اساساً مستقل از هر نوع نفوذ استعماری این کاست قرار داشته و حتی با آن درافتاده‌اند.



انحلال کامل روشنفکران در تکنوکراتیسم، علیه حکومت‌ها و دولت‌های آرمان‌گرای دینی و یا دارای ایدئولوژی‌های مخالف لیبرالیسم و نیز علیه طیف حکومت‌های مستقل و یا از منظر استکبار آمریکا، "نافرمان" کشورهای مدرن درجه دو و سه دانست.

۳- کودتاهای رنگی اغلب محصول یک پروسه‌ی تهاجم فرهنگی و جنگ نرم [به‌ویژه این دومی] هستند و این امر علی‌الخصوص در مقابله‌ی استکبار لیبرالیستی با حکومت‌های آرمان‌گرا و یا دارای ایدئولوژی‌های سکولار غیرلیبرالیستی صدق می‌کند. کودتاهای رنگی را می‌توان صورت جدید کوشش نظام جهانی استعمار نئولیبرال پست‌مدرن به‌منظور اعمال سلطه بر اندک جوامع و دولت‌های مخالف لیبرالیسم در کشورهای درجه دو و سه مدرن دانست. کودتاهای رنگی یکی از مدل‌های اصلی بسط و ترویج "نئولیبرالیسم‌وابسته" در کشورهایی است که به هر دلیل فعلاً رژیم‌های حکومتی آن‌ها تحت سلطه‌ی آمریکا قرار ندارند.

۴- کودتاهای رنگی، نحوی بدیل لیبرالیستی در مقابل انقلاب‌های ضد امپریالیستی محرومان و مستضعفان جهان در قرون نوزده و بیست میلادی هستند؛ بدیل‌های

ضد انقلابی و استعمار ساخته‌ای که متناظر معکوس انقلاب‌های رادیکال ضد سرمایه‌داری لیبرال دو قرن گذشته می‌باشند و هدف نهایی آن‌ها بسط دامنه و ابعاد نفوذ کاست حاکمان پنهان جهانی به کشورها و جوامعی است که کمتر تحت سلطه‌ی این کاست قرار دارند و یا رژیم‌های سیاسی حاکم بر آن‌ها مثل نظام جمهوری اسلامی ایران، اساساً مستقل از هر نوع نفوذ استعماری این کاست قرار

داشته و حتی با آن درافتاده‌اند.

۵- کودتاهای رنگی از یک منظر پاتک نظام سلطه‌ی استکبار لیبرالیستی علیه مردمان و جوامعی است که در پی انقلاب‌های ضدلیبرالی و ضداستعماری از بند سلطه‌ی نظام جهانی لیبرال سرمایه‌داری رسته‌اند و هدف این کودتاها بازگرداندن این ملت‌ها و کشورها به تور اسارت استعماری است.

۶- کودتای رنگی به یک اعتبار محصول پیدایی ظرفیت فوق‌العاده زیاد برای استکبار لیبرالیستی در استفاده از تاکتیک "بمباران اطلاعاتی" جامعه‌ی هدف به‌منظور گیج و منفعل کردن اکثر مخاطبین و از بین بردن قدرت قضاوت عاقلانه و عادلانه و مستقل از سیطره و نفوذ "ادبیات‌رسانه‌ای" در آن‌ها و نهایتاً تحمیق و فریب و تهییج و سرانجام مطیع ساختن آن‌ها در مسیر اغراض کودتای امپریالیستی می‌باشد. در حقیقت کودتاگران با استفاده از تاکتیک "بمباران اطلاعاتی" و تحت عنوانی چون "انفجار اطلاعات" و "جریان آزاد اطلاعات" و با بهره‌گیری از امکانات گسترده‌ی تکنولوژی رسانه‌ای نظیر اینترنت و شبکه‌های ماهواره‌ای و به اصطلاح شبکه‌های اجتماعی مجازی، در حقیقت به مدیریت افکار و احساسات مخاطبان خود به

منظور ناتوان کردن آن‌ها از فهم ماهیت حوادث و گیج و منفعل کردن آن‌هایی که کمتر تحت تأثیر فرهنگ سکولار- لیبرال قرار دارند از یک‌سو، و تحریک و تهییج اقشار آماده‌ی پذیرش القائات کودتاگران و فعال کردن آن‌ها به‌منظور همراهی با کودتاگران از سوی دیگر می‌پردازند.

۷- کودتاهای رنگی در حقیقت، حرکت ائتلافی- اعتراضی اقشار به لحاظ معرفتی و بینشی و معنوی فرومیه و میان‌مایه‌ی



❧ در توصیف

رخدادهای خرداد تا ۹ دی سال ۱۳۸۸، ترجیح می‌دهیم از تعبیر کودتای رنگی یا مخملی به جای انقلاب رنگی استفاده نماییم، به این دلیل که "انقلاب"، آن گونه که در ادبیات سیاسی قرن بیستم رواج یافته بود بیشتر معطوف به یک حرکت فراگیر مردمی و از پایین به منظور دگرگونی و تحول بنیادین اوضاع مملکت آن هم در مسیر کمال و رشد می‌باشد، حال آن‌که آنچه به نام "انقلاب رنگی" معروف گردیده است، فارغ از این‌که فاقد جهت‌گیری‌های کمال‌گرایانه و رشد‌مدار می‌باشد، عمدتاً به تحركات بخشی از یک نظام حکومتی علیه بخش دیگر غالباً بخشی از حکومت که در نظام سیاسی کشور محل نزاع، وجه غیر غالب را دارد و دارای گرایش‌ها و تمایلات استعمارپسند و نئولیبرالی می‌باشد و با تکیه بر حمایت‌های دولت‌های استکباری سرمایه‌داری لیبرال می‌کوشد قدرت را به دست گیرد. آبر می‌گردد و از این منظر می‌توان آن را بیشتر یک "کودتا" نامید.

آنچه که قطعی است این است که وقایع پس از انتخابات ۱۳۸۸ در ایران، یک حرکت ارتجاعی ضدانقلابی بود که اگر اصراری بر انقلاب نامیدن آن وجود دارد باید توجه داشت که یک "انقلاب مخملی" دست‌ساز استعمار پسامدرن سرمایه‌داری نئولیبرال بود که کمترین حمایت و همراهی مردمی نداشت و اساسا با حضور فعال مردمی بود که مهار شد. این حرکت، جوشیده از متن و بطن جامعه‌ی ایران نبود بلکه طراحی شده و سازمان‌یافته توسط دستگاه‌های اطلاعاتی و جاسوسی استکباری بود که توسط جمعی نفوذی منافق پنهان‌روش داخل نظام عملی و اجرا شد.

جوامع غربی و غرب‌زده‌ی مدرن به رهبری امپریالیسم نئولیبرال و مشارکت جناحی از نئولیبرال‌های نفوذی در حاکمیت و یا مرتبط با آن هستند. این اقشار به لحاظ معرفتی و بینشی و معنوی فرومایه و میان‌مایه غالباً همان تکنوکرات-بوروکرات‌ها و طیف رنگارنگ اعضای طبقه متوسط مدرن و نیز اقشار تحت اسارت فرهنگ و مشهورات سکولاریستی مدرن می‌باشند که اسیر چرخه‌ی "زندگی در عیش، مردن در خوشی" و فارغ از هر نوع دغدغه‌ی آرمان‌گرایانه و عدالت‌خواهانه بوده و معطوف به عقل معاش سوداگر و مدل "زندگی مبتنی بر مصرف هرچه بیشتر و منفعت‌طلبی خودخواهانه و مداوم هرچه بیشتر" و گرفتار چرخه‌ی پوچ‌گرایی دم‌غنیمتی توأم با شکاکیت مایوس و لاقید اباحه‌پیشه‌ی آبسورد زندگی می‌کنند و تفسیری شدیداً مادی و سوداگرانه از زندگی دارند. این‌ها [جریان غالب طبقه متوسط مدرن سکولار به ویژه لایه‌های مرفه تکنوکرات-بوروکرات و نیز سرمایه‌داران سکولاریست] بیشترین همدلی را با روح سرمایه‌سالارانه و تباهی‌آور و به لحاظ انسانی، مسخ‌کننده‌ی غرب معاصر و "صورت مثالی

انسان بورژوا" دارند. حضرت امام راحل در بیانی زیبا و رسا و همه‌فهم، این جماعت فرومایه و میان‌مایه به لحاظ معرفتی و بینشی و معنوی شیفته‌ی صورت مثالی انسان بورژوا را "مرفهین بی‌درد" نامیدند و این تعبیر به راستی که بسیار گویا و رسا است. این اقشار در واقع اصلی‌ترین مخاطبان شعارهای توخالی و بی‌بنیاد و سراپا غلط استکبار مدرن در خصوص "حقوق بشر"، "خرد ارتباطی"، "جامعه‌ی مدنی" و "قانون‌گرایی" و تئوری‌های استثماري اقتصادی نئولیبرالی امثال "فریدمن" و "فون‌هایک" و



اتوپیا‌های وهم‌آلودی چون "جامعه‌باز" می‌باشند. ۸- در کودتاهای رنگی طراحی شده توسط استکبار لیبرالیستی، دولت‌های امپریالیستی لیبرال از طریق فشارها و دخالت‌های سیاسی و اقتصادی و تبلیغاتی و روانی نقش بسیار فعالی بازی می‌کنند و نئولیبرال‌های داخل کشورهای هدف کودتا به صورت دست‌نشانندگان این دول استکباری لیبرال- سرمایه‌داری ایفای نقش می‌کنند. هزینه مالی کودتا غالباً از طریق طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولار داخلی و بعضاً با مشارکت نهادهای توطئه‌گر امپریالیستی نظیر "بنیاد جامعه‌باز" سوروس یا "صندوق اعانه‌ی ملی برای دموکراسی" و نظایر این‌ها تأمین می‌شود و طبقه‌ی متوسط مدرن جامعه هدف آبه ویژه لایه‌های مرفه و تا حدودی متوسط آن [نیز به همراه اراذل و اوباش و لمپن‌های اجیر شده نقش پیاده نظام اردو کشی‌های خیابانی کودتاگران را برعهده دارند.

اگر در انقلاب‌های ضد استعماری و آزادی‌بخش ملل تحت‌سلطه‌ی آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین در اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه قرن بیستم میلادی، اکثریت توده‌های محروم به لحاظ اقتصادی و رادیکال به لحاظ سیاسی- اجتماعی با تکیه بر شعارها و شور آرمان‌خواهانه و عدالت‌طلبانه به مبارزه‌ی رهایی‌بخش می‌پرداختند، در کودتاهای ضد انقلابی مخملی توده‌های کار و رنج و انسان‌های عدالت‌خواه و آرمان‌گرا و شریف کمترین نقش را برعهده داشته و یا اصلاً نقشی ندارند و به جای آن‌ها، معدود مرفهین بی‌درد هستند که میدان‌دار و پیش‌قراول کودتاهای نئولیبرالیستی رنگی هستند. ۹- چون هدف اصلی کودتاهای مخملی، احیاء، استقرار و یا بسط سلطه‌ی



ذکر دلایل شکست فتنه‌ی سبز یا همان کودتای رنگی نئولیبرالیست‌ها اشاره می‌کنیم. با این امید که خداوند لطفی نماید و فرصتی برای بررسی بیشتر در خصوص علل شکست کودتای رنگی فتنه‌گران در اختیارمان قرار دهد. ان شاء الله

بیان فهرست‌وار و مختصر علل شکست فتنه‌ی سبز:
۱- مدیریت بسیار هوشمندانه و توأم با صبر و صبوری و درایت و خویشتنداری و در عین حال قاطعیت و صلابت مقام **عظمای ولایت امر حضرت آیت‌الله العظمی امام‌خامنه‌ای** که موجب رسوایی فتنه‌گران و برافتادن نقاب نفاق از چهره و رسوایی‌شان در میان مردم گردید و در عین حال در مقابل فضای غیر قابل تصور فشار جهانی و داخلی از یک سو و تذبذب و تردید و بی‌بصیرتی و دنیاطلبی و سکوت و بی‌تدبیری و بدعهدی برخی خواص از سوی دیگر، از مواضع اصولی و برحق انقلاب حتی یک قدم عقب ننهادند و با کمترین هزینه، پیچیده‌ترین فتنه و کودتای نرم استکبار جهانی را خنثی نمودند.

۲- عدم همراهی اکثریت قاطع مردم با کودتاگران و به موازات آن حضور فعال و روزافزون مردم در سرکوب کودتای رنگی فتنه‌گران و حمایت از نظام

۳- افشای تدریجی ماهیت کودتای رنگی و عیان شدن باطن طراحان و سران و مجریان فتنه‌ی سبز در بستر زمان

۴- پتانسیل نیرومند اعتقادی و ایدئولوژیک نظام اسلامی که ریشه در جوهر الهی آن دارد.

۵- ساختار قدرت مبتنی بر اصل ولایت مطلقه فقیه که علی‌رغم وجود برخی انعطاف‌ها در ساختار سیاسی در کلیت راه را بر هر نوع حرکت کودتایی از درون نظام می‌بندد.

۶- برخورد مقتدرانه، منصفانه، عادلانه و قانونی شورای نگهبان در دفاع از رأی مردم و تأکید بر رعایت مسیر قانونی در بازیابی‌ها و تسلیم فشارها نشدن.
در پایان فرا رسیدن روز ۹ دی، روز پیروزی انقلاب اسلامی بر فتنه‌ی سبز را به همه‌ی ملت مسلمان ایران و همه‌ی دلدادگان انقلاب اسلامی در سراسر جهان تبریک می‌گوئیم.

شهریار زرشناس

دولت‌های استعمارگر سرمایه‌داری لیبرال در جوامع دیگر است، نیروهای داخلی پیش برنده‌ی این کودتاها را می‌توان ستون پنجم استکبار لیبرالیستی در آن جوامع دانست.

۱۰- کودتاها‌ی رنگی به لحاظ شعارها، گرفتاری در چرخه‌ی بسته‌ی زندگی مصرفی و عقل معاش نیست‌انگار آبسورد، ترکیب اجتماعی نیروهای شرکت کننده در آن و نیز به دلیل استفاده‌ی فوق‌العاده‌ای که از ابزارهای رسانه‌ای مجازی می‌نماید جز در فضای نوسوفسطایی و لبریز از شکاکیت و یقین‌ستیز و پوچ‌گرا و لاقید نئولیبرالیسم پسامدرن غرق شده در غریزه‌گرایی محض امکان بروز و ظهور نداشته و ندارد.

۱۱- نظام‌های آکادمیک و ژورنالیسم تقلیدی از غرب و فضای رسانه‌ای غرب‌زده‌ی مدرنیستی در جوامع هدف کودتاها‌ی رنگی، نقش بسیار مهمی در بسترسازی برای جنگ نرم و کودتای مخملی ایفا می‌نمایند و در این میانه مشهورات سکولاریستی و اغلب لیبرالیستی علوم انسانی مدرن و آموزه‌های روشنفکران مدرنیست، مکمل نقش استراتژیکی است که طبقه سرمایه‌دار سکولار و طبقه متوسط مدرن به لحاظ اقتصادی- اجتماعی در بسترسازی برای کودتای نئولیبرالی فراهم می‌کنند. در واقع کودتاها‌ی رنگی، حرکت‌های ضد انقلابی و سهم‌خواهانه‌ی سرمایه‌داری سکولار وابسته به استکبار لیبرالی برای در دست گرفتن مطلق‌العنان قدرت سیاسی در خدمت مطامع و منافع ضد مردمی خود و کلان سرمایه‌داری بین‌المللی می‌باشد.

۱۲- هدف نهایی کودتاها‌ی رنگی، به روی کار آوردن رژیم‌های نئولیبرالیست وابسته به سرمایه‌داری لیبرال جهانی و خائن نسبت به ملت‌های خود می‌باشد.



فتنه‌ی سبز سال ۱۳۸۸ نمونه‌ای از یک کودتای رنگی (مخملی) به‌منظور برقراری یک رژیم استبداد نئولیبرال- سرمایه‌داری وابسته به استعمار جهانی در ایران بود که پس از هشت ماه پرفراز و فرود توسط قیام ده‌ها میلیون نفر از ملت مسلمان ایران در روز ۹ دی سال ۱۳۸۸ شکست خورد. در این گفتار مجال بحث تفصیلی جهت کالبدشکافی وجوه مختلف این کودتا و علل شکست آن را نداریم، اما به صورت بسیار فشرده و فهرست‌وار به

کودتای

رنگی (مخملی)

را می‌توان مدل

مبارزاتی مطلوب

و ارائه شده از

طرف نظام جهانی

سرمایه‌داری

نئولیبرال آکاست

ضدانقلابی یهودی-

ماسونی حاکمان

پنهان جهانی]

در روزگار غلبه‌ی

آرمان‌گریزی و

ایدئولوژی‌ستیزی

تبلیغاتی

لیبرال‌ها و غلبه‌ی

سوفسطایی‌گری و

شکاکیت پسامدرن

در عرصه‌های

معرفت‌شناختی

و اخلاقی و بیش

از پیش‌گریزی-

حیوانی شدن سبک

مطلوب زندگی بشر

غربی و غرب‌زده‌ی

معاصر و انحلال

کامل روشنفکران

در تکنوکراتیسم،

علیه حکومت‌ها

و دولت‌های

آرمان‌گرای دینی و یا

دارای ایدئولوژی‌های

مخالف لیبرالیسم

و نیز علیه طیف

حکومت‌های مستقل

و یا از منظر استکبار

آمریکا، "نافرمان"

کشورهای مدرن

درجه دو و سه

دانست.

درس‌هایی از رهنمودهای مقام عظمای ولایت‌امر در نشست تدوین "الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت"

قطره‌ای از دریا

در روز ۱۰ دی‌ماه
سال جاری نشست
بسیارمهم با حضور

رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای برگزار شد که بی‌گمان در روند حرکت انقلاب اسلامی و چشم‌انداز تحول و تکامل آتی کشور نقش تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت. موضوع این نشست، "تدوین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت" بود. مقام عظمای ولایت‌امر در این جلسه بیانات مهمی داشتند که از جهات مختلف برای دولتمردان و نخبگان فکری و همه‌ی دلدادگان اسلام و انقلاب اسلامی قابل تأمل و بهره‌گیری است. بیانات حضرت امام خامنه‌ای وجوه و جنبه‌های مختلفی داشت، که در این گفتار کوتاه می‌کوشیم تا در حد بضاعت خود به تحلیل و درس‌آموزی از برخی از وجوه و جنبه‌های فرمایشات معظم‌له بپردازیم.

■ از فرمایشات ولی‌امر مسلمین جهان اینگونه استنباط می‌شود که یکی از نیازهای کشور و انقلاب در شرایط کنونی، اساساً ارائه‌ی تعریفی از مفهوم پیشرفت است،

تعریفی که برآمده
از آموزه‌های وحیانی
اسلامی و مبتنی بر

میراث عظیم فقه و حکمت اسلامی باشد و در عین حال کاملاً معطوف به شرایط و نیازها و اقتضائات جامعه‌ی کنونی ایران بوده و توسط متفکران ایرانی نیز تدوین شده باشد. در حقیقت بنابر آنچه مقام عظمای ولایت ترسیم می‌کنند، جامعه‌ی ما و به ویژه نخبگان فکری و فرهنگی کشور باید به سمتی حرکت کنند که مفهوم جدیدی تعریف شود، فراتر از مفاهیم رایج "توسعه" و "ترقی" که توسط مدرنیست‌ها عنوان گردیده است و در افق تاریخی-فرهنگی غرب مدرن قرار دارد. به همین جهت هم است که امام خامنه‌ای استفاده از کلمه‌ی "پیشرفت" به جای کلمه رایج "توسعه" را مدنظر قرار داده‌اند. رهبر معظم انقلاب در این خصوص فرموده‌اند:

کلمه‌ی "پیشرفت" را ما با دقت انتخاب کردیم؛ تعمداً نخواستیم کلمه‌ی "توسعه" را به کار ببریم. علت این است که کلمه‌ی توسعه، یک بارارزشی و معنایی دارد، التزاماتی با خودش همراه دارد که احیاناً ما با آن التزامات همراه





در انقلاب داشته‌ایم"

آنچه ولی‌امر مسلمین جهان می‌فرمایند، در حقیقت سرآغاز یک تحول گسترده و فراگیر است که ضمن این‌که استقلال فکری و نظری و فرهنگی ما را حفظ می‌کند، زمینه‌ساز گشایش افق تاریخی نوینی برای جامعه‌ی ما و تمام جهان اسلام و حتی بشریت می‌گردد و به بیش از سه قرن سیطره‌ی مطلق‌العنان "اندیشه‌ترقی" غرب مدرن و نیز بیش از نیم قرن سیطره‌ی تعریف استکباری - مدرنیستی مفهوم "توسعه" [که اینک به یک قول مشهور بدل گردیده است] پایان می‌دهد.

نیستیم، موافق نیستیم. ما نمی‌خواهیم یک اصطلاح جا افتاده‌ی متعارف جهانی را که معنای خاصی را از آن می‌فهمند، بیاوریم داخل مجموعه‌ی کار خودمان بکنیم. ما مفهومی را که مورد نظر خودمان است، مطرح و عرضه می‌کنیم، این مفهوم عبارت است از "پیشرفت". معادل معنای فارسی پیشرفت را می‌دانیم؛ می‌دانیم مراد از پیشرفت چیست. تعریف هم خواهیم کرد که منظور ما از این پیشرفتی که در فارسی معنایش روشن است، چیست؛ پیشرفت در چه ساحت‌هایی است؛ به چه سمتی است. ما این وام نگرفتن مفاهیم را در موارد دیگری هم

اینها درست است - این نکته هم مطرح است که طراحان آن، متفکران ایرانی هستند؛ این کاملاً وجه مناسبی است برای عنوان ایرانی؛ یعنی ما نمی‌خواهیم این را از دیگران بگیریم؛ ما می‌خواهیم آنچه را که خودمان لازم می‌دانیم؛ مصلحت کشورمان می‌دانیم، آینده‌مان را می‌توانیم با آن تصویر و ترسیم کنیم، این را در یک قالبی بریزیم. بنابراین، این الگو ایرانی است. از طرف دیگر، اسلامی است؛ به خاطر این که غایات، اهداف، ارزش‌ها و شیوه‌های کار همه از اسلام مایه خواهد گرفت؛ یعنی تکیه‌ی ما به مفاهیم اسلامی و معارف اسلامی است. ما یک جامعه‌ی اسلامی هستیم، یک حکومت اسلامی هستیم و افتخار ما به این است که می‌توانیم از منابع اسلام استفاده کنیم. خوشبختانه منابع اسلامی هم در اختیار ما وجود دارد، قرآن هست، سنت هست و مفاهیم بسیار غنی و ممتازی که در فلسفه‌ی ما و در کلام و در فقه ما و در حقوق ما وجود دارد. بنابراین "اسلامی" هم به این مناسبت است"

■ نظر رهبر حکیم انقلاب اسلامی بر این قرار دارد که

■ الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، آن گونه که مدنظر حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای است، یک الگوی جامع است. الگویی که عرصه‌های مختلف را دربر می‌گیرد و در حکم یک نقشه‌ی جامع است که مانع سردرگمی در حرکت می‌شود. حضرت آقا در توضیح مفهوم الگو می‌فرمایند:

"الگو هم نقشه‌ی جامع است. وقتی می‌گوئیم الگوی ایرانی - اسلامی، یعنی یک نقشه‌ی جامع. بدون نقشه‌ی جامع، دچار سردرگمی خواهیم شد"

طراحان این الگو، متفکران ایرانی هستند، هر چند که غایات، اهداف، ارزش‌ها و شیوه‌های کار همگی مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های اسلامی است. حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در بخشی از بیانات‌شان چنین فرموده‌اند:

"در خصوص ایرانی بودن الگو، علاوه بر آنچه دوستان گفتند، که خوب، شرائط تاریخی، شرائط جغرافیایی، شرائط فرهنگی، شرائط اقلیمی، شرائط جغرافیای سیاسی در تشکیل این الگو تأثیر می‌گذارد - که قطعاً

آ آنچه ولی امر مسلمین جهان می‌فرمایند، در حقیقت سرآغاز یک تحول گسترده و فراگیر است که ضمن این که استقلال فکری و نظری و فرهنگی ما را حفظ می‌کند، زمینه‌ساز گشایش افق تاریخی نوینی برای جامعه‌ی ما و تمام جهان اسلام و حتی بشریت می‌گردد و به بیش از سه قرن سیطره‌ی مطلق العنان "اندیشه ترقی" غرب مدرن و نیز بیش از نیم قرن سیطره‌ی تعریف استکباری - مدرنیستی مفهوم "توسعه" [که اینک به یک قول مشهور بدل گردیده است] پایان می‌دهد.



❧ الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت مورد نظر مقام عظمای ولایت امر، یک منظومه‌ی جامع و فراگیر است که تماماً ریشه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی دارد و رکن اولین آن توجه به مبدأ و رکن دوم آن توجه به معاد است.



❧ اینک در سایه‌ی مبارک نظام اسلامی و ولایت الهی فقیهی خردمند و متقی و ژرف اندیش، متفکران و اهل نظر کشور رسماً مورد خطاب قرار گرفته و دعوت می‌شوند تا به نحوی مستقل و ملهم از میراث تفکر خودی و برای راهگشایی حرکت کشور خود، غیر مقلدانه و صبورانه بیندیشند و حاصل این نظرپردازی‌ها و ابداعات را در خدمت امر بسیار بزرگ تدوین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت قرار دهند و این به راستی که نعمتی بزرگ و فرصتی استثنایی است که در طول تاریخ این سرزمین از مآدها تا امروز هیچ‌گاه متفکران اصیل و خودی و عالمان مؤمن و دلسوز این سرزمین از آن بهره‌مند نبوده‌اند.

هر نوع اندیشه‌ی مبتنی بر میراث هویت اسلامی و شیعی و خودی و غیر وابسته، تحقیر و تخطئه می‌گردید و روشنفکران مدرنیست از "میرزا ملکم‌خان" و "تقی‌زاده" تا مدرنیست‌های امروزی‌ای نظیر "آرامش دوستدار" و "سروش" و "سید جواد طباطبایی" هر یک به طریقی دعوت به تقلید از غرب و تخطئه‌ی فرهنگ و تفکر خودی می‌کرده‌اند و اساساً اندیشیدن را معادل مدرن بودن فرض کرده و می‌کنند و تفکر دینی را امری به اصطلاح "ممتنع" می‌دانسته و می‌دانند؛ اینک در سایه‌ی مبارک نظام اسلامی و ولایت الهی فقیهی خردمند و متقی و ژرف‌اندیش، متفکران و اهل نظر کشور رسماً مورد خطاب قرار گرفته و دعوت می‌شوند تا به نحوی مستقل و ملهم از میراث تفکر خودی و برای راهگشایی حرکت کشور خود، غیرمقلدانه و صبورانه بیندیشند و حاصل این نظرپردازی‌ها و ابداعات را در خدمت امر بسیار بزرگ تدوین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت قرار دهند و این به راستی که نعمتی بزرگ و فرصتی استثنایی است که

"تدوین الگوی اسلامی-ایرانی برای پیشرفت یکی از مسائل کلان ما است که البته این مسئله در دل خود، ده‌ها مسئله دارد" نظر معظم‌له این است که "این کار، کار یک مجموعه‌ی خاص و محدود نیست؛ کاری است که باید همه‌ی ظرفیت نخبگانی کشور به میدان بیاید"، ایشان در بخشی از فرمایشات‌شان در این نشست، تصریح فرمودند که "متفکران کشور، اندیشه‌ورزان کشور، خودشان را درگیر مسائل کلان کشور بکنند."

بدینسان با توجه به فرمان بزرگ سکاندار یگانه انقلاب دینی عصر جدید، این وظیفه‌ی همه اهل نظر و اندیشه‌ورزان و مدعیان مباحث نظری است که به نحوی خود را در پیشبرد کار بزرگ که "از مسائل کلان ماست" درگیر نمایند.

پس از دو قرن سیطره‌ی استعمار و سلطه‌ی نکبت‌بار و خفت‌آلود رژیم‌های واداده و خودباخته و خود فروخته‌ی قاجار و پهلوی (به ویژه این دومی) که هر نوع اندیشیدن مستقل توسط متفکران این مرز و بوم و

نکاتی که رهبر معظم انقلاب در خصوص محتوای اسلامی الگو بیان فرموده‌اند، نشان می‌دهد که الگوی اسلامی-ایرانی برای پیشرفت و کلیت مفهوم پیشرفت مدنظر رهبری، ماهیتاً با آنچه که در عالم غرب مدرن و نزد مدرنیست‌های غربی و مقلدین سکولاریست وطنی آن‌ها [اعم از جریان روشنفکران آتئیست (غیرمذهبی) مارکسیست یا لیبرالیست و نیز جریان روشنفکران التقاطی منافق باطناً مارکسیست یا لیبرالیست و جماعت تکنوکرات‌های توسعه‌گرایی که بخشی از نفاق لیبرالیستی امروز هستند] ترقی و توسعه دانسته و فراتر از آن تبیین دارد.

در طول تاریخ این سرزمین از مآدها تا امروز هیچ‌گاه متفکران اصیل و خودی و عالمان مؤمن و دلسوز این سرزمین از آن بهره‌مند نبوده‌اند.

مقام عظمای ولایت‌امر در بخشی دیگر از فرمایشات‌شان، چهار عرصه را به عنوان عرصه‌های پیشرفت تعیین فرمودند و هر یک از این چهار عرصه را تعریف و تشریح کردند. ایشان این چهار عرصه را عرصه‌های "پیشرفت فکری"، "پیشرفت علمی"، "پیشرفت عرصه‌ی زندگی" و "پیشرفت معنوی" نامیدند و عرصه‌ی "پیشرفت معنوی" را مهم‌تر از دیگران دانسته و آن را "روح همه این‌ها" نامیدند.

■ **حضرت امام خامنه‌ای** همچنین به نکات بسیار مهمی درباره‌ی محتوای اسلامی این الگو اشاره فرمودند و هفت مسئله را در خصوص آن عنوان کردند. ایشان این هفت مسئله را این گونه طبقه‌بندی کردند:

- ۱- مسئله‌ی مبدأ
- ۲- مسئله‌ی معاد
- ۳- مسئله‌ی عدم تفکیک دنیا و آخرت
- ۴- مسئله‌ی انسان و نگاه اسلام به انسان
- ۵- مسئله‌ی حکومت
- ۶- مسئله‌ی عدالت

۷- نگاه غیرمادی به اقتصاد

در حقیقت نکاتی که رهبر معظم انقلاب در خصوص محتوای اسلامی الگو بیان فرموده‌اند، نشان می‌دهد که الگوی اسلامی-ایرانی برای پیشرفت و کلیت مفهوم پیشرفت مدنظر رهبری، ماهیتاً با آنچه که در عالم غرب مدرن و نزد مدرنیست‌های غربی و مقلدین سکولاریست وطنی آن‌ها [اعم از جریان روشنفکران آتئیست (غیرمذهبی) مارکسیست یا لیبرالیست و نیز جریان روشنفکران به اصطلاح دینی التقاطی منافق باطناً مارکسیست یا لیبرالیست و جماعت تکنوکرات‌های توسعه‌گرایی که بخشی از نفاق لیبرالیستی امروز هستند] ترقی و توسعه دانسته شود، تفاوت و فراتر از آن تبیین دارد. الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت مورد نظر مقام عظمای ولایت‌امر، یک منظومه‌ی جامع و فراگیر است که تماماً ریشه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی دارد و رکن اولین آن توجه به مبدأ و رکن دوم آن توجه به معاد است. همچنین نکته‌ای که مقام معظم رهبری تحت عنوان "محور بودن انسان" در این الگو عنوان کردند، به تأکید صریح‌شان با تعریف غربی "انسان" و "محور بودن انسان" در مدرنیته [که به اومانیزم معروف است] به کلی متفاوت است و برخلاف "نظریه ترقی" و "اندیشه پیشرفت" و تئوری‌های مدرنیستی "توسعه"، برپایه‌ی تعریف

اسلامی انسان و محور بودن انسان [که ماهیتاً با تعریف غربی آن متباین و به کلی متفاوت است] قرار دارد. عین فرمایشات **حضرت آیت الله العظمی امام خامنه‌ای** در این

موضوع چنین است:

"مسئله دیگر، مسئله‌ی انسان است، نگاه اسلام به انسان، محور بودن انسان. این موضوع در اسلام خیلی معنای وسیعی دارد. خوب، پیداست انسان



❧ روح حاکم بر نگرش غرب مدرن نسبت به توسعه [که با کمال تأسف طرفداران و مقلدان بسیاری در صفوف لیبرال-سکولارهای آشکار و یا منافق و نیز طیفی از بوروکرات-تکنوکرات‌های به اصطلاح "کارشناس" غرب‌زده وطنی و بعضاً حتی برخی دولتمردان دهه‌های اول و دوم انقلاب قبل از روی کار آمدن دولت اصولگرا داشته و دارد] کاملاً و تماماً مبتنی بر نگاه مادی به اقتصاد قرار دارد، که این امر خود به بنیان‌های نظری فلسفه‌ی اومانیستی غرب مدرن باز می‌گردد.



اسلامی با انسانی که در فلسفه‌های مادی غرب و بوزبیتیویسم قرن نوزده و این‌ها مطرح است، به کلی متفاوت است؛ این یک انسان است، آن یک انسان دیگر است؛ اصلاً تعریف این دو انسان یکی نیست. لذا محور بودن انسان هم در اسلام با محور بودن انسان در آن مکاتب مادی به کلی متفاوت است"

حضرت امام خامنه‌ای

در بخشی دیگر از رهنمودهایشان، به "عدالت" به عنوان معیار برای تشخیص حق و باطل حکومت‌ها اشاره کردند. در این خصوص ایشان چنین فرمودند:

"اصلاً عدالت معیار حق و باطل حکومت‌ها است. یعنی در اسلام اگر چنانچه شاخص عدالت وجود نداشت، حقانیت و مشروعیت زیر سؤال است"

رهبر انقلاب به یک نکته‌ی بسیار مهم دیگر در نسبت با الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت اشاره فرمودند که از منظری دیگر، مؤید ماهیت کاملاً متفاوت این الگو با مفهوم "ترقی" و "توسعه" مدرنیستی است و آن نکته، تأکید بر "نگاه غیرمادی به اقتصاد" است که تباین ماهوی الگوی پیشرفت برخاسته از میراث اسلامی با مفهوم مدرنیستی ترقی و توسعه را از وجهی دیگر نشان می‌دهد. زیرا روح حاکم بر نگرش غرب مدرن نسبت به توسعه [که با کمال تأسف طرفداران و مقلدان بسیاری در صفوف لیبرال-سکولارهای آشکار و یا منافق و نیز طیفی از بوروکرات - تکنوکرات‌های به اصطلاح "کارشناس" غرب‌زده وطنی و بعضاً حتی برخی دولتمردان دهه‌های اول و دوم انقلاب قبل از روی کار آمدن دولت اصولگرا داشته و دارد] کاملاً و تماماً مبتنی بر نگاه مادی به اقتصاد قرار دارد، که این امر خود به بنیان‌های نظری فلسفه‌ی

اومانیستی غرب مدرن باز می‌گردد. در فرمایشات رهبر معظم انقلاب وجوه و جنبه‌ها و نکته‌ها و رهنمودهای بسیار دیگری نیز وجود دارد که پرداختن به آن‌ها وقت و مجال مستوفی و مستقل می‌طلبد، ان شاء الله که خداوند بزرگ عنایت فرموده و توفیق بهره‌مندی و نیز توصیف و شرح و بیان آن‌ها را به ما عطا فرماید.



با توجه به مأموریتی که "فرهنگ عمومی" به عنوان یک نشریه‌ی مرتبط با مباحث تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم برای خود قائل است و نیز با توجه به فرمان ولی‌امر مسلمین جهان جهت درگیر شدن با مسائل کلان کشور، ما نیز به سهم و درحد بضاعت خود در این شماره نشریه کوشیده‌ایم و مقاله‌ای را در بخش اقتصاد این شماره به تبیین اجمالی رؤس یک مدل پیشنهادی اقتصاد دوران گذار [معطوف به بخشی از مباحثی که مقام عظمای ولایت امر، کلیت آن را تحت‌عنوان "عرصه‌ی زندگی" عنوان فرمودند] اختصاص داده‌ایم و بنا داریم در فرصت‌های بعدی نیز در حد توان به وجوهی از مفهوم الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت بپردازیم. ان شاء الله ●



به بهانه‌ی فرارسیدن **یوم‌الله ۲۲ بهمن**، سالروز پیروزی انقلاب بزرگ ملت مسلمان ایران و آغاز وقت رحمانی تاریخ بشر (۱)

انقلاب اسلامی ایران، مخاطرات پیش‌رو و یک پیشنهاد

۲- رخ‌دادهایی که تأثیرگذاری فراغادی و پایدار دارند و به نحوی تعیین‌کننده در تغییر مسیر تاریخ نقش بازی می‌کنند و می‌توان آن‌ها را چونان سرفصل‌هایی در کتاب تاریخ دانست که به طریقی تاریخ بشر را به قبل و بعد از خود تقسیم می‌کنند. این‌ها، حوادث پایداری هستند که می‌توان "واقعۀ" و "وقایع" نامیدشان. "واقعۀ"‌ها نیز بر دو قسم‌اند: ۱- وقایعی که در مسیر تحول تاریخی نقشی تکاملی و سازنده و کمال آفرین بازی می‌کنند و آن‌ها را "واقعۀ‌های رحمانی" می‌نامیم و در نقطه‌ی مقابلشان، وقایعی قرار دارند که بشر را در مسیر انحطاط و سقوط و قهقراء قرار داده و می‌دهند و می‌توان "وقایع شیطنانی" نامیدشان.

از این منظر باید گفت که ظهور انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ش و در آستانه‌ی آغاز قرن پانزدهم هجری قمری یک واقعۀ رحمانی است که در تغییر مسیر تاریخ آدمی در سیارۀ زمین تأثیری تعیین‌کننده و کمال‌بخش و تکاملی نهاده است. "وقت" انقلاب اسلامی نیز وقتی

در تاریخ زندگی انسان‌ها رویدادهای زیادی رخ می‌نماید و می‌توان گفت که زندگی بشر اساساً در معرض تغییر مداوم قرار دارد، هرچند که همه‌ی رخ‌دادهای از یک جنس و سنخ نیستند و میزان تأثیرگذاری و منشأیت اثر آنان نیز یکسان نمی‌باشد. در عالم، همه‌ی امور حادث هستند جز ذات اقدس حضرت حق که قدیم ذاتی و زمانی است. در عرصه‌ی تاریخ و حیات اجتماعی بشر همه‌ی رویدادها از سنخ حادثه هستند اما می‌توان به طور اعم حوادث تاریخی‌ای که در عرصه‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و... رخ می‌دهند را از منظر تأثیرگذاری و میزان پایداری تأثیر و نقشی که در روند و جهت و عمق و سرعت سیر تاریخ بازی می‌کنند و نیز به لحاظ میزان تعیین‌کنندگی تأثیر به دودسته‌ی کلی تقسیم کرد:

۱- رخ‌دادهایی که تأثیرگذاری معمولی و نه چندان با دوام دارند و آن‌ها را نمی‌توان از سنخ حوادث پایدار (این تعبیر را از منظر فلسفی با تسامح به کار می‌بریم) دانست و می‌توان "حوادث ناپایدار" یا به اختصار "حوادث" نامیدشان.

➤ ظهور انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ش و در آستانه‌ی آغاز قرن پانزدهم هجری قمری یک واقعۀ رحمانی است که در تغییر مسیر تاریخ آدمی در سیارۀ زمین تأثیری تعیین‌کننده و کمال‌بخش و تکاملی نهاده است. "وقت" انقلاب اسلامی نیز وقتی رحمانی است، زیرا هدف غایی انقلاب تغییر مسیر حرکت بشر از سیر در اهواء خود بنیادی به سمت بندگی الهی و قرار گرفتن در ساحت ولایت الهی است.

❧ انقلاب اسلامی چه در ایران و چه در جهان به مبارزه با طاغوت مدرنیته برخاسته است. در ایران با به روی کار آوردن یک نظام حکومتی دینی کوششی دامنه دار و گسترده جهت عبور از جهنم غرب زدگی مدرن پیرامونی-وابسته را آغاز کرده است و در مقیاس جهانی، ندای خودآگاهی معترض و منتقد دینی نسبت به عالم غرب مدرن و اساس و کلیت عهد مدرن را سر داده و جهانیان را به بازگشت به فطرت توحیدی اسلامی و عبور از نیست انگاری پسامدرن فراخوانده است.



❧ وقتِ مدرنیته، وقتی شیطانی بود فلذا زمان و ادوار و اکوار آن نیز شیطانی بود، زیرا مدرنیته دعوت به پذیرش ولایت طاغوت نفس اماره [سوژه مدرن] می کرده است. اما با انقلاب اسلامی، وقت تاریخ بشر، رحمانی گردیده فلذا زمان و ادوار و اکوار آن نیز رحمانی گردیده است، زیرا انقلاب اسلامی دعوت به پذیرش ولایت الهی می کند که در عصر غیبت "ولایت فقیه" تجسم سیاسی یافته است.

پیرامونی-وابسته را آغاز کرده است و در مقیاس جهانی، ندای خودآگاهی معترض و منتقد دینی نسبت به عالم غرب مدرن و اساس و کلیت عهد مدرن را سر داده و جهانیان را به بازگشت به فطرت توحیدی اسلامی و عبور از نیست انگاری پسامدرن فراخوانده است. انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب طلوعه دار است که خبر از ظهور تاریخ دینی به جای تاریخ مدرن می دهد.

غرب مدرن که در زمان وقوع انقلاب اسلامی ایران، نزدیک به یک قرن بود که متفکران جدّی اش، انحطاط روزافزون عالم مدرن را دریافته و هریک به طریقی و با نگرانی و اضطراب از آن سخن می گفتند و نیز دنباله های غرب زده ی آن ها در داخل کشور که کلیت "کاست روشنفکری" متجددمآب و مدرنیست ایران را تشکیل می دادند، چشم انداز قریب الوقوع خشکیدن باتلاق فرماسیون غرب زدگی مدرن را درک می کردند در پی چاره جویی برآمدند تا به طریقی [به خیال باطل خودشان] انقلاب را از نفس اندازند و با تغییر وضع، بساط حکومت

رحمانی است، زیرا هدف غایی انقلاب تغییر مسیر حرکت بشر از سیر در اهواء خود بنیادی به سمت بندگی الهی و قرار گرفتن در ساحت ولایت الهی است. "وقت" باطن زمان است و حقیقت زمان از وقتی به وقتی دیگر متحول می گردد. وقتِ مدرنیته، وقتی شیطانی بود فلذا زمان و ادوار و اکوار آن نیز شیطانی بود، زیرا مدرنیته دعوت به پذیرش ولایت طاغوت نفس اماره [سوژه مدرن] می کرده است. اما با انقلاب اسلامی، وقت تاریخ بشر، رحمانی گردیده فلذا زمان و ادوار و اکوار آن نیز رحمانی گردیده است، زیرا انقلاب اسلامی دعوت به پذیرش ولایت الهی می کند که در عصر غیبت در "ولایت فقیه" تجسم سیاسی یافته است. انقلاب اسلامی ایران آمده است تا مسیر حرکت تاریخ بشر را به نحوی اساسی و ماهوی تغییر داده و متحول نماید. انقلاب اسلامی چه در ایران و چه در جهان به مبارزه با طاغوت مدرنیته برخاسته است. در ایران با به روی کار آوردن یک نظام حکومتی دینی کوششی دامنه دار و گسترده جهت عبور از جهنم غرب زدگی مدرن

از یک انقلاب صرف سیاسی-اجتماعی-اقتصادی است و مأموریت اصلی آن، ارائه‌ی آلت‌رناتیوی در برابر مُدل زندگی سکولار-لیبرالیستی و بورژوایی غرب مدرن است. در واقع غرب مدرن به روشنی دریافته بود که انقلاب اسلامی اساساً افق تاریخی-فرهنگی متفاوتی را در مقابل کلیت و تمامیت عالم اومانیستی قرار داده و می‌نهد و بنابراین کوشید تا با استفاده از انبوه امکانات رنگارنگ و پیچیده‌ی رسانه‌ای و فرهنگی که دارد به مبارزه با آن برخیزد و بدینسان بود که از نخستین سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ش تهاجم خرنده و روزافزون فرهنگی خود را آغاز کرد، تهاجمی که از حدود سال‌های ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ دیگر تدریجاً صورت مشهود و سازمان‌یافته و بسیار فعالی پیدا می‌کند و مدتی بعد به یک تهاجم پیچیده‌ی فرهنگی-سیاسی بدل می‌گردد، همان که می‌توان جنگ نرم نامیدش. ابزار این جنگ نرم بسیار گسترده و پیچیده؛ مقالات و کتب و نوارها و فیلم‌ها و C.d ها و رمان‌ها و تئوری‌ها و اقسام مختلف آراء و نظرات به ظاهر و به اصطلاح آکادمیکی است که تحت عنوان "آموزه‌های علمی" در رشته‌های مختلفی چون روان‌شناسی،

برده‌داران مدرنیست را در ایران احیاء نمایند و به گمان واهی خود، مانع طلوع تاریخ دینی بشر شوند. از این‌رو بود که انواع و انبوه توطئه‌ها علیه انقلاب اسلامی و نظام دینی و به‌ویژه علیه قلب نظام که ولایت فقیه است طراحی و تدارک و اجرا شد و هنوز نیز می‌شود.

در ابتدا استکبار لیبرالیستی به فکر کودتای نظامی و تجاوز مستقیم میلیتاریستی افتاد و پس از مدتی که ناموفق بودن روش‌هایی از این دست را تجربه کرد، رو به تهاجم فرهنگی و جنگ نرم آورد.

استکبار لیبرالیستی غالباً زمانی رویکرد جنگ نرم [جنگ پیچیده‌ی فرهنگی-سیاسی تمام عیار] را علیه حکومت و ملتی که با آن سرسختیز دارد برمی‌گزیند که به این نتیجه برسد که آن حکومت به پشتوانه‌ی حمایت مردمی و جاذبه‌های ایدئولوژیک و نیز توان استراتژیک دفاعی‌اش، از طرق نظامی سرنگون‌شدنی نیست. البته استکبار لیبرالیستی در دشمنی و مقابله با نظام و انقلاب اسلامی ایران یک دلیل دیگر هم برای برگزیدن راه جنگ نرم داشت و آن، فهم این نکته بود که انقلاب اسلامی در حقیقت بسیار فراتر



◀ انقلاب اسلامی
ایران یک انقلاب
طلیعه‌دار است
که خبر از ظهور
تاریخ دینی به
جای تاریخ مدرن
می‌دهد.

این جریان بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت در فضای دانشگاهی نیز با محوریت عبدالکریم سروش عملاً به اخته کردن "انقلاب فرهنگی" و تغییر مسیر آن به سمت تثبیت نحوی نظام آموزشی غرب‌زده با رویکرد پوزیتیویستی و مروج مشهورات علوم انسانی مدرن می‌پردازند و از دل این نظام دانشگاهی تحت سیطره‌ی مشهورات علوم انسانی است که نسل جدید طبقه‌ی متوسط ایران به صورت انبوه‌سازی تولید می‌گردد.

جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد، تاریخ، هنر، حقوق و برخی دیگر متفرعات علوم انسانی مدرن ترویج و تدریس می‌گردد و یا در هیأت کتب و مجلات و فیلم‌های سینمایی و اقسام فرق شبه‌معنوی سکولار به صورت گسترده در میان جوانان و مردم کشور تبلیغ و توزیع می‌شود. محتوا و هدف این آثار مختلف به اصطلاح علمی و فرهنگی، تخریب بنیان‌های اعتقادی و مذهبی و هویت معنوی و باورها و ارزش‌های اخلاقی جامعه‌ی ایرانی از یک‌سو و ترویج سکولاریسم در همه‌ی اقسام و اشکالش [سکولاریسم در قلمروهایی چون: سیاست، ادبیات، فرهنگ عمومی، مباحث نظری و فلسفی، اخلاق، سبک زندگی، تفسیرهای دینی و...] می‌باشد و آنچه روح غالب و اصلی و هدف غایی و نهایی همه‌ی این کوشش‌های پیچیده و رنگارنگ فرهنگی-سیاسی است، همانا مبارزه با اسلام فقهاتی و تفکر اصیل دینی و حکومت دینی و اصل ولایت فقیه به عنوان جان و جوهر انقلاب اسلامی است.

کارگزاران و سربازان و افسران این جنگ نرم گسترده، پیچیده، رنگارنگ و بسیار ماهرانه سازماندهی شده توسط استکبار [که پشت تابلوهای ظاهرالصلاحی چون: ترویج علم و فرهنگ بشری، خردگرایی، حقوق بشر، آزادی بیان و اندیشه، فعالیت صرف فرهنگی و علمی بدون ترویج هیچ ایدئولوژی‌ای، فعالیت ادبی و نگارش رمان و داستان، فعالیت اطلاع‌رسانی آزاد، ژورنالیسم حرفه‌ای، دفاع از حقوق زنان و مقابله با تبعیض‌های جنسیتی و بسیاری عناوین دیگر از این قسم پنهان شده‌اند]، کلیت کاست روشنفکری مدرن ایران در هیأت رمان‌نویسان و منتقدان ادبی و شاعران و کارگردانان و سینماگران و مترجمان و تئوریسین‌های مختلف فعال در علوم سیاسی و علوم اجتماعی و تاریخ و روانشناسی و اقتصاد و غیره هستند که در پس پشت انبوه رنگارنگ و به ظاهر متنوع این فعالیت‌های بسیار گسترده و دامنه‌دارشان چند هدف عمده‌ی به هم پیوسته نهفته است و آن‌ها، ترویج سکولاریسم و براندازی نظام ولایت فقیه و به شکست کشاندن انقلاب اسلامی و دفاع از کلیت عالم غرب مدرن و کفر اومانیستی است. در حقیقت، استکبار مدرن به سرکردگی استعمار سرمایه داری لیبرال به منظور دفاع از هویت رو به زوال خودش از تمامی بسترها و امکاناتی که به طور بالقوه و بالفعل در ایران دارد [و عمدتاً محصول حضور

فعال استعماری در دو قرن گذشته در کشور ما بوده و نیز از امکاناتی که سیطره‌ی قریب به صد ساله‌ی فرماسیون غرب‌زدگی شبه‌مدرن در ایران برای استکبار مدرن پدید آورده است و وجود کاست روشنفکری مروج مدرنیته، وجود طیفی از بوروکرات-تکنوکرات‌های غرب‌زده، ساختار نظام آموزشی ملهم از غرب مدرن که مروج آموزه‌های مدرنیستی هستند، وجود یک طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولار متأسفانه نیرومند در کشور، وجود یک طبقه‌ی متوسط مدرن فعال در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی تنها نمونه‌هایی از آن هستند] در مسیر به راه‌انداختن و پیشبرد جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه استفاده کرده و می‌کند.

در این پیکار بزرگ تاریخی که در هیأت جنگ نرم میان اردوی انقلاب اسلامی ایران و کلیت نیروها و جریان‌های مروج و مدافع استکبار لیبرالیستی در جریان است؛ پاره‌ای مخاطرات برای اردوگاه انقلاب اسلامی وجود دارد که جا دارد به بررسی آنها [البته به اختصار] بپردازیم.

مخاطرات پیش روی انقلاب اسلامی در آغاز دهه‌ی پیشرفت و عدالت

در تقابل میان انقلاب اسلامی به عنوان طلوعه‌دار ظهور عالم اسلامی و کلیت نظام استکبار مدرن به سرکردگی استکبار لیبرالیستی با محوریت سرمایه‌داری استعماری ماسونی ایالات متحده‌ی آمریکا، در جریان خودی نقطه‌قوت‌های بسیار و نیز برخی نقطه ضعف‌ها وجود دارد. به منظور پیشبرد امر مبارزه با استکبار لیبرالیستی و پیروزی در این رویارویی سرنوشت‌ساز، باید تحلیلی واقع‌بینانه از امکانات و توانایی‌ها و همچنین نقطه‌ضعف‌ها و کمبودهای خودمان داشته باشیم. در این گفتار می‌خواهیم عمدتاً به بررسی برخی مخاطرات و نقطه ضعف‌های اردوگاه انقلاب بپردازیم. زیرا به لطف الهی نقطه‌قوت‌های اردوی انقلاب بسیار زیاد است و درباره‌ی آن سخن گفته شده است، اما به طور جدی جای آن است که در خصوص پاره‌ای مخاطرات مهم که نیروهای استکباری در جنگ نرم عمدتاً از آن‌ها برای ضربه زدن به انقلاب استفاده می‌کنند [و یک نمونه‌ی آن را در کودتای فتنه سیاه ۱۳۸۸ شاهد بودیم] سخن بگوییم.

بوروکرات-

تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت با نفوذ در روزنامه‌ی کیهان آن زمان و "کیهان فرهنگی" سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ [با سردبیری و مدیریت اشخاصی چون: ماشاءالله شمس‌الواعظین، مصطفی رخ‌صفت و...] عملاً این رسانه‌های مطبوعاتی را به ارگان‌های چهره‌سازی از عبدالکریم سروش و ترویج فضای روشنفکری مدرن بدل کردند.

جهان‌بینی علوم انسانی سکولار و سخن (به جای گفتمان از سخن استفاده می‌کنیم) لیبرالی حاکم بر کاستِ روشنفکری مدرن ایران است و بخشی از لایه‌ی مرفه آن در فتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸ بعضاً به عنوان پیاده نظام فریب‌خورده‌ی کاست حاکمان [یهودی-ماسونی] پنهان جهانی عمل کرد.

البته این عوامل به صورت یک مجموعه عمل می‌کنند و ترتیبی که برای فهرست کردن آن‌ها در نظر گرفتیم به هیچ روی بیانگر تقدم و یا تأخر در میزان خطر و یا اهمیت و نفوذ آن‌ها نمی‌باشد.



بحث را از حضور و فعالیت طیفی از بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت‌فرهنگی شروع کنیم. این‌ها که عمدتاً در سال‌های دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ و حتی بخشی از سال‌های آغازین دهه‌ی ۱۳۸۰ قبل از روی کار آمدن دولت اصول‌گرا [مسئولیت‌های مهم و تأثیرگذاری در بخش‌های سیاست‌گذاری و اجرا در حوزه‌های فرهنگی و مطبوعاتی و هنری داشتند، با در پیش گرفتن رویکردهای جهت‌دار مغرضانه عملاً فضایی برای فعالیت گسترده‌ی باندهای روشنفکری آتئیست [غیرمذهبی] و روشنفکران به اصطلاح دینی التقاطی پدید آوردند. طیف بوروکرات-تکنوکرات‌های فرهنگی لیبرال‌صفت از اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ با سیاست‌گذاری‌های انحرافی، فضا را برای به راه افتادن طوفانی از ترجمه‌ی آثار فلسفی و ادبی و سیاسی و روان‌شناسی لیبرالی مهیا کردند. در این دوره است که آثاری چون: "ان قلاب"، "خشونت"، "توتالیتاریسم"، "امپریالیسم لیبرال" از "هانا آرنست" [ایدئولوگ لیبرال صهیونیست آمریکایی آلمانی‌الصل] و "جبریت" و "قطره اشکی در اقیانوس" و "زندگی سیاسی" از "مانس اشپربر" [نویسنده‌ی لیبرال و انقلابی پشیمان و پیوسته به اردوگاه مدافعان سرمایه‌داری لیبرال] و "۱۹۸۴" و "قلعه حیوانات" و "درد بر کاتالونیا" از "جورج اورول" [رمان‌نویس لیبرال مسلک همکار سیا در جنگ سرد فرهنگی که انقلابی‌ای پشیمان از انقلاب و پیوسته به اردوی ضد انقلابی لیبرال‌ها بود] و "ظلمت در نیمروز" و "گفتگو با مرگ" از "ارنور کوئیستلر" [نویسنده‌ی یهودی همکار سیا که او نیز یک انقلابی پشیمان بود که به خدمت نظام جهانی استکبار لیبرالی در آمده بود] به منظور تخطئه

مخاطرات جدی و اصلی‌ای که نظام جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی ایران با آن‌ها روبرو است را می‌توان در مقولات ذیل، فهرست‌وار دسته‌بندی کرد:

*حضور و فعالیت طیفی از بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت فرهنگی که ژست و ظاهر انقلابی داشته و یا دارند به عنوان عناصر نفوذی بسترساز جنگ نرم عمل می‌کنند

*وجود یک کاستِ روشنفکری مدرنیست سکولاریست بسیار فعال در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی

*حضور آشکار و پنهان یک جناح نئولیبرالیست در درون نظام که متأسفانه در موارد بسیاری موجب پیدایی شکاف‌های فعال سیاسی-اجتماعی در مجموعه‌ی نظام و کشور گردیده است

*وجود طیفی از تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی-اقتصادی که عملاً بخشی از آنها به هسته‌ی مرکزی طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولاریست ایران بدل گردیدند

*حضور یک طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولاریست متنفذ

*سیطره‌ی تأسفبار سخن و جهان‌بینی علوم انسانی مدرن غربی در نظام دانشگاهی و آکادمیک کشور و وجه غالب بدنه‌ی کارشناسی کشور

*شکل‌گیری یک طبقه‌ی متوسط مدرن که اسیر



❧ در تداوم
سیاست‌گذاری‌های
غرض‌ورزانه‌ی همین
طیف بوروکرات-
تکنوکرات‌های لیبرال
صفت فرهنگی است
که رمان‌هایی چون
"زمستان ۶۲" اثر
"اسماعیل فصیح"
و "رازهای سرزمین
من" نوشته‌ی "رضا
براهنی" مجوز
نشر می‌گیرند و به
طور غیر مستقیم
مورد حمایت واقع
می‌شوند. همین
جریان بوروکرات-
تکنوکرات‌های لیبرال
صفت فرهنگی مجوز
به نشریاتی چون
"مفید"، "آدینه"
و "دنیای سخن"
می‌دهند و زمینه‌های
همکاری و همراهی
دو شاخه‌ی آتئیست
[غیرمذهبی] و
به اصطلاح دینی
[در حقیقت التقاطی]
روشنفکری ایران را
فراهم می‌آورد.

و نفی هر نوع آرمان‌گرایی انقلابی و ترویج آراء لیبرالی منتشر شد و همزمان آثاری از "کارلوس کاستاندا" و "سوزوکی" و "آلن واتس" که مروج عرفان‌های انحرافی سکولاریست و مذاهب جعلی ای چون "ذن بودیسم" و "تائوئیسم" و مروج نحوی معنویت سکولاریست غیر دینی شدیداً فردگرا و مؤید نظام تمدن اومانیستی بودند به طور گسترده ترجمه و ترویج گردید. به موازات این‌ها برخی انتشاراتی‌های دولتی تحت سیطره‌ی بوروکرات-تکنوکرات‌های فرهنگی آکه روز به روز بیشتر در باتلاق طرفداری از لیبرالیسم فرو می‌رفتند اقدام به تجدید چاپ آثاری از "ریمون آرون" [جامعه‌شناس مدافع لیبرال-دموکراسی و جاسوس سیا] و برخی کتب انتشارات فرانکلین سابق [که توسط آمریکایی‌ها به منظور ترویج مشهورات مدرنیستی تألیف شده بود] نمودند.

در عرصه‌ی سینما نیز با سیاست‌گذاری‌های انحرافی به چهره ساختن از کارگردانان سکولاریستی چون "عباس کیارستمی" و کمک به ساخت آثاری نظیر "آجاره‌نشین‌ها"ی "داریوش مهرجویی" پرداختند. بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال صفت با نفوذ در روزنامه‌ی کیهان آن زمان و "کیهان فرهنگی" سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ [با سردبیری و مدیریت اشخاصی چون: ماشاءالله شمس‌الواعظین، مصطفی رخ‌صفت و...] عملاً این رسانه‌های مطبوعاتی را به ارگان‌های چهره‌سازی از عبدالکریم سروش و ترویج فضای روشنفکری مدرن بدل کردند. در همین دوره است که کتاب "جامعه باز و دشمنانش" اثر "کارل پوپر" [یهودی-فراماسونر همکار سیا و مدافع افراطی سرمایه‌داری لیبرال] منتشر می‌شود و "کیهان فرهنگی" به صورت ارگان تبلیغی-ترویجی این کتاب عمل می‌نماید. در تداوم سیاست‌گذاری‌های غرض‌ورزانه‌ی همین طیف بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال صفت فرهنگی است که رمان‌هایی چون "زمستان ۶۲" اثر "اسماعیل فصیح" و "رازهای سرزمین من" نوشته‌ی "رضا برهانی" مجوز نشر می‌گیرند و به طور غیر مستقیم مورد حمایت واقع می‌شوند. همین جریان بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال صفت فرهنگی مجوز به نشریاتی چون "مفید"، "آدینه" و "دنیای سخن" می‌دهند و زمینه‌های همکاری و همراهی دو شاخه‌ی آتئیست [غیرمذهبی] و به اصطلاح دینی [درحقیقت التقاطی] روشنفکری ایران را فراهم می‌آورد. سه مؤلفه‌ی اساسی این دو شاخه‌ی روشنفکری ایران را به

هم نزدیک می‌کرد: ۱- اعتقاد به مدرنیته و ترویج آن ۲- سکولاریسم ۳- ترویج لیبرالیسم

این جریان بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال صفت در فضای دانشگاهی نیز با محوریت عبدالکریم سروش عملاً به اخته کردن "انقلاب فرهنگی" و تغییر مسیر آن به سمت تثبیت نحوی نظام آموزشی غرب‌زده با رویکرد پوزیتیویستی و مروج مشهورات علوم انسانی مدرن می‌پردازند و از دل این نظام دانشگاهی تحت سیطره‌ی مشهورات علوم انسانی است که نسل جدید طبقه‌ی متوسط ایران به صورت انبوه‌سازی تولید می‌گردد.

این طیف بوروکرات-تکنوکرات‌های فرهنگی که عملاً عرصه‌های اصلی سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در وزارتخانه‌های مهم ارشاد و آموزش عالی و ارگان‌های اصلی مطبوعاتی را در اختیار داشتند و عبدالکریم سروش ایدئولوگ اصلی آنها بود، ضمن باز کردن پای طیفی از استادان رسماً سکولاریست نظیر "حسین بشیریه" و "چنگیز پهلوان" و "سیدجواد طباطبایی" به دانشگاه‌ها، با حلقه‌های سیاسی حول و حوش آقای منتظری و کتابخانه‌ی سیاسی قم نیز پیوند خوردند که محصول آن، ظهور نویسندگان سکولاریست منافقی چون "محسن کدیور" و "محمدجواد اکبرین" در لباس روحانی [روحانی‌نما] بود.

در همین دوره است که آثاری چون "موج سوم" اثر "آلین تافلر" [با یک درون مایه‌ی مروج سیطره‌ی غرب و ترویج شیفتگی و مجذوبیت نسبت به نظام تکنیک مدرن و به اصطلاح "تحلیل آینده" بر اساس برتری تمدن غرب اومانیستی] و رمان‌هایی نظیر "بارهستی" و "شوخی" نوشته "میلان کوندرا" ترجمه و ترویج می‌گردد. اهر دو رمان، مضامینی سکولاریستی و در ترویج مدل زندگی مدرنیستی دارند و یکی از آن‌ها مروج گریز از انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی و محکوم کردن هر ایدئولوژی جز ایدئولوژی لیبرالی است. در همین دوران است که بر پایه‌ی همین سیاست‌گذاری فرهنگی ضمن ساختن فیلم "کمال الملک" در سینما، موج گسترده‌ی ترجمه‌ی آثار "اریک فروم" [روانشناس یهودی آلمانی‌الاصل آمریکایی مروج نحوی لیبرالیسم سوسیال-دموکراتیک] آغاز می‌شود. اریک فروم در آثاری چون: "دل آدمی و گرایشش به خیر و شر" و "آنانومی ویران‌سازی انسان" و "آیا انسان پیروز خواهد شد؟" و "روانکاوی و دین" و "جامعه‌ی سالم"

این طیف بوروکرات-تکنوکرات‌های فرهنگی که عملاً عرصه‌های اصلی سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری در وزارتخانه‌های مهم ارشاد و آموزش عالی و ارگان‌های اصلی مطبوعاتی را در اختیار داشتند و عبدالکریم سروش ایدئولوگ اصلی آنها بود، ضمن باز کردن پای طیفی از استادان رسماً سکولاریست نظیر "حسین بشیریه" و "چنگیز پهلوان" و "سیدجواد طباطبایی" به دانشگاه‌ها، با حلقه‌های سیاسی حول و حوش آقای منتظری و کتابخانه‌ی سیاسی قم نیز پیوند خوردند که محصول آن، ظهور نویسندگان سکولاریست منافقی چون "محسن کدیور" و "محمدجواد اکبرین" در لباس روحانی [روحانی‌نما] بود.

❖ در سال ۱۳۶۷ با آغاز انتشار سلسله مقالات عبدالکریم سروش در "کیهان فرهنگی" تحت عنوان "قبض و بسط تئوریک شریعت"، مانیفست التقاطی اندیشی لیبرالی روشنفکری به اصطلاح دینی ایران تدوین می‌گردد، هرچند که این جریان در این مقطع همچنان می‌کوشد تا نقاب نفاق را به منظور تداوم حضور و فعالیت نفوذی خود در درون نظام بر چهره داشته باشد.

« و اما بعد

و اجتماعی و سیاسی است که وجه غالب آن را تمایلات لیبرالی تشکیل می‌دهد و دیگر رگه‌های فکری نیز فعلاً ذیل هژمونی لیبرالیسم جمع شده‌اند. نقطه‌ی کانونی وحدت همه‌ی این رگه‌ها و تمایلات ایدئولوژیک روشنفکری [که موجب پیوند و همسویی و حتی وحدت آنها گردیده است] اعتقاد به سکولاریسم و مخالفت با حکومت دینی است. این کاست روشنفکری در عرصه‌های مختلف بازار نشر کتاب، مطبوعات، تولیدات سینمایی و هنرهای نمایشی بسیار فعال است و به انحاء و اشکال و اقسام مختلف به ترویج آراء مدرنیستی و عمدتاً لیبرالیستی خود می‌پردازد. هرچند که فارغ از دولت با کمال تأسف برخی سازمان‌ها و نهادهای حکومتی که در کلیت امر به نظام تعلق دارند اما از دولت تبعیت مستقیم و موظف قانونی ندارند، به نحو عجیب و گسترده و حیرت‌انگیزی به فعال‌سازی کاست روشنفکری ایران به‌ویژه در عرصه‌های مطبوعات و نشر کتاب پرداخته و می‌پردازند و این امر عجیب و تأسف‌بار حکایت از دامنه‌ی نفوذ گسترده اما پنهان کاست روشنفکری مدرنیست ایران و ظرفیت بالقوه‌ی خطر‌سازی آن دارد.

آراء و آثار روشنفکران مدرنیستی چون: همایون کاتوزیان، سیدجواد طباطبایی، مصطفی‌ملکیان، حسین بشیریه، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، علی‌رضامیرسپاسی، داریوش آشوری، ماشاءالله‌آجودانی، عبدالحسین زرین‌کوب، آرش‌نراقی، رامین جهانگللو، مهرزاد بروجرودی، حسین قاضیان، احسان‌نراقی، محمدضمیران، حسین پاینده، مجتهدشبه‌ستری، اکبرگنجی، داریوش شایگان و بسیاری دیگر چونان سموم و ویروس‌های فکری‌ای هستند که در مقیاس انبوه و با سرعتی خارق‌العاده تکثیر می‌شوند و هریک به طریقی و از راهی، وظیفه‌ی ترویج سکولاریسم و مشهورات مدرنیستی و تطهیر و ایدال‌سازی از لیبرالیسم و جامعه لیبرال را انجام می‌دهند. اگر در آغاز دهه‌ی ۱۳۶۰ عمده‌ی فعالیت کاست روشنفکری ایران در قلمرو ترجمه متمرکز بود، از دهه‌ی ۱۳۷۰ تدریجاً چهره‌های نسل‌های مختلف این جریان قدم به حوزه‌ی تألیف نیز گذاردند و بمباران فکری مخاطبان به‌ویژه جوانان در جبهه‌ی جنگ نرم را در این عرصه نیز پی گرفته و می‌گیرند.

در عرصه‌ی ترجمه نیز چهره‌های مختلف کاست روشنفکری ایران با ترجمه آثار و چهره‌سازی از لیبرال‌های

به ترویج این دیدگاه می‌پردازد که یک شخصیت انقلابی در حقیقت انسان عقده‌ای و بیماری است که خشم فروخورده‌ی ناخودآگاه خود را در هیأت انقلابی‌گری و آرمان‌خواهی بروز می‌دهد. او همچنین بر پایه‌ی اصالت‌دادن به مشهورات اومانیستی، ادیان مختلف [از جمله اسلام] را (العیاذ بالله) به عنوان ادیان پدرسالار نامیده و خواهان تطبیق آموزه‌های ادیان الهی با مشهورات سکولار-اومانیستی غرب مدرن می‌گردد.

در سال ۱۳۶۷ با آغاز انتشار سلسله مقالات عبدالکریم سروش در "کیهان فرهنگی" تحت عنوان "قبض و بسط تئوریک شریعت"، مانیفست التقاطی اندیشی لیبرالی روشنفکری به اصطلاح دینی ایران تدوین می‌گردد، هرچند که این جریان در این مقطع همچنان می‌کوشد تا نقاب نفاق را به منظور تداوم حضور و فعالیت نفوذی خود در درون نظام بر چهره داشته باشد.

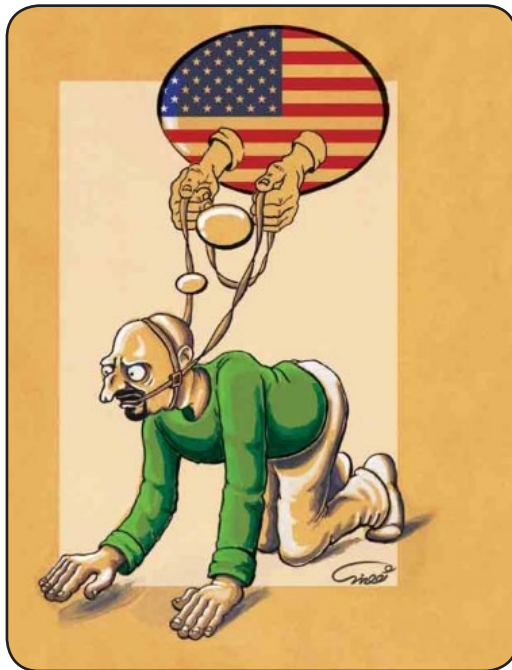
در این گفتار بیش از این فرصت پرداختن به طیف تکنوکرات-بوروکرات‌های فرهنگی لیبرال‌صفت نیست، فقط به این نکته اشاره کنیم که حرکت مخرب این جریان در سال‌های دهه‌ی ۱۳۷۰ و نیز نخستین سال‌های دهه‌ی ۱۳۸۰ [قبل از روی کار آمدن دولت اصول‌گرا] به انحاء و اشکال مختلف و با فراز و فرودهایی تداوم یافت. در شرایط کنونی اگر چه چهره‌های اصلی و مؤسس جریان بوروکرات-تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت فرهنگی، افشا شده و برخی از آنها نظیر عطاءالله‌مه‌اجرانی و اصغر رمضانپور و اکبرگنجی و عبدالکریم سروش متواری شده و جمعی دیگر نسبتاً منزوی و منفعل هستند [امین‌زاده، آرمین، شمس‌الواعظین و...]. اما برخی شواهد و قراین گویای آن است که نسل تازه‌ای از تکنوکرات‌های فرهنگی لیبرال‌صفت شکل گرفته‌اند که اگر چه امروزه به لطف دولت اصولگرا، فاقد محوریت و نقش تعیین‌کننده‌ی اجرایی و سیاست‌گذاری هستند، اما این احتمال خطرناک به طور جدی وجود دارد که در پی وقوع برخی فعل و انفعال‌های سیاسی، امکان عرض اندام و تأثیرگذاری پیدا نمایند و باید به عنوان یک خطر بالقوه و جدی به آنها نگریست.



نکته‌ی مخاطره‌آمیز بعدی وجود یک کاست روشنفکری مدرنیست بسیار فعال در عرصه‌های مختلف فرهنگی

❖ کاست

روشنفکری ایران
از اواسط دهه‌ی
۱۳۶۰ با حمایت‌های
تکنوکرات-
بوروکرات‌های
لیبرال‌صفت نفوذی
در پیکره‌ی نظام
تدریجاً فعال شد و
نهایتاً دو شاخه‌ی
آنتی‌سیست و التقاطی
آن زیر چتر هژمونی
نئولیبرالیسم و
ترویج مشهورات
مدرنیستی و ترویج
سکولاریسم و
مخالفت فعال اما
پنهان روشانه با
حکومت اسلامی
به وحدت رسیدند.
خطر این جریان
هنوز هم بسیار
جدی است هر
چند که پس از
روی کار آمدن
دولت اصولگرا به
واسطه‌ی قطع کامل
حمایت‌های پنهان
و آشکار دولتی از
این جریان، عملاً
از قدرت نفوذ و
تأثیرگذاری آن‌ها
علی‌الخصوص
در بازار کتاب و
مطبوعات کشور
کاسته شده است.



مدافع نظام استکبار سرمایه‌داری مدرن در قلمروها و موضوعات مختلف [اشخاصی مثل: هرتا مولر، ماریوبارگاس یوسا، کارلوس فوئنتس، آنتونی گیدنز، جان راولز، ریچارد رورتی، فردریک فون هایک، کارل پوپر، جان استوارت میل، ماکس وبر، هابرماس و بسیاری دیگر] مأموریت ترویج سکولاریسم و مشهورات مدرنیستی و غیردینی را به صورتی فعال انجام می‌دهند. در این خصوص می‌توان از مترجمین فعالی چون: خشایار دیهیمی، بزرگ نادرزاد، عزت‌الله فولادوند با تمایلات پررنگ لیبرالیستی نام برد.

کاست روشنفکری غرب‌زده‌ی مدرنیست ایران در عرصه‌ی مباحث اقتصادی نیز با دفاع جانانه از نئولیبرالیسم [توسط کسانی چون: موسی غنی‌نژاد و منوچهر تفضلی و برخی دیگر] به طور فعال حضور دارد. متأسفانه بیش از این مجال پرداختن به مخاطرات ناشی از حضور و فعالیت گسترده کاست روشنفکری مدرن ایران وجود ندارد و بحث تفصیلی درباره‌ی آن را باید به فرصتی دیگر موکول کرد. فقط به این نکته مهم باید توجه کرد که کاست روشنفکری مدرنیست ایران عملاً بخشی از وظیفه‌ی تجهیز فکری و ایدئولوژیک طبقه‌ی متوسط مدرن ایران و آترناتیوسازی فکری و فرهنگی به نفع سرمایه‌داری سکولار نئولیبرالیست ایران را برعهده دارد.



حضور آشکار و پنهان یک جناح نئولیبرالیست در درون نظام که بعضاً و در مواردی موجب پیدایی شکاف‌ها و گسل‌های فعال سیاسی-اجتماعی می‌گردد از مؤلفه‌های مخاطره‌آمیزی است که به نظر می‌رسد به‌منظور حفظ سلامت و صلابت و اقتدار نظام باید آن را به نحوی ترمیم کرد و ساختار سیاسی کشور را به سمت یک‌دستی و انسجام کامل حول محور فرامین رهبری و مقام عظمای ولایت امر پیش برد. البته از فردای پس از پیروزی انقلاب در کل وجه غالب ساختار سیاسی کشور وجه ولایی و اسلامی بوده است، اما به هر حال وجود و حضور یک جناح فکری-سیاسی که به‌ویژه از سال‌های پس از پذیرش قطعنامه در ژست نئولیبرالی فرو رفت و از اواخر دهه‌ی ۱۳۷۰ رسماً با مجامع امپریالیستی خارج از کشور پیوند خورد [که دو نمونه‌ی آن را می‌توان در دیدارهای خاتمی با جورج سوروس و رئیس وقت پیمان دفاعی ناتو مشاهده کرد و ظاهراً این ارتباط‌های

پنهان توسط برخی چهره‌های دیگر جریان نئولیبرالیست نیز تکرار شده است] و بعضاً موجب ایجاد شکاف‌های ناهنجاری در درون نظام در مقاطعی گردیده است، به هر حال به عنوان یک امر بالقوه و گاه بالفعل مخاطره‌آمیز مطرح است. فراموش نکنیم که وقایعی نظیر ۱۸ تیر ۱۳۷۸ و پس از آن فتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸ تا حدود زیادی در بستر شکاف‌هایی که فعالیت جناح نئولیبرالیست پنهانکار و منافق پدید آورده بود، رقم خورد و این باید عبرتی باشد تا به سمت یک ساختار سیاسی منسجم‌تر با محوریت ولایت فقیه و مقام عظمای ولایت امر حرکت کنیم و ساختار سیاسی نظام در مجموع و به طور تام و تمام و بیش از آنچه تا به حال بوده است، صورتی از بسط اراده‌ی ولایی باشد. البته شکست کودتای فتنه‌گران سال ۱۳۸۸ و برداشته شدن نقاب از چهره‌های منافق برخی نئولیبرالیست‌های متصل به نظام، موهبتی الهی بود و فرصتی مغتنم برای ایجاد همگنی و یکدستی بیشتر در ساختار سیاسی کشور و حذف منافقین نئولیبرال نفوذی پدید آورده است که باید از آن به نفع بسط تام و تمام حاکمیت اراده‌ی ولایی در کشور بهره برد.

● ادامه دارد...

نکته‌ی

مخاطره‌آمیز
بعدی وجود یک
کاست روشنفکری
مدرنیست بسیار
فعال در عرصه‌های
مختلف فرهنگی
و اجتماعی و
سیاسی است که
وجه غالب آن را
تمایلات لیبرالی
تشکیل می‌دهد
و دیگر رگه‌های
فکری نیز فعلاً ذیل
هژمونی لیبرالیسم
جمع شده‌اند.
نقطه‌ی کانونی
وحدت همه‌ی این
رگه‌ها و تمایلات
ایدئولوژیک
روشنفکری [که
موجب پیوند و
همسویی و حتی
وحدت آنها گردیده
است] اعتقاد به
سکولاریسم و
مخالفت با حکومت
دینی است.



حکمت و اندیشه



نگاهی به آراء ریچارد رورتی

قسمت اول

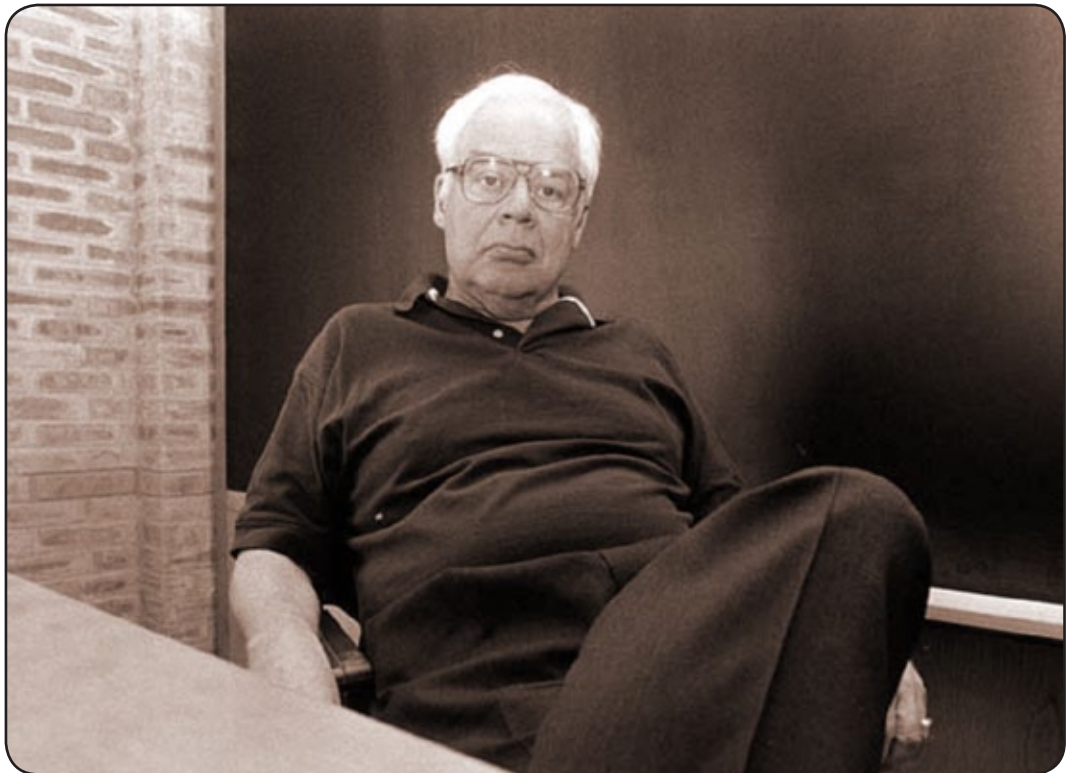
خاص "کارل مارکس" را در مجموع باید به عنوان یک متفکر طرفدار مدرنیته و مؤید مدرنیته ارزیابی کرد، زیرا او عناصر اصلی اندیشه‌ی مدرن را کاملاً قبول دارد و هرچند به مدرنیته‌ی لیبرالی حمله می‌کند، درمقابل آن از مدرنیته‌ی سوسیالیستی ملهم از "اندیشه ترقی" دفاع می‌کند! اما نهایتاً در اندیشه‌ی "نیچه" بود که هم توصیف بعضاً نقادانه‌ی برهوتِ نیست‌انگاری مدرن و چشم‌انداز ویرانگر آن خودنمایی کرد و هم خودِ نیچه در مقام یک نیست‌انگار پسامدرن ظاهر شد و از منظر نیهیلیسم خود ویرانگر به نبرد با حق و حقیقت و دیانت و عدالت و اخلاق پرداخت. نیچه را می‌توان پدرِ اندیشه‌ی پسامدرن غربی دانست.

در قرن بیستم تا حدودی تحت‌تأثیر نیچه و از آن فراتر به جهت ورود عالم غرب مدرن به مرحله‌ی بحرانِ خود ویرانگر آکه برخی وجوه اصلی آن در رگه‌های مهم اندیشه‌ی پست مدرن خودنمایی کرده است! وجه غالب

فلسفه‌ی غربی به ویژه از دوران مدرنیته به بعد گرفتار سیر انحطاطی شدید و عمیقی شد به گونه‌ای که بیش‌ازپیش از حقیقتِ عالم و عالمِ دیدار فاصله گرفت و گرفتار عالم پندار گردید و تدریجاً در ایدئولوژی‌های سکولاریستی منحل شد. در مقطع موسوم به عصر روشنگری آکه در حقیقت باید آن را عصر ظلمت و ظلمانی نامید! عالم غرب مدرن نظراً قوام یافت و تثبیت گردید و در پی ظهور انقلاب‌های فراماسونری در فرانسه ۱۷۸۹ و آمریکا ۱۷۷۶ فاز نهایی تثبیت عملی و سیاسی - اجتماعی غرب مدرن نیز محقق گردید و روند تثبیت و سپس بسط اندیشه‌ی مدرن تا واپسین دهه‌های قرن نوزدهم به طور مستمر ادامه یافت. البته برخی لُرزش‌ها و گسست‌ها در ساحت نظری غرب مدرن از برخی وجوه در تفکر "کی‌یرکه‌گور" و "شوپنهاور" و "مارکس" ظهور کرد [هرچند که تقریباً در هر سه این متفکران رگه‌های تأییدآمیز نسبت به مدرنیته وجود داشته است و به طور

➤ در یک نگاه بسیار کلی و اجمالی شاید بتوان چهار نوع را در ذیل اندیشه پست‌مدرن از هم تمیز داد که در عین تعلق داشتن به ساحت پسامدرنیته، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. بعضی از این انواع خود دارای اقسامی نیز هستند.

➤ روشن است که تصور حفظ کلیت عهد مدرن و اومانیسیم و سوپزکتیویته و ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن در وضع طوفانی و بحرانی انحطاط تمامیت تاریخی غرب، یک پندار باطل بی‌پایه و یک خیال خام است.



و شدت و عمق و رادیکالیسم خود ویرانگرانه‌ی آن در اشخاص و نحله‌های مختلف متفاوت است. اما نکته‌ی قابل تأمل در اینجا است که این بحران را می‌توان در چهره‌های مختلف اهل فکر غربی از "هیدگر" و "فوکو" و "بودریار" و "لیوتار" تا "شسر" و "اشپنگلر" و "دریدا" و "مارکوزه" مشاهده کرد و در مواردی برخی وجوه بحران حتی در آراء نویسندگان و تئوریسین‌های نه چندان عمیق فلسفه‌ی معاصر غرب [چهره‌هایی مثل "جیمز" و "دیویی" و ویتگنشتاین دوره‌ی اول] نیز مشاهده می‌شود. بحرانی که مفاهیم پایه‌ای غرب مدرن نظیر "عقل مدرن و اصالت آن"، "مفهوم مدرنیستی حقیقت" که در معرفت‌شناسی دکارتی - کانتی ظهور کرده و بسط یافته بود، "سوپزکتیویته"، "اصل ترقی"، "مبانی عقلانی اخلاق" [عقل اومانیستی] و بسیاری یقینیات دیگر عهد مدرن را مورد حملات تیز و تند خود گرفته و به تزلزل افکنده و گاه انکار و نفی کرده است. در طوفانی که این بحران

فلسفه‌ی معاصر غربی به سمت انکار بسیاری از مؤلفه‌های اصلی جهان‌بینی مدرن رفت. هرچند که برخی رگه‌های بعضاً تأثیرگذار اما غیر جدی [که تأثیر گذاریشان مشخصاً به دلیل حمایت‌های گسترده‌ی سیاسی و تبلیغی و فرهنگی بلوک دولت‌های سرمایه‌داری لیبرال از این اشخاص بوده است و نه عمق و جدیت اندیشه‌شان] نیز در فلسفه معاصر غربی حضور داشته و دارند که به انحاء و اشکال مختلف همچنان به تکرار مشهورات عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری در بیانی جدید می‌پردازند. وجه غالب فلسفه معاصر غربی در سده‌ی بیستم و یک دهه‌ی اول قرن بیست و یکم حکایت‌گر بحرانی جدی و ژرف است که بارزترین مشخصه‌ی آن را می‌توان، انکار تمام بنیان‌های نظری غرب مدرن و نحوی خود ویرانگری نسبت به تمامیت عالم مدرن دانست.

هرچند که این بحران و مراتب و شئون و میزان بروز آن در فیلسوفان معاصر غربی به یکسان نبوده است

➤ وجه غالب فلسفه معاصر غربی در سده‌ی بیستم و یک دهه‌ی اول قرن بیست و یکم حکایت‌گر بحرانی جدی و ژرف است که بارزترین مشخصه‌ی آن را می‌توان، انکار تمام بنیان‌های نظری غرب مدرن و نحوی خود ویرانگری نسبت به تمامیت عالم مدرن دانست.

❖ بحرانی که جلوه‌ی آغازین آن در هیأت اندیشه‌ی پسامدرن ظاهر گردیده از متن و بطن کلیت تاریخ غرب و عالم مدرن برخاسته است و تمامیت آن تاریخ [از جمله خود اندیشه پسامدرن] را به باد خواهد داد و با آویختن به ریسمان سست پست مدرنیته نمی توان موجودیت غرب مدرن و ایدئولوژی‌های آن را نجات داد و پسا مدرنیته فقط و فقط نشانه و فاز آغازین بحران انحطاط غرب است و نه علت و یا نهایت آن، نهایت این بحران، انقراض مدرنیته و زوال قطعی تاریخ غرب است.

« حکمت و اندیشه

ساحت تاریخ غرب مدرن تعلق دارد و همین ویژگی در باور مدافعان ایدئولوژی‌های مدرن این تصور را به وجود می‌آورد که با استفاده از سنخیت ذاتی پسامدرنیته با عالم مدرن بکوشند تا با تکیه و تأکید بر حلقه‌های وصل با عهد مدرن، صورتی بازسازی شده از لیبرالیسم، مارکسیسم یا هر ایدئولوژی دیگر مورد نظر خود ارائه دهند. غافل از این حقیقت بزرگ که بحرانی که جلوه‌ی آغازین آن در هیأت اندیشه‌ی پسامدرن ظاهر گردیده از متن و بطن کلیت تاریخ غرب و عالم مدرن برخاسته است و تمامیت آن تاریخ [از جمله خود اندیشه پسامدرن] را به باد خواهد داد و با آویختن به ریسمان سست پست مدرنیته نمی توان موجودیت غرب مدرن و ایدئولوژی‌های آن را نجات داد و پسامدرنیته فقط و فقط نشانه و فاز آغازین بحران انحطاط غرب است و نه علت و یا نهایت آن، نهایت این بحران، انقراض مدرنیته و زوال قطعی تاریخ غرب است.

در قلمرو اندیشه‌ی پسامدرن غربی می‌توان رگه‌ها و اقسام و گاه حتی انواعی را از یکدیگر تمیز داد، هرچند که در نهایت، همه‌ی آن‌ها به ساحت عالم مدرن تعلق دارند و هیچ یک امکان و توان عبور از مدرنیته را نیافته‌اند.

در یک نگاه بسیار کلی و اجمالی شاید بتوان چهار نوع را در ذیل اندیشه پست مدرن از هم تمیز داد که در عین تعلق داشتن به ساحت پسامدرنیته، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. بعضی از این انواع خود دارای اقسامی نیز هستند. این سه نوع اصلی را می‌توان این گونه برشمرد:

۱- اندیشه رادیکال نقاد مدرنیته که در کل و در نهایت به ساحت تاریخ غرب وابسته و متعهد است و مبلغ نحوی سوفسطایی مآبی و نیست‌انگاری خود ویرانگر صریح و مؤسس پسامدرنیته است و "فردریش نیچه" یگانه نماینده‌ی آن است.

۲- پست مدرنیته‌ی رادیکال منتقد مدرنیته که تمایلات پرننگ معنوی دارد و در مواردی به نحوی تفکر دینی تا حدودی نزدیک می‌شود و تا حدودی فارغ از سوفسطایی مآبی‌های بحران زده‌ی مرسوم پست مدرن‌ها است و به نقد جدی اومانیسم و سوپرتیویته می‌پردازد، هرچند که آن نیز در نهایت توان و امکان عبور از مدرنیته را پیدا نمی‌کند اما نقادی‌ای رادیکال‌تر از دیگر انواع و اقسام مدرنیته از خود نشان می‌دهد. یگانه نماینده‌ی این



به پا کرده است، ایدئولوژی‌های سکولار عالم مدرن [به ویژه لیبرالیسم و مارکسیسم] هر یک به طریقی گرفتار آمده‌اند و طرفداران آن‌ها [به استثناء خشک مغزانی که هنوز عمق و شدت و گستره‌ی ویرانگری بحران را و چه بسا اصلاً درمورد بعضی اشخاص، سیطره‌ی بحران را در نیافته‌اند] به ویژه در نیمه‌ی دوم قرن بیستم بعضاً کوشیده و می‌کوشند تا با عطف توجه به بحران فرارسیده، بر برخی امواج پست مدرنیته سوار شوند و با انجام پاره‌ای تغییرات و تعدیل‌ها، ایدئولوژی خود را به نحوی حفظ نمایند. روشن است که تصور حفظ کلیت عهد مدرن و اومانیسم و سوپرتیویته و ایدئولوژی‌های سکولاریستی مدرن در وضع طوفانی و بحرانی انحطاط تمامیت تاریخ غرب، یک پندار باطل بی‌پایه و یک خیال خام است. البته ریشه‌ی این پندار باطل به اینجا بر می‌گردد که اندیشه‌ی پست مدرن نیز علیرغم همه‌ی ضرباتی که به ارکان مدرنیته وارد آورده و می‌آورد به هر حال به

❖ نوع اول و دوم اندیشه‌ی پست مدرن فارغ از تعلق چشمگیر و صریح به ایدئولوژی‌های عالم مدرن هستند و به حقیقت "تفکر" نزدیک‌ترند.

◀ سومین نوع اندیشه‌ی پست‌مدرن، آن صورتی از این اندیشه است که مستقیماً و صراحتاً مدافع و مبلغ یک ایدئولوژی مدرن و یا مرتبط با آن نیست اما در مواردی می‌توان رگه‌هایی از حضور یک ایدئولوژی یا برخی نزدیکی‌ها و حتی گاه پیوند غیر سیستماتیک با آن را مشاهده کرد. مشهورترین نماینده‌ی این نوع پسامدرنیسم؛ "میشل فوکو" است که رگه‌های پررنگ آنارشیزستی در او دیده می‌شود.

فردی بسیار سطحی است و ظهور و شهرت و نفوذ آراء او در جهان غرب و علی‌الخصوص آمریکا، یک نشانه‌ی بارز از تمامیت تفکر و غلبه‌ی سطحی‌ترین صور آراء شبه فلسفی در آن دیار است.

ریچارد رورتی را شاید نتوان یک نویسنده‌ی پسامدرن تمام عیار دانست، البته بی تردید در آراء او رگه‌های نیرومندی از مفروضات پست‌مدرنیستی وجود دارد و خود او در موارد متعددی از تعبیر "ماپست مدرن‌ها" استفاده کرده است هرچند که در مواردی نیز عنوان کرده که از "برچسب پست‌مدرن‌ها" که برای او به کار می‌رود، خوشش



◀ رورتی ارتباط نزدیکی با دولت ایالات متحده‌ی آمریکا داشته و به طور خاص با حزب دمکرات این کشور همکاری می‌کرده است و یکی از دلایل شهرت دیوبی و نفوذ کلام و آراء او را باید در حمایت‌های سیاسی و تبلیغاتی گسترده هیأت حاکمه رژیم استکباری آمریکا از او جستجو کرد.

نوع پست مدرنیته، "مارتین هیدگر" است.

نوع اول و دوم اندیشه‌ی پست‌مدرن فارغ از تعلق چشمگیر و صریح به ایدئولوژی‌های عالم مدرن هستند و به حقیقت "تفکر" نزدیک‌ترند و رویکردی بسیار نقادانه نسبت به اصول و مبانی مدرنیته دارند. در خصوص همراهی موقت و مقطعی هیدگر با نازی‌ها نیز دلایل فکری‌ای وجود دارد که از سنخ تعلق به یک ایدئولوژی سکولار نیست و البته در فرصتی مناسب باید به تبیین آن پرداخت. ان شاءالله

۳- سومین نوع اندیشه‌ی پست‌مدرن، آن صورتی از این اندیشه است که مستقیماً و صراحتاً مدافع و مبلغ یک ایدئولوژی مدرن و یا مرتبط با آن نیست اما در مواردی می‌توان رگه‌هایی از حضور یک ایدئولوژی یا برخی نزدیکی‌ها و حتی گاه پیوند غیر سیستماتیک با آن را مشاهده کرد. مشهورترین نماینده‌ی این نوع پسامدرنیسم؛ "میشل فوکو" است که رگه‌های پررنگ آنارشیزستی در او دیده می‌شود و می‌توان اقسام دیگری از این نوع اندیشه پست‌مدرن را هم نام برد.

۴- چهارمین نوع اندیشه پسامدرن، همان نوعی است که در پیش به آن اشاره کردیم و می‌کوشد تا با بهره‌گیری از برخی وجوه پسامدرنیته به نحوی به بازخوانی مؤیدانه‌ی یکی از ایدئولوژی‌های مدرن [به نحوی نسبتاً صریح و مستقیم و تا حدود بسیار زیادی پیوسته با آن ایدئولوژی] بپردازد. به عنوان دو نمونه می‌توان به کوشش‌های نظری برخی اعضای مکتب فرانکفورت [به ویژه "هربرت مارکوزه"] در پیوند زدن برخی وجوه اندیشه‌ی پست مدرن با مارکسیسم و یا درسمتی دیگر به آراء "ریچارد رورتی" و کوشش او برای ترویج لیبرال- سرمایه‌داری با تکیه بر برخی مقدمات و مفروضات پسامدرن اشاره کرد. البته برخی از این انواع اندیشه پست‌مدرن که نام بردیم اقسامی نیز دارند اما در گفتار فعلی توجه ما عمدتاً معطوف به آراء "ریچارد رورتی" است.

ریچارد رورتی و مقام او در فلسفه معاصر غرب

"ریچارد رورتی" در فلسفه‌ی معاصر آمریکایی شخص بسیار مشهوری است. البته این امر به دلیل عمق نظری و فلسفی او نیست، اتفاقاً رورتی به لحاظ نظر و اندیشه،

❖ رورتی می‌کوشد در زمانه‌ای که اساس مفروضات مدرنیستی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری فرو ریخته و بی اعتبار شده است و نوسوفسطایی مآبی و نسبی‌انگاری مطلق‌اندیش حقیقت‌گریز پسامدرن دارند تدریجاً به مشهورات غالب بدل می‌شوند، با تکیه بر همین مفروضات و مشهورات پسامدرن به دفاع از ایدئولوژی لیبرال - سرمایه‌داری و ترویج آن بپردازد.

« حکمت و اندیشه

فرو ریخته و بی اعتبار شده است و نوسوفسطایی مآبی و نسبی‌انگاری مطلق‌اندیش حقیقت‌گریز پسامدرن دارند تدریجاً به مشهورات غالب بدل می‌شوند، با تکیه بر همین مفروضات و مشهورات پسامدرن به دفاع از ایدئولوژی لیبرال - سرمایه‌داری و ترویج آن بپردازد. رورتی یک بار به شوخی "دیدگاه" خود را "لیبرالیسم بورژوازی پست‌مدرنیست" نامید و به نظر می‌آید که تا حدودی تعبیر رسایی برای بیان جوهر آراء او باشد.

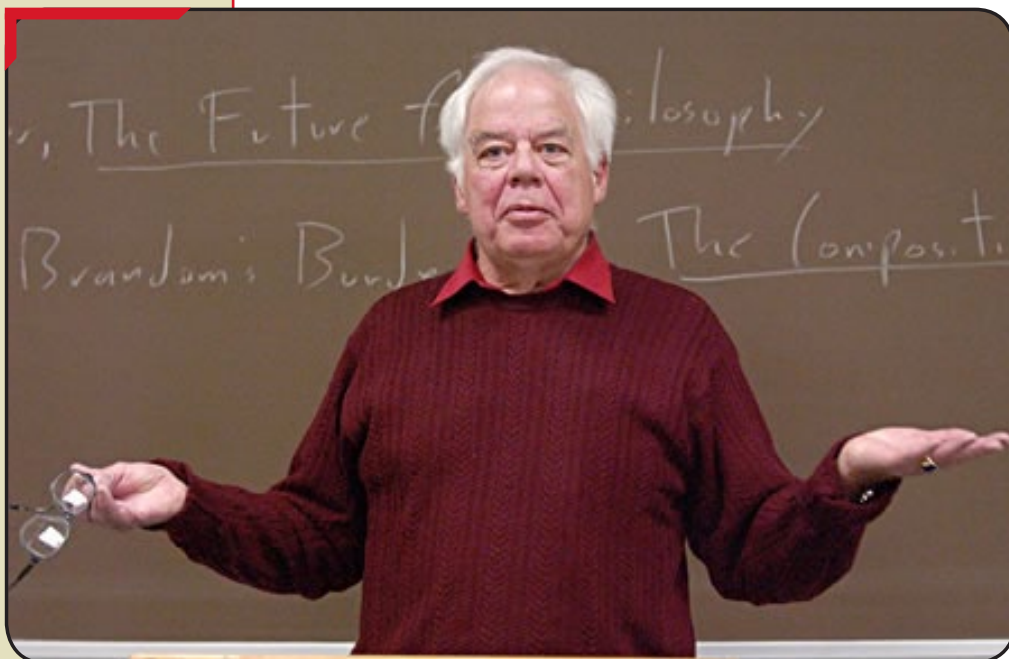
ریچارد رورتی متولد ۴ اکتبر ۱۹۳۱ در شهر نیویورک ایالات متحده آمریکا است. خانواده‌ی او از سوسیالیست‌های ضد استالینیسم متمایل به "تروتسکی" بودند و در کل به طیف آراء چپ رادیکال تعلق داشتند. رورتی در جوانی به دانشگاه شیکاگو رفت و به شاگردی "رودلف کارنپ" پوزیتیویست منطقی معروف پرداخت. رورتی تحت تأثیر فلسفه‌ی تحلیلی انگلوساکسن قرار گرفت و اندکی بعد به پراگماتیسم "جان دیویی" متمایل شد و این تعلق خاطر به پراگماتیسم در تمام دوران زندگی‌اش باقی ماند. او همچنین از آراء فیلسوفانی چون: "کواین" و "دیویدسن" متأثر می‌شود و مفهوم "زبان" در نظام اندیشه‌ی او از جایگاه مهمی برخوردار می‌گردد و به تعبیری ویتگنشتاینی ["ویتگنشتاین" دوره ی دوم] از زبان نزدیک می‌شود.

سرچشمه‌های اصلی الهام‌بخش آراء رورتی را می‌توان پراگماتیسم جان دیویی و برخی وجوه آراء ویتگنشتاین و تا حدودی و از جهاتی نیچه دانست. رورتی با بازخوانی پراگماتیسم دیویی با الهام گرفتن از بعضی مؤلفه‌های اندیشه‌ی پسامدرن، نحوی نئوپراگماتیسم پدید می‌آورد که صبغه‌ی نیرومند پست‌مدرن دارد اما تماماً در خدمت دفاع از لیبرالیسم و به طور خاص مدل لیبرال سرمایه‌داری ایالات

نمی‌آید ۲. به نظر می‌آید ریچارد رورتی از "پراگماتیسم" به نحوی "نئوپراگماتیسم" مبتنی بر برخی مفروضات پست مدرن رسیده است. البته رورتی به دنبال پست‌مدرنیسمی است که نقد رادیکال به مدرنیته نداشته و به عکس مؤید مدرنیته و فرائز از آن مؤید لیبرالیسم باشد. درحقیقت، رورتی به دنبال پست‌مدرنیسمی است که ناامید و مایوس و منتقد جهان‌بینی به اصطلاح روشنگری و اومانیزم و لیبرال - سرمایه‌داری نباشد، بلکه مؤید تمام این‌ها باشد. در حقیقت او می‌خواهد نسبی‌انگاری تمام‌عیار و سوفسطایی مآبی و حقیقت‌ستیزی و عقل‌گریزی پسامدرن را بدون سرخوردگی از مدرنیته و ایدئولوژی‌های آن و به تعبیر خود رورتی، "گرایش ناامیدی سیاسی" ۳ [که از لوازم و نتایج آن مفروضات پست مدرنیستی است که گفته شد] مطرح نماید و درجایی صراحتاً می‌نویسد: "من به عنوان یک لیبرال بورژوازی معتبر و به عنوان کسی که نمی‌تواند خطای "اومانیزم" را درک کند؛ این ناامیدی نوین را مرموز می‌دانم" ۴

به عبارتی دیگر رورتی می‌کوشد در زمانه‌ای که اساس مفروضات مدرنیستی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری





متحده ی آمریکا است.

اولین کتاب رورتی تحت عنوان "فلسفه و آینده ی طبیعت" در سال ۱۹۷۹ منتشر می شود که نحوی تصفیه حساب فکری وی با فلسفه ی تحلیلی و به تعبیر خودش، "پایه های کانتی فلسفه تحلیلی" محسوب می شود و نزدیکی وی به برخی وجوه اندیشه ی پست مدرن را نشان می دهد. از همین جا است که بنیان های فکری "نئوپراگماتیسم پست مدرن لیبرالیستی" رورتی شکل می گیرد. جریان نئوپراگماتیسم در آراء نویسندگانی چون: "هیلاری پانتیم"، "سوزان هک"، "اپل" و چند نفر دیگر

مطرح می شود اما معروف ترین و شاید تأثیرگذارترین نئوپراگماتیست غربی را باید ریچارد رورتی دانست. از آثار رورتی که به فارسی نیز منتشر شده است، می توان از "فلسفه و امید اجتماعی"، "الویت دموکراسی بر فلسفه"، "حقیقت پست مدرن"، "پیشامد، بازی و همبستگی" نام برد.

رورتی ارتباط نزدیکی با دولت ایالات متحده ی آمریکا داشته و به طور خاص با حزب دمکرات این کشور همکاری می کرده است و یکی از دلایل شهرت دیوبی و نفوذ کلام و آراء او را باید در حمایت های سیاسی و تبلیغاتی گسترده هیأت حاکمه رژیم استکباری آمریکا از او جستجو کرد.

اگر تفکر را در معنای اصطلاحی و دقیق آن یعنی "عبور از عالم پندار به عالم دیدار" و به عبارتی دیگر فرارفتن از مشهورات و عادات فکری و سیر از ظاهر به باطن امور در نظر بگیریم، به هیچ روی نمی توانیم رورتی را یک متفکر بدانیم. زیرا رورتی کوشیده است تا با استفاده از عناصر فکری پراگماتیسم آمریکایی [که مصداق بارز غلبه "عمل زدگی" بر "نظر" و دوری از تفکر و اسارت در نازل ترین

مراتب عقل معاش ابزاری تکنیکی نفسانیت محور استیلا جوی خود بنیاد است] و برخی وجوه سوفسطایی مآبانه ی پست-مدرنیزم به اثبات مشهورات لیبرالیسم بپردازد و مردمان اسیر در پرده ی پندار مشهورات بی پایه ی لیبرالی را در اسارت توهمات شان گرفتارتر نماید.

در یک نگاه و در کل می توان گفت که سه ضلع مهم اندیشه ی ریچارد رورتی عبارت است از: نئوپراگماتیسم، عناصری از پست مدرنیزم و نحوی نئولیبرالیسم. البته در این میان دو ضلع نئوپراگماتیسم و نئولیبرالیسم اصلی و مهم تر هستند زیرا رورتی اگر چه از جهاتی با برخی وجوه اندیشه پسامدرنیته همخوانی دارد اما بیش از هر چیز و حتی پیش از هر چیز یک پراگماتیست است که با استفاده از برخی عناصر پست مدرن، نحوی نئوپراگماتیسم نئولیبرالی را تبلیغ و ترویج می کند. رورتی را می توان یکی از نمایندگان اصلی ایدئولوژی نئولیبرال-سرمایه داری در روزگار بحران انحطاطی مدرنیته و رونق مدعیات پست مدرنیستی دانست.

به هیچ روی نمی توان رورتی را در معنایی که افلاطون و ارسطو را فیلسوف می نامیم، فیلسوف دانست. رورتی حتی در معنای مدرن دکارتی-کانتی کلمه نیز فیلسوف

محسوب نمی‌شود. ریچارد رورتی یک ایدئولوگ مدافع و مبلغ نئولیبرالیسم است که آراء او ریشه در پراگماتیسم کلاسیک و برخی عناصر پست‌مدرن دارد، هرچند که او در پراگماتیسم کلاسیک متوقف نمانده و نحوی نئوپراگماتیسم مطرح کرده است که عناصر و وجوهی از اندیشه‌ی پست مدرن را در خود دارد.

نئوپراگماتیسم رورتی چه ویژگی‌هایی دارد؟

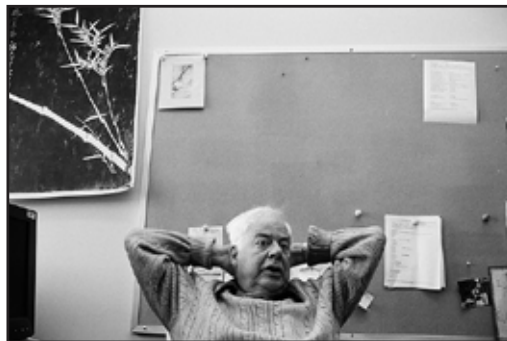
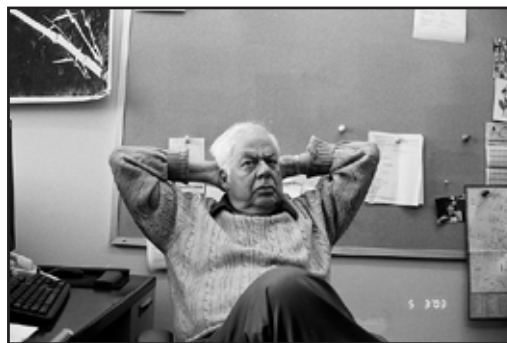
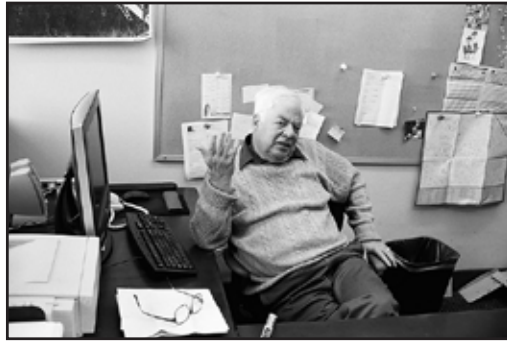
پراگماتیسم در آراء چهره‌ی معروف قرن بیستمی‌اش [جان دیوئی] اگر چه به مفاهیم مدرنیستی به جا مانده از عصر ظلمانی به اصطلاح روشننگری تا حدود زیادی وفادار ماند، اما در تعریف "حقیقت" بیش از آنکه به نسبت ما بین سوژه [فاعل شناسای استیلا جوی خود بنیاد] و امر خارجی [متعلق شناسایی یا ابژه] در تعریف دکارتی یا کانتی آن بیندیشد و به دنبال یافتن راه‌حلی برای مفهوم "صدق" باشد، اساساً با بسط "انشقاق نظر از عمل" که به ویژه در فلسفه مدرن غربی عمق بسیار پیدا کرده بود، "عمل" را آن هم در مفهومی سودانگاره و نفسانی و تکنیکی اصالت مطلق بخشید و "حقیقت" را در نتیجه‌ی عملی سودانگاره‌ی پراتیک بورژوازی یک رفتار جستجو کرد. [البته قبل از دیوئی و "ویلیام جیمز"، "کارل مارکس" و "فردریش انگلس" البته با تعریفی دیگر از "پراتیک" و عمل و در جهتی خلاف سود انگاری لیبرالی، نحوی از اصالت دادن به عمل را عنوان کرده بودند] به این ترتیب، چارچوب بحث از مفهوم "حقیقت" نسبت به آراء فیلسوفان عصر ظلمانی موسوم به روشننگری تا حدود زیادی تغییر یافت، هرچند که این تغییر نتیجه‌ی بسط همان تعریف دکارتی - کانتی از حقیقت بود.

رورتی با "پراگماتیسم کلاسیک" از این منظر که مفهوم دکارتی - کانتی "معرفت‌شناسی" و حقیقت را کنار می‌گذارد، کاملاً موافق است، اما معتقد است که باید گام بلند دیگری [به گمان او] برداشت و اساساً قانون بحث‌های فلسفی را از پرداختن به معرفت‌شناسی و حقیقت تغییر داد. رورتی می‌نویسد: "فیلسوفان باید جستجوی عبث برای درک حقیقت نهایی [حقیقت] را کنار گذارده و به شناسایی وضعیت بشری بپردازند"



❧ در یک نگاه و در کل می‌توان گفت که سه ضلع مهم اندیشه‌ی ریچارد رورتی عبارت است از: نئوپراگماتیسم، عناصری از پست‌مدرنیزم و نحوی نئولیبرالیسم. البته در این میان دو ضلع نئوپراگماتیسم و نئولیبرالیسم اصلی و مهم‌تر هستند زیرا رورتی اگر چه از جهاتی با برخی وجوه اندیشه پسامدرنیته همخوانی دارد اما بیش از هر چیز و حتی پیش از هر چیز یک پراگماتیست است که با استفاده از برخی عناصر پست‌مدرن، نحوی نئوپراگماتیسم نئولیبرالی را تبلیغ و ترویج می‌کند. رورتی را می‌توان یکی از نمایندگان اصلی ایدئولوژی نئولیبرال - سرمایه داری در روزگار بحران انحطاطی مدرنیته و رونق مدعیات پست‌مدرنیستی دانست.

❧ به هیچ‌روی نمی‌توان رورتی را در معنایی که افلاطون و ارسطو را فیلسوف می‌نامیم، فیلسوف دانست. رورتی حتی در معنای مدرن دکارتی-کانتی کلمه نیز فیلسوف محسوب نمی‌شود. ریچارد رورتی یک ایدئولوگ مدافع و مبلغ نئولیبرالیسم است که آراء او ریشه در پراگماتیسم کلاسیک و برخی عناصر پست‌مدرن دارد.

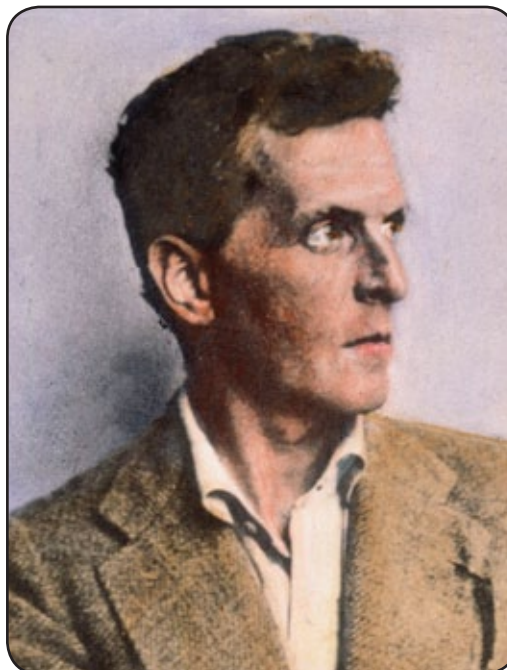


به عبارت دیگر رورتی فراتر از پراگماتیسم کلاسیک و فیلسوفان مدرنیست قرون هفده تا اواخر قرن نوزدهم مدعی است که معرفت‌شناسی و حقیقت باید از چارچوب مباحث فلسفه حذف شوند. رورتی در کتاب "فلسفه و آینده طبیعت ۷" در خصوص جایگاه معرفت‌شناسی و حقیقت در فلسفه مدرن سخن می‌گوید و آن را به نقد می‌کشد. در فلسفه‌ی مدرن دکارتی-کانتی اگر چه مقدمات مباحث به گونه‌ای بود که ضمن انکار وجود هر نوع تفکر و حیانی، زمینه برای طرح تعریفی نسبی‌انگارانه از حقیقت فراهم می‌شد، اما به هر حال فیلسوفان مدرنیستی چون دکارت و کانت در جستجوی نحوی یقین معرفت‌شناختی و اخلاقی به منظور تثبیت غرب مدرن بودند. در پراگماتیسم کلاسیک شالوده و ساختار مفهوم دکارتی-کانتی حقیقت تغییر کرد و حقیقت مرتبط با منفعت عملی و سودجویی نفسانی تعریف شد. اما رورتی مدعی است که اساساً حقیقتی وجود ندارد و بحث از حقیقت و کوشش معرفت‌شناسانه برای یافتن آن باید از کانون مباحث فلسفه خارج شود. از این منظر در ضدیت با کوشش برای یافتن حقیقت و یا اعتقاد به وجود آن، رورتی حتی از پراگماتیست‌های کلاسیک نیز تندروتر است.

بدین‌سان رورتی می‌کوشد تا تعریفی از فلسفه ارائه دهد که در حقیقت به معنای نفی فلسفه است. او فلسفه را در حد گونه‌ای "سیاست‌فرهنگی" تقلیل می‌دهد و در برخی آثار خود از جانشینی ادبیات به جای فلسفه سخن می‌گوید. رورتی در مقاله "حقیقت و پیشرفت" خود، به نحوی منکر وجود حقیقت می‌شود و عنوان می‌کند که حقیقت، هدف تحقیق و پژوهش نیست ۸ رورتی مدعی است که مفاهیم "علم" و "عقلانیت" و "عینیت" و "حقیقت" مفاهیمی به هم پیوسته و درهم تنیده و از یک سنخ هستند و با انکار مفهوم حقیقت، به انکار همه‌ی آن مفاهیم می‌پردازد و بدین‌سان صراحتاً به ترویج صورتی از سوفسطایی‌مآبی پست‌مدرن پراگماتیستی می‌پردازد. رورتی معتقد است که فلسفه مدرن، با کنار گذاشتن مفهوم "خدا" (العیاذبالله) و مسئولیت بشر در برابر آن، مفهوم "حقیقت" را به جای آن قرار داد و بشر را در برابر آن مسئول شناخت و تأکید فلسفه مدرن بر "عقلانیت" و

❖ اساساً شاکله اندیشه‌ی رورتی بی‌بنیاد است و رورتی خود به این امر اذعان دارد و در پی یافتن راه حلی برای آن نیز نیست. در حقیقت، این بی‌بنیادی وجهی از خصیصه بحران نوسوفسطایی مآبانه‌ی آراء رورتی و نئوپراگماتیسم نئولیبرال پست‌مدرن او است که در مرگ تفکر در غرب مدرن ریشه دارد

« حکمت و اندیشه



❖ اما نکته مهم در این جا است که رورتی با پذیرش رأی ویتگنشتاین و تئوری "بازی زبانی" عملاً پذیرفته است که می‌توان به نحوی از ساحت زبان خارج شد و درباره‌ی آن قضاوت کرد. رورتی معتقد است که زبان، واقعیتی را توصیف نمی‌کند و جزء لاینفک تجربه‌ی آدمی از جهان است و آدمی نیز مستقل از زبان وجود ندارد، پس خود او چگونه از ساحت زبان [که به ادعای او بیانگر هیچ واقعیتی نیست] خارج شده و واقعیتی را [همان که رورتی "بازی زبانی" و بی‌نسبت بودن زبان با واقعیت و محصور بودن بشر در زبان می‌خواند] فهم کرده است؟ اینها تناقضاتی جدی در رأی رورتی در خصوص زبان و حقیقت است.

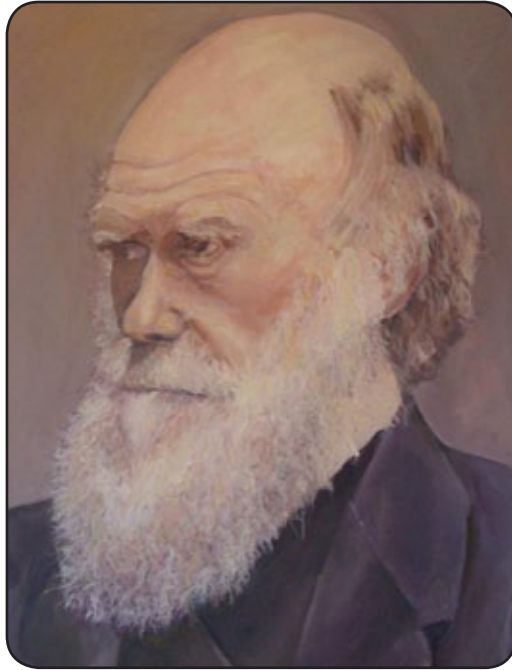
پراگماتیسم جان دیویی بود [به "زبان" تغییر داده است. در نگرش نئوپراگماتیستی رورتی، مفهوم زبان متفاوت از تعریف مدرنیستی عصر به اصطلاح روشنگری از "زبان" است که ان‌شاءالله درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت. اما تفاوت دیگر رورتی با پراگماتیسم کلاسیک در نحوه‌ی نگرش آن به مفهوم "روش علمی" است. تلقی جیمز و دیویی از علم مدرن [ساینس Science] در کل مبتنی بر تعریف مدرنیستی‌ای است که عمدتاً فیلسوفان قرون هفده و هیجده و پوزیتیویست‌های قرن نوزده ارائه داده‌اند و کاملاً معتقد و ملتزم به روش‌شناسی تجربی - آزمایشگاهی است و علم مدرن را کاشف حقیقت عالم می‌داند. اما رورتی تحت تأثیر آراء "فایرابند" و "کوهن" از این تلقی روبرگردانده و در این قلمرو معتقد به نحوی سوفسطایی‌مآبی پسامدرن است که البته با جوهر پراگماتیستی آراء او سازگاری دارد. در پیش دیدیم که رورتی اساساً اعتقادی به مفاهیمی چون "حقیقت" و "معرفت" و "عقلانیت" ندارد، از این رو طبیعی است که نمی‌تواند مثل "بیکن" و "لاک" و "میل" و "کنت" و "کارناپ" و حتی "پوپر" اعتقادی به آنچه "روش علمی" نامیده می‌شود، داشته باشد. در حقیقت، رورتی با تکیه بر دو تفسیر پست‌مدرن از "زبان" و "روش علمی"، نئوپراگماتیسم مدنظر خود را در برابر پراگماتیسم کلاسیک جیمز و دیویی عنوان می‌کند. البته جوهر آنچه رورتی می‌اندیشد، پراگماتیستی است اما پراگماتیسمی آمیخته و مبتنی بر برخی مفاهیم پست‌مدرن. اما "زبان" در آراء رورتی چه تعریفی دارد؟ پیش از پرداختن به نگاه رورتی به مفهوم زبان باید به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که رورتی به تبع جان دیویی، یک داروینیست است و به تبع نگرش داروینی، زبان را آنه بیان ماهیت اشیاء و امور و معانی و حقایق [که ابزاری صرف و زنجیره‌ای از اصوات و علائم می‌داند که بشر برای پیشبرد اهداف خود و به عنوان ابزاری جهت سودمندی ساخته است. او مدعی است که زبان بیانگر حقیقت یا ماهیت یا "بازنمود واقعیتی" نیست، بلکه ابزاری است که ارزش آن در صرف سودمندی عملی آن است. رورتی در مقاله‌ی "ابژکتیویستی، نسبی‌انگاری و حقیقت"، صراحتاً خود را یک نومینالیست نامیده و زبان

"روش" مرتبط با همین مسئولیت در برابر حقیقت بوده است، حال آن که رورتی در نئوپراگماتیسم پسامدرن خود خواهان کنار گذاشتن مفهوم حقیقت و مسئولیت بشر در برابر آن است. ۹. ریچارد رورتی در توضیح تفاوت‌های میان پراگماتیسم کلاسیک با نئوپراگماتیسم مورد نظر خود، می‌نویسد:

"پراگماتیسم جدید فقط از دو جنبه با پراگماتیسم قدیم [کلاسیک] تفاوت دارد، و فقط یکی از این دو، مورد توجه بسیار کسانی است که استاد فلسفه نیستند. نخست آن که ما پراگماتیست‌های جدید به جای تجربه، یا ذهن، یا وجدان، که پراگماتیست‌های قدیم بدان‌ها می‌پرداختند، درباره‌ی زبان صحبت می‌کنیم. جنبه‌ی دوم این است که همه‌ی ما آثار کوهن، هنسن، تولمین و فایرابند را خوانده ایم و از این رو به اصطلاح "روش علمی" ظنین شده‌ایم." ۱۰

از نوشته‌ی رورتی مشخص می‌شود، نئوپراگماتیسم که او پرواژه‌ترین نماینده و یکی از مؤسسان آن است، توجه خود را از مفاهیمی چون "ذهن" [که کانون توجه ویلیام جیمز بود] و "تجربه" [که تقریباً کانون اصلی توجه

❧ رورتنی به تبع جان دیویی، یک داروین‌بست است و به تبع نگرش داروینی، زبان را آنه بیان ماهیت اشیاء و امور و معانی و حقایق که ابزاری صرف و زنجیره‌ای از اصوات و علائم می‌داند که بشر برای پیشبرد اهداف خود و به عنوان ابزاری جهت سودمندی ساخته است.



را در نظر خود، یک ابزار و یک نشانه‌ی قراردادی صرف که فقط در خدمت سودمندی عملی است و نه بازنمایی حقیقت می‌داند. ۱۱ رورتنی در خصوص مدعای خود مبنی بر در شمار ابزار بودن زبان و تصویر داروینی از بشر چنین می‌نویسد:

"پراگماتیست‌ها امیدوارند از این تصویر که به تعبیر ویتگنشتاین "مارا اسیر می‌کند" - تصویر دکارتی - لاکمی از ذهنی که می‌خواهد بیرون از خودش با واقعیت در تماس باشد - بگسلند. بنابراین، با برداشتی داروینی از آدمی به عنوان حیوانی آغاز می‌کنند که حداکثر سعی خود را به کار می‌گیرد تا ابزاری بسازد که او را توانا بگرداند تا لذت بیشتر و رنج کمتری ببرد. واژه‌ها در شمار ابزاری است که این حیوانات باهوش ایجاد کرده‌اند... برای اینکه فکرمان را از امتیازهای دکارت‌گرایی رها کنیم، در اندیشه کاملاً داروینی شویم، نیاز داریم که از اندیشیدن به واژه‌ها به عنوان بازنمودها باز ایستیم... هیچ کس نمی‌داند یا کاری به این ندارد که آیا فلان تکه نرم‌افزار رایانه به درستی باز نمود واقعیت است یا نه. چیزی که با آن کار داریم این است که آیا نرم‌افزار وظیفه‌ی به خصوصی را با حداکثر کارآمدی انجام می‌دهد یا نه. در مقام قیاس، پراگماتیست‌ها می‌پندارند پرسشی که باید درباره‌ی باورهایمان طرح کنیم، این نیست که آیا آن باورها در خصوص واقعیت است یا صرفاً در باب نمود، بلکه فقط این است که آیا آن باورها برای برآورده شدن خواست‌هایمان بهترین شیوه‌های عمل است یا نه... برای حفظ کردن باور به داروین، باید واژه‌ی زبان را نه به منزله‌ی نام گذاری چیزی با سرشتی درونی از آن خود، بلکه به عنوان راهی برای تلخیص انواع تعامل‌های پیچیده با بقیه جهان که مختص انسان‌واره‌های برتر است، در نظر گرفت. کاربرد رشته‌های آواها و نشانه‌ها برای تسهیل فعالیت‌های گروهی، به عنوان ابزارهای هماهنگ‌سازی فعالیت‌های افراد، مشخصه‌ی این گونه تعامل‌ها است... نگاه کردن به زبان به این شیوه‌ی داروینی، به عنوان فراهم ساختن ابزار برای کارکردن با چیزها نه باز نمودن آن‌ها... نسبت ابزارها با چیزی که با آن کار می‌کنند فقط موضوع سودمندی برای مقصود خاص است، نه "تناظر". ابزار معده‌شوی بیش از گوشی پزشکی به سرشت آدمی

نزدیک نیست، و فزمتربیش از پیچ گوشتی به ماهیت دستگاه برقی نزدیک نیست. ۱۲"

در حکمت اسلامی، حقیقت زبان نسبتی مستقیم با "اعیان ثابتة" و اسماء الهی دارد. بر این اساس زبان، اختراع بشر نیست و "کلمه" در حقیقت شارح معانی است و از منظری دیگر انسان، خود، کمله است. در "گلشن راز"، "شیخ محمود شبستری" معتقد است که الفاظ در آغاز به ازای عالم معانی و اسماء و صفات بوده‌اند، او الفاظ را "اسم-الاسم" و "موضوع" به ازاء اسماء الله می‌داند. در تفکر قرآنی، زبان امری توقیفی است و خداوند است که اسماء را به حضرت آدم (ع) می‌آموزد. در این چارچوب بر پایه‌ی "الاسما تنزل من السماء"، اسماء از آسمان تنزل پیدا می‌کنند و کلمات در نسبت با اسماء قرار دارند و در ابتداء حکایتگر اعیان ثابتة و معانی غیر محسوس می‌باشند و پس از آن برای امور محسوس به کار می‌روند. در اندیشه‌ی مدرن اساساً زبان به عنوان اختراع بشر تعریف می‌شود اما نزد برخی فیلسوفان و حتی ویتگنشتاین دوره‌ی اول کوشش می‌شود تا نحوی نسبت میان زبان و عالم واقع (البته با اصالت دادن به عالم ناسوت

❧ ریچارد

رورتنی در مسیر
بسط و تفصیل
نسبی‌انگاری
پراگماتیستی و
نفی فلسفه‌ی مدرن
به اینجا می‌رسد
که مفاهیمی چون
"ذهن" و "تجربه"
را از کانون مباحث
فلسفی خارج
ساخته و مفهوم
زبان آنگونه که
بیان کردیم [را
در کانون مباحث
نئوپراگماتیسم قرار
دهد. بدین سان،
رورتنی یکی از
نویسندگان فلسفی
و ایدئولوگ‌های
دوره‌ی پسا‌نگلی و
به تمامیت رسیدن
فلسفه در غرب
مدرن است که
به شیوه‌ی خود
با میراث به جا
مانده از فلسفه
اومانیتیستی [که
دیگر بیش از صد
سال است که به
جسدی بی جان
تبدیل شده است]
تصفیه حساب
می‌کند.

➤ بدین سان رورتنی می‌کوشد تا تعریفی از فلسفه ارائه دهد که در حقیقت به معنای نفی فلسفه است. او فلسفه را در حد گونه‌ای "سیاست فرهنگی" تقلیل می‌دهد و در برخی آثار خود از جانشینی ادبیات به جای فلسفه سخن می‌گوید.



از فلسفه اومانیستی [که دیگر بیش از صد سال است که به جسدی بی جان تبدیل شده است] تصفیه حساب می‌کند. مرگ فلسفه‌ی مدرن در غرب اواخر قرن نوزدهم و پس از آن به معنای مرگ تفکر در عالم مدرن است، زیرا در عالم غرب از رنسانس تا امروز تفکر فلسفی مبتنی بر عقل خودبنیاد، یگانه صورت تفکر بوده است.

ظهور آراء کسانی چون رورتنی، دریدا، فایرابند، فوکو، لیوتار، کریستوا و برخی دیگر در قرن بیستم، فارغ از میزان صحت و سقم آنچه می‌گویند و نیز فارغ از تفاوت‌هایی که در بسیاری موارد با یکدیگر دارند، در کل حکایت‌گر مرگ تفکر در عالم مدرن و سیطره لفاظی و نسبی‌انگاری مطلق و شکاکیت و تردید و اضطراب و فروریختن تمامی ستون‌های نظری‌ای است که تفکر غرب مدرن بر آن استوار بوده است.

رورتنی مدعی است که "حقیقت" خارج از بشر وجود ندارد و صرفاً "صفتی است برای جملات" و نتیجه می‌گیرد که حقایق توسط بشر ساخته شده‌اند. او می‌نویسد:

"چون حقیقت یک صفت برای جملات است، چون جمله‌ها وابسته به کلمه‌ها هستند و چون کلمه‌ها توسط بشر ساخته شده‌اند، پس حقایق ساخته شده‌اند"

رورتنی در عین آنکه زبان را ابزاری ساخته شده توسط بشر می‌داند، معتقد است که بشر از زبان نمی‌تواند خارج شود، به عبارت دیگر همچون "دیویدسن" و ویتگنشتاین دوره‌ی دوم معتقد است که زبان، بخش لاینفک تجربه بشر است. اما نکته مهم در این جا است که رورتنی با پذیرش رأی ویتگنشتاین و تئوری "بازی زبانی" عملاً پذیرفته است که می‌توان به نحوی از ساخت زبان خارج شد و درباره‌ی آن قضاوت کرد. رورتنی معتقد است که زبان، واقعیتی را توصیف نمی‌کند و جزء لاینفک تجربه‌ی آدمی از جهان است و آدمی نیز مستقل از زبان وجود ندارد، پس خود او چگونه از ساخت زبان [که به ادعای او بیانگر هیچ واقعیتی نیست] خارج شده و واقعیتی را

و محسوسات به طور صرفاً در نظر گرفته شود. بی‌تردید این تلقی از زبان نیز به دلیل این که زبان را فاقد نسبت با معانی حقیقی و وضع شده‌ی صرف توسط بشر می‌داند، از فهم حقیقت زبان غافل است اما در نگاه ویتگنشتاین دوره‌ی دوم، زبان هر نوع نسبت با عالم واقع [حتی لایه‌ی سطحی آن یعنی عالم ناسوت و سطحی‌تر از آن صرف عالم محسوس] را از دست می‌دهد و به صرف "بازی" بدل می‌گردد. رورتنی با تکیه بر نگرش پراگماتیستی و نیز رویکرد ویتگنشتاین دوره دوم، زبان را ابزاری برای رسیدن به سود عملی و اغراض می‌داند و برای آن هیچ حقیقت و ماهیت و اصالتی قائل نیست.

ریچارد رورتنی در مسیر بسط و تفصیل نسبی‌انگاری پراگماتیستی و نفی فلسفه‌ی مدرن به اینجا می‌رسد که مفاهیمی چون "ذهن" و "تجربه" را از کانون مباحث فلسفی خارج ساخته و مفهوم زبان [آنگونه که بیان کردیم] را در کانون مباحث نئوپراگماتیسم قرار دهد. بدین سان، رورتنی یکی از نویسندگان فلسفی و ایدئولوگ‌های دوره‌ی پساهاگلی و به تمامیت رسیدن فلسفه در غرب مدرن است که به شیوه‌ی خود با میراث به جا مانده

همان که رورتی "بازی زبانی" و بی‌نسبت بودن زبان با واقعیت و محصور بودن بشر در زبان می‌خواند] فهم کرده است؟ اینها تناقضاتی جدی در رأی رورتی در خصوص زبان و حقیقت است.

مدعای رورتی درباره‌ی زبان با تناقض دیگری نیز مواجه است. رورتی، حقیقت را "صفت جمله‌ها" می‌داند و نه اشیاء و پدیده‌ها و امور بیرون از انسان، بر این اساس می‌توان گفت که رورتی پذیرفته است که جملات حاکی از مفهومی یا چیزی هستند که "حقیقت، صفت" آنها است. اکنون باید پرسید، آن مفهوم یا امر یا چیزی که جمله‌ها از آن حکایت می‌کنند، چیست؟ اگر رورتی بخواهد جمله‌ها را حکایت‌گر یکدیگر بداند گرفتار یک تسلسل بی‌پایان باطل می‌گردد، راه نجات از این بن‌بست این است که بپذیریم، جملات از امور و چیزها و حقایقی بیرون از ما و خارج از ساحت زبان حکایت می‌کنند. رورتی اگر این مدعا را بپذیرد با مدعایش در خصوص فقدان حقیقت و تئوری بازی زبانی در تناقض قرار می‌گیرد و اگر هم راه حل نجات از بن‌بست را نپذیرد، گرفتار در تسلسل بی‌پایان و توجیه‌ناپذیر در خصوص زبان باقی می‌ماند. اساساً شکاله اندیشه‌ی رورتی بی‌بنیاد است و رورتی خود به این امر اذعان دارد و در پی یافتن راه حلی برای آن نیز نیست. در حقیقت، این بی‌بنیادی وجهی از خصیصه بحران نوسوفسطایی مآبانه‌ی آراء رورتی و نئوپراگماتیسم نئولیبرال پست‌مدرن او است که در مرگ تفکر در غرب مدرن ریشه دارد.

ادامه دارد...

پی‌نویس‌ها:

۱- به عنوان نمونه نگاه کنید به:

- رورتی، ریچارد/ حقیقت پست‌مدرن/ محمد اصغری/ انتشارات الهام/ ۱۳۸۸/ صص ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۲۸

۲- منبع پیشین/ ص ۱۱۲

۳- منبع پیشین/ ص ۱۰۲

۴- منبع پیشین/ ص ۱۰۳

۵- منبع پیشین/ ص ۱۲۴

۶- Rorty, Richard/ consequences of pragmatism/ University of Minneosota

Press/ Minneapolis/ ۱۹۸۲/ P.۲۶

۷- Rorty, Richard/ philosophy and The Mirror of Nature/princeton University Press/ ۱۹۷۹/P.۳۱۷

۸- Rorty, Richard/ Truth and Progress: philosophical Papers/ Volume ۳/ Cambridge: Cambridge University Press/ ۱۹۹۸/ P.P ۴-۲

۹- Rorty, Richard/ On Heidegger and others: philosophical Papers/ Volume ۲/ Cambridge: Cambridge University Press/ ۱۹۹۱/ P.۳۵

۱۰- رورتی، ریچارد/ فلسفه و امید اجتماعی/ عبدالحسین آذرنگ، نگار نادری/ نشر نی/ ۱۳۸۴/ ص ۱۵۲

۱۱- Rorty, Richard/ objectivity, Relativism and Truth: philosophical Papers, Volume ۱/ Cambridge: Cambridge University Press/ ۱۹۹۱/ P.۱۲۶

۱۲- رورتی/ فلسفه و امید اجتماعی/ صص ۱۱۶، ۱۱۵، ۲۷، ۲۹

۱۳- Rorty, Richard/ contingency, Irony, and Solidarity/ Cambridge: Cambridge University Press/ ۱۹۸۹/ P.۵۳ ●



ظهور آراء

کسانی چون
رورتی، دریدا،
فایرابند، فوکو،
لیوتار، کریستوا
و برخی دیگر در
قرن بیستم، فارغ
از میزان صحت
و سقم آنچه
می‌گویند و نیز
فارغ از تفاوت‌هایی
که در بسیاری
موارد با یکدیگر
دارند، در کل
حکایت‌گر مرگ
تفکر در عالم مدرن
و سیطره لفاظی
و نسبی‌انگاری
مطلق و شکاکیت
و تردید و اضطراب
و فروریختن تمامی
ستون‌های نظری‌ای
است که تفکر غرب
مدرن بر آن استوار
بوده است.



اشاره:

مطلبی که ملاحظه می‌کنید، گزیده‌ای از مقدمه‌ی کتاب ارزشمند "ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی" نوشته‌ی متفکر ارجمند، استاد جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی است. کتاب "ما و تاریخ فلسفه اسلامی" توسط "پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی" در دست انتشار است. بی‌تردید، "ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی" روایتی متفکرانه، عمیق و البته بسیار متفاوت از حقیقت فلسفه‌ی اسلامی و نسبت ما با آن است که مطالعه‌ی آن برای اهل نظر، بسیار آموزنده و مفید خواهد بود. ان شاء الله

استاد دکتر رضا داوری اردکانی در این مقدمه، به اجمال به برخی وجوه فلسفه‌ی اسلامی و نسبت آن با فلسفه‌ی یونانی اشاره کرده‌اند. خوانندگان محترم را به مطالعه‌ی این متن عالمانه دعوت می‌کنیم.

"سخنی درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی"

استاد دکتر رضا داوری اردکانی

که استاد آلبرت کبیر و توماس آکوئینی بوده‌اند، نپذیرد. نظر ژیلسون با توجه به نکته‌ی مهمی که لئواشترائوس گفته است شاید تاحدی روشن شود. بنا به گفته‌ی اشتراوس در قرون وسطای مسیحی، مسیحیت در دادگاه فلسفه از خود دفاع کرد؛ اما در عالم اسلام این فلسفه بود که می‌بایست در دادگاه شریعت از خود دفاع کند. بر وفق تفسیری از گفته و تمثیل لئواشترائوس، در قرون وسطی، مسیحیت با فلسفه میزان می‌شد؛ اما درعالم اسلام فلسفه می‌بایست با شریعت سنجیده شود. اگر اتین ژیلسون نیز چنین نظری داشته است، نمی‌توانسته است فلسفه‌ی قرون وسطی را فلسفه‌ی مسیحی نداند و چگونه فلسفه‌ای که میزان مسیحیت است، مسیحی نباشد. اما ظاهراً ژیلسون وقتی به عالم اسلام نظر می‌کرده است، فلسفه را امر بیرونی می‌دیده است. من بدون اینکه در این بحث وارد شوم، فلسفه را به صورت دیگری دیده‌ام. این درست است که فلسفه‌ی اسلامی همواره می‌بایست در دادگاه شرع پاسخگو باشد و تاکنون هم پاسخگو بوده است، اتفاقاً فلسفه‌ی اسلامی در این پاسخگویی است که اسلامی شده است و این نکته‌ی دوم نوشته من است. اروپاییان برای انکار اسلامی بودن فلسفه در جهان اسلام بی‌نه و قریبنه‌ی آشکاری دارند و آن، وجود فلسفه‌ی ابن رشد و به خصوص صورت ابن‌رشدی اروپایی است.

۱. درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی اجمالاً دو نظر وجود دارد: یکی اینکه مسلمانان فلسفه را از یونانیان فرا گرفتند و به مقتضای معتقدات اسلامی در آن تغییراتی دادند و کوشیدند که آن را به اصول اعتقادی اسلام نزدیک کنند. صاحبان این قول اولاً اسلامی بودن فلسفه را نمی‌پذیرند و جمع دین و فلسفه را بی‌معنا می‌دانند. وانگهی، فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی در نظرشان فلسفه‌ی التقاطی است که عمق و اساس ندارد و اگر هم داشت، اکنون دیگر زمانش گذشته است و به آن نیازی نداریم و فقط می‌توانیم به آن افتخار کنیم. این نظر که شرق‌شناسان آن را اظهار کرده‌اند، در میان بسیاری از تحصیل کرده‌ها و حتی در میان فلسفه‌خوانده‌ها کم‌وبیش مقبول افتاده است. در سرتاسر این نوشته درباره‌ی اسلامی بودن یا اسلامی نبودن فلسفه‌ای که از کندی و فارابی آغاز شده و به ملاصدرا و اخلاف او رسیده است، بحث کرده‌ام. این یک بحث دشوار است و تاکنون درمیان ما چنان که باید مطرح نشده است. وقتی اتین ژیلسون، مسیحی بودن فلسفه‌ی قرون وسطی را اثبات می‌کند و اسلامی بودن فلسفه‌ی فارابی، ابن سینا، سهروردی و... را نمی‌پذیرد، باید نکته یا نکات ظریفی در کار باشد، اتین ژیلسون کسی نیست که به حکم عصبيت کاتولیکی صفت مسیحی به فلسفه‌ی قرون وسطی بدهد و صفت اسلامی را برای فلسفه‌ی فیلسوفانی

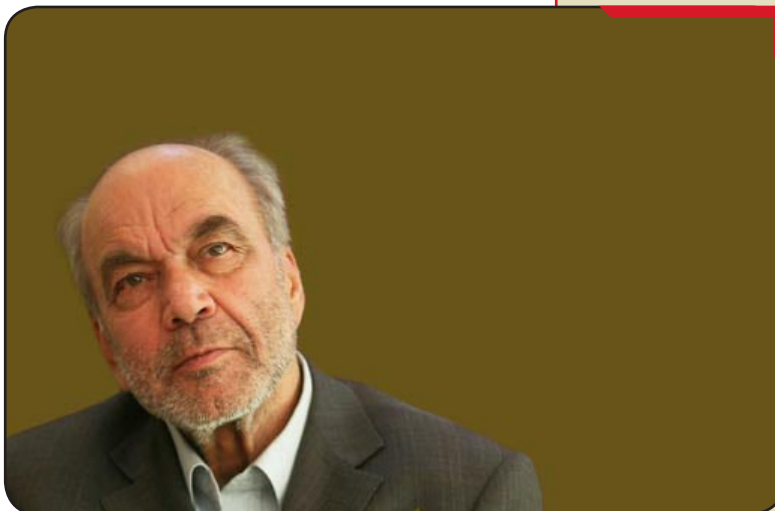
❖ فلسفه‌ای که از فارابی آغاز شد، در جهت وحدت دین و فلسفه قرار گرفت.

«ابن رشد در طرح زمینی کردن فلسفه که سقراط آن را با عبارت: «فلسفه را از آسمان به زمین آوردم» آغاز کرده بود، مشارکت مؤثر کرد؛ اما فیلسوفان ایران راهی دیگر پیمودند و به مقصد دیگر رسیدند. این مسائل دیری نیست که مطرح شده است؛ ولی هنوز در مراحل مقدماتی تحقیق آن هستیم.

«حکمت و اندیشه»

در فلسفه‌ی مغرب اسلامی روی داده بود به شرق عالم اسلام و به ایران بازنگشت و اهل فلسفه‌ی ما از آن بی‌خبر ماندند. مقصود این نیست که عظمت مقام ابن‌رشد انکار شود. اروپاییان نیز بی‌جهت به ابن رشد توجه نکرده‌اند. حتی متجددان و متجددمآبانی هم که ابن‌رشد را مثال عقلانیت در عالم اسلام می‌دانند، بی‌حق نیستند؛ زیرا عقل ابن‌رشدی در قیاس با عقل فیلسوفان عالم اسلام به عقلانیت جهان متجدد نزدیک‌تر است. یا درست بگوییم عقل ابن‌رشدی از عقلانیت جهان متجدد چندان دور نیست و با آن قرابت‌هایی دارد. در مقابل، فلسفه‌ای که از فارابی آغاز شد، در جهت وحدت دین و فلسفه قرار گرفت. این یک نکته‌ی ظریف تاریخی است که در دوران رونق بحث و نظر در ایران، فیلسوفان پس از غزالی به جای اینکه درصدد پاسخگویی به حملات و مخالفت‌های او برآیند و اشکال‌هایش را مردود قلمداد کنند، کوشیدند در طرح مسائل و مباحث خود نشان دهند ادعا نامه مفصل غزالی علیه فلسفه، چندان هم موجه و درست نیست و بعضی مطالب آن حاصل و نتیجه‌ی سوءتفاهم است. اگر ابن‌رشد در مغرب اسلامی به غزالی پاسخ داد و جهش این بود که او می‌خواست از فلسفه‌ای دفاع کند که نسبتی با دین ندارد. شاید این نکته بر اهل اطلاع گران آید که کسی بگوید: ابن‌رشد نسبتی میان فلسفه و دین قائل نبوده است و متذکر شود که مگر در عنوان یکی از آثار او، این ارتباط و پیوند تصریح شده است.

ابن‌رشد به ارتباط و اتصال میان دین و فلسفه قائل بوده است؛ ولی درک این اتصال و ارتباط چندان دشوار است که بسیاری از مفسران ابن‌رشد و ابن‌رشدی‌ها را دو حقیقتی خوانده‌اند؛ یعنی قائل شده‌اند که دین و فلسفه در حقیقت متفاوتند. بعضی هم گفته‌اند اگر این حکم در مورد ابن‌رشدی‌ها درست باشد، در مورد ابن‌رشد درست نیست، ولی اگر آثار ابن‌رشد قابلیت تفسیر دو حقیقتی بودن نداشت، پیروان ابن‌رشد آن را از کجا یافتند و چگونه به استاد نسبت دادند؟ ابن‌رشد با ابن‌سینا و فیلسوفان شرق عالم اسلام موافق نبود که مباحثی مثل خلقت و بعثت انبیاء و نبوت و معاد را در فلسفه وارد کنند. او که گاه به تأویل معانی دین می‌پرداخت و در نهایت می‌گفت که فلسفه با این معانی منافات ندارد. این راهی بود که گرچه



فلسفه‌ی ابن‌رشد در ظاهر بازگشت به ارسطو بود. ابن‌رشد تفسیر اسلامی فارابی و ابن‌سینا را کنار گذاشت تا به ارسطو بازگردد و فلسفه را جدا و مستقل از دین دوباره تدوین کند. مطلب هم در تفکر ابن‌رشد این است که او نیز مثل فارابی و ابن‌سینا دین را نه فقط عقلانی بلکه عقلی می‌دانست. در این بینش ابن‌رشدی، عقل جدیدی منظور بود که کمتر به عقل ارسطویی و بیشتر به عقلی که دویست سال بعد از او دایر مدار فلسفه شد، شبیه بود. با این عقل و در این عقل نه فلسفه دینی می‌شود و نه دین می‌تواند فلسفه باشد. اگر فلسفه‌ی ابن‌رشد را پایان فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی بدانیم، حکمی را که ژیلسون کرده است، باید تصدیق کنیم. این هم بی‌وجه نیست که شرق‌شناس حتی اگر از ادامه‌ی تاریخ فلسفه در ایران بعد از غزالی اطلاع داشته باشد، ابن‌رشد را خاتم فیلسوفان عالم اسلام می‌شناسد. ابن‌رشد رشته‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را به غرب متصل کرده است. با این همه بهتر است آشکارا ظهور تفکر ابن‌رشد را یک حادثه در عالم اسلام بدانیم و حتی حساب فلسفه‌ی مغرب را با اینکه آشکارا تحت تأثیر فارابی و ابن‌سینا بوده است، از حساب فلسفه در شرق عالم اسلام جدا کنیم. ابن‌رشد هم کمتر از ابن‌باجه و ابن‌طفیل با فارابی و ابن‌سینا آشنا نبود و از آن‌ها بسیار آموخته و اثر پذیرفته بود؛ اما فلسفه را به راه دیگر برد و راه بازگشت را بست؛ چنان که آنچه

«مقصود این نیست که عظمت مقام ابن‌رشد انکار شود. اروپاییان نیز بی‌جهت به ابن‌رشد توجه نکرده‌اند. حتی متجددان و متجددمآبانی هم که ابن‌رشد را مثال عقلانیت در عالم اسلام می‌دانند، بی‌حق نیستند؛ زیرا عقل ابن‌رشدی در قیاس با عقل فیلسوفان عالم اسلام به عقلانیت جهان متجدد نزدیک‌تر است. یا درست بگوییم عقل ابن‌رشدی از عقلانیت جهان متجدد چندان دور نیست و با آن قرابت‌هایی دارد.

❖ ما هنوز تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را در نوشته‌های شرق‌شناسان و با عینک و چشم آنان می‌خوانیم و به این جهت هنوز نمی‌دانیم که با فلسفه چه سروکاری داریم و گاهی یا شاید غالباً به حکم ملاحظات و رعایت ادب به بزرگان فلسفه‌ی گذشته احترام می‌کنیم.

بر فارابی و بر او خرده گرفته است. اینها فلسفه را به گذشته متعلق نمی‌دانند؛ بلکه آن را مجموعه‌ای از حقایق جاویدان تلقی می‌کنند. پیداست که اینها احترام قلبی و حقیقی به فلسفه بگذارند. گروهی هم نه به فلسفه عقیده دارند و نه وقتی به گذشته و تاریخ می‌نهند. این‌ها به خیال خود نقد و زمان حال را محکم نگاه داشته‌اند. خطاب من به هیچ یک از این دو گروه نیست، بلکه به کسانی است که می‌خواهند بدانند فلسفه چرا به عالم اسلام آمد و فلسفه‌ای که آمد با آنچه یونانیان گفته بودند چه نسبت و تفاوت داشت و چگونه سیر کرد و سرانجامش چه شد یا چیست؟ البته درمیان این طالبان چه بسا کسانی باشند که مثلاً سهروردی را بر ابن‌سینا یا فارابی را بر این هر دو ترجیح دهند و مثلاً غزالی را دشمن فلسفه بینگارند. همه‌ی این‌ها اگر پرسش داشته باشد ترجیحاتشان مهم نیست. در این کتاب من به عنوان نمونه تلقی دکتر محمدعابدالجابری مراکشی را به اجمال نقل و نقد کرده‌ام. سلیقه‌ی الجابری به شرق‌شناسان بی‌شباهت نیست، الا اینکه در آن بعضی جلوه‌های روشنفکری با دید شرق‌شناسی در هم آمیخته است.



درعالم اسلام گشوده شده بود، می‌توانست به راه اسپینوزا و هیوم و کانت بپیوندد. به عبارت دیگر، تاریخ فلسفه‌ای که از سقراط آغاز شده بود از دو طریق به سیر فلسفه دراروپا پیوست: یکی، از طریق تأثیر فارابی و ابن‌سینا بر فلسفه قرون وسطی بود. فیلسوفان قرون وسطی از فارابی و ابن‌سینا مطالب بسیار آموختند و در قوام فلسفه‌ی مسیحی از آن بهره بردند. راه دیگر، راه ابن‌رشد بود که به عنوان یکی از پیشروان رنسانس، بازگشت به یونان را آغاز کرد. در حقیقت ابن‌رشدی‌ها نخستین گروهی بودند که طرح بازگشت به یونان را درانداختند. ابن‌رشد فلسفه‌ی اسلامی به اصطلاح ابن‌سینازدایی شده را به راه تاریخ فلسفه‌ی اروپایی متصل کرد و به جای اینکه مانند فارابی و ابن‌سینا در قوام فلسفه‌ی قرون وسطی دخیل باشد در فروپاشی آن و فراهم آمدن زمینه‌های رنسانس مؤثر شد. ابن‌رشد در طرح زمینی کردن فلسفه که سقراط آن را با عبارت: «فلسفه را از آسمان به زمین آوردم» آغاز کرده بود، مشارکت مؤثر کرد؛ اما فیلسوفان ایران راهی دیگر پیمودند و به مقصد دیگر رسیدند. این مسائل دیری نیست که مطرح شده است؛ ولی هنوز در مراحل مقدماتی تحقیق آن هستیم. ما هنوز تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را در نوشته‌های شرق‌شناسان و با عینک و چشم آنان می‌خوانیم و به این جهت هنوز نمی‌دانیم که با فلسفه چه سروکاری داریم و گاهی یا شاید غالباً به حکم ملاحظات و رعایت ادب به بزرگان فلسفه‌ی گذشته احترام می‌کنیم و چه بسا اگر از ما دلیل این احترام را بپرسند، سخنی برای گفتن نداشته باشیم، یا بگوییم این‌ها در زمان خود بزرگ بودند و درزمره‌ی بزرگان تاریخ‌اند و ما هم به بزرگان تاریخ احترام می‌گذاریم تا دیگران بدانند که ما قدردانیم و...

نمی‌دانم اگر از این‌ها بپرسند به تاریخ و گذشته چه کار دارند و تاریخ به چه دردشان می‌خورد چه پاسخی می‌دهند؟ راستی آیا می‌دانیم که چه سروکاری با گذشته فارابی، فردوسی، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، غزالی، عطار، سعدی و... داریم؟ یا ما هم با این بزرگان تعارف می‌کنیم؟ در اینجا خطاب من به دو گروه و طایفه‌ای که پاسخ روشنی دارند و تکلیفشان معلوم است، نیست: گروهی که معتقدند فلسفه‌ی ابن‌سینا درست است و غزالی بیهوده

❖ ابن‌رشد تفسیر

اسلامی فارابی و ابن‌سینا را کنار گذاشت تا به ارسطو بازگردد و فلسفه را جدا و مستقل از دین دوباره تدوین کند. مطلب هم در تفکر ابن‌رشد این است که او نیز مثل فارابی و ابن‌سینا دین را نه فقط عقلانی بلکه عقلی می‌دانست. در این بینش ابن‌رشدی، عقل جدیدی منظور بود که کمتر به عقل ارسطویی و بیشتر به عقلی که دویست سال بعد از او دایر مدار فلسفه شد، شبیه بود.

زمینی نبود. سقراط آدمی را در این سخنگویی - و نه صرف شنیدن و دریافتن - شریک دانست. گرچه او هنوز گوش شنیدن را حفظ کرده بود و گه‌گاه به سخن پوتی سروش معبد دلفی گوش می‌داد. فلسفه از آسمان به زمین آمد تا بگوید انسان خوب و با فضیلت کیست و علم و ادراک از کجا می‌آید و عالم چگونه ساخته شده است و مدینه و نظام زندگی خوب کدام است و چگونه می‌توان و باید به آن سروسامان داد...؟! افلاطون و ارسطو و اخلاف آنان بیشتر به این پرسش‌ها پرداختند و البته منشأ آسمانی سخن‌ها را از یاد نبردند؛ بلکه احياناً بر تقابل میان زمین و آسمان و سیاست و فلسفه تأکید کردند.

در دوره‌ی جدید فلسفه بیشتر زمینی شد و جلوه و شأن آسمانی‌اش چندان کم رنگ و پوشیده شده که فیلسوفان گاهی ناگزیر بودند به خوانندگان خود بگویند اگر شما نشان آسمان را در فلسفه نمی‌بینید، مپندارید که ما پیوند را قطع کرده‌ایم

و آسمان را منکر شده‌ایم - این عذرخواهی را به خصوص در زبان دکارت و کانت می‌توان یافت. فلاسفه‌ی دوره‌ی جدید خود این اساس را نگذاشته بودند. فلسفه‌ای که افلاطون و ارسطو آوردند دو استعداد متفاوت داشت: یکی آنکه بیشتر زمینی شود و در زمین آن علم و تکنولوژی و سیاست جدید و اقتصاد و نظام متجدد بار آید و رشد کند. استعداد دیگر، امکان حفظ نشان‌های آسمانی و میل به بازگشت به آسمان بود. درعالم اسلام فلسفه‌ی این‌رشدی به راه اول ملحق شد؛ اما فلسفه در ایران راه دوم را که راه آسانی هم نبود، پیش گرفت و به دشواری آن را پیمود. راه تاریخ - هر تاریخی که باشد - راه مستقیم و هموار و بی‌خطر نیست؛ حتی گاهی باید از راه رفته و طی شده بازگشت و راه دیگر جست. مدینه‌ی



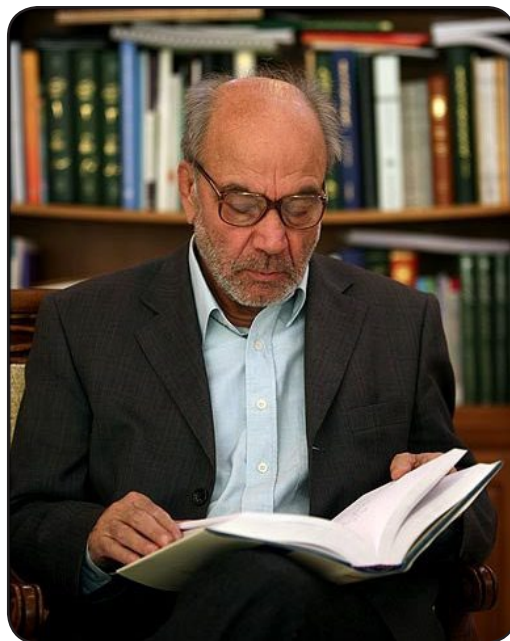
۲. سقراط گفته بود که او فلسفه را از آسمان به زمین آورده است؛ اما چیزی که از آسمان به زمین می‌آید به‌زودی و به آسانی صفت آسمانی‌اش را از دست نمی‌دهد و زمینی صرف نمی‌شود. فلسفه هم تا زمانی که به عالم اسلام و به ایران وارد شد، گرچه اندکی زمینی شده بود، نشان آسمانی بودن را با خود داشت. گفته‌ی سقراط را سطحی و مکانیکی تلقی نباید کرد. او نگفته است که چیزی به نام فلسفه به صورت بسته‌بندی شده در آسمان بوده است و من آن را از آسمان برداشته و به زمین آورده‌ام که به مصرف برسانم یا با آن بازی کنم. تفکر گفت لوگوس و سخن وجود بوده است (به هراکلیتس و پارمنیدس رجوع کنید) و آدمیان می‌توانسته‌اند به این گفت و سخن گوش بدهند. این گفت و سخن،

❧ فلسفه‌ای که افلاطون و ارسطو آوردند دو استعداد متفاوت داشت: یکی آنکه بیشتر زمینی شود و در زمین آن علم و تکنولوژی و سیاست جدید و اقتصاد و نظام متجدد بار آید و رشد کند. استعداد دیگر، امکان حفظ نشان‌های آسمانی و میل به بازگشت به آسمان بود. درعالم اسلام فلسفه‌ی این‌رشدی به راه اول ملحق شد؛ اما فلسفه در ایران راه دوم را که راه آسانی هم نبود، پیش گرفت و به دشواری آن را پیمود.

اینکه یک نویسنده‌ی فلسفی در یک کشور توسعه‌نیافته ابن‌سینا را ملامت کند که اگر چشم از آسمان برداشته و به زمین دوخته بود، جهان اسلام اکنون وضع دیگری داشت، نشانه‌ی برخورداری از خرد نیست.

فاضله‌ی فارابی از جمهوری افلاطونی آسمانی‌تر است، یا اگر جمهوری افلاطون قدری زمینی است، مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی با زمین کمتر سروکار دارد. ابن‌سینا از مدینه‌ی فاضله چیزی نگفت و کار اداره‌ی مدینه و سیاست را به پیامبر و دین و شریعت واگذاشت و این نه اعراض از راه فارابی، بلکه سعی تازه برای جمع میان زمین و آسمان بود. مرتبه‌ی سیاست در فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی سفر از حق به خلق با حق است و پیداست که در این سفر پیوند با آسمان محفوظ می‌ماند. از سوی دیگر، شریعت برای دنیا و کار دنیاست. ابن‌سینا بی‌آنکه از مسیر فارابی دور شود، راه میانه‌ای پیش گرفت. البته در مابعدالطبیعه و طبیعیات همان راهی را که فارابی آغاز کرده بود، ادامه داد؛ اما در سیاست از مدینه‌ی فاضله حرفی نزد و نبی را واسطه‌ی میان زمین و آسمان و ضامن نسبت میان آن‌ها دانست. در این باب نمی‌توانیم بگوئیم که آیا او سیاست را از فلسفه دور کرده است یا نبوت را در قیاس با فارابی به فلسفه نزدیک‌تر ساخته است. حکم در این باب مخصوصاً وقتی دشوار می‌شود که می‌بینیم تعبیرهایی مثل رئیس نبی فیلسوف که در آثار و آرای فارابی آمده است، در بحث‌های ابن‌سینا جایی ندارد، هر چند او اصل طرح فارابی را هرگز انکار نکرده است. شاید در نظر آید که فارابی بسیار شتاب داشت تا امانت فلسفه که از آسمان رسیده بود به صاحب آن باز گردد؛ اما ابن‌سینا در این باب بیشتر تأمل کرد و مگر فلسفه با آمدن از آسمان به زمین فلسفه شده بود. در آسمان که فلسفه‌ای وجود نداشت تا سقراط درسفری به آنجا آن را بیابد و به زمین بیاورد و البته اگر یافته بود برای اینکه فلسفه به اصل خود بازگردد، سفر دیگری لازم بود. این سفر را فیلسوفان عالم اسلام مرحله به مرحله پیمودند که شرح آن‌ها در آثار فلسفی و شاید به صورت روشن‌تر در قصه‌های تمثیلی ابن‌سینا، محمدغزالی، احمدغزالی، عطار، سهروردی و خواجه‌نصیرالدین طوسی آمده است. در بیان وجه تسمیه کتاب حکمت متعالیه در اسفار عقلیه در می‌یابیم که تمام سفرهای فیلسوف، سفر آسمانی است و هیچ یک از چهار سفر، زمینی نیست و در زمین صورت نمی‌گیرد. هر چند ممکن است گفته شود آسمان به زمین، به نحوی، می‌آید.

ملاصدرا در پایان مقدمه کتاب اسفار گفته است: بدان که اولیا و عرفای سالک به چهار سفر می‌روند: سفر اول سفر از خلق به حق است؛ سفر دوم با حق در حق؛ سفر سوم- که مقابل سفر اول است- سفر از حق به خلق با حق؛ سفر چهارم که فیلسوف آن را مقابل سفر دوم دانسته، سفر با حق در خلق است. شاگردان و اخلاف ملاصدرا و استادان فلسفه‌ی اسلامی در بیان معانی این سفرها مطالب و نکات گرانبها گفته‌اند. آنچه در اینجا باید به آن توجه شود، این است که سفر از زمین به آسمان آغاز می‌شود و آنچه از اینجا برده می‌شود با سفر به حق در حق، آسمانی می‌شود و سفر سوم گرچه بازگشت به خلق است، اما بازگشت به حق است، نه آنکه حق به مرتبه‌ی خلق تنزل کند، بلکه خلق میزبان حق می‌شود و بالاخره در سفر چهارم ولی و عارف در سفر «عقلی» و فلسفی خود نور حق را با خود دارد و در خلق می‌تاباند. پیداست با چنین فلسفه‌ای که پایان سیر به سوی کمال رسیدن به بقای بعد از فناست، ساحت معاش و



مرتبیه

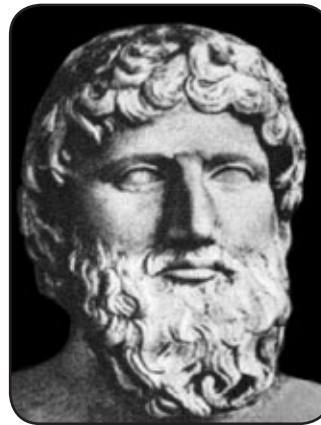
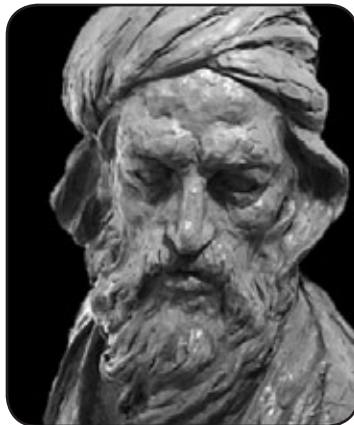
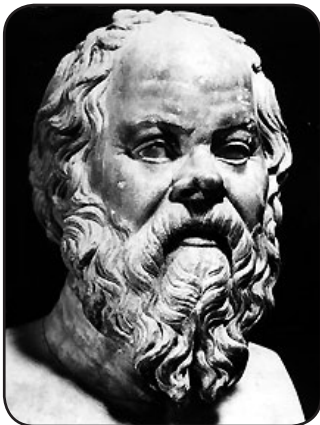
سیاست
در فلسفه‌ی دوره‌ی
اسلامی سفر از
حق به خلق با حق
است و پیداست که
در این سفر پیوند
با آسمان محفوظ
می‌ماند.

❖ فلسفه اسلامی حتی زمانی که به زمین نظر کرد، قانون زندگی عموم را در شریعت جست که آن هم فرارسیده از آسمان است. پس با واگذاشتن احکام سیاست عمومی به دین، مشکل جمع میان فلسفه و دین و سیاست؛ یعنی مشکل زمینی شدن فلسفه حدّت و شدت خود را از دست داد؛ تا آنجا که حتی اهل فلسفه نیز دیگر به مشکل اهمیت نمی دهند و چه بسا به آن توجه ندارند.

« حکمت و اندیشه

متفکران به حکم میل و طبع سخن نمی گویند. آن‌ها در جستجوی راه و رهروان طریق معرفتند که هر کدام راه خویش را یافته و پیموده اند. ما اگر خود را از راه آنان دور می بینیم، چه حق داریم آن‌ها را ملامت کنیم که چرا در فلان راه رفته اند و راهی را که در واهمه‌ی اهل این زمان راه مستقیم است، نپیموده اند؟ آن راه‌ها، راه تاریخ بوده است نه اینکه به اشخاص تعلق داشته باشد. ما اگر بتوانیم از طریق هم زبانی و هم داستانی با فیلسوفان گذشته از آزمایش هایشان بپرسیم و از آنان رهروی بیاموزیم خود نیز رهرو و شاید راهگشا می شویم. اما گفتن سخنانی از این قبیل که ابن سینا خود چندان دیندار نبوده و نمی توانسته است فلسفه را دینی کند،

بنای دنیای مردمان چندان اهمیت ندارد و به این جهت بر این فلسفه، علم تصرف در جهان و تکنولوژی و سیاست پیشرفت و توسعه بنیاد نمی توان کرد. نویسندگانی که ابن رشد را در برابر ابن سینا می گذارند و این فیلسوف را از بابت قول به نفوس سماوی و رجوع به عقل ملکوتی ملامت می کنند، غالباً فلسفه را با عینک یکی از ایدئولوژی های این زمان می بینند؛ البته در مقابل یکدیگر قرار دادن دو فیلسوف بی وجه نیست. درست است که عقل ابن رشد در زمین سیر می کند و ممکن است کارساز بشر باشد، اما عقل ابن سینا و سهروردی در اینجا غریب است و میل به ملکوت دارد. می توان با نظر هر دو فیلسوف مخالف بود؛ اما سرزنش کردنشان بی وجه است



شبيه سخنانی است که کودکان در نزاع های کودکانه به یکدیگر می گویند. عیب بزرگترش این است که هم آوایی با کسانی است که مدعی، خود، آن‌ها را متحجر و خرافاتی و قشری می داند؛ یعنی نویسنده روشنفکر معاصر نیز هم آوا با قشریان زمان ابن سینا فیلسوف را سست اعتقاد می خواند و او را شایسته ی نزدیک تر کردن فلسفه به دین نمی داند. گویی خبر ندارد متفکران، مقاصد شخصی ندارند و برای تحقق مقاصد دیگران هم نمی کوشند. اگر درست باشد که فیلسوفان عالم اسلام فلسفه های را که سقراط از آسمان به زمین آورده بود به آسمان باز گردانند، نباید پنداشت که آن‌ها فلسفه را رها کرده اند؛ بلکه تحولی در تفکر فلسفی پدید آوردند؛ چنان که سقراط هم آغازگر یک تحول بود. من

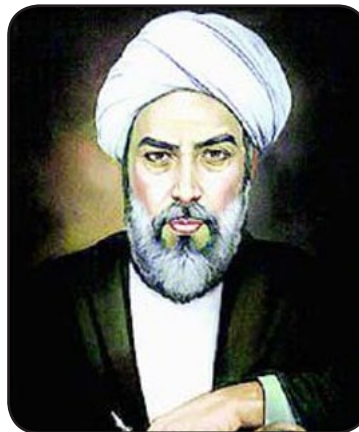
و زبان و بیان نویسنده را تا حد زبان نزاع های هر روزی تنزل می دهد. اینکه یک نویسنده ی فلسفی در یک کشور توسعه نیافته ابن سینا را ملامت کند که اگر چشم از آسمان برداشته و به زمین دوخته بود، جهان اسلام اکنون وضع دیگری داشت، نشانه ی برخورداری از خرد نیست. مگر شمال آفریقا و جنوب اسپانیا که آموزگاران مثل ابن رشد و ابن خلدون داشتند - و این هر دو ره آموزان عقل جدید و علوم اجتماعی خوانده می شوند - به چه پیشرفت های محیرالعقولی نائل شده اند و وارثان این دو صاحب نظر در فلسفه و علوم انسانی جدید و معاصر چه شأن و مقامی دارند؟ تفکر گرچه عالم ساز است، متعلق به اشخاص نیست که دم به دم نظم جهان را بر هم زند و موجب آشوب شود.

❖ بنای فلسفه ی اسلامی در آرای متقدمان گذاشته شده است و کاری که متأخران کرده اند، بسط و تحکیم آن بنا بوده است.

در جایی دیگر درباره‌ی جنگ آسمان و زمین در فلسفه و نسبت میان فلسفه و سیاست بحث خواهیم کرد. اکنون فقط اشاره می‌کنم که سقراط وقتی به قول خودش فلسفه را به زمین آورد، می‌بایست جایی برای آن در مدینه یونانی باز شود. تاریخ فلسفه، تاریخ اینجایی بوده است و به این جهت است که فلسفه و سیاست هرگز از هم جدا نشده‌اند، هرچند روابطشان کمتر دوستانه بوده و نمی‌توانسته است و نمی‌تواند دوستانه باشد (وقتی رابطه‌ای دوستانه نباشد، ضرورتاً خصمانه و قهرآلود نیست). نکته این است که کار سقراط عجیب بوده است؛ چنان که فلسفه حتی اگر نتواند جای مناسبی در زندگی عمومی پیدا کند، میل به بالا می‌کند. افلاطون با طرح

آن‌ها بگوید آن‌جا جای حقیقت نیست. این تمثیل را به انحای متفاوت و به صورت‌های مختلف تفسیر کرده‌اند؛ اما افلاطون صرف نظر از این تمثیل، همه‌ی عمر خود را صرف وساطت میان فلسفه و سیاست و یافتن جای مناسب برای فلسفه در مدینه و زندگی مدنی کرد و نکته مهم این که در پایان عمر کتاب نوامیس را نوشت و به فلسفه، مقام قانون‌گذاری بخشید.

وقتی فلسفه‌ی یونانی به عالم اسلام آمد، طبیعی بود که سیاست هم در آن مقامی کم‌وبیش نظیر مقامی که در فلسفه افلاطون یا ارسطو داشت، داشته باشد و می‌دانیم که فیلسوفان اوایل به سیاست اعتنای تام کردند و این اعتنا کم و بیش دوام داشته است؛ اما طرحی که فارابی پیش



آورد در آثار ابن‌سینا و اخلاف او تعدیل شد. در فلسفه‌ی مدنی فارابی نبی و فیلسوف یکی شده بود و نبی فیلسوف ریاست مدینه و مقام قانون‌گذاری را به عهده داشت. این معنا به تدریج روشن و روشن‌تر شد و مشکل قانون‌گذاری که فیلسوف را به یک اعتبار، در برابر مدینه و سیاست و به اعتبار دیگر، در موضع رعایت ملاحظات عملی و مصالح عمومی قرار می‌داد با رجوع به شریعت، صورت دیگر یافت و مشکلی مقابله فیلسوف با سیاست عامه تقریباً



تمثیل مغاره کوشید مشکل فلسفه و سیاست را به نحوی حل کند؛ اما همچنان استخوان لای زخم باقی ماند. فیلسوف که از مغاره تاریک و عالم سایه‌ها بیرون آمده بود به آن‌جا باز می‌گردد تا به زندانیان غار بگوید که گرفتار پندارند و از حقایق خبر ندارند. درست است که فیلسوف افلاطونی به مغاره‌ی زندگی عمومی و غفلت جمعی باز می‌گردد؛ اما باز می‌گردد که به مردمان آگاهی بدهد و به

متفکران به

حکم میل و طبع سخن نمی‌گویند. آن‌ها در جستجوی راه و رهروان طریق معرفتند که هر کدام راه خویش را یافته و پیموده‌اند. ما اگر خود را از راه آنان دور می‌بینیم، چه حق داریم آن‌ها را ملامت کنیم که چرا در فلان راه رفته‌اند و راهی را که در واهمه‌ی اهل این زمان راه مستقیم است، نپیموده‌اند؟ آن راه‌ها، راه تاریخ بوده است نه اینکه به اشخاص تعلق داشته باشد.

فلسفه حدّت و شدت خود را از دست داد؛ تا آنجا که حتی اهل فلسفه نیز دیگر به مشکل اهمیت نمی‌دهند و چه بسا به آن توجه ندارند. چنان که در متن کتاب ملاحظه می‌شود، کسانی این وضع را عیب گرفته و دامنه‌ی مخالفت ایدئولوژیک خود را تا اوایل تاریخ اسلام وسعت داده و فارابی و ابن‌سینا و سهروردی را مسئول حوادث تاریخ معاصر دانسته و آن‌ها را سرزنش کرده‌اند، بلکه از حد سرزنش گذشته و به ناسزاگویی پرداخته‌اند. من در نوشتن این رساله قصد نداشته‌ام به ناسزاگویی که تفکر را با هوی خلط می‌کنند و تاریخ فلسفه را تاریخ اهاو تلقی می‌کنند، پاسخ بدهم؛ بلکه می‌خواسته‌ام بگویم که با فلسفه و فیلسوف می‌توان مخالف بود و حتی آرای فیلسوفان را تخطئه کرد؛ اما سخنانی از ابن‌قبیل که اگر ابن‌سینا فلان سخن را نمی‌گفت هزار سال بعد تاریخ صورت دیگری داشت. باید دید که آن سخن اثرگذار کدام است و اثرش در تاریخ چه بوده و چگونه اثر کرده است؟ یعنی ابن‌قبیل سخنان اگر با توجه به تاریخ و تاریخی بودن تفکر اظهار می‌شد، وجهی داشت؛ اما اگر از زبان و قلم کسانی بیرون آید که تفاوتی میان فلسفه و سخن تبلیغاتی و مشهور قائل نیستند، قضیه دیگر به فلسفه ربطی ندارد. در این مورد شاید مناسب باشد بگویم اگر سخن چندان بزرگ باشد که هزار سال تاریخ را راه ببرد، تعلق به اشخاص ندارد؛ بلکه تاریخی است و اگر یک سخن چندان بزرگ باشد که هزار سال در تاریخ مؤثر باشد در مورد تاریخ، فکر دیگر باید کرد و شاید باید به حال آن گریست. ولی تاریخ حرف‌های معمولی و هرروزی دگرگون نمی‌شود و به این جهت هر سرزنشی می‌خواهند به ابن‌سینا بکنند، ابن‌سینا، ابن‌سینا می‌ماند و گویندگان و تکرارکنندگان سخن مشهور حرفی می‌زنند و بی‌آنکه حرفشان اثری داشته باشد، فراموش می‌شوند. شاید بعضی از خوانندگان گمان کنند که من از قول به افلاک و نفوس فلکی دفاع می‌کنم و می‌گویم همه‌ی اهل فلسفه باید پیرو ابن‌سینا باشند و جزئیات آرای او را بپذیرند. اصلاً بحث در درستی و نادرستی قول به نفوس فلکی نیست. وقتی از نسبت با فلسفه اسلامی پرسش می‌شود، کسانی می‌گویند باید آن را نقد کرد و زوایدش را دور انداخت و اگر لازم باشد یک فلسفه اسلامی متناسب با نیاز زمان ساخت، من خود را



منتفی شد. فلسفه اگر در آسمان می‌ماند فلسفه نبود و چون به زمین آمد، نمی‌توانست آسمان را با خود بیاورد یا آسمان را از یاد ببرد و نظر از آن بردارد. فلسفه اسلامی حتی زمانی که به زمین نظر کرد، قانون زندگی عموم را در شریعت جست که آن هم فرارسیده از آسمان است. پس با وا گذاشتن احکام سیاست عمومی به دین، مشکل جمع میان فلسفه و دین و سیاست؛ یعنی مشکل زمینی‌شدن

✚ نویسندگانی که ابن رشد را در برابر ابن سینا می گذارند و ابن فیلسوف را از بابت قول به نفوس سماوی و رجوع به عقل ملکوتی ملامت می کنند، غالباً فلسفه را با عینک یکی از ایدئولوژی های این زمان می بینند.

دیگر ترجمه می شود، قهراً با فهم صاحبان زبان ترجمه، فهمیده می شود. نیاکان ما همین که فلسفه را به عربی و فارسی نوشتند، فهم جدیدی را بنیاد کردند. من به نسبت فهم و زمان و زبان اشاره کرده ام و البته تفصیل نداده ام، هر چند این مطلب بسیار مهم است و باید در جای خود تفصیل یابد. نکته ی دیگری هم بگویم و بس کنم: اگر در گزارش آرای فیلسوفان از حیث اجمال و تفصیل تفاوت و تبعیض می بینید، وجهش این است که بنای فلسفه ی اسلامی در آرای متقدمان

گذاشته شده است و کاری که متأخران کرده اند، بسط و تحکیم آن بنا بوده است. پس ابتدا باید بنا و بنیان گذاری را گزارش کنم و از آرای اخلاف و متقدمان چیزهایی را برگزینم که ستون بنا با آن محکم شده است و نه همه ی آرا و اقوای آن ها را- هر چند که آن آرا مهم باشد- این است که گفتیم این یک تاریخ فلسفه به معنای عادی لفظ نیست و اکنون می گویم که به آن نام نقد فلسفه اسلامی هم نباید داد. این کتاب، نقد نگاهی است که ما به فلسفه ی اسلامی و تاریخ آن داریم. من این نگاه ها را کمتر محققانه یافته ام؛ اما از تعرض به مطالب عوامانه ی از این قبیل که ابن سینا و

سهروردی را ملامت می کنند که چرا چیزی نگفته اند که با علم کنونی موافق باشد و به کار مردم بیاید، پرهیز کرده ام و سخن آخر این که می دانم این نوشته نقایص بسیار دارد. مع هذا در زمره ی معدود نوشته های من است که از نوشتنش خوشحالم. اگر بپرسند چرا پاسخ روشن ندارم؟ شاید وجهش این باشد که تاریخ مختصر فلسفه ی اسلامی را آگاهانه و به صراحت بر یک نظر تاریخی نوشته ام. ●

برای چنین کاری صالح نمی دانم. اگر کسی معتقد است فلسفه اسلامی ای دیگر غیر از آنچه فارابی و ابن سینا اخلاف آنان گفته اند، می توانست وجود داشته باشد یا باید به وجود آید، خود باید طرح چنین فلسفه ای را در اندازد و مسائل و مطالبش را مدون سازد و البته در این صورت است که می تواند فلسفه اسلامی گذشته را نقد کند. ولی توجه کنیم که مورخ فلسفه کاری به این معنا ندارد که آیا فلسفه اسلامی باید به طریقی باشد که فارابی و ابن سینا

گشوده اند یا صورت دیگری از آن هم ممکن است؟

مورخ از چیزی می گوید که در گذشته روی داده است و البته نمی تواند در مورد آنچه روی داده است بی نظر باشد. من هم در مورد فلسفه اسلامی بی نظر نیستم و البته نظرم در نحوه بیان و تفصیل و اجمال مطالب و در رد و اثبات ها دخیل بوده است. من فلسفه اسلامی را حادثه مهمی می دانم که زندگی کنونی ما نیز، چه بخواهیم و چه نخواهیم، به آن بستگی پیدا کرده است. نگفته ام که این فلسفه را نقد نکنند، اما تأکید داشته ام که نقد یک فلسفه یا یک دوره فلسفی مقدمات و شرایطی

می خواهد که تحقق آن ها آسان نیست. همه می توانند با فارابی و ابن سینا مخالف باشند؛ اما برای نقد آنان باید صاحب نظر بود و باز می گویم که مورخ بودن غیر از نقاد بودن است. نقد مورخ در حدی است که بگوید آیا یک فلسفه در درون متناسب و هماهنگ است و در تاریخ مقامی یافته است یا نه. به هر حال فلسفه ی ما از یونانیان اخذ شده است. وقتی فلسفه از زبانی به زبان



درس‌هایی از فتنه

حضرت استاد آیت الله مصباح یزدی

خدای متعال را شکر می‌کنم که توفیق عنایت فرمود تا در این مجلس نورانی خدمت عزیزان و بزرگان شرفیاب شوم و عرض ارادت و انجام وظیفه‌ای داشته باشم. اجتماع‌هایی که امروز در کشور تشکیل شده، سالگشت حرکت خودجوش مردمی است که یک سال قبل در این کشور احساس کردند خطری جدی اساس نظام و انقلابشان را تهدید می‌کند و نه تنها به نظام سیاسی که به نظام عقیدتی و فکری و دینی هم تعرض می‌کند. به هر حال، حرکتی بسیار مبارک، پرثمر و سازنده انجام گرفت و باید این روز را یکی از ایام الله برشمرد و هر سال این روز را گرمی داشت و خاطره‌اش را زنده نگه داشت. الحمدلله مردم ما و به خصوص شما عزیزان که از نخبگان کشور هستید از عمق جریان‌ات به خوبی آگاه هستید و از نقش مقام معظم رهبری ایده‌الله تعالی در طول این چند دهه رهبری انقلاب خبر دارید اما به نظرم آمد خوب است چند نکته را مورد توجه قرار بدهیم:

اشاره:

آن چه پیش رو دارید گزیده‌ای از سخنرانی حضرت استاد آیت الله مصباح یزدی در همایش «بزرگداشت حماسه ۹ دی و بررسی ریشه‌های فتنه ۸۸» است که در تاریخ نهم دی ماه ۱۳۸۹ در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ایراد شده است. از مسئولین محترم دفتر معظم له که این متن را در اختیار ما قرار دادند، متشکریم و خوانندگان محترم را به مطالعه‌ی این متن آموزنده دعوت می‌کنیم.



❖ شیوه بیان قرآن کریم به گونه‌ای است که می‌کوشد مخاطب را درباره هر پدیده کوچک و بزرگی به خدای متعال توجه دهد. قرآن حتی در ساده‌ترین پدیده‌ها - که همه مردم اسباب و عللش را می‌شناسند ولی به نقش قدرت و تدبیر الهی در آن توجه ندارند - بر این نکته، تکیه می‌کند.

[همایش بزرگداشت حماسه ۹ دی /
عکس شهید حسن غلام‌کبیری
از شهدای فتنه ۸۸
در دستان آیت‌الله مصباح]



دست تدبیر خدا

اولین نکته‌ای که شایسته است به آن توجه کنیم تدبیر الهی در تأیید و نصرت حق، و تضعیف باطل است. همه ما آشنا هستیم، اما برای کسانی که شاید در آینده بشنوند و کمتر با این مسأله آشنا باشند، یادآور می‌شوم که شیوه بیان قرآن کریم به گونه‌ای است که می‌کوشد مخاطب را درباره هر پدیده کوچک و بزرگی به خدای متعال توجه دهد. قرآن حتی در ساده‌ترین پدیده‌ها - که همه مردم اسباب و عللش را می‌شناسند ولی به نقش قدرت و تدبیر الهی در آن توجه ندارند - بر این نکته، تکیه می‌کند؛ همه می‌دانند ابری در آسمان می‌آید، بارانی می‌بارد، باران باعث سرسبزی زمین و میوه‌دار شدن درختان می‌شود و

بالاخره انسان‌ها، حیوانات و چهارپایان از این گیاهان استفاده می‌کنند. این‌ها سلسله پدیده‌های مترتبی است که عوامل طبیعی‌اش کاملاً شناخته شده، اما قرآن تأکید دارد که بفرماید: خدا ابر را پدید آورد؛ خدا از ابر باران نازل کرد؛ خدا از باران گیاه رویاند؛ حتی دانه‌ای که در زمین است خدا آن را می‌شکافد. با اینکه همه می‌دانند که دانه در زمین با آب خیس می‌خورد، سپس می‌شکفت و این خیلی طبیعی است، اما قرآن تأکید دارد که یادتان باشد خداست که این دانه را می‌شکافاند و از آن جوانه می‌رویاند؛ «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى...؛ همانا خدا شکافنده بذرها و هسته‌هاست.» [۱] همه جا دست خدا

را ببینید، حتی در همین دانه‌ای که در خاک می‌شکافد، و جوانه می‌زند، سبز می‌شود و به گیاه یا میوه تبدیل می‌شود، و خود و چهارپایان تان از آن استفاده می‌کنید. این مثال‌ها درامور طبیعی بود. قرآن درامور اجتماعی نیز بر این اصل تأکید دارد و حوادث را به خدا نسبت می‌دهد، تا دست خدا را در پدیده‌ها فراموش نکنیم و غافل نشویم که همه تدبیر خداست. خداست که چنین اسباب و وسایلی را فراهم کرده و حکمتش اقتضا کرده است که این پدیده‌ها از راه این مجاری و اسباب تحقق یابند. شیوه بیان و روش تعلیم و تربیت قرآن نیز از ما می‌خواهد همه جا دست خدا را ببینیم.

❖ به هر حال پیدایش این فتنه ضایعاتی داشت. یکی از آن‌ها شهادت عزیزانی بود که یک موبشان بر کاخ فتنه‌جویان برتری داشت، و همه این‌ها در اثر وجود برخی نقطه ضعف‌ها در جامعه ما پدید آمد. اگر پیش از آن، ضعف‌هایمان را برطرف کرده بودیم، مجال به فتنه‌جویان نمی‌دادیم. اگر آن‌ها را بهتر شناسایی کرده بودیم و گاهی برخی‌ها از گوشه و کنار برایشان به‌به و چه‌چه نمی‌کردند، این مشکلات هم برای ما پیش نمی‌آمد. غفلتی که در طول یک دهه یا بیشتر، بعضی از اقشار ما داشتند و اشتباهاتی که بعضی از خواص مرتکب شدند، زمینه چنین فتنه‌ای را فراهم کرد.

❖ قرآن نمی‌فرماید مسلمان‌ها فکر کردند، تصمیم گرفتند، نقشه کشیدند و از مدینه خارج شدند و به احد رفتند. می‌گوید خدا تو را از خانه‌ات بیرون آورد. پس باید طبق روش تعلیم و تربیت قرآن وقتی با حادثه‌ای روبه‌رو می‌شویم دلمان اول سراغ خدا برود؛ اگر مشکلی داریم اعتمادمان به خدا باشد؛ اگر قوتی داریم قوت‌مان را از خدا بدانیم؛ و اگر پیروز شدیم پیروزی را از خدا بدانیم. این روش تربیتی قرآن است. همیشه باید این را در نظر داشته باشیم.

«حکمت و اندیشه»

نقش خدا در حوادث اجتماعی

در قرآن از چند حادثه اجتماعی بزرگ زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یاد می‌شود که کما بیش نقش سازنده‌ای در تاریخ اسلام داشته است، مثل جنگ بدر، جنگ احد، و جنگ حنین که در همه این‌ها خدای متعال پدیده‌ها را به خودش نسبت می‌دهد. در جنگ بدر قافله‌ای از مشرکان قریش برای تجارت به طرف شام حرکت کرده بودند؛ قافله مجهزی بود. معمولاً به علت ناامنی راه‌ها، قافله‌های تجاری را عده‌ای مسلح همراهی می‌کردند. به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله دستور داده شد به طرف این کاروان بروید. اراده الهی این بود که دو قافله سرچاه‌های بدر ۲، به هم برسند. قرآن می‌فرماید که ما آن چنان تدبیر کردیم که دو قافله سرچاه‌های بدر به هم دیگر برسند، که اگر خودتان با هم قرار گذاشته و وعده کرده بودید که فلان ساعت سر این چاه‌ها حضور پیدا کنید نمی‌توانستید و وعده‌تان وفا کنید؛ «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...» ۳ خدا اراده کرد که جنگی که می‌بایست بین شما واقع شود و به شکست مشرکان بیانجامد، در این جا باشد. این دو گروه از لحاظ ساز و برگ نظامی به هیچ وجه قابل مقایسه نبودند، نه تعداد، نه امکانات نه ابزار جنگی و نه حتی مرکبشان. این‌ها تعدادی شتر و اسب داشتند و چند تا شمشیر و نیزه، آن‌ها کاملاً مجهز بودند و تعدادشان هم حداقل سه برابر مسلمان‌ها بود. دو گروه سرچاه‌های بدر به هم رسیدند و جنگ و درگیری در آنجا شروع شد. پیدا بود مسلمان‌ها روی حساب ظاهری احساس شکست می‌کردند؛ چیزی نداریم، هم جمعیت‌مان خیلی کم است، هم ساز و برگ نظامی نداریم، خدای متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ...» [۴] شما در حالت ذلت بودید؛ دست خالی بودید، ولی خدا شما را پیروز کرد.

در باره جنگ احد می‌فرماید: «كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ...» [۵] جنگ احد در نزدیکی مدینه واقع شد. احد تا مدینه فاصله‌ای ندارد. قرآن نمی‌فرماید مسلمان‌ها فکر کردند، تصمیم گرفتند، نقشه کشیدند و از مدینه خارج شدند و به احد رفتند. می‌گوید خدا تو را از خانه‌ات بیرون آورد. پس باید طبق روش تعلیم و تربیت قرآن وقتی با حادثه‌ای روبه‌رو می‌شویم دلمان اول سراغ خدا برود؛ اگر مشکلی داریم اعتمادمان به خدا باشد؛ اگر قوتی داریم قوت‌مان را از خدا

بدانیم؛ و اگر پیروز شدیم پیروزی را از خدا بدانیم. این روش تربیتی قرآن است. همیشه باید این را در نظر داشته باشیم. در حادثه فتنه ۸۸ هم باید بگوییم این فتنه به دست خدا شکست خورد، به دست خدا نابود شد و فتنه جویان رسوا شدند؛ البته این نگرش به این معنا نیست که عوامل انسانی و واسطه‌ها فراموش شوند و نقش آن‌ها انکار شود. در جای خود باید از آن‌ها نیز قدرشناسی شود. این قدرشناسی نیز در مرتبه نازل‌تری، حساب دیگری دارد، اما اصل را باید اراده، یاری، تدبیر و تقدیر خدا بدانیم و همیشه شاکر خدا باشیم. بعد نوبت به اسباب و وسایلی می‌رسد که خدای متعال قرار داده است. همان خدا امر فرموده که نسبت به انسان‌هایی که واسطه هستند و نقشی تأثیرگذار به نفع شما ایفا می‌کنند قدرشناس باشید و برایشان احترام قائل شوید؛ بنابراین اولین نکته این است که یاری خدا را در این داستان فراموش نکنیم. کمی فکر کنیم که اگر این حرکت خودجوش مردمی که به اراده خدا انجام گرفت، نبود چه می‌شد؟ در یک کلمه، حاصل نزدیک به نیم‌قرن جهاد، مبارزه، فداکاری و خون‌هایی که ریخته شد و شهادت‌هایی که نصیب مردم شد، برباد می‌رفت. چیزی از این‌ها باقی نمی‌ماند. بلکه اگر کسانی دقت کنند، قضاوت خواهند کرد که از قبل از پیروزی انقلاب بدتر می‌شد. یعنی پیامد آن فتنه ده‌ها بار وضع را از وضع زمان شاه بدتر می‌کرد. این اراده الهی بود که مردم با چنین حرکت عظیمی این فتنه عظیم را خاموش ساختند. خداوند به همه کسانی که نقشی در خاموش کردن این فتنه داشتند پاداشی درخور کرم خودش عنایت بفرماید. این اولین نکته که نقش خدا یادمان نرود و شکر گزار او باشیم.

نقش عظیم اولی الامر در سعادت انسان

دوم اینکه خدا به ما دستور می‌دهد که شکر گزار و قدردان کسانی باشیم که برای فرد یا جامعه خدمتی انجام می‌دهند، به خصوص اگر به دین مردم خدمت کرده باشند. قرآن، اولین وظیفه انسان را شکر خدا و سپس پدر و مادر می‌داند. آن قدر خدای متعال برای واسطه‌های خیر و نعمت، ارزش قائل است که می‌گوید همان‌طور که شکر مرا به جا می‌آورید باید شکر گزار پدر و مادران باشید که واسطه فیض شما هستند، و این شکرگزاری هیچ شرطی ندارد حتی اگر کافر باشند. خداوند این دو دستور را با یک امر آورده است. می‌فرماید «أَنْ

❖ بنابراین قرآن می‌خواهد انسان‌ها را به گونه‌ای تربیت کند که ابتدا توجه‌شان به خدا باشد و بعد به واسطه‌هایی که خداوند قرار داده است و به آن‌ها توفیق داده که نقش‌شان را ایفا کنند. برای همین وساطت ظاهری و برای نقش عظیمی که پیغمبر در سعادت انسان‌ها دارد، ما موظفیم بعد از اطاعت خدا از پیامبر الهی اطاعت کنیم.



❖ شیوه بیان قرآن کریم به گونه‌ای است که می‌کوشد مخاطب را درباره هر پدیده کوچک و بزرگی به خدای متعال توجه دهد. قرآن حتی در ساده‌ترین پدیده‌ها - که همه مردم اسباب و عللش را می‌شناسند ولی به نقش قدرت و تدبیر الهی در آن توجه ندارند - بر این نکته، تکیه می‌کند.



Deaf
Blind
Speechless
silent

می‌خواهد بشود، گاهی تدبیر الهی گوشمالی است. قرآن با ظرافت به این نکته اشاره می‌کند؛ «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ» [۱۰] در جنگ حنین خدا را فراموش کردید، به خودتان بالیدید که عجب جمعیتی داریم، عجب سازوبرگی داریم، عجب قدرتی پیدا کردیم، ولی هیچ کدام به هیچ دردتان نخورد و شکست خوردید. خدا همان خداست، دین همان دین است، پیغمبر هم همان پیغمبر است، اما شما در اختیار پیغمبر قرار نگرفتید. در جنگ احد با او مخالفت کردید. همین مخالفت باعث شد که شکست بخورید. این تدبیر الهی است. حواستان جمع باشد.

خدا ضمانت نکرده که هر که گفت من مسلمانم من انقلابی‌ام تا آخر راه از او حمایت کند؛ «أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ» [۱۱] درسی که ما باید بگیریم این است که ببینیم در این جریان، در جامعه ما چه ضعف‌ها و کاستی‌ها و چه نقاط قوتی وجود داشت. نقطه‌های قوت را تقویت کنیم و آن راه را ادامه بدهیم. ضعف‌هایمان را بشناسیم و اگر کوتاهی‌هایی در بعضی زمینه‌ها شده، برطرف سازیم.

اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ» [۶] نمی‌فرماید: ان اشکر لی و اشکر لوالدیک. حتی درباره اطاعت از پیغمبر، قرآن در بیشتر موارد برای اطاعت از رسول فعل جداگانه آورده است. می‌فرماید «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ...» [۷] یعنی یک امر برای اطاعت از خدا داریم و امر دیگری برای اطاعت از رسول، اما درباره والدین می‌گوید «أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ». بنابراین قرآن می‌خواهد انسان‌ها را به گونه‌ای تربیت کند که ابتدا توجه‌شان به خدا باشد و بعد به واسطه‌هایی که خداوند قرار داده است و به آن‌ها توفیق داده که نقش‌شان را ایفا کنند. برای همین وساطت ظاهری و برای نقش عظمی که پیغمبر در سعادت انسان‌ها دارد، ما موظفیم بعد از اطاعت خدا از پیامبر الهی اطاعت کنیم. [۸] قرآن بعد از پیغمبر به اطاعت از اولی‌الامر دستور می‌دهد؛ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» [۹] در آیه دقت کنید، برای اولی‌الامر نقش بسیار مهمی را در جامعه بیان می‌کند. می‌گوید اختلافات‌تان را باید به وسیله آن‌ها حل کنید. سپس می‌فرماید اگر در موارد اختلاف به اولی‌الامری که حقایق را درک می‌کنند، مصالح جامعه را تشخیص می‌دهند و می‌توانند شما را راهنمایی کنند، مراجعه کنید اختلاف‌تان حل، نزاع‌تان برطرف و سعادت‌تان تأمین می‌شود، اما اگر به جای اطاعت، با آن‌ها روبه‌رو شدید، به عقاب شدید گرفتار می‌شوید. خداوند پیغمبر را قرار داده، اولی‌الامر را تعیین کرده تا از آن‌ها اطاعت کنید و مشکل‌تان را به وسیله آن‌ها حل کنید، حال خودتان در ارتباط با آن‌ها مشکل ایجاد می‌کنید؟! این جاست که چنین جامع‌ای استحقاق عقوبت پیدا می‌کند؛ البته رحمت خدا بر غضبش مقدم است و خدای متعال تا مردم نهایت استحقاق عقوبت را پیدا نکرده باشند، جامعه‌ای را مبتلا نمی‌کند، ولی به هر حال ممکن است جامعه‌ای مستحق عقوبت شود و کار به جایی برسد که همان خدایی که در جنگ بدر مسلمان‌ها را با امدادهای غیبی کمک می‌کند و عوامل نصرت را برایشان فراهم می‌کند همان خدا آن‌ها را گوشمالی دهد و به عقوبت مبتلا کند.

تدبیر همراهی یا تدبیر تنبیه

همیشه تدبیر الهی به این معنا نیست که آن چه ما دلمان

❖ ما هیچ ضمانتی نداریم که این فتنه آخرین فتنه باشد، اگر کسی ضمانتی دارد به ما هم ارائه بدهد ما خیلی خوشحال می‌شویم، اما احتمال دارد که این فتنه وقت دیگری - ان شاء الله این وقت زود نباشد - و چه بسا به صورت خطرناک‌تری پدید بیاید. این عالم دائماً تکرار تاریخ و حوادث است.

« حکمت و اندیشه



این‌ها زمینه را برای وجود چنین فتنه‌ای فراهم کرد. عاقل باید از هر حادثه‌ای پند بگیرد. پند گرفتن یعنی چه؟ طبق تأکیدات مقام معظم رهبری باید به دنبال بصیرت بود. باید حوادث را تحلیل کرد. اسباب و عللش را شناخت. موانع و مشکلاتش را شناخت. نقطه‌های ضعف و قوت آن را شناسایی کرد و نقطه‌های قوت را تقویت و نقطه‌های ضعف را تضعیف کرد از حوادث درس بگیریم تا بعد از چندی دوباره تکرار نشود.

ضعف‌های فکری سران فتنه

درس دیگر نکته‌ای است که از آغاز انقلاب در بین برخی از خواص مطرح بود. دلسوزان انقلاب از همان اوایل نهضت یعنی ده پانزده سال قبل از پیروزی انقلاب، در این نکته کمابیش اختلاف نظر داشتند که در جذب نیروها و همکاری با کسانی که باید با دستگاه طاغوت مبارزه کنند بر چه عناصری تکیه کنیم و به چه ملاک‌هایی بها بدهیم؟ طبیعی است وقتی حرکتی شروع می‌شود، همه مردم در یک سطح از تأثیر نیستند، کسانی پیشگام هستند، شعاری مطرح می‌کنند، با دیگران بحث می‌کنند، آن‌ها را دعوت به همکاری می‌کنند، گروه‌های کوچکی تشکیل می‌شود، کم کم اینها با

کوتاهی برخی افراد و گروه‌ها

به هر حال پیدایش این فتنه ضایعاتی داشت. یکی از آن‌ها شهادت عزیزانی بود که یک مویشان بر کاخ فتنه‌جویان برتری داشت، و همه این‌ها در اثر وجود برخی نقطه ضعف‌ها در جامعه ما پدید آمد. اگر پیش از آن، ضعف‌هایمان را برطرف کرده بودیم، مجال به فتنه‌جویان نمی‌دادیم. اگر آن‌ها را بهتر شناسایی کرده بودیم و گاهی برخی‌ها از گوشه و کنار برایشان به‌به و چه‌چه نمی‌کردند، این مشکلات هم برای ما پیش نمی‌آمد. غفلتی که در طول یک دهه یا بیشتر، بعضی از اقشار ما داشتند و اشتباهاتی که بعضی از خواص مرتکب شدند، زمینه چنین فتنه‌ای را فراهم کرد. باید نقطه‌های ضعفی که زمینه را برای پیدایش این فتنه فراهم کرد، تحلیل کنیم و بشناسیم که از کجا و چرا پیدا شد. بنده فقط این نکته را عرض کنم که بعضی از گروه‌های ما نسبت به اولی الامر، به وظیفه‌شان درست عمل نکردند. حق ولایت را درست نشناختند. آن‌طور که باید و شاید مسائل را «ردّی الی الله و الرّسول» نکردند و رأی خودشان را که از منفعت‌جویی‌شان سرچشمه می‌گرفت، بر کرسی نشاندند. مصالح خود و خانواده و بستگان و حزب را بر مصالح جامعه مقدم داشتند. همه

❖ کمی فکر کنیم که اگر این حرکت خودجوش مردمی که به اراده خدا انجام گرفت، نبود چه می‌شد؟ در یک کلمه، حاصل نزدیک به نیم قرن جهاد، مبارزه، فداکاری و خون‌هایی که ریخته شد و شهادت‌هایی که نصیب مردم شد، بر باد می‌رفت. چیزی از این‌ها باقی نمی‌ماند. بلکه اگر کسانی دقت کنند، قضاوت خواهند کرد که از قبل از پیروزی انقلاب بدتر می‌شد. یعنی پیامد آن فتنه ده‌ها بار وضع را از وضع زمان شاه بدتر می‌کرد. این اراده الهی بود که مردم با چنین حرکت عظیمی این فتنه عظیم را خاموش ساختند. خداوند به همه کسانی که نقشی در خاموش کردن این فتنه داشتند پاداشی درخور کرم خودش عنایت بفرماید. این اولین نکته که نقش خدا بادم‌ان نرود و شکر گزار او باشیم.

❖ باید مواظب باشیم، ببینیم ممکن است از کجا فتنه دیگری در جامعه ما پدید بیاید، و اگر نقطه اصلی ضعف سران فتنه، ضعف دینی شان بود؛ ضعف اعتقادشان به احکام اسلام و به خصوص مسأله ولایت فقیه بود، بدانیم اگر فتنه دیگری در این کشور پدید بیاید از همین جا آب می خورد.

اساس دین ما مخالف است، هم پیمان شویم، او از خط و راه ما جداست. ما دنبال اجرای احکام خدا هستیم. آن ها دنبال محو دین هستند. چگونه می توانیم با هم کنار بیاییم؟! حرکت ما حرکتی اسلامی و خدایی است. باید روی عناصر دینی و ایمانی تکیه کنیم. با کسانی هم پیمان شویم که تا آخر بتوانیم با هم کار بکنیم. دیگران هر اندازه خواستند با ما همکاری کنند اهلا و سهلا. نخواستند ما با آن ها هم پیمان نمی شویم. در علم سیاست، از این گرایش ها به گرایش های پراگماتیستی تعبیر می کنند. می گویند سیاست-مدارانی که عمل گرا هستند و می خواهند کار را پیش ببرند گرایش های پراگماتیستی دارند. شاید بشناسید برخی از سیاستمدارانی را که در این دهه در کشور داشتیم که این روحیه را داشتند. می گفتند بگذارید کار پیش برود. کار انجام بگیرد حالا از طرف چه کسی، چه گروهی، با چه فکری و با چه ایده ای، مهم نیست. بعضی دیگر حساسیت داشتند کارهای کلیدی را به دست کسانی بدهند که با اصل اسلام موافق باشند. یک وقت از پشت، خنجر زنند. این مسائل بارها در طول جریان بعد از انقلاب هم تکرار شد. این فتنه اخیر هم نمونه ای از همین هاست. اگر از نظر فکری بررسی کنید همه سران فتنه، نقطه ضعف فکری داشتند. از اول هیچ کدامشان فکر اسلامی

هم ارتباط پیدا می کنند، ولی وقتی می خواهند سراغ کسانی بروند و آن ها را به همکاری دعوت کنند به خصوص وقتی پای بستن پیمان به میان می آید باید برچه عناصری تکیه بشود؟ به طور کلی برخی معتقد بودند که ما باید بیشتر روی عناصر اعتقادی و فکری تکیه کنیم و سراغ کسانی برویم که بیشتر به اسلام و خدا و قیامت علاقه و اعتقاد دارند و معتقدند احکام اسلام باید اجرا بشود. گروه دیگری می گفتند این مسایل بعدها درست می شود. حالا باید دنبال مرد میدان و کار برویم، فکرش هم با ما موافق نبود مهم نیست. بعد که پیروز شدیم، اختلافاتمان را حل می کنیم. این مسأله نمونه های متعددی دارد که اکنون فرصت نیست به برخی از آن ها اشاره کنم. این اختلاف هم در روحانیت پدید آمد - که به مسأله قائم مقامی و خلع آن منتهی شد- و هم در عناصر سیاسی دیگری که با گروه های مختلف هم پیمان می شدند رخ داد. یادم هست یکی از شخصیت های بسیار مهم کشور می گفت ما باید یک جبهه ضدامپریالیسم تشکیل بدهیم، حالا مسلمان هم نبودند نبودند، کمونیست هم بودند مهم نیست. با این ها باید هم پیمان شد. بعد که بر طاغوت پیروز شدیم و شاه را بیرون کردیم، با هم کنار می آییم و به گونه ای تقسیم قدرت می کنیم. در مقابل، کسان دیگری بودند که می گفتند ما نمی توانیم با کسی که با

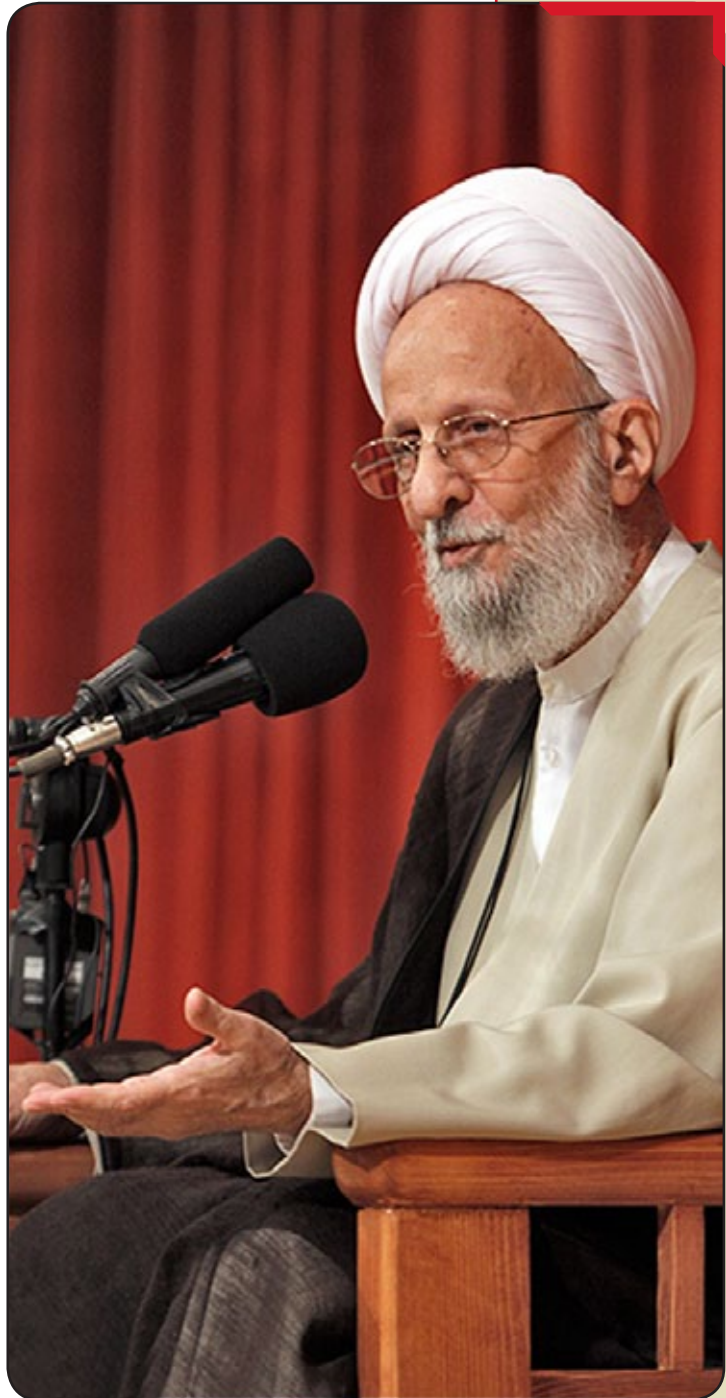


❖ یادم هست یکی

از شخصیت های بسیار مهم کشور می گفت ما باید یک جبهه ضدامپریالیسم تشکیل بدهیم، حالا مسلمان هم نبودند نبودند، کمونیست هم بودند مهم نیست. با این ها باید هم پیمان شد. بعد که بر طاغوت پیروز شدیم و شاه را بیرون کردیم، با هم کنار می آییم و به گونه ای تقسیم قدرت می کنیم. در مقابل، کسان دیگری بودند که می گفتند ما نمی توانیم با کسی که با اساس دین ما مخالف است، هم پیمان شویم. او از خط و راه ما جداست. ما دنبال اجرای احکام خدا هستیم. آن ها دنبال محو دین هستند. چگونه می توانیم با هم کنار بیاییم؟! حرکت ما حرکتی اسلامی و خدایی است. باید روی عناصر دینی و ایمانی تکیه کنیم. با کسانی هم پیمان شویم که تا آخر بتوانیم با هم کار بکنیم. دیگران هر اندازه خواستند با ما همکاری کنند اهلا و سهلا. نخواستند ما با آن ها هم پیمان نمی شویم.

❖ در علم سیاست، از این گرایش‌ها به گرایش‌های پراگماتیستی تعبیر می‌کنند. می‌گویند سیاست‌مدارانی که عمل‌گرا هستند و می‌خواهند کار را پیش ببرند گرایش‌های پراگماتیستی دارند. شاید بشناسید برخی از سیاست‌مدارانی را که در این دهه در کشور داشتیم که این روحیه را داشتند. می‌گفتند بگذارید کار پیش برود. کار انجام بگیرد حالا از طرف چه کسی، چه گروهی، با چه فکری و با چه ایده‌ای، مهم نیست. بعضی دیگر حساسیت داشتند کارهای کلیدی را به دست کسانی بدهند که با اصل اسلام موافق باشند. یک وقت از پشت، خنجر زنند. این مسائل بارها در طول جریان بعد از انقلاب هم تکرار شد. این فتنه اخیر هم نمونه‌ای از همین‌هاست. اگر از نظر فکری بررسی کنید همه سران فتنه، نقطه ضعف فکری داشتند. از اول هیچ کدامشان فکر اسلامی خالص نداشتند، در عمل برخی از همین سیاست‌مداران عمل‌گرا می‌گفتند: حالا ما چه کار داریم که فلانی فکر دیگری دارد و با اسلام خیلی میانه‌ای ندارد. فعلاً که با ما همکاری می‌کند، از او کار می‌کشیم. اگر چه فکر منافع خودش است، ولی به نفع ما هم هست. فعلاً در این جبهه با هم هم خط هستیم

خالص نداشتند، در عمل برخی از همین سیاست‌مداران عمل‌گرا می‌گفتند: حالا ما چه کار داریم که فلانی فکر دیگری دارد و با اسلام خیلی میانه‌ای ندارد. فعلاً که با ما همکاری می‌کند، از او کار می‌کشیم. اگر چه فکر منافع خودش است، ولی به نفع ما هم هست. فعلاً در این جبهه با هم هم خط هستیم. نکته سوم این است که ما هیچ ضمانتی نداریم که این فتنه، آخرین فتنه باشد. اگر کسی ضمانتی دارد به ما هم ارائه بدهد ما خیلی خوشحال می‌شویم، اما احتمال دارد که این فتنه وقت دیگری - ان شاء الله این وقت زود نباشد - و چه بسا به صورت خطرناک‌تری پدید بیاید. این عالم دائماً تکرار تاریخ و حوادث است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «...حتی لو دخلو جحر ضب لدخلتوه؛ داستان بنی اسرائیل بر شما عیناً تکرار می‌شود. اگر آن‌ها وارد لانه سوسماری شده باشند شما هم خواهید شد.» [۱۲] «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِلِينَ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ...» خیال می‌کنید جنگ‌ها و گرفتاری‌ها و فتنه‌ها فقط برای گذشتگان بود و برای شما نیست؟! شما هم امتحان خواهید شد.» [۱۳] اگر چنین است - که ظاهراً می‌شود این را به عنوان سنتی از قرآن استنباط کرد - باید مواظب باشیم، ببینیم ممکن است از کجا فتنه دیگری در جامعه ما پدید بیاید، و اگر نقطه اصلی ضعف سران فتنه، ضعف دینی‌شان بود؛ ضعف اعتقادشان به احکام اسلام و به خصوص مسأله ولایت فقیه بود، بدانیم اگر فتنه دیگری در این کشور پدید بیاید از همین جا آب



✚ خدا ضمانت نکرده که هر که گفت من مسلمانم من انقلابی‌ام تا آخر راه از او حمایت کند؛ «أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا و هم لا يفتنون» درسی که ما باید بگیریم این است که ببینیم در این جریان، در جامعه ما چه ضعف‌ها و کاستی‌ها و چه نقاط قوتی وجود داشت. نقطه‌های قوت را تقویت کنیم و آن راه را ادامه بدهیم. ضعف‌هایمان را بشناسیم و اگر کوتاهی‌هایی در بعضی زمینه‌ها شده، برطرف سازیم.



✚ بنده فقط این نکته را عرض کنم که بعضی از گروه‌های مانسبت به اولی الامر، به وظیفه‌شان درست عمل نکردند. حق ولایت را درست نشناختند. آن طور که باید و شاید مسائل را «ردالی‌الله و الرسول» نکردند و رأی خودشان را که از منفعت‌جویی‌شان سرچشمه می‌گرفت، بر کرسی نشانده‌اند. مصالح خود و خانواده و بستگان و حزب را بر مصالح جامعه مقدم داشتند. همه این‌ها زمینه را برای وجود چنین فتنه‌ای فراهم کرد. عاقل باید از هر حادثه‌ای پند بگیرد. پند گرفتن یعنی چه؟ طبق تأکیدات مقام معظم رهبری باید به دنبال بصیرت بود. باید حوادث را تحلیل کرد. اسباب و عللش را شناخت. موانع و مشکلاتش را شناخت. نقطه‌های ضعف و قوت آن را شناسایی کرد و نقطه‌های قوت را تقویت و نقطه‌های ضعف را تضعیف کرد از حوادث درس بگیریم تا بعد از چندی دوباره تکرار نشود.

می‌خورد، چه کنیم؟ سعی کنیم آنجایی که به ما مربوط است و می‌توانیم نقشی در تعیین اشخاص و در رأی‌دادن به افراد داشته باشیم، بکوشیم کسی را انتخاب کنیم که به ایمانش باور داریم، به سلامت فکرش معتقد هستیم، بدانیم واقعاً اسلام را می‌خواهد. این هم درس سوومی است که باید از این داستان بگیریم.

از خدای متعال درخواست می‌کنیم روح امام و همه شهدای ما از آغاز نهضت تاکنون را مهمان رسول خدا صلی الله علیه و آله قرار بدهد،

سایه مقام معظم رهبری را بر سر همه ما مستدام بدارد،

در ظهور ولی عصر تعجیل بفرماید، همه ما را از خدمت‌گزاران آستان آن حضرت محسوب بفرماید.

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

پی‌نویس‌ها:

- ۱- انعام، ۹۵
- ۲- منطقه بدر دارای چاه‌هایی بود که کاروان‌ها برای برداشتن آب و استراحت کنار آن‌ها توقف می‌کردند.
- ۳- انفال، ۴۲.
- ۴- آل عمران، ۱۲۳.
- ۵- انفال، ۵.
- ۶- لقمان، ۱۴.
- ۷- نساء، ۵۹.
- ۸- البته ائمه علیهم‌السلام علاوه بر نقش ظاهری که هدایت و رهبری جامعه است نقش دیگری هم دارند که همان وساطت تکوینی نور پیغمبر اکرم و اهل بیت صلوات‌الله علیهم اجمعین است، که البته درک آن کمی مشکل و بیانش مشکل‌تر است و در این‌جا به آن نمی‌پردازیم.
- ۹- همان.
- ۱۰- توبه، ۲۵.
- ۱۱- عنکبوت، ۳.
- ۱۲- بحار الانوار، ۵۱ ج، ص ۱۲۸
- ۱۳- بقره، ۲۱۵ ●



گفتگو با
حضرت حجت الاسلام والمسلمین
استاد سید مهدی میرباقری

درباره‌ی فتنه ۱۳۸۸ و چشم انداز پیش رو

اشاره:

مطلبی که ملاحظه می‌کنید، متن مکتوب گفتگویی با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید مهدی میرباقری است. ایشان در بیانات خود به بررسی و تحلیل سه جریان فکری عمده موجود در کشور پرداخته‌اند و همچنین نکات مهمی را در خصوص علم مدرن و نیز نهضت نرم‌افزاری و تولید علم و چشم انداز مخاطرات پیش روی انقلاب اسلامی و فتنه سیاه ۱۳۸۸ عنوان کرده‌اند. از شاگردان و دوستان استاد میرباقری که این مطلب آگاهی بخش و خواندنی را در اختیار "فرهنگ عمومی" قرار دادند، بسیار متشکریم.

■ مدتی است که از فتنه ۸۸ گذشته و بحمدالله تا حدود زیادی کنترل شده است، تحلیل شما از این فتنه چیست؟
استاد میرباقری: پیش از این در بحث فتنه، صحبت‌های زیادی داشته‌ام که یک جمع‌بندی اجمالی از آن را تقدیم می‌کنم: توضیحات بیشتر را می‌توانید در صحبت‌ها و مصاحبه‌های قبلی بیابید. در بحث‌های قبلی به دو نکته اشاره کرده‌ام.
۱- برای تحلیل این حادثه

باید یک نگاه فلسفه‌ی تاریخی داشت نه یک نگاه جامعه‌شناختی یا روان‌شناسی اجتماعی؛ علت هم این است که دیدگاه روانشناسی و جامعه‌شناسی متأثر از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخی است؛ اول باید جایگاه تاریخی این واقعه را شناخت بعد بر اساس آن تحلیل کرد که به لحاظ جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی وضع موضوع چگونه است. براساس نگاه فلسفه‌ی تاریخی مبارزه‌ی حق و باطل از اول تاریخ انسان جریان داشته و همه‌ی حوادث در این تقابل، تعریف می‌شود. یکی از مهمترین حادثه‌هایی که در قرون اخیر و در جریان این درگیری پیداشده رنسانس است؛ در این جا نمی‌خواهیم رنسانس را کالبدشکافی کنیم و همه‌ی علل و عوامل و اجزایش را برشماریم، بلکه فقط اشاره می‌کنیم که غرب براساس تلقی خاصی که از انسان، جهان و زندگی داشت به مرحله‌ای رسیده بود، که باید

دینی در سطح فعالیت‌های هنری و یا فعالیت‌های علمی متوقف نشد و دامنه یافت، به نحوی که این عقلانیت کالای جان‌شین مذهب را در هم‌هی زمینه‌ها تولید و معرفی کرد؛ در زمینه‌ی ارتباطات، رفتار اجتماعی و در رفتار فردی، نظریه‌ها و مکتب‌هایی بر این اساس بوجود آمد؛ خلاء معنویت و اعتقاد و ارتباط با خدا را به زعم خود به وسیله‌ی دستورالعمل‌ها و حتی به وسیله‌ی داروهای شیمیایی پرکردند و گفتند ما یک مکتب کامل و تمام هستیم و در مورد هر پرسشی پاسخ داریم. بنابراین به مرور سعی شد یک نظام همه‌جانبه ارائه شود که بعد از دو قرن کم و بیش کامل شد و در هم‌هی امور فردی، خانوادگی، اجتماعی و سازمانی برای بشریت دستورالعمل

انقلابی بر علیه دین بوجود آورد؛ حال چرا این انقلاب اول از یک بخش هنر شروع شد و چگونه به سایر فعالیت‌ها و طبقات اجتماعی کشیده شد، موضوع بحث فعلی ما نیست، البته من نمی‌خواهم بگویم که هم‌هی آن‌هایی که در این انقلاب رنسانس نقش داشتند، هم‌هی اندیشمندانی که در رشته‌های مختلف هنری، علمی و فلسفی فعالیت کردند هدف و نظرشان با هم یکی بود و همه می‌خواستند به گونه‌ای عمل کنند که ریشه‌ی توجه به معنویت، خدا و انبیاء بسوزد، ولی این جریان به گونه‌ی مبنایی دارای این اندیشه بود؛ انسان غربی به مرحله‌ای رسیده بود که فکر می‌کرد اگر موانعی را که به نظرش اندیشه دینی برسر راهش قرار داده بود کنار بزند می‌تواند به رفاه بالاتر و لذت‌های بیشتری دست یابد.

حذف مذهب، معنویت و خدا یک طیف بود، بعضی از آن‌ها قصد نداشتند تا این حد خداپرستی را پس بزنند؛ فکر می‌کردند برای معنویت و توجه به خدا یک حوزه‌ی فردی تعریف کنند و بگویند هر کس می‌تواند عقاید خود را داشته باشد؛ دین را در حد کلیسای یکشنبه‌ها خلاصه کرده بودند؛ بقیه‌ی امور اجتماعی را سعی می‌کردند عقلانی و علمی واکاوی کنند؛ ولی توجه به این نوع عقلانیت و کنار زدن عقاید

جمهوری اسلامی ایران
جنبش سبز = حذف جمهوریت و اسلامیت نظام
هوشیار باشیم



❖ عده‌ای اسلام را یک نظام کامل می‌دانند که طرفداران تمدن اسلام هستند، عده‌ای هم که تمدن غرب را یک سیستم کامل می‌دانند و معتقد به عرفی‌سازی و حکومت عقلانیت غربی هستند که آن‌ها را سکولار می‌نامیم.

ما نباید میدان رقابت‌های سیاسی را از طریق ساختارهای مدرن دنبال کنیم ساختارهای مدرن اگر در جامعه شکل بگیرند لوازم و ملزومات فرهنگی خودشان را تحمیل می‌کنند و جامعه را به سمت نظام غربی پیش می‌برند این یک نکته قابل توجه و تجربه شده است که در کشور ما حزب جایگاهی ندارد. پس ما افراد را نسبت به مواضع فکری آن‌ها دسته‌بندی می‌کنیم.

« حکمت و اندیشه

صادر کرد؛ هنر مهمش هم این بود که توانست همه‌ی دستورات خود را عملیاتی کند؛ یعنی در حدّ تئوری و یا اعلام مواضع کلی فلسفی و سیاسی باقی نماند؛ بلکه این‌ها را به صورت فرمول قابل محاسبه ریاضی ارائه کرد.

این مکتب در صیورورت خود دو شاخصه‌ی مهم داشت یکی این که سعی کرد انسان مطلوب تولید کند، یعنی سعی کرد، اندیشه، عقیده، تعلقات، حبّ و بغض و روان انسان را مهندسی کند؛ به وسیله‌ی دستورالعمل‌های همان علوم‌ی که گفته شد، او را تحت تربیت قرار داد، خانواده و سازمان را به صورت خاصی تعریف کرد و سامان داد، آموزش و پرورش، را به صورت خاصی تعریف و برنامه‌ریزی کرد؛ ما حصل این شد که انسان خاصی از این چرخه تولید بیرون آمد. حتی این اواخر تحقیقات ژنتیک شد تا بتوان ژن‌هایی را حذف یا اضافه کرد و یا تغییر داد تا انسان مطلوب خود را تولید کرد.

ویژگی مهم دیگرش این بود که این مکتب در محدوده‌ی جغرافیایی خاصی خودش را محصور نکرد بلکه میل به جهانی شدن و ادعای جهانی شدن داشت؛ سعی کرد این الگوی زندگی را در تمام جهان عمومی کند و بر همین اساس دنیا را اداره کند؛ یعنی مدیریت اجتماعی و مدیریت جامعه داشته باشد؛ نه فقط داخل کشور بلکه حتی خارج از کشور. این کار را از طرق مختلف و به مرور انجام داد؛ اول از طریق صادرات محصولات، سپس از طریق اعزام کارشناس، یا تربیت کارشناس برای کشورهای دیگر و به عبارتی از طریق صادرات محصول، علم و هنر؛ اما بعد از اینکه این شیوه زندگی تا حدودی جهانی شد و جوامع یا افراد مؤثری از آن‌ها (حتی جوامع سنتی) این گونه زندگی را پذیرفتند اگر هم مقاومتی شد سعی کردند آن را به شیوه‌های مختلف ولو به زور سرنیزه از بین ببرند.

اما در مقابل این خط، خط ولایت الهی است که در طول تاریخ استمرار دارد این همان تاریخ انبیاء است که در این مصاحبه فرصت باز کردن آن نیست؛ بعد از رنسانس و جهانی شدن آن، پیروان ولایت الهی تا حدود زیادی محدود و محصور شدند تا اینکه نابسامانی‌ها و آثار نامطلوب فردی و اجتماعی تمدن مادی ظاهر شد و مردم طعم تلخ زندگی بدون معنویت و دوری از خداوند را چشیدند. در این شرایط مردم ایران با تکیه بر فرهنگ

مردم ایران با تکیه بر فرهنگ

پر بار شیعی، انقلاب اسلامی را به وجود آوردند. انقلابی که در زمان خود کاملاً بی نظیر بود؛ در زمانی که بیشتر انقلاب‌ها مسلحانه و یا مبتنی بر جنگ‌های پارتیزانی بود و یا از طریق کودتای نظامی انجام می‌شد، این انقلاب دست به اسلحه نبرد و با منطق «خون بر شمشیر پیروز است» دشمن را از درون تصرف کرد و به صف انقلاب آورد. این انقلاب انقلابی طبقاتی مبتنی بر الگوهای کمونیستی رایج زمان نیز نبود؛ این انقلاب برای توسعه دموکراسی و تحقق الگوهای سیاسی اجتماعی غربی هم نبود؛ انقلابی بر اساس الگوهای اصیل اسلامی بود که خود نیز الگو شد.



این دسته‌بندی‌ها و جداسدن‌ها و وصل‌شدن‌ها اگر از همین منظری که ما می‌گوئیم تحلیل بشود جواب می‌دهد؛ مثلاً اگر دو نفر معتقد باشند که اسلام را می‌شود با مدرنیته آشتی داد، حالا این دو نفر دو سر این طیف هم که باشند؛ (یعنی در اینکه چه مقدار از اسلام و چه مقدار از مدرنیته را می‌توان به هم گره زد و سیستم سازی کرد با هم اختلاف داشته باشند)، وقتی در مقابل یک شخص یا جریانی قرار می‌گیرند که می‌خواهد جامعه را براساس اسلام ناب اداره کند، در مقابل او وحدت پیدا می‌کنند و می‌ایستند.



قبل‌ی هم شرح دادم این است که یک واقعه را می‌توان تحلیل اقتصادی کرد و مثلاً طبقات جامعه را از منظر جایگاه یا سود و زیان اقتصادی و یا از منظر پایگاه و موضع اقتصادی شان تحلیل کرد و گفت کدام طبقه در مقابل کدام طبقه اقتصادی قرار گرفت؛ و یا اینکه می‌توان به لحاظ سیاسی بررسی کرد و گفت افرادی که از پایگاه یک مدیریت یا حزب خاص و یا طرفدار یک شخص خاصی بودند در مقابل یک گروه دیگر قرار گرفتند؛

اما بهتر است نگاه ما نگاه فرهنگی باشد، براساس موقعیت فرهنگی حوادث را تحلیل کنیم، علت هم این است که نگاه فرهنگی به آن نگاه اقتصادی سیاسی ورود دارد؛ براساس این دیدگاه فرهنگی ما باید به یک تحلیل جامع و علت کاوانه و راهبردساز یا آینده نگر دست پیدا کنیم؛ دقت کنیم که چرا و چگونه در این حادثه افرادی دور هم گرد آمدند که مواضع سیاسی و اقتصادی‌شان با هم یکی نبود، عده‌ای چپ و عده‌ای راست (به تعبیر خودشان) بودند.

اگر این دو مقدمه را با هم ترکیب کنیم، افراد، جوامع و تشکله‌ها را سه دسته می‌بینیم، گروهی که تمدن غرب و تمدن اسلام را یکپارچه و دارای یک نظام و سیستم می‌بینند به گونه‌ای که از یکی نمی‌شود مهره‌ای را به دیگری ملحق کرد. عده‌ای از آن‌ها سیستم غرب و عده‌ای هم نظام اسلامی را پذیرفته‌اند گروه سوم هم نظام‌ها را یکپارچه نمی‌بینند، بلکه اسلام را قابل ترکیب با امورات، مسائل و موضوعات مختلف می‌بینند و فکر می‌کنند

پربار شیعی، انقلاب اسلامی را به وجود آوردند. انقلابی که در زمان خود کاملاً بی‌نظیر بود؛ در زمانی که بیشتر انقلاب‌ها مسلحانه و یا مبتنی بر جنگ‌های پارتیزانی بود و یا از طریق کودتای نظامی انجام می‌شد، این انقلاب دست به اسلحه نبرد و با منطق «خون بر شمشیر پیروز است» دشمن را از درون تصرف کرد و به صف انقلاب آورد. این انقلاب انقلابی طبقاتی مبتنی بر الگوهای کمونیستی رایج زمان نیز نبود؛ این انقلاب برای توسعه دموکراسی و تحقق الگوهای سیاسی اجتماعی غربی هم نبود؛ انقلابی براساس الگوهای اصیل اسلامی بود که خود نیز الگو شد.

مکتب تشیع که این انقلاب براساس آموزه‌های آن شکل گرفت نیز در تربیت انسان و در اداره‌ی جهان حرف دارد؛ در نتیجه انقلاب اسلامی هم در یک محدوده جغرافیایی خود را محصور ندید؛ شعارهای انقلاب ملی‌گرایانه و منطقه‌ای نبود؛ انقلاب ادعای زمینه‌سازی برای حکومت جهانی داشت و دارد. مذهب و دینی که این انقلاب براساس آن شکل گرفته جهانی است؛ فرازمان و فرامکان است؛ تعالیم و آموزه‌های این دین نیز به گونه‌ای است که انسان تربیت می‌کند، یعنی افکار، رفتار و تعلقات ویژه‌ای برای او می‌سازد. هم فرد را می‌سازد هم خانواده و هم اجتماع را، امر به معروف و نهی از منکر، تبری و تولی و ابلاغ پیام وحی برای کل جهان دارد، به همین علت هم این انقلاب خیلی زود مرزها را در نوردید.

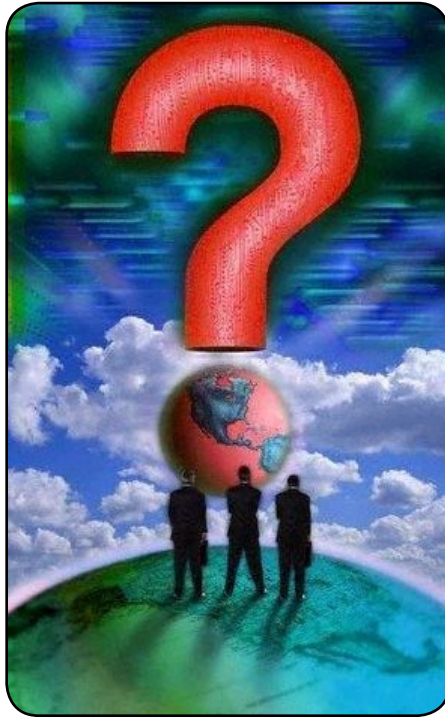
امام خمینی (ره) و امت موحد ایشان، هدف اول را شاه دیدند که بر حکومت شاهنشاهی ولایت و مدیریت داشت. بعد از ساقط کردن حکومت شاهنشاهی و به دست گرفتن مدیریت کشور، شعارها فرامرزی شد؛ ابتدا بیداری مسلمانان و بازگشت به اسلام را در کشورهای اسلامی هدف‌گیری کردند، سپس در دنیا موحدین و مستضعفین اعم از مستضعفین اقتصادی به عنوان پابرهنگان و مستضعفین فرهنگی یعنی افرادی که پیام وحی ناب به آن‌ها نرسیده است را هدف قرار دادند، سعی کردند این‌ها را با اسلام آشنا کنند؛ در سطح جهانی پیام‌ها بیشتر عدالت، معنویت و توحید و در سطح کشورهای اسلامی بازگشت به اسلام و در ایران هم تحقق اسلام ناب محمدی (ص) بود.

۲- محور دیگری که در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های

پس به هر حال یک عده هستند که نظامی مرکب از اسلام تمدن و غربی می‌سازند حالا چه مقدار از این و چه مقدار از آن، متفاوت است. ما این گروه را طرفداران مدرنیته اسلامی می‌نامیم.

❖ اگر یک سکولار در سازمان برنامه و بودجه کشوری باشد و الگوهای برنامه و بودجه را تنظیم کند طبیعتاً مدل‌های غربی نفوذ می‌کند و فرهنگ جامعه را تغییر می‌دهد؛ بنابراین در برابر این گروه ما باید در عرصه مدیریت به ویژه مدیریت فرهنگی رقیب‌سازی کنیم و ساختارهایی را که هماهنگ با مدیریت آنهاست متناسب با فرهنگ خودمان تغییر دهیم.

« حکمت و اندیشه



می‌شود اسلام را با بعضی از مهره‌های تمدن غرب ترکیب کرد، البته این گروه یک طیف هستند. افرادی اسلام را در حدّ یک مجموعه عقاید فردی عبادی خلاصه می‌کنند مثل نماز و روزه و خمس و زکات و حج، و افرادی هم اسلام را فراتر از این می‌بینند اما فکر می‌کنند امور علمی را می‌شود از غرب گرفت، محصولات صنعتی تکنولوژی تمدنی غرب را می‌توان استفاده کرد و در کنار آن عبادات، اخلاص و امور اجتماعی اسلامی را هم داشت. یعنی اسلام را تا حدودی اجتماعی می‌بینند ولی نه در حدّ اینکه اسلام بتواند تولید علم کند، یا بتواند محصولات مخصوص تمدن خود داشته باشد.

❖ تشکّل‌ها و تجمعاتی که در اسلام داریم مساجد و هیأت‌ها و حسینیه‌هاست (البته مدعی نیستیم که فقط همین است)، مردم حول یک امر فرهنگی، برای عبادت، برای اظهار ارادت به ائمه اطهار (ع) دور هم جمع می‌شوند محور این تجمعات ایمان به خداست. بنابراین فرد یا افرادی که می‌توانند در این محور، اعتماد مردم را جلب کنند روحانیت یا افراد با سابقه در دینداری هستند. منظور من از این سخنان این نیست که ما به حزب و تشکّل سیاسی احتیاجی نداریم، بلکه منظور این است که تشکّل سیاسی هم باید حول ایمان و ولی اجتماعی الهی باشد.

در نماز جمعه‌ی ۲۹ خرداد فرمودند می‌تواند شاهی بر این باشد؛ در امور داخلی و خارجی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در تعریف عدالت و در خیلی از امور دیگر اختلاف است. اگر تاریخ ۳۰ ساله انقلاب را مرور اجمالی کنیم و یا گروه‌گرایی‌ها و دسته بندی‌های قبل از انقلاب را در نظر بگیریم باز هم می‌بینیم همه جا دعوای این سه دیدگاه است، البته ممکن است در بعضی از موضوعات جزئی دو گروه به ظاهر یک حرف بزنند، ولی سیستمی که نگاه کنیم سه نظام متفاوت هستند. البته اگر طیف‌هایی که هر کدام از این سه دارند را در نظر بگیریم، سیستم‌های بسیار گوناگونی می‌شوند. اگر بخواهیم در این مصاحبه تک تک این مواضع را با هم مقایسه کنیم و

در هر موضوع اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، سازمانی، خانوادگی و... نشان دهیم که حرف‌ها و عملکردها چگونه با هم متفاوت می‌شود، یک بحث بسیار طولانی است و بعضی از این موضوعات چند جلسه بحث لازم دارد.

ما یک مقایسه اجمالی مواضع را در یک جدول ارائه می‌کنیم ولی بحث دقیق این‌ها زمان‌بر است.

در یک دسته‌بندی کلی این اختلافات در زمینه‌ی مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است، در این ۳۰ ساله بعضی از این مواضع در جامعه تحقق پیدا کرد و موضوع اختلاف شد ما در همین حدّ از این بحث عبور می‌کنیم. البته اگر دقت بیشتری بشود بعضی از موارد ممکن است تکمیل بشود و یا تغییر کند. این مقایسه تنها یک گمانه اولیه است.

❖ تا ما تکنولوژی و علم بومی خودمان را درست نکنیم محتاج محصولات فرهنگ دیگران هستیم و به میزانی که از فرهنگ آن‌ها استفاده کنیم ضربه پذیری خودمان را بالا می‌بریم، این یک نکته مهم است.

پس به هر حال یک عده هستند که نظامی مرکب از اسلام و تمدن غربی می‌سازند حالا چه مقدار از این و چه مقدار از آن، متفاوت است. ما این گروه را طرفداران مدرنیته اسلامی می‌نامیم. عده‌ای اسلام را یک نظام کامل می‌دانند که طرفداران تمدن اسلام هستند، عده‌ای هم که تمدن غرب را یک سیستم کامل می‌دانند و معتقد به عرفی‌سازی و حکومت عقلانیت غربی هستند که آن‌ها را سکولار می‌نامیم.

■ آیا این سه دیدگاه درهمه چیز با هم متفاوتند؟ یا اینکه تنها در بعضی از امور با هم تفاوت دارند؟

استاد میرباقری: آن‌ها در مسائل ریز و درشت اجتماعی و حتی خانوادگی و فردی با هم اختلاف دارند! آن مطلبی که مقام معظم رهبری



موضوع	سکولاریسم	مدرنیته اسلامی	تمدن اسلامی
حکومت ولایی	برابر با دیکتاتوری است	در چارچوب عرف جهانی پذیرفته است	حکومت ایده آل اسلامی است
مأوریت حکومت اسلامی	نظم دهنده به روابط اجتماعی براساس علم مدرن	سازندگی کشور براساس عدم مخالفت قطعی با احکام فردی اسلامی	توسعه کشور براساس اقامه کلمه‌ی توحید در جهان و زمینه‌سازی ظهور
نقش مردم در حکومت	اساس مشروعیت حکومت	اساس مشروعیت در چارچوب احکام اسلامی	زمینه ساز و شریک در اقامه دین و تحقق اهداف حکومت
نهادهای اصلی در تحرک سیاسی	احزاب سیاسی و محافل روشنفکری	احزاب سیاسی و تشکلهای غیر دولتی	تشکلهای دولتی ایمان محور
جامعه	ابزار تحقق بهره‌مندی حداکثری	ابزار رفع نیازها	زمینه‌ساز ولایت و تولی اجتماعی
محور توسعه	رشد اقتصادی	رشد اقتصادی	رشد فرهنگی، ولایی
شاخص توسعه	رشد ثروت، رفاه و فناوری	کم شدن فاصله با کشورهای توسعه یافته	تعالی فردی و اجتماعی
نقش دین در حکومت داری	نقشی ندارد (دین صرفاً به حوزه خصوصی زندگی افراد توجه دارد.)	دین، چارچوب حکومت است (احراز عدم مخالفت قطعی با دین، کفایت می‌کند.)	دین، اساس حکومت است (تمام شوون حکومت، می‌بایست بر آموزه‌های دین منطبق باشد.)
دموکراسی	حکومت ایده آل	قابل پذیرش در چارچوب احکام اسلام	منحل شده در نظام ولایی، در قالب مردم‌سالاری دینی
استراتژی کلان در تنظیم سیاست خارجی	توسعه روابط مسالمت‌جویانه و احترام‌آمیز با قدرت‌های مسلط بین‌المللی و پذیرش شرایط و روابط موجود	تنش‌زدایی در تنظیم روابط با قدرت‌های مستکبر جهانی و بازی در چارچوب موجود	درگیری با «ظلم و کفر و الحاد» و توسعه‌ی حب و بغض الهی توأمان از طریق طرح هوشمندانه‌ی شعارهای اساسی انقلاب و تلاش برای ایجاد موازنه جدید
همدلان و همکاران بین‌المللی	آمریکا، انگلیس و کشورهای توسعه یافته	همه‌ی حکومت‌ها به جز اسرائیل	مردم کشورهای و گروه‌های انقلابی نظیر حزب‌الله لبنان، سوریه، برخی کشورهای جنبش عدم تعهد و آمریکای لاتین (مؤمنین، مسلمین، موحدین و مستضعفین)
بازیگران بین‌المللی دارای اولویت در برقراری و استحکام روابط	قدرت‌های مسلط جهانی، به ویژه اعضای دائم شورای امنیت	قدرت‌های مسلط جهانی و دولت‌های در حال توسعه	ملت‌ها، گروه‌ها و دولت‌های تحول‌خواه و معترض به سلطه‌ی جهانی نظام استکبار

❖ باید به این‌ها
 نشان داده شود که
 اسلام برای همه
 چیز حرف دارد؛
 اسلام در مسائل
 فردی، خانوادگی،
 سازمانی، فرهنگی،
 اقتصادی، سیاسی
 سخن دارد و اگر ما
 به لحاظ ضرورت‌ها
 و یا کمبودهایی
 که از قبل بوده
 و فشارهایی که
 تحمل می‌کنیم
 نتوانیم بعضی از
 آموزه‌های دین را
 پیاده کنیم و حتی
 بعضی از آن‌ها برای
 ما ناشناخته باشند
 و نتوانیم آن‌ها را
 درک و عمل کنیم،
 ولی اطمینان داریم
 که اسلام در همه
 زمینه‌ها نظر دارد و
 نظام اسلامی با یک
 نظام غیر اسلامی
 و مدرنیته به کل
 تفاوت دارد.

❖ ولی راهکاری که علیه ما باقی و بسیار خطرناک است، راهکار تهاجم فرهنگی است؛ به نظر می‌رسد که نظام سلطه هم، بیشترین هزینه را به آن اختصاص داده است این هجمه که هم در حوزه فرهنگ عمومی و هم در فرهنگ تخصصی است؛ چند سطح دارد و آن‌ها در هر سطح به گونه‌ای خاص عمل می‌کنند.

« حکمت و اندیشه

موضوع	سکولاریسم	مدرنیته اسلامی	تمدن اسلامی
نگاه به دین	حداقلی	دین فقط چارچوب‌ها را معین می‌کند	حداکثری
تحلیل ماهیت و مأموریت انقلاب اسلامی	حرکت ملی برای عمران و آبادانی کشور ایران آباد براساس تعریف تمدن غربی	حرکتی ملی برای آبادانی و کمک محدود به برخی کشورها (ساخت ژاپن اسلامی)	حرکت انقلابی جهانی برای بازگشت انسانیت، معنویت و دین توحیدی (ایجاد پایگاه تحول تمدن اسلامی)
محور تحول تاریخ	تحول ابزار	تحول ابزار	نزول یا اقامه دین جدید الهی
رویکرد در تمدن‌شناسی	ارویکرد مجموعه‌نگر (عدم امکان تجزیه‌ی محصولات تمدنی)	رویکرد تجزیه‌نگر (امکان تجزیه‌ی محصولات تمدنی)	رویکرد مجموعه‌نگر (عدم امکان تجزیه‌ی محصولات تمدنی)
نگاه به تمدن غرب و رویکرد در برابر آن	منفعل نگاه مجموعه‌نگر (کلیت خوب)	نیمه‌فعال نگاه تجزیه‌گرا (تفکیک خوب و بد)	فعال نگاه مجموعه‌نگر (کلیت بد)
اقامه دین به وسیله حکومت	منافی آزادی	از وظایف حکومت اما در حد میسر	موجد آزادی، کاملاً ضروری و وظیفه‌ی اصلی حکومت
جامعه‌ی آرمانی	جوامع اروپای غربی و آمریکای شمالی	ژاپن اسلامی	جامعه نبوی صدر اسلام و عصر ظهور
عقلانیت تحلیل مسائل کلان	عقلانیت متداول غربی	عقلانیت میانه‌رو	عقلانیت اسلام انقلابی
علوم انسانی غربی	برآورده کننده‌ی جامع و مانع نیازها و فرا بومی	برآورده کننده‌ی نیازهای بومی با رویکردی اصلاحی	فقدان حجیت و کارآمدی (نیازمند تحول بنیادین در موضوع شناسی و حکم‌شناسی)

❖ گروهی در کشور شیفته و معتقد به اسلام ناب محمدی (ص) هستند، و معتقدند که جهت‌گیری کلی حرکت اجتماعی باید به سمت ظهور و یک حکومت تمام عیار دینی و یک تمدن دینی باشد این‌ها در انقلاب دنبال حضرت امام بودند، امام و بعد از ایشان مقام معظم رهبری را رهبر و ولی خودشان می‌دانند، همه‌ی مواضع‌شان را با مواضع ایشان هماهنگ می‌کنند و در هر جایی که انقلاب احتیاج داشت حضور فعال و همه‌جانبه داشتند و دارند در پیروزی انقلاب، در دفاع مقدس، راهپیمایی‌ها و انتخابات حاضرند. بعد از فتنه اخیر هم مواضع‌شان را با مواضع رهبری هماهنگ می‌کردند.

موضوع	سکولاریسم	مدرنیته اسلامی	تمدن اسلامی
نسبت عدالت و توسعه	تعریف عدالت ذیل تعریف توسعه غربی (بی معنایی و نوتولوژیک شدن مفهوم عدالت)	بهره گیری از انواع مکمل و مسکن برای سازگاری تعریف عدالت با توسعه غربی	تعریف عدالت براساس آموزه های دینی (توسعه ای اسلامی، تنها راه تحقق عدالت)
کلان ترین دسته بندی در الگوی برنامه های توسعه	صنعت کشاورزی خدمات	صنعت کشاورزی خدمات	فرهنگ، سیاست، اقتصاد
طبقه های اجتماعی اولویت دار در برآوردن نیازها	طبقه های سرمایه دار؛ به دلیل وابستگی توسعه ای اقتصادی به رضایت مندی آنها	طبقه های متوسط (اکثریت جمعیت) و سرمایه دار؛ به دلیل وابستگی امنیت جامعه و توسعه اقتصادی به به رضایت مندی آنها	طبقه محروم و مستضعف و متوسط؛ به دلیل ولی نعمت بودن آنها نسبت به کشور و حاکمان
عدالت اقتصادی	بهره مندی متناسب با سرمایه	بهره مندی متناسب با سرمایه	ایجاد زمینه و شرایط رشد اقتصادی مناسب برای همه
عامل محرک انسانی	کشانندی نیاز و ارضاء نیاز مادی	کشانندی نیاز و ارضاء نیاز مادی	عبادت دیدن «کار و خدمت به به دین و مردم»
پشتوانه پول اعتباری	اعتبارات مادی مثل سرمایه، قدرت و...	اعتبارات مادی مثل سرمایه، قدرت و...	پول حقیقی است نه اعتباری
الگوی ارزش گذاری کالا و خدمات	بازار آزاد براساس اصالت سرمایه	بازار آزاد با تصرفات دولتی محدود	بازار اسلامی بدون ربا، احتکار، تبانی و ...
نهاد رشد اقتصادی	شرکت های بزرگ با پشتیبانی بانک ربوی	شرکت های بزرگ با پشتیبانی بانک موجود	شرکت های کوچک و متوسط با سرمایه های واقعی مردمی
عامل تنظیم اقتصادی	نرخ های متفاوت سود پول در معاملات بانکی	نرخ های متفاوت سود پول در معاملات بانکی و سرمایه گذاری های دولتی	رقابت آزاد شرکت های مردمی در محیطی خالی از معاملات و تعاملات نامشروع
بازه ی بلندترین برنامه	بازه زمانی تولید و گسترش مهمترین ابزار	بازه زمانی تولید و گسترش مهمترین ابزار	بازه زمانی همگانی و ملکه شدن مهمترین اخلاق

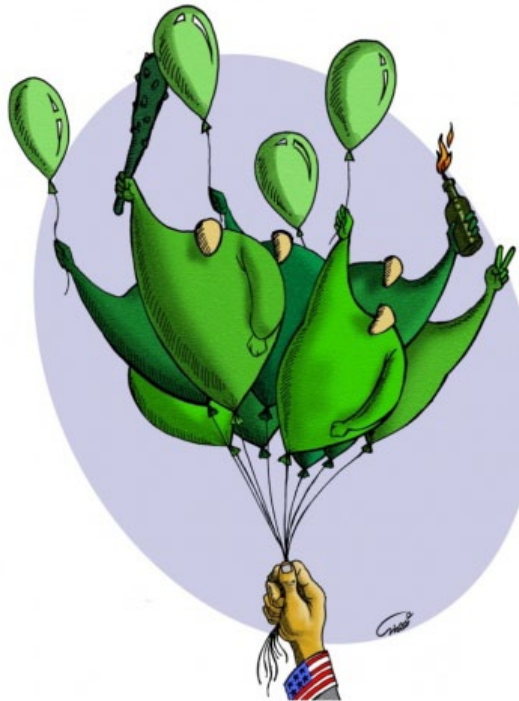
❗ در این رقابتی که با غرب داریم اگر نتوانیم شبکه های غربی را مهار کنیم غرب از طریق آن شبکه ها مدیریت کشور را به دست می گیرد؛ بنابراین ابتدا باید راه این جریان شبکه سازی را که در مراکز فرهنگی، مدیریتی و اثرگذار جامعه نفوذ می کنند را سد کنیم. مهارشدنش هم فقط مهار سیاسی نیست بلکه باید مهار فرهنگی هم بشوند یعنی درمقابل الگوها و شخصیت هایی که آنها ارائه می کنند ما باید الگوسازی و شخصیت سازی کنیم؛ شخصیت های حقیقی را پرورش بدهیم در حوزه سیاسی هم باید از تبدیل شدن آنها به جریانی که مدار حرکت های اجتماعی باشند پیش گیری کنیم.

❧ در مورد سران فتنه هم این وضعیتی که بعد از فتنه پیدا شده است وضعیت خوبی است؛ مسئولان عکس العمل حساب شده‌ای داشته‌اند. الآن فتنه از یک طرف سران دارد و کسی نمی‌تواند خودش را به عنوان رهبر اعلام کند و از طرف دیگر این افرادی که به عنوان سران فتنه هستند با مواضع التقاتلی و متناقضی که گرفته‌اند قدرت هیچ کاری را در نظام ندارند؛ از یک طرف خودشان را پیرو امام (رض) معرفی می‌کنند و از طرف دیگر مقابل نظام ایستاده‌اند؛ از یک طرف خودشان را طرفدار اسلام نشان می‌دهند و از طرف دیگر مقابل بعضی از ضروریات اسلامی موضع‌گیری کرده‌اند. این عامل بیشترین اثر را در اینکه این جریان از درون متلاشی و افرادی سر درگم شوند داشته است.

■ در اینجا به آینده فتنه توجه می‌کنیم ابتدا بفرمایید وضعیت احزاب را بعد از این چگونه می‌بینید چه امکاناتی برای رشد یا شکست‌شان وجود دارد؟

استاد میرباقری: معمولاً در آینده‌پژوهی سیاسی باید ابتدا به احزاب توجه کرد اما احزاب در ایران با احزاب در سایر کشورها تفاوت عمده‌ای دارند، البته همین بحث هم دامنه وسیعی دارد و می‌تواند موضوع یک پژوهش دقیق باشد که معنای حزب و تشکل چیست؛ افراد در کنار هم که قرار می‌گیرند اساس و محوری دارد؛ ممکن است تعلقات اقتصادی، تعلقات فرهنگی یا تعلقات سیاسی علت تجمع باشد، ما باید ببینیم براساس آموزه‌های دینی، اجتماع بر چه اساسی باید تشکیل شود؟ آیا محور جمع این است که ما چون در یک جغرافیای خاص زندگی می‌کنیم اجتماع تشکیل می‌دهیم؟ یا چون هم زبان هستیم باید یک جامعه باشیم؟ یا محور، موضوع دیگری است.

در اینجا مطالبی را مجمل و گذرا عرض می‌کنم که در جای خود باید بررسی دقیق شود.



احزاب سیاسی، قصد مدیریت و به عبارتی ولایت و سرپرستی جمع را دارند، براساس ساختار خاصی عمل می‌کنند و جامعه را به سمتی هدایت می‌نمایند؛ به عبارتی اعضای آن منافع مشترک دارند و بر آن اساس سعی می‌کنند حزب را و بعد به وسیله‌ی حزب، جامعه را به سمتی خاص هدایت کنند. درست از همین منظر است که حزب در ایران کمتر موضوعیت پیدا می‌کند و تا کنون در کشور هیچ حزبی که بتواند به مثابه‌ی یک حزب غربی کار کند نداشته‌ایم؛ علتش هم این است که مردم ما براساس آموزه‌های دینی ولایت اجتماعی‌شان را به افراد خاصی می‌سپارند؛ چون تعریف خاصی از رابطه خودشان با خدا دارند، تعریف خاصی از امامت دارند، ولایت را در این مسیر تعریف می‌کنند بنابراین سرپرستی هر شخص یا تشکیلاتی را نمی‌پذیرند. اگر حزبی دستوری صادر کرد که با عقاید، احکام و آموزه‌های دینی هماهنگی نداشت، عده‌ای در حزب خودشان را ملزم به رعایت این دستور نمی‌دانند؛ به همین علت می‌بینیم که قبل از انقلاب و بعد از انقلاب که احزاب مردمی یا دولت ساخته‌ای هم بوجود آمد وضع به همین صورت بود.

بعد از انقلاب احزابی ساخته شد و چند حزب دولت‌ساز هم به وجود آمد که سعی کردند آن را در کشور فراگیر کنند، اما فراگیر نشدند؛ در ماجراهای متفاوت و در مواضع مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، این احزاب تجزیه شدند و درون آن‌ها جناح‌هایی بوجود آمد و بعضی به کلی متلاشی شدند و از دل آن‌ها احزاب دیگری بیرون آمد و یا با احزاب دیگری ترکیب شدند و تشکل جدیدی را ساختند؛ در همین انتخابات اخیر دیدیم احزابی که عقاید متضادی داشتند و رهبران‌شان پیش از این روبروی هم قرار گرفته بودند کنار هم آمدند؛ این نشان‌دهنده‌ی این است که حزب در ایران اصالت، ثبات و پایگاهی ندارد. این دسته‌بندی‌ها و جداسدن‌ها و وصل‌شدن‌ها اگر از همین منظری که ما می‌گوئیم تحلیل بشود جواب می‌دهد؛ مثلاً اگر دو نفر معتقد باشند که اسلام را می‌شود با مدرنیته آشتی داد، حالا این دو نفر دو سر این طیف هم که باشند؛ (یعنی در اینکه چه مقدار از اسلام و چه مقدار از مدرنیته را می‌توان به هم گره زد و سیستم‌سازی کرد با هم اختلاف داشته باشند)، وقتی در مقابل یک شخص یا جریانی قرار

❖ بعد از انقلاب احزابی ساخته شد و چند حزب دولت ساز هم به وجود آمد که سعی کردند آن را در کشور فراگیر کنند، اما فراگیر نشدند؛ در ماجراهای متفاوت و در مواضع مختلف فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، این احزاب تجزیه شدند و درون آن ها جناح هایی بوجود آمد و بعضی به کلی متلاشی شدند

افرادی را داریم که در انتخابات ها و در حوادثی که در کشور اتفاق می افتد التهاب دارند و دست به دعا برمی دارند که جناح انقلاب، جناحی که به اسلام ناب عقیده دارد پیروز شود؛ از طرف دیگر هم دشمنان اصلی انقلاب، کسانی که در عصر حاضر پرچمدار مبارزه ی با معنویت، توحید و اخلاق الهی هستند، در هر موقعیتی مترصدند که از جناح مقابل انقلاب حمایت کنند؛ البته معنای سخن این نیست که افرادی که در جناح مقابل هستند، طرز فکری صدور صد اروپایی امریکایی دارند و یا مأمور آن ها هستند؛ نه! وقتی جناح بندی می شود هر جریان، یا هر شخصی خودش را در جناحی قرار می دهد که به آن نزدیکتر است؛ وقتی که در رقابت های انتخاباتی افراد دو دسته می شوند و روبروی هم قرار می گیرند، گروهی که با انقلاب مشکل دارند در داخل یا خارج کشور، پشت سر شخصی قرار می گیرند که اگر سودی برای آن ها ندارد ضررش کمتر باشد؛ از این مطلب می خواهیم این نتیجه را بگیریم که در آینده نگری باید هم مواضع گروه ها و فعالان داخلی و هم مواضع خارجی را در نظر گرفت؛ در داخل همین طور که عرض کردیم ما به احزاب حساسیت زیادی نداریم، چون آن ها را واقعی یا جدی نمی دانیم؛ مرزبندی های سیاسی

می گیرند که می خواهد جامعه را براساس اسلام ناب اداره کند، در مقابل او وحدت پیدا می کنند و می ایستند. البته موارد دیگری را هم می توان برای ناکارآمدی و ناپایداری حزب در ایران برشمرد مثل اینکه روحیه همکاری جمعی در کشور ضعیف است، تشکلهای سیاسی کم سابقه و بعضی بدسابقه هستند، احزاب نتوانسته اند با بدنه ی مردم ارتباط پیدا کنند و از مردم عضوگیری کنند، فعالیت هایشان موسمی است، در انتخابات شدید می شوند و بعد از آن حذف می شوند یا به لاک خودشان می روند، بعضی از این احزابی که بعد از انقلاب درست شدند دولت ساخته بودند، ریشه در مردم نداشتند... اما به نظر ما مهمترین علت این است که فرهنگ اسلامی با تبعیت سیاسی که لازمه حزب است هماهنگی ندارد. تشکلهای و تجمعاتی که در اسلام داریم مساجد و هیأت ها و حسینیه هاست (البته مدعی نیستیم که فقط همین است)، مردم حول یک امر فرهنگی، برای عبادت، برای اظهار ارادت به ائمه اطهار (ع) دور هم جمع می شوند محور این تجمعات ایمان به خداست. بنابراین فرد یا افرادی که می توانند در این محور، اعتماد مردم را جلب کنند روحانیت یا افراد باسابقه در دینداری هستند، منظور من از این سخنان این نیست که ما به حزب و تشکل سیاسی احتیاجی نداریم، بلکه منظور این است که تشکل سیاسی هم باید حول ایمان و ولی اجتماعی الهی باشد.

■ بحث مان به بحث آینده نگری سیاسی رسید، که با توجه به اینکه ظاهراً از مقام معظم رهبری نقل شده است که فرموده اند فتنه های بزرگتری در راه است. هم چنین بر لزوم بصیرت تأکید ویژه دارند و می فرمایند، مردم و سیاستمداران باید بصیرت داشته باشند تا در وقایع مشابه بتوانند تکلیف خودشان را درست بفهمند و عمل کنند، شما آینده ی احزاب، افراد و شخصیت ها و جناح بندی ها را چگونه می بینید؟

استاد میرباقری: این جنگ حق و باطل همان گونه که مکرر عرض کرده ام در محدوده ی جغرافیایی ایران خلاصه نمی شود و حتی بعضی از کشورهایی که از ما بسیار دور هستند، روی این جنگ حساسند و موضع دارند، ما در بین مسلمانان، کشورهای اسلامی و در بین مستضعفین جهان



❖ اما

بعضی از این افراد آگاهانه مواضع منافقانه می گیرند، یعنی هر چند عقاید صحیحی هم دارند ولی سعی می کنند که با سکوت و یا با حمایت های پشت پرده، جریان مقابل حکومت را تقویت کنند، که البته این موضع گیری علت هایی دارد بعضی از این ها سرخورده های سیاسی هستند، و یا قصد باج خواهی سیاسی دارند؛ یا می خواهند از درون جناح انقلاب یارگیری کنند؛ در مراکز حساس فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نفوذ یا قصد نفوذ دارند. پشت پرده حرف ها و مواضعی دارند اما در ظاهر یا سکوت می کنند یا دو پهلو صحبت می کنند یا مجمل گویی می کنند و به هر وسیله ای که شده سعی می کنند جناح مقابل را زنده نگه دارند. حکومت باید کاری کند که اینها مواضع شان را اصلاح کنند در صورت اصرار بر نفاق، حداقل مواضع خودشان را صریح کنند، تا مردم این ها را بشناسند و فریب نخورند.

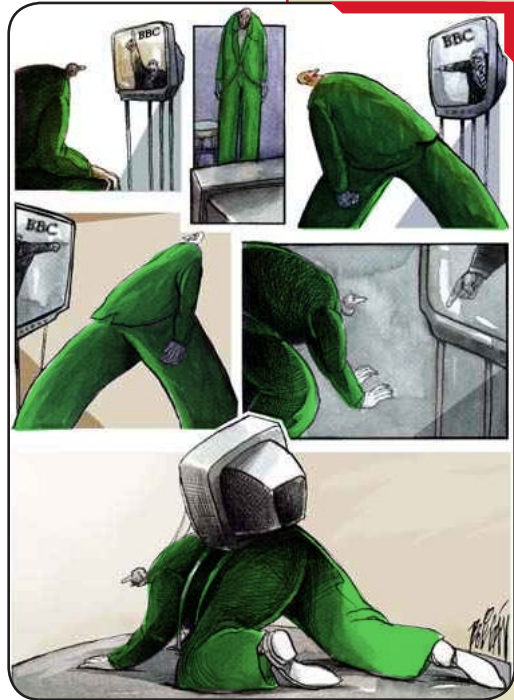
پس ما افراد را نسبت به مواضع فکری آن‌ها دسته‌بندی می‌کنیم.

گروهی در کشور شیفته و معتقد به اسلام ناب‌محمدی (ص) هستند، و معتقدند که جهت‌گیری کلی حرکت اجتماعی باید به سمت ظهور و یک حکومت تمام‌عیار دینی و یک تمدن دینی باشد این‌ها در انقلاب دنبال حضرت امام بودند، امام و بعد از ایشان مقام معظم رهبری را رهبر و ولی خودشان می‌دانند، همه‌ی مواضع‌شان را با مواضع ایشان هماهنگ می‌کنند و در هر جایی که انقلاب احتیاج داشت حضور فعال و همه‌جانبه داشتند و دارند در پیروزی انقلاب، در دفاع مقدس، راهپیمایی‌ها و انتخابات حاضرند. بعد از فتنه اخیر هم مواضع‌شان را با مواضع رهبری هماهنگ می‌کردند؛ در هر زمان اگر از کاندیدی حمایت می‌کردند به خاطر این بود که فکر می‌کردند مواضع او به مواضع رهبر نزدیکتر است و تابع خط‌مشی‌ها و اهدافی است که رهبر تعیین می‌کند؛ به محض اینکه کسی از امام و رهبری فاصله می‌گرفت از او جدا می‌شدند؛ نظام باید این‌ها را ارتقاء روحی و فرهنگی بدهد. باید به این‌ها نشان داده شود که اسلام برای همه‌چیز حرف دارد؛ اسلام در مسائل فردی، خانوادگی، سازمانی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی سخن دارد و اگر ما به لحاظ ضرورت‌ها و یا کمبودهایی که از قبل بوده و فشارهایی که تحمل می‌کنیم نتوانیم بعضی از آموزه‌های دین را پیاده کنیم و حتی بعضی از آن‌ها برای ما ناشناخته باشند و نتوانیم آن‌ها را درک و عمل کنیم، ولی اطمینان داریم که اسلام در همه زمینه‌ها نظر دارد و نظام اسلامی با یک نظام غیر اسلامی و مدرنیته به کل تفاوت دارد؛ تلاشی که برای تثبیت موازنه باید داشته باشیم این است که سعی کنیم یک بصیرت همه‌جانبه‌ای را نسبت به ابعاد مختلف برخورد تمدنی برای این گروه ایجاد کنیم این بصیرت باید ریشه در یک نظام فرهنگی داشته باشد یک نظام فکری و یک نظام تربیتی که در نظام تربیتی، افق انتظارات روبه‌عصر ظهور را تعالی بخشد.

گروه دیگری هم هستند اعم از اینکه مردم عادی باشند یا جزء سیاسیون و یا علماء، به اسلام عشق می‌ورزند ولی بخشی از مدرنیته را هم می‌پسندند؛ در تقسیم‌بندی قبلی گفتیم که این‌ها التقاطی هستند؛ بعضی از این‌ها در این

درون نظام اسلامی و در کشور ما با سابقه فرهنگی و پیشینه‌ای که دارد، براساس دسته‌بندی‌های جامعه‌مدرن یعنی از طریق احزاب شکل نمی‌گیرد؛ احزاب منشأ قدرت و هدایت رفتار سیاسی جامعه نیستند؛ بلکه پایگاه‌های شکل‌گیری این گروه‌ها در کشورهایی همچون جمهوری اسلامی بیشتر مراکز فعال فرهنگی و مذهبی مساجد، حسینیه‌ها و هیئت‌ها و امثال این‌ها هستند. در دوره اصلاحات هم که اصلاح طلب‌ها به قول خودشان دنبال تغییرات بنیادی در

جامعه متناسب با لیبرالیسم اقتصادی بودند ساختارهایی که ایجاد کردند (سازمان‌های مردم‌نهاد NGO) یا با توسعه احزاب یا نشریه‌ها) در مواجهه با همین ساختارهای مذهبی بود، که شکست خورد؛ یعنی عمده‌ترین رقیب آن‌ها در این دوره هیأت‌ها، مساجد و کانون‌های تجمعات مذهبی بودند؛ این کانون‌ها در مقابل آن ساختارهای لیبرالیسم، نیروهای اجتماعی را به سمت آرمان‌های انقلاب هدایت کردند؛ و غلبه‌ی در همین موازنه بود که موجب شکست آن‌ها شد و الا ما با تکیه بر احزاب با آن‌ها رقابت نکردیم در مقابل NGO آن‌ها NGO نزدیک ما با همان ساختارهای مذهبی خودمان و تقویت آن‌ها و عمومی‌سازی آن‌ها در مقابل جریان احزاب مقاومت کردیم و پیروز شدیم در آینده سیاسی هم باید به همین نکته توجه داشته باشیم که ما نباید میدان رقابت‌های سیاسی را از طریق ساختارهای مدرن دنبال کنیم ساختارهای مدرن اگر در جامعه شکل بگیرند لوازم و ملزومات فرهنگی خودشان را تحمیل می‌کنند و جامعه را به سمت نظام غربی پیش می‌برند این یک نکته قابل توجه و تجربه شده است که در کشور ما حزب جایگاهی ندارد.



❖ درک این خطر که دیدن این گونه برنامه‌های ماهواره‌ای و تلویزیونی چه خطراتی برای نسل‌های آینده و فرزندان انسان و قیامت و برزخ او به وجود می‌آورد، باعث می‌شود که عده‌ای از این تولیدات نمایشی و ماهواره‌ای فاصله بگیرند. جایگاه امر به معروف و نهی از منکر مردمی هم همین جاست.

❧ بعد از شکست این طرح فتنه در ایران، دیگر انقلاب مخملی در جایی دیده نشد و روند این حرکت در دو سه کشور هم برعکس شد و عناصر مردمی قدرت را از دست غرب‌گرایان خارج کردند. به عبارتی ایران این ترفند را افشا و خنثی کرد؛ این یکی از پیروزی‌های بزرگ انقلاب است. پس انقلاب مخملی یا انقلاب‌های رنگی هم در کشور بسیار بعید است که قابلیت تحقق پیدا کند.



حوادث از جناح مقابل انقلاب حمایت کردند اما چون بعضی از این‌ها ارکان قانون اساسی را قبول دارند و درخواست تغییر بنیادین در اعتقادات اسلامی را ندارند، هرچند گرایش‌های غربی دارند، اما اگر تنش‌ها و چالش‌های اجتماعی چنان قوی شود که احساس کنند اسلام در خطر است به سوی اسلام باز می‌گردند. بنابراین نظام تا حد ممکن باید از رو دررویی با این‌ها پرهیز کند و سعی کند آن‌ها را داخل نظام جا دهد، کمک کند به اینکه اگر با تشکیلی هم همراهی کرده‌اند که رهبران آن تندرو بوده‌اند اگر از این تشکیلات جدا شوند و تشکیلات جدید معتدل‌تری درست کنند ولو اینکه در بعضی موضوعات هم مواضع حکومت را قبول نداشته باشند و یا اگر به نحوی اعلام پشتیبانی و بازگشت کردند باید در محدوده قانون

از وجاهت اجتماعی آن‌ها دفاع کرد و نگذاشت حذف شوند. باید کاری کرد که آن‌ها حساب خود را از تندروها جدا کنند که بحمدالله مواضع نظام هم تاکنون چنین بوده است.

اما بعضی از این افراد آگاهانه مواضع منافقانه می‌گیرند، یعنی هرچند عقاید صحیحی هم دارند ولی سعی می‌کنند که با سکوت و یا با حمایت‌های پشت‌پرده، جریان مقابل حکومت را تقویت کنند، که البته این موضع‌گیری علت‌هایی دارد بعضی از این‌ها سرخورده‌های سیاسی هستند، و یا قصد باج‌خواهی سیاسی دارند؛ یا می‌خواهند از درون جناح انقلاب یارگیری کنند؛ در مراکز حساس فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نفوذ یا قصد نفوذ دارند. پشت پرده حرف‌ها و مواضعی دارند اما در ظاهر یا سکوت می‌کنند یا دو پهلوی صحبت می‌کنند یا مجمل‌گویی می‌کنند و به هر وسیله‌ای که شده سعی می‌کنند جناح مقابل را زنده نگه دارند.

حکومت باید کاری کند که اینها مواضع شان را اصلاح کنند در صورت اصرار بر نفاق، حداقل مواضع خودشان را

صریح کنند، تا مردم این‌ها را بشناسند و فریب نخورند. اما اگر احساس شود که قصد مقابله یا براندازی دارند باید ابزار قدرت را از دست این‌ها خارج کرد البته به نحوی که برای مردم قابل قبول باشد. البته در این طیف افراد معروف به اصولگرایی هم هستند که سعی می‌کنند با افرادی که مواضع مشکوک دارند ارتباط داشته باشند باید به گونه‌ای عمل کرد که هزینه‌ی این ارتباط سنگین شود و بفهمند که با ارتباط ویژه با سران فتنه و پشتیبانان فتنه‌گران از چرخه‌ی سیاسی فرهنگی جامعه حذف می‌شوند.

و اما نسبت به آن گروه‌هایی که به سمت جریان تجدد حرکت می‌کنند باید توجه داشته باشیم که مشکل اصلی این‌ها نیستند مشکل اصلی ما جریانی از غرب است که در جهان و در درون جوامع مذهبی شبکه‌سازی می‌کند و از طریق آن مقاصد خودش را پیش می‌برد؛ نفوذ غرب در درون تمدن‌های دیگر به ویژه در درون دنیای اسلام همیشه از طریق این جمعیت بوده است.

ما باید تلاش کنیم که اولاً نگذاریم این‌ها تبدیل به نخبگان اثرگذار در فضای عمومی کشور بشوند. این‌ها قبل



نکته‌ی مهم دیگر این است که ما باید از برنامه‌های ساخته‌شده‌ی آنها در رسانه‌های ملی‌مان به ندرت استفاده کنیم، فکر نکنیم اگر صحنه‌های مستهجن یا خشن را حذف می‌کنیم و بقیه را نشان دهیم بی‌خطر می‌شود. بخش این فیلم و برنامه‌ها، فرهنگ آنها را در کشور قابل تحمل و عادی می‌سازد حتی همان صحنه‌های ممنوعه برای شان قابل پذیرش می‌شود؛ ما باید رسانه‌ها و وسائل ارتباط جمعی خودمان را براساس فرهنگ اسلامی برنامه‌ریزی، برنامه‌سازی و سازماندهی کنیم. تولیدات خارجی را باید از کشورهایی که با فرهنگ ما هماهنگتر هستند بگیریم. از این بالاتر این است که در برنامه‌سازی‌هایمان نباید از الگوهای آنها استفاده کنیم.

درمقابل الگوها و شخصیت‌هایی که آنها ارائه می‌کنند ما باید الگوسازی و شخصیت‌سازی کنیم؛ شخصیت‌های حقیقی را پرورش بدهیم در حوزه سیاسی هم باید از تبدیل شدن آنها به جریانی که مدار حرکت‌های اجتماعی باشند پیش‌گیری کنیم؛ باید توجه داشته باشیم که این جریان برای اینکه مردم را حول تصمیمات خودشان جمع کنند از جریان‌هایی که دارای بدنه مردمی هستند استفاده می‌کرده‌اند حتی گاهی از روحانیت سوء استفاده می‌کردند ما باید جلوی این نفوذ را بگیریم. البته عرض کردم که باید یک مدل تدبیر همه‌جانبه را طراحی کنیم. اما مردم عادی که با این‌ها هستند به کلی منحل در سکولاریسم هستند، این‌ها مدرنیته را به‌تمامه پذیرفته‌اند و از قبل یا بدو پیروزی انقلاب تا کنون، همیشه مواضع ایدئائی داشته‌اند؛ در جناح مقابل انقلاب حضور پیدا کرده‌اند ولو آن جناح خودش تا حدودی انقلاب را قبول داشته ولی به‌خاطر مخالفت و رودرروئی با نظام با او هم‌نوا می‌شوند؛ این‌ها شاکله‌ی روحی و ذهنی شان شاکله‌ی انسان غربی است و در کشور هم احساس قدرت نمی‌کنند؛ این‌ها افرادی

انقلاب هرچند اقلیت بوده‌اند ولی مدیریت فکری و سیاسی جامعه را در دست داشتند؛ در انقلاب اسلامی به یک معنا مدیریت سیاسی از آنها سلب شد؛ ما باید تلاش کنیم مدیریت فکری و مدیریت علمی جامعه در اختیار آنها نباشد؛ این پایگاه قدرت آنها در ایجاد تحولات، ابزار مدیریتی آنهاست؛ اگر یک سکولار در سازمان برنامه و بودجه کشوری باشد و الگوهای برنامه و بودجه را تنظیم کند طبیعتاً مدل‌های غربی نفوذ می‌کند و فرهنگ جامعه را تغییر می‌دهد؛ بنابراین در برابر این گروه ما باید درعرصه مدیریت به‌ویژه مدیریت فرهنگی رقیب‌سازی کنیم و ساختارهایی را که هماهنگ با مدیریت آنهاست متناسب با فرهنگ خودمان تغییردهیم.

در این رقابتی که با غرب داریم اگر نتوانیم شبکه‌های غربی را مهار کنیم غرب از طریق آن شبکه‌ها مدیریت کشور را به دست می‌گیرد؛ بنابراین ابتدا باید راه این جریان شبکه‌سازی را که در مراکز فرهنگی، مدیریتی و اثرگذار جامعه نفوذ می‌کنند را سد کنیم. مهار شدنش هم فقط مهار سیاسی نیست بلکه باید مهار فرهنگی هم بشوند یعنی

در نگاهی

دقیق‌تر برای این نهضت نرم‌افزاری باید ساختار و تشکیلات جدیدی به وجود آوریم؛ به عنوان یک راهکار بلند مدت باید نهضت نرم‌افزاری را بیشتر از آنچه که الآن جدی گرفته‌ایم اهمیت بدهیم؛ یعنی باید نه تنها در بحث اخلاقیات و عبادیات و امور سیاسی و نه تنها در بحث علوم انسانی بلکه حتی در محدوده محصولات و علوم تجربی هم باید دست به تجربه بزنیم؛ اگر «انسان» را در فرهنگ خودمان تعریف کنیم، «توسعه و تعالی» را در فرهنگ خودمان تعریف کنیم، حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب را در دستگاه خودمان تعریف کنیم، محتاج علوم تجربی خاصی خواهیم شد؛ زیرا علوم تجربی زندگی را برای انسان تعریف شده در علوم انسانی، تعریف و محقق و نیازهایش را رفع می‌کنند؛ البته این را باز هم اعلام می‌کنیم تا زمانی که ما کالای جانشین نداشته باشیم، در بعضی اضطرارها مجبوریم اکل بمبیته کنیم و از آن محصولات و علوم تجربی فعلی استفاده کنیم.

نظام ندارند؛ از یک طرف خودشان را پیرو امام (رض) معرفی می‌کنند و از طرف دیگر مقابل نظام ایستاده‌اند؛ از یک طرف خودشان را طرفدار اسلام نشان می‌دهند و از طرف دیگر مقابل بعضی از ضروریات اسلامی موضع گیری کرده‌اند. این عامل بیشترین اثر را در اینکه این جریان از درون متلاشی و افرازش سردرگم شوند داشته است.

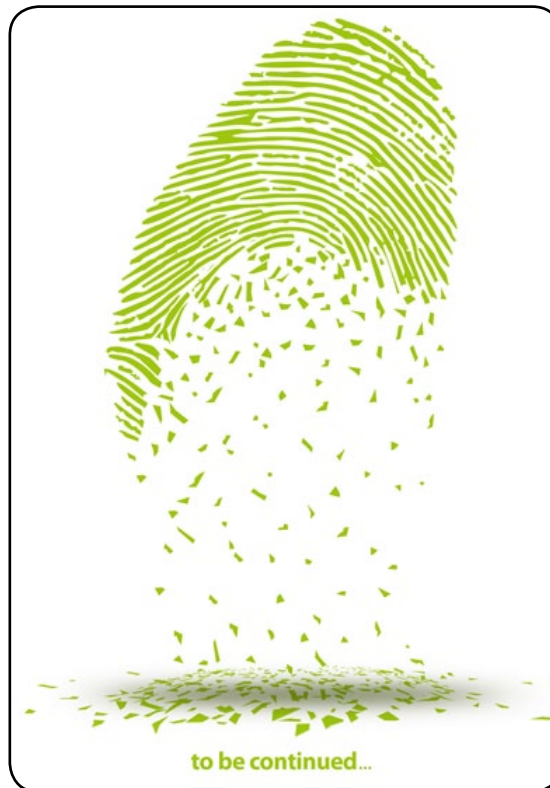
■ آیا نباید حساب ۱۳ میلیون رأی را از این‌ها جدا کرد؟

استاد میرباقری: مطلب شما درست است، درهیجان انتخابات عده‌ای که از دولت دلخوری‌هایی داشتند فکر می‌کردند می‌توانند این آقایی را که شعار طرفداری از امام می‌دهد انتخاب کنند؛ این آقایی که در زمان دفاع مقدس به لحاظ آن شرایط خاص و حضور حضرت امام (رض) و وجود آن ظرفیت فرهنگی قوی یک نحو خاصی مدیریت کرده و درمدیریتش براساس الگویی سعی می‌شد عدالت اجتماعی برقرار باشد و مثلاً این فاصله‌ی طبقاتی سنگین که در حکومت کارگزاران بوجود آمد آن زمان نبود، عده‌ای او را نخست‌وزیر امام و پشتیبان جبهه‌ها می‌دانستند (البته در الگوی عدالت او و سایر کارهایش اشکال‌هایی هست)، بنابراین عده‌ای از طرفداران انقلاب هم دور او جمع شده بودند اما به مرور زمان که حوادثی اتفاق افتاد و مشیت این جریان باز شد، این افراد متوجه اشتباه خود شدند و از اینها فاصله گرفتند. دیدند اینها درجناحی قرار گرفته‌اند که مورد

نیستند که حاضر باشند برای به قدرت رسیدن یا برای حذف انقلاب، هزینه‌ی زیادی پرداخت کنند؛ حاضر نیستند همه‌ی اموال و زندگی‌شان را هزینه کنند تا این حکومت زمین بخورد. معمولاً روبناهای مدرنیته، به ظاهر خوشی‌ها و آزادی‌ها، آن لهو و لعب‌ها و آن ارتباط آزاد دختر و پسر و یا آن عیش و نوش‌هایی که در آنجا هست دل اینها را برده است. همراه شدن اینها با انقلاب بسیار بعید است؛ مگر اینکه ما بتوانیم آموزه‌های اسلامی را به‌تمامه در همه ابعاد پیاده کنیم و اینها متوجه شوند که در حکومت اسلامی، امنیت، آزادی و آسایش به معنای حقیقی کلمه وجود دارد و آن‌ها هم می‌توانند آرامش بیشتری داشته باشند؛ حکومت در برخورد با این‌ها باید برنامه‌هایی را طراحی کند که اولاً اینها احساس قدرت نکنند، یعنی تجمع پیدا نکنند که احساس کنند جمعیت زیادی هستند؛ نباید بتوانند عکس‌العمل و یا عملی را نشان بدهند که احساس کنند

قدرت ضربه‌زدن به نظام را دارند. اگر این‌ها تجمع و تشکل نداشته باشند چون حاضر به پرداخت هزینه سنگین نیستند به تدریج منزوی یا در جریان انقلاب منحل می‌شوند.

در مورد سران فتنه هم این وضعیت است که بعد از فتنه پیدا شده است وضعیت خوبی است؛ مسئولان عکس‌العمل حساب شده‌ای داشته‌اند. الآن فتنه از یک طرف سران دارد و کسی نمی‌تواند خودش را به عنوان رهبر اعلام کند و از طرف دیگر این افرادی که به عنوان سران فتنه هستند با مواضع التقاطی و متناقضی که گرفته‌اند قدرت هیچ کاری را در



مهمترین گزینه آن‌ها جنگ نظامی است، اما نظام اسلامی قدرت خوبی پیدا کرده است چه به لحاظ نیروهای نظامی چه به لحاظ ابزارهای جنگی و چه به لحاظ سازماندهی؛ ما در این چند سال چندین بار سازمان نیروهای نظامی خودمان را بهینه کرده‌ایم، نیروهای نظامی ما بحمدالله در ابزار جنگی، پیشرفت‌های بسیار خوبی داشته‌اند، که در هوا و زمین و دریا، در جنگ‌های مکانیزه و جنگ‌های پارتیزانی به امکاناتی دست یافته‌اند که هزینه‌ی یک حمله‌ی فراگیر و حتی یک حمله‌ی مقطعی و کوتاه و به قولی «بزن در رو» را برای دشمنان سنگین کرده‌اند؛ همچنین نظام با هوشیاری کامل توانسته است جبهه را از مرزهای کشور فراتر ببرد و دشمن به خوبی احساس می‌کند که اگر در داخل کشور هم به ما ضربه‌ی نظامی وارد کند، پاسخش را فقط در جغرافیای داخلی کشور دریافت نمی‌کند؛ در هر جای دنیا باید منتظر پاسخ باشد. چون در دنیا مراکز و مواضع آسیب‌پذیر فراوانی دارد که در تیررس ما قرار دارند؛ بنابراین هرچند دشمن ادعا می‌کند که گزینه‌ی نظامی هنوز روی میز است ولی این گزینه را در عمل رها کرده و مشخص است که به این سادگی نمی‌تواند دنبال این گزینه برود. آن‌ها تجربه جنگ‌های عراق و افغانستان و لبنان و غزه را هم دارند و می‌دانند درگیری با نیروهای مؤمن به این سادگی‌ها نیست.

ب) ایجاد اخلال در مسیر پیشرفت

اما یکی از کارهایی که این‌ها می‌توانند انجام بدهند این است که در مسیر پیشرفت ما ایجاد اخلال کنند، به ویژه فناوری هسته‌ای که هم در داخل کشور و هم در خارج کشور بیش از اینکه خودش به عنوان یک تکنولوژی مهم باشد، در نشاط‌آوری و امیدآفرینی مؤثر است؛ در داخل کشور وضعیتی را بوجود آورده که کارهایی را که تا قبل از این مردم فکر می‌کردند ناشدنی است یا بدون حمایت قدرت‌های بزرگ محقق شدنی نیست، شدنی دیدند؛ مردم دنیا هم از ما الگوبرداری می‌کنند، می‌بینند اگر ملتی منسجم باشند و روی مواضع خودشان بایستند، غرب یا دشمن نمی‌تواند به سادگی به آن‌ها لطمه بزند و آن‌ها را وادار به پذیرش اراده خود کند. بنابراین دشمنان سعی می‌کنند که ما را در این مواضع به عقب‌نشینی بکشانند تا



حمایت آمریکا، انگلیس، منافقین، نهضت آزادی و ضد انقلاب است؛ ریزش پیدا کردند و این ریزش خیلی هم سریع اتفاق افتاد؛ جمعیت راهپیمایی‌های روزهای اول، بعد از نماز جمعه‌ی ۲۹ خرداد مقام معظم رهبری به شدت ریزش پیدا کرد؛ افرادی که از انقلاب بودند و به انقلاب دلبستگی داشتند بین خودشان و آن‌ها فاصله انداختند.

■ عکس‌العمل آینده دشمنان خارجی انقلاب را چگونه می‌بینید؟

استاد میرباقری: می‌دانیم دشمن اصلی ما آمریکا، انگلیس و رژیم صهیونیستی است. این‌ها از اول انقلاب تا کنون هرکاری که می‌توانستند برای از بین بردن انقلاب انجام داده‌اند؛ و الآن هم تا جایی که برایشان امکان داشته باشد هرکاری را انجام می‌دهند؛ ولی بحمدالله نظام، قدرت و موقعیتی پیدا کرده است که خیلی از گزینه‌های آن‌ها برای از بین بردن انقلاب عملی نیست.

الف) جنگ نظامی

انقلاب
مخملی که این
فتنه براساس
فرمول‌های آن
طراحی شده
بود آخرین و
پیچیده‌ترین
راهکار تمدن
غرب برای از بین
بردن حکومت‌های
مستقل و انقلاب‌ها
است. شکست
در ایران، آخرین
تکنیک آن‌ها را در
هم شکست.

این امیدی که در دنیا به وجود آمده لطمه ببیند.

ج) ایجاد درگیری

دشمنی دیگرشان این است که یا سعی می‌کنند بین ما و کشورهای همسایه درگیری ایجاد کنند، یا سعی می‌کنند دوستان انقلاب را از بین ببرند و یا تضعیف کنند و یا اینکه مثلاً در داخل کشور گروه‌های محاربی را که جرأت اقدام نظامی و بمبگذاری و ترور دارند را تقویت می‌کنند تا به این وسیله به انقلاب لطمه بزنند. هم‌چنین سعی می‌کنند از یاران انقلاب و گروه‌هایی که طرفدار انقلاب هستند یارگیری کنند، سعی می‌کنند فشار را بر نیروهای طرفدار انقلاب زیاد کنند تا بتوانند در موقعیت مناسب باج‌خواهی کنند و ما را به تسلیم بکشانند؛ اگر ما در یک محور و یک موضوع تسلیم شدیم و آن را پذیرفتیم این روحیه‌ی امید، نشاط و خودباوری و اتکال به خداوند تضعیف می‌شود.

راهکار نظام در این زمینه همین است که تا الان انجام شده است؛ بازدارندگی نظامی، تسهیلاتی، سیاسی در داخل و خارج کشور، مثل حضور فعال در مجامع بین‌المللی، سعی بر جذب یارانی در سایر کشورها، سعی بر گفتگو با ملت‌ها و وجدان‌های آگاه، بوجود آوردن ظرفیت‌های مردمی در نقاط مختلف جهان، حادثه‌سازی برای استکبار و آن را در موضع انفعال قرار دادن در داخل مرزهای جغرافیایی یا مرزهای قدرت او. هم‌چنین باید سعی کنیم مناشی قدرت او در کشور را سد کنیم یکی از ابزارهای دشمن همین ابزارهای سایبری است؛ در این انتخابات یکی از مواضعی که نیروهای انقلاب کم‌شمار بودند حیطه سایبری بود، سایت‌ها، وبلاگ‌ها، سی دی‌ها و شبیهاتی که از این طریق پراکنده می‌شد، ما باید در اینجا قدرت بیشتری پیدا کنیم.

د) کودتای نظامی

بعد از اینکه اوایل انقلاب و در زمان حضرت امام (رض) چند کودتای نظامی کشف و خنثی شد بسیار بعید است که در سازمان نظامی ما کودتایی بر علیه انقلاب شکل گیرد، تمام فرماندهان و رده‌های بالا و حتی رده‌های متوسط و پایین نظامی و انتظامی ما افراد امتحان داده در دفاع مقدس هستند، اینها در کوره‌ی دفاع مقدس ساخته شده‌اند و به این سادگی حاضر نیستند که از انقلاب دست



بردارند، پس این راه هم منتفی است.

هـ) انقلاب مخملی

انقلاب مخملی که این فتنه براساس فرمول‌های آن طراحی شده بود آخرین و پیچیده‌ترین راهکار تمدن غرب برای از بین بردن حکومت‌های مستقل و انقلاب‌ها است. شکست در ایران، آخرین تکنیک آن‌ها را در هم شکست. این پیروزی را نباید دست کم گرفت. بعد از شکست این طرح فتنه در ایران، دیگر انقلاب مخملی در جایی دیده نشد و روند این حرکت در دو سه کشور هم برعکس شد و عناصر مردمی قدرت را از دست غرب‌گرایان خارج کردند. به عبارتی ایران این ترفند را افشا و خنثی کرد؛ این یکی از پیروزی‌های بزرگ انقلاب است. پس انقلاب مخملی یا انقلاب‌های رنگی هم در کشور بسیار بعید است که قابلیت تحقق پیدا کند.

و) تهاجم فرهنگی

ولی راهکاری که علیه ما باقی و بسیار خطرناک است، راهکار تهاجم فرهنگی است؛ به نظر می‌رسد که

نظام سلطه هم، بیشترین هزینه را به آن اختصاص داده است این هجمه که هم در حوزه فرهنگ عمومی و هم در فرهنگ تخصصی است؛ چند سطح دارد و آن‌ها در هر سطح به گونه‌ای خاص عمل می‌کنند.

سطحی از آنکه تا می‌گوییم تهاجم فرهنگی ذهن همه متوجه آن می‌شود، اشاعه‌ی لیبرالیسم فرهنگی است استفاده‌ی از رسانه‌های مهاجم برای اشاعه‌ی فرهنگ و تمدن غربی است که وجه بارز و ساده‌اش دامن زدن به شهوات است، پخش فیلم‌ها، عکس‌ها، رمان‌ها و مطالب پورنو و هم چنین ترویج عقاید، اخلاق و رفتار مخالف با آموزه‌های دینی در بخش‌ها و سطوح‌های مختلف اجتماع از این دسته است؛ (مثل ایجاد مدهایی در آرایش و پوشش و یا اختلاط بی جای زن و مرد که برای ما خطر بزرگی است) اگر برای جامعه عمل به گناه و رفتار غیر اسلامی عادی شد آهسته، آهسته این رفتار به عقاید هم لطمه می‌زند، تعلقات را هم تضعیف می‌کند. این بخشی است که آن‌ها به شدت روی آن حساس هستند و فکر می‌کنند افرادی از جامعه‌ی ما را می‌توانند از این راه جذب کنند، به عبارتی به این ترتیب می‌توانند از ما اسیر بگیرند؛ حکومت باید از دسترسی آسان مردم عادی، به ویژه افراد کم اطلاع به این شبکه‌ها و محصولات جلوگیری کند. هم چنین باید مردم عادی را نسبت به این توطئه آگاه کرد به گونه‌ای که خطر و زبان‌های فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی آن برای شان ملموس شود؛ درک این خطر که دیدن این گونه برنامه‌های ماهواره‌ای و تلویزیونی چه خطراتی برای نسل‌های آینده و فرزندان انسان و قیامت و برزخ او به وجود می‌آورد، باعث می‌شود که عده‌ای از این تولیدات نمایشی و ماهواره‌ای فاصله بگیرند. جایگاه امر به معروف و نهی از منکر مردمی

را هکار میان مدت در مقابل با فرهنگ تخصصی غربی هم این است که از نهضت نقد شروع کنیم، اینکه بخواهیم یک نظام علمی را بتمامه تولید کنیم، زمان زیادی می‌خواهد، راهکار میان مدت این است که باورمان بیاید، و به عبارت بهتر، اندیشمندان ما یعنی نظام حوزوی و نظام دانشگاهی ما بپذیرد و باور کند که علوم و محصولات غربی در عین حال که به ظاهر یا به واقع یک رفاه و تسهیلاتی دارد اما مضرات و موانعی هم ایجاد می‌کند. بنابراین باید از نهضت نقد شروع کرد؛ باید به افرادی که ولویک موضع محدود یا یک فرمول کوچک را می‌توانند کالبدشکافی کنند بها داد؛ به تدریج باید از نقدهای جزئی به نقد کل نظام دست پیدا کنیم، یعنی بتوانیم این نقدها را از روبنا به زیربنا و از مصادیق به مبانی و مسائل بنیادین بکشانیم و بتوانیم بگوئیم این ریشه است که این محصولات را دارد؛ اگر بخواهیم محصول دیگری داشته باشیم باید از ریشه‌ها و بنیادهای اسلامی شروع کنیم و این پیوندی که بین این ریشه‌ها و محصولات هست را درک کنیم

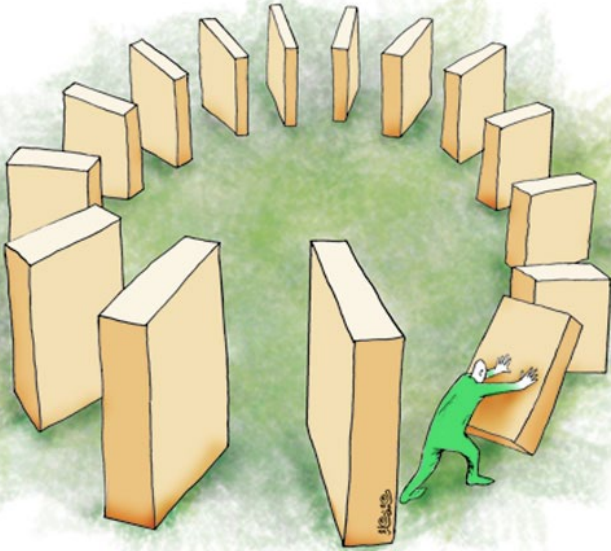
هم همین جاست و حکومت باید از آمرین و ناهین حمایت جدی کند.

اما از طرف دیگر همانگونه که هر حمله‌ای دفاعی دارد، هر حمله‌ای می‌تواند ضد حمله‌ای هم داشته باشد؛ اگر همیشه پدافند کنیم احتمال شکست مان بیشتر است، به موقع هم باید آفند کرد، به همین ترتیبی که آن‌ها در بین ما ممکن است افراد ضعیف‌الایمانی را جذب کنند و اسیر بگیرند، ما هم باید در بین آن‌ها افرادی که از سلامت ایمان و سلامت وجدان بیشتری برخوردارند را جذب کنیم، الآن افراد زیادی دنبال یک رسانه‌ی سالم منهای خشونت و سکس و هیجان کاذب هستند، اگر ما بتوانیم چنین رسانه‌ای را برایشان به وجود آوریم عده‌ای هم مخاطب این رسانه می‌شوند و ما می‌توانیم ضربه‌های متقابلی به دشمن وارد کنیم؛ ما می‌توانیم موحدین را حمایت کنیم تا در مقابل آن نظام بایستند.

نکته‌ی مهم دیگر این است که ما باید از برنامه‌های ساخته‌شده‌ی آنها در رسانه‌های ملی مان به ندرت استفاده کنیم، فکر نکنیم اگر صحنه‌های مستهجن یا خشن را حذف می‌کنیم و بقیه را نشان دهیم بی‌خطر می‌شود. پخش این فیلم و برنامه‌ها، فرهنگ آن‌ها را در کشور قابل تحمل و عادی می‌سازد حتی همان صحنه‌های ممنوعه برای شان قابل پذیرش می‌شود؛ ما باید رسانه‌ها و وسائل ارتباط جمعی خودمان را براساس فرهنگ اسلامی برنامه‌ریزی، برنامه‌سازی و سازماندهی کنیم. تولیدات خارجی را باید از کشورهایی که با فرهنگ ما هماهنگتر هستند بگیریم. از این بالاتر این است که در برنامه سازی‌های مان نباید از الگوهای آن‌ها استفاده کنیم. به هر میزان که ما در

حکومت باید از دسترسی آسان مردم عادی، به ویژه افراد کم اطلاع به این شبکه‌ها و محصولات جلوگیری کند. هم چنین باید مردم عادی را نسبت به این توطئه آگاه کرد

❖ باید تناقضات تمدن سکولار را با آموزه‌های دینی آشکار کنیم، یعنی آن جایی که مردم عادی و یا درس خوانده‌ها و فرهیخته‌های ما می‌پذیرند، نشان دهیم که پذیرش یک دستورالعمل یا یک محصول غربی چگونه اصول انسانی اخلاقی و یا آموزه‌های دینی ما را با خطر روبرو می‌کند و به چالش می‌کشد.



یا یک فرمول کوچک را می‌توانند کالبدشکافی کنند بها داد؛ به تدریج باید از نقدهای جزئی به نقد کل نظام دست پیدا کنیم، یعنی بتوانیم این نقدها را از روبنا به زیربنا و از مصادیق به مبانی و مسائل بنیادین بکشانیم و بتوانیم بگوئیم این ریشه است که این محصولات را دارد؛ اگر بخواهیم محصول دیگری داشته باشیم باید از ریشه‌ها و بنیادهای اسلامی شروع کنیم و این پیوندی که بین این ریشه‌ها و محصولات هست را درک کنیم.

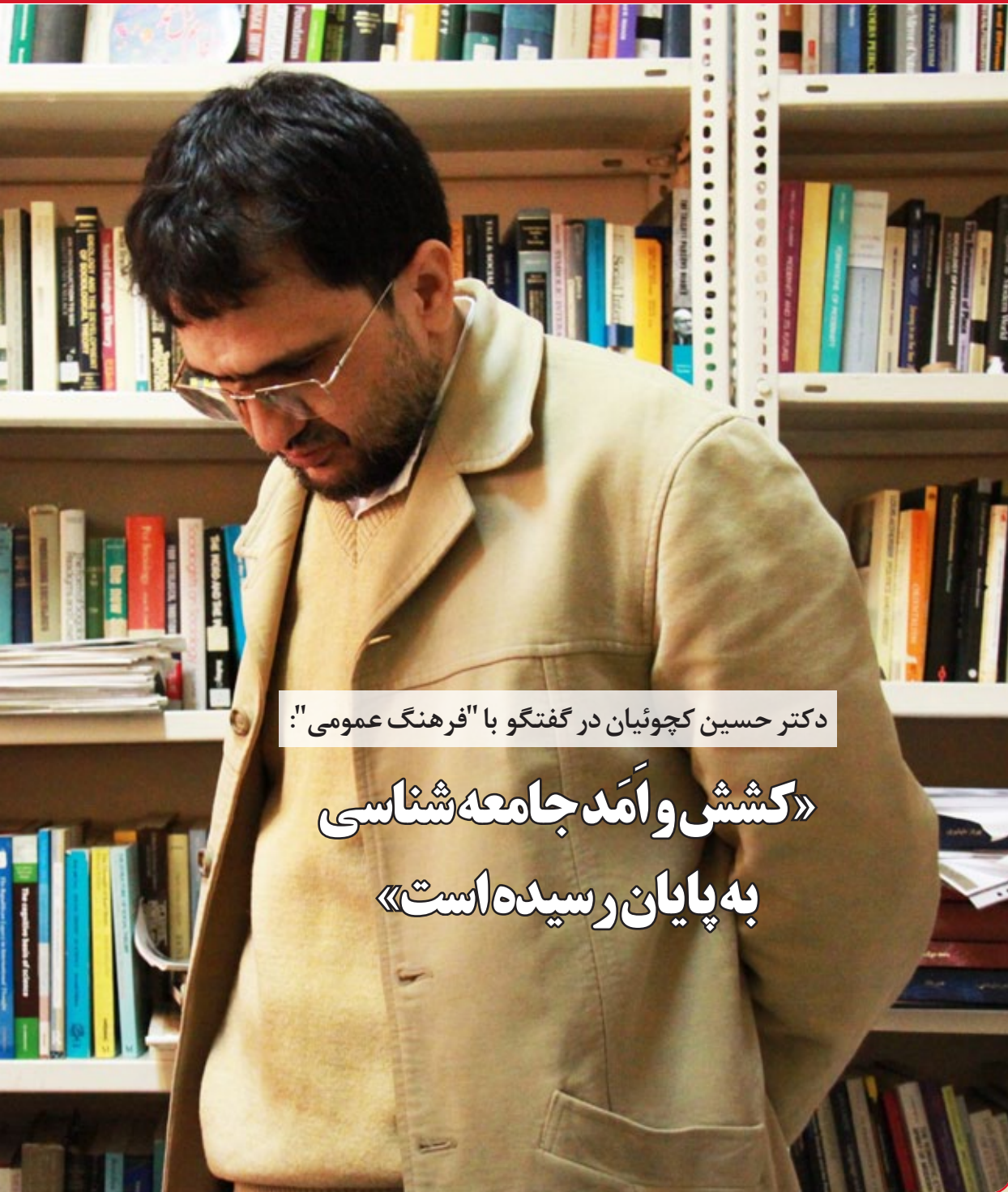
راهکار کوتاه مدت هم افشاگری است باید تناقضات تمدن سکولار را با آموزه‌های دینی آشکار کنیم، یعنی آن جایی که مردم عادی و یا درس خوانده‌ها و فرهیخته‌های ما می‌پذیرند، نشان دهیم که پذیرش یک دستورالعمل یا یک محصول غربی چگونه اصول انسانی اخلاقی و یا آموزه‌های دینی ما را با خطر روبرو می‌کند و به چالش می‌کشد، اگر بتوانیم این کارها را انجام دهیم، ان شاءالله افراد برای نقد و برای نظام سازی آماده‌تر می‌شوند.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته ●

برنامه‌سازی از الگوهای آن‌ها پیروی کنیم به همان میزان در خط آن‌ها فرهنگ‌سازی کرده‌ایم و مردم خودمان را به سمت فرهنگ آن‌ها سوق داده‌ایم. البته اینکه بخواهیم مبتنی بر الگوهای خودمان برنامه‌سازی کنیم احتیاج به پژوهش و آموزش‌های مفصل، زمان بر و دقیقی دارد و این گوشه‌ای از همان مطالبی است که تحت عنوان نهضت نرم‌افزاری از طرف مقام معظم رهبری بارها توجه داده شده است. تا ما تکنولوژی و علم بومی خودمان را درست نکنیم محتاج محصولات فرهنگ دیگران هستیم و به میزانی که از فرهنگ آن‌ها استفاده کنیم ضربه‌پذیری خودمان را بالا می‌بریم، این یک نکته مهم است.

در نگاهی دقیق‌تر برای این نهضت نرم‌افزاری باید ساختار و تشکیلات جدیدی به وجود آوریم؛ به عنوان یک راهکار بلندمدت باید نهضت نرم‌افزاری را بیشتر از آنچه که الآن جدی گرفته‌ایم اهمیت بدهیم؛ یعنی باید نه تنها در بحث اخلاقیات و عبادیات و امور سیاسی و نه تنها در بحث علوم انسانی بلکه حتی در محدوده محصولات و علوم تجربی هم باید دست به تجربه بزنیم؛ اگر «انسان» را در فرهنگ خودمان تعریف کنیم، «توسعه و تعالی» را در فرهنگ خودمان تعریف کنیم، حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب را در دستگاه خودمان تعریف کنیم، محتاج علوم تجربی خاصی خواهیم شد؛ زیرا علوم تجربی زندگی را برای انسان تعریف شده در علوم انسانی، تعریف و محقق و نیازهایش را رفع می‌کنند؛ البته این را باز هم اعلام می‌کنیم تا زمانی که ما کالای جانشین نداشته باشیم، در بعضی اضطرارها مجبوریم اکل بمیته کنیم و از آن محصولات و علوم تجربی فعلی استفاده کنیم.

راهکار میان‌مدت در مقابله با فرهنگ تخصصی غربی هم این است که از نهضت نقد شروع کنیم، اینکه بخواهیم یک نظام علمی را به‌تمامه تولید کنیم، زمان زیادی می‌خواهد، راهکار میان‌مدت این است که باورمان بیاید، و به عبارت بهتر، اندیشمندان ما یعنی نظام حوزوی و نظام دانشگاهی ما بپذیرد و باور کند که علوم و محصولات غربی در عین حال که به ظاهر یا به واقع یک رفاه و تسهیلاتی دارد اما مضرات و موانعی هم ایجاد می‌کند. بنابراین باید از نهضت نقد شروع کرد؛ باید به افرادی که ولو یک موضع محدود



دکتر حسین کچوئیان در گفتگو با "فرهنگ عمومی":

«کشی و آمد جامعه‌شناسی
به پایان رسیده است»

❖ در واقع تمام چرخش‌هایی که در جمهوری اسلامی اتفاق افتاده است، مربوط به همین مسئله است یعنی به این تلقی غلط از علم و تبعیت از علم بعد از جنگ تحمیلی و دفاع مقدس در پیاده کردن اقتصاد سرمایه داری، توسعه بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول. به این اعتبار که این‌ها نظریات علمی هستند و در مرحله بعد هم در حوزه سیاست نظریات

دیگری از همین علوم گرفته شده است در هر دوی این موارد پیامدهایی گریبان‌گیر ما شده است یکی تحمیل بحران‌های اقتصادی در سیستم و نظام اجتماعی ما به بار آورد و مشکلات زیادی و در حدود بیست و اندی شهر ایجاد کرد. در مرحله بعد و تحولات بعدی از نظریه‌های سیاسی این علوم و بحث توسعه سیاسی مطرح شد که اگر نیروی درونی و زایش اجتماعی مردم ما نبود می‌رفت که نظام دینی ما را منحرف کند و به مسیر دیگری بکشاند، این‌ها نتایجی است که از آن نوع نگاه اول حاصل می‌شود.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر اولین سؤال را با توجه به بحثی خدمتتان ارائه می‌کنیم که دغدغه فکری جنابعالی هم بوده و به طور خاص به نظریه پردازی در این حوزه پرداخته‌اید. درباره ماهیت علوم انسانی و این که چه خطراتی برای انقلاب اسلامی می‌تواند داشته باشد و اساساً نسبت آن با تفکر دینی چگونه است، می‌خواهیم نظر شما را جویا شویم.

دکتر کچوئیان: همان طور که می‌دانیم و به نحوی هم بحث شما متضمن آن بود این بحث یک بحث طولانی است. در واقع می‌توان گفت عمر آن با عمر انقلاب اسلامی قابل تطبیق است. یعنی زماناً شاید بتوان گفت با شروع انقلاب اسلامی و حتی قبل از آن این مسئله علوم انسانی و در واقع علوم انسانی غربی موضوع بحث و تأمل بوده بویژه از حیث نسبتش با جهان‌های دینی و جهان خاص ما و آنچه برآمده از این انقلاب اسلامی بود.

البته سؤال شما با توجه به قرائن مشخص بود که ناظر به علوم اجتماعی موجود یا علوم انسانی موجود است ولی شما سؤال را مطلق بیان کردید. این است که لازم دیدم تذکر دهم که در واقع بحث برسر این است چون علوم انسانی بطور مطلق و علوم اجتماعی بطور مطلق وضع متفاوتی دارد. اما این علوم چه نسبتی با انقلاب اسلامی و جامعه ما دارد؟ اگر بحث را بصورت عمومی مطرح کنیم در واقع شاید راحت‌تر و منطقی‌تر بشود وارد بحث شد. یعنی این هم کمک می‌کند به اینکه فکر نکنیم که مسئله‌ای که قرار است طرح شود، مسئله‌ای ایدئولوژیک است، هرچند که از

اشاره:

آقای دکتر حسین کچوئیان از اندیشمندان برجسته و متعهدی هستند که مطالعات عمیق و در عین حال گسترده‌ای در قلمرو علوم انسانی مدرن، جریان‌های فکری پسامدرن، فلسفه غرب و نیز فلسفه و حکمت اسلامی دارند. دکتر کچوئیان از صاحب نظران مبدع و جدی در حوزه نقادی مبانی علوم انسانی سکولار هستند. ذهن وقاد و دامنه گسترده اطلاعات و نیز تعهد و تقید دینی و انقلابی، از دکتر کچوئیان چهره‌ای پرمخاطب و جذاب برای دانشجویان و طالب علمان دین‌دار و انقلابی ساخته است.

دکتر کچوئیان علیرغم مشغله‌های بسیار و ضیق وقت، دعوت ما برای گفتگو را با روی باز پذیرفتند و با حوصله به پرسش‌هایمان پاسخ گفتند. از بابت این لطف بزرگ، از ایشان سپاسگزاریم و شما را به مطالعه‌ی این گفتگو دعوت می‌کنیم



فارسی ترجمه شده کتابی راجع به فوکو، هربرت دریفوس و رابینو نوشته‌اند و به نحوی این مسئله را مطرح کرده‌اند. البته این کتاب خیلی پیچیده است ولی نکته همین است، نظریه علوم اجتماعی می‌تواند داری اشکال مختلفی باشد یکی از اشکال آن جامعه شناسی است. و در بحث از جامعه شناسی یا نظریه‌های جامعه شناختی هم باید توجه داشته باشیم که کارهایی که به شکل معمول و تجربی انجام می‌گیرد، مدنظر قرار ندهیم. مثلاً این بحث که انحرافات تا این حد بالا رفته یا پایین آمده، بحث ما نیست. بحث برسر قابلیت‌ها و کارایی‌های جامعه شناسی در اهداف بنیادی و اولیه‌اش است. نظریه اجتماعی تجدد از ماکیاولی تا جامعه شناسی یک هدف اساسی و بنیادی را دنبال می‌کرد که بحث ما در این جهت قائل است به اینکه جامعه شناسی مُرد، یا ممتنع است یا نمی‌تواند اهدافش را تأمین کند و به این معنا می‌توان گفت که جامعه شناسی مرده است. اصولاً نظریه اجتماعی تجدد که شکل پیچیده و پخته و کلاسیک آن جامعه شناسی است براساس این فکر و ایده محوری که انسان تمامیتش براساس جهانی که در آن زندگی می‌کند

بود که مباحث علوم اجتماعی را از جهت مرگ جامعه شناسی دنبال می‌کنند. بنابراین مسئله اول مشخص شد که من می‌خواستم به چه چیزی اشاره کنم. و یک مسئله نظری که جنبه‌ی تاریخی علم را می‌رساند مدنظر بنده بود که خلاصه کشش و آمد جامعه شناسی به پایان رسیده است. هر چند که مطالعات فرهنگی هم لزوماً مورد تأیید بنده نیست.

اما اینکه چرا جامعه شناسی به پایان رسیده است و به یک معنا همان‌طور که در صحبت‌های شما هم بود، امتناع دارد، این مسئله برمی‌گردد به این نکته که شما یک نگاه عمیقی به تاریخ پیدایش نظریه جامعه شناسی و تطورات بعدی آن داشته باشید. یعنی اگر در ذهنتان به دنبال این باشد که جامعه شناسی به دنبال چه چیزی بود؟ چه الگویی را می‌خواست دنبال کند و چه هدف معرفت شناسانه‌ای داشت و دنبال چه چیزی بود؟ اگر این مسائل را مورد توجه قرار دهید و سپس تاریخ اقداماتی که برای این اهداف انجام گرفته را دنبال کنید، می‌توانید به نظریه‌ای که بنده گفتم برسید. البته به نظرم می‌رسد که شاید در کتاب‌هایی که به



➤ بحث ما

در مرگ جامعه‌شناسی این است که جامعه شناسان به این مسئله رسیدند که چنین کاری را نمی‌توانند بکنند. یعنی نه می‌توانند براساس تاریخ و جامعه و فرهنگ بفهمند انسان چی بوده، به کجا آمده و به کجا خواهد رفت و نه اینکه براساس این فهم می‌توانند اداره و سازماندهی کنند به نحوی که انسان به جهان برسد. دلایل هم کل تاریخ علوم اجتماعی است.

❧ در این نگاه قاعده‌تأ علوم اجتماعی یک شاخص قرار می‌گیرد و آن وقت ما باید خودمان را تطبیق دهیم و این اتفاقاتی است که در جمهوری اسلامی از ابتدای آن اتفاق افتاده و همین امروز هم در حال وقوع است. یعنی عده‌ای به اعتبار اینکه این‌ها علم و دانش هستند، می‌گویند شما باید از آن تبعیت کنید. باید همه و کلیت نظام و مسئولین خود را با این علوم تطبیق دهند و به بیان‌های مختلف این سخن را تکرار می‌کنند که شما تجربه‌ها و دانش بشری را زیر پا گذاشتید. علم را زیر پا گذاشتید. کارشناسی نمی‌کنید و مقولاتی نظیر این که ناظر به این مسئله است که شما منطبق با علم مدرن

در قلمرو مورد

نظر تان حرکت

نمی‌کنید.

اگر قضیه به این

شکل باشد

روشن است که

نتیجه این رویکرد

به مسئله این

خواهد شد

نه تنها ما باید در

حال حاضر خود

را تطبیق دهیم،

بلکه از اساس

هم ظاهراً اشتباه

کردیم چون منطق

درونی این علوم

از ابتدا چیزهای

زیادی من جمله

وقوع انقلاب دینی

و اینکه رهبران

دینی بتوانند موضع

مردمی انسانی و

بیرون از قدرت

داشته باشند، را

نفی می‌کرد.



کنم و نکته دوم اینکه من می‌توانم براساس درکی که بدست می‌آورم بگویم انسان کجا باید برود، چگونه خود را سازماندهی کند و چگونه جهان خودش را، اقتصاد و سیاست و نظایر این را بسازد.

بحث ما در مرگ جامعه‌شناسی این است که جامعه‌شناسان به این مسئله رسیدند که چنین کاری را نمی‌توانند بکنند. یعنی نه می‌توانند براساس تاریخ و جامعه و فرهنگ بفهمند انسان چی بوده، به کجا آمده و به کجا خواهد رفت و نه اینکه براساس این فهم می‌توانند اداره و سازماندهی کنند به نحوی که انسان به جهان برسد. دلیلش هم کل تاریخ علوم اجتماعی است. لازم نیست که شما مطالعات فرهنگی را مورد اشاره قرار دهید. در واقع علوم اجتماعی رفته رفته از ابتدای شکل‌گیری و بعد از دورکیم و مارکس و وبر به بعد اذعان به این کرد که ما توانایی این کار را نداریم. نه اینکه ما نمی‌توانیم آمار بگیریم طلاق چقدر بالا رفته یا چقدر پایین آمده است؟ خبر این بحث مربوط به مرگ جامعه‌شناسی نیست. کما اینکه برای اینگونه کارها لازم نیست فرد جامعه‌شناس باشد، یک آدم معمولی هم

یعنی جهان اجتماعی و تاریخی قابل توضیح است، بوجود آمده، نه تنها قابل توضیح است بلکه قابل سازماندهی و هدایت است، یعنی این فکر که ما می‌توانیم این موجود را براساس کلیت جهانی که در آن زندگی می‌کند بشناسیم و بطور عمیق بفهمیم از کجا آمده و در چه وضعیتی است و به کجا خواهد رفت و از طرف دیگر براساس این فهم انسان را هدایت کنیم به مقاصد و اهدافی که در جهان دارد و یا باید داشته باشد، یعنی به سعادت برسائیمش. یعنی بحث برسر این نوع نظریه است. جامعه‌شناسی این ادعا را داشت و در قالب تئوری‌های مختلف می‌گفت که من می‌توانم انسان را در خلال کارش بفهمم کیست. حقیقت انسانی را، از خلال کارها و فعالیت‌هایی که می‌کند. منظور این جهان اجتماعی، جهانی است که محصول ماست، یعنی مطابق فرض جامعه‌شناسانه محصول ماست. یعنی ما به تمامه ساختیمش. یعنی این یکی از فرض‌های جامعه‌شناسی است که می‌گفت من از خلال فعالیت‌های مختلف فرهنگی و اقتصادی می‌توانم بفهمم این انسان چی بوده، چی شد و چه خواهد شد. یعنی وجود انسانی را در این جهان معنا

کما اینکه در جریان انقلاب اسلامی این مسئله را دیدیم، که چگونه می‌شود آدم‌ها رفته رفته عوض می‌شوند به اعتبار اینکه از منظر این علوم نگاه می‌کنند. برای این‌ها هدف‌ها، تهدیدها، نیازها و خواسته‌ها کاملاً تغییر می‌کند و بعضی‌ها تحت عنوان اینکه این‌ها واقع‌گرایانه نیست منتفی می‌شود. و خلاصه با هر سخنی و هر سازی که این علوم می‌گویند، می‌رقصند و مشابهت پیدا می‌کنند، بدون توجه به اینکه این علوم در خدمت مقاصد و اهداف دیگری بوده است و اگر حقیقتی هم داشته باشد، حقیقتی مربوط به این اهداف و مقاصد بوده است، نه هر مقصد و هدفی.

یک وجهی است ولی استدلال و منطق و عقل ما را به این نتیجه کشانده است نه اینکه علائق ایدئولوژیک ما. در این مورد اگر سوابق خود من را دنبال کنید در یک دوره‌هایی با اینکه درگیر این مباحثات بودم از همان اوایل انقلاب، ولی اصلاً موضعی را که مثلاً ده پانزده سال است به آن رسیدم، نداشتیم. و نوع نگاه و فهمم متفاوت بود. برای طرح بحث به صورت کلی ما باید نسبت علم و جهان اجتماعی را قبلاً مورد بحث قرار دهیم. در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد که یک دیدگاه دیدگاهی است که علیرغم اینکه به نظر من متون دینی خلاف آن است ولی در جامعه ما از قبل این دیدگاه وجود داشته و سابقه طولانی دارد و بعضاً ممکن است فکر کنیم این دیدگاه یک دیدگاه اسلامی هم است و دیدگاه دیگری که مقابل این دیدگاه است.

دیدگاه نخست نسبت بین جامعه و علم را به یک معنا اصلاً نمی‌بیند و علم را به طور کامل از جهان‌هایی که در آن رشد می‌کند و به وجود می‌آید مستقل می‌داند. این نوع نگاه اول به علم و رابطه‌اش با جامعه به نوع نگاهی برمی‌گردد که به خود علم داریم. در این نوع نگاه، تعلق خاطری که به بحث معرفت و مسئله حقیقت داریم و اعتقادی که به امکان دستیابی به حقیقت یقینی و قابل اتکاء داریم تأثیرگذار است. در این دیدگاه جهان علم، جهانی است که جنبه‌های مختلف یعنی مسئله حقیقت، معیار حقیقت و کلیه فرآیندهای موجود در عالم که اتفاق می‌افتد کاملاً از جهان‌های بیرونی استقلال دارد. به یک معنا علم غیر تاریخی است. یعنی هر کس به علم رسید، رسیده. هر جا علم حاصل شد، حاصل شده و براحتی علم ممکن است از این زمین به زمین دیگری منتقل شود و هیچ اشکالی هم بوجود نیاید. چرا که علم بری از این تأثیر و تأثیرات تاریخی و اجتماعی است. اگر از این منظر به مسئله نگاه کنیم در واقع رابطه علوم مختلف با جهان‌های مختلف یک رابطه بیش نیست و آن هم رابطه نفی و اثبات است که آن هم مدار و معیارش معرفت است. یعنی معرفت یا علم به عنوان شاخص بالا ایستاده است

خطر عظیمی در پشت این نقاب علم و معرفت غربی که در این علوم متجلی شده، پنهان است و در کمین ماست.

و اگر افق فکری شما با آن تطابق کرد، که فبها و گرنه مشکل از شماست و شما باید خود را با حقیقت وفق دهید. اگر از این نگاه به علوم نظر کنیم و فرض ما هم این باشد که این‌ها علم هستند آن وقت حاصل و نتیجه کار با توجه به اینکه ما حیات اجتماعی و فرهنگی خود و اقتصاد و سیاست را گونه‌ای دیگر می‌فهمیم و گونه‌ای دیگر می‌خواهیم اداره کنیم. چون شکل دیگر فهم ما و گونه دیگری که می‌خواهیم جهان را اداره کنیم با این نوع فهم علوم اجتماعی موجود در تعارض است. در این نگاه قاعدتاً علوم اجتماعی یک شاخص قرار می‌گیرد و آن وقت ما باید خودمان را تطبیق دهیم و این اتفاقاتی است که در جمهوری اسلامی از ابتدای آن اتفاق افتاده و همین امروز هم در حال وقوع است. یعنی عده‌ای به اعتبار اینکه این‌ها علم و دانش هستند، می‌گویند شما باید از آن تبعیت کنید. باید همه و کلیت نظام و مسئولین خود را با این علوم تطبیق دهند و به بیان‌های مختلف این سخن را تکرار می‌کنند که شما تجربه‌ها و دانش بشری را زیر پا گذاشتید. علم را زیر پا گذاشتید. کارشناسی نمی‌کنید و مقولاتی نظیر این که ناظر به این مسئله است که شما منطبق با علم مدرن در قلمرو مورد نظرتان حرکت نمی‌کنید. اگر قضیه به این شکل باشد روشن است که نتیجه این رویکرد به مسئله این خواهد شد نه تنها ما باید در حال حاضر خود را تطبیق دهیم، بلکه از اساس هم ظاهراً اشتباه کردیم چون منطق درونی این علوم از ابتدا چیزهای زیادی من جمله وقوع انقلاب دینی و اینکه رهبران دینی بتوانند موضع مردمی انسانی و بیرون از قدرت داشته باشند، را نفی می‌کرد. مطابق تئوری آن‌ها دین به عنوان نهادی که مشروعیت بخش قدرت بوده و مسائلی از این دست مطرح می‌شود. در این نوع نگاه اصل قضیه از اساس زیر سؤال می‌رود و هر چه قدر آگاه‌تر به این قضیه باشیم ممکن است در وضعیت متفاوتی قرار گیریم ولی در هر صورت نتیجه کار این است که دچار تزاخم و تنازع با این علوم خواهیم شد، به تعبیری دیگر با خودمان و نه با این علوم. به این معنا که دو موضع متفاوت جلوی روی ماست

❧ در حالی که سوای بحث من در تاریخ غرب بحث مرگ علوم مکرر در مکرر مطرح شد. از قرن هجدهم که مرگ فلسفه و متافیزیک و بسیاری از علوم دیگر مثل الهیات را اعلام کردند تا قرن نوزدهم که مرگ فلسفه سیاسی، سیاست و انواع مختلف مرگ‌ها را مطرح کردند و حتی این اواخر خود بودریار نظریه پرداز مشهور فرانسوی مرگ جامعه شناسی را مطرح کرده بود.

که یک طرف خودش را در قالب علم موجه می‌سازد و طرف دیگر خود را در قالب آن چیزی که به حسب بیان شرع و خداوند و انبیاء به ما رسیده و این تراحم‌ها حداقل اثر و پیامدش این است که ما را در کار خود کند می‌کند و آثار عمیق‌تری هم دارد که می‌توان در این سی سال دنبال کرد. در واقع تمام چرخش‌هایی که در جمهوری اسلامی اتفاق افتاده است، مربوط به همین مسئله است یعنی به این تلقی غلط از علم و تبعیت از علم بعد از جنگ تحمیلی و دفاع مقدس در پیاده کردن اقتصاد سرمایه داری، توسعه بانک جهانی و صندوق بین المللی پول. به این اعتبار که این‌ها نظریات علمی هستند و در مرحله بعد هم در حوزه سیاست نظریات دیگری از همین علوم گرفته شده است در هر دوی این موارد پیامدهایی گریبان گیر ما شده است یکی تحمیل بحران‌های اقتصادی در سیستم و نظام اجتماعی ما به بار آورد و مشکلات زیادی و در حدود بیست و اندی شهر ایجاد کرد. در مرحله بعد و تحولات بعدی از نظریه‌های سیاسی این علوم و بحث توسعه سیاسی مطرح شد که اگر نیروی درونی و زایش اجتماعی مردم ما نبود می‌رفت که نظام دینی ما را منحرف کند و به مسیر دیگری بکشاند، این‌ها نتایجی است که از آن نوع نگاه اول حاصل می‌شود.

نگاه دوم، نگاهی است که به شکل تاریخی به علم توجه می‌کند یعنی عطف توجه به این که علم و جامعه پیوند وثیقی به یکدیگر دارند و به یک معنا علم هویت دارد یعنی این طور نیست که حقیقت و ماهیت علم و آن چیزی که تحت عنوان معرفت و دانش به ما منتقل می‌شود مستقل از فضاهایی که در آن رشد کرده و مقاصد انسانی که به اعتبار آن به وجود آمده، معنا دار باشد. برعکس در واقع هر علمی یک زمان و مکان خاص دارد که در آن زائیده می‌شود و در کلیت محتوای علم شرایط و مقتضیات زمانه کاملاً رسوخ می‌کند. حتی در منطق آن و رویکردهای شناختی آن و ابزارها و روش‌هایی که به کار می‌گیرد، این مسائل دخالت دارد. اگر با این نگاه به قضیه نظر کنیم آثار بسیار اساسی‌تر است یعنی این تلقی از علم به ما می‌گوید اگر علمی را از فضایی دیگر بفرس این‌که جابه‌جایی ممکن باشد، جدا کردید و مثل یک درخت و گیاهی که مقتضی خاک دیگری بوده به خاک دیگری بیاورید این درخت با علم بفرس این‌که رشد کند که بسیار بعید است و تاریخ علوم اجتماعی



❧ نظریه اجتماعی تجدید از ماکیاولی تا جامعه شناسی یک هدف اساسی و بنیادی را دنبال می‌کرد که بحث ما در این جهت قائل است به اینکه جامعه شناسی مُرد، یا ممتنع است یا نمی‌تواند اهدافش را تأمین کند و به این معنا می‌توان گفت که جامعه شناسی مرده است.

❖ فوکو به کارهایش نسبت جامعه‌شناسی نمی‌دهد و نمی‌گوید که جامعه‌شناسی می‌کنم و اسمی جدید بر روش مطالعه خویش می‌گذارد و معتقد است که جامعه‌شناسی علم قرن نوزدهمی بوده و بعد از آن علوم دیگری جایگزین آن می‌شود. فوکو مجموعه‌ی این ادله را در قالبی طرح می‌کند که جامعه‌شناسی که تفکر غربی در پی آن بوده است به پایان رسیده. اما اینکه مطالعات فرهنگی بتوانند این کار را بکنند یا نکنند بحث دیگری است که از نظر من به طریق اولی مطالعات فرهنگی نمی‌تواند این وظیفه را به عهده گیرد.

« حکمت و اندیشه »

در کشورهای غیر غربی نشان می‌دهد که این اتفاق نیفتاده و این علوم معمولاً هم نمی‌توانند در کشورهای دیگری غیر از غرب رشد کنند. این علم به جای اینکه ثمره مورد نظر شما را بدهد تبدیل به یک درخت خرزهره می‌شود و به جای اینکه به شما کمک کند تا رشد و ارتقاء پیدا کنید و تغذیه شوید و از ثمراتش استفاده کنید، مخرب محصول شما خواهد بود. به چه شکل؟ در این معنایی که علم را دارای نسبت تنگاتنگی با فضاهایی که در آن رشد کرده است می‌بینیم، علوم در این تصویر به مثابه عینک‌هایی می‌ماند که به چشم می‌زنیم و این عینک‌ها چون در جاهای مختلف رنگ‌های خاصی دارد و چیزهای خاصی را نشان می‌دهد، مثلاً نمی‌تواند در این دنیا موجودات ماورایی و نفوذ آنان را ببیند و از میان تمام دغدغه‌های انسانی فقط دغدغه‌های مادی را می‌بیند و برای دستیابی به آن دغدغه‌های مادی روش‌های خاصی را که متناسب با این علوم است می‌بیند.

در این حالت وقتی به چشم می‌زنید شیشه کبود لاجرم عالم کبودت می‌نمود. بطور طبیعی شما از مجرای این علوم شباهت به آن پیدا می‌کنید. به این معنا که شما عالم را چون اینگونه می‌بینید، وقتی در عالم فرض کنیم شما عینکی داشتید این عینک‌ها برخی چاه‌ها را به شما نشان می‌داد و برخی نشان نمی‌داد. در این صورت وقتی در زندگیتان در حال حرکت هستید و سیاست‌گذاری می‌کنید و اقدامات مختلف انجام می‌دهید، به طور طبیعی چیزهایی که با این عینک مشاهده می‌کنید، منظورنظر قرار می‌دهید و آن‌هایی را که نمی‌بینید منظورنظر قرار نمی‌دهید و در درون آن‌ها سقوط می‌کنید و از آن‌هایی که می‌بینید پرهیز می‌کنید. و به تعبیری دیگر علوم، مثال نورافکنی را دارد که در یک شب تاریک به روی یک دیوار سیاه انداخته شده باشد. در عین حالی که فضایی را روشن کرده و نشان می‌دهد، چیزهایی را نیز نشان نمی‌دهد. در نتیجه بطور طبیعی شما از مواجه و تماس با آن چیزهایی که نمی‌بینید برکنارید و این مسئله در واقع هم‌مشکل شدن شما با این علوم را نتیجه می‌دهد. چون خصوصیت بشر این است که در دایره تصورات و تصویرهایی که از عالم دارد زندگی می‌کند. هر کدام از ما جهان‌های متفاوتی داریم به این معنا که تصورات متفاوتی داریم. بعضی در این دنیا هر



❖ اگر کسی هم علیه علوم انسانی اعتراضی کند در برابرش می‌شویم. این نشان دهنده عمق مشکل است. قضیه به این می‌ماند که کسی مریض است اما خود را سالم تلقی می‌کند و اگر به او بگوییم که مریض است ناراحت می‌شود.



بدیلی به نام مطالعات فرهنگی را تجویز نموده‌اید، اگر صلاح می‌دانید نظریه خویش را به شکلی مبسوط طرح نمائید.

دکتر کچوئیان: این مسئله مربوط می‌شود به سخنرانی که در دانشگاه علامه طباطبائی مطرح کرده‌ام و دچار بدفهمی شده است. دانشجویان این دانشگاه، نام سخنرانی را «مرگ جامعه شناسی، تولد مطالعات فرهنگی» گذاشته‌اند. اولاً بنده آن اسم را انتخاب نکردم، هر چند اسم بدی هم نبود. عده‌ای تصور کردند بنده مدعی مطالعات فرهنگی هستم. یعنی فکر می‌کنم مطالعات فرهنگی بهتر از جامعه شناسی است، در صورتی که این طور نبود. در واقع در چارچوب بحثی که من مطرح کردم و می‌کنم مطالعات فرهنگی موقعیت بدتری از لحاظ

معرفت شناختی و روش‌شناختی و جنبه‌های نظری نسبت به جامعه شناسی دارد. بحث این بود که می‌خواستیم تلنگری به جنبه تاریخت علوم زده باشیم. زیرا در تاریخ ما اصولاً مرگ و زندگی علوم خیلی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. یعنی گویی علمی که به دنیا می‌آید همیشه باید ماندگار باشد و هیچ موقع مرگ ندارد. من در آنجا با توجه به تحولاتی که در علوم اجتماعی گذشته بود می‌خواستم به این نکته توجه دهم و اینکه سراغ مطالعات فرهنگی رفتم به این جهت بود که می‌خواستم بگویم آن چیزی که دلالت می‌کند بر اینکه علم تمام شده یا قابلیت‌های خود را از دست داده است و دیگر نمی‌تواند پاسخ‌های لازم را به بعضی از مسائلی که مطرح می‌شود بدهد، وجود چنین حوزه‌ای است که مطالعات فرهنگی نام دارد. یعنی حوزه مطالعات فرهنگی به این دلیل بوجود آمده که یک نقصان‌هایی و درگیری‌های نظری و مشکلاتی در جامعه شناسی وجود داشته است که مطالعات فرهنگی مطرح شده است. من فقط از حیث اینکه این مسئله دلالت می‌کند بر اینکه جامعه شناسی با توجه به تجربه نظری خودم که یک بحث مستقل می‌طلبد دچار مشکل شده است. البته در این وجه هم اشاره بنده به کسانی

چقدر آدم کشته شود، خیالی ندارند انگار این دنیا، دنیای آن‌ها نیست و خبردار نمی‌شوند از این دنیا و آدم‌هایی که کشته می‌شوند و حساس هم نیستند. بطور کلی وضعیت ما اینگونه است. وقتی ما یک تصویر و تصویری داریم که در آن بعضی چیزها مهم و برخی چیزها مهم نیستند، همین طور برخی چیزها شوق انگیزند و برخی چیزها شوق انگیز نیستند و خلاصه روابط بین اشیاء و پدیده‌ها در این دنیا به شکل خاصی است. ما وقتی در این دنیا وارد می‌شویم به مثابه دنیای مجازی است که این عینک را به چشم زده‌ایم و با آن بازی می‌کنیم و مثل آن می‌شویم و با قواعد آن دنیا بازی می‌کنیم و در نتیجه این نقض غرضی که در اینجا اتفاق می‌افتد خیلی شدیدتر و حادث‌تر خواهد بود. شما

مقاصدی دارید، فکر می‌کنید این مقاصد با این وسیله قابل تأمین است، وارد این فضا می‌شوید و در آن فضا که چیزهای دیگری وجود دارد شما کارهای دیگری می‌کنید و حاصل کار این خواهد شد که رفته رفته هم دنیای شما عوض می‌شود و هم خود شما عوض می‌شوید. کما اینکه در جریان انقلاب اسلامی این مسئله را دیدیم، که چگونه می‌شود آدم‌ها رفته رفته عوض می‌شوند به اعتبار اینکه از منظر این علوم نگاه می‌کنند. برای این‌ها هدف‌ها، تهدیدها، نیازها و خواسته‌ها کاملاً تغییر می‌کند و بعضی‌ها تحت عنوان اینکه این‌ها واقع‌گرایانه نیست منتفی می‌شود. و خلاصه با هر سخنی و هر سازی که این علوم می‌گویند، می‌رقصند و مشابعت پیدا می‌کنند، بدون توجه به اینکه این علوم در خدمت مقاصد و اهداف دیگری بوده است و اگر حقیقتی هم داشته باشد، حقیقتی مربوط به این اهداف و مقاصد بوده است، نه هر مقصد و هدفی.

بنابراین اگر از هردو نگاه به قضیه نظر کنیم، خطر عظیمی در پشت این نقاب علم و معرفت غربی که در این علوم متجلی شده، پنهان است و در کمین ماست.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر شما به نوعی بحث امتناع علم الاجتماع را مطرح کرده‌اید و

نگاه دوم،

نگاهی است که به شکل تاریخی به علم توجه می‌کند یعنی عطف توجه به این که علم و جامعه پیوند وثیقی به یکدیگر دارند و به یک معنا علم هویت دارد یعنی این طور نیست که حقیقت و ماهیت علم و آن چیزی که تحت عنوان معرفت و دانش به ما منتقل می‌شود مستقل از فضا‌هایی که در آن رشد کرده و مقاصد انسانی که به اعتبار آن به وجود آمده، معنا دار باشد. برعکس در واقع هر علمی یک زمان و مکان خاص دارد که در آن زائیده می‌شود و در کلیت محتوای علم شرایط و مقتضیات زمانه کاملاً رسوخ می‌کند. حتی در منطق آن و رویکردهای شناختی آن و ابزارها و روش‌هایی که به کار می‌گیرد، این مسائل دخالت دارد.

بحث برسر این حقیقت بود که تفکر غربی کلاً به بن‌بست رسیده است، چه در قالب جامعه‌شناسی و چه در قالب‌هایی دیگر.

➤ به طور کلی انسان این احساس را ندارد که مباحث در دانشگاه‌های ما به شکل عمقی مورد فهم قرار می‌گیرد، مطالعه می‌شود و آموزش داده می‌شود. ما یک سطح روشنی از این علوم را گرفته‌ایم. مثلاً همین مطالعات فرهنگی که راجع به آن بحث کردیم، انسان‌های کمی پیدا می‌شوند که به ریشه‌های این بحث، چرایی، چگونگی و ظهور این حوزه‌ها و دیگر گونی‌های نظری در این حوزه‌ها آگاه باشند. هر چند به طور صوری می‌گویند فلان چیز دارای نقصان بود و در نتیجه فلان جزء دیگر آمد و نقصان آن را رفع کرد. و به این صورت صوری توانایی تحلیل دارند ولی بطور عمقی بستگی و نسبت این نظریه‌ها را با فضای اجتماعی خود نمی‌دانند و در جریان تطورات عمیق این نوع نظریات نیستند.

می‌تواند این کارها را انجام دهد و آمار بگیرد. ولی آن نوع نظریه پردازی که جامعه شناسی دنبالش بود نمی‌تواند به نتیجه برسد. آن وقت در اینجا بحث مطالعات فرهنگی را مطرح کردم و یکی از مصادیق خیلی مهم آن را اصولاً در تشعّبی که علوم اجتماعی بعد از جامعه شناسی پیدا کرده است قرار دادم. یعنی بعد از بحران جامعه شناسی، نقطه بحران جامعه شناسی را هم پارسونز گرفتیم. یعنی بعد از پارسونز آن طرح از هم پاشید. بعد از آن، کثیری از حوزه‌های نظری به وجود آمد که دیگر نام خود را علم هم نمی‌گذارند. می‌گویند، مثلاً مطالعات فرهنگی، مطالعات خانواده، مطالعات فمینیستی و مطالعات پسا استعماری. یعنی اسم خود را علم نمی‌گذارند و به هیچ کدام از قالب‌های جامعه شناسی ملتزم نیستند و تبعیت نمی‌کنند و در عین حال اهداف و مقاصد بسیار محدودی دارند. یعنی طرح بزرگ معنادار کردن حیات انسان در روی زمین و در این جهان را از برنامه خودشان بیرون گذاشتند. در کتاب‌های موجود این کتاب دریفوس و رابینو (فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک) طرح فوکو را از همین حیث بررسی می‌کند. یعنی آن‌ها به بررسی این مسئله می‌پردازند و می‌بینند که در تاریخ غرب چه طرح‌هایی وجود داشته که برای پاسخ به این سؤال توجیه شده‌اند و به اینجا می‌رسند که دو طرح ساختارگرایی و هرمنوتیک وجود داشته است. فوکو با آگاهی از نقصان این‌ها در توضیح مسئله انسان می‌خواهد طرحی دیگر پیدا کند که آن طرح هم نقصان‌های خودش را دارد. من در آن بحث به این نکته اشاره کردم که خود فوکو به کارهایش نسبت جامعه شناسی نمی‌دهد و نمی‌گوید که جامعه شناسی می‌کنم و اسمی جدید بر روش مطالعه خویش می‌گذارد و معتقد است که جامعه شناسی، علم قرن نوزدهمی بوده و بعد از آن علوم دیگری جایگزین آن می‌شود. فوکو مجموعه ی این ادله را در قالبی طرح می‌کند که جامعه شناسی که تفکر غربی در پی آن بوده است به پایان رسیده. اما اینکه مطالعات فرهنگی بتواند این کار را بکند یا نکند بحث دیگری است که از نظر من به طریق اولی مطالعات فرهنگی نمی‌تواند این وظیفه را به عهده گیرد، گرچه بعضی از چیزها که جامعه شناسی از انجام آن ناتوان بوده، می‌تواند انجام دهد. در هر صورت بحث برسر این نبود که آن خوب است

و این بد است. بحث برسر این حقیقت بود که تفکر غربی کلاً به بن‌بست رسیده است، چه در قالب جامعه شناسی و چه در قالب‌هایی دیگر.

فرهنگ عمومی: وضعیت کلی علوم انسانی و نحوه تدریس آن در دانشگاه‌ها، چه مراکز علمی و دانشگاه‌هایی که با هدف اسلامی‌سازی علوم انسانی و چه دانشگاه‌هایی که به شکل معمول در حال فعالیتند مثل دانشگاه تهران و باقی دانشگاه‌ها و بطور کلی جغرافیای بحث را چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟

دکتر کچوئیان: در کل می‌توان گفت که وضع خوبی نداریم. اصولاً یکی از دلایل همین جنجال‌هایی که برسر بحث من ایجاد شد ناشی از این اوضاع و احوال بد است. در حالی که سوای بحث من در تاریخ غرب بحث مرگ علوم، مکرر در مکرر مطرح شد. از قرن هجدهم که مرگ فلسفه و متافیزیک و بسیاری از علوم دیگر مثل الهیات را اعلام کردند تا قرن نوزدهم که مرگ فلسفه سیاسی، سیاست و انواع مختلف مرگ‌ها را مطرح کردند و حتی این اواخر خود بودریار نظریه‌پرداز مشهور فرانسوی مرگ جامعه شناسی را مطرح کرده بود، اگر این مسئله یعنی بحث مرگ‌ها که به اشکال مختلف مطرح شده است همچون عصر پسا متافیزیک در همین حد هم روشن بود، جنجال‌های بسیار برسرش رخ نمی‌داد. یعنی به طور محتوایی وارد مباحث می‌شدند و می‌گفتند نظر شما صحیح است یا نادرست به جای اینکه کسی متهم به مقولات سیاسی و از این قبیل اتهامات شود. در هر صورت ما وضع خوبی نداریم به این معنا که علی‌الوصف ما حتی این علوم را هم خوب نمی‌دانیم و خوب هم تعلیم نمی‌دهیم. بنده خودم امروز از بررسی نزدیک به ۴۰ تا ۵۰ برگه امتحانی آزمون ورودی دکترای آادم. البته از حق نگذریم وضعیت نسبت به گذشته خیلی بهتر شده است. در قیاس با اوایل انقلاب یا حتی در قیاس با ۱۰ سال پیش سطح دانش ما خیلی بالاتر رفته است و در حال ارتقا هستیم ولی به طور کلی انسان این احساس را ندارد که مباحث در دانشگاه‌های ما به شکل عمقی مورد فهم قرار می‌گیرد، مطالعه می‌شود و آموزش داده می‌شود. ما یک سطح روشنی از این علوم را گرفته‌ایم. مثلاً همین مطالعات فرهنگی که راجع به آن بحث کردیم، انسان‌های

❧ به نظر من هر چه بیشتر عمق این علوم انسانی را فهم کنیم و مبادی و بنیادهایش را بشناسیم، بیشتر به این مسئله وقوف پیدا خواهیم کرد که این علوم زدهای هر علم دینی هستند که در هر زمینه‌ای ممکن است بوجود آید. یعنی اصولاً این امکان وجود ندارد که این علوم را تطهیر کنید و به نوعی آن‌ها را استحاله کنید و با ملاحظات آن را به تفکر دینی متصل کنید.



کمی پیدا می‌شوند که به ریشه‌های این بحث، چرایی، چگونگی و ظهور این حوزه‌ها و دگرگونی‌های نظری در این حوزه‌ها آگاه باشند. هر چند به طور صوری می‌گویند فلان چیز دارای نقصان بود و در نتیجه فلان جزء دیگر آمد و نقصان آن را رفع کرد. و به این صورت صوری توانایی تحلیل دارند ولی بطور عمقی بستگی و نسبت این نظریه‌ها را با فضای اجتماعی خود نمی‌دانند و در جریان تطورات عمیق این نوع نظریات نیستند. به طور دقیق و عمیق نمی‌توانند حتی این نظریات را برای ما ارائه دهند و استفاده کنند. یعنی ممکن است خیلی از این نظریات را بدانیم ولی قابلیت به کارگرفتنشان را نداشته باشیم. در دانشگاه‌های ما خیلی از این نظریات را با هم ترکیب می‌کنند در صورتی که خیلی از این نظریات امکان ترکیب ندارد و بنده در حال حاضر فکر نمی‌کنم در دانشگاه‌های ما چیزی به اسم علم بیان شود. مایک مجموعه مفاهیم را یاد می‌دهیم و یاد می‌گیریم که معنا و مفهوم آن را نمی‌دانیم. یعنی تصور می‌کنیم چیزی را مفهوم کردیم و به چیزی علم دادیم. مثلاً فلان شکل‌های پیچیده ترکیبی از انواع نظریه‌ها را به عنوان یک مدل تلفیقی ارائه می‌دهیم و می‌گوئیم مدلی نو ساخته‌ایم که در رساله خویش می‌خواهیم آن را توضیح دهیم. ولی واقعاً این چه چیزی را توضیح می‌دهد و چه امری را معنادار و مفهومی می‌کند. هیچ کس نمی‌تواند این مسئله را به طور جد دفاع کند.

یکی از ادله‌های خوب برای اینکه بتوانیم وضع موجود را فهم کنیم، همین اوضاع و احوال عرصه عمومی است. در عرصه عمومی ظرف یک مدت، هرروزی



که باد تفکر غرب به طرفی وزیده ما نیز به همان طرف وزیدیم. یک روز جهانی شدن بود یک روز پست مدرنیسم بود. یک روز تعدیل ساختاری و خصوصی سازی در اقتصاد مطرح می شود، یک روز نظریات فوکو یا ما یک روز نظرات هانتینگتون بود. هر روز با این نظرات خود را مشغول ساختیم و وقتی تاریخ مصرف این نظریات تمام شد، نظریات و مباحث ما هم فروکش کرد.

در همین مطالعات فرهنگی، چون در آنجا مطرح شده در این کشور نیز مورد بحث قرار می گیرد. اما این مباحث براساس چه منطقی است؟ براساس چه منطقی باید مطالعات فرهنگی صورت گیرد. بعضاً منطق های خیلی خنده داری شنیده می شود. مثلاً می گویند فرهنگ خیلی مهم است و چون انقلاب ما هم یک انقلاب فرهنگی بود، پس باید مطالعات

الآن متأسفانه وضع ما این است و همچنان این سلوک را ادامه می دهیم و حتی براساس خود دیدگاه هایی که در غرب مطرح است نباید این گونه حرکت می کردیم ولی چون آن دیدگاه ها را نفهمیدیم، ناشیانه ادامه می دهیم.

فرهنگی ما خوب و مناسب باشد. انگار که نیاز و مسئله ما را پاسخ می دهند. همین نوع اقدامات، حرکات و وضعیت ها نشان دهنده این است که ما چه وضعی داریم. البته شاید به نوعی بتوان گفت وضع عرصه عمومی از وضعیت دانشگاه ها در شرایط بهتری است زیرا ممکن است در عرصه عمومی انسان ندرتاً فهمی یا عمقی ببیند یا اینکه قبول کند افرادی هستند که وقتی این مباحث را مطرح می کنند، می فهمند چه می گویند. اما در دانشگاه ها سطح بسیار پایین است و مباحث دارای تأخر زمانی زیادی است و مهمتر از همه اینکه این مسئله درک نشده که علوم اجتماعی ماهیت فرهنگی دارند و دارای هویت اند و اساساً تداوم علوم به شکل جاری خیانت به جامعه و عقل و هویت خود است.

الآن متأسفانه وضع ما این است و همچنان این سلوک را ادامه می دهیم و حتی براساس

❧ **الّا در این علوم موجود از نظر بنده امکان اینکه بتوان راهی برای پیوندشان با فکر دینی و علوم دینی پیدا کرد، وجود ندارد و این ها بطور بنیادی و ماهوی ضد هم هستند.** اصولاً از نظر کسانی که به تاریخ این علوم آگاهی دارند، نیاز به فکر کردن وجود ندارد، چون شروع شکل گیری این نوع نظریه پردازی و تصور و گسترش آن تا آخرین لحظه، دقیقاً در تقابل با فکر سنت بوده است. یعنی از اول، داستان این بوده که فکر سنت با این چارچوب ها، مبادی

و بنیان ها مشکل دارد و با متمرکز شدن دقیق روی جنبه هایی که فکر سنت را، دینی می کند یا از آن حیثیات دینی است، با تمرکز روی آن جنبه ها نوعی نظریه پردازی دیگر که این ویژگی ها را نداشته باشد ایجاد کردند که تبدیل به جامعه شناسی و نظریات علوم اجتماعی شده است. و به این دلیل اصلاً امکان ندارد بتوان این دو را با هم جمع کرد.

که اکثر مؤسسات پیش گفته می خواسته اند انجام دهند. **دکتر کچوئیان:** البته من فکر نمی کنم این مؤسسات چنین کاری را بخواهند انجام دهند، زیرا طرح های مختلفی وجود دارد. یعنی راجع به اسلامی شدن و بومی شدن علوم اجتماعی انواع مختلف طرح ها وجود دارد که یک شکل آن همین نوع مواجهه ای است که شما اشاره کردید. بنابراین اشکال دیگری از مواجهه هم وجود دارد. اما این که کدام یک از این اشکال را ممکن بدانیم و انتظار داشته باشیم که نتیجه دهد، بستگی به تلقی ای دارد که از ماهیت این علوم داریم. به نظر من هرچه بیشتر عمق این علوم انسانی را فهم کنیم و مبادی و بنیادهایش را بشناسیم، بیشتر به این مسئله وقوف پیدا خواهیم کرد که این علوم ضدهای هر علم دینی هستند که در هر زمینه ای ممکن است بوجود آید. یعنی اصولاً این امکان وجود ندارد که این علوم را تطهیر کنید و به نوعی آن ها را استحاله کنید و با ملاحظات آن را به تفکر دینی متصل کنید. البته یک کار ممکن است بشود و آن این است که کاربردهای محدودی برای این علوم تعریف کنیم. که این کاربردهای محدود مثل کارکردهای تکنیکی باشد که هر ابزاری دارد. مثلاً آمار جمع کند یا اطلاعات توصیفی از اوضاع و احوال جامعه برای ما فراهم کند. در این جا دیگر این علوم، ماهیت تئوریک ندارند یا در سطح خیلی نازلی جنبه ی مفهومی در آن ها وجود داشته باشد. آن وقت این علوم را کنار بگذاریم و بعد یک نوع نظریه پردازی را شکل دهیم که آن ابعادی که بطور معمول از علوم اجتماعی متوقعیم به آن جواب دهد و الا در این علوم موجود از نظر بنده امکان اینکه بتوان راهی برای پیوندشان با فکر دینی و علوم دینی پیدا کرد، وجود ندارد و این ها بطور بنیادی و ماهوی ضد هم هستند. اصولاً از نظر کسانی که به تاریخ این علوم آگاهی دارند، نیاز به فکر کردن وجود ندارد، چون شروع شکل گیری این نوع نظریه پردازی و تصور و گسترش آن تا آخرین لحظه، دقیقاً در تقابل با فکر سنت بوده است. یعنی از اول، داستان این بوده که فکر سنت با این چارچوب ها، مبادی و بنیان ها مشکل دارد و با متمرکز شدن دقیق روی جنبه هایی که فکر سنت را، دینی می کند یا از آن حیثیات دینی است، با تمرکز روی آن جنبه ها نوعی نظریه پردازی دیگر که این ویژگی ها را نداشته باشد ایجاد کردند که تبدیل به جامعه

خود دیدگاه هایی که در غرب مطرح است نباید این گونه حرکت می کردیم ولی چون آن دیدگاه ها را نفهمیدیم، ناشیانه ادامه می دهیم. اگر کسی هم علیه علوم انسانی اعتراضی کند در برابرش می شوریم. این نشان دهنده عمق مشکل است. قضیه به این می ماند که کسی مریض است اما خود را سالم تلقی می کند و اگر به او بگوییم که مریض است ناراحت می شود. متأسفانه برخی مراکز علمی هم که تأسیس شد و شامل یکی دو دانشگاه می شد ما در آن جاها هم دستاوردهای خیلی خوبی نمی بینیم. دلیل آن هم واضح است. زیرا اگر جایی ساخته شود و از همان معلمان و کتاب های جاهای دیگر استفاده شود تغییری ایجاد نشده است.

فرهنگ عمومی: اگر بخواهیم در این زمینه به مراکز علمی و دانشگاه های مختلف مثلاً دانشگاه مفید، باقرالعلوم، مدرسه عالی شهید مطهری و یا مؤسساتی نظیر فرهنگستان علوم اسلامی و یا حتی مدرسه علمیه معصومیه که با هدف اسلامی سازی علوم انسانی به وجود آمدند، نظر کنیم آن ها را چگونه ارزیابی می کنید؟

دکتر کچوئیان: البته بحث من کلی است، منتها این مراکز که اشاره کردید اگر دارای وضع بدتری نباشند مثل دانشگاه مفید وضع بهتری ندارند. و متأسفانه تاکنون نتایج خوبی حاصل نشده است. البته در بعضی جاها مثل باقرالعلوم جهت های مثبتی دیده می شود، همان طوری که در امام صادق (ع) و یا سایر جاها چون مدرسه معصومیه وجود دارد ولی هنوز به جایی نرسیده است که انسان احساس کند، روند متفاوتی ایجاد شده و یا اساس تازه ای شکل گرفته است. یعنی تداوم گذشته را می بینیم و متأسفانه این تداوم بسیار ملحوظ است. یعنی شکل بد علوم و علوم اجتماعی در دانشگاه ها را در این فضاها بیان می کنند و اگر فضای متفاوت آن جاها نباشد شاید اثر این علوم بدتر هم جلوه کند.

فرهنگ عمومی: اگر ما در اسلامی سازی علوم انسانی جهت نیل به مقصود بخواهیم آن نگاه وحدانی که اسلام به ما توصیه می کند را به این علوم انسانی وارداتی بار کنیم، آیا پروژه ما پروژه موفق خواهد بود؟ همین کاری

ما نظریه اجتماعی می‌خواهیم که بنیادهای آن بنیان‌های درستی باشند، منظورم از بنیادهای درست این است که مثلاً افق هستی‌شناختی‌اش محدود به طبیعت نباشد یا انسان‌شناسی درستی داشته باشد به این معنا که ابعاد مختلف وجودی انسان را مورد توجه قرار دهد و دنبال نوعی نظریه‌پردازی هستیم که جاهایی را که جهان درست و حقیقی می‌دانیم و یا جهان ما است را لحاظ کند. یعنی در این جهان و به این جهان اعتقاد داشته باشد و برپایه این جهان فکر کند.

«حکمت و اندیشه»

شناسی و نظریات علوم اجتماعی شده است. و به این دلیل اصلاً امکان ندارد بتوان این دو را با هم جمع کرد.

فرهنگ عمومی: بنابراین شما به جای اسلامی‌سازی علوم قائل به تعبیر تولید علوم اسلامی هستید؟

دکتر کچوئیان: من لزومی نمی‌بینم که اسم اسلامی و غیر اسلامی بگذاریم. ما نظریه اجتماعی می‌خواهیم که بنیادهای آن بنیان‌های درستی باشند، منظورم از بنیادهای درست این است که مثلاً افق هستی‌شناختی‌اش محدود به طبیعت نباشد یا انسان‌شناسی درستی داشته باشد به این معنا که ابعاد مختلف وجودی انسان را مورد توجه قرار دهد و دنبال نوعی نظریه‌پردازی هستیم که جاهایی را که جهان درست و حقیقی می‌دانیم و یا جهان ما است را لحاظ کند. یعنی در این جهان و به این جهان اعتقاد داشته باشد و برپایه این جهان فکر کند، نه یک جهانی که عده‌ای دیگر با تصورزندگی دیگر و افق محدودتر کارهایی انجام دهند که منجر به این محصولات فعلی شود. اما ما باید بپذیریم در جهان متفاوت‌تری زندگی می‌کنیم و دنبال نوعی نظریه‌پردازی هستیم که ابعاد مختلف این جهان متفاوت را لحاظ کند. حال می‌خواهد اسم آن را بگذاریم اسلامی یا بومی، فرقی نمی‌کند.

فرهنگ عمومی: ظاهراً منطق چالش فلسفه غرب با اسلام این است که آن‌ها توجه به پدیدارها را بیشتر مدنظر قرار می‌دهند درحالی که در حکمت اسلامی حقیقت بیشتر منظور است. براین اساس آیا ما برای لحاظ کردن حقیقت نیاز به ایدئولوژی داریم؟

دکتر کچوئیان: ما تا وقتی که چیزی را ایجاد نکرده‌ایم، نمی‌توانیم راجع به نتیجه یا خروجی نهایی آن صحبت کنیم. اینکه گفته می‌شود علوم اجتماعی غرب به جهان پدیدارها اهتمام می‌ورزد و ابعاد ماهوی را لحاظ نمی‌کند، از یک جهت درست است و از جهتی دیگر غلط است. از این جهت درست است که در مقام نظریه‌پردازی به ابعاد پدیداری عالم توجه می‌کند. اما از لحاظ ماهوی غلط است به این دلیل که نمی‌توان نوعی انسان‌شناسی داشته باشیم که به وجوه ذاتی و ماهوی انسان نپردازد و علوم اجتماعی بدون چنین انسان‌شناسی ناممکن است.

یعنی این علوم نمی‌تواند انسان‌شناسی نداشته باشد و انسان‌شناسی هم بطور طبیعی عبارت از سخن گفتن از وجوه ماهوی هستی انسان و اینکه حقیقت انسان چیست، می‌باشد.

باید ببینیم در قسمت دوم سؤال، منظور شما از ایدئولوژی چیست؟ ما برای اینکه در سطح تجربی نظریه‌پردازی کنیم و علم داشته باشیم باید الزامات و ضروریاتی را به لحاظ نظری قبول کنیم. یعنی این الزام و ضروریات برما حاکم است. یعنی تا آن الزامات و ضروریات را پاسخ نگوییم، نمی‌توانیم به این سطح برسیم. آن الزام و ضروریات همین ابعاد فلسفی هر علمی است. برای دستیابی به این بنیادهای نظری و مفروضات فلسفی، انواع مختلف شیوه‌ها و روش‌ها وجود دارد. یک روش دستیابی به ابعاد همین دیانت است. یعنی ممکن است کسی فکر کند به صورت عقلانی می‌تواند به این مسائل جواب دهد و بگوید فلسفه متکفل این‌ها است. یا اینکه فرد دیگری بگوید: خیر. ما نمی‌توانیم بگوییم ماهیت انسان چیست؟ ماهیت انسان را فقط دین می‌تواند ارائه کند. اگر بطور طبیعی به این نتیجه برسیم دیانت به ما کمک می‌کند و مبانی و مفروضات را برای ما فراهم می‌کند تا در مراحل بعدی بتوانیم به نظریه‌پردازی علمی بپردازیم.

فرهنگ عمومی: به یک معنا شما مبانی دینی را در دین منحصر نمی‌دانید، بلکه عقل هم در جاهایی مبناساز است. این طور نیست؟

دکتر کچوئیان: این‌ها دو روش مقابل هم هستند. من در مقام انتخاب بین این‌ها نیستم. در واقع توضیح دادم که دو دیدگاه وجود دارد. یکی دیدگاه کسانی است که معتقدند این مقولات را می‌توان از طریق فلسفی پاسخ گفت. مثلاً اگر کسی مثل مارکس نوعی انسان‌شناسی ارائه می‌کند یا دورکیم و وبر هرکدام به نوعی انسان‌شناسی معتقدند، عده‌ای می‌گویند این انسان‌شناسی‌ها ممکن است از تفکر دینی اخذ شده باشد. مثلاً دورکیم از یهودیت و وبر از پروتستانیزم. فارغ از این تأثیرات ناخودآگاه اگر از خود این اندیشمندان ببرسیم شما برچه اساسی چنین فرضی را اتخاذ کرده‌اید، در بهترین حالت ممکن است بگویند نوعی انسان‌شناسی عقلانی داریم. یعنی به این

البته شاید به نوعی بتوان گفت وضع عرصه عمومی از وضعیت دانشگاه‌ها در شرایط بهتری است زیرا ممکن است در عرصه عمومی انسان ندرتا فهمی یا عمقی ببیند یا اینکه قبول کند افرادی هستند که وقتی این مباحث را مطرح می‌کنند، می‌فهمند چه می‌گویند. اما در دانشگاه‌ها سطح بسیار پایین است و مباحث دارای تأخر زمانی زیادی است و مهمتر از همه اینکه این مسئله درک نشده که علوم اجتماعی ماهیت فرهنگی دارند و دارای هویت‌اند و اساساً تداوم علوم به شکل جاری خیانت به جامعه و عقل و هویت خود است.



درک از انسان به واسطه تأملات عقلانی رسیدیم. در انسان‌شناسی حوزه‌ای تجربی به نام مردم‌شناسی داریم که با آن کاری نداریم. اما یک انسان‌شناسی که سخن از ماهیت و حقیقت انسان می‌کند. به طور معقول این انسان‌شناسی در دوجا مطرح است، یک جا در فلسفه است که جنبه عقلانی دارد و جایی دیگر در ادیان که با مباحث الهیاتی از حقیقت انسان بحث می‌کند. پس دو شیوه یا روش وجود دارد.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر به عنوان سؤال پایانی وظیفه ما را در انتخاب بین این دو مقوله و روش چه می‌دانید و به عبارتی دیگر برای حل و فصل مسئله علم غرب چه باید کرد؟

دکتر کچوئیان: در رابطه با علوم غربی وظیفه ما در یک روز یا دو روز خلاصه نمی‌شود. به این معنا که حل این مسئله همچون تقلید از یک برساخته فنی که نمونه آن موجود است، نیست، که بخواهیم چیز جدیدی بسازیم حتی اگر هم چنین باشد و به مقولات مادی برگردد کار ما در صورت کپی‌برداری و الگوگیری مستلزم زمان است. اما در مورد علم که این لزوم و ضرورت بیشتر احساس می‌شود. خصوصاً وقتی پای یک علم نو و متفاوت در میان است. به نظر من بهترین کار در بدو امر و مقدمه ضروری شناخت عمیق این علوم وارداتی است. البته این به معنی گسترش علوم در سطحی گسترده نیست. خیر، کار شناخت عمیق این علوم بایستی توسط اهل تفکر صورت گیرد. در مرحله بعدی نقادی و بعد تدقیق‌های تطبیقی و مطالعات این تپیی در بنیادها و طی کردن پیامدها لازم است.

نکته‌ای که به نظرم خیلی مهم است این است که ما اگر بتوانیم سؤالات و مسائل خودمان را به این علوم عرضه کنیم و ببینیم که پاسخ‌های این علوم چه مشکلاتی برای ما به وجود می‌آورد و کنکاش در مسیر این معضلات به ما کمک بسیار می‌کند که شاید بتوانیم مسیر خاص خودمان را پیدا کنیم.

فرهنگ عمومی: تشکر و قدردانی می‌کنیم از جناب آقای دکتر که حوصله کردند و سؤالات متعدد ما را پاسخ گفتند. ●

گزارشی اجمالی درباره‌ی تفسیر پوزیتیویستی علم

» امیر مهدی بخشی زاده

پیوند نزدیکی میان پوزیتیویسم و ماتریالیسم وجود دارد، اگرچه همه‌ی پوزیتیویست‌ها، ماتریالیست نیستند. نحوی تلازم و همراهی میان پوزیتیویسم و لیبرالیسم نیز وجود دارد و اغلب لیبرال‌ها [اگر چه شاید نه همه‌ی آن‌ها] به لحاظ فلسفی و معرفت شناختی پوزیتیویست هستند.

ظهور و بسط و در مقطعی سیطره‌ی پوزیتیویسم در برخی قلمروهای تفکر غرب مدرن، نشانه‌ای از روح سطحی‌نگر و ظاهر بین مدرنیته است و نیز نشانه‌ای از بحران و فراتر از آن زوالِ تفکر در ساحات غرب مدرن. تدریجاً و از نیمه‌ی قرن بیستم میلادی، بحران و به تعبیر دقیق‌تر به تمامیت رسیدن تفکر مدرن در غرب به مرحله‌ی تازه‌ای وارد شد و

اشاره:

پوزیتیویسم یک نحله‌ی فلسفی است که ریشه‌های پیدایش آن به قرون هفده و هجده میلادی می‌رسد. ظهور پوزیتیویسم و نیز بسط آن از لوازم سیطره‌ی تفکر اومانیزستی در غرب مدرن بوده است. جوهر پوزیتیویسم، تأکید بر نحوی سطحی گرایی افراطی حسی - تجربی در قلمرو عالم ناسوت است و صورتی از صور ظهور و بسط سوژکتیویته‌ی مدرن می‌باشد.



🔴 کتاب «دوره ی فلسفه پوزیتیویستی» کنت که بین سال‌های ۱۸۳۰ - ۱۸۴۲ منتشر شد در میل تأثیر فراوان گذاشت او سعی کرد رویکرد پوزیتیویستی را با علم استقرایی و استقرا گرایی که میراث بیکن محسوب می‌شد، پیوند بزند و در این راستا در ابداع و بسط روش‌های استقرایی کوشید.

الف: پیشینه تاریخی

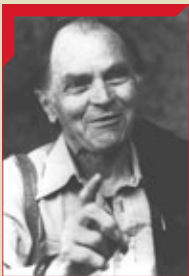
به لحاظ تاریخی جریان پوزیتیویسم از دو منبع الهام گرفته است اول، آرا تجربه گرایان انگلیسی که از لاک و بارکلی و هیوم آغاز و در ویتگنشتاین به پختگی خاصی رسید و دوم، آرا و اقوال پوزیتیویسم قاره‌ای که از کنت آغاز و از طریق ماخ به نمایندگان نامدار این جریان یعنی حلقه وین انتقال یافت.

متون تاریخی نشان می‌دهد اولین کسی که از کلمه «پوزیتیویسم» در آثار خود استفاده کرد هانری سن سیمون (۱۸۲۵ - ۱۷۶۰) بود او این کلمه را برای نامیدن هرگونه روش و رویکرد علمی در ارتباط با جهان بکار برد. او چنین علمی را «پوزیتیو» نامید. سن سیمون رویای «آئین علم» را در سر می‌پروراند که در آن روحانیانی از سنخ دانشمندان و فیزیکدانان وجود دارند. در سال ۱۸۱۷ اگوست کنت (۱۸۵۸ - ۱۷۹۷) با سن سیمون آشنا شد. این آشنایی اگر چه کوتاه بود ولی در زندگی کنت سخت تأثیرگذار بود. او لفظ و اندیشه پوزیتیویسم را از سن سیمون وام گرفت و به تدریج به گسترش آن همت گماشت. درواقع رواج تدریجی پوزیتیویسم در سده نوزدهم مدیون کنت است. نفوذ این مکتب از نیمه قرن نوزدهم تا نخستین دهه‌های قرن بیستم در جمیع سرزمین‌های اروپای غربی گسترده شد. اهم مطالب کنت در مورد علم عبارت بود از:

۱. علم یگانه معرفت معتبر و امور واقع یگانه متعلق‌های ممکن معرفت است.
۲. فلسفه روشی متفاوت از علم ندارد.
۳. کار عمده فلسفه پی بردن به مبادی کلی مشترک علوم در راستای کمک به انسان است.
۴. پوزیتیویسم با هر گونه نیروها و ذوات در فراسوی امور واقع و قانون‌های که در علم ثابت و کشف نمی‌شود و با هرگونه روش که به روش علمی قابل تحویل نباشد، معارضه دارد.

جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) از طریق بنتیام و پدرش جیمز میل با اندیشه‌های کنت و نوع نگاه او به علم آشنا شد و آن را پروراند. کتاب «دوره‌ی فلسفه پوزیتیویستی» کنت که بین سال‌های ۱۸۳۰ - ۱۸۴۲ منتشر شد در میل تأثیر فراوان گذاشت او سعی کرد

با شکست کامل پوزیتیویسم معرفت شناختی و رویکرد پوزیتیویستی به علم مدرن، سوفسطایی مآبی پسامدرن جایگزین آن گردید که البته همه‌ی این‌ها حکایت گر یک حقیقت بزرگ و تغییر ناپذیر بوده و است و آن حقیقت همانا زوال تفکر اومانیستی است که در پی خود [و با توجه به برخی نشانه‌ها که هم‌اکنون ظاهر گردیده است] مرگ اجتناب ناپذیر تمدن غرب مدرن را به همراه دارد. پوزیتیویسم در سیر تطوّر فلسفه‌ی مدرن به اقسام مختلفی ظاهر گردیده است از پوزیتیویسم جنینی "فرانسیس بیکن" تا تمایلات پوزیتیویستی "جان لاک" و "دیوید هیوم" و پوزیتیویسم کلاسیک "اگوست کنت" و پس از آن پوزیتیویسم افراطی "حلقه‌ی وین" و سرانجام زوال و مرگ پوزیتیویسم، ریشه‌های پوزیتیویسم کنت و حتی حلقه‌ی وین را می‌توان در عصر به اصطلاح روشنگری غرب جستجو کرد و مرگ پوزیتیویسم یکی از جلوه‌های به تمامیت رسیدن غرب مدرن است. بی‌تردید یکی از نیازهای فکری کشور ما در شرایط کنونی، نقد دقیق پوزیتیویسم از منظر حکمت اسلامی است. اما قبل از هر نقدی باید با پوزیتیویسم آشنا شد. مطلبی که در پیش روی شما است، گزارشی است اجمالی از ویژگی‌های اصلی علم شناسی پوزیتیویستی و بدین منظور نگاهی شده است تا راه را بر طرح و نقد پوزیتیویسم در فضای فکری و فرهنگی و به‌ویژه آکادمیک و دانشگاهی کشور هرچه بیشتر هموار نماید. انشاءالله



🔴 فایراند معتقد است که بسیاری از اندیشه‌های پاپر ریشه در آرا میل داشته و بسیاری از آرا او رونوشت مدرنی از آثار میل است.

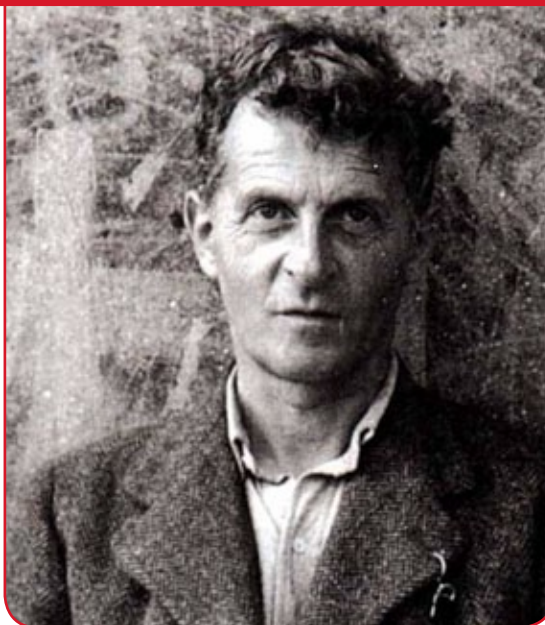
➤ پوزیتیویسم کنت و سن سیمون توسط ماخ و آوناریوس بسیار تغییر یافت اما بن مایه‌های اساسی آن در طرد مابعدالطبیعه و اصالت علم و تجربه و زمینه‌سازی برای اخلاق و جامعه‌شناسی مبتنی بر علم تجربی یکسان بود.

« حکمت و اندیشه

اندیشه‌ی ناصواب شود که علم به درون جایی راه یابد که حس را توان رفتن نیست. حتی ماخ تا مدتی پس از کشف اتم وجود آن را به دلیل اینکه بر حسیات صرف متکی نیست باور نداشت.

پوزیتیویسم کنت و سن سیمون توسط ماخ و آوناریوس بسیار تغییر یافت اما بن مایه‌های اساسی آن در طرد مابعدالطبیعه و اصالت علم و تجربه و زمینه‌سازی برای اخلاق و جامعه‌شناسی مبتنی بر علم تجربی یکسان بود. در ۱۸۹۵ ارنست ماخ تصدی استادی کرسی تازه تأسیس شده فلسفه علوم استقرائی در دانشگاه وین را برعهده گرفت. ماخ تا سال ۱۹۰۱ در این سمت باقی ماند. از آثار ماخ می‌توان به دو کتاب «در باب تعریف ماده» و «علم مکانیک» اشاره کرد. اندیشه‌های ماخ که صورتی خاص از تجربه‌گرائی افراطی و پوزیتیویسم تندرو بود به سرعت ریشه دواند. میراث ماخ در وین توسط گروهی از دانشجویان پرشور که در سال ۱۹۰۷ در کافه‌ای در وین دورهم جمع می‌شدند به اوج خود رسید. این جمع که بعدها به نام حلقه وین نامیده شدند از سه شخصیت اساسی با نام‌های فیلیپ فرانک، هانس هان و اتونویرت (۱۸۸۲ - ۱۹۴۵) تشکیل شده بود. بعدها با ورود موریتس شلیک (۱۹۳۶ - ۱۸۸۲) در سال ۱۹۲۲ و همین‌طور پیوستن ردولف کارناپ (۱۸۹۱ - ۱۹۷۰) در سال ۱۹۲۶ حلقه وین قدرت بیشتری پیدا کرد. جلسات به دانشگاه انتقال یافته بود و جمع بیشتری در جلسات منظم شرکت می‌کردند. شلیک که مردی توانا در مدیریت بود توانست رهبری حلقه را برعهده بگیرد و کارناپ که فیلسوفی دارای انسجام فکری بود توانست محوریت علمی حلقه را برعهده بگیرد. عموماً از حلقه وین با نام پوزیتیویسم منطقی یاد می‌شود که البته در ابتدای تأسیس مؤسسين به هیچ وجه چنین نامی را بکار نمی‌بردند. پوزیتیویسم منطقی نامی است که بلومبرگ و فایگل در سال ۱۹۳۱ به مجموع اندیشه‌های حلقه وین اختصاص دادند.

نویرت جامعه‌شناس و فیلسوف اتریشی و یکی از بنیانگذاران پوزیتیویسم منطقی و اصالت تجربه منطقی مارکسیت منفرد و مستقلی بود که در به راه انداختن و سازمان دادن به فعالیت‌های دانشجویی و آموزشی

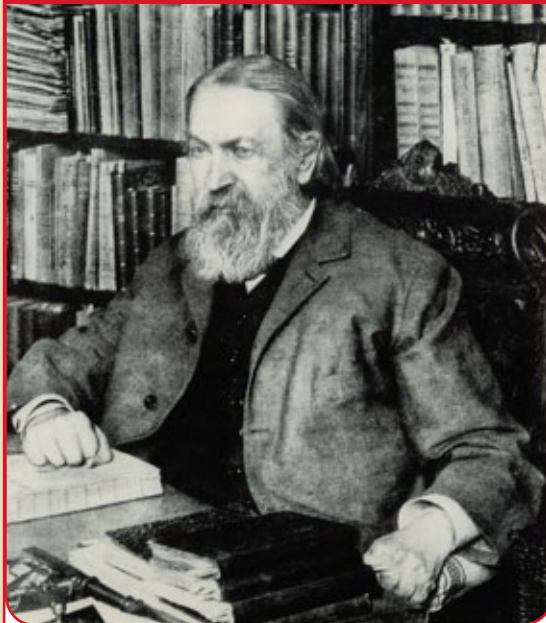


➤ ویتگنشتاین اگر چه خود اتریشی بود اما در سنت انگلیسی و در فضای تجربی آنجا نشو و نما کرده بود. او در طول حیات خود دو رویکرد کاملاً متفاوت نسبت به زبان اتخاذ کرد. هر دو رویکرد تأثیر گذار بودند. وی در سال ۱۹۲۱ کتابی کوچک با عنوان اختصاصی رساله منتشر کرد. این کتاب در عین اجمال و اختصارش به سرعت در بین تجربه‌گرایان و بویژه اعضای حلقه وین به عنوان یک اثر مهم و قابل بررسی پذیرفته شد. پوزیتیویست‌های منطقی مضامین رساله را بسیار مطابق و در جهت آراء خود یافتند و پیام اصلی آن را به صورت اصل تحقیق پذیری بیان کردند.

رویکرد پوزیتیویستی را با علم استقرایی و استقرا گرایی که میراث بیکن محسوب می‌شد، پیوند بزند و در این راستا در ابداع و بسط روش‌های استقرایی کوشید. میل همچنین از هیوم تجربه‌گرایی انگلیسی نیز متأثر بوده است. هرچند کنت و میل در آثار خود نگاهی نیز به جامعه‌شناسی داشتند، لکن تأثیر شگرفی در مبانی علم تجربی به معنای اعم داشتند. مثلاً فایراند معتقد است که بسیاری از اندیشه‌های پاپر ریشه در آرا میل داشته و بسیاری از آرا او رونوشت مدرنی از آثار میل است.

در آخرین دهه قرن نوزدهم پوزیتیویسم از رهگذار کارهای ارنست ماخ (۱۹۱۶ - ۱۸۳۸) و ریچارد آوناریوس (۱۸۹۶ - ۱۸۴۳) راه و روش نقادانه تری به خود گرفت. در آلمان و اتریش از این قسم پوزیتیویسم با عنوان «نقد گرائی تجربی» نام برده می‌شد. آوناریوس برنامه نقد گرائی تجربی را برنامه‌ای متکفل بر حذف مفروضات و آموزه‌های مابعدالطبیعی، به نفع تجربه‌گرائی محض بکار برد. اما از نظر ماخ علم و معرفت به طور کلی فقط ابزاری است که ارگانیسم آدمی برای مواجهه با توده نامتناهی حسیات آن‌ها را به کار می‌برد. آدمی کاری که با حسیات انجام می‌دهد به وجهی است که گویی علم چیزی جز تعمیم تجارب حسی نیست و دانشمند نباید دل برده این

❖ اندیشه‌های ماخ که صورتی خاص از تجربه گرایی افراطی و پوزیتیویسم تندرو بود به سرعت ریشه دواند. میراث ماخ در وین توسط گروهی از دانشجویان پرشور که در سال ۱۹۰۷ در کافه‌ای در وین دورهم جمع می‌شدند به اوج خود رسید. این جمع که بعدها به نام حلقه وین نامیده شدند از سه شخصیت اساسی با نام‌های فیلیپ فرانک، هانس هان و اتنو نویرت (۱۸۸۲ - ۱۹۴۵) تشکیل شده بود.



مهارت داشت. آثار عمده او در زمینه جامعه‌شناسی، اقتصاد، برنامه‌ریزی و روش علمی می‌باشد. نویرت برای علمی کردن بیشتر جامعه‌شناسی، اصطلاحات و مسائل جامعه‌شناسی را در قالب زبانی فیزیکی‌لیستی می‌ریخت به نحوی که همه گزاره‌های آن تجربی و توصیفگر اشیا و خواص مکانی و زمانی باشند. او متافیزیک و هرآنچه علی‌الاصول قابل تحقیق تجربی نبود را مهمل و ممنوع می‌شمرد. نویرت در سال ۱۹۲۹ با همکاری هانس هان و کارناپ و به امضای خود بیانیه‌ای به نام «مفهوم علمی جهان» از سوی حلقه وین منتشر کرد. دایرة المعارف علم یگانی که هدفش یگانه سازی علوم در یک علم واحد و تجربی بود، با ویرایشگری او و کارناپ و چارز موریس از سوی مؤسسه «وحدت علوم» که ابتدا به ریاست فیلیپ فرانک اداره می‌شد، دو مجلد را در زمان حیات نویرت منتشر کرد. از آثار او می‌توان به دو کتاب «جامعه‌شناسی تجربی» و «مبانی علوم اجتماعی» اشاره کرد.

موریتس شلیک در برلین متولد شد و در هجده سالگی برای تحصیل در رشته فیزیک وارد دانشگاه وین شد. او در جرگه شاگردان ماکس پلانک درآمد و در ۱۹۰۴ درجه دکتری در فیزیک دریافت کرد. آشنایی او با روش‌ها و معیارهای پژوهش علوم تجربی مایه سرخوردگی او از دیدگاه نئوکانتی‌ها و پیروان هوسرل و ایدئالیسم آلمانی بعد از کانت شد. در این دوران چیزی که بیش از هرچیز ذهن او را به خود مشغول کرده بود معرفت و حدود و ثغور آن بود. در سال ۱۹۲۱ رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین و اولین کتاب کارناپ را مورد مطالعه قرار داد. آراء فلسفی شلیک تحت تأثیر ویتگنشتاین و کارناپ عمیقاً تحول و تعدیل یافت. شلیک از سال ۱۹۲۲ تا پایان عمرش در دانشگاه وین تدریس کرد. در سال ۱۹۳۰ کتابی با نام مسائل اخلاقی منتشر کرد. کوشش شلیک در انتصاب کارناپ به عنوان مدرس در دانشگاه وین مؤثر افتاد و کارناپ جزو اعضای برجسته حلقه شد. ساینتیست‌ها و پژوهشگران بسیاری از آلمان، لهستان، انگلستان، نروژ، سوئد و ایالات متحده از جلسات حلقه وین دیدار و در گفت و گوها شرکت می‌کردند.

رودولف کارناپ برجسته ترین نماینده پوزیتیویسم منطقی در فلسفه علم و منطق است. از این رو است که

معمولاً آثار او به عنوان نماینده نحله پوزیتیویسم منطقی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ۱۸۹۱ در رونسدورف آلمان به دنیا آمد و در سال ۱۹۲۱ دکترای فلسفه گرفت. در سال ۱۹۲۸ نخستین کتاب مهمش با نام «ساختمان منطقی جهان» را منتشر کرد. در نخستین سال اقامتش در وین با سایر اعضا به مطالعه دقیق رساله منطقی فلسفی ویتگنشتاین پرداخت و با وجود تفاوت‌هایی که با ویتگنشتاین در زمینه فلسفه داشت بشدت تحت تأثیر او قرار گرفت. او با همکاری هانس رایشنباخ ویرایشگری نشریه ارکنتیس (شناخت) را از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ برعهده گرفت. در سال ۱۹۳۴ دومین اثر بزرگ خود با نام «نحو منطقی زبان» را منتشر ساخت. او در ۱۹۴۲ «مدخلی بر معنا شناسی» و در ۱۹۴۳ «صوری سازی منطق» را و در ۱۹۴۷ «معنی و ضرورت» را منتشر ساخت. او به فیزیکیالیسم و وحدت علوم اعتقاد راسخ داشت. او در سال‌های انتهائی عمرش مشکلات و انتقاداتی که پاپر متوجه اصل تحقیق پذیری کرده بود را پذیرفت و بنابراین اصل تأییدپذیری را جانشین اصل تحقیق پذیری کرد.

از سایر اعضای حلقه می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: فریدریش وایزمن، ادگار تسلیسل، بلافون یوهوس،

❖ عموماً از حلقه وین با نام پوزیتیویسم منطقی یاد می‌شود که البته در ابتدای تأسیس مؤسسين به هیچ وجه چنین نامی را بکار نمی‌بردند. پوزیتیویسم منطقی نامی است که بلومبرگ و فایکل در سال ۱۹۳۱ به مجموع اندیشه‌های حلقه وین اختصاص دادند.

❖ نویرت برای علمی کردن بیشتر جامعه شناسی، اصطلاحات و مسائل جامعه شناسی را در قالب زبانی فیزیکیالیستی می‌ریخت به نحوی که همه گزاره‌های آن تجربی و توصیفگر اشیا و خواص مکانی و زمانی باشند. او متافیزیک و هر آنچه علی‌الاصول قابل تحقیق تجربی نبود را مهمل و ممنوع می‌شمرد.

« حکمت و اندیشه

متأثران و مبلغین حلقه وین نقاط مختلف اروپا دانست. به ویژه ایر با کتاب معروف خود با نام «زبان، حقیقت و منطق» اندیشه‌های حلقه وین را در عالم انگلیسی زبان مطرح ساخت.

ب: محتوای اندیشه ای

اهم اندیشه‌ها و ملزومات علم شناسی پوزیتیویستی با تأکید بر حلقه وین عبارت است از:

ب- ۱: مشاهده بر نظریه مقدم است.

در نگاه پوزیتیویست‌های وینی گزاره‌های نظری معنا و صدق خود را از گزاره‌های مشاهده‌ای می‌گیرند به باورایشان ساختار علم به مثابه هرمی است که در پایین ترین قسمت گزاره‌های مشاهده‌ای قرار می‌گیرند. و گزاره‌های نظری که به مدد استقرا تعمیم یافته‌اند در قسمت‌های بالاتر قرار می‌گیرند. ایشان مشاهده را مستقل از نظریه می‌دانند و معتقدند می‌توان بوسیله گزاره‌های مشاهده‌ای آزمونی بین دو نظریه طراحی کرد تا از بین دو نظریه رقیب یکی انتخاب شود. از منتقدان جدی این نظر می‌توان به کوهن و فایرابند اشاره کرد. در نظر کوهن مشاهده در پرتو پارادایم معنا دار می‌شود و به همین دلیل گزاره‌های مشاهده‌ای نمی‌توانند به نظریه معنا بدهند به نظر او، این رابطه به نحو مطلوبی در پوزیتیویست‌ها تفسیر نشده است. همچنین فایرابند به جد معتقد بود که رابطه معنا دار برای گزاره‌های مشاهده‌ای و نظری دقیقاً برعکس است و هیچ گزاره مشاهده‌ای نیست که بتواند بدون یک نظریه تفسیر شود. از این رو تئوری مقدم بر مشاهده است. پاپر نیز در این مورد با کوهن و فایرابند هم‌داستان بود و از آنجا که نقطه آغاز نظریه پردازی را حدس می‌دانست معتقد بود که گزاره‌های مشاهده‌ای نظریه بار هستند.

ب- ۲: هر نوع گزاره‌ای متافیزیکی بی‌معنا است.

یکی از اندیشه‌های بنیادین پوزیتیویست‌های منطقی اصل تحقیق پذیری است. این اصل بیان می‌کند هر گزاره معنا دار یا باید گزاره‌ای تحلیلی (یعنی به صرف تحلیل موضوع قضیه صدق گزاره نتیجه شود) و یا از نظر تجربی تحقیق پذیر (یعنی قابلیت بررسی تجربی را داشته باشد) باشد در غیر این صورت بی‌معنا است. از این رو

فلیکس کافمن، هربرت فایگل، ویکتر کرافت، فلیپ فرانک، کارل منگر و کورت گودل.

در اینجا لازم است در تاریخچه پوزیتیویسم به ریشه‌های بریتانیایی آن نیز اشاره کنیم اگر در آثار بیکن مقدار قابل توجهی از ریشه‌های استقراگرایی را می‌توان یافت، اما این هیوم بود که با انتقادات جدی خود میخ تجربه را در زمین علم و معرفت بر زمین کوبید. و در نهایت راسل از جمله فلاسفه استقراگرایی بود که به همراه شاگردش ویتگنشتاین تأثیر انکار ناپذیری در شکل‌گیری حلقه وین و آراء ایشان داشت.

ویتگنشتاین اگر چه خود اتریشی بود اما در سنت انگلیسی و در فضای تجربی آنجا نشو و نما کرده بود. او در طول حیات خود دو رویکرد کاملاً متفاوت نسبت به زبان اتخاذ کرد. هر دو رویکرد تأثیر گذار بودند. وی در سال ۱۹۲۱ کتابی کوچک با عنوان اختصاصی رساله منتشر کرد. این کتاب در عین اجمال و اختصارش به سرعت در بین تجربه گرایان و بویژه اعضای حلقه وین به عنوان یک اثر مهم و قابل بررسی پذیرفته شد. پوزیتیویست‌ها منطقی مضامین رساله را بسیار مطابق و در جهت آراء خود یافتند و پیام اصلی آن را به صورت اصل تحقیق پذیری بیان کردند.

اعضای حلقه وین در سال ۱۹۲۸ «انجمن ارنست ماخ» را با هدف اشاعه و گسترش نگرش علمی و فراهم آوردن وسایل لازم برای اصالت تجربه نو بازگشایی کردند. در سال ۱۹۲۹ بیانیه‌هایی از سوی حلقه وین منتشر شد. هدف اصلی اعضای حلقه آن طور که در این بیانیه‌ها آمده بود عبارت از یگانه کردن علوم خاص و دسترس پذیر کردن حوزه معرفت برای بشر بود. در سال ۱۹۳۰ حلقه دست به انتشار نشریه‌ای به نام سالنامه‌ی فلسفی زد این سالنامه بعدها به نشریه ارکنتیس (شناخت) تغییر نام یافت.

در سال ۱۹۳۸ بامرگ شلیک و مهاجرت اکثر اعضا به آمریکا حلقه عملاً منحل شد. ولی تأثیری که اندیشه‌ی پوزیتیویسم منطقی بر جهان علم و علم‌شناسی فلسفی باقی گذاشت بیش از حد تصور بود. تارسکی در لهستان، راینشباخ و همپل در برلین، آینو کایلا در فنلاند، یورگنسن در دانمارک و ایر در انگلستان را می‌توان از

❖ رودولف کارناپ برجسته‌ترین نماینده پوزیتیویسم منطقی در فلسفه علم و منطق است. از این رو است که معمولاً آثار او به عنوان نماینده نحله پوزیتیویسم منطقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

❖ اگر در آثار بیکن مقدار قابل توجهی از ریشه‌های استقراگرایی را می‌توان یافت، اما این هیوم بود که با انتقادات جدی خود میخ تجربه را در زمین علم و معرفت بر زمین کوبید. و در نهایت راسل از جمله فلاسفه استقراگرایی بود که به همراه شاگردش ویتگنشتاین تأثیر انکار ناپذیری در شکل‌گیری حلقه وین و آراء ایشان داشت.



تمام جملات اخلاقی و متافیزیکی که علی‌الاصول قابل تحلیل یا تحقق تجربی نیستند باید از حوزه علم و به طور کلی از دایره معرفت حقیقی کنار گذاشته شود. چرا که چنین گزاره‌هایی اساساً دارای هیچ محتوایی نیستند. اصل تحقیق پذیری پیامد مستقیم نظریه تصویری زبان است که ویتگنشتاین آن را در رساله منطقی و فلسفی خود پرورانده است.

ب- ۳: فلسفه علم دستوری است.

به باور پوزیتیویست‌های منطقی فلسفه نوعی تجویز و دستورالعمل برای دانشمند می‌باشد که به او می‌گوید چه بکند و چه نکند. این نوع نگاه محصول اهمیت کمتری بود که پوزیتیویست‌ها در تحلیل‌های خود به تاریخ علم داده بودند. در نظر ایشان تاریخ علم را می‌توان به مدد محتوای خود نظریات توضیح داد. از این رو در نظر آن‌ها با توجه به اینکه روش علمی معقول و واحد است می‌توان نتیجه گرفت که هر آن کس که روشی بجز روش واحد علمی که عموماً نوعی از استقراگرایی شمرده می‌شد، بکار گیرد نامعقول رفتار کرده است و محتوایی که از طریق تولید شود نامعتبر خواهد بود.

در مقابل دیدگاه دستوری از دهه پنجاه و بعد از فعالیت‌های کوهن و فایرابند و بویژه با انتشار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی رویکرد توصیفی در فلسفه علم بیشتر محل اعتنا قرار گرفت. از دیگر مخالفان این نظریه توان به سایر فلاسفه تاریخی گرا مانند پاپر، لاکاتوش و لاودن اشاره کرد. این فلاسفه عموماً چنین می‌اندیشند که فلسفه علم باید توصیفی باشد از تاریخ علم هر چند ایشان در پاره‌ای از موارد در صدد تجویز روش شناختی برآمده‌اند.

ب- ۴: تفکیک مقام جمع‌آوری از شأن داوری. هرشل فیلسوف انگلیسی و رایشنباخ بر این تفکیک تأکید داشتند و نسبت به اختلاف این دو ساحت بیم داده‌اند. و پس از آنان بسیاری از اعضای حلقه وین این تمایز را در آثار خود پذیرفتند. پوزیتیویست‌ها اگر چه علم تجربی را بدون متافیزیک و بدون پیش فرض می‌خواستند، اما نهایتاً بر این امر گردن نهادند که

❖ پاپر به هیچ وجه به گسست معنایی قیاس ناپذیری نظریه‌ها تن در نداد.

بهره جستن از تمثیل و اسطوره و متافیزیک هیچ کدام به تجربی بودن علم ضربه نمی‌زند مادام که داوری از گردآوری تفکیک شود و مقام داوری بوسیله تجربه صورت گیرد. یعنی پوزیتیویست‌ها، تجربه‌ی حسی را معیار قضاوت نهایی در باب همه‌ی قضایا می‌دانستند.

ب- ۵: استقرا در هر دو مقام گردآوری و داوری معتبر است. برای پوزیتیویست‌ها که میراث خوار سنت استقراگرایی بودند و ذهن را چون ظرفی خالی می‌پنداشتند که کم‌کم به وسیله استقرا پر می‌شود. در مقام قضاوت

❖ تارسکی در لهستان، رایشنباخ و همپل در برلین، آینو کایلا در فنلاند، یورگنسن در دانمارک و ایر در انگلستان را می‌توان از متأثران و مبلغین حلقه وین نقاط مختلف اروپا دانست.

❖ کوهن معتقد بود که دانشمند در اثر تغییر پارادایم جهان را به گونه‌ای دیگری می‌بیند و اساساً قبل و بعد از انقلاب علمی نظریات علمی قابل مقایسه نیستند. تا جایی که قبل و بعد از انقلاب نظریات معانی واحد ندارند. در نگاه فایراند نیز نظریه‌ها که به مدد شهود آدمی جهان را در مقوله‌های جدیدی معنا دار کرده‌اند قبل و بعد از تحول مقوله‌ها قابل قیاس نیستند و به هیچ وجه نمی‌توان از علم انباشتی سخن گفت.

« حکمت و اندیشه

کرده و بدین وسیله عرصه طبیعت را بهتر می‌بیند. در نگاه ایشان تغییر رویکرد و یا آن طور که کوهن می‌گوید تغییر پارادایم غیر ممکن است. در نقطه مقابل کوهن معتقد بود که دانشمند در اثر تغییر پارادایم جهان را به گونه‌ای دیگری می‌بیند و اساساً قبل و بعد از انقلاب علمی نظریات علمی قابل مقایسه نیستند. تا جایی که قبل و بعد از انقلاب نظریات معانی واحد ندارند. در نگاه فایراند نیز نظریه‌ها که به مدد شهود آدمی جهان را در مقوله‌های جدیدی معنا دار کرده‌اند قبل و بعد از تحول مقوله‌ها قابل قیاس نیستند و به هیچ وجه نمی‌توان از علم انباشتی سخن گفت. پاپر تا حدودی به اندیشه غیر انباشتی بدون علم نزدیک شده بود برای او که علم از حدس آغاز می‌شود هر حدس تازه نوعی فرآیند انقلابی را می‌نماید. اما پاپر به هیچ وجه به گسست معنایی قیاس ناپذیری نظریه‌ها تن در نداد.



ب- ۷: معنا در تحویل نظریه‌های علمی ثابت می‌ماند، از این رو نظریه‌ها قیاس پذیر هستند.
یکی از مدعیات مهم پوزیتیویست‌ها ثبات معنا است. به قول فایراند این ثبات معنا یکی از جزم‌های بزرگ تجربه گرایی معاصر است. ثبات معنا این طور قابل بیان است که کلمات در نظریه‌های رقیبی که برای تبیین پدیدارهای هستی تدوین شده اند دارای معانی یکسانی می‌باشند و از این رو می‌توان این نظریه‌ها را با هم مقایسه کرد. از مخالفان سرسخت ثبات معنا می‌توان به کوهن و فایراند اشاره کرد که بوسیله تز قیاس ناپذیری نقطه مقابل پوزیتیویست‌ها را ادعا می‌کنند. فی‌المثل در نظر ایشان زمینی که بطلمیوس در نظریه خود بکار برده است با زمینی که نیوتن در نظریه خود بکار برده هم‌معنی نیستند چرا که اولی ثابت و دومی در حال حرکت است.

ب- ۸: علم دارای معیارهای عام و ثابتی است و نسبیت در آن راه ندارد.
معیارها برای پوزیتیویست‌ها ثابت، عام و مطلق هستند. از این رو ایشان هیچ گونه نسبیتی را بر نمی‌تابند. روش علمی به مدد استقرار ثابت و لایتغیر است. همچنین معیار اصل تحقیق پذیری که ملاک تمیز علم از غیر

در مورد تئوری‌ها نیز آن‌هایی که از محک استقرا سربلند بیرون بیایند مورد قبول قرار می‌گیرند.

ب- ۶: معرفت علمی شکلی انباشتی دارد.

انباشتی بودن علم به این معنا است که کتاب علم هر روز قطورتر و قطورتر می‌شود و نمی‌توان از گسست معرفتی سخن گفت. علم شناسان پوزیتیویست بر این امر تأکید داشتند که فرایند علم به هیچ وجه به صورت انقلابی و دفعی پیشرفت نمی‌کند چرا که در نظر ایشان علم تجربی که از ذهن خالی و فارغ البال و بدون پیش فرض دانشمند شروع شده است و در اثر تجربه هر روز درک عمیق تری پیدا

❖ در نظر کوهن مشاهده در پرتو پارادایم معنا دار می‌شود و به همین دلیل گزاره‌های مشاهدتی نمی‌توانند به نظریه معنا بدهند به نظر او، این رابطه به نحو مطلوبی در پوزیتیویست‌ها تفسیر نشده است. همچنین فایراند به جد معتقد بود که رابطه معنادار برای گزاره‌های مشاهده‌ای و نظری دقیقاً برعکس است و هیچ گزاره مشاهده‌ای نیست که بتواند بدون یک نظریه تفسیر شود. از این رو تئوری مقدم بر مشاهده است.

❧ در پوزیتیویسم و بویژه پوزیتیویسم کلاسیک، امور نامحسوس [یعنی آنچه که یا مستقیماً به حواس در نمی‌آیند و یا نمی‌توان آن‌ها را با واسطه تبدیل به امور حسی کرد.] همواره مهمانی ناخوانده نامیده شده‌اند. و تمام تلاش پوزیتیویست‌ها بر طرد و حذف چنین مفاهیم و نظریه‌های حاوی مفاهیمی بوده است. از این رو کوشش می‌شد تا تصورات غیر-محسوس را به تصورات محسوس بدل کنند و یا نظریه‌ها را طوری صورت بندی کنند که به هیچ وجه با نامحسوس برخورد نشود.

علم نیز هست هیچ نسبیتی را درمورد علمی بودن و نبودن بر نمی‌تابد. معنای گزاره‌های علمی ثابت و به زاویه دید و چارچوب مفهومی افراد بستگی ندارد. در نقطه مقابل کوهن و فایرلند معتقدند که نظریه‌ها قیاس‌ناپذیر هستند و نمی‌توان از صدق یا کذب عام یک نظریه سخن گفت. این نسبیت که در شکل روش شناختی و معنایی در برابر دیدگاه پوزیتیویست‌ها است، در نسبی‌گرایی را در علم باز کرده است. هم کوهن و هم فایرلند به این مسئله واقف بودند و سعی کردند تا این معضل را برطرف سازند.

ب- ۱۱: بوسیله تحویل باید علوم به یک علم واحد تحویل شود.

از آرزوهای پوزیتیویست‌ها این بود که بتوانند همه علوم را به یک علم واحد تحویل کنند. ایشان که مثل اعلائی علم را فیزیک می‌دیدند سعی کردند تمام علوم را به پدیده‌های فیزیکی برگردانند این پروژه که فیزیکالیسم نامیده می‌شود سعی داشت جامعه شناسی را به روانشناسی و روانشناسی را به بیولوژی و بیولوژی را به شیمی و شیمی را به فیزیک برگردانند. بازگرداندن رفتار ذهن به روان و روان به رفتار بدن و گزاره‌های غیر مادی به قضایای مادی برای منکران مابعدالطبیعه و الهیات بسیار دست آویز خوبی بود از این رو مبحث تحویل درپاره‌ای از موارد منجر به طرد خداپاوری و پیش آوردن الحاد و ماده گرایی شد. از مخالفان سرسخت تحویل می‌توان فایرلند را نام برد او در برابر اندراج یک نظریه در درون دیگری بوسیله تحویل معتقد است که معنا در تحویل نظریه ثابت نمی‌ماند و از این رو نمی‌توان فرایند تحویل را موفقیت آمیز دانست. او همچنین با بررسی دقیق نشان داد که شرایط تحویلی که خود پوزیتیویست‌ها پیشنهاد می‌کنند در تحویلاتی که انجام داده‌اند نقض شده است.

ب- ۱۲: علم دارای روش واحد و عقلانیت واحد است.

برای پوزیتیویست‌های منطقی، علم روشی معقول دارد و تخطی از این روش واحد نامعقول است. این معقولیت بدان معنا است که عوامل غیر معرفتی و غیر منطقی در سیر علم و امکان تبیین منطقی رشد علم جایی ندارند. در نظر ایشان راهی که علم رفته است قابل دفاع و تفسیر منطقی است و هر مرحله به حکم خرد و با نظر افکندن به روش واحد علمی جانشین مرحله بعدی می‌شود. دانشمندان جز

علم نیز هست هیچ نسبیتی را درمورد علمی بودن و نبودن بر نمی‌تابد. معنای گزاره‌های علمی ثابت و به زاویه دید و چارچوب مفهومی افراد بستگی ندارد. در نقطه مقابل کوهن و فایرلند معتقدند که نظریه‌ها قیاس‌ناپذیر هستند و نمی‌توان از صدق یا کذب عام یک نظریه سخن گفت. این نسبیت که در شکل روش شناختی و معنایی در برابر دیدگاه پوزیتیویست‌ها است، در نسبی‌گرایی را در علم باز کرده است. هم کوهن و هم فایرلند به این مسئله واقف بودند و سعی کردند تا این معضل را برطرف سازند.

ب- ۹: آنچه که مبتنی بر غیر حسیات است باید از علم طرد شود.

در پوزیتیویسم و به ویژه پوزیتیویسم کلاسیک، امور نامحسوس [یعنی آنچه که یا مستقیماً به حواس در نمی‌آیند و یا نمی‌توان آن‌ها را با واسطه تبدیل به امور حسی کرد.] همواره مهمانی ناخوانده نامیده شده‌اند. و تمام تلاش پوزیتیویست‌ها بر طرد و حذف چنین مفاهیم و نظریه‌هایی حاوی چنین مفاهیمی بوده است. از این رو کوشش می‌شد تا تصورات غیرمحسوس را به تصورات محسوس بدل کنند و یا نظریه‌ها را طوری صورت بندی کنند که به هیچ وجه با نامحسوس برخورد نشود. یکی از این تلاش‌ها تعریف عملیاتی بریمن بود او اعلام کرد که آنچه به یک مفهوم علمی شکل تجربی می‌دهد عملیاتی است که بوسیله آن مقداری به مفهوم مذکور نسبت داده می‌شود. او افزود اگر نتوان هیچ تعریف عملیاتی برای یک مفهوم علمی مشخص کرد در این صورت آن مفهوم هیچ معنایی ندارد.

ب- ۱۰: آزمون فیصله بخش وجود دارد و قادر است بین نظریه‌ها داوری کند.

امکان داوری بین دو نظریه رقیب به مدد تجربه و رد قطعی یکی و قبول دیگری از مقبولات رایج فلسفه علم پوزیتیویستی است و آن عبارت است از استخراج نتیجه‌های مشاهده‌ای از یک نظریه که نقیض آن لازمه تئوری دیگری باشد. لذا با دیده شدن اهل زهر فتوای قاطع به رد نظام بطلمیوسی و تثبیت نظام کپرنیکی داد. در نظر ایشان چنین آزمون‌هایی ممکن و می‌تواند به رشد

❧ دوئم و کواین از کسانی بودند که اعتقاد داشتند یک گزاره به تنهایی در محکمه آزمایش حاضر نمی‌شود. پس نمی‌توان چنان آزمونی داشت که بتوان به مدد آن سرنوشت دو نظریه را مشخص کرد.

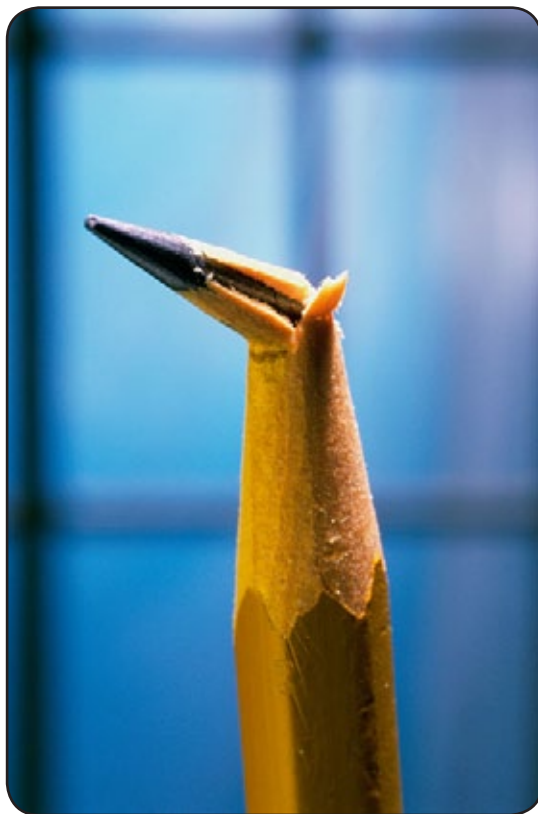
❖ دیوید بلور، بری بارنز، استیون شاپین در دانشگاه ادینبورگ کسانی بودند که با تعریف پروژه‌های موسوم به «برنامه‌های قوی» سعی در تبیین تاریخ علم به صورت کاملاً بیرونی داشتند. کوهن، فایراوند و لاودن نیز از کسانی بودند که پای برخی از عوامل بیرونی را به تاریخ علم باز کردند بویژه دیدگاه کوهن که از سوی تجربه‌گرایان کلاسیک نامعقول نامیده می‌شود، چون عوامل نامعقول را در تبیین‌های خود دخالت داده بود.

«حکمت و اندیشه»

به کشف حقایق و ماهیات و گوش سپردن به حکم تجربه و ریاضیات و خصومت با خرافات و متافیزیک به امر دیگری همت ندارند. لذا تازه‌هائی که بدست می‌آورند همه محصول خردورزی و آزمون‌گری است. این رأی البته از دهه پنجاه قرن بیستم میلادی محل اشکال قرار گرفت. چرا که کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی روزنه ورود عوامل نامعقول را به درون علم گشود. فایراوند هم که معتقد بود هر نظریه ممکن است از هر راهی حتی از طریق ضداستقرا بروز کند با کوهن هم داستان بود.

ب- ۱۳: علوم انسانی باید به پاره‌ای از علوم تجربی تبدیل شود.

اگر فلسفه پوزیتیویسم در تاریخ نگاری درون بین و دلیل گرا بود در عرصه انسان شناسی و علوم انسانی سخت بیرون‌گرا و علت‌گرا بود و می‌کوشید تا هیچ عنصر مخفی را در هیچ علمی نپذیرد تا جایی که نفی طبایع و تصورات غیر محسوس از سوی پوزیتیویست‌ها قول معروفی شده بود. این بیرون بینی وقتی به علوم انسانی رسید آثار و مدلولات خود را آشکار کرد. آدمی را همچون طبیعت بی‌جان دیدن و تنها به ظاهر او نگریستن و از درون دل او خبر نگرفتن و بلکه اساساً رازی و درونی برای او نشناختن و به نیت و معنا و باطن و ارزش و عقیده او بی‌اعتنا ماندن و رفتار او را همچون رفتار اشیاء بدون مراجعه به درون او بررسی کردن از مصادیق این بیرون گرایی است. همچنین رفتار گرایی و عمل گرایی نتیجه این نوع نگاه است. مطابق رأی پوزیتیویست‌ها روش علوم انسانی علی‌الاصول با روش علوم تجربی حتی در مقام گردآوری یکی



❖ رویکرد پوزیتیویستی به علم مدرن از اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی کاملاً گرفتار انحطاط و زوال گردید و امروزه جز در میان برخی خشک اندیشان ساینیست و معدودی لیبرال‌های مدافع وضع موجود عالم طرفداری ندارد. شکست و انقراض پوزیتیویسم اعم از کلاسیک و پوزیتیویسم منطقی و پس از آن نئوپوزیتیویسم نشان دهنده‌ی بحرانی است که فلسفه علم جدید و تمایلات نبرومند مادی انگارانه‌ی مرتبط با آن به آن گرفتار آمده‌اند. در این نکته تردیدی نیست که انقراض پوزیتیویسم و بن‌بست‌های پدید آمده در فلسفه علم مدرن غربی، حکایت گر انحطاط تفکر اومانستی و به تبع آن انحطاط نه‌ای‌تا انقراض تمدن اومانستی است.

ب- ۱۴: تاریخ نگاری علم درونی است. تمایز بین تاریخ نگاری در

❖ کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی روزنه ورود عوامل نامعقول را به درون علم گشود. فایراوند هم که معتقد بود هر نظریه ممکن است از هر راهی حتی از طریق ضداستقرا بروز کند با کوهن هم داستان بود.

❖ از مخالفان سرسخت تحویل می توان فایراند را نام برد او در برابر اندراج یک نظریه در درون دیگری بوسیله تحویل معتقد است که معنا در تحویل نظریه ثابت نمی ماند و از این رو نمی توان فایراند تحویل را موفقیت آمیز دانست. او همچنین با بررسی دقیق نشان داد که شرایط تحویلی که خود پوزیتیویست ها پیشنهاد می کنند در تحویلاتی که انجام داده اند نقض شده است.

❖ از آرزوهای پوزیتیویست ها این بود که بتوانند همه علوم را به یک علم واحد تحویل کنند. ایشان که مثل اعلای علم را فیزیک می دیدند سعی کردند تمام علوم را به پدیده های فیزیکی برگردانند. این پروژه که فیزیکالیسم نامیده می شود سعی داشت جامعه شناسی را به روانشناسی و روانشناسی را به بیولوژی و بیولوژی را به شیمی و شیمی را به فیزیک برگرداند. بازگرداندن رفتار ذهن به روان و روان به رفتار بدن و گزاره های غیر مادی به قضایای مادی برای منکران مابعدالطبیعه و الهیات بسیار دست آویز خوبی بود از این رو مبحث تحویل درباره ای از موارد منجر به طرد خداآوری و پیش آوردن الحاد و ماده گرایی شد.



اجتماعی توضیح داد. دیوید بلور، بری بارنز، استیون شاپین در دانشگاه ادینبورگ کسانی بودند که با تعریف پروژه های موسوم به «برنامه ای قوی» سعی در تبیین تاریخ علم به صورت کاملاً بیرونی داشتند. کوهن، فایراند و لاودن نیز از کسانی بودند که پای برخی از عوامل بیرونی را به تاریخ علم بازکردند بویژه دیدگاه کوهن که از سوی تجربه گرایان کلاسیک نامعقول نامیده می شود، چون عوامل نامعقول را در تبیین های خود دخالت داده بود. از تاریخ نگارانی که نوع نگرش پوزیتیویستی را بر نمی تابند می توان به الکساندر کویره و ادوین آرتور برت اشاره کرد. کویره از جمله کسانی است که کوهن از او به عنوان شخصی که مکتب تاریخ نگارش بر تدوین و خلق کتاب ساختار انقلاب های علمی مؤثر بوده است، نام می برد.

علم تمایز بین دلیل و علت است. دریک طرف پوزیتیویست ها قرار دارند که معتقدند وقایع اتفاق افتاده در علم را می توان به مدد منطق درونی علم و دلایل منطقی توضیح داد این منطق ربطی به عوامل بیرون از حوزه علم ندارد و فارغ از شرایط خاص قابل اعمال است. در طرف دیگر قائلین به تاریخ نگاری بیرونی قرار دارند که معتقدند جریان افول و فرودها در علم را می توان به مدد عوامل بیرون از حوزه علم یعنی علل

رویکرد پوزیتیویستی به علم مدرن از اوایل دهه ای ۱۹۶۰ میلادی کاملاً گرفتار انحطاط و زوال گردید و امروزه جز در میان برخی خشک اندیشان ساینسیست و معدودی لیبرال های مدافع وضع موجود عالم طرفداری ندارد. شکست و انقراض پوزیتیویسم [اعم از کلاسیک و پوزیتیویسم منطقی و پس از آن نئوپوزیتیویسم] نشان دهنده ی بحرانی است که فلسفه علم جدید و تمایلات نیرومند مادی انگارانه ی مرتبط با آن به آن گرفتار آمده اند. در این نکته تردیدی نیست که انقراض پوزیتیویسم و بن بست های پدید آمده در فلسفه علم مدرن غربی، حکایت گر انحطاط تفکر اومانستی و به تبع آن انحطاط و نهایتاً انقراض تمدن اومانستی است. ●

❖ از تاریخ نگارانی که نوع نگرش

پوزیتیویستی را بر نمی تابند می توان به الکساندر کویره و ادوین آرتور برت اشاره کرد. کویره از جمله کسانی است که کوهن از او به عنوان شخصی که مکتب تاریخ نگارش بر تدوین و خلق کتاب ساختار انقلاب های علمی مؤثر بوده است، نام می برد



محکّمات و متشابهات دکتر سید احمد فرید

» استاد اصغر طاهرزاده

فرید؛ «هنر انسان در متشابهات است، بالاترین تفکر برای انسان، تفکر سمبولیک است، با سمبولیک و متشابهات است که انسان از عالم ماده کنده می‌شود و به سوی خدا می‌رود و لذا در قرون وسطی و اسلام تمام حرف‌ها شعری است».[۲]

۲ اهل فکر با شناخت محکّمات عالم، عالم را تفسیر می‌کنند و مواظب‌اند حادثه‌ها حجاب تفسیر درست عالم نشود. به عنوان نمونه در حادثه‌ی کربلا، ظاهر حادثه پیروزی یزید است ولی امام حسین (ع) که قواعد محکم عالم را می‌شناسند می‌فرمایند: «ظهور پیروزی آن‌ها در آن حدّ است که یک سوار از اسب خود پیاده شود».[۳] در حالی که برخلاف بصیرت حضرت سیدالشهدا (ع)، ظاهر، قضیه آینده داری را برای یزید نشان می‌دهد.

۳ انبیاء و اولیاء الهی نه تنها خودشان براساس هماهنگی با محکّمات عالم حرکت می‌کنند و

همان طور که قرآن به عنوان حکیمانه‌ترین سخن، دارای محکّمات و متشابهات است و خداوند توصیه می‌فرماید از طریق فهم محکّمات کلام الهی؛ متشابهات آن کلام را معنی کنیم.[۱] هر سخن حکیمانه ای که از ارائه‌ی نکات سمبولیک غافل نیست، دارای محکّمات و متشابهات است، و راه ورود به اندیشه‌ی حکیمان، شناخت محکّمات سخنان آنان است تا بتوان جایگاه سخنان متشابه آن‌ها را نیز درست تعیین کرد. و این غیر از سخن افرادی است که در مشهورات زندگی می‌کنند و در شخصیت معرفتی خود سخن محکم و متشابهی ندارند.

مسلم سخنان بلند که نظر به معانی بی‌کرانه دارند، در قالب کلمات حبس نمی‌شوند و معانی آن‌ها گسترده‌تر از آن است که بتوان آن‌ها را در قالب عرفی الفاظ ارائه داد و وقتی روح کسی از کلمات معمولی بلندتر بود با به کارگیری الفاظ در جایی غیر از جای عرفی خود باطن خود را به نمایش می‌گذارد و این جاست که متشابهات در سخنان چنین افرادی نیز ظاهر می‌شود، به گفته‌ی

❧ دکتر فرید می‌گوید: «مسئله ما با یهودیت، کینه‌توزی نیست، مسئله راز است. یهودی از خاک کنده شده، آسمان هم ندارد و لذا با خدا و فرشتگان ارتباط ندارد و خدایش نفس اماره است... خدایش بانک و بانکداری است، این قوم ریشه ندارد، بی‌وطن است... این قوم است که بعد از کانت فلسفه غرب را در دست دارد.»

تصمیم می‌گیرند، بقیه‌ی انسان‌ها را نیز متوجه محکمت عالم می‌نمایند. اهل فکر با دقت بر حرکات و سکنات انبیاء و اولیاء می‌توانند محکمت آن‌ها را بشناسند و بر آن اساس حرکت کنند، و ما را دعوت می‌کنند تا حرکات و سخنان آن‌ها را براساس محکمتشان بشناسیم و تحلیل کنیم تا بتوانیم به درون تفکر آن‌ها راه یابیم.

❧ قرآن می‌فرماید: «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» [۴] و در قیامت پروردگار و فرشتگان صف در صف خواهند آمد. در حالی که خداوند و ملائکه بی‌مکان هستند و آمدن به صورت معمولی برای آن‌ها معنی ندارد. لذا باید براساس محکمتی که می‌فرماید در قیامت حقایق ظهور می‌کند، آمدن پروردگار و ملائکه را به ظهور ربوبیت پروردگار و ظهور جلوات اسمای الهی از منظر ملائکه الله تبیین نمود.

❧ ما حضرت امام خمینی «رضوان الله علیه» را در این عصر، شخصیتی می‌دانیم که خداوند

قلب او را مستعد اشراق حقایقی دانسته که افق آینده‌ی بشر را به صورتی همه‌جانبه روشن می‌کند، با توجه به این امر هر شخص و جریان فکری که در ذیل اندیشه‌ی حضرت امام قرار گیرد و رجوع به ایشان داشته باشد- آن هم رجوع جهت تفصیل اندیشه‌ی حضرت روح الله «رضوان الله علیه» - مورد توجه ما است و از آن رجوع به عنوان یکی از راه‌های نظر به حقیقت استقبال می‌کنیم. و جناب آقای دکتر احمد فرید را از جمله اشخاصی می‌دانیم که به اندیشه‌ی حضرت امام خمینی «رضوان الله علیه» رجوع دارد که دلایل خود را در ادامه تحت عنوان «محکمت و

❧ به تعبیر دیگر خود را - ماوآء تاریخ گسسته مدرنیته - در تاریخ نورانی علم حضوری انبیاء و اولیاء سیر می‌داد. این دیدگاه بر «زمان باقی» اشاره دارد و از آن طریق در هر دوره‌ای می‌توان با نظر به تاریخ «پریروز» در تاریخ «پس فردا» زندگی کرد و خود را در اردوگاه انتظار ظهور تاریخ بقیه الهی قرار داد.

❧ جناب آقای دکتر احمد فرید را از جمله اشخاصی می‌دانیم که به اندیشه‌ی حضرت امام خمینی «رضوان الله علیه» رجوع دارد.

❧ از همین منظر دکتر فرید در نگاه به ملاصدرا «رحمة الله علیه» تجدید نظر می‌کند و می‌گوید: «وجود» ملاصدرا متعالی از وجود ذهنی و عینی است. در فلسفه‌ی ملاصدرا تعالی و دفاع از قرآن است. «می‌فرماید: «ملاصدرا پریروز دارد.»





✚ دکتر فردید بر مبنای نگاه تاریخی و شرح الاسمائی می‌گفت: «تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ غرب است» تا ما متوجه شویم در کدام از مرحله‌ی تاریخ غرب با غرب مرتبط شده‌ایم. وقتی روشن شد موقعی با غرب مرتبط هستیم که دیگر غرب از نشاط افتاده، وقتی خواستیم شبیه غرب شویم که غرب در خود متوقف شده و به همین جهت غرب‌زدگی ما بیش از آن که خود غرب در بحران باشد، عین فلک‌زدگی شد. وقتی صدر تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ غرب شد، آنچه از غرب به ما می‌رسد جز تفاله‌های ژورنالیستی غرب نخواهد بود و لذا هر جریانی که در کشور ما به غرب نزدیک شد در بی‌هویتی و بی‌وطنی گرفتار گشت.

در نگاه به ملاصدرا «رحمة‌الله علیه» تجدید نظر می‌کند و می‌گوید: «وجود» ملاصدرا متعالی از وجود ذهنی و عینی است. در فلسفه‌ی ملاصدرا تعالی و دفاع از قرآن است. [۵] می‌فرماید: «ملاصدرا پریروز دارد.» [۶]

ج: زمان را به «زمان فانی» و «زمان باقی» تفسیر می‌کند و بر آن اساس زمانه را می‌سنجد و حوالت زمان را ارزیابی می‌کند، [۷] و مسلم روزگاری را که گرفتار زمان فانی است، روزگار تاریک و فلک زده می‌داند، که می‌توان در دل این دستگاه مبنای محکم‌تری را یافت و آن این که؛ «هر کثرتی که به وحدت متصل نشود، بی‌هویت و مضمحل خواهد بود».

د: به نحوی بسیار دقیق متوجه است «سوبژکتیو» و «وبژکتیو» تفکری است در مقابل «حضور». لذا می‌گوید: «آن فلسفه‌ای مطلوب است که انسان را از فلسفه تنزیه کند.» [۸]

ه: متوجه نگاهی است که در تحلیل آدم و عالم رازدایی می‌کند و برای نقادی هر شخص و قومی به اندازه‌ی غفلت یا توجه آن‌ها به «راز» توجه دارد. دکتر فردید می‌گوید: «مسئله ما با یهودیت، کینه توزی نیست، مسئله راز است. یهودی از خاک کنده شده، آسمان هم ندارد و لذا با خدا و فرشتگان ارتباط ندارد و خدایش نفس اماره است... خدایش بانک و بانکداری است، این قوم ریشه ندارد، بی‌وطن است... این قوم است که بعد از کانت فلسفه غرب را در دست دارد.» [۹]

و: فردید با نگاه به ظهور اسم خاص در هر دوره، آن

متشابهات دکتر سید احمد فردید «خدمت عزیزان عرض می‌کنیم و از دلسوزان انقلاب تقاضا می‌کنیم چنانچه می‌توان اندیشه آقای فردید را یکی از راه‌های رجوع تفصیلی به انقلاب اسلامی و حضرت امام «رضوان الله علیه» دانست، به عنوان یاران و یاوران انقلاب اسلامی تلاش کنند جریان‌های مخالف عبور انقلاب اسلامی از فرهنگ غرب طوری جو را نسبت به ایشان مسموم نمایند که نسل جدید از ارتباط با اندیشه‌ی ایشان محروم گردد.

از جمله شخصیت‌هایی که تفکر و حرکاتش دارای محکمت و متشابهات است؛ دکتر سید احمد فردید است و لذا می‌طلبید که سعی شود محکمت معرفتی وی روشن شود. محکمتی که می‌توان در لابلای تفکر دکتر فردید یافت و آن‌ها را مبنای بسیاری از سخنان و موضع‌گیری‌های او دانست؛ عبارتند از:

الف: هر چیزی که به عالم قدس یعنی عالم بقاء یا «وجود» متصل نباشد، بی‌آینده است.

ب: «وجود» به نحوی زنده قابل درک است و با چنین رویکردی به «وجود» راه تفکر گشوده می‌شود و لذا سخت مواظب است اصالت را به «وجود» دهد، آن هم به وجودی که عین خارجیت است، و نه وجود مفهومی، بدون آن که سایه‌ی «سوبژکتیویته» و «ابژکتیویته» بر ذهن او حاکم باشد. حتی در تحلیل شخصیت‌های دیگر از همین مبنا کمک می‌گیرد و می‌گوید: «تمام هم‌هایدگر آن است که اصالت را به «وجود» و به «الله» دهد. از همین منظر دکتر فردید

✚ از نظر فردید «امروز» دوره‌ی حاکمیت بشر به معنای حاکمیت نفسانیت بر تاریخ است.

✚ فردید با این نگاه خدای غربی را زئوس و طاغوت می‌بیند که تفاوت ماهوی با «الله» دارد و متوجه است هرگز «الله» بر روح غرب حاکم نیست. غرب گرفتار «سوبژکتیویته» است و لذا نمی‌تواند با «حقیقت» روبه‌رو شود.



❧ فردید از «دیروز» به «بنیاد انگاری» و یا «بنیاد اندیشی» یاد می‌کند و آن را دورانی می‌داند که با آن متافیزیک آغاز شد. در واقع از این دوره به دوره‌ی آغاز تفکر یونانی یاد می‌شود که بشر در دام مفاهیم می‌افتد و فلسفه پدید می‌آید. اما از نظر فردید «پریروز» دوره‌ای است که بشر با حقیقت سروکار دارد و در یک رابطه‌ی وجودی با عالم به سر می‌برد.

❧ «پس فردا» نیز دوره‌ای است که بشر بار دیگر با حقایق مواجه می‌شود که شاید بتوان آن را دوران «ترانس مدرن» نامید. فردید دوران «پس فردا» را متعلق به حضرت بقیه الله اعظم می‌داند، همان طور که «پریروز» را دوره‌ی محمد (ص) می‌شناسد. خدای «پریروز» و «پس فردا» را مد نظر دارد. بر همین مبنا او گاهی گامی به «پریروز» که دوران حیات دینی است، برمی‌داشت تا جهشی به سوی «پس فردا» داشته باشد.

محدود نمی‌کند و این روح دوران جدید است که فردید آن را «خود بنیاد» می‌نامد. در این وضعیت انسان به مثابه خواسته و خواهش محض حضور دارد، و این موضوع در اندیشه‌ی شوپنهاور نیز به عنوان «بشرباوری» و یا بشر مداری مطرح است.

ح: دکتر فردید بر مبنای نگاه تاریخی و شرح الاسمائی می‌گفت: «تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ غرب است» تا ما متوجه شویم در کدام از مرحله‌ی تاریخ غرب با غرب مرتبط شده‌ایم. وقتی روشن شد موقعی با غرب مرتبط هستیم که دیگر غرب از نشاط افتاده، وقتی خواستیم شبیه غرب شویم که غرب در خود متوقف شده و به همین جهت غرب زدگی ما بیش از آن که خودِ غرب در بحران باشد، عین فلک‌زدگی شد. وقتی صدر تاریخ تجدد ما ذیل تاریخ غرب شد، آنچه از غرب به ما می‌رسد جز تفاله‌های ژورنالیستی غرب نخواهد بود و لذا هر جریانی که در کشور ما به غرب نزدیک شد در بی‌هویتی و بی‌وطنی گرفتار گشت.

فردید از «دیروز» به «بنیاد انگاری» و یا «بنیاد اندیشی» یاد می‌کند و آن را دورانی می‌داند که با آن متافیزیک آغاز شد. در واقع از این دوره به دوره‌ی آغاز تفکر یونانی یاد می‌شود که بشر در دام مفاهیم می‌افتد و فلسفه پدید می‌آید. اما از نظر فردید «پریروز» دوره‌ای است که بشر با حقیقت سروکار دارد و در یک رابطه‌ی وجودی با عالم به سر می‌برد. «پس فردا» نیز دوره‌ای است که بشر بار دیگر با حقایق مواجه می‌شود که شاید بتوان آن را دوران «ترانس مدرن» نامید. فردید

طور که محی الدین در فصوص فتح باب می‌کند، می‌تواند هویت آن دوره و افراد آن را شناسایی کند. می‌گوید: «من از فلسفه‌ی تاریخ می‌روم به خدانشناسی تاریخی و بعد علم الأسماء تاریخی، و مشاهده می‌کنم هانری کربن یهودی و فراماسون و یهودی زده است، این را باید در تاریخ دید که یهودی چگونه مرگ را فراموش کرده و مظهر تاریخ جدید شده».

چنانچه ملاحظه می‌فرمایید به جزئیات شخصیت هانری کربن نمی‌پردازد تا تمایل او به شیخ اشراق و یا توجه او به تشیع حجاب رؤیت جایگاه تاریخی او شود. زندگی سخن فردید به جهت نگاه خاص او به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها است. او بقیه را به منظر تاریخی و علم الاسمائی خود دعوت کند تا آنان نیز در چنین نگاهی به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها با او هماهنگ شوند، می‌بیند و می‌گوید و می‌رود. مرحوم دکتر محمد مددپور در همین راستا در مورد فردید می‌گوید: «شاید اگر زبان استاد همان قدر که مظهر جلال و قهر الهی بود، مظهر لطف می‌شد، عالم موجود قدری بیشتر برهم زده می‌شد، و به عصر انتظار حقیقی نزدیک تر می‌شدیم».

ز: تقسیم تاریخ به «پریروز» و «دیروز» و «امروز» و «فردا» و «پس فردا» از اصول فکری فردید به شمار می‌آید. و چنین نگاهی توانایی خوبی در تحلیل زمانه به دست انسان می‌دهد و کمک می‌کند تا ظلمات دوران را از تاریخ نور بازشناسد. از نظر فردید «امروز» دوره‌ی حاکمیت بشر به معنای حاکمیت نفسانیت بر تاریخ است که می‌توان آن را لیبرالیسم فلسفی دانست و همین موضوع، آزادی مطلق خواهش انسان را در پی دارد و بر همین اساس هیچ چیز انسان را جز خواهش دیگران



❧ زندگی سخن فردید به جهت نگاه خاص او به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها است. او بقیه را به منظر تاریخی و علم الاسمائی خود دعوت می‌کند تا آنان نیز در چنین نگاهی به جایگاه حادثه‌ها و تفکرها با او هماهنگ شوند، می‌بیند و می‌گوید و می‌رود.



دوران «پس فردا» را متعلق به حضرت بقیة الله اعظم می‌داند، همان طور که «پریروز» را دوره ی محمد(ص) می‌شناسد. خدای «پریروز» و «پس فردا» را مدنظر دارد. بر همین مبنا او گاهی گامی به «پریروز» که دوران حیات دینی است، برمی‌داشت تا جهشی به سوی «پس فردا» داشته باشد. به تعبیر دیگر خود را - ماوآء تاریخ گسسته مدرنیته- در تاریخ نورانی علم حضوری انبیاء و اولیاء سیر می‌داد. این دیدگاه بر «زمان باقی» اشاره دارد و از آن طریق در هر دوره‌ای می‌توان با نظر به تاریخ «پریروز» در تاریخ «پس فردا» زندگی کرد و خود را در اردوگاه انتظار ظهور تاریخ بقیة اللهی قرار داد.

از نظر فردید؛ «فردا» ادامه‌ی تاریخ ظلمانی امروز است که بشر نتوانسته به خودآگاهی و دل‌آگاهی برسد. بشر در «فردا» هنوز می‌خواهد روح مدرنیته را به تمامیت برساند.

براساس نگاه فردید نسبت به «پریروز» و «دیروز» و «فردا» و «پس فردا»، کسی که با فلسفه‌ی حقیقی زندگی کند و در آن بمیرد، خودآگاهانه به عالم می‌نگرد و از فطرت اول که «آگاهی» است، به فطرت ثانی رفته، در همین راستا فیلسوفان فراوانی در شرق و غرب بوده‌اند که از فلسفه به عرفان نقب زده‌اند تا به نفس‌الامر و حقیقت اشیاء دست یابند.

دعوت فردید به بازبینی «پریروز» و نظر به «پس فردا»، عامل گذشت از متافیزیک است و

فکر می‌کنم ما باید در قضاوت‌مان نسبت به مرحوم فردید از نگاه شیفتگان به امام و انقلاب موضوع را دنبال کنیم و نه از نگاه روشنفکرانی که نسبتی با انقلاب ندارند و با نگاه تماشاگرانه‌ای که به انقلاب دارند به نقد

فردید می‌پردازند. بنده نگاه اخیر را دامی می‌دانم که در مقابل دوستداران انقلاب اسلامی پهن کرده اند تا به جای احساس اخوت نسبت به امثال فردید، خود را گرفتار نقطه ضعف‌های همدیگر کنیم و توصیه‌ی «المؤمن مرأت المؤمن» را که موجب می‌شود هرکس در آینده‌ی وجود دیگری راهی به سوی مقصود

بگشاید، فراموش شود و فردید به عنوان ضد ارزش مطرح گردد.

موجب «دل‌آگاهی» و رجوع به حقیقت می‌شود، و در این منظر است که انسان با حضور و حکومت اسماء الهی در مناسبات عالم و آدم آشنا می‌گردد. فردید با این نگاه خدای غربی را زئوس و طاغوت می‌بیند که تفاوت ماهوی با «الله» دارد و متوجه است هرگز «الله» بر روح غرب حاکم نیست. غرب گرفتار «سوپرکتیویته» است و لذا نمی‌تواند با «حقیقت» روبه‌رو شود.

این که متأثران از تفکر فردید نمی‌توانند به روح «فردایی» برنامه‌های اصلاحی دولت‌های سازندگی و اصلاحات تن دهند، نه از آن جهت است که امید خود را از افقی که در نظام اسلامی به چشم می‌خورد از دست داده باشند، بلکه عطش عبور از فردا به پس فردا موجب شده که نتوانند دل خود را



❧ تفکر فردید؛
"ولایت فقیه" را
مرحله‌ی امید
برای عبور از
مدرنیته به سوی
بقیة الله می‌داند
و لذا با آن‌هایی
که سعی دارند
از ولایت فقیه
شرایط تحقق
مدرنیته را بیرون
آورند، هرگز سر
سازش ندارد. او
به تحقق بیرونی
نظام بقیة الله
نظر دارد که
همان تمدن
اسلامی است
و این غیر از
نگاهی است که
تفکر حضوری
شیعه را در
محدوده‌ی
آکادمی‌ها
محدود می‌داند
و سرنوشت بشر
را به سیاسیون
می‌سپارد.

به نحو قابل توجهی تأثیر می‌گذارد، به نحوی که انسان احساس می‌کند به حقیقت مطلب نزدیک شده است. وقتی بخواهیم به فلسفه‌ای ناب با منظری اسلامی، ایرانی دست یابیم، نظر فردید در نشان دادن وجه شرقی، غربی تفکر، به ما کمک می‌کند.

❧ فردید یک دانشمند ایرانی است که اصطلاحات مخصوص به خود داشت که با نگاه‌های تمثیلی درهم آمیخته بود و از این منظر از هایدگر الهامات نابی دریافت کرده بود، نه این که تصور کنیم او مترجم آثار هایدگر است و سؤال کنیم آیا او به هایدگر وفادار بوده یا خیر؛ حتی او تفسیری که از نیچه ارائه می‌کرد متناسب اندیشه‌ی اسلامی، ایرانی است تا ما را در فهم وضعیت ذهنی و ملی‌مان یاری دهد. او همسخنی با هایدگر دارد، ولی این همسخنی به معنی تبعیت و تقلید نیست، هرگز دو فیلسوف نمی‌توانند مقلد هم باشند.

شاید از این جهت نیز فردید راهنمای خوبی برای ما باشد که آنچه از زبان و اندیشه‌ی فیلسوفان می‌یابیم در کنار بازخوانی تمام اندیشه‌ها، به آن نکاتی از اندیشه‌ها توجه ویژه بیندازیم که به شرقی بودن و ایرانی بودن و مسلمان بودن ما اشاره دارد. [۱۰] در همین راستا فردید در عین همسخنی با هایدگر، با استفاده از اندیشه‌ی قرآنی سعی می‌کند راهی برای فهم وضع تاریخی ما و مواجهه‌ای که باید با جهان پیرامون‌مان داشته باشیم بر

❧ فردید یک دانشمند ایرانی است... نه این که تصور کنیم او مترجم آثار هایدگر است و سؤال کنیم آیا او به هایدگر وفادار بوده یا خیر؛ حتی او تفسیری که از نیچه ارائه می‌کرد متناسب اندیشه‌ی اسلامی، ایرانی است تا ما را در فهم وضعیت ذهنی و ملی‌مان یاری دهد. او همسخنی با هایدگر دارد، ولی این همسخنی به معنی تبعیت و تقلید نیست، هرگز دو فیلسوف نمی‌توانند مقلد هم باشند.

به فردایی بسپارند که ادامه‌ی مدرنیته است و می‌خواهند از ایران یک ژاپن اسلامی بسازند. تفکر فردید؛ «ولایت فقیه» را مرحله‌ی امید برای عبور از مدرنیته به سوی بقیة الله می‌داند و لذا با آن‌هایی که سعی دارند از ولایت فقیه شرایط تحقق مدرنیته را بیرون آورند، هرگز سر سازش ندارد. او به تحقق بیرونی نظام بقیة الله نظر دارد که همان تمدن اسلامی است و این غیر از نگاهی است که تفکر حضوری شیعه را در محدوده‌ی آکادمی‌ها محدود می‌داند و سرنوشت بشر را به سیاسیون می‌سپارد.

❧ هر کس بخواهد فکر کند و به لوازم فرهنگ مدرنیته و جایگاه تاریخی آن بیندیشد نمی‌تواند از تفکر فردید بهره‌مند نگردد. او در نگاه انسان نسبت به بازخوانی سنت شرقی، اسلامی

روی ما بگشاید، به همین جهت اصطلاحات خود را از فلسفه‌ی اسلامی و عرفان نظری این‌عربی گرفت.

۱۲ با غور در سخنان دکتر فردید متوجه می‌شویم او فهمی را یافته بود و می‌خواست آن را به شکلی عمیق و غنی سامان دهد، به این نتیجه رسید که باید آن فکر را با یک مواجهه‌ی شرقی، غربی ارائه دهد و بر این مبنا با فیلسوفان مورد علاقه‌اش مرتبط می‌شد و از آن‌ها سخن می‌گفت، ولی نه برای آن که فیلسوفان را به ما معرفی کند، بلکه برای آن که فهم خود را به گوش ما برساند، از این لحاظ شایسته است آزاد از هر پیش‌فرضی با اندیشه‌ی او مواجه شویم و بنگریم ما را به چه می‌خواند و در مورد تحلیل مسائل عصر و عهد خود چه می‌گوید.

موارد فوق دلایل مختصری بود که ما را بر این می‌دارد تا معتقد شویم با رجوع به افکار آقای فردید می‌توان نسل جدید را به اندیشه‌ی حضرت روح الله «رضوان الله علیه» نزدیک کرد.

البته بنده نمی‌گویم فهم اندیشه‌ی فردید کار آسانی است ولی با اندک همدلی می‌توان افکار گرانسنگی از دل آن اندیشه بیرون آورد، در آن صورت است که دیگر نه تنها فردید را اندیشمندی پراکنده گوی نمی‌یابیم حتی نتیجه هم نمی‌گیریم که چون پسامدرنیسم محصول غرب است و فردید با آن هایدگری احساس هم سخنی می‌کند که معتقد به پسامدرنیسم است، پس فردید رجوع به غرب دارد و اصرار داشته باشیم نباید او را در اردوگاه طرفداران انقلاب اسلامی جای دهیم. فکر می‌کنم ما باید در قضاوت‌مان نسبت به مرحوم فردید از نگاه شیفتگان به امام و انقلاب موضوع را دنبال کنیم و نه از نگاه روشنفکرانی که نسبتی با انقلاب ندارند و با نگاه تماشاگرانه‌ای که به انقلاب دارند به نقد فردید می‌پردازند. بنده نگاه اخیر را دامی

می‌دانم که در مقابل دوستداران انقلاب اسلامی پهن کرده‌اند تا به جای احساس اخوت نسبت به امثال فردید، خود را گرفتار نقطه ضعف‌های همدیگر کنیم و توصیه‌ی «المؤمن مرأت المؤمن» را که موجب می‌شود هر کس در آینده‌ی وجود دیگری راهی به سوی مقصود بگشاید، فراموش شود و فردید به عنوان ضد ارزش مطرح گردد. تا آن جایی که بنده در فلسفه‌ی غرب تأمل کرده‌ام برایم روشن است که فیلسوفان غربی از فلسفه و عرفان اسلامی آگاهی داشته‌اند و امثال هگل با برداشت‌های ناقصی از

فلسفه و عرفان اسلامی موضوع مرحله‌ای بودن تاریخ را در فلسفه‌ی خود مطرح می‌کند و مارکس نیز تحت تأثیر فلسفه‌ی هگل جبر تاریخ خود را که صورت واژگونه‌ای از سخن هگل بود، مطرح نمود حال چرا نگوییم مرحوم فردید در فلسفه‌ی علم الأسماء تحت تأثیر ابن‌عربی است به جای این که بگوییم تحت تأثیر مارکس و هگل است؟

پاورقی

(۱) سوره آل عمران آیه ۷ می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» اوست کسی که این کتاب را بر تو فرو فرستاد پاره‌ای از آن آیات محکم‌اند، آن‌ها اساس کتابند و پاره‌ای دیگر متشابه‌اند.

(۲) سید موسی دیباج، مفردات فردیدی، گفتار بیستم.

(۳) سیدبن طاووس، لهوف، ص ۴۲

(۴) سوره فجر، آیه ۲۲

(۵) سید موسی دیباج، مفردات فردیدی، ص ۲۲۹

(۶) همان؛ ص ۲۳۱ و ۲۹۰

(۷) همان؛ ص ۲۴۷

(۸) همان؛ ص ۲۶۱

(۹) همان؛ گفتار سیزدهم روحانیت و هنر

(۱۰) در رابطه با امر فوق؛ به مصاحبه دکتر موسی

دیباج در مورد فردید، کتاب هفته، شماره ۱۱۴

۱۵ دی ماه ۱۳۸۶، رجوع شود ●



دیکتاتوری پنهان



مسئله این نیست که هیچ واقعیتی بیرون از ذهن ما وجود ندارد، بل بیشتر این است که هیچ ذهنی بیرون از واقعیت وجود ندارد. (ژیژک)

«دکتر اکبر جباری»

اطلاق می شود که نه تنها در انسان بل در امور کلی تر نیز می توان این اوصاف را پیدا کرد.

اگر دیکتاتوری مجموعه ای از اوصاف است که در امور دیگر نیز می توان ردپایی از آن ها یافت، لذا کشف این امور مهمتر از وجود یک شخص دیکتاتور است. برای آنکه انسان دیکتاتور را می توان به شکلی آزمسند قدرت به زیر کشید و به استبدادش پایان داد و اگر هم دیگران نتوانند، «مرگ» این کار را خواهد کرد. اما دیکتاتور به مثابه ی یک دوره ی تاریخی و یا دیکتاتوری در صور زیست جهانی

دیکتاتوری چیست و چگونه خود را نشان می دهد؟

کلمه Dictator معادل فرانسوی "Dictateur" از ریشه ی "Dictate" به معنای املا گفتن و دیکته کردن آمده است. دیکتاتور در لغت کسی است که چیزی را به دیگری دیکته می کند. معلم که در کلاس، درس را به شاگردانش دیکته می کند یک دیکتاتور است.

اما در اصطلاح اهل سیاست، دیکتاتور کسی است که دیگران را مجاب به کاری می کند که خارج از میل و اراده ی آن ها باشد. دیکتاتور در لسان اهل سیاست کم و بیش با حاکم خودکامه و مستبد یکی انگاشته می شود. اما در نزد متفکران و اندیشمندان، دیکتاتور و دیکتاتوری معانی دیگر و مصادیق متفاوتی نیز دارد. برای یک فیلسوف، شاید معنای دیکتاتوری مهمتر از شخص دیکتاتور باشد. دیکتاتوری بیشتر به مجموعه ای از خصوصیات و اوصافی

❖ وقتی مراکز علمی در دنیا تابع و مطیع روش های علمی هستند و هر نوع بحثی خارج از این متدهای علمی متهم به خرافه و غیر علمی بودن می شود، چهره ای دیگر از دیکتاتوری عصر جدید و عقلانیت مدرن آشکار می شود. دیکتاتوری عصر جدید و عقلانیت مدرن و خاصه در علم جدید چنان است که برخی از فیلسوفان علم مانند «فایرابند» می پرسند: «چگونه از جامعه در برابر علم دفاع کنیم»

ظاهر شود. هر لحظه به رنگی درآید. از غارنشینی به برج نشینی برسد، از مقام محمود انسانی، به مرتبه ی حیوانی و بل پایین تر از آن سقوط کند. به قول معروف، انسان بوقلمون صفت ترین موجود است. همه ی این اوصاف و ویژگی ها را «امکان های وجودی» می نامند و انسانیت انسان در سیر این امکان ها است که تحقق می یابد. البته در میان این امکان ها برخی از امکان ها واجد اصلتند و برخی نیز فاقد اصلت. منظور از اصلت، آن امکان هایی هستند که مختص انسان است و امکان هایی که بین انسان و حیوان و یا گیاه مشترک است، در حقیقت امکان های غیر اصیل انسان به شمار می رود. سیر در امکان هایی مانند امکان هایی که به



جسم و تن آدمی ارتباط دارد، امکان های غیر اصیل است. چرا که حیوانات و گیاهان نیز واجد این امکان ها هستند. حیوان و گیاه نیز تغذیه دارند، حیوان و گیاه نیز مانند انسان قوه تولید مثل دارند، یا شهوت جنسی امکانی مشترک بین انسان و حیوان است. لذا اهل فلسفه این قوای مشترک را قوای مشترک نفس نباتی و حیوانی دانسته اند. اما قوه ناطقه قوه ای مختص انسان است و زمانی که انسان در این قوه سیر می کند، و امکان های وجودی خود را در این قوه مختص به خود کشف می کند، به واقع در امکان های اصیل سیر کرده است. قوه ناطقه را یک قوه دانستیم نه یک امکان، و دیگر

انسان را چگونه می توان از میان برداشت؟ آنچه مسلم است، با کودتا و انقلاب یا اصلاح نمی توان بر دیکتاتوری این امور پایان داد.

البته از این سخن نباید مفهوم جبر اراده شود. پیش از هر توضیحی باید کمی در باب معنای این نوع دیکتاتوری بیشتر بدانیم. اساساً باید بدانیم چگونه یک دوران تاریخی یا زیست جهان آدمی می تواند واجد اوصاف و ویژگی هایی باشد که خارج از میل و اراده اوست.

در میان تمام موجودات این عالم، انسان تنها موجودی است که «امکان های وجودی» بی شماری دارد. امکان های وجودی به این معناست که می تواند به صور مختلفی

➤ در دنیایی که رسانه ها زمام امور و اراده جوامع بشری را در اختیار دارند، شاید هرگونه سخنی در باب آزادی انسان در عصر جدید، امری موهوم باشد.

❖ بشر معاصر نه تنها آزادتر نیست، بل بنابر شواهد تاریخی، در اسارت و تنگناهای بیشتری قرار دارد. شاید در هیچ دوره ای از ادوار تاریخ، انسان این گونه اسیر و دربند نبوده است. اسارت و محدودیت انسان امروز به اسارت او در امکان های وجودی باز می گردد که عقلانیت ابزاری برایش فراهم کرده است.



❖ گرچه می توان به طور جدی تردید نمود که زندگی در عمیق ترین معنای خود در عصر جدید، راحت تر و آسان تر از گذشته باشد، و بشر امروز نسبت به انسان در ادوار گذشته آسوده تر زندگی می یابد، اما با این حال اگرهم بپذیریم که تکنولوژی، زندگی را راحت تر کرده است، باز هم می توان حکم به دیکتاتوری

قوا را نیز بی ارزش نمی دانیم. کدام انسان عاقل می تواند اهمیت قوای شهویه و غاذیه را انکار کند. مسأله درباب ارزش و بی ارزش بودن این قوا نیست. مسأله درباب امکان های خاص آدمی است. امکان هایی که تن آدمی نیز بدان شریف است. این بدان معناست که همه ی قوا در جهت امکان هایی قرار می گیرند که او را در جهت خاص خود سیر می دهد. جهتی که مختص آدمی است و نه حیوان و نه نباتات بدان راه ندارند. اگر تصویر درستی از انسان داشته باشیم و بدانیم که انسانیت انسان، سیر در این امکان های اصیل است، لذا اگر زمانه و شرایطی پدید آید که انسان را در یک یا چند امکان وجودی و آن هم امکان های غیر اصیل متوقف سازد و نه تنها

در سیر امکان های او انسداد ایجاد کند بلکه، اساساً تصور و حتی تخیل امکان های دیگر و متفاوت را منتفی سازد، این شرایط و این زمانه را می توان به عمیق ترین شکل ممکن زمانه ای دیکتاتور نامید.

گرچه درست است که انسان در شکل گیری زمانه و زیست جهان خود نقش محوری دارد، اما دو نکته را نباید از یاد برد. نخست تفاوت امر کلی و جزئی و دیگر، رابطه دیالکتیکی امر جزئی و امر کلی است.

انسان به مثابه ی یک امر جزئی درون عالمی است که امور جزئی دیگری نیز در ساختن این عالم حضور دارند. عالم به مثابه ی یک امر کلی، گرچه برساخته امور جزئی مانند انسان است، ولی ماهیت متفاوتی از ماهیت اجزا- که انسان یکی از اجزاء آن است- دارد. برای توضیح این موضوع مثالی می آورم. یک اتومبیل از اجزاء متعددی ساخته شده است. حال اگر تک تک این اجزا به طور مجزا در یک مکان حاضر باشند ولی سرهم نشده باشند، یا به قولی مونتاژ نشده باشند، هرگز به مجموعه ی اجزا، عنوان اتومبیل اطلاق نخواهد شد. اتومبیل مفهومی است که نه تنها از جمع همه ی اجزا بل از نسبت خاص این اجزا با یکدیگر به دست می آید. پس اتومبیل مجموعه ی اجزا و نسبت خاص آن ها با یکدیگر است. عالم نیز مانند یک کل، تنها مجموعه ای از اجزا مانند

❖ اکنون و در نهایت این عقلانیت جدید می توانیم پیرسیم که آیا بشر امروز آزادتر از انسان ادوار پیشین است؟ آیا رهایی از دین و تفکر دینی برای بشر آزادی و رهایی را فراهم آورده است؟ به جد می توان در این مقوله تردید کرد، چنانکه بسیاری از اندیشمندان معاصر غرب بر این تردیدها اهتمام دارند. شاید به نظر متناقض بیاید که در نظام دموکراتیک بین الملل، به زور اسلحه و جنگ و خونریزی، قرار است دموکراسی را برای یک ملت، به ارمغان ببرند. اما این ها همه ی چهره ی دیکتاتوری دموکراسی را آشکار می کند.



اگر بشر
در عقلانیت ابزاری
توانست به آزادی و
رهایی دست یابد،
این همه مصیبت
و مشقت زندگی
مدرن از کجا ناشی
می شود؟ آیا باید
مانند محافظه
کارانی چون
هابرماس معتقد
باشیم که مدرنیته
یک پروژه ناتمام
است که در صورت
تکامل از مشکلات
و فجایعش کاسته
خواهد شد؟ و
خوشبینانه به
انتظار روزی
بنشینیم که
مدرنیته و عقلانیت
ابزاری بشر را به
سعادت و آزادی
برساند؟

آن هم عقلانیت ابزاری است تا بتواند از به اصطلاح خرافات اسطوره ای و دینی و فلسفی رها شود! رهایی و آزادی غایت عقلانیت عصر جدید بود. اما اکنون و در نهایت این عقلانیت جدید می توانیم بپرسیم که آیا بشر امروز آزادتر از انسان ادوار پیشین است؟ آیا رهایی از دین و تفکر دینی برای بشر آزادی و رهایی را فراهم آورده است؟ به جد می توان در این مقوله تردید کرد، چنانکه بسیاری از اندیشمندان معاصر غرب بر این تردیدها اصرار دارند. شاید به نظر متناقض بیاید که در نظام دموکراتیک بین الملل، به زور اسلحه و جنگ و خونریزی، قرار است دموکراسی را برای یک ملت، به ارمغان ببرند. اما این ها همه ی چهره ی دیکتاتوری دموکراسی را آشکار می کند.

وقتی مراکز علمی در دنیا تابع و مطیع روش های علمی هستند و هر نوع بحثی خارج از این متدهای علمی متهم به خرافه و غیر علمی بودن می شود، چهره ای دیگر از دیکتاتوری عصر جدید و عقلانیت مدرن آشکار می شود. دیکتاتوری عصر جدید و عقلانیت مدرن و خاصه در علم جدید چنان است که برخی از فیلسوفان علم مانند

انسان و اشیاء نیست، بل عالم دلالت به نسبت های خاصی دارد که در میان این اجزا ساری و جاری است.

نکته ی دوم، رابطه دیالکتیکی انسان با عالم است. از یک سو انسان در ساختن عالم نقش محوری دارد و از سوی دیگر عالم نیز انسان می سازد.

برای آن که به فهمی انضمامی از نسبت آدمی و عالمش برسیم، بهتر است او را در زمانه ای ببینیم و فهم کنیم که اکنون او را فرا گرفته و امکان های وجودی او را مسدود کرده است. عصر جدید در دایره ی امکان هایی شکل گرفت که عقلانیت ابزاری برایش فراهم آورده بود. این عقلانیت نوید آزادی و رهایی بشر از اموری را داده بود که پیش از این انسان را در بر گرفته بود. رهایی از بت های ذهنی تا جایی که بتوان بر طبیعت سیطره یافت. عقلانیت ابزاری با این شعار عصر روشنگری شکل گرفت که «شجاعت دانستن داشته باش». بنابر تفسیر پوزیتیویستی از تاریخ، بشر از مرحله ی ربانی و فلسفی عبور کرده است و در عصر جدید پا به مرحله علمی گذاشته است. این مرحله علمی مرحله پختگی و کمال انسان دانسته شد و ویژگی

❖ گرچه مفهوم citizen یا شهروند ایده ایست که در اروپای غربی معنا و مفهومی روشن دارد و در قرن شانزدهم هم زمان با فراگیر شدنش انتشار یافت، اما این مفهوم یکی از عناصر کلیدی در شکل گیری جامعه ی مدرن است که ریشه های آن را می بایست در «دیروز» تاریخ یعنی در یونان باستان جستجو کرد و به دولت شهر آتن پیوند زد.

«فایرآبند» می پرسند: «چگونه از جامعه در برابر علم دفاع کنیم»

بشر معاصر نه تنها آزادتر نیست، بل بنابر شواهد تاریخی، در اسارت و تنگناهای بیشتری قرار دارد. شاید در هیچ دوره ای از ادوار تاریخ، انسان این گونه اسیر و دربند نبوده است. اسارت و محدودیت انسان امروز به اسارت او در امکان های وجودی باز می گردد که عقلانیت ابزاری برایش فراهم کرده است.

تکنیک، محصول عقلانیت ابزاری است و دنیای تکنولوژیک نیز ماحصل این عقلانیت. اما آیا تکنیک، انسان را به آزادی رسانده است؟ آیا تکنولوژی رهایی انسان را به ارمغان آورده است؟ شاید گفته شود که انسان با تکنولوژی زندگی را آسان تر طی می کند. دیگر برای یک سفر لازم نیست ماه ها در راه بود و سرزنش خار مگیلان را چشید. با هواپیما در کوتاه ترین زمان ممکن می توان به آن سوی کره خاکی رفت. به برکت تکنولوژی ابزار پزشکی فوق العاده ای ساخته شده است که جان انسان ها کمتر در معرض مرگ و نابودی قرار می گیرد. وسایل ارتباطی و مخابراتی انسان ها را نسبت به حال و روز همدیگر باخبر ساخته و فاصله ها را کوتاه کرده است. این ها همه از صدقه سر تکنولوژی است. اما اگر چنین است (که هست) پس داستان نیهیلیسم از کجا سربرآورده است؟ اگر بشر در عقلانیت ابزاری توانست به آزادی و رهایی دست یابد، این همه مصیبت و مشقت زندگی مدرن از کجا ناشی می شود؟ آیا باید مانند محافظه کارانی چون هابرماس معتقد باشیم که مدرنیته یک پروژه ناتمام است که در صورت تکامل از مشکلات و فجایعش کاسته خواهد شد؟ و خوشبینانه به انتظار روزی بنشینیم که مدرنیته و عقلانیت ابزاری بشر را به سعادت و آزادی برساند؟

در دنیایی که رسانه ها زمام امور و اراده جوامع بشری را در اختیار دارند، شاید هرگونه سخنی در باب آزادی انسان در عصر جدید، امری موهوم باشد. در کتاب «درآمدی پدیدارشناسانه به معنای فرهنگ» به تفصیل نشان داده می شود که چگونه رسانه ها با نمایش دادن معنا، درفرآیند فروپاشی معنا و پنهانی این اتفاق می کوشند. در دنیای رسانه ای چون انسان بدل به «شهروند رسانه ای» می شود، همه چیز به صورت مجازی در اختیار او قرار می

گیرد. این که می گویم «همه چیز» نکته مهمی است. در دنیای رسانه ای آموزش، تفریح، دین، بی دینی، اخلاق، خشونت و سکس در صورت مجازی به نمایش گذاشته می شوند. این نمایش گذاری، شهروند رسانه ای را دربرمی گیرد و همه حرکات و سکنات او را تنظیم می سازد. نه تنها کنش و واکنش های انسان، بل فکرو ذکر او را نیز در اختیار میگیرد و او را در یک ماتریس بسته ای هر چه بیشتر به سمت بی معنایی سوق می دهد.

حال باید پرسش شود که اگر با این عقلانیت ابزاری نمی توان به آزادی رسید، چه چیزی یا کدام عقل می تواند از عهده این مهم برآید. پیش از هر پاسخی باید بدایم انسان اساساً به دنبال آزادی از چه چیزی بود و دنبال چه می گشت؟ اگر آدمی را موجودی صاحب امکان های وجودی دانستیم، گویی آزادی نیز در این دایره معنا می یابد. یعنی آدمی همواره از امکانی رها می شود و دربند امکان یا امکان هایی دیگر قرار میگیرد. پس آدمی هرگز به مطلق آزادی نمی رسد، چرا که آزادی محض، یعنی آزادی از جمیع امکان ها که تنها با «مرگ» رخ می دهد. به واقع آدمی تا زمانی که «هست» درون امکان های وجودی حضور دارد. گرچه نمی توان گفت «مرگ» پایان امکان ها است، چرا که مرگ، خود امکانی است که به امکان های پیشین پایان می دهد. پس، تنها چیزی که می ماند، رهایی از یک امکان و پذیرش امکانی دیگر است.

عصر جدید، آدمی را از امکان هایی رها و آزاد کرد و در بند امکان هایی دیگر درآورد. اکنون آدمی از خود می پرسد چگونه از این امکان نیز رهایی یابد. دیکتاتوری عصر جدید در این است که چنین القا میکند، هیچ امکانی فراتر از امکانهای موجود، وجود ندارد!

امکان های موجود، همان امکان هایی است که با ولایت تکنیک همراه است. «پایان تاریخ»، مفهومی است که بشر را به تمکین در این امکان دعوت می کند. بشر امروز هم بر این ولایت گردن نهاده و موعود اندیشی را رها ساخته است. می گویند وقتی آدمی در این عصر با حضور تکنولوژی «راحت» و «آسان» زندگی می کند، دیگر چه امکانی می تواند فراتر از این امکان تکنولوژیک باشد. اگر امکانی هم باشد، «توسعه» تکنولوژیک است!

گرچه می توان به طور جدی تردید نمود که زندگی در

❖ دیکتاتوری

عصر جدید در این است که چنین القا میکند، هیچ امکانی فراتر از امکانهای موجود، وجود ندارد!

❖ فیلسوفان دیروز، در دولت شهرهای یونان برآن بودند که اگر فرد از جامعه، زادگاه یا شهر خویش ببرد و به هر نحوی جدا افتد، انسان بودنش را از کف می دهد. بدین سان، فلسفه ورزی «دیروز» از همان آغاز، «انسان بودن» و «شهروندی» را هم بسته می انگاشته است.

« حکمت و اندیشه

همیشه در سرکارش حاضر
نه زود، نه دیر (حتی المقدور)
همیشه حاضر در صف مقدم هر وام
و قسط ها را به موقع می پرداخت
مرخصی؟ هرگز
به سازمان هر سال می فروخت
چه شهروند خوبی بود
دوبار تشویقی شام
سه بار آمستردام
به وقت به دنیا آمد
به وقت سربازی رفت
به وقت زن بُرد
حلال زاده، به وقت هم مُرد.

آری، بشر امروز یک «شهروند» است و البته حقوقی هم دارد. البته باید بدانیم که حقوق شهروندی هم مفهوم مدرنی است که به واقع در تنظیم مناسبات بشر فرو بسته شده به کار می آید.

گرچه مفهوم citizen یا شهروند ایده ایست که در اروپای غربی معنا و مفهومی روشن دارد و در قرن شانزدهم هم زمان با فراگیر شدنش انتشار یافت، اما این مفهوم یکی از عناصر کلیدی در شکل گیری جامعه ی مدرن است که ریشه های آن را می بایست در «دیروز» تاریخ یعنی در یونان باستان جستجو کرد و به دولتشهر آتن پیوند زد. نخستین فیلسوفی که به مفهوم «شهروند» در اندیشه های سیاسی خود پرداخت، افلاطون بود. افلاطون در کتاب جمهوری که در آن ایده ی مدینه را به خواننده معرفی می کند، شهروندان را یکی از محورهای اصلی تأسیس دولت و حکومت مطلوب قرار می دهد.

ارسطو نیز به بحث در زمینه ی شهروند می پردازد و شهروند را کسی می داند که در حکمرانی و فرمانبرداری سهیم باشد. او معتقد است که یک شهروند خوب باید بداند که چگونه همچون یک آزاد مرد حکمرانی نماید و چگونه همانند آزاد مرد فرمانبری کند. مطابق این استدلال، فرد با ترک زندگی خصوصی وارد دنیای سیاست می شود.

این فیلسوفان دیروز، در دولت شهرهای یونان برآن بودند که اگر فرد از جامعه، زادگاه یا شهر خویش ببرد و به هر نحوی جدا افتد، انسان بودنش را از کف می دهد.

عمیق ترین معنای خود در عصر جدید، راحت تر و آسان تر از گذشته باشد، و بشر امروز نسبت به انسان در ادوار گذشته آسوده تر زندگی می زیبد، اما با این حال اگر هم بپذیریم که تکنولوژی، زندگی را راحت تر کرده است، باز هم می توان حکم به دیکتاتوری عصر جدید داد. عصر جدید و عقلانیت ابزاری آن برغم توسعه تکنولوژیک، آدمی را به بی معنایی زندگی و به تعبیر بودریار، «فروپاشی معنا» رسانده است. گرچه آدمی قدرت مضاعفی برای تسلط بر طبیعت یافته است ولی به موازات این قدرت، معنای زندگی را از دست داده است. گرچه می توان از بحران های اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی شواهدی ذکر نمود که دست به گریبان آدمی است، اما این همه در برابر فروپاشی معنا، رنگ می بازد، چرا که معلول آن تواند بود.

اگر امروزه آدمی برای طی مسافت میان دوشهر یا دو کشور، دقایقی بیش صرف نمی شود، به همان میزان معنای «سفر» را گم می کند. اگر به کمک لوازم تکنولوژیک، دشواری های زندگی را آسان می کند، به همان مقدار معنای زیستن و زندگی را گم می کند.

این همه هرگز به معنای دست شستن از تکنولوژی نیست. چنین چیزی نه امری ممکن و نه مطلوب است و شاید یکی از مظاهر دیکتاتوری عصر جدید در همین پارادکس نهفته باشد. همه ی اموری که از دل عقلانیت مدرن به دست آمده است چنین وضعی دارد. همه ی نظام های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مدرن را به دقت بنگریم. این نظام ها چگونه انسان را در خود فرو می بندد. چگونه مناسبات اقتصادی آدمی را خوار و ذلیل می کند. چه کسی می تواند در این زمانه با «دمکراسی» مخالفت نماید؟ در حالی که همه می دانند چه مسائل و مشکلات و فریب هایی در نظام های دمکراتیک وجود دارد. همه می دانند که در دنیای تکنولوژیک آدمی به مانند روباتی می شود که همه چیز برایش برنامه ریزی شده است. مفهوم شهروند که به درستی می تواند برای بشر امروز به کار رود، را کمی به دقت به دید آوریم. کلام شکسته ای: از ضیاء موحد در باب شهروند به خوبی از عهده این کار برآمده است:

«چه شهروند خوبی بود این شهروند

نه هیچ از او شکایتی

❖ شاید دیگر
زمان آن سرآمده
که به اعلامیه های
حقوق بشری که
از سال ۱۷۸۹ تا
به امروز صادر
شده اند به چشم
بیانیه هایی نظر
کنیم که از ارزش
های ازلی - ابدی
داد سخن داده
اند، یعنی ارزش
هایی ماورایی که
قانونگذاران هیچ
گاه حق ندارند
آن ها را زیر پا
بگذارند. امروزه
می بایست این
اعلامیه ها را
بر حسب کارکرد
واقعی شان در
دولت های مدرن
مد نظر گرفت.



از دل عقلانیت
مدرن که سودای
سعادت‌مندی برای
بشر در سر می
پروراند، دو جنگ
عالم‌گیر خارج
شد و براساس یک
قاعده‌ی عقلی
ساده و ریاضی
هم پایان یافت.
جنگ دوم جهانی
براساس تصمیم
سیاستمداران
فره‌بخسته‌ای پایان
یافت که معتقد
بودند، کشته شدن
چندصد هزار
غیرنظامی برای
جلوگیری از ادامه
ی جنگ و کشته
شدن چند میلیون
نفر دیگر، تصمیمی
«عقلانی» است.
بنیاد عقلانیت نهفته
در این تصمیم نیز
یک محاسبه‌ی
ساده‌ی ریاضی
بود، زیرا چه کسی
می‌تواند منکر این
واقعیت بدیهی
شود که سه میلیون
بیش از سیصد هزار
است. تا امروز کمتر
کسی می‌داند که
در «درسدن» آلمان
حدود سیصد هزار
نفر، یعنی دوبرابر
قربانیان هروشیما
طی همین بمباران
متفقین و برای پایان
دادن به جنگ،
کشته شدند.

خویش‌آواره می‌شود و به اصطلاح بی‌وطن یا میهن‌باخته می‌شود، (آوارگان فلسطینی را به یاد آورید) در حقیقت شأنی می‌یابد که از حیات برهنه‌ی آدمی پرده برمی‌دارد، حیات‌ی که سیاست غربی از راه «حذف» و توأمان «دغام» آن شکل می‌گیرد. «آگامبن» - فیلسوف معاصر ایتالیایی - در مقاله «ما پناهندگان» که در پیوند میان افول «دولت-ملت» و آینده مفهوم «شهروند» کندوکاو می‌کند، دو پرسش بنیادی را پیش می‌کشد:

(۱) چگونه باید بشریت و انسان بودن را درمنظر «حیات برهنه‌ی» او تصور کرد، در حالی که از ساختارهای شهروندی عاری گشته و دیگر نمی‌تواند بر آن‌ها تکیه کند؟

(۲) چگونه می‌توان به مدد تخیل، انواع جدید جماعتی را پیش نهاد که بتوانند چنین موجودات بشری را در دل خویش جای دهند و پذیرا باشند؟

در ذیل این دو پرسش می‌توان در مفهوم «حقوق بشر» و «اعلامیه‌ی حقوق بشر» نیز تأمل نمود. شاید دیگر زمان

بدین سان، فلسفه‌ورزی «دیروز» از همان آغاز، «انسان بودن» و «شهروندی» را هم بسته‌می‌انگاشته است. این تصور ارسطویی که انسان بالطبع حیوانی سیاسی است، بدین معناست که نمی‌تواند سرشت راستین خود را تحقق بخشد، مگر در چارچوب شهر (پولیس)، تصویری که به اعتباری محور قوام بخش «حقوق بشر» در دولت شهرهای عصر جدید نیز است. لکن در روزگار ما و امروز تاریخ، سیمایی گسترده می‌یابد. در این تصویر باستانی حفره‌ای پدید آمده است و آن را به پرسش می‌کشد.
وقتی فردی از شهر و دیار

❖ دیکتاتوری عصر جدید در همین عقلانیتی نهفته است که سایه بر حیات آدمی گسترده است. در چنین عالمی معنای آزادی اساساً نیاز به کشفی دیگر دارد. در حقیقت، «رهایی»، رستن از ولایت هر آن چیز است که او را از مقام شامخ انسانی به مثابه ی «خلیفه الله» و «کون جامع» دور ساخته و به مفهومی فروبسته مانند «شهروند» تقلیل داده است.

« حکمت و اندیشه



❖ همه ی نظام های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مدرن را به دقت بنگریم. این نظام ها چگونه انسان را در خود فرو می بندد. چگونه مناسبات اقتصادی آدمی را خوار و ذلیل می کند. چه کسی می تواند در این زمانه با «دمکراسی» مخالفت نماید؟ در حالی که همه می دانند چه مسائل و مشکلات و فریب هایی در نظام های دمکراتیک وجود دارد. همه می دانند که در دنیای تکنولوژیک آدمی به مانند روباتی می شود که همه چیز برایش برنامه ریزی شده است.

همان «تولد» (یعنی حیات برهنه) را شالوده حاکمیت و اقتدار خویش می سازد. این است معنای نه چندان ابهام آمیز سه بند نخست اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹.

اعلامیه مذکور تنها از آن روی که عنصر «تولد» را در هسته هر انجمن یا نهاد سیاسی درج کرده است (بند ۱ و ۲) توانسته است (در بند ۳) اصل حاکمیت را با قوت تمام به مفهوم ملت پیوند زند.

سه بند نخست اعلامیه را از نظر بگذرانیم:

ماده ۱- همه افراد بشر آزاد و با حیثیت و حقوق یکسان زاییده می شوند و دارای موهبت خرد و وجدان می باشند و با یکدیگر با روحیه برادری رفتار کنند.

ماده ۲- هر کس می تواند از کلیه آزادی ها که در اعلامیه حاضر به آن تصریح شده، بی هیچگونه برتری، منجمله برتری از نظر نژاد و رنگ و جنس و زبان و دین یا هر عقیده دیگر، و از نظر زاد و بوم یا موقعیت اجتماعی، و از نظر توانگری یا نسب یا هر وضع دیگر بهره مند گردد. نیز هیچ امتیازی براساس نظام سیاسی یا قانونی یا بین المللی مربوط

آن سرآمده که اعلامیه های حقوق بشری که از سال ۱۷۸۹ تا به امروز صادر شده اند به چشم بیانییه هایی نظر کنیم که از ارزش های ازلی - ابدی داد سخن داده اند، یعنی ارزش هایی ماورایی که قانونگذاران هیچ گاه حق ندارند آن ها را زیر پا بگذارند. امروزه می بایست این اعلامیه ها را برحسب کارکرد واقعی شان در دولتهای مدرن مدنظر گرفت. آگامبن به خوبی توضیح می دهد که حقوق بشر، بیش از همه، تجسم ادغام و جذب حیات برهنه ی طبیعی در سامان حقوقی - سیاسی «دولت - ملت» است. آن حیات برهنه (یعنی واقعیت محض زندگی) که در «نظام اجتماعی - سیاسی» پرپروز تاریخ (عصر امت واحد) به «وجود» تعلق داشت و در دیروز تاریخ (یونان باستان) در قالب واژه zoe (حیات حیوانی) به وضوح از حیات سیاسی در قالب واژه bios متمایز گردید، اکنون در قانون دلمشغولی های دولت جای گرفته است و به تعبیری دیگر، به صورت شالوده زمینی و این جهانی دولت در می آید. دولت - ملت از این حیث دولتی است که nativity

به کشور یا سرزمینی که شخص از تبعه آن محسوب است وجود نخواهد داشت، خواه سرزمین مزبور مستقل باشد یا زیر سرپرستی خواه فاقد خودمختاری باشد یا سرزمینی که حاکمیت آن به شرطی از شروط محدود شده باشند. ماده ۳- هر کس حق دارد از زندگی و آزادی و امنیت شخصی خویش برخوردار باشد.

دقت کنید که ریشه واژه «ملت» (Nation) کلمه ی Nativity است که در اصل تنها به معنای «تولد» است. در پس این پیوند اما داستانی ساختگی نهفته است. اینکه «تولد» بی فاصله بدل به «ملت» می شود، چندان که هیچ تمایزی بین این دو مفهوم نمی توان نهاد و این یعنی برای برخوردار شدن از حقوق، «بشر» بودن تنها پیش شرط لازم برای «شهروند» بودن است، پیش شرطی که بلافاصله محو می گردد و رنگ می بازد؛ یعنی فرد برای آنکه از حقوق بهره مند گردد باید حتماً شهروند باشد. بشر بودن لازم است، اما کافی نیست. در حقیقت، فرد هرگز حق ندارد به عنوان انسان محض مطالبه ی حقوق کند. در اندیشه ی دولت - ملت، انسان به معنای محض خود که همان «برون ایستادن» (Exsistence) از خود است به فراموشی سپرده می شود و مفهوم فروبسته ی شهروند به جای آن می نشیند.

تأمل در این معنای انسان بسیار راهگشاست. کلمه ی existence که در زبان های انگلیسی به «وجود داشتن» اطلاق می شود در اصل به معنای «برون ایستادن» یا «ظهور» است که از دو جزء ex یعنی «بیرون» و sistance یعنی «ایستادن» ساخته شده است. کلمه ی اگزیزستانس پیش از این به معنای ظاهرشدن یا برون ایستادن از زمینه بود. این زمینه چیزی جز «عدم» نیست.

اگزیزستانس یعنی برون ایستادن از عدم. این کلمه با کلمات دیگری مانند ecstasy به معنای «وُجد» و از «خود برون جستن» قرابت لفظی و معنایی دارد. این که بگوییم انسان وجدآمیزانه یا برون جستانه وجود دارد، به سخن دقیق مترادف با برزبان آوردن یک تکرار مکرر است. با این همه وارد کردن کلمه ی ecstatic/ برون جستانه (متواجد) به تاکید بر کیفیت پویای وجود انسان کمک می کند. وقتی انسان در حالتی وجدآمیز یا متواجد است او به ماورای خودش می رود.

اما مفهوم «شهروند» دلالت به فروبستگی او در ساختارهای تحمیلی زیست جهانی دارد که تکنیک، بر آن غالب است. ولایت تکنیک او را فروبسته می دارد و چنین موجود هرگز تاب این معنای حافظ را ندارد:

چو غنچه گر چه فروبستگی ست کار جهان
تو همچو باد بهاری گره گشا می باش

ذات انسان اگر در گشادگی و از «خود به در شدگی» است، پس ذات او در «آزادی» و «رهایی» نهفته است. رهایی از بند امکان هایی که به شکل مجازی از رهگذر ولایت تکنیک بر او مستولی شده است.

اما حقوق شهروندی از چه چیزی سخن می گوید؟ کدام انسان و کدام حق؟ آیا انسان به معنای حقیقی آن که همان گشودگی است، دیگر باقی مانده است تا از حقوقش سخن به میان آید؟

از دل عقلانیت مدرن که سودای سعادت‌مندی برای بشر در سر می پروراند، دو جنگ عالم گیر خارج شد و براساس یک قاعده ی عقلی ساده و ریاضی هم پایان یافت. جنگ دوم جهانی براساس تصمیم سیاستمداران فرهیخته ای پایان یافت که معتقد بودند، کشته شدن چندصد هزار غیرنظامی برای جلوگیری از ادامه ی جنگ و کشته شدن چند میلیون نفر دیگر، تصمیمی «عقلانی» است. بنیاد عقلانیت نهفته در این تصمیم نیز یک محاسبه ی ساده ی ریاضی بود، زیرا چه کسی می تواند منکر این واقعیت بدیهی شود که سه میلیون بیش از سیصد هزار است. تا امروز کمتر کسی می داند که در «درسدن» آلمان حدود سیصد هزار نفر، یعنی دوبرابر قربانیان هیروشیما طی همین بمباران متفقین و برای پایان دادن به جنگ، کشته شدند.

دیکتاتوری عصر جدید در همین عقلانیتی نهفته است که سایه بر حیات آدمی گسترده است. در چنین عالمی معنای آزادی اساساً نیاز به کشفی دیگر دارد. درحقیقت، «رهایی»، رستن از ولایت هر آن چیز است که او را از مقام شامخ انسانی به مثابه ی «خلیفه الله» و «کون جامع» دور ساخته و به مفهومی فروبسته مانند «شهروند» تقلیل داده است.

پی نویس

* «کلام شکسته» نامی است که برای آن دسته از نوشته هایی که به غلط «شعر نو» نامیده می شود به کار می برم. ●

در اندیشه

ی دولت - ملت،
انسان به معنای
محض خود که
همان

«برون ایستادن»
(existence)

از خود است به
فراموشی سپرده
می شود و مفهوم
فروسته ی
شهروند به جای آن
می نشیند.



چرا باید با جنگ نرم مقابله کرد؟

تبعیت کامل از ولی امر وجود دارد، هویت ایدئولوژیک نظام اسلامی محکم و استوار است و استحاله‌ی سیاسی حکومت اسلامی ممکن نیست.

۳- ایجاد فاصله و سوءظن میان مردم و نظام اسلامی به‌منظور تضعیف و یا نابودی پایگاه مردمی نظام تا از این طریق، حکومت و انقلاب اسلامی در برابر انبوه و انواع توطئه‌های کاستِ یهودی-ماسونی حاکمان پنهان جهانی [که مدیریت نظام جهانی سلطه‌ی استکباری را برعهده دارند] آسیب‌پذیر گردد.

اما هدف نهایی طراحان و سیاست‌گزاران و مدیران و کارگزاران و عملی خارجی و داخلی جنگ نرم علیه ملت ایران، سرنگونی نظام اسلامی و به شکست کشاندن انقلاب اسلامی و به اسارت درآوردن ملت ایران تحت سلطه‌ی یک رژیم غرب زده‌ی اومانیست-نئولیبرالیست وابسته به نظام استکبار جهانی است.



در این گفتار می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا باید با جنگ نرم مقابله کرد؟ با تأمل در ماهیت جنگ نرم و اغراض آن می‌توان به پاسخ این پرسش رسید.

در گفتار پیشین در خصوص معنای جنگ نرم و اهداف آن سخن گفتیم. دیدیم که جنگ نرم یک تهاجم گسترده فرهنگی-سیاسی و ایدئولوژیک و عقیدتی و روانی و تبلیغاتی است که اغراض خاصی را دنبال می‌کند. آن گونه که آمد، عمده‌ترین اغراض جنگ نرم استکبار لیبرال-سرمایه‌داری علیه انقلاب و نظام اسلامی و مردم ایران، فهرست‌وار چنین است:

۱- استحاله‌ی فرهنگی جامعه ایران به‌منظور حذف و یا کم‌رنگ کردن هویت اسلامی و شیعی ملت ایران

۲- استحاله‌ی اعتقادی و ایدئولوژیک جمهوری اسلامی ایران به‌منظور زمینه‌سازی جهت استحاله‌ی سیاسی آن. این هدف دشمن از کانال تهاجم و حمله‌ی مستمر و بی‌وقفه علیه اصل ولایت‌فقیه و گاه حتی شخص مقام عظمای ولایت‌امر و انبوه تحریف‌ها و دروغ‌پردازی‌ها و ترویج شبهات و تشکیکات مختلف صورت می‌گیرد؛ زیرا دشمنان ملت ایران فهمیده‌اند کانون استواری نظام اسلامی و نقطه‌ی قوت و پیوند نظام و مردم و محور اصلی هویت ایدئولوژیک و عقیدتی جمهوری اسلامی ایران؛ ولایت‌فقیه است و تازمانی که اعتقاد به ولایت‌فقیه و

کسب بصیرت و مبارزه با جنگ نرم یک وظیفه‌ی بزرگ ملی به‌ویژه برای اقشار تحصیل‌کرده و اهل قلم و نظر و خواص فرهنگی و سیاسی است و اکنون حفظ بنیان‌های هویت دینی و معنوی و پاسداری از تمامی دستاوردهای عظیم انقلاب اسلامی در گرو پیشبرد فعالانه و آگاهانه‌ی مبارزه با جنگ نرم و پیروزی در این جهاد سرنوشت‌ساز است.

❧ اجمالاً این که جنگ نرم دشمن اومانیست-لیبرال، همه‌ی هستی و هویت و حقیقت و موجودیت ایرانیان به عنوان یک ملت مسلمان را هدف قرار داده است و جنگ تمام عیار فرهنگی-سیاسی کنونی برای مردم ما یک جنگ تعیین‌کننده و به راستی سرنوشت‌ساز است. نتیجه‌ی این جنگ برای آینده‌ی بشر معاصر نیز بسیار تأثیرگذار و مهم است.



اجمالاً این که جنگ نرم دشمن اومانیست-لیبرال، همه‌ی هستی و هویت و حقیقت و موجودیت ایرانیان به عنوان یک ملت مسلمان را هدف قرار داده است و جنگ تمام عیار فرهنگی-سیاسی کنونی برای مردم ما یک جنگ تعیین‌کننده و به راستی سرنوشت‌ساز است. نتیجه‌ی این جنگ برای آینده‌ی بشر معاصر نیز بسیار تأثیرگذار و مهم است.

به پرسش‌مان برگردیم، چرا باید با جنگ نرم دشمن مستکبر مقابله کرد؟ برای توضیح و تبیین چرایی و ضرورت این مبارزه، دلایل بسیاری وجود دارد. ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

* مردم ما به‌منظور حفظ هویت اصیل اسلامی و شیعی خود [که عین هویت ملی ما است] در برابر تهاجم و سیطره‌ی کفر و شرک اومانیستی ناگزیر از مقابله و مبارزه با جنگ نرم هستیم. زیرا دشمن لیبرال-

❧ هدف نهایی طراحان و سیاست‌گزاران و مدیران و کارگزاران و عملی خارجی و داخلی جنگ نرم علیه ملت ایران، سرنوشتی نظام اسلامی و به شکست کشاندن انقلاب اسلامی و به اسارت در آوردن ملت ایران تحت سلطه‌ی یک رژیم غرب‌زده‌ی اومانیست-نئولیبرالیست وابسته به نظام استکبار جهانی است.

سکولاریستی که از طریق جنگ نرم ما را هدف تهاجم خود قرار داده است در حقیقت و ماهیت خود، دین‌ستیز و نیست‌انگار [نیپیلیست] و پیرو ولایت طاغوت مدرن است و اگر خدای ناکرده بر این ملت و سرزمین سیطره یابد کمر به نابودی تمام عیار دین و هویت دینی و اعتقادی این امت خواهد بست.

* ملت ایران به منظور حفظ احکام و حدود الهی و ارزش‌های معنوی و اخلاقی‌ای که به آن‌ها باور دارد و اساس و بنیان زندگی او را سامان می‌دهد باید به مبارزه با جنگ نرم استکبار لیبرالیستی بپردازد. زیرا اگر مهاجمان فرهنگی-سیاسی طراح و مجری جنگ نرم پیروز شوند، بی‌تردید منحنی‌ترین اخلاق مبتذل و خودخواهانه‌ی مادی و شیطانی را بر همه جا حاکم خواهند کرد و اباحه و فساد، رسمیت قانونی خواهد یافت و مورد تحسین و تمجید قرار خواهد گرفت.

« تجربه‌ی تمامی ملت‌های تحت‌سلطه‌ی نظام‌های لیبرال-سرمایه‌داری وابسته به آمریکا و اردوگاه استعمار سرمایه‌داری نشان می‌دهد که رژیم‌های دست‌نشانده و اربابان آمریکایی‌شان، روح عزت و خودباوری و اعتماد به نفس و سرافرازی را در میان مردم جوامع تحت سلطه سرکوب کرده و به جای آن احساس ذلت‌پذیری و از خود بیگانگی و خودباختگی و فرومایگی را حاکم می‌نمایند.

« حکمت و اندیشه

نفولبرال وابسته به شرکت‌ها و کارتل‌های فراملی تحت‌سلطه‌ی سرمایه‌داری یهودی-صهیونیستی بر کشور و تبعات وحشتناک ناشی از بی‌عدالتی‌ها و مظالم و بحران‌های ناشی از حاکمیت کمپانی‌های بی‌رحم و استثمارگر چند ملیتی، راه‌حل اصلی (در شرایط کنونی) مبارزه‌ی تمام‌عیار و گسترده و فراگیر و دقیق و با بصیرت با جنگ نرم است.

« به‌منظور جلوگیری از احیاء سلطه‌ی استعمار جهانی [که از اوایل سلطنت قاجار تا پایان دوره‌ی پهلوی بر مقدرات این مرزوبوم و مردمان آن حاکم بود] و غارت منابع و امکانات طبیعی و نیروی کار کشور توسط استثمارگران نظام سلطه‌ی ماسونی-یهودی باید با جنگ نرم دشمن به مبارزه پرداخت.

« به‌منظور جلوگیری از حاکم شدن فساد تمام‌عیار و هرزگی اخلاقی و رواج انبوه انحرافات جنسی مرسوم در جوامع تحت‌سلطه‌ی سکولار-مدرنیست‌ها باید به مبارزه با جنگ نرم دشمن پرداخت.

« اگر خواهان حفظ تمامیت ارضی و وحدت ملی ایران به عنوان یک واحد تجزیه‌ناپذیر سیاسی-حقوقی هستیم باید به مبارزه با جنگ نرم بپردازیم؛ زیرا بی‌گمان و مطابق نقشه‌های افشاشده‌ی دولت‌های لیبرال-امپریالیست، نظام جهانی سلطه به‌منظور گسترش نفوذ رژیم غاصب صهیونیستی و محوریت‌بخشیدن به آن رژیم جعلی در خاورمیانه، درصدد تجزیه‌ی برخی کشورهای منطقه علی‌الخصوص ایران است و تنها مانع برسر اجرای این هدف شوم استعمارگران، حاکمیت نظام مقتدر جمهوری اسلامی با محوریت ولایت فقیه در کشور است که دشمن می‌کوشد تا با راه‌انداختن جنگ نرم به تضعیف و نهایتاً براندازی نظام اسلامی اقدام کرده و این غرض شیطانی خود را محقق سازد

« ملت ایران به‌منظور حفظ استقلال و عزت و سرافرازی ملی خود باید که با جنگ نرم لیبرال-سکولارهای خارجی و داخلی مبارزه نماید. زیرا اگر خدای ناکرده، دشمن در جنگ نرم پیروز شود مردم این سرزمین را چونان اسیران جنگی و بردگان مورد تحقیر و آزار و خشونت و سوءاستفاده قرار خواهد داد؛ همان‌گونه که آمریکایی‌ها و همدست‌های اروپایی‌شان در افغانستان و عراق این کار را کرده‌اند و در حال حاضر نیز به انحاء و اشکال و انواع و اقسام مختلف در جای‌جای نقاط جهان با ملل تحت‌سلطه‌ی خود این رویه را پیش گرفته و می‌گیرند.

تجربه‌ی تمامی ملت‌های تحت‌سلطه‌ی نظام‌های لیبرال-سرمایه‌داری وابسته به آمریکا و اردوگاه استعمار سرمایه‌داری نشان می‌دهد که رژیم‌های دست‌نشانده و اربابان آمریکایی‌شان، روح عزت و خودباوری و اعتماد به نفس و سرافرازی را در میان مردم جوامع تحت سلطه سرکوب کرده و به جای آن احساس ذلت‌پذیری و از خودبیگانگی و خودباختگی و فرومایگی را حاکم می‌نمایند.

« ملت ایران اگر خواهان حفظ یکی از دستاوردهای بزرگ انقلاب اسلامی یعنی "حق تعیین سرنوشت خود" می‌باشد لاجرم باید به مقابله با جنگ نرم بپردازد؛ زیرا بدون تردید در پی سلطه‌ی یک رژیم نفولبرالیست دست‌نشانده‌ی آمریکا هیچ امکانی برای تعیین سرنوشت مردم توسط خودشان باقی نمی‌ماند. نگاه کردن به نمونه‌هایی نظیر مصر تحت سلطه‌ی رژیم "مبارک" و اردن تحت سلطه‌ی "ملک عبدالله" و عربستان سعودی و حتی مواردی نظیر الجزایر و تونس تحت سلطه‌ی بن‌علی به خوبی حکایت‌گر این حقیقت است.

« به‌منظور جلوگیری از سیطره‌ی مطلق‌العنان یک رژیم سرمایه‌داری

« مردم ما به‌منظور حفظ هویت اصیل اسلامی و شیعی خود [که عین هویت ملی ما است] در برابر تهاجم و سیطره‌ی کفر و شرک اومانیستی ناگزیر از مقابله و مبارزه با جنگ نرم هستند. زیرا دشمن لیبرال-سکولاریستی که از طریق جنگ نرم ما را هدف تهاجم خود قرار داده است در حقیقت وماهیست خود، دین‌ستیز و نیست‌انگار [انبیهیلیست] و پیرو ولایت طاغوت مدرن است و اگر خدای ناکرده بر این ملت و سرزمین سیطره یابد کمر به نابودی تمام عیار دین و هویت دینی و اعتقادی این امت خواهد بست.



ملت ایران اگر خواهان حفظ یکی از دستاوردهای بزرگ انقلاب اسلامی یعنی "حق تعیین سرنوشت خود" می‌باشد لاجرم باید به مقابله با جنگ نرم بپردازد؛ زیرا بدون تردید در پی سلطه‌ی یک رژیم نفولبرالیست دست‌نشانده‌ی آمریکا هیچ امکانی برای تعیین سرنوشت مردم توسط خودشان باقی نمی‌ماند.

راهنمای مطالعه غرب‌شناسی انتقادی

لیست دوم

■ فلسفه در دام ایدئولوژی

دکتر رضا داوری اردکانی / چاپ‌ونشر
بین‌الملل / بخش‌های دوم و سوم*

■ مبانی خداشناسی در فلسفه یونان

وادیان الهی

رضا برنجکار / انتشارات نبأ

■ فردایی دیگر

شهید سیدمرتضی آوینی / نشر ساقی

■ دوره‌ی چهارجلدی خودآگاهی تاریخی

دکتر محمدمددپور / مؤسسه فرهنگی منادی تربیت / اظهاراً این کتاب در
سال‌های اخیر توسط حوزه هنری و در سری مجموعه آثار مرحوم مددپور
تجدید چاپ شده است

■ درباره‌ی دموکراسی

شهریار زرشناس / کتاب صبح

* در لیست اول "راهنمای غرب‌شناسی انتقادی"، فقط بخش اول کتاب "فلسفه در دام
ایدئولوژی" توصیه شده بود.

نکته قابل توجه اینکه در لیست عنوان شده در بالا، لزومی به رعایت ترتیب ارائه شده برای مطالعه

وجود ندارد.



گفتاری منتشر نشده از دکتر سید احمد فردید

مبارزه بنده بامدرنیته است

اشاره:

بخش مهمی از جریان غرب شناسی انتقادی ملهم از حکمت اسلامی، در سال‌های قبل و پس از انقلاب اسلامی تا حدود زیادی متأثر از اندیشه‌های مرحوم فردید بوده است. دکتر فردید اعتقادی جازم به انقلاب اسلامی و ولایت فقیه داشت و در سال‌های پس از انقلاب اسلامی به طور پیوسته پیرو خط اصیل انقلاب و ولایت بود. مطلبی که پیش رو است، گزیده‌ای از یکی از جلسات درس استاد فردید است که عزیزان "بنیاد فردید" لطف کرده و آن را در اختیار ما قرار داده‌اند در همین جا از ایشان به ویژه از جناب آقای دکتر بهروز فرنو از این بابت تشکر می‌کنیم.

دکتر سید احمد فردید، متفکر، استاد فلسفه و مبدع علم الاسماء تاریخی و واضع، اصطلاح "غرب زدگی" است. دکتر فردید در زمره‌ی کسانی بود که خیلی زود و در همان ماه‌های نخست پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ماهیت جریان نفاق لیبرالیستی و به ویژه جوهر ماسونی آراء عبدالکریم سروش را شناخت و دست به افشاگری تئوریک علیه آن زد و به همین مناسبت نیز از ناحیه‌ی آن جریان مورد سخت‌ترین اشکال‌ ترور شخصیت و اهانت و دروغ پردازی قرار گرفت و این هتاک‌ها هنوز نیز بعضاً ادامه دارد.

❧ یونان که شروع می‌شود غربزدگی به سراغ آن می‌آید، اما این غربزدگی غیر مضاعف است، بهر صورت خدای متعالی از انسان، هست. خدای افلاطون متعالی از انسان است، ولی خدای او، الله نیست. اله افلاطون همان theos است که بنده نام او را طاغوت می‌گذارم.

بسم الله الرحمن الرحيم

امروز مطالب خود را با توضیح مختصری در باب چند کلمه آغاز می‌کنم چون در نوبت‌های گذشته به این مسائل اشاره کرده‌ام یکی غربزدگی "طاغوت زدگی" "مکر لیل و نهار زدگی" قارعه زدگی است. در باب قارعه سابقاً اشاره کردم که قَرَع در عربی ریشه‌های متعددی دارد که یکی از آن‌ها در این کلمه قارعه آمده. بیان اینکه قارعه از لحاظ گزاره‌گری چیست باید به بعد محوّل شود فعلاً همین قدر عرض می‌کنم که قارعه دو معنی دارد یکی قارعه به معنی قیامت است، یکی هم قارعه تاریخی است. این قارعه کلمه‌ی سانسکریت هم دارد یکی Khala و دیگری Kala است. Kala دو معنی دارد، یکی به معنی وقت و زمان است که با حوالت تاریخی ارتباط خواهیم داد- و تعبیری هم به سانسکریت دارد که می‌شود آن را با حوالت تاریخی که بنده عرض می‌کنم مقایسه کرد. دیگری هم قارعه و مقارعه که به معنی جنگ و نزاع است. هندی‌ها ادوار تاریخی را به چهار مرحله یا چهار دوره تقسیم کرده‌اند و تعبیرات متعددی برای دوره ی آخر به کار برده‌اند. یکی از آن‌ها Kalikala یا Kaliyuga است، yuga یعنی عهد، عهد خال سیاه، تک خال سیاه یا Kalikala و Kaliyuga هم گفته اند، یعنی عهد قارعه، بنده عرض کردم، باز هم تکرار می‌کنم، در حکمت و فلسفه تاریخ و علم الاسماء تاریخی نمی‌توانم خود را دربست در اختیار این تقسیم بندی‌های هندی بگذارم، ولی واقعاً اگر بخواهیم خارج از تاریخ انگاری و هیستوریسیسم و هیستوریسم به معنی جدید لفظ به سوابق برویم، به یک اعتبار «الْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِ». مسأله فضل نیست، مسأله تذکر تاریخی و ذکر و فکر تاریخی است.

بنابراین مکر لیل و نهار هم آوردم، به مناسبت آن نسبت عجیبی که در کلام الله مجید بین مستضعف و مستکبر داده می‌شود. مستضعف مکر لیل و نهار زده است. کلمه طاغوت را هم به theos و theos را هم به deva و خلاصه به دیو می‌برم که با آن هم‌ریشه است و تعبیرات دیگری هم که عرض کردم این تعبیرات مترادف نیست، به اعتبارات مختلف درباب به معنی غربزدگی تعبیراتی کردم. نکته‌ای که معمولاً سابقاً به آن توجه نبود و حتی زمان آن نبود که مرحوم آل احمد به این مسأله و به این نکته - صحیح یا غلط - توجه حاصل کند. بنده همان موقع که تعبیر غربزدگی را وضع کردم برای خودم به این مسأله نیک توجه داشتم که اروپا و اصلاً غرب، خود غربزده است و حال آنکه اینطور تصور می‌شود که غربی هست و شرق تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و این شرق است که غربزده است. نه! تاریخ مغرب و تاریخ مغرب مضاعف یعنی جدید و اروپای جدید اولاً و بالذات خود غربزده است. رنسانس، دوره به اصطلاح باززایش، و از طرف دیگر مسأله اصلاح دینی که به فرانسه reforme به آلمانی Reformation می‌گویند، این دوره خود غربزده است، غربزده مضاعف که تا قرن هجدهم دوام پیدا می‌کند. قرن هجدهم را به نام عصر انوار می‌خوانند و بنده به عصر زبون اندیشی تعبیر می‌کنم و این عصر به حقیقت عصر ظلمات است، ظلمات غربزدگی مضاعف که بالعرض و بالذات بر کره ارض گسترش پیدا می‌کند. این غربزدگی مساوی طاغوت زدگی، مکر لیل و نهار زدگی و قارعه زدگی است. حالا در باب قارعه، اساساً اصلی است که می‌گویند: «اول الفكر آخر العمل». وقتی

❧ بنده همان

موقع که تعبیر غربزدگی را وضع کردم برای خودم به این مسأله نیک توجه داشتیم که اروپا و اصلاً غرب، خود غربزده است و حال آنکه اینطور تصور می‌شود که غربی هست و شرق تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و این شرق است که غربزده است. نه! تاریخ مغرب و تاریخ مغرب مضاعف یعنی جدید و اروپای جدید اولاً و بالذات خود غربزده است.

❖ در غربزدگی غیر مضاعف و مضاعف که این دو بالعرض و بالذات است، باید عرض کنم که غربزدگی مضاعف همین اروپای جدید است که اولاً و بالذات غربزده است. اروپا از ۵۰۰ سال قبل غربزده است و این غربزدگی مضاعف است که با امپریالیسم و استعمار و استبداد مضاعف در کره‌ی ارض گسترش پیدا می‌کند و فعلاً هم، ولی نهضت‌ها می‌خواهند که در مقابل این غربزدگی بایستند.

« حکمت و اندیشه »

بودند، و بالعرض هم مشکل است برای بنده، با توجه به اصول عقاید شیعه اثنی عشری که حق است و عقاید به طور کلی، که فرنگی‌ها دگم می‌گویند، اعم از اینکه این عقاید، اصول عقاید یا فروع عقاید باشد. عرض می‌کنم که این‌ها غربزده بودند و طاغوت مکر لیل ونهار قارعه زدگی به دربار این‌ها باز می‌گردد. تاریخ شیعه چه بود چه هست؟ مردم مسلمان که به آن معنی غربزده نبودند. باید توجه کرد که دولت‌ها چه بوده است. این محتاج تفسیری بی‌طرفانه است، بدون آنکه بخواهیم دوباره جنگ‌های مذهبی را که امروز وقت آن نیست تجدید کنیم و خلاصه تجدید مسائلی که سابقاً به جا بوده‌اند امروز نقض غرض است. ولی بی‌طرفانه خودآگاهی به این مسائل لازم است به نحوی که اهل جماعت هم توهّم نکنند که جمهوری اسلامی می‌خواهد این جنگ‌های اختلاف انگیز و تفرقه انگیز را دوباره تجدید کند. نه. ولی در طرح مسائل حُسن نیت شرط است. در غربزدگی غیر مضاعف و مضاعف که این دو بالعرض و بالذات است، باید عرض کنم که غربزدگی مضاعف همین اروپای جدید است که اولاً و بالذات غربزده است. اروپا از ۵۰۰ سال قبل غربزده است و این غربزدگی مضاعف است که با امپریالیسم و استعمار و استبداد مضاعف در کره‌ی ارض گسترش پیدا می‌کند و فعلاً هم، ولی نهضت‌ها می‌خواهند که در مقابل این غربزدگی بایستند قیام در مقابل غرب و غربزدگی و شرق شروع شده چه فرق می‌کند شرق جغرافیایی هم غربزده است، روسیه تنها با مارکسیسم، غربزده نمی‌شود سوابق آن تا پطرکبیر می‌رسد. بنابراین مردم اروپایی بالعرض و بالذات غربزده هستند اما تا آنجایی که تحت تأثیر علمای دین قرار نگرفتند و تا آنجا که هنوز ارتباط آن‌ها با مسیحیت حقیقی قطع نشده نمی‌شود گفت که به تفصیل و بالذات غربزده بوده و

❖ پس یک نکته را با صدای بلند می‌گوییم: مبارزه بنده با مدرنیته است. وضع بنده با تجدد و مدرنیته و دوره‌ی جدید به هر عنوان سلبی و تنزیهی و نقضی و تبری است. ممکن است موجودات غربزده‌ی مضاعف فاقد ذکر و فکر بگویند تو مخالف علم و صنعت هستی نه، این بنده هستیم که موافق علم هستیم و می‌خواهیم که با شرايطی موافق صنعت باشیم، به شرطها و شروطها، تا به نام علم و صنعت و پشت نقاب علم و صنعت خدای نکرده دفاع از نفسانیت مضاعف غربی و بالتّبعجه دانسته و ندانسته مبارزه‌ی فرهنگی با انقلاب اسلامی و مقام تَفَقّه و فقاقت در کار نیاید.

قارعه زدگی و اسم طاغوت به سر وقت انسان می‌آید هنوز اول فکر است و علم غایت است آخرالعمل این فکر قارعه زدگی، علم و تکنولوژی است. علم با تکنولوژی و تکنولوژی با علم تلازم دارد. اولین فکر و نظر دکارت آن چیزی است که در پایان تاریخ و در دروغ‌های جورواجور آخر زمان با آن مواجهه هستیم در متن قارعه زدگی، مکر لیل و نهارزدگی، چنانکه عرض کردم، بحران هم هست. این غربزدگی را به غیر مضاعف و مضاعف تفسیم کردم. یونان که شروع می‌شود غربزدگی به سراغ آن می‌آید، اما این غربزدگی غیر مضاعف است، بهر صورت خدای متعالی از انسان، هست. خدای افلاطون متعالی از انسان است، ولی خدای او، الله نیست. اله افلاطون همان theos است که بنده نام او را طاغوت می‌گذارم. ادیان هم بوده است. این ادیان پیروزی است. انبیاء پیروزی هم بوده‌اند. ولی بعد که افلاطون می‌آید، ارسطو می‌آید و یونان می‌آید، باید همواره بیشتر دقت شود که کتب آسمانی و کلمات انبیاء تا چه اندازه بالذات و بالعرض تحت تأثیر غربزدگی قرار گرفت. اصلاً تورات و تحریفی که شده چیست؟ اناجیل چیست؟ آیا اناجیل و تورات بالذات غربزده است؟ بالعرض غربزده است؟ حقیقت آن‌ها چیست؟ این‌ها خود پرسش‌های اساسی است. بنده می‌خواهم عرض کنم که با کلام الله مجید غربزدگی غیر مضاعف نسخ می‌شود و تاریخی دیگر و عالمی دیگر و کلی دیگر تأسیس می‌شود. حال می‌توان به دوره تاریخ اسلام بازگشت. بنده شخصاً فلسفه را که در اسلام می‌آید غربزده بالذات نمی‌گویم. فلسفه غربزده‌ی بالعرض است و اصلاً فلسفه و معقول در عالم اسلام که می‌آید بالاخره می‌خواهند از اسمی دفاع بکنند که آن اسم طاغوت نیست، اسم الله است. ولی خلفای عباسی، امویان اینها چه کسانی بوده‌اند؟ بنده عرض می‌کنم غربزده

❖ بنده می‌خواهم عرض کنم که با کلام الله مجید غربزدگی غیر مضاعف نسخ می‌شود و تاریخی دیگر و عالمی دیگر و کلی دیگر تأسیس می‌شود.

❖ اصلاً فلسفه و معقول در عالم اسلام که می‌آید بالاخره می‌خواهند از اسمی دفاع بکنند که آن اسم طاغوت نیست، اسم الله است.

❖ قرن هجدهم را به نام عصر انوار می خوانند و بنده به عصر زیبون اندیشی تعبیر می کنم و این عصر به حقیقت عصر ظلمات است، ظلمات غربزدگی مضاعف که بالعرض و بالذات بر کره ارض گسترش پیدا می کند. این غربزدگی مساوی طاغوت زدگی، مکر لیل و نهار زدگی و قارعه زدگی است.



هستند. غربزدگی را به بسیط یا مرکب تقسیم کردم این تقسیم به قیاس جهل بسیط و مرکب است، کسی می داند غربزده است نمی خواهد که باشد یا کسی غربزده است و می خواهد که باشد و می داند و کسی غربزده است و نمی داند که غربزده است ولی در غربزده باقی مانده است کسی هم با اینکه می داند غربزده است با غربزدگی مبارزه می کند. در تقسیمی دیگر این غربزدگی بسیط و مرکب به یک معنی دیگر یا ایجابی، تشبیهی، حلی و تولائی است. در مقابل آن غربزدگی بسیط یا مرکب سلبی، تنزیهی، نقضی یا تبرائی است. حال این موضع گیری یا حضوری یا حصولی است مسلماً بنده غربزده مضاعف هستم و در این غربزدگی مضاعف زهی سعادت خواهد بود اگر بتوانم از غربزدگی مضاعف به غربزدگی غیر مضاعف بازگردم به دوره ی تمدن موسوم به اسلام که غربزده بالعرض بوده است نه بالذات، باز هم با تزکیه خود از غربزدگی مضاعف آسان نیست، حصولی چرا؟ بنده با علم حصولی مطالب را توضیح می کنم ولی آیا انقلاب حالی هم برای من دست داده و با ذوق حضور از غربزدگی گذشته و موضع سلبی و تنزیهی و نقضی و تبرائی که گرفته ام یا نگرفته ام؟ این نسبتی برای همه ما و از جمله بنده با خدای خود است که الله و با اسم الله است موضع من با ذوق حضور، مبارزه با غربزدگی است. این آری و نه گفتن هیچکدام جایز نیست. برای اینکه اگر انسان آری بگوید و حتی حق هم باشد- چنانکه حکما گفته اند- این حاکمی از رعونت نفس است. هرکس حتی آدم درس نخوانده همین طور است. پس رجوع تمام مسائل من به این است که غربزدگی و آن هم غربزدگی بالذات را طرح کنم و غربزدگی اعم از اینکه غیر مضاعف یا مضاعف باشد. در تاریخ وقایع قرن اول و دوم هجری، غربزدگی غیر مضاعف است. زنداقه، باطنیه و ملاحده هستند که می بینیم چگونه ائمه اطهار در مقابل این ها به مبارزه برمی خیزند و با مجادله بالتی هی أحسن. کمر همت برمی بندند. زندقه برخلاف آنچه معمولاً می گویند کلمه ای است که سابقه دارد، کلمه gentilite به فرانسه از gens وبه اوستا. gentilite zantu اصلاً هم ریشه و هم معنی بازندقه است و ربطی به زند اوستا ندارد. سن توماس آکوئینی کتابی برضد زنداقه دارد به نام Contre les Gentiles به فرانسه gentillesse که می گویند، در مورد مدح و تعریف است،

ولی gentilite به معنی زندقه است. یونانی gentilite کلمه ethnos است. شاید باطنیه با کلمه ethnos یونانی هم ریشه و هم معنی باشد، نه با باطن. Ethnique و ethnos که به اصطلاح قوم و جنس می گویند. gentilite را به Paganisme تعبیر کرده اند، به فرانسه les paiens یعنی مشرکین و کفار است. تاریخ زندقه، تاریخ باطنیه، تاریخ تذکر نسبت به تاریخ زندقه و ملاحده هنوز درانتظار ما است. باید که همواره بیشتر با ذکر و فکر و با سعی در ذکر و فکر به کلمات زندقه مضاعف، الحاد مضاعف، نهان روشی مضاعف توجه شود. کلمه نهان روشی در زبان پهلوی به جای esoterisme به کار برده شده، از جمله مانویه را نهان روش گفته اند، روش نه به معنی امروزی لفظ، بلکه به معنی مذهب است. قرن هجدهم قرن ملاحده به صورت آشکار و نهان است، اعم از اینکه قرن هجدهم theiste یا atheiste باشد و اعم از اینکه کسی مثل ولتر خدایی را قبول کند و به اصطلاح ایزدانگار باشد، یا دیگری که ملحد و نهان روش است و خدا و ایزد را قبول ندارد و athee است و مدافع atheisme و نیست ایزد انگاری است، چنانکه عرض کردم در پهلوی «نیست ایزد انگاری» به جای جای آتئیسم به کار برده شده و «نیست ایزد انگار» به جای

❖ غربزدگی را به بسیط یا مرکب تقسیم کردم این تقسیم به قیاس جهل بسیط و مرکب است، کسی می داند غربزده است نمی خواهد که باشد یا کسی غربزده است و می داند و کسی غربزده است و نمی داند که غربزده است ولی در غربزده باقی مانده است کسی هم با اینکه می داند غربزده است با غربزدگی مبارزه می کند.

❖ تاریخ زندقه، تاریخ باطنیه، تاریخ تذکر نسبت به تاریخ زندقه و ملاحظه هنوز درانتظار ما است. باید که همواره بیشتر با ذکر و فکر و با سعی در ذکر و فکر به کلمات زندقه مضاعف، الحاد مضاعف، نهان روشی مضاعف توجه شود.

« حکمت و اندیشه

چیست؟ هر مسلمانی باید دگماتیک باشد، باید نسبت به اصول و فروع دین هر دو اعتقاد قطعی داشته باشد و نباید اهل رخصت باشد. باید اهل عزیمت باشد. عرض کردم رساله قشیریه تصریح دارد به اینکه عارف حقیقی اهل رخصت نیست، اهل عزیمت است. این بازی‌های دگم چیست؟ کتاب‌هایی که معرفی شد و همواره پشت سر بسته است و فراروی بنده نیست، برای اینکه پریروزی و پس فردایی نیست، ولی در بعضی از آن‌ها صریحاً تزلزل می‌بینم. در حواله تاریخی نیست انگار طاغوت زده می‌گردد. لیل و نهار زده می‌گردد. لیل و نهار زده می‌گردد. نکته را با صدای بلند می‌گوییم: مبارزه بنده با مدرنیته است. وضع بنده با تجدد و مدرنیته و دوره‌ی جدید به هر عنوان سلبی و تنزیهی و نقضی و تبری است. ممکن است موجودات غرب زده می‌مضاعف فاقد ذکر و فکر بگویند تو مخالف علم و صنعت هستی نه، این بنده هستم که موافق علم هستم و می‌خواهم که با شرایطی موافق صنعت باشم، به شرطها و شروطها، تا به نام علم و صنعت و پشت نقاب علم و صنعت خدای نکرده دفاع از نفسانیت مضاعف غربی و بالنتیجه دانسته و ندانسته مبارزه‌ی فرهنگی با انقلاب اسلامی و مقام تفقه و فقاقت در کار نیاید.

بنده معتقدم که هر چه بیشتر در مدارس ما معارف اسلامی، معقول اسلامی تدریس بشود، کم است اعم از حکمت اشراق، تصوف، فلسفه و علم کلام اعم از اهل جماعت و اهل خاصه که ما شیعیان باشیم به شرط اینکه در تدریس این کلمات فارسی‌های امروزی سره و دو سره و سه سره و با هم مخلوط نشود و اصطلاحات نگه داشته شود تا بالاخره قدمی هر اندازه کوچک از این غربزدگی مضاعف به دوره‌ی گذشته برداشته بشود و انسان احساس کند که از شر مدرنیته و دوره‌ی جدید نفسی کشید این قریب است که به الله پیدا می‌شود.

زباده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را

دمی ز وسوسه عقل بی‌خبر دارد؟!

بازگست به دروهِی اسلام این نه بس که ما را دمی ز وسوسه عقل جریزه زده‌ی گزافی زده‌ی گزند رسان غربی بی‌خبر دارد. عقل دو معنی دارد. انسان حیوان ناطق عاقل است در این معنی النفس فی وحدتها کل القوا یک اصل بسیطی که انسان است و نطق و ناطقه او که عاقله هم

athee. تنوس یعنی خدا و طاغوت، این الحاد قرن هجدهم به صورت آشکار و نهان است. که در جهان به عنوان منورالفکری گسترش پیدا می‌کند. Aufklarung به آلمانی، enlightenment به انگلیسی، les lumieres به فرانسه یعنی انوار، قرن هجدهم را می‌گویند siècle des lumieres و به آلمانی Aufklarungszeitalter می‌گویند، قرن و دوره انوار، چه بوده است این انوار؟ عین ظلمات است! امروز همین ظلمات آخرالزمان گله گله و اینجا و آنجا و این مکان و آن مکان برق تأیید و درخشیدن می‌گیرد و هر روز این برق‌های تأیید روزافزون خواهد بود من دگماتیکمان (domatiquemant) عرض می‌کنم. به اعتقاد قطعی باید معنی دگم را توضیح کرد، اینکه دگم چه بود و کانت و ملاحظه برسر دگم چه آوردند، و چگونه دگم را تحقیر کردند، برای اینکه دین را تحقیر کنند، برای اینکه تعهد به دین و دیانت را به هر عنوان بگویند. آدم دگماتیک است. حالا دگماتیک را جزمی می‌گویند. این حرف‌ها



immanuel-kant

❖ به اعتقاد

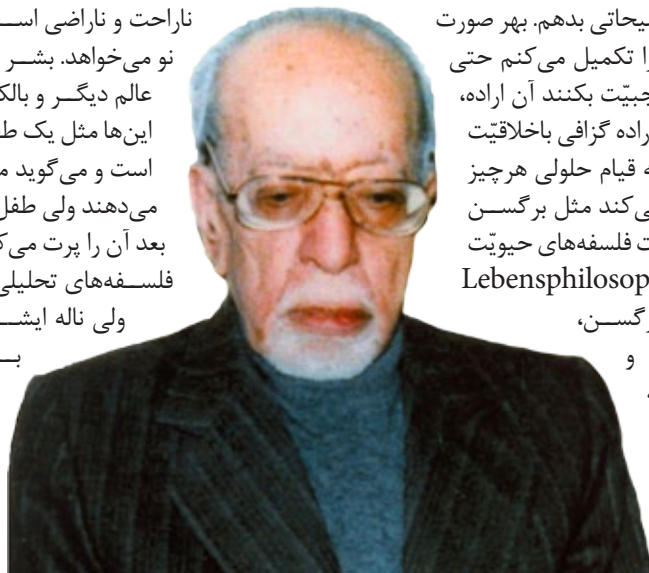
قطعی باید معنی دگم را توضیح کرد، اینکه دگم چه بود و کانت و ملاحظه برسر دگم چه آوردند، و چگونه دگم را تحقیر کردند، برای اینکه دین را تحقیر کنند، برای اینکه تعهد به دین و دیانت را به هر عنوان بگویند. آدم دگماتیک است. حالا دگماتیک را جزمی می‌گویند. این حرف‌ها چیست؟ هر مسلمانی باید دگماتیک باشد، باید نسبت به اصول و فروع دین هر دو اعتقاد قطعی داشته باشد و نباید اهل رخصت باشد. باید اهل عزیمت باشد.

این الحاد قرن هجدهم به صورت آشکار و نهان است. که در جهان به عنوان منورالفکری گسترش پیدا می‌کند. Aufklärung به آلمانی، enlightenment به انگلیسی، les lumieres به فرانسه یعنی انوار، قرن هجدهم را می‌گویند siècle des lumieres و به آلمانی Aufklarungszeitalter می‌گویند، قرن و دوره انوار، چه بوده است این انوار؟ عین ظلمات است.

تعبیر می‌کنیم یک وقتی بیشتر جهت اتفاقات و احساسات انسان قالب است، یک وقت اراده و یک وقت خصوص منطق عقل قالب است. یک وقت هم فقط عقل می‌گوییم و در این سه قسمت حیات انسان اصالت می‌دهیم یک جهت که عبارت است از صرف علم حصولی عقلی است بنابراین راسیونالیسم یا مذهب اصالت عقل یا رأی دو معنی دارد که لازم است بنده به آن تفصیل بدهم در باب عقل یک عده‌ای مخالفت کردند و عده‌ای موافق‌اند و هر دو مکمل همدیگرند.

فضول نفس حکایت بسی کند، ساقی تو کار خود مده از دست و می به ساغر کن این عقلی که او می‌گوید چه عقلی است؟ و واقعاً آن صحیح و استدلال غلط است در عصر حاضر می‌کوشم تا آنجا که از عهده‌ی بنده بر می‌آید برای خود به عنوان محاکمه درسی پس بدهم افراط و تفریط‌هایی بوده هر دو به جای خود درست است یکی در فراموش کردن ذوق حضور زیاد اصرار کرده آن یکی مقابل او درآمده اشاره کردم و رد می‌شوم بعد باید در باب راسیونالیسم و ایراسیونالیسم جدید که هر دو مدرن هر دو شیطانی است و مسأله عقل، ناطقه، فکر و تفکر توضیحاتی بدهم. بهر صورت مسأله اراده‌ی گزافی را تکمیل می‌کنم حتی اگر در غرب اثبات موجبیت بکنند آن اراده، اراده گزافی است. این اراده گزافی باخلاقیت به معنی جدید لفظ به قیام حلولی هرچیز به نفس ارتباط پیدا می‌کند مثل برگسن البته تنها برگسن نیست فلسفه‌های حیویت که به آلمانی Lebensphilosophie می‌گویند، علاوه بر برگسن، اشنپنگر، کلاگس و عده‌ای دیگر که همه در اراده گزافی مشترکند، در خلاقیت انسان

آزادی غربی عین قلدری است تمام چهارصدسال تاریخ غرب تاریخ قلدری است، قلدری و خودسری فردی یا جمعی، این آزادی‌خواهی، برادری و برابری چیزی جز آزادی از اسم الله که هیچ، اسم تمام خدا، بان سابق و بندگی موضوعیت نفسانی، بندگی نفس اماره و در ذیل آن اختیار نیست، این اختیار عین قلدری است حواله تاریخی چهارصد سال غرب تاریخ قلدری است.

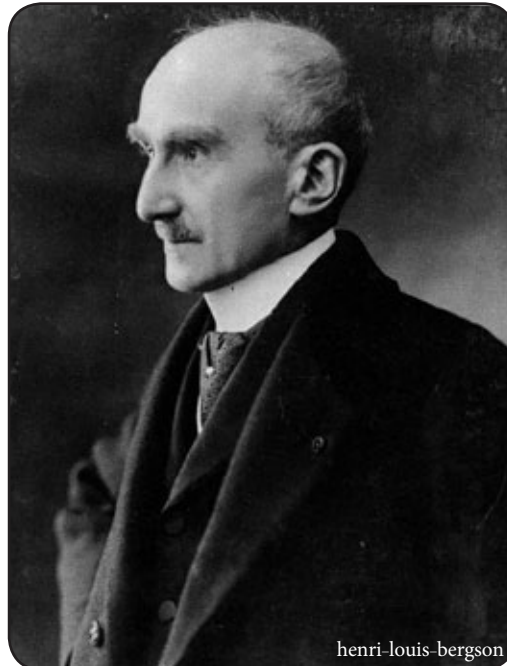


از ذات به ذات خود تعالی نیست، اثری از قیام صدور نیست بنده اشنپنگر را قبول ندارم و همچنین فلسفه‌های تاریخ را تا آنجا که مدرن هستند بعضی‌ها هستند که یک برق‌های تأیید در حرف‌های آن‌ها هست، ولی بعد دوباره خراب می‌کنند، مثل یاسپرس در کتابی که به عنوان «در مبدأ و مصیر تاریخ» دارد- بنده در اینجا مصیر را به معنی مقصد و غایت می‌گیرم- یک جهت بسیار قوی و عالی دارد آنجا که به قول خود به دوره‌ی محور ((Achsenzeit می‌رود، یاسپرس در کتاب فلسفه‌ی تاریخ خود طرح مسأله می‌کند به عقیده من نوری است که برای بشر درخشیدن می‌گیرد با انبیاء هشتصد سال قبل از مسیح تا دویست سال بعد از مسیح آغاز می‌کند تا اینجا درست یعنی مسأله انبیاء و نبوت را دوره‌ی محور می‌گوید بعد دوره‌ی جدید که می‌آید بنده از یاسپرس جدا می‌شوم ولی نسبت به بقیه آن‌ها که هیچ اعتقادی ندارم این فلسفه‌های تاریخ مثل مدهای روزماکس ژوب، مینی ژوب و یویوئی و بالاتر از همه جققه و این فلسفه‌های آنالیتیک مثل قارچ روییدن گرفته‌اند. این‌ها از کجاست؟ این‌ها چیه؟ بشر ناراحت و ناراضی است بشر روز از نو روزی از نو می‌خواهد. بشر بالکل کل دیگری، بالکل عالم دیگر و بالکل تاریخ دیگر می‌خواهد این‌ها مثل یک طفلی که درد دارد دردمند است و می‌گوید مرتب جققه به دست او می‌دهند ولی طفل یک قدری نگاه می‌کند بعد آن را پرت می‌کند الان این جققه‌های فلسفه‌های تحلیلی را به دست مردم دادند ولی ناله ایشان شدید است و دیگر با این جققه نمی‌شود آرامشان کرد، چون ما در پایان دوره‌ی جدید و اومانسیم و نیست انگاری

بنده با علم حصولی مطالب را توضیح می‌کنم ولی آیا انقلاب حالی هم برای من دست داده و با ذوق حضور از غریزدگی گذشته و موضع سلبی و تنزیهی و نقصی و تیرائی که گرفته‌ام یا نگرفته‌ام؟ این نسبتی برای همه ما و از جمله بنده با خدای خود است که الله و با اسم الله است موضع من با ذوق حضور، مبارزه با غریزدگی است. این آری و نه گفتن هیچکدام جایز نیست.

◀ ضمن عرایض خود گفتیم بالکل کل دیگر، بالکل عالم دیگر، بالکل تاریخ دیگر، مراد من از این کل اسم است. یکی از بدآموزی‌ها که امروز شروع شده این است که کل مطلق را به هر عنوان از جمله به عنوان پلورالیسم منکر می‌شوند، چرا منکر می‌شوند؟ برای اینکه می‌خواهند کل نفس اماره خود را دانسته و ندانسته نگه دارند تکرار می‌کنم ناله آن‌ها سرد است این‌ها در سکران موت هستند.

« حکمت و اندیشه



henri-louis-bergson

این اختیار عین قلدری است حواله تاریخی چهارصد سال غرب تاریخ قلدری است حال قلدری دو صورت پیدا می‌کند. شعار دموکراسی و دیکتاتوری قلدری است آزادی جدید آزادی از حق و حقیقت پریروز و پس فردا است از آزادی قرون وسطی است. ولی هنوز آزادی قرون وسطی قلدری نیست. کلمه دیگری در اینجا متذکر می‌شوم despotiea است، despotisme را معمولاً به استبداد ترجمه می‌کنیم. عرض کردم بعضی از کلمات مثل کلمه استقلال وقتی به باب استفعال می‌روند ریشه صریح دارند که با خویشکاری است و به خویشکار ترجمه شده، استدراج از دُروج زدگی است despotes را از دیرباز به استبداد تعبیر کرده‌اند که ریشه آن از بُد است، potis و ترکیباتی به لاتینی دارد که بازگشت آن هم به سانسکریت و هندی است. یک نکته اضافه کنم: despotes به معنی مستبد و potos به معنی قدرتمند است و despoina

زن مستبد و کدبانو و در واقع potnia به معنی بانو می‌شود

در کتاب‌های ما دهیوپیستی گفته‌اند، دهیوپست به معنی مستبد است. حال باید هگل را مطرح کنیم که بینیم چه بیانی در مسأله دهیوپیستی دارد تاریخ جدید تاریخ استبداد به رأی است، تاریخ چهارصد سال غرب، آزادی و آزادی خواهی جدید عین قلدری و این قلدری هم عین استبداد به رأی است اعم از اینکه این استبداد به رأی جدید عین قلدری و این قلدری هم عین استبداد به رأی است اعم از اینکه این استبداد به رأی آن با ابتدای به sentiment، احساسات، sentimentalite، احساسات و انفعالات نفس باشد یا خصوص عقل یا اراده باشد voluntarisme، intellectualisme یا رجوع هر سه به یکی و آن استبداد به رأی است.

تاریخ جدید تاریخ استبداد به رأی است، تاریخ چهارصد سال غرب، آزادی و آزادی خواهی جدید عین قلدری و این قلدری هم عین استبداد به رأی است اعم از اینکه این استبداد به رأی آن با ابتدای به sentiment، احساسات، sentimentalite، احساسات و انفعالات نفس باشد یا خصوص عقل یا اراده باشد voluntarisme، intellectualisme یا رجوع هر سه به یکی و آن استبداد به رأی است.

و قارعه زدگی هستیم البته یاسپرس کتاب دیگری در باب بمب اتمی دارد که در آن خیلی هشدار می‌دهد منتها دل او راضی نمی‌شود که از دوره‌ی جدید بگذرد و این در یاسپرس جهاتی دارد. هیدگر که فلسفه تاریخ مرتبی ندارد بنده خود به مقتضای زمان از اول جوانی تا امروز چنانکه عرض کردم آنچه بیشتر از همه جلب توجه مرا کرده است و همواره مشغول آن هستم معنی حکمت تاریخ است اعم از اینکه فلسفه، حکمت یا علم الاسماء تاریخی باشد البته چاره‌ای ندارم کتب فلسفه‌های تاریخی که هست به قدر وقت و طاقت مطالعه کردم و می‌کنم. نکته دیگری که در اینجا یادآور می‌شوم آزادی به یونانی است که به آن eleutheria می‌گویند و بنده می‌خواهم آن را با قلدری مقایسه کنم کلمه قلدری را از این کلمه می‌گیرم که یعنی خودسری، آزادی غربی عین قلدری است تمام چهارصدسال تاریخ غرب تاریخ قلدری است، قلدری و خودسری فردی یا جمعی، این آزادی خواهی، برادری و برابری چیزی جز آزادی از اسم الله که هیچ، اسم تمام خدایان سابق و بندگی موضوعیت نفسانی، بندگی نفس اماره و در ذیل آن اختیار نیست،

◀ ما در پایان دوره‌ی جدید و اومانیزم و نیست انگاری و قارعه زدگی هستیم.

◀ کلمه نهان روشی در زبان پهلوی به جای esoterisme به کار برده شده، از جمله مانویه را نهان روش گفته‌اند، روش نه به معنی امروزی لفظ، بلکه به معنی مذهب است. قرن هجدهم قرن ملاحظه به صورت آشکار و نهان است.

حیات من تاریخ دویست سال قبل بوده، عادت یکی از عوامل علت مبقیه است.

غرض از طرح این‌ها برای این است که همواره بیشتر دل‌های ما با هم نزدیک بشود و وحدت کلمه پیدا کنیم و سرانجام دفاع ما، دفاع از اسم الله باشد عرایض بنده در این جلسه تمام شد. ولی یادآوری می‌کنم که ضمن عرایض خود گفتم بالکل کل دیگر، بالکل عالم دیگر، بالکل تاریخ دیگر، مراد من از این کل اسم است. یکی از بدآموزی‌ها که امروز شروع شده این است که کل مطلق را به هر عنوان از جمله به عنوان پلورالیسم منکر می‌شوند، چرا منکر می‌شوند؟ برای اینکه می‌خواهند کل نفس اماره خود را دانسته و ندانسته نگه دارند تکرار می‌کنم ناله آن‌ها سرد است این‌ها در سکرّات موت هستند. عالم دیگر (بنده عالم را به کل، به holos می‌برم بعد ریشه‌های کلمه کل و اسلام و sarva را همه خواهم داد) و بالکل وقت دیگر، وقت یابی دیگر. این کدام وقت است؟ وقت بقیه الله. بنده همه را در مسیر مصیر بقیه الله اعظم می‌سپارم.

● و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



Oswald Spengler

◀ شعار
دموکراسی و
دیکتاتوری قلدری
است آزادی جدید
آزادی از حق و
حقیقت پربروز و
پس فردا است.

اصول فقه در این باب بحث‌ها شده می‌دانیم که شیعه در علم اصول به حق در باب قیاس به رأی اشکال وارد کرده است و می‌گوید که ممکن است قیاس به رأی مؤدی به استبداد به رأی بشود. رجوع هر حکمی و هر امری باید به کتاب و سنت باشد اگر عقل ما احکام اولی و عناوین اولی و چه احکام ثانوی را استنباط کند و خدای نکرده منتهی به صدور احکامی شود که رجوع آن‌ها به کتاب و سنت نباشد این استبداد به رأی می‌شود. بنده می‌خواهم بگویم مبارزه با استبداد دوره‌ی گذشته [قرون وسطی] درست است ولی به شرط آنکه خدای ناکرده در مواردی نتیجه این مبارزه با استبداد قرون وسطی در عین حال دفاع از استبداد به رأی و

استبداد مضاعف جدید نباشد اگر فرصت دست دهد که بنده مسأله مشروطه را در آینده برای شما طرح کنم تا مراد من از مشروطه روشن شود که چیست برای اینکه مطالبی از بنده در باب مشروطه و مسأله دفع فاسد به افسد نقل شده. به هر حال نتیجه مشروطه را دیدیم که چگونه دفع فاسد به افسد با عین قلدری به نام آزادی، دهیویتی و استبداد مضاعف [در حقیقت آزادی خواهی نفسانی و آزادی از اسم الله]، دانسته و ندانسته به نام آزادی غربی در این اواخر به سروقت ما آمد و کار آزادی به قلدری رضا قلدر و پسر او کشید. این‌ها خودسر بودند. این‌ها را آزادی غربی و استبداد به رأی و استبداد مضاعف تا مغز استخوان زده بود با بدآموزی‌های کسانی چون تقی زاده که می‌گفت ایرانی باید تا مغز استخوان غربی و غریزه بشود و الآن هم مسأله عادت است دویست سال عادت در تماس با غرب است امور با تفصیلی علت موجد، علت محدثه و علت مبقیه دارد من وقتی به خود مراجعه می‌کنم تا قدری به محاسبه‌ی به نفس بپردازم می‌بینم علت مبقیه‌ی

گزارشی تحلیلی از وضعیت «مؤسسه غیرانتفاعی مطالعات سیاسی اقتصادی پرسش»

مؤسسه «پرسش» پایان نوستالوژی «مدرسه علوم سیاسی»

امید علی پارسا

سیدجواد طباطبایی در تأسیس این مؤسسه صحبت نمود، اما ترتیب امور مؤسسه با محوریت وی نکته‌ای است که بر هیچ پرسش‌رفته‌ای قابل کتمان نیست. خصوصاً اگر در این باب اعتقاد وی در مورد اینکه نظام دانشگاه در ایران بر روی خلأ سامان گرفته را به یاد آوریم، حتماً باید مؤسسه پرسش را ثمره مآل اندیشی‌اش در جهت نیل به دانش‌گاه متجدد تلقی کنیم. حتی اگر در فلسفه وجودی این مؤسسه نیز دقیق شویم، می‌توان ردپایی از آرا یا تأثیر نظرات طباطبایی در آن را شناسایی کنیم. «طرح پرسش‌های نوین» اشاره به بخشی از آرای سید جواد طباطبایی دارد که ویدر آن ضمن اذعان به امتناع تفکر در ایران، راه‌حل را در ایجاد شرایط منجر به پرسش از مبانی می‌داند. احتمالاً وجود مؤسسه‌ای نظیر «پرسش» با هدف تأمین شرایط ایفای پرسش‌ها و به بیانی بهتر شبهات جدید معرفتی و دینی قصد عبور از مانع تفکرورزی در ایران را داشته باشد. قصد و غرضی که با اتخاذ ایدئولوژی تمامیت غرب و نقصان شرق، پرسش‌های جوامع غربی را به محک مسائل ناهمسنخ دینی و وطنی

اگر سخن سید محمد خاتمی در تبعیت از مدرسه تربیت نخبگان اصلاح طلب «هنری کسینجر» را از یاد برده باشیم، حتماً و لامحاله تأثیرات سخن وی را در تأسیس مؤسسه‌ای که اکنون با نام پرسش به شدت در حال فعالیت جهت نیل به منویات وی است را به شکلی بارز از نو به یاد می‌آوریم. مؤسسه [مطالعات سیاسی، اقتصادی] پرسش از زبان آنهایی که مدعی راه‌اندازی‌اش هستند، این گونه تعریف شده است: «پرسش بر مبنای تلاش تیمی جوان و دانشگاهی و با امید به تداوم گستره کنکاش علمی، به روز و کارآمد (فارغ از شائبه‌های خاص سیاسی-ایدئولوژیک!) درنخستین روزهای بهار ۸۸ جوانه زد. دغدغه و فلسفه وجودی پرسش گسترش دامنه طرح پرسش‌های نوین، متفاوت و کلیدی و به موازات آن تلاش در ارائه پاسخ‌های کارآمد و علمی از جانب پژوهشگران، محققان و دانش‌گاہیان، به منظور ایجاد و گسترش چشم‌اندازهایی کاملاً علمی است.» (سایت مؤسسه پرسش، بخش درباره ما)

هر چند نمی‌توان با قاطعیت از دخالت شخص

مؤسسه
پرسش تبدیل
به محملی شده
است که در آن
زمینه‌سازی
فکری پذیرش
مدرنیت از زبان
اساتید غرب‌گرای
شاخه‌های
مختلف علوم
انسانی تبیین و
تبلیغ می‌شود.



امثال او در عداد کسانی قرار می‌گیرند که با مفروضات مدرنیسم، به شکلی ایجابی نسخه‌ای جهت سلوک انسان مدرن می‌پیچند و مثلاً می‌خواهند با نظریه‌ای چون عقلانیت و معنویت، از عرضه پرسش‌های تحمیلی غرب به بدنه فرهنگ دینی، برای انسان مومن خداپرست بدیلی چون التزام به معنویت که با چاشنی سکولار توأم شده، ارائه دهند. با این توضیح مؤسسه پرسش تبدیل به محملی شده است که در آن زمینه‌سازی فکری پذیرش مدرنیته از زبان اساتید غرب‌گرای شاخه‌های مختلف علوم انسانی تبیین و تبلیغ می‌شود. «این مؤسسه با بهره‌گیری از اساتید و نخبگان دانشگاهی و با بکارگیری تمام توان علمی خود در فضایی صمیمی و دوستانه به دنبال نیل به هدف والای خود که همانا ارتقای علمی و فرهنگی ایران است می‌باشد. اشتیاق مخاطبان و استقبال

می‌زند و در این تلاش ایدئولوژیک فرهنگ تهاجمی غرب را بر پیکر ناهمساز مسائل داخلی تحمیل می‌کنند که آقا ما چرا فلان جور نیستیم یا فکر نمی‌کنیم یا نمی‌توانیم فکر کنیم؟

البته اگر پرسشی با چنین داعیه‌ای به پرسش‌گری می‌پردازد، مطمئناً نباید در پی پاسخ از سرمایه‌های دانش‌بنیان سنت قدرتمند ما باشد که با استدلال بالا اساساً چنین فرضی غیر ممکن می‌نماید. بلکه در پی پاسخ‌هایی ایجابی از سنخ یافته‌های امثال مصطفی ملکیان است. چه اینکه اگر پرسش با تفکرات سلبی سیدجواد طباطبایی بنیان گرفته است و به پرسش‌گری مأمور و مشغول است، باید اساساً در فرآیند پرسش‌محور خود در پی پاسخ‌های کسانی باشد که اقتضائات مدرنیسم و غرب‌گرایی را پذیرفته یا تسلیم آن شده‌اند. ملکیان و

❖ هر چند نمی‌توان با قاطعیت از دخالت شخص سیدجواد طباطبایی در تأسیس این مؤسسه صحبت نمود، اما ترتیب امور مؤسسه با محوریت وی نکته‌ای است که بر هیچ پرسش‌رفته‌ای قابل کتمان نیست.

با گذشت نزدیک به دوسال از فعالیت این مؤسسه تقریباً به مناسبت هر فصل سال دوره‌ای جدید با محوریت اساتیدی سکولار با سرفصل‌هایی که به نوعی دغدغه اکثر حوزه‌های علوم انسانی و فرهنگ غربی را انتقال می‌دهد، برگزار می‌شود.

«حکمت و اندیشه»

کم نظیر آن‌ها به همراه پشتوانه علمی و حمایت نخبگان دانشگاهی نقطه قوت مؤسسه در طی فعالیت آن بوده است. (سایت مؤسسه پرسش، بخش درباره ما)

همان اساتیدی که در نشریه مهرنامه قلم به دست شده‌اند و ما را در تقویت این نظر که؛ اگر آن ماهنامه «سخنگوی» اپوزیسیون برانداز باشد، می‌توان این مؤسسه را «پایگاه علمی» اپوزیسیون برانداز دانست، پاسخ‌تر می‌کند. خصوصاً اگر به این فراز از داعی مؤسسين پرسش نظر بیفکنیم که می‌گویند: «عقیده ما براین است که مسئولیت آگاهی‌دادن به جامعه و ارتقای دانش سیاسی و اقتصادی آن‌ها در راستای توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران عزیز برعهده محققان و دانشگاهیان جامعه است. مؤسسه پرسش یک مؤسسه غیردولتی و غیرانتفاعی است و هدف آن برقراری ارتباط علمی و فرهنگی میان اساتید، محققین، نخبگان و جامعه در جهت ارتقای دانش آنها و جواب گویی به سؤالات بی‌جواب افراد است. به این منظور تلاش اهالی پرسش بربرنامه‌ریزی و اجرای همایش‌های علمی، برگزاری کارگاه‌های آموزشی پژوهشی، انجام و حمایت از پروژه‌های کاربردی-علمی، برگزاری جلسات نقد و بررسی کتاب و مقاله، برگزاری دوره‌های آموزشی نوین و ارائه مقالات علمی و به روز دنیا، باهدف طرح چراها و چگونگی‌های جدید در یک قالب متفاوت، جدید و به روز است.»

به هر حال مؤسسه پرسش به زعم مؤسسینش در خلأ و ضعف سکولارمنشی تام دانشگاه‌های کنونی، ترتیبی اتخاذ کرده است که بتواند با ارائه سرفصل‌های مدنظر، ضعف پیش‌گفته را بهبود بخشیده و شرایط فکری تسلیم‌شدن به

مقدرات مدرنیته را فراهم سازند. با نگاهی به سرفصل‌های ارائه شده این مؤسسه می‌توان از این واقعیت کتمان‌نشدنی پرده برداشت. با گذشت نزدیک به دوسال از فعالیت این مؤسسه تقریباً به مناسبت هر فصل سال دوره‌ای جدید با محوریت اساتیدی سکولار با سرفصل‌هایی که به نوعی دغدغه اکثر حوزه‌های علوم انسانی و فرهنگ غربی را انتقال می‌دهد، برگزار می‌شود، دوره‌هایی نظیر:

زیبایی‌شناسی آدورنو، فلسفه جورجو آگامبن، نظریه حقیقت درنیچه، سینمای میشل هانکه، پیوند فیلم و فلسفه ژیل دلوز و اسلاوی ژیزک، مسیحیت ابتدایی و پل قدیس، جامعه شناسی تاریخی (ماکس وبر)، کارگاه داستان‌نویسی، تفسیر گفتارهای ماکیاولی، شکل‌گیری معماری معاصر ایران، روانشناسی اخلاق، مباحث نظری معماری، دیالکتیک منفی، فلسفه سیاست و حقوق هگل، مدرنیسم در ادبیات داستانی غرب و ایران، تفکراتضطراری، اندیشه سیاسی از چشم سینما، ساخت قدرت در ایران، مکتب اقتصادی اتریش، نسبت آزادی و برابری حقوق با انقلاب (کانت، فیشه، هگل و مارکس)، بحران بازنمایی و منطق استثنا، لوئیس بونوئل؛ سینما در تبعید و پتروآلمودوار: ملودرام حسرت، شیوه‌های نقد رادیکال، نیچه به روایت دلوز، آدورنو، زیبایی شناسی و ادبیات، پیوند نقاشی و سینما، سینمای میشل هانکه، مانیفست فلسفه، سینمای کراننبرگ، تأملاتی پیرامون اندیشه لاکان، سنت زیباشناسی در آلمان: رمانتیک ها و هگل، کارگاه قرائت و ترجمه متون نظری، تأملاتی در باب

اگر پرسش با تفکرات سلبی سید جواد طباطبایی بنیان گرفته است و به پرسش‌گری مأمور و مشغول است، باید اساساً در فرآیند پرسش‌محور خود در پی پاسخ‌های کسانی باشد که اقتضائات مدرنیسم و غرب‌گرایی را پذیرفته یا تسلیم آن شده‌اند.



کاپیتال با تکیه بر تفسیر کوجین کاراتونی و دیوید هاروی، هایدگدر ایران، سینمای ژان لوک گدار، اندیشه سیاسی اجتماعی مارکس، سرچشمه‌های تمدن غربی (یونان و روم باستان - یهودیت و مسیحیت)، زیبایی‌شناسی فیلم، بررسی و تحلیل زبان قدرت در تاریخ ادبیات ایران، نیهیلیسم، نظریه فیلم و قرائت فلسفی ادبیات: کافکا.

تقریباً می‌توان علاوه بر سید جواد طباطبایی که فلسفه وجودی پرسش در گرو اوست، افرادی نظیر مصطفی ملکیان، مراد فرهاد پور، امید مهرگان، مازیار اسلامی، محمد بهارلو و صالح نجفی را از پایه‌ثابتان برگزاری اکثر دوره‌های این مؤسسه به حساب آورد. هرچند افرادی نظیر موسی غنی‌نژاد، امیراحمدی آریان، بیژن عبدالکریمی، مسعود نیلی، شروین وکیلی، مجیدمددی، علی روحانی، ابولفضل دل‌آوری، محمددهقانی، ابراهیم توفیق، مرتضی مردیها، امیربانی مسعود و ساراشریعتی نیز در دوره‌هایی صاحب کرسی بوده‌اند و هستند. این روال نمونه‌ای از ترتیبات اندیشیده‌شده‌ای است که فصل به فصل تغییر می‌کند. از طرفی هیچ دوره‌ای در این مؤسسه تکرار نمی‌شود، هرچند تمام محصولات سمعی

و بصری پرسش با کیفیتی فوق‌العاده ثبت و ضبط شده و از طریق انتشارات زنجیره‌ای در دسترس مخاطبین قرار می‌گیرد. شبکه‌ای حرفه‌ای با رسانه‌ای نظیر مهرنامه و پشتیبانی انتشاراتی‌های زنجیره‌ای که با اتمام هر دوره یا فصلی مجدداً به نشر و پخش محصولاتشان در جامعه مخاطبین هدف می‌پردازند. پرسش با این کیفیت در حالیکه کمی بیشتر از یک سال از عمرش را می‌گذراند، اقدام به راه‌اندازی شبکه‌ای آن‌لاین از درس‌گفتارهای دوره‌های جدید خود کرده است که با این امکان بتواند جامعه مخاطبین هدف خود در شهرستان‌ها را هم پوشش دهد. گسترش فعالیت‌های رسانه‌ای چنین مؤسسه‌ای که دغدغه به اصطلاح "آگاهی‌بخشی" نخبگان را در سر می‌پروراند، علاوه بر تقویت فرض مآل‌اندیشی خاتمی در



تربیت کادری مدعی به اصطلاح "اصلاح‌طلبی" و تبعیت از مدرسه هنری کسینجر، نشان از تبدیل سیاست‌های منفعلانه یکسال اخیر جریان دوم خردادی به تدابیر فعالانه دارد. چه اینکه خاتمی درست چند روز مانده به سالگرد نه دی با صدور بیانیه‌ای آزادی زندانیان امنیتی را مطالبه می‌کند و با این اقدام قصد احیای سیاست‌های فعالانه اپوزیسیون خاموش را دارد.

مؤسسه پرسش اما فرق فارق با جریاناتی نظیر خانه هنرمندان سابق دارد، هرچند شاید نتوان بین اهداف غایی و پشت پرده هر دو جریان اختلافی جست، اما حداقل می‌توان از تغییر رویکرد و روش «پرسش» در مقایسه با جریان برچیده شده خانه هنرمندان، سخن گفت. پرسش با بسیج تمام امکاناتش سعی دارد اهداف کتمان‌نشده‌ی موجودیتش را با تمایلات فلسفی و عطف

❧ از نظر سید

جواد طباطبایی
لا بد باید بپذیریم
مؤسسه‌ای نظیر
پرسش که به
اشکال وی نظر
دارد، تکلیف خود
را در تبعیت تمام از
مدرن‌بته و مقدرات
سکولاریسم روشن
می‌بیند. اینکه باید
تمام قد مدرنیسم
را در پیکر
اندیشه دانشوران
پرسش‌رفته
رسوخ داد. اینکه
بایستی با معنویت
سکولار ملکیان،
مدرنیسم کلاسیک
طباطبایی،
مدرن‌تیه چپ‌گرای
مراد فرهاد پور،
اگزیستانسیالیسم
مدرن
بیژن عبدالکریمی،
اقتصاد
سرمایه‌سالار
موسی غنی‌نژاد،
معماری اومانستی
امیربانی مسعود،
ایدئولوژی
جامعه‌شناسانه
ساراشریعتی و
سینمای خاکستری
مازیار اسلامی،
سبک زندگی غرب
را پیشه کرد.

مستعمراتی است که کاملاً اهداف جنگ نرم و ترویج علوم انسانی سکولار را دنبال می‌کند.

قبلاً در مورد اینکه با تدبیر طباطبایی قرار شد پرسش هم چون نهاد دانشگاه در ایران روی خلأ بنیان نگیرد، اشاراتی رفت، چه اینکه وی معتقد است نظام دانشگاه در ایران روی خلأ بنیان گرفته است. از نظر سید جواد طباطبائی لابد باید بپذیریم مؤسسه‌ای نظیر پرسش که به اشکال وی نظر دارد، تکلیف خود را در تبعیت تمام از مدرنیته و مقدرات سکولاریسم روشن می‌بیند. اینکه باید تمام‌قد مدرنیسم را در پیکر اندیشه دانشوران پرسش‌رفته رسوخ داد. اینکه بایستی با معنویت سکولار ملکیان، مدرنیسم کلاسیک طباطبایی، مدرنیته چپ‌گرای مراد فرهاد پور، اگزیستانسیالیسم مدرن بیژن عبدالکریمی، اقتصاد سرمایه‌سالار موسی غنی‌نژاد، معماری اومانیستی امیربانی‌مسعود، ایدئولوژی جامعه‌شناسانه ساراشریعتی و سینمای خاکستری مازیاراسلامی، سبک زندگی غرب را پیشه کرد.

با این ملاحظات می‌توان به ارائه این نظر خطر کرد که مؤسسه پرسش همان دانشگاه تماماً مدرنیستی و کاملاً سکولاریستی مروج نئولیبرالیسم تمام‌عباری است که چند ده سال است آرزومندانش را در نوستالوژی «مدرسه علوم سیاسی» اندکی قبل از مشروطه معطل کرده بود. اکنون فرصت پیش آمده غنیمت نکویی است که در آن باورمندان مدرنیزاسیون عقده‌های فروخورده‌اشان را در هاله‌ای از فلسفه‌ورزی‌های ناسازمند فریاد زنند و چشم‌انداز تربیت‌کادری از جانشینان و مبلغان غرب‌اندیشی برای آینده را ترسیم کنند.

از آنجا که گزارش پیش‌رو با شروع دوره زمستانه مؤسسه پرسش هم زمان شده و



فرهاد پور

مؤسسه پرسش اما فرق فارق‌ی با جریانانی نظیر خانه هنرمندان سابق دارد، هرچند شاید نتوان بین اهداف غایی و پشت پرده هر دو جریان اختلافی جست، اما حداقل می‌توان از تغییر رویکرد و روش «پرسش» در مقایسه با جریان برجیده شده خانه هنرمندان، سخن گفت. پرسش با بسیج تمام امکاناتش سعی دارد اهداف کتمان‌نشده‌ی موجودیتش را با تمایلات فلسفی و عطف توجه به نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم انسانی غربی بیوشاند.

توجه به نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم انسانی غربی بیوشاند. کاویانی از مسئولین بلندپایه و ذی‌حساب این مؤسسه در گفت‌وگو با ایلنا در رابطه با اهداف پرسش می‌گوید: تلاش ما این است که با رویکردی فلسفی به مباحث مختلف نزدیک شویم. باچنین رویکردی بنیادهای فکری عرصه‌های مختلف مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

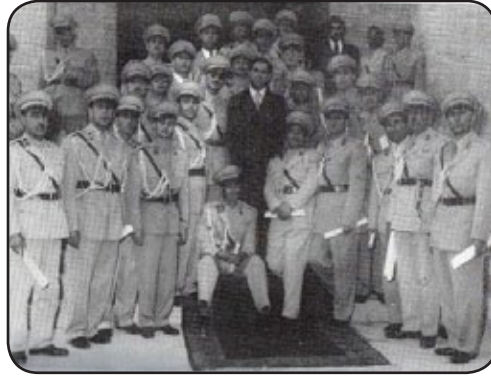
مؤسسه مطالعات سیاسی، اقتصادی پرسش که اتفاقاً غیر انتفاعی و غیردولتی هم هست از جهاتی البته شباهت نزدیکی با سلوک اندیشه‌ای حسینییه ارشاد نیز دارد [خصوصاً در سال‌هایی که بعد از فوت دکتر شریعتی و شهادت استاد مطهری مدیریت امور به دست ناهلان افتاد]، البته در کیفیت این شباهت نمی‌توان برای پرسش استوانه‌ای مشروعیت‌بخش چون دکتر شریعتی در نظر گرفت، هرچند که در ارشاد هم راه مرحوم دکتر پر رهرو نماند. البته حسینییه ارشاد تا قبل از پیروزی انقلاب بیشتر پایگاه فعالیت طیف رادیکال جریان به اصطلاح روشنفکری دینی آن روز بود که متمایل به ارائه تفسیری سوسیالیستی از اسلام بودند، اما مؤسسه پرسش امروز پایگاه فعالیت فکری سکولاریست‌ها و بعضاً آتئیست‌ها البته به نفع ترویج نحوی ایدئولوژی نئولیبرالیسم تقلیدی

گسترش فعالیت‌های رسانه‌ای چنین مؤسسه‌ای که دغدغه به اصطلاح "آگاهی بخشی" نخبگان را در سر می‌پروراند، علاوه بر تقویت فرض مآل‌اندیشی خاتمی در تربیت کادری مدعی به اصطلاح "اصلاح طلبی" و تبعیت از مدرسه هنری کسینجر، نشان از تبدیل سیاست‌های منفعلانه یکسال اخیر جریان دوم خردادی به تدابیر فعالانه دارد.

گفتارهای نیهیلیسم خود می‌گوید: «نقطه‌ی شروع بحث، دوگانگی‌ای است که تحت عنوان نیهیلیسم فعال و منفعل (مثبت و منفی) معرفی کردیم؛ دوگانگی نخواستن و خواستن هیچ. این دوگانگی، چارچوب اصلی نیهیلیسم را شکل می‌دهد. نیهیلیسم به عنوان نظریه‌ای فرهنگی

چیزی نیست جز قرار گرفتن در میان این دو قطب... شکلی از بروز این دوگانگی رامی‌توان در عرفان و شخصیت‌های عرفانی دنبال کرد. همان‌طور که بسیاری اشاره کرده‌اند، Ecstasy و خلصه‌ی عرفانی و روحانی (رویارویی با حقیقت عرفانی) عرفا و قدیسان، به نحو‌گرایی یادآور نوعی ارگاسم جنسی است. چهره‌ی آکنده از لذت عارف در لحظه‌ی احساس یگانگی با حقیقت مطلق، به چهره‌ی آدمی در لحظه ارگاسم شباهت دارد.»

شاید بتوان در فقره‌ای دیگر از اظهارات فرهادپور دلیل طرح این گونه مسائل را چنین یافت: «برای خود من مسأله، تدریس و یا انتقال معرفت نمی‌باشد. بلکه مطرح ساختن تجربه‌ی فکری و آنچه با آن درگیر بوده‌ام مسأله اصلی است که بی‌شک این تجربه‌ی فکری دارای ذاتی اجتماعی است. بدون شک این تفکر سوبه‌ای فردی و در نتیجه تصادفی و اتفاقی هم دارد ولی صرف‌نظر از این سوبه، تجربه‌ی فکری برمی‌گردد به نوعی درگیر بودن بامسأله‌ای که ارتباط دارد با تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه‌ای که در آن هستیم!» (دوره زمستانی ۸۸، درسگفتار خوانش دیالکتیک منفی) ●



با این ملاحظات می‌توان به ارائه این نظر خطر کرد که مؤسسه پرسش همان دانشگاه تماماً مدرنیستی و کاملاً سکولاریستی مروج نئولیبرالیسم تمام عیاری است که چند ده سال است آرزومندانش را در نوستالوژی «مدرسه علوم سیاسی» اندکی قبل از مشروطه معطل کرده بود.

دست بر قضا طباطبایی مباحثی که در آخرین اثرش یعنی جدال قدیم و جدید شروع کرده بود را از نو با درسگفتاری تحت عنوان تفسیر گفتارهای ماکیاولی ادامه می‌دهد، بد نیست اشاراتی به دریافت‌های تاریخی در غسل تعمید ماکیاولی داشته باشیم. «طباطبایی که در کلاس‌های

اخیر خود از متد «متن خوانی» در توضیح تاریخ اندیشه غرب استفاده می‌کند، اینک با ماکیاولی قصد روایت چگونگی چیرگی جدید بر قدیم و نوزایی اندیشه سیاسی جدید را دارد. سیدجواد طباطبایی مسلماً از توضیح و تبیین ماکیاولی اهداف دیگری را نیز مدنظر خویش قرار داده است. جدا از پالایش فکر ماکیاولی که نزد عوام به فریبکاری و شیطان‌صفتی و بی‌اخلاقی شهره شده است، طباطبایی به زعم خویش قصد توضیح اندیشه راستین ماکیاولی و کار سترگی که وی انجام داد را با توسل به متن خود ماکیاولی دارد... سیدجواد طباطبایی بارها گفته است که «ماکیاولی هرگز با مفاهیم بازی نمی‌کند بلکه مفاهیم را درست سر جای خودشان قرار می‌دهد. ماکیاولی گوهریان و طلاساز بزرگی است که جایگاه هرواژه‌ای را می‌داند. کلمات در ماکیاولی کاملاً مهم است.» وی از این طریق نگاهش را متوجه تاریخ اندیشه می‌کند و می‌گوید: «ماکیاولی برای اولین بار راهی را باز کرد تا تحولات حوزه اندیشه از ژان بدن تا توماس هابز صورت بگیرد و در این فاصله زمانی مفاهیم شکل بگیرد.» (حامد زارع، روزنامه فرهیختگان، ۱۲ مرداد ۸۸)

البته در مؤسسه پرسش از این سنخ اظهارات خلاف‌آمد عادت کم ندیده و نشنیده‌ایم، مراد فرهادپور در جلسه سوم مجموعه درس

تأملاتی در نظریه انحطاط تاریخی

سید جواد طباطبایی

قسمت اول

» جعفر علیان تژاد

آنان حرکت کنند و از اینکه تا کنون به گونه‌ای دیگر می‌اندیشیده‌اند، پشیمان شده و به این نتیجه برسند که نکند واقعاً چنین باشد؟

طباطبایی در طول چهار دهه فعالیت فکری خویش یعنی از زمانی که اولین اثر خود "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران" تا آخرین تألیفش یعنی "جدال قدیم و جدید" را نگاشت، علاوه بر پی‌گیری ابعاد مختلف یک پروژه به زعم خویش نواندیشانه، در پی تعیین تکلیف سنت نیز بوده است. شاید این جنبه از پروژه طباطبایی که در مقاطع مختلف پیشرفت‌های نظری وی نام‌های مختلفی به خود می‌گیرد، علاوه بر پوشش دادن به مهم‌ترین دغدغه‌های تاریخ‌نگاری و به بیان بهتر تاریخ‌اندیشی وی، عمل‌گرایانه‌ترین بُعد نظروزی او نیز به حساب می‌آید. چه اینکه او معتقد است، پرداختن به تکلیف سنت در جدال با مدرنیته را بایستی همچون ماکیاولی در نقادی میراث فلسفه سیاسی کلاسیک، به عنوان عمل‌گرایانه‌ترین وجه نظری آرایش محسوب کرد. درک و تبیین درست پروژه سید جواد طباطبایی را نمی‌توان از احکام کلی وی که مثلاً در کتابی چون زوال

نزدیک به چهار دهه است که نظریه انحطاط تاریخی تمدن ایرانی سید جواد طباطبایی، در منظومه تفکر تاریخی و اندیشه سیاسی ایران زمین، حضور دارد. نظریه‌ای که با شناسایی عوامل و عناصر به زعم وی منحنی در تاریخ تمدن و اندیشه سیاسی ایران، رأی به تصلب سنت و زوال اندیشه فلسفی می‌دهد و ریشه‌های این زوال و انحطاط را در ناخودآگاه جمعی اندیشه‌وران ایرانی از انحطاط مقدر [به جهت مواجهه با غرب مدرن] شناسایی می‌کند. طباطبایی در این شناسایی به خلاف‌آمد جمهور تاریخ‌نویسان و اندیشه‌وران تاریخ‌جو، نکات درخشان تاریخی گذشته بر این مرز و بوم را نه نشانه رشد و دوام اندیشه فلسفی بلکه معیاری از انحطاط و قرار گرفتن در سراسیمی سقوط تلقی می‌کند. وسواس مدام طباطبایی در این نکته که کشف نظری خویش را بی‌رقیب تلقی نموده و در برابر اتهام تقلیدگرایی پروژه‌اش قاطعانه و بی‌منطق ایستادگی کند، وجه غالبی است که سرمایه نظری او را با این ملاک بهتر می‌توان شناخت. این مسئله عادت اهل نظر و مخاطبین آثار چنین متفکرانی شده است که اجباراً حتی اگر نخواهند، باید درافق فکری

طباطبایی هر چه در پیگیری پروژه‌اش مصمم‌تر می‌شود، مجبور است مواضع رادیکال خود را که در اولین اثرش یعنی "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی" در ایران، تبیین کرده بود، تعدیل کند و فروعات بسیاری از یافته‌هایش را متوالیا نقض کند تا به روح کلی نظریه‌اش ضربه‌ای وارد نشود.



از نظر

سیدجواد طباطبایی تلاش تمامی روشنفکرانی که با ناآگاهی از سنت دست کشیده‌اند نتیجه‌ای جز اینکه؛ "ایران نه کاملاً مدرن شده و نه کاملاً سنتی"، نداشته است. لذا باید آگاهانه و خردمندانه از سنت متصلب برید و این بار مصمم‌تر از همیشه ایران را مدرن کرد. از طرفی می‌توان با همین استدلال طباطبایی نشانه‌های پیشرفت‌های نظری و دوام سیاسی اندیشه اسلامی را در گنج و گنجی روشنفکرانی جست‌وجو کرد که به زعم وی از درد ناخودآگاهی و بی‌خردی رنج می‌کشند.

غربی، در بی‌توجهی به منطق حضور مرده‌ریگ سنت دردوران جدید، به اهمیت ایضاح این منطق بهایی نمی‌دهند. «طباطبایی. جدال قدیم و جدید، ص ۸] مخاطبی که در افق فکری طباطبایی می‌زید، البته درک و دریافت وی را از این جهت که طباطبایی در سراسر پروژه‌اش فقط حساب تالی‌فاسدهای مفروضات نظریه‌اش را در نظر دارد [جایگزین برداشت و تبیین ما سبق خویش می‌کند. جدال سنت و مدرنیته که از نظر طباطبایی تبدیل به کلیشه شده، زمینه لازم جهت ارائه نظریه او را فراهم می‌کند. «پژوهشگران هوادار سنت که در جنبش مشروطه‌خواهی ایران جز به نقش روحانیت توجهی ندارند، بر حسب معمول، با برجسته‌کردن نقش روحانیت هوادار مشروطه‌خواهی و اندیشه‌ی اسلامی، روشنفکران «غرب‌گرا» را عامل شکست آن جنبش می‌دانند، در حالی که شمار کثیر نویسندگان تجددطلب، ریشه‌های شکست را در ناتوانی اندیشه سنتی، همراهی نه چندان مصمم برخی از روحانیان و کارشکنی‌های آگاهانه برخی دیگر جست‌وجو می‌کنند.» [همان ۹ و ۸] از مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مفروضات طباطبایی که

اندیشه سیاسی صادر کرد، استنباط کرد. هر چند کلیت منظور وی در سیر آثارش نقض نمی‌شود، اما نمی‌توان انتظار داشت در آثار مختلف وی تمام نتیجه‌گیری‌های معرفت‌شناسانه‌اش رعایت شده باشد. به هر ترتیب و با این ملاحظات بایستی سیر آثار طباطبایی را تا آخرین موضع‌گیری‌ها و دریافت‌های نظری‌اش دنبال نمود تا بتوان خلاصه‌ای واقعی از پروژه وی ارائه داد.

گفتیم مفهوم سنت از جایگاه والایی در پروژه سیدجواد طباطبایی برخوردار است. از این رو بایستی در ارائه مفاهیم و پیشرفت‌های نظری پروژه‌اش در برابر موضع‌گیری پنهان وی هوشیار باشیم. طباطبایی در اکثر آثارش با ارائه‌ی تقسیمی تحت عنوان منکرین سنت و معتقدین به آن، در پی اثبات این نکته است که تحلیل وی از تمام نقایص و مشکلات تئوریک این دودسته مبراست و نگاهی نو و چاره‌اندیشانه ارائه می‌کند. او می‌گوید: «هواداران سنت، مقلدان گذشته‌ای که برای همیشه به سرآمده است، در تکرار بی‌تذکر سنت، در این توهم اسیرند که گویا شعله مشعل سنت، ابدی است و هرگز خاموش نخواهد شد، در حالی که مقلدان تجدد

❖ سعی گزاف طباطبایی در عدم لغزش نظری و پیگیری مدام بحث انحطاط با منطق حاکم بر اندیشه ترقی و پیشرفت گرایي معضلي است که اندیشه سياسي وی را به شدت تهدید می کند.

« حکمت و اندیشه »

سنت و نقادی آن، نیازمند کوشش نظری بنیادینی بود که روشنفکران هوادار اندیشه تجدید توجهی به آن نداشتند و از آن جا که تصلب سنت به نوعی توهم پایان سنت را در آنان ایجاد کرده بود، تصور می کردند که می توان ایدئولوژی های غربی را جانشین کوشش بنیادین تأمل نظری کرد. توهمی که در دهه های آتی، چنان که هگل با توجه به تجربه ی اصلاح دینی در آلمان و انقلاب فرانسه گفته بود، انقلاب بدون اصلاح را جانشین انقلاب از مجرای اصلاح کرد. [همان، ص ۱۱]

نسخه طباطبایی هرچند در جاهایی عنایتی به سنت تفکر ایرانی می کند ولی عملاً با عرضه مسائل و اقتضائات مدرنیته به سنت حاضر و زنده، موجودیت آن را از بنیان عوض می کند. چه اینکه با پیش فرض ها و مبانی مدرنیته، برای مدرن کردن ایران سنت موجود را تنها به لحاظ ابزاری می توان پله و پلی برای مدرنیزاسیون قرار داد و به زعم طباطبایی نمی توان بر خرابه مبانی متصلب سنت، بنیان مدرنیزاسیون را بنا کرد. از نظر سید جواد طباطبایی تلاش تمامی روشنفکرانی که با ناآگاهی از سنت دست کشیده اند نتیجه ای جز اینکه؛ "ایران نه کاملاً مدرن شده و نه کاملاً سنتی"، نداشته است. لذا باید آگاهانه و خردمندانه از سنت متصلب برید و این بار مصمم تر از همیشه ایران را مدرن کرد. از طرفی می توان با همین استدلال طباطبایی نشانه های پیشرفت های نظری و دوام سیاسی اندیشه اسلامی را در گنج و گنجی روشنفکرانی جست و جو کرد که به زعم وی از درد ناخودآگاهی و بی خردی رنج می کشند. اما طباطبایی از چنین نتیجه گیری ای حذر می کند چه اینکه اگر می خواست پایان پروژه خویش را ابتدای دوام اندیشه سیاسی در ایران محسوب کند، نظریه اش بی معنا می شد و شاید ناخودآگاه به جرگه همان روشنفکرانی می پیوست که از آنان حذر می کرد. از این روست که طباطبایی هر چه در پیگیری پروژه اش مصمم تر می شود، مجبور است مواضع رادیکال خود را که در اولین اثرش

علی اصغر حقدار به خوبی از آن پرده برداشته است این مسئله است که: «برای بازگرداندن وضعیت منحط به شرایط مطلوب یک راه حل وجود دارد و آن آگاهی از مؤلفه های تمدن حاضر انسانی و گسست خردمندانه از سنت است.» [علی اصغر حقدار، بازخوانی اندیشه طباطبایی، ص ۱۱] هرچند به نوعی می توان دوام سیاسی اندیشه اسلامی در ایران را در نابخردی روشنفکرانی که گسست ناآگاهانه از سنت را با پذیرش بی چون و چرای مدرنیسم همراه کرده اند، جست [که به زعم طباطبایی چنین امری به دردی مزمن و مرضی لاعلاج تبدیل شده است] اما باید با تدبیر گسست آگاهانه از این سنت از روشنفکرانی که نابخردانه با پذیرش تام مدرنیته تیشه به ریشه اقتضائات مدرنیسم زده اند تبری جست و ریشه معضله مدرن شدن ایران را در آگاهی از مؤلفه های تمدن حاضر انسانی برسید. او معتقد است: «بحث در مبانی



❖ اینکه طباطبایی هیچ گونه، تأکید می کنیم هیچ گونه نقدی را بر پروژه ناتمام خود بر نمی تابد، و با گفتارهایی نامأنوس و غیر علمی در پی جویی سابقه فکری منتقدانش، نقد ایشان را ناشی از غلبه شرایط انحطاط و ناخودآگاهی جمعی برمی رسد، و پرشور به دفاع از نظریه اش برمی خیزد، آگاهانه یا ناآگاهانه جنبه ایدئولوژیک نظریه اش را نمایان می سازد.

❖ درواقع با فضایی که نظریه طباطبایی از شرایط موجود ارائه می‌دهد، عملاً هیچ متفکری با هیچ نسخه‌ای جز چاره او نمی‌تواند، خلاء درست اندیشیدن را برطرف سازد.

به شدت تهدید می‌کند. با این توضیح اگر نگوییم پس از چهار دهه حضور فکری سید جواد در عرصه نظریه‌پردازی تاریخ اندیشه سیاسی، نشانه‌های پدیدار زوال نظریه انحطاط بیش از پیش خودنمایی می‌کند، می‌توانیم تقلای ادامه حیات پروژه وی را در مواضع بعضاً تعدیل شده و یا حتی رادیکال او در مصاحبه‌های اخیرش با نشریات جناح اصلاحات ملاحظه نمود. پس اگر سیدجواد طباطبایی با دستاویز ایدئولوژی هم علیه تلاش‌های روشنفکران غرب‌زده "از فرق سر تا نوک پا" و هم علیه اندیشمندان سنتی دستگاه فلسفه‌ی اسلامی می‌شورد تا موجودیت و بی‌همتایی نظریه‌اش را اعلام دارد، گذشت زمان پروژه وی را خودآگاه یا ناخودآگاه به ورطه‌ی ایدئولوژی‌ورزی و جاروجنجال نمایی وارد می‌کند.

اینکه طباطبایی هیچ‌گونه، تأکید می‌کنیم هیچ‌گونه نقدی را بر پروژه ناتمام خود بر نمی‌تابد، و با گفتارهایی نامأنوس و غیر علمی در پی جویی سابقه فکری منتقدانش، نقد ایشان را ناشی از غلبه شرایط انحطاط و ناخودآگاهی جمعی برمی‌رسد، و پرشور به دفاع از نظریه‌اش برمی‌خیزد، آگاهانه یا ناآگاهانه جنبه ایدئولوژیک نظریه‌اش را نمایان می‌سازد. نمونه‌ای از این برج عاج‌نشینی و غرور او را در مصاحبه‌ای که با فصل‌نامه "نقدونظر" در باب انتقادات یدالله موقن، انجام داد، می‌توان دید. او با این استدلال همواره پروژه خویش را از نقادی منتقدین برحذر می‌دارد: «وقتی آقای یدالله موقن در مجله نگاه نو، نقدی بر دیدگاه من نوشت، نمونه کاملی از فاصله ذهنیت ایرانی با بحث من را به تصویر کشید.» [فصلنامه نقدونظر، شماره ۱۹]

این تلقی از سلوک فکری او نیاز به توضیح و تبیین بیشتر از همان چیزی که در اکثر آثارش مشهور است، ندارد. درواقع با فضایی که نظریه طباطبایی از شرایط موجود ارائه می‌دهد، عملاً هیچ متفکری با هیچ نسخه‌ای جز چاره او نمی‌تواند، خلاء درست اندیشیدن را برطرف سازد.

وجه قالب نوشتارهای طباطبایی چه در، "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران" و چه در "زوال اندیشه سیاسی ایران"، اختصاص به اثبات دوام زوال در تاریخ و سنت فکری اندیشه سیاسی در ایران دارد.

یعنی "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی" در ایران، تبیین کرده بود، تعدیل کند و فروعات بسیاری از یافته‌هایش را متوالیاً نقض کند تا به روح کلی نظریه‌اش ضربه‌ای وارد نشود. طباطبایی در کتاب "زوال اندیشه سیاسی" پیگیر پروژه‌ای است که در آن زوال اندیشه سیاسی را در نتیجه غلبه مبانی دینی تلقی می‌کند و معتقد است از فارابی به این طرف هرچه در سیر تاریخ اندیشه سیاسی به جلو می‌آییم شاهد زوال اندیشه به نفع نوعی شرع‌گرایی هستیم. از این نظر در تحلیل حوادث و اندیشه‌ها مبانی دینی را به عنوان عنصری از نشانه‌های زوال محسوب می‌کند اما همو در "جدال قدیم و جدید" شکست جنبش مشروطه‌خواهی را در فقدان مبانی نظری ناشی از الهیات بر می‌رسد که نشانه‌ای از عقب‌نشینی در مواضع رادیکال سال‌های ابتدای نظریه‌پردازی‌اش است. استدلال او چنین است: «خاستگاه بسیاری از سخنان نسنجیده‌ای را که پژوهشگران جنبش مشروطه‌خواهی گفته‌اند، باید در این بی‌التفات به تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا جست‌وجو کرد، زیرا آن‌گاه که به ظاهر با دلیل و برهان گفته می‌شود که نفوذ اندیشه‌ی دینی در ایران و توجه برخی از هواداران مشروطیت به مبانی شرعی، مایه سستی بنیان اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی بود و موجبات شکست آن جنبش را به دنبال آورد، به این نکته اساسی توجهی نمی‌کنیم که در کشورهای اروپایی [که سده‌ها پیش از شکست جنبش مشروطه‌خواهی در ایران، نظام مشروطه در آن کشورها به پیروزی رسیده بود] دستگاه مفاهیم اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در کوره‌ی الهیات مسیحی و کلیساشناسی آبداده شد و اگر چنین رویکردی درست باشد، شاید بتوان به طرح این فرضیه خطر کرد که یکی از عمده‌ترین علت‌های شکست جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، فقدان مبانی نظری ناشی از الهیات بود و نه چنان که گفته‌اند، وجود مبانی دینی.» [همان، ص ۱۰]. این گونه است که وی هرچه بیشتر به بحث و فحص خود در اندیشه سیاسی می‌افزاید، ابعاد مختلفی از یک پروژه کلی نابسامان را ارائه می‌دهد. سعی گراف طباطبایی در عدم لغزش نظری و پیگیری مدام بحث انحطاط با منطق حاکم بر اندیشه ترقی و پیشرفت‌گرایی معضلی است که اندیشه سیاسی وی را

❖ روح کلی حاکم بر آثار طباطبایی همان اعتقاد و التزام به مبانی تئوریک مدعی انحطاط تاریخ اندیشه و تمدن ایرانی است.

تبعية از اندیشه ترقی و پیشرفت‌گرایی مدرنیستی، منطق الزام و ضرورت و عطف توجه از اندیشه به عمل سیاسی حکام در تدوین نظریه انحطاط تاریخی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه‌پردازی طباطبایی است که پروژه او را در مضامین نقد، داوری، قضاوت و انتقاد هر اهل نظری قرار می‌دهد. از این‌رو باید آینده روشن مورد انتظار طباطبایی را که در تکمیل پروژه‌اش به آن امید بسته است، به شدت در هاله‌ای از ابهام ببینیم.

«حکمت و اندیشه»

انحطاط و یک سنت فکری و تمدنی مربوط است. از جمله اینکه معتقد است: «یکی از اساسی‌ترین بحث‌های اندیشه فلسفی غرب که از همان آغاز اندیشه در سپیده دم یونان، اندیشه درباره انحطاط شهرهای یونانی بوده است اندیشه فلسفی یونانی بویژه در کوره بحران دموکراسی آتنی گذاشته و آبداده شده و با سقراط گفتگویی خردمندانه درباره پرسش‌هایی که از ژرفای شهر و دموکراسی برخاست، به بحث اساسی اندیشه فلسفی تبدیل شد. افلاطون چنان منظومه‌ی فلسفی بنیاد گذاشت که اندیشه انحطاط پراهمیت‌ترین عنصر آن بود و هم او را به راستی دریافته بود که راه برون‌رفت از انحطاط جز با اندیشه منظم فلسفی نمی‌تواند هموار شود» [طباطبایی، ماوراءتجدد، کیان ۳۹]

طباطبایی با این ملاحظات به چاره‌اندیشی جهت عبور و دفع انحطاط در پرتو اقتضائات شرایط جدید می‌پردازد. وی چنین فرآیندی را در تمام طول تاریخ غرب شناسایی می‌کند و با منطق پیشرفت‌گرایی و اندیشه ترقی، رشد و دوام اندیشه و سلوک فکری غربیان را در آگاهی از این انحطاط دوره‌ای و عبور از آن [با منطق اقتضائات شرایط جدید]، تحلیل می‌کند.

با زوال و انحطاط هر تمدنی طبیعی است که اندیشمندان آن تمدن به چاره‌اندیشی پرداخته و نسخه‌ای ارائه می‌دهند، و چنین مسئله‌ای نیاز به اثبات و فلسفه‌ورزی ندارد، اما از نظر طباطبایی آگاهی به این انحطاط تنها زمانی خردمندانه صورت می‌گیرد که دانایان قوم، سنت سلف خود را نقادی کرده و برپایه چنین نقدی، شرایط جدید قرار گرفته در آن را جایگزین سنت [به زعم او] منحنی گذشتگان کنند. «تنها با نقادی از سنت می‌توان به طور جدی با سنت روبرو شد، و گرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد. سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدید نظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌های استوار برای تذکر و تجدید آن فراهم آورده و به دست دهد...» [طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۲۵]

از نظر طباطبایی البته چنین فرآیندی را تنها می‌توان به طور کامل در دوران مدرن اندیشه‌ورزی غرب و بعد

هرچند وی در کتاب "درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی" در پی ایراد بنیادهای نظری خویش جهت سیاسی‌اندیشی آتنی‌اش است، ولی به زعم وی این کشفیات نظری را باید ثمره فعالیت‌های فکری او تا تاریخی مشخص [مثلاً ۱۳۶۵] دانست. همان‌طور که گفته شد ایده پیشرفت‌گرایی و نقدمدام یکی از اصول یافته‌های اوست. از این‌رو اگر مخاطبی صورتی از یک مسئله را که طباطبایی در درآمدی فلسفی، ارائه داده در "جدال قدیم و جدید" تعدیل و یا حتی نقض شده می‌بیند، با این پیش‌فرض معرفتی او نباید عجیب و غریب تلقی کند. القسه روح کلی حاکم بر آثار طباطبایی همان اعتقاد و التزام به مبانی تئوریک مدعای انحطاط تاریخ اندیشه و تمدن ایرانی است. سیدجواد طباطبایی در دیباچه‌ای بر ویراست دوم کتاب "زوال اندیشه سیاسی" می‌گوید: «زوال اندیشه و بویژه زوال اندیشه سیاسی که موضوع این دفتر است، از مهم‌ترین مقولات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و از این‌رو نگارنده در نوشتن دو دفتر دیگری که به دنبال انتشار زوال اندیشه سیاسی در ایران، با عنوان‌های ابن خلدون و علوم اجتماعی و نظام‌الملک طوسی، به چاپ رسید، دامن تأمل درباره این مقوله را رها نکرد. در این هر دو دفتر، وجوهی از زوال اندیشه و اندیشه سیاسی درمتنی از تاریخ انحطاط ایران، راهنمای پژوهش و در کانون تأمل نگارنده بود و این پژوهش و تأمل در جلد نخست تأملی درباره ایران با عنوان دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران نیز دنبال شده است» [طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۷ و ۸]

طباطبایی با صورتی از روش بحران‌اندیشی [که با آن می‌توان تفکر بسیاری از فیلسوفان کلاسیک و حتی جدید را تبیین نمود] هر جا که می‌خواهد به بحثی درباره فیلسوفان سیاسی یا اندیشمندان این حوزه بپردازد در پی بحران زمانه آن فیلسوف یا اندیشمند است. هرچند از گفتن اینکه طباطبایی اندیشه‌ورزی و فلسفه‌ورزی چنین متفکرانی را علی‌الاطلاق به بحران زمانه‌شان مربوط و منوط می‌داند، ابا داریم، اما آنچه وی با عنوان انحطاط‌اندیشی و آگاهی از انحطاط زمانه مطرح می‌کند شدیداً به سنت فکری رایج آن دوره و به بیان متأخرتر [آنچه در "جدال قدیم و جدید" مطرح کرده] به شرایط

سیدجواد طباطبایی، ماکیاولی را آغازگر دوره جدید فلسفه سیاسی در گسست و نقد آشکار سنت فلسفی الهیات مسیحی با شالوده‌ای از امکانات سنت کلاسیک به حساب می‌آورد. وی در دفاعی پرشور تأثیرات اندیشه او را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ اندیشه‌ورزی سیاسی غرب تلقی می‌کند.

➤ به طور کلی طباطبایی در تحلیل شرایط موجود در ایران در طول دوره‌ی صفویان، عنایت به دین و مذهب تشیع را نمونه‌ی والایی از بی‌توجهی به منطق نیروها و الزام و ضرورت تلقی می‌کند و با چنین استدلالی ضمن نفی فضای مثبت احیای میراث سنت اسلامی، در صدد پیگیری مدعای خود مبنی بر دوام زوال ایران است.

از دوره‌ای که ماکیاولی با آرای ساختارشکنانه خود آن را آغاز نمود، شناسایی کرد. سیدجواد طباطبایی، ماکیاولی را آغازگر دوره جدید فلسفه سیاسی در گسست و نقد آشکار سنت فلسفی الهیات مسیحی با شالوده‌ای از امکانات سنت کلاسیک به حساب می‌آورد. وی در دفاعی پرشور تأثیرات اندیشه او را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ اندیشه‌ورزی سیاسی غرب تلقی می‌کند. بطوریکه از نظر او می‌توان تاریخ اندیشه غرب را به دو دوره قبل و پس از ماکیاولی تقسیم نمود. «ماکیاولی با بکاربردن روش جدیدی در بررسی مناسبات سیاسی، یکسره گسستی از اندیشه سیاسی قدیم که برشالوده اندیشه فلسفی استوار بود، ایجاد کرد... ماکیاولی با تأمل در سرشت عمل سیاسی و رابطه نیروها، از دیدگاهی متفاوت در جدال قدما و متأخرین وارد شد و با تکیه بر دیدگاه‌های قدما با متأخرین به مناقشه برخاست، نسبت میان آن دو را برهم زد و نشان داد که غایت جدال قدما و متأخرین نقادی سنت



برای هموار کردن راهی که به تأسیس می‌انجامد نیست... درواقع با تدوین منطق نقادی سنت راهی را هموار کرد که نقادی از سنت با امکانات سنت امکان پذیر شود... بازگشت ماکیاولی به نوشته‌های قدما، چنان که یکی از مفسرین آثار او گفته است، تنها از باب توضیح «باستان شناختی» بنیادهای اندیشه سیاسی جدید نبود، بلکه او کوشش کرد تا با تکیه بر سنت قدما طرحی از تبارشناسی و ضعف فکری و درمان ناپذیر متأخرین در امر سیاست به دست دهد» [جدال قدیم و جدید، ۵۸۷ - ۵۹۵]

الگوی نقادی ماکیاولی در تأسیس فلسفی سیاسی جدید، راه‌گشای بسیاری از نتیجه‌گیری‌های تاریخی سیدجواد طباطبایی در خوانش سیاسی عوامل انحطاط

تاریخی اندیشه و تمدن ایرانی بوده است. اصرار طباطبایی در تطبیق شرایط دوره‌ی جدید تاریخ ایران با دورانی که ماکیاولی در آن می‌زیسته، نکته‌ای است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. به نوعی طباطبایی خود را ماکیاولی دوران جدید تاریخ اندیشه ایران می‌داند که نه جدال‌های متأخرین را برمی‌تابد و از آن گریزان است و نه سنت تاریخی یا میراث عظیم سنت را مکفی می‌داند. الگوی ماکیاولی در دیگراندیشی، میانه‌ی راهی است که طباطبایی می‌خواهد در جدال معتقدین و منکرین سنت، جانب آن را بگیرد و نظراتش را ارائه دهد. هرچند نتیجه‌گیری‌هایی از سنخ موارد فوق در آخرین تألیف سید جواد طباطبایی یعنی «جدال قدیم و جدید» تبیین شده است، اما در کاوش‌های

➤ الگوی نقادی

ماکیاولی در تأسیس فلسفی سیاسی جدید، راه‌گشای بسیاری از نتیجه‌گیری‌های تاریخی سیدجواد طباطبایی در خوانش سیاسی عوامل انحطاط تاریخی اندیشه و تمدن ایرانی بوده است. اصرار طباطبایی در تطبیق شرایط دوره‌ی جدید تاریخ ایران با دورانی که ماکیاولی در آن می‌زیسته، نکته‌ای است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. به نوعی طباطبایی خود را ماکیاولی دوران جدید تاریخ اندیشه ایران می‌داند که نه جدال‌های متأخرین را برمی‌تابد و از آن گریزان است و نه سنت تاریخی یا میراث عظیم سنت را مکفی می‌داند.

اما آن چیزی که با مشاهده مفردات فوق می‌توان به عنوان یک نتیجه‌گیری کلی از پروژه سیدجواد ارائه داد، درک کلی این مسئله است که وی با نگاهی سراسر شرق‌شناسانه اعلیٰ رغم اینکه خود را از این وصف برحذر می‌دارد و از پشت شیشه کبود، مدرنیته را به عنوان اصل مسلم فرض کرده و برای خروج فرهنگ سنتی و دینی ایران از وضعیت کنونی مطلوبیت غرب را الگو قرار می‌دهد.

«حکمت و اندیشه»

ماکیاولی را نمایان سازد، به نوعی کنایه به شانه نظریه فلسفی او [که به شدت از اجتماعیات حذرمی کند] بزند. از طرفی همانطور که در ابتدای این نوشتار آمد به نوعی با منطق ماکیاولی، توجه به سنت را از منظری عمل‌گرایانه، بررسی کند. اثرات چنین نگاه پراگماتیستی البته بر نظریه انحطاط اندیشه او گران خواهد آمد و شاید به همین دلیل باشد که طباطبایی از اینکه او را مورخ یا جامعه‌شناس بدانند، حذر می‌کند. مثلاً در جایی می‌گوید: "کار من پژوهش در اندیشه سیاسی است من نه جامعه‌شناسم و نه تاریخ‌نویس". یا در جایی دیگر تکرار می‌کند: «نگارنده این سطور تاریخ‌نگار اندیشه سیاسی در ایران نیست، بلکه حتی آن‌جا که به حوادث تاریخی اشاره می‌کند، به ورای تاریخ و لاجرم به منطق درونی اندیشه و برآمدن، بسط و زوال آن نظر دارد» [طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی، ص ۱۳]

از طرفی وی، علی‌رغم منطق نقدناپذیری‌اش مدام از نقص پروژه اش و اینکه تکمیل آن از عهده او خارج است، دم می‌زند. تبعیت از اندیشه ترقی و پیشرفت‌گرایی مدرنیستی، منطق الزام و ضرورت و عطف توجه از اندیشه به عمل سیاسی حکام در تدوین نظریه انحطاط تاریخی، از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه‌پردازی طباطبایی است که پروژه او را در مضان نقد، داوری، قضاوت و انتقاد هر اهل نظری قرار می‌دهد. از این‌رو باید آینده روشن مورد انتظار طباطبایی را که در تکمیل پروژه‌اش به آن امید بسته است، به شدت در هاله‌ای از ابهام ببینیم.

مؤلفه‌ها و پیش‌فرض‌های یافته‌های طباطبایی

اگر بخواهیم به طور کلی مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها و یافته‌های سیدجواد طباطبایی را فهرست‌وار ارائه دهیم [علاوه بر موردی که تحت عنوان گسست خردمندانه از سنت به آن اشاره رفت] می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

- جوهر حرکت مدنیت برخورد اندیشه‌ها و تمدن‌هاست.
- بن‌مایه‌های پنداری انسانی، رفع نیازهایی بود که در دو ساحت کلی تأمین معاش و بقای نسل شکل گرفت.
- هرگاه تمدن و فرهنگ نتوانسته خود را با شرایط زمانی تطبیق داده و در راستای رفع نیازهای مادی-اخلاقی انسان‌ها گام بردارد، پدیده و انحطاط و زوال در

قبلی تاریخی او همواره التزام به منطق عمل‌گرایانه ماکیاولی را مشاهده می‌کنیم. در کتاب "دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران" طباطبایی تعهد خود به تبعیت از ماکیاولی را در تحلیل حوادث منجر به سقوط اصفهان به خوبی نشان می‌دهد. وی معتقد است سلاطین ایرانی در شرایط غلبه خرافه‌گرایی، تصلب اندیشه و امتناع تفکر به جای عطف توجه به مسئله‌ی تحلیل نیرو و الزام و ضرورت دفاع جهت غلبه بر دشمن، دیگ بار گذاشته و پاچه‌ی بز طبخ می‌کنند. و یا با استعانت از امور ماورایی نظیر اعتقاد به عنایت معصوم (ع) عنان رزم را وانهاده‌اند و مغلوب شده‌اند. او معتقد است: «تاریخ‌نویسی رسمی آغاز دوره‌ی صفوی به تبع اندیشه رسمی حکومت در جهل به منطق رابطه نیروها و جنگ جدید، پیروزی‌های پی‌درپی شاه اسماعیل را «به توفیق الله تعالی و امداد ارواح ائمه هدی» و شکست او را به «حکمت بالغه‌ی الهی» نسبت می‌دادند و به خلاف فرستاده‌های برخی از کشورهای اروپایی که در سفرنامه‌های خود نکته‌های جالب توجهی را یادآور شده‌اند، نتوانستند تحلیلی از این نخستین شکست سرنوشت ساز به دست دهند که پادشاه آتی را به کار آید» [طباطبایی، دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص ۳۹]

در موردی دیگر طباطبایی به گزارش ژوزف خریدار تاریخ افغانان در زمانی که اصفهان در محاصره و در آستانه سقوط بود اشاره می‌کند «فتح‌علی خان قاجار، شاه سلطان حسین را متقاعد کرد که از پیرزنی در استرآباد شنیده است اگر دو پاچه بز را با سیصد و بیست و پنج دانه نخود پخته و دوشیزه‌ای باکره هزاردویست بار لاله‌الله بخواند و برآن فوت کند سپاهیان که با آن خوراک اطعام می‌شوند از نظرها ناپدید خواهند شد و بر دشمن غلبه خواهند یافت» [همان ۸۵]

به طور کلی طباطبایی در تحلیل شرایط موجود در ایران در طول دوره‌ی صفویان، عنایت به دین و مذهب تشیع را نمونه والایی از بی‌توجهی به منطق نیروها و الزام و ضرورت تلقی می‌کند و با چنین استدلالی ضمن نفی فضای مثبت احیای میراث سنت اسلامی، در صدد پیگیری مدعای خود مبنی بر دوام زوال ایران است. این مسئله به خوبی می‌تواند ضمن اینکه الگوگیری او از

نسخه

گسست
خردمندانه از
سنت او نیز،
به نوعی از
چاله گسست
بی‌خردانه
در آمدن
روشنفکران و
به چاه‌افتادن
آگاهانه آنان
است.

❖ مفهوم سنت نزد طباطبایی نه همانی است که همگان از آن برداشت می‌کنند، بلکه سنت از نظر او از آن جهت قابل قبول است که مضامینی سنگین از عقل یونانی و مفاهیم دولت شهرهای آتنی را در برداشته باشد. از این روست که رأی به تصلب سنت در روال تاریخی ایران می‌دهد.

- براساس این متافیزیک نمی‌توان به تأسیس علوم انسانی-زیستی رسید یا بازپرداختی از علم بشری برای تحقق رفاه و خوشبختی آدمیان به انجام رساند. این لایه عالی‌ترین نشانه‌های انحطاط و ناکارآمدی فرهنگ اشراقی را در عصر علم تجربی و تجربه‌اندوزی تکنولوژیک و فراتکنولوژیک در خود جای داده است.

- هنر و معماری ایرانی، با داخل شدن در فرآیند سکولاریزاسیون دنیای مدرن که از تمامی هنرها قدسیت‌زدایی کرده و حالت انسانی و مناظر طبیعی را به سوژه زیبایی‌شناختی خود تبدیل کرده است، این هنرهای متافیزیکی را در بحران‌های جدی گرفتار نموده است.

- رکن اصلی ادبیات مدرن که از تراژدی نشأت گرفته، هیچ‌گاه در فرهنگ سنتی ایران زمین به واسطه حضور حماسه در عرفان شکل نگرفت.

- نوگرایی در دین و تجدید معرفت دینی ناظر به درک و دریافت تحولاتی است که مدرنیته در احوال و ذهنیات انسان‌ها بوجود آورده است. بدون توجه به این مسائل، دین سنتی به وادی ایدئولوژیک و بنیادگرایی که این جهان را به ثمر رسانده، نه روشنفکری دینی را بوجود خواهد آورد و نه برای ادامه حضور دین کاری خردمندانه و واقع‌بینانه انجام خواهد داد. طباطبایی در مورد این جمله که می‌گوید دیانت عین سیاست است اظهار می‌دارد: «این جمله اسلامی نیست علت این امر این است که به طور اساسی اسلام گرچه دین دنیاست اما به خلاف آن چه برحسب معمول گفته‌اند دین سیاست نیست. نظریه‌ی وحدت دیانت و سیاست در ایران بسیار جدید است که با ایدئولوژیک شدن اسلام رابطه دارد اسلام سیاسی کنونی اسلامی است که در مسلخ ایدئولوژی‌های سیاسی جدید قربانی شده است. اسلام سیاسی یک نظریه‌ی سیاسی نیست بلکه ایدئولوژی پیکار سیاسی است. جدایی دین از دولت باید در اسلام به معنی ایدئولوژی‌زدایی از آن باشد.» [طباطبایی، ایران امروز، سنت یا پست مدرن، کیان ۵]

- مدرنیته دین را در منظومه معرفت انسانی به شکل عرضی و عقلانی می‌خواهد.

«Secularization آغاز دوره‌ای نو در تاریخ

اصول تمدنی آن سربرآورده است. «وضعیتی که به دنبال بحران عقلانیت پیش آمد وضعیت عدم درک منطق ژرف تجدد و بی‌توجهی به مبانی آن است و در این وضعیت از سویی شرایط امکان تأسیس اندیشه تجدد در غرب و از سوی دیگر شرایط امتناع آن در ایران زمین را به دنبال داشته است که دو وجه از بحران عقلانیتی است که در پایان سده‌های میانی در غرب و بارآمدن صفویان به اوج رسید و درحالی که این بحران در غرب به تدوین منطقی نوآیین انجامید در ایران زمین بحران تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی چنان ژرف شد که به نظر نمی‌آید در آینده‌ای نزدیک راه حلی پیدا کند» [ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، ص ۱۸]

- هر فرهنگی که نتوانسته تحولات تمدنی جدید و ظهور عصر انفورماتیک را در لایه‌های گوناگون آن پذیرا شود، به حاشیه زیستی و سراسیمه سقوط ارائه شده است.

- تمدن ایرانی، در شرایط پساسنتی از کارآمدی بازمانده و با انگاره‌های اشراقی-حماسی که در دوران میانه به آن‌ها دست یافته بود، در عصر صنعت و پس از آن به زوال میل نموده است. برای اینکه انحطاط و زوال فرهنگ ایرانی، در شرایط فعلی واقعی‌تر شود، برش از لایه‌های ادبی - هنری و اندیشه‌ای کوتاه‌ترین راه است. «برای این که بتوان شرایط فعلی ایران را به زمینه‌های مدرن پیوند زد بایستی به نقادی از سنت و پرسش از کارآمدی آن پرداخت در این وضعیت طرح سنت در سنت با اندیشه تجدد و دوران جدید از مجرای تغییر موضعی انسانی در آگاهی و پرداختن به مبادی تنها موضعی است که می‌تواند مؤدی به تجدید عهدی با اندیشه فلسفی نوآیین باشد و این فلسفه نوآیین جز درمخالفت با ایدئولوژی یعنی منطق ایدئولوژی و نه ظاهر آن امکان‌پذیر نخواهد شد.» [همان، ۳۶۶]

- خردورزی در تمدن ایرانی برآمده از متافیزیک اشراقی است و این خرد که در پی ارتباط با آسمان و عوالم غیر طبیعی است، درحل مسائل دوران انفورماتیک، با بن‌بست‌های جدی روبرو شده است. جهان انسانی، امروزه از چشم‌انداز فردیت و خرد بین‌الذهانی نگریسته می‌شود.

❖ اینکه در مدرن کردن ایران چه کیفیتی از تغییر مدنظر طباطبایی است با مفروضات و مؤلفه‌هایی که به آن‌ها اشاره شد می‌توان گفت، تغییر در تمام پارادایم‌های یک حکومت، جامعه و اندیشه را نشان گرفته است. از این نظر شباهت آرای او به مصطفی ملکیان که بی‌پرده پروژه سکولاریزاسیون را دنبال می‌کند، بیش از پیش نمایان می‌شود. نتیجه پروژه سید جواد طباطبایی، درآمد نظریه ملکیان است.

❖ از هرسو که به بررسی سرمایه فکری سید جواد طباطبایی نظریه‌فکنیم، ابعاد ناقصی از یک پروژه ناتمام تاریخ اندیشه را مشاهده می‌کنیم.

« حکمت و اندیشه



و روابط بین‌الملل به کار بسته می‌شود.

- صنعت، تکنولوژی و توسعه برآمده از خردورزی مدرن انسانی است که زندگی را به ماشین پیوند زده و آداب و رسوم اجتماعی و اخلاقی فردی را از شکل قبلی آن‌ها خارج ساخته است.

- اگر در لایه‌های فرهنگی-سیاسی و اقتصادی، انحطاط و زوال بر ایران زمین سایه افکنده، در لایه‌های زیستی دیگر، پدیده‌های اجتماعی و اخلاقی آمیخته با ابتذال و پیچیده در وقاحت [!!] بروز می‌کند.

- پروژه فکری طباطبایی، ناظر به حل بحران عقب‌ماندگی و توضیح شرایط خمود فرهنگی و جهود اخلاقی و انحطاط فرهنگ ایرانی است که در فردای برخورد با مدرنیته این فرهنگ رابه خود مشغول نموده است. [علی‌اصغر حق‌دار، بازخوانی اندیشه‌های سیدجواد طباطبایی، ص ۱۱-۱۹]

طباطبایی در "جدال قدیم و جدید" می‌گوید: «آن چه امروز، از دیدگاه تاریخ اندیشه در ایران، شایان اهمیت است، ایضاح منطق شکست این نخستین جنبش تجددخواهی است. تأکید برعامل سیاست بیگانگان، خودکامگی کهن‌سال، و مخالفت‌های برخی از روحانیون، تنها توصیفی جامعه‌شناختی می‌تواند به دست دهد، اما جای خالی ایضاح منطق شکست را که در قلمرو اندیشه قرار می‌گیرد، پر نخواهد کرد.» [جدال قدیم و جدید، ص ۹]

موارد مذکور کلیات طرح سیدجواد طباطبایی و مفروضات وی است که با آن نظریه خود را ارائه می‌کند. درنقد و رد مفروضات و کلیات پروژه او سخن بسیار است و تا کنون درباره آن کوشش‌های بسیاری صورت گرفته [از جمله کتاب "دوام اندیشه سیاسی در ایران" سیدناصر تقوی، انتقادات دکتر کچوئیان، آرای دکتر رضا داوری و افرادی نظیر میرخلیلی] است. اما آن چیزی که با مشاهده مفردات فوق می‌توان به عنوان یک نتیجه‌گیری کلی از پروژه سیدجواد ارائه داد، درک کلی این مسئله است که وی با نگاهی سراسر شرق‌شناسانه [علی‌رغم اینکه خود را از این وصف برحذر می‌دارد] و از پشت شیشه کبود، مدرنیته را به عنوان اصل مسلم فرض کرده و برای خروج فرهنگ سنتی و دینی ایران از وضعیت کنونی مطلوبیت

مسیحیت و حادثه‌ای بود که راه تحولات آتی را باز کرد. اسلام برخلاف مسیحیت دین دنیا هم بود. با توجه به تعبیری که در مورد مسیحیت گفته شد می‌توان گفت که کوشش برای سکولاریزه کردن اسلام اگر بتوان گفت سالبه به انتفاء موضوع است. زیرا secular اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است. این دین از آغاز دنیا و قلمرو عرف را به رسمیت شناخته است. اسلام از همان آغاز secularization بود و بنابراین امپراتوری اسلامی در قلمرو اندیشه با جاهلیت‌هایی که اسلام را پذیرفتند چنان گسستی ایجاد نکرد که به دنبال برقرار شدن پیوند مجدد یعنی نوزایش از سده‌های سیطره بلامنازع اقتدار اسلام به سده‌های میانه تعبیر کرد. ایران در قلمرو دیانت اسلام را پذیرفت اما همه نموده‌های قلمرو عرف را نیز که به تعبیر ما ایران‌شهری است، حفظ کرد.» [همان]

- تدبیر امور سیاسی که در گذشته از آسمان مشروعیت خود را بدست می‌آورد، در فرآیند لائسیسته به عقل جمعی انسان‌ها واگذار شد و مشروعیت خود را از قراردادهای اجتماعی می‌گیرد.

- ساختارهای اقتصادی و معیشتی نیز در دنیای جدید تغییر ماهیت و چهره داده است و براساس خرد اقتصادی در جهت رفاه و تأمین خوشبختی مادی در سطح جهان

❖ از نظر

طباطبایی بایستی با مشاهده و تبیین تاریخ غرب، الگویی از تاریخ اندیشی و تاریخ‌نگاری را تدوین کنیم. الگوی عبور غرب از قرون وسطی به دوران جدید، همان چیزی است که طباطبایی در تدوین تاریخ و پیگیری تاریخ‌اندیشی پیش می‌کشد و انتظار دارد با ورود به دوران جدید، تجربه غرب را در تغییر نگرش موجود به تاریخ‌نگاری به مطالعات تاریخی‌اش تسری دهد.

❧ سنتی که به زعم او عقل را در حالتی از تعطیل قرار داده است و آنچه به عنوان عقلانیت اصولی و اسلامی در تکوین نظریه حکومت اسلامی نقش انکار نشدنی دارد، انکار می‌کند. این عقل همان عقل یونانی است که بروز و ظهور آن در فلسفه جدید اروپا به زعم طباطبایی نشانی از تذکر سنت و ورود به اقتضائات شرایط جدید است.

❧ در واقع، جوهر اصلی نگرش سید جواد طباطبایی و پروژه‌ای که به ادعای خودش در خصوص "تأمل ایرانی" دارد، چیزی نیست جز ترجمان تفسیر مدرنیستی مبتنی بر مشهورات عصر روشنگری از تاریخ ایران که در آن، مدرنیته مظهر و معیار "پیشرفت" دانسته می‌شود و هر نوع دین‌گرایی و دین‌مداری، نشانه و علت و یا تجسم انحطاط فرض می‌شود و این البته به هیچ روی سخن جدیدی نیست. کلیت روشنفکری غرب زده‌ی مدرنیست ایران از آخوندزاده و میرزاملکم تا تقی‌زاده و آدمیت بر همین مدار می‌اندیشیده‌اند و حاصل صد و پنجاه سال فعالیت فرهنگی و سیاسی‌شان نیز چیزی جز بسترسازی برای استعمار سرمایه‌داری مدرن و ایجاد بحران هویت در اجتماع ایرانی و ترویج خودباختگی و از خود بیگانگی فرهنگی و روحی و دعوت به انفعال و وادادگی در برابر استکبار نبوده است.

طول تاریخ اندیشه سیاسی ایران است. هم از این جهت است که هر چه در سیر خود از تاریخ اندیشه فارابی - که او را به غلط نماینده تام و تمام اندیشه دولت شهری و مدینه یونانی می‌داند - فاصله می‌گیرد، مفردات فلسفی نظریه زوال خویش را تهیه می‌بیند و رأی به تصلب سنت می‌دهد. «سنتی که توان طرح پرسش و لاجرم، تجدید نظر در مبانی خود را از دست داده باشد، نمی‌تواند شالوده‌ای استوار برای تذکر و تجدید آن فراهم آورده و به دست دهد و بنابراین در نهایت، هرگونه کوشش برای تجدیدنظر در مبانی، در محدوده‌ی آن، در عمل محکوم به شکست خواهد بود. با توجه به چنین دریافتی از طرح پرسش از ماهیت سنت، در دوره‌ی اسلامی متأخر بود که اندیشه‌ی تجدد را به عنوان تکیه‌گاهی در بیرون سنت، اما برای طرح پرسشی نو در ماهیت سنت پیش کشیدیم. [همان، ص ۲۶]. سنتی که به زعم او عقل را در حالتی از تعطیل قرار داده است و آنچه به عنوان عقلانیت اصولی و اسلامی در تکوین نظریه حکومت اسلامی نقش انکار نشدنی دارد، انکار می‌کند. این عقل همان عقل یونانی است که بروز و ظهور آن در فلسفه جدید اروپا به زعم طباطبایی نشانی از تذکر سنت و ورود به اقتضائات شرایط جدید است. «عقلی که خارج از مؤلفه‌های قرون وسطی و توسط دکارت، کانت و هگل به شکلی خودبنیاد و خودکاو عرضه شد و دوران مدرن را در گذار از دوره باستان و دوره میانه به وجود آورد. عصری که از آن به مدرنیته یا تجدد نام برده می‌شود. درواقع ریشه اصلی رنسانس در قرن ۱۲ میلادی است و آن وقتی است که مسیحیت متوجه شد که در کنار شرع، عقلی هم وجود دارد که می‌تواند مستقلاً عمل کند» [طباطبایی، ماورای تجدد، کیان ۳۹] آنچه طباطبایی در تداول تاریخی اندیشه سیاسی ایران نمی‌بیند همین تذکر سنت یونانی است که شرایط را برای ورود به دوران جدید هموار کند. یونانی‌مآبی و تظاهرات هلنیستی طباطبایی، به این شکل در نظریه انحطاط تاریخی او وارد شده است.

تأملی درباره ایران

از هرسو که به بررسی سرمایه فکری سید جواد طباطبایی نظریه‌فکرم، ابعاد ناقصی از یک پروژه ناتمام

غرب را الگو قرار می‌دهد. نسخه گسست خردمندانه از سنت او نیز، به نوعی از چاله گسست بی‌خردانه در آمدن روشنفکران و به چاه افتادن آگاهانه آنان است. البته با این توضیحات نمی‌توان انتظار دیگری از طباطبایی جهت نظریه‌پردازی داشت چه اینکه با اتخاذ مواضع و پیش فرض‌های شرق‌شناسانه از سوی او عملاً محملی برای احیای سنت باقی نمی‌ماند و آنچه در اکثر آرا و آثارش در عطف توجه به سنت و تذکر سنت موجود است، تنها از جهت عبور مناسب و بی‌خطر درمدرن کردن ایران است. اینکه در مدرن کردن ایران چه کیفیتی از تغییر مدنظر طباطبایی است با مفروضات و مؤلفه‌هایی که به آن‌ها اشاره شد می‌توان گفت، تغییر در تمام پارادایم‌های یک حکومت، جامعه و اندیشه را نشان گرفته است. از این نظر شباهت آرای او به مصطفی ملکیان که بی‌پرده پروژه سکولاریزاسیون را دنبال می‌کند، بیش از پیش نمایان می‌شود. نتیجه پروژه سید جواد طباطبایی، درآمد نظریه ملکیان است. گسست خردمندانه از سنت نتیجه‌ای جز پذیرش الزامات تجدد و مدرنیته ندارد و این مسئله‌ای است که سید جواد طباطبایی خود به آن اشاره داشته است. «این وضعیت بن بست در عمل و امتناع در اندیشه، مارا بر آن داشت تا تکرار کنیم که دیدگاه ما اندیشه‌ی تجدد است، زیرا خروج از وضعیت بحران و بن‌بست، در شرایط امتناع، جز از مجرای تغییر موضعی اساسی در دیدگاه امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد. تأکید بر موضع تجدد و تکرار آن،... با توجه به این ملاحظه‌ی بنیادین صورت گرفت که در شرایط امتناع اندیشه و تصلب سنت، تنها با نقادی از سنت می‌توان به طور جدی با سنت روبرو شد و گرنه نمی‌توان سنت را با امکانات خود سنت مورد پرسش قرار داد.» [ابن خلدون و علوم اجتماعی، ص ۲۵]. مفهوم سنت نزد طباطبایی نه همانی است که همگان از آن برداشت می‌کنند، بلکه سنت از نظر او از آن جهت قابل قبول است که مضامینی سنگین از عقل یونانی و مفاهیم دولت شهرهای آتنی را در برداشته باشد. از این روست که رأی به تصلب سنت در روال تاریخی ایران می‌دهد. کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران"، علی‌رغم اینکه درآمدی بر دیباچه انحطاط او به حساب می‌آید، مانیفستی تماماً یونانی در شناسایی عناصر عقل یونانی در

این تذبذب در تمامی آثار طباطبایی موج می‌زند، هرچند همان‌طور که گفته شد پیش‌فرض‌ها و مبانی او تماماً از مدرنیته، غرب‌محوری و یونان‌باوری منشعب شده است.

«حکمت و اندیشه»

تاریخ اندیشه را مشاهده می‌کنیم. تلاش طباطبایی در ارائه نظریه عمومی انحطاط تاریخی در مقاطع مختلف نتایجی به بار می‌آورد که از منظر تأملات اندیشه‌ای قابل ارزیابی است. طباطبایی در کتاب «نظریه حکومت قانون در ایران» که بخش دوم از جلد دوم مجموعه «تأملی درباره‌ی ایران» است، می‌گوید: «تأملی درباره ایران، به گونه‌ای که در این مجلدات به برخی از زوایای آن اشاره کرده‌ام... کوششی برای بحث درباره ایران به عنوان «موضوع» دانش نوآینی است که به رغم آغاز دوران جدید تاریخ ایران از نزدیک به دو سده پیش، تأسیس آن دانش به تعویق افتاده است» [طباطبایی، نظریه حکومت قانون در ایران، ص ۱۹]

تأملی درباره ایران جنبه بسیار مهمی از سرمایه فکری سید جواد طباطبایی است که در آخرین تطورات فکری او به موضوع دانش جدیدی تبدیل شده است. تلاش او برای تبیین و پایه‌ریزی مبانی فلسفی این دانش نوین، مشخصه‌ای است که رنگ و بوی آثار متأخر او را تشکیل داده است. در سطور فوق به فرآیند نظریه‌پردازی طباطبایی و تلاش او در تبیین نظریه انحطاط اشاره رفت. تأملی درباره ایران ثمره دریافت‌های تاریخی او در تشخیص و شناسایی به ادعای او زوال اندیشه و تمدن ایرانی است. هرچند به زعم او «با ژرفایی که بحران تمدنی ایران پیدا کرده، زمان جانشین کردن «تأملی درباره ایران» با ایدئولوژی پیکارهای سیاسی برای همیشه گذشته است. دیری است تا دردی که ریشه در بحث‌های ایدئولوژیکی دهه‌های پیش از انقلاب اسلامی وجود داشت، به مرضی مزمن تبدیل شده است... موضوع تأملی درباره ایران برای ایضاح منطق ایران است... تأملی درباره ایران باید قانون‌های دگرگونی‌های موضوع خود را تبیین کند؛ سیاست می‌تواند تابع آن باشد، ولی این بحث تابع قدرت سیاسی نیست» [همان]

طباطبایی در ایضاح قصد و غرضش از موضوع دانشی جدید به عنوان تأملی درباره ایران تلاش وافری [که تاکنون تحت عنوان نظریه انحطاط از آن نام می‌بردیم] کرده است. از منظر او تأملی درباره ایران راهکاری برای ایجاد شرایط پرسش از سنت به زعم او متصلب دینی است. او در بررسی و تحقیق خود جهت نیل به چنین

دانشی، بر مدار پیش‌فرض‌های مدرنیته، به دو ساحت تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی توجه ویژه‌ای میدول داشته است. نخستین تأملات او در بحث تاریخ‌نگاری مربوط به مجموعه‌ی یافته‌هایش در کتاب «خواجه نظام‌الملک» می‌شود. او در پیشگفتار این کتاب می‌نویسد: «کوشش برای نظریه‌پردازی درباره دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران کاری نیست که بتوان از سربازچه انجام داد. تشست تاریخ‌نویسی کهن ایرانی دیری است تا ز بام افتاده است و بنیان تاریخ‌نویسی جدید ایرانی نیز سست‌تر از آن است که بنایی استوار بر روی آن ساخت. اندیشه تاریخی نیز مانند اندیشه در ایران در تحول خود، پس از جهشی در نخستین سده‌های اسلامی، به زوال میل کرده و توان طرح پرسش‌های تقدیر تاریخی ایران زمین را از دست داده است. از این رو بررسی همه‌جانبه تاریخ عمومی ایران در شرایط کنونی ممکن نیست. نگارنده این دفتر بر آن است که بررسی‌های موردی در قلمرو تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران امری ناگزیر است و تا فراهم آمدن مقدمات تدوین تاریخ عمومی ایران راه درازی در پیش داریم.» [طباطبایی، درآمد کتاب خواجه نظام الملک]

اگر فقره فوق‌الذکر را، خلاصه‌ای از مبانی طباطبایی در تاریخ‌نگاری تلقی کنیم، مسلماً نتایج اتخاذ چنین بنیانی در اثر دیگر او [مکتب تبریز] که به مقوله تاریخ‌نگاری اختصاص دارد، باید به این مسئله واقف باشد که: «هرکوششی برای تدوین تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران، لاجرم باید از توضیحی از فاصله‌ای که میان نوزایش و دوران جدید ایجاد شده است، به عنوان دیباچه‌ای بر تبیین سرشت دوران جدید تاریخ ایران، عرضه کند و به نظر می‌رسد تا زمانی که نتوان به ایضاح معنای اثرات و پیامدهای فقدان دستاوردهای نقادانه و خردگرایی نوزایش، که برای تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا اساسی بود، برای تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران پرداخت، توضیح سرشت دوران جدید تاریخ ایران و بسیاری از وجوه آن ممکن نخواهد شد.» [طباطبایی، مکتب تبریز، ص ۲۴] از این روست که از نظر طباطبایی بایستی با مشاهده و تبیین تاریخ غرب، الگویی از تاریخ اندیشی و تاریخ‌نگاری را تدوین کنیم. الگوی عبور غرب از قرون وسطی به دوران جدید، همان چیزی است که طباطبایی در تدوین تاریخ و

در تدبیر طباطبایی موضوع شناسایی «تاریخ اندیشه ایران» و فاعل شناسایی «ذهنیت غرب مدارانه» است.

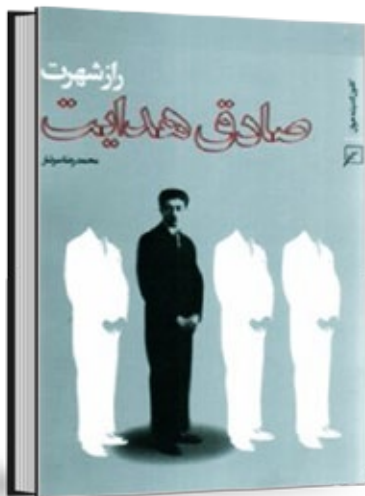


پیگیری تاریخ‌اندیشی پیش می‌کشد و انتظار دارد با ورود به دوران جدید، تجربه غرب را در تغییر نگرش موجود به تاریخ‌نگاری به مطالعات تاریخی‌اش تسری دهد. با این حساب هر چند در کتاب "مکتب تبریز" به نگاه غالب شرق‌شناسان در تدوین تاریخ ایران انتقاداتی صریح عرضه می‌دارد ولی اساساً با فرض مسلم قرار دادن [به زعم او] تجربه موفق غرب، آگاهانه یا ناآگاهانه نوعی شرق‌شناسی نوین ارائه می‌کند. شرق‌شناسی‌ای که جای فاعل شناسایی و موضوع شناخت را در نگاه سنتی به تاریخ عوض می‌کند. در تدبیر طباطبایی موضوع شناسایی "تاریخ‌اندیشه ایران" و فاعل شناسایی "ذهنیت غرب مدارانه" است. طبیعی است که، اگر طباطبایی بخواهد موضوع دانش جدیدی که تحت عنوان

تأملی درباره ایران مطرح کرده است را در سنت تاریخ‌نگاری ایران بی‌همتا ببیند، باید گونه‌ای دیگر ببیند. نوعی اندیشیدن که نه اتهام غرب‌گرایی تمام را برتابد و نه به اقتضائات سنت تاریخی تن در دهد. این تذبذب در تمامی آثار طباطبایی موج می‌زند، هرچند همان‌طور که گفته شد پیش‌فرض‌ها و مبانی او تماماً از مدرنیته، غرب‌محوری و یونان‌باوری منشعب شده است. «اندیشه سیاسی جدید به تبع تفکر جدید از تمدن ما غایب است و باید دیر یا زود علل فقدان آن را بررسی کرد و در جهت تدوین و تأسیس آن به کوشش پرداخت. اندیشه سیاسی قدیم تمدن ایران در دوره اسلامی نمی‌تواند لوازم و الزامات دوران جدید را درک و پرسش‌های آن را طرح کند. دوران جدید تاریخ جهانی در غیاب ما به تدوین خرد تکنولوژیک و عقل سیاسی جدید بر مبنای رابطه‌ی دموکراتیک (به معنای عام کلمه) پرداخته است. غفلت یا تغافل ما نسبت به این امور، موجب از میان رفتن آن‌ها نخواهد شد، بلکه آن امور در نهایت خود را به ما تحمیل خواهند کرد. راهی که در برابر ماست، عنایت آگاهانه و

تفکر درباره اموری است که از پرداختن به آن‌ها گریز و گزیری نداریم» [طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۸]

در واقع، جوهر اصلی نگرش سید جواد طباطبایی و پروژه‌ای که به ادعای خودش در خصوص "تأمل ایرانی" دارد، چیزی نیست جز ترجمان تفسیر مدرنیستی مبتنی بر مشهورات عصر روشنگری از تاریخ ایران که در آن، مدرنیته مظهر و معیار "پیشرفت" دانسته می‌شود و هر نوع دین‌گرایی و دین‌مداری، نشانه و علت و یا تجسم انحطاط فرض می‌شود و این البته به هیچ روی سخن جدیدی نیست. کلیت روشنفکری غرب زده‌ی مدرنیست ایران از آخوندزاده و میرزاملکم تا تقی‌زاده و آدمیت بر همین مدار می‌اندیشیده‌اند و حاصل صد و پنجاه سال فعالیت فرهنگی و سیاسی‌شان نیز چیزی جز بسترسازی برای استعمار سرمایه‌داری مدرن و ایجاد بحران هویت در اجتماع ایرانی و ترویج خودباختگی و از خود بیگانگی فرهنگی و روحی و دعوت به انفعال و وادادگی در برابر استکبار نبوده است. ●



معرفی یک کتاب خوب

کتاب

"راز شهرت صادق هدایت"

نوشته‌ی استاد رضا رهگذر
ناشر: کانون اندیشه جوان
چاپ پنجم

دکتر محمد رضا سرشار، - استاد رضا رهگذر- متولد سال ۱۳۳۲ استان فارس؛ شهر کازرون است. فعالیت ادبی او به آخرین سال‌های قبل از انقلاب می‌رسد. مجموعه آثار تألیفی او بر اساس آخرین اخبار منتشره به بیش از صدوده عنوان کتاب می‌رسد که این کتاب‌ها در زمینه‌های داستان کودک و نوجوان، داستان بزرگسال، نقد و پژوهش و مباحث نظری ادبی، ویرایش و گردآوری و... است. او دارای ۱۵۰ مقاله در موضوعات اصلاحات ادبی می‌باشد که در نشریات به چاپ رسیده است. همچنین دارای سابقه گویندگی قصه ظهر جمعه رادیو- به مدت ۲۴ سال- نیز می‌باشد. برخی دیگر از فعالیت‌های ادبی او، داوری کتاب سال، و عضویت در هیئت نظارت بر کتاب‌های کودک و نوجوان، مدیریت گروه علمی ادبیات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سه دوره ریاست هیئت مدیره انجمن قلم ایران، سرپرستی واحد ادبیات حوزه هنری، سردبیری نشریات ادبی و... است. استاد رهگذر را می‌توان برجسته‌ترین و دقیق‌ترین منتقد ادبی معاصر ایران دانست. یکی از آثار بسیار معروف و خواندنی استاد رهگذر، کتاب "راز شهرت صادق هدایت" می‌باشد.



◀ کتاب راز شهرت صادق هدایت در بخش‌های واپسین خود و همچنین در صفحه ۱۵۳ با عنوان عوامل بیرونی و درونی شهرت صادق هدایت به معرفی عواملی که موجبات مشهور شدن هدایت را ساختند، پرداخته است. به عنوان مثال یکی از منابعی را که معرفی کرده رادیو بی بی سی (انگلیس) است.



[صادق هدایت]

پس از اولین خودکشی
نافرجامش در پاریس،
این عکس در خانه عیسی
هدایت در پاریس (۱۳۵۷)
گرفته شده است

◀ "راز شهرت
صادق هدایت"
۱۹۹ صفحه، ۱۴
فصل و پنجاه و سه
متن درباره هدایت
دارد که شامل
دوران‌های سه گانه
اندیشه او، علل
و موجبات توجه
ویژه غربیان به او،
و نیست انگاری
او و برخی وجوه
دیگر اندیشه‌ی
وی می‌گردد. اکثر
موضوع‌های این
کتاب به استناد
گفته‌های دوستان؛
دوستاناران و
آشنایان هدایت
است که در
دهه‌های اخیر
چاپ و منتشر
شده‌اند. تهیه این
تعداد سند و منبع
برای استناد در
یک کتاب برای
هر نویسنده‌ای
کاری وقت‌گیر و پر
زحمت و قابل تأمل
است.

اینکه علت پرداختن به موضوع هدایت و نقد آثار او از طرف این نویسنده چیست باشد؟

نقد و تحلیل:

امروزه هدایت نویسی بیش از همیشه رواج پیدا کرده است. در انجمن‌ها و محافل و جلسات ادبی سعی بر شناساندن نکات مورد نظر هدایت می‌شود. وارثان هدایت بعد از این همه سال، چه در سرزمین خودمان و چه در سرزمین‌های بیگانه چون مدافعان و دایه‌های دلسوزتر از مادر، جوانان را به ادبیات او سوق می‌دهند. در مجموعه داستان‌ها و رمان‌ها اشاره و حتی توجه بسیاری به شخصیت‌های آثار او به خصوص بوف کور، به وفور دیده می‌شود. درواقع بکارگیری دیگر باره شخصیت‌های او، مرسوم-مد-شده است. زن اثیری، پیرمرد خنزری پنزری معروف ترین چهره سال و دهه شده‌اند. تصویر چهره‌ی زن لکاته، در میراث ادبی صادق هدایت عشق را که کمرنگ شده بود کمرنگ‌تر می‌کند. و آن نایافتنی حضرت حافظ و مولانا که می‌توانست بهترین سوژه داستان شرقی باشد، با نزول و حتی هبوط، راه به جایی

کتاب راز شهرت صادق هدایت یکی از آثار دکتر محمد رضا سرشار است که چاپ اول آن در سال ۱۳۸۵ در ۳۳۰۰ نسخه توسط کانون اندیشه جوان منتشر شد و تا کنون پنج نوبت چاپ را از سر گذرانده است. "راز شهرت صادق هدایت" ۱۹۹ صفحه، ۱۴ فصل و پنجاه و سه متن درباره هدایت دارد که شامل دوران‌های سه گانه اندیشه او، علل و موجبات توجه ویژه غربیان به او، و نیست انگاری او و برخی وجوه دیگر اندیشه‌ی وی می‌گردد. اکثر موضوع‌های این کتاب به استناد گفته‌های دوستان؛ دوستاناران و آشنایان هدایت است که در دهه‌های اخیر چاپ و منتشر شده‌اند. تهیه این تعداد سند و منبع برای استناد در یک کتاب برای هر نویسنده‌ای کاری وقت‌گیر و پرزحمت و قابل تأمل است. این منابع آثار مربوط به دهه ۳۰ تا ۸۰ را در بر می‌گیرد و نویسنده از آن‌ها به عنوان شاهدهای مدعی خود بهره می‌گیرد. نکته مهم در باب این کتاب این است که باید دید آیا این کتاب با عنوان خود - راز شهرت صادق هدایت- که موجب برانگیخته شدن سؤال برای بعضی شده بود، توانسته است این راز را آشکار کند؟ و آیا می‌تواند پاسخگوی سؤالاتی درزمینه

❖ تصویر چهره‌ی زن لکاته، در میراث ادبی صادق هدایت عشق را که کمرنگ شده بود کمرنگ‌تر می‌کند. و آن نایافتنی حضرت حافظ و مولانا که می‌توانست بهترین سوژه داستان شرقی باشد، با نزول و حتی هبوط، راه به جایی می‌برد که خنزری پنزری‌تر شود. شیرین؛ لیلی؛ و ویسهای قصه‌های شرقی و شاخه نبات‌ها با کرشمه زن لکاته بوف کور رنگ می‌بازند و گم می‌شوند.

« حکمت و اندیشه » معرفی یک کتاب خوب

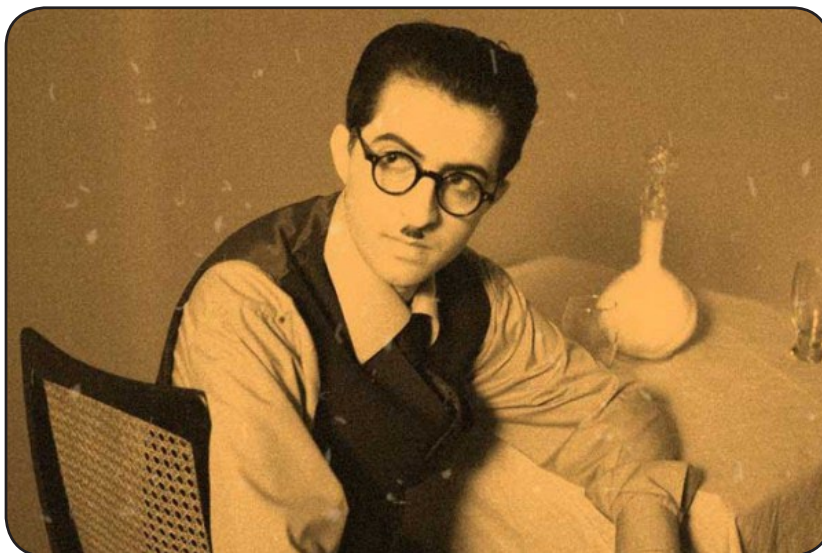
موجبات مشهور شدن هدایت را ساختند، پرداخته است. به عنوان مثال یکی از منابعی را که معرفی کرده رادیو بی بی سی (انگلیس) است. کتاب در پی جواب به این سؤال و ده‌ها سؤال دیگر، به رویکردهایی چند می‌پردازد که سبب ساز شهرت هدایت شده است. نویسنده در این کتاب توانسته گرایش‌ها و نقاط ضعف هدایت را معرفی کند. و توجه ویژه‌ای به دوران‌های سه گانه اندیشه او که دوستانش به آن قائل بوده‌اند، دارد و آن‌ها را چنین برشمارد: ۱- دوران گرایش به ایران باستان و مظاهر آن مثل زرتشتیگری و دشمنی با اعراب - مسلمان‌ها - و حمله به آن‌ها، ۲- انترناسیونالیسم و گرایش به سرزمین غرب و به تحقیر گرفتن فرهنگ خودی ۳- نیست انگاری (نهیلیسم).

پرداختن به این سه اندیشه در کتاب که یک بخش را به خود اختصاص داده حدود هفتاد و اندی از صفحات کتاب را در بر گرفته است که با آوردن مدارک و مستندات بسیار به آن استحکام بخشیده است. نویسنده همچنین در این بخش و بخش‌های دیگر کتاب از آثار مکتوب، سخنرانی‌ها، اقوال و نظریه‌های اشخاص بسیاری استفاده کرده است که از بین آن‌ها می‌توان به م. فرزانه، احمد فردید، پرویز ناتل خانلری، و... اشاره کرد. او دلایل بزرگ و کوچک نمایی بعضی از کتاب‌ها در کشور ما را جنبه‌های اقتصادی، نژادی و ملیت‌گرایی و در کشورهای دیگر جنبه‌های سیاسی، اعتقادی و ضد فرهنگی، دانسته است. نویسنده کتاب "راز شهرت صادق هدایت" این درشت نمایی و کوچک نمایی‌ها را بیشتر در جهت تحقق اهدافی خاص می‌شمارد که سبب می‌شود به اثری بها ببخشند

می‌برد که خنزری پنزری‌تر شود. شیرین؛ لیلی؛ و ویسهای قصه‌های شرقی و شاخه نبات‌ها با کرشمه زن لکاته بوف کور رنگ می‌بازند و گم می‌شوند. و صد افسوس که پیرمغان؛ پیرمیکده؛ رند و پیرپیمانه کش که ادیب عشق بودند و خضر پی خجسته؛ و در وجود همان نایافتنی‌ها ظهور پیدا می‌کردند و حضوری همیشگی در قلب و جان ایرانی داشتند که حتی به قبل از عاشقانه‌های حافظ و غزل‌های سنایی و عرفان عطار، می‌رسیدند و از آن هم عقب‌تر می‌رفتند، با تلنگر پدر پیر و کالسکه‌چی و باز هم خنزری پنزری‌ها، تارومار می‌شوند و در کنار گوشه‌های ادبیات، در موجی مه آلود و سرد، از فضای نامأنوس و غیر شرقی، به وهمی شک آلود و نیست‌انگارانه آلوده می‌شوند و به سوی یخبندان تاریخ خیز برمی‌دارند، آن چنان که باری دیگر به عصر یخبندان برسد. و دیگر بار بلبل‌ها به بوف کور تبدیل شوند و می‌ناب به شراب زهر آلود و... شاید با تعمق بیشتر در این باب به این شعر برسیم: (که چرا غافل از احوال خویش‌تیم و به کجا می‌رویم) پس اصالت ادبی ما که دنیا را فریفته خود کرده بود، کجا رفت و به کجا می‌رود؟

کتاب راز شهرت صادق هدایت در بخش‌های واپسین خود و همچنین در صفحه ۱۵۳ با عنوان عوامل بیرونی و درونی شهرت صادق هدایت به معرفی عواملی که

❖ "راز شهرت صادق هدایت" اثری است توهم‌زدا، بیدار کننده، هشیاری بخش، خلاف آمد عادت و بیان‌کننده‌ی حقیقت. استاد رضا رهگذر در این کتاب و با نگارش این اثر ارزشمند خواندنی و جذاب و آگاهی بخش، به ستیز با پندار توهم آفرینی پرداخته است که مافیای تبلیغاتی عظیم و هیولایی رسانه‌های استکباری و دنباله‌های مدرنیست داخلی آن‌ها بیش از شصت سال است که سعی در القاء آن دارند و بدین سان کوشیده‌اند تا مخاطب را در برابر آثار صادق هدایت به موجودی دست و پا بسته و از پیش تسلیم با ذهنیتی مسخ شده و روحیه‌ای منفعل و پذیرا و فاقد قدرت نقد و قضاوت مستقل بدل نمایند.



*می‌بینیم درست زمانی که یک فیلم و یا کتابی در ایران ظهور می‌کند که تمدن و حکومت و یا جامعه را به چالش بکشد، مورد توجه قرار می‌گیرد. و حتی در جشنواره‌ها و همایش‌ها مورد استقبال قرار گرفته و از آن تقدیر به عمل می‌آید و از سوی بیگانه برای ترجمه برگزیده می‌شود و به شهرت می‌رسد.



واثری دیگر را نادیده بگیرند. و این اهداف را برگرفته از خط مشی فکری فرهنگ غرب به خصوص استعمارنو و استکبار می‌داند که اگر نویسندگان به آن‌ها راغب و وابسته باشند، و به استقبال بنیان‌های فرهنگی آن‌ها رفته و آن را به عنوان الگو به کشور خود هدایت کنند و اساس فرهنگ خود را نادیده بگیرند، مورد توجه آن‌ها قرار می‌گیرند.

باید توجه داشت این موضوع نه تنها مورد نظر نویسنده، بلکه مورد نظر بسیاری از مردم ما و حتی کشورهای دیگر نیز می‌باشد. چنانکه در انتخاب جوایز نوبل نیز که بزرگترین جایزه دنیا شناخته می‌شود، این تفکر - علیرغم تفکر بنیان گذار آن - اعمال می‌شود.

یکی از مواردی را که نویسنده در به شهرت رسیدن هدایت به آن اشاره دارد و آن را جزء عوامل بیرونی می‌داند، ابتدا مرگ، و سپس نوع مرگ او است. و در این زمینه می‌گوید که بسیاری از نویسندگان بعد از مرگشان به شهرت رسیده و کتابشان چاپ شده است. او معتقد است اگر این مرگ‌ها نابهنگام و غیر قابل انتظار باشند، می‌توانند باعث شهرت نویسنده شوند و برای مثال به مرگ صمدبهرنگی و دکتر علی شریعتی و... اشاره کرده است. نویسنده در باب شهرت هدایت با

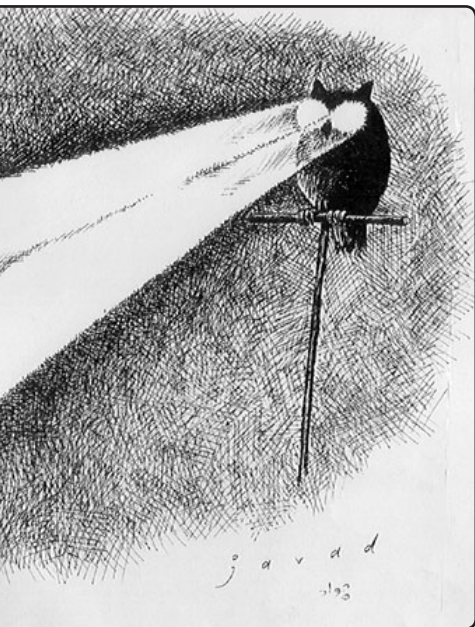
اشاره به آندره برتون - بنیان گذاران مکتب سوررئالیسم ادبی - که نفوذ مکتب خود را در ایران برای خود تبلیغی مهم می‌دید، اظهار می‌دارد که او با نوشتن یادداشتی در یکی از نشریات پاریس به تعریف و معرفی از هدایت پرداخت. و اینکه بعد از مرگ هدایت بود که ترجمه روزه لسکو از بوف کور که کسی حاضر به چاپ آن نبود با اعمال نفوذ آندره برتون توسط ناشری سوررئالیست منتشر گردید. بعد از مرگ هدایت در کشور خودمان نیز فیلم‌هایی از آثار او ساخته و پرداخته شد که به عنوان نمونه می‌توان از فیلم سینمایی عروسک پشت پرده، داش آکل و محلل نام برد. چند داستان کوتاه دیگر از او نیز اقتباس سینمایی شدند.

صادق هدایت همان گونه که می‌دانیم یکی از نویسندگانی مربوط به دهه‌های اول قرن حاضر - شمس - است. او همراه با بعضی از نویسندگان هم عصر خود (چوبک، بزرگ علوی، جمالزاده و...) نوعی ادبیات را به خوانندگان معرفی کردند که قبل از آنان کمتر به آن پرداخته شده بود. هدایت با آثار خود و همچنین ترجمه آثار غربی، به رواج صورتی از غرب زدگی مدرنیستی سطحی در میان مخاطبان خود دامن زد. این رویکرد که از مؤلفه‌های آن نیست انگاری (نهیلیسم)، نفرت از اوضاع و احوال و مردم و هویت دینی و معنوی ایرانیان، بی‌توجهی به شاکله‌ی اعتقادی و فرهنگی مردم این مرز و بوم، و یا تحقیر و تمسخر بسیاری از رسوم و

❖ نویسنده کتاب "راز شهرت صادق هدایت" این درشت نمایی و کوچک نمایی‌ها را بیشتر در جهت تحقق اهدافی خاص می‌شمارد که سبب می‌شود به اثری بها بخشند و اثری دیگر را نادیده بگیرند. و این اهداف را برگرفته از خط مشی فکری فرهنگ غرب به خصوص استعمار نو و استکبار می‌داند که اگر نویسندگان به آن‌ها راغب و وابسته باشند، و به استقبال بنیان‌های فرهنگی آن‌ها رفته و آن را به عنوان الگو به کشور خود هدایت کنند و اساس فرهنگ خود را نادیده بگیرند، مورد توجه آن‌ها قرار می‌گیرند.

«راز شهرت صادق هدایت» به جهت گستردگی و تنوع فوق العاده‌ی استنادات و توجه حیرت انگیز به همه‌ی منابع مرتبط با بحث کتاب، یک اثر به راستی بی‌نظیر است. از نقاط قوت فوق العاده‌ی این اثر این است که علیرغم رجوع مکرر نویسنده‌ی عالم کتاب به منابع متفاوت و اشخاص مختلف، جادوی نثر شیوا و زبان پاکیزه‌ی استاد رضا رهگذر مانع از ایجاد هر نوع تشنّت یا ملال در ذهن و خاطر مخاطب می‌گردد.

«حکمت و اندیشه» معرفی یک کتاب خوب



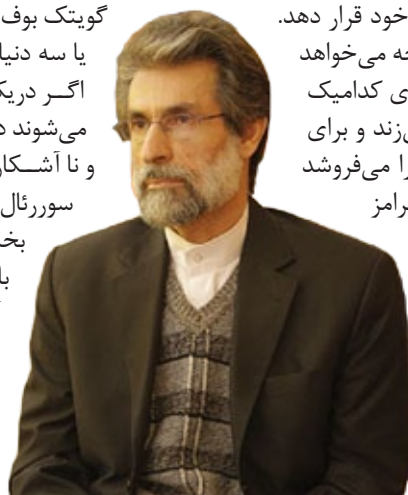
باید توجه داشت اصالت بخشیدن به هر کدام از این عناصر چه عواقب و عوارضی در پی خواهد داشت بنابراین نویسنده همان لحظه که می‌نویسد، می‌داند که کدام عنصر را مورد توجه خود دارد. آیا می‌خواهد مخاطب خود را راضی نگه دارد و یا صرفاً برای ارضای خاطر

خودش است که می‌نویسد. و یا امور جامعه را مورد نظر دارد. و یا به اثر مثلاً به شیوه هنر برای هنر، نظر دارد. توجه نویسنده‌ای چون هدایت بر اصالت بخشیدن به یکی از این عناصر از همین نوع است.

بی‌شک عنصر جهان مورد نظر نویسنده نیست که آن را این گونه - با زبان خاص خود- به چالش می‌کشد و سرزمینش را با آن همه سابقه‌ی دیرینه تحقیر می‌کند. و مردمش را به استهزاء می‌گیرد. در واقع در فضای گویتک بوف کور، هر یک از شخصیت‌ها در دو یا سه دنیای متفاوت، تکرار می‌شوند. یعنی اگر در یک دنیا به صورتی واقعی حاضر می‌شوند در دنیایی دیگر به صورتی پیچیده و نا آشکار، که در نوع (ژانر) فانتزی و یا سوررئال و یا وهم و خیال می‌گنجند. زن بخش اول داستان که اثیری است، باید به زمین تعلق نداشته باشد و آسمانی باشد. یعنی نباید نیاز به خواب و خوراک و رابطه جنسی داشته باشد. اما در پارادوکسی که هدایت ایجاد می‌کند او از

سنت‌ها و باورهای ایرانی و توجه به عناصر زندگی غربیان را می‌توان نام برد، سبب شد که او از اقبال خوبی در کشورهای بیگانه برخوردار شود. با اندک تأمل در آثار متقدمین ایرانی چه شاعر و چه نویسنده، نهایت تفاوت را در مؤلفه‌های عناصر ادبی مان با این ادبیات در خواهیم یافت. و این جاست که از خود سؤال می‌کنیم چرا؟ آیا این آثار می‌تواند معنای یک اثر هنرمندانه ایرانی را افاده کند؟ و بسیار عجیب است که ما قبول کنیم در این اثر می‌توانیم به عناصر فرهنگی خودمان که برگرفته از اندیشه خودمان باشد دست یابیم. به نظر نمی‌رسد یک بیگانه بتواند این آثار با بقیه آثار ما تطبیق دهد. د رواقع باید آن را برای یک بار دیگر برای او ترجمه کرد و توضیح داد. و البته این مترجم باید نقد جامعه شناسانه هم بداند. این جریان در روند خود ادامه یافته و تکثیر می‌شود چنانکه می‌بینیم درست زمانی که یک فیلم و یا کتابی در ایران ظهور می‌کند که تمدن و حکومت و یا جامعه را به چالش بکشد، مورد توجه قرار می‌گیرد. و حتی در جشنواره‌ها و همایش‌ها مورد استقبال قرار گرفته و از آن تقدیر به عمل می‌آید و از سوی بیگانه برای ترجمه برگزیده می‌شود و به شهرت می‌رسد.

مطلب مهمی را که باید در نظر داشت این است که درست است که نویسنده می‌تواند در داستان‌ش توجه به پوچ گرایی و هیچ انگاری داشته باشد، می‌تواند مالخولیایی بنویسد، می‌تواند داستانی با ژانر وحشت و یا فانتزی و یا نمادین و تمثیلی بنویسد، می‌تواند سفید نویسی کند و بینامتنی را مورد هدف خود قرار دهد. می‌تواند حرمت قلم را حفظ نکند و هر چه می‌خواهد هتاک‌ی کند، اما این را باید بداند که برای کدامیک از عناصر مهم - عناصر اربعه - قلم می‌زند و برای بدست آوردن کدام گنج گوه‌رهایش را می‌فروشد و خرج می‌کند. این عناصر از طرف آبرامز نویسنده آمریکایی تحت عنوان چهار عنصر مخاطب، نویسنده، جهان، و اثر ادبی معرفی می‌شوند که نویسنده یا منتقد می‌تواند به یکی از این عناصر اصالت ببخشد و همه تلاش خود را، برای ارضای خاطر آن به کار بندد. اما



نویسنده در باب شهرت هدایت با اشاره به آندره برتون- بنیان گذاران مکتب سوررئالیسم ادبی- که نفوذ مکتب خود را در ایران برای خود تبلیغی مهم می‌دید، اظهار می‌دارد که او با نوشتن یادداشتی در یکی از نشریات پاریس به تعریف و معرفی از هدایت پرداخت. و اینکه بعد از مرگ هدایت بود که ترجمه روزه لسکو از بوف کور که کسی حاضر به چاپ آن نبود با اعمال نفوذ آندره برتون توسط ناشری سوررئالیست منتشر گردید.

❖ فقط استاد رضا رهگذر بوده است که در اثری تماماً مستند و مستدل و پژوهشی و علمی، با شجاعت و صراحت و انصاف پرده از رازی برداشته است که منافع صاحبان زرو زور و تبلیغات در نهان داشتن آن راز و کتمان آن بوده است. از این رو است که به راستی باید شجاعت و تعهد استاد رهگذر را ستود و قدر و جایگاه اثر گرانقدرش را دریافت و همه‌ی انسان‌های آزاده و حقیقت طلب را به مطالعه‌ی آن دعوت کرد.

استعمار مدرن و اهداف روشنفکران مدرنیست از هدایت ساختند، شجاعانه و در حرکتی خلاف آمد عادت و به نحوی تماماً مستند و مستدل، آن هم با تکیه بر آنچه دوستان محفلی و بستگان و نزدیکان و برخی شیفتگان هدایت گفته‌اند، درهم می‌شکنند بی‌آن که ذره‌ای از طریق انصاف و ادب و راستگویی خارج شود.

"راز شهرت صادق هدایت" اثری است توهم زدا، بیدار کننده، هشیاری بخش، خلاف آمد عادت و بیان کننده‌ی حقیقت. استاد رضا رهگذر در این کتاب و با نگارش این اثر ارزشمند خواندنی و جذاب و آگاهی‌بخش، به ستیز با پندار توهم آفرینی پرداخته است که مافیای تبلیغاتی عظیم و هیولایی رسانه‌های استکباری و دنباله‌های مدرنیست داخلی آن‌ها بیش از شصت سال است که سعی در القاء آن دارند و بدین سان کوشیده‌اند تا مخاطب را در برابر آثار صادق هدایت به موجودی دست و پا بسته و از پیش تسلیم با ذهنیتی مسخ شده و روحیه‌ای منفعل و پذیرا و فاقد قدرت نقد و قضاوت مستقل بدل نمایند.

راز شهرت هدایت در منفعتی است که استکبار غرب مدرن و دنباله‌های مدرنیست غرب زده‌ی وطنی آن‌ها از بت‌سازی از هدایت و مشهور کردن و اسطوره سازی از او برده و می‌برند و شاید عده‌ی معدودی که این حقیقت را در می‌یافتند، از ترس استبداد خفقان آلود و تهاجم تبلیغاتی - رسانه‌ای روشنفکری مدرنیست ایران جرأت ابراز آن را نداشته‌اند و فقط استاد رضا رهگذر بوده است که در اثری تماماً مستند و مستدل و پژوهشی و علمی، با شجاعت و صراحت و انصاف پرده از رازی برداشته است که منافع صاحبان زرو زور و تبلیغات در نهان داشتن آن راز و کتمان آن بوده است. از این رو است که به راستی باید شجاعت و تعهد استاد رهگذر را ستود و قدر و جایگاه اثر گرانقدرش را دریافت و همه‌ی انسان‌های آزاده و حقیقت طلب را به مطالعه‌ی آن دعوت کرد.

پی‌نوشت:

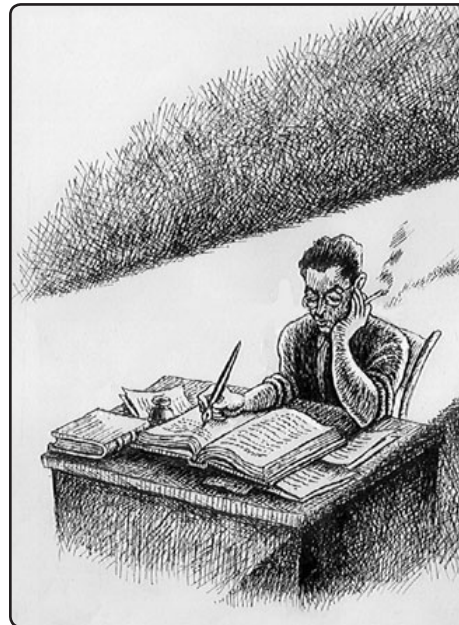
در تهیه این مطلب در برخی موارد از نوشته خانم فرخنده حق شنو (درباره‌ی راز شهرت صادق هدایت) استفاده شده است. ●

این قاعده مستثنی می‌شود و تبدیل به زن بدکاره ای می‌شود که با همه ارتباط دارد جز با همسر خود. این زن به هیچ رو نمی‌تواند زن اسطوره ای ایران باستان باشد (آن گونه که بعضی مفسران آثار هدایت ادعا می‌کنند). شاید این نظر به بعضی از موارد تناسخ اشاره دارد که مثلاً زن اثیری، مرده‌ی یک زنی است که روح او

همچنان در تناسخ‌های خود می‌آید و می‌رود که خود راوی باز در تناقضی دیگر در آرزوی نیروانا و مرگ بدون تولد به آن پاسخ داده است. می‌دانیم که در ذهنیت آشفته و بحران زده‌ی هدایت تمایلات پرنرنگی به پاره‌های بی‌اساس هندوئیستی و بودایی در خصوص تناسخ وجود داشته است. "راز شهرت صادق هدایت" به جهت گستردگی و تنوع فوق العاده‌ی استنادات و توجه حیرت انگیز به همه‌ی منابع مرتبط با بحث کتاب، یک اثر به راستی بی‌نظیر است. از نقاط قوت فوق العاده‌ی این اثر این است که علیرغم رجوع مکرر نویسنده‌ی عالم کتاب به منابع

متفاوت و اشخاص مختلف، جادوی نثر شیوا و زبان پاکیزه‌ی استاد رضا رهگذر مانع از ایجاد هر نوع تشبث یا ملال در ذهن و خاطر مخاطب می‌گردد.

"راز شهرت صادق هدایت" یک اثر افشاگرانه و به تعبیری یک بت شکنی در عرصه آثار مکتوب و در قلمرو مباحث ادبی است. استاد رهگذر در این اثر، اسطوره‌ی پوشالی‌ای به نام "صادق هدایت" را که "مجتبی مینوی" و مسعود فرزاد و برخی دوستان دیگر هدایت در رادیو بی.بی.سی و در مسیر اغراض



❖ "راز شهرت صادق هدایت" یک اثر افشاگرانه و به تعبیری یک بت شکنی در عرصه آثار مکتوب و در قلمرو مباحث ادبی است. استاد رهگذر در این اثر، اسطوره‌ی پوشالی‌ای به نام "صادق هدایت" را که "مجتبی مینوی" و مسعود فرزاد و برخی دوستان دیگر بی.بی.سی و در مسیر اغراض استعمار مدرن و اهداف روشنفکران مدرنیست از هدایت ساختند، شجاعانه و در حرکتی خلاف آمد عادت و به نحوی تماماً مستند و مستدل، آن هم با تکیه بر آنچه دوستان محفلی و بستگان و نزدیکان و برخی شیفتگان هدایت گفته‌اند، درهم می‌شکنند بی‌آن که ذره‌ای از طریق انصاف و ادب و راستگویی خارج شود.



دکتر موسی حقانی، مورخ و محقق توانمند، متعهد، متدین و انقلابی است. در شرایطی که جریان تاریخ نگاری ایران معاصر در صد و پنجاه ساله اخیر به شدت تحت تاثیر و در بسیاری موارد تحت سیطره مطلق العنان اندیشه فراماسونی و مورخان فراماسونر بوده است، دکتر موسی حقانی و برخی دیگر از دوستان همفکر ایشان با کوشش بسیار و انجام فعالیت عمیق و مستمر علمی توانسته‌اند نحوی رویکرد متعهد و انقلابی در تاریخ نگاری کشور را قوام بخشیده و به عنوان یک رویکرد مستقل و سالم تاریخ نگاری در مقابل کلیت جریان تاریخ نگاری غرب زده مدرنیست ارائه دهند.

موسی حقانی اکنون معاون پژوهشی "موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران" است. او تبخّر و احاطه‌ی بسیاری در خصوص شناخت جریان فراماسونری در سطح جهانی و نیز داخل کشور دارد، از این رو از ایشان درخواست زمانی برای گفتگو کردیم و دکتر حقانی نیز با لطف و بزرگواری بسیار ما را پاسخ گفت، در یکی از روزهای اوایل زمستان امسال خدمتشان رسیدیم و ایشان با توانمندی و اطلاعات و تبخّر مثال زدنی‌ای که در خصوص جریان فراماسونری دارند به سوالات ما در این زمینه جواب دادند، از دکتر حقانی به جهت فرصتی که در اختیار "فرهنگ عمومی" قرار دادند سپاسگزاریم و شما را به مطالعه این گفتگو دعوت می‌کنیم.

گفت وگویی ویژه





◀ جالب است بدانید لژ بیداری را مدیران و معلمان مدرسه آلیانس اسرائیلی که یک مدرسه یهودی، صهیونیستی است در ایران پایه گذاری می کنند. و افرادی نظیر فروغی و تقی زاده و امثال این ها جزء بنیان گذاران محسوب می شوند اما هفت بنیان گذار اصلی، اعضای مدرسه آلیانس اسرائیلی و مدیران آن جا هستند.

«گفتگو با دکتر موسی حقانی درباره فراماسونری در ایران»

ایران است، وقتی وارد کشور می شود دو مأموریت داشت: یکی مأموریت رسمی سفارت که البته چندان هم رسمی نبود. ابعاد پنهان و مخفی را هم برای فرهنگ سازی بر عهده داشت و دوم جاسوسی. شما در فرمان

جرج سوم که برای سفرا صادر می کند، مأموریتی را می بینید که کاملاً در راستای راه انداختن یک سیستم جاسوسی در ایران معنا می دهد، از جمله اینکه در ایران می بایستی مأمورین برای ما نقشه و خبر و اطلاعات تهیه کنند. استعداد نظامی ایران، وضعیت

عشایر در ایران، مناسبات اجتماعی مردم و از این قبیل امور مواردی است که سرگوراولی قرار است از آن ها گزارش تهیه کند. خروج اشیاء عتیقه و آثار مکتوب ایرانی اسلامی با توصیه زیرکانه آنان است. در کنار این مأموریت ها سرگوراولی مأمور شده بود که تشکیلات فراماسونری را در ایران راه بیندازد.

فرهنگ عمومی: پس شروع تشکیلات از این نقطه است؟

دکتر حقانی: البته سرگوراولی معتقد است موفق نشده تشکیلات را راه اندازی کند اما اظهار می کند که موفق شده اغلب اطرافیان فتحعلی شاه را در زمره و

در خدمت آقای دکتر حقانی هستیم، قبل از هر چیز کمال تشکر و قدردانی را از خدمت ایشان داریم که با این مشغله فکری و کاری وقت شریفشان را در اختیار نشریه فرهنگ عمومی قرار دادند. بحثی که قرار است در مورد آن با آقای دکتر گفت و گوی حاضر را سامان دهیم، حول موضوع جریان شناسی فراماسونری از ابتدای نفوذ در حیطه فرهنگ، سیاست و باقی حوزه های حیات اجتماعی است و در این سیر بحث را تا ابتدای انقلاب پی گیری می کنیم و بعد از آن به نفوذ بلیه جریان فکری ماسونی بعد از انقلاب و نمودهای آن در این سه دهه گذشته از حکومت جمهوری اسلامی می پردازیم.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر از نظر شما شروع جریان فراماسونری و نفوذ تفکر ماسونی در فرهنگ، سیاست و اجتماع قبل از انقلاب اسلامی به چه مقطعی برمی گردد و نخستین بارقه های حضور این جریان به چه زمانی بر می گردد؟

دکتر حقانی: تفکر ماسونی و اساساً فراماسونری در ایران از همان دوره ای که غرب با ما درگیر شد. آیه طور مشخص وقتی جنگ های ایران و روس آغاز می شود و سروکله ی غربی ها در کشورمان پیدا می شود، یکی از اهدافشان تأسیس فراماسونری و ترویج تفکر ماسونی در ایران است. آ در کشور ما ظاهر و فعال می گردد. به طور مشخص گفته می شود سرگوراولی که اولین سفیر رسمی انگلستان در



◀ باز هم تأکید می کنم که فراماسونری علاوه بر آن کارکرد سیاسی و اقتصادی اش، کارکردی فرهنگی هم دارد. که کارکرد فرهنگی آن ترویج تفکر غربی و علوم انسانی غربی در کشور ماست.

اینکه می‌بینیم برخی می‌گویند حساب کارهای علمی را از حساب کارهای سیاسی باید جدا کرد، بحث این است که ما بیاوریم بررسی کنیم کسی که واقعا شخصیت علمی‌اش با عملکرد سیاسی‌اش متفاوت باشد ایرادی ندارد. ولی آنچه ما مشاهده می‌کنیم این است که همه این‌ها در راستای تفکر غربی هست که صورت می‌گیرد. بنابراین نمی‌توانیم این دو بعد را از همدیگر جدا کنیم و تفکیک قائل شویم.

«گفت و گوی ویژه»



با این کارکرد که سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است، فراماسونری در ایران فعال می‌شود و از دوره ملکم خان تشکیلات هم در ایران طراحی می‌شود و شروع به جذب نخبگان می‌کند. منتها هم با سد حکومت قاجار و هم روحانیت شیعه در این زمینه مواجه می‌شود که خطر گسترش این نوع تفکر را کاملا متوجه شده و می‌فهمد. روحانیت شیعه در این زمینه پیشتاز است. مرحوم آیت الله حاج ملا علی کنی نامه‌ای به ناصر الدین شاه می‌نویسد و شرحی در خصوص فراماسونری و فراموشخانه ملکم خان ارائه می‌دهد که این تفکر، تفکر الحادی است.

قاجاری فرد زندگی می‌کند و مأموریت سیاسی و فرهنگی دارد و بالاخره پست سیاسی و حکومتی دارد اما عمداً در راستای تغییر ساختار و قلب نظام در حال حرکت است. این یک وجه فراماسونری است و وجه دوم همان وجه فکری فراماسونری است که خیلی به آن توجه نشده است. بی‌دلیل نیست که اغلب روشنفکران غرب‌گرای ما و به تعبیری بالای نود درصد در دوره قاجار به نحوی با این تفکر غربی و تشکیلات فراماسونری نسبت پیدا می‌کنند. بعضی‌ها تصویری که از فراماسونری ارائه می‌دهند منوط می‌شود به اینکه این‌ها یک مشت جاسوس هستند که آمدند و می‌خواهند امتیاز به بیگانگان دهند، اخبار داخل کشور را انتقال دهند، با بیگانگان پیوند دارند و البته ما در بدنه فراماسونری از همان ابتدا آدم‌های این تیپی را می‌بینیم.

میرزا ابوالحسن ایلچی که خود از اولین فراماسونرها بود از چهره‌های شاخص چنین سنخ از این نوع فراماسونری است. کسی که رسماً حقوق می‌گیرد که در راستای منافع انگلستان در ایران حرکت کند. اقداماتی که وی در کسوت

جرگه فراماسونری وارد بکند. اندکی که جلوتر می‌آییم و یا از همان زمان می‌بینیم که زمزمه ماسون‌شدن و شروع سازماندهی فراماسونری در ایران از زمان افرادی نظیر میرزا فتحعلی آخوندزاده که به نوعی جزء روشنفکران صدر قاجار و منورالفکران غرب‌زده صدر قاجار هستند، بیرون می‌آید، وی با صراحت می‌گوید: اگر می‌خواهید نشئه آزادی را برتن بکنید و به مقام انسانیت برسید باید فراموش‌خانه و لژهای ماسونی را تأسیس کنید. بنابراین برای رسیدن به آزادی و به تعبیر آخوندزاده نشئه آزادی و دریافتن مقام انسانیت که همان تفکر اومانستی است، می‌بایستی لژهای ماسونی در ایران تأسیس شود. بنابراین بنده در خصوص تأسیس لژهای ماسونی معتقدم که اینها دو وظیفه داشتند: یک وظیفه نفوذ در ساختار حکومتی بود، با توجه به اینکه فراماسونری یک جریان نخبه‌گرا، نهان‌روش و پنهان‌کار است. نفوذ در ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور و بحث بعدی آن نفوذ توأم با جاسوسی و در قبضه گرفتن قدرت نخبگان برای ایجاد تغییرات اجتماعی در کشور و ایجاد حاکمیت دوگانه بود. که می‌بینیم دردل حاکمیت

❧ فرضاً می بینیم ملکم خان وقتی در فرانسه است کاملاً با خانواده روچیلد که یک خانواده یهودی صهیونیست است و در صدد گرفتن یک زمین برای اسکان یهودیان در خاورمیانه است مرتبط است. در یکی از سفرهایی که شاه به اروپا می کند ملکم خان روچیلد را به ملاقات با شاه می آورد که روچیلد از شاه ایران می خواهد که کمک کند تا یک کشور یهودی تأسیس شود که ناصرالدین شاه هم با یک شوخ طبعی جواب روچیلد را می دهد.



شاخصی را معرفی بکنیم یکی از آن ها می تواند همین میرزا فتحعلی آخوند زاده باشد یا میرزا ملکم خان ارمنی و این طیفی که کم از کم دل فراماسونری بیشتر با مفاهیم غربی و تفکر غربی آشنا می شوند. میرزا ملکم خان که وی در همین دوران فراموشخانه را تأسیس می کند. ملکم یک امتیاز ویژه هم داشت و آن هم اینکه معلم زبان دارالفنون هم بود و در منابع آمده است که توانسته اکثر معلمان و دانشجویان دارالفنون را با این تفکر غربی و ماسونی آشنا کند. باز هم تأکید می کنم که فراماسونری علاوه بر آن کارکرد سیاسی و اقتصادی اش، کارکردی فرهنگی هم دارد. که کارکرد فرهنگی آن ترویج تفکر غربی و علوم انسانی غربی در کشور ماست. ثمره فعالیت فراماسونری ملکم و شخص وی این است که او طیفی از دانشجویان و طالبان علم ایرانی را غربی می کند و در جرگه فراماسونری وارد می کند. بعدها در دوره مشروطه تقی زاده را می بینیم که با صراحت اعلام می کند بایستی برای رشد و توسعه از فرق سر تا ناخن پا غربی شویم. خود تقی زاده می گوید من هر چه دارم از آموزه های میرزا ملکم خان است. در هر

سفیر در انعقاد قرارداد گلستان و بعدها در کسوت وزیر امور خارجه در قرارداد ترکمانچای از خودش بروز داد در راستای همین است و منافع انگلستان را که در آن مقطع با منافع روسیه کاملاً هم سو شده بود تأمین می کرد. همین میرزا ابوالحسن خان ایلچی یک سطحی از غرب شناسی سطحی و سخیف را در جامعه ما رواج می دهد. در حیرت نامه خودش از سیستم حکومتی غرب به نیکی یاد می کند و نحوه ی معاشرت مردان و زنان در غرب را با حسرت و حیرت و به نیکی از خاطر می گذراند و آرزو می کند که ایران هم این گونه شود. از سنگ فرش خیابان ها، روشنایی خیابان ها، از نظافت خیابان ها آرزو می کند مانند غرب شویم، پس می بینیم در این حد نوعی تمنای غربی شدن از سوی اشخاصی نظیر میرزا ابوالحسن خان ایلچی دیده می شود هر چند مأموریت ویژه آن ها همان جاسوسی است و خدمت به منافع بیگانگان. رفته رفته افراد دیگری هم جذب فراماسونری می شوند، نظیر میرزا فتحعلی آخوند زاده که یک شخصیت کاملاً ضد دینی دارد و ما اگر بخواهیم در ترویج علوم انسانی غربی هم در ایران افراد

❧ بنابراین بنده در خصوص تأسیس لژهای ماسونی معتقدم که اینها دو وظیفه داشتند: یک وظیفه نفوذ در ساختار حکومتی بود، با توجه به اینکه فراماسونری یک جریان نخبه گرا، نهان روش و پنهان کار است. نفوذ در ساختار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور و بحث بعدی آن نفوذ توأم با جاسوسی و در قبضه گرفتن قدرت نخبگان برای ایجاد تغییرات اجتماعی در کشور و ایجاد حاکمیت دو گانه بود. که می بینیم در دل حاکمیت قاجاری فرد زندگی می کند و مأموریت سیاسی و فرهنگی دارد و بالاخره پست سیاسی و حکومتی دارد اما عمداً در راستای تغییر ساختار و قلب نظام در حال حرکت است. این یک وجه فراماسونری است و وجه دوم همان وجه فکری فراماسونری است که خیلی به آن توجه نشده است. بی دلیل نیست که اغلب روشنفکران غرب گرای ما و به تعبیری بالای نود درصد در دوره قاجار به نحوی با این تفکر غربی و تشکیلات فراماسونری نسبت پیدا می کنند.

تأسیس شد می‌بینیم که از همه اقشار در لژ حضور دارند. از کسانی که صریحاً اعلام الحاد می‌کنند تا اعضای فرق ضاله علی‌الخصوص ازلی‌ها، بابی‌ها و حتی بهایی‌ها را هم در لژ بیداری می‌بینیم که فغانند. یعنی مجموعه‌ای از بابی‌ها، بهایی‌ها، آتئیست‌ها، نیهیلیست‌ها و القابی که مرحوم شیخ فضل الله نوری (ره) در رابطه با این‌ها مطرح می‌کند. این ملقمه از افراد و نحله‌ها در زیر چتر واحدی به نام فراماسونری جمع شدند، تا به فعالیت‌های خویش بپردازند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر
شما به شکل مبسوط شروع جریان فراماسونری را شرح دادید،

اگر بخواهیم به شکل مصداقی در ایجاد فرهنگ ماسونی چه در سیاست و چه در فرهنگ به لژهای مطرح اشاره بکنیم، به شاخصین این فرهنگ اشاره فرمائید و نفوذ فرهنگ صهیونیسم را در این تشکیلات تبیین نمائید؟
دکتر حقانی: اساساً شروع فرهنگ ماسونی با تفکر صهیونیستی عجین است. هر چند این تشکیلات قبل از تأسیس رژیم جعلی اسرائیل بوجود آمد. اما آموزه‌های ماسونی دقیقاً از علائم و نمودارهای تفکر صهیونیستی و مسیحیت صهیونیستی استفاده می‌کند. درواقع فراماسونری ملقمه‌ای از افکار کابالستی و تشکیلاتی به نام روزنکروتز که در قرون سیزدهم و چهاردهم فعال بودند و به صراحت می‌توان گفت که همان مسیحیت صهیونیستی است و تفکر کابالستی که همان تفکر صهیونیستی است می‌باشد که در ۱۷۱۷ م در قالب تشکیلات جدیدی به نام فراماسونری فعالیت خودشان را تداوم می‌دهند. درجات فراماسونری و آموزه‌های این تشکیلات و علائم به زعم خودشان صهیونیستی است. در درجه دوازدهم کسی که در حال سیر دیدن است و می‌خواهد آن را اخذ کند باید از آموزه‌های یهودی در آئین فراماسونری برخوردار

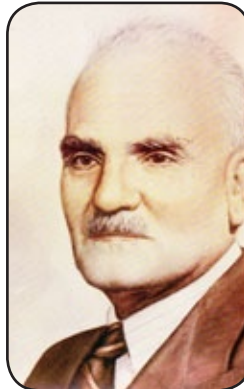
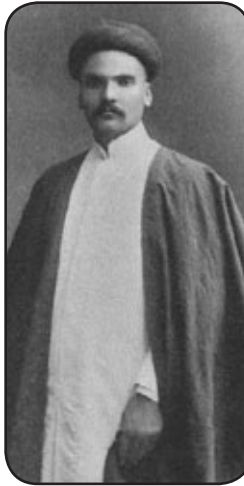


صورت با این کارکرد که سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است، فراماسونری در ایران فعال می‌شود و از دوره ملکم خان تشکیلات هم در ایران طراحی می‌شود و شروع به جذب نخبگان می‌کند. منتها هم با سدّ حکومت قاجار و هم روحانیت شیعه در این زمینه مواجه می‌شود که خطر گسترش این نوع تفکر را کاملاً متوجه شده و می‌فهمد. روحانیت شیعه در این زمینه پیشتاز است. مرحوم آیت الله حاج ملا علی کنی نامه‌ای به ناصر الدین شاه می‌نویسد و شرحی در خصوص فراماسونری و فراموشخانه ملکم خان ارائه می‌دهد که این تفکر، تفکر الحادی است و نهایتاً نه دین و نه سلطنت تو باقی می‌ماند که با این عریضه ناصرالدین شاه هشیار می‌شود و افرادی را برای تحقیق در این زمینه به داخل لژها می‌فرستد که البته نتیجه‌ای هم نمی‌گیرد، اما هشدار مرحوم حاج ملا علی کنی کارساز بود و نهایتاً لژ ماسونی منحل می‌شود. البته لژ به شکل پنهانی به فعالیت خود ادامه می‌دهد. در ادامه حرکت پنهان، ماسون‌ها در بین اقشار مختلف جامعه ما نفوذ می‌کنند و از بین همه گروه‌ها سعی می‌کنند یارگیری کنند. مثلاً در بین ۱۲۳ نفر از اعضای لژ بیداری که در آستانه مشروطه

❖ لژی که فضای فرهنگی ایران را در اختیار دارد، همان لژ بیداری است که امثال فروغی و تقی‌زاده و... در رأس آن قرار داشتند. اعضای این لژ بعدها مدرسه علوم سیاسی را تأسیس می‌کنند.

◀ جالب این است که در طول حکومت رضاخان که ادعا می‌شود جلوی فعالیت لژهای ماسونی گرفته شده است و آن‌ها محدودیت داشتند، ما می‌بینیم که برعکس این ادعا، لژهای ماسونی هستند که در ایران امور در اختیارشان هست. و حتی درجات بالاتر از درجه ۳ را به ماسون‌ها اعطا می‌کنند.

[تقی زاده در جوانی]



◀ تقی زاده و امثال او خودشان می‌خواستند طریقتی جدید ایجاد کنند که خیلی موفق نبودند اما تابع لژهای آلمانی بودند. در هر صورت همه این‌ها مروج تفکر غربی و غرب‌گرایی در کشور ما بودند.

شود و دلیل چنین کاربردی استفاده از زبان سمبلیک و محرمانه است که در آئین یهود به عنوان سمبولیک‌ترین دین دیده می‌شود. و این نکته بسیار بارزی است. بنابراین جریان صهیونیستی و یهودی را هم در مسیحیت می‌بینیم که همان مسیحیت صهیونیستی از دلش بیرون می‌آید و هم در قالب تشکیلاتی نظیر ماسونی و ارتباطات را هم می‌توان به خوبی پیدا کرد. فرضاً می‌بینیم ملکم خان وقتی در فرانسه است کاملاً با خانواده روچیلد که یک خانواده یهودی صهیونیست است و در صدد گرفتن یک زمین برای اسکان یهودیان در خاورمیانه است مرتبط است. در یکی از سفرهایی که شاه به اروپا می‌کند ملکم خان روچیلد را به ملاقات با شاه می‌آورد که روچیلد از شاه ایران می‌خواهد که کمک کند تا یک کشور یهودی تأسیس شود که ناصرالدین شاه هم با یک شوخ طبعی جواب روچیلد را می‌دهد. در هر صورت این تشکیلات کانون‌هایی‌اند که با صهیونیست‌ها پیوند دارند.

میرزا حسین خان سپهسالار که بعدها صدراعظم ایران می‌شود و یکی از شخصیت‌های ماسون و غرب‌گرا محسوب می‌شود، کاملاً با خانواده روچیلد و پارسون که دو خانواده متنفذ در بین صهیونیست‌ها هستند ارتباط دارد. پس از آغاز حرکت صهیونیستی است. فراموشخانه ملکم خان همان طور که عرض کردم با تدبیر مرحوم حاج ملا علی کنی و اقدام ناصرالدین شاه تعطیل می‌شود اما این‌ها فعالیت‌های پنهانی‌شان را آغاز می‌کنند و می‌روند به سمت راه‌اندازی مجمع آدمیت و جامعه آدمیت که این‌ها در صدد مشروطه‌فعالند. در جامعه آدمیت برسر اینکه می‌بایستی برای تحقق مشروطه در ایران اقدامات حادثری صورت گیرد انشعاب ایجاد می‌شود و یک

تعدادی بیرون می‌آیند و لژیون‌های را تأسیس می‌کنند. جالب است بدانید لژیون‌های را مدیران و معلمان مدرسه آلیانس اسرائیلی که یک مدرسه یهودی، صهیونیستی است در ایران پایه‌گذاری می‌کنند. و افرادی نظیر فروغی و تقی‌زاده و امثال این‌ها جزء بنیان‌گذاران محسوب می‌شوند اما هفت بنیان‌گذار اصلی، اعضای مدرسه آلیانس اسرائیلی و مدیران آن‌جا هستند. این‌ها تشکیلات ماسونی را در قالب لژیون‌های در ایران تأسیس می‌کنند و بعد از اتفاقاتی که در مشروطه رخ می‌دهد، خصوصاً مشروطه دوم، عملاً ماسون‌ها بر ایران حاکم هستند. در کابینه‌های بعد از فتح تهران عمدتاً اعضای کابینه ماسون هستند، شاید به ندرت، آدم‌های غیر ماسون هم در بینشان پیدا شوند ولی بالاخره این‌ها شخصیت‌هایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت، هر چند که سعی دارند از ظرفیت‌های شخصیت‌های دیگر هم استفاده کنند. تقریباً تا ۱۹۱۹ لژیون دیگری نداریم که بخواهد در ایران فعال شود. شاید تا یکی دو سال قبل از کودتای رضاخان. انگلیسی‌ها بعد از لژیون‌های در ایران، لژیون‌های را تأسیس می‌کنند که این لژیون در شیراز قرار دارد. زیرا جنوب ایران برای آن‌ها خیلی اهمیت دارد و منطقه نفوذ انگلیسی‌ها بود. در بحرین نیز لژیون دیگری را بوجود می‌آورند که تابع لژیون‌های است. علاوه بر این رفته رفته در آبادان نیز لژیون دیگری به وجود می‌آورند به نام لژیون پیشاهنگ و به همین شکل انگلیسی‌ها شروع می‌کنند به گسترش لژیون‌هایشان، اما آن لژیون که فضای فرهنگی ایران را در اختیار دارد، همان لژیون‌های است که امثال فروغی و تقی‌زاده و... در رأس آن قرار داشتند. اعضای این لژیون

◀ «سکولار کردن و عرفی کردن حکومت» بحثی است که در قانون اساسی فراماسونری با صراحت مطرح می‌شود. بحث «انسان‌گرایی یا اومانیسم» بحثی است که جزء اصول اول و دوم قانون اساسی فراماسونری است. نگاه «پلورالیستی و نسبی‌انگاری» توصیه ماسون‌ها است در درجات اول. «عبور از دین» و طرح مباحثی نظیر «دین طبیعی»، «اعتقاد به خدا بدون اعتقاد داشتن به وحی» و «دئیسم» که همان دین طبیعی و همان اعتقاد به خدا بدون اعتقاد داشتن به وحی است. این‌ها مقولاتی است که اتفاقاً بعد از انقلاب در کشور ما با شدت و حدت بیشتری مطرح و دنبال شد. یعنی با این گونه مباحث در صدد نهادینه کردن تفکرات سکولار در کشور ما و در ساختارهای فرهنگی و حتی سیاسی هستند.

❖ بعضی از لژها نظیر لژ فروغی و لژ ژاندارک که دارای گرایش فرهنگی بارز هستند اعلام موجودیت می‌کنند. این‌ها با بخشی از روشنفکران آن دوره نظیر هویدا و حلقه فرح پیوند داشتند و ارتباط برقرار می‌کردند.

«گفت و گوی ویژه»

در کشور ما رواج پیدا می‌کند مبتنی بر تفکر غربی است و در حوزه‌های تاریخی و سیاسی نیز مبتنی بر اسلام ستیزی است. در مشروطه اختلاف دو تفکر را مشاهده می‌کنیم، یک تفکر، تفکر دینی است که غالب‌ترین فعالین آن از جهت ایستادگی و مقاومت مرحوم شیخ فضل الله نوری است و آخوند خراسانی و ملاعبده الله مازندرانی و میرزای نائینی هستند. هرچند این‌ها در یک مقطع از مشروطه خواهان حمایت کردند، اما فکر آن‌ها و اندیشه آن‌ها این بود که مشروطه می‌تواند وضع ایران را تغییر دهد و از طرفی مشروطه ایران بایستی مبتنی بر دین باشد. این همان حرفی است که مرحوم شیخ فضل الله نوری در قالب مشروطه مشروعه مطرح می‌کند. بنده این تفکر و تفکر آخوند خراسانی و میرزای نائینی هم در اصل ماجرا از تفکر شیخ فضل الله نوری جدا نمی‌دانم. هر دو طیف اعتقاد داشتند که مشروطه می‌بایستی مبتنی بر دین باشد. منتهی شیخ فضل الله در مسیر به آن جا رسید که اعلام کرد آن مشروطه یعنی مشروطه غربی حرام است، علما در مشروطه دوم و خصوصاً علمای نجف به این نتیجه رسیدند که آن مشروطه حرام است و نباید دنبال این گونه مشروطه گری رفت. این‌ها مسائلی است که در ۱۳۲۸ ق به بعد در کشور ما و در نجف مطرح می‌شود. یک تفکر هم تفکر غرب گرایانه است که قصد دارد ایران را در همه زمینه‌ها غربی کند. از این دوره ما شاهد این هستیم که برخی مدارس جدید و تفکر جدید مطرح می‌شود. علی دشتی در همان اوایل کودتای رضاخان در «شفق سرخ»، می‌نویسد که همه چیز ما منحل است. همه چیز ما بایستی عوض شود و اشاره به آموزش و تعلیم و تربیت می‌کند. تا قبل از علی دشتی کسانی دیگر نظیر فروغی و امثالهم زمینه را فراهم می‌کنند تحت عنوان اینکه ما باید با تمدن غربی و تفکر غربی آشنا شویم. تا اینکه علی دشتی بیاید و بگوید همه چیز ما منحل است، فکر ما، آموزش ما، لباس زنان ما، آشپزخانه ما و همه چیز ما باید غربی شود. این تفکر در قالب لژ بیداری در کشور ما حاکم می‌شود. در عدلیه و یا قوه قضائیه امروز دست به تغییرات گسترده می‌زنند. قوانین با مبانی سکولار در کشور ما تدوین می‌شود. از بعضی از مستشاران غربی نظیر مسیوفرنی که اتفاقاً ماسون هم هست استفاده می‌شود. فرستنده مسیوفرنی به ایران



بعدها مدرسه علوم سیاسی را تأسیس می‌کنند. و ما در این مدرسه می‌بینیم که دکتر ولی نصر می‌آید و به دانشجویان می‌گوید شما تابه حال خزه دیده‌اید؟ آن‌ها می‌گویند: بله دیده‌ایم؛ می‌پرسد: چگونه رشد می‌کند؟ جواب می‌دهند: معمولاً به جایی تکیه می‌دهد و رشد می‌کند و بالا می‌آید. ولی نصر سپس عنوان می‌کند ما هم این گونه می‌توانیم رشد بکنیم و بالا بیائیم. محمد علی فروغی هم می‌آید و به دانشجویان می‌گوید: شما تا به حال سرداری دیده‌اید؟ - سرداری نوعی لباسی بود که در آن زمان استفاده می‌شد - آن‌ها می‌گویند: بله دیده‌ایم. فروغی می‌گوید: آیا می‌شود در آستین سرداری دست نباشد و آن سرداری حرکت کند؟ بعد عنوان می‌کند که ایران سرداری است که اگر دست انگلستان در آن نباشد، نمی‌تواند حرکت کند. این‌ها در حوزه سیاسی است. قبلاً عرض کردم میرزا ملکم خان، تقی‌زاده و امثال آن معتقدند از فرق سرتا پا باید غربی شویم. آخوندزاده نیز همین تفکر را دارد. درکنار غربی شدن، اسلام ستیزی نیز وجود دارد که این جریان در حال رواج آن است. این طور است که می‌بینیم علوم انسانی که

❖ لژی قبل از انقلاب وجود دارد که به نام لژ فروغی مطرح است در این لژ، خانواده فروغی عضویت دارند. افرادی نظیر امیرعباس هویدا و حسنعلی منصور هم که جزء نخبگان آمریکایی شاخه غرب گرا در ایران هستند، در این لژ حضور دارند. وقتی کارنامه هویدا را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که وی یک چهره سیاسی دارد و به قول خودش یک چهره فرهنگی دارد. در چهره فرهنگی هویدا خیلی از روشنفکران به گونه ای سروکله‌شان پیدا می‌شود، از صادق چوبک بگیر تا صادق هدایت.

➤ کسروی در دوران حکومت رضاخان هیچ مشکلی ندارد. با مشروطه خواهان هم مشکلی ندارد. اتفاقاً با آن طیف از مشروطه خواهان که به شکل افراطی در صدد نابودی دین هستند، کاملاً همراهی می کند.



لژ ماسونی فرانسه است. مشیرالدوله پیرنیا مکاتبه ای با لژ ماسونی فرانسه و گرانداوریان می کند و می گوید ما در دادگستری وعدلیه مان و قوانینمان احتیاج به مستشار داریم که آن ها مسیوفرنی را معرفی می کنند و وی وارد ایران می شود. از طرفی می بینیم که موج ناسیونالیسم شووینستی توسط همین ماسون ها در تاریخ نویسی رواج پیدا می کند. تقی زاده و پیرنیا از این دسته اند. اینکه می بینیم برخی می گویند حساب کارهای علمی را از حساب کارهای سیاسی باید جدا کرد، بحث این است که ما بیاییم بررسی کنیم کسی که واقعاً شخصیت علمی اش با عملکرد سیاسی اش متفاوت باشد ایرادی ندارد. ولی آنچه ما مشاهده می کنیم این است که همه این ها در راستای تفکر غربی هست که صورت می گیرد. بنابراین نمی توانیم این دو بعد را از همدیگر جدا کنیم و تفکیک قائل شویم. وقتی ناسیونالیسم شووینستی مطرح می شود در راستای همان تفکر ماسونی است که در ایران به دنبال طرد و از بین بردن اسلام و سیطره ی تفکر غربی است. فعال ترین لژ در ایران از ۱۳۳۰ ق تا ۱۳۳۴ ق به بعد هنوز لژ بیداری و بقایای این لژ است. هرچند برخی معتقدند لژ بیداری را رضاشاه در اوایل حکومتش بساطش را جمع کرد. برخی می گویند لژ بیداری در سال ۱۳۱۹ ش سال کشته شدن ارباب کیخسرو شاهرخ، که دبیر لژ بود، از بین رفت. اما ما بقایای لژ بیداری را توسط افرادی نظیر فروغی، تقی زاده، حسین علا و ابراهیم حکیمی حتی تا سال های بعد از کودتای ۲۸ مرداد مشاهده می کنیم که این افراد گرداننده کشور هستند و افراد مؤثر در تعیین خط مشی فکری و سیاسی جامعه هستند. اما انگلیسی ها تقریباً از ۱۹۱۹ به راه اندازی لژهای خاص انگلیسی در ایران اقدام کردند. لژ بیداری هم هرچند انگلیسی بود اما تابع لژ گرانداوریان فرانسه بود که خود گرانداوریان تابع لژ بزرگ انگلستان بود. منتهی انگلیسی ها در نقاطی که افسران و مسئولان دیپلماتیکشان حضور داشتند برای خودشان لژ تأسیس می کردند. از جمله لژروشنایی در شیراز که بعدها منتقل به تهران می شود. بعد از کودتا رضاخان به تهران می آید و جالب این است که در طول حکومت رضاخان که ادعا می شود جلوی فعالیت لژهای ماسونی گرفته شده است و آن ها محدودیت داشتند، ما می بینیم که برعکس این ادعا،

لژهای ماسونی هستند که در ایران امور در اختیارشان هست. و حتی درجات بالاتر از درجه ۳ را به ماسون ها اعطا می کنند. ماسونی در ایران و جهان چندگرایش و چند طریقت دارد که همه آن ها در ایران فعال بودند. اولین طریقت، گرایش لژهای آبی و سه درجه ای است که این ها خیلی کارهای فکری انجام نمی دهند بیشتر کارهای سیاسی انجام می دهند، البته شخصیت های فکری هم در میان آن ها نفوذ دارند. دومین طریقت، لژهای ۳۳ درجه ای که همان آیین اسکاتی کهن و پذیرفته شده است بیشتر سعی دارد متفکرین را جذب و جلب کند. البته طیف های دیگر هم در این لژ عضویت دارند، اما عمدتاً افراد سرشناس فکری در میان این ها حضور دارند که می توانیم مثلاً به محمود هومن اشاره کنیم که حیطة کاری اش فلسفه بود و افرادی نظیر فروغی هم همچنان در لژهای ۳ درجه ای و هم در لژهای ۳۳ درجه ای عضویت داشت. تقی زاده و امثال او خودشان می خواستند طریقتی جدید ایجاد کنند که خیلی موفق نبودند اما تابع لژهای آلمانی بودند. در هر صورت همه این ها مروج تفکر غربی و

➤ کسروی با رضا خان هیچ مشکلی ندارد و در طول دوره ی رضاخان که دوره مدرنیزاسیون است کسروی و امثال او با رضاخان کاملاً همراهی دارند. کسروی در یک مقطعی از زندگی اش به جهت عناد با تشیع در دام نوعی تفکر وهابی گرفتار می شود و شروع به نقد شعائر شیعی می کند اما فراتر که می رود اساساً با کل اسلام مشکل پیدا می کند و ادعا می کند که من پاک دینی را می خواهم در ایران رواج دهم. بنابراین هم نوعی گرایش غرب گرایانه مشاهده می کنیم و هم نوعی گرایش شبه وهابی که محصول آن همان حرکت نهایی کسروی در قالب پاک دینی و آتش زدن مفاتیح و دیوان حافظ متجلی می شود.

❖ در سیر اعضای ماسون مثلاً از سه به چهار و از چهار به پنج یک سیری مفاهیم خاص فلسفه غرب به آن‌ها تعلیم داده می‌شود. یعنی بیشتر در حوزه فرهنگی فعالیت می‌کنند. شاید بعضی از ماسون‌ها اساساً نفهمند چه آموزشی می‌بینند، اما به عنوان رونویسی هم که شده موظفند مثلاً مقداری راجع به فلسفه کانت و دکارت و امثالهم مطلب بنویسند و در لژهایشان مطرح کنند.

«گفت و گوی ویژه»

غرب‌گرایی در کشور ما بودند از ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴ ش به بعد لژهای ماسونی فعالیت خودشان را در ایران افزایش می‌دهند. این مسئله به این معنی نیست که قبل از این تاریخ در دوره‌ای فعالیت نداشتند. در طول دوره مشروطه به بعد لژهای ماسونی داریم تا انقلاب اسلامی که در همه دوره‌ها فعالند اما از ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴ ش به بعد فعالیت لژها گسترش پیدا می‌کند. فضای لژیبداری که اعضای آن امثال ابراهیم حکیمی و تقی زاده باشند در راه‌اندازی لژ پهلوی مؤثر بودند. در ۱۳۲۸ ش این لژ در ایران راه می‌افتد و قصد آن هم مبارزه با ملی شدن صنعت نفت است که عمده‌تاً کارکرد سیاسی داشتند. بقایای لژ پهلوی از ۱۳۳۳ ش به بعد به سمت تأسیس لژ مولوی می‌روند. لژهای ۳۳ درجه‌ای عمده‌تاً اسامی متفکرین و عرفای ایرانی را روی لژهای خود می‌گذارند. لژهای انگلیسی عمده‌تاً اسامی شاعران و عرفا را روی لژهای خود می‌گذارند مثلاً لژ مولوی، لژ سعدی، لژ حافظ، لژ شمس تبریزی. این‌ها لژهایی هستند که زیر نظر همان جریان ۳۳ درجه‌ای هستند. لژهای ۳۳ درجه‌ای داعیه‌های فلسفه‌ای هم دارند و طریقتی فلسفی هم در درجات خویش تعبیه می‌کنند. در سیر اعضای ماسون مثلاً از سه به چهار و از چهار به پنج یک سیری مفاهیم خاص فلسفه غرب به آن‌ها تعلیم داده می‌شود. یعنی بیشتر در حوزه فرهنگی فعالیت می‌کنند. شاید بعضی از ماسون‌ها اساساً نفهمند چه آموزشی می‌بینند، اما به عنوان رونویسی هم که شده موظفند مثلاً مقداری راجع به فلسفه کانت و دکارت و امثالهم مطلب بنویسند و در لژهایشان مطرح کنند. انگلیسی‌ها بعد از این که لژهای ۳۳ درجه‌ای گسترش خودش را آغاز می‌کند، شروع می‌کنند به گسترده کردن لژهای ۳ درجه‌ای که لژ تهران و لژ کوروش و چند لژ دیگر را راه‌اندازی می‌کنند. در تمام عرصه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی ایران، مجلس و دولت را می‌بینید که ماسون‌های انگلیسی حضور دارند و تعیین کننده‌اند برای اینکه بتوانند از آن فرصت برای پیشبرد افکار و اهداف خودشان استفاده کنند.

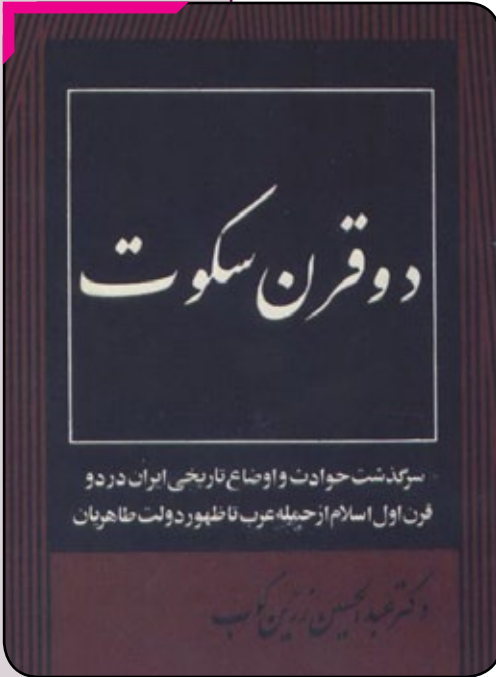
فرهنگ عمومی: آیا ما در این لژها به طور خاص شاهد عضو گیری روشنفکران قبل از انقلاب هستیم؟
امثال صادق هدایت، کسروی، فروغ فرخزاد، بزرگ علوی،



❖ در لژ بزرگ ملی ایران تیپ روشنفکران به طور مشخص از ماسون‌های قدیمی ایرانی و بقایای لژ بیداری بودند که تحت عنوان لژ بزرگ ملی ایران فعالیت خودشان را ادامه می‌دادند. آقای زرین کوب و زریاب خویی بعدها با چهره‌های چپ و نیمه چپ هم ارتباط داشتند حتی با خود هومن و افرادی نظیر اسماعیل خویی مرتبط بودند. البته این ارتباط به معنی ارتباط ماسونی نیست. بلکه در زمینه‌هایی نظیر مباحث روشنفکری با همدیگر هم‌سوایی‌هایی دارند.

صادق چوبک و... آیا ما بارقه‌هایی از توجه لژهای ماسونی به این طیف از روشنفکران غرب‌زده را شاهدیم؟ یا اساساً این طیف جریان جدایی است؟

دکتر حقانی: از نظر من این‌ها شاید از لحاظ تشکیلاتی جریان جدایی باشند. اما از لحاظ فکری به نحوی با این جریان ارتباط دارند. مثلاً لژی قبل از انقلاب وجود دارد که به نام لژ فروغی مطرح است در این لژ، خانواده فروغی عضویت دارند. افرادی نظیر امیر عباس هویدا و حسنعلی منصور هم که جزء نخبگان آمریکایی شاخه غرب‌گرا در ایران هستند، در این لژ حضور دارند. وقتی کارنامه هویدا را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که وی یک چهره سیاسی دارد و به قول خودش یک چهره فرهنگی دارد. در چهره فرهنگی هویدا خیلی از روشنفکران به گونه‌ای سروکله‌شان پیدا می‌شود، از صادق چوبک بگیر تا صادق هدایت. و این ارتباط دلیل هم داشت. بالاخره هویدا سعی داشت با توجه به آن رویکرد روشنفکری که به آن اعتقاد داشت علاقه‌مند بود این افراد را جمع کند. و تا قبل از اینکه نخست‌وزیر هم شود با خیلی از این‌ها ارتباط خوبی داشت. این طیف نسبت به حکومت پهلوی انتقاداتی داشتند، که بیشتر معطوف به توسعه سیاسی در ایران می‌شد که می‌گفتند حکومت پهلوی توسعه اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را در ایران رواج داده است اما توسعه سیاسی خیر. به همین جهت چون آن‌ها خودشان از جهتی یک احساس پیوند و هم‌بستگی با حکومت پیدا می‌کردند، بنابراین با امثال هویدا و حتی بعضی از آن‌ها در حلقه فرح وارد شدند. چون غیر از عدم توسعه سیاسی، یعنی عدم تلاش پهلوی‌ها برای توسعه سیاسی در ایران با بقیه‌ی اقدامات پهلوی مشکل نداشتند خصوصاً در بحث توسعه فرهنگی معتقد بودند که پهلوی‌ها توانستند خدمت کنند به ایران با ترویج نوع تفکر غربی و تفکر غیر دینی و حتی ضد دینی. به همین جهت این‌ها از لحاظ سیاسی پیوند ندارند و در لژهای ماسونی هم اکثراً عضویت ندارند اما از لحاظ فکری همان روند را در حال تعقیب کردن هستند. اینکه جلال آل احمد به یکباره عصیان می‌کند به این [روشنفکران غرب‌زده] و آن رابه نقد می‌کشد با آن بحث غرب زدگی، نشان می‌دهد این جریان درست است که فعلاً ژست اپوزیسیون را می‌گیرد، اما این طیف مشکل جدی با پهلوی‌ها ندارند. برای همین



❖ دکتر زرین کوب در کتاب دو قرن سکوتش کاملاً تفکر ماسونی را دروجه تاریخی در کشورمان رواج می‌دهد هرچند بعدها نسبت به حرف‌هایی که در دو قرن سکوت گفته بود ظاهراً تجدید نظرهایی می‌کند اما نه این تجدید نظرها مکتوب شده و نه بنیادی است. در حوزه تفکر تاریخی شاکله فکری زرین کوب مبتنی بر همان تفکر غربی و علوم انسانی غربی است که کاملاً با تفکر ماسونی هم‌سو بوده است.

اکنون مشاهده می‌کنیم که روشنفکران در آثار تاریخی‌شان مربوط به قبل از انقلاب از اکثر اقدامات پهلوی دفاع و حمایت می‌کنند. کاری که عباس میلانی در رابطه با هویدا انجام داد و کاری که در رابطه با محمدرضا پهلوی انجام داده است. صحبت‌هایی که همین روشنفکر کرده است برمی‌آید که محمدرضا پهلوی هم غیر از اینکه در راستای توسعه سیاسی حرکت نمی‌کرد، مشکل دیگری نداشته است.

تفکر ماسونی را بیشتر همان تقی‌زاده و فروغی و ... در کشور ما تعقیب می‌کردند. از این جهت تعداد زیادی از روشنفکران نامبرده شده نسبت به تفکر غربی در آن‌ها گرایش و هم‌بستگی به وجود آمد. اما خود آن‌ها لزوماً عضویت تشکیلاتی نداشتند. آن‌ها تحت تأثیر افکار نیهیلیستی و یا افکار چپ هم بودند. معمولاً افرادی که یک مقدار تفکر چپ داشتند وارد لژهای ماسونی نمی‌شدند، منتها شخصی چون فریدون کشاورز که چپی است وارد این لژها می‌شود غیر از او تا آن جایی که بنده مطالعه کرده‌ام کس دیگری را سراغ نداریم که با گرایش چپ در

❖ در آستانه تأسیس لژ بزرگ ایران کتاب اسماعیل رائین منتشر می شود که اقدامی کاملاً حساب شده و با هماهنگی ساواک و طیف آمریکایی حاکمیت پهلوی جهت افشای ماسون های انگلیسی نه برای این که نابود شوند برای اینکه بپذیرند تحت قیادت شاه و آن سیستم حرکت کنند.

«گفت و گوی ویژه»

لژهای ماسونی عضویت داشته باشد.

در بخش دیگری می بینیم امثال زرین کوب و زریاب خویی در حوزه تاریخ فعالیت دارند و به واسطه تقی زاده و رفاقتی که با او داشتند جذب جریان ماسونی می شوند.

فرهنگ عمومی: اگر اجازه بفرمایید بحث جریان شناسی فراماسونری را تا ابتدای انقلاب ادامه دهیم، ضمن اینکه از جایگاه کسروی غافل نشویم.

دکتر حقانی: کسروی یک ویژگی خاص دارد که در دوران زندگی خود وضعیت متحولی را طی می کند. کسروی در دوران حکومت رضاخان هیچ مشکلی ندارد. با مشروطه خواهان هم مشکلی ندارد. اتفاقاً با آن طیف از مشروطه خواهان که به شکل افراطی در صدد نابودی دین هستند، کاملاً همراهی می کند. ایرادی هم که به مشروطه خواهان می گیرد در بعضی از مواقع نسبت به تعامل و مماشات آن ها با مستبدین سابق بود. بنابراین از نظر کسروی بعضی از مشروطه خواهان محکومند اما با بعضی از مشروطه خواهان که با قاطعیت به زعم او در راستای از بین بردن مبانی دینی و شعائر مذهبی در ایران فعال بودند احساس پیوند و همبستگی می کند. از همین جهت است که کسروی با رضا خان هیچ مشکلی ندارد و در طول دوره ی رضاخان که دوره مدرنیزاسیون است کسروی و امثال او با رضاخان کاملاً همراهی دارند. کسروی در یک مقطعی از زندگی اش به جهت عناد با تشیع در دام نوعی تفکر وهابی گرفتار می شود و شروع به نقد شعائر شیعی می کند اما فراتر که می رود اساساً با کل اسلام مشکل پیدا می کند و ادعا می کند که من پاک دینی را می خواهم در ایران رواج دهم. بنابراین هم نوعی گرایش غرب گرایانه مشاهده می کنیم و هم نوعی

[علی دشتی در جوانی]



[اسمانیل رائین]



❖ به نظر می رسد جلد چهارم کتاب اسماعیل رائین وجود نداشته باشد. یعنی بنده در طی صحبت هایی که با وصی رائین انجام دادم، ایشان منکر وجود جلد چهارم شد.

گرایش شبه وهابی که محصول آن همان حرکت نهایی کسروی در قالب پاک دینی و آتش زدن مفاتیح و دیوان حافظ متجلی می شود.

فرهنگ عمومی: بحث جریان شناسی فراماسونری از ۱۳۳۴ش تا انقلاب را هم مطرح فرمایید تا پس از آن به ماجرای این جریان پس از انقلاب نیز بپردازیم.

دکتر حقانی: همان طور که عرض کردم از سال ۱۳۳۲ به بعد شاهد گسترش لژهای ماسونی در دو طریقت هستیم: طریقت آیین اسکاتی کههن و پذیرفته شده و طریقت باستانی فراماسونری که همان لژهای سه درجه ای است. این ها به شدت و به سرعت گسترش پیدا می کند و بعضی از لژها نظیر لژ فروغی و لژ ژاندارک که دارای گرایش فرهنگی بارز هستند اعلام موجودیت می کنند. این ها با بخشی از روشنفکران آن دوره نظیر هویدا و حلقه فرح پیوند داشتند و ارتباط برقرار می کردند. از سال ۱۳۳۴ به بعد بحث ایجاد لژ بزرگ در ایران مطرح می شود اما قبل از آن لژ بزرگ ناحیه ای به وجود می آید که چند لژ کوچک را زیر نظر دارد. دو لژ بزرگ ناحیه ای داریم، یکی انگلیسی و دیگری فرانسوی. در ۱۳۴۷ از ادغام این ها در یکدیگر لژ بزرگ ایران تأسیس می شود. در کنار این لژ حرکتی دیگر از ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ در ایران می بینیم که تقی زاده و ابراهیم حکیمی و امثالهم در ایران تحت عنوان لژ بزرگ ملی ایران که صبغه ی روشنفکری آن قوی تر است به وجود می آید.

چون لژهای دیگر عموماً علائق سیاسی داشتند غیر از امثال دکتر محمود هومن و افرادی نظیر ذبیح قربان که استاد دانشگاه



❖ علی دشتی در همان اوایل کودتای رضاخان در «شفق سرخ»، می نویسد که همه چیز ما منحن است. همه چیز ما بایستی عوض شود و اشاره به آموزش و تعلیم و تربیت می کند. تا قبل از علی دشتی کسانی دیگر نظیر فروغی و امثالهم زمینه را فراهم می کنند تحت عنوان اینکه ما باید با تمدن غربی و تفکر غربی آشنا شویم. تا اینکه علی دشتی بیاورد و بگوید همه چیز ما منحن است، فکر ما، آموزش ما، لباس زنان ما، آشپزخانه ما و همه چیز ما باید غربی شود. این تفکر در قالب لژ بیداری در کشور ما حاکم می شود. در عدلیه و یا قوه قضائیه امروز دست به تغییرات گسترده می زنند. قوانین با مبانی سکولار در کشور ما تدوین می شود.

❖ می‌شود این گونه برداشت کرد که راثین می‌خواست جلد چهارم را به عنوان ابزاری برای گرفتن امکانات از دیگران همچنان در دست خودش نگهداری کند. به نظر من یکی از دلایل عمده طرح جلد چهارم این مسئله است.



❖ بعد از انقلاب لژهای ماسونی از ایران خارج می‌شوند و تشکیلات آن‌ها خارج از ایران فعال است. بعضی از این لژها نظیر لژ فروغی براساس مسموعات بنده هنوز در عرصه فرهنگی فعالیت می‌کند منتهی نه در داخل کشور بلکه در خارج و احياناً از برخی جریان‌ات فرهنگی فعال موجود حمایت می‌کند. براساس مسموعات بنده لژ فروغی با تجدید سازمانی که انجام داده است در خارج از کشور در حوزه‌های فیلم سازی و ارائه سوژه به برخی افراد و همچنین اعطای جهت‌دار جوایز به برخی از فیلم‌ها و شخصیت‌ها که تبحر خاصی در خصوص سیاه‌نمایی وضعیت انقلاب اسلامی و تفکر دینی دارند، فعالیت می‌کنند. سوای از این به اعتقاد بنده فراماسونری در ایران علی‌رغم این که تشکیلاتش برچیده شده است اما تفکرش با توجه به این که پیوند به تفکر سکولار غربی دارد در ایران برچیده نشد و در طی سال‌های بعد از انقلاب در کشورمان می‌بینیم که این تفکر همچنان و اتفاقاً با جدیت بیشتری به فعالیت خودش ادامه می‌دهد.

فراماسونری شوند تفکر ماسونی را ترویج می‌کردند. این مسئله به خاطر این است که ماسون‌ها توانستند در طول پروسه‌ای طولانی مدت تفکر خودشان را در جوامع رواج دهند. زیرا تفکر ماسونی با تفکر غربی از لحاظ مبانی و هستی‌شناختی تقریباً هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. به عنوان مثال بعضی از متفکرین بزرگ غربی ماسون بودند و در قالب تشکیلات ماسونی حرف‌های خودشان را بیان می‌کردند. در هر صورت با تأسیس لژ بزرگ ایران فعالیت این‌ها گسترش پیدا می‌کند و جریان تقی زاده و حکیمی که می‌خواستند به قول خودشان یک جریان ملی از فراماسونری را راه‌اندازی کنند با عدم اقبال مواجه می‌شوند و مجبورند اعلام تبعیت کنند و با امثال لژهای انگلیسی که در ایران همان لژ بزرگ است و تابع لژ بزرگ انگلستان بود فعالیت خودشان را ادامه دهند.

در آستانه انقلاب اسلامی حدود ۲۰۰۰ فراماسون داریم که مستقیماً در تشکیلات ماسونی حضور دارند. اگر بخواهیم تأسیسات و تشکیلاتی نظیر لاینز و روتاری و تصلیح اخلاقی و جمعیت تصلیح اخلاقی را اضافه کنیم تعدادشان

و رئیس دانشگاه پهلوی شیراز بود فرد دیگری با علائق روشن‌فکرانه در این لژها دیده نمی‌شد. در لژ بزرگ ملی ایران تیپ روشن‌فکران به طور مشخص از ماسون‌های قدیمی ایرانی و بقایای لژ بیداری بودند که تحت عنوان لژ بزرگ ملی ایران فعالیت خودشان را ادامه می‌دادند. آقای زرین کوب و زریاب خویی بعدها با چهره‌های چپ و نیمه چپ هم ارتباط داشتند حتی با خود هومن و افرادی نظیر اسماعیل خویی مرتبط بودند. البته این ارتباط به معنی ارتباط ماسونی نیست. بلکه در زمینه‌هایی نظیر مباحث روشن‌فکری با همدیگر هم‌سوایی‌هایی دارند.

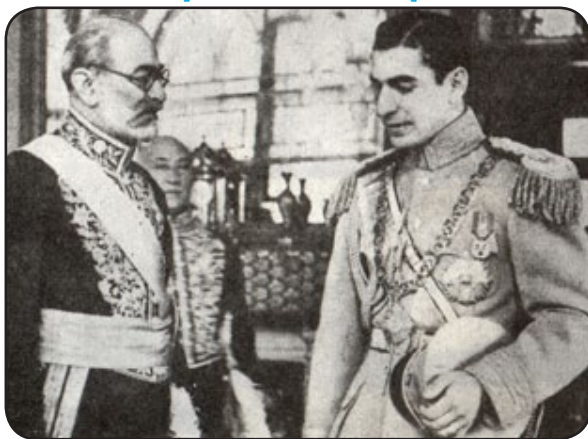
دکتر زرین کوب در کتاب دو قرن سکوتش کاملاً تفکر ماسونی را دروجه تاریخی در کشورمان رواج می‌دهد هر چند بعدها نسبت به حرف‌هایی که در دو قرن سکوت گفته بود ظاهراً تجدید نظرهایی می‌کند اما نه این تجدید نظرها مکتوب شده و نه بنیادی است. در حوزه تفکر تاریخی شاکله فکری زرین کوب مبتنی بر همان تفکر غربی و علوم انسانی غربی است که کاملاً با تفکر ماسونی هم‌سو بوده است. از این جهت برخی افراد هستند بدون این که عضو

❖ در خصوص فیلمسازی توصیه می‌شود که به گونه‌ای خواسته شده فیلم بسازند تا از حمایت و جوایز تشکیلات پرنفوذ فراماسونری برخوردار شوند.

آن‌هایی که پروژه‌ای نگاه می‌کنند با توجه به این که پروژه یک محدوده زمانی دارد مثلاً این که ما بایستی در طول پنج سال تفکر خاصی را در کشور رواج دهیم. نظیر آنچه که در سند چشم‌انداز بیست ساله کشور خودمان در حال رخ دادن بود. در پیش‌نویس چشم‌انداز بیست ساله آمده بود که طی بیست سال آینده بایستی اصول مدرنیته در ایران حاکم شود. این مسئله با صراحت آمده بود و خوشبختانه در بازبینی نهایی حذف شد و نگذاشتند این اصل در آن چشم‌انداز قرار گیرد.

«گفت و گوی ویژه»

[فروغی در کنار محمد رضا شاه]



قیادت شاه و آن سیستم حرکت کنند. به همین جهت فرستاده‌ی شاه و شریف امامی که عامل نشان‌دار انگلیس است در رأس لژ بزرگ ایران قرار می‌گیرد. این لژ تا انقلاب اسلامی فعالیت خودش را ادامه می‌دهد. بعد از انقلاب لژهای ماسونی از ایران خارج می‌شوند و تشکیلات آن‌ها در خارج از ایران

فعال است. بعضی از این لژها نظیر لژ فروغی براساس مسموعات بنده هنوز در عرصه فرهنگی فعالیت می‌کند منتهی نه در داخل کشور بلکه در خارج و احیاناً از برخی جریانات فرهنگی فعال موجود حمایت می‌کند. براساس مسموعات بنده لژ فروغی با تجدید سازمانی که انجام داده است در خارج از کشور در حوزه‌های فیلم سازی و ارائه سوژه به برخی افراد و همچنین اعطای جهت‌دار جوایز به برخی از فیلم‌ها و شخصیت‌ها که تبحر خاصی در خصوص سیاه‌نمایی وضعیت انقلاب اسلامی و تفکر دینی دارند، فعالیت می‌کنند. سوای از این به اعتقاد بنده فراماسونری در ایران علی‌رغم این که تشکیلاتش برچیده شده است اما تفکرش با توجه به این که پیوند به تفکر سکولار غربی دارد در ایران برچیده نشد و در طی سال‌های بعد از انقلاب در کشورمان می‌بینیم که این تفکر همچنان و اتفاقاً با جدیت بیشتری به فعالیت خودش ادامه می‌دهد.

طرح مباحثی نظیر «سکولار کردن و عرفی کردن حکومت» بحثی است که در قانون

در آستانه

انقلاب اسلامی حدود ۲۰۰۰

فراماسون داریم که مستقیماً در تشکیلات ماسونی حضور دارند.



قرار گرفتند. مؤسسين همه فراماسون هستند، در یک سطحی دوباره فراماسونها حضور دارند، اما از یک جایی به بعد نمی‌توان ادعا کرد که همه‌ی اعضای این نوع کلوپ‌ها فراماسون هستند. البته حضور این افراد مبتدی نوعی عضوگیری مقدماتی بود که می‌توانست به عضوگیری نهایی منجر شود. اگر انقلاب اسلامی رخ نمی‌داد شاید بسیاری از اعضای لاینز و روتاری رفته رفته جذب تشکیلات ماسونی می‌شدند. در آستانه انقلاب این تشکیلات به شکل گسترده بالای ۵۰ لژ فعال دارد که ۲۰۰۰ نفر را در قالب خود سازماندهی کرده بود. افراد این لژها درهمه‌ی عرصه‌ها حضور داشتند از عرصه‌های فرهنگی بگیرد تا عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قانون گذاری.

در آستانه تأسیس لژ بزرگ ایران کتاب اسماعیل راین منتشر می‌شود که اقدامی کاملاً حساب شده و با هماهنگی ساواک و طیف آمریکایی حاکمیت پهلوی جهت افشای ماسون‌های انگلیسی نه برای این که نابود شوند برای اینکه بپذیرند تحت

در

فراماسونری یک شکل بارز وجود دارد که واقعاً دنبال یک حکومت غیر دینی و جهان غیر دینی هستند و نهایتاً مطرح می‌کنند می‌توان به خدا اعتقاد داشت اما به دین معتقد نبود. در یک مرحله‌ای از مرحله بیست و هشت به بعد فراماسونری حتی خود خدا هم به نحوی انکار می‌شود با عنوان این که می‌تواند ماده باشد در واقع به این معنی که آنچه که ما به عنوان خدا در درجات قبل از او یاد می‌کردیم الآن می‌توانیم اسم آن را ماده یا انفجار بزرگ بگذاریم که جهان از آن انفجار بزرگ به وجود آمده است.

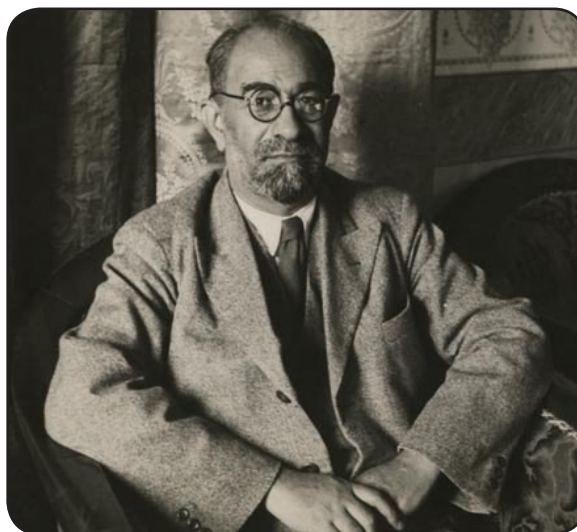
اساسی فراماسونری با صراحت مطرح می‌شود. بحث «انسان‌گرایی یا اومانیسیم» بحثی است که جزء اصول اول و دوم قانون اساسی فراماسونری است. نگاه «پلورالیستی و نسبی انگاری» توصیه ماسون‌ها است در درجات اول. «عبور از دین» و طرح مباحثی نظیر «دین طبیعی»، «اعتقاد به خدا بدون اعتقاد داشتن به وحی» و «دنیسیم» که همان

دین طبیعی و همان اعتقاد به خدا بدون اعتقاد داشتن به وحی است. این‌ها مقولاتی است که اتفاقاً بعد از انقلاب در کشور ما با شدت و حدت بیشتری مطرح و دنبال شد. یعنی با این گونه مباحث در صدد نهادینه کردن تفکرات سکولار در کشور ما و در ساختارهای فرهنگی و حتی سیاسی هستند. در خصوص فیلم سازی توصیه می‌شود که به گونه‌ای خواسته شده فیلم بسازند تا از حمایت و جوایز تشکیلات پرنفوذ فراماسونری برخوردار شوند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر شما به کتاب اسماعیل راثین اشاره کردید، ماجرای جلد

چهارم کتاب راثین و ممانعت چاپ این کتاب از سوی مدیریت وقت انتشارات امیرکبیر چیست؟

دکتر حقانی: به نظر می‌رسد جلد چهارم کتاب اسماعیل راثین



در این بین نقش

لژ فروغی و رویکردی که آنها اکنون به فیلم‌سازی و جریان سازی اجتماعی از طریق فیلم‌ها روی آورده‌اند، نشان‌دهنده این است که طیف آنها به ماجرا نگاه پروسه‌ای دارند. در نگاه پروسه‌ای میرزا ملکم خان معتقد است که باید با تلفیق اسلام و اصول مدرنیته کار خود را پیش ببریم. اگر آن جریان افراطی در مشروطه، قد علم نمی‌کرد که بخواهد

طی یک پروژه چند ساله کار را تمام کند، شاید آن‌هایی که یک تفکر پروسه‌ای نظیر ملکم خان داشتند موفق‌تر بودند. ملکم خان معتقد است ما باید اقشار مختلف را آماده کنیم، - آخوندزاده هم با او همگام بود منتها مسیر افراط را پیمود- و از طریق نمایش نامه و تئاتر و کارهای فرهنگی جامعه را تغییر دهیم. اتفاقی که در علوم انسانی ما رخ داده است حاصل نگاه پروسه‌ای است. یعنی کم‌کم این شد که اگر کسی بخواهد غیر از این نوع نگاه موجود حرفی بزند غیر عادی قلمداد می‌شود و به عنوان یک عنصر ناهنجار، ناهماهنگ و باری به هر جهت حرف‌هایی برای خودش می‌زند با وی برخورد می‌شود.

وجود نداشته باشد. یعنی بنده در طی صحبت‌هایی که با وصی راثین انجام دادم، ایشان منکر وجود جلد چهارم شد. من خودم احساس می‌کنم که بحث جلد چهارم با دو هدف مطرح شد: یکی اینکه احتمال دارد راثین اسنادی را در اختیار داشت که منتشر نمی‌کرد. راثین در خصوص لژ پهلوی هیچ وقت با صراحت نمی‌گوید ما لژی به این نام در ایران داشتیم بلکه با تغییر اسم

آن به لژ همایون از آن بحث می‌کند تا اینکه به پهلوی برنخورد یا اینکه واقعاً ساواک در این خصوص به راثین اجازه نمی‌داد. ناگفته نماند اتفاقاً محمدرضا پهلوی در لژ پهلوی عضویت داشت.

در بعضی جاها راثین اسامی برخی افراد را حذف کرده است و بعداً معلوم شد در ازای گرفتن امکانات این کار را انجام داده است. مثلاً وصی ایشان می‌گفت: راثین قصد داشت کتابش را چاپ کند، بنابراین از امکانات مصطفی تجدد که رئیس وقت بانک پهلوی بود می‌خواست استفاده کند و به این ترتیب در مواقعی اسم وی را قلم می‌گیرد. هر چند در جایی دیگر اسم مصطفی تجدد می‌آید. می‌شود این گونه برداشت کرد که راثین می‌خواست جلد چهارم را به عنوان ابزاری برای گرفتن امکانات از دیگران

همچنان در دست خودش نگهداری کند. به نظر من یکی از دلایل عمده طرح جلد چهارم این مسئله است. احتمال دارد اسامی افرادی وجود داشته باشد که راثین

❖ پوپر خود فراماسون است، پدرش یهودی و فراماسون است. می‌توان اینگونه ردیابی کرد اما به نظر بنده فراتر از آن باید فکر را بررسی کنیم که ببینیم این فکر آیا فکر ماسونی است یا ترویج تفکر ماسونی از زاویه یا جنبه دیگری است.

🔴 وزارت ارشاد
در دوره تصدی
مهاجرانی همین
مسیر ترویج
فرهنگ ماسونی را
طی می کرد، شاید
آغاز خیلی از این
مسائل در عرصه های
فرهنگی و اجتماعی
از دوره وزارت
ایشان کلید خورد.
حالا اینکه کسی
نفوذ داشته باشد و
جلوی نشر برخی
از کتاب های مربوط
به افشای فرهنگ
فراماسونری را
بگیرد، بحثی دیگر
است که محتمل
است. یعنی ممکن
است پیش بیاید.
ولی وقتی سیر تفکر
ایشان را بررسی
می کنیم دقیقاً
مشاهده می کنیم
مناسبات روابطش با
افرادی نظیر شرف
الدین خراسانی
تأثیر عجیبی روی
وی داشت که
آغشته به تفکرات
ماسونی بود در هر
صورت این تفکر،
به اعتقاد بنده حتی
توانست در حاکمیت
ما در قالب چنین
افرادی حضور پیدا
کند و دانسته و
ندانسته در راستای
اهداف ماسونی
در ایران حرکت
کنند.



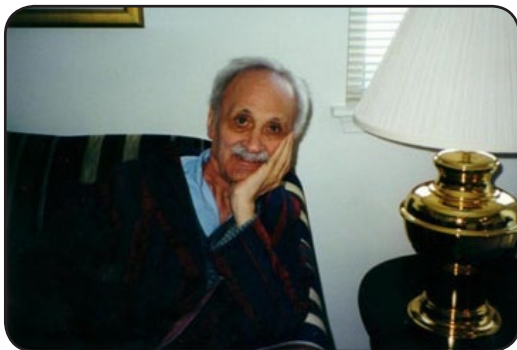
اسم آن ها را منتشر نکرده باشد ولی ما بعدها در مطالعاتمان آن اسناد را دیدیم و در کارهایی که بعد از انقلاب صورت گرفت بخشی از آن اسناد منتشر شد که امیدوارم انشاءالله به زودی مجموعه کامل آن اسناد منتشر شود. با توجه به مجموعه مطالعاتم این که جلد چهارم وجود داشته باشد بعید است. هر چند می توان جلد چهارمی هم برایش تدوین کرد با توجه به اینکه رائین در کتاب هایش از آن ها استفاده نکرده است.

فرهنگ عمومی: برگردیم به جریان شناسی فراماسونری در ایران، آقای دکتر تا اینجا بعد از یک بررسی مبسوط و البته فهرست وار جریان فعالیت های ماسون ها را تا ابتدای انقلاب و اندکی بعد از آن مورد توجه قرار دادید، حال اگر ما بخواهیم نوعی نشانه شناسی از فعالیت های جریان ماسونی بعد از انقلاب داشته باشیم علی الخصوص در عرصه فرهنگ به چه مواردی اشاره می فرمایید؟

دکتر حقانی: همان طور که عرض کردم طرح مباحثی نظیر کثرت گرایی، سکولاریسم، ترویج حکومت های سکولار در کشور، تأکید بر مؤلفه های اومانیستی در جنبه های مختلف و مخالفت با حکومت دینی از مباحث فراماسونرها و تعقیب آن توسط عاملینشان در کشور است. البته مخالفین حکومت دینی طیف های مختلفی می توانند باشند اما در فراماسونری یک شکل بارز وجود دارد که واقعاً دنبال یک حکومت غیر دینی و جهان غیر دینی هستند و نهایتاً مطرح می کنند

می توان به خدا اعتقاد داشت اما به دین معتقد نبود. در یک مرحله ای از مرحله بیست و هشت به بعد فراماسونری، حتی خود خدا هم به نحوی انکار می شود با عنوان این که می تواند ماده باشد در واقع به این معنی که آنچه که ما به عنوان خدا در درجات قبل از او یاد می کردیم الآن می توانیم اسم آن را ماده یا انفجار بزرگ بگذاریم که جهان از آن انفجار بزرگ به وجود آمده است. سیر از تفکر دینی به تفکر سکولار و از تفکر سکولار به تفکر ضد دینی، سیری است که ماسون ها در ایران برنامه ریزی کرده بودند، بنابراین وقتی اغلب ماسون های ایرانی را می بینیم، این ها رفته رفته یک مسیر دین گریزی و دین ستیزی در زندگی شان آشکار می شود. این ها نشانه های خوبی است که می توان با بروز و ظهورشان نفوذ تفکر ماسونی را مشاهده کرد. منتها اینکه بیابیم دنبال علائم و از این قبیل نمودها بگردیم که در حال حاضر در بحث فراماسونری خیلی باب شده است درست نیست. البته باید به علائم توجه داشت اما اینکه منحصر به علائم شویم و هر جا گونیا و پرگار دیدیم ذهنمان به سمتی رود که این جا فراماسونری حضور دارد و از این طریق متوجه فراماسونری شویم، بهتر است بیابیم به میانی فکری و فرهنگی فراماسونری توجه بکنیم، آن موقع شاید در ریشه یابی جزئیات هم بتوانیم موفق تر عمل کنیم، طرح مباحثی چون تفکر پوپر در ایران، از این دسته است. پوپر خود فراماسون است، پدرش یهودی و فراماسون است. می توان اینگونه ردیابی کرد اما به نظر بنده فراتر از آن باید فکر را

➔ امثال زرین کوب و زریاب خوبی در حوزه تاریخ فعالیت دارند و به واسطه تقی زاده و رفاقتی که با او داشتند جذب جریان ماسونی می شوند.





زرين كوب
 همان طور که
 عرض کردم علاوه
 بر دو قرن سکوت،
 در «نه شرقی، نه
 غربی انسانی»
 هم تقریباً همان
 تفکر ماسونی را
 رواج می‌دهد. در
 جاهایی هم به
 دنبال ترویج نوعی
 تفکر اشرافی از
 نوع صوفیانه /
 ماسون زده و نه
 عرفان حقیقی
 علی‌الخصوص
 در ارزش میراث
 صوفیه است.

بررسی کنیم که ببینیم این فکر آیا فکر ماسونی است یا ترویج تفکر ماسونی از زاویه یا جنبه دیگری است.

در نشانه‌شناسی‌ها ما حتی این مباحثی که در خصوص نوع حکومت، نوع نظام مطلوب و نوع مناسبات مطرح می‌شود را تعقیب می‌کنیم و به نظر می‌رسد در این جاها هم می‌توانیم نشانه‌های این تفکر را پیدا کنیم. مثلاً می‌بینیم جایی از منابع ماسونی حتی در پیام‌های شخصیت‌های درجه یک کشور در دوره‌های قبل استفاده می‌شود. مثلاً به ملت آمریکا پیام داده می‌شود و در آن پیام از آثاری، اسم برده می‌شود که آثار ماسونی هستند. از فرقه‌هایی اسم برده می‌شود که این‌ها جزء فرقه‌های ماسونی هستند. مثلاً از پیورتین‌ها تقدیر می‌شود، از برخی منابع که دقیقاً منابع ماسونی هستند تقدیر می‌شود. از بعضی شخصیت‌ها تقدیر می‌شود. این مسائل نشانه‌های خوبی است که ما به این پی ببریم که این تفکر در ایران فعال بوده و هنوز هم فعالیت دارند و دقیقاً در مقابل تفکر دینی صف‌آرایی کرده است.

فرهنگ عمومی: به نظر می‌رسد نشانه‌هایی که به آن اشاره فرمودید در طیفی از روشنفکران که به جناح اصلاحات تعلق خاطر دارند و یا با نام این جناح خوانده می‌شوند و در آراء افرادی نظیر سروش و شبستری و حتی کسانی چون واضع نظریه‌ی عقلانیت و معنویت که به خدای بدون وحی به نوعی اعتقاد دارند و همفکران و نظریه‌پردازان دیگر این جناح حضور دارد، تصدیق می‌فرمایید تفکر ماسونی را دنبال و تعقیب می‌کنند؟

دکتر حقانی: بله. عرض کردم، تفکر، تفکر ماسونی است. حالا شخص عضویت داشته باشد یا نداشته باشد، بعضی از این‌ها شاید به جایی برسند که عضویت هم پیدا نکنند. همان‌طور که در حال حاضر مدام عبور از خطوط قرمز را در افراد آن جناح می‌بینیم. یک زمانی اکبر گنجی در ایران راهنو را منتشر می‌کرد و در همین مباحث دئیسم و خداپرستی بدون دین و بدون وحی را مطرح می‌کرد. الان می‌بینیم که خود دین را هم و حتی خداپرستی را آشکارا زیر سؤال می‌برد. قبل از اینکه به این جا برسد عنوان می‌کند که دین با حقوق بشر در تضاد است (در مانیفست جمهوری خواهی) و من حقوق بشر را پذیرفتم. از این جا مباحث شروع می‌شود تا اینکه بیايد در حوزه‌های سیاسی به نفی حکومت دینی

با افرادی نظیر شرف الدین خراسانی تأثیر عجیبی روی وی داشت که آغشته به تفکرات ماسونی بود در هر صورت این تفکر، به اعتقاد بنده حتی توانست در حاکمیت ما در قالب چنین افرادی حضور پیدا کند و دانسته و ندانسته در راستای اهداف ماسونی در ایران حرکت کند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر حقانی ظاهراً آن بدنه فکری که در راستای تفکر ماسونی حرکت می‌کرد پس از انتخابات دوره دهم ریاست جمهوری با تغییر استراتژی، از مقوله سیاست به بحث فرهنگ عطف توجه نشان داد. این که می‌بینیم نشریه‌ای چون مهرنامه با تغییر تاکتیک مسئولیتش مقوله فرهنگ را نشان می‌گیرد و از اساتید خارج نشین، لائیک، سکولار و حتی آتئیست مطلب چاپ می‌کند و یا مؤسسه‌ای نظیر مؤسسه پرسش به گونه‌ای مصرانه در ترویج افکار این طیف، مشغول فعالیت است،

شما این تغییر رویکرد را چگونه تفسیر می‌کنید؟
دکتر حقانی: اساساً دو جریان و دو روش از آغاز فعالیت ماسونی در ایران مشاهده می‌شود. یک روش، روشی است که به ترویج ماسونی و غرب‌گرایی در ایران به عنوان یک پروژه نگاه می‌کنند. این‌ها معتقدند که خیلی سریع باید کلک هر نظامی را کند و حتی با توسل به خشونت هم که شده بایستی کار را پیش برد. اما یک عده‌ای به شکل پروسه و فرآیند به این ماجرا نگاه می‌کنند.

آن‌هایی که پروژه‌ای نگاه می‌کنند با توجه به این که پروژه یک محدوده زمانی دارد مثلاً این که ما بایستی در طول پنج سال تفکر خاصی را در کشور رواج دهیم. نظیر آنچه که در سند چشم‌انداز بیست ساله کشور خودمان در حال رخ دادن بود. در پیش‌نویس چشم‌انداز بیست ساله آمده بود که طی بیست سال آینده بایستی اصول مدرنیته در ایران حاکم شود. این مسئله با صراحت آمده بود و خوشبختانه در بازبینی نهایی حذف شد و نگذاشتند این اصل در آن چشم‌انداز قرار گیرد. در این‌جا احتمال داشت سریعاً اگر چشم‌انداز بدون اصلاح صورت گرفته تصویب می‌شد با توجه به آن‌هایی که در پی تصویب این پروژه بودند و جدیت بسیار در اجرای آن داشتند، اتفاقات زیادی در کشور رخ می‌داد. یکی از شعبات حاکم کردن اصول مدرنیته در ایران همان سکولاریزاسیون است که می‌تواند مبنای جریان حکومت را در ایران عوض کند. یعنی ما در



و لایبی منجر شود و در مباحث اعتقادی به نفی امامت و مهدویت منجر شود و از طرف برخی که مقداری عقب‌تر حرکت می‌کردند به نفی وحی منجر شود و وحی را به عنوان تجربه شخصی مطرح کنند. مسئله‌ای که عمدتاً در آموزه‌های ماسونی به چشم می‌خورد.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر حقانی، شما نقش عطاءالله مهاجرانی را در ترویج فرهنگ ماسونی چه در سال‌های حضور در ایران و چه در سال‌های بعد از آن چگونه می‌بینید؟ با توجه به این که وی در نقش تصدی‌گری وزارت فرهنگ و ارشاد حضور داشت؟ زیرا ما در زمان ایشان داشتیم آثاری که در مورد فراماسونری ترجمه و تألیف می‌شد اما تا می‌آمد مجوز چاپ بگیرد به مشکل می‌خورد؟

دکتر حقانی: در رابطه با اشخاص اگر با قطعیت در خصوص عضویتشان در لژهای ماسونی به نتیجه نرسیم، نمی‌شود قضاوت کرد. اما وزارت ارشاد در دوره تصدی مهاجرانی همین مسیر ترویج فرهنگ ماسونی را طی می‌کرد، شاید آغاز خیلی از این مسائل در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی از دوره وزارت ایشان کلید خورد. حالا اینکه کسی نفوذ داشته باشد و جلوی نشر برخی از کتاب‌های مربوط به افشای فرهنگ فراماسونری را بگیرد، بحثی دیگر است که محتمل است. یعنی ممکن است پیش بیاید. ولی وقتی سیر تفکر ایشان را بررسی می‌کنیم دقیقاً مشاهده می‌کنیم مناسبات روابطش

یک زمانی اکبر گنجی در ایران راه نو را منتشر می‌کرد و در همین مباحث دئیسم و خداپرستی بدون دین و بدون وحی را مطرح می‌کرد. الان می‌بینیم که خود دین را هم و حتی خداپرستی را آشکاراً زیر سؤال می‌برد. قبل از اینکه به این جا برسد عنوان می‌کند که دین با حقوق بشر در تضاد است (در مانیفست جمهوری خواهی) و من حقوق بشر را پذیرفتم. از این جا مباحث شروع می‌شود تا اینکه بیايد در حوزه‌های سیاسی به نفی حکومت دینی و ولایی منجر شود و در مباحث اعتقادی به نفی امامت و مهدویت منجر شود و از طرف برخی که مقداری عقب‌تر حرکت می‌کردند به نفی وحی منجر شود و وحی را به عنوان تجربه شخصی مطرح کنند. مسئله‌ای که عمدتاً در آموزه‌های ماسونی به چشم می‌خورد.

❧ بحث جایگزینی اخلاق و عقلانیت به جای دین که این تفکر، تفکر غربی و ماسونی است و با این ادبیات در کشور ما رواج پیدا می‌کند. در بحث امتناع تفکر هم نوعی به بن‌بست کشاندن و بن‌بست نشان دادن راهی که جامعه ما در حال طی کردن آن است، منظور است. وقتی شما این راه را به عنوان یک راه بن‌بست نشان می‌دهید و معتقدید که این فضا ظرفیت تفکر را از دست داده و دیگر نمی‌تواند تفکر کند خود به خود زمینه پذیرش تفکر غربی را در جامعه فراهم می‌کنید.

چشم انداز بیست ساله در صورت تصویب حاکم شدن اصول مدرنیته در ایران پذیرفته بودیم که ظرف بیست سال باید حکومت دینی را براندازی کنیم و نظام را تغییر دهیم تا این نظام به یک نظام سکولار تبدیل شود. این طیف پروژه‌های نگاه می‌کنند، در دوره رضاخان هم این تفکر وجود دارد. در دوره مشروطه سعی کرده‌اند اما توفیقی کسب ننمودند تا اینکه در دوره رضاخان آمدند و شروع به زدن و تغییرات سریع کردند که باید ظرف بیست سال با مشت آهنین و دیکتاتوری منور ایران را مدرن کنیم. پروژه مدرنیزاسیون را آقایان با این شعارها در کشور آغاز کردند و خیلی هم خشن و به طور علنی به جنگ همه‌ی شعائر و مقدسات رفتند. نشریه‌ای در این دوره راجع به حجاب و قصاص مطلب می‌نویسد و این‌ها را غیر انسانی و ضدحقوق بشر می‌داند. این‌ها آمده‌اند و علناً مبارزه می‌کنند. آخوندزاده علناً مبارزه می‌کند. اما به نظر من این پروژه علی‌رغم اینکه به جامعه ما آسیب زد و واقعاً در دوره رضاخان آسیب دیدیم ولی نتوانست تغییرات بنیادی را در کشور ما ایجاد کند... این نگاه، نگاه پروژه‌ای است. بعد از انقلاب هم در چشم‌انداز قرار بود به شکل یک پروژه مدرنیزاسیون صورت گیرد. این نوع تاکتیک عملاً ناموفق است و تا الآن این تکاپوی دویست ساله ماسون‌ها نشان داده که نتوانستند در اجرای منویاتشان موفق شوند هر چند که ضرباتی وارد آورده‌اند.

در مقابل این، روشی دیگر مطرح می‌شود که میرزا ملکم خان و بعضی از افراد دیگر به شدت دنبال آن بودند. در این تغییر رویکرد که دربردارنده تاکتیکی ملموس است، پذیرش مدرنیته در طی یک پروسه صورت می‌گیرد. نمی‌توانیم بگوییم از تاریخ ۱۳۰۱/۱/۱ که رضاخان ظهور می‌کند و یا از سوم اسفند ۱۲۹۹ تا فلان تاریخ این تاکتیک تمام می‌شود. در این بین نقش لژ فروغی و رویکردی که آنها اکنون به فیلم‌سازی و جریان‌سازی اجتماعی از طریق فیلم‌ها روی آورده‌اند، نشان‌دهنده این است که طیف آنها به ماجرا نگاه پروسه‌ای دارند. در نگاه پروسه‌ای میرزا ملکم خان معتقد است که باید با تلفیق اسلام و اصول مدرنیته کار خود را پیش ببریم. اگر آن جریان افراطی در مشروطه، نقد علم نمی‌کرد که بخواهد طی یک پروژه چند ساله کار را تمام کند، شاید آن‌هایی که یک تفکر پروسه‌ای نظیر ملکم خان داشتند موفق‌تر بودند. ملکم خان معتقد است ما باید اقشار مختلف را آماده کنیم، - آخوندزاده هم با او همگام بود منتها مسیر افراط را پیمود- و

از طریق نمایش‌نامه و تئاتر و کارهای فرهنگی جامعه را تغییر دهیم. اتفاقی که در علوم انسانی ما رخ داده است حاصل نگاه پروسه‌ای است. یعنی کم‌کم این شد که اگر کسی بخواهد غیر از این نوع نگاه موجود حرفی بزند غیرعادی قلمداد می‌شود و به عنوان یک عنصر ناهنجار، ناهماهنگ و باری به هر جهت حرف‌هایی برای خودش می‌زند با وی برخورد می‌شود. در نگاه پروسه‌ای تغییرات عمیق اجتماعی و فرهنگی با تربیت انسان همراه است. در دوره رضا شاه تفکر پروسه‌ای معتقد است بهتر بود کاری می‌کردی که خودش چادر را برمی‌داشت ولی حالا که چادر را برداشتی این فرد را باید پراساس تفکر غربی تربیت کرد. البته این هم نوعی تقلید کاملاً سطحی تفکر غربی است که فرد وقتی در وادی گرفتار می‌شود از نوع رفتار آن‌ها تقلید می‌کند اما حتی به اصول خود آن‌ها که تا حدودی رعایت می‌کنند پایبند نیست. یعنی نوعی آسیمیلاسیون که فرد از شخصیت قبلی خود عاری می‌شود و شخصیت جدید را هم نمی‌تواند به خوبی اخذ کند چرا که اساساً این شخصیت متعلق به جامعه فرد نیست بلکه متعلق به جامعه دیگری است. و خیلی زمان می‌برد تا در کشوری نظیر ایران که دین‌مدار است این اتفاقات رخ دهد. در هر صورت این نگاه مسئله‌ای است که تداوم دارد. از یک طرف تعدادی ساختارشکن هستند که خیلی رادیکال عمل می‌کنند مثلاً در مشروطه آدم می‌کشند، شیخ فضل الله نوری را دار می‌زنند، خیلی‌ها را ترور می‌کنند و سعی دارند مخالفین را به همین صورت از سر راه بردارند. اما به نظر من آن‌هایی موفق بودند که نگاه پروسه‌ای داشتند. به این معنی که رفته رفته بنیان‌های فکری و فرهنگی جامعه را باروش‌های مختلف هدف می‌گیرند. مثلاً در عرصه سینما و فیلم مدت‌هاست فیلم‌های ساختارشکن در کشور ما و به نام ایران در مجامع بین‌المللی نمایش داده می‌شود. در اغلب این فیلم‌ها می‌بینیم که مناسبات محرم و نامحرم زیر سؤال می‌رود، مفاهیم پلورالیستی و نسبی‌انگاران توسط این فیلم‌ها و مجموعه‌ی یک سری از این نوع فیلم‌ها در کشور رواج پیدا می‌کند در این فیلم‌ها مناسبات به شکلی نمایش داده می‌شود که هیچ چیز قطعی وجود ندارد و همه چیز می‌تواند نسبی باشد. رفته رفته همین تفکر که می‌توان بدون اعتقاد به دین خداپرست باشیم در فیلم‌ها نمایش داده می‌شود. در واقعیت را نمایش دهند ترویج داده می‌شود.

❧ مثلاً در عرصه سینما و فیلم مدت‌هاست فیلم‌های ساختارشکن در کشور ما و به نام ایران در مجامع بین‌المللی نمایش داده می‌شود. در اغلب این فیلم‌ها می‌بینیم که مناسبات محرم و نامحرم زیر سؤال می‌رود، مفاهیم پلورالیستی و نسبی‌انگاران توسط این فیلم‌ها و مجموعه‌ی یک سری از این نوع فیلم‌ها در کشور رواج پیدا می‌کند در این فیلم‌ها مناسبات به شکلی نمایش داده می‌شود که هیچ چیز قطعی وجود ندارد و همه چیز می‌تواند نسبی باشد. رفته رفته همین تفکر که می‌توان بدون اعتقاد به دین خداپرست باشیم در فیلم‌ها نمایش داده می‌شود. در واقعیت را نمایش دهند ترویج داده می‌شود.

➤ علاوه بر سیاه نمایی هایی که در خصوص اسلام و احکام اسلام صورت می گیرد و کاملاً رویکرد سیاسی دارد- امثال «سنگسار ثریا» که خیلی مبتذل است- فیلم های پیچیده تری نیز وجود دارد که بازیگر در طی فیلم تنها احتمال دارد یک کلمه به کار برد و با این کلمه اساس حکومت ولایی را زیر سؤال ببرد. مثلاً در جایی که امام معصوم (ع)، حضور دارد متأسفانه رأی مردم مطرح می شود. یعنی در مشروعیت یافتن حکومت امام رأی مردم باید ملاک باشد در حالی که ما در جامعه شیعی زندگی می کنیم و فیلم می سازیم. در جامعه شیعی عنوان اولین و برترین گزینه مطرح است.

می شود.

علاوه بر سیاه نمایی هایی که در خصوص اسلام و احکام اسلام صورت می گیرد و کاملاً رویکرد سیاسی دارد- امثال «سنگسار ثریا» که خیلی مبتذل است- فیلم های پیچیده تری نیز وجود دارد که بازیگر در طی فیلم تنها احتمال دارد یک کلمه به کار برد و با این کلمه اساس حکومت ولایی را زیر سؤال ببرد. مثلاً در جایی که امام معصوم (ع)، حضور دارد متأسفانه رأی مردم مطرح می شود. یعنی در مشروعیت یافتن حکومت امام رأی مردم باید ملاک باشد در حالی که ما در جامعه شیعی زندگی می کنیم و فیلم می سازیم. در جامعه شیعی امام معصوم به عنوان اولین و برترین گزینه مطرح است. مورد دیگر به روابط عادی زن و مرد و روابط عادی افراد مذاهب مختلف با یکدیگر است. در این مورد شریعت محدودهای قائل است و بالاخره مثلاً ذبیحه برخی از مذاهب را نمی شود مصرف کرد ولی جواری تصویربرداری می شود که این کار به شکل عادی صورت گیرد. رفته رفته می بینیم که فرهنگ فراماسونری طیفی را در جامعه ایرانی تربیت می کند که عملاً به سکولاریسم اجتماعی و نسبی گرایی معرفتی منجر می شود و پس از مدتی با تغییر نسل، تثبیت این تفکر را در کشور مشاهده می کنیم. بنابراین از نظر بنده هردو جریان باهم فعالیت دارند. در یک دوره شاید رادیکال ها مطرح تر باشند اما جریان دیگر همچنان کار خود را ادامه می دهد و زیر ساخت های فکری و فرهنگی ما و باقی مانده آن چیزی را که داریم از درون متلاشی می کند، یعنی قصد دارد متلاشی کند.

فرهنگ عمومی: البته تعقیب این دو نوع رویکرد را حتی در همان نشریه ای که به زعم سردبیرش با هدف تفسیر جهان و نه تغییر آن منتشر می شود، می بینیم. مثلاً در بخشی از مطالب به معرفی متفکرین و دانشمندان حوزه اقتصاد و تاریخ و... ایرانی خارج از کشور می پردازد. متفکرینی معلوم الحال و در عین حال سکولار که در مقاطعی با همین رویکرد رادیکال به سرمایه های علمی و انسانی نظام اسلامی ضربه وارد کرده بودند. اما در حال حاضر به نظر می رسد دو طیف از نظرات روشنفکران بیشتر در حال بالیدن است و با اقبال طبقه ناآگاه تحصیل کرده هم مواجه شده اند. یک طیف طرفداران نظریه امتناع تفکر در ایران و انحطاط تاریخی به سرمداری سید جواد طباطبائی و طیف دیگر دنباله روهایی

نظریه عقلانیت و معنویت مصطفی ملکیان. حضور و بروز این دو طیف از یک پروسه را چگونه تفسیر می فرمایید؟

دکتر حقانی: این ها بخشی از همان جریان هستند. جریانی که به نظر بنده به ماجرایی تغییرات در ایران نگاه پروسه ای دارند. و حتی در جاهایی ممکن است این ها نقدهایی هم به جریانات پروژه ای داشته باشند اما این نقد به معنی این نیست که مبانی آن ها را قبول ندارند، بلکه به روش های آنان منتقدند. هر کدام این افراد و جریانات هم بخشی را مورد توجه و تمرکز قرار داده اند. از جمله همان بحث جایگزینی اخلاق و عقلانیت به جای دین که این تفکر، تفکر غربی و ماسونی است و با این ادبیات در کشور ما رواج پیدا می کند. در بحث امتناع تفکر هم نوعی به بن بست کشاندن و بن بست نشان دادن راهی که جامعه ما در حال طی کردن آن است، منظور است. وقتی شما این راه را به عنوان یک راه بن بست نشان می دهید و معتقدید که این فضا ظرفیت تفکر را از دست داده و دیگر نمی تواند تفکر کند خود به خود زمینه پذیرش تفکر غربی را در جامعه فراهم می کنید. البته روی این مسئله نیاز به بحث مستوفایی وجود دارد. این مفروضی است که از سوی این آقایان مطرح می شود و واقعاً بنده مایه های تاریخی و سندی این نوع مفروضات را خیلی ضعیف می دانم. شما بیا بیا در ایران با امتناع تفکر مواجه شوید؟ تداوم تفکر را ممکن ندانید؟ این مسائل باید با بحث جدی تاریخی مورد بررسی قرار گیرد. در خصوص جایگزینی اخلاق و عقلانیت هم به نظر بنده به اندازه کافی بحث صورت گرفته است و افراد صاحب نظر در این زمینه اظهار نظر کرده اند که نتیجه این اظهارات نشان می دهد که بدون دین طی کردن مسیر تعالی معنویت به بیراهه می رود. ما تفکر دینی را که منشأ وحیانی دارد و از سوی خدا و انبیاء برای ما آمده است بخواهیم کنار بگذاریم و با تفکر خودبنیاد و سطحی خودمان بخواهیم برای انسان و بشر راه تعیین کنیم بدون هیچ ضمانت اجرایی یعنی به اخلاق و عقلانیت حواله دهیم در حالی که هر دو این ها تحت شرایط ویژه ای می توانند از مسیر خارج شوند.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر به عنوان سؤال آخر، بفرمایید که تأثیر منفی آموزه های آثار زرین کوب با توجه به [ماسون بودن] او بر بدنه آموزشی دانشگاه ها و بطور خاص نحوه ی نگرش ما به تمدن کلاسیک ایران پس از اسلام را

❧ انسانی هست که در عین حالی که قاتل هست نوازنده خوبی هم هست، سرپاس مختاری همین گونه بود در عین حالی که موسیقی دان بود به راحتی انسان می کشت در این حالت بیائیم با این عنوان که خوبی افراد را مطرح کنیم بگوییم این فرد در آن وضعیت آدم لطیفی بود حالا با آن جنبه منفی اش هم، کاری نداریم. معمولاً این گونه می شود که در پایان به این نتیجه می رسند که حساب سیاست از هنر جداست و فرد در این پروژه از سرپاس مختاری و دیگران یک قهرمان می سازد. تمام این ها حاصل نوع نگاهی است که زرین کوب رواج داد.

چگونه ارزیابی می کنید؟

دکتر حقانی: زرین کوب همان طور که عرض کردم علاوه بر دو قرن سکوت، در «نه شرقی، نه غربی انسانی» هم تقریباً همان تفکر ماسونی را رواج می دهد. در جاهایی هم به دنبال ترویج نوعی تفکر اشرافی از نوع صوفیانه / ماسون زده و نه عرفان حقیقی [علی الخصوص در ارزش میراث صوفیه است. اشاره ای به ارتباط صوفی گری با تفکر ماسونی در دوره مشروطه داشته باشیم. در مشروطه ماسون ها اتفاقاً در مقاطعی که دچار سختی و مشکلات برای ادامه فعالیت می شدند در قالب تحرکات درویشی و صوفی گرایانه آراء خودشان را به نمایش می گذاشتند. در صوفیه این ظرفیت وجود دارد. شریعت گریزی و تساهل و تسامحی که در صوفیه وجود دارد و به اصول مذهب هم کنایه می زند پیوند آن ها را با تفکر ماسونی برقرار می کند. این طور نیست که از صوفیه به عنوان ابزار استفاده شود. نسبت هایی هم بین صوفیه و فراماسونری وجود دارد. اگر در صوفیه شریعت گریزی مشاهده می شود در فراماسونری دین گریزی کاملاً آشکار است. قبل از تأسیس لژ بیداری، انجمن اخوت در ۱۳۱۷ قمری تأسیس می شود در طبقه پایین محل انجمن جلسات ماسون ها برگزار می شود. اتفاقاً آن جریان که زرین کوب و حسین علا هم در آن حضور دارند در لژ ملی ادامه دهنده همین نحله هستند. این دو به جای گونیا و پرگار درعلائم فراماسونری از کشکول و تبرزین در لژهای خود استفاده می کنند. از یاهو و یاعلی به عنوان اسم رمز در لژهایشان به کار می برند. همین مسئله را ما در «ارزش میراث صوفیه» زرین کوب می بینیم. یک مسیر برای به حاشیه راندن فقه و دین و نگاه دینی. در «دو قرن سکوت» به نوعی اسلام ستیزی و باستان گرایی مشخص است. در «نه شرقی و نه غربی انسانی» تفکر اومانستی ماسونی خودش را نشان می دهد. در اغلب دست پروردگان زرین کوب نوعی نسبی انگاری را مشاهده می کنیم. این افراد به حقایق تاریخی که می رسند

کاملاً سعی دارند مخاطب خود را خلع سلاح کنند. مثلاً در خصوص تاریخ اسلام می گویند ما به طور حتم نمی توانیم قضاوت کنیم که حق با علی (ع) بوده یا با معاویه یعنی به این شکل تصور نسبی

انگاری را حتی در بین دانشجویان رواج می دهند. چیزهایی که واقعاً مشخص است. در همه ادیان بر روی مکانت و شرافت حضرت امیر(ع) صحنه می گذارند، آن وقت در جامعه ایرانی این گونه عنوان می شود که خیر ما نمی توانیم قضاوت کنیم. وقتی با این نگاه نسبی انگارانه وارد تاریخ می شوید هر خائنی می تواند خادم باشد. مثلاً آن فرد می خواست از منظر خودش ایران را نجات دهد بنابراین رفت و قرارداد ۱۹۱۹ را منعقد کرد قراردادی که ایران را مستعمره می کرد. فرد دیگری می خواست ایران را نجات دهد قرارداد رویتر را بست، ۷۰ سال منابع زیرزمینی و روزمینی ایران را واگذار کرد. وقتی این گونه وارد می شویم رضاخان هم توجیه می شود. اخیراً مد شده برخی در این طرف و آن طرف از رضاخان تعریف و تمجید می کنند و معتقدند اقدامات او و پسرش که کاملاً ضد دینی و ضد ملی است فعالیت های خوبی بوده و توجیه می شود. علت آن است که فرد نگاه نسبی انگاری دارد و به حق و باطل در تاریخ اعتقاد ندارد، به این نسبی انگاری ملتزم و معتقد می شود و آن را ترویج می کند. این که شما در بررسی تاریخی خود نقاط ضعف و قوت یک جریان را شرح دهید این یک بحث است اما این که براساس و براین پایه استدلال کرده و آن جریان را تطهیر کنید گرفتار نسبی انگاری شده اید. مثلاً جریان جاسوسی را تطهیر کنید این مسئله چیزی فراتر از آن است که نقاط مثبت و منفی افراد را ببینید. انسانی هست که در عین حالی که قاتل هست نوازنده خوبی هم هست، سرپاس مختاری همین گونه بود در عین حالی که موسیقی دان بود به راحتی انسان می کشت در این حالت بیائیم با این عنوان که خوبی افراد را مطرح کنیم بگوییم این فرد در آن وضعیت آدم لطیفی بود حالا با آن جنبه منفی اش هم، کاری نداریم. معمولاً این گونه می شود که در پایان به این نتیجه می رسند که حساب سیاست از هنر جداست و فرد در این پروژه از سرپاس مختاری و دیگران یک قهرمان می سازد. تمام این ها حاصل نوع نگاهی است که زرین کوب رواج داد.

فرهنگ عمومی: خیلی تشکر و قدردانی می کنیم از این که حوصله کردید و در این گفتگوی طولانی ما را یاری دادید. ●



❧ قبل از تأسیس

لژ بیداری، انجمن اخوت در ۱۳۱۷ قمری تأسیس می شود در طبقه پایین محل انجمن جلسات ماسون ها برگزار می شود. اتفاقاً آن جریانی که زرین کوب و حسین علا هم در آن حضور دارند در لژ ملی ادامه دهنده همین نحله هستند. این دو به جای گونیا و پرگار درعلائم فراماسونری از کشکول و تبرزین در لژهای خود استفاده می کنند. از یاهو و یاعلی به عنوان اسم رمز در لژهایشان به کار می برند. همین مسئله را ما در «ارزش میراث صوفیه» زرین کوب می بینیم. یک مسیر برای به حاشیه راندن فقه و دین و نگاه دینی. در «دو قرن سکوت» به نوعی اسلام ستیزی و باستان گرایی مشخص است. در «نه شرقی و نه غربی انسانی» تفکر اومانستی ماسونی خودش را نشان می دهد. در اغلب دست پروردگان زرین کوب نوعی نسبی انگاری را مشاهده می کنیم.



ادبیات



رمان انقلاب؛ مختصات، بایدها و نبایدها

استاد رضا رهگذر»

با گذشت حدود بیست‌ونه ساله از پیروزی انقلاب بزرگ و بی‌نظیر اسلامی در کشورمان و انتشار آثار داستانی متعددی با موضوع انقلاب، همچنان شاهد دغدغه‌ی بزرگ مسئولان فرهنگی و دلسوزان روشن‌بین انقلاب، در مورد نبود رمانی که توانسته باشد منصفانه، آگاهانه و همه‌جانبه، تصویری قابل قبول از این انقلاب بزرگ بی‌بدیل قرن، پیش روی مردم کشورمان و جهان، از این نسل و نسل‌های آتی قرار دهد، هستیم. در این باره -خاصه در سالیان نخست پس از پیروزی انقلاب- داستان‌های کوتاه بسیاری نوشته و منتشر شده است. داستان‌های بلند و رمان‌واره‌های "زرد" و یا با نگاه تحریف‌گرانه از سوی

رهگذر در قلمرو نقد ادبی نمونه‌های اعلای یک نقد منصفانه‌ی متعهدانه‌ی سالم آرمان‌گرایانه و اخلاقی هستند که هر منتقد ادبی نیازمند به مطالعه و آموختن از آن‌ها است. کتاب "ادبیات داستانی پس از انقلاب" یک نمونه از نقد و بررسی‌های عمیق و دقیق و گسترده و به راستی بی‌نظیر در قلمرو نقد ادبی معاصر است که در پایان آن ایشان به بحثی نظری در خصوص رمان انقلاب و باید و نبایدهای آن پرداخته‌اند. از آن استاد محترم که لطف کرده و این متن را در اختیار ما قرار دادند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌کنیم.

اشاره:

مطلبی که پیش روی شما است، بخشی از کتاب ارزشمند "ادبیات داستانی پس از انقلاب" اثر استاد رضا رهگذر (دکتر محمد رضا سرشار) است. استاد رهگذر را بی‌تردید باید برجسته‌ترین چهره‌ی ادبیات داستانی واقع‌گرای آرمان‌خواه شیعی و تجسم‌راستین آن دانست. استاد رهگذر به بسیاری از چهره‌های نام‌آور داستان‌نویسی پس از انقلاب ایران، نویسندگی آموخته است و آثار جاودان نقد ادبی او، ره‌آموز منتقدان ادبی متعلق به ساحت ادبیات ملتزم به آرمان‌های انقلاب اسلامی بوده، است. آثار استاد رهگذر بدون استثناء، متعهدانه، قوی، جذاب، آرمان‌گرایانه و انقلابی‌اند و برخی آثار داستانی او نظیر رمان "آنک آن یتیم نظر کرده" به لحاظ نثر و رعایت فنون نگارش داستانی در اوج بلاغت و پاکیزگی و سلامت قرار دارند. آثار استاد

رمان مورد نظر انقلاب، کدام است

چنین اثری، در وهله‌ی اول، باید به لحاظ پیرنگ و ساختار، «رمان» به معنی درست و فنی کلمه باشد. سابقه‌ی داستان‌نویسی ما در داخل کشور، از مشروطه به این سو، نشان می‌دهد که نویسندگان ایرانی اصولاً «رمان» نمی‌نویسند؛ بلکه آنچه به این نام از آنان منتشر می‌شود، عمدتاً داستان کوتاه بلند، داستان بلند و یا در بهترین صورت خود- در تعبیری متناقض‌نما- رمان کوتاه است. به طوری که، در ادبیات داستانی نوین ما، شاید به معنی درست کلمه، دو- سه «رمان» هم نداشته باشیم. نخستین مشخصه‌ی یک رمان، پیرنگ گسترده و گش و انبوه است. چنین پیرنگی را اگر بخواهیم به صورت تجسمی نشان بدهیم، باید تنه و شاخه‌های درختی همچون یک «افرای» کهنسال بارور، یا در اندازه‌ی کوچک شده‌اش، تنه و شاخه‌های یک درخت نارون تنومند سن و سال دار را رسم کنیم. آشنایان با چنین درخت‌هایی می‌دانند که، از تنه‌ی اصلی که بگذریم- که حکم همان شخصیت اصلی و ماجراهای مستقیماً مرتبط با او در داستان را دارد- از این تنه، شاخه‌های اصلی قطور و بلندی منشعب می‌شود؛ که حکم دیگر شخصیت‌های مهم داستان، بعد از شخصیت اصلی، و ماجراهای مستقیماً مرتبط با آنان را دارد. درعین حال که، از هر یک از این شاخه‌های اصلی، دهها شاخه‌ی فرعی منشعب شده است؛

بازاری‌نویسان و نویسندگان مارکسیست و غرب‌زده- نیز در این باره، متعدد نوشته و منتشر شده است. اما رمانی با اوصاف پیشگفته، که نیاز واقعی و از حقوق اولیه‌ی این انقلاب الهی است، هنوز چاپ و منتشر نشده است. تا آنجا که، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در دولت نهم، پس از توصیه‌ی مقام معظم رهبری به وزیر محترم متولی این وزارتخانه، در بدو تشکیل این دولت، مبنی بر لزوم توجه ویژه به ادبیات داستانی متعهد، و نیز تصدی «معاونت فرهنگی» این وزارتخانه توسط کسی که خود سابقه‌ی طولانی در امر داستان‌نویسی و نقد ادبی دارد، در همین مدت کوتاه، سلسله اقداماتی را در جهت جبران این نقیصه -تا حد ممکن- آغاز کرده است؛ که از آن جمله می‌توان به اعلام برگزاری جشنواره بزرگ ادبیات داستانی انقلاب با مشارکت حوزه‌ی هنری سازمان تبلیغات اسلامی اشاره کرد. آنچه در پی می‌آید، مرور گذرای تجربه‌های مستقیم صاحب این قلم، در این باره است. امید که به سهم خود، بتواند برای کسانی که از این پس بنا دارند در این راه گام بگذارند، مفید و راهگشا باشد.

❖ در سالیان نخست پس از پیروزی انقلاب- داستان‌های کوتاه بسیاری نوشته و منتشر شده است. داستان‌های بلند و رمان‌واره‌های "زرد" و یا با نگاه تحریف‌گرانه از سوی بازاری‌نویسان و نویسندگان مارکسیست و غرب‌زده- نیز در این باره، متعدد نوشته و منتشر شده است.

❖ نباید رمان انقلاب را، به تربیونی مفت و مجانی برای معرفی و تبلیغ افکار و احزاب و جریان‌های منحرف و معاند تبدیل کرد. این کار نیز، هر چند به نظر، راه رفتن بر لبه‌ی تیغ را می‌ماند و چه بسا بسیار دشوار به نظر می‌رسد، اما آشنایان به فوت و فن داستان‌نویسی می‌دانند که شدنی است؛ و این قدرها هم هراس‌انگیز نیست.

« ادبیات

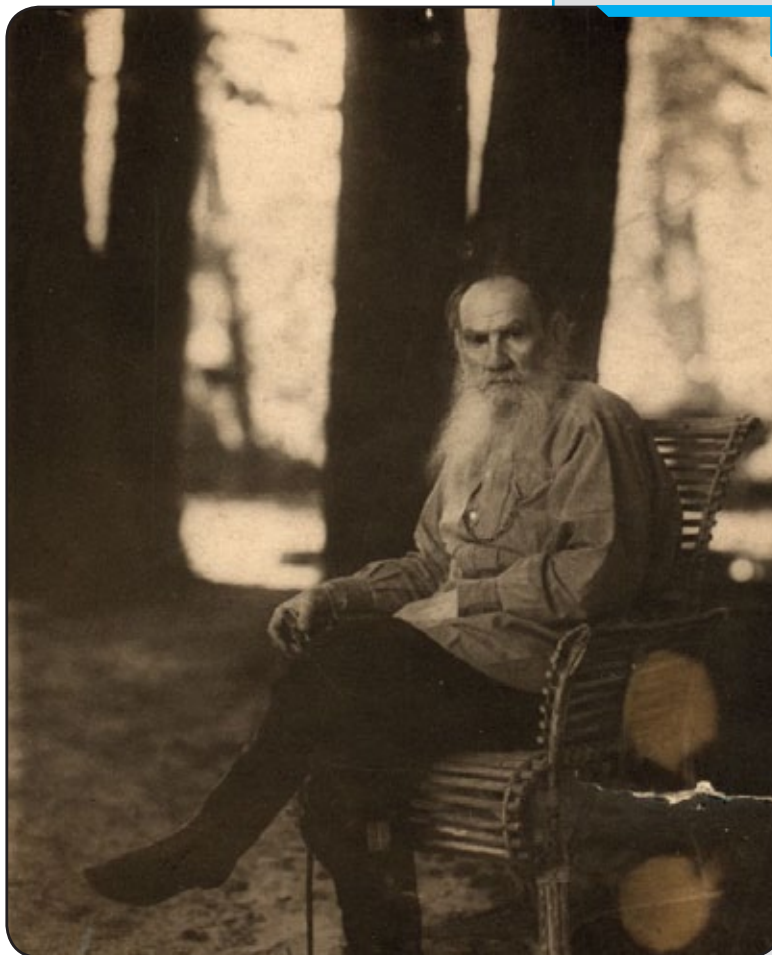
بلند» دانست.

۲ درباره‌ی مضمون و درون‌مایه و دیگر عناصر مهم و بنیادین نیز، کم‌وبیش و با تفاوت‌هایی، می‌توان -باید- مشابه چنین پیکره‌ای را، برای یک رمان به معنی درست کلمه، ترسیم کرد. ضمن آنکه، درباره‌ی عناصری همچون مضمون و درون‌مایه، علاوه بر لزوم تعدد و وسعت گستره، عمق و غنای در حداکثر ممکن، لازمه‌ی شکل‌گیری یک رمان به معنی فنی کلمه است. همچنان که، طول زمان تاریخی و تقویمی از زندگی قهرمانان اصلی، که محور یک رمان قرار می‌گیرد، چیزی در حدود عمر یک نسل از ایشان، یا دست کم از ابتدای تکوین شخصیت آنان برای ورود به مسائل و معرکه‌های اصلی و مهم مطرح در رمان، تا رسیدن به وضعیت ثبات‌آمیزی است که به نظر می‌رسد تا پایان عمرشان، دوام می‌یابد.

یک نمونه‌ی تام و تمام و کامل از این جهات، «جنگ و صلح»، اثر اثر رشک‌انگیز و -اگر نگوئیم بی‌بدیل- کم نظیر نابغه‌ی عالم داستان، لئو تولستوی است. * رمانی که یک قلم، فقط بالغ بر پانصد شخصیت داستانی دارد.

۳ چنین اثری، اگر پرداخت درست، فنی و ریزبافت داستانی داشته باشد، به طور طبیعی، نوشته‌ای طولانی و حجیم از کار درخواهد آمد؛ که قاعدتاً تعداد صفحات آن، سر به هزاران خواهد زد. مگر آنکه نویسنده، با بهره‌گیری از برخی از شگردهای رمان‌نو، درروایت و پرداخت، بتواند آن را در حجمی فشرده‌تر عرضه کند. که در آن صورت نیز، هزار تا هزار و دویست صفحه - با حروف منطقی معمول - حداقل تعداد صفحات قابل تصور برای چنین رمانی است. (درعین حال که، مبالغه در استفاده از شگردهایی همچون تداعی، تلخیص و مانند آنها، می‌تواند از عده‌ی خوانندگان عادی رمان، بسیار بکاهد.)

۴ داستان‌های صرفاً شکل‌گرفته بر بسترهای خانوادگی (مانند عمده‌ی داستان‌های زرد یا اغلب داستان‌های نویسندگان زن) - حتی با وجود داشتن طول بسیار - هرگز نه به معنی درست کلمه تبدیل به «رمان» می‌شوند و نه می‌توانند «رمان انقلاب» به معنی مورد انتظار شوند. طبعاً هر انسانی - و خاصه قهرمانان



که حکم دیگر شخصیت‌های نقش آفرین اما کم اهمیت‌تر از شخصیت‌های رده‌ی قبلی را دارند. و این سیر مراتبی از اصلی به فرعی و فرعی‌تر و...چندان ادامه می‌یابد، که احساس می‌شود آخرین شاخه‌ها، از نازکی، به ضخامت - مثلاً - یک چوب کبریت می‌رسند. اما، مجموعه‌ی مرتبط، هماهنگ و موزون این تنه و شاخه‌ها و شاخچه‌ها، پیکره‌ی رشید، انبوه، به سامان و زیبایی درختی واحد را تشکیل می‌دهند. درمقابل درخت تبریزی، که صرفاً مشتمل بر یک تنه‌ی صاف و مستقیم، با شاخچه‌های گردگرد آن است؛ که نسبت به تنه، جز حالت پیرایه‌ای را ندارند؛ و می‌توان آن را، شکل تجسمی پیرنگ «داستان

❖ بی‌تردید، درهر داستان به معنای درست کلمه، مهم‌ترین بستر، همان بستر خانوادگی است. اما سایر بسترها نیز، به تناسب مضمون و درون‌مایه اصلی موردنظر، نقشی برجسته و مهم ایفا می‌کنند، و در داستان، باید در حد و اندازه‌ی لازم خود، برجسته شوند و مدنظر قرار گیرند.

رمان‌هایی با موضوع اصلی انقلاب- همزمان، بر بسترهای گوناگونی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد و زندگی و فعالیت می‌کند و می‌بالد. مهم‌ترین این بسترها، عبارت‌اند از بستر خانواده، بستر جامعه، بستر اعتقادی، بستر تاریخی و سیاسی، بستر اقتصادی و...

بی‌تردید، درهر داستان به معنای درست کلمه، مهم‌ترین بستر، همان بستر خانوادگی است. اما سایر بسترها نیز، به تناسب مضمون و درون‌مایه اصلی موردنظر، نقشی برجسته و مهم ایفا می‌کنند، و در داستان، باید در حد و اندازه‌ی لازم خود، برجسته شوند و مدنظر قرار گیرند. لازمه‌ی اهتمام به چنین امری توسط نویسنده نیز، داشتن اطلاعات و سیر عمیق از این مقولات به ظاهر فراداستانی است. به گونه‌ای که، هیچ نویسنده‌ی حتی سالمندی نیز، به تصویر اینک خود در سالیان پیش و پس از انقلاب در این کشور حضور داشته و زندگی کرده است، و به صرف اتکا بر دیده‌ها و شنیده‌ها و تجارب شخصی خویش، قادر به نمایندن کافی و وافی و صحیح این بسترها در داستان، و تأثیر آن‌ها بر زندگی، شخصیت و افکار قهرمانانش، و درنهایت به تصویر کشیدن ریشه‌های شکل‌گیری، نضج و تحقق انقلاب اسلامی نخواهد بود. به علاوه، از آنجا که یک سلسله جریان‌های فرامرزی و بین‌المللی، همچون فراماسونری، صهیونیسم، استعمار و امپریالیسم، یا ابرقدرت‌هایی مانند انگلیس، روسیه، آلمان، فرانسه، آمریکا یا رژیم اشغالگر قدس نیز، هر یک در دوران‌هایی و به نوعی، در مقدرات کشور ما دخیل بوده و از حامیان و اربابان طیف‌هایی از حاکمان و دولتمردان داخلی بوده‌اند، نویسنده‌ی رمان انقلاب، باید از این جریان‌ها و روابط و دول و ریشه‌ها و علل توجه ویژه آنها به این بخش از کره‌ی زمین نیز، اطلاعات لازم، داشته باشد. آگاهی از پیشینه، نحوه‌ی فعالیت و دامنه‌ی نفوذ جریان‌های

فکری و سیاسی‌ای همچون مذهبی‌های سنتگرا، مذهبی‌های نوگرا، اسلامگراهای متصل به روحانیت و اسلامگراهای مستقل از روحانیت، مذهبی‌های متحجر، شبه‌روشنفکران شیفته‌ی غرب، شبه‌روشنفکران وابسته به بلوک شرق (مارکسیسم و کمونیسم)، روشنفکران مستقل و دیگر جریان‌های فکری و احزاب و تشکله‌ها و گروه‌های سیاسی داخلی (در مجموع، تاریخ معاصر کشور) نیز، از دیگر لازمه‌های کار نویسنده‌ی رمان انقلاب -در شکل و اندازه‌ی مورد انتظار- است. اما لازمه‌ی نمایاندن طبیعی و قابل قبول این بسترهای مهم در چنین رمانی، آن است که شخصیت اصلی و شخصیت‌های مهم رمان، افرادی به لحاظ فکری، بالاتر از سطح عوام باشند. چنین اشخاصی یا باید از افراد دارای تحصیلات عالی و دارای دغدغه‌های جدی فکری (اعتقادی، اجتماعی، سیاسی...) باشند، یا از همان ابتدای زندگی، به سبب نوع تربیت و محیط خانوادگی و اجتماعی، صاحب چنین دغدغه‌های فراشخصی و فراعوامانه‌ای شده باشند، یا آنکه در طول زندگی، خواه ناخواه به این وادی‌ها کشیده شده و به این مسائل، درگیری یافته باشند. و شاید مناسب‌ترین نمونه چنین قهرمانانی، افراد تحصیل‌کرده‌ی مبارز باشند. ورود در چنین حیطه‌هایی نیز، نیازمند حداقل آشنایی درست و علمی با درون و بیرون تشکیلات حکومتی، امنیتی و نظامی رژیم گذشته است. همان‌گونه که اشاره شد، پرواضح است که منظور از این همه، غفلت از جنبه‌های خانوادگی، شخصی، عاطفی و احساسی آن قهرمانان، و ارائه تصویری صرفاً اجتماعی و سیاسی از شخصیت آنان، نیست (از قضا این، همان اشتباهی است که بسیاری از نویسندگان متعهد ما، در نوشتن تعداد زیادی از داستان‌های مربوط به جبهه و جنگ هشت‌ساله مرتکب شدند؛ و کمترین

❖ سابقه‌ی داستان نویسی ما در داخل کشور، از مشروطه به این سو، نشان می‌دهد که نویسندگان ایرانی اصولاً «رمان» نمی‌نویسند؛ بلکه آنچه به این نام از آنان منتشر می‌شود، عمدتاً داستان کوتاه‌بلند، داستان بلند و یا در بهترین صورت خود- در تعبیری متناقض‌نما- رمان کوتاه است.

❖ طول زمان تاریخی و تقویمی از زندگی قهرمانان اصلی، که محور یک رمان قرار می‌گیرد، چیزی در حدود عمر یک نسل از ایشان، یا دست کم از ابتدای تکوین شخصیت آنان برای ورود به مسائل و معرکه‌های اصلی و مهم مطرح در رمان، تا رسیدن به وضعیت ثبات آمیزی است که به نظر می‌رسد تا پایان عمرشان، دوام می‌یابد.

❖ اگر مقاومت جانانه و ایثارگرانه و هشیاری مردم خداجوی ما در برابر سیل بنیان کن توطئه‌ها و تهاجم‌ها - از همه‌سو - و رهبری خدایی امام خمینی نبود، اینک اثری از انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران و تبعات مثبت و چشمگیر جهانی آن، باقی نبود.

« ادبیات

زیانش، از دست دادن مخاطبان عام - که در حقیقت خوانندگان اصلی رمان و داستان اند - بود). بلکه، همچنان که در ابتدای این بخش از بحث تأکید شد، در هر حال، هر رمان اصیلی، از همین بستر خانوادگی آغاز می‌شود، و در طول مسیر نیز، بیشترین اهتمام خود را در نمایاندن خصایص شخصیتی قهرمانانش صرف می‌کند. منظور آن است که رمان انقلاب، ضمن توجه کامل به این جنبه، نباید از سایر بسترهای متشکله و مؤثر بر شخصیت و سرنوشت قهرمانان خود غفلت کند، یا به اندازه‌ی کافی، به آن‌ها نپردازد.

❖ قهرمان اصلی چنین رمانی، ناگزیر، باید شخصی باشد که یا از ابتدا به اسلام انقلابی و آرمان‌های امام خمینی باور عمیق و قلبی داشته باشد، یا آنکه در طول داستان، به این اعتقاد برسد. به عبارت دیگر، او نمی‌تواند و نباید فردی تا پایان بی‌اعتنا یا مخالف و معاند با اسلام و انقلاب باشد. همچنان که در شخصیت‌های مهم داستان نیز، در صورت وجود تنوع و تکثر آراء و اعتقادات، طبعاً نمی‌شود چه به لحاظ عده و چه عده، غلبه را به معاندان و مخالفان یا بی‌اعتنایان داد.

❖ معنای پیشنهادهای اخیر، البته این نیست که رمان انقلاب مورد نظرم، به اصطلاح تکثرگرایان (پلورالیست‌ها)، یک رمان تک‌صدایی و یک‌طرفه است که در آن، همه چیز نه براساس سیر طبیعی تکوین شخصیت‌ها و روابط واقعی اجتماعی پیش می‌رود، بلکه همه‌چیز، از قبل، صرفاً براساس خواست و تصمیم نویسنده تعیین شده و شکل گرفته است. به عبارت دیگر، منظور این نیست که نویسنده، به اشخاص و صدهای مخالف - علی‌رغم وجودشان در جامعه - اجازه‌ی اظهار نظر و بلندشدن

نمی‌دهد. طبعاً، چنین آثاری، نمی‌توانند باور و همدلی خواننده‌ی منصف و حق‌طلب - متعلق به هر طیف فکری و اعتقادی - را به خود جلب کنند؛ و در نتیجه، آن بُرد و تأثیر لازم را در طیفی وسیع از مخاطبان، نخواهند داشت. اما - آن‌چنان که اخیراً در آثار برخی افراد ساده‌لوح یا استحال‌شده، که جرئت اقرار به وقوع این تحول در خود را ندارند، و حتی در آثار داستانی مرتبط با دفاع مقدس مرسوم شده است - از آن سوی بام نیز نباید افتاد. به این معنی که، با توجیهات سخیف و بی‌مبنای شبه‌فنی و استدلال‌های سستی از این قبیل، نباید رمان انقلاب را، به تربیونی مفت و مجانی برای معرفی و تبلیغ افکار و احزاب و جریان‌های منحرف و معاند تبدیل کرد. این کار نیز، هر چند به نظر، راه رفتن بر لبه‌ی تیغ را می‌ماند و چه بسا بسیار دشوار به نظر می‌رسد، اما آشنایان به فوت و فن داستان‌نویسی می‌دانند که شدنی است؛ و این قدرها هم هراس‌انگیز نیست.

نوشتن چنین داستان‌هایی، البته، به مراتب دشوارتر از نوشتن داستان‌های تک‌صدایی است. اما به همان نسبت نیز، حاصل کار، بارها دلنشین‌تر، باورپذیرتر، مؤثرتر و مانا‌تر، از آب در خواهد آمد؛ و طیف به مراتب وسیع‌تری از مخاطبان را به خود جلب خواهد کرد. یک ملاک قضاوت راجع به چنین آثاری این است که داستان، در حالی که چندصدایی و موضع آن نسبت به دیگر گرایش‌های فکری منصفانه است، برای مخاطبان حق طلب غط‌آموزی ندارد؛ و برآیند کلی محتوایی‌اش، متمایل ساختن دل و اندیشه‌ی مخاطبان به حقیقت و حقانیت اسلام، انقلاب اسلامی و ارزش‌های آن است. در این ارتباط نیز، دوستان داستان‌نویس ما خوب است توجه داشته باشند که: الف) هر مکتب ادبی متعهدی که برای ادبیات

❖ از آنجا که یک سلسله جریان‌های فرامرزی و بین‌المللی، همچون فراماسونری، صهیونیسم، استعمار و امپریالیسم، یا ابرقدرت‌هایی مانند انگلیس، روسیه، آلمان، فرانسه، آمریکا یا رژیم اشغالگر قدس نیز، هر یک در دوران‌هایی و به نوعی، در مقدرات کشور ما دخیل بوده و از حامیان و اربابان طیف‌هایی از حاکمان و دولتمردان داخلی بوده‌اند، نویسنده‌ی رمان انقلاب، باید از این جریان‌ها و روابط و دول و ریشه‌ها و علل توجه ویژه آنها به این بخش از کروی زمین نیز، اطلاعات لازم، داشته باشد.

❖ هر مکتب ادبی متعهدی که برای ادبیات شأن سازندگی و تعالی‌بخش معنوی برای نوع بشر قائل است، در واقعیت‌گرایان‌ترین شکل خود، خواه ناخواه، مقداری آرمان‌گرا نیز هست. یعنی خود را کاملاً و صددرصد، اسیر دست و پابسته‌ی وضع موجود نمی‌داند و نمی‌کند. به عبارت دیگر، از نوعی «واقعیت‌گرایی متعالی» پیروی می‌کند.



و دورانی حدوداً پانزده ساله را- به صورت زیرزمینی و مخفی- برای رشد و تکوین خود، و یک دوران حدوداً یکساله را به صورت مبارزه‌ی آشکار و علنی و همگانی طی کرد تا به پیروزی اولیه و ساقط کردن رژیم دوهزارو پانصد ساله‌ی شاهنشاهی دست یافت، به نظر می‌رسد یکی از بهترین مبداهای زمانی برای این انقلاب، همان ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ باشد. هرچند، در صورت داشتن فرصت و توانایی، نویسندگی چنین رمانی می‌تواند ابتدای زمان رمان خود را تا دوران‌هایی همچون مشروطه، یا آغاز مبارزات پارلمانی مدرس با رضاخان، یا هنگام اعلام وجود رسمی جمعیت فداییان اسلام، یا حضور فعال آیت‌الله کاشانی در جریان نهضت ملی شدن صنعت نفت نیز عقب ببرد. با این همه، پررنگ‌ترین بخش پیش از پیروزی انقلاب چنین رمانی، طبعاً باید به همان پانزده - شانزده سال از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ اختصاص یابد.

زمان انتهای چنین رمانی می‌تواند از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ تا پایان جنگ تحمیلی و ارتحال حضرت

شأن سازندگی و تعالی بخش معنوی برای نوع بشر قائل است، در واقعیت‌گرترین شکل خود، خواه ناخواه، مقداری آرمانگرا نیز هست. یعنی خود را کاملاً و صددرصد، اسیر دست و پابسته‌ی وضع موجود نمی‌داند و نمی‌کند. به عبارت دیگر، از نوعی «واقعیت‌گرایی متعالی» پیروی می‌کند. در عین حال که پیوسته مراقب است به ورطه‌ی رمانتیسیسم یا ایده‌آلیسم محض، فرونگلتد. (ب) حتی واقعیت‌گرترین نویسندگان، خود نیز نیک می‌دانند که نه امکان باز تاباندن تمام واقعیت را در قالب داستان دارند و نه اصولاً لزومی دارد که خود را به چنین مشقتی بیندازند. همچنان که نظریه‌پردازان این مکتب نیز، چنین توصیه‌ی نالازمی را به پیروان خود نکرده‌اند. آنچه در این میان مهم است، هنر ایجاد «توهم واقعیت» در ذهن و ضمیر مخاطب است. هنر و مهارت واقعی نویسنده، در اینجاست که خود را نشان می‌دهد و باید نشان بدهد.

با توجه به اینکه انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی، در واقع از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ آغاز شد،



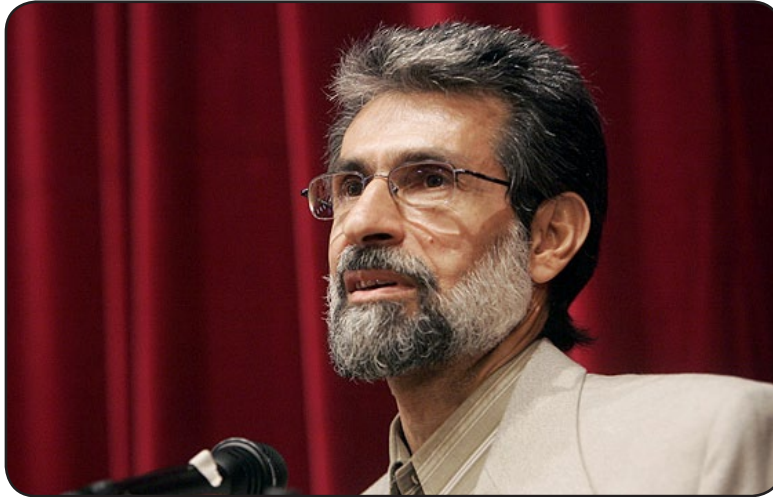
قهرمانان اصلی یا مهم رمان به یکی از سرزمین‌هایی که این تأثیرها در آن نمود بیشتری یافته (مانند لبنان) و حضور طولانی مدت آنان در آنجاها، و استفاده از شگردهایی از این قبیل، میسر می‌شود (کاری که تا حدودی، در داستان "رقص در دل آتش" سعید عاکف، صورت گرفته است).

چند توصیه‌ی فرعی

- ادبیات زندان و تبعید

(در رژیم گذشته) بخشی از ادبیات داستانی انقلاب هست؛ اما به تنهایی برای شکل‌دهی رمان انقلاب، کافی نیست.

- مبارزات فکری و قلمی روشنفکران، یا مبارزات چریکی و زیرزمینی گروه‌های شبه نظامی، می‌تواند بخشی از رمان مورد نظر انقلاب باشد؛ اما همه‌ی آن، نه. درست است که مبنای انقلاب اسلامی ما، فرهنگ، باورهای مذهبی و اندیشه اسلامی است، اما رمان مورد نظر، نباید به ورطه‌ی رمان‌های «عقاید» در بغل‌تد. رمان‌هایی که اساس آن‌ها بر جدل‌های کلامی و طرح لخم و پوست‌کنده‌ی عقاید به شکل افراطی و خسته‌کننده است، طیفی وسیع از خوانندگان رمان را، از خواندن چنین آثاری، منصرف می‌کنند. همچنان که هر انقلابی - و از جمله، انقلاب ما - آمیزه‌ای از فکر و اندیشه و عمل است، داستان آن نیز باید چنین باشد. بنابراین، داستان‌هایی با آدم‌ها و حوادث اندک و بحث‌ها و جدل‌های طولانی، که اغلب نیز (همچون «زنده باد مرگ» ناصر ایرانی) در مکان‌ها و محیط‌های دربسته، و به دور از اجتماع بزرگ انسان‌های انقلابی و غیر انقلابی می‌گذرد، نمی‌توانند انتظار دلسوزان این عرصه را، برآورند. داستان حجیم نزدیک به سه هزار صفحه‌ای «آتش بدون دود» نادر ابراهیمی، توانسته است تا حدودی، چنین تعادلی را بین این جنبه‌ها ایجاد کند. هرچند، سمت و سوی آن



امام تا حتی سال‌های اخیر، متغیر باشد. این امر، تابع دامنه‌ای است که نویسندگان برای کار خود انتخاب کرده و پیرنگی است که برای داستان‌های ریخته است. اما به نظر می‌رسد مناسب‌ترین و به طور نسبی کامل‌ترین محدوده‌ی زمانی برای چنین داستانی، تا پایان جنگ تحمیلی باشد. زیرا - همچنان که همگان مستحضرند - یک دهه‌ی اول پس از پیروزی انقلاب، زمان وقوع تحولات بسیار و شگفتی‌سازی در عرصه‌ی انقلاب شد، که نقشی اساسی در نمایاندن آن سوی واقعی چهره‌ی افراد و جریان‌های سرشناس سیاسی و اعتقادی و دوستان و دشمنان واقعی داخلی و خارجی اسلام، انقلاب، نظام جمهوری اسلامی و در کل، کشور و ملت ایران داشت. همچنان که اگر مقاومت جانانه و ایثارگرانه و هشیاری مردم خداجوی ما در برابر سیل بنیان‌کن توطئه‌ها و تهاجم‌ها - از همه‌سو - و رهبری خدایی امام خمینی نبود، اینک اثری از انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران و تبعات مثبت و چشمگیر جهانی آن، باقی نبود.

چنانچه رمان مورد نظر، سالیان پس از پیروزی انقلاب را نیز در برگیرد، بسیار خوب خواهد شد اگر گوشه‌ای از تأثیرهای شگرفی که این انقلاب الهی در سطح جهان، خاصه منطقه ایجاد کرده است نیز، نمایانده شود. این کار، مثلاً از طریق سفر یک یا چند تن از

با توجه به اینکه انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی، در واقع از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ آغاز شد، و دورانی حدوداً پانزده ساله را - به صورت زیرزمینی و مخفی - برای رشد و تکوین خود، و یک دوران حدوداً یک ساله را به صورت مبارزه‌ی آشکار و علنی و همگانی طی کرد تا به پیروزی اولیه و ساقط کردن رژیم دوهزار و پانصد ساله‌ی شاهنشاهی دست یافت، به نظر می‌رسد یکی از بهترین مبداهای زمانی برای زمان این انقلاب، همان ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ باشد.

در نهایت، لزوماً آنچه مورد انتظار ماست، نیست؛ و در آن، عملاً نام و نشانی از نهضت امام خمینی و انقلاب اسلامی - به این معنا - مشاهده نمی‌شود. از نمونه‌های خارجی و ترجمه‌ای، «گذر از رنج‌ها» اثر حجیم آلکسی تولستوی، شاید مدل مناسب‌تری برای این کار باشد. این اثر، همچنین، به لحاظ آمیختن هنرمندانه‌ی انقلاب بلشویکی و جنگ جهانی و جنگ‌های داخلی نیز، نمونه‌ی مناسبی است.

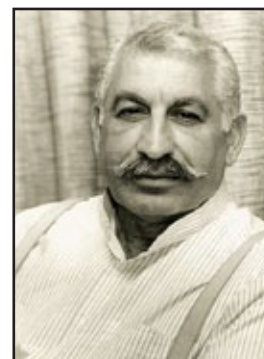
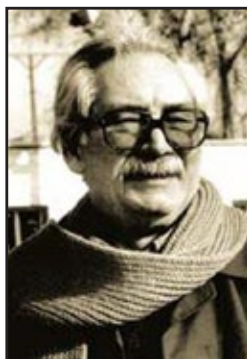
- بی‌تردید، داشتن تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه از اوضاع و شرایط قبل و بعد از انقلاب، برای نویسندگی رمان انقلاب، بسیار مفید و کارساز است؛ و در شرایط مساوی از نظر توان نویسندگی، اولویت و ترجیح در پرداختن به این مهم با چنین نویسندگی است. اما این، به آن معنا نیست که نویسندگان جوان‌تری که آن زمان را درک نکرده‌اند، قادر به پرداختن به این کار نیستند. این افراد نیز می‌توانند با مطالعه‌ی متون مناسب و دیدن فیلم‌های - مستند و غیر مستند - مربوط به آن زمان، کمبود تجربه‌ی شخصی در این باره را، به مقدار زیادی جبران کنند. در عین حال که، نویسندگان گروه اول هم - همچنان که پیش تر نیز اشاره شد - در موارد زیادی، از مراجعه به نوشته‌ها و فیلم‌های پیشگفته، بی‌نیاز نیستند. - نویسندگانی که قصد دارند به نوشتن رمان مورد نظر درباره‌ی انقلاب بپردازند، بهتر است داستان‌های بلند و رمانواره‌هایی را که پیش‌تر در همین موضوع نوشته و منتشر شده است، با دقت و نگاهی منتقدانه بخوانند. این کار، حداقل سه فایده می‌تواند برای آنان داشته باشد: اول. بعضی نکاتی را که ممکن است از نظرشان مغفول مانده

باشد به یاد می‌آورند. دوم. متوجه قوت‌ها و ضعف‌های آن آثار می‌شوند، و به طور طبیعی خواهند کوشید آن قوت‌ها را در آثار خود داشته باشند و حتی ارتقا دهند، و از افتادن به ورطه‌ی آن ضعف و نقصان‌ها بپرهیزند. سوم. از پیمودن دوباره‌ی راه‌های رفته بپرهیزند، و بکوشند در کار خود، از زوایایی تازه و متفاوت به موضوع بنگرند، و به سهم خود، نوآوری‌هایی داشته باشند.

برخی از این داستان‌ها - صرف نظر از مواضع اعتقادی و سیاسی نویسندگان و درونمایه‌شان - عبارت‌اند از: زنده باد مرگ (ناصر - ایرانی)، حوض سلطون (محسن مخملباف)، "آتش از آتش"، "کلاغ‌ها و آدم‌ها"، "بادها خبر از تغییر فصل می‌دادند"، "پشه‌ها" (جمال میرصادقی)، رازهای سرزمین من (رضایرانی)، آتش بدون دود (نادر ابراهیمی)، سیاه‌چمن، اسماعیل (امیرحسین فردی)، قطار ۵۷ (رضا رئیسی)، اسیر زمان (اسماعیل فصیح)، "مدار صفر درجه" و "درخت - انجیر معابد" (احمد محمود)، طبل آتش (علی اصغر شیرزادی)، موریانه (بزرگ علوی)، فردا شکل امروز نیست (نادر ابراهیمی)، "خداحافظ برادر" و "اصیل آباد" (محمدرضا سرشار).

پی‌نوشت:

صاحب این قلم، سال‌ها پیش، در کتابی حجیم با عنوان «نگاهی تازه به جنگ و صلح» به تفصیل درباره‌ی این اثر، سخن گفته است. مقام معظم رهبری، با وجود تعریف از «جنگ و صلح» معتقدند که قدرت و دامنه‌ی نفوذ قلم لئوتولستوی، محدود به طبقه‌ی اشراف و درباریان و مرفهان جامعه‌ی روسیه‌ی زمان خود است؛ و سایر طبقات مردم را در بر نمی‌گیرد. ●



❖ حتی
واقعیت‌گراترین
نویسندگان، خود
نیز نیک می‌دانند
که نه امکان باز
تاباندن تمام
واقعیت را در قالب
داستان دارند و نه
اصولاً لزومی دارد
که خود را به چنین
مشقتی بیندازند.
همچنان که
نظریه‌پردازان این
مکتب نیز، چنین
توصیه‌ی نالازمی
را به پیروان خود
نکرده‌اند. آنچه
در این میان مهم
است، هنر ایجاد
«توهم واقعیت»
در ذهن و ضمیر
مخاطب است.
هنر و مهارت
واقعی نویسنده،
در اینجاست که
خود را نشان
می‌دهد و باید
نشان بدهد.

نیست انگاری در ادبیات معاصر (۲)

احمد شاملو

اسیر "تقدیر مصنوع" و پیرانگر نیست انگار

❖ وی نخستین
شاعری است که
از «تقدیر مصنوع»
سخن به میان
آورده است:
آیا تو جلوه‌ی
روشنی از تقدیر
مصنوع
انسان‌های قرن
مائی؟
انسان‌هایی که من
دوست می‌داشتم
که من دوست
می‌دارم؟

«آنچه در نظر بسیاری از ما نیست انگاری می‌نماید، تظاهر به نیست انگاری است. نیست انگاری حقیقی سهمگین‌تر از آن است که جز سرآمدان تاریخ جدید آن را تاب بیاورند. حتی کافکا با همه‌ی شهرتی که دارد از حدود «تقدیرمصنوع» فراتر نرفته و نیست انگاری او فانتزی است.»

یوسفعلی میرشکاک



شاملو در میان شاعران معاصر کمتر «حوالت گوئی» کرده است و هرگاه از وادی حوالت گوئی سربرآورده، بیشتر به «تقدیرمصنوع» پرداخته است. یعنی که خودآگاهانه سخن گفته است. وی نخستین شاعری است که از «تقدیرمصنوع» سخن به میان آورده است:

آیا تو جلوه‌ی روشنی از تقدیرمصنوع
انسان‌های قرن مائی؟
انسان‌هایی که من دوست می‌داشتم
که من دوست می‌دارم؟

و این یکی از اندک حوالت گوئی‌های درست اوست «تقدیرمصنوع»، تقدیر اغلب انسان‌های روزگار «نیست انگاری» است. شاملو در نیمه‌ی نخست زندگی خود یکی از مظاهر همین تقدیر است.

اما «جلوه‌ی روشن» تقدیرمصنوع نیست، چون شاعر است در تصرف وجه تاریک این تقدیر است. یا به عبارت دقیق‌تر، نمی‌داند براو چه می‌رود و فی‌المثل چرا زود هنگام ازدواج کرده و پدر شده است یا چرا سر از حزب توده درآورده، چرا با مرتضی کیوان دوستی عمیق پیدا کرده، چرا تحصیلات متوسطه را در نیمه‌راه ترک گفته، چرا...؟ نمی‌داند، آشفته است و خود را نه تنها شاعر خلق این سرزمین، بلکه شاعر تمام خلق‌های ستمدیده و محروم جهان می‌انگارد و در پی تحقق این انگاره، سراسیمه به هرسویی می‌دود و به هرکاری دست می‌زند. ترجمه می‌کند، به ادبیات کودکان رو می‌آورد، نشریات مختلفی را از حوض به اوج و از اوج به حوض می‌برد. سناریو می‌نویسد و...الخ، اما در نمی‌یابد

که متظاهر به «نیست انگاری» است. اگر «نیست انگاری» شاملو مصنوع نبود، همان گونه که پیشتر گفته شد، خود را به هدایت ملحق می‌کرد، آنچه در نظر بسیاری از ما نیست انگاری می‌نماید، تظاهر به نیست انگاری است. نیست انگاری حقیقی سهمگین‌تر از آن است که جز سرآمدان تاریخ جدید آن را تاب بیاورند. حتی کافکا با همه‌ی شهرتی که دارد از حدود «تقدیرمصنوع» فراتر نرفته و نیست انگاری او فانتزی است. نیست انگار اصیل که پروای دو جهان ندارد و بلکه بر خود نیز - ناگفته - دچار تکبر زده است، چگونه ممکن است مغلوب سایه‌ی هولناک پدر خود باشد؟ البته زبان اندیشی نیز وجهی از نیست انگاری است که بیشتر در قوم یهود و اقلیت‌هایی از این دست مصادیق خود را آشکار می‌کند. بهر حال، شاملو «نیست انگار» حقیقی نیست. زیرا کافر حقیقی نیست. در پیروی از تقدیر تکنولوژیک (تقدیرمصنوع) همان شعارهایی را به نظم و نثر سر می‌دهد که در نیمه‌ی از جهان آن روزگار علناً و رسماً سر داده می‌شوند و در نیم دیگر جهان، صورت غالب مردم در هوای تحقق آن شعارها به احزایی همچون توده در ایران و حزب بعث در سوریه و عراق و از این قبیل، ایمان آورده‌اند و در غرب صورت انتظار منجی، از عیسی علیه‌السلام به لنین استحاله پیدا کرده است و در شرق... بگذریم. مغلوب تقدیر تکنولوژیک (تقدیرمصنوع) شدن ویژه‌ی شاملو نیست. من به جرأت می‌گویم جز اصحاب موعود امم بقیة الله الاعظم صلوات الله علیه، دیگران مغلوب تقدیرمصنوع اند و غالباً هم خسرالدنیا و الآخره. اما شاملو هر چه باشد «خسرالدنیا» نیست زیرا جوهر شاعرانه‌ی وجود وی نمی‌توانست بدون پرستش (اعم از مذموم و ممدوح) بماند و در خلال شعار دادن به نفع فرد منتشر (ازدحام

«زبان اندیشی نیز وجهی از نیست انگاری است که بیشتر در قوم یهود و اقلیت‌هایی از این دست مصادیق خود را آشکار می‌کند.»

اینجاست که چنین پرستشی کاذب است. شاملو سعدی نیست که بگوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

اما صادقانه، پرستش کاذب خویش را دنبال می‌کند. این پرستش عین شرک است، اما شاعر از روی سراسیمگی همه چیز را می‌پرستد، چرا؟ زیرا از احوال دل خود غافل است. او را برای پرستش آورده‌اند، آمده است تا نخستین حواله گوی «تقدیر مصنوع» در ساحت عشق مجاز باشد. اما هنوز زمان او فرا نرسیده است. نخست باید «معشوق» را در صورت‌های پراکنده و جزئی پرستش کند:

دوست داشتن شوک‌ها

گزنه‌ها و آویشن‌ها

و خون سبز کلروفیل

برزخم برگ لگد شده

دوست داشتن شهر

و عشقش.

دوست داشتن سایه‌ی دیوار تابستان

و زانوهای بی‌کاری

در بغل

دوست داشتن شالی زارها

پاها و

زالوها.

اگر شاملو در این «پرستش منتشر» صادق نبود، تصاویری به این دقت و رقت رقم نمی‌زد. یکی از یکی تأمل برانگیزتر:

دوست داشتن پیری سگ‌ها

و التماس نگاهشان

و درگاه دکه‌ی قصابان

تیپا خوردن

و بر ساحل دورافتاده‌ی استخوان

از عطش گرسنگی مردن

دوست داشتن غروب

با شن‌گرف ابری‌هایش

و بوی رمه در کوچه‌های بید

قصه آن در میان نیست که سخنوری شاملو در این مقال گوشزد شود. نقد صوری آثار وی انشاءالله واپسین مقال ما خواهد بود. سخن بر این مدار می‌گشت که شاملو نخست

نفوس) و ضمن دعوی پرستیدن انسان که بیرون از مصادیق عینی و ملموس و محسوس محض گزافه و محال است.

مدام خار خار یافتن «معشوقی» با اوست که سزاوار پرستش باشد. هنگامی که دردمندانه می‌نالد:

من جار خاموش سقف لانه‌ی خود بودم

من شیر خواره‌ی مادر یأس خود

دامن آویز دایه‌ی درد خود بودم

ناخواسته فاش می‌گوید که من اگر به «خود پرستی» افتاده‌ام، از آنروست که بتی سزاوار پرستش نیافته‌ام.

جار (لامپ) خاموش سقف لانه‌ی سردخود بودن، یکی از ویرانگرترین صورت‌های «تقدیر مصنوع» است که صدها میلیون انسان در ورطه‌ی آن دست و پا می‌زنند. زیرا سعه‌ی وجودی آن‌ها محدودتر از آن است که خدا را بپرستند (ثم ردناهم اسفل سافلین). در دوزخ نیست انگاری نیز، نه می‌شود به پرستش خود روی بیاورند (زیرا تاب کفر ندارند) نه دوزخی دیگری فارغ و مستعد عشق و پرستش یافت می‌شود که او را قبله قرار دهند. شاملو سال‌ها دیگران را می‌پرستد:

و من همچنان می‌روم

با شما و برای شما

- برای شما که این گونه دوستار تان هستم -

و آینده‌ام را چون گذشته

می‌روم سنگ بردوش

سنگ الفاظ

سنگ قوافی

تا زندانی بسازم و در آن محبوس بمانم

زندان دوست داشتن.

دوست داشتن مردان

و زنان

دوست داشتن نی لبک‌ها

سگ‌ها

و چوپانان

دوست داشتن چشم به راهی

و ضرب انگشت بلور باران

بر شیشه‌ی پنجره.

دوست داشتن کارخانه‌ها

مشت‌ها، تفنگ‌ها

آیا شاعر در این پرستش صادق است؟ البته؛ مشکل

◀ شاملو نخست

صورت تفصیلی

«ماده - مادر» را

پرستش می‌کند.

پرستش این

صورت تفصیلی

هر چند جز تشدید

کبر و غرور حاصلی

برای پرستنده

ندارد.

◀ شاعر اندک اندک ضمن ستایش و نیایش کثرات، به پرستش انسان روی می آورد. این انسان مفهومی است انتزاعی که در آغاز چهره‌ی خاصی ندارد شاملو هر جا که پای این انسان به میان می آید، از شعر دور می شود و به خطابه میل می کند و در خطابه‌های خود نیز غالباً جز شعار چیزی تحویل مخاطب نمی دهد.

صورت تفصیلی «ماده- مادر» را پرستش می کند. پرستش این صورت تفصیلی هر چند جز تشدید کبر و غرور حاصلی برای پرستنده ندارد:

چنین ام من

قلعه نشین حماسه‌های پراز تکبر

سمضر به ی پرغور اسب وحشی خشم

بر سنگفرش کوچی تقدیر -

او را برای پرستش مظهر این صورت تفصیلی آماده می کند. شاعر اندک اندک ضمن ستایش و نیایش کثرات، به پرستش انسان روی می آورد. این انسان مفهومی است انتزاعی که در آغاز چهره‌ی خاصی ندارد:

انسان

شیطانی که خدا را به زیر آورد

جهان را به بند کشید

و زندان‌ها را درهم شکست

کوه‌ها را درید

دریاها را شکست

آتش‌ها را نوشید

و آب‌ها را خاکستر کرد.

شاملو هر جا که پای این

انسان به میان می آید، از

شعر دور می شود و به

خطابه میل می کند و در

خطابه‌های خود نیز غالباً

جز شعار چیزی تحویل

مخاطب نمی دهد:

انسان

این شقاوت دادگر

این متعجب اعجاب انگیز

انسان

این سلطان بزرگترین عشق و

عظیم‌ترین انزوا

و از این قبیل پرستش‌ها که:

آیا انسان معجزه‌ای نیست؟

شاعر در پی عشق و پرستشی است که وجه اجمالی داشته باشد، اما چون یافت نمی شود، جهد می کند که

خود را متقاعد کرده و به پرستش صورت تفصیلی انسان (فرد منتشر) برانگیزد:

آه، به جهنم!

پیراهن پشمین صبر

برزخم‌های خاطره‌ام می پوشم

و دیگر هیچگاه به دریوزگی عشق‌های وازده

بر دروازه‌ی کوتاه قلب‌های گذشته،

حلقه نمی زنم

◀ جار (لامپ)
خاموش سقف
لانه‌ی سرد خود
بودن، یکی از
ویرانگرترین
صورت‌های
«تقدیر
مصنوع» است که
صدها میلیون
انسان در ورطه
ی آن دست و پا
می زنند.

اما این عهد زود شکسته می شود و شاعر باردیگر به این گمان که همزاد خود را یافته است، به ستایش از معشوق مجازی می پردازد. همان معشوقی که شاعر با حضور وی احساس می کند به کودکی برگشته است. این معشوق همچنان دو وجهی است، هم زن است، هم مادر. من این سخن را که شاملو تحت تأثیر عقاید فروید بوده نمی پذیرم. با خواندن فروید و مارکس و نیچه، شاعران روزگار تجدد به چیزی دست پیدا نمی کنند و اگر خود از حیث نیست انگاری به آن جایگاه نرسیده باشند که عهده‌ی را - که غالباً عهد با گذشته است - بشکنند و عهد تازه‌ای - که غالباً عهد با مدرنیته - است، ببندند، خواندن آثار متفکران و شاعران و نویسندگان غرب به آن‌ها هیچ کمکی نمی رساند.

چیزی در من فروکش کرد

چیزی در من شکفت

من دوباره در گهواره‌ی کودکی خویش

به خواب رفتم

و لبخند آن زمانی ام را

باز یافتم.



❖ سراینده در این شعر و نظایر آن، بی‌پناهی انسان عصر نیست انگاری را برملا می‌کند. البته شاملو وقوف تفصیلی نسبت به آنچه برملا می‌کند، ندارد. در پی پناهی است که هم حوائج بزرگسالانه‌ی او را برآورده کند و هم بار هرگونه مسئولیتی را از دوش او بردارد. چنین پناهی صرفاً در گهواره‌ی کودکی و در آغوش مادر یافت می‌شود. اما چون کودکی و بازگشت به آغوش مادر محال است، شاعر از معشوق مجازی تصویری ارائه می‌دهد که همزمان هم زن است و هم مادر.

« ادبیات



در من شک لانه کرده بود
دست‌های تو چون چشمه‌ایی به سوی من جاری شد
و من تازه شدم من یقین کردم
یقین را چون عروسکی در آغوش گرفتم
و در گهواره‌ی سال‌های نخستین به خواب رفتم
در دامانت که گهواره‌ی رویاهایم بود.
صرف نظر از توانائی یا ناتوانی سراینده در اینگونه شعرها
اگر از چشم انداز تأویل بنگریم، یتیم بودن شاعر - البته به
معنای مظهر فرد منتشر - آشکار است.
سراینده در این شعر و نظایر آن، بی‌پناهی انسان عصر
نیست انگاری را برملا می‌کند. البته شاملو وقوف تفصیلی
نسبت به آنچه برملا می‌کند، ندارد. در پی پناهی است که
هم حوائج بزرگسالانه‌ی او را برآورده کند و هم بار هرگونه
مسئولیتی را از دوش او بردارد. چنین پناهی صرفاً در
گهواره‌ی کودکی و در آغوش مادر یافت می‌شود. اما چون
کودکی و بازگشت به آغوش مادر محال است، شاعر از معشوق
مجازی تصویری ارائه می‌دهد که همزمان هم زن است و هم
مادر. اما شاعر هنوز هم «همزاد» خود را نیافته است. پس
بهبتر است تا رسیدن به همزاد محض و تام و تمام، معشوق را
مظهر ازدحام نفوس و فردمنتشر هم جلوه بدهد تا لااقل اگر
معشوق مصداقی، درست و حسابی از آب درنیامد، معشوق
مفهومی را به عنوان دستاویز ستوده باشد.

صدایت می‌زنم
گوش بده قلبم صدایت می‌زند
شب گرداگردم حصار کشیده است
و 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.
سرچشمه‌ی دریاهاست
انسان سرچشمه‌ی دریاهاست.
ریاکاری شبه اومانستی شاملو کاملاً آشکار است. اگر
انسان به معنی عام کلمه سرچشمه‌ی دریاهاست، پس به
معشوق خاصی که هم مادر باشد و هم زن و هم چشمانش

سرچشمه دریاهاست، نیاز نیست. اما شاعر سیاست زده گمان
می‌برد می‌تواند مفهوم عام انسان را در مصداق همان معشوق
خاص - مادر، همسر - ستایش کند. آشکار است که شاعر
هنوز مقر و مستقر ویژه‌ای برای اندیشه و عاطفه‌ی خود نیافته
است و گرنه بدون هیچ تمهید مقدمه‌ای، مصداق و مفهوم را
یکی نمی‌شمرد:

و چشم‌های تو سرچشمه‌ی دریاهاست
انسان سرچشمه‌ی دریاهاست
یکی دیگر از نشانه‌های بدون مقر و مستقر بودن شاعر در
میان‌سالی وی، تکرار مضامینی است که پیش از این (در بخش
اول این مقال) به آن‌ها اشاره کرده‌ایم.

دوشادوش زندگی
در همه‌ی نبردها جنگیده بودی
نفرین خدایان در تو کارگر نبود
و اکنون ناتوان و سرد
مرا در برابر تنهائی
به زانو در می‌آوری.

آیا تو جلوه‌ی روشنی
از تقدیر مصنوع انسان‌های قرن مائی؟
انسان‌هایی که من دوست می‌داشتم
که من دوست می‌دارم؟



دیگر جانیست
قلبیت پراز اندوه است.
چرا شاعر آنچه را در چند سال پیش گفته، در این شعر
(به تو بگویم) تکرار می‌کند؟ آشکار است که هربار در صورتی
خاص و معشوقی متمایز از دیگران، معبود آرمانی خود را
جستجو می‌کند و به آن دل می‌بندد، اما مدتی بعد می‌بیند
که این یک نیز «جلوه‌ای روشن از تقدیر مصنوع» است. شاملو
که در رأی و نظر و هشیاری معمولی و عادی، پرستنده‌ی
مظاهر تقدیر مصنوع (تقدیر تکنولوژیک) است، چرا در شعر
خود و هشیاری غیر عادی (لحظات سرودن و مداخله‌ی
ضمیر ناخودآگاه) جلوه‌های روشن (تجلی‌های آشکار) تقدیر
مصنوع را مورد پرسش و نکوهش تلویحی قرار می‌دهد؟
با اینکه پاسخ دادن به این پرسش هنوز زود است و باید
با مرور آثار شاعر اندک اندک به پاسخ برسیم، اما چون

❖ مسلماً از
شاعران نیست
انگار معاصر که
از حدود سطح و
صورت زبان فراتر
نرفته‌اند، نمی‌توان
توقع داشت که
در این ساحت -
اغراق - به پایگاه
شاعران حکیم و
عارف برسند



پرسش را نه چندان بی‌هنگام، مطرح کرده‌ایم، پاسخی نه چندان به‌هنگام، برای آن لازم است: شاملو درهشیاری خود، روشنفکری است همچون دیگر روشنفکران روزگار خویش، اما در ناهشیاری شاعرانه، معشوق و معبودی عتیق و باستانی می‌طلبد. زنی که درعین امروزی بودن ویژگی‌های یک معشوق اساطیری را دارا باشد. از این حیث شاملو عاشقترین شاعر روزگار ماست و در این ساحت که برترین ساحت سرودن و نیایش است با شاعری مواجهیم که در طلب معشوق فردی، صورت جمعی این معشوق را می‌ستاید. ستودن همه‌ی زنان کاری است که فقط شاملو به آن پرداخته است و از این حیث شاملو درست در نقطه‌ی مقابل هدایت قرار دارد و همین تقابل موجب تمایز وی از دیگر شاعران و نویسندگان نیست انگار شده است. شاملو علیرغم شکستی که بارها و بارها در ساحت عشق مجاز متحمل می‌شود، با یقینی شگرف معتقد است که بالاخره آن همزاد خاص (مادر، معشوق) را خواهد یافت. و همین یقین است که او را برمی‌انگیزد تا صورت جمعی معشوق (زن به معنای عام و البته واقعی کلمه) را ستایش کند:

شما که عشقتان زندگی‌ست
شما که خشمتان مرگ است.
شما که تابانده‌اید در یأس آسمان‌ها
امید ستارگان را
شما که به وجود آورده اید سالیان را
قرون را
و مردانی زاده‌اید که نوشته‌اند بر چوبه‌ی دارها
یادگارها
و تاریخ بزرگ آینده را با امید
در بطن کوچک خود پرورده‌اید.
و شما که پرورده‌اید فتح را
در زهدان شکست.
نقل تمام شعر در اینجا ضرورتی ندارد. به ناگزیر پاره‌هایی از آن را یاد می‌کنیم:
شما که سوزانده‌اید جرقه‌ی بوسه را
بر خاکستر تشنه‌ی لب‌ها
و به ما آموخته‌اید تحمل و قدرت را در شکنجه‌ها
و در لقب‌ها.



و در اندیشه‌ی شماست
مردی که زورقش را می‌راند
بر آب دوردست.



شما که زیبائید تا مردان
زیبائی را بستایند
و هر مرد که به راهی می‌شتابد
جادویی لبخندی از شماست



شما که روح زندگی هستید
و زندگی بی‌شما اجاقی ست خاموش



شما که در سفر پهراس زندگی، مردان را
در آغوش خویش آرامش بخشیده‌اید.
و شما را پرستیده است هر مرد خودپرست.
این شعر از حیث ستایش زن و زنانگی (نیمی از بشریت)
بی‌نظیر است، اما نیست انگاری شاعر یا بهتر بگوییم آن وجه
از نیست انگاری شاعر که به ضمیر خودآگاه وی برمی‌گردد،
پایان شعر را با مداخله‌ی خود تباه می‌کند:
عشق تان را به ما بدهید

به جای حق سبحانه و تعالی، یکی از جلوه‌های بی شمار او را پرستیده‌اند، جلوه‌هایی که حتی اگر استثنائی باشند. رنگی از رنگبازی به ظاهر بی پایان حقند. معشوق مجازی چه چند لحظه پرستیده شود، چه سالیان سال، جز غرور و غفلت از حق، پاداشی به عاشق راستین خود نمی‌دهد. هم از اینرو عاشق، حسرت عمر از دست رفته‌ی خود را می‌خورد. عشق مجاز اما، برای نیست انگاران معجزه‌ای است که خواه طی یک روز تمام شود و خواه سالیان سال بر تخت پرستش بنشینند، می‌تواند آنان را از هول مرگ در پناه بگیرد و طعم زندگی را به آنان بچشاند. آیا لازم است بگویم که نیست انگاری با ترس از مرگ و پرستش زندگی و لذت بردن از آن (به هر قیمتی) ملازم است؟ نخست شواهدی در این باب از زبان شاملو بنگریم:

امشب عشق گوارا و دلپذیر
و مرگ نحس و فجیع....

♦♦♦

اما من از مرگ به زندگی گریخته بودم.

♦♦♦

و در می‌یافتم
از راهی که بودا گذشته است.
به زندگی باز می‌گردم.

♦♦♦

با مرگ نحس پنجه می‌فکن!
بودن به از نبود شدن...الخ.

♦♦♦

واز ایندست. و اما عشق مجاز، همانگونه که یادآور شدیم می‌تواند برخلاء ناشی از نیست انگاری چیره شود. اما نه برای همگان، تنها برای شاعران و نه حتی برای فیلسوفان و رمان نویسان و... مگر اینکه از نیروی جادویی شعر و دیده و دیدار شاعران، برخوردار باشند. شاعر می‌تواند با عشق یک زن، با ساده‌ترین واژه‌هایی که در ذهن و بر زبان دیگران بی هیچگونه حاصلی می‌لولند، چیزی پدیدآورد که بی‌سابقه بوده است.

مثلاً از همین شاعر:
چرا که عشق
خودفرداست
خود همیشه ست



شما که عشقتان زندگی است
و خشمندان را به دشمنان ما
شما که خشمندان مرگ است

اگر زن و زنانگی مظهر عشق و مرگ توأمان باشد، تحزب (ماو دیگران) نمی‌شناسد، که اگر می‌شناخت، قرن‌ها قرن پیش، زندگی بشر پایان یافته بود. اگر بنده بخواهم در این مقال از حقیقت زن و زنانگی سخن به میان بیاورم، از مقصود خود دور خواهم افتاد. همین قدر می‌گویم که توقع شاعر از زن و زنانگی در پایان شعر، تمام ستایش‌های پیشین را نقض می‌کند. با این وجود، آنچه در این شعر و تمام آثار دیگر شاملو جالب است، گریزاز نیست انگاری با توسل و تمسک به عشق مجاز است، یا دقیق‌تر بگویم: سعی در گریز از نیست انگاری، با پناه بردن به مظاهر عشق زمینی است. آیا می‌توان در پناه عشق مجاز، از نیست انگاری گریخت؟ مسلماً عشق مجاز نمی‌تواند با نیست انگاری - به معنی تام و تمام کلمه - مقابله کند، اما می‌تواند پناهی یا پناهگاهی و بهتر است بگویم تسکینی باشد تا انسان - شاعرو غیر شاعر - با آن روزگار بحران را پشت سرگذارد و یکسره یا به حق رو کند بابه باطل. در عشق مجاز برای اهل حق، عبرتی و حسرتی باقی می‌ماند و شرمساری از اینکه چرا مدتی

❖ آنچه در این شعر و تمام آثار دیگر شاملو جالب است، گریز از نیست انگاری با توسل و تمسک به عشق مجاز است، یا دقیق‌تر بگویم: سعی در گریز از نیست انگاری، با پناه بردن به مظاهر عشق زمینی است. آیا می‌توان در پناه عشق مجاز، از نیست انگاری گریخت؟ مسلماً عشق مجاز نمی‌تواند با نیست انگاری - به معنی تام و تمام کلمه - مقابله کند.

❖ در عشق مجاز

برای اهل حق،
عبرتی و حسرتی
باقی می‌ماند و
شرمساری از
اینکه چرا مدتی به
جای حق سبخانه
و تعالی، یکی از
جلوه‌های بی‌شمار
او را پرستیده‌اند،
جلوه‌هایی که حتی
اگر استثنائی باشند.
رنگی از رنگبازی
به ظاهر بی‌پایان
حقند. معشوق
مجازی چه چند
لحظه پرستیده شود،
چه سالیان سال،
جز غرور و غفلت
از حق، پاداشی به
عاشق راستین خود
نمی‌دهد.

خواسته و ناخواسته به جناب حکیم ابوالقاسم فردوسی اقتدا کرده و از چشم انداز اغراق سخن گفته‌اند. مسلماً از شاعران نیست انگار معاصر که از حدود سطح و صورت زبان فراتر نرفته‌اند، نمی‌توان توقع داشت که در این ساحت - اغراق - به پایگاه شاعران حکیم و عارف برسند، اما به هر حال همان اندک مایه از نیروی اغراق است که می‌تواند شاعری همچون شاملو را یاری کند تا بکوشد از نیست انگاری بگریزد. چگونه؟ اینگونه که درباره‌ی معشوق مجازی خود اغراق بگوید و رابطه‌ای غالباً ناپایدار نسبتی محدود را، چنان عظیم و غریب تصویر کند که هم خود باگفته‌ی خویش مجاب شود و هم دیگران را به هم‌بازی و همدردی برانگیزد. اگر شاعران پدیده‌ای را - هر چه باشد، خواه مرگ یک پرنده، خواه عشق یک زن، خواه... - فراتر از حدود آن پدیده ننگرند و آنچه را اتفاق افتاده است هنگفت و شگرف تلقی نکنند، هرگز نمی‌توانند آن را با کلمات معمولی به ما نشان بدهند: فی المثل شاملو آنجا که می‌خواهد یگانگی خود را با مردم بیان کند، می‌گوید:

زیرا میان من
و مردمی که به سان عاصیان
یکدیگر را در آغوش می‌فشریم
دیوار پیرهنی حتی
در کار نیست.

آشکار است که شاعر اغراق می‌گوید. اما هر چند این اغراق در عرصه‌ی ستایش و پرستش مردم به نتیجه‌ای نمی‌رسد، در عرصه‌ی عشق مجاز، نه تنها شاملو را به یکی از چهره‌های معروف شعر معاصر بدل می‌کند، بلکه موجب می‌شود که شاعر هنگام نومی‌د از مردم و وقوف به تو خالی بودن شعارها و دروغین بودن احزاب، به جای اینکه از گریبان نیست انگاری محض سربرکند، به ستایش و پرستش معشوقی رو می‌آورد به این گمان (البته باطل) که او را از گزند نیست انگاری دور نگه می‌دارد:

همه ی بت‌هایم را می‌شکنم
تافرش کنم بر راهی که تو بگذری
این بت‌ها، تمام مفاهیم انتزاعی و مقولات کلی و دغدغه‌های روشن‌فکرانه‌اند...

● ادامه دارد...

شاعران نیروی غریبی دارند که می‌توانند به کمک آن هر کنیز مطبخی یا حتی یک روسپی را تا اوج قله‌های عشق و پرستش فراببرند و اگر معشوق - خواه ملکه‌ی یک کشور باشد، خواه یک زن خیابانی - بتواند در برابر این نیرو، صرفاً آینگی کند (یا ایستادگی کند، اما آینه‌وار) شاعر با زبان به یگانگی می‌رسد و معشوق با نتایج این یگانگی به جاودانگی. اما زنان روزگار ما به تعبیر همین شاعر نیست انگار، جلوه‌های روشن تقدیر مصنوع انسان معاصرند و نمی‌توانند آینگی کنند. آینگی کردن در این مقام حقیقتاً کار دشواری است: زیرا شاعر لحظه‌ای افسرده است و لحظه‌ی دیگر شاد، گاهی دیوانه‌وار دوست می‌دارد و گاه ناگهان در خود فرو می‌رود. گاهی هفته‌ای بی‌اشتهاست و گاهی ممکن است سه وعده را یک وعده کند. گاهی مؤمن است و گاهی کافر و در یک کلمه مصداق دقیق تناقض است، بهتر است بگویم شاعر تناقضی عمودی است که همچون دیگران به نظر می‌آید، اما اگر جهان درونی وی را یک شبانه روز به یک آدم عادی هم‌سن و سال وی بدهند، آن بنده‌ی خدا اگر بی‌درنگ سبکته نکند؛ در ساعات آخر، کاملاً از پا در آمده و مشاعر خود را از دست می‌دهد. شاید به نظر بیاید اغراق می‌کنم. اگر فراموش نکرده باشید که یکی از مهم‌ترین چشم اندازهای شعر یا به تعبیر اهل صورت و علمای بدیع، یکی از مهم‌ترین صنایع و فنون سخنوری، «اغراق» است. ممکن است چنین تصور شود که اغراق، صرفاً در حماسه سرایی به کار می‌آید و فقط ابیاتی از ایندست را اغراق باید شمرد:

چمانده‌ی دیزه هنگام گرد
چرانده‌ی کرکس اندر نبرد
فزاینده‌ی بادآوردگاه
فشانده‌ی خون ز ابر سیاه



اما آنجا که خواجه شیراز می‌فرماید:
زین آتش نهفته که در سینه‌ی من است.
خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت
یا آنجا که حضرت ابوالمعانی مولانا بیدل می‌فرماید:
گاهی بر صبح پیچیدم گهی با گل جنون کردم
به چاک صد گریبان خویش را از خود برون کردم

همه چیز آب می‌شود و از بین می‌رود،
 "تنها دیوارهای خاکستری زندان
 نومییدی من بر جای می‌ماند"
 "در دوره‌ی خاصی از خودشناسی... خود
 را نفرت‌انگیز می‌یابی... می‌بینی چیزی
 نیستی مگر لانه‌ی موش‌های صحرایی که
 کثافت‌های زیادی در خود پنهان کرده
 است... کثافت‌هایی که در آن جا می‌یابی،
 فطری و ذاتی است. می‌فهمی که با همین
 بار به این دنیا قدم گذاشته‌ای و به همین
 دلیل به طرزی فهم ناشدنی یا شاید هم
 بسیار فهم‌شدنی از این جهان، خواهی
 رفت.
 این کثافت، عمیق‌ترین چیزی است که
 می‌یابی"
 "چه موجود درمانده‌ای هستم...
 هیچ‌چیز. هیچ، هیچ. ضعف، خود ویرانی و
 لهیب شعله‌های آتش جهنم که زمین را
 می‌شکافد"[۱]

فرانتس کافکا



کافکا روایت گر بیمار یک انحطاط

فرانتس کافکا نویسنده‌ی نیهیلیست اهل چک یک بار درباره‌ی داستان‌هایش گفته است: "اگر می‌خواهید این داستان‌ها را بفهمید، باید مرا درک کنید، باید به زندگی، شخصیت، رنج‌ها و خواب‌های من وارد شوید" [۲]. به راستی فرانتس کافکا کیست و چه جایگاهی در ادبیات معاصر غربی دارد؟ در آغاز سخن، کافکا را "نیهیلیست" نامیدیم. باید پرسید نیهیلیست چیست و نسبت کافکا با آن چگونه است؟ در این گفتار مختصر می‌کوشیم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم.

فرانتس کافکا؛ یهودی آلمانی‌زبانی در پراگ

فرانتس کافکا در سوم ژوئیه ۱۸۸۳م در یک خانواده یهودی در پراگ متولد شد. پدر کافکا تاجر عمده‌ی لباس بود. پدر، مردی عبوس، قوی، بلندقد و سختگیر بود که به هیچ روی نتوانست ارتباط عاطفی سالمی با فرانتس برقرار نماید. فرانتس در کودکی و گاه حتی در بزرگسالی از پدرش می‌ترسید و سایه‌ی استبداد وی را بر سر خود حس می‌کرد. بعدها وقتی بزرگ‌تر شد [در سی‌وشش سالگی] نامه‌ای برای پدرش نوشت که هیچ‌گاه آن را به وی نداد. اما در آن به ترسیم رابطه‌ای سراپا اضطراب‌آلود، خشک و بیمار میان خودشان پرداخت. کافکا از پدرش می‌ترسید و در مقابل او احساس درماندگی می‌کرد و جرأت انتقاد و اعتراض به او را نیز [حداقل تا هنگام

بزرگسالی] نداشت. [۳]

اجداد فرانتس [به ویژه از طرف خانواده‌ی مادری] اغلب از خاخام‌های معتبر یهودی بودند. مادر بزرگ مادرش در حالت افسردگی شدید خودکشی کرده بود و در تبار آن‌ها سابقه‌ای از اختلالات روانی وجود داشت، نظیر همین کشمکش‌های روانی و میل به خودکشی بعدها در کافکا نیز دیده می‌شد. فرانتس در واقع کودکی وانهاده بود زیرا مادرش به دلیل وظیفه‌ی کمک‌کردن به شوهرش گاه از کافکا غافل می‌شد، هر چند که روابط کافکا و مادرش هیچ‌گاه به سردی رابطه‌ی او با پدرش نبود. [۴]

فرانتس در یک دبیرستان آلمانی، در رشته‌ی علوم انسانی تحصیل کرد و پس از آن در یک دانشگاه آلمانی‌زبان به تحصیل حقوق مشغول شد. در پراگ آن زمان یهودی‌ها مورد نفرت چک‌ها و آلمان‌ها قرار داشتند. کافکا به دلیل آلمانی‌زبان بودن با اهالی چک معاشرت چندانی نداشت و نیز به دلیل یهودی‌بودن مورد نفرت آلمانی‌زبان‌ها قرار می‌گرفت. فرانتس مدتی پس از فراغت از دانشگاه در یک "شرکت بیمه‌ی حوادث کارگران" مشغول به کار شد. فرانتس کارش را دوست نداشت و نیز اغلب اوقات از یک افسردگی عمیق و دل‌مردگی و بی‌انگیزگی رنج می‌برد. در یک نگاه کلی و کوتاه می‌توان فرانتس کافکا را دارای شخصیتی درمانده، بیمار، مأیوس، ناتوان و سردرگم دانست. او یک بار در یادداشت‌هایش چنین نوشت:

❖ در واقع کافکا

هر چه به پایان
عمرش نزدیک‌تر
می‌شد، پیوند
عمیق‌تری با میراث
تلمودی یهودیت
و زبان "ییدیش"
و عبری پیدا
می‌کرد. به تعبیری
در نمایش‌های
تئاتر ییدیش
کافکا ریشه‌های
یهودی‌اش را پیدا
می‌کرد.

❖ هر چه بیشتر از عمر کافکا می‌گذشت، ارتباط و پیوند او با محافل یهودی و حتی صهیونیستی بیشتر می‌شد. یکی از صهیونیست‌های جدی و فعال که ارتباط بسیار نزدیک و تأثیرگذاری فوق‌العاده‌ای آبه ویژه در اواخر عمر بر کافکا داشت، "ماکس برود" می‌باشد.

« ادبیات

جدی بود. او به دلیل عدم رشد سالم عاطفی و شخصیتی قادر به برقراری ارتباط‌های مستحکم و مداوم با دیگران [آبه ویژه فردی از جنس مخالف] نبود. نگاهی کوتاه به کم و کیف ارتباط‌های او با زنانی که وارد زندگی‌اش شدند، به خوبی این وضعیت بحرانی، متزلزل و نابسامان را نشان می‌دهد. کافکا در نامه‌ای که برای پدر یکی از دخترانی که با او نامزد شده و سپس آن را گسسته بود، نوشت خود به وضع بیمار گونه‌ی شخصیت و زندگی‌اش اعتراف کرده است. [۷]

فرانتس به درستی دریافته بود که بیماری و اختلالات جسمانی او بازتابی از وضعیت بیمار روانی‌اش هستند. او در نامه‌ای که برای دوستش (اسکار باوم) نوشته به این مطلب اشاره کرده است. کافکا نوشته است:

"بیماری جسمانی من فقط بازتاب بیماری روانی من است و ذهنم حاضر نیست به هیچ‌وجه آن را آرام کند" [۸]
در جایی دیگر نیز چنین نوشت:
"آدمی هستم کم‌حرف، غیرمعاشرتی، عبوس، سودایی و در حقیقت بیمار."

اولین مورد عشقی جدی در زندگی کافکا، آشنایی او با دختری یهودی به نام "فلیسه‌باوئر" در منزل ماکس برود می‌باشد. این آشنایی حدود دوسالی بعد به نامزدی آن‌ها انجامید. اما اندکی بعد کافکا این نامزدی را به هم زد و یک سال بعد مجدداً با فلیسه نامزد شد و چند ماه بعد دوباره آن را به هم زد. رفتار کافکا در خصوص ارتباط با فلیسه کاملاً از یک شخصیت متزلزل و سردرگم حکایت می‌کند. نکته‌ی دیگر این‌که با توجه به برخی نامه‌ها و گفته‌ها که سال‌ها پس از مرگ کافکا منتشر گردیده است، بحث این احتمال پدید آمده



❖
کافکا بر اثر تشویق‌های برود به عرفان یهودی (کابالا) روی آورد و در سال‌های پایانی عمرش خود را غرق در مطالعه‌ی فرهنگ و ادبیات یهودی نمود.

"من فقط می‌توانم بخزم و نه چندان بهتر از نوعی حشره"
و باری دیگر زندگی خود را "زندگی سگی" نامیده بود، او در یادداشت مربوط به ۱۵ اوت سال ۱۹۱۳ چنین نوشته بود: "تنها راه رهایی از رنج‌هایی که طرف صبح دل آدم را پر می‌کند، بیرون پریدن از پنجره است." [۵]

کافکا در جوانی با افرادی آشنا شد که بعدها از یهودی‌ها و صهیونیست‌های مطرح در ادبیات و فرهنگ غرب گردیدند، بعضی از دوستان وی، "مارتین بوبر" متکلم اگزیستانسیالیست یهودی یا "رنه ماریارلیکه" شاعر نیست‌انگار آلمانی زبان اطریشی، یا "ماکس برود" از چهره‌های هنری و ادبی صهیونیسم و دولت اسرائیل بودند. البته "ریلکه" صهیونیست نبود اما از آن دسته معاشران کافکا بود که بعدها صاحب شهرت فراوانی گردیدند.

کافکا گاه حتی نسبت به برخی از دوستان خود حسادت می‌کرد. او در یادداشت روزانه‌ی مربوط به ۱۸ دسامبر ۱۹۱۱ درباره‌ی دوستش ("فرانتس ورفل") چنین نوشت: "از ورفل نفرت دارم... او سالم، جوان و ثروتمند است یعنی هرآنچه من نیستم. به علاوه از موهبت ذوق موسیقی بهره‌مند است. من از هر نوع ذوق موسیقی بی‌بهره‌ام." [۶] فرانتس به سال ۱۹۱۵ طغیان کرد و با رها کردن خانه و خانواده زندگی مستقلی برای خود ترتیب داد. از سال ۱۹۱۲ که فرانتس اولین داستان‌ش ("داوری") را نوشت، زندگی او با ادبیات پیوند نزدیک خورد و تا هنگام مرگ کافکا در ژوئن ۱۹۲۴ این پیوند برقرار ماند.

کافکا و عشق‌هایی ناپایدار

کافکا به لحاظ فردی و شخصی گرفتار گونه‌ای فقدان اعتماد به نفس و یأس نظری

❖ تفکر غرب مدرن بعد از هگل آبه عنوان فیلسوف و سخنگوی مدرنیته [دیگر چهره‌ی فلسفی جدی‌ای که مؤید مدرنیته باشد به خود ندید البته تاریخ تفکر فلسفی تداوم پیدا کرد و صاحب نقطه عطف‌هایی هم گردید، اما آنچه که به عنوان "روح زمانه" تدریجاً ظهور می‌یافت و تسلط می‌یافت، حکایت‌گر بحران و اضطراب و انحطاط بود، انحطاطی که دامن مدرنیته را گرفته بود و در آراء "کی‌برکه‌گور"، "آرتور شوپنهاور" و به‌ویژه "فردریش نیچه" خود را نشان می‌داد.

❖ وقوع جنگ جهانی اول و ظهور خونین و سبانه‌ی باطن خشن و ویرانگر تمدن مدرن در یک ستیز بیمارگونه و غیرعقلانه و پس از آن پیدایی بحران اقتصادی فراگیر که سرتاسر اروپا و آمریکا را دربرگرفت، جلوه‌هایی از بحران تمدنی‌ای بود که چهار ستون مدرنیته را به لرزش درآورده بود.

است که کافکا هنگام نامزدی با فلیسه با دوست او دوشیزه "گرتابلوخ" روابط غیر اخلاقی داشته به گونه‌ای که گرتا از او صاحب فرزندی نامشروع گردیده است. [۹]

البته هواداران کافکا و برخی از گردآورندگان آثار کافکا کوشیده‌اند تا این امر را یک شایعه و سخن بی‌پایه جلوه دهند.

علی‌ای‌حال شخصیت رشدنا یافته‌ی کافکا ظرفیت تصمیم‌گیری‌های جدی و پذیرش تعهد را از او گرفته بود و این امر به خوبی در رابطه‌های عاشقانه‌اش دیده می‌شود. البته با این سخن نمی‌خواهیم مشکلات پیچیده‌ی عاطفی و انسانی در روابط کافکا با زنان

را یکسره معطوف به او بدانیم، اما بی‌تردید شخصیت بیمار، افسرده و مایوس کافکا در بروز مشکلات نقش مهمی داشته است.

فرانتس در تابستان ۱۹۲۰ با زن متأهلی به نام "میلنا یزنسکا" آشنا شد، میلنا همسر "ارنست پولاک" [ادیب معروف یهودی] بود که پذیرای برقراری رابطه‌ی عاشقانه‌ای با کافکا گردید. میلنا تنها معشوقه غیر یهودی کافکا بود. رابطه‌ی کافکا با میلنا نیز پرتصادم، پر کشمکش و توأم با بحران‌های مختلف عصبی و روانی بود. میلنا در اوت سال ۱۹۲۰ به رابطه با کافکا خاتمه داد. میلنا زنی بود که نخستین داستان‌های کوتاه کافکا را از زبان آلمانی به زبان چک برمی‌گرداند. میلنا هنگام دوستی با کافکا در متن یک زندگی ناشویی پر کشمکش قرار داشت، در آن زمان کافکا نیز با دختری نامزد کرده و به او قول ازدواج داده بود و ما از این دختر تنها با نام "دختری از برلین" خبر داریم. [۱۰]

کافکا توانایی پذیرش مسئولیت و بر عهده گرفتن تعهد را نداشت و این نکته‌ای است که



❖ **کافکا صراحتاً از تجاوزگری صهیونیسم تحت عنوان ناسیونالیسم یهودی دفاع می‌کند و در گفتگو با "گوستاو بانوش" می‌گوید: "ناسیونالیسم یهودی متجاوز نیست."**

مخاطبان دختر او پس از مدتی معاشرت با او در می‌یافتند. میلنا چند ماه پس از آغاز دوستی‌اش با کافکا، رابطه‌ی خود با او را برای همیشه قطع کرد.

آخرین دختری که به عنوان یک معشوقه وارد زندگی کافکا گردید، دختری یهودی به نام "دُرادیامانت" است که به سال ۱۹۲۳ با کافکا آشنا گردید. دُرَا به یک خانواده لهستانی و یهودی ارتدوکس تعلق داشت. رابطه با دُرَا گرایش در حال رشد علاقه و پیوند کافکا به ادبیات یهودی و سازمان‌های یهودی-صهیونیستی را بیشتر کرد. [۱۱]

کافکا در دیدار با پدر در خود را یک "یهودی تائب" نامید.

در واقع کافکا هر چه به پایان عمرش نزدیک‌تر می‌شد، پیوند عمیق‌تری با میراث تلمودی یهودیت و زبان "ییدیش" و عبری پیدا می‌کرد. به تعبیری در نمایش‌های تئاتر ییدیش کافکا ریشه‌های یهودی‌اش را پیدا می‌کرد. [۱۲] کافکا بر اثر تشویق‌های برود به عرفان یهودی (کابالا) روی آورد و در سال‌های پایانی عمرش خود را غرق در مطالعه‌ی فرهنگ و ادبیات یهودی نمود.

هر چه بیشتر از عمر کافکا می‌گذشت، ارتباط و پیوند او با محافل یهودی [۱۳] و حتی صهیونیستی بیشتر می‌شد. یکی از صهیونیست‌های جدی و فعال که ارتباط بسیار نزدیک و تأثیرگذاری فوق العاده‌ای [به ویژه در اواخر عمر] بر کافکا داشت، "ماکس برود" می‌باشد.

به نظر می‌رسد راز شهرت سریع و گسترده‌ی کافکا به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم را باید در همین پیوندهای یهودی و صهیونیستی جستجو کرد. کافکا نویسنده‌ای بیمار و افسرده بود که داستان‌های نه چندان جذاب متوسطی هم نوشت اما به دلیل یهودی و صهیونیست بودن و

❖ به نظر می‌رسد راز شهرت سریع و گسترده‌ی کافکا به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم را باید در همین پیوندهای یهودی و صهیونیستی جستجو کرد. کافکا نویسنده‌ای بیمار و افسرده بود که داستان‌های نه چندان جذاب متوسطی هم نوشت اما به دلیل یهودی و صهیونیست بودن و نیز به این دلیل که نیهیلیسم سرد و آبسورد و منفعلانه‌ای که او در آثارش مطرح می‌کرد به نفع نظام جهانی سلطه جهت تحمیل فکری و تخریب عاطفی بخشی از جوانان بوده است، مورد حمایت بنگاه‌ها و رسانه‌های بزرگ تبلیغاتی قرار گرفته و در حد یک اسطوره مطرح گردیده است.

❖ در واقع سوررئالیسم و صور مختلف ادبیات پست مدرن بازتاب ادبی بحران شدیدی بود که همه‌ی وجوه و شوؤن تفکر و تمدن غرب را در بر گرفته بود.
❖ آغاز جدی و تقریباً حرفه‌ای داستان‌نویسی برای کافکا از سال ۱۹۱۲ شروع می‌گردد و تا زمان مرگ او در سال ۱۹۲۴ تداوم می‌یابد.

« ادبیات



بتوانند تا حدی آن را دریابند ظاهر نگردیده، اما تفکر غرب مدرن به عنوان باطن تمدن غربی گرفتار بحران انحطاطی گردیده بود. هنوز دو دهه از آغاز قرن بیستم نگذشته بود که این بحران در ارکان و شوؤنات تمدنی غرب مدرن هم ظاهر گردید و مردم کوچه و بازار نیز با عینیت آن روبرو گردیدند. وقوع جنگ جهانی اول و ظهور خونین و سبانه‌ی باطن خشن و ویرانگر تمدن مدرن در یک ستیز بیمارگونه و غیرعقلانه و پس از آن پیدایی بحران اقتصادی فراگیر که سرتاسر اروپا و آمریکا را دربر گرفت، جلوه‌هایی از بحران تمدنی‌ای بود که چهار ستون مدرنیته را به لرزش درآورده بود.

آنچه تدریجاً رخ می‌داد این بود که یقین فلسفی غرب مدرن به تزلزل افتاده و در حال فروپاشی بود و از پی آن، گرایش‌های مختلف پسامدرنیسم، انواع اندیشه‌های خردگرای و رویکردهای رنگارنگ ضدرنالیستی در تمامی عرصه‌های فرهنگ غرب از فلسفه و فیزیک و تئوری‌های اقتصادی گرفته تا معماری و هنر و رمان و موزیک خودنمایی می‌کرد.

غرب مدرن که در قرن نوزدهم [عمدتاً در دو ثلث آغازین آن] با تکیه بر عقل دکارتی و تفسیر مکانیستی-ماتریالیستی از عالم می‌کوشید تا پای خود را بر زمین محکم نماید، با ظهور نیهیلیسم پسامدرن نیچه‌ای، یقین خود را از دست داد و با فروپاشی مفهوم گالیله‌ای-نیوتونی "ماده" و به جای آن نشستن فیزیک کوانتم و نظریه‌ی عدم قطعیت هایزنبرگ، شوؤنات مختلف خویش را در اضطراب و تزلزل دید. آنچه که در غرب اتفاق می‌افتاد و از فلسفه تا ادبیات و از معماری تا تئاتر و نمایشنامه نویسی را دربر گرفته بود و خود را در سطره‌ی نیهیلیسم خودویرانگر و آسورد و از بین رفتن بنیان‌های اخلاقی و هر نوع معنایی برای زندگی ظاهر می‌کرد، یک بحران تفکری-تمدنی فراگیر بود که وجهی از آن دراگزستان‌سیالیسم نیست‌انگارانه‌ی سارتر خودنمایی می‌کرد و وجهی دیگر از

نیز به این دلیل که نیهیلیسم سرد و آسورد و منفعلانه‌ای که او در آثارش مطرح می‌کرد به نفع نظام جهانی سلطه جهت تحمیق فکری و تخدیر عاطفی بخشی از جوانان بوده است، مورد حمایت بنگاه‌ها و رسانه‌های بزرگ تبلیغاتی قرار گرفته و در حد یک اسطوره مطرح گردیده است. در سال‌هایی که کافکا زندگی می‌کرد [به‌ویژه در دو دهه اول قرن بیستم] فعالیت سازمان‌های صهیونیستی برای انتقال یهودیان به خاورمیانه و اشغال سرزمین‌های فلسطینی از شدت و اوج بسیاری برخوردار بود، کافکا صراحتاً از تجاوزگری صهیونیسم [تحت عنوان ناسیونالیسم یهودی] دفاع می‌کند و

در گفتگو با "گوستاو یانوش" می‌گوید: "ناسیونالیسم یهودی متجاوز نیست. [۱۴]" کافکا یک‌بار در گفتگو با میلنا خود را "نمونه‌ی کامل یک یهودی غربی" [۱۵] و بار دیگر در جایی دیگر "یهودی‌ترین یهودیان غرب" نامید [۱۶]. کافکا آرزو می‌کرد می‌توانست همراه با اشغالگران صهیونیست به فلسطین رفته و به عنوان یک کارگر یا کشاورز در دولت در حال شکل‌گیری اسرائیل زندگی نماید. [۱۷]

نگاهی به اوضاع فرهنگی و اجتماعی زمانه‌ی کافکا

تفکر غرب مدرن بعد از هگل [به عنوان فیلسوف و سخنگوی مدرنیته] دیگر چهره‌ی فلسفی جدی‌ای که مؤید مدرنیته باشد به خود ندید. البته تاریخ تفکر فلسفی تداوم پیدا کرد و صاحب نقطه‌عطف‌هایی هم گردید، اما آنچه که به عنوان "روح زمانه" تدریجاً ظهور می‌یافت و تسلط می‌یافت، حکایت‌گر بحران و اضطراب و انحطاط بود، انحطاطی که دامن مدرنیته را گرفته بود و در آراء "کی‌یرکه گور"، "آرتور شوپنهاور" و به ویژه "فردریش نیچه" خود را نشان می‌داد.

در سال ۱۹۰۰ میلادی اگر چه هنوز رگه‌های بحران و تزلزل در ارکان تمدنی غرب و به گونه‌ای که عوام هم

❖ کافکا

آرزو می‌کرد می‌توانست همراه با اشغالگران صهیونیست به فلسطین رفته و به عنوان یک کارگر یا کشاورز در دولت در حال شکل‌گیری اسرائیل زندگی نماید.

❖ غرب مدرن که

در قرن نوزدهم (عمدتاً در دو ثلث آغازین آن) با تکیه بر عقل دکارتی و تفسیر مکانیستی-ماتریالیستی از عالم می‌کوشید تا پای خود را بر زمین محکم نماید، با ظهور نیهیلیسم پسامدرن نیچه‌ای، یقین خود را از دست داد.



آنچه که

در غرب اتفاق می‌افتاد و از فلسفه تا ادبیات و از معماری تا تئاتر و نمایشنامه‌نویسی را دربر گرفته بود و خود را در سیطره‌ی نیهیلیسم خود ویرانگر و آبسورد و از بین رفتن بنیان‌های اخلاقی و هر نوع معنایی برای زندگی ظاهر می‌کرد، یک بحران تفکری-تمدنی فراگیر بود که وجهی از آن در اگزیستانسیالیسم نیست‌انگارانه‌ی سارتر خودنمایی می‌کرد و وجهی دیگر از آن در گسترش نفوذ صور مختلف سوررئالیسم و ادبیات پسامدرن و یا به عبارتی "ادبیات بحران و انحطاط" خود را عیان می‌ساخت.

آن در گسترش نفوذ صور مختلف سوررئالیسم و ادبیات پسامدرن و یا به عبارتی "ادبیات بحران و انحطاط" خود را عیان می‌ساخت.

در واقع سوررئالیسم و صور مختلف ادبیات پست‌مدرن بازتاب ادبی بحران شدیدی بود که همه‌ی وجوه و شوؤن تفکر و تمدن غرب را در بر گرفته بود.

سال‌های دهه‌ی اول قرن بیستم [از ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰] و به ویژه پس از آن یعنی سال‌های دهه‌ی دوم قرن بیستم [از ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۰] که زمان اوج‌گیری فعالیت‌های ادبی کافکا بوده است دقیقاً در متن و بطن این بحران فراگیر همه‌جانبه‌ی تمدن غربی قرار دارد، بحرانی که می‌توان آن را بحران انحطاطی آغاز پسامدرنیسم دانست. ادبیات این دوره نیز ادبیات بحران انحطاطی است و فرانتس کافکا یکی از حلقه‌های شکل‌گیری زنجیره‌ی این ادبیات "بحران انحطاطی" یا "بحران و انحطاط" می‌باشد.

به یاد آوریم که آغاز جدی و تقریباً حرفه‌ای داستان‌نویسی برای کافکا از سال ۱۹۱۲ شروع می‌گردد و تا زمان مرگ او در سال ۱۹۲۴ تداوم می‌یابد.

ادبیات بحران و انحطاط به صور و اشکال مختلف و در آثار نویسندگان متفاوتی ظاهر گردیده است.

آثار داستانی کافکا را نیز می‌توان یکی از حلقه‌های آغازین ادبیات بحران و انحطاط دانست. وجه برجسته‌ی آثار و آراء کافکا و آنچه که او را از دیگر رمان‌نویسان ادبیات

بحران و انحطاط و به ویژه دیگر نویسندگان نیهیلیسم متمایز می‌کند، صورت خاص نیهیلیسمی است که در آثار او ظاهر گردیده است و آن را می‌توان "نیهیلیسم افسورد منفعَل تکنوکراتیک" دانست.

درباره "نیهیلیسم افسورد منفعَل تکنوکراتیک"

عصر جدید در غرب را می‌توان "عصر ظهور و بسط نیهیلیسم مدرن و پسامدرن" نامید. مقصود از نیهیلیسم در این گفتار آن صورتی از تفکر بشری است که به نفی و حتی انکار حضور و هدایت قدسی می‌پردازد. در واقع می‌توان گفت جوهر و جان نیهیلیسم همانا نفی و انکار حضور و هدایت ساحت قدسی و ولایت الهی است. در این معنا، نیهیلیسم [نیست‌انگاری] مشخصاً در مقابل تفکر دینی و وحیانی قرار می‌گیرد. در تعریف نیهیلیسم باید دقت کرد آنچه مورد توجه و تأکید است، نفی و انکار حضور قدسی [حضور ساحت قدسی در عالم] به تنهایی نیست، بلکه آن نوع اندیشه را نیست‌انگارانه [نیهیلیستی] می‌نامیم که حتی در عین اعتقاد به حضور قدسی [خداوند] به نفی و انکار شأن ربوبیت تکوینی و تشریعی و به عبارت دیگر "هدایت‌گری ساحت‌قدس" و ولایت الهی می‌پردازد. بنابراین و براساس این تعریف برخی صور اندیشه‌های به ظاهر مذهبی [مثلاً در مسیحیت تحریف شده و یونانی-یهودی زده‌ی کلیسای قرون وسطی] نیز می‌توانند در باطن نیهیلیستی یا نیست‌انگارانه باشند زیرا به صور مختلف به نفی و یا انکار هدایت قدسی و ولایت الهی پرداخته‌اند.

نیهیلیسم را می‌توان صفت ذات تفکر غربی دانست که مبتنی بر متافیزیک منقطع از وحی بوده و در سیر تطور تاریخی غرب همیشه همراه آن بوده است.

نیست‌انگاری در ساحت تفکر و تمدن غرب مدرن صورت و فعلیت عینی‌تر و پررنگ‌تری به دست می‌آورد و در سیر تطور تاریخی مدرنیته به سه صورت [نیهیلیسم سلبی دوره‌ی رنسانس، نیهیلیسم ارزش‌گذار و ایدئولوژیک عصر روشنگری و درنهایت به صورت نیهیلیسم خودویرانگر پسامدرن] ظاهر می‌گردد. [۱۸]

نیهیلیسمی که در آثار اصلی کافکا [نظیر "مسخ" و نیز وضعیت "ژوزف.ک" در "محاكمه" و وضعیت "مَسَّاح" در رمان "قصر"] ظاهر گردیده است، صورتی از نیهیلیسم



◀ سال‌های
دهه‌ی اول
قرن بیستم از
۱۹۰۰ تا ۱۹۱۰ و
به‌ویژه پس از آن
یعنی سال‌های
دهه‌ی دوم قرن
بیستم [از ۱۹۱۰
تا ۱۹۲۰] که
زمان اوج‌گیری
فعالیت‌های
ادبی کافکا بوده
است دقیقاً در
متن و بطن این
بحران فراگیر
همه‌جانبه‌ی
تمدن غربی قرار
دارد، بحرانی
که می‌توان
آن را بحران
انحطاطی آغاز
پسامدرنیسم
دانست. ادبیات
این دوره نیز
ادبیات بحران
انحطاطی است.

Franz Kafka photographed on Old Town Square in Prague / 1922 /

❖ **نیپیلیسم** [نیست‌انگاری] مشخصاً در مقابل تفکر دینی و وحیانی قرار می‌گیرد. در تعریف نیپیلیسم باید دقت کرد آنچه مورد توجه و تأکید است، نفی و انکار حضور قدسی [حضور ساحت قدسی در عالم] به تنهایی نیست، بلکه آن نوع اندیشه را نیست‌انگارانه [نیپیلیستی] می‌نامیم که حتی در عین اعتقاد به حضور قدسی [خداوند] به نفی و انکار شأن ربوبیت تکوینی و تشریعی و به عبارت دیگر "هدایت‌گری ساحت قدس" و ولایت الهی می‌پردازد.

❖ **در ساحت نیپیلیسم**
پسامدرن
گونه‌ای شخصیت
نیپیلیست
شیزوفرن به
عنوان صورت
روان‌شناختی -
اجتماعی این دوره
ظهور می‌کند و
شیوع می‌یابد.

رابطه‌ی "فرد" (سوژه) با دیگران پدید می‌آید که ارکان "جامعه‌ی مدنی" مدرن را متزلزل می‌سازد. ریشه‌ی این بحران درانکار هر نوع ساحت اخلاقی [حتی اخلاق سکولاریستی مدرن] و نفی سوژه قرار دارد.

(۴) در ساحت نیپیلیسم پسامدرن گونه‌ای شخصیت نیپیلیست شیزوفرن به عنوان صورت روان‌شناختی - اجتماعی این دوره ظهور می‌کند و شیوع می‌یابد.

(۵) در این مقطع از بسط نیپیلیسم، از خود بیگانگی بشر در مسیر اثبات حیوانیت او و انکار روح قدسی فطرت وی تشدید می‌گردد.

(۶) در این ساحت، گونه‌ها و انحاء مختلفی از ادبیات نیپیلیستی آبسورد پدید می‌آید که نیپیلیسم کافکائی صرفاً یکی از صور و گونه‌های آن هست.

"نیست‌انگاری کافکائی" را "نیپیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک" نامیده‌ایم. مشخصات این صورت نیپیلیسم چیست؟ "نیپیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک" آن صورتی از نیست‌انگاری است که به ساحت پسامدرنیسم و جامعه‌ی فوق صنعتی پست‌مدرن تعلق دارد. در ترسیم این نوع نیست‌انگاری در آثار ادبی گونه‌ای فضای یخ‌زده، بی‌روح و بوروکراتیک حضور دارد که ارتباط برقرار کردن با آن فضا را برای خوانندگان دشوار می‌سازد. این فضای یخ‌زده‌ی تکنوبوروکراتیک را در داستان "گروه محکومین" و یا در ابهام و گم‌گشتگی "ژوزف.ک" در "محاکمه" و نحوه‌ی اعمال سلطه‌ی بر او از طریق بندهای اسارت‌بار و نامرئی بوروکراتیک می‌توان شاهد بود.

نیپیلیسم غالب در آثار اصلی کافکا را "منفعل" نامیده‌ایم زیرا در آن‌ها حسّی از پرخاشگری و اعتراض و کنش‌گری وجود ندارد. "گرگوار سامسا"ی مسخ به صورتی منفعل تسلیم تقدیر خود گردیده است، او شخصیتی است که محصول سلطه‌ی مناسبات بوروکراتیک می‌باشد و امروز که به یک حشره تبدیل گردیده است، جز تسلیم و رویکرد انفعالی حالت دیگری را نمی‌شناسد. نظیر این تسلیم‌طلبی منفعلانه را در "ژوزف.ک" نیز تا حدود زیادی شاهد هستیم. این نیپیلیسم را "منفعل" نامیده‌ایم تا آن را از نیست‌انگاری آبسورد گاه اعتراضی نوع "آلبر کامو" متمایز نماییم.

شخصیت‌های اصلی آثار نیپیلیستی کافکا، شخصیت‌هایی مسخ شده، گیج و گنگ و فاقد یک مرکزیت خودآگاهانه‌ی

پسامدرن است که در هیئت نحوی "نیست‌انگاری آبسورد تکنوکراتیک منفعل" خودنمایی می‌کند.

نیپیلیسم پسامدرن واپسین مرحله از سیر بسط نیست‌انگاری در دوران مدرنیته محسوب می‌شود که در دوران بحران این تمدن و خودآگاهی به آن ظاهر می‌گردد. فضای نیست‌انگارانه‌ی آثار کافکا البته به صورت دقیق و جزئی دارای همه‌ی ویژگی‌های نیست‌انگاری پسامدرن نمی‌باشد، اما در یک نگاه کلی می‌توان و باید آن را ذیل نیست‌انگاری پسامدرن [که خود نمود و نمادی از بحران انحطاطی تمدن غربی است] دسته‌بندی کرد. در توصیف "نیپیلیسم کافکائی" به عنوان صورتی از نیست‌انگاری پسامدرن باید توجه کرد که ضرورت‌ها و اقتضائات برخاسته از جوهر رمان و ادبیات داستانی گاه مایه‌های نیپیلیستی آثار کافکا را رنگی از تمثیل، استعاره و یا حتی عدم صراحت بخشیده است.

اما به هر حال جوهر نیپیلیسم کافکائی به این دلیل که تجسم بحران انحطاطی و خودویرانگر مدرنیته می‌باشد، خصلتی پست‌مدرنیستی دارد.

در این مقال، مجال و فرصت تبیین نیپیلیسم خود ویرانگر پسامدرن به طور تفصیلی و دقیق وجود ندارد، بلکه به اختصار صرفاً به بیان فهرست‌وار اصلی‌ترین ویژگی‌های آن می‌پردازیم:

(۱) نیپیلیسم پسامدرن محصول و بسط و تداوم نیست‌انگاری مدرن است که اینک گرفتار بحران و انحطاط گردیده است و این بحران را در هیئت اضطراب و نسبی‌انگاری و شکاکیت و نفی و انکار ارزش‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی نشان می‌دهد.

(۲) نیپیلیسم پسامدرن در عین این که از دل مدرنیته و سکولاریسم و ارکان فکری آن پدید آمده است، به اعتباری و شاید بیشتر ناخودآگاه مدرنیته را به چالش می‌کشد. از این رو نیست‌انگاری پسامدرن در ظهور ادبی خود نحوی نفی و انکار "حقیقت" و "اخلاق" و هر نوع اعتقاد یقینی را همراه دارد. فضای ادبی آثاری که ملهم از نیپیلیسم پسامدرن هستند، گنگ، سرد، مبهم، بی‌معنا و گیج‌کننده به نظر می‌رسند و نحوی ابهام و تردید و تزلزل‌گوئی تمام فضای آن‌ها را پوشانده است.

(۳) در این مرحله از بسط نیپیلیسم تزلزل جدی در

❖ نیهیلیسم پسامدرن محصول و بسط و تداوم نیست‌انگاری مدرن است که اینک گرفتار بحران و انحطاط گردیده است و این بحران را در هیئت اضطراب و نسبی‌انگاری و شکاکیت و نفی و انکار ارزش‌های معرفت‌شناختی و اخلاقی نشان می‌دهد.

« ادبیات

نوشت. [۱۹] شخصیت اصلی داستان، کارمند دون پایه‌ی یک مغازه است. او که "گرگوار سامسا" نام دارد هیچ علاقه‌ای به کارش ندارد و صرفاً به منظور گذران زندگی [آن هم در شکلی محقر] مجبور به انتخاب این شغل شده است.

صبح یک روز وقتی گرگوار از خواب آشفته برمی‌خیزد خود را به صورت حشره‌ای می‌بیند. در واقع گرگوار در می‌یابد که تبدیل به یک حشره شده است، در حالی که اتاق و بقیه‌ی وسایل زندگی به همان حالت قبلی قرار دارند و عوض نشده‌اند. گرگوار در می‌یابد که برای قرار کاری می‌بایست ساعت پنج صبح بیدار می‌شد اما اکنون نزدیک یک ربع به هفت است و او هنوز سرکار نرفته است. مادرش از بیرون اتاق فریاد می‌زند که گرگوار برخیز، دیر شده است. گرگوار در پاسخ مادر می‌کوشد تا پاسخ گوید، اما صدای او به شکل زمزمه‌ی عجیب و مبهمی درآمده است.

مادر متوجه‌ی تغییر صدای گرگوار نمی‌گردد. این بار پدر و سپس خواهرش نیز او را صدا می‌زنند. گرگوار در تلاش است تا جابجا شده و نزدیک در برود اما در وضع و هیئت جدیدش قادر به راحت حرکت کردن نیست. اندکی بعد معاون سرپرست اداره نیز به سراغ گرگوار می‌آید و از این‌که امروز دیر کرده است، او را مورد سرزنش قرار می‌دهد.

گرگوار سعی می‌کند با صدای بلند به آقای معاون پاسخ دهد، اما صدای او برای کسی قابل درک نیست. مادر گمان می‌کند تغییر صدای گرگوار به دلیل بیماری است. پدر دستور می‌دهد تا قفل در اتاق گرگوار شکسته شود. گرگوار با گرفتاری بسیار و به سختی بالاخره موفق می‌شود در اتاق را با دهانش باز کند، اما سعی کرد خود را پنهان نماید تا دیده نشود.

اندکی بعد معاون اداره با دیدن جثه‌ی حشره‌وار گرگوار متعجب می‌شود و به عقب برمی‌گردد، مادرش با دیدن او نقش بر زمین می‌شود و پدر با وحشت جلوی چشم‌های خود را می‌گیرد. اینک همه دریافته‌اند که گرگوار مسخ گردیده و به یک حشره تبدیل شده است. وقتی گرگوار سعی می‌کند به دنبال معاون اداره [که در حال خروج از خانه است] برود، پدرش با عصای سرپرست او را وادار



نیرومند هستند، برای آن‌ها که سرگشته و منفعل در فضاها‌ی هولناک نیست‌انگارانه‌ای که برای‌شان تدارک دیده شده، سرگردان و سرگشته هستند تعبیری بهتر از "شخصیت شی‌زوفرن نیست‌انگار پسامدرن" نیافته‌ایم. [باید در اینجا به این نکته‌ی مهم توجه کرد که تعبیر شی‌زوفرن در این مقال جهت تأکید بوجه اژه‌م گسسته و مسخ شده‌ی شخصیت‌هایی نظیر "ژوزف.ک" و "گرگوار سامسا" و تا حدی "مساح" ذکر شده است و با معنای روان‌شناختی شی‌زوفرن و شی‌زوفرنی تفاوت‌های بسیار دارد و به هیچ روی بر مفهوم پاتالوژیکال Patalogical "شی‌زوفرنی" در روان شناسی مرضی دلالت نمی‌کند.]

این تیپ شخصیتی در واپسین دوران حیات غرب و در مقطع نیهیلیسم خود ویرانگر پسامدرن پدید آمده و به عنوان تیپ اصلی شخصیتی در ساحت نیست‌انگاری پسامدرن و یا آثار ادبی تصویرگر آن ظاهر شده است.

"مسخ" و حقیقت گم‌شده‌ی آدمیت

یکی از آثار معروف فرانتس کافکا، رمان کوچکی به نام "مسخ" می‌باشد.

کافکا، "مسخ" را در عرض سه هفته در زمستان ۱۹۱۲

❖ "نیهیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک" آن صورتی از نیست‌انگاری است که به ساحت پسامدرنیسم و جامعه‌ی فوق‌صنعتی پست‌مدرن تعلق دارد. در ترسیم این نوع نیست‌انگاری در آثار ادبی گونه‌ای فضای یخ‌زده، بی‌روح و بوروکراتیک حضور دارد که ارتباط برقرار کردن با آن فضا را برای خوانندگان دشوار می‌سازد. این فضای یخ‌زده‌ی تکنوبوروکراتیک را در داستان "گروه محکومین" و یا در ابهام و گم‌گشتگی "ژوزف.ک" در "محاکمه" و نحوه‌ی اعمال سلطه‌ی بر او از طریق بندهای اسارت‌بار و نامرئی بوروکراتیک می‌توان شاهد بود.

➤ شخصیت بیمار و عصبی فرانتس کافکا و شیزوفرنی پسامدرنی که از آن رنج می‌برد موجب گردیده است تا در ترسیم اعماق هولناک نیهیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک کنونی غرب موفق عمل نماید.



خانواده‌اش و نهایتاً رابطه‌ی او با شخص خودش. شخصیت سامسار از جهت بیمار بودن و ابتلاء به سردردهای عصبی، یأس و بدبینی و احساس تکافتادگی شبیه شخصیت خود کافکا است. اگر چه رمان به جهت درون‌مایه‌ی نیهیلیستی و سیاه خود می‌تواند برای جوانان و اشخاص خالی‌الذهن به جهت ترویج انفعال و نیست‌انگاری سسترون، نامناسب و بدآموز باشد، اما در تصویر کشیدن نیهیلیسم انفعالی پسامدرن که موجب مسخ آدمیان می‌گردد تا حدودی موفق عمل کرده است. در واقع شخصیت بیمار و عصبی فرانتس کافکا و شیزوفرنی پسامدرنی که از آن رنج می‌برد موجب گردیده است تا در ترسیم اعماق هولناک نیهیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک کنونی غرب موفق عمل نماید. برای به تصویر کشیدن چنین فضاهای هولناک و ویرانگری در قالب‌های داستانی، اول باید این فضاها و اعماق نیست‌انگارانه‌ی آن‌ها را حس و تجربه کرد و خود به جرگه‌ی مبتلایان به این گونه شیزوفرنی‌ها تعلق داشت و کافکا داستان‌نویسی است که سراسر زندگی کوتاه او تجسم و تبلور پوچ‌اندیشی‌های بیمارگونه بوده است. البته کافکا پوچ‌اندیشی یأس‌آلود و نیست‌انگارانه‌ی جامعه‌ای

به عقب‌نشینی می‌نماید. التماس گرگوار نزد پدر کارساز نیست و پدر در نمی‌یابد که گرگوار نگران سرنوشت خانواده است، زیرا علی‌الظاهر یگانه راه معاش آن‌ها از دستمزد ماهانه‌ی گرگوار بوده است و حالا با بیکار شدن گرگوار زندگی برای آن‌ها دشوارتر می‌گردد. گرگوار مدتی بعد می‌خواهد و پس از بیداری متوجه می‌شود که خواهرش برای او ظرف شیری قرار داده است. گرگوار سر در کاسه‌ی شیر نهاده و تمام مدت به فکر سرانجام خانواده‌ی خود بود.

خواهر گرگوار روز بعد برای تمیز کردن به اتاق گرگوار آمد، ظرف شیر را برد و در روزنامه مقداری سبزی گندیده و استخوان نهاد و به همراه کاسه‌ای پُر آب برای او آورد. فضای خانه به لحاظ عاطفی پس از این اتفاق سردتر و غریبانه‌تر از پیش گردیده بود، پدر و مادر گرگوار تدریجاً او را از یاد می‌بردند و فقط خواهرش بود که گاه و بیگاه برای تمیز کردن یا نهادن غذا به اتاق او می‌آمد. تدریجاً این روند توجه خواهرش نیز کم‌رنگ‌تر گردید و سرانجام کار به آن جا رسید که خواهر گرگوار خطاب به پدرش گفت: "باید او را از سرخودمان باز کنیم... پدر جان یگانه راه حل این است که به دُرک برود، باید از فکرت بیرون کنی که این گرگوار است. مدت طولانی است که ما این تصور را کرده‌ایم و همین منشأ همه‌ی بدبختی‌های ما است." [۲۰]

گرگوار از اشتها افتاد، میلی به غذا نشان نمی‌داد و بیش از گذشته احساس تنهایی و غریبگی می‌کرد. روز به روز ضعیف‌تر گردید و نهایتاً در تنهایی و فراموش‌شدگی مُرد. می‌توان در میان آثار کافکا، "مسخ" را از نظر موضوع و برخی جهات فنی موفق‌تر از دیگر آثار او دانست. رمان مسخ برخلاف دو رمان بلند و ناتمام "محاکمه" و "قصر" حداقل میل و کشش نسبی برای مطالعه‌ی ادامه‌ی داستان را در مخاطب می‌آفریند، حال آن که "محاکمه" و "قصر" آن قدر گرفتار فضای یخ‌زده، ریتم کند داستانی و عدم جذابیت موضوع هستند که کوشش برای مطالعه‌ی تا انتهای آن‌ها بسیار شاق و رنج‌آور است.

در داستان مسخ، سه نوع سطح رابطه مطرح می‌گردد و در هر سه‌ی آن‌ها نحوی بحران و نهایتاً بن‌بست مطرح است: رابطه‌ی سامسار با شغلش، رابطه‌ی سامسار با

➤ وجه برجسته‌ی آثار و آراء کافکا و آنچه که او را از دیگر رمان‌نویسان ادبیات بحران و انحطاط و به ویژه دیگر نویسندگان نیهیلیست متمایز می‌کند، صورت خاص نیهیلیسمی است که در آثار او ظاهر گردیده است و آن را می‌توان "نیهیلیسم آبسورد منفعل تکنوکراتیک" دانست.

➤ نیهیلیسمی که در آثار اصلی کافکا انظیر "مسخ" و نیز وضعیت "زوزف. ک." در "محاکمه" و وضعیت "مساح" در رمان "قصر" ظاهر گردیده است، صورتی از نیهیلیسم پسامدرن است که در هیئت نحوی "نیست‌انگاری آبسورد تکنوکراتیک منفعل" خودنمایی می‌کند.

❖ بیراه نیست اگر مسخ را نمودی از ادبیات بحران انحطاطی دانست، داستانی که دارد از باطن بیمار و سیاه‌جامعه‌ای مُثله‌شده و درون کشتی تمدنی به گِل نشسته حکایت می‌کند. کافکا هم بیمار و مبتلای به بحران و بیماری و هم راوی آن است و این روایت در دیگر آثار اصلی این نویسنده همچنان محور اصلی را تشکیل می‌دهد.

« ادبیات



❖ از منظر ادبی می‌توان "مسخ" را اثری پسارئالیستی [پسارئالیسم اولیه] و نیز از "سنگ ادبیات" و "هم‌وهذیان" محسوب کرد و یا از منظری دیگر آن را داستانی اکسپرسیونیستی به حساب آورد.

❖ "گرگوار سامسا"ی مسخ به صورتی منفعل تسلیم تقدیر خود گردیده است، او شخصیتی است که محصول سلطه‌ی مناسبات بوروکراتیک می‌باشد و امروز که به یک حشره تبدیل گردیده است، جز تسلیم و رویکرد انفعالی حالت دیگری را نمی‌شناسد. نظیر این تسلیم‌طلبی منفعلانه را در "زوزف.ک" نیز تا حدود زیادی شاهد هستیم. این نیهیلیسم را "منفعل" نامیده ایم تا آن را از نیست‌انگاری آپسورد گاه اعتراضی نوع "آلبر کامو" متمایز نماییم.

از خود بیگانگی فراگیر کاسته شده است. بیراه نیست اگر مسخ را نمودی از ادبیات بحران انحطاطی دانست، داستانی که دارد از باطن بیمار و سیاه‌جامعه‌ای مُثله‌شده و درون کشتی تمدنی به گِل نشسته حکایت می‌کند. کافکا هم بیمار و مبتلای به بحران و بیماری و هم راوی آن است و این روایت در دیگر آثار اصلی این نویسنده همچنان محور اصلی را تشکیل می‌دهد.

از منظر ادبی می‌توان "مسخ" را اثری پسارئالیستی [پسارئالیسم اولیه] و نیز از "سنگ ادبیات" و "هم‌وهذیان" محسوب کرد و یا از منظری دیگر آن را داستانی اکسپرسیونیستی به حساب آورد. به هر حال مسخ از منظر ادبی اثری است که نسبت به دیگر آثار اصلی او [محاکمه، قصر،...] از ساختار منسجم و بیان ادبی قوی‌تری برخوردار است، هرچند که باز همین اثر کوتاه نیز از منظر کیفیت‌های فنی و ادبی با آثار ادبی بزرگ رئالیستی قرن نوزدهم قابل مقایسه نیست.

را توصیف می‌کند که سخت بیمار و مبتلاست و در واقع در آثار ادبی خود به محاکات این جامعه می‌پردازد و لذا از فضایی انتزاعی یا غیرواقعی سخن نمی‌گوید، اما برای حتی ترسیم و تصویر داستانی چنین نیهیلیسمی باید خود مبتلای بدان بود. اینجا است که شخصیت رنجور و عصبی و بیمار کافکا برای خلق چنین آثاری و محاکات چنین تجربی به یاری او می‌آید.

مسخ از جهتی دیگر روایت‌گر وضعیت وحشتناک سطحی‌شدگی شدید روابط خانوادگی در غرب پسادرن است که تدریجاً از عمق عاطفی و خلوص آن به نفع نوعی

❖ برای به تصویر کشیدن چنین فضاهای هولناک و ویرانگری در قالب های داستانی، اوّل باید این فضاها و اعماق نیست‌انگارانه‌ی آن‌ها را حس و تجربه کرد و خود به جرگه‌ی مبتلابان به این گونه شی‌زوفرنی‌ها تعلق داشت و کافکا داستان‌نویسی است که سراسر زندگی کوتاه او تجسم و تبلور پوچ اندیشی‌های بیمارگونه بوده است.

❖ شخصیت
سامسار از جهت
بیمار بودن و ابتلاء
به سرردهای
عصبی، یأس و
بدبینی و احساس
تک‌افتادگی شبیه
شخصیت خود
کافکا است.

❖ می‌توان در
میان آثار کافکا،
"مسخ" را از
نظر موضوع و
برخی جهات
فنی موفق‌تر
از دیگر آثار او
دانست. رمان
مسخ برخلاف
دو رمان بلند و
ناتمام "محاکمه"
و "قصر"
حداقل میل و
کشش نسبی
برای مطالعه‌ی
ادامه‌ی داستان
را در مخاطب
می‌آفریند، حال
آن‌که "محاکمه"
و "قصر" آن قدر
گرفتار فضای
یخ‌زده، ریتم
کند داستانی و
عدم جذابیت
موضوع هستند
که کوشش برای
مطالعه‌ی تا انتهای
آن‌ها بسیار شاق و
رنج‌آور است.

"محاکمه" و ترسیم اضطراب نیهیلیستی

یکی از آثار معروف کافکا که به سال ۱۹۱۴م تألیف گردیده است، رمان "محاکمه" است. بر فضای این رمان گونه‌ای ابهام و اضطراب مبهم سیطره دارد. این رمان فاقد پیرنگ منسجم و ساختار جذاب ادبی است و گنگی و ابهام اضطراب‌آلود حاکم بر داستان، خواندن آن را تا حدودی دشوار کرده است.

در "محاکمه"، "ژوزف.ک" جوان سی‌ساله‌ای است که در یک پانسیون زندگی می‌کند. یک روز صبح وقتی زنگ می‌زند که صبحانه‌اش را بیاورند، ناشناسی وارد اتاقش می‌گردد و به او می‌گوید: "ما کاری به گذشته‌ی شما نداریم. از این به بعد کسی حق ندارد به اتاق شما وارد شود. کسی هم برایتان صبحانه نمی‌آورد." [۲۱]

در واقع از این پس گویا "ژوزف.ک" [که در سراسر داستان به همین اسم نامیده می‌شود] گرفتار یک بازداشت خانگی می‌گردد تا نهایتاً، سرانجام او را، برگزاری یک محاکمه تعیین نماید.

"ک" در حالی که اوراق هویت خود را نشان می‌دهد از افراد ناشناس می‌پرسد که جرمش چیست؟ اما پاسخ روشنی نمی‌یابد. در واقع "ژوزف.ک" به دلیلی مبهم و

از طرف کسانی که نمی‌داند کیستند، بازداشت شده و منتظر برگزاری محاکمه گردیده است. "ک" در می‌یابد که همه جا زندان او است و وی در حالی که می‌تواند سرکار خود نیز حاضر شود اما زندانی است.

"ک" در دیدار با رئیس نگهبانان از اتهامش می‌پرسد اما رئیس جواب می‌دهد که او نیز از جرم وی مطلع نیست و اساساً این مسئله مربوط به مسئول بالایی او است که او هم یک مأمور است.

در "محاکمه" نوعی فضای توتالیتاریستی حاکم است و "ک" هر چه می‌کوشد تا درباره‌ی جرم و یا دلیل محکومیت خود اطلاعی به دست آورد، سرگردان‌تر و مأیوس‌تر می‌گردد.

در رمان محاکمه سه پرسش



❖ یکی از آثار معروف کافکا که به سال ۱۹۱۴ م تألیف گردیده است، رمان "محاکمه" است. بر فضای این رمان گونه‌ای ایهام و اضطراب مبهم سیطره دارد. این رمان فاقد پیرنگ منسجم و ساختار جذاب ادبی است و گنگی و ایهام اضطراب‌آلود حاکم بر داستان، خواندن آن را تا حدودی دشوار کرده است.

« ادبیات

❖ رمان محاکمه در عین حال که نشان‌دهنده‌ی جوهر مضطرب، استبدادی و بوروکراتیک دنیای مدرن است، در عین حال نشان‌دهنده‌ی عمق اضطراب نیهیلیستی و افسوردیده‌ی جهان‌نگری بیمار و مایوس و واداده‌ی کافکا نیز می‌باشد.

بدون پاسخ در روند داستان مرتباً جریان دارد: پرسش اول این که چه کسی "ژوزف.ک" را دستگیر کرده است. پرسش دوم این که علت این دستگیری چیست؟ و سوم این که اساساً ماهیت این دستگیری چیست؟ در واقع در مقام مقایسه‌ی "ژوزف.ک" با گرگوارسامسا می‌توان گفت: "ک" از آگاهی کمتری نسبت به وضعیت خود برخوردار است. او پس از دستگیری در مقام مقایسه با گرگوارسامسا، ناخشنودتر و ناراضی‌تر است و کوشش او برای بازگشت به وضعیت پیش از دستگیری، بیش از کوششی است که گرگوارسامسا برای رهائی از مسخ‌شدگی از خود نشان می‌دهد. هرچند که سرانجام و در پایان رمان "ک" هم به نوعی تسلیم توأم با انفعال می‌رسد و توسط دو مأمور اعدام می‌گردد. در رمان محاکمه ماهیت دادگاه و ماهیت گناه "ک" تا آخر داستان برای او و خواننده

روشن نمی‌شود، هر چند که خواننده نمی‌تواند در واقعی بودن آن‌ها تردیدی داشته باشد. در واقع می‌توان گفت به عبارتی شخصیت "ک" در داستان و در نسبت با "دادگاه" تکوین می‌یابد. "ک" در وضعیت دشواری گرفتار گردیده است که هیچ نوع شانس خلاصی از آن را هم ندارد. به نظر می‌رسد "دادگاه" در محاکمه نمایان‌گر نوعی نظام سلسله‌مراتبی است که شاید تجسم یک سلطه و سازمان بوروکراتیک باشد. در خود رمان به این معنا اشاره گردیده است، توجه

کنید:

"هیچ شکی نیست که پشت همه‌ی کارهای این دادگاه، یعنی در پرونده‌ی من، پشت بازداشت‌م و بازپرسی امروز، سازمان بزرگی در کار است. سازمانی که نه فقط نگهبان‌های فاسد، بازرس‌های خنگ و بازپرس‌هایی را به کار می‌گمارد که درباره‌شان بهترین سخن آن است که محدودیت‌های خود را می‌شناسند، بلکه همچنین یک سلسله مراتب بلندپایه - به راستی بلندپایه‌ترین - قضایی را در اختیار دارد، همراه یک دسته ملتزم واجب و پرشماره از خدمتکاران و منشی‌ها و پلیس و دستیاران دیگر، شاید حتی جلّادان،

من از به

کاربردن این کلمه ابائی ندارم" [۲۲]

در پایان "محاکمه" قهرمان داستان یعنی "ژوزف.ک" دچار نوعی انفعال و وادادگی می‌گردد و در شبی [یک شب پیش از سالگرد تولد سی‌ویک سالگی‌اش] در کنار یک سنگ معدن قدیمی تسلیم نگهبانانش می‌گردد تا او را به قتل برسانند. او در حالتی با مرگ کنار می‌آید که آرام آرام جرمی را که نمی‌داند چیست، پذیرفته است. اساساً "ژوزف.ک" در رمان محاکمه شخصیتی ضعیف و فاقد اعتماد به نفس از خود نشان می‌دهد.

رمان محاکمه در عین حال

❖ رمان "قصر" ساختاری ساده و پیرنگی ابتدایی دارد. کافکا نتوانست این رمان را به پایان برساند.



❖ در رمان محاکمه سه پرسش بدون پاسخ در روند داستان مرتباً جریان دارد: پرسش اول این که چه کسی "ژوزف.ک" را دستگیر کرده است. پرسش دوم این که علت این دستگیری چیست؟ و سوم این که اساساً ماهیت این دستگیری چیست؟

ادبیات

که نشان‌دهنده‌ی جوهر مضطرب، استبدادی و بوروکراتیک دنیای مدرن است، نشان‌دهنده‌ی عمق اضطراب نیهیلیستی و افسردیده‌ی جهان‌نگری بیمار و مأیوس و واداده‌ی کافکا نیز می‌باشد. خواننده با مطالعه‌ی محاکمه اگر بتواند بر ملال ناشی از ضعف داستانی کتاب که به پایان بردن آن را دشوار می‌کند، غلبه یابد در مقابل آینه‌ای قرار می‌گیرد که عمق هراسناک و گیج و یأس آور و تو خالی سیطره‌ی بوروکراتیک مدرنیته را نشان می‌دهد. کافکا در این رمان مخاطب را دعوت به تسلیم در برابر این سیطره هولناک و ویرانگر می‌نماید و دقیقاً از همین رو است که دستگاه‌های تبلیغاتی و فرهنگی نظام جهانی سلطه از این اثر و اساساً از کلیه‌ی آثار کافکا احساس خطری نکرده و به ترویج آن و ستایش نویسنده‌اش می‌پردازند.

"گروه محکومان" و خیالبافی‌های

سادیستیک

فرانتس کافکا داستان "گروه محکومان" را ظرف دو هفته از چهارم تا چهاردهم اکتبر ۱۹۱۴م نوشت. گروه محکومان یکی از داستان‌های کوتاه کافکا بوده و چونان آینه‌ای بر تخیل سادیستیک-مازوخیستیک او است. در این داستان فرمانده جدید از ستیاح دعوت می‌کند در مراسم اعدام سربازی که از دستورات سرپیچی کرده است شرکت کند. افسر مجری، دستگاهی را به ستیاح نشان می‌دهد که از دوره‌ی فرماندهی قدیم مانده است و تنها کسی که به آن توجه دارد و نمی‌خواهد آن را با چیز دیگری عوض کند خود

❖ کافکا هم به لحاظ شخصی بیمار بود و هم آینه‌ی تصویر تجربه‌های بیمار نیهیلیستی افسرد قرار گرفته بود.

همین افسر است. دستگاه در واقع ابزاری برای شکنجه و به قتل‌رساندن فرد محکوم می‌باشد مثلاً آنچه را که محکوم رعایت نکرده است در قالب جمله‌ای به وسیله‌ی سوزن‌هایی بر تن او می‌کوبد و بعد از حک آن جمله [۲۳]، در مدت دوازده ساعت پس از مرگ، او را به درّه‌ای پرتاب می‌کند. افسر علاقه‌ی عجیبی به این دستگاه دارد اما فرماندهی جدید چندان از آن خوشش نمی‌آید. در این داستان سرزمین محکومان در هیئت یک کولونی نشان داده می‌شود و ستیاح نماینده‌ی طرز فکر اروپایی است که با اعدام مخالف است. [۲۴] در این داستان به گونه‌ای تلویحی و غیرمستقیم از اروپائیان سفیدپوست به عنوان افرادی دلسوز و مشفق یاد می‌گردد. در یک عبارت کوتاه، گروه محکومین، داستان کوتاهی است که بیان‌گر ذهنیت سادیست-مازوخیست کافکا می‌باشد. این اثر ارزش ادبی چندان‌ی ندارد و دنبال کردن آن در مخاطب شور و انگیزه‌ای بیدار نمی‌کند. تخیل ضعیف کافکا در این اثر رنگ و بویی بیش از همیشه بیمارگونه به خود گرفته است. کافکا در یازدهم اکتبر سال ۱۹۱۶م در نامه‌ای به ناشرش "کورت ولف" درباره‌ی این داستان گفت که اوضاع و احوال دردناک و وحشت‌آوری را تصویر می‌کند که در زمان او وجود داشته است. [۲۵] یکی از منتقدان می‌نویسد:

"جای شک نیست که کافکا گروه محکومین را تحت‌تأثیر داستان کوتاه و معروف "گودال‌وآونگ" ادگار آلن پو نوشته است، چون در این داستان هم انسانی به وسیله‌ی



❖ خواننده با مطالعه‌ی محاکمه اگر بتواند بر ملال ناشی از ضعف داستانی کتاب که به پایان بردن آن را دشوار می‌کند، غلبه یابد در مقابل آینه‌ای قرار می‌گیرد که عمق هراسناک و گیج و یأس آور و تو خالی سیطره‌ی بوروکراتیک مدرنیته را نشان می‌دهد. کافکا در این رمان مخاطب را دعوت به تسلیم در برابر این سیطره هولناک و ویرانگر می‌نماید و دقیقاً از همین رو است که دستگاه‌های تبلیغاتی و فرهنگی نظام جهانی سلطه از این اثر و اساساً از کلیه‌ی آثار کافکا احساس خطری نکرده و به ترویج آن و ستایش نویسنده‌اش می‌پردازند.

❖ در یک عبارت کوتاه، گروه محکومین، داستان کوتاهی است که بیان گر ذهنیت سادیست-مازوخیست کافکا می باشد. این اثر ارزش ادبی چندانی ندارد و دنبال کردن آن در مخاطب شور و انگیزه‌ای بیدار نمی کند. تخیل ضعیف کافکا در این اثر رنگ و بویی بیش از همیشه بیمارگونه به خود گرفته است.

« ادبیات

داستان‌های کوتاه کافکا یعنی فضای مبهم و اضطراب گنگ و نوعی حس دل آزار در ماندگی و ابهام دیده می شود. در قصر گاه عبارات و تصویرهایی وجود دارد که بیان گر نوعی فضای بوروکراتیک و توتالیتیر می باشد. مثلاً به عبارت ذیل توجه نمایید:

"ولی به گمانم حتماً شما می بایست ملتفت خطاناپذیری سازمان اداری شده باشید. از این خطاناپذیری نتیجه می شود که هر کس که

عرض حالی دارد یا باید به دلایل دیگر در موضوعی از او بازپرسی کنند، احضار می شود، آنرا بدون معطلی، معمولاً حتی قبل از آنکه موضوع را برای خودش فیصله داده باشد، بله حتی

قبل از اینکه چیزی از آن بداند" [۲۸]
رمان قصر را می توان به نوعی در حال وهوای محاکمه دانست، هر چند که قصر در مقام مقایسه با محاکمه به لحاظ ساختار داستانی بسیار غیرمنسجم تر و ناپخته تر است.

فرانتس کافکا داستان نویسی است که هم اثر پسارئالیستی و هم آلودی (نظیر مسخ) و هم آثاری رئالیستی با مایه های اکسپرسیونیسم و نیهیلیسم آبسورد (نظیر محاکمه و قصر) دارد. کافکا در نگارش داستان رویکردی را در پیش می گیرد که به دلیل نیهیلیسم نیرومند نهفته در محتوای آن با هر نوع ادبیات متعهد و آرمان گرا سرستیز و درگیری دارد. کافکا به لحاظ شخصیتی و روان شناختی فردی بیمار بود، امواج یأس آلود همین بیماری در آثار کافکا نیز دیده می شود.

کافکا از علاقمندان به صهیونیسم بود و همین مسئله بسترهای مناسبی برای حمایت صهیونیست ها از او و گسترش شهرت ادبی اش فراهم کرده است. نیست انگاری حاکم بر آثار کافکا گونه ای نیست انگاری آبسورد پسامدرن است که صیغه ای منفعل و تکنوکراتیک به خود گرفته است، از همین رو است که گاه برخی آثار کافکا نظیر قصر یا محاکمه و حتی در عباراتی از مسخ، سایه نحوی سلطه ی بوروکراتیک-تکنوکراتیک و یخ زدگی خاص فضاهای پسامدرن در آن دیده می شود. چنان که در پیش نیز گفتیم



لبه ی تیز یک آونگ بزرگ که آهسته آهسته فرود می آید تدریجاً آنقدر شکنجه می شود تا بمیرد" [۲۶]
در واقع فقط تخیل های بیمار نظیر تخیل کافکا و یا "آلن پو" است که می تواند چنین تصاویر هولناک و سادیستیکی را تصویر و ترسیم نماید. کافکا قبول داشت که آلن پو یک بیمار بوده است. کافکا در گفتگو با یانوش درباره ی ادگار آلن پو چنین می گوید:
"پو بیمار بود. انسان بدبختی بود که بی دفاع در برابر جهان قرار گرفته بود." [۲۷]

به راستی قضاوتی این چنین را درباره ی کافکا نیز می توان مطرح کرد. کافکا هم به لحاظ شخصی بیمار بود و هم آیینی تصویر تجربه های بیمار نیهیلیستی آبسورد قرار گرفته بود.

قصر، روایتی ناتمام

رمان "قصر" ساختاری ساده و پیرنگی ابتدایی دارد. کافکا توانست این رمان را به پایان برساند. رمان، داستان مردی است به نام "ک" که قدم به روستایی نهاده و می خواهد به عنوان مساح به قصر راه یابد اما این امر امکان پذیر نمی گردد. سرتاسر داستان روایت تلاش "ک" برای وارد شدن به قصر و عدم موفقیت در این کار است. قصر را می توان داستانی معمولی با محتوایی مبتذل دانست، اما به هر حال در این رمان نیز همان مؤلفه های اصلی رمان ها و

❖ در واقع فقط تخیل های بیمار نظیر تخیل کافکا و یا "آلن پو" است که می تواند چنین تصاویر هولناک و سادیستیکی را تصویر و ترسیم نماید. کافکا قبول داشت که آلن پو یک بیمار بوده است.

❖ کافکا از علاقمندان به صهیونیسم بود و همین مسئله بسترهای مناسبی برای حمایت صهیونیست ها از او و گسترش شهرت ادبی اش فراهم کرده است.

❖ **قصر را می‌توان داستانی معمولی با محتوایی مبتذل دانست، اما به هر حال در این رمان نیز همان مؤلفه‌های اصلی رمان‌ها و داستان‌های کوتاه کافکا یعنی فضای مبهم و اضطراب گنگ و نوعی حس دل‌آزار درماندگی و ابهام دیده می‌شود.**



❖ **مطالعه‌ی آثار کافکا در عین حال که می‌تواند روایت‌گر عمق استبدادی نیهیلیسم بوروکراتیک-تکنوکراتیک غرب مدرن باشد و به نوعی از فاجعه‌ی مسخ انسان در تمدن مدرن پرده بردارد، ضمناً و در عین حال می‌تواند بر اعصاب و روان افراد ضعیف که فاقد ذهنیت‌های منتقد و شکل گرفته هستند نیز تأثیرات مخرب و منفی و به‌ویژه بگذارد و به‌ویژه موجب ترویج و بسط جهان‌نگری منفی و نیهیلیستی آیسورد او گردد.**

مطالعه‌ی آثار کافکا در عین حال که می‌تواند روایت‌گر عمق استبدادی نیهیلیسم بوروکراتیک-تکنوکراتیک غرب مدرن باشد و به نوعی از فاجعه‌ی مسخ انسان در تمدن مدرن پرده بردارد، ضمناً و در عین حال می‌تواند بر اعصاب و روان افراد ضعیف که فاقد ذهنیت‌های منتقد و شکل گرفته هستند نیز تأثیرات مخرب و منفی و آزاردهنده بگذارد و به‌ویژه موجب ترویج و بسط جهان‌نگری منفی و نیهیلیستی آیسورد او گردد.

پی‌نویس‌ها:

(۱) دورانت، ویل و دورانت، آریل / تفسیرهای زندگی / ابراهیم مشعری، نیلوفر / ص ۴۴۱ و ۴۴۰ و ۴۳۲
(۲) منبع پیشین / ص ۴۲۹
(۳) نگاه کنید به :

- کافکا فرانتس / نامه به پدر / فرامرز بهزاد / خوارزمی / ۱۳۵۵
(۴) زُکل، والتر / سنجش اندیشه و هنر فرانتس کافکا / میر جلال‌الدین‌اعلم / انتشارات علمی و فرهنگی / ص ۲ و ۳
(۵) تفسیرهای زندگی / ص ۴۳۴ و ۴۳۷
(۶) منبع پیشین / ص ۴۳۱

Hayman.Ronald/Abiography of kafka/
London/۱۹۸۱/P۶۷۷)

(۸) مقدادی، بهرام / شناختی از کافکا / نشر گفتار / ص ۵۴ و ۵۵
(۹) کافکا، فرانتس / نامه به فلیسه / مصطفی اسلامی / جلد دوم / نیلوفر / ص ۴۹۳ و ۴۹۴
(۱۰) کافکا، فرانتس / نامه‌هایی به میلنا / سیاوش جمادی / نشر شادگان / ص ۱۵
(۱۱) جهت آشنایی با گرایش‌های صهیونیستی کافکا رجوع کنید به مقاله‌ی مستدل و مستند استاد "رضارنگذر" تحت عنوان "آیا کافکا صهیونیست بود؟" منتشر شده در مجله‌ی "زمانه"
(۱۲) سنجش هنر و اندیشه کافکا / ص ۶ و ۷
(۱۳) نگاه کنید به :

Osborne.charles/kafka/Edinburgh and London:
oliver and Boyd. Ltd ۱۹۶۷

همچنین به :

-Robertson.R/Kafka.Judaisme.politics and
Literature/oxford/۱۹۸۵

همچنین به :

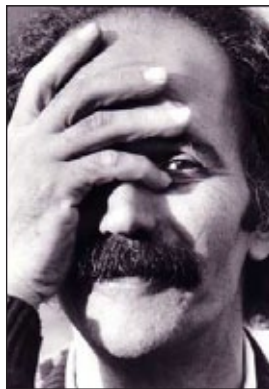
دورانت، ویل / تفسیرهای زندگی / ص ۴۳۱
(۱۴) یانوش، گوستاو / گفتگو با کافکا، فرامرز بهزاد / خوارزمی / ص ۱۴۳
(۱۵) مقدادی، بهرام / شناخت کافکا / ص ۴۲
(۱۶) آپسیوز، رونالد و سند برگ، بئاتریس / فرانتس کافکا / بهروز

حاجی محمدی / ققنوس / ص ۱۷
(۱۷) ترابی، منوچهر / فرانتس کافکا زندگی، آثار و اندیشه‌ها / انتشارات گهید / ص ۱۲
- برای آشنایی بیشتر با ارتباط‌ها و تمایلات یهودی- صهیونیستی کافکا بنگرید به :
- زُکل، والتر - سنجش هنر و اندیشه‌ی کافکا / امیر جلال‌الدین‌اعلم / علمی و فرهنگی / ص ۱۴ و ۱۷
همچنین بنگرید به :
جمادی، سیاوش / سیری در جهان کافکا / ققنوس / ص ۲۷۳ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶
(۱۸) برای آشنایی بیشتر با مفهوم و معنا و سیر تطور نیهیلیسم در غرب و به‌ویژه دوران غرب مدرن به کتاب صاحب این قلم تحت عنوان "نیهیلیسم" رجوع فرمائید:
نیهیلیسم / کانون اندیشه‌ی جوان / چاپ اول ۱۳۸۵
(۱۹) شناخت کافکا / ص ۱۱۱
(۲۰) کافکا، فرانتس / مسخ / صادق هدایت / ص ۶۳ و ۶۴
(۲۱) کافکا، فرانتس / زندگی و آثار و اندیشه‌ها / ص ۳۴
(۲۲) کافکا، فرانتس / محاکمه / جلال‌الدین‌اعلم / نیلوفر / ص ۶۱
(۲۳) کافکا، فرانتس / گروه محاکمین / صادق هدایت و حسن قائمیان / نگاه / ص ۷۶
(۲۴) منبع پیشین / ص ۹۳
(۲۵) در شناخت کافکا / ص ۱۳۱
(۲۶) منبع پیشین / ص ۱۳۲
(۲۷) یانوش، گوستاو / گفتگو با کافکا / فرامرز بهزاد / خوارزمی / ص ۵۴ و ۵۵
(۲۸) فرانتس کافکا / قصر / جلال‌الدین‌اعلم / نیلوفر / ص ۳۳۴ ●

[علی اشرف درویشیان]



[هوشنگ گلشیری]



[رضابراهنی]



✚ احمد محمود
کتاب "سال های
ابری" درویشیان
را "حماسه ی
کثافت" نامیده
است.

بازی کردن با سر خورشید، در زمین فوتبال

مصطفی فعله گری

هوشنگ گلشیری.

درویشیان در آن نامه اش، که آهنگی خوش و مهربانانه با من داشت و پندو اندرزهای گوناگون ادبی و اجتماعی هم در آن به چشم می خورد، از من خواسته بود پرهیز کنم از روش نویسندگانی که از مردم نیستند و نوشته هایشان گرهی از کار مردم باز نمی کند [نقل مضمونی] و نام گلشیری را هم برده بود.

درویشیان در دیدارهای پیاپی آن سال هایمان و نیز در یکی - دو نامه ی دیگرش هم از من خواست که داستان های دیگری همچون داستان کوتاه «قوچ» [یکی از داستان های کتاب «مرثیه های کوه سفید» من] بنویسم و بگویم از کسانی چون گلشیری و براهنی کناره بگیرم. روزی، برایم بازگو کرد که رضا براهنی در فروشگاه انتشارات «آگاه» او را دیده و دانسته که وی علی اشرف درویشیان است؛ براهنی از درویشیان می پرسد که آیا

در سال هزارو سیصدوشصت و چهار خورشیدی بود که علی اشرف درویشیان، در کناره ی یادداشت هایش بر داستان های نخستین کتاب داستانییم [که آماده ی چاپ شده بود و چند سال پس از آن در پی خوانده شدن و نوشتن یادداشتی از سوی محمود دولت آبادی بر آن، از سوی فرهنگ خانه ی اسفار به چاپ خانه و کتاب فروشی ها رسید با نام «مرثیه های کوه سفید»] به من هشدار داد که مبادا نویسنده ای شوم همچون

اشاره:

مطلبی که پیش روی شما است، بخشی از خاطرات "مصطفی فعله گری" [داستان نویس و منتقد ادبی معاصر] از معاشرت و حشر و نشر با برخی چهره های معروف ادبیات وابسته به روشنفکری سکولار معاصر ایرانی است، در مطلب این شماره، نویسنده به نقل برخی خاطراتش درباره ی "علی اکبر درویشیان" [داستان نویس معاصر] می پردازد. با هم این مقاله را می خوانیم:

❖ چه دنیای هولناکی...! چه روشنفکرانهای هولناکی...! پس آن همه بدگویی درباره‌ی گلشیری و براهنی...؟ و وحدت ناگهانی سیاسی...؟ پس ارزش‌های فکری و اخلاقی و انسانی چه می‌شود؟

❖ دل من از واکنش نرم و سست درویشیان شکست. باورم نمی‌شد. او در نامه‌اش، در گفته‌هایش از کسانی چون گلشیری، من و نوجوان‌های دیگری همانند من را برکنار می‌خواند و اینک با یک نوای نوازش بار گلشیری، چهره‌اش رنگ به رنگ شده و پایش لرزیده بود.

به گمانم که، پس از گفت و گو با هردوشان، شد پذیرند که دستشان را به گردن همدیگر بیندازم. [یاقوتی با کم رویی و حجب همیشگی و درویشیان با فروتن‌نمایی سرشار از تکبری] پذیرفتند... جای دیدار ما در آب گوشت سرا بود. آشتی کردند. پس از چند روز درویشیان آشتی را به هم زد و یاقوتی را شایسته رفاقت ندانست.

آن چه که من از او (درویشیان) می‌دیدم و می‌شنیدم، گریزان نقد کارآمد، سازنده و رودررو بود. چندان هم تن به بحث و گفت و گو نمی‌داد و هرکسی را هم بر انتقاد و گفت و گوی رودررو پای می‌فشرد، خودخواه و یک دنده برمی‌شمرد. تکلیف آدم با وی روشن نبود.

روزی، درویشیان به دفتر نشر روز آمد و در حالی که من و او تنها بودیم، گفت:

«گلشیری الآن کسی را به این جا می‌فرستد تا با من درباره‌ی بازشدن در دوستی میان من و خودش پیامی به من بدهد...»

با هم رفتیم، ناهار خوردیم. یک بار او پول ناهار می‌داد و یک بار هم من. به نشر روز که برگشتیم، پیک دوستی گلشیری آمد: منوچهر یزدانی نمایش نامه نویسی که دو نمایش نامه‌اش را نشر نیلوفر، چاپ و منتشر کرده بود. یزدانی را گاه به گاه در نشر نیلوفر، دیده بودم، اما به نام نمی‌شناختم. تودار بود و سرد رفتار. نشست و سرگفتن را گشود.

می‌گفت گلشیری می‌خواهد علی اشرف را از نزدیک ببیند و با وی آمودورفتی داشته باشد. درویشیان گاهی سربرمی‌داشت و نگاهی پرسان به من می‌انداخت.

خوب به یادم نیست که آن روز عصر باهم دیدار هوشنگ گلشیری رفتند و یا روزی دیگر؛ اما دل من از واکنش نرم و سست درویشیان شکست. باورم نمی‌شد. او در نامه‌اش، در گفته‌هایش از کسانی چون گلشیری، من و نوجوان‌های دیگری همانند من را برکنار می‌خواند و اینک با یک نوای نوازش بار گلشیری، چهره‌اش رنگ به رنگ شده و پایش لرزیده بود.

کتاب خاطرات «سال‌های ابری» درویشیان که درآمد، من و شماری از دوستان از نویسندگی کتاب خواستیم به نشست‌های ویژه‌ی بررسی اثر بیاید؛ عصر چهارشنبه‌ای بود، انگار.

کتاب‌هایش را می‌خواند یا نه و سپس برای درویشیان تعریف می‌کند که او هم در زندان شاه شکنجه شده است. درویشیان به من گفت این رفتار و گفتار براهنی به دل او ننشسته است و براهنی را نویسنده و انسان خودنمایی می‌داند. درویشیان سخت و تند وانمود می‌کرد که از براهنی خوشش نمی‌آید.

روزی دیگر، درباره‌ی داستان «رازهای سرزمین من» گفت و گو می‌کردیم. درویشیان کتاب را به ریش خند گرفته بود و از قول بانو سیمین دانشور [نقل مضمونی] می‌گفت که «رازهای سرزمین من» پر از فعالیت جنسی است و همین و دیگر هیچ. درویشیان قاه قاه می‌خندید و گفته‌ی سیمین دانشور را بازگو می‌کرد. درویشیان بسیاری دیگر را هم باور نداشت. یک روز من و سید علی صالحی را که با هم دید، از من خواست که به این آدم روی خوش نشان ندهم. می‌گفت نام او را در یک لیست [...] آورده‌اند و باید بایکوتش کرد. می‌گفت صالحی در "نشرنوباه" داستان‌هایی را روی راه پله‌ی پشت نشر «تند و تند سرهم می‌کرده» و برای او می‌آورده و او اما حواسش به کاروبار این آدم بوده است. سید هم دلش از برخورد‌های سرد علی اشرف به درد می‌آمد و با من سردرد دلش را باز می‌کرد و احترام درویشیان را نگه می‌داشت.

درویشیان در مرزبندی‌هایش رحم نداشت. یک بار که مانند همیشه به محمود دولت‌آبادی سری زده بودیم، [منوچهر کریم زاده- نویسنده و مترجم محترم و مهربان با ما بود] درویشیان، پس از بیرون آمدن از خانه‌ی آپارتمانی کوچک دولت‌آبادی، زبان به ناخرسندی خویش از کارواندیشه‌ی دولت‌آبادی گشود: «ما مسئله طبقاتی با هم داریم...» و این در حالی بود که در برابر دولت‌آبادی خاموش و آرام رفتار می‌کرد و دولت‌آبادی هم بسی به او احترام می‌نهاد.

منوچهر کریم زاده، هم‌اره، به من یادآوری می‌کرد که کار علی اشرف اینگونه است و ناگهان می‌زند به زیر همه‌ی آمد و رفت‌ها و "خوش و بش"ها.

درویشیان از منصور یاقوتی، نویسنده‌ی کرمانشاهی هم خوشش نمی‌آمد و در نامه‌ای از یاقوتی با نام «نارفتیق» یاد کرده است. در همان سال‌های آغازین دهه‌ی شصت بود

«آن چه که من از او (درویشیان) می‌دیدم و می‌شنیدم، گریزاز نقد کارآمد، سازنده و رودررو بود. چندان هم تن به بحث و گفت و گو نمی‌داد و هرکسی را هم بر انتقاد و گفت و گوی رودررو پای می‌فشرد، خودخواه و یک دنده برمی‌شمرد. تکلیف آدم با وی روشن نبود.»

« ادبیات

دوستان گفتم که کوش آبادی نوشته‌های نویسنده‌ی «سال‌های ابری» درباره‌ی خودش را نمی‌پذیرد. همین. کتاب «سال‌های ابری» را هم ننگ نامه‌ی ادبیات می‌دانستم و می‌خواستم در نشست عصر آن چهارشنبه بگویم و درویشیان را در برابر نقد دلسوزانه و برادرانه‌ی خودم بیازمایم و اما وی به آن نشست نیامد.

در اتاقک نشر اشاره، من با درویشیانی روبه رو شدم که تا پیش از آن نمی‌شناختم. مردی که می‌لرزید و مانند اوباش دشنام رکیک می‌داد و نقد را بر نمی‌تافت و دیگران را در نشست ویژه‌ی کتابش سرکار می‌گذاشت و داد می‌زد:

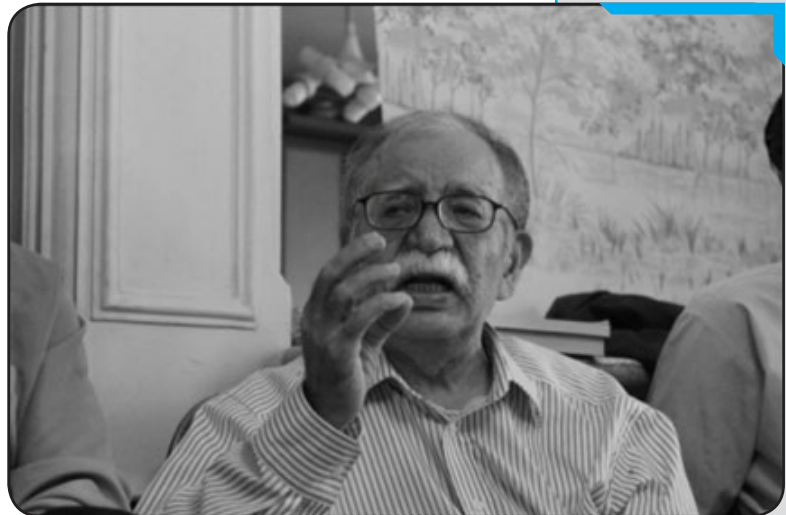
«بیا برویم بیرون بایستیم کنار این خیابان... ببینیم مردم تو را قبول دارند یا من را...»
من تاب نیاوردم و داد زدم:

«با من بیست و چند ساله‌ی گمنام چرا... برو کنار خمینی بایست، ببین مردم تو را قبول دارند یا امام خمینی (ره) را...»

ناگهان درویشیان کیف دستش را روی زمین انداخت و به روی سرمن رساند خودش را و من هم پاشدم و او گریبانم را با دست لرزانش گرفت. آقای داوودی زبان بسته هم از پشت میز پاشد تا میانجی‌گری کند. من اگر کمی حرمت گذشته را دور می‌انداختم و تن به اوباش‌گری او می‌دادم می‌توانستم او را با یک تکان از اتاقک نشر اشاره بیرون بیندازم؛ اما خودم را نگه داشتم تا خودش شرم کند و گریبانم را برهاند و بی‌خداحافظی برود.

داوودی آرام و رنگ پریده در میانه‌ی اتاقک دست من را گرفت و نشاند و برایم چای آورد.
پس از آن درویشیان برای من یک [...] دشنام‌گو شده بود، نه کسی که من روزها و روزهای بسیاری در کنارش راه رفته و درباره‌ی آزادی و مردمی بودن و رهایی انسان و اصلاح مردم با وی گفت و گو کرده بودم.

...
سال‌ها پس از آن روز بود که در نشریه‌ی تی چند خواندم تعریف و تمجیدهای درویشیان از هوشنگ گلشیری را. درویشیان گفته بود که هم گلشیری را دوست دارد و هم براهنی را. گفته بود که گلشیری، درایام وقایع قتل‌های



درویشیان نیامد.

هفته‌ای پس از نیامدنش، در اتاقک دفتر نشر اشاره به او برخورد کردم. سردو کیود رو، پاسخ سلامم را داد: «تو اولین کسی نیستی که من به او تیراندازی یاد می‌دهم و به سوی خودم تیر می‌اندازد. آن نارفیک کرمانشاهی خودمان هم مثل تو بود... تو رفته‌ای درباره‌ی کتاب من گفته‌ای من شهر کرمانشاه را شهری پر از کثافت نشان داده‌ام... با جعفر کوش‌آبادی نشست‌اید و گفته‌اید که من در فصل‌های زندان کتابم دیگران را خائن و خودم را قهرمان نشان داده‌ام؟...»
چهره‌ی درویشیان کبود شده و آقای داوودی که مردی مؤدب و آرام بود، نگران می‌نمود:

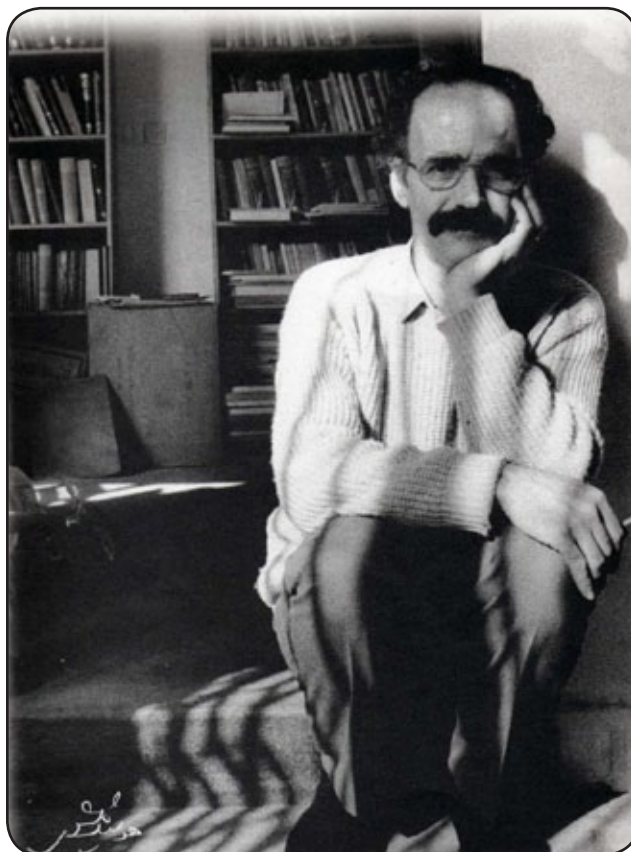
«تو کی هستی که درباره‌ی کتاب من حرف می‌زنی...» و دشنامی رکیک بر زبان آورد. باورم نمی‌شد. من و دوستانم از او خواسته بودیم بیاید و انتقادهایمان را درباره‌ی کتابش بشنود. نیامده بود و در خانه‌ی محمد خلیلی، شاعر محترم، جعفر کوش‌آبادی شاعر از درویشیان گلایه کرد که چرا درویشیان او را خائن زندان‌های شاه نمایانده است و خودش رامقاومترین زندانی همه‌ی کتاب و اگر چنین بوده، پس چرا شاه و ساواک درویشیان را اعدام نکرده‌اند. همین. حاضران در خانه‌ی محمد خلیلی همیشه مهربان، همه شنیده بودند. من هم با شنیدن اعتراض جعفر کوش‌آبادی، به اندیشه فرورفتم و به برخی

«درویشیان، پس از بیرون آمدن از خانه‌ی آپارتمانی کوچک دولت آبادی، زبان به ناخرسندی خویش از کار و اندیشه‌ی دولت آبادی گشود: «ما مسئله طبقاتی با هم داریم...» و این در حالی بود که در برابر دولت آبادی خاموش و آرام رفتار می‌کرد و دولت آبادی هم بسی به او احترام می‌نهاد.»

ما نجنبیم درویشیان‌ها «حماسه کثافت» می‌نویسند و به کام تاریخ ادبیات
ما می‌ریزند و هر نقدی با واژگان رکیک پاسخ می‌دهند. ما نجنبیم، آینده‌مان از
آن شبه روشنفکرانی می‌شود که تا مرز کشتن مخالفان خود از فرط تهی‌دستی و
افسردگی، فرمان "بایکوت" می‌دهند.

دارو دسته‌ها شد؛ دارودسته‌ی این، دارودسته‌ی آن،
دارودسته‌ی فلان، دارودسته‌ی بهمان... دردها بسیار شد و
اکنون که به خود آمده‌ایم [آیا به خود آمده‌ایم؟] راه‌های
نرفته‌ی فرهنگی بسیاری را برای درمان دردهای فرهنگی
باید برویم.

باید در اندیشه‌ی پاس داشت فرهنگ و هنر وادب
خویش در برابر وحدت نامبارک شبه روشنفکرانی
چون درویشیان برای گرفتن زبان پرسش‌گر و جویایی
حقیقت از نوجوانان امروز و فردا مان باشیم. اگر ما نجنبیم
درویشیان‌ها «حماسه کثافت» می‌نویسند و به کام تاریخ
ادبیات ما می‌ریزند و هر نقدی با واژگان رکیک پاسخ
می‌دهند. ما نجنبیم، آینده‌مان از آن شبه روشنفکرانی
می‌شود که تا مرز کشتن مخالفان خود از فرط تهی‌دستی
و افسردگی، فرمان "بایکوت" می‌دهند. ●



زنجیره‌ای، در سال هزار و سیصد و هفتاد و هفت، گام به
گام از وی مراقبتِ مهربانانه می‌کرده است که مبادا وی
را برابند و بکشند؛ گفته بود که در سال‌های پیش از
انقلاب، رضا براهنی استاد بوده است!!

چه دنیای هولناکی...!

چه روشنفکرانهای هولناکی...!

پس آن همه بدگویی درباره‌ی گلشیری و براهنی...؟
وحدت ناگهانی سیاسی...؟ پس ارزش‌های فکری و
اخلاقی و انسانی...؟

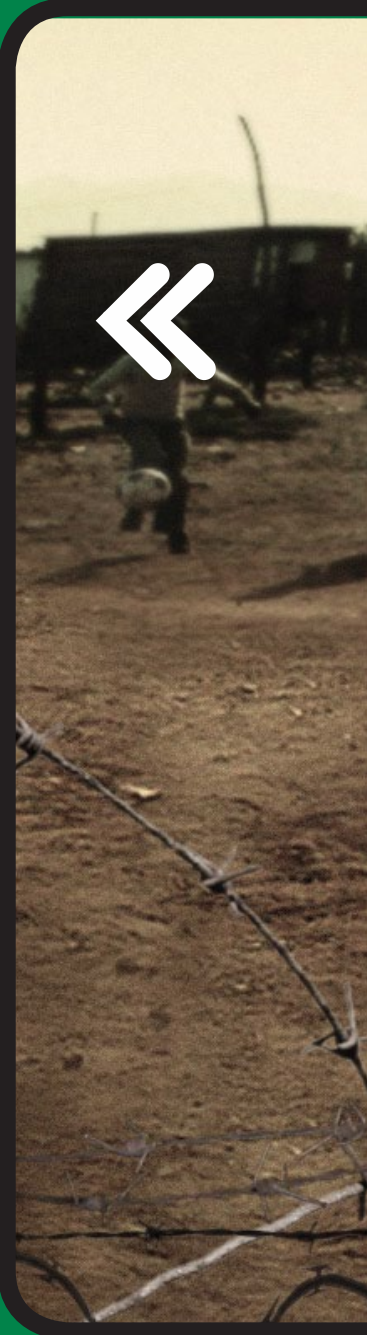
من شماری از باورهای انتقادی خودم را درباره‌ی
نوشته‌های درویشیان، در کتاب «کی برمی‌گردد علی
جان درویش» آورده‌ام. تا نقد و نقادی نباشد، انسان و
جامعه و جهان انسانی رنگ کمال و فرهیختگی راستین
را نخواهد یافت. رنگ کمال و فرهیختگی راستین انسانی،
به قالی جهان امروز و آینده شادابی و امید
می‌بخشد.

هنگامی که انقلاب مشروطیت در ایران
رخ نشان داد، بسیاری از دلسوزهای ایران
دلبنده‌مان امیدوار بودند بزرگ راه نقادی
و انتقادپذیری عارفانه گشوده شود؛ اما با
شهادت شیخ فضل الله نوری و ترورهای
گونگون، پرنده‌ی نوبال نقد و انتقاد‌پذیری
در ایران استبدادزده به خون خفت. در جیب
بسیاری کس و ناکس چاقویی ضامن‌دار،
گذاشته شد تا بار پاسخ‌گویی زبان در برابر
منتقد زبان آور و حقیقت‌جو را بردارد. دشنام
اوباشان از دهان شبه روشنفکران درآمد.
بایکوتِ مخالف، جای دل‌سوزی و مهربانی
و گفت و گوی عارفانه را گرفت. دورویی و
چندزبانی، خانه از حکمت و برهان و پویش
جوهری اندیشه گرفت. توصیف «آلت تناسلی
دایی موسی در سال‌های ابری» همان
«حماسه‌ی کثافت» انامی که احمد محمود
براین کتاب خاطرات درویشیان گذارده است،
در کتاب «پنج شنبه‌ها، در که...» [آ]، جای هنر
نویسندگی نجیب ایرانی را تنگ کرد.
ادبیات و هنر ما هم زمین فوتبال



Poverty. It's a prison

اقتصاد



اشاره:

سرمایه سالاری و سرمایه داری در دوران مدرن معنایی متفاوت از مفهوم ثروتمندان و یا به اصطلاح سرمایه داران در ادوار ماقبل مدرن دارد. این امر ریشه در این حقیقت دارد که غرب مدرن عالمی ماهیتاً متفاوت از عالم‌های شرقی و غربی ماقبل مدرن است و در عالم غرب مدرن واژه‌هایی چون: "سرمایه"، "کار"، "بازار"، "وسایل تولید" تعاریفی ماهیتاً متمایز از مفاهیم سنتی آن‌ها پیدا کرده‌اند. بر این اساس هنگامی که در ساحت عالم غرب مدرن از مفاهیمی چون: سرمایه، سرمایه دار، بازار و... نام می‌بریم باید توجه داشته باشیم که این اصطلاحات معانی‌ای متفاوت از آنچه ما در تمدن سنتی خود مدنظر داشته‌ایم، دارند این نکته‌ی بسیار مهمی است که شهید مطهری در کتاب ارزشمند "مبانی نظری اقتصاد اسلامی" صراحتاً بدان اشاره کرده‌اند. پدیده‌ی سرمایه سالاری و نیز سرمایه داری مدرن ماهیتاً با نظام‌های اقتصادی ماقبل مدرن تفاوت و چه بسا تقابل دارد، همان‌گونه که مفهوم بازار و اقتصاد بازار در عالم مدرن با مفهوم سنتی بازار تقابل دارد. در عالم ماقبل مدرن، "ثروت" و "ثروتمندان" وجود دارند اما "سرمایه" و "سرمایه داران" به مفهوم مدرن کلمه وجود ندارد و این به تفاوت ماهوی "ثروت" و "سرمایه" برمی‌گردد.

wall street federal st washington

سرمایه سالاری،

تجسم اقتصادی مدرنیته

پیدایش نظام سرمایه سالاری جدید، اتفاقی است که امکان تحقق آن جز در روزگار مدرن وجود نداشته و ندارد. سرمایه سالاری یا کاپیتالیسم تجاری قرون پانزدهم و شانزدهم و هفدهم و نیز کاپیتالیسم صنعتی قرون هجدهم و نوزدهم محصول نسبت جدیدی بودند که آدمی با عالم یافته بود.

کاپیتالیسم بدون انسان مدرن، امکان پیدایی نداشته است؛ زیرا که در سرمایه داری‌های ماقبل مدرن مشرق زمین و اروپای غربی، «سرمایه» در مفهوم جدید آن پدید نیامده بود و سودجویی بی‌حدومرز و غیرقابل کنترل و نامحدود، انگیزه اصلی فعالیت اقتصادی نبوده است.

کاپیتالیسم، انسان سودجو و سرمایه سالار و اومانیست را می‌طلبید. در غیاب حاکمیت خودبنیادی (اومانیسم)، سرمایه سالاری مدرن پدید نمی‌آید؛ هرچند که ممکن است تکاثر، ثروت اندوزی یا پول دوستی به گونه‌ای مفرط، وجود داشته باشد؛ چنان که وجود داشته است. نکته دیگر آن که سرمایه سالاری، نیازمند عقلانیت سودانگار ایزاری‌ای است که جز در عصر جدید و روزگار مدرن، تحقق و محوریت نیافته است. در واقع، عقل قرون وسطای مسیحی یا عقل کیهان محور یونان و روم باستان نمی‌توانسته سرمایه

داری نوین را پدید آورد. کاپیتالیسم، نیازمند انسان مدرن و به تبع آن انگیزه‌های مدرن، عقلانیت مدرن، نسبت مدرن آدمی با هستی و نیز مفهوم مدرن سرمایه بوده است. درواقع، عناصر سازنده عالم جدید آن چنان درهم تنیده‌اند که بدون وجود هریک از آن‌ها، معمای عصر جدید دچار مشکل می‌گردد. تفکیک اقتصاد از اخلاق، جدایی حوزه‌های ارزشی از سیاست و تلاش معاش و زندگی اجتماعی، حاکمیت بی‌چون و چرای نفع شخصی به عنوان یک قانون، عقلانیت ایزاری استیلاجو، سوداگری و سودخواهی بی‌حدومرز به عنوان انگیزه اصلی و دهها عوامل دیگر از این دست. اجزاء لاینفک مدرنیته و صورت اقتصادی-اجتماعی آن؛ یعنی سرمایه سالاری هستند. هایلبرونر بیان زیبایی درخصوص مفهوم «سودجویی» در عصر جدید دارد:

«در همه این مسائل جزئی و پراکنده دنیای کهن، یک وجه مشترک وجود دارد که عبارت است از: اولاً، عقیده به درستی نظامی که بر پایه‌ای بنا شده که نفع شخصی هنوز در آن ریشه ندوانده است. ثانیاً، دنیای اقتصادی مستقلی هنوز خود را از زمینه اجتماعی که در آن گرفتار آمده جدا نکرده است. دنیای فعالیت و عمل، به ناگزیر با دنیای سیاست و زندگی اجتماعی و دینی درهم آمیخته است. پیش از آنکه این دو دنیا از یکدیگر فاصله بگیرند، هیچ چیزی که به آهنگ رشد و احساس دنیای جدید شبیه باشد وجود نداشت.» [۱]

هایلبرونر می‌نویسد: «تا آن جا که می‌دانیم، انگیزه سودجویی با پیدایش «انسان نوین» پدید آمده است. حتی امروز هم اندیشه سودطلبی به خاطر سود، برای بسیاری از مردم جهان بیگانه است و غیبت آن درطول

کاپیتالیسم

بدون انسان مدرن، امکان پیدایی نداشته است؛ زیرا که در سرمایه داری‌های ماقبل مدرن مشرق زمین و اروپای غربی، «سرمایه» در مفهوم جدید آن پدید نیامده بود و سودجویی بی‌حدومرز و غیرقابل کنترل و نامحدود، انگیزه اصلی فعالیت اقتصادی نبوده است.

❖ **کاپیتالیسم، صورت اقتصادی زندگی مدرن است که مدرنیته پدید آورد. اگر به تاریخ پیدایی سرمایه سالاری نیز نگاه کنیم، درمی یابیم که نخستین تجار و سرمایه داران - به سبک جدید - در قرون پانزدهم و شانزدهم پدید آمدند. در واقع، راسیونالیسم دکارتی، صورتی جز سرمایه سالاری نمی توانست پدید آورد و ما بین عقلانیت مدرن و کاپیتالیسم نسبتی تنگاتنگ برقرار است.**

« اقتصاد

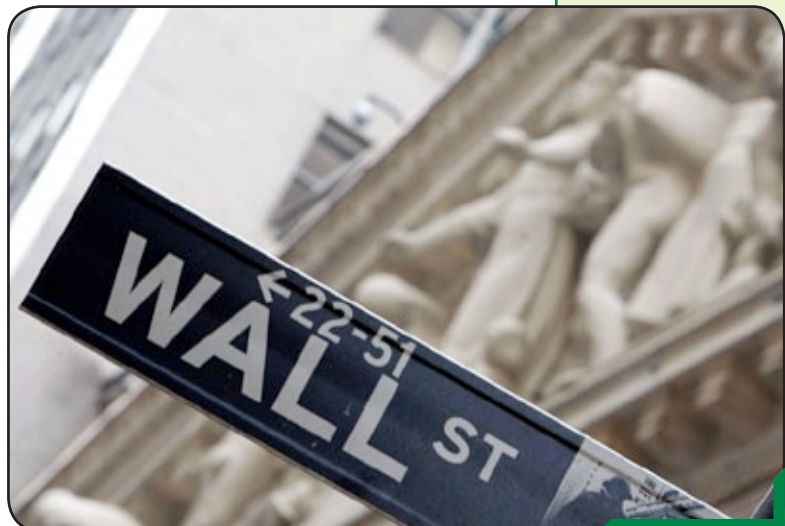
نمی شد املاک موروثی را بفروشد، کار به جنگ و جدال و شکست و پیروزی می کشید. اما بیشتر مردم - سرفها، پیشه وران دهکده، حتی استادان صنفهای صنعتی - دلشان می خواست که آن ها را به حال خود واگذارند که زندگی کنند، همان طور که پدرانشان زیستند و چنان که فرزندانشان زندگی خواهند کرد. نبودن فکر سودجویی، به صورتی که راهنمای عادی زندگی روزانه باشد... موجب شده است که بین دنیای بیگانه قرن های دهم تا شانزدهم با دنیایی که پس از آن آغاز شد، تفاوت فاحشی پیدا شود؛ دنیایی که یکی دو قرن پیش از آدم اسمیت شروع شد و با دنیای ما شباهت دارد. اما باید گفت تفاوت بنیادین دیگری نیز بین این دو دنیا بود. این اعتقاد که «زندگی را بسازیم» هنوز به وجود نیامده بود.

زندگی اقتصادی و زندگی اجتماعی یکی و همانند بود. کارهنوز به صورت وسیله ای برای نیل به هدف درنیامده بود؛ هدفی که پول باشد و اشیایی که با آن می توان خرید. کار، خود هدف بود... خلاصه آن ابداع بزرگ اجتماعی؛ یعنی بازار، هنوز پا نگرفته بود... قرون وسطا، رنسانس، دوران اصلاحات - و در حقیقت تمام دنیا تا فرا رسیدن قرن شانزدهم و هفدهم - قادر نیستند نظام بازار را بشناسند؛ بدین علت کاملاً معقول که زمین، کار و سرمایه - به صورت عوامل اصلی تولید که به نظام بازار اختصاص دارند - هنوز شناخته نشده بوده است. زمین، کار و سرمایه به معنی خاک، افراد انسان و وسایل، البته با خود جامعه پیدا شده اند؛ اما تصور انتزاعی و مجرد زمین یا کار، مانند تصور انتزاعی انرژی و ماده، به ناگاه در ذهن بشر رسوخ نیافته است. زمین، کار و سرمایه به عنوان «عوامل» تولید، به عنوان حقایق اقتصادی فاقد صفات انسانی و مجرد از فرد انسان، چون حساب دیفرانسیل و انتگرال کاملاً تازه است. [۲]

هایلبرونر، در نقل قول نسبتاً طولانی ای که از او آوردیم نکات قابل تأملی را مطرح کرده است؛ به ویژه سه عامل: فقدان سود جویی فردی تمام عیار؛ درک متفاوت از «زمین»، «کار» و «سرمایه» و نیز تفاوت مفهوم مدرن «سرمایه» با «ثروت» در دوران ماقبل مدرنیته؛ نکات مهمی برای شناخت نسبت متقابل ما بین سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) و مدرنیته می باشند.

تاریخ مدون، محسوس و آشکار است... این فکر که هرکس مدام باید در پی بهبود زندگی مادی خودش باشد، فکری است که برای بیشتر مردمان طبقات پایین و متوسط در مصر، یونان و روم نا آشنا و با فرهنگ قرون وسطا کاملاً بیگانه بوده است و فقط در دوره رنسانس و دوره ی اصلاحات در همه جا پراکنده شده، در حالی که غیبت آن در بین اکثر تمدن های شرقی محسوس است. این مشخصه اجتماعی که در همه جا خودنمایی می کند، چیزی شبیه صنعت چاپ، کاملاً تازه است... در قرون وسطا کلیسا تعلیم می داد که: «هیچ مسیحی نباید تاجر باشد.» به جز پادشاهان (آن ها که استوار و از نظر مالی بی نیاز بودند) و خانواده هایی که همبستگی چندانی ندارند، مانند فوگرها، آن ها نخستین سرمایه داران پایه و ستون جامعه نبودند بلکه غالباً افراد مطرود و غریب و دور افتاده جامعه بودند. باید توجه کرد که این «سرمایه داران» در واقع، ثروت اندوزان در مفهوم ماقبل مدرن کلمه بودند نه سرمایه دار در مفهوم جدید... تا زمانی که این اعتقاد که زندگی دنیوی مقدمه زندگی ابدی است سایه گستر بود، و روحیه ی سوداگری نه برانگیخته می شد و نه مجالی برای خودنمایی خودجوش داشت. پادشاهان در جستجوی گنج و ثروت بودند و برای آن جنگ راه می انداختند، اشراف، زمینی می خواستند و چون هیچ اشراف زاده ای که به حیثیت خود علاقمند بود به میل و رضا حاضر

❖ **فقدان سود جویی فردی تمام عیار؛ درک متفاوت از «زمین»، «کار» و «سرمایه» و نیز تفاوت مفهوم مدرن «سرمایه» با «ثروت» در دوران ماقبل مدرنیته؛ نکات مهمی برای شناخت نسبت متقابل ما بین سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) و مدرنیته می باشند.**



❖ در واقع، ساختار نظام سرمایه سالاری، شأن و وجهی از روح مدرنیته و نگرش تکنیکی به مفاهیمی نظیر: «کار»، «سرمایه»، «زمین» و مظهر سودجویی و سوداگری و استیلاجویی و میل به انباشت و تکاثر ذاتی آن و نیز تحقق عقل معاش اعداد اندیش محاسبه گر کمی نگر عصر جدید در حوزه امور اقتصادی است.



❖ زمین، کار و سرمایه به معنی خاک، افراد انسان و وسایل، البته با خود جامعه پیدا شده‌اند؛ اما تصور انتزاعی و مجرد زمین یا کار، مانند تصور انتزاعی انرژی و ماده، به ناگاه در ذهن بشر رسوخ نیافته است. زمین، کار و سرمایه به عنوان «عوامل» تولید، به عنوان حقایق اقتصادی فاقد صفات انسانی و مجرد از فرد انسان، چون حساب دیفرانسیل و انتگرال کاملاً تازه است.

معاصر فرانسوی، معتقد است که: حتی مفهوم «پول» - که یگانه معیار سنجش در نظام سرمایه سالاری است - در روزگار مدرن، دگرگون شده و تماماً کمی و تنزل یافته گردیده است. ۶ کارل مارکس در کتاب «مانیفست» خود معتقد است که در تمدن جدید (سرمایه سالارانه) آنچه که مقدس است، از قدس خود عاری می‌شود. [۷]

او می‌نویسد: «بورژوازی، انواع فعالیت‌هایی را که تا این هنگام حرمتی داشتند و بدان‌ها با خوفی زاهدانه می‌نگریستند، از هاله‌ی مقدس خویش محروم کرد. پزشک و دادرس و کشیش و شاعر و دانشمند را به مزدوران جیره‌خوار مبدل ساخت. بورژوازی، پوشش عاطفه آمیز و احساساتی مناسبات خانوادگی را از هم درید و آن را به مناسبات صرفاً پولی تبدیل نمود.» [۸]

البته به این مهم باید توجه کرد که سرمایه سالاری در معنای مورد نظرم، عام تر از مفهوم «بورژوازی» در آراء مارکس است؛ زیرا به اعتقاد ما عناصر اصلی و متمایز کننده کاپیتالیسم در نظام سوسیال - کمونیستی مورد نظر مارکس نیز دقیقاً وجود دارد و آن‌ها نیز نظام‌هایی کاپیتالیست هستند.

به لحاظ تاریخی، سرمایه داری فرزند چپاول و غارت گسترده بومیان و اقوام آمریکایی و آفریقایی و آسیایی توسط اروپاییان در قرون پانزدهم و شانزدهم و هفدهم

کاپیتالیسم، صورت اقتصادی زندگی مدرن است که مدرنیته پدید آورد. اگر به تاریخ پیدایی سرمایه سالاری نیز نگاه کنیم، درمی‌یابیم که نخستین تجار و سرمایه داران - به سبک جدید - در قرون پانزدهم و شانزدهم پدید آمدند. در واقع، راسیونالیسم دکارتی، صورتی جز سرمایه‌سالاری نمی‌توانست پدید آورد و ما بین عقلانیت مدرن و کاپیتالیسم نسبتی تنگاتنگ برقرار است. در واقع، علم اقتصاد مدرن، اقتصادی سرمایه سالار است و اساساً مبنای معرفت شناختی اقتصاد کلاسیک (بورژوازی) کاملاً دکارتی و مدرن است. به مطلبی که در پی می‌آید، توجه کنید:

«نخست اینکه علم اقتصاد، درست هنگامی که معرفت شناسی دکارتی تقریباً با اقبال و قبول عام مواجه شد، پدید آمد، و دوم اینکه بسیاری از اقتصاددانان اولیه در مورد نظریه معرفت، مطالب زیادی نوشته‌اند و ثابت کرده‌اند که پیرو دکارت هستند. پس به بیان دقیق‌تر، برای روشی که اقتصاددانان کلاسیک در عمل در تحلیل‌های خود به کار می‌بردند، همیشه توجیهی وجود داشته است. این توجیه در نوشته‌های روش شناختی اقتصاددانان مشاهده نمی‌شود، بلکه در کتاب «گفتار در روش» دکارت آمده است. مارکس احتمالاً پایه‌های دکارتی تفکر ریکاردویی را تشخیص داده بود؛ چون او مکتب کلاسیک را به همان سیاق و در همان زمینه‌هایی که هگل را مورد انتقاد قرار داده بود به نقد کشید. مارکس تلویحاً تشخیص داد که هم هگل و هم اقتصاددانان کلاسیک دارای سلف مشترکی - که همانا دکارت است - هستند.» [۴]

«پیرو.و.مینی» ریشه‌های نظریه «انسان اقتصادی» را در عقل گرایی دکارتی جستجو می‌کند و این به راستی سخن درستی است. بین آراء اقتصادی مدرنیستی و فلسفه و معرفت شناسی دکارتی - که هر دو جلوه‌هایی از اومانیزم عصر جدید هستند - ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. در واقع، ساختار نظام سرمایه سالاری، شأن و وجهی از روح مدرنیته و نگرش تکنیکی به مفاهیمی نظیر: «کار»، «سرمایه»، «زمین» و مظهر سودجویی و سوداگری و استیلاجویی و میل به انباشت و تکاثر ذاتی آن و نیز تحقق عقل معاش اعداد اندیش محاسبه گر کمی نگر عصر جدید در حوزه امور اقتصادی است. رنه گنون، متفکر

➤ به لحاظ تاریخی، سرمایه داری فرزند چپاول و غارت گسترده بومیان و اقوام آمریکایی و آفریقایی و آسیایی توسط اروپاییان در قرون پانزدهم و شانزدهم و هفدهم بوده است؛ غارتی شدید و سبانه که به انباشت عظیم سرمایه و پیدایش سرمایه تجاری انجامیده است.

« اقتصاد

۵- دوران ظهور دولت‌های کاپیتالیستی سوسیال - دموکراتیک - موسوم به رفاه - و شکل گیری تضاد ما بین سوسیال - امپریالیسم و بوروکراتیک، با امپریالیسم سوسیال دموکراتیک و نیمه خصوصی و ظهور فجایع و جنگ‌های متعدد ناشی از سیطره جویی‌های فزون طلبانه قطب‌های کاپیتالیستی در روزگار موسوم به «جنگ سرد» در سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰.

۶- دوران احیاء «نئولیبرالیسم» و «راست نو» و تشدید بحران بین شمال و جنوب و وقوع تغییرات ساختاری در داخل نظام کاپیتالیستی در فاصله سال‌های پس از ۱۹۹۰ میلادی.

۱- کاپیتالیسم تجاری: مرحله اول

یکی از مورخین روزگار آغاز سرمایه سالاری تجاری، قرن پانزدهم را این گونه توضیح می‌دهد:

«چون پرتغالی‌ها طریق هندوستان را یافتند، بر آن شدند که تجارت اقیانوس هند را به خویش منحصر کنند و از آن راه، بی‌منازع سود برند. پس مهمترین بنادر را تصرف کردند و رفتاری وحشیانه پیش گرفتند و می‌کوشیدند تا رقیبان خود را از میدان برانند، و جز کشتی‌های پرتغالی یا آن‌ها که از جانب پرتغالی‌ها اجازه داشتند کشتی دیگری را نمی‌گذاشتند در سواحل هندوستان دریانوردی کند. «واسکودوگاما» - که فرمانده بیست کشتی بود- در سال ۱۵۰۲ در مقابل «کالی کوت» به کشتی‌های اعراب که بار برنج داشت، برخورد و فرمان داد تا دست و گوش و بینی کارگران و کارکنان کشتی را که هشتصد کس بودند قطع کنند؛ آن‌گاه آسیب یافتگان را به کشتی‌ها بازگرداندند و آنها را آتش زدند...امپراتوری استعماری پرتغال شباهتی به مستعمرات امروزی اروپا نداشت...پرتغالی‌ها، مانند فنیقیان و کارتاژی‌های ایام قدیم بودند و هرگز برای نفوذ در داخل مستملکات خود نمی‌کوشیدند و فقط در ساحل، نقاطی چند را تسخیر می‌کردند. مستعمرات ایشان مهاجر نشین‌های یک ملت تاجر، یعنی توقفگاه بحری و به منزله دارالتجاره‌ها بود. در نواحی مذکور، امتعه ای را که باید به لیبسون، پایتخت پرتغال، بفرستند جمع می‌آوردند و برای تحصیل ثروت سه چهار سال بیشتر در آن مراکز تجارت نمی‌ماندند و چون توانگر می‌شدند به مملکت خویش



بوده است؛ غارتی شدید و و سبانه که به انباشت عظیم سرمایه و پیدایش سرمایه تجاری انجامیده است. در واقع، نظام کاپیتالیسم از زمان پیدایی تا امروز چند مرحله را طی کرده است:

۱- شکل گیری صورت اولیه و آغازین شاکله ی نظام سرمایه داری بر مبنای انباشت سرمایه تجاری و شکل گیری سرمایه داری استعمارگر تجاری از حدود قرن پانزدهم تا نیمه قرن هجدهم.

۲- پیدایی سرمایه داری صنعتی لیبرالیست مبتنی بر انقلاب صنعتی از حدود ۱۷۶۰ تا ۱۸۷۰ و نیز پیدایش نخستین ایدئولوژی‌های کاپیتال - سوسیالیستی.

۳- ظهور سرمایه داری انحصاری خصوصی و نیمه دولتی و رونق گیری ایدئولوژی‌های سوسیالیستی و سوسیال دموکراتیک و نیز ظهور نخستین دولت سرمایه سالار سوسیالیستی در حد فاصل ۱۸۷۰ تا ۱۹۲۰.

۴- ظهور سرمایه‌سالاری دولتی ناسیونال - سوسیالیستی (فاشیستی) و تشکیل قطب‌بندی‌های دولت‌های امپریالیستی مبتنی بر کاپیتالیسم نیمه لیبرال، دولت امپریالیستی سوسیالیستی، و دولت‌های امپریالیستی فاشیستی و نیز ظهور بحران بزرگ اقتصادهای کاپیتال - امپریالیستی در سال‌های پس از ۱۹۲۰ - ۱۹۵۰.

➤ تفکیک اقتصاد از اخلاق، جدایی حوزه‌های ارزشی از سیاست و تلاش معاش و زندگی اجتماعی، حاکمیت بی‌چون و چرای نفع شخصی به عنوان یک قانون، عقلانیت ابزاری استیلاجو، سوداگری و سودخواهی بی‌حدومرز به عنوان انگیزه اصلی و دهها عوامل دیگر از این دست. اجزاء لاینفک مدرنیته و صورت اقتصادی - اجتماعی آن؛ یعنی سرمایه سالاری هستند.

❖ در واقع، ساختار نظام سرمایه سالاری، شأن و وجهی از روح مدرنیته و نگرش تکنیکی به مفاهیمی نظیر: «کار»، «سرمایه»، «زمین» و مظهر سودجویی و سوداگری و استیلاجویی و میل به انباشت و تکاثر ذاتی آن و نیز تحقق عقل معاش اعداد اندیش محاسبه گر کمی نگر عصر جدید در حوزه امور اقتصادی است.

از استعمار آمریکا و آسیا برخی دولت‌های اروپایی را صاحب سرمایه و قدرت عظیمی کرد و سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) تجاری در خون و جنایت و شکنجه‌گری انسان‌های مدرن اروپایی زاییده شد. امپراتوری استعماری اسپانیا یک قدرت کاپیتالیست تجاری بود؛ بدین‌سان در آغاز عهد کاپیتالیسم تجاری، اسپانیا قدرتمندترین امپراتوری سرمایه سالار و استعماری بود. آلبرماله مشخصات این امپراتوری را اینگونه توصیف می‌کند:

«وضع امپراتوری استعماری اسپانیا و پرتغال با یکدیگر تفاوت بسیار داشت. پرتغالی‌ها تاجر بودند و اسپانیایی‌ها مملکت گیر؛ بنابراین اسپانیایی‌ها به تسخیر اراضی و نقاط مهم سواحل قناعت نکردند و «هین برلند» یعنی ممالک دورتر را هم به تصرف خویش درآوردند، چنانکه مملکت مکزیک و پرو دنباله اسپانیا در ماوراء اقیانوس اطلس به شمار می‌رفت... ما مهمترین نتایج اکتشافات را غیر از آنچه مربوط به افزایش قدرت پرتغال و اسپانیا است در این جا می‌نویسیم:

❖ در واقع، تاریخ سپیده دم مدرنیته از جنایات دو امپراتوری پرتغال و اسپانیا خونین است.

بازگشت می‌کردند. نظر به کمی جمعیت پرتغال، نگهداری قلمروی بدین وسعت دشوار بود، بنابراین قدرت استعماری ایشان مدتی قلیل؛ یعنی هفتاد و پنج سال که به قدر عمر انسانیت طول کشید.» [۹]

پس از پرتغال، هلندی‌ها و به ویژه اسپانیایی‌ها از راه رسیدند، فاتحان اسپانیایی که به سمت آمریکای جنوبی رفته بودند بسیار درنده خو و خشن بودند و بومیان را با زور و زجر و شکنجه و حيله و نیرنگ شکست دادند.

در واقع، تاریخ سپیده دم مدرنیته از جنایات دو امپراتوری پرتغال و اسپانیا خونین است.

«رفتار فاتحان ستمگر، هم در موقع جنگ و هم پس از فتح، وحشیانه و زشت بود و دریامی که بومیان آمریکا همه مطیع و فرمانبردار شدند باز اسپانیایی‌ها دست از بیداد برنداشتند... فاتحان طماع و درنده‌خوی اسپانیایی در سرزمین مکزیک و پرو رفتاری وحشیانه پیش گرفتند و با حرص و آز بسیار در جستجوی طلا بودند.» [۱۰]

در واقع، زرو سیم و ثروت به دست آمده



❖ به منظور قلع

و قمع عمومی
سرخپوستان،
اروپایی‌ها شروع
به آوردن بردگان
از آفریقا به آمریکا
کردند. نخست
پرتغالی‌ها و سپس
اسپانیایی‌ها،
آنگاه هلندی‌ها و
انگلیسی‌ها برای
شکار سیاهپوستان به
آفریقا هجوم بردند...
پرتغالی‌ها دزدی
دریایی هم می‌کردند.
آن‌ها کشتی‌های
اعراب و هندی‌ها
را غارت می‌کردند
و ملاحان را یا
می‌کشتند و یا به
بردگی می‌فروختند.



« اقتصاد

بردگی واداشتن بومیان همراه بود. اسپانیا و پرتغال بزرگترین قدرت‌های استعماری جهان در قرن شانزدهم بودند.» [۱۳]

به طور کلی ویژگی‌های دوران اول سرمایه داری - که زمان پیدایی آن است - را می‌توان این گونه فهرست کرد:

- پیدایی حس عمیق سودطلبی در انسان مدرن به عنوان زیربنای انسان شناسی کاپیتالیسم.
- کشف راه‌های جدید تجاری به انگیزه سودجویی و استثمار نیروی انسانی و منابع ملل غیر اروپایی.
- ظهور نخستین اشکال کاپیتالیسم که عمدتاً متکی بر سرمایه تجاری و بهره‌گیری از کالاها و منابع ملل آفریقایی و آسیایی است.

- آغاز انباشت سرمایه که نزدیک به سه قرن و نیم طول کشیده است.

- سرمایه داری تجاری این دوران غیر انحصاری است و منش سرمایه داران در حوزه اقتصاد مبتنی بر اسساک، صرفه جویی و تلاش برای انباشت بیشتر سرمایه است. [۱۴]

- بخشی از سرمایه تجاری این دوران در یک پروسه تدریجی در سه قرن بعد به سرمایه ثابت صنعتی بدل می‌گردد. [۱۵]

- مفهوم جدید «سرمایه» به عنوان ثروت انباشتگر که خاصیت تصرف‌گری در محیط اطراف دارد و ذاتاً به دنبال

جاده‌های بزرگ تجاری تغییر یافت؛ زیرا دماغه‌ی امید نیک، مسیرامته‌ای گشت که سابقاً از مصر می‌گذشت و به این سبب دریای مدیترانه که از قدیم مرکز تجارت بود بی‌اهمیت شد و راه اقیانوس اعتبار یافت... بنادر ممالک اسپانیا و پرتغال و فرانسه و هلند و کمی بعد بندرهای انگلستان در اقیانوس اطلس اهمیت را که بنادر مدیترانه از دست داده بودند تحصیل کردند؛ سیم و زر بسیار از آمریکا استخراج و در اروپا منتشر شد... طلا و نقره به دست پیشه‌وران و سوداگران و بورژواها؛ یعنی مردم شهرنشین متوسط الحال افتاد. تا آن زمان، ثروت زمین بود که به اشراف اختصاص داشت ولی در قرن شانزدهم پول، طبقه بورژوا را در مکتب همدوش نجبا ساخت و از این به بعد اهمیت اجتماعی و نفوذ سیاسی ایشان روبه افزایش نهاد.» [۱۱]

دو مورخ دیگر در کتاب «تاریخ سده‌های میانه» در خصوص ثروت‌های به دست آمده برای بورژواها (شهرنشینان مدرنیسم صاحب سرمایه به مفهوم مدرن کلمه) چنین می‌نویسند:

«اشراف و شهرنشینان ثروتمند، خواهان زندگی مجلل بودند و هوس به چنگ آوردن ثروت‌های بی‌پایان را در سر می‌پروراندند. اروپایی‌های قرن پانزدهم، هیأت‌های اکتشافی مختلفی را برای جستجوی طلا به سرزمین‌های ناشناخته دور دست اعزام کردند.» [۱۲]

انسان سودجو و سرمایه سالار مدرن در جستجوی پول و ثروت به خشن‌ترین روش‌ها علیه مردمان غیر اروپایی اقدام ورزید و طبقه سرمایه‌دار تجاری نوظهور اروپا اصلی‌ترین چهره‌ی استعمارگر مدرن بود که سیاهان آفریقا را به بردگی می‌گرفت و بومیان را قلع و قمع می‌کرد.

به منظور قلع و قمع عمومی سرخپوستان، اروپایی‌ها شروع به آوردن بردگان از آفریقا به آمریکا کردند. نخست پرتغالی‌ها و سپس اسپانیایی‌ها، آنگاه هلندی‌ها و انگلیسی‌ها برای شکار سیاهپوستان به آفریقا هجوم بردند... پرتغالی‌ها دزدی دریایی هم می‌کردند. آن‌ها کشتی‌های اعراب و هندی‌ها را غارت می‌کردند و ملاحان را یا می‌کشتند و یا به بردگی می‌فروختند... اشغال‌های استعماری در آمریکا، آسیا و آفریقا با قتل عام و تاراج و به

سرمایه‌سالاری
(کاپیتالیسم)
تجاری در خون
و جنایت و
شکنجه‌گری
انسان‌های مدرن
اروپایی زاییده
شد.

به اعتقاد ما
عناصر اصلی
و متمایز کننده
کاپیتالیسم در
نظام سوسیال -
کمونستی مورد
نظر مارکس نیز
دقیقاً وجود دارد و
آن‌ها نیز نظام‌هایی
کاپیتالیست
هستند.





افزایش و تحرک است؛ در سرمایه تجاری این دوره تا حدود زیادی وجود دارد.

- کاپیتالیسم تجاری این دوران، خصوصی و غیرسوسیالیستی است؛ یعنی سرمایه سالاری هنوز دولتی نشده و ضرورت طرح مسایلی نظیر حمایت‌های اجتماعی از اقشار فرودست به منظور جلوگیری از انفجار خشم اعتراضی آن‌ها نیز اصلاً پدید نیامده است.

- کاپیتالیسم تجاری این دوره بر پنج محور اساسی قرار دارد: ۱- استعمار ممالک غیر اروپایی ۲- دزدی دریایی ۳- انباشت سرمایه تجاری ۴- سود محوری و میل افزودن بر خود و ایجاد تغییرات ساختاری در «سرمایه» پدید آمده ۵- مهمتر از همه سود محوری و سوداگری بشر مدرن به عنوان طبیعت تاریخی غالب. نکته مهم در بررسی کاپیتالیسم تجاری این است که مفهوم انباشت گر و تصرف طلب سرمایه - که آن را با مفهوم کلاسیک «ثروت» متفاوت می‌کند - و نیز نگاه و نسبت تکنیکی آدمی با عالم پدید آمده و انسان مدرن طبیعتی سوداگر، سودجو و انباشت‌گر و اسیر حرص و آز یافته است.

۲- مرحله دوم تطور سرمایه سالاری: کاپیتالیسم صنعتی لیبرال

با وقوع انقلاب صنعتی و تغییر چهره‌ی شهرها و جوامع



اروپایی، سرمایه‌های انباشت شده از طریق کاپیتالیسم تجاری به حوزه صنعت تغییر مسیر داده و تبدیل به سرمایه‌ی صنعتی گردید. این سرمایه صنعتی مستقیماً از استثمار نیروی کار کارگران فقیر و روزمره تغذیه می‌کرد. سرمایه صنعتی این دوره (۱۷۶۰ تا ۱۸۷۰) به لحاظ ایدئولوژیک و سیاست، «لیبرال» بود. در این دوران، نخستین جوانه‌های ایدئولوژی لیبرالی ظهور کرد و کاپیتالیسم بنیان‌های نظری و تئوریک مدون پیدا کرد. به لحاظ سیاسی، این دوران مصادف با انقلاب‌های بزرگ دموکراتیک مغرب زمین، نظیر: انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ و جنگ‌های استقلال آمریکا ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۳ بود. یکی از مهمترین تحولات این دوره ظهور انقلاب صنعتی بود که منجر به تغییر کیفیت کاپیتالیسم تجاری به کاپیتالیسم صنعتی غیر انحصاری و لیبرال گردید. در این دوره تاریخی، روح بورژوازی عصر جدید بسط و گسترش و نیز تعمیق و تفصیل یافت.

در این دوران و در پرتو تثبیت و تفصیل نسبت تکنیکی انسان با هستی، مفهوم مدرن «کار» به عنوان فعالیتی از خود بیگانه و سودجویانه برای دخل و تصرف در طبیعت و استثمار ذخایر و امکانات طبیعت پدید می‌آید و در نسبت تنگاتنگ با «سرمایه» قرار می‌گیرد. در واقع، در دوران ماقبلی مدرن هم، «کار» ماهیت استیلاجویانه، کمی، عمدتاً سود محور و تکنیکی و تصرف گرایانه نداشت و هم سرمایه درمعنای «ثروت» مطرح می‌گردید. آدام اسمیت، اقتصاددان پرآوازه انگلیسی، و نیز پیروان اقتصاد کلاسیک از نخستین تئورسین‌های سرمایه سالاری صنعتی و لیبرال بودند. در واقع، این مقطع زمانی و تاریخی عصر طلایی لیبرالیسم است و پس از آن لیبرالیسم هیچ‌گاه امکان تحقق و بسط و جلوه‌گری در این حد را نیافت. کاپیتالیسم صنعتی این دوران تمامی شاخص‌های کلاسیک سرمایه داری را داراست و خصلت انباشت سرمایه‌ی آن بسیار گسترده‌تر گردیده است. نخستین اندیشه‌های سوسیالیستی و نیز ایدئولوژی سوسیالیسم مارکسیستی نیز در این دوران ظاهر گردیده و بسط و تفصیل یافته است. سرمایه سالاران این دوره

❖ تا آن جا که می‌دانیم، انگیزه سودجویی با پیدایش «انسان نوین» پدید آمده است. حتی امروز هم اندیشه سودطلبی به خاطر سود، برای بسیاری از مردم جهان بیگانه است و غیبت آن درطول تاریخ مدون، محسوس و آشکار است... این فکر که هرکس مدام باید در پی بهبود زندگی مادی خودش باشد، فکری است که برای بیشتر مردمان طبقات پایین و متوسط در مصر، یونان و روم ناآشنا و با فرهنگ قرون وسطا کاملاً بیگانه بوده است و فقط در دوره رنسانس و دوره‌ی اصلاحات در همه جا پراکنده شده، در حالی که غیبت آن دربین اکثر تمدن‌های شرقی محسوس است. این مشخصه اجتماعی که درهمه جا خودنمایی می‌کند، چیزی شبیه صنعت چاپ، کاملاً تازه است.

❖ در پرتو تثبیت و تفصیل نسبت تکنیکی انسان با هستی، مفهوم مدرن «کار» به عنوان فعالیتی از خود بیگانه و سودجویانه برای دخل و تصرف در طبیعت و استثمار ذخایر و امکانات طبیعت پدید می‌آید و در نسبت تنگاتنگ با «سرمایه» قرار می‌گیرد. در واقع، در دوران ماقبل مدرن هم، «کار» ماهیت استیلاجویانه، کمی، عمدتاً سود محور و تکنیکی و تصرف‌گرایانه نداشت و هم سرمایه در معنای «ثروت» مطرح می‌گردید.

«اقتصاد

فروش به قیمت هر چه بیشتر و سودجویی نامشروط و روزافزون در بازار، حاکمیت کامل می‌یابد. کاپیتالیسم در دوران دوم تطور خود تماماً مبتنی بر اقتصاد کالایی و بازاری است و قیود سنتی و اخلاقی ماقبل مدرن که مانع اعمال مکانیسم بازار مدرن در اقتصاد بودند به طور تام و تمام- به ویژه در قرن نوزدهم- از بین رفته‌اند.

در مقابل موج بی‌عدالتی گسترده و استثمار وحشیانه‌ای که کاپیتالیسم اعمال می‌کرد، آراء سوسیالیستی به منظور تخفیف این فجایع از طریق اعمال کنترل دولتی یا تعاونی بر حوزه اقتصاد مطرح گردید. ذکر این نکته، بسیار مهم و ضروری است که اقتصاد سوسیالیستی به دلیل وحدت نظر با لیبرالیسم در مقولاتی نظیر: مبانی انسان شناختی، مفهوم «کار» و مفهوم «سرمایه» و «انباشت سرمایه» و هدف نهایی تولید و اقتصاد کالایی و حتی در برخی موارد نقش بازار در ساختار اقتصادی، نظراً و عملاً صورتی از

کاپیتالیسم است و هیچ تفاوت ماهوی با سرمایه سالاری لیبرال یا انحصاری- به ویژه دومی- ندارد و تنها صورتی از صور متنوع کاپیتالیسم است. [۱۸] اریک فروم در توصیف منش انباشت گر کاپیتالیسم قرن نوزدهم چنین می‌نویسد: «سرمایه داری قرن نوزدهم، در حقیقت یک سرمایه داری خصوصی بود؛ مردم برای تولید و مصرف، مال و ثروت به دست می‌آوردند و از دارایی خود استفاده می‌کردند. این استفاده از دارایی علاوه بر رقابت و تلاش برای سود، یکی از ویژگی‌های اساسی طبقات متوسط و بالاتر قرن نوزدهم بود.

توجه به این ویژگی اهمیت به سزایی دارد؛ زیرا از نظر استفاده از دارایی و پس انداز، انسان امروز، تفاوت بارزی با اجداد خود دارد. امروزه علاقه مفرط به پس انداز و ثروت از خصوصیات طبقه بسیار عقب مانده شده است. [۱۹] سرمایه سالاری این دوره مصداق برخی از ویژگی‌هایی است که آلوین تافلر در کتاب خود از آن به عنوان «موج دوم انقلاب تکنولوژیک» نام می‌برد. برخی از ویژگی‌های مورد نظر تافلر، نظیر: «همسان سازی»، «تخصصی کردن»، «همزمان سازی» [۲۰] در وجه تام و تمام خود در سرمایه سالاری این دوران بروز می‌کند. سرمایه داری این دوره چنان که گفتیم نامتعادل و بحران زده است اما هنوز اقتصاد کاپیتالیستی جهانی به طور گسترده پدید

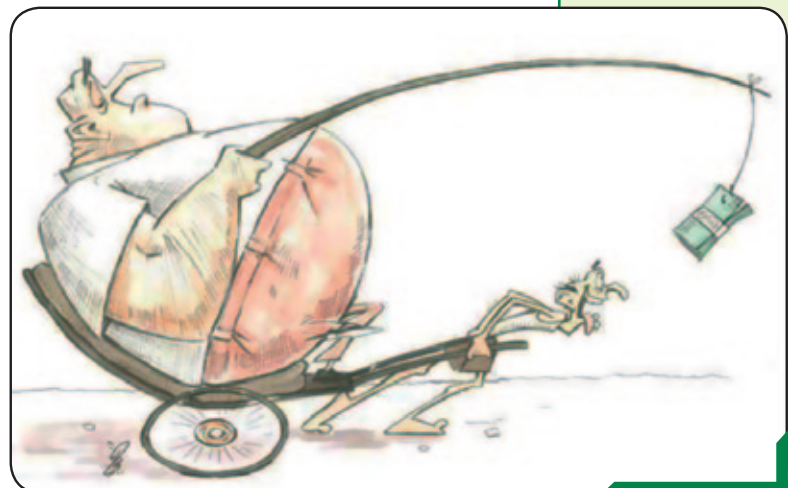
نیز همچون سلف تاجر خود اهل امساک و خست و صرفه جویی و انباشت گری بودند و با خصلت سرمایه داران مراحل بعدی که در اسراف و مصرف بی‌رویه جلوه گر می‌شود تفاوت جدی دارند.

در این دوران، انباشت سرمایه صنعتی به قیمت کار سخت و مشقت بار میلیون‌ها زن و کودک خردسال و استثمار بی‌رحمانه آن‌ها توسط کارخانه داران طماع و سودجو صورت می‌گیرد و گروه‌های وسیع انسانی زیر فشار منطق بی‌رحم کاپیتالیسم لیبرال نابود می‌گردند. [۱۶]

کارل مارکس در توصیف ماهیت جنایتکار و استثمارگر سرمایه داری این دوران در «کاپیتال» چنین می‌نویسد: «به قول «آگیر» اگر پول به طور مادرزاد با لکه خون بر لب به دنیا می‌آید، سرمایه درحالی که از سرتا به پا از تمام خلل و فرجش چرک و خون می‌چکد، به دنیا می‌آید.» [۱۷]

وضعیت کاپیتالیسم در این دوران به گونه‌ای است که هنوز وارد مرحله‌ی انحصارگری‌ها نگردیده است و از این رو امکان رقابت فراگیر بین صاحبان سرمایه و موفقیت برخی از آن‌ها در میدان رقابت همچنان وجود دارد. کاپیتالیسم لیبرال در این دوران، گرفتار بحران‌های ادواری تورم و اضافه تولید و بیکاری است و با ملل غیر غربی همچنان به شیوه‌ی استعمار کهن عمل می‌نماید. در سرمایه سالاری لیبرال، «بازار» در مفهوم دقیق

❖ با وقوع انقلاب صنعتی و تغییر چهره‌ی شهرها و جوامع اروپایی، سرمایه‌های انباشت شده از طریق کاپیتالیسم تجاری به حوزه صنعت تغییر مسیر داده و تبدیل به سرمایه‌ی صنعتی گردید. این سرمایه صنعتی مستقیماً از استثمار نیروی کار کارگران فقیر و روزمره تغذیه می‌کرد. سرمایه صنعتی این دوره (۱۷۶۰ تا ۱۸۷۰) به لحاظ ایدئولوژیک و سیاست، «لیبرال» بود. در این دوران، نخستین جوانه‌های ایدئولوژی لیبرالی ظهور کرد و کاپیتالیسم بنیان‌های نظری و تئوریک مدون پیدا کرد.





یا نئواستعمار دانست، قدرت‌های بزرگ کاپیتالیستی در رقابت گسترده برای غارت جوامع و ملل غیر غربی و استثمار مردمان آن‌ها به ستیز ومقابله خونین با یکدیگر برمی‌خیزند که حاصل این رقابت‌های بزرگ وخونین وقوع جنگ جهانی اول بین قطب‌های بزرگ امپریالیستی است.

در عصر سیطره امپریالیسم سرمایه داری [سرمایه سالاری انحصاری خصوصی و دولتی]، روزگار جهانی شدن سرمایه سالاری آغاز می‌گردد و زمینه‌های حاکمیت کارتل‌ها و تراست‌های بین‌المللی پدیدار می‌شود.

مرحله چهارم: ظهور کاپیتالیسم ناسیونال-سوسیالیستی و ظهور قطب بندی سه گانه ۱۹۲۰-۱۹۵۰

این دوران، حد فاصل پس از وقوع جنگ جهانی اول تا پایان جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرد. در این دوران، قطب بندی سه‌گانه کاپیتالیستی ظهور می‌کند: ۱- کاپیتالیسم امپریالیستی نیمه خصوصی و نیمه لیبرال (ایالات متحده آن زمان و کشورهای نظیر انگلیس و تا مقطعی فرانسه) ۲- کاپیتالیسم ناسیونال-سوسیالیستی (فاشیستی) که مبتنی بر اقتصاد دولتی کنترل‌گر و جمع‌گرا بود (نظیر آلمان و تا حدودی ایتالیا) ۳- قطب کاپیتالیسم سوسیالیستی مبتنی بر نظام متمرکز برنامه ریزی و اداره و تصدی‌گری تمام عیار دولتی به همراه نفی مالکیت خصوصی در تولید و توزیع و اصالت جمع‌انگاری که در پایان جنگ جهانی دوم تا حدودی گسترش نیز می‌یابد.

همچنین این دوران شاهد وقوع یکی از جدی‌ترین

نیامده و سرمایه سالاری به مقطع بحران فراگیر و جهانی وارد نشده است؛ از این رو نحوی خوش‌بینی به وعده‌های عصر روشننگری و به اصطلاح شکوفایی اقتصادی برای بسیاری از سرمایه داران وجود دارد.

مرحله سوم: ظهور سرمایه سالاری انحصاری خصوصی و سوسیالیستی (عصر امپریالیزم) ۱۸۷۰ تا ۱۹۲۰

در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم تغییراتی در ساختار اقتصاد سرمایه سالاری پدید آمد. این تغییرات را می‌توان این‌گونه فهرست بندی کرد:

- اقتصاد رقابتی تدریجاً حذف گردید و در تمامی قلمروهای اقتصادی، انحصار تولید و توزیع توسط شرکت‌های بزرگ و غول‌آسا جانشین امکان رقابت بین سرمایه‌های فردی و کوچک شد.

- رویکرد استعماری کلاسیک قرون پانزدهم تا نوزدهم نسبت به ملل محروم غیراروپایی جای خود را به رویکرد مبتنی بر صدور سرمایه به جای کالا و غارت دو چندان اقتصادی اما کمتر نظامی و آشکار توسط انحصارات بزرگ کاپیتالیستی (استعمار نو) داد.

- غارت جهان غیر غربی توسط شبکه‌های انحصاری اقتصادی استعماری غرب مدرن این امکان را پدید آورد که طبقه متوسط جوامع اروپایی و ایالات متحده و نیز بخشی از طبقه کارگر از سود این غارتگری عظیم اقتصادی بهره‌مند گردیده و بدین سان تا حدی از ظرفیت انقلابی و اعتراضی ایشان کاسته شود.

- سرمایه صنعتی در این دوران با سرمایه مالی (مبتنی بر رباخواری توسط بانک‌ها) آمیزش و پیوند تنگاتنگی می‌یابد و بدینسان صورت سرمایه تا حدی دگرگون می‌گردد. این دوران را دوران کاپیتالیسم امپریالیستی نامیده‌اند.

- انحصاری شدن سرمایه سالاری تا حدودی وزن بخش خصوصی را نیز در مجموعه اقتصاد امپریالیستی کاهش داد. در این دوران، ایدئولوژی سوسیالیستی برای اولین بار به قدرت دست یافت و نظام سرمایه سالار سوسیالیستی در اروپا پدید آمد.

- در این دوران که می‌توان آن را دوران امپریالیزم



سرمایه‌سالاری لیبرال، «بازار» در مفهوم دقیق مدرن و کاپیتالیستی (و رباخوارانه‌ی یهودی زده) خود مطرح می‌گردد و اقتصاد کالایی به معنای تولید برای فروش به قیمت هرچه بیشتر و سودجویی نامشروط و روزافزون در بازار، حاکمیت کامل می‌یابد. کاپیتالیسم در دوران دوم تطور خود تماماً مبتنی بر اقتصاد کالایی و بازاری است و قیود سنتی و اخلاقی ماقبل مدرن که مانع اعمال مکانیسم بازار مدرن در اقتصاد بودند به طور تام و تمام- به ویژه در قرن نوزدهم- از بین رفته‌اند.

❖ بحران بدهی‌ها در به اصطلاح جهان سوم و بن‌بست مدل‌های توسعه عملاً راهی جز در پیشگیری
 طریقی مستقل و رادیکال برای «جنوب» باقی نمی‌گذارد و این به معنای آغاز پایان سیطره کاپیتالیسم
 جهانی است. بحران سرمایه‌سالاری بیش از هر چیز ریشه در بحران پسامدرن تمدن غربی دارد و
 پست‌مدرنیته چیزی جز نوعی خود آگاهی به این بحران نیست.

« اقتصاد

در کشورهای نظیر ایالات متحده آمریکا که بیشترین
 پایبندی را نسبت به رویکرد کلاسیک لیبرالی از خود
 نشان می‌داد، نقش دولت در اقتصاد بیشتر گردیده و
 سیستم‌های نظارتی و حمایتی به طور نسبی فعال
 می‌گردند.

آرایش اقتصادی - سیاسی نظام کاپیتالیسم جهانی
 در آغاز این دوران بدین شکل بود که در یک سو
 قطب اقتصادهای متمرکز دولتی متکی بر سوسیالیسم
 بوروکراتیک قرار داشت و جهت گسترش دامنه‌ی نفوذ
 و سیطره‌ی خود سخت می‌کوشید و در سمت دیگر
 مجموعه‌ای از اقتصادها و حکومت‌های کاپیتالیستی
 «سوسیال - دموکرات» [که به نحوی نقش فعال دولت
 در حمایت از اقشار و گروه‌های اجتماعی محروم را در
 نظر می‌گرفتند و البته از طریق غارت ملل موسوم به
 جهان سوم طبقات فرو دست جوامع خود را مورد برخی
 حمایت‌های اجتماعی Social قرار می‌دادند، نظیر: آلمان
 پس از جنگ، انگلستان دهه شصت و هفتاد، کانادا و ...]
 و «نیمه لیبرال» [نظیر دولت ایالات متحده آمریکا که از
 زمان اجرای برنامه «نیو دیل» New deal تا حدودی
 از مواضع لیبرال خود عدول کرده بود] قرار داشتند.

بحران‌های اقتصادی نظام‌های سرمایه سالار در سال‌های
 پایانی دهه ۱۹۲۰ تا نیمه اول دهه ۱۹۳۰ بوده است که
 به ویژه اقتصادهای کاپیتالیسم خصوصی را سخت تحت
 تأثیر قرار داد و منجر به ظهور تئوری کینز (Keyns)
 در مسیر تعدیل کاپیتالیسم خصوصی به نفع نوعی
 کاپیتالیسم دولتی و حضور ارشادی دولت در اقتصاد
 گردید.

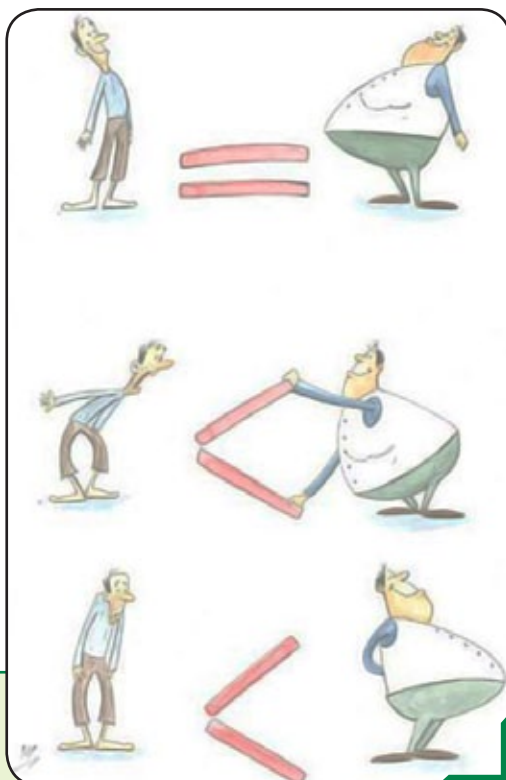
در این دوره، نیاز آزمندانه قطب‌های سرمایه سالار (نیمه
 لیبرال، فاشیستی، سوسیالیستی) به بهره‌کشی از ملل
 محروم آسیایی و آفریقایی آن‌ها را برای بار دوم در مقابل
 یکدیگر قرار داد و منجر به بروز جنگ جهانی دوم
 گردید. در این جنگ ویرانگر که عامل اصلی تحقق آن
 سودطلبی و فزون خواهی سه قطب کاپیتالیست آن
 دوران بود، انسان‌های بسیاری قربانی شدند و امکانات
 و منابع بسیاری نابود گردید و حتی ملل محروم غیر
 غربی جهان که هیچ نقشی در شعله‌ور نشدن آتش
 جنگ نداشتند قربانی سفاکی و خونریزی دولت‌های
 کاپیتالیست گردیدند. در این دوران نظام کاپیتالیسم
 فاشیستی دستخوش زوال گردید و ساختار اقتصادی
 نظام‌های کاپیتال - نیمه لیبرال نیز باتحولاتی روبرو شد.

❖ ذکر این
 نکته، بسیار
 مهم و ضروری
 است که اقتصاد
 سوسیالیستی
 به دلیل وحدت
 نظر با لیبرالیسم
 در مقولاتی
 نظیر: مبانی
 انسان‌شناختی،
 مفهوم «کار» و
 مفهوم «سرمایه»
 و «انباشت
 سرمایه» و هدف
 نهایی تولید و
 اقتصاد کالایی
 و حتی در برخی
 موارد نقش
 بازار در ساختار
 اقتصادی؛ نظراً و
 عملاً صورتی از
 کاپیتالیسم است و
 هیچ تفاوت ماهوی
 با سرمایه‌سالاری
 لیبرال یا
 انحصاری - به
 ویژه دومی - ندارد
 و تنها صورتی
 از صور متنوع
 کاپیتالیسم است.

مرحله پنجم: تغییر قطب بندی امپریالیستی و آغاز جنگ سرد ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰

مرحله پنجم بسط سرمایه سالاری، دوران سیطره
 تام و تمام شرکت‌های غول‌آسای چند ملیتی، طرح
 ریزی مدل‌های توسعه برای گسترش مدرنیزاسیون در
 سراسر جهان، سیاره‌ای شدن حاکمیت اقتصاد مدرن
 (کاپیتالیستی) و پیدایش اقتصاد جهانی، رقابت شدید دو
 قطب امپریالیست «سوسیال بوروکراتیک» از یک سو و
 اقتصادهای «نیمه لیبرال» و «سوسیال دموکراتیک» از
 سوی دیگر، در چهار چوب «جنگ سرد»، پیدایی بحران
 رکودی - تورمی در نظام‌های سرمایه سالاری، سیطره‌ی
 ویرانگر تکنو کراسی و بوروکراسی و جهانی شدن بحران
 عمومی سرمایه سالاری در هر دو قطب شرق و غرب - به
 معنای سیاسی آن - است.

در این دوران، اقتصادهای مبتنی بر تفکر لیبرالیستی
 به طور تام و تمام دستخوش دگرگونی می‌شوند و حتی





ویتنام، کامبوج، پاناما و دهها مورد دیگر، اقتصاد جهانی کاپیتالیستی پای به مرحله تازه‌ای می‌گذارد.

مرحله ششم: احیاء زود گذر نئولیبرالیسم، تغییر قطب بندی امپریالیستی، تغییر آرایش درونی کاپیتالیسم جهانی از ۱۹۹۰ به بعد

این مقطع، دوران تشدید بحران عمومی کاپیتالیسم و روزگار ظهور تغییراتی در آرایش درونی اقتصاد جهانی و نظام کاپیتالیستی است. در این مقطع با شکست تجربه کاپیتالیسم سوسیالیستی و نیز شکست بسیاری از دولت‌های رفاه در غرب، برای یک مقطع و به عنوان یک موج سهمگین اما گذرا شاهد احیاء نئولیبرالیسم در قالب «راست نو» بوده‌ایم. در این دوران، بحران رکودی - توری به صورت گسترده‌ای دامن گیر نظام سرمایه سالاری جهانی گردید و قطب بندی دنیای امپریالیستی با شکست اردوگاه سوسیالیسم مجدداً تغییر کرد و نوعی بحران هژمونی (سرکردگی) در نظام اقتصادی جهانی در حال شکل گرفتن است. شرکت‌های غول آسای «چند ملیتی» multinational عملاً سیطره تام و تمام و گسترده‌ای بر همه حوزه‌های اقتصادی یافتند و با گسترش بی‌سابقه جهانی شدن اقتصاد، مرزهای دولت ملی تدریجاً در آستانه فروپاشی قرار گرفت. در بحران پسامدرنیستی که ظهور کرده است، انقلاب الکترونیک امکان عملی شدن نوعی نظام سرمایه سالار امپریالیستی بدون مرز را بیش از گذشته فراهم کرده است؛ اما نکته اینجاست که بحران درونی کاپیتالیسم جهانی و تشدید تضاد ما بین جهان سلطه گر «شمال» و جهان گرسنه و استثمار شده «جنوب»، نظام سرمایه سالاری را با بحرانی جدی و بی‌سابقه روبرو ساخته است. بحران بدهی‌ها در به اصطلاح جهان سوم و بن‌بست مدل‌های توسعه عملاً راهی جز در پیشگیری طریقی مستقل و رادیکال برای «جنوب» باقی نمی‌گذارد و این به معنای آغاز پایان سیطره کاپیتالیسم جهانی است. بحران سرمایه سالاری بیش از هر چیز ریشه در بحران پسا مدرن تمدن غربی دارد و پست مدرنیته چیزی جز نوعی خود آگاهی به این بحران نیست. نظام‌های سوسیال دموکراتیک و مدل سیاسی اداره جامعه بر اساس «دموکراسی لیبرال» و

این دو قطب عمده در یک رقابت شدید امپریالیستی و مسابقه جنون آمیز تسلیحاتی با یکدیگر قرار داشتند. در سمت اقتصادهای سوسیال - دموکرات و نیمه لیبرال، نوعی توتالیترالیسم اجتماعی سرکوبگر وجود داشت اما اقتصاد همچون قطب سوسیال - امپریالیستی به صورت متمرکز و دولتی اداره نمی‌شد.

در این دوران دو اتفاق مهم روی می‌دهد: اول اینکه در نظام‌های سوسیال - دموکراتیک و مبتنی بر اقتصاد «رفاه» نوعی بحران رکودی فراگیر و چشمگیر در دهه هفتاد میلادی بروز می‌کند که در نهایت منجر به شکست برخی دولت‌های سوسیال دموکرات در انگلستان دهه هشتاد و نیز فرانسه اوایل دهه ۹۰ می‌گردد، و دوم اینکه در پایان دهه هشتاد، قطب سوسیال امپریالیست در مسابقه اقتصادی و مبارزه امپریالیستی برای سیطره بر نظام جهانی سلطه با رقیب خود دچار شکست و اضمحلال کامل می‌گردد و اصلی‌ترین دولت‌های آن نظیر: «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» و دولت‌های سوسیالیستی اروپای شرقی به طور کامل منهدم و نابود می‌گردند. بدینسان پس از بروز جنگ‌های ریز و درشت منطقه‌ای و بحران‌های خطرناک سیاسی، نظیر: بحران موشکی کوبا در دهه شصت و جنبش دانشجویی رادیکال در اروپا و جنگ خونین ویتنام و سرکوب گری‌های خونین امپریالیستی در نواحی مختلف جهان، نظیر: ایران، شیلی،

مرحله پنجم

سرمایه‌سالاری، دوران سیطره تام و تمام شرکت‌های غول آسای چند ملیتی، طرح ریزی مدل‌های توسعه برای گسترش مدرنیزاسیون در سراسر جهان، سیاره‌ای شدن حاکمیت اقتصاد مدرن (کاپیتالیستی) و پیدایش اقتصاد جهانی، رقابت شدید دو قطب امپریالیستی «سوسیال بوروکراتیک» از یک سو و اقتصادهای «نیمه لیبرال» و «سوسیال دموکراتیک» از سوی دیگر، در چهارچوب «جنگ سرد» پیدایی بحران رکودی - توری در نظام‌های سرمایه‌سالاری، سیطره‌ی ویرانگر تکنوکراسی و بوروکراسی و جهانی شدن بحران عمومی سرمایه‌سالاری در هر دو قطب شرق و غرب - به معنای سیاسی آن - است.



➤ در این دوره، نیاز آزمندانه قطب‌های سرمایه‌سالار (نیمه لیبرال، فاشیستی، سوسیالیستی) به بهره‌کشی از ملل محروم آسیایی و آفریقایی آن‌ها را برای بار دوم در مقابل یکدیگر قرار داد و منجر به بروز جنگ جهانی دوم گردید. در این جنگ ویرانگر که عامل اصلی تحقق آن سودطلبی و فزون‌خواهی سه قطب کاپیتالیست آن دوران بود، انسان‌های بسیاری قربانی شدند و امکانات و منابع بسیاری نابود گردید و حتی ملل محروم غیر غربی جهان که هیچ نقشی در شعله‌ورنشدن آتش جنگ نداشتند قربانی سفاکی و خونریزی دولت‌های کاپیتالیست گردیدند.

و لذا از نظر دولت بیکار محسوب نمی‌شوند.» [۲۴] «جرمی ریفکین» و «تدهوار» بحران مدرنیته و سرمایه سالاری را به صورتی دیگر و در قالب بحران انرژی و رسیدن به مرز «آنتروپی» تفسیر می‌کنند: «ملل صنعتی جهان، به خصوص ایالات متحده به یک مرز تحول آنتروپی نزدیک می‌شوند. جهان بعد از چهار سال اکنون دارد زمینه منابع غیر قابل تجدید را که جریان عظیم انرژی خورشیدی انبار شده برای عصر صنعتی فراهم کرده است، تهی می‌سازد؛ بی‌نظمی دارد در هر مرحله از خط سیر انرژی افزایش می‌یابد و مبدل‌های تکنولوژیکی و اداری پیچیده‌تر، متمرکزتر و تخصصی‌تر و آسیب پذیر شده‌اند. برای درک این فرایند بدان نیازی نیست که شخص اقتصاددان باشد ... این فرایند در هیچ جا آشکارتر از مسئله غارتگری‌های تورم نیست. تورم مستقیماً به تهی شدن شالوده انرژی غیر قابل تجدید بستگی دارد. هر چه استخراج گرانتر شود، دسترسی به منابع انرژی قابل تجدید محیط دشوارتر می‌گردد و هزینه‌های همراه

تحرّز [۲۱] بیش از پیش ناتوانی و نا کارآمدی خود را عیان کرده است و تکنولوژی ویرانگر و بوروکراسی مهیب تمدن مدرن حتی ادامه کارایی برای خود نظام کاپیتالیستی انحصاری را نیز غیر ممکن کرده است. غروب بزرگ مدرنیته فرا رسیده است و سرمایه سالاری به عنوان مظهر اقتصادی تمدن مدرن بیش از همیشه بحران زده و نا توان گردیده است [۲۲] و به قول «سمیرا مین» ما در آستانه یک امپراتوری هرج و مرج قرار گرفته‌ایم [۲۳]. «جک بارنز» در توصیف وضعیت اقتصاد کاپیتالیستی معاصر چنین می‌نویسد: «سرمایه داری در آستانه دهه ۱۹۹۰، برای اولین بار از زمان ما قبل جنگ جهانی دوم دچار یک بحران اقتصادی جهانی شده است ... [در ایالات متحده آمریکا] در شرایط بحران زده امروزی، درصد بیکاری نسبت به دوران بعد از جنگ جهانی دوم - که دوران رونق اقتصادی بود - بالاتر است؛ به خصوص اگر شمار کسانی را به آمار اضافه کنیم که مجبورند به صورت موقت یا نیمه وقت کار کنند و یا از جستجو برای کار خسته شده‌اند و در پی کارایی نیستند

◀ مدل سیاسی اداره جامعه بر اساس «دموکراسی لیبرال» و تحرّز بیش از پیش ناتوانی و ناکارآمدی خود را عیان کرده است و تکنولوژی ویرانگر و بوروکراسی مهیب تمدن مدرن حتی ادامه کارایی برای خود نظام کاپیتالیستی انحصاری را نیز غیر ممکن کرده است. غروب بزرگ مدرنیته فرا رسیده است و سرمایه‌سالاری به عنوان مظهر اقتصادی تمدن مدرن بیش از همیشه بحران‌زده و ناتوان گردیده است.

صادقانه‌ای از فقر و مشقت و استثمار وحشیانه زنان و کودکان خردسال توسط سرمایه داران انگلیسی و آمریکایی است.

۱۷- فیشر، ارنست، مارکس به زبان خودش، عباس خلیلی، دامون، ص ۱۱۳

۱۸- برای تفصیل مطلب نگاه کنید به:

Alexander Handerson/Freedom and capitalism/
power preaa /۱۹۸۱/۶۲-۶۹

۱۹- فروم، اریک، جامعه سالم، اکبر تبریزی، بهجت، ص ۱۱۹
۲۰- تافلر، آلون، موج سوم، شهیندخت خوارزمی، نشر نو، صص ۶۳-۷۹

۲۱- Lukes.H/democracy and power/ halsong-
۱۹۸۰/۱۷۸-۲۱۱/p/press

۲۲- برای تفصیل مطلب، در خصوص بحران جهانی سرمایه داری سه کتاب زیر مفید فایده هستند:

- سرمد، خسرو، ورشکستگی اقتصاد جهانی، بنیاد، ۱۳۷۲
- گمبل، آندره و والتون، پل، سرمایه داری در بحران، سوداگر، ۱۳۵۸

- گزارش کمیسیون جنوب، چالش جنوب، ابراهیم خلیلی، قومس، ۱۳۷۶

۲۳- کیوان، وحید، جهانی شدن جدید سرمایه داری و جهان سوم، نشر توسعه ص ۱۶

۲۴- بارنز، جک، گام‌های امپریالیسم به سوی فاشیسم و جنگ، شهره ایزدی، طلایه پرسو، صص ۹ و ۱۵

۲۵- ریفکین، جرمی و هوارد، تد، جهان در سراسیمگی سقوط، محمود بهزاد، سروش، صص ۱۴۲ و ۱۴۱ ●

فرایندهای تبدیل، مبادله و به دور ریختن در طول خط سیر انرژی همچنان افزایش می‌یابد. جمع شدن بی‌نظمی‌های ناشی از سیر انرژی در گذشته، هزینه‌های بیشتر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و بهای گرانتی برای تولید کنندگان و مصرف کنندگان به بار خواهد آورد. تورم با نزدیک شدن محیط انرژی به تهی شدن به صورت مارپیچی صعود خواهد کرد ... در حالی که تورم مارپیچی ناشی از انرژی در دهه ۱۹۷۰ به طور موقت فروکش کرده است. بسیاری از اقتصاددانان، ظهور توری جدید و افزایش پیوسته هزینه‌های محیطی را در دهه ۱۹۹۰ به سبب کاهش چشمگیر انرژی، پیش‌بینی کرده‌اند. [۲۵]

پی‌نویس‌ها:

- ۱- هایلبرونر، رابرت. ل. بزرگان اقتصاد، احمد شهسا، علمی و فرهنگی، ص ۱۵ (تأکید از نویسنده است)
- ۲- منبع پیشین، صص ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰
- ۳- همچنان که در طی بحث روشن خواهد شد در معنایی که از کاپیتالیسم (سرمایه سالاری) در نظر است، سوسیالیسم، سوسیال دموکراسی و اقتصادهای فاشیستی نیز صوری از سرمایه سالاری هستند.
- ۴- مینی، پیرو، فلسفه و اقتصاد، مرضی نصرت و حسین راغفر، علمی و فرهنگی، ص ۲۰
- ۵- منبع پیشین، ص ۳۸
- ۶- گنون، رنه، سیطره کمیت و علایم آخرالزمان، نشر دانشگاهی، صص ۱۲۳ تا ۱۳۱
- ۷- مارکس، کارل - مانیفست، همرا، ص ۴۰
- ۸- منبع پیشین، ص ۳۹
- ۹- ماله، آلبر، تاریخ قرون جدید، سیدفخرالدین شادمان، صص ۱۳ و ۱۱
- ۱۰- منبع پیشین، صص ۲۲ و ۲۳
- ۱۱- منبع پیشین، صص ۲۶ و ۲۵ و ۲۴
- ۱۲- آگیبالووا، ا.و. - دنسکوی، گ. م. تاریخ سده‌های میانه، رحیم رئیس نیا، پیام، ص ۲۴۵
- ۱۳- منبع پیشین، صص ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸
- ۱۴- اشتن، ت.س. انقلاب صنعتی، احمد تدین، علمی و فرهنگی، ص ۱۰۲
- ۱۵- منبع پیشینی، صص ۱۰۴ و ۱۰۳
- ۱۶- آثار ادبی چارلز دیکنز نظیر: «ولبور تویست»، «دیوید کاپرفیلد»، «سال‌های سخت» و نیز برخی آثار داستانی جک لندن نظیر: کتاب «تیره بختان» و «اعتراف» و «پاشنه آهنین» توصیف

◀ «پیرو.و. مینی»
ریشه‌های نظریه
«انسان اقتصادی»
را در عقل گرایی
دکارتی جستجو
می‌کند و این به
راستی سخن درستی
است.



بیان اجمالی و فهرست وار رئوس اصلی یک "الگوی اقتصادی" پیشنهادی

آیا ایران آینده‌ای در ساحت مدرنیته دارد؟

یافتن مدرنیته در مسیر بسط تاریخی خود به طور کامل آغاز گردید و مراتبی از یک مدرنیته مقلد وابسته تحت سلطه و پیرامونی [نسبت به کلیت نظام اقتصاد و سیاست مدرن در جهان و کانون‌های اصلی قدرت در آن نظام] در ایران عینیت و بسط و تفصیل یافت.

مدرنیته وقتی به یک فعلیت بدل گردید [فعلیتی که ممکن است در مراتب نازل و یا بالایی مدرنیته باشد، اما به هر حال در ساحت فعلیتی به نام مدرنیته است] دیگر امکان بودن خودش را برای تاریخ و به تبع آن جامعه‌ی ما از دست داد. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که امروز در حدود یک قرن است که مدرنیته دیگر یک امکان تاریخی برای امروز و فردای ما نیست بلکه صرفاً یک فعلیت تحقق یافته و به تمامیت رسیده است.

این سخن درستی است که مدرنیته در مقام تحقق امری ذومراتب است، اما در پله‌ی اول یا آخر تحقق تاریخی مدرنیته بودن چیزی از حقیقت خروج مدرنیته به عنوان یک امکان در تاریخ ما نمی‌کاهد.

البته مدرنیته‌ای که در ایران محقق شد و گاه از آن تحت عنوان شبه مدرنیته نام برده می‌شود، یک مدرنیته‌ی غرب‌زده‌ی سطحی بود که وابستگی به قطب‌های اصلی

از ابتدای سلطنت فتحعلیشاه قاجار و حضور روزافزون و گسترش نفوذ دولت‌های استعماری انگلستان و روسیه و فرانسه در دربار قاجارها و نیز در دیگر سطوح مختلف حیات تمدنی مردم ما، تدریجاً وضعیتی پدید آمد که مدرنیته به عنوان یک "امکان" تاریخی برای جامعه‌ی ایرانی آن زمان [به نحوی تحمیلی] مطرح گردید. از اوایل دوره سلطنت ناصرالدین‌شاه دیگر می‌شد به جرأت از مدرنیته به عنوان یک "امکان" تاریخی محتمل برای چشم‌انداز ایران آن زمان نام برد. امکانی که سیطره دم‌افزون استعمار غرب مدرن و البته بحران تاریخی [و تا حدی استیصالی] که بدان گرفتار آمده بودیم بر ما تحمیل کرده بود. به عبارت دیگر، ظهور مدرنیته به عنوان یک امکان تاریخی غالب برای کشور ما نتیجه‌ی مستقیم حضور و نفوذ و سیطره‌ی قدرت‌های استعماری سرمایه‌داری غرب مدرن در ایران بود. امکانی که عملاً از فردای پیروزی فراماسون‌های لژیون‌های تحت لوای مشروطه‌خواهی [۱۳۲۷ق برابر با ۱۲۸۸ش] و تسلط آنها بر کشور به یک "فعلیت" بدل گردید.

"فعلیت" یافتن مدرنیته در ایران البته امری دفعی نبود اما با به قدرت رسیدن رضاخان قلدر پهلوی دیگر فعلیت

البته در دهه‌ی آغازین قرن بیستم آن هنگام که مدرنیته در ایران آبه اجبار و تحمیل [فعلیت یافت، هیچ چشم انداز تاریخی‌ای جز گرفتار یک مدرنیته‌ی تحت سلطه‌ی درجه سه و سراپا وابسته بودن برای فعلیت اجتماع مدرن در ایران متصور نبود و امروز نیز همین گونه است.

است.

مدرنیته برای تاریخ غرب یک منجلاّب تباهی و ویرانی تمام عیار بود، چه رسد به تاریخ ما که اگر به حال خود رها می‌شد و تحت سلطه‌ی استعمار مدرن قرار نمی‌گرفت هرگز مسیر مدرنیته را انتخاب نمی‌کرد و مدرنیته‌ای که در آن فعلیت یافت، مطلقاً تحمیلی و از منظر مردم این سرزمین ناخواسته بود.

علی‌ای حال در وضع کنونی جهان، عالم غرب مدرن و نیز غرب‌زده‌های مدرن ادر هر درجه و رده‌ای که قرار دارند اعم از ممالک مدرن مرکزی و کانون‌های اصلی قدرت سلطه‌گرانه و یا ممالک درجه دو و سه مدرن که گرفتار اقتصادهای پیرامونی و حاشیه‌ای هستند و بعضاً در شرایط دشوارتری نسبت به قدرت‌های مدرن مرکزی به سر می‌برند[همگی گرفتار بحران انحطاطی ابا تفاوت‌هایی در مرتبه و شئون و حدود و درجات بحران] بوده و در مسیر زوال به سر می‌برند. در جهان و نیز در ایران، مدرنیته دیگر به عنوان یک امکان تاریخی وجود

نظام سلطه‌ی غرب مدرن و تحت سلطه‌ی استکباری قرار داشتن و بحران‌زدگی دائم و بی‌عدالتی و استبداد رأی نفوس در ذات آن قرار داشته و دارد. اساساً مدرنیته در قرن نوزدهم [زمانی که به عنوان امکان غالب و محتمل در تاریخ ما حاکم شد] برای جهان و ملل غرب زده و غیر غربی، چشم‌اندازی جز نحوی مدرنیته‌ی درجه سه نگشوده بود و امروز نیز وضع به همین گونه است. این امر محتمل است که یک اجتماع غرب زده‌ی مدرنیست در مراتب نظام جهانی سلطه، چند پله بالا برود اما در اوج قله‌ی نظام سلطه‌ی اقتصادی مدرن قرار داشتن و یا در پله‌های پایینی آن ایستاده‌بودن چیزی از ماهیت مدرن و غرب زده بودن آن اجتماع کم نمی‌کند و یا به آن نمی‌افزاید. البته در دهه‌ی آغازین قرن بیستم آن هنگام که مدرنیته در ایران [به اجبار و تحمیل] فعلیت یافت، هیچ چشم‌انداز تاریخی‌ای جز گرفتار یک مدرنیته‌ی تحت سلطه‌ی درجه سه و سراپا وابسته بودن برای فعلیت اجتماع مدرن در ایران متصور نبود و امروز نیز همین‌گونه



❖ مدرنیته وقتی به یک فعلیت بدل گردید [فعلیتی که ممکن است در مراتب نازل و یا بالای مدرنیته باشد، اما به هر حال در ساحت فعلیتی به نام مدرنیته است] دیگر امکان بودن خودش را برای تاریخ و به تبع آن جامعه‌ی ما از دست داد. بنابراین به جرأت می‌توان گفت که امروز در حدود یک قرن است که مدرنیته دیگر یک امکان تاریخی برای امروز و فردای ما نیست بلکه صرفاً یک فعلیت تحقق یافته و به تمامیت رسیده است.

◀ نظام سلطه‌ی استکباری و ساختار اقتصاد بین‌الملل و وضع تقسیم کار آن نیز به نحوی است که برای اکثریت مطلق کشورهای مدرن دارای اقتصادهای پیرامونی هیچ امکانی جهت ارتقاء رتبه و درجه [در همان محدوده‌ی بسته و بحران‌زده و به تمامیت رسیده عالم مدرن] نیز حتی وجود ندارد.

« اقتصاد

و مرکزی در نظام اقتصاد سرمایه داری جهانی دارد، این کشورها را می‌توان "ممالک مدرن درجه‌ی اول" نامید. قطب‌های اصلی غارتگری و استعمار و استثمار در مقیاس جهانی در این دسته کشورها قرار دارند. این کشورها را می‌توان اسکلت اصلی نظام جهانی سلطه اقتصاد استکباری دانست و سرکردگی آن‌ها با شیطان بزرگ (آمریکا) است.

۲- کشورهایی که در لایه‌ی بعد از قطب‌های مرکزی اقتصاد غارتگری جهانی قرار دارند و خود نیز دارای تمایلات استعماری هستند، هرچند که در مجموعه‌ی نظام اقتصاد سرمایه‌داری بین‌الملل دارای توان و قدرت کشورهای دسته‌ی اول نیستند، این‌ها را می‌توان ممالک مدرن درجه دو دانست. در میان این کشورها نیز هم جوامع غربی مدرن و هم جوامع غرب زده‌ی مدرن وجود دارد. ایتالیا، اسپانیا، استرالیا و شاید تا حدودی روسیه [که همگی را تقریباً و مسامحتاً می‌توان در زمره‌ی جوامع غربی مدرن دانست، هرچند فی‌المثل غرب مدرن نامیدن ایتالیا و روسیه به یکسان، بی‌تردید امر دشواری است و روسیه به لحاظ تاریخ و پیشینه و خصوصیات فرهنگی شباهت‌هایی با ممالک غرب زده‌ی مدرن دارد] و نیز چین [به عنوان کشوری که مصداق غرب‌زدگی مدرن است] را می‌توان در این گروه قرار داد. البته تعداد کشورهای مدرن درجه‌ی دو بسیار بیش از این‌ها است و اسامی سابق‌الذکر صرفاً به عنوان مثال عنوان گردیده است.

اما کشورهای مدرن درجه سوم نسبت به دو دسته‌ی اول در وضعیت حاشیه‌ای‌تری در ساختار اقتصاد بین‌الملل و شرایط بدتری به لحاظ تقسیم کار جهانی قرار دارند. در این طیف کشورها نیز می‌توان هم ممالک غربی و هم غرب‌زده را یافت. اکثریت مطلق کشورهای جهان کنونی به طیف کشورهای مدرن درجه سه تعلق دارند. البته باید تفاوت داشت که ذات نظام اقتصاد جهانی مدرن، استکباری است و تفاوت‌های میان سه دسته کشور که نام بردیم، عمدتاً در مرتبه‌ی وجودی و شئون هر مرتبه در ساحت عالم مدرن است و نه در ذات و ماهیت. اگر چه کشورهای دسته‌ی اول، مردمان و منابع طبیعی کشورهای دو دسته‌ی دیگر را غارت می‌کنند و جریان گردش سرمایه عمدتاً و اساساً به نفع کشورهای دسته

ندارد و فعلیت آن نیز [در عالم غرب مدرن و در ممالک غرب‌زده مدرن هر یک به نحوی از انحاء و به طریقی] به تمامیت رسیده است.

نظام سلطه‌ی استکباری و ساختار اقتصاد بین‌الملل و وضع تقسیم کار آن نیز به نحوی است که برای اکثریت مطلق کشورهای مدرن دارای اقتصادهای پیرامونی هیچ امکانی جهت ارتقاء رتبه و درجه [در همان محدوده‌ی بسته و بحران‌زده و به تمامیت رسیده عالم مدرن] نیز حتی وجود ندارد. قرار داشتن در ساحت مدرنیته برای کشورهای پیرامونی درجه‌ی دو و درجه سه [به ویژه این یکی] توأم است با تشدید و تعمیق وابستگی همه جانبه به قدرت‌های مرکزی نظام جهانی سلطه و نفی کامل هر نوع استقلال، از جمله استقلال فرهنگی و سیاسی و در پیش گفتیم که بحران انحطاطی و به بن‌بست رسیدن عالم مدرن، امری است که آن دسته از کشورهای غرب مدرن و غرب‌زده‌ی مدرن [که نقش مرکزی را در نظام سلطه‌ی اقتصادی برعهده دارند] و نیز کشورهای دارای اقتصاد پیرامونی [که شامل ممالک غربی مدرن و غرب زده مدرن می‌گردد] را توأمان دربرمی‌گیرد و صرفاً شامل یکی از دسته‌ها نمی‌شود.

در یک تقسیم‌بندی اجمالی [که شدیداً اعتباری و نسبی و متغیر است و عمدتاً به منظور یک طبقه‌بندی از وضعیت نظام جهانی به کار می‌آید] می‌توان کشورهای گرفتار در عالم مدرن را از منظر اقتصادی به سه دسته تقسیم کرد:

۱- کشورهایی که در مرکز نظام اقتصاد سرمایه داری جهانی قرار دارند و آن‌ها را می‌توان قطب‌های اصلی نظام سرمایه داری استعماری جهانی دانست، شامل کشورهای آمریکا و آلمان و کانادا و تا حدودی سوئیس و فرانسه و انگلستان [که همگی آن‌ها را مسامحتاً می‌توان در زمره‌ی کشورهای غرب مدرن دانست] و ژاپن [که در زمره‌ی ممالک غرب زده‌ی مدرن است، اما نقش محوری



❖ فراموش نکنیم که در فتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸ تقریباً همه‌ی طبقه سرمایه‌دار ایران به حمایت از فتنه‌ی لیبرال-سکولاریست در مقابل انقلاب، نظام و توده‌های حزب‌الله قرار گرفتند.

درصد رفاه اقتصادی مردم در ایران بالاتر از هندوستان یا تایلند و فلیپین قرار دارد و این امر برمی‌گردد به نحوه‌ی توزیع درآمدهای ناشی از رشد تولید ناخالص ملی و برخی پارامترهای دیگر اقتصادی که فعلاً مجال بحث آن‌ها وجود ندارد.

بن‌بست مدرنیته در ایران و گشایش امکان تاریخی با ظهور انقلاب اسلامی

با ظهور انقلاب اسلامی در ایران، بن‌بست تاریخی‌ای که جامعه‌ی ما به جهت اسارت در ساحت مدرنیته در آن گرفتار آمده بود، به پایان رسید و یک امکان تاریخی در برابر ما گشوده شد: برگزیدن سلوک به سمت چشم‌انداز ایدال‌های اسلامی از طریق تأسیس یک نظام حکومتی دینی و پی‌افکندن جامعه‌ی ولائی دوران گذار که گام مقدماتی در افق ظهور و پیدایی عالم اسلامی است. ظهور عالم اسلامی در ساحت دوران گذار به معنای آغاز نسخ عالم مدرن در ایران و جهان می‌باشد. اگر چه این پروسه‌ی انحطاط و نهایتاً زوال و انقراض مدرنیته و به موازات آن طلوع آغازین عالم اسلامی در ساحت دوران گذار و پس از آن تحکیم و نهایتاً شکوفایی آن، امری است که شاید دهه‌ها و چه بسا سده‌ها به طول انجامد و این سنت تاریخ است و در ادوار تاریخی ماقبل مدرن در شرق و غرب تاریخی- فرهنگی این سنت حرکت تدریجی و عبور از مراحل و فازهای مختلف وجود داشته است. به عنوان یک نمونه می‌توان به مراحل ظهور و بسط عالم غرب مدرن توجه کرد که اولین طلیعه‌ی ظهور آن در حدود ۱۳۵۰ میلادی آغاز گردید و تا حدود ۱۶۰۰ میلادی، فاز اول ظهور و تأسیس عالم مدرن در ساحت دوران گذار تداوم یافت و در مرحله بعدی، از حدود قرن هفدهم عبور از دوران گذار با قدم گذاشتن غرب مدرن به فاز تحکیم آغاز شد و در مراحل بعدی بسط و امتداد یافت.

با انقلاب اسلامی ایران نیز دوران گذار از عالم غرب مدرن و غرب‌زدگی مدرن در جهان و ایران آغاز گردیده است. هر چند که این دوران گذار احتمال دارد که مدت زیادی به طول انجامد. اما به هر حال با ورود سیاره‌ی زمین به مرحله‌ی گذار تاریخی از مدرنیته، طلیعه‌ی تأسیس یک عالم دینی در افق ظاهر گردیده است.

اول و پس از آن تا حدودی به نفع کشورهای درجه‌ی دو مدرن است؛ اما در کلیت امر همه‌ی مردمان این سه دسته اجتماعات در نکبت و پلیدی لجنزار مدرنیته گرفتار و اسیر هستند و در بحران از خود بیگانگی و استبداد رأی نفوس فردی و جمعی درعالم مدرن و سیطره‌ی حیوانیت و انبوه بحران‌های اخلاقی و اقتصادی اجتماعی و سیاسی به یکسان گرفتارند و در بن‌بست انحطاط و ویرانی به سر می‌برند.

باید توجه داشت که جایگاه کشورها در این دسته‌بندی سه درجه‌ای به ویژه درخصوص اقتصادهای درجه اول و درجه دوم بسیار متغیر است، هر چند که تغییر رتبه‌ی کشوری از ممالک درجه‌ی سوم به رتبه‌ی اول، کاملاً غیرممکن و به رتبه‌ی دوم نیز نزدیک به غیرممکن می‌باشد.

یک نکته مهم دیگر در این دسته‌بندی سه درجه‌ای که باید به آن توجه داشت این است که مبنای این درجه‌بندی، عمدتاً جایگاه کشورها به لحاظ تولید ناخالص ملی و مقیاس‌های رایج اقتصاد سرمایه‌داری بوده است و بالابودن تولید ناخالص ملی در یک کشور لزوماً به معنای رفاه و آبادانی مردمان و سرزمین آن کشور نیست، زیرا در اکثریت مطلق موارد، سود و درآمد حاصل از این تولید ناخالص ملی و به اصطلاح "رشد اقتصادی" به جیب طبقه سرمایه‌دار آن کشور می‌رود و اکثریت مردم از آن بی‌بهره هستند. بنابراین قرار داشتن در ردیف کشورهای مدرن درجه دو برای مردم آن کشور لزوماً به معنای رفاه بیشتر نسبت به مردم کشوری که در ردیف کشورهای درجه‌ی سه مدرن قرار دارد، نمی‌باشد. به عنوان یک مثال واضح به جایگاه هندوستان و یا تایلند با نرخ رشد بالای اقتصادی و میزان رفاه مردم آن‌ها در مقایسه با مثلاً کشور خودمان [که اگر چه با پیروزی انقلاب اسلامی، عبور تاریخی از غرب‌زدگی مدرن را آغاز کرده است اما هنوز در وجه اقتصادی در کشمکش با اقتصاد مدرن سرمایه‌سالار قرار دارد و عبور نهایی از سرمایه‌داری مدرن درجه سه به غرب‌زده صورت نگرفته است] توجه کنید. تولید ناخالص بالای هند و یا نرخ رشد اقتصادی تایلند و فلیپین به هیچ روی معنای رفاه اقتصادی مردم آن کشورها در مقایسه با کشور ما نبوده و نیست و کاملاً به عکس،

❖ با ظهور انقلاب اسلامی در ایران، بن‌بست تاریخی‌ای که جامعه‌ی ما به جهت اسارت در ساحت مدرنیته در آن گرفتار آمده بود، به پایان رسید و یک امکان تاریخی در برابر ما گشوده شد: برگزیدن سلوک به سمت چشم‌انداز ایدال‌های اسلامی از طریق تأسیس یک نظام حکومتی دینی و پی‌افکندن جامعه‌ی ولائی دوران گذار که گام مقدماتی در افق ظهور و پیدایی عالم اسلامی است.

❖ بنابراین در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی، رعایت نکات معنوی و اخلاقی مربوط به پرورش فطرت انسان و کمال او بر منفعت‌طلبی‌های فردی و جمعی تقدم دارد.

« اقتصاد

و شئون متعددی دارد. بحث مربوط به طراحی یک مدل اقتصادی متناسب با مدینه‌ی ولایی دوران گذار [که قطعاً باید الهام گرفته از آموزه‌های اسلامی و مبتنی بر تعالیم نجات بخش کتاب وسنت باشد] یکی از ارکان مفهوم جامع الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است [که البته آن گونه که رهبر حکیم انقلاب اسلامی فرمودند باید همراه پیشرفت در عرصه‌های معنوی و فکری و علمی مطرح گردد] که جای بحث مستوفایی برای آن وجود دارد. آنچه در ادامه‌ی این جستار ارائه می‌شود، بیان رؤس اصلی یک مدل اقتصادی پیشنهادی برای جامعه‌ی ولایی دوران گذار است که می‌تواند در چارچوب الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت به عنوان یک رکن مطرح شود. نام این الگوی اقتصادی [که رؤس اصلی آن به صورت اجمالی و فهرست‌وار بیان می‌گردد] را می‌توان "اقتصاد عدالت‌محور معنویت‌گرای دوران گذار" یا به طور خلاصه "اقتصاد دوران گذار" نامید.

دو نکته مهم در خصوص این "الگوی اقتصاد دوران گذار" که باید به آن توجه کرد، این است که اولاً این الگوی اقتصادی با توجه به شرایط خاص ایران امروز [که در آغاز راه کوشش برای عبور از غرب‌زدگی مدرن قرار داشته و در مجموع هنوز گرفتار شئون و وجوه مختلف

سیطره‌ی سیستم جهانی غرب‌زدگی مدرن است] و نیز شرایط بین‌المللی تدوین شده است و اگر چه منبع الهام آن، آموزه‌های اصیل اسلامی است، اما چون هنوز عالم اسلامی از فاز دوران گذار عبور نکرده و به تأسیس و تحکیم نرسیده است، این الگوی اقتصادی را نیز نمی‌توان مدل اقتصاد اسلامی دانست و صرفاً یک مدل پیشنهادی برای قرار گرفتن در ساختار مدینه‌ی ولایی دوران گذار و چارچوب الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت است و نه چیزی بیشتر.



هرچند که تا سپری شدن دوران گذار و تحکیم عالم اسلامی زمان احتمالاً طولانی‌ای را باید با کشمکش با طرفداران و مدافعان غرب و غرب‌زدگی مدرن در ایران و جهان به سر برد.

اما به هر حال با ظهور انقلاب اسلامی ایران، امکان تاریخی‌رهایی از بن‌بست مدرنیته دارد تدریجاً فعلیت می‌یابد. در ایران پس از انقلاب اسلامی و در این دوران گذار، تأسیس حکومت اسلامی گام نخست از مجموعه‌ی حرکات به‌منظور تأسیس مدینه‌ی ولایی دوران گذار است. بی‌تردید ره‌آموز این مدینه‌ی ولایی دوران گذار همان مشهورات مدرنیستی و اومانیستی روشنفکرانه نمی‌باشند. تحولی که در پی انقلاب دینی در نسبت بشر با عالم و با خود رخ داده است، باید که به زبان خودآگاهی جمعی ترجمه گردد و در هیأت مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و الگوها و مفاهیم راهنما در قلمروهای مختلف از مفهوم علم و اقتصاد و نظام تکنیک گرفته تا سیاست و مدنیت و فرهنگ و تعلیم و تربیت و اخلاقیات و... در خدمت تأسیس مدینه‌ی ولایی دوران گذار و بسط عالم دینی و نهایتاً فرا رفتن از ساحت دوران گذار به ساحت تحکیم عالم دینی [در یک پروسه‌ی طولانی مدت زمانی و در پی یک حرکت تدریجی و گسترش‌یابنده‌ی توأم با فراز و

فرودها] به کار آید. یکی از مفاهیمی که در تکوین مدینه‌ی ولایی دوران گذار نقش به‌سزایی در مقام راهنما و ره‌آموز دارد، تعریف اسلامی-ایرانی "پیشرفت" یا به عبارت دیگر "الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت" است که بحث ضرورت تدوین آن با عنایت مقام عظمای ولایت فعلیت گرفته است. مفهوم پیشرفت در تفکر اسلامی و آن گونه که باید چونان الگو و نقشه‌ی جامعی راهنمای حرکت مردم ما باشد از وجوه مختلفی تشکیل شده و سطوح

❖ با وجود غلبه‌ی سرمایه‌داری لیبرال به عنوان یک نظام اقتصادی، عدالت اجتماعی به هیچ روی امکان تحقق ندارد.

ثانیاً، این الگوی اقتصادی دوران گذار معطوف به وضع کنونی عالم و موقعیت خاص تاریخی فعلی ایران است و این امکان و احتمال وجود دارد که با تغییر وضع در جهان و یا داخل کشور او یا هردو، برخی مؤلفه‌ها و عناصر این الگو تغییر یابد، هرچند که روح آن که همانا، داشتن صبغه‌ی معنوی و عدالت‌محورانه و بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی جهت تدوین آن است، بلا تغییر باقی می‌ماند.

الگوی اقتصاد دوران گذار [که صرفاً به بیان فهرست‌وار و اجمالی رئوس اصلی آن می‌پردازیم] بدین منظور تدوین گردیده است تا به عنوان یک مدل پیشنهادی در مقطع کنونی دوران گذار، راهنمایی جهت عبور از سیطره‌ی سیستم سرمایه‌سالاری و سرمایه‌داری استعمار ساخته و پیرامونی-وابسته‌ی ایران در مسیر تحقق قسط و عدل دینی و یا حداقل نزدیک‌تر شدن بیشتر به آن باشد و چنان که در پیش گفتیم، با توجه به حفظ مبانی آن، خصیصه‌ای سیال دارد و متعلق به دوران گذار با توجه به اقتضائات کنونی وضع ایران و جهان است و داعیه‌ای بیش از یک الگوی پیشنهادی ندارد.

بیان فهرست‌وار و اجمالی رئوس اصلی الگوی اقتصاد دوران گذار برای ایران امروز

برای تدوین الگوی اقتصاد دوران گذار باید به چند نکته‌ی مهم توجه کرد:

اولاً، هر تئوری اقتصادی‌ای که ارائه می‌شود حتماً باید مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و منطبق با چارچوب‌ها و حدود و ضوابط و تعالیم کتاب و عترت باشد و به هیچ روی منبع و مبنایی جز آموزه‌های اسلامی نداشته باشد. البته پس از رجوع به کتاب و سنت و در مسیر تدوین الگوی اقتصادی و در ذیل تعالیم کتاب و سنت، باید به میراث عظیم و گنجینه‌ی بی‌همتای فقه شیعه و اجتهادات و استنباطات فقهای عظیم‌الشان شیعی توجه کرد و در پی آن از برخی وجوه مواریث حکمت و فلسفه و کلام و عرفان نیز بهره گرفت.

ثانیاً، در تدوین الگوی اقتصادی دوران گذار باید به اصل تعیین‌کننده و بسیار مهم "حفظ نظام" و این که حفظ نظام ولایت فقیه از اوجب واجبات است حتماً توجه

کرد و الگوی مورد نظر را به نحوی طراحی کرد که در این مسیر، مفید و مؤثر باشد.

ثالثاً، در تدوین الگوی اقتصاد دوران گذار باید به جهت‌گیری عدالت‌طلبانه‌ی الگو و این که تحقق عدالت اجتماعی در حد توان و مقدورات، یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی است توجه داشت.

رابعاً، جهت تدوین الگوی مورد نظر باید حتماً به اقتضائات و ظرفیت‌ها و شرایط خاص کنونی ایران در دوران گذار نیز توجه نمود و رئوس مدل مورد نظر را با عطف به آن‌ها تدوین کرد.

رئوس اصلی مؤلفه‌های اقتصاد دوران گذار در یک بیان اجمالی و فهرست وار بدین قرار می‌باشد:

اقتصادی با جهت‌گیری در مسیر عبور از سیطره‌ی هر نوع سرمایه‌سالاری و مناسبات سرمایه‌دارانه. این کار از طریق احیاء تمامیت سرمایه‌داری بزرگ آبه ویزه بخش مدرنیست- سکولار آن] و زوال مالکیت‌های بزرگ کلان سرمایه‌دارانه‌ی خصوصی [علی‌الخصوص در بخش‌های مربوط به ویژه‌خواران سکولار] و تجزیه‌ی آن‌ها به سمت مالکیت‌های کوچک مردمی امکان‌پذیر می‌گردد. وجه غالب جریان کلان سرمایه‌داری در ایران امروز صبغه‌ی لیبرال- سکولاریستی دارد و حذف و یا حتی تحت فشار قراردادن اقتصادی این جریان قطعاً به نفع تحکیم اقتدار سیاسی نظام اسلامی نیز می‌باشد.

حضرت امام خمینی(ره) در خصوص مخالفت اسلام با مدل اقتصاد سرمایه‌داری می‌گویند:

"این‌ها می‌دیدند که اگر اسلام را به آن نحو بخواهند ارائه بدهند، به آن طوری که اهل بیت می‌خواهند ارائه بدهند، این‌ها ارائه بدهند، خوب، نمی‌توانند دیگر کاخ داشته باشند و آن مسائل. مردم در آن کوخ‌ها باشند و آنها در آن کاخ‌های با عظمت باشند، که بعد از اینکه بعضی‌شان مُردند، طلاهایشان را با کلنگ می‌شکستند و تقسیم می‌کردند! اسلام یک همچو عنوان سرمایه‌داری به آن معنایی که هست نمی‌پذیرد، اسلام قواعد دارد. آنها هم نمی‌خواستند آن طور باشد." [۱]

حضرت امام راحل(ره) همچنین در خصوص حق ولی فقیه در محدود کردن دامنه‌ی مالکیت‌ها در صورتی که آن‌ها را خلاف صلاح مسلمین و اسلام بدانند، می‌فرمایند:

تحقق عدالت اجتماعی بدون عبور از فضای سیطره‌ی ظالمانه و استبدادی و خفقان آلود نظام سرمایه‌داری مدرنیستی اعم از غربی یا غرب زده! امکان‌پذیر نمی‌باشد.

به اشتراک می‌باشند... بلکه اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در پیدا شدن مالکیت و مصرف، که اگر به حق به آن عمل شود چرخ‌های اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی، که لازمه‌ی یک رژیم سالم است تحقق می‌یابد" [۳]

شهید مطهری در بخشی از یادداشت‌های‌شان در نقد سرمایه‌داری و صدور "حکم اعدام این نظام جبار" چنین می‌نویسند:

"در نظام‌های سرمایه‌داری، شرکت‌های بزرگ وجود دارد به حدی که سرمایه‌ی بعضی از آن‌ها با خزانه‌ی بعضی ممالک بزرگ برابری می‌کند... این شرکت‌ها از وجهه‌ی نظر اسلامی مجموعه‌ای از مظالم و گناهان است. این‌ها غالباً براساس احتکار، تحکم در نرخ‌ها، آزادی در تعیین مزد کارگران و قرار دادن ربا رنگ ثابت معاملات مالی خود قرار گرفته‌اند. جهان از این شرکت‌ها به تنگ آمده است... اسلام جرایم اقتصادی که با آن‌ها می‌جنگد، بیان کرده است. در میان آنها ربا و احتکار و اغتصاب را ذکر کرده است، این‌ها نشانه‌های اولیه نظام سرمایه‌داری آزاد است. علی‌هذا چگونه ممکن است این نظام باقی باشد و اسلام هم باقی باشد؟ اگر بنا باشد که عووسگ و فریاد گرگ را تحریم کنیم، راه مستقیم این است که خود سگ و گرگ را از بین ببریم، والا تا آن‌ها هستند فریاد می‌کنند. همانا نظاماتی که به چهره‌ی انسانیت عوعو می‌کند و راه را بر آن می‌گیرد و چنگال‌های خود را در آن فرو برده است همین نظام‌های سرمایه‌داری است که روزی مردم و مصالح

"اسلام با مستمندان بیشتر آشنایی دارد تا با آن اشخاصی که [ثروتمند] هستند. آن اشخاص هم اموالشان همان‌طوری که گفتید، این اموال بسیار، مجتمع از راه مشروع نیست، اسلام این طور اموال را به رسمیت نمی‌شناسد و در اسلام اموال، مشروع و محدود به حدودی است و زاید بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد که خیر، اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین او می‌تواند قبض کند و تصاحب کند. و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع‌الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکیش هم تحدید این امور است. مالکیت را درعین حال که شارع مقدس، محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود" [۲]

حضرت امام راحل (ره) در بیانی دیگر چنین می‌فرماید:

یکی از اموری که لازم به توصیه و تذکر است، آن است که اسلام نه با سرمایه‌داری ظالمانه و بی حساب و محروم‌کننده‌ی توده‌های تحت ستم و مظلوم موافق است، بلکه آن را به طور جدی در کتاب و سنت محکوم می‌کند و مخالف عدالت اجتماعی می‌داند... و نه رژیمی مانند رژیم کمونیسم و مارکسیسم لنینیسم است که با مالکیت فردی مخالف و قائل



❖ دور شدن هر چه بیشتر از مسیر انطباق با دنیای سرمایه‌سالاری و تبعیت از استانداردهای بین‌المللی و یا شرکت در مسابقه‌ی صدور کالا و رقابت بر پایه‌ی منطق اقتصاد سرمایه‌داری نئولیبرال جهانی؛ و در مقابل آن معطوف کردن توجه به رفع نیازهای داخلی و تولید در جهت توزیع عادلانه و ایجاد حداقل‌های مناسب معیشتی با توجه به معیارهای فرهنگ اسلامی و نیازها و مقتضیات بومی.

❧ فراموش نکنیم که قرن‌های متوالی اقبل از آغاز سیطره‌ی شوم غربزدگی مدرن بر ایران همین اقتصاد کشاورزی خرده مالکی و تولید کوچک دهقانی تضمین کننده‌ی خودکفایی اقتصادی ما بوده است.

مقصوده " باشد به عبارت سوسیالیست‌ها هدف منافع اجتماع باشد نه پر کردن جیب شخص" [۷] استاد شهید همچنین نوشته‌اند: "ملی کردن سرمایه‌ها راه درآمد نامشروع را برعه‌ای می‌بندد" [۸]

به نظر می‌رسد نفی سرمایه‌داری به عنوان یک نظام حاکم و تجزیه‌ی سرمایه‌ی کلان سرمایه‌داران بزرگ به نفع تولیدکنندگان و توزیع‌کنندگان کوچک که در مدار سرمایه‌داری قرار ندارند، زمینه‌ساز اصلی تحقق عدالت اجتماعی و نیز ثبات و امنیت نظام ولایت فقیه است. فراموش نکنیم که در فتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸ تقریباً همه‌ی طبقه سرمایه‌دار ایران به حمایت از فتنه‌ی لیبرال- سکولاریست در مقابل انقلاب، نظام و توده‌های حزب‌الله قرار گرفتند.

خارج نشدن از مدار سیطره‌ی نظام سرمایه‌داری پیرامونی- وابسته [که ذاتاً سکولاریست است] بی‌تردید خطر قدرت گرفتن لیبرال-سکولارها و جریان سازمان‌دهنده و هدایت‌گر جنگ نرم را از پی خود دارد. با وجود غلبه‌ی سرمایه‌داری لیبرال به عنوان یک نظام اقتصادی، عدالت اجتماعی به هیچ روی امکان تحقق ندارد. در حالی که رهبر حکیم انقلاب اسلامی، حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خامنه‌ای، استقرار عدالت اجتماعی را فوری‌ترین هدف تشکیل نظام اسلامی دانسته‌اند. عین فرمایشات مقام عظمای ولایت [که به عنوان یک مطالبه‌ی جدی از مسئولین اجرایی و تقنینی و قضایی مطرح است] چنین می‌باشد: "فوری‌ترین هدف تشکیل نظام اسلامی، استقرار عدالت اجتماعی و قسط اسلامی است. قیام پیامبران خدا و نزول



عمومی را احتکار کرده و توده‌ها و کارگرا را تحقیر کرده و به حساب نمی‌آورند و به زور بر اموال تسلط پیدا کرده‌اند و زمین را از فساد پر کرده‌اند. آن گاه که حکم اعدام این نظام جبار صادر شد باید گفت مردم حقیقتاً دعوت دین خدا را استجابت کرده‌اند و تسلیم مأموریت‌های عادلانه‌ی آن شده‌اند" [۴]

در جایی دیگر، استاد مطهری، ربا را عصب حیاتی مالی نظام سرمایه‌داری می‌داند. ایشان چنین می‌نویسند:

"ربا عصب حیاتی مالی حاضر و رکن سرمایه‌داری است. دین از آن جهت از صحنه حیات اقتصادی رانده شده است که نظام ربوی سرمایه‌داری باقی بماند" [۵]

استاد شهید در خصوص مصادره اموالی که از راهی غیر از "کار" به دست آمده باشد چنین می‌نویسند: "ما قبلاً گفتیم کار باید اساس منفعت و امتیاز و تفوق بوده باشد. شرعاً مانعی نیست که اموالی که از غیر این راه به دست آمده مصادره شود... رها کردن بیچارگان در چنگال رباخواران و واگذاشتن صاحبان سرمایه کوچک در اختیار سرمایه‌داران بزرگ حرام است... آیا این عیب است برمجتمعات بشری که نظام اقتصادی خود را احیاء کنند دور از سرمایه‌هایی که جز با ربا خواری کار نمی‌کنند؟" [۶]

استاد مطهری در جایی دیگر چنین مرقوم فرموده‌اند: "درآمد مشروع از نظر اسلام یعنی در آمدی که از طرفی محصول فعالیت شخص باشد یا لاقلاً جنبه‌ی استثمار نداشته باشد و از طرف دیگر از لحاظ مصرف، قابلیت مصرف شدن مشروع و مقید داشته باشد و به اصطلاح فقهاء جنس مورد معامله‌داری "منفعت محلله‌ی

❧ ساختار اقتصاد دوران گذار ایران باید به گونه‌ای سامان یابد که در محورهای اصلی تولیدی خود، کشاورزی را به عنوان محور اصلی قرار بدهد. رشد اقتصاد کشاورزی در کشور باید مبتنی بر مالکیت‌های کوچک و فردی روستایی دهقان و خانواده‌اش باشد و نه به شیوه‌ی غلط کشاورزی مبتنی بر مالکیت اشتراکی سوسیالیستی و نیز نه به شیوه‌ی غلبه‌ی شرکت‌های کلان سرمایه‌داری در عرصه‌ی کشاورزی که عملاً دهقان را به کارگر مزدبگیر شرکت‌های کشت و صنعت و یا بدهکار و مقروض به بانک‌ها و... تبدیل می‌نماید.

سرمایه‌سالاری و تبعیت از استانداردهای بین‌المللی و یا شرکت در مسابقه‌ی صدور کالا و رقابت بر پایه‌ی منطق اقتصاد سرمایه‌داری نئولیبرال جهانی؛ و در مقابل آن معطوف کردن توجه به رفع نیازهای داخلی و تولید در جهت توزیع عادلانه و ایجاد حداقل‌های مناسب معیشتی با توجه به معیارهای فرهنگ اسلامی و نیازها و مقتضیات بومی.

■ انجام اصلاحات گسترده و جدی به منظور تقویت بنیه‌ی اقتصاد کشاورزی و تبدیل کشاورزی به یک رکن مهم اقتصاد کشور با محوریت مالکیت فردی و فعالیت دهقانان. به عبارت دیگر، تقویت اقتصاد کشاورزی در مسیر تأمین بخش مهمی از نیازهای اقتصادی کشور و خودکفایی هر چه بیشتر و روزافزون از طریق محوریت بخشیدن به بخش کشاورزی به عنوان محور اصلی اقتصاد تولیدی کشور.

امام راحل در این خصوص می‌فرمایند: "اگر مملکت شما در اقتصاد نجات پیدا نکند، وابستگی اقتصادی داشته باشد، همه جور وابستگی‌ها به دنبالش می‌آید. وابستگی سیاسی هم ما پیدا می‌کنیم. وابستگی نظامی هم پیدا می‌کنیم... خدا زمین به ما داده، آب هم به ما داده، زمین‌های زیاد، زمین‌های موات زیاد، آب‌های هرز برو، شط کارون همین طوری دارد هرز می‌رود، یا زمین‌های اطرافش هم همین طور مانده است زمین. باید همه دست به دست هم بدهند، و کار، کار الهی است، کاری است که عبادت است امروز. اطاعت امر خداست امروز کشاورزی، و باید این کشاورزی را تقویت کرد. هر کس هر جور می‌تواند باید تقویت بکند، به طوری که ان شاء الله ما از این گرفتاری خارج بشویم." [۱۰]

یا در موردی دیگر چنین می‌فرمایند: "باید شماهایی که، مردمی که مشغول کشاورزی بودند، باز هم مشغول باشند. کسانی که پیشتر به واسطه‌ی مشکلاتی که برایشان ایجاد شده بود، نمی‌توانستند عمل بکنند، حالا عمل کنند، دولت هم لازم است که پشتیبانی کند از کشاورزها؛ همراهی کند با آنها؛ هم آنها مشغول باشند؛ و هم دولت تا این که راجع به کشاورزی که یکی از امور مهمه مملکت ماست و ما باید صادر کنیم محصولات خودمان را به خارج- اینطور نباشد که ما باز هم گرفتار

کتاب و میزان الهی برای همین بود که مردم از فشار ظلم و تبعیض و تحمیل نجات یافته، در سایه قسط و عدل زندگی کنند و در پرتو آن نظام عادلانه، به کمالات انسانی نایل آیند. دعوت به نظام اسلامی، منهای اعتقادی راسخ و عملی پی‌گیر در راه عدالت اجتماعی، دعوتی ناقص و بلکه غلط و دروغ است" [۹]

تحقق عدالت اجتماعی بدون عبور از فضای سیطره‌ی ظالمانه و استبدادی و خفقان‌آلود نظام سرمایه‌داری مدرنیستی [اعم از غربی یا غرب‌زده] امکان‌پذیر نمی‌باشد. یکی از ارکان مهم سلوک در مسیر رهایی از سیطره‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال استعمار ساخته، مقابله جدی با سرمایه‌ی بزرگ و امحاء آن از طریق تجزیه‌ی آن در هیأت واحدهای کوچک تولیدی و توزیعی و خدماتی غیرسرمایه‌دارانه است. در مواردی نیز که وجود صورت متراکم سرمایه ضروری است [مثل صنایع سنگین، فعالیت در قلمروهایی نظیر خانه‌سازی انبوه یا راه‌سازی، پروژه‌های نیازمند سرمایه‌گذاری بزرگ و نظایر این‌ها] اداره‌ی این مجتمع‌ها یا باید به صورت تعاونی باشد و یا توسط شبکه‌های اقتصادی حکومتی [وابسته به نظام اسلامی و نه الزاماً دولتی نظیر برخی قلمروها و فعالیت‌های بزرگ و سرمایه‌بر اقتصادی که مدیریت و اجرای آن‌ها فی‌المثل برعهده‌ی سپاه پاسداران قرار گرفته است] انجام شود و به هر حال در مجموع به نحوی باشد که مانع از شکل‌گیری یک قطب کلان سرمایه‌دار خصوصی طبعاً سکولاریست گردد.

■ قرار دادن کنترل مواضع حیاتی اقتصاد در اختیار حکومت و به ویژه نهادهایی که می‌توانند موجب بسط اراده‌ی ولایی در اقتصاد گردند.

■ رعایت "اصل تقدم مصالح انسانیت بر منافع فرد و جمع" در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی. مصالح انسانیت بارزترین بروز و ظهور خود را در تعالیم شریعت و اخلاق اسلامی ظاهر کرده است. بنابراین در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی، رعایت نکات معنوی و اخلاقی مربوط به پرورش فطرت انسان و کمال او بر منفعت‌طلبی‌های فردی و جمعی تقدم دارد. هر چند که در تراجم میان منفعت فرد و جمع اگر قرار بر انتخاب باشد، تقدم با منافع جمع است. ■ دور شدن هر چه بیشتر از مسیر انطباق با دنیای

➤ گسترش صنایع کوچک و سبک و محلی و بعضاً دستی به علت ماهیت غیر متکثر خود و نیز به این دلیل که محور آن انجام کار توسط فرد انسانی است، اولاً خارج از مدار سرمایه‌سالاری و سرمایه‌داری قرار می‌گیرد و ثانیاً به دلیل همین خصیصه، از میزان وابستگی اقتصاد ایران به نظام اقتصاد سرمایه‌داری بین‌الملل تا حدود زیادی می‌کاهد.

باشیم، و دستان پیش خارجی‌ها دراز باشد برای اینکه نان به ما بدهید... ما باید خودکفا بشویم در همه چیز، من جمله در قضیه کشاورزی. ایران یک مملکتی است که کشاورزی او کشاورزی غنی‌ای باید باشد." [۱۱]

به عبارت دیگر باید گفت که ساختار اقتصاد دوران گذار ایران باید به گونه‌ای سامان یابد که در محورهای اصلی تولیدی خود، کشاورزی را به عنوان محور اصلی قرار بدهد. رشد اقتصاد کشاورزی در کشور باید مبتنی بر مالکیت‌های کوچک و فردی روستایی دهقان و خانواده‌اش باشد و نه به شیوهی غلط کشاورزی مبتنی بر مالکیت اشتراکی سوسیالیستی و نیز نه به شیوهی غلبه‌ی شرکت‌های کلان سرمایه‌داری در عرصه‌ی کشاورزی که عملاً دهقان را به کارگر مزدبگیر شرکت‌های کشت و صنعت و یا بدهکار و مقروض به بانک‌ها و... تبدیل می‌نماید. در این مسیر وظیفه‌ی نهاد های حکومتی و دولتی حمایت گسترده از رشد کشاورزی مبتنی بر مالکیت‌های کوچک و تولید کوچک است. فراموش نکنیم که قرن‌های متوالی [قبل از آغاز سیطره‌ی شوم غریزدگی مدرن بر ایران] همین اقتصاد کشاورزی خرده‌مالکی و تولید کوچک دهقانی تضمین کننده‌ی خودکفایی اقتصادی ما بوده است.

■ محور دوم رشد اقتصادی در مدل اقتصاد دوران گذار، تکیه و تأکید و محوریت دادن به گسترش صنایع سبک و دستی و محلی [که بیشتر "کاربر" است و کمتر

"سرمایه بر" است که هدف اصلی فعالیت آنها، رفع نیازهای اصیل و حقیقی معاش مردمان این سرزمین است و نه همگامی با استانداردهای بین‌المللی

"موفقیت تکنولوژیک"

گسترش صنایع کوچک و سبک و محلی و بعضاً دستی به علت ماهیت غیر متکثر خود و نیز به این دلیل که محور آن انجام کار توسط فرد انسانی است، اولاً خارج از مدار سرمایه‌سالاری و سرمایه‌داری قرار می‌گیرد و ثانیاً به دلیل همین خصیصه، از میزان وابستگی اقتصاد ایران به نظام اقتصاد سرمایه‌داری بین‌الملل تا حدود زیادی می‌کاهد.

نکته‌ی بسیار مهم دیگر در خصوص توجه محوری به صنایع سبک و دستی و محلی و نوع صنایع کوچک عمدتاً متکی بر کار فردی انسانی این است که رشد و گسترش این نوع صنایع به عنوان یک محور استراتژیک در اقتصاد دوران گذار، زمینه را برای تأسیس "صناعت معنوی دوران گذار" [که تأسیس آن بی‌تردید حکایت‌گر آغاز یک انقلاب فنی و علمی بزرگ و مؤیدی دیگر بر ظهور طلوعه عالم اسلامی در ساحت دوران گذار است] فراهم می‌کند.

صبغه‌ی غیر ماشینی و کمتر مکانیکی این صنایع، همچنین موجب کاستن از فشار رنج آور از خود بیگانگی ناشی از کارکردن با تکنولوژی سرد و خشن مدرن می‌گردد. در عین حال که کلیت سیر و حرکت آن خارج از چرخه‌ی سرمایه و تکاثر قرار دارد.

اساساً قرار داشتن در چارچوب نظام تکنیک مدرن، حتی اگر مترادف با صنعتی شدن به اصطلاح توسعه‌یافته [مثلاً به شیوه‌ی برزیل

و کره‌ی جنوبی و هندوستان و مالزی و حتی کشورهایی نظیر چک و لهستان] باشد، در ذات خود وابستگی و اسارت به نظام سرمایه‌داری جهانی و لزوم گردن‌نهادن به نحوه تقسیم کار و قواعد ساختار



❧ یک محور دیگر گسترش توزیع غیر انحصاری و مردمی از طریق تکیه بر توزیع کوچک و شکستن انحصار توزیع توسط اشخاص متمکن و مرفه سرمایه‌دار است. به این ترتیب هم امر مشارکت مردمی در حوزه‌ی توزیع محقق می‌گردد و هم نظام توزیع کوچک متکی بر مالکیت‌های غیر سرمایه‌دارانه فلذا غیر انحصاری محوریت پیدا می‌کند.

« اقتصاد

■ یک محور دیگر گسترش توزیع غیر انحصاری و مردمی از طریق تکیه بر توزیع کوچک و شکستن انحصار توزیع توسط اشخاص متمکن و مرفه سرمایه‌دار است. به این ترتیب هم امر مشارکت مردمی در حوزه‌ی توزیع محقق می‌گردد و هم نظام توزیع کوچک متکی بر مالکیت‌های غیر سرمایه‌دارانه فلذا غیر انحصاری محوریت پیدا می‌کند و نظام توزیع کشور نیز از مدار سرمایه‌سالاری خارج می‌شود. البته طبیعی است که دولت و دیگر نهادهای حکومتی در صورت پیدایی احساس کمبود و خلاء در نظام توزیع کشور، می‌توانند مستقیماً فعال شده و در امر توزیع [ابه‌ویژه اگر خطر فعالیت واسطه‌ها جدی شود] دخالت نموده و حضور یابند و بخش‌هایی از امر توزیع را برعهده گیرند. حضرت امام راحل (ره) در خصوص فعال کردن نیروهای مردمی در حوزه‌های مختلف اقتصادی و "شکستن طلسم انحصار در تجارت داخل و خارج" چنین می‌فرماید:

"استفاده از نیروهای عظیم مردمی در بازسازی و سازندگی و بهادادن به مؤمنین انقلاب خصوصاً جبهه رفته‌ها و توسعه‌ی حضور مردم در کشاورزی و صنعت و تجارت و بازسازی شهرهای تخریب شده و شکستن طلسم انحصار در تجارت داخل و خارج به افراد خاص متمکن و مرفه و بسط آن به توده‌های مردم و جامعه" [۱۳]

به نظر می‌رسد آنچه مدنظر امام راحل و نیز مقام معظم رهبری حضرت امام خامنه‌ای است، این نکته است که با گسترش تولید و توزیع در مقیاس مردمی و توده‌ای [که لاجرم بخش اصلی آن تولید و تجارت کوچک خواهد بود] مرکز ثقل اقتصاد از سرمایه‌ی بزرگ به سمت اقتصاد مبتنی بر صناعت و تجارت کوچک تغییر جهت بدهد. البته به این نکته‌ی مهم باید توجه کرد که کوشش در خصوص گسترش دامنه حضور و فعالیت و ایفای نقش مالکیت‌های کوچک خصوصی در قلمرو توزیع به هیچ روی نافی ضرورت "برقراری نظارت حکومتی بر تجارت خارجی" نمی‌باشد. البته امر نظارت حکومت بر توزیع و تجارت خارجی با امر دخالت دولت در برعهده گرفتن امر توزیع و تجارت خارجی، آن هم به صورت مستقیم و انحصاری ماهیتاً تفاوت دارد و مقصود ما از نظارت

اقتصاد نظام سلطه‌ی استکباری را در پی دارد. به گونه‌ای که از سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰م اساساً در ساختار تقسیم کار دول استکباری بنا به عللی که ریشه در منافع و سودجویی آن دولت‌ها دارد، صنعتی کردن بعضی کشورهای مدرن درجه‌ی سه در برنامه‌ی استراتژیک کاست صهیونیست ماسونی حاکمان پنهان جهانی قرار گرفته است، زیرا به قول "پاتریک کلاسون"، "صنعتی‌شدن، کشورهای جهان سوم را هرچه محکم‌تر با نظام امپریالیزم جهانی پیوند می‌دهد" [۱۲] البته این سخن به معنای انکار ضرورت و لزوم در پیش‌گیری سیاست صنعتی‌سازی در برخی قلمروهای مهم و لازم و استراتژیک نیست، بلکه بیشتر به معنای توجه دادن به اقتضائات و توابع و تعیین وزن و جایگاه محور توسعه‌ی صنعتی [ابه‌عنوان محور سوم و پس از محورهای رشد کشاورزی و رشد صنایع کوچک و سبک و دستی] و چرایی قرار دادن آن در محور سوم می‌باشد.

■ محور سوم رشد اقتصادی در الگوی اقتصاد دوران گذار، توسعه‌ی صنایع زیربنایی و سنگین و بسیار پیشرفته در قلمرو "صنایع دفاعی" و پس از آن سرمایه‌گذاری صرفاً در حد نیاز و ضرورت در برخی قلمروهای مورد احتیاج مثل نفت و گاز و امور و حوزه‌هایی چون: شبکه‌های برق و سدسازی و... [باز هم تأکید می‌شود صرفاً در قلمروهای ضروری، آن هم در حد رفع نیاز] و کنترل و هدایت صنایع موجود در صورت وجود نیاز به آن‌ها می‌باشد. به نظر می‌رسد جز تکیه کردن بر سرمایه‌گذاری سنگین و مدرن در قلمرو صنایع دفاعی [ابه‌منظور رسیدن به خود کفایی و صیانت از کیان نظام و انقلاب و عزت ملی] و تا حدودی نیز توجه به رشد برخی صنایع ضروری و مورد نیاز، معطوف کردن کانون رشد اقتصادی کشور به قلمرو صنعت و تکنولوژی مدرنی که استکبار حاضر به در اختیار دیگر کشورها قرار دادن آن است، امری اشتباه است. البته عطف توجه به دست‌یابی به تکنولوژی هسته‌ای و برخی تکنولوژی‌هایی که می‌تواند ضامن بقاء و تداوم حیات نظام و حفظ استقلال کشور باشد، امری است که در ضرورت توجه فوق‌العاده بسیار زیاد به آن نمی‌توان شک کرد و از قاعده‌ای که در سطور قبیل در خصوص رشد صنعتی محدود مطرح کردیم، کاملاً مستثنا است.

حکومتی بر تجارت خارجی، دخالت دولت در برعهده گرفتن امر تجارت خارجی به صورت مستقیم و انحصاری نمی‌باشد. جهت‌گیری نظارت حکومتی بر تجارت خارجی معطوف به حفظ و تعمیق سمت‌وسوی کلی عدالت‌طلبانه اقتصاد و تأمین رفاه سازگار با مقتضیات بومی در همه‌ی سطوح جامعه می‌باشد.

■ در الویت قرار دادن تأمین نیازهای غذایی و بهداشتی و پرورش حقیقی و اصیل مردم در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی به جای سمت‌گیری به سوی توسعه‌ی صنایع و تکنولوژی‌هایی که بازدهی مستقیم و مشخص در تأمین نیازهای اصیل و حقیقی اکثریت مردم کشور ندارند و صرفاً به سمت جهش‌های کاذب و مقطعی و بی‌بنیاد و یا ارضاء نیازهای غیرحقیقی ناشی از فرهنگ مصرف‌زدگی اقشار و طبقات مرفه جامعه هدف‌گذاری شده‌اند.

■ یکی از مشخصه‌های اقتصاد دوران گذار حرکت مداوم و مستمر و روزافزون به سوی "شاخص‌های عدالت اقتصادی-اجتماعی" است. شاخص‌های عدالت اقتصادی-اجتماعی را می‌توان این گونه فهرست کرد:

+ عدم وجود فقر، به معنای تأمین نیازهای حداقلی اولیه‌ی انسانی جسمی-جانی آحاد جامعه
+ نفی استثمار از طریق بهره‌بردن هر کس از کار خود و دریافت مزد عادلانه در قبال کار انجام شده. استاد مطهری در خصوص حرام بودن استثمار چنین می‌فرماید:
"آنچه مسلم است این است که استثمار یعنی غصب دسترنج و محصول کار دیگران، ظلم است و حرام است." [۱۴]

+ فقدان سیطره‌ی تبعیض و در صورت امکان، به عنوان یک ایدآل، فقدان هر نوع تبعیض
+ فقدان سرمایه‌سالاری و در حالت ایدآل نابودی هر نوع سرمایه (در مفهوم مدرن کلمه) که به معنی نبود تکاثر است.

+ وجود فاصله‌ی اندک و معقول طبقاتی بین افراد به لحاظ سطح درآمد (مثلاً نسبت ۱ به ۱۰ بین فرودست‌ترین وفراست‌ترین اقشار جامعه)

حضرت امام راحل در این خصوص چنین فرموده‌اند:
"این معنا در امروز دیگر عملی نیست که یک دسته‌ای آن بالاها باشند و همه‌ی چیزهایی را که بخواهند، به طور

اعلی تحقق پیدا بکند؛ پارک‌ها و اتومبیل‌ها و بساط. یک دسته هم این زاغه‌نشین‌ها باشند که اطراف تهران‌اند، و می‌بینید آن‌ها را. این نمی‌شود، این نه منطق اسلامی دارد، نه منطق انصافی دارد، نه صحیح است." [۱۵]

حرکت در مسیر تحقق شاخص‌های عدالت، یک اصل محوری در الگوی ارائه شده‌ی اقتصاد دوران گذار است و این امر ریشه در اهمیت کانونی تحقق عدالت در نظام اسلامی دارد. همان‌گونه که حضرت آیت‌الله‌العظمی‌امام‌خامنه‌ای می‌فرمایند:

"نظام اسلامی، نظام عدالت است" و در حقیقت تمامی راهبردهای ارائه شده در پیش، کوشش‌هایی در مسیر تحقق عدالت در اقتصاد دوران گذار بوده است.

■ تأمین نظام گسترده‌ی خدمات حمایتی و درمانی و بیمه‌های اجتماعی

■ اجرای نظام مالیات تصاعدی بر درآمد
■ در دستور کار قرار دادن حرکت به سمت تأسیس صناعت معنوی دوران گذار

اهداف نهایی و فراگیر الگوی اقتصاد دوران گذار، پیشبرد و تحقق این اهداف است:

۱- تحکیم بنیان‌های نظام اسلامی با محوریت ولایت‌مطلقه‌فقیه

۲- خودکفایی فراگیر و روزافزون اقتصاد کشور

۳- تحقق عدالت اقتصادی-اجتماعی و گسترش دامن‌های رفاه عمومی (در مفهوم دینی) به صورت معقول و فراگیر

۴- کاهش روزافزون و نهایتاً قطع وابستگی اقتصادی کشور به نظام سرمایه‌داری جهانی

۵- بسترسازی جهت کمال معنوی و رشد وجودی شهروندان جمهوری اسلامی ایران و تعمیق هویت دینی و معنوی اصیل و پرورش فرهنگی آن‌ها از طریق فراهم ساختن زیر ساخت‌ها و مقدمات اقتصادی-اجتماعی این رشد

یک نکته‌ی بسیار مهم در خصوص الگوی اقتصاد دوران گذار این است که تحقق و پیشبرد و اجرا و موفقیت این الگو، منوط و مشروط به ایجاد یک فضای فرهنگی متفاوت از فضای فرهنگ مصرفی رایج در اجتماعات

نکته‌ی بسیار

مهم دیگر در خصوص توجه محوری به صنایع سبک و دستی و محلی و نوع صنایع کوچک عمدتاً متکی بر کار فردی انسانی این است که رشد و گسترش این نوع صنایع به عنوان یک محور استراتژیک در اقتصاد دوران گذار، زمینه را برای تأسیس "صناعت معنوی دوران گذار" [که تأسیس آن بی‌تردید حکایت‌گر آغاز یک انقلاب فنی و علمی بزرگ و مؤیدی دیگر بر ظهور طبیعه عالم اسلامی در ساحت دوران گذار است] فراهم می‌کند.

مدرن غربی و غرب زده می‌باشد. در پروسه‌ی اجرای الگوی اقتصاد دوران گذار باید به سمتی حرکت کرد که روحیه‌ی قناعت و استغناء از مصرف‌زدگی و دنیاگرایی و تنوع‌طلبی بر اکثریت مردم حاکم شود و سیر حرکت جامعه به گونه‌ای باشد که بزرگ‌ترین ایدآل و آرزوی هر فرد و نیز وجه غالب اجتماع، نه کسب موفقیت‌های شخصی یا توسعه اقتصادی و سیاسی مدرنیستی بلکه تکامل و ارتقاء معنوی و تحقق عدالت حقیقی باشد.

در پروسه‌ی اجرای الگوی اقتصاد دوران گذار باید کوشید تا نحوی خودآگاهی انتقادی [نشأت گرفته از حکمت و تفکر اسلامی] نسبت به ماهیت مدرنیته و مظاهر آن تدریجاً گسترش یابد و صورت مثالی "انسان دینی" [و نه انسان مقهور و مجذوب تکنولوژی و تکنوکراسی مدرن و علوم سکولار و گرفتار در روزمرگی معاش اندیشه‌ی اومانیستی] به عنوان الگوی آرمانی تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش و سلوک انسانی مطرح شود. همچنین باید کوشید تا فضای روحانی مبتنی بر توکل و پارسایی و تقوا و توجه به ساحت قدس تعمیق و گسترش یافته و به جریان غالب معنوی و فرهنگی جامعه بدل شود. این موارد از امور مهمی است که برای اجراء و پیشبرد و موفقیت الگوی اقتصاد دوران گذار باید حتماً تا حدود زیادی آن‌ها را محقق نمود و اگر نه مشکلات بسیار جدی در مسیر اجرای مدل اقتصاد دوران گذار به صورت موانع خطرناک خودنمایی خواهند کرد. البته همچنان که گفتیم، هدف از تحقق و اجرای مدل اقتصاد پیشنهادی و دیگر وجوه الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت [که در این جستار به آن‌ها اشاره ای نشد] همانا تحقق کمال معنوی و رشد و ارتقاء وجودی انسان و گام برداشتن سریع‌تر و بیشتر و عمیق‌تر در ساحت مبارک عالم اسلامی است. ان‌شاءالله

پی‌نویس‌ها:

- ۱- حضرت امام خمینی (ره)، روح‌الله/ اقتصاد در اندیشه امام خمینی (ره)، مؤسسه‌ی چاپ و نشر عروج/ ۱۳۸۷/ ص ۳
- ۲- منبع پیشین/ ص ۱۴
- ۳- منبع پیشین/ ص ۱۵
- ۴- شهید مطهری، مرتضی/ یادداشت‌های استاد مطهری/ جلد چهارم از بخش الفبایی حروف: ده، ذ، ر/ انتشارات صدر/ ۱۳۸۵/

- صص ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷
- ۵- منبع پیشین/ ص ۲۸۰
- ۶- منبع پیشین/ صص ۲۸۳ و ۲۸۴
- ۷- شهید مطهری، مرتضی/ نظری به نظام اقتصادی اسلام/ انتشارات صدر/ ۱۳۶۸/ ص ۲۶
- ۸- منبع پیشین/ ص ۱۴۹
- ۹- حضرت آیت‌الله‌العظمی امام‌خامنه‌ای/ حدیث ولایت/ جلد ۴/ ص ۲۵۴/ به نقل از میرباقری، سید مهدی - معلمی، عباس/ پاسخی به پرسش‌های ریاست محترم جمهور/ فجر ولایت/ ۱۳۸۸/ ص ۱۷
- ۱۰- حضرت امام خمینی (ره)، روح‌الله/ امام‌خمینی، دولت و اقتصاد/ میثم موسایی/ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)/ ۱۳۸۶/ صص ۲۸۱، ۲۸۲
- ۱۱- منبع پیشین/ صص ۲۸۳ و ۲۸۴
- ۱۲- کلاسون، پاتریک/ جهانی‌شدن سرمایه و انباشت آن در ایران و عراق/ پیروز الف/ نشر تندر/ ۱۳۵۹/ ص ۲۸
- ۱۳- حضرت امام خمینی (ره)، روح‌الله/ اقتصاد در اندیشه امام خمینی (ره)/ ص ۳۴۲
- ۱۴- شهید مطهری، مرتضی/ یادداشت‌های استاد مطهری/ جلد چهارم/ ص ۲۹۶
- ۱۵- حضرت امام خمینی (ره)، روح‌الله/ اقتصاد در اندیشه امام خمینی (ره)/ ص ۱۲
- ۱۶- حضرت آیت‌الله‌العظمی امام‌خامنه‌ای/ عدالت اجتماعی و سازندگی/ مؤسسه فرهنگی قدر ولایت/ ۱۳۸۰/ ص ۱۶ ●



سه کتاب جدید از استاد زار هگذر

(دکتر محمد رضا سرشار)

فارسی از خصایص آثار داستانی استاد زار هگذر به ویژه در رمانی چون: "آنک آن یتیم نظر کرده" نیز می باشد. سه کتاب در دست انتشار دکتر محمد رضا سرشار (عضو هیئت علمی گروه ادبیات اندیشه "پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی") آثاری تئوریک و آموزشی در خصوص داستان و مباحث مربوط به نقد ادبی هستند. بی گمان مطالعه ای این آثار، هم برای داستان نویسان معاصر کشورمان و هم برای منتقدین ادبی، بسیار آموزنده است. فراموش نکنیم که بدنه ای اصلی داستان نویسان و منتقدان ادبی متعهد و انقلابی کشورمان از شاگردان و پرورش یافتگان زبان و بیان و آثار استاد زار هگذر بوده و هستند و به تعبیر رهبر حکیم و عزیز انقلاب اسلامی: "آقای سرشار حق بزرگی بر ادبیات داستانی انقلاب دارند". مطالعه ای دقیق و عمیق این کتاب ها را به همه ی نویسندگان و منتقدین ادبی و علاقمندان ادبیات داستانی توصیه می کنیم.

به زودی سه کتاب جدید از استاد زار هگذر (دکتر محمد رضا سرشار) توسط انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی منتشر می شود. این کتاب ها، "پیشینه، نقش و اهمیت داستان در زندگی"، "انواع نقد ادبی" و "نقد ادبی: کارکردها و آفات" نام دارند. از استاد زار هگذر پیش از این شاهکارهایی چون: "حقیقت بوف کور" و "راز شهرت صادق-هدایت" منتشر گردیده بود. استاد زار هگذر، بی تردید استوارترین استوانه ی ادبیات داستانی واقع گرای آرمان خواه شیعی در ایران معاصر است. آثار استاد زار هگذر در قلمرو نقد ادبی؛ بسیار دقیق، منصفانه، مستدل و مستند می باشد. نحوه ی ورود ایشان در بررسی یک اثر و زوایای مورد توجه در نقدهایی که می نویسند، به گونه ای انتخاب می شود که هیچ خواننده ی منصفی نمی تواند در قدرت و دقت و تیزبینی و درک صحیح منتقد از اثر دچار تردید شود. زبان استاد در آثار منتقدانه شان، شیوا و بسیار رسا و پاکیزه است. البته نگارش به زبان سالم

حجت الاسلام منذر و آثار در دست انتشار



حجت الاسلام منذر از محققان و پژوهشگران متعهد و فاضل عرصه‌ی تاریخ معاصر و ادبیات کلاسیک فارسی است. از ایشان پیش از این آثار ارزشمندی منتشر شده است که از جمله‌ی آنها می‌توان به دوره‌ی کتاب‌های ایشان درباره‌ی "شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری" اشاره کرد. انتشارات "پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی" سه کتاب از حجت الاسلام منذر در دست چاپ دارد. سه کتاب در دست نشر حجت الاسلام منذر، "بوسه بر خاک پی حیدر"، "نگاهی به زندگی و کارنامه‌ی محمد مسعود" و "اسلام و غرب" نام دارد.

اعلام کتاب‌های انتشارات

"نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور"

به عنوان منبع درسی دانشگاه‌های دولتی

دانشگاه پیام نور کتاب «فلسفه‌ی اطلاعات» تألیف دکتر محمد خندان را که توسط نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور منتشر شده است، به عنوان منبع درسی «مبانی علم اطلاع‌رسانی» دوره‌ی فراگیر پیام نور در مقطع کارشناسی ارشد علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی اعلام کرد. این کتاب اولین کتابی است که در حوزه‌ی فلسفه‌ی اطلاعات به زبان فارسی منتشر شده است.

همچنین کتاب‌های «مرجع‌شناسی اسلامی» تألیف دکتر احمد شعبانی، «مدیریت کتابخانه و نظام اطلاع‌رسانی» ترجمه دکتر غلامرضا فدایی و «مرجع‌شناسی عمومی لاتین» تألیف بابک پرتو و رحیم علیجانی از سلسله انتشارات نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، به عنوان منبع درسی مقطع کارشناسی علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی دانشگاه پیام نور اعلام شدند.

خاطر نشان می‌شود که پیشتر نیز شورای برنامه‌ریزی درسی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری کتاب «مقدمه‌ای بر هویت کتابداری و اطلاع‌رسانی» تألیف دکتر غلامرضا فدایی از سلسله انتشارات نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، را به عنوان منبع درسی «مبانی کتابداری و اطلاع‌رسانی» در مقطع کارشناسی ارشد اعلام کرده بود.