بسم الله الرحمن الرحیم

یادداشت سردبیر ۲
امام خامنه‌ای جهت‌گیری نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور را درست دانستند ۸
و اما بعد... ۱۰

حکمت و اندیشه

گزارش تاریخ فلسفه جدید در کشور ما / استاد دکتررضاداوری‌اردکانی ۲۸
ریچارد رورتی، نئوپراگماتیست پست‌مدرن نئولیبرال / قسمت دوم ۴۲
ولایت؛ پیوندی الهی / حضرت استاد آیت‌الله مصباح‌یزدی ۵۲
نسبت حوادث اخیر جهان اسلام با معنویت‌خواهی و دموکراسی: ۶۰
گفتگو با حضرت حجت‌الاسلام‌والمسلمین استاد سیدمهدی‌میرباقری
تأملی در ماهیت لیبرالیسم / دکتر محمد خندان ۶۸
عبدالحسین‌زرین‌کوب در ترازوی نقد (۱) ۷۹
مسئله‌ای به نام "کوهن" / امیر مهدی بخشی زاده ۸۵
درباره‌ی مفهوم "مجاهدبصیر" ۱۱۴
نکات مهمی که یک مبارز جنگ نرم باید بداند ۱۱۷
راهنمای مطالعه غرب‌شناسی انتقادی ۱۲۱
معرفی یک کتاب خوب ۱۲۲

گفت و گوی ویژه

استادرضارهگذر در گفتگوی ویژه: ۱۲۸

ادبیات و هنر

"هنر دینی" در یک رابطه‌ی وَلایی و وِلایی حقایق مکنون را به ظهور می‌رساند / گفتگو با دکتر رجبی ۱۶۸
احمدشاملو در گرداب نیست انگاریِ ایدئولوژیک و تمنای معشوق مجازی / یوسفعلی‌میرشکاک ۱۸۴
چشم سفیدهای جانورآباد / مصطفی‌فعله‌گری ۱۹۲

اقتصاد

توضیح نکاتی درباره‌ی کاپیتالیسم لیبرال ۲۰۲
انسان و طبقه در عالَم مدرن ۲۰۶

یادنامه

شهید آوینی، متفکر دوره گذار ۲۱۴
آوینی، جامع نظر و عمل بود / گفتگو با بهروز فرنو ۲۱۷
آوینی و نظریه سیرخطی پیشرفت / مهدی نصیری ۲۳۲

فرامتن

درباره‌ی کتاب جدید استادرضارهگذر ۲۳۸
نوروز را با "این چند کتاب" بگذرانیم ۲۳۹

ولایت ، پیوندی الهی
حضرت استاد آیت‌الله مصباح‌یزدی

گزارش تاریخ فلسفه جدید در کشور ما
استاد دکتر رضا داوری اردکانی

استاد رضا رهگذر در گفتگوی ویژه
بازخوانی انتقادی ادبیات داستانی معاصر ایران

شهید آوینی، متفکر دوران گذار
آوینی و نظریه خطی پیشرفت

فرهنگ عمومی
ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم
دوره جدید - شماره ۳ - فروردین ۱۳۹۰
صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی
مدیر مسئول: منصور واعظی
سردبیر: شهریار زرشناس

دبیر تحریریه: جعفر علیان‌نژادی
مدیر داخلی: رضا شهرآبادی
نشانی: تهران، رسالت، خیابان کرمان جنوبی، ساختمان حدیث، طبقه دوم، واحد ۱۱
تلفن: ۲۲۵۰۳۹۰۵ فاکس: ۲۲۳۱۹۶۷۸
ایمیل: farhang.1390@gmail.com
چاپ، صحافی: تحریر

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

یادداشت سردبیر

انقلاب در خاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن

خاورمیانه از منظر حکمت تاریخ و ادراک تأویلی حیات بشـر معنا و جایگاه عمیقی دارد. خاورمیانه، مهد پیامبران الهی است و همچنین در روایات آخرالزمان به‌عنوان مرکز اصلی وقایع عصر ظهور مطرح گردیده اسـت. به این اعتبار شـاید بتوان خاورمیانه را قلبِ جغرافیا و تاریخ معنوی بشر دانست.

از سال ۱۷۹۸م و هجوم ارتش ناپلئون بناپارت فرانسوی به مصر، حضـور سـازمان‌یافته و تجاوزکارانه‌ی رژیم‌های اسـتعمارگر سرمایه‌داری مدرن در خاورمیانه آغاز گردید و به سرعت عمق و گسترش یافت. در قرن نوزدهم تا دهه‌ها این منطقه عرصه رقابت‌هـایِ منفعت‌طلبانه‌ی دولت‌هایِ مسـتکبر فرانسـه و انگلسـتان بود و پـس از آن تدریجاً دولت‌های روسـیه و آمریکا نیز کوشیدند برای خود در این منطقه جای پایی تدارک ببینند و از نیمه‌ی قرن بیسـتم تدریجـاً خاورمیانه به صحنه‌ی رقابت‌ها و کشـمکش‌های آمریکا و شوروی و اغراض منفعت‌طلبانه و استراتژیک آنان بدل گردید.

با ورود اسـتعمار مدرن بـه خاورمیانه، طوفـانِ تهاجم غرب‌زدگی شـبه‌مدرن و مـدرن بر این سـرزمین وزیدن گرفـت و تاریخ معاصـر خاورمیانه تحت سـیطره‌ی تاریخ مدرنیته درآمد.

استعمار انگلستان با همکاری فرانسه در سال‌های جنگ جهانـی اول و پس از آن، جغرافیایِ سیاسـی خاورمیانه را تغییر دادند و سخنِ مدرن در کشورهای اغلب تازه شکل‌گرفتـه‌ی ایـن منطقه به درجات و مراتـب مختلف حاکم گردید و تدریجاً خاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن متولد شد.

ایـن مولود، فرزند طبیعی روند تطوّرات و تحولات و افق تاریخ خاورمیانه نبود و بـا روح و هویت مثالیِ این منطقه ناسازگار بود. اصلی‌ترین هدف مدرنیست‌هایی که تدریجاً و به درجات و مراتب مختلف بر کشـورهای خاورمیانه حاکم می‌شدند؛ تضعیف اسلام و نهایتاً مسخ یا ریشه‌کنی تفکر و فرهنگ اسلامی در این منطقه بوده است. مدرنیسم همراه با سـیطره‌ی استعماریِ استکبار مدرن به خاورمیانه آمد و برآن مسلّط شد و تدریجاً و در طی یک روند دویست‌ساله، جوامع مدرنیست درجه‌ی سه و سراپا وابسته در این منطقه پدیدار ساخت.

با ورود استعمار مدرن به خاورمیانه، طوفانِ تهاجم غرب‌زدگیِ شبه‌مدرن و مدرن بر این سرزمین وزیدن گرفت و تاریخ معاصر خاورمیانه تحت سیطره‌ی تاریخ مدرنیته درآمد.

مدرنیسم برای مردم خاورمیانه نه استقلال سیاسی به معنایِ حقیقی کلمه به همراه آورد و نه عدالت و آزادی را حاکم ساخت. سیطره‌ی عهد مدرن، وضع زندگی مردمان خاورمیانه را به مراتب بسیار بدتر از دورانِ ماقبلِ استعمار مدرن کرد و انبوهِ بحران‌های متراکم هویتی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را بر آنها مستولی نمود.

مدرنیسم برای مردم خاورمیانه نه استقلال سیاسی به معنایِ حقیقی کلمه به همراه آورد و نه عدالت و آزادی را حاکم ساخت. سیطره‌ی عهد مدرن، وضع زندگی مردمان خاورمیانه را به مراتب بسیار بدتر از دورانِ ماقبلِ استعمار مدرن کرد و انبوهِ بحران‌های متراکم هویتی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را بر آنها مستولی نمود.

اگرچه مردم مسلمانِ خاورمیانه علیه حضور اشغالگرانه‌ی مدرنیست‌های غربی و سلطه-ی سیاسی و اقتصادی آنها، اعتراضات و قیام‌ها و انقلاب‌هایِ متعددی انجام دادند، امّا نکته قابل تأمل این است که تا قبل از وقوع انقلاب اسلامی ایران، تمامی این حرکت‌ها در چارچوب سخن و تفکر و ایدئولوژی‌های مدرن صورت می‌گرفته است و ازاین‌رو امکان عبور از مدرنیته فلذا امکان نجاتِ کشورهای خاورمیانه از سیطره‌ی حتی استعمار سیاسیِ رژیم‌هایِ استکباری را نیز نداشته‌اند.

برای روشن‌ترشدن مقصودمان یک مثال می‌زنیم. مصر را می‌توان نمونه‌ی اعلایِ خاورمیانه‌ی عربی دانست. مروری کوتاه بر آنچه بر مصر از قرن نوزدهم تا امروز گذشته است می‌تواند راهنمای خوبی برای فهمِ وقایع امروز مصر و حتی دیگر کشورهای خاورمیانه باشد. [البته با لحاظ کردنِ تفاوت‌های فردی‌ای که میان هریک از این کشورها از لیبی و سودان تا عربستان و کویت و اردن وجود دارد و همین تفاوت‌های فردی می-تواند در مقطع کنونی سرنوشت بعضاً متفاوتی را برای وقایع و تحولات سیاسی-اجتماعی آنها رقم بزند، اما در یک نگاه کلان چیزی از وحدتِ نوعیِ خاورمیانه‌ی عربی نمی-کاهد.] دقت شود که ما نمی‌خواهیم بگوییم هرچه در مصر می‌گذرد و سرنوشت تحولات و مسیر حرکت انقلاب مردم مصر لزوماً در دیگر کشورهایِ عربی منطقه تکرار خواهد شد، بلکه می‌خواهیم با مثال‌زدن از سیر تطّور مدرنیسم در مصر، نمونه‌ای جهت درک ظهور و تطوّر غرب‌زدگی مدرن در این منطقه و چشم‌انداز تاریخی آن ارائه دهیم.

مصر در سال ۱۷۹۸ میلادی توسط ارتش متجاوز استعمارِ سرمایه‌داری فرانسه اشغال شد. یک سال‌واندی بعد بر اثر فشاری که نیروهای ائتلاف دولت عثمانی و استعمار انگلیس مشترکاً بر ارتش فرانسه وارد آوردند،

حکومت "محمدعلی" در مصر را می‌توان سرآغاز مدرنیزاسیون حکومتی در این کشور دانست که مصادف با سال‌های نخست سلطنت فتحعلیشاه در ایران بود (آغاز حکومت "محمد-علی" در سال ۱۸۰۵م/۱۲۲۰ ه.ق است.) بدینسان مصر در ورطه‌ی غرب‌زدگی مدرن و نیز اسارت در سلطه‌ی استعمار دولت‌های غربی مدرن [به‌ویژه انگلستان و سپس آمریکا] گرفتار آمد و سرنوشت آن به تاریخ مدرنیته گره خورد.

زیرا با تکیه بر ایدئولوژی‌های عالم مدرن و تحت اسارت سخنِ مدرن نمی‌توان به جنگ استعمار و استبداد و فقر و بی‌عدالتی و اختناق و مشکلات و بحران‌هایی رفت که خودِ مدرنیته ایجاد کرده است.

یادداشت سردبیر

ناپلئـون و سـپاهیان او از مصـر گریختند. هـدف دولتِ انگلیس از همکاری با عثمانی‌هـا [که آن زمان فرمانروایِ رسمی مصر در مجموعه‌ی "خلافت عثمانی" بودند، هرچند کـه فرمانروایان محلّی مصری و مناطق دیگر از اسـتقلال نسـبی‌ای در عمـل برخـوردار بودنـد] در بیـرون راندنِ متجاوزان فرانسـوی، ورود خود به این کشور و حاکم‌شدن بر آن بود که این امر را تدریجاً محقّق ساخت و حتی مدتی بعد مصر را به اشغال نظامی خود درآورد. در حقیقت، مصر از سـلطه‌ی استکبار فرانسه به سـلطه‌ی استکبار انگلیس دست به دست شد. از سال ۱۸۰۳م هرج و مرج گسترده‌ای در مصـر پدیـدار گردید که نهایتاً به قدرت‌یابی شـخصی آلبانیایی تبار به نـام "محمدعلی" [که در معیت نیروهای انگلیسی و عثمانی به مصر آمده بود] انجامید. سلطان سلیم سوم [پادشاه عثمانی که تمایلات مدرنیستی شدید داشت] ناگزیر شد، "محمد-علی" را به عنوان والی مصر اعلام نماید و این امر نهایتاً به تشـکیل سلسله‌ی پادشاهی‌ای انجامید که "ملک‌فاروغ" [از نوادگان پسری "محمدعلی" که در پی کودتای "افسران-جوان" در مصر در سال ۱۹۵۲م از قدرت برکنار گردید] آخرین پادشاه آن بود.

حکومـت "محمدعلـی" در مصـر را می‌توان سـرآغاز مدرنیزاسـیونِ حکومتی در این کشور دانست که مصادف با سال‌های نخست سلطنت فتحعلیشاه در ایران بود (آغاز حکومت "محمدعلی" در سـال ۱۸۰۵م/۱۲۲۰ ه.ق است.) بدینسان مصر در ورطه‌ی غرب‌زدگی مدرن و نیز اسارت در سلطه‌ی استعمار دولت‌های غربی مدرن[به‌ویژه انگلستان و سپس آمریکا] گرفتار آمد و سرنوشت آن به تاریخ مدرنیته گـره خورد. از آن پس کوشـش‌ها و جنبش‌ها و اعتراضات زیادی در اشـکال مختلف علیه سـلطه‌ی دول استعمارگر غربی در این کشـور صورت گرفته اسـت[از قیام۱۹۱۹م مردم این کشور و تحرّکات "سعدزغلول" گرفته تا کودتای ۱۹۵۲م به رهبری "جمال‌عبدالناصر"که به راستی در حد یک انقلاب سیاسـی-اجتماعی موجب بروز دگرگونی‌های اقتصادی-اجتماعی در مصر گردید.] که وجه مشـترک و در عین حال پاشنه‌ی آشیل همه‌ی آنها، این بوده است که

جهت وجودیِ انقلاب‌ها درِ خاورمیانه، ماهیتاً و مبنائاً به صورتِ انقلاب‌هایِ اسلامیِ ضدِ مدرن باید باشند و اگر نه یقیناً شکست خواهند خورد. از وقتی که مدرنیته بر خاورمیانه مستولی گردید دیگر برای رهایی از بحران‌ها و بن‌بستی که سیطره‌ی عالم مدرن پدید آورده است، امکانی جز عبور از مدرنیته آن هم در هیأت یک انقلاب دینی تمام عیار وجود ندارد.

در خاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن [و البته در حقیقت در تمام جوامع غربی و غرب زده‌ی مدرن] جهت وجودی انقلاب‌ها [اگر بخواهند انقلاب پیروز به معنایِ راستین کلمه باشند] باید عبور از سخن و ساحت مدرنیته باشد و این امر امکان‌پذیر نیست مگر با احیاء عهد دینی و ظهور انقلاب‌های دینی [که چون اسلام دین خاتم است] لزوماً انقلاب‌های اسلامی خواهند بود.

در چارچوب ایدئولوژی‌های عالم مدرن نظیر ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و یا تلفیقی از آنها صورت می‌گرفته و علّت شکست همه‌ی این حرکت‌ها نیز همین امر بوده است. زیرا با تکیه بر ایدئولوژی‌های عالم مدرن و تحت اسارت سخنِ مدرن نمی‌توان به جنگ استعمار و استبداد و فقر و بی‌عدالتی و اختناق و مشکلات و بحران‌هایی رفت که خودِ مدرنیته ایجاد کرده است.

در دیگر کشورهای خاورمیانه نیز وضع به همین منوال است. به تحقیق می‌توان گفت از آن زمان که رژیم‌های سرمایه‌داریِ پیرامونی-وابسته‌ی مدرنیست در کشورهای این منطقه حاکم گردیدند و هریک به طریقی و با سرعت و شتاب‌های مختلف به ایجاد اجتماعات غرب‌زده‌ی مدرن دست زدند، بحران‌هایی را به وجود آوردند که در خود بذرِ انقلابات و جنبش‌های اعتراضیِ مختلف و گسترده و عمیق را داشته است.

به عبارت دیگر باید گفت از آن زمان که فرماسیون غرب‌زدگی مدرن و اشکال و انحاء مختلف رژیم‌های ذیل این فرماسیون بر خاورمیانه [و نه فقط خاورمیانه‌ی عربی] مسلط گردیدند، شرایط عینی انقلاب در این سرزمین پدیدار گردید، منتها به علّت عدم شرایط روانی و ذهنیِ مساعد و مناسب، عملاً انقلاب‌های چندانی در این کشورها پدیدار نگردید.

جهت وجودی انقلاب‌ها در خاورمیانه

با توجه به مقدّماتی که گفتیم جهت وجودیِ انقلاب‌ها در خاورمیانه، ماهیتاً و مبنائاً به صورتِ انقلاب‌هایِ اسلامیِ ضد مدرن باید باشند و اگر نه یقیناً شکست خواهند خورد. از وقتی که مدرنیته بر خاورمیانه مستولی گردید دیگر برای رهایی از بحران‌ها و بن‌بستی که سیطره‌ی عالم مدرن پدید آورده است، امکانی جز عبور از مدرنیته آن هم در هیأت یک انقلاب دینیِ تمام عیار وجود ندارد. البته این امر نوعاً در خصوص کشورهایِ غربی مدرن نیز صدق می‌کند. در واقع عالم مدرن با مستولی‌کردن سخن مدرن بر این سیاره، سه دسته کشورهایِ اسیر در ساحت مدرن پدید آورده است:

۱-کشورهایِ غربی و غرب زده‌ی مدرن درجه یک [مثل آمریکا و آلمان و ژاپن و فرانسه و انگلستان و...]

۲-کشورهای غربی و غرب زده‌ی مدرن درجه دو [مثل روسیه و چین و اسپانیا و چک و...]

۳-کشورهای غربی و غرب زده‌ی مدرن درجه سه [مثل تایوان و تایلند و مکزیک و پرو و مصر و عراق و یونان و...]

در کشورهای درجه دو و درجه سه [به ویژه درجه سه] عالم مدرن، شرایط عینی انقلاب به طور مستمر وجو دارد زیرا این کشورها غرق در انبوهِ انواع و اقسام مختلف بحران-های ذاتیِ هستند، اما فقدان شرایط روانی و ذهنیِ مناسب معمولاً مانع شکل فعلیت‌یابی انقلاب‌ها در این کشورها می‌گردد. البته کشورهای غربی و غرب‌زده‌ی مدرنِ درجه یک نیز گرفتار انبوهِ انواع بحران‌ها هستند اما غالباً با سرریزکردنِ بحران‌هایِ خود بر جوامع مدرن درجه‌ی دو و سه، خود را تا حدودی از چشم‌انداز انقلاب دور می‌کنند.

با توجه به غلبه‌یافتن نئولیبرالیسم راست‌گرا در اکثر جوامع مدرن [غربی و غرب‌زده] از دهه‌ی ۱۹۸۰ م به بعد به روشنی احتمال بروز وقوع صور مختلف انقلاب‌ها و قیام‌های اعتراضی در چشم‌انداز قرار گرفته بود، رخ دادن حوادثی نظیر جنبش زاپاتیست‌ها در مکزیک در دهه‌ی ۱۹۹۰م و پس از آن قریب یک دهه اعتراض‌ها و شورش‌های خیابانی در شهرهای مختلف غربی از آتن تا پاریس و نیویورک حکایت‌گر آن بوده و است که جوامع مدرن در عصر احتضار مدرنیته با روی آوردن به نئولیبرالیسم راست‌گرا و فاصله‌گرفتن از مدل‌هایی چون سوسیال دموکراسی ظرفیتِ فعلیت یافتن جنبش‌های

بروز انقلاب‌های سلسله‌وار و به‌هم‌پیوسته در بسیاری از کشورهای خاورمیانه، نشانه‌ای دیگر بر شکستِ پروسه‌ی غرب‌زدگی مدرن و پروژه‌ی مدرنیزاسیون و فراتر از آن در بن‌بست قرار داشتن کل عالم مدرن است.

تمامی رژیم‌های روبرو شده با امواج انقلاب‌های مردمی، حکومت‌هایی لائیک و وابسته به آمریکا و بلوک لیبرال- امپریالیست هستند که این امر بیانگر آن است که انقلاب‌های ضد مدرنیستی خاورمیانه حداقل تا اکنون عمدتاً جهت‌گیری ضدلیبرالی داشته‌اند.

اعتراضی را بیشتر کرده است.

در خاورمیانــه‌ی غرب‌زده‌ی مــدرن [و البته در حقیقت در تمام جوامع غربی و غرب زده-ی مدرن] جهت وجودی انقلاب‌هــا [اگر بخواهند انقلاب پیروز به معنایِ راســتین کلمه باشــند] باید عبور از سخن و ساحت مدرنیته باشد و این امر امکان‌پذیر نیســت مگر با احیاء عهد دینی و ظهورِ انقلاب‌های دینی [که چون اســلام دین خاتم است] لزوماً انقلاب-های اسلامی خواهند بود.

دربــاره‌ی آنچــه امــروز در خاورمیانــه مــدرن می‌گذرد

بروز انقلاب‌های سلسله‌وار و به‌هم‌پیوسته در بسیاری از کشــورهای خاورمیانه، نشانه‌ای دیگر بر شکستِ پروسه‌ی غرب‌زدگی مدرن و پروژه‌ی مدرنیزاسیون و فراتر از آن در بن‌بست قرار داشــتن کل عالم مدرن است. البته استکبار نئولیبرالی غرب مدرن می‌کوشــد تا با سوار شدن بر موج جنبش‌های انقلابی در حال حــدوث در خاورمیانه عربی، مدل رژیم-های اســتبدادی نئولیبــرال به اصطلاح جهان سومی را به عنوان خواست و مطالبه‌ی انقلاب‌های مردمی نشــان داده و چونان آلترناتیوی برای رژیم‌های استبدادیِ کلاسیکِ جهان ســومی ارائه نماید تا همچنان این جوامع را تحت‌ســلطه سخن مدرن و تحت سیطره‌ی استعماری خود داشته باشد.

اما چرا ایــن انقلاب‌ها به صورت پیوســته و تقریباً هم زمان بــه وقوع پیوســته‌اند؟ علت را باید در بحث شــرایط عینــی و شــرایط روانــی و انفعالــی [انفعال بــه معنای عواطف] انقلاب‌ها جســتجو کرد. خاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن، دهه‌ها است که آبستن انقلاب‌های ضد مدرنیســتی بوده اســت و شــرایط عینی وقــوع ایــن انقلاب‌های ضد مدرن در آن فراهم بوده اســت؛ اما فقدان شــرایط روانی و ذهنیِ لازم مانع از حدوث این انقلاب‌ها می‌شــده است. حادثه‌ی شکست ســریع و تقریباً بدون مقاومت "بن‌علی" در تونس [که بررســی علل آن مجالی دیگر می‌طلبد] این شــرایط روانی و انفعالی لازم برای حرکت تهاجمیِ مردم را فراهم ســاخت و ازاین‌رو است که مردم اکثر کشورهای خاورمیانه عربیِ غرب‌زده‌ی مدرن به تکاپو درآمدند.

به لحاظ تاریخی، صورت نوعی انقلاب‌ها درخاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن، انقلاب‌های اســلامی اســت؛ اما این که ایــن امر به لحاظ عینی و عملــی تا چه حد محقق گردد، بسته به شرایط اقتصادی-اجتماعی و از آن مهم‌تر آرایش فرهنگی و ایدئولوژیک کشورهای مختلف این منطقه و نیز میزان آمادگی عینــی و ایدئولوژیک گروه‌ها و جریان‌های اسلامی در این کشــورها و نیز میزان خودآگاهی اسلامی مردم هر کشور دارد.

پس این‌که به لحــاظ تاریخی صورتِ نوعی انقلاب‌های مردم خاورمیانه، صورتِ انقلاب-های اســلامی اســت به این معنا نمی‌باشــد که این امــر در همین زمان و به طور بالفعل محقق خواهد شد. در حقیقت این که جنبش‌های اعتراضــی و انقلاب‌های در حال وقــوع بتوانند به صورت بالفعل به انقلاب‌های اســلامی بدل گردند، بســتگی به چند مؤلفه‌ی مهم دارد:

۱- نفوذ هژمونیک "سخنِ انقلاب اســلامی" [نــه لزوماً و دقیقــاً عین ایــران و یا به کمال و اصالت سخن انقلاب اســلامی ایران که مبتنی بر تشــیع اصیل است] در میان اکثر مردم یا حداقل بخش به لحاظ کمّی و کیفی مهمی از مردم.

۲- وجود یک رهبر متنفذ مصمّم ایدئولوژیک اســلامی که مصرّانه بر وجه اســلامی نظام آینده تأکید ورزد.

۳- وجــود پتانســیلی از

البته استکبار نئولیبرالی غرب مدرن می‌کوشد تا با سوار شدن بر موج جنبش‌های انقلابی در حال حدوث در خاورمیانه عربی، مدل رژیم‌های استبدادی نئولیبرال به اصطلاح جهان سومی را به عنوان خواست و مطالبه‌ی انقلاب‌های مردمی نشان داده و چونان آلترناتیوی برای رژیم‌های استبدادیِ کلاسیکِ جهان سومی ارائه نماید تا همچنان این جوامع را تحت‌سلطه سخن مدرن و تحت سیطره‌ی استعماری خود داشته باشد.

به لحاظ تاریخی، صورت نوعی انقلاب‌ها درخاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن، انقلاب‌های اسلامی است؛ اما این که این امر به لحاظ عینی و عملی تا چه حد محقق گردد، بسته به شرایط اقتصادی-اجتماعی و از آن مهم‌تر آرایش فرهنگی و ایدئولوژیک کشورهای مختلف این منطقه و نیز میزان آمادگی عینی و ایدئولوژیک گروه‌ها و جریان‌های اسلامی در این کشورها و نیز میزان خودآگاهی اسلامی مردم هر کشور دارد.

رادیکالیسم انقلابی در مورد که کشش مبارزه برای تأسیس نظام اسلامی را داشته باشد و فریب تاکتیک امپریالیسم، در ارائه آلترناتیو رژیم‌های استبداد نئولیبرالی وابسته به جای رژیم‌های استبدادی کلاسیک را نخورد.

به نظر می‌رسد در برخی کشورهای منطقه مؤلفه‌های ۱و۳ تا حدودی [و البته با درجات و مراتب مختلف] حضور دارند، اما فقدان مؤلفه‌ی شماره‌ی ۲ تقریباً در همه‌ی این جنبش-ها و انقلابات دیده می‌شود. در بررسی جنبش‌های انقلابی کنونی در خاورمیانه باید به این نکته‌ی بسیار مهم توجه کرد که استکبار جهانی [به ویژه آمریکا و اتحادیه اروپا] کوشش گسترده‌ای را آغاز کرده‌اند تا با سوارشدن برموج اعتراضات و انقلابات مردمی و در فقدانِ یک رهبری ایدئولوژیک اسلامیِ متنفذ و مصمّم در صفوف انقلابیون، با بستر-سازی برای حذف رژیم‌های استبدادی کلاسیک وابسته‌ی جهان سومی، رژیم‌های استبدادیِ نئولیبرالِ وابسته‌ی جهان سومی را به جای آن‌ها بر سر کار آورده و انقلابات را در ظاهر پیروز و در حقیقت خفه نمایند، ماجرای حذف سریع "بن‌علی" و پس از او "حسنی‌مبارک" را باید در همین چشم‌انداز تفسیر کرد. به نظر می‌رسد این تاکتیک رژیم-های امپریالیستی تا این لحظه متأسفانه در مصر و تونس موفق عمل کرده است. هرچند که رادیکالیسم بالقوه‌ی اعتراضات به حدّی است که امکان تغییر قوا در هر لحظه وجود دارد.

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه کرد این است که تمامی رژیم‌هایِ روبرو شده با امواج انقلاب‌های مردمی، حکومت‌هایی لائیک و وابسته به آمریکا و بلوک لیبرال- امپریالیست هستند که این امر بیانگر آن است که انقلاب‌هایِ ضد مدرنیستی خاورمیانه حداقل تا اکنون عمدتاً جهت‌گیری ضدلیبرالی داشته‌اند.

اگر چه ماهیت و صورت نوعیه هرانقلاب حقیقی در خاورمیانه‌ی غرب‌زده ی مدرن اسلامی است، اما در شرایط عینی کشورهایِ غرب‌زده‌ی مدرنیست منطقه، فعلاً شرایط کاملاً مهیا برای به قدرت رسیدن حکومت‌های اسلامی [حداقل در مقطع کنونی] چندان وجود ندارد. هرچند که نفس وقوع این تحرکات انقلابی در بستر حرکت تاریخی مردم خاورمیانه می‌تواند چونان حلقه‌هایی در زنجیره‌ی شکل‌گیری انقلاب‌ها و حکومت‌های اسلامی در آینده عمل نماید و همین‌گونه نیز خواهد بود. إن‌شاءالله

جنبش‌های اعتراضی و انقلاب‌های فعلی حداقل درکوتاه‌مدت موجب تضعیف سیطره‌ی سخن مدرن و شکنندگی نسبی عهد مدرن در این کشورها می‌گردد و نفوذ استکباری آمریکا را از جهاتی و تا حدود [حتی اگر شده به طور موقت] کاهش می‌دهد. این جنبش‌ها و انقلاب‌ها در خاورمیانه قطعاً معانی رمزی و تأویلی تاریخی در چشم‌انداز ظهور دارند که باید مستقلاً به آن‌ها پرداخت. جنبش‌ها و انقلاب‌های فعلیِ در خاورمیانه‌ی عربی به لحاظ تاکتیک‌های مبارزاتی کاملاً ملهم از انقلاب اسلامی ایران هستند و به لحاظ محتوا و سمت‌وسوی عینی و فعلی حرکت‌شان نیز دارای وجه پررنگ اسلامی [البته با درجات و مراتب متفاوت در کشورهای مختلف] هستند، هرچند که استکبار غرب مدرن به طرق مختلف می‌کوشد تا ضمن تضعیف این وجه پررنگ اسلامی و جلوگیری از غالب‌شدن آن در جنبش‌ها و انقلابات فعلی، از منظر رسانه‌ای وجود آن را کاملاً انکار نماید.

اینک باید به یک پرسش مقدّر نیز پاسخ گفت. در این مقال کوتاه چرا در مواردی از تعبیر خاورمیانه‌ی عربی استفاده کردیم؟ علت این است که خواستیم تأکید کنیم ایران به عنوان مهم‌ترین کشور [و به یک اعتبار قلب] خاورمیانه با ظهور انقلاب اسلامی می-کوشد تا مسیر خود را از سمت و سوی فعلاً حاکم بردیگر کشورهای خاورمیانه که سمت-وسویی تماماً مدرنیستی است، جدا نماید و تا حدودی نیز دراین امر موفق گردیده است و یکی از [تأکید می‌کنیم فقط یکی از] دلایلی که موجب گردیده است، ایران اسلامی برخلاف دیگر کشورهای منطقه با طوفان خشم مردمی مواجه نگردد و کاملاً به عکس متکی برحمایت امت حزب‌الله توطئه‌های مختلف و تحریم‌های گسترده و کودتای رنگی نئولیبرالیستی را پشت سربگذارد، همین طریق اسلامی-انقلابی‌ای است که در پیش گرفته و صورتِ نوعی آن، صورتِ مقدّر، و یگانه طریق نجاتِ تمامی کشورهای منطقه و جهان است و چندان طول نخواهد کشید که وجدان بشری به این حقیقت خودآگاهی خواهد یافت. إن‌شاءالله

شهریارزرشناس

خاورمیانه‌ی غرب‌زده‌ی مدرن، دهه‌ها است که آبستن انقلاب‌های ضد مدرنیستی بوده است و شرایط عینی وقوع این انقلاب‌های ضد مدرن در آن فراهم بوده است؛ اما فقدان شرایط روانی و ذهنیِ لازم مانع از حدوث این انقلاب‌ها می‌شده است. حادثه‌ی شکستِ سریع و تقریباً بدون مقاومت "بن‌علی" در تونس [که بررسی علل آن مجالی دیگر می‌طلبد] این شرایط روانی و انفعالی لازم برای حرکت تهاجمیِ مردم را فراهم ساخت و ازاین‌رو است که مردم اکثر کشورهای خاورمیانه عربیِ غرب‌زده‌ی مدرن به تکاپو درآمدند.

در شرفیابی رئیس و معاونان نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور
به محضر مقام عظمای ولایت امر

امام خامنه‌ای جهت‌گیری نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور را درست دانستند

اشاره:

روز دوشنبه مورخ ۸۹/۱۲/۹ دبیر کل نهاد کتابخانه‌های عمومی به همراه معاونین خود، توفیق زیارت مقام معظم رهبری را پیدا کردند.

در این دیدار ابتدا گزارشی از عملکرد و برنامه‌های نهاد توسط دبیرکل نهاد ارائه و سپس رهنمودهایی توسط مقام معظم رهبری مطرح شد.

متن فرمایشات مقام معظم رهبری به شرح زیر است:

گزارش مکتوب شما را که پارسال فرستاده بودید خواندم، جهت‌گیری درست است. کار شما در مسئله کتابخانه و کتابخانه عمومی در همین جهات و چندمحوری که ذکر کردید، این‌ها همه درست است و بایدانجام بگیرد.

یک نکته این است که باید مراقبت کنید که این فکرها درمیدان، عمل بشود. به صورت آرزوهایی در دل باقی نماند که انسان خیال کند یک کاری را دارد می کند اما خروجی کار مشخص نباشد. این را اهمیت بدهید. چون کار شما کار مهمی است؛ در واقع کار کتابخانه از جهتی شبیه کار صدا وسیما است یعنی توقف‌پذیر نیست و دائم درجریان است. اگر چنانچه شما توقف کردید، از شما عبور می‌کند وشما مجبورید بدوید. توجه بکنید که این فکرها، عملی بشود و تحقق پیدا کند.

نکته دوّم این است که این سرانه هفتاد و چند دقیقه مطالعه چیزی نیست که انسان را راضی کند. اولاً این میانگین گرفتن‌ها، خیلی نشان دهنده واقعیت نیست. خوب بعضی‌ها هستند که درشبانه‌روز پانزده ساعت مطالعه می‌کنند، کارشان مطالعه است. نمی‌شود این را ملاک گرفت. شما ملاک را به اصطلاح کمیت مطلق بگذارید نه کمیت میانگین و نسبی. ببینید که در بین جامعه ایرانی چه تعداد آدم‌هایی هستند که اصلاً مطالعه نمی‌کنند یا کم مطالعه می‌کنند. بروید سراغ این‌ها. یکی از مجموعه‌هایی که باید سراغ این‌ها بروند شما هستید والا صدا وسیما و دستگاه‌های دولتی هم مسئولیت دارند. ما باید کاری کنیم که درکشورما آدمی که مطالعه نمی‌کند، نباشد. البته مطالعه از سطح پایین یعنی مطالعه روزنامه و مجله

ما باید کاری کنیم که درکشورما آدمی که مطالعه نمی‌کند، نباشد. البته مطالعه از سطح پایین یعنی مطالعه روزنامه و مجله و مطبوعات شروع می‌شود تا کتاب‌های تخصصی، دربین این اول و آخر؛ این کف و سقف، چیزهای زیادی وجود دارد.

گزارش مکتوب شما را که پارسال فرستاده بودید خواندم، جهت‌گیری درست است. کار شما در مسئله کتابخانه و کتابخانه عمومی در همین جهات و چندمحوری که ذکر کردید، این‌ها همه درست است و بایدانجام بگیرد.

کار شما کار مهمی است؛ در واقع کار کتابخانه از جهتی شبیه کار صدا وسیما است یعنی توقف‌پذیر نیست و دائم درجریان است. اگر چنانچه شما توقف کردید، از شما عبور می‌کند وشما مجبورید بدوید. توجه بکنید که این فکرها، عملی بشود و تحقق پیدا کند.

و مطبوعات شروع می‌شود تا کتاب‌های تخصصی، دربین این اول و آخر؛ این کف و سقف، چیزهای زیادی وجود دارد. اگر ما این را بتوانیم به عنوان مطلوب در نظر بگیریم که همه مطالعه کنند آن وقت کارها خیلی بهتر پیش خواهد رفت. ما مشکل عمده‌مان این است که خیلی‌ها اصلاً عادت به مطالعه ندارند، بلد نیستند و دستشان به مطالعه نمی‌رود. در حالی که اگر راه باز شود و همین آدم‌ها وارد میدان مطالعه بشوند ممکن است دیگر دست از مطالعه بر ندارند. باید بتوانید این کار را انجام بدهید.

نکته آخر هم این که، انتخاب کتاب برای کتابخانه‌ها خیلی مهم است. اگر ما دیدیم که در وادی هنر، کتاب‌نویسی، رمان‌نویسی یا تاریخ‌نویسی یک عده‌ای نشسته‌اند سرمایه‌گذاری کرده‌اند کار وسیعی را دارند انجام می‌دهند، الان هم این طرف هیچ کاری نمی‌تواند بکند خوب این نمی-شود. نمی‌شود همین‌طور نشست و تماشا کرد. یعنی یک نفی و اثبات درکار توزیع کتاب و ارائه کتاب وجود دارد. هم اثبات وجود دارد هم نفی. اینجاست که مسئله توزیع کتاب برای کتابخانه‌ها معنا پیدا می‌کند و مجوز چاپ برای کتاب. انشاءالله موفق باشید. ●

انتخاب کتاب برای کتابخانه‌ها خیلی مهم است. اگر ما دیدیم که در وادی هنر، کتاب‌نویسی، رمان‌نویسی یا تاریخ‌نویسی یک عده‌ای نشسته‌اند سرمایه‌گذاری کرده‌اند کار وسیعی را دارند انجام می‌دهند، الان هم این طرف هیچ کاری نمی‌تواند بکند خوب این نمی‌شود. نمی‌شود همین‌طور نشست و تماشا کرد. یعنی یک نفی و اثبات درکار توزیع کتاب و ارائه کتاب وجود دارد. هم اثبات وجود دارد هم نفی. اینجاست که مسئله توزیع کتاب برای کتابخانه‌ها معنا پیدا می‌کند و مجوز چاپ برای کتاب.

و اما بعد...

انقلاب اسلامی ایران، مخاطرات پیش‌رو و یک پیشنهاد (قسمت پایانی)

درباره‌ی جناح نئولیبرال، سرمایه‌داری سکولار و علوم انسانی

نکاتی درباره‌ی تطور جناح نئولیبرالیست در ایران

جناح فکری-سیاسی نئولیبرالیست به صورت علنی و منسجم و رسمی از اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی اعلام موجودیت کرد و درقلمروهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به عرض اندام پرداخت، هرچند که ریشه‌های شکل‌گیری آن به سال‌های نخستین و میانی دهه‌ی ۱۳۶۰ باز می‌گشت، یعنی آن زمانی که میرحسین‌موسوی و طیف روشنفکران بوروکرات-تکنوکرات اقماری‌اش پشت ژست "عدالتخواهی" و "چپ‌گرایی" پنهان شده بودند. اما در سال‌های پایانی این دهه، نقش‌ها و ژست‌ها تا حدودی عوض شد و اکثر همان تکنوکرات-بوروکرات‌های مدرنیستِ دور و بر موسوی، این بار تابلوی "نئولیبرالیسم" را بالا بردند [تابلویی که بیانگر ماهیت راستین آن‌ها بود] و در صف‌بندی‌ای جدید به صورت تیم عملیاتی و اجرایی جناح نئولیبرالیست به پیشبرد اغراض مورد نظر آن جناح پرداختند، هرچند که این بار در هیأت تکنوکرات-بوروکرات‌های دولت توسعه‌گرا، به عنوان اقمار موسوی مطرح نبودند و خود میرحسین‌موسوی نیز برای ایفای نقش در شرایط مورد نیاز احتمالی در آب‌ونمک فرو رفته بود.

این جناح نئولیبرالیست [که همین امروزهم به عنوان یکی از مخاطرات جدی پیش‌روی انقلاب مطرح است] از سال ۱۳۶۸ تا زمان فعلی در چهار موقعیت position مختلف ظاهر شده است:

موقعیتی با محوریت اقتصاد

۱- موقعیت ترویج بنیان‌های اقتصاد نئولیبرالی با محوریت مدل توسعه نئولیبرال جهان سومی که حاصل آن بازسازی نحوی سرمایه‌داریِ نئولیبرال پیرامونی-وابسته در ایران بوده است. [حدفاصل سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶] در این موقعیت، این جناح نحوی تعادل نسبی با خط انقلاب برقرار کرد و اگر چه در قلمرو اقتصادی به دنبال اجرای سیاست‌های خود [تاجایی که جامعه کشش و ظرفیت تحمل آن را داشته است] بود، اما در قلمرو مباحث فرهنگی ناگزیر گردید براثر فشارهای وارده از طرف حزب‌الله اندکی و تاحدودی و به نحوی محافظه‌کارانه و قطره‌ای به خواست‌های خط انقلاب در برخی موارد تن دهد. هرچند که برآیند حرکت فرهنگی جناح نئولیبرال دراین مقطع در نهایت همانا به نفع بسط مشهورات مدرنیستی و لیبرالی در

درهمین مقطع و موقعیت است که کاست روشنفکری سکولار عمدتاً لیبرال ایران به شدت فعال می‌شود و با حمایت امثال عطاءالله‌مهاجرانی، "مجله‌گردون" و "انتشارات‌گردون" با مواضع لیبرال-مدرنیستی منتشر و تأسیس می‌گردد و باز با حمایت‌های آشکار و پنهان دولتی، نشریات "کیان" و "زنان" منتشر می‌گردند و "کلک" و "نگاه‌نو" و "ارغوان" و اندکی بعد "ارغنون" و "نامه‌فرهنگ" [تاقبل از این که استاد دکتر داوری سردبیری آن را برعهده گیرند] و "رسانه" و ده‌ها نشریه‌ی نظایر آن روانه‌ی بازار می‌شوند.

کشور بوده اســت. درهمین مقطع و موقعیت است که کاستِ روشنفکری سکولار عمدتاً لیبرال ایران به شدت فعــال می‌شــود و با حمایــت امثال عطاءالله‌مهاجرانــی، "مجله‌گــردون" و "انتشــارات‌گردون" بــا مواضــع لیبرال-مدرنیستی منتشر و تأسیس می‌گردد و باز با حمایت‌های آشکار و پنهان دولتی، نشریات "کیان" و "زنان" منتشر می‌گردند و "کلــک" و "نگاه‌نو" و "ارغــوان" و اندکی بعد "ارغنون" و "نامه‌فرهنــگ" [تاقبــل از این که اســتاد دکتر داوری سردبیری آن را برعهده گیرند] و "رسانه" و ده‌ها نشریه‌ی نظایر آن روانه‌ی بازار می‌شوند.

در دوران وزارت ارشاد محمدخاتمی و حتی پس از آن با اعمال نفوذها و سیاســت‌های معاونت فرهنگی وقت آن وزارتخانــه، طوفانی از آثار ضدانقلابی و سکولاریســتی و مستهجن از "شب‌ملخ" و "زنان‌بدون‌مردان" گرفته تا "طوبا و معنای‌شــب" و "دوشــنبه‌ها خدایان می‌خندند" و آثار "پائولوکوئیلو" و انبوه کتاب‌های مروج عرفان‌های سکولار انحرافی نظیر نوشته‌های "پال‌توئیچلی" و "لوبسانگ‌رامپا" و "اکنکار" و نوشــته‌های داستان‌نویسان دست‌پرورده ی مجله و انتشارات گردون [که عطاءالله‌مهاجرانی به تأسیس و حمایــت از آن افتخــار می‌کرد] نظیر داســتان‌ها و آثار فرشته‌ساری و امیرحسین‌چهل‌تن وعباس‌معروفی روانه‌ی بازار می‌گردد و همــه‌ی این آثار در مجموع یک هدف را دنبال می‌کردند و آن، ترویج سکولاریســم و نئولیبرالیسم به صورت آشکار و پنهان بود.

درهمین مقطع اســت کــه به عنوان مکمل سیاســت های اقتصادی نئولیبرالیســتی ، عبدالکریم ســروش نیز تدریجاً نقــاب از چهره بر می‌دارد و بــه عنوان ایدئولوگ نئولیبرالیســم روشــنفکری بــه اصطــلاح دینــی ایران می‌کوشــد تا تمامی کاســتِ روشــنفکری مدرنیســت را

شعارهای اصلی مورد نظر جناح نئولیبرال دراین مقطع، تأکید بر "جامعه‌مدنی"، "خردگرایی"، "گفتگوی‌تمدن‌ها" ، "تقدم آزادی بر دین"، "ایدئولوژی‌گریزی" [در حالی که خود این جناح به ترویج ایدئولوژی نئولیبرالیسم می‌پرداخت]، "خشونت‌ستیزی" [در حالی که ایدئولوگ اصلی آن‌ها عبدالکریم‌سروش، شخصی خشن، متکبر، فحاش و مستبد بود و اکبر گنجی و برخی چهره‌های دیگر این جریان مروج انواع خشونت به ویژه خشونت مطبوعاتی و خیابانی بودند]، "خردارتباطی" و نظایر این‌ها بود.

نئولیبرالیسم ایران به هیچ‌روی نمی‌توانست کوتاه‌شدن دستش از بسیاری مناصب اجرایی و مدیریتی و برخی مواضع نفت و پتروشیمی و نیز تغییر مسیر خصوصی‌سازی‌ها و اصلاح آن به نفع نظام اسلامی و بسط بیشتر اراده‌ی ولایی در پیکره‌ی نظام را برتابد. به ویژه آن‌که به روشنی می‌دید، رویکرد ساده‌زیستانه و برخورد صمیمانه رئیس‌جمهور با مردم و کوشش صادقانه‌اش برای خدمت به مردم وی را به چهره‌ای بسیار محبوب در میان اکثر مردم به‌خصوص در شهرهای کوچک و روستاها و جنوب و حاشیه‌ی شهرهای بزرگ بدل کرده است.

و اما بعد...

در ذیل سخن نئولیبرالی جمع نماید. به موازات آن، درعرصه‌ی سینما نیز، معاونت سینمایی وقت وزارت ارشاد به همراه مدیریت وقت بنیاد فارابی در ترویج آثار نئولیبرالی با یکدیگر کورس می‌گذارند و از سال ۱۳۶۹ به بعد از دل سیاستگزاریِ آن‌ها محسن‌مخملباف به عنوان بلندگوی ضد انقلاب نئولیبرالی ظاهر می‌گردد و سینمای روشنفکرزده‌ی نیست‌انگار آبسورد "هامون" و "لیلا" و "پری" داریوش مهرجویی و انارباز‌ی‌های "پاراجانف" و عرفانِ سکولارِ منفعلِ فردگرایانه‌ی " تارکوفسکی" سکه‌ی بازار می‌شود. در مقطع مورد بررسی، سیاست‌های اقتصادی جناح نئولیبرال [که عملاً مدیریت اجرایی اصلی کشور را برعهده دارد] در دو سو به سمت ایجاد یک طبقه‌ی سرمای‌دار نوظهور [که هسته‌ی مرکزی آن را طیف بوروکرات–تکنوکرات‌های باقیمانده از دوران موسوی تشکیل می‌دهند] از قِبَل عملکرد نامناسب در پروژه‌ی "خصوصی‌سازی" و انحراف از مسیر آن از یک‌سو، و گسترش شگفت‌انگیز طبقه متوسط مدرن ذاتاً سکولار در ایران [بر پایه‌ی بسط مناسبات سرمایه‌داری وابسته–پیرامونی و ترویج سخن (Discourse)علوم انسانی از طریق دانشگاه آزاد و گسترش کمی نظام آموزش دانشگاهی درعلوم انسانی] ازسوی دیگر حرکت می‌کند.

رویکرد سیاسی جناح نئولیبرالیست در مقطع و موقعیت مورد بحث [۱۳۶۸- ۱۳۷۶] به ویژه تا اواخر سال ۱۳۷۴ عمدتاً عملگرایانه pragmatistic است و بر پایه حفظ ائتلاف با بخش‌هایی از سرمایه‌داری سنتی ایران قرار دارد. البته این رویکرد از اواخر سال ۱۳۷۴ تدریجاً تغییر می‌کند و جناح نئولیبرالیست به سمت سهم‌خواهی فزون‌طلبانه به‌منظور به‌دست‌گرفتن انحصاری قدرت در قلمروهای سیاسی و فرهنگی پیش می‌رود. نئولیبرالیست‌ها دراین مقطع موفق می‌گردند که با اجرای سیاست‌های اقتصادی مورد نظرشان، ضمن بازسازی نحوی نظام سرمایه‌داری پیرا مو نی – و ا بسته ی نئولیبرال در ایران، با ایجاد تغییرات ساختاری در نظام اقتصادی کشور، بر وزن طبقه سرمایه‌دار سکولار و نیز طبقه متوسط سکولار کشور به شدت بیفزایند و بدین‌سان بسترهای اقتصادی مناسب برای تحرکات سیاسی–اجتماعی بعدی خود را فراهم آورند. ضمن این که فعالیت فشرده‌ی فرهنگی هدایت شده از طرف بوروکرات–تکنوکرات‌های لیبرال‌صفت فرهنگی وابسته به این جناح در برخی مواضع کلیدی اجرائی و سیاستگزاری، عملاً راه را برای بسیج ایدئولوژیک ائتلاف طبقه سرمایه‌دار سکولار و طبقه متوسط مدرن ایران در ذیل ایدئولوژی نئولیبرالی‌ای که از طرف امثال عبدالکریم‌سروش و مجله کیان [و مقالات اکبرگنجی و برادران صدری و آرش

دراین دوران سینمای ایران [با انبوه فیلم‌هایی چون: "نیمه‌پنهان"، "آوازقو"، "زندان‌زنان"، "دنیا" و بسیاری دیگر] به موازات بازار نشر کتاب کشور [با فعالیت گسترده‌ی ناشر نورچشمی‌ای چون "طرح‌نو" که رسالت تطهیر "علی‌اصغرحکمت" و "پرویزناتل‌خانلری" و چهره‌سازی از "سعیدحجاریان" و انتشار اوهام ذهن بیمار اکبر گنجی را برعهده گرفته بود و همراه با ناشرانی چون: "نشرمرکز"، "انتشارات‌کهکشان"، "نشرنی"، "انتشارات‌صراط" و بسیاری دیگر مأموریت ترویج مشهورات نئولیبرالی و آراء نسبی‌انگارانه و ادبیات مدرن را با حمایت وزارت ارشاد وقت دوره وزارت مهاجرانی و جانشین او برعهده داشت] و نیز بازار مطبوعات [با روزنامه‌هایی چون: "خرداد"، "آریا"، "جامعه"، "نشاط"، "طوس"، "صبح‌امروز" و انبوهی دیگر که به صورت شبکه مطبوعاتی ستون پنجم دشمن عمل می‌کردند] و برخی نهادها و سازمان‌های دیگر نظیر "مرکز گفتگوی تمدن‌ها" و "سازمان فرهنگی–هنری‌شهرداری تهران" از یک مقطع به بعد و نیز وزارتخانه‌های مربوط به آموزش‌عالی و تا حدودی آموزش و پرورش، وظیفه ترویج فراگیر ایدئولوژی نئولیبرالیسم را برعهده داشتند.

نکته‌ی قابل تأمل این است که اساساً در فرماسیون شکل گرفته پس از انقلاب اسلامی ایران، اگر چه نهاد حکومت تا حدود زیادی تحت هدایت ولی فقیه قرار گرفته بود و ماهیت اسلامی پیدا کرده بود، اما از همان فردای پیروزی انقلاب، یک جریان لیبرال آشکار [مهندس بازرگان و برخی اعضاء جبهه ملی و اندکی بعد ابوالحسن‌بنی‌صدر] و پس از آن یک جریان تکنوکرات–بوروکرات–سیاسی–فرهنگی که سریعاً درهیأت یک جناح نئولیبرال درآمد [از سال‌های نخست دولت میرحسین‌موسوی به بعد] به نحوی به عنوان شریک و مدعی سهم‌خواهی و چه بسا کسب کامل قدرت در نهاد حکومت حضور داشت و در تقابل با اراده‌ی ولایی نظام تنش‌آفرینی می‌کرد.

نراقی و موسی‌غنی‌نژاد و انبوه نئولیبرال‌های وطنی و یا غربی] باز تولید می‌شد، فراهم آورد.

در این مقطع اگر چه از "جامعه‌مدنی" به طور پراکنده سخن گفته می‌شود، اما شعارهایی نظیر "قانون‌گرایی"، "عقلانیت"، "خردگرایی"، "توسعه"، "دشمن‌تراشی‌نکردن"، "تنش‌زدایی" و نظایر آن‌ها ورد زبان است و نئولیبرال‌ها به گونه‌ای از آرمان‌های انقلاب سخن می‌گویند گویا که هدف اصلی انقلاب اسلامی برقراری "توسعه‌پایدار" آن هم در چارچوب مدل‌های رایج نئولیبرالیستی "توسعه"!؟ بوده است دراین مقطع بعضاً در مدح "تجمل‌گرایی" سخن گفته می‌شود و عطاءالله‌مهاجرانی و برخی دیگر برای مذاکره مستقیم و برقراری رابطه با آمریکا سرودست می‌شکنند و انتشاراتی‌هایی چون "طرح‌نو" [که به عنوان نور چشمی معاونت فرهنگی وقت وزارت ارشاد] انبوهی از آثار در ترویج آراء لیبرال‌هایی چون "دیدرو" و "تامس‌پین" و "توکویل" منتشر می‌کنند و با چاپ رساله‌هایی به ترویج نحوی عقل‌انگاری منقطع از وحی از طریق انتشار کتبی در تفسیر آراء "ابوحیان‌توحیدی" و "خیام" و تحریف آراء "ابوریحان بیرونی" و چاپ رساله‌هایی در ترویج نسبی‌انگاری و پوزیتیویسم می‌پردازند.

موقعیتی با محوریت هجوم فرهنگی-سیاسی [جنگ نرم]

۲- موقعیت تهاجم گسترده‌ی فرهنگی-سیاسی جناح نئولیبرالیست به موازات تداوم سیاست‌های اقتصادی تحکیم‌کننده پایه‌های سرمایه‌داری نئولیبرال پیرامونی-وابسته [۱۳۷۶-۱۳۸۴] اگر در مقطع قبل "حزب کارگزاران سازندگی" نمایندگی وجه غالب جناح سیاسی-فکری نئولیبرال درایران را برعهده داشت، در موقعیت پس از خرداد سال ۱۳۷۶، به موازات حزب کارگزاران، "جبهه مشارکت ایران اسلامی" و "سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی" نیز به عنوان نمایندگان بخشی از نئولیبرالیسم ایرانی ظاهر می‌شوند و در مقطع مورد بررسی، تا حدودی و از جهاتی نقش "مشارکت" و "سازمان مجاهدین" در پیشبرد سیاست‌های نئولیبرالی صریح‌تر و شفاف‌تر است.

در موقعیت پس از دوم خرداد ۱۳۷۶، جناح نئولیبرال ایران به چند شاخه تقسیم می‌گردد، این شاخه‌ها در مواضع اصلی فکری یعنی اعتقاد به روشنفکری التقاطی به اصطلاح دینی به عنوان زیر بنای ایدئولوژیک و اعتقاد به اقتصاد سرمایه‌داری نئولیبرال پیرامونی-وابسته و نیز باور داشتن به سکولاریسم و جستجوی نحوی مدل سیاسی سکولار-نئولیبرال به جای نظام ولایت فقیه برای ایران به عنوان جایگزین، کاملاً همراه و همسو بودند اما درتاکتیک‌ها و نحوه‌ی حرکت و میزان سرعت در مواردی با یکدیگر اختلاف داشتند.

سه شاخه‌ی موجود در جناح نئولیبرالیست ایران در مقطع ۱۳۷۶-۱۳۸۴ را می‌توان اینگونه فهرست کرد:

الف) طیف مشارکتی

ب) طیف مجاهدین انقلاب

ج) طیف کارگزاران سازندگی

با ایجاد تحولات ساختاری در اقتصاداجتماعی ایران در سال‌های توسعه‌مداری، طبقه سرمایه‌داری سکولار که تکنوکرات-بوروکرات‌های نئولیبرال را به عنوان سخنگو و نمایندگان سیاسی خود برگزیده بود، به این ذهنیت رسیده بود که شرایط برای حضور تعیین‌کننده‌تر وی در نهاد حکومت فراهم آمده است و به‌منظور رسیدن به اغراض خود که نهایتاً و باطناً با براندازی نظام ولایت فقیه محقق می‌گردید، تئوری "حاکمیت‌دوگانه" را مطرح کرد و عملاً با استفاده از تمامی اهرم‌هایی که در اختیار داشت به ایجاد شکاف در نهاد حکومت و دوپاره‌کردن آن اقدام کرد. زیرا این دوپارگی در نهاد حکومت، فضارا برای تحرک اجتماعی-سیاسی بدنه‌ی حمایتی جناح نئولیبرال [طبقه متوسط مدرن و به ویژه باندهای سازمان‌یافته و اغتشاشگر] فراهم می‌ساخت.

[آرش نراقی]

در مقطع مورد بررسی وزارتخانه‌های اصلی اقتصادی و فرهنگی به طور مطلق‌العنان در دست کارگزاران بود، اما دو طیف دیگر در وزارتخانه‌های سیاسی و قوه‌ی مقننه از نفوذ زیادی برخوردار بودند. در مقطعی از این دوران برخی عناصر افراطی و افسار گسیخته‌ی مشارکتی و یا نزدیک به مشارکتی‌ها به یک درگیری با بخشی از کارگزاران پرداختند که زمینه‌ی ایجاد پاره‌ای تنش‌های داخلی را درمیان این جناح پدید آورد. نقطه‌ی اوج این واقعه، مقاله‌نویسی‌های اکبرگنجی و عمادالدین‌باقی بود.

بخش تندرو جناح فکری-سیاسی نئولیبرال معتقد به شدت عمل و کودتای سریع بود، اما اشخاصی در کارگزاران معتقد به حرکت بطئی‌تری بودند. استراتژی مشترک وجه غالب جناح نئولیبرالیست در این دوره در چند محور دنبال می‌شد:

■ تداوم حرکت اقتصادی در مسیر تحکیم سرمایه‌داری نئولیبرال وابسته-پیرامونی و قدرت-دادن به طبقه سرمایه‌داری نوظهور سکولاریست با محوریت طیف "سر مایه‌داری‌ویژه‌خوارنئولیبرال" با بهره‌گیری از فرصت ناشی از انحراف در مسیر خصوصی‌سازی و در انحصار خویش درآوردن مدیریت و سیاستگزاری در وزارتخانه‌های کلیدی اقتصادی نظیر وزارت نفت.

■ تقویت اقتصادی و سیاسی طبقه متوسط مدرن به عنوان بدنه‌ی اجتماعی اصلی مدافع جناح نئولیبرال که باید بار هزینه‌دهی و تحرکات خیابانی در مسیر اهداف نئولیبرال‌ها را برعهده گیرد.

■ کوشش گسترده، منسجم و بسیار فعال و همه‌جانبه‌ی فرهنگی به‌منظور ترویج ایدئولوژی نئولیبرالیسم و مشهورات مدرنیستی از طریق فعال‌سازی شبکه‌ای از مطبوعات و انتشاراتی‌ها و نیز تولید انبوه فیلم‌های هنجارشکن و سکولاریستی و ترویج جهان‌بینی مدرنیستی از طریق تدریس رشته‌های مختلف علوم انسانی سکولار در نظام آموزش دانشگاهی به عنوان "حقایق‌علمی" و گسترش بیش از پیش دامنه‌ی عمل و نفوذ این نظام آموزشی و تأسیس رشته‌های دانشگاهی‌ای چون: "مطالعات‌زنان" و "حقوق‌بشر" با هدف ترویج فمینیسم و مشهورات لیبرالی.

شعارهای اصلی مورد نظر جناح نئولیبرال دراین مقطع، تأکید بر "جامعه‌مدنی"، "خردگرایی"، "گفتگوی‌تمدن‌ها"، "تقدم آزادی بر دین"، "ایدئولوژی‌گریزی" [در حالی که خود این جناح به ترویج ایدئولوژی نئولیبرالیسم می‌پرداخت]، "خشونت‌ستیزی" [در حالی که ایدئولوگ اصلی آن‌ها عبدالکریم‌سروش، شخصی خشن، متکبر، فحاش و مستبد بود و اکبر گنجی و برخی چهره‌های دیگر این جریان مروج انواع خشونت به ویژه خشونت مطبوعاتی و خیابانی بودند]، "خردارتباطی" و نظایر این‌ها بود.

جناح فکری-سیاسی نئولیبرال پس از شکست خوردن در کودتای کوچک ۱۸ تیر و نیز برملاشدن بی‌پایگی و دروغ‌بودن شعارها و مدعاهای مردم‌فریبانه آن، تدریجاً تضعیف گردید و در مسیر سراشیبی قرار گرفت.

دراین دوران سینمای ایران [با انبوه فیلم‌هایی چون: "نیمه‌پنهان"، "آوازقو"، "زندان‌زنان"، "دنیا" و بسیاری دیگر] به موازات بازار نشر کتاب کشور [با فعالیت گسترده‌ی ناشر نورچشمی‌ای چون "طرح‌نو" که رسالت تطهیر "علی‌اصغرحکمت" و "پرویزناتل‌خانلری" و چهره‌سازی از"سعیدحجاریان" و انتشار اوهام ذهن بیمار اکبر گنجی را برعهده گرفته بود و همراه با ناشرانی چون: "نشرمرکز"، "انتشارات‌کهکشان"، "نشرنی"، "انتشارات‌صراط" و بسیاری دیگر مأموریت ترویج مشهورات نئولیبرالی و آراء نسبی‌انگارانه و ادبیات مدرن را با حمایت وزارت ارشاد وقت دوره وزارت مهاجرانی و جانشین او برعهده داشت] و

جناح نئولیبرالیست به خوبی می‌داند که پاشنه‌ی آشیل نظام مقدس اسلامی در مقابله با فتنه‌ها و کودتاهای احتمالی آتی، همانا عدم انسجام و بروز شکاف در پیکره‌ی آن می‌باشد که می‌تواند به صورت فضایی برای تخم‌ریزی شیطان نفاق و فعالیت ویروس‌ها و میکروب‌های سیاسی درآید. در حالی که اگر نهاد حکومت حول محور مقام منیع ولایت امر و در ذیل بسط اراده‌ی ولایی دارای انسجام و همگنی باشد، هیچ دشمن و فتنه‌گر و هیچ کودتای فرهنگی-سیاسی‌ای قادر به براندازی نظام الهی ولایت فقیه نمی‌باشد، دقیقاً از همین‌رو است که جناح نئولیبرال می‌کوشد تا به هرنحو که شده است مانع انسجام نهاد حکومت حول محور اراده‌ی ولایت‌مطلقه فقیه و بسط تمام‌عیار آن در همه‌ی عرصه‌های نظام گردد. هرچند که در این خصوص به لطف الهی تاکنون ناکام بوده است.

جناح نئولیبرالیست ایران، تداوم روند حرکت انقلابی-اصولگرایانه‌ی دولت نهم را به معنای در حاشیه‌رفتن بیش از پیش خود می‌دید و از این رو بود که کوشید با برداشتن گامی بزرگ در انتخابات دهم ریاست‌جمهوری ضمن جبران مافات، توازن قوا را بهم زده و حرکت در مسیر اغراض خود را این بار با تکیه بر بسیج گسترده‌ی طبقه متوسط مدرن در خیابان و حمایت تمام عیار تمامیت طبقه سرمایه‌دار ایران [جز بخشی از سرمایه‌داری سنتی ایران] و استکبار جهانی پیش برد.

نیز بازار مطبوعات [با روزنامه‌هایی چون: "خرداد"، "آریا"، "جامعه"، "نشاط"، "طوس"، "صبح‌امروز" و انبوهی دیگر که به صورت شبکه مطبوعاتی ستون پنجم دشمن عمل می‌کردند] و برخی نهادها و سازمان‌های دیگر نظیر "مرکز گفتگوی تمدن‌ها" و "سازمان فرهنگی-هنری شهرداری تهران" از یک مقطع به بعد و نیز وزارتخانه‌های مربوط به آموزش‌عالی و تا حدودی آموزش و پرورش، وظیفه ترویج فراگیر ایدئولوژی نئولیبرالیسم را برعهده داشتند.

جناح نئولیبرالیست در این مقطع، ضمن تحکیم بسترهای اقتصادی خود، یک جنگ نرم بسیار گسترده و سازماندهی شده و مخرب را علیه آرمان‌های انقلاب در پیش گرفته بود و هدف اصلی آن از یک‌سو، ایجاد شکاف در نهاد حکومتی کشور [به عنوان یک نهاد از مجموعه ی سیستم اجتماع] و از سوی دیگر تشدید تضاد درون سیستمی از طریق تشدید تزاحم میان نهادهای اقتصادی و فرهنگی جامعه با نهادهای ایدئولوژیک و اعتقادی و سیاسی آن بود.

نکته‌ی قابل تأمل این است که اساساً در فرماسیون شکل گرفته پس از انقلاب اسلامی ایران، اگر چه نهاد حکومت تا حدود زیادی تحت هدایت ولی فقیه قرار گرفته بود و ماهیت اسلامی پیدا کرده بود، اما از همان فردای پیروزی انقلاب، یک جریان لیبرال آشکار [مهندس بازرگان و برخی اعضاء جبهه ملی و اندکی بعد ابوالحسن‌بنی‌صدر] و پس از آن یک جریان تکنوکرات-بوروکرات‌سیاسی- فرهنگی که سریعاً درهیأت یک جناح نئولیبرال درآمد [از سال‌های نخست دولت میرحسین‌موسوی به بعد] به نحوی به عنوان شریک و مدعی سهم‌خواهی و چه بسا کسب کامل قدرت در نهاد حکومت حضور داشت و در تقابل با اراده‌ی ولایی نظام تنش‌آفرینی می‌کرد.

به‌ویژه با ایجاد تحولات ساختاری در اقتصاد اجتماعی ایران در سال‌های توسعه‌مداری، طبقه سرمایه‌داری سکولار که تکنوکرات-بوروکرات‌های نئولیبرال را به عنوان سخنگو و نمایندگان سیاسی خود برگزیده بود، به این ذهنیت رسیده بود که شرایط برای حضور تعیین‌کننده‌تر وی در نهاد حکومت فراهم آمده است و به‌منظور رسیدن به اغراض خود که نهایتاً و باطناً با براندازی نظام ولایت فقیه محقق می‌گردید، تئوری "حاکمیت‌دوگانه" را مطرح کرد و عملاً با استفاده از تمامی اهرم‌هایی که در اختیار داشت به ایجاد شکاف در نهاد حکومت و دوپاره‌کردن آن اقدام کرد. زیرا این دوپارگی در نهاد حکومت، فضارا برای تحرک اجتماعی-سیاسی بدنه‌ی حمایتی جناح نئولیبرال [طبقه متوسط مدرن و به ویژه باندهای سازمان‌یافته و اغتشاشگر] فراهم می‌ساخت.

به موازات این کشمکش‌ها در نهاد حکومت، میان نهاد حکومت [که رنگ و بوی پررنگ اسلامی و ولایی داشت] و دیگر نهادهای فرماسیون پدید آمده در پس از انقلاب [مثل نهاد تعلیم و تربیت رسمی به ویژه شاخه آموزش عالی، نهاد فرهنگ عمومی و تخصصی، نهاد اقتصاد و بسیاری نهادهای دیگر که کم و بیش تحت سیطره‌ی سخن مدرن و به‌ویژه مشهورات نئولیبرالی و منطق سرمایه‌داری قرار داشتند] نیز کشاکش‌ها و تضادهای فرساینده ای وجود داشت که می‌شد آن را نحوی "تضاد درون‌سیستمی" نامید و جناح نئولیبرالیست با جدیت می‌کوشید تا با تحت فشار قرار دادن جناح انقلاب که در اراده‌ی ولایی تبلور می‌یافت، آن را به نفع سازش با نظام جهانی سلطه‌ی استکباری و دست کشیدن نسبی از آرمان‌های انقلاب و هویت اسلامی و نهایتاً استحاله‌ی نظام به یک رژیم ظاهراً اسلامی و باطناً سکولار [که پس از مدتی آن ظاهر را نیز تغییر داده و در ظاهر و باطن سکولاریست می‌شد] وادار به

[رامین جهانبگلو]

به موازات این کشمکش‌ها در نهاد حکومت، میان نهاد حکومت [که رنگ و بوی پررنگ اسلامی و ولایی داشت] و دیگر نهادهای فرماسیون پدید آمده در پس از انقلاب نیز کشاکش‌ها و تضادهای فرساینده ای وجود داشت که می‌شد آن را نحوی "تضاد درون‌سیستمی" نامید و جناح نئولیبرالیست با جدیت می‌کوشید تا با تحت فشار قرار دادن جناح انقلاب که در اراده‌ی ولایی تبلور می‌یافت، آن را به نفع سازش با نظام جهانی سلطه‌ی استکباری و دست کشیدن نسبی از آرمان‌های انقلاب و هویت اسلامی و نهایتاًاستحاله‌ی نظام به یک رژیم ظاهراً اسلامی و باطناً سکولار [که پس از مدتی آن ظاهر را نیز تغییر داده و در ظاهر و باطن سکولاریست می‌شد] وادار به عقب‌نشینی‌نماید. کودتای کوچک ۱۸تیر اولین گام علنی و ضربتی جناح نئولیبرال بود که براثر مقاومت مردمی با شکست روبرو شد.

یکی از مخاطرات پیش‌روی انقلاب اسلامی [که در بحث‌های پیش نیز بدان اشاره شد] وجود طیفی از تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی- اقتصادی است که عملاً بخشی از آن‌ها به هسته‌ی مرکزی طبقه سرمایه‌دار سکولاریست ایران بدل گردیده‌اند و اگر چه در مقطع پس از روی کار آمدن دولت اصولگرا و به ویژه پس از شکست کودتای رنگی نئولیبرال‌ها، تا حدودی به حاشیه رانده شده‌اند اما متأسفانه قدرت زیاد اقتصادی‌شان موجب شده است که روزنه‌هایی برای اعمال نفوذ در عرصه‌های فرهنگی و اجرایی و حتی سیاسی به دست آورند.

و اما بعد...

[حسین بشیریه]

عقب‌نشینی نماید. کودتای کوچک ۱۸تیر اولین گام علنی و ضربتی جناح نئولیبرال بود که براثر مقاومت مردمی با شکست روبرو شد. دراین مقطع در نوک هرم جناح نئولیبرال میان دو گرایش اصلی [یکی تندروتر و معتقد به پیروزی سریع و بیان صریح خواست‌های خود و دیگری معتقد به حرکت اندکی آرام‌تر و تحت ظاهر قانونی و پنهان در پشت نقاب نفاق و عدم بیان صریح خواست‌های خود] در اتخاذ تاکتیک‌ها اختلافاتی پدید آمده بود هرچند که هردو گرایش درهدف و غایت [که همانا استحاله‌ی نظام از هویت انقلابی و اسلامی اصیل و مجاهدت پیشه‌ی آن (اسلام ناب محمدی(ص)) به نحوی اسلامی مدرنیستی سازگار با نظام جهانی استکباری و مشهورات لیبرالی و به تعبیر عبدالکریم‌سروش، "دین‌عصری" بود] کاملاً مشترک بوده و وفاق نظر داشتند و هردو گرایش تمنای تحقق نحوی مدرنیته غرب‌زده‌ی درجه سه نئولیبرال با رعایت برخی ظواهر اسلامی و فارغ از روح عدالت‌طلبی و استکبارستیزی و مجاهده با کفر و ظلم را داشتند.

در این مقطع است که ناشرانی چون "طرح‌نو" [با انتشار آثار مختلف در زمینه‌ی ترویج آراء "فون‌هایک"، "جان‌استوارت‌میل"، "آیزایابرلین"، "کارل‌پوپر"، "علی‌میرسپاسی"، "آرش‌نراقی"] و نیز ناشران دیگری چون "نشرنی" و "نگاه‌معاصر" به صورتی بسیار گسترده به ترویج آراء سکولاریستی و نئولیبرالیستی نویسندگانی چون: "رامین‌جهانبگلو"، "حسین‌بشیریه" و "مصطفی‌ملکیان" می‌پردازند و به منظور تکمیل‌کردن این سمفونی لیبرالیسم و سکولاریسم و نسبی‌انگاری، "نشرمرکز" به انتشار گسترده‌ی آثار "بابک‌احمدی" می‌پردازد، هرچند که در این میان ناشرانی چون: "انتشارات‌روشنگران" و "فرزان‌روز" نیز می‌کوشند تا از غافله عقب نمانند.

علی‌ای‌حال، آشکارشدن ماهیت عوام‌فریب و قدرت‌طلب و لیبرال-سرمایه‌دار و متمایل به غرب جناح نئولیبرالیست که در این مقطع خود را دوم خردادی می‌نامید، موجب شد که نه فقط توده‌های فرودست و طبقه متوسط سنتی [که به دلیل هیاهوی تبلیغاتی‌ای که طراحان تبلیغاتی خاتمی درخرداد ۱۳۷۶ به راه انداخته بودند، در شناخت حقیقت مواضع و آراء خاتمی دچار اشتباه و فریب خوردگی شده بودند] بلکه لایه‌های میانی و تحتانی طبقه متوسط مدرن ایران نیز از جناح نئولیبرال روی برگردانند و بدین سان از اواخر سال ۱۳۸۱ زنجیره‌ی شکست‌های مداوم نئولیبرال‌ها آغاز شد تا به شکست سنگین آن‌ها درانتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۴ رسید.

موقعیت انفعالی جناح نئولیبرال به همراه نبرد سنگین رسانه‌ای-روانی با دولت اصولگرا

۳- موقعیت کُندشدن و در مواردی توقف نسبی روند حرکت پرشتاب سرمایه‌داری سکولار ایران به سمت تسخیر همه‌ی مواضع کلیدی اقتصاد و عقب‌نشینی سیاسی موقت جناح نئولیبرال و سنگرگرفتن پشت جنگ سنگین رسانه‌ای-روانی علیه دولت اصولگرا

جناح نئولیبرالیست در فاهمه‌ی خود حتی تصور وقوع چنین شکست سنگین سیاسی، آن هم پس از بیش از دو دهه حاکم تمام عیار قوه‌ی اجرایی بودن را نمی‌کرد و بسیار شوک زده گردید و پس از مدتی بهت و وادادگی سعی کرد سوار برتوسن توانایی‌های رسانه‌ای و هنر هوچی‌گرایی عوام‌فریبانه‌اش [که به‌ویژه در طبقه متوسط مدرن ایران و نیز وجه غالب طبقه سرمایه‌دار ایران بسیار مؤثر و متنفذ است] دولت اصولگرا و شخص رئیس‌جمهور را مورد گسترده‌ترین تهاجم تبلیغاتی-روانی آمیخته با هتاکی و توهین و فحاشی و انواع دروغ‌پردازی‌ها قرار دهد تا میوه‌ی آن را در انتخابات سال ۱۳۸۸ بچینند.

نئولیبرالیسم ایران به هیچ‌روی نمی‌توانست کوتاه‌شدن دستش از بسیاری مناصب اجرایی و مدیریتی و برخی مواضع نفت و پتروشیمی و نیز تغییر مسیر

در شرایط کنونی کشور که به لطف خداوند، دولت اصولگرا جلوی برخی مجراهای حمایتی از ناشران نئولیبرال مختلف [از "نشرماهی" و "نگاه‌معاصر" گرفته تا "طرح‌نو" و"نشرنی"] در پیکره‌ی قوه‌ی مجریه را گرفته است، یکی از مجاری اصلی حمایت مالی از ناشران نئولیبرال و نیز ترویج و انتشار مطبوعات دارای نگرش سکولاریستی معاند با انقلاب و مدافع نئولیبرالیسم همانا نهادهای حکومتی و سازمان‌های فرهنگی و هنری‌ای است که به طور مستقیم زیرنظر و تحت کنترل قوه‌ی مجریه اصول‌گرا قرار ندارند و توسط نسل جدید و تقریباً ناشناخته‌ی تکنوکرات-بوروکرات‌های نئولیبرال مدیریت و اداره می‌شوند.

خصوصی‌سازی‌ها و اصلاح آن به نفع نظام اسلامی و بسط بیشتر اراده‌ی ولایی در پیکره‌ی نظام را برتابد. به ویژه آن‌که به روشنی می‌دید، رویکرد ساده‌زیستانه و برخورد صمیمانه رئیس‌جمهور با مردم و کوشش صادقانه‌اش برای خدمت به مردم وی را به چهره‌ای بسیار محبوب در میان اکثر مردم به‌خصوص در شهرهای کوچک و روستاها و جنوب و حاشیه‌ی شهرهای بزرگ بدل کرده است. جناح نئولیبرالیست ایران، تداوم روند حرکت انقلابی-اصولگرایانه‌ی دولت نهم را به معنای در حاشیه‌رفتن بیش از پیش خود می‌دید و از این رو بود که کوشید با برداشتن گامی بزرگ در انتخابات دهم ریاست‌جمهوری ضمن جبران مافات، توازن قوا را بهم زده و حرکت در مسیر اغراض خود را این بار با تکیه بر بسیج گسترده‌ی طبقه متوسط مدرن در خیابان و حمایت تمام عیار تمامیت طبقه سرمایه‌دار ایران [جز بخشی از سرمایه‌داری سنتی ایران] و استکبار جهانی پیش برد. باقی ماجرا را تقریباً همگان می‌دانند و در کتب و مقالات مختلف به تفصیل نقل شده است و از تکرار آن خودداری می‌ورزیم. بنابراین به بحث در خصوص موقعیت پس از شکست فتنه‌سبز و کودتای نئولیبرالیست‌ها می‌پردازیم.

موقعیت مبتنی بر استراتژی دومحوری جناح نئولیبرال: به تحرک در آوردن پیاده نظام فریب خورده و کوشش برای ایجاد نحوی حاکمیت دوگانه

۴- جناح نئولیبرالیست که پس از شکست فتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸، ضربه‌ی سهمگینی خورده است، می‌کوشد تا ضمن حفظ مواضع و موقعیت‌های کنونی‌اش در درون نظام هر از گاهی به امتحان شانس خود در عرصه‌ی آشوب‌آفرینی خیابانی بپردازد و درعین حال با جذب بخشی از نخبگان سیاسی مؤثر [بر پایه‌ی ایجاد ترس‌های وهمی و بی‌پایه نسبت به دولت اصولگرا] به دور خود، مانع انسجام نظام در نهاد حکومت و بسط کامل اراده‌ی ولایی گردد.

جناح نئولیبرالیست به خوبی می‌داند که پاشنه‌ی آشیل نظام مقدس اسلامی در مقابله با فتنه‌ها و کودتاهای احتمالی آتی، همانا عدم انسجام و بروز شکاف در پیکره‌ی آن می‌باشد که می‌تواند به صورت فضایی برای تخم‌ریزی شیطان نفاق و فعالیت ویروس‌ها و میکروب‌های سیاسی درآید. در حالی که اگر نهاد حکومت حول محور مقام منیع ولایت امر و در ذیل بسط اراده‌ی ولایی دارای انسجام و همگنی باشد، هیچ دشمن و فتنه‌گر و هیچ کودتای فرهنگی-سیاسی‌ای قادر به براندازی نظام الهی ولایت فقیه نمی‌باشد، دقیقاً از همین‌رو است که جناح نئولیبرال می‌کوشد تا به هرنحو که شده است مانع انسجام نهاد حکومت حول محور اراده‌ی ولایت‌مطلقه فقیه و بسط تمام‌عیار آن در همه‌ی عرصه‌های نظام گردد. هرچند که در این خصوص به لطف الهی تاکنون ناکام بوده است.

◆◆◆

یکی از مخاطرات پیش‌روی انقلاب اسلامی [که در بحث‌های پیش نیز بدان اشاره شد] وجود طیفی از تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی- اقتصادی است که عملاً بخشی از آن‌ها به هسته‌ی مرکزی طبقه سرمایه‌دار سکولاریست ایران بدل گردیده‌اند و اگر چه در مقطع پس

نکته‌ی بسیار مهم و تاحدی نگران کننده این است که نسلی جدید از تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی-اقتصادی ظهور کرده‌اند که ماهیت نئولیبرالیست آنان چندان شناخته شده نیست و بعضاً ممکن است دارای سوابق انقلابی‌ای هم باشند، اما امروزه کاملاً استحاله شده و در مقام تصمیم‌گیری و اجرا در هیأت یک تکنوکرات-بوروکرات نئولیبرال رفتار می‌کنند و اینک بر مصدر ریاست برخی سازمان‌ها و ارگان های فرهنگی و هنری و نهادهای اجرایی حکومتی غیردولتی قرار داشته و با کمال تأسف به ویژه در قلمرو فعالیت‌های فرهنگی و مطبوعاتی و برخی موضع‌گیری‌های سیاسی کاملاً نئولیبرالیستی عمل می‌کنند. ماهیت نئولیبرال آراء و اغراض این‌ها برای خیلی‌ها ناشناخته است و این امر خطر حضور و نفوذشان در جایگاه‌های مختلف مدیریتی در نظام را بسیار زیاد می‌کند. به ویژه در فعل و انفعالات سیاسی آینده و مقاطع برگزاری انتخابات مختلف ممکن است نقش برخی چهره‌های این نسل جدید و تقریباً ناشناخته نئولیبرال بسیار خطرساز باشد.

سیاست‌های سال‌های اخیر دولت اصولگرا در خصوص جهت صحیح دادن به روند خصوصی‌سازی و تقویت بنیه‌ی اقتصادیِ نهادهایِ مهم نظام و نیز مبارزه‌ای که این دولت با باندهای فساد مدیریت‌های بی‌کفایتِ نشأت گرفته از اقتدار فامیلی و نه شایستگی‌های فردی، انجام داده است تا حدودی و از جهاتی موجب تضعیف کلیت سرمایه‌داری سکولار ایران گردیده است.

و اما بعد...

از روی کار آمدن دولت اصولگرا و به ویژه پس از شکست کودتـای رنگی نئولیبرال‌ها، تا حدودی به حاشـیه رانده شـده‌اند اما متأسـفانه قدرت زیاد اقتصادی‌شان موجب شـده است که روزنه‌هایی برای اعمال نفوذ در عرصه‌های فرهنگی و اجرایی و حتی سیاسی به دست آورند.

تبارشناسـی این طیـف تکنوکرات–بوروکرات نشـان می‌دهد که اکثر آن‌ها ریشـه در دولت میرحسین‌موسوی دارند که از اواخر دهه‌ی شـصت شمسی در یک پروسه‌ی اسـتحاله به سیاسـتمداران مـروج نئولیبرالیسـم بدل گردیدنـد و در دولت‌های توسـعه‌مدار و دوم‌خردادی نیز صاحـب مناصب حکومتی بودنـد و نقش تعیین‌کننده‌ای نیز در تغییر روند خصوصی سـازی‌ها به نفع یک طبقه‌ی سـرمایه‌دار سکولاریسـت بازی کردند. به عبارت دقیق‌تر می‌تـوان گفت اکثـر چهره‌های این طیـف [که عملاً در دولت موسـوی و شانزده سـال پس از آن به یک حلقه‌ی بسـته‌ی قدرت و یک کاسـتِ سیاسـی نئولیبرال تبدیل شـده بودند] خود، نقش هسـته‌ی مرکـزی یک طبقه‌ی سـرمایه‌دار ویژه‌خوار سکولاریسـت را بـازی کردند و به صورتی نهان‌روشـانه، بـه دنبال اجرا و تحقق سـلطه‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال قدم برداشتند.

چهره‌هـای مهـم طیـف تکنوکرات–بوروکرات‌هـای سیاسـی–اقتصادی سـال‌های طولانی بـر مناصب مهم حکومتی از شهرداری و وزارتخانه‌های اقتصادی گرفته تا بانک مرکزی و سـازمان برنامـه و بودجه و وزارتخانه‌های سیاسـی سـیطره داشـتند و به پی‌ریزی زیرساخت‌های مـورد نیاز جهت تحقق سـلطه‌ی نئولیبرالیسـم و احیاء حاکمیت نظام سـرمایه‌داری پیرامونی–وابسـته در ایران پرداختنـد. هرچند که تعـداد اندکـی از چهره‌های این طیف تکنوکرات–بوروکرات‌های سیاسـی–اقتصادی خود به سـرمایه‌دار تبدیل نشـدند [البته فقط تعـداد اندکی از آن‌هـا] اما همه‌ی آن‌ها در مسـیر بسترسـازی جهت برقـراری سـیطره‌ی اقتصادی–سیاسـی سـرمایه‌داری نئولیبرال و پیشـبرد اغراض آن کوشیدند و به این دلیل اسـت که هریک درمناصب و مسئولیت‌های مختلفی که داشـتند، دانسـته یا نادانسـته از جهاتی از مسیر اصیل انقـلاب و آرمان‌های نظام ولایت‌فقیه انحراف پیدا کردند. این طیف تکنوکرات–بوروکرات های سیاسـی–اقتصادی در ایدئولوژی سکولار–سـرمایه‌دارانه‌ی نئولیبرالیستی‌ای که عبدالکریم‌سروش ترویج می‌کرد، بیان تئوریک و فراتر از آن ایدئولوژیک خواسـت‌های خـود را پیدا می‌کردند. یکی ازچهره‌های معـروف این طیف، "عطاءالله‌مهاجرانی" اسـت که به عنوان یـک تکنوکرات–بوروکرات نئولیبرال هـم در صـف تکنوکرات–بوروکرات‌هـای لیبرال‌صفـت سیاسـی–اقتصادی حضـور فعالانه داشـته و از مریدان عبدالکریم‌سروش بوده اسـت. یکی دیگر از این چهره‌ها، "محسن‌سـازگارا" اسـت کـه البتـه بیشـتر در صـف تکنوکرات–بوروکرات‌هـای سیاسـی–اقتصادی حضـور داشـته اما به صورت یک لیبرال فرهنگی نیز عمل کرده اسـت. البته تعداد چهره‌های معروف اینِ طیف، بیشتر از این دو نفری اسـت که نام بردیم و فعلاً از بیان اسامی آن خودداری می‌ورزیم.

طبقه‌ی تکنوکرات–بوروکرات‌های سیاسی–اقتصادی–فرهنگی در پـی روی کارآمدن دولـت اصولگرا تا حدود زیادی از عرصه‌ی تصمیم‌گیری و اجرایی تصفیه شـدند، هرچند که لایه‌های درجه دو و درجه سـه آن‌ها به دلیل حضور در بدنه‌ی برخی وزارتخانه‌ها و تحت عناوین مختلف از قبیل کارشناس، مدیران بخش کوچک و کارمندان رده پاییـن، به صورت پنهانی و در مـواردی که بتوانند و دور از چشم مسئولان درجه یک وزارتخانه دست به تحرکاتی می‌زننـد. اما نکته‌ی بسـیار مهم و تاحـدی نگران‌کننده این اسـت که نسـلی جدید از تکنوکرات–بوروکرات‌های سیاسـی–اقتصادی ظهـور کرده‌انـد کـه ماهیـت نئولیبرالیسـت آنان چندان شناخته شـده نیست و بعضاً ممکن است دارای سوابق انقلابی‌ای هم باشند، اما امروزه کاملاً اسـتحاله شـده و در مقام تصمیم‌گیـری و اجرا در هیأت یک تکنوکرات–بوروکرات نئولیبرال رفتار می‌کنند و اینک بر مصدر ریاسـت برخی سـازمان‌ها و ارگان های فرهنگی و هنـری و نهادهای اجرایی حکومتی غیردولتی قرار داشته و با کمال تأسف به ویژه در قلمرو فعالیت‌های فرهنگی و مطبوعاتی و برخی موضع‌گیری‌های سیاسـی کاملاً نئولیبرالیستی عمل می‌کنند. ماهیت نئولیبرال آراء و اغراض این‌ها برای خیلی‌ها ناشـناخته اسـت و این امر خطر حضور و نفوذشـان در جایگاه‌های مختلف مدیریتی در نظام را بسـیار زیاد می‌کند. به ویژه در فعل و انفعالات

سیطره‌ی تأسف‌بار علوم انسانیِ مدرنِ غربی در نظامِ دانشگاهی کشور، سخن [discourse] و جهان‌بینی این علوم را به سخن و جهان‌بینی غالب و حاکم بر بخش مهمی از اقشار جامعه [قریب ۲۰ میلیون نفر دارای آموزش‌ها و مدارک دانشگاهی] و نیز بخش اصلی بدنه‌ی کار شناسی کشور بدل می‌نماید و بدینسان عملاً طیف گسترده‌ای از اقشار تأثیرگذار اجتماع [که بخشی از آنها می‌توانند مدیران امروز و فردای مملکت باشند] را تحت نفوذ و حتی سلطه‌ی سکولاریسم قرار می‌دهد. فلذا آنها را از مسیر آرمان‌های انقلاب اسلامی و مأموریت مهم نظام جهت استکبارستیزی و عبور از سیطره‌ی مدرنیته دور می‌نماید.

سیاسی آینده و مقاطع برگزاری انتخابات مختلف ممکن است نقش برخی چهره‌های این نسل جدید و تقریباً ناشناخته نئولیبرال بسیار خطرساز باشد.

در شرایط کنونی کشور که به لطف خداوند، دولت اصولگرا جلوی برخی مجراهای حمایتی از ناشران نئولیبرال مختلف [از "نشرماهی" و "نگاه‌معاصر" گرفته تا "طرح‌نو" و"نشرنی"] در پیکره‌ی قوه‌ی مجریه را گرفته است، یکی از مجاری اصلی حمایت مالی از ناشران نئولیبرال و نیز ترویج و انتشار مطبوعات دارای نگرش سکولاریستی معاند با انقلاب و مدافع نئولیبرالیسم همانا نهادهای حکومتی و سازمان‌های فرهنگی و هنری‌ای است که به طور مستقیم زیرنظر و تحت کنترل قوه‌ی مجریه اصول‌گرا قرار ندارند و توسط نسل جدید و تقریباً ناشناخته‌ی تکنوکرات–بوروکرات‌های نئولیبرال مدیریت و اداره می‌شوند. این نسل جدید تکنوکرات–بوروکرات‌های سیاسی–اقتصادی که فعالیت‌های گسترده‌ی فرهنگی در مسیر ترویج نئولیبرالیسم هم دارد، تدریجاً دارد وارد معادلات اقتصادی با چهره‌های برجسته‌ی سرمایه‌داری سکولار ایران می‌گردد و اگر خدای ناکرده این نسل جدید بتواند در آینده بر قوه‌ی مجریه مستولی شود با کمال تأسف باید شاهد تقویت طیف تکنوکرات–بوروکرات‌های هسته‌ی مرکزی سرمایه‌داری سکولار ایران باشیم و در پیامد آن خدای ناکرده شاهد حضور صریح‌تر و دریده و تهاجمی‌تر جبهه‌ی معاند انقلاب اسلامی [جبهه‌ی نئولیبرالیسم که بدنه‌ی اصلی جنگ نرم علیه انقلاب می‌باشد] در فضای سیاسی – فرهنگی کشور باشیم.

◆◆◆

وجود یک طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولاریست به لحاظ اقتصادی نیرومند و به لحاظ سیاسی متنفذ یک مخاطره‌ی بزرگ دیگر برای نظام اسلامی و جبهه‌ی انقلاب است. این طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولاریست دارای دو بخش اصلی است:

الف) طیف سرمایه‌دار سکولار ویژه‌خوار که در نزدیک به دو دهه از رانت‌های مختلف ناشی از حضور در قوه‌ی مجریه و نفوذ در برخی قوا و مجاری دیگر بهره‌مند بوده است و مقام منیع ولایت در سال ۱۳۷۶ ضمن هشدار در خصوص آن، ازاین پدیدار تحت عنوان "طبقه سرمایه‌دار نوظهور" نام بردند و تکنوکرات–بوروکرات‌های نئولیبرال هسته‌ی مرکزی شکل‌گیری آن بوده‌اند. این‌ها را بدین دلیل "ویژه‌خوار" نامیده‌ایم که عمده‌ی توان اقتصادی و اساساً شکل‌گیری خود را مدیون حضورشان در قوه‌ی مجریه و برخی ارکان دیگر حکومت در سال‌های متمادی بوده‌اند. و با استفاده از این حضور و آشنایی‌شان با مکانیسم‌های قانونی جهت دورزدن قانون و نیز با استفاده از امکانات و موقعیت‌هایی که حضور در مدیریت‌های اصلی وزارتخانه‌ها و برخی مراکز دیگر برای‌شان ایجاد می‌کرد، عملاً به چهره‌های هسته‌ی مرکزی طبقه سرمایه‌دار سکولار ویژه‌خوار ایران بدل گردیده‌اند. در پیشینه و عملکرد هسته‌ی مرکزی این سرمایه‌داران سکولار ویژه‌خوار [آن زمان که در رأس مدیریت‌های مختلف اجرایی اقتصادی و سیاسی قرار داشته‌اند] نمونه‌های عدیده‌ای از تخلفات گسترده از

جناح نئولیبرال، نمایندگی سیاسی سرمایه‌داری سکولار ایران را بر عهده دارد و کاستِ روشنفکریِ مدرنیست ایران، سخنگوی فرهنگی آن است و اقتباس از آراء کسانی چون: "ریچاردرورتی"، "یورگن‌هابرماس"، "کارل‌پوپر"، "فردریش‌فون‌هایک"، "آیزایابرلین" و برخی دیگر در خارج از کشور منابع زرادخانه‌ی استراتژیک فکری آن را تشکیل می‌دهد ونئولیبرالسیت‌های وطنی(ساکن داخل و خارج کشور) از "عبدالکریم‌سروش" و "محسن‌کدیور" و "عطاءالله‌مهاجرانی" گرفته تا "محسن‌سازگارا" و "مهرزادبروجردی" و "احسان‌نراقی" و "م.غ" و "داریوش‌آشوری" و "داریوش‌شایگان" و "آرش‌نراقی" و "عبدی‌کلانتری" و بسیاری دیگر هر یک به طریقی تیغ شیطانی ایدئولوژی‌نئولیبرالیسم ایرانی را [باتقلید از آراء غربی‌ها] صیقل می‌دهند و در این میان مطبوعاتی چون: "مهرنامه"، "بخارا"، "روزنامه شرق" و بعضی دیگر در مسیر ترویج آراء نئولیبرالی می‌کوشند.

قانون وجود دارد که آنچه در دادگاه بررسی عملکرد یکی از شـهرداران تهران عنوان شد، فقط یکی از ده‌ها و [بلکه بیشتر] مورد بوده است.

تکنوکرات–بوروکرات‌های سیاسی–اقتصادی نئولیبرال به عنوان هسته‌ی اصلی، مجموعه‌ای ازسرمایه‌داران همراه و شـریک و وام‌دار خـود را نیز همراه و همسـو کرده‌اند و مجموعه‌ی آن‌ها طیف سرمایه‌دار سکولار ویژه‌خوار ایران را پدید آورده است. در کلیت طبقه سرمایه‌دار سکولار ایران، طیف سرمایه‌دار سـکولار ویژه‌خوار نقش اصلی و غالب را دارد.

ب) طیف سرمایه‌دار سـکولار غیر ویژه‌خوار که در پیوست به طیف سرمایه‌داران سکولار ویژه‌خوار، به عنوان بخش غیر غالب ظاهر می‌شـود و اگر چه جزو مجموعه‌ی طبقه سرمایه‌دارِسـکولارِ ایران محسوب می‌شود، اما فاقد امکانـات جدّی به‌منظور ویژه‌خواری اسـت و در مجموع جهـت ادامه‌ی حیات خود تا حـدی حالتِ طفیلیِ بخشِ ویژه‌خوار و غالبِ سرمایه‌داری سکولار را بر عهده دارد.

طبقه سـرمایه‌دار سـکولار ایران[با دو بخش "اصلی و غالـب: ویژه‌خوار" و "غیراصلی و تا حدودی طفیلی بخشِ اول: غیر ویژه‌خوار"] اگر چه به لحاظ کمّی از گسـتردگی زیادی برخوردار نیست اما به دلیل نفوذِ زیادش در برخی قلمروهـای سیاسـی و نیز برخی نهادهـا و مجموعه‌های نظـام و نیز چون در رأس آن، چند چهره‌ی بعضاً بسـیار متنفذ و تأثیرگذار حضور دارند، از قدرتِ مانور بسـیار زیـادی در عرصه‌های سیاسـی و اقتصادی برخوردار اسـت و اغراق نیسـت اگر طبقه سرمایه‌دار سکولار ایران[در مجمـوع و بـه عنـوان یک کلیـت] را اصلی‌ترین بخش سرمایه‌داری ایران بدانیم.

طبقه سـرمایه‌دارِ سـکولار ایـران در کلیـت خـود به طور مشـخص از سـال‌های میانـی دهه‌ی هفتاد شمسی و پس از دوم خرداد سـال ۱۳۷۶ درصدد کسبِ تدریجی دسـتِ بالا و وجه غالب در نهاد حکومت اسـلامی برآمد و اگـر چه اختلافات درونیِ سرانِ سیاسـیِ این طبقه[که جناح نئولیبرال نمایندگیِ سیاسی آن را بر عهده دارد] و نیز مقاومت دلیرانه‌ی مردم و نیروهای حزب‌اللهی پروژه‌ی سرمایه‌داریِ سکولار ایران برای "فتح سـنگر به سـنگر" از طریق "فشـار از پایین و چانه‌زنی در بالا" را ناکام ساخت، اما با تحرّک گسترده‌ی سیاسی در انتخابات نهم و به ویژه دهم ریاست جمهوری به طور جدی کوشید تا به سویِ حذف یا حداقل تضعیف وجه اسـلامی نظام از طریق حذف و یـا حداقل تضعیف جایگاه ولایت فقیه گام بـردارد. کودتایِ رنگی فتنه‌گران در سـال ۱۳۸۸، یک حرکت کاملاً سازمان‌یافته از طریق همـه‌ی گرایش‌هایِ جنـاح نئولیبرال [بـه نمایندگی از سـرمایه‌داریِ سـکولارِ ایران] به منظـور قبضه‌ی قدرت سیاسی توسط سـرمایه‌داریِ سکولارِ نئولیبرالیست ایران بود که طبقه‌ی متوسـط مدرن عمدتـاً نقش پیاده نظام عملیاتی آن را برعهده داشت. در واقع در تحلیل کودتای رنگـی فتنه‌گران در سـال ۱۳۸۸ و ادامه‌ی تحرکات گاه و بیـگاه آنها در مقاطعی چـون ۲۵ بهمن ۱۳۸۹ باید به این نکته‌ی بسـیار مهم توجه کرد که انگیزه و نیّت جمع چنـد صد نفره‌ی فریب‌خـوردگان و شـعارها و ادعاهای سران فتنه هر چه باشد، در پس پشت و باطن این کودتا و پس لرزه‌های آن، کوشـش جدّی سرمایه‌داری سکولار ایـران و جنـاح نئولیبرال بـه عنـوان نماینده سیاسی آن و نیز کوشـش تمام عیار اسـتکبار نئولیبرالِ جهانی به عنوان طـرّاح و مدیـر و برنامه‌ریز و حامی اصلی فتنه‌گـران، در جهت حذف نظام اسلامی و تأسیس یک رژیم نئولیبرالِ وابسته به سرمایه‌داریِ جهانی [بـه رهبـری آمریکا] و مدافـعِ منافع مرفهین بی‌درد و سرمایه‌دارانِ سکولارِ زالوصفتِ داخل کشـور کـه می‌خواهد خونِ متدینین و مستضعفین را در شیشـه کـرده و بنیان‌هـای تفکر و فرهنگ تشـیع و نهادهای مبلّغ آن

در واقع در تحلیل کودتای رنگی فتنه‌گران در سال ۱۳۸۸ و ادامه‌ی تحرکات گاه و بیگاه آنها در مقاطعی چون ۲۵ بهمن ۱۳۸۹ باید به این نکته‌ی بسیار مهم توجه کرد که انگیزه و نیّت جمع چند صد نفره‌ی فریب‌خوردگان و شعارها و ادعاهای سران فتنه هر چه باشد، در پس پشت و باطن این کودتا و پس لرزه‌های آن، کوشش جدّی سرمایه‌داری سکولار ایران و جناح نئولیبرال به عنوان نماینده سیاسی آن و نیز کوشش تمام عیار استکبارِ نئولیبرالِ جهانی به عنوان طرّاح و مدیر و برنامه‌ریز و حامی اصلی فتنه‌گران، در جهت حذف نظام اسلامی و تأسیس یک رژیم نئولیبرالِ وابسته به سرمایه‌داریِ جهانی [به رهبری آمریکا] و مدافعِ منافع مرفهین بی‌دردِ و سرمایه‌دارانِ سکولارِ زالوصفتِ داخل کشور که می‌خواهد خونِ متدینین و مستضعفین را در شیشه کرده و بنیان‌های تفکر و فرهنگ تشیع و نهادهای مبلّغ آن [با محوریت روحانیت شیعه و حوزه های علمیه] را از بیخ براندازد، قرار دارد.

مبادی و غایات علوم انسانی مدرن به طور ماهوی با مبادی و غایات تفکر اسلامی و انقلاب و نظام برآمده از آن تقابل دارد و ترویج آن به عنوان سخن حاکم درنظام آموزشی کشوربه مثابه تیشه‌زدن به ریشه‌ی خود است.

[بـا محوریت روحانیت شـیعه و حوزه های علمیه] را از بیخ براندازد، قرار دارد.

طبقه‌ی سـرمایه‌دار سـکولار ایـران که بـه نظـر می‌رسـد جریـان اصلـی کلیتِ سـرمایه‌داری ایـران را تشـکیل می‌دهد با فعّـال کردنِ لایه‌های مرفه طبقه متوسـط مدرن ایران و نیز بهره‌گیری از حمایت‌های مالـی و تبلیغاتی و رسـانه‌ای گسـترده‌ی دولتمردان امپریالیست آمریکایی-اروپایی و نیز استفاده از تاکتیک شانتاژهای تبلیغاتی-سیاسـی و روانی در داخل کشور و با ایجاد فضای غبارآلود و زدنِ ماسک نفاق بر چهره و پنهان‌کردنِ اغراض راستین خود به دنبال آن اسـت که پس از دسـت یافتن به قدرت زیاد در عرصه‌ی اقتصاد [در سـال‌های قبل از دولـت اصولگرا] اینک بـه افزایش مداوم نفوذ سیاسی خود به‌منظور در دست‌گرفتن قدرت سیاسی بپردازد و این امر [اگر خدای ناکرده محقّـق گردد] بی‌تردیـد به معنای کنارگذاشتنِ آموزه‌ها و میراث سیاسی امام خمینـی(ره) و نفی ولایـت فقیه و تضعیف بسیار شـدید و ایزوله‌کردنِ کامل روحانیت شـیعه [البته خواسـت اصلـی و نهایی این قدّاره بندان مدرنیسـت انهـدام کامل نهاد روحانیت اسـت، زیـرا که این‌ها با اسـاس دیانت و به ویژه تشـیع سرجنگ دارند] به نحوی به مراتـب دهها بار بدتـر از دوره‌ی پـس از مشـروطه و اسـتبداد رضاشـاهی می‌باشـد. هرچنـد که بی‌گمان بـا اقتدا به مقام عظمـای ولایت امر و حضور آگاهانه و فعّال امّت حزب‌الله این خواسـت و توطئه‌ی سرمایه‌داریِ سکولار و سخنگویانِ نئولیبرال آن یقیناً با شکست روبرو خواهد شد و نظام ولایت فقیه از نبردی دیگر سـربلند بیرون خواهد آمد. ان‌شاءالله

البته سیاست‌های سـال‌های اخیر دولت اصولگـرا در خصوص جهـت صحیح دادن

سخن علوم انسانیِ سکولار، مکمّل آراء کاستِ روشنفکری‌مدرنیست ایران است و هردو این‌ها در کلیت و درنهایت خود مروج ایدئولوژی‌نئولیبرالیسم می‌باشند و کاملاً همسو با منافع سرمایه‌داری سکولار ایران و نظام جهانی سلطه‌ی استکباری هستند و به صورت مجموعه‌ای از تمایلات همسو در وجوه مختلف، در مسیر مبارزه با نظام اسلامی و سوق دادن اجتماع به سمت یک استبدادنئولیبرالیستی سکولاریست وابسته به آمریکا عمل می‌نمایند. شاکله مشهورات کاست روشنفکری‌مدرنیست ایران بر پایه‌ی آموزه‌های علوم انسانی مدرن [فلذا سکولاریست] قرار دارد و آن‌ها که مشهورات اومانیستی علوم‌انسانی مدرن را باور کرده‌اند، اصلی‌ترین‌مخاطبان ادبیات و آراء و تئوری‌های مختلف‌روشنفکری هستند. در حقیقت هم جهان‌بینی علوم‌انسانی و هم مشهورات کاست روشنفکری، مبلّغ مدرنیته و اصول و مفروضات آن [نظیر اومانیسم، نیهیلیسم، سکولاریسم، وهم مدرن (که به غلط "عقل‌مدرن" نامیده می‌شود)، انسان‌شناسی‌مدرن، سرمایه سالاری و...] هستند و وجوه مختلف یک حقیقت محسوب می‌شوند.

به رونـد خصوصی‌سـازی و تقویت بنیه‌ی اقتصادیِ نهادهایِ مهم نظام و نیز مبارزه‌ای که این دولت با باندهایِ فساد مدیریت‌های بی‌کفایتِ نشـأت گرفته از اقتدار فامیلی و نه شایستگی‌های فردی، انجام داده است تا حدودی و از جهاتی موجب تضعیف کلّیت سرمایه‌داری سکولار ایران گردیده است.

علی‌ای‌حال وجود یک طبقه سـرمایه‌دار سکولارِ نیرومند و متنفذ با مرکزیت بخش ویژه‌خوار آن اگـر تضعیف و یا حتی امحاء نگردد، بی‌تردید به صورت یک خطر جدّی برای امروز و فـردای نظام و انقلاب مطرح اسـت و بایـد که مقابله بـا آن و یا حداقل کنترل و منزوی سـاختنش در کوتاه مدت و میـان مـدّت به صـورت یـک برنامه‌ی استراتژیک نظام اسلامی دنبال شود.

جنـاح نئولیبـرال، نمایندگی سیاسـی سـرمایه‌داری سـکولار ایران را بـر عهده دارد و کاستِ روشنفکریِ مدرنیست ایران، سـخنگویِ فرهنگـی آن اسـت و اقتباس از آراء کسـانی چـون: "ریچاردرورتـی"، "یورگن‌هابرمـاس"، "کارل‌پوپـر"، "فردریش‌فـون هایـک"، "آیزایابرلیـن" و برخـی دیگـر در خـارج از کشـور منابع زرادخانه‌ی استراتژیک فکری آن را تشکیل می‌دهد و نئولیبرالسیت‌های وطنی(ساکن داخل و خارج کشور) از "عبدالکریم‌سروش" و "محسـن‌کدیور" و "عطاءالله‌مهاجرانـی" گرفتـه تـا "محسن‌سـازگارا" و "مهرزادبروجردی" و "احسان‌نراقی" و "م.غ" و "داریوش‌آشـوری" و "داریوش‌شایگان" و "آرش‌نراقی" و "عبدی‌کلانتری" و بسیاری دیگـر هـر یک بـه طریقی تیغ شـیطانی ایدئولوژی نئولیبرالیسـم ایرانی را [باتقلید از آراء غربی‌ها] صیقـل می‌دهند و در این میان مطبوعاتی چون: "مهرنامه"، "بخارا"، "روزنامـه شـرق" و بعضی دیگر در مسـیر

علوم انسانی مدرن به ویژه از سه دهه‌ی واپسین قرن بیستم به بعد در همه‌ی رشته‌های خود بیش از پیش در مسیر ترویج ایدئولوژی نئولیبرالیسم قرار گرفته است.

با انجام تغییرات ساختاری در اقتصاد ایران به ویژه در سال‌های موسوم به "سازندگی" بر وزن و گستردگی کمّی طبقه متوسط مدرن ایران و بالطبع نفوذ کیفی آن بسیار افزوده شد، به نحوی که اکنون در آرایش اجتماعی-اقتصادی ایران، حضور و وزن کمّی کلیت طبقه متوسط مدرن کاملاً پررنگ و غیرقابل اغماض است.

و اما بعد...

ترویج آراء نئولیبرالی می‌کوشند.

◆◆◆

علوم‌انسانی سکولاریست و خطر استحاله‌ی فرهنگی-سیاسی برآمده از آموزش و تعلیم آن در نظام دانشگاهی کشور یکی دیگر از مخاطرات جدّی‌ای است که نظام اسلامی با آن روبرو است. سیطره‌ی تأسف‌بار علوم انسانیِ مدرن غربی در نظام دانشگاهی کشور، سخن[discourse] و جهان‌بینی این علوم را به سخن و جهان‌بینی غالب و حاکم بر بخش مهمی از اقشار جامعه [قریب ۲۰ میلیون نفر دارای آموزش‌ها و مدارک دانشگاهی] و نیز بخش اصلیِ بدنه‌ی کار شناسی کشور بدل می‌نماید و بدینسان عملاً طیف گسترده‌ای از اقشار تأثیرگذار اجتماع [که بخشی از آنها می‌توانند مدیران امروز و فردای مملکت باشند] را تحت نفوذ و حتی سلطه‌ی سکولاریسم قرار می‌دهد. فلذا آنها را از مسیر آرمان‌های انقلاب اسلامی و مأموریت مهم نظام جهت استکبارستیزی و عبور از سیطره‌ی مدرنیته دور می‌نماید.

کارکرد علوم انسانی به عنوان یکی از محصولات جهان‌بینی ظلمانی عصر به اصطلاح روشنگری که در جهت دفاع از اصول و مبانی و بنیان‌های تفکر مدرن و بسط و ترویج آن شکل گرفته و خود از اواسط قرن بیستم گرفتار یک بحرانِ جدّی شده است، چیزی جز تربیت کارگزار به منظور اداره‌ی امور در اجتماع منحط مدرن و نیز استحمار فکری و فرهنگی اجتماعات درجه دو و سه مدرن [به‌منظور تداوم بهره‌کشی از آنها توسط استکبار نئولیبرالِ مدرن] نمی‌باشد.

مبادی و غایات علوم انسانی مدرن به طور ماهوی با مبادی و غایات تفکر اسلامی و انقلاب و نظام برآمده از آن تقابل دارد و ترویج آن به عنوان سخن حاکم درنظام آموزشی کشوربه مثابه تیشه‌زدن به ریشه‌ی خود است.

سخنِ علوم انسانیِ سکولار، مکمّل آراء کاست روشنفکریِ مدرنیست ایران است و هردو این‌ها در کلیت و درنهایت خود مروج ایدئولوژی نئولیبرالیسم می‌باشند و کاملاً همسو با منافع سرمایه‌داری سکولار ایران و نظام جهانی سلطه‌ی استکباری هستند و به صورت مجموعه‌ای از تمایلات همسو در وجوه مختلف، در مسیر مبارزه با نظام اسلامی و سوق دادن اجتماع به سمت یک استبداد نئولیبرالیستی سکولاریست وابسته به آمریکا عمل می‌نمایند. شاکله مشهورات کاست روشنفکری مدرنیست ایران بر پایه‌ی آموزه‌های علوم انسانی مدرن [فلذا سکولاریست] قرار دارد و آن‌ها که مشهورات اومانیستی علوم انسانی مدرن را باور کرده‌اند، اصلی‌ترین مخاطبان ادبیات و آراء و تئوری‌های مختلف روشنفکری هستند. در حقیقت هم جهان‌بینی علوم انسانی و هم مشهورات کاست روشنفکری، مبلّغ مدرنیته و اصول و مفروضات آن [نظیر اومانیسم، نیهیلیسم، سکولاریسم، وهم مدرن (که به غلط "عقل‌مدرن" نامیده می‌شود)، انسان‌شناسی مدرن، سرمایه سالاری و...] هستند و وجوه مختلف یک حقیقت محسوب می‌شوند.

مفروضات علوم انسانی مدرن به موازات مشهورات ارائه شده از طرف کاست روشنفکری، اصلی‌ترین منابع تغذیه فکری و عاطفی و روانی طبقه متوسط مدرن ایران می‌باشند و وظیفه تحمیق فکری و تهییج عاطفی این طبقه را در مسیر ایفای نقش پیاده

با اجرای سیاست‌های فرهنگی-هنری کاملاً جهت‌دار و سازمان‌یافته توسط نفوذی‌های مؤثر در وزارتخانه‌ها و سازمان‌های مهم فرهنگی نظام و حتی شهرداری‌ها تا قبل از روی کارآمدن دولت اصولگرا و در یک عبارت کوتاه در جریان پروژه‌ی کاملاً سازمان یافته‌ی پیشبرد، بسط و بسترسازی برای تهاجم فرهنگی و جنگ نرم، از اوایل سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ تا سال ۱۳۸۴، فرهنگ و جهان‌بینی مدرنیستی به شدت ترویج گردیده و به‌منظور تشکل و تجهیز فکری و ایدئولوژیک طبقه‌متوسط مدرن ایران، نحوی ایدئولوژی‌نئولیبرال سکولاریستی با دوشاخه‌ی به ظاهر مذهبی و نیز غیرمذهبی توسط طیفی از کاست روشنفکری‌مدرنیست ایران [به عنوان مثال از حسین‌بشیریه و چنگیز پهلوان و همایون کاتوزیان و سیدجوادطباطبایی گرفته تا عبدالکریم سروش و محسن کدیور و اکبر گنجی و مجتهد شبستری ومصطفی‌ملکیان و...] تدوین گردید و بدینسان کوشیده شد تا به موازات افزوده‌شدن بر وزن کمّی و نفوذ کیفی طبقه متوسط مدرن درایران، نحوی سخن و به طور مشخص‌تر ایدئولوژی نئولیبرالیستی‌فراگیر برای آن تدوین گردد تا براین اساس بتوانند کلیت و یا حداقل بخش مهمی از این طبقه را در مقابل نظام و انقلاب فعال سازند.

نظام کودتاهای رنگی و فتنه‌های مختلف برعهده دارند.

علوم انسانی مدرن به ویژه از سه دهه‌ی واپسین قرن بیستم به بعد در همه‌ی رشته‌های خود بیش از پیش در مسیر ترویج ایدئولوژی نئولیبرالیسم قرار گرفته است.

◆◆◆

عالم مدرن درهر سرزمینی که تحقق می‌یابد، هویت مردم آن سرزمین و ساختار اقتصادی-اجتماعی آنان رادگرگون می‌سازد. یکی از ویژگی‌های تمدن مدرن که در جوامع غربی و غربزده‌ی درجه یک و دو و سه به انحاء مختلف ظاهر می‌شود، پیدایی تدریجی طبقه‌ای از تکنوکرات-بوروکرات‌های به لحاظ اجتماعی میانی است که به "طبقه‌ی متوسط مدرن" معروف گردیده‌اند. این‌ها به ویژه در جوامع درجه دو و سه مدرن [که اغلب تحت سلطه‌ی مستقیم استکبار لیبرال-امپریالیستی قرار دارند] تدریجاً به صورت اصلی‌ترین حاملان و مبلغان فرهنگ و جهان بینی سکولار-مدرنیستی در می‌آیند. سیاست رژیم‌های استعمارگر سرمایه‌داری در کشورهای تحت سلطه‌شان غالباً کمک به گسترش کمی و افزایش نفوذ کیفی این طبقه است، به ویژه درنظام سیاستگزاری حکومت‌های استکباری لیبرال-سرمایه داری ازدهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی به بعد که جایگزین کردن رژیم‌های استبدادی نئولیبرالیست دست‌نشانده در به اصطلاح "جهان‌سوم" به جای رژیم‌های استبدادی کلاسیک به عنوان یک استراتژی محوری مورد توجه قرار گرفت، برنقش و میزان اهمیت طبقه متوسط مدرن [که طبعاً تمایلات سکولار-لیبرالیستی دارد] برای کاست حاکمان پنهان جهانی [یعنی گردانندگان اصلی دولت‌های سرمایه‌داری امپریالیست] بسیار افزوده شد.

البته در جوامع به اصطلاح "جهان‌سوم" بسته به بافت فرهنگی و ویژگی‌های اقتصادی-اجتماعی آن‌ها و نیز بسته به میزان و کیفیت سیطره‌ی سخن مدرن در آن‌ها، مؤلفه‌های طبقه متوسط مدرن این کشورها تا حدودی و از جهاتی متفاوت می‌گردد و نقش این طبقه در پیشبرد اغراض رژیم‌های مدرنیست و اربابان مستکبرشان نیز تفاوت‌هایی پیدا می‌کند. اما اساساً جوهر وجودی و ذاتِ طبقه متوسط مدرن به ویژه در کشورهای غرب‌زده‌ی مدرن درجه‌ی دو وسه همانا ترویج فرهنگ و اقتصاد و سیاست مدرن [و به تبع آن پیشبرد سیاست‌های رژیم های استکباری] است. البته این سخن به معنای این نیست که تک تک افراد و اشخاص این طبقه وابسته به استکبار و یا به طور آگاهانه در خدمت منافع کاست حاکمان پنهان جهانی هستند، بلکه آنچه می‌گوییم تأکید بر وجه حرکت فراگیر و کلیِ این طبقه است که دقیقاً از موقعیت و اقتضائات وجودیِ آن درعالم مدرن برخاسته است.

طبقه‌ی متوسط مدرن به ویژه در اجتماعات درجه دو وسه مدرن، تکیه‌گاه اصلی حکومت‌های استکباری لیبرالیستی به منظور پیشبرد پروژه‌ی مدرنیته و نیز در مواقع لزوم انجام انقلاب‌ها یا کودتاهای رنگی هستند. درفتنه‌ی سیاه ۱۳۸۸ و کودتای رنگی نئولیبرالیسم وابسته درایران نیز، تکیه‌گاه اصلی کودتاگران و سران داخلی فتنه و مدیران خارجی فتنه به لحاظ بدنه‌ی اجتماعی بر طبقه متوسط مدرن قرار داشت که باید در نقش پیاده نظام اردوکشی‌های خیابانی فتنه‌گران ظاهر می‌شد. البتهَ درایران، هوشیاری و نیز حرکت‌های آگاه‌سازانه و اقناعی‌ای که توسط نظام انجام شد موجب گردید جز طیف معدودی از لایه مرفه بالایی طبقه متوسط، کسی به خواست کودتاگران برای آشوب خیابانی تن ندهد وهمین امر یکی از علل [التبه فقط یکی از علل] شکست کودتای رنگی فتنه‌گران درایران بود.

در ایران سال ۱۳۵۷ و در پی پروژه‌ی بسط مدرنیته توسط رژیم پهلوی به‌ویژه پس از فاجعه‌ی به اصطلاح "انقلاب سفید" تدریجاً بروزن کمی و کیفی طبقه متوسط مدرن ایران افزوده گردیده بود و عملاً یک طبقه متوسط سکولار پدیدار شده بود که به لحاظ سیاسی و اجتماعی پایگاه اصلی سازمان‌ها و جریان‌هایی نظیر "جبهه ملی" و "نهضت آزادی" و "کانون مدافعان حقوق بشر" و نظایر این‌ها بود و در سال‌های نخست پس از انقلاب نیز سازمان‌ها و تشکل‌هایی نظیر "جبهه دموکراتیک ملی" (به رهبری متین دفتری) و برخی سازمان‌های چپ مارکسیستی [از "حزب‌توده" و "فدائیان‌خلق" تا "پیکار" و "رنجبران"] و نیز جریان "بنی‌صدر" و حتی سازمان منافقین مارکسیست ("مجاهدین خلق") ازمیان آن برای خود هوادار دست و پا کرده بودند. البته درحدفاصل

طبقه‌ی سرمایه‌دار سکولار ایران با فعّال کردن لایه‌های مرفه طبقه متوسط مدرن ایران و نیز بهره‌گیری از حمایت‌های مالی و تبلیغاتی و رسانه‌ای گسترده‌ی دولتمردان امپریالیست آمریکایی-اروپایی و نیز استفاده از تاکتیک شانتاژهای تبلیغاتی-سیاسی و روانی در داخل کشور و با ایجاد فضای غبارآلود و زدنِ ماسک نفاق بر چهره و پنهان‌کردن اغراض راستین خود به دنبال آن است که پس از دست یافتن به قدرت زیاد در عرصه‌ی اقتصاد [در سال‌های قبل از دولت اَصولگرا] اینک به افزایش مداوم نفوذ سیاسی خود به‌منظور در دست‌گرفتن قدرت سیاسی بپردازد و این امر [اگر خدای ناکرده محقّق گردد] بی‌تردید به معنای کنارگذاشتن آموزه‌ها و میراث سیاسی امام خمینی(ره) و نفی ولایت فقیه و تضعیف بسیار شدید و ایزوله‌کردنِ کامل روحانیت شیعه [البته خواست اصلی و نهایی این قدّاره بندان مدرنیست انهدام کامل نهاد روحانیت است، زیرا که این‌ها با اساس دیانت و به ویژه تشیع سرجنگ دارند] به نحوی به مراتب دهها بار بدتر از دوره‌ی پس از مشروطه و استبداد رضاشاهی می‌باشد. هرچند که بی‌گمان با اقتدا به مقام عظمای ولایت امر و حضور آگاهانه و فعّال امّت حزب‌الله این خواست و توطئه‌ی سرمایه‌داریِ سکولار و سخنگویانِ نئولیبرال آن یقیناً با شکست روبرو خواهد شد و نظام ولایت فقیه از نبردی دیگر سربلند بیرون خواهد آمد.

و اما بعد...

[اکبر گنجی]

سال‌های ۱۳۵۷- ۱۳۶۱ هنوز طبقه متوسط مدرن ایران در مقایسه با دیگر گروه‌ها و طبقات اجتماعی از نفوذ و گستردگی چندانی برخوردار نبود و به ویژه فاقد یک هویت فرهنگی مدون و سخن ایدئولوژیک منسجم بود.

با کوشش گسترده‌ای که تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی-اقتصادی و نیز تکنوکرات-بوروکرات‌های لیبرال صفت فرهنگی در دوره‌ی کابینه‌ی میرحسین‌موسوی و دوره‌های پس از آن انجام دادند، دو اتفاق مهم و تأثیرگذار پدیدار گردید:

۱- با انجام تغییرات ساختاری در اقتصاد ایران به ویژه در سال‌های موسوم به "سازندگی" بر وزن و گستردگی کمّی طبقه متوسط مدرن ایران و بالطبع نفوذ کیفی آن بسیار افزوده شد، به نحوی که اکنون در آرایش اجتماعی-اقتصادیِ ایران، حضور و وزن کمّی کلیت طبقه متوسط مدرن کاملاً پررنگ و غیرقابل اغماض است.

۲- با اجرای سیاست‌های فرهنگی-هنری کاملاً جهت‌دار و سازمان‌یافته توسط نفوذی‌های مؤثر در وزارتخانه‌ها و سازمان‌های مهم فرهنگی نظام و حتی شهرداری‌ها تا قبل از روی کارآمدن دولت اصولگرا و در یک عبارت کوتاه در جریان پروژه‌ی کاملاً سازمان یافته‌ی پیشبرد، بسط و بسترسازی برای تهاجم فرهنگی و جنگ نرم، از اوایل سال‌های دهه‌ی ۱۳۶۰ تا سال ۱۳۸۴، فرهنگ و جهان‌بینی مدرنیستی به شدت ترویج گردیده و به‌منظور تشکل و تجهیز فکری و ایدئولوژیک طبقه متوسط مدرن ایران، نحوی ایدئولوژی نئولیبرال سکولاریستی با دوشاخه‌ی به ظاهر مذهبی و نیز غیرمذهبی توسط طیفی از کاست روشنفکری مدرنیست ایران [به عنوان مثال از حسین‌بشیریه و چنگیزپهلوان و همایون کاتوزیان و سیدجوادطباطبایی گرفته تا عبدالکریم سروش و محسن کدیور و اکبرگنجی و مجتهد شبستری و مصطفی‌ملکیان و...] تدوین گردید و بدینسان کوشیده شد تا به موازات افزوده‌شدن بر وزن کمّی و نفوذ کیفی طبقه متوسط مدرن درایران، نحوی سخن و به طور مشخص‌تر ایدئولوژی نئولیبرالیستی فراگیر برای آن تدوین گردد تا براین اساس بتوانند کلیت و یا حداقل بخش مهمی از این طبقه را در مقابل نظام و انقلاب فعال سازند. هیاهوها و کوشش‌های گسترده‌ای که تحت عناوین مختلفی چون تأسیس کانون‌های به اصطلاح دفاع ازحقوق بشر، تأسیس کانون‌های به ظاهر صنفی معلمان، کمپین‌های به اصطلاح دفاع ازحقوق زنان، انبوه تشکل‌ها و تحرکاتی که تحت عناوین فعالیت‌های به اصطلاح حقوقی وکلا و بسیار و بسیار دیگر نظیر این‌ها انجام می‌گیرد همگی حرکت‌هایی به‌منظور تحریک و متشکل و فعال‌کردن صنوف مختلف طبقه متوسط مدرن در ذیل یک "سخن معترض لیبرالی" و به صورت یک طبقه در مقابل نظام و انقلاب است.

به هر حال وجود یک طبقه متوسط مدرن گسترده جزئی لاینفک از واقعیت اجتماعی- اقتصادی جامعه امروز ما است، آنچه که مهم است و باید به آن توجه کرد این است که اولاً باید به هرنحو که شده مانع تشکل و سازماندهی صنوف مختلف آن به صورت یک طبقه گردید، ثانیاً باید با سخن نئولیبرالی‌ای که این طبقه از طریق آموزه‌های علوم انسانی مدرن و ترویج مشهورات روشنفکری مدرنیست به آن باور یافته است شدیداً مقابله ایدئولوژیک کرد، ثالثاً حتی الامکان "طبقه متوسط مدرن ایران به عنوان یک طبقه" را به لحاظ سیاسی منفعل و غیر فعال نگاه داشت تا قربانی مطامع کودتاگران نئولیبرالیست و اربابان مستکبر آن‌ها نگردد.

◆◆◆

در شرایط کنونی و با توجه به مخاطراتی که به آن‌ها اشاره شد و برای انجام مقابله‌ی پیروزمندانه با استکبار لیبرالی و موفقیت در جنگ نرم و پیشبرد آرمان‌های انقلاب و تقویت و تحکیم ارکان نظام اسلامی به نظر

می‌رسد انجام برخی اصلاحات و رعایت برخی تدابیر و امور ضروری است:

۱- انسجام مقتدرانه نهاد حکومت حول محور ولایت فقیه و بسط کامل اراده‌ی ولایی در تمام پیکره‌ی نظام و فاصله گرفتن از هرنوع شرایط ایجاد شکاف درنهاد حکومت.

۲- حذف کامل و یا حداقل ایزوله‌کردن کامل جناح نئولیبرال درعرصه‌ی حکومت و تضعیف شدید حضور و فعالیت آن در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی .

۳- تأکید برحفظ خلوص و اصالت اعتقادی و ایدئولوژیک نظام که مبتنی بر اسلام ناب محمدی (ص) و محوریت ولایت مطلقه فقیه می باشد.

۴- تأکید برحفظ انسجام ایدئولوژیک-سیاسی سپاه پاسداران، بسیج و امت حزب‌الله [به عنوان بازوان رهبری نظام] و گسترش دامنه‌ی فعالیت‌های تبلیغی-ترویجی و روشنگرانه در مسیر تجهیز فکری و سیاسی این نیروها در جهت حفظ هوشیاری و آمادگی جهت مقابله با توطئه‌های مداوم به ویژه در قلمرو جنگ نرم.

۵- انجام یک سلسله اصلاحات اقتصادی در مسیر بسط عدالت اجتماعی و حمایت از اقشار محروم و امحاء [و یا حداقل تضعیف] سرمایه‌داری سکولار ایران.

۶- انجام هرچه سریع‌تر یک سلسله اصلاحات بنیادین درنظام آموزشی کشور [در سطوح آموزش و پرورش و به ویژه آموزش عالی] در جهت درهم شکستن و یا حداقل تضعیف سیطره‌ی سخن وجهان‌بینی علوم انسانی به نفع تقویت و ترویج اصول و مبانی حکمت ایمانی شیعی و آرمان‌های انقلاب اسلامی.

۷- در پیش‌گرفتن یک مبارزه‌ی جدی، قاطع، پیگیرانه، بنیادین و مستمر تئوریک علیه مشهورات مدرنیستی و آراء و ایدئولوژی‌ها و ادبیات روشنفکری سکولار به صورت سلبی [نقد] و ایجابی [ترویج حکمت اسلامی و اندیشه‌های متفکران و نویسندگان مسلمان معاصر انقلابی به عنوان جایگزین] به انحاء و طرق و شیوه‌ها و اَشکال مختلف.

۸- قطع کامل تمامی روزنه‌های احتمالی حمایتی از آراء و ایدئولوژی‌ها و ادبیات سکولاریستی در پیکره‌ی کلیت نظام [اعم از ادارات دولتی و مؤسسات حکومتی و شهرداری‌ها و...] و معطوف کردن این مجاری حمایتی به سمت جریان فرهنگی متعهد به انقلاب و نظام اسلامی.

۹- حذف کامل و تمام عیار نفوذی‌های سیاسی-فرهنگی حامی و یا مروج آراء و فرهنگ و ایدئولوژی نئولیبرال ازهمه‌ی سطوح نهاد حکومت و دیگر نهادها.

۱۰- مبارزه‌ی جدی و بنیادین قضایی با مفاسد اقتصادی باندهای وابسته به سرمایه‌داری سکولار [وهرنوع فساد اقتصادی دیگر مرتبط با دیگر اقشار سرمایه‌داری ایران] به منظور تضعیف کلیت سرمایه‌داری سکولار ایران و کاستن از توان تأثیرگذاری سیاسی و فرهنگی آن.

۱۱- افشاگری پیوسته و همه‌جانبه درباره‌ی نسل جدید تکنوکرات-بوروکرات‌های سیاسی-اقتصادی کمتر شناخته شده که اینک به حامیان تمام عیار جریان فرهنگی مروج آراء و ادبیات و فرهنگ نئولیبرالی و روشنفکری مدرنیست بدل گردیده‌اند.

۱۲- اتخاذ تدابیری که در خصوص مقابله با مخاطره‌آفرینی بالقوه‌ی طبقه متوسط مدرن ایران درمتن این مقال بیان شد. ●

به هر حال وجود یک طبقه متوسط مدرن گسترده جزئی لاینفک از واقعیت اجتماعی-اقتصادی جامعه امروز ما است، آنچه که مهم است و باید به آن توجه کرد این است که اولاً باید به هرنحو که شده مانع تشکل و سازماندهی صنوف مختلف آن به صورت یک طبقه گردید، ثانیاً باید با سخن نئولیبرالی‌ای که این طبقه از طریق آموزه‌های علوم انسانی مدرن و ترویج مشهورات روشنفکری مدرنیست به آن باور یافته است شدیداً مقابله ایدئولوژیک کرد، ثالثاً حتی الامکان "طبقه متوسط مدرن ایران به عنوان یک طبقه" را به لحاظ سیاسی منفعل و غیر فعال نگاه داشت تا قربانی مطامع کودتاگران نئولیبرالیست و اربابان مستکبر آن‌ها نگردد.

حکمت و اندیشه

گزارش تاریخ فلسفه جدید در کشور ما

استاد دکتر رضا داوری اردکانی

تاریخ ورود فلسفه‌ی جدید اروپایی در ایران با ترجمه‌ی کتاب تقریر درباب روش به کاربردن عقل اثر دکارت آغاز شده و با تألیف کتاب سیرحکمت در اروپا تعیین پیدا کرده است. بعد از ترجمه‌ی اثر دکارت و مخصوصاً پس از انتشار کتاب سیرحکمت در اروپا- که کتاب دکارت ضمیمه جلد اول آن بود- و مخصوصاً با تأسیس دانشگاه تهران، اعتنا به فلسفه‌ی جدید و ترجمه‌ی آثار فلسفی کم و بیش در میان مترجمان پدید آمد؛ ولی چون مترجمان هیچ آشنایی یا آشنایی چندانی با فلسفه نداشتند، انتخاب کتاب و مقاله برای ترجمه ملاک درستی نداشت. گاهی مترجمان بر سبیل تفنّن کتابی را که برحسب اتفاق به دستشان رسیده بود، ترجمه می‌کردند و گاهی نیز مقاصد سیاسی در انتخاب کتاب برای ترجمه مؤثر بود. تعداد مترجمانی که فارغ از مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک و از روی فهم و درایت و باعلم و علاقه به ترجمه و نشر فلسفه پرداخته باشند، زیاد نبود یعنی تا این اواخر که معدودی از استادان فلسفه به آثار فلسفه‌ی اروپایی توجه کردند و کتاب‌هایی را برای ترجمه برگزیدند، فلسفه‌ی اروپایی را مترجمان غیرآشنا با فلسفه ترجمه کرده بودند. در حقیقت فلسفه‌ی جدید در ایران نهال ضعیفی بود که ریشه در خاک درک و فهم ما نداشت.

شاهد مدعا اینکه در حدود صدسال پیش از این بدیع‌الملک‌میرزا،شاهزاده‌فاضل‌قاجار با اشاره به آرای دکارت و لایب‌نیتس و کانت، از دو استاد بزرگ فلسفه، یعنی مرحوم ملاعلی‌اکبراردکانی و آقاعلی‌مدرس‌طهرانی، نظر خواسته بود. آن دو استاد چنان که از پاسخشان برمی‌آید، از اشاره پرسش‌کننده چیزی درک کرده بودند که بیگانگان با فلسفه حتی اگر با تفصیل مطالب هم آشنا می‌شدند، آن را در نمی‌یافتند. آن‌ها گفته بودند که این مطالب نظیر مطالب متکلمان است و علاقه‌ای به اطلاع بیشتر نشان نداده بودند. ما وقتی پاسخ دو استاد بزرگ فلسفه به پرسش بدیع‌الملک‌میرزا را درکتاب‌های بدیعه‌الهیه‌فی‌بیان‌الماهیه والوجود و بدایع‌الحکم را می‌خوانیم، ممکن است احساس

در حقیقت فلسفه‌ی جدید در ایران نهال ضعیفی بود که ریشه در خاک درک و فهم ما نداشت.

در اروپا نیز پس از انتشار مسیحیت یک تلقی شبه‌کلامی درباره‌ی فلسفه پیدا شد که براثر آن مسیحیت و فلسفه را در هم آمیختند و فلسفه را به درون کلیسا بردند. با این پیش‌آمد، فلسفه موقع ومقام رسمی پیدا کرد و کم و بیش در متن زندگی مردم قرار گرفت.

کنیم که استادان مزبور چندان اهمیتی به پرسش نداده و با سردی به آن جواب داده‌اند. اگر چنان که می‌گویند ملاعلی‌زنوزی چیزی از فلسفه‌ی دکارت نزد گوبینو آموخته بود، نمی‌بایست در پاسخ به اشاره‌ای اکتفا کند. شاید هم با شنیدن مطالب گوبینو مشابهتی میان فلسفه‌ی جدید اروپایی و علم کلام به نظرش رسیده باشد.

اما اینکه گوبینو در کتاب ادیان و فلسفه‌ها در آسیای‌وسطی گفته بود که حکمای ایران عطش دانستن فلسفه اسپینوزا و هگل دارند، معلوم نیست او این عطش را در که دیده و کدام حکیم ایرانی طالب دانستن آن فلسفه‌ها بوده است؛ ولی درهر صورت می‌توان تخیل کرد که اگر این استادان اعتزال نمی‌کردند و با فلسفه و فرهنگ اروپایی مواجه می‌شدند، نه فقط راه فهم فلسفه و اخذ علم هموار می‌شد؛ بلکه رابطه‌ی ما با اروپا و به طور کلی با غرب صورت دیگری پیدا می‌کرد. درست بگویم اگر در صدر تاریخ تجدد ما به فلسفه اعتنا شده بود، ما می‌توانستیم فرهنگ و علم و سیاست جدید را بازشناسیم و تکلیف خود را با آن معین کنیم؛ ولی نگاه ما به تجدد نگاه به سطح و ظاهر بود. ما فکر کردیم باید علم‌هایی را فراگیریم که با آن، وسایل معاش و رفاه فراهم می‌شود. به این جهت به فلسفه و حتی به علوم‌انسانی توجه نکردیم تا اینکه بعضی مترجمان به فلسفه به عنوان تفننی در ادبیات رو کردند و بعضی کتاب‌ها را به زبان غیرفنی برگرداندند. دوره‌ی جدید ترجمه آثار فلسفه دوره‌ی تفنن بود.

در دوره‌ی اول از همان ابتدا که فلسفه‌ی یونانی به عالم اسلام منتقل شد، اولاً، مترجمان فهم فلسفی داشتند و ثانیاً، این آثار خوانندگانی داشت که در فهم معانی فلسفی اهتمام کردند؛ یعنی توجه ایشان به فلسفه با رغبت و علاقه توأم بود. فلسفه و علم یونانی برخلاف علم و ادب، با پشتیبانی قدرت تمدنی و سیاسی به ایران و به عالم اسلام نیامد؛ بلکه کشش از این سو بود؛ چنان که طالبان علم آن را از هرجا که بود فرا می‌گرفتند. ولی در دوره‌ی جدید وضع قدری تفاوت داشت. در این دوره فلسفه از آن جهت که متعلق به عالم مقتدر غربی و از آثار این عالم بود، مورد توجه قرار گرفت؛ یعنی اگر در دوره‌ی اول اسلامی فلسفه و علم به خودی خود اهمیت داشت، این بار بیشتر نظرها متوجه آثار و فوایدی بود که غرب به آن رسیده بود وعلم و فلسفه را نیز برای آثار و فواید آن می‌آموختند و البته چیزی را که برای مقصد خاص فرا بگیرند، به آن دل نمی‌دهند وخوب فرا نمی‌گیرند؛ زیرا اگر دل در بند و گرو مقصد و مقصودی باشد وعلم را برای آن مقصد و مقصود بخواهد، جایی برای علم‌دوستی در آن باقی نمی ماند. به هر حال در دوره‌ی اول ترجمه، مترجمان خود معلم و مدرس فلسفه بودند، نه اینکه کتابی را ترجمه کنند و آن را به حال خود رها سازند. آن‌ها بیشتر به قصد تعلیم ترجمه می‌کردند و بیشتر علاقه به دانستن و تعلیم، ترجمه را ضروری کرده بود. ازهمان ابتدا که مترجمان شروع به ترجمه‌ی آثار فلسفی کردند، تعلیم فلسفه هم آغاز شد.

ابن‌ابی‌اصیبعه در کتاب طبقات‌الاطباء قطعه‌ای را از کتاب مفقود فارابی موسوم به «ظهورفلسفه» نقل می‌کند که نشان می‌دهد از همان آغاز دوره‌ی ترجمه، تدریس وتعلیم فلسفه دایر بوده است. بنابر نوشته: «...دو مرکز تعلیم وجود داشت: یکی، در روم و دیگری، در اسکندریه، تا اینکه مسیحیان تعلیم در روم را منع و ملغی کردند؛ اما در اسکندریه بحث و فحص باقی ماند. در اینجا پادشاه مسیحیان به این معنا نظر کرد و اسقف‌ها را جمع آورد، تا ببینند چه چیزها را باید نگاه داشت و کدام‌ها را مردود باید کرد. آنها تعلیم

می‌بینیم که یوحنابن‌حیلان ومتی‌بن‌یونس که مترجم فلسفه بوده‌اند، ابتدا شاگردی فلسفه کرده و بعد از آنکه آن را آموخته‌اند، به ترجمه و تعلیم پرداخته‌اند و البته با این همه در ترجمه‌های ایشان نقایص بسیار وجود دارد. پس در دوره‌ی جد ید که آن اندازه علاقه و آگاهی نبود، اگر نقص وعیب و غلط و اشتباه بسیار باشد، تعجب نباید کرد.

فلسفه حبّ دانایی است و حبّ دانایی، یعنی بستگی و تعلق داشتن به اصل و آغاز دانایی و همچنین گوش سخن نیوش داشتن. لازم نیست همه فلسفه بخوانند و مطالب آن را بپذیرند. این امر نه موجه است و نه عملی؛ امابه هر حال علم بدون علاقه وهمت به وجود نمی‌آید.

منطق راتا آخر آنالوطیقای اول جایز دانستند و مقرر گردید که آنالوطیقای ثانی تعلیم نشود... . بعد از ظهور اسلام تعلیم ازاسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مدتی در آنجا برقراربود تا یک معلم باقی ماند که دو نفر را تعلیم داد و آن دو با کتاب‌هایی که داشتند، از انطاکیه بیرون رفتند. یکی اهل حرّان بود و دیگری اهل مرو. مروی دو شاگرد تعلیم کرد، یکی ابراهیم‌مروزی و دیگر یوحنّابن‌حیلان و آن حرّانی‌اسرائیل اسقف و قُوَیری را تعلیم کرد... .

ابراهیم مروزی در بغداد مقیم شد و مِتی‌بن‌یونان (یونس) نزد او تلمّذ کرد و تا آخر اشکال وجودی را فرا گرفت.

می بینیم که یوحنابن‌حیلان ومتی‌بن‌یونس که مترجم فلسفه بوده‌اند، ابتدا شاگردی فلسفه کرده و بعد از آنکه آن را آموخته‌اند، به ترجمه و تعلیم پرداخته‌اند و البته با این همه در ترجمه‌های ایشان نقایص بسیار وجود دارد. پس در دوره‌ی جدید که آن اندازه علاقه و آگاهی نبود، اگر نقص وعیب و غلط و اشتباه بسیار باشد، تعجب نباید کرد.

برای اینکه بدانیم فلسفه در زمان ما چه وضعی دارد، باید پیشینه‌ی فلسفه در کشور خودمان را بشناسیم و بدانیم که فلسفه در جهان چه شأن و مقام دارد. از فلسفه‌ی اسلامی شروع کنیم. این فلسفه در آثار فارابی و ابن سینا تعین خاص پیدا کرد و پس از آنکه از سوی امثال غزالی و فخررازی که از دانایان زمان خود بودند، مورد چون‌وچرا قرار گرفت و نقد شد، فلسفه ازمیان نرفت؛ بلکه حکمت اشراقی پدید آمد و زمینه‌ای فراهم شد که فلسفه و علم کلام و عرفان با هم جمع شوند. این سعی از زمان خواجه‌نصیرالدین‌طوسی شدت پیدا کرد و تا دوران میرداماداسترآبادی ادامه یافت و ملاصدرای‌شیرازی با جمع فلسفه مشاء و حکمت اشراق و علم کلام و تصوف نظری، طرح جدیدی در فلسفه‌ی اسلامی درانداخت. در اروپا نیز پس از انتشار مسیحیت یک تلقی شبه‌کلامی درباره‌ی فلسفه پیدا شد که براثر آن مسیحیت و فلسفه را در هم آمیختند و فلسفه را به درون کلیسا بردند. با این پیش‌آمد، فلسفه موقع ومقام رسمی پیدا کرد و کم و بیش در متن زندگی مردم قرار گرفت. اروپاییان قرون وسطی علاوه بر اینکه به منابع فلسفه موجود در نزد مسیحیان دسترسی یافتند، ازتحقیقات فلاسفه‌ی اسلامی هم استفاده کردند و فلسفه‌ی کلیسایی قرون وسطی را به وجود آوردند.

در رنسانس بینش تازه‌ای پدید آمد و بزرگانی مثل گالیله و دکارت عالمی را کشف کردند که به قول گالیله با قلم ریاضی رقم خورده است و از زمان ایشان فلسفه ره‌آموز علم و سیاست و به طور کلی تمدن شد. متفکران قرن هیجدهم طرح جامعه‌ی جدید و "بشرآزاد" و "حقوق‌بشر" را درانداختند و بعضی از ایشان چنان خوش‌بین بودند که می‌پنداشتند با علم تمام مسائل حل می‌شود و فقر وجنگ و بیماری از میان می‌رود و آدمیان با صلح و سلامت و رفاه در بهشت زمینی به زندگی جاوید می‌رسند. این عالم رویایی متحقق نشد؛ اما بشر در راه تسخیر طبیعت ومهارکردن قوای سرکش آن، پیروزی‌هایی به دست آورد و نظم جدیدی در زندگی بشر و جامعه‌ی بشری پدید آمد. کانت مبانی علم و اخلاق عالم را مورد تحقیق قرار داد و هگل پایان این عالم را مرحله‌ی تحقق روان مطلق و آزادی دانست؛ اما با ظهور نیچه نشانه‌های شک ظاهر شد و چیزی نگذشت که مبانی ریاضیات و علوم مورد پرسش قرار گرفت، به طوری که خوش‌بینی قرن هیجدهم و اعتقاد قرن نوزدهم به تزلزل افتاد. یعنی نه فقط مبانی اخلاق و فلسفه مورد چون‌وچرا قرار گرفت؛ بلکه یقین علمی و اعتقاد به علم نیز متزلزل

این فلسفه در آثار فارابی و ابن‌سینا تعین خاص پیدا کرد و پس از آنکه از سوی امثال غزالی و فخررازی که از دانایان زمان خود بودند، مورد چون و چرا قرار گرفت و نقد شد، فلسفه ازمیان نرفت؛ بلکه حکمت اشراقی پدید آمد و زمینه‌ای فراهم شد که فلسفه و علم کلام و عرفان با هم جمع شوند. این سعی از زمان خواجه‌نصیرالدین طوسی شدت پیدا کرد و تا دوران میرداماداسترآبادی ادامه یافت و ملاصدرای‌شیرازی با جمع فلسفه مشاء و حکمت اشراق وعلم کلام و تصوف نظری، طرح جدیدی در فلسفه‌ی اسلامی درانداخت.

حوزه‌ی وین به قصد دفاع از یقین علمی و بازگرداندن اعتبار علم تشکیل شد و اعضای آن با اینکه برای دفاع از علم و یقین بودن احکام علمی جهد بسیار کردند، به مقصودی که داشتند، نرسیدند. کارنامه‌ی پژوهش‌های کارناپ که نامدارترین و پرکارترین عضو این حلقه بود، نشانه و گواه این معناست.

شـد. آیا این پایان فلسـفه بود؟ در اینجـا نمی‌توان به این بحـث پرداخت. حتی در باب فلسـفه‌ی معاصر هم باید به اشـاره‌ای اکتفا کرد. در شرایطی که طرح دکارتی فلسفه و یقین سـوبژکتیو خلل پذیرفته بود، هوسرل به قصد احیا و تجدید فلسفه، پدیدارشناسی را تأسیس کرد. پدیدارشناسی تحول بزرگی در تفکر قرن بیستم بود و با آن فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی اخلاق وجهه و صورت خاص پیدا کرد و تحولی درعلوم اجتماعی و حتی در روان‌پزشکی پدید آمد. شاگرد و دوست هوسرل، ماکس‌شلر تحقیقات عمیقی در فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین انجام داد و اساس دیگری در فلسفه‌ی علوم انسانی گذاشت.

یکـی دیگـر از حوزه‌های مهم فلسـفه‌ی قرن بیسـتم پراگماتیسـم است. در پراگماتیسم مشکل یقین و حقیقت به صلاح عملی و اعتقاد تحویل شـده اسـت؛ یعنی در نظر فیلسـوف پراگماتیسـت، علم بدان جهت درست است که بـا تجربه‌ی عملی و روال زندگی موافق اسـت و اعتقاد هم از آن جهـت که دل را آرام و مطمئن می‌سـازد، پذیرفتنی اسـت. پیرس و ویلیام‌جیمـز و جان‌دیوئی از بـزرگان این حوزه‌ی فلسـفه‌ی آمریکایی‌اند کـه در باب منطق و علم و دین و سیاست و تربیت و آزادی رسالات و کتب مهمی نوشته‌اند. اکنـون نیز در آمریـکا حوزه‌ی پراگماتیسـم نو که تحت تأثیر ویتگنشـتاین و هیدگـر تحول یافته است، نفوذ دارد و نامدارانی مثل ریچاردرورتـی و دریفوس در طریـق آن تفکـر و تحقیق می‌کنند.

اما حوزه‌ی وین به قصد دفاع از یقین علمی و بازگرداندن اعتبار علم تشکیل شد و اعضای آن با اینکه بـرای دفاع از علم و یقین بودن احکام علمی جهد بسـیار کردند، به مقصودی که داشتند، نرسیدند. کارنامه‌ی پژوهش‌های کارنـاپ کـه نامدارتریـن و پرکارتریـن عضو این حلقه بود، نشانه و گواه این معناست. اکنون دیگر پوزیتیویسم منطقی (حوزه‌ی وین) نماینده‌ی برجسته‌ای ندارد و ای.جی.آیر که در جوانی آثار مؤثری در تأیید این حوزه‌ی فلسـفی نوشت، اخیراً آثار و افکار دوره‌ی جوانی خود و ازجمله مطالب کتاب زبان،حقیقت‌ومنطق را قابل بحث و تشکیک دانسته و بیشتر به پژوهش‌های تاریخی در فلسفه رو کرده است. حوزه‌ی وین در ابتدا به آراء و افکار ویتگنشـتاین علاقه نشان داد و حتی کتاب تراکتاتوس او را در مجالس حوزه می‌خواندند و تفسیر می‌کردند؛ اما فلسـفه ویتگنشـتاین در حدود پوزیتیویسم منطقی محدود نمی‌شـود و برای دفاع از چیزی و مخالفت با رأی و نظری اظهار نشـده بود. به عبارت دیگر، فلسفه‌ی ویتگنشـتاین پیچیده‌تر از آن بود که اعضای حوزه‌ی وین و راسل – که استاد رسمی ویتگنشتاین بود- می‌پنداشتند و به این جهت تأثیر او در فلسـفه‌ی معاصر از حدود حوزه‌ی وین و آرای راسل و فلسفه‌ی تحلیل زبان تجاوز کرد.

فلسفه‌ی اگزیسـتانس نیز در قرن بیستم توسعه و نفوذ بسیار پیدا کرد. این فلسفه که در ابتدا مدافع جلوه وجود فرد آدمی در مقابل سیستم عقلی بود و تذکر می‌داد که چگونه بشر در سیستم‌هایی مانند ایده‌آلیسم هگل گم و نابود شده اسـت، به تفکـر آماده‌گر آینده مبدل شد. به نظر یکی از بزرگان این حوزه‌ی فلسفی «درعصری که اطلاعات در باب بشـر بیش از هرزمان دیگری اسـت و این اطلاعات به بهتریـن نحو بیان و منتشـر می‌شـوند، علم ما به ذات و حقیقت آدمی از همیشه مبهم‌تر و پوشیده‌تر است».

در فلسـفه‌های قرن بیستم، زبـان جـای خاصـی دارد و حوزه‌ای هم به نام فلسفه تحلیل زبان پدید آمده اسـت. پیروان این حوزه، فلسفه را سوءتفاهمی می‌داننـد که از ابهام و بی‌دقتی در زبـان برخاسـته اسـت. در فلسفه‌ی برگسن و در مذاهب و حوزه‌های نوکانتی و نومارکسی

در قرن بیستم با اینکه گفته‌اند فلسفه به پایان راه خود رسیده است، فلسفه‌های مختلف وجود دارد و شمار فیلسوفان نیز بسیار است؛ اما مسئله‌ی مهم و اساسی که هر فیلسوف بزرگی را به خود مشغول کرده است، تزلزل درمبانی علم و عمل و در بنیان عالم موجود (عالم مدرن) و تأمل در امکاناتی است که فراروی بشر قرار دارد.

دکتر داودمنشی‌زاده، رهبر حزب سومکا، که خیال می‌کرد آثار ارتگای‌گاست، فیلسوف اسپانیایی، مبنای سیاست حزب او تواند بود، چند رساله این فیلسوف را یکی در باب تکنیک -به نام دوراندیشی در تکنیک- و دیگر راجع به روشنفکران -به نام انتکتوئل- و دیگری طغیان توده‌ها و کمونیسم و لیبرالیسم به فارسی ترجمه کرد.

و در استروکتورالیسم، حیات و انسان و زبان و زمان و تاریخ از مسائل عمده است. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که فلسفه مجموعه‌ای از مسائل و مباحث که فلاسفه در طول تاریخ پیش آورده باشند، نیست. فلسفه، گفت وجود در گوش بشر به زبان زمان است و متفکران در حقیقت سخنگویان وجودند. آنان بدان جهت سخنگوی وجود و برخوردار از تفکرند که درگوش و زبان با زمان وفاق و همنوایی دارند.

در قرن بیستم با اینکه گفته‌اند فلسفه به پایان راه خود رسیده است، فلسفه‌های مختلف وجود دارد و شمار فیلسوفان نیز بسیار است؛ اما مسئله‌ی مهم و اساسی که هر فیلسوف بزرگی را به خود مشغول کرده است، تزلزل در مبانی علم و عمل و در بنیان عالم موجود (عالم‌مدرن) و تأمل در امکاناتی است که فراروی بشر قرار دارد. در این وضع بعضی از متفکران به تأمل و تفکر پرداخته و گروهی نیز به فکر چاره‌جویی و رفع مشکل افتاده و به جای فلسفه و به نام آن، ایدئولوژی ساخته‌اند. فی‌المثل حوزه‌ی وین به قصد دفاع از یک عقیده (اینکه احکام علمی یقینی است) به وجود آمد و تحقیقاتی که اعضای حوزه کردند، همه برای تأیید و اثبات آن عقیده بود. اگر می‌بینیم حوزه‌ی وین خوش درخشید، ولی دولت مستعجل بود، از آن روست که ایدئولوژی زود به شهرت می‌رسد و پراکنده می‌شود و برخلاف فلسفه که آرام آرام و به تدریج نفوذ می‌کند و به عمق می‌رود، در سطح می‌ماند و ریشه نمی‌دواند. این است که ایدئولوگ‌ها زود به شهرت می‌رسند؛ اما به اندازه‌ی متفکران در تاریخ نفوذ نمی‌کنند. در عصر حاضر نیز می‌بینیم که فلسفه تحت تأثیر متفکرانی است که تفکر را با ایدئولوژی خلط نکرده‌اند -از این سخن نباید تحقیر ایدئولوژی یا انکار اهمیت آن دریافت شود- و از میان آنان می‌توان لودویگ ویتگنشتاین و مارتین هیدگر آلمانی را نام برد. این دو با اینکه در ظاهر قرابتی با هم ندارند، تأثیرشان در تفکر معاصر و به خصوص در آرای پست‌مدرن و پست‌استروکتورالیست آشکار است. علاوه بر این هر سال ده‌ها و شاید صدها کتاب در باب فلسفه این دو فیلسوف نوشته می‌شود.

۲ تاریخ فلسفه‌ی جدید درکشور ما اخذ و اقتباس پراکنده و احیاناً از روی تفنّن یا به حکم الزام‌های سیاسی و در بهترین صورت تألیف و ترجمه به قصد تدریس و آموزش بوده است. مترجمان ما کمتر از روی درک و علاقه و بیشتر براثر انگیزه‌ها و دواعی خارجی کتاب انتخاب و ترجمه کرده‌اند. چنان که قبلاً نیز گفته‌ایم، کنت‌دوگوبینو فکر می‌کرد که چون تفکر دکارت اروپایی خالص است، در ایران منشأ تحول می‌شود و با این گمان به ملّااسحاق‌لازار تکلیف کرد که کتاب تقریر...او را به فارسی برگرداند. شاید افضل‌الملک‌کرمانی هم که دوباره این کتاب را از ترکی عثمانی ترجمه کرد، مثل استاد خود مرحوم سیدجمال‌الدین‌اسدآبادی این نظر دکارت را پذیرفته بود که ریشه درخت علم، مابعدالطبیعه (فلسفه یا علم کلی) است و شاید می‌پنداشت که با نشر اثر دکارت ریشه علم را در زمین فکر ایران و ایرانی می‌نشاند. ولی مشکل این بود که آنچه درعلم وعمل و تفکر غربی پیش آمده بود، با نظر سطحی شناخته نمی‌شد و به این جهت کسانی که کم و بیش با غرب آشنا شده بودند، نمی‌توانستند دراندیشه‌ی استوار کردن ریشه باشند. طبق رأی دکارت، فلسفه، ریشه‌ی درخت علم است پس اگر ریشه در زمین مستحکم نشود، درخت هم در زمین تازه پا نمی‌گیرد و جوانه نمی‌زند و بروبار نمی‌دهد. ولی اسلاف ما چگونه می‌توانستند درخت دانش و تمدن جدید را به کشور خود بیاورند و در زمین آن غرس کنند؟

وقتی می‌گویند مابعدالطبیعه اساس علم و تمدن جدید بوده است، نباید گمان کرد که به صرف ترجمه و تعلیم و نشر بعضی آثار فلسفی بنای علم استوار می‌شود. فلسفه مقدمه‌ای برای آموزش علم نیست و آن را در روش پژوهش علمی نمی‌توان منحل کرد. فلسفه حبّ دانایی است و حبّ دانایی، یعنی بستگی و تعلق داشتن به اصل و آغاز دانایی و همچنین گوش سخن نیوش داشتن. لازم نیست همه فلسفه بخوانند و مطالب آن را بپذیرند. این امر نه موجه است و نه عملی؛ امابه هر حال علم بدون علاقه وهمت به وجود نمی‌آید. فلسفه‌ی جدید بیان علاقه‌ای به موجود و جهان است که اگر آن پیوند و علاقه به وجود نیامده بود، علم و سیاست و تمدن قدیم هم به وجود نمی‌آمد. فلسفه حرف نیست، بلکه گزارش یک نسبت است و با این نسبت معنا دارد.

فلسفه، گفت وجود در گوش بشر به زبان زمان است و متفکران در حقیقت سخنگویان وجودند. آنان بدان جهت سخنگوی وجود و برخوردار از تفکرند که درگوش و زبان با زمان وفاق و همنوایی دارند.

«درعصری که اطلاعات در باب بشر بیش از هرزمان دیگری است و این اطلاعات به بهترین نحو بیان و منتشر می‌شوند، علم ما به ذات و حقیقت آدمی از همیشه مبهم‌تر و پوشیده‌تر است»

۳ اخذ و اقتباس فلسفه با چند وجهه نظر صورت پذیرفته است: اول وجهه نظر سیاسی و ایدئولوژیک بود. کنت‌دوگوبینو و بعضی دیگر از مترجمان اوایل دوران ترجمه، وجهه نظر ایدئولوژیک داشتند. بعضی از احزاب سیاسی نیز آثاری را که پشتوانه‌ی مرام سیاسی آنان بود، ترجمه کردند؛ چنان که حزب توده و به طور کلی احزاب چپ به نشر آثار مارکس و انگلس و بعضی دیگر از نویسندگان مارکسیست پرداختند و دکتر داودمنشی‌زاده، رهبر حزب سومکا، که خیال می‌کرد آثار ارتگای‌گاست، فیلسوف اسپانیایی، مبنای سیاست حزب او تواند بود، چند رساله این فیلسوف را یکی در باب تکنیک -به نام دوراندیشی در تکنیک- و دیگر راجع به روشنفکران -به نام انتکتوئل- و دیگری طغیان توده‌ها و کمونیسم و لیبرالیسم به فارسی ترجمه کرد. نکته شایان توجه آن است که در سال‌های نهضت ملی ایران، بعضی از اعضای جوان جبهه ملی به این فکر افتادند که برای ایجاد زمینه فرهنگی سیاست ملی آثار مهم فلسفه را به فارسی ترجمه کنند. آن‌ها خود این مهم را به عهده گرفتند و از ترجمه‌ی آثار افلاطون آغاز کردند و با همت این کار را ادامه دادند. در این تلقی گرچه نظر سیاسی درکار بوده است،اما فلسفه را وسیله‌ی رسیدن به مقاصد سیاسی ندانسته‌اند؛ بلکه موقتاً از سیاست اعراض کرده‌اند تا اساس و بنای آن را مستحکم سازند. کتاب‌های دیگری نیز با این وجهه نظر ترجمه و منتشر شد.

دوم، وجهه نظر ادبی بود یا بهتر بگوییم، وجهه نظر اهل تفنن در ادبیات بود. اولین ترجمه‌های آثار فلسفی نیز با این وجهه نظر صورت گرفته است. این ترجمه‌ها غالباً غیر دقیق و بعضی هم فقط نام ترجمه دارد؛ چنان که اگر کسی ترجمه فارسی کتاب دشوار فهم وجودوعدم ژان پل سارتر را با اصل آن مطابقت دهد، حکم مزبور را که در ظاهر شدید به نظر می‌رسد، تصدیق می‌کند. البته تمام مترجمان حرفه‌ای را با یک چوب نباید راند و در مورد ایشان یکسان نباید حکم کرد. در میان آنان اشخاص فاضل و صاحب وسواس و دقت نیز پیدا می‌شوند. اینان هرچند آثار ادبی و تاریخی را بالنسبه خوب ترجمه کرده‌اند، در ترجمه‌ی آثار فلسفه کمتر توفیق یافته‌اند.

سوم، وجهه نظر دانشگاهی و آموزشی است که نزد استادان و مدرسان فلسفه پدید آمد. استادان فلسفه به تدریج آثاری از ارسطو، دکارت، اسپینوزا، جان لاک، بارکلی، هیوم، کانت، هگل، برگسن، جان دیوئی، هیدگر، ژیلسون و گادامر ترجمه کردند و داوطلبان دکتری رساله هایی در باب هیدگر، سارتر، مرلوپونتی، کواین، فوکو، گادامر، رورتی و...نوشتند. بعضی آثار در تاریخ فلسفه و در شرح آرای فیلسوفان نیز به صورت کتاب درسی یا کمک درسی به فارسی درآمد که اهمّ آن‌ها عبارت است از:

جزء اول تاریخ فلسفه امیل‌برهه (جزء دوم این کتاب تاریخ فلسفه قرون وسطی دوره‌ی تجدد) اخیراً توسط دکتر یحیی‌مهدوی ترجمه و تلخیص و منتشر گردیده است. جلد اول مربوط به دوره‌ی فلسفه ی جدید را نیز آقای اسماعیل‌سعادت ترجمه کرده است. روح‌فلسفه قرون‌وسطی نوشته ژیلسون و دروه تاریخ فلسفه‌ی کاپلستون، کتب و مقالاتی در باب تفکر پیش از سقراط و در باب فلسفه‌ی سقراط و افلاطون و ارسطو و شکاکان یونان و فیلسوفان تجربی مذهب و کانت و هگل. در دوره‌ی دکتری فلسفه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نیز رساله‌های دکتری بیشتر نوعی فلسفه تطبیقی بود. کتاب نفس ارسطو و اخلاق نیکوماخوس و کتاب طبیعت ارسطو و اخلاق اسپینوزا و مبانی بابعدالطبیعه اخلاق و تمهیدات کانت را نیز داوطلبان دکتری ترجمه و تفسیر کردند.

کانت مبانی علم و اخلاق عالم را مورد تحقیق قرار داد و هگل پایان این عالم را مرحله‌ی تحقق روان مطلق و آزادی دانست؛ اما با ظهور نیچه نشانه‌های شک ظاهر شد و چیزی نگذشت که مبانی ریاضیات و علوم مورد پرسش قرار گرفت، به طوری که خوش‌بینی قرن هیجدهم و اعتقاد قرن نوزدهم به تزلزل افتاد. یعنی نه فقط مبانی اخلاق و فلسفه مورد چون و چرا قرار گرفت؛ بلکه یقین علمی و اعتقاد به علم نیز متزلزل شد.

وقتی به فهرست کتب ترجمه شده‌ی فلسفی نگاه می‌کنیم، در می‌یابیم که ملاک ومیزان و نظم و تناسبی به خصوص در انتخاب آثار فلسفی برای ترجمه وجود نداشته و اصل الاهم‌فالاهم رعایت نشده و آثار بی‌اهمیتی را گاهی دو مترجم جداگانه ترجمه کرده و انتشار داده‌اند.

۴ اکنون با نظر دیگری به تاریخ ترجمه فلسفه‌ی اروپایی در ایران بنگریم و ببینیم از آثار مهم فلسفه چه چیزها ترجمه شده و چگونه و به چه صورت به فارسی درآمده و چه چیزها هنوز ترجمه ناشده مانده است و آیا انتخابی صورت گرفته و ملاکی برای انتخاب وجود داشته یا مترجمان بدون در نظر داشتن ضابطه و رعایت قاعده و ملاکی به ترجمه پرداخته‌اند. قبل از اینکه کتب و آثار فلسفه ترجمه شود، مطالبی به طور متفرق درباره‌ی فلسفه و فیلسوفان اینجا و آنجا نقل می‌شده است. میرعبداللطیف‌شوشتری صاحب کتاب تحفه‌العالم که در حوالی سال‌های ۱۸۰۱- ۱۸۰۳ م تألیف شده است، اشاراتی به حکما و دانشمندان یوروپ و فرنگستان دارد و در مورد اعتقاد حکیمان نوشته است:

به وحدانیت خدای احد اقرار کنند و باقی اصول را از رسالات و معاد و غیرهما مانند نماز و رفتن به کلیسا را افسانه دانند و... طایفه ای ... نفی واجب کنند و اموال و نسا را بریکدیگر مباح دانند و به قدم عالم غلوّی عظیم دارند و همواره راه شقاوت و طریق گمراهی پویند.[۱]

این قبیل نقل قول‌ها چندان کلی است که نمی‌توان آن‌ها را درست یا نادرست خواند. اما گوبینو چیزهایی در شناخت نادرست آرا و اقوال فلسفی و صاحبان آن‌ها نقل می‌کند که به حکایت بیشتر شباهت دارد تا به تاریخ؛ مثلاً نوشته است:

از جمله چیزهایی که من از میرزای فوق‌الذکر شنیدم، شرح حال ولتر نویسنده‌ی معروف ما بود. من خوب می‌دانم که این نویسنده نامی را روس‌ها به ایرانیان معرفی کرده‌اند و ممکن است معرفی آن‌ها ناقص بوده یا اینکه خود ایرانیان او را چنین به نظر آورده باشند. به هر حال ولتری که ایرانیان می‌شناسند، غیر از آن ولتری است که... . در هر صورت این است شرح حال ولتری که در آسیا معروف شده است. شخصی که شرح حال او [ولتر] را برای من نقل می‌کرد... به من می‌گفت که ولتر نویسنده فرانسوی، مرد بسیار عجیب، یعنی یک آدم شریر و اوباش و شورش‌طلب و به تمام معنا مفسده‌جو بوده است. غالباً یقه‌ی پیراهن را باز می‌کرده و کلاه خود را کج می‌گذارده و دست به یقه در بازارها گردش‌کنان عربده می‌کشیده است. روزها غالباً در نزد ارمنی‌ها به سر می‌برده و در آشامیدن شراب و عرق افراط می‌کرده ... مخصوصاً نسبت به آخوندها کینه‌ی عجیبی در دل داشت و به هر یک از آنها که بر می‌خورد، به اندازه‌ی امکان آزار می‌رسانید و از تحقیر و استهزای آنها فرو گذار نمی‌کرد و ملّاها پیوسته از شرارت او به رئیس پلیس شکایت می‌کردند. اما او شیطان غریبی بود... در مواقعی که خلق و خوی خوشی داشت، به ساختن اشعار و سرود هایی می‌پرداخت که هنوز هم می‌خوانند. در این اشعار و سرودها بیشتر به ملّاها حمله می‌کند... در هر حال یکی از اوباشان و هرزه‌گران هولناک بوده است[۲].

آنچه محرز است اینکه ایرانیانی که در آن زمان به فرنگ رفته بودند، با نام بعضی از نویسندگان قرن هیجدهم یا بعضی از اقوال آنان آشنا شده بودند ومخصوصاً نام ولتر و منتسکیو را زیاد به زبان می‌آوردند و حتی کتابی ازمنتسکیو را ترجمه کردند و محمدحسن‌خان‌اعتمادالدوله در سال ۱۳۰۴ ه.ق. رساله‌ای در باب ولتر نوشت. با اینکه در این رساله جمله‌هایی مانند: «ولتر خود ازاساطین کفر و شیاطین زندقه بود» آمده است، قصه و افسانه نبافت وحتی نقل‌های مسخره‌ای را که گوبینو به گویندگان ایرانی نسبت می‌داد، تاحدی تدارک کرد. رساله«غصن‌مثمر» در ترجمه ولتر، اثر اعتمادالسلطنه اولین کتابی است که در باب یک فیلسوف دوره‌ی جدید به زبان فارسی نوشته شده است[۳].

۵ اگر دوره‌یاخیر ترجمه را با وضع ترجمه در آغازدوره‌ی اسلامی قیاس کنیم، شاید وضع دوره‌ی اخیر را بهتر درک کنیم . دردوره‌ی اول ترجمه، یعنی دراوایل دوره‌ی اسلامی، بیشتر آثار ارسطو به عربی ترجمه شد، اما از آثار افلاطون فقط بعضی گزارش‌های کوتاه مثل خلاصه کتاب ولایت‌نامه(جمهوری) و خلاصه نوامیس و خلاصه طیماؤس به دست مسلمانان رسید. علاوه بر اینها بعضی از اجزا و قطعات کتاب تاسوعات‌افلوطین به نام اثولوجیا -منسوب به ارسطو- و یکی دو رساله از نو افلاطونیان که اینها نیز به ارسطو نسبت داده می‌شد، به عربی برگردانده شد.

دردوره‌ی اخیر هم بعضی قطعات و کلمات متفکران یونانی پیش ازسقراط و تمام آثارافلاطون و کتابهای قانون اساسی آتن، سیاست، اخلاق نیکوماخوس، مابعدالطبیعه، کتاب نفس، طبیعت ارسطو و تاسوعات افلوطین ترجمه شده است. زفلسفه پس از ارسطو تا پایان دوره قرون وسطی، اعترافات سنت‌اوگوستین وتسلای‌فلسفه بوئسیوس و یکی

توجه به پوپر بیشتر جهات و دلایل سیاسی داشت. پوپر گرچه طرح مسئله را آغاز علم می‌دانست، اما خودش مسئله نداشت؛ بلکه نوشته‌هایش یکسره پاسخ بود و پاسخ‌های قاطع می‌داد. به نام علم و آزادی که هر دو عزیز و شریف‌اند، حرف می‌زد. به این ترتیب، دیگر برای مقبول‌افتادن چیزی کم نداشت. کسی را به زحمت جستجو و تفکر نمی‌انداخت و با هدیه‌ی مفاهیم علم و آزادی، درد دوری از دانش و آزادی را تسلی می‌داد.

اما از اوان مشروطه تاکنون و به‌خصوص از آغاز قرن اخیر، وجهی از مد و شهرت‌طلبی بر پرداختن ونپرداختن ما به فلسفه حاکم بوده است؛ چنان که گاهی وقتی یک کتاب از یک نویسنده فلسفی را ترجمه می‌کردند، مترجمان دیگربه سراغ کتابهای دیگر آن نویسنده می‌رفتند.

دو رساله از سن‌توماس‌آکوئینی ترجمه ومنتشر شده است.

از دکارت عــلاوه بر تقریر در باب روش به کار بردن عقل در سال‌های اخیر کتاب‌ها و رسالات تأملات و اصول فلسفه و قواعد هدایت ذهن و انفعالات نفس و از پاســکال تفکرات و از اسپینوزا کتاب اخلاق (۲بار) و رساله در اصلاح فاهمه و شرح اصول فلسفی دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی و بعضی رســالات کوچک و از لایب‌نیتس، منادلــوژی و از جان‌لاک خلاصه رساله در باب فهم بشر واز بار کلی رساله در اصول علم انسانی و سه گفت‌وشنود و از دیویدهیوم تاریخ طبیعی‌دین و تحقیق در علم انسانی به فارسی ترجمه شده است. از آثار قرن هیجدهم فرانســه کتاب‌های قرار داداجتماعی، نوول هلوئیز و اعترافات از ژان‌ژاک‌روســو و دو کتاب مهم از مونتســکیو یعنی روح‌القوانیــن و علل‌عظمت‌وانحطــاط روم و چندین کتاب از ولتر (فرهنگ‌فلســفی، کاندید و...) و نوشته‌هایی از دیدرو ترجمه شده است. آثار این نویسندگان از اوایل تماس فرهنگی با اروپای متجدد مــورد نظر منورالفکرهای ایرانی بوده و بعضی از آثار دوران منورالفکری اروپا در همان دوران، ترجمه شــده بود که متأســفانه آن آثار اکنون در دسترس نیســت و این خود یکی از مســائل قابل مطالعه تاریخ اخیر کشــور ماست. ما به درستی نمی‌دانیم و نمی‌پرسیم که چرا این کتاب‌ها و ترجمه‌ها حتی در کتابخانه‌ها یافت نمی‌شود. کتــاب را برای خواننده‌اش می‌نویســند و ترجمه می‌کنند. کتابــی که خواننده نــدارد حفظ نمی‌شــود و اثر نمی‌کند. کتاب‌های فلســفه‌ی اروپایی تا وقتی که دانشــگاه تأسیس نشــده بود، خواننده نداشــت. از آن پس کســانی بیشتر به عنوان تکلیف درســی نظری به آن کتاب‌ها انداختند. اولین اثری که از کانت ترجمه شد، مقدمه کتاب نقادی‌عقل‌محض بود که در مجموعه‌ای به نام فلسفه‌نظری انتشار یافت. سپس تمــام کتاب نقادی و همچنیــن تعلیم‌وتربیت ، تمهیدات و مبانی مابعدالطبیعی‌علم‌اخلاق به فارسی درآمد. (اخیراً نیز مقاله «منورالفکری‌چیست؟» و نقدهای دوم و سوم کانت و همچنین کتاب دین در حدود عقل صرف نیز ترجمه شــده است). از آثار فیشته و شلینگ چیزی ترجمه نشده و از آثار هگل فقط قسمتی از تاریخ فلســفه و مقدمه کتاب پدیدار شناسی‌روان و مقدمه‌ی کتاب زیباشناسی و عقل در تاریخ و پدیدارشناسی روان را ترجمه کرده‌اند.

با اینکه فهم نوشــته‌های نیچه دشــوار است، چون زبان نوشته‌هایش با زبان اسلاف فیلسوفش تفاوت دارد، بیشتر به ســراغ او رفته و تعداد بیشتری از آثارش را ترجمه کرده‌اند. در حدود پنجاه سال پیش دکتر هوشیار فصلی از کتاب اراده به‌سوی قدرت (یا به تعبیر مترجم محترم اراده معطوف به قدرت) را ترجمه کرد. کتاب چنین گفت زرتشت هم دو بار ترجمه شــد. علاوه بر این کتاب غروب بتها و دجّال و ورای نیک‌وبد (یا به تعبیر مترجم فراسوی نیک‌وبد)، تبارشناسی اخلاق و برداشتی از فلسفه در عصر تراژدی نیز ترجمه شده است.

از آثار فیلســوفان قرن بیســت مقاله «خنده» و رســاله «معلومات بی واســطه خــود آگاهی(اززبان انگلیســی)» و کتاب‌هــای دو سرچشــمه دین و اخلاق و تحــول خلّاق از برگســن و کتاب صورت‌های تجربه دینی و پراگماتیسم از ویلیــام جیمز و کتاب‌های دموکراســی و تربیت و منطق از جان دیوئی و بســیاری از آثار راسل و سارتر و پوپر و بعضی از نوشته‌های یاسپرس، وایتهد، مارکوزه، کاسیرر، هانا آرنت، کارناپ، آیر، رورتی، لیوتار، فوکو، دریدا، کواین، دلوز، گادامرو بودریار را ترجمه کرده‌اند و اخیراً به نوشته‌های ژیژک بسیار اعتنا شده است.

رسالات مفرده‌ای نیز در شرح و تفسیر فلسفه‌ی افلاطون، ارسطو، افلوطین، بیکن،دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، کانت، هــگل، نیچه (مثلاً دوره فلســفه برای همــه) و همچنین کتاب‌هایی در باب حوزه‌ها و مذاهب فلســفی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم و نئوپوزیتیویسم ترجمه یا تألیف شده اســت. از بعضی کتاب‌های درسی مفید هم باید یاد کرد که استادان دانشــگاه‌ها ترجمه یا تألیف کرده‌اند که مهم‌ترین آنها بحــث در مابعدالطبیعه اثر ژان‌وال و پدیدارشناســی و فلســفه‌های هســت‌بودن ترجمه دکتر یحیی‌مهدوی است. وقتی به فهرست کتب ترجمه‌شده‌ی فلسفی نگاه می‌کنیم، در می‌یابیم که ملاک ومیزان و نظم و تناســبی به خصوص در انتخاب آثار فلســفی برای ترجمه وجود نداشــته و اصل الاهم‌فالاهــم رعایت نشــده و آثار بی‌اهمیتــی را گاهی دو مترجم جداگانه ترجمه کرده و انتشار داده‌اند.

بسیاری از آثار ترجمه شده را کسانی ترجمه کرده‌اند که از عمق و وســعت و اهمیت مباحث فلسفه اطلاع نداشــته و بعضاً با مقدمــات آن هم آشــنا نبوده‌اند. به این

بسیاری از آثار ترجمه شده را کسانی ترجمه کرده‌اند که از عمق و وسعت و اهمیت مباحث فلسفه اطلاع نداشته و بعضاً با مقدمات آن هم آشنا نبوده‌اند. به این جهت طبیعی است که تشخیص ندهند کدام کتاب برای ترجمه مناسب‌تر است. اگر به فهرست نام کتب ترجمه شده و مترجمان آن کتاب‌ها نظر افکنیم، متوجه می‌شویم که تعداد مترجمانی که به مطالب ترجمه‌ی خود علاقه و با آن آشنایی داشته‌اند، اندک است. یک مترجم نامدار آثار ادبی و تاریخی که یک کتاب دشوار فهم فلسفه را ترجمه کرده است، می‌گفت وقتی ترجمه آن کتاب را آغاز کردم، هیچ چیز از فلسفه نمی‌دانستم و البته او از این حیث تنها و منفرد نیست.

جهت طبیعی است که تشـخیص ندهند کدام کتاب برای ترجمه مناسب‌تر است. اگر به فهرست نام کتب ترجمه‌شده و مترجمان آن کتاب‌ها نظر افکنیم، متوجه می‌شـویم که تعداد مترجمانی که به مطالب ترجمه‌ی خود علاقه و با آن آشـنایی داشته‌اند، اندک است. یک مترجم نامدار آثار ادبی و تاریخی که یک کتاب دشـوار فهم فلسفه را ترجمه کرده اسـت، می‌گفت وقتی ترجمه آن کتـاب را آغاز کردم، هیچ چیز از فلسفه نمی‌دانستم و البته او از این حیث تنها و منفرد نیست. وقتی از میان هزاران دانشجوی اعزامی به خارج تعداد کسانی که در خارج از کشور فلسفه خوانده‌اند، انگشت‌شمار است، چگونه می‌توان توقع داشت که ترجمه‌ی آثار فلسفه‌ی غربی میزان و ضابطه داشته باشد و در آن تناسب و جامعیت در نظر گرفته شود. چنانکه اشاره کرده‌ایم، استادان فلسفه‌ی اسلامی به فلسفه‌ی جدید اروپایی روی خوش نشان ندادند و از میـان محصلانی که برای تحصیل بـه اروپا رفتند، جز یکی دو نفر فلسـفه نخواندنـد؛ پس طبیعی بود که ترجمه فلسـفه کاری تفننی باشـد. حتی فروغی با اینکه اطلاعات بسیار داشت و زبان فارسی و زبان‌های فرانسه وانگلیسی –و به خصوص زبان فرانسه– را خوب می‌دانست و کوشیده بود با فلسفه‌ی اسـلامی نیز آشنا شود، بیشتر یک فاضل ادیب بود. مع‌هذا او در زمره‌ی بهترین مترجمان فلسـفه اسـت و آگاهانه به فلسفه رو کرده و آشنایی با آن را شرط و مقدمه‌ی ورود به عالم تجدد و تعمّق در آن عالم می‌دانسـته اسـت. اهمیت این معنا را وقتی می‌توان درک کرد که توجه کنیم مترجمان ما بیشتر آثاری را ترجمه کرده‌اند که یا صاحبان آن مشهور بوده‌اند، یا مطالب کتاب‌ها به فهم همگانی نزدیک بوده است؛ چنان که آثار مشهور سارتر و راسل را به صورت بـد یا خوب ترجمـه کرده‌اند؛ اما آثار فنـی و دقیق این دو فیلسـوف مثل نقادی عقل دیالکتیک سـارتر هنوز ترجمه نشـده و فلسـفه‌ی لایب‌نیتس نیز اخیراً ترجمه شده است (ترجمـه‌ی وجود و عدم سـارتر را ترجمه نباید دانسـت). وقتی از سـارتر و راسل ترجمه می‌کردند، هیچ کس به فکر نیفتاد که چیزی از موریس‌مرلوپونتی یا لودویگ‌ویتگنشتاین ترجمه کند؟ (البته اکنون ترجمه مقاله‌ی دفاع از فلسفه اثر مرلوپونتی و تراکتاتوس و تحقیقات فلسفی و درباره یقین و کتاب‌های آبی و قهوه‌ای و بعضی دیگر از آثار ویتگنشتاین، ترجمه و چاپ شده است. تا دو سه سال پیش از هوسرل و ماکس شلر سراغی نگرفته بودند (اخیراً آقایان دکتر آشتیانی و دکتر رشـیدیان و جمادی کتاب‌هایی را به معاصران و از جمله ماکس‌شـلر و هوسـرل اختصاص داده‌اند). شاید در آغاز آشـنایی به تفکـر و تمدن اروپایی علاقـه و رغبت به دانسـتن و فهمیدن بیشتر بود؛ چنان که وقتی عمادالدوله، بدیع‌الملک‌میرزا، از برادرحاج امین‌الضرب درخواست می‌کند کتابی برای او بفرستد که درباب مفهوم لایتناهی تألیف شده است، به شـهرت کاری نداشته است. عبد الغفار نجم‌الدوله هم در ترجمه اصول‌حکمت‌فلسفه قصدی جز فراهم آوردن کتاب درسی نداشته است (نمی‌دانیم آیا آن کتاب درجایی تدریس شـده اسـت یا نه). کتاب‌هایی مثل تسخیر ارواح و اسپری تیسـم (ترجمه از فرانسه، سال ۱۳۰۰ ه.ق.) و زمان و مکان ترجمه و تألیف حاجی میرزاعبدالباقی‌اعتضادالاطباء (سـال۱۳۰۹ ه.ق.) نیز باید فارغ از سـودای شهرت ترجمه و نوشته شـده باشند. بعدها هم کسانی کتابهایی را از روی علاقه و رغبت شـخصی ترجمه و تألیـف کردند؛ اما از اوان مشـروطه تا کنون و به‌خصوص از آغاز قرن اخیر، وجهی از مد و شهرت‌طلبی بر پرداختن ونپرداختن ما به فلسفه حاکم بوده است؛ چنان که گاهی وقتی یک کتاب از یک نویسنده فلسفی را ترجمه می‌کردند، مترجمان دیگربه سراغ کتابهای دیگر آن نویسـنده می‌رفتند. شاید اولین کسی که به حکم شهرت کتاب‌هایش به زبان فارسی ترجمه شد گوستاولوبون بود و فیلسوف‌ترینشان ژان‌پل‌سارتر وآخرینشان پوپربودند وشـهرت این آخری حتی از شـهرت سارتر نیز بیشتر شد. توجه به پوپر بیشـتر جهات و دلایل سیاسـی داشت. پوپر گرچه طرح مسئله را آغاز علم می‌دانست، اما خودش مسئله نداشـت؛ بلکه نوشته‌هایش یکسره پاسـخ بود و پاسخ‌های قاطع می‌داد. به نام علم و آزادی که هر دو عزیز و شریف‌اند، حرف می‌زد. به این ترتیب، دیگر برای مقبول افتادن چیزی کم نداشت. کسی را به زحمت جستجو و تفکر نمی‌انداخت و با هدیه‌ی مفاهیم علم و آزادی، درد دوری از دانش و آزادی را تسلّی می داد. ما چون قدری از فلسفه و تفکرفلسفی دور شده‌ایم، شاید ندانیم که میانِ مفهوم و ماهیت تفاوت وجود دارد؛ یعنی مفهوم آزادی مثلاً با حقیقت آزادی یکی نیست. مفهوم امر ثابت اسـت؛ اما حقیقت آزادی که نحوه‌ی تحقق آن است، در تاریخ جلوه‌ها و صورت‌های متفاوت دارد. مفهوم بساطت دارد؛ اما در ماهیت هزار پیچیدگی و ترکیب هست.

فلسفه پوپر یکی از صورتهای دفاع از منورالفکری قرن‌هیجدهم بود که اگر در جای خود قرار گیرد –چنان که در غرب کم و بیش چنین بوده است– شاید به درک و شعور مردمان مدد کند؛ اما وقتی به عنوان کارگشا و راهنمای اندیشه و سیاست تلقی شود به تفکر و آینده‌بینی مددی نمی‌رساند. ایدئولوژی‌هایی که نام فلسفه به خود می‌دهند و جلوه‌ی فلسفه می‌فروشند، معمولاً روحیه بی‌نیازی از تفکر را تقویت می‌کنند و رواج می‌دهند.

اما تفکر تا با زبان قوم و مردم یگانه نشود، بیگانه و انتزاعی می‌ماند. به عبارت دیگر، تفکر و فلسفه‌ی هر قوم همان است که در زبان او ظاهر شده است. هگل می‌خواست به زبان آلمانی فلسفه یاد بدهد؛ زیرا هر چه زبان بیشتر با فلسفه آشنا باشد، صاحبان آن زبان با فلسفه آشناترند.

علم و آزادی هر دو در مفهوم خود شریف و ارجمندند؛ اما با تصدیق شرف و ارجمندی آنها مشکلی گشوده نمی‌شود و این تصدیق به تحقق آنها چندان کمکی نمی‌کند. علاوه بر این، هر چه در مفهوم علم و آزادی تأمل کنیم، میان آن دو و قهر و غلبه هیچ نسبتی نمی‌بینیم؛ اما وقتی به جهان علم و آزادی نظر می‌کنیم، آن را جهان غلبه می‌یابیم. می‌گویند غلبه از جای دیگر است و ربطی به علم و آزادی ندارد واگر در باب قهر و غلبه علم و آزادی را وسیله کرده‌اند، از شرف این دو چیزی کم نمی‌شود. در این سخنان تفکر و فلسفه به کلی غایب است. اصلا بحث در این نیست که علم و آزادی را مسئول مشکلات جهان بدانند و به ملامت آنها برخیزند؛ بلکه سخن در نحوه‌ی تحقق علم و آزادی است و اینکه تصدیق لفظی شرف و ارجمندی آنها در تحققشان دخالتی ندارد. فلسفه‌هایی که ما را با مفاهیم سرگرم می‌سازند، دست و بال عمل را می‌بندند و مجال حرف و وراجی را گسترش می‌دهند و این توهم لذت‌بخش را نیز پدید می‌آورند و تقویت می‌کنند که ما دانا و فیلسوف و صاحب نظر و راهگشا و راهنمای مردمیم. فلسفه‌ی پوپر یکی از صورتهای دفاع از منورالفکری قرن هیجدهم بود که اگر در جای خود قرار گیرد –چنان که در غرب کم‌وبیش چنین بوده است– شاید به درک و شعور مردمان مدد کند؛ اما وقتی به عنوان کارگشا و راهنمای اندیشه و سیاست تلقی شود به تفکر و آینده‌بینی مددی نمی‌رساند. ایدئولوژی‌هایی که نام فلسفه به خود می‌دهند و جلوه‌ی فلسفه می‌فروشند، معمولاً روحیه‌ی بی‌نیازی از تفکر را تقویت می‌کنند و رواج می‌دهند.

در سال‌های اخیر یکی از مسائل مهم، تحقیق در ماهیت مدرنیته است. این بحث به خصوص در مجلات و روزنامه‌ها انعکاس داشته است. رساله‌ها و مقالاتی نیز در باب اندیشه‌ی پست‌مدرن انتشار یافته است. اقتضای اندیشه‌ی پست‌مدرن ظهور بیشتر فلسفه در فلسفه‌ی سیاست و فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی‌هنر و نقد ادبی است؛ زیرا این اندیشه مجال آن را فراهم می‌آورد که ما از اشتباه حقیقت و ماهیت فلسفه و آزادی و علم و عدالت با مفاهیم آنها بیرون آییم و به آنها چنان که تحقق یافته‌اند و تحقق می‌یابند، نظر کنیم. بحث ایدئولوژی و رهایی از آن هم از جمله بحث‌های مهم عصر حاضر است. در این سالها به خصوص در فلسفه‌ی علم و نقد ادبی و فلسفه‌ی هنر کتاب‌های نسبتاً خوب ترجمه و تألیف شده است. تدوین و تنظیم فهرست کتاب‌هایی که در بیست سال اخیر در زمینه‌ی تاریخ فلسفه و به خصوص فلسفه‌ی معاصر منتشر شده است، ضرورت ندارد؛ اما باید به نام مهمترین آنها اشاره کرد. رساله بحران علوم اروپایی و پدیدار شناسی استعلایی هوسرل و وجود و زمان هیدگر و وضع پست‌مدرن و پدیدارشناسی لیوتار از جمله مهم‌ترین این کتابهاست. از جمله کتاب‌های درسی و شرح‌های فلسفی

آموختن علوم متوقف بر دانستن یا آموختن گذشته و تاریخ علم نیست؛ اما فلسفه از سوابق خود منفک نمی‌شود و برای رسیدن به مرحله‌ی تحقیق و تفکر فلسفی، رسوخ در تاریخ فلسفه و تذکر به سوابق تاریخی شرط لازم است. فلسفه اگر در کلیت و جامعیت آن آموخته شود، گوش جان را برای شنیدن ندا و نوای چرخ زمان مستعد و مهیا می‌کند.

کتاب‌های بحث در مابعدالطبیعه ژان‌وال و پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن ترجمه دکتر یحیی مهدوی قابل ذکر است.

مع‌هذا هنوز ما ترجمه‌ی آثار عمده‌ی فیلسوفانی را که در تفکر معاصر مرجعیت و تأثیر آشکار دارند، در اختیار نداریم. اعتراض نشود که چرا کتاب‌های پیرس و ویلیام‌جیمز و بسیاری از نویسندگان فلسفی انگلیسی که معمولاً روشن و آسان نوشته‌اند و می‌نویسند، ترجمه نشده است. آنچه گفته شد، این بود که مترجمان، کتابهای آسان یا نسبتاً آسانی را که در بازار یافت می‌شد و پیدا میکردند، به فارسی برگرداندند؛ یعنی مترجمان به استثنای معدودی، نه علاقه به فلسفه‌ی خاصی داشتند و نه مراتب فلسفه‌ها را می‌دانستند؛ بنا بر این قهری بود که آثار ترجمه شده یک مجموعه وحدانی که بتوان آن را معرف تمامیت فلسفه‌ی غربی دانست، نباشد و در نظر و تفکر ما بتواند جایی پیدا کند. البته استادان و دانشجویان دوره‌های عالی فلسفه باید مستقیماً به آثار و متون اصلی فیلسوفان مراجعه کنند؛ اما تفکر تا با زبان قوم و مردم یگانه نشود، بیگانه و انتزاعی می‌ماند. به عبارت دیگر، تفکر و فلسفه‌ی هر قوم همان است که در زبان او ظاهر شده است. هگل می‌خواست به زبان آلمانی فلسفه یاد بدهد؛ زیرا هر چه زبان بیشتر با فلسفه آشنا باشد، صاحبان آن زبان با فلسفه آشناترند.

۷ ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی و با فلسفه و حکمت‌اسلامی و با فلسفه‌ی دکارت، کانت، هگل و با فلسفه‌ی معاصر آشنا و مأنوس شویم. بدون این آشنایی نمی‌توان به طور جدی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد. تمام این فلسفه‌ها را در دانشگاه تدریس می‌کنند؛ اما چنان که باید با تحقیقات مهمی که در باب این فلسفه‌ها -به استثنای فلسفه‌ی اسلامی- شده است، مأنوس نیست.

در باب تفکر یونانیان قبل از سقراط و در خصوص سقراط، افلاطون، ارسطو، دکارت و کانت، بضاعت ما در حدّ مطالب چندین دوره و مجلد تاریخ فلسفه کم و بیش معتبر و چند رساله مفرده است. در مورد هگل و فلسفه‌ی او وضع قدری بهتر است. رساله‌ای از ژان‌هیپولیت، هگل‌شناس معاصر فرانسوی و کتابی از مارکوزه به نام خرد و انقلاب و نوشته‌ای از روژه‌گارودی درباره‌ی «فلسفه‌ی‌هگل» و فلسفه‌ی‌هگل استیس و رساله‌ای در باب پدیدار شناسی هگل تألیف دکتر کریم‌مجتهدی در زمره‌ی معتبرترین آثاری است که در زبان فارسی موجود است. راجع به کتاب استیس و رساله‌ی‌هیپولیت چیزی نمی‌گویم که دو دانشگاهی آن را ترجمه کرده اند، اما شهرت مارکوزه و روژه گارودی در ترجمه‌ی دو اثر دیگر بی‌اثر نبوده است.

۸ در سال‌های اخیر در وضع فلسفه‌ی اسلامی تحول پدید آمده است. هانری‌کربن که با همکاری بعضی از استادان فلسفه‌ی اسلامی و به خصوص به کمک علامه طباطبائی و استا د سیدجلال‌الدین‌آشتیانی پژوهش خوبی نیز در باب تشیع و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی وآثار و آرای فیلسوفان بعد از ملاصدرا انجام داد، فلسفه‌ی اسلامی را به غربیان و به خصوص به فرانسویانِ معرفی کرده است. او بر خلاف شرق‌شناسان که معمولاً تا چیزی به گذشته تعلق پیدا نکرده باشد یا به گذشته نسبت داده نشود به آن نمی‌پردازند، به فلسفه‌ی اسلامی از آن حیث که زنده است، نظر کرد و کوشید بر حسب زمینه‌ی فکری خود با متفکران اسلامی از در هم زبانی درآید و با آنها در تفکر شریک و همراه شود. آثار و تحقیقات او در فلسفه‌ی اسلامی در بعضی نویسندگان و صاحب‌نظران غربی مؤثر افتاد و این تأثیر به طور مستقیم و از طریق نوشته‌ها و درس‌های ژیلبردوران، دانشمند و صاحب‌نظر فرانسوی وسعت بیشتر پیدا کرد.

تا این اواخر شرق‌شناسان وانمود می‌کردند که فلسفه‌ی اسلامی بعد از غزالی در شرق عالم اسلام پایان یافته و در مغرب نیز پس از ابن‌رشد که در مقابل تعرض غزالی به فلسفه ایستادگی کرده و کتاب تهافةالتهافت را در ردّ کتاب تهافةالفلاسفه نوشته است، فیلسوفی نیامده است. درست است که فلسفه، پس از ابن‌رشد در مغرب عالم اسلام هرگز رونق و نشاطی پیدا نکرد؛ اما در شرق قضیه صورت دیگری داشت. نکته‌ای که کمتر به آن توجه می‌شود، این است که غزالی در شرق عالم اسلام فلسفه را نقد کرد و در این منطقه کسی پاسخی نداد و با اینکه ابن‌رشد در غرب از فلسفه در برابر غزالی دفاع کرد، فلسفه در شرق ادامه یافت؛ یعنی در آنجا که از فلسفه دفاع شد، این دفاع اثر نکرد و فلسفه را نگاه نداشت، ولی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی در شرق به خصوص

از زمان بهمنیار، شاگرد ابن‌سینا اشارات و شفا و نجات در زمره‌ی کتاب‌های درس فلسفه قرار گرفته و استادان فلسفه بعد از ابن‌سینا بر کتب او و به خصوص بر اشارات او شرح و حاشیه نوشته‌اند که یکی از مشهورترین این شرح‌ها، شرح خواجه‌نصیرالدین طوسی است. این شرح از قرن‌ها پیش یکی از مهمترین کتب درسی فلسفه بوده است. البته کتاب‌های سهروردی و به خصوص حکمةالاشراق و شروح آن نیز در بعضی حوزه‌ها تدریس می‌شده است. بعد از ملاصدرا بسیاری از آثار او و به خصوص کتاب اسفارار‌بعه نیز درعداد کتب درسی در حوزه‌ها درآمد، اما هیچ یک از کتب درسی فلسفه مقام شرح‌منظومه‌سبزواری را پیدا نکرده است.

در ایـران ادامـه یافت –یکی از نتایجی کـه می‌توان از این واقعه گرفت، این اسـت که تکلیف فلسفه در جدال‌ها وردّ و اثبات‌ها معین نمی‌شود؛ بلکه فلسفه باید در جان‌ها و نظرها و مناسبات و سازمان‌ها و نظم‌ها متحقق شود.

کربـن در آثار خود نشـان داد که فلسفه‌ی‌اسـلامی به ابن‌رشـد ختم نشـده اسـت و این معنا را به آنان آموخت که فلسـفه‌ی اسـلامی نه فقط با حملات غزالی و اشکالات امام‌فخـررازی پایان نیافته؛ بلکه نشـاط تازه‌ای پیدا کرده و وارد مرحله دیگری شـده اسـت. از همان اوان که کربن از موضـع پدیدار شناسـی –و نه از موضع مرسـوم و معمول شرق‌شناسـی و شرق‌شناسان– و با اطلاع از فلسفه‌ی غربی به فلسـفه‌ی اسـلامی نظر کرد، بعضی از استادان فلسفه‌ی اسلامی نیز آشنایی با فلسفه‌ی غربی را لازم دانستند و آثار و کتب فلسفی غربیان را با رغبت و علاقه مطالعه کردند؛ چنان که مرحوم ابوالحسن‌شعرانی، کتاب کوچکی به نام فلسفه-اولی یا مابعدالطبیعه نوشـت و در آن به تطبیق آرای بعضی فیلسوفان غربی با مطالب فلسفه‌ی اسلامی پرداخت. حتی بعضی از آنها مثل آقای دکتر مهدی‌حائری‌یزدی برای مطالعه عمیق‌تر به دانشگاه‌های آمریکا و اروپا رفتند. اکنون به برکت سعی آنان مقدمات گشایش باب بحث و تعاطی افکار میان حکمای اسـلامی و فیلسـوفان غربی کم‌وبیش فراهم شده اسـت. شاید برای اولین بار باشـد که در یک کتاب اروپایی (فرانسـه) که در باب نفس نوشـته اند، نظر یک فیلسـوف اسلامی، ملا صدرای‌شیرازی را نیز آورده‌اند. این اعتنای اهل فلسـفه در غرب به فلسفه‌ی اسلامی با اعتنای روشنفکران کشورهای اسلامی به فلسفه‌ی خودشان مقارن شده است؛ ولی توجه روشنفکران به فلسفه فارغ از شائبه‌های جهان‌بینی و ایدئولوژی نیست؛ چنان که بسیاری از صاحب‌نظران غرب و به خصوص اسـتادان فلسفه‌ی بخش غربی عالم اسلام به ابن‌رشـد توجه خاص مبذول داشته‌اند. وجه توجهشان نیز این اسـت که ابن‌رشـد می‌تواند به سیر در طریق عقلانیت دوره‌ی جدیـد مدد برسـاند و کار توسـعه را آسـان کند. همچنیـن داوطلبان دوره‌ی دکتری فلسـفه رسـالاتی در فلسفه‌ی تطبیقی نوشته‌اند که محور کارشان بیشتر تحقیق و پژوهش در آرا و نظریات حکمای اسـلامی بوده است . در برنامه‌های آموزشـی دوره‌ی فوق‌لیسانس و دکتری فلسفه، فلسـفه‌ی‌غربی و فلسفه‌ی‌اسـلامی هر دو آموخته می‌شود

و می‌تـوان امیدوار بود که در آینـده محققانی باز آیند که با آشـنایی کافی به فلسفه‌ی اسلامی، در فلسفه‌های غربی تحقیق کنند و محققان و اسـتادان فلسـفه‌ی اسلامی نیز اطلاع لازم از فلسفه‌ی غرب و آنچه در تفکر معاصر می‌گذرد، داشته باشند و البته رونق فلسفه موقوف به تحقق این امید است.

از زمان بهمنیار، شـاگرد ابن‌سینا اشـارات و شفا و نجات در زمره‌ی کتاب‌های درس فلسفه قرار گرفته و اسـتادان فلسفه بعد از ابن‌سینا بر کتب او و به‌خصوص بر اشـارات او شرح و حاشیه نوشته‌اند که یکی از مشهورترین این شرح‌ها، شرح خواجه‌نصیرالدین‌طوسی است .این شرح از قرن‌ها پیش یکی از مهمترین کتب درسی فلسفه بوده است. البته کتاب‌های سـهروردی و به خصوص حکمة‌الاشراق و شـروح آن نیز در بعضی حوزه‌ها تدریس می‌شده است. بعد از ملاصدرا بسیاری از آثار او و به خصوص کتاب اسفاراربعه نیز درعداد کتب درسـی در حوزه‌ها درآمد، اما هیچ یک از کتب درسی فلسفه مقام شرح‌منظومه‌سبزواری را پیدا نکرده است .

تدریـس فلسـفه‌ی اسـلامی در دانشـگاه‌ها صـورت دیگرداشت. اولین کتاب‌های درسی فلسفه‌ی اسلامی برای دانشـگاه‌ها را مرحوم فاضل‌تونی نوشت و آن کتاب‌ها یعنی الهیات‌وحکمت‌قدیم(طبیعیات) و منطق سالها در دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران تدریس می‌شد. استاد سیدکاظم‌عصّار کتاب درسی چاپ نکرد و مطالب درس خود

یکی از وجوه توجیه مخالفت با فلسفه این است که می‌گویند به کار نمی‌آید و سودی از آن عاید نمی‌شود . این اشکال جدّی است و نمی‌توان آن را انکار کرد؛ اما به مدعیان باید تذکر داد که اگر فلسفه سود مورد انتظار همگان را ندارد، چه بسا بدون آن نظام سود و زیان قوام نداشته باشد. به این جهت اصلاً فلسفه را برای سود آن نمی‌خوانند. اگر فایده، فایده‌ای است که حصول آن را می‌توان محاسبه و پیش‌بینی کرد، فلسفه فایده ندارد؛ بلکه معین می‌کند که فایده چیست و شاید اساس و مبنا و ره‌آموز علم و عمل مفید می‌شود.

را کــه در دفتری مضبوط بود، به دانشــجویان املا می‌کرد. بعد از ایشــان دکتر مهدی‌حائری‌یزدی کتاب‌های علم‌کلّی، کاوش‌هــای عقل‌نظری و کاوش‌های عقل‌عملی را نوشــت و استاد سیدجلال‌الدین‌آشتیانی شــرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا و هستی از نظر فلسفه‌وعرفان را فراهم کرد. کتاب اصول‌فلسفه‌وروش‌رئالیسم اســتاد محمدحسین‌طباطبایی و شــرح اســتادمطهری نیز مرجع علاقه‌مندان به فلسفه‌ی اسلامی بود؛ اما کار بزرگ مرحوم طباطبایی تألیف دو کتاب درسی به نام بدایةالحکمه و نهایةالحکمه برای طلاب فلسفه بود که این دو کتاب به زبان فارســی ترجمه شد و در عداد کتب درسی فلسفه در دانشگاه‌ها درآمد. کتب شرح منظومه اســتاد مطهری(شرح مختصر و شرح مبسوط) نیز از جمله کتب مرجع در درس‌های فلسفه‌ی اسلامی است.

درس تاریخ فلســفه‌ی اســلامی قدری دیــر در برنامه‌ی دانشگاه‌ها گنجانده شد. متقدمان اصولاً به تاریخ فلسفه کاری نداشــتند و اگر به تاریخ توجه می‌کردند، توجهشــان شبیه دانشمندان رجالی بود. در گذشته تاریخ و تاریخ‌نویسی معنا و وضع دیگری داشت و شاید کسی برای تاریخ فلسفه معنایی قائــل نبود و به این جهت تاریخ علم و فلســفه، تاریخ علما و فلاسفه بود؛ چنان که کتاب‌های الفهرست، تاریخ‌الحکما، اخبارالحکما و... همه‌ی تاریخ علما و حکما و فلاســفه است. شاید کتاب الملل‌والنحل‌شهرستانی را بتوان صورتی از تاریخ علم کلام و فلسفه دانست؛ اما بعد از شهرستانی نظیر کتاب او کمتر نوشته شد و تا زمان آشنایی با روش پژوهش تاریخی اروپایی کســی به تاریخ فلسفه نپرداخت. در دهه‌های اخیر بعضی کتاب‌های تاریخ فلسفه‌ی اسلامی از زبان‌های اروپایی به فارسی ترجمه شده و بعضی از استادان ایرانی نیز از طریق نوشتن رسالات مفرده، در تدوین فلسفه‌ی اسلامی مشارکت کرده‌اند.

فلســفه نه فقط از حیث موضوع و روش و نحوه‌ی تعلیم با علوم رســمی متفاوت است؛ بلکه از حیث فایده و مرتبه نیز نباید با آنها قیاس شود. اکنون همه تصدیق می‌کننــد که آموزش علوم از لــوازم زندگی و تمدن کنونی است و گروه‌هایی از مردم درجاتی از علم را می‌آموزند و برای هــر درجه‌ای از این آموزش‌ها فوایدی معین اســت؛ اما اگر بپرسند فلسفه چه فایده‌ای دارد و چرا باید عده‌ای از جوانان به تحصیل فلســفه بپردازند، باید به زبان فلسفه پاسخ داد و این پاســخ، پاسخی نیست که فهم همگانی را پسند افتد و همه مدعیان را قانع سازد.

یکــی از وجوه توجیه مخالفت با فلســفه این اســت که می‌گویند به کار نمی‌آید و ســودی از آن عاید نمی‌شود. این اشکال جدّی است و نمی‌توان آن را انکار کرد؛ اما به مدعیان باید تذکر داد که اگر فلســفه ســود مورد انتظار همگان را ندارد، چه بسا بدون آن نظام سود و زیان قوام نداشته باشد. به این جهت اصلاً فلســفه را برای سود آن نمی‌خوانند. اگر فایده، فایده‌ای اســت که حصول آن را می‌توان محاســبه و پیش‌بینی کرد، فلســفه فایده ندارد؛ بلکه معین می‌کند که فایده چیســت و شاید اســاس و مبنا و ره‌آموز علم و عمل مفید می‌شود. فلســفه در اصل و حقیقت علم نیست؛ بلکه دوســتی علم و در حقیقت شرط و آهنگ علم است. مراد از دوستی علم در اینجا علاقه روان‌شناسی به مطالعه و آموزش این مطلب یا آن نوشته و مقاله و رأی و نظر نیست –گرچه این هم صورتی از علم دوستی و مدد یافته از دوستی اصلی اســت– بلکه شــنیدن دعوت به دانایی با سمع قبول است. دانایی، شیء بی تفاوتی نیست که در جایی قرار گرفته باشد و ما به آن متمایل شویم؛ بلکه دانایی ما را به خود می‌خواند و تا کشــش از آن سو نباشــد، دوستی دانش پیدا نمی‌شود. اگر فلســفه دوستی دانایی اســت آن را صرفاً از سنخ علم و ادراک صــرف نباید دانســت و گمان نباید کرد که به صرف آموختن، می‌توان فیلسوف شد. آموختن اگر شرط ضرورت برای رســیدن به مقام فیلســوفی نباشد، بدون آن فیلسوف

دانایی، شیء بی تفاوتی نیست که در جایی قرار گرفته باشد و ما به آن متمایل شویم؛ بلکه دانایی ما را به خود می‌خواند و تا کشش از آن سو نباشد، دوستی دانش پیدا نمی‌شود. اگر فلسفه دوستی دانایی است آن را صرفاً از سنخ علم و ادراک صرف نباید دانست و گمان نباید کرد که به صرف آموختن، می‌توان فیلسوف شد. آموختن اگر شرط ضرورت برای رسیدن به مقام فیلسوفی نباشد، بدون آن فیلسوفشدن و درک معانی فلسفی بسیار دشوار است. مع‌هذا دانش فلسفه را با حقیقت و تحقق آن نباید اشتباه کرد.

شدن و درک معانی فلسفی بسیار دشوار است. معهذا دانش فلسفه را با حقیقت و تحقق آن نباید اشتباه کرد.

آنچه در کتاب‌های فلسفه وجود دارد و در مراکزآموزشی آموخته می‌شود، دانش فلسفه است و اصل فلسفه را که دوستی‌دانایی است با روش‌های عادی و معمولی نمی توان آموخت؛ ولی –چنان که گفته شد– تا آن دانش آموختنی حاصل نشود، کمتر می‌توان به تحقق حقیقت فلسفه امید داشت. تأکید بر این معنا برای این است که بدانیم فلسفه گرچه آموختنی است؛ اما کار آن با آموختن تمام نمی‌شود. ما به ترجمه‌ی آثار فیلسوفان و آموختن مطالب و مباحث ایشان نیاز داریم تا مهیای تفکر شویم. علوم به هر درجه‌ای که آموخته شوند، به کار می‌آ یند؛ اما آموزش فلسفه آماده‌گر است.

ما باید آثار فلسفه‌ی یونانی را بخوانیم و با تفکر متجددان از بیکن و دکارت تا هگل و هوسرل آشنا شویم و علاوه بر این، مخصوصاً فلسفه‌ی اسلامی و نیز فلسفه‌های معاصر را فرا گیریم. در این صورت، اولاً با زبان تفکر فلسفی آشنا می‌شویم. ثانیاً، چیزی از زمان و امکانات آینده درک می‌کنیم و سرانجام ثالثاً، از مقام علم و سیاست و تربیت و سایر شئون تمدن عصر آگاه می‌شویم و شاید بتوانیم از مشهوراتی که در این ابواب می‌گویند، در گذریم.

به تفاوت فلسفه با علوم اشاره شد. از جمله این تفاوت‌ها این است که آموختن علوم متوقف بر دانستن یا آموختن گذشته و تاریخ علم نیست؛ اما فلسفه از سوابق خود منفک نمی‌شود و برای رسیدن به مرحله‌ی تحقیق و تفکر فلسفی، رسوخ در تاریخ فلسفه و تذکر به سوابق تاریخی شرط لازم است. فلسفه اگر در کلیت و جامعیت آن آموخته شود، گوش‌جان را برای شنیدن ندا و نوای چرخ زمان مستعد و مهیا می‌کند.

فلسفه در زمان ما در صورت فلسفه‌ی‌تاریخ، فلسفه‌ی‌دین، فلسفه‌ی‌علم، فلسفه‌ی‌هنر، فلسفه‌ی‌اخلاق، فلسفه‌ی‌سیاست، فلسفه‌ی‌فرهنگ و فلسفه‌ی‌تعلیم‌وتربیت و نقدادبی و فلسفه‌ی‌ادبیات ظهور کرده است. هر یک از این فلسفه‌ها به نحو اجمالی یا بسیار اجمالی در فلسفه‌ی قدیم نشانی داشته است، ولی آنچه اکنون فی‌المثل فلسفه‌ی‌علم یا فلسفه‌ی‌تاریخ خوانده می‌شود، نتیجه‌ی تکمیل و تکامل طبیعی و قهری صورت‌های اجمالی سابق نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید فلسفه‌ی هنر عصر ما کمال مطالبی است که در کتاب هنرشاعری‌ارسطو آمده است. این کتاب همچنان یکی از بزرگترین آثار درباره‌ی شعر و شاعری است .

بیان اینکه این فلسفه‌ها هر یک چگونه پدید آمده و سیر کرده و چه مراحلی را پیموده تا به صورت کنونی رسیده است، آسان نیست و در باب آن اختلاف‌نظرهای بسیار وجود دارد؛ ولی می‌توان تصدیق کرد که همه‌ی آنها با تحول در نگاه بشر به خود و به موجودات و به شأن و مقام مهمی که در تفکر جدید یافته است، به وجود آمده‌اند. به عبارت دیگر، ظهور این فلسفه‌ها به مقتضای تحول در فلسفه‌ی جدید صورت گرفته و آنها را در نسبت با یکدیگر باید شناخت؛ ولی ما هنوز کتب و آثار تحقیقی در فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی‌هنر، فلسفه‌ی‌علم، فلسفه‌ی‌اخلاق و فلسفه‌ی‌تعلیم‌وتربیت نداریم و با توجه به اینکه در فلسفه‌ی معاصر بحث در باب تاریخ و تکنولوژی و هنر و علم و اخلاق جای مهمی دارد، ما نیز برای درک عالمی که ناگزیر با آن تماس داریم یا در آن به سر می‌بریم و برای اینکه با فیلسوفان و متفکران عالم باب گفت‌وشنود بگشاییم، باید به عنوان فیلسوف –و نه مطلع و کارشناس و متخصص– در فلسفه‌هایی که نام بردیم، مطالعه و تحقیق کنیم. ما به این فلسفه‌ها برای شناخت جهانی که در آن به سر می‌بریم، نیاز داریم. این اندیشه –یااین بی‌اندیشگی– که فراگرفتن علوم و تخصص‌ها کافی است و نیازی به فلسفه نیست، به منزله‌ی نخواستن چراغ راه است و اگرگاهی شنیده می‌شود که فلسفه و بحث‌های نظری ما را از راه باز داشته است، باید سخن را شنید و به صاحبان آن نشان داد که فلسفه با نشان دادن بستگی‌های ما افق آزادی را برای ما می‌گشاید و در شرایط کنونی حداقل ما را از تقلید آشفته و پریشان می‌رهاند.

آنچه در کتاب‌های فلسفه وجود دارد و در مراکز آموزشی آموخته می‌شود، دانش فلسفه است و اصل فلسفه را که دوستی‌دانایی است با روش‌های عادی و معمولی نمی‌توان آموخت؛ ولی –چنان که گفته شد– تا آن دانش آموختنی حاصل نشود، کمتر می‌توان به تحقق حقیقت فلسفه امید داشت. تأکید بر این معنا برای این است که بدانیم فلسفه گرچه آموختنی است؛ اما کار آن با آموختن تمام نمی‌شود. ما به ترجمه‌ی آثار فیلسوفان و آموختن مطالب و مباحث ایشان نیاز داریم تا مهیای تفکر شویم. علوم به هر درجه‌ای که آموخته شوند، به کار می‌آیند؛ اما آموزش فلسفه آماده‌گر است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- تحفة‌العالم، ص۲۵

۲- مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۳- این رساله به ضمیمه رساله‌ی دیگری از مؤلف به نام هدیه‌البریه‌فی‌تعرفة‌الولتریه به شماره ۱۸۶۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است. ●

نگاهی به آراء ریچارد رورتی (قسمت پایانی)

ریچارد رورتی، نئوپراگماتیست پست‌مدرن نئولیبرال

ریچارد رورتی یک نئوپراگماتیست است و در تبیین آراء نئوپراگماتیستی خود از تفسیر پست‌مدرنیستی مفهومی چون "زبان" و همچنین نگرش پست‌مدرن به "روش‌علمی" بهره برده است. رورتی اگر چه خود در پاره‌ای موارد پرهیز دارد از اینکه پست‌مدرن نامیده شود اما به هرحال اشتراکات بعضاً مهمی با پست‌مدرنیسم دارد، به ویژه آنکه تفسیر او از لیبرالیسم که در هیأت نحوی نئولیبرالیسم ظاهر می‌شود بسیار ملهم و تأثیر پذیرفته از اندیشه پست‌مدرن است. رورتی علیرغم پرهیز از پست‌مدرن نامیده‌شدن در مواردی نیز خود را پست‌مدرن خطاب کرده است که پیشتر به بعضی از آن‌ها اشاره کردیم.

شباهت‌های نئوپراگماتیسم رورتی با پسامدرنیته

نئوپراگماتیسم رورتی آمیخته با مفاهیم و برخی تلقی‌های پسامدرن و فراتر از آن، مبتنی بر آن‌ها است، به نحوی که در تقسیم‌بندی انواع اندیشه پسامدرن در ابتدای این مقال، آراء رورتی را یکی از اقسام یکی از انواع اندیشه‌ی پست‌مدرن دانستیم که براساس آن کوشیده می‌شود تا با بهره‌گیری از برخی وجوه پسامدرنیته، نحوی بازخوانی مؤیدانه از یکی از ایدئولوژی‌های غرب مدرن صورت گیرد که درخصوص آراء رورتی، این امر به استفاده از برخی مفاهیم و عناصر فکری پسامدرن به نفع لیبرالیسم برمی‌گردد.

در یک نگاه کلی، شباهت‌های نئوپراگماتیسم رورتی با اندیشه‌ی پست‌مدرن را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱- نقد متافیزیک مدرن [که برپایه‌ی عقل‌انگاری دکارتی-کانتی قرار دارد] و نفی مفاهیم زیربنایی فلسفه مدرن قرون هفده و هیجده و نیمه اول قرن نوزدهم توسط اندیشه پست‌مدرن که رورتی نیز به آن پای‌بند است و در انکار "حقیقت" و مفهوم "صدق" توسط رورتی و نیز تعریف رورتی از "زبان" خود را نشان می‌دهد.

۲- انکار تام و تمام و سوفسطایی مآبانه‌ی "حقیقت" و بی‌معنی دانستن آن.

جهان‌بینی ظلمانی عصر به اصطلاح روشنگری غرب

مـدرن معتقد به وجـود "حقیقت" و قابلیت شـناخت و فهم آن توسـط عقل‌مدرن بود. هگل که اساساً حقیقت را عین عقل و صیرورت آن می‌دانسـت، حال آن که رورتی برخلاف مدرنیست‌ها مدعی است که حقیقتی وجود ندارد. در حقیقت آراء رورتی در نفی حقیقت شاید به یک اعتبار حتی افراطی‌تر از رأی کسـی چون ویلیام‌جیمز باشد که حقیقت را برپایه‌ی مصلحت عملی تعریف می‌کرد.

۳- نفی اصالت عقل در مفاهیم "افلاطونی-ارسطویی" و "دکارتی-کانتی" [مدرن] آن و ارائه‌ی تعریفی شـدیداً لیبرالی و نسبی انگارانه از "عقلانیت".

در پیشـینه‌ی تفکر فلسفی غرب، ارسطو عقل را قوه‌ی کاشـف ماهیات می‌دانسـت و در فلسـفه‌ی مدرن و آراء فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری [اشخاصی چون: دکارت و اسـپینوزا و لایب‌نیتز وبعدها حتی در آراء ولتـر و لاک و به‌خصـوص کانت] اگر چـه عقل، صورتی خودبنیاد [سوبژکتیویسـتی] یافت و از فهم ماهیت امور و کُنه اشـیاء ناتوان پنداشـته شد و درفلسـفه‌ی کانت، واهب‌الصـور اعلام گردید اما به هرحال هنوز دارای نحوی حقیقت و شأنیت پنداشته می‌شد و در آراء کانت به‌عنوان منبـع و میزان اخلاقیات مطرح گردیده بـود. اما در آراء پسـامدرن عقـل و عقلانیت مـورد حملات شـدید قرار گرفتنـد و فوکو و دریدا هریک بـه طریقی برآن تاختند. رورتی نیز در این انکار عقل با پست مدرنیست‌ها همراه و هم‌صدا گردید. رورتی اساسـاً وجود عقل به عنوان قوه‌ای که انسـان را از حیوان متمایز می‌کند و قادر به شـناخت ماهیت و کُنه امور و اشیاء است را منکر گردید۱۴. رورتی با تعریفی متفاوت از مفهوم "عقل" سـخن می‌گوید و آن را جانشـین عقـل و عقلانیت کلاسـیک یونانی-رومی و نیـز عقل و عقلانیت دکارتی-کانتـی می‌نماید. عقلانیت مورد نظر رورتی، اولاً امری اجتماعی و قائم به مشـهورات اجتماع اسـت. ثانیاً (فلذا) ماهیتی کاملاً نسبی دارد، ثالثاً به دنبال کشف حقیقت یا نظایر آن‌ها نیست و فراتر از آن اصلاً اعتقادی بـه مفهوم حقیقت ندارد، رابعاً هدف اصلی این عقلانیت تحقق مفهوم لیبرالی تسـاهل است، خامساً ماهیت کاملاً نئولیبرالی دارد یعنی براساس نتایجی که از تفسیر رورتی از عقلانیت برمی‌آید، هر اندیشه و ایدئولوژی

آنچه رورتی با ستایش و تمجید از آن سخن می‌گوید، روایت تنزل تاریخ غرب است که با بریدن از دین به عقل منقطع از وحی بنیاداندیش، متکی شد و در بسط سیر تنزلی خود اسیر عقل منقطع از وحی خود بنیاد گردید و در تداوم این سیر انحطاطی به اوهام و خیالات شیطانی و فانتازیا و آنچه مدرنیست ها "تخیل" می‌نامند و محاکات نازل‌ترین مراتب نفس اماره‌ی آدمی است، روی آورد.

آراء رورتی، آیینه‌ی اومانیسم بحران‌زده‌ی نوسوفسطایی پسامدرن است که به انکار تفکر و حقیقت و واقعیت و بسیاری مفروضات مدرنیستی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری پرداخته و به اوهام فانتازیک و شکاکیت و نسبی‌انگاری پناه برده است. پناهگاهی که بی‌بنیان و خود، بی‌پناه است.

و آیین‌غیرلیبرالی، غیرعقلانی است.

با تعریفی که رورتی از عقلانیت ارائه می‌دهد، عقلانیت را امری مرتبط یا به تعبیر او "همبستگی‌اجتماعی" می‌داند، فلذا معیار این عقلانیت را آنچه اجتماع پذیرفته است قرار می‌دهد. به عبارت دیگر عقلانیت ماهیتی اجتماعی دارد و قائم به مشهورات و باورهای مردم یک اجتماع است و هرآنچه در زمره‌ی مشهورات یک اجتماع باشد، عقلانی دانسته می‌شود. براین اساس مفهوم عقلانیت مورد نظر رورتی بیش از عقلانیت مدرن دکارتی-کانتی، متنزل و سطحی گردیده و تا حد مشهورات عوامانه تقلیل می‌یابد. مفهوم عقل مورد نظر رورتی، نسبتی با "عقل‌ارتباطی" هابرماس نیز دارد. به این عبارات رورتی توجه کنید:

"مفهوم روشنگری از عقل، مفهوم قوه‌ای است که ما را به طبیعت پیوند می‌زند و این هماهنگی را پدید می‌آورد. انکار این مفهوم توسط "پست‌مدرنیته" بخشی از تلاش زرگ‌تر برای دست‌کشیدن از این ایده است که یک نظم طبیعی جهانی وجود دارد. فیلسوفان "پست‌مدرن" این ایده را که انسان‌ها باید خود را باچنین نظمی هماهنگ سازند به عنوان بقایای آموزه‌ی فساد مطلق می دانند، چیزی که اکنون می‌توانیم آن را کنار نهیم۱۵"

"من اختلاف بین عقل‌گرایان روشنگری و ما "پست‌مدرنیست‌ها" را به روشی مشابه تفسیر می‌کنم؛ از نظر عقل‌گرایان، عقل دارای حجت (اتوریته) است؛ زیرا واقعیت، یعنی ماهیت وجود فی‌نفسه اشیاء حجیت دارد. واقعیت در خور احترام است و عقل، قوه‌ای است که ما را از واقعیت مطلع می‌سازد. از طرف دیگر، به نظر ما پست‌مدرنیست‌ها عقل از طریق گفتگو قابل فهم است. ما آن را اسم دیگری برای اراده‌ی معطوف به مُجاب‌کردن، وبه طرف مقابل، گوش‌دادن یعنی تلاش برای وصول به توافق صلح‌آمیز می‌دانیم.

عقل، نام قوه‌ای نیست که از طریق نمود [پدیدار] به ذات درونی واقعیت علمی یا اخلاقی نفوذ کند. به نظر ما عاقل‌بودن همان اهل گفتگو بودن است نه حرف‌شنوبودن۱۶"

نکته‌ای که در خصوص این عبارات رورتی به عنوان یک انتقاد می‌توان مطرح کرد این است که وقتی رورتی منکر نفس‌الامر و حقیقت می‌گردد و مفاهیمی چون: "عقل" و "زبان" را نیز از هرنوع امکان تقرب به حقیقت و یا بازنمایی واقعیت بری می‌نماید؛ این "گفتگو" و "اراده معطوف به مجاب‌کردن" و "تلاش برای وصول به توافق صلح‌آمیز" را برچه بنیان و بستری قرار می‌دهد؟ وقتی رورتی "عقل" و "حقیقت" و "شأنیت نسبت زبان با معانی" و نظایر این‌ها را منکر می‌شود، پس این "گفتگو"های مورد نظر را می‌خواهد با کدام ابزار و در کدام بستر مشترک و برپایه‌ی کدام "طبیعت" ثابت و مشترک و در نسبت با کدام "نفس الامر" [که رورتی همه‌ی آن‌ها را نفی و انکار می‌کند] می‌خواهد انجام دهد؟ در جهان نو سوفسطایی که رورتی توصیف می‌کند، نه حقیقتی وجود دارد و نه طبعاً امکانی برای رسیدن به حقیقت و نه زبان اصیل [illegible] شرح معانی و صد [illegible] نه معنایی برای [illegible] شدن. در [illegible] جهان، همه [illegible] چیز بربنیاد [illegible] هیچ چیز

بنا شده است.

رورتی خود مفهوم عقل‌انگاری روشنگری [که معتقد به وجود مفاهیمی چون: "واقعیت" و "طبیعت" برای اشیاء و "حقیقت" و نظایر این‌ها بود] را بیانگر "میل مازوخیستی تحقیر خودمان درمقابل اتوریته‌ای به نام "طبیعت" یا "واقعیت" دانسته و این تمایل را "برازنده‌ی وارثان روشنگری" [که به قول او کشیشان و پادشاهان را از قدرت ساقط کردند] نمی‌داند و پیشنهاد می‌کند به جای آن مفاهیم از مفاهیمی چون: "مفیدترین توصیف به جهت اهداف ما" و "نیل به وفاق آزادانه درباره‌ی اعتقادات و تمایلات" استفاده شود۱۷. مفاهیمی که کاملاً و صراحتاً صبغه‌ی پراگماتیستی دارند.

رورتی در خصوص تعریف مورد قبول از عقل می‌نویسد:

"عقل بی‌یاور بشری [درحقیقت بیان دیگری از عقل خودبنیاد

یا عقل اومانیستی است] در روشنگری توانست جای ایمان دینی

را بگیرد و باید می‌گرفت. مفهوم عقل بی‌یاور بشری صرفاً

زمانی برای "پست‌مدرن‌ها" قابل قبول است که تصویر عقل به مثابه‌ی قوه‌ای که دنبال ردپای حقیقت می‌گردد،

اصلاح شود؛ تصویری که ذهن بشر را با ساختار درونی واقعیت به طور عام یا ساختار درونی طبیعت انسان به طور

خاص یکی می‌کند... ما مفاهیم "واقعیت" و "حقیقت" در معنای

عقل گرایانه‌ی قدیم را به همان اندازه تهوع‌آور می‌دانیم

که ولتر مفهوم [العیاذ بالله] خدا را درمعنای بنیادگرا و ایمانی۱۸"

۴- تأکید بر مفهوم پسامدرن زبان که بیشتربه عنوان یک "بازی" و فاقد هرنوع نسبت با عالم واقع [حتی درمرتبه‌ی سطحی صرفاً حسی-تجربی، آن‌گونه که فی‌المثل پوزیتیویست‌ها عنوان می‌کردند] تعریف می‌گردد و نحوی دیگر از جوهر نوسوفسطایی آراء رورتی را نشان می‌دهد و پیش از این بدان اشاره داشته‌ایم.

رورتی و دین و فلسفه

رورتی، ایدئولوگ لیبرالیسم دردوره‌ی بحران و انحطاط و چه بسا آغاز انقراض مدرنیته است. نگاه او به فلسفه از منظر بحران خود ویرانگر نوسوفسطایی پسامدرن است. رورتی اساساً نسبتی با تفکر و حقیقت ندارد که بخواهد فلسفه را قبول داشته باشد. هرچند که فلسفه‌ی غربی، حجاب غلیظ حقیقت بوده است اما به هرحال فلسفه در ذات خود نسبتی با تفکر دارد، حال آنکه درجهان نئوپراگماتیسم پسامدرن نئولیبرالی رورتی، تفکر و فلسفه و هرنوع پرسش از ماهیت کاملاً بی‌معنا است. سیر تفکر در غرب نیز از آغاز تاریخ آن در حدود قرون ۷ و ۶ ق.م تا امروز یک سیر تنزلی بوده است که درنهایت و به ویژه درعالم غرب مدرن و کور [درنسبت با دور و به معنای مقطع فرعی یک دوره تاریخی] پست‌مدرن به نحوی تمامیت و امتناع تفکر رسیده است و این امر خود را تا حدود زیادی در آراء پسامدرنیست‌هایی چون: دریدا، رورتی و حتی برخی وجوه آراء پراگماتیست‌ها به خوبی نشان می‌دهد.

ریچاردرورتی در توصیف این سیر انحطاطی غرب [که البته رورتی آن را انحطاط نمی‌داند و از آن ستایش می‌کند]. با نگاهی تأییدآمیز و تمجیدگرانه از به تعبیر او "پیشرفت از دین به فلسفه و سپس از فلسفه به ادبیات۱۹" نام می‌برد. البته رورتی در مقاله‌ی "افول حقیقت رستگاری‌بخش و ظهور فرهنگ ادبی" از این سیر در به قول او "پنج قرن اخیر زندگی روشنفکری غربی" یاد می‌کند، اما آنچه او می‌گوید

[دریدا]

تمامی کوشش رورتی و روح پروژه‌ی او این است که علیرغم سیطره‌ی مشهورات شکاکانه‌ی پست‌مدرنیستی که هر امکانی برای فهم حقیقت و فراتر از آن، خود حقیقت و هر امر ثابت و یقینی را انکار می‌کنند و خود رورتی نیز به آن‌ها اعتقاد دارد، از به اصطلاح "حقانیت"!؟ لیبرالیسم دفاع کند. این است که ناگزیر می‌شود به ورطه‌ی دفاع بی‌بنیاد و بی‌دلیل از لیبرالیسم گام بگذارد و درحالی که به هیچ فلسفه و حقیقتی قائل نیست، اعتقاد به لیبرالیسم را بالاتر از تمامی این‌ها دانسته و از آن دفاع کند و این البته به معنای گرفتار شدن در ورطه‌ی یک تناقض بزرگ است.

مختص به پانصد سال اخیر نبوده و بیانگر تطّور تاریخ غرب از مهد آن دریونان باستان تا امروز می‌باشد. رورتی می‌نویسد:

"من این را پیشرفت می‌نامم، زیرا فلسفه را به عنوان مرحله‌ای انتقالی، در فرایند افزایش تدریجی اعتماد به‌نفس می‌بینم۲۰."

البته آنچه رورتی، "اعتمادبه‌نفس" می‌نامد همان خودبنیادی است. رورتی دارد از نفی دین درتفکر غربی توسط فلسفه و سپس نفی فلسفه توسط ادبیات در تاریخ غرب سخن می‌گوید و آن را می‌ستاید و قوی‌تر و آشکارترشدن وجه خودبنیادی در تاریخ غرب را نشانه‌ی "بلوغ" می‌داند. رورتی می‌نویسد:

"از این منظر دین و فلسفه نه تنها نردبان‌هایی هستند که باید دور انداخته شوند، بلکه مراحلی دریک فرایند بلوغ محسوب می‌شوند۲۱."

رورتی معتقد است که غرب و اندیشمند غربی [به تعبیر رورتی، روشنفکر غربی] از دین به فلسفه و از فلسفه به ادبیات رسیده است و فرهنگ امروز او فرهنگ ادبی است و وجه ممیزه‌ی شاخص این "فرهنگ‌ادبی" این است که تنها منبع رستگاری را تخیل بشری می‌داند. به عبارت رورتی توجه کنید:

"حُسن بزرگ فرهنگ ادبی جدید این است که به روشنفکران جوان می‌گوید که تنها منبع رستگاری، تخیل بشری است و این‌که این واقعیت باید مایه‌ی افتخار باشد، نه ناامیدی۲۲."

رورتی درعبارتی دیگر، دین و فلسفه را نیز ژانرهایی ادبی، منتها ژانرهای ادبی ابتدایی [در مقایسه با آنچه که فرهنگ ادبی امروز (ادبیات) می‌نامد] می‌داند۲۳.

او می‌نویسد:

"من وقتی اصطلاحات "ادبیات" و "فرهنگ‌ادبی" را به کار می‌برم، مرادم فرهنگی است که ادبیات را جایگزین دین و فلسفه کرده و رستگاری را نه در یک رابطه‌ی غیرشناختی با یک شخص غیربشری و نه در رابطه‌ای شناختی با گزاره‌ها، بلکه در روابط غیرشناختی با سایر انسان‌ها جستجو می‌کند۲۴."

رورتی، روشنفکر ادبی را یک "خودخودآیین" ۲۵می‌داند. به بیان صریح‌تر رورتی دارد خودبنیادی مبتنی بر تخیل مدرن [و نه حتی تعقل مدرن] را ستایش می‌کند و این موجودی که به جای باورهای دینی و یا پرسش‌های فلسفی از حقیقت و ماهیت امور، صرفاً به تخیل [دقت کنیم درغرب مدرن برخلاف حکمت اسلامی، مفهوم "عالم خیال" وجود ندارد و آنچه که "تخیل" نامیده می‌شود مجموعه‌ای از اوهام بی‌بنیاد و به تعبیر خود غربی‌ها Fantasiaاست و شأن ادراکی و وجودی‌ای جز در نفس خودبنیاد آدمی ندارد و تازه در زمره‌ی نازل‌ترین ظهورات نفس اماره است که غربی‌ها ادبیات را عرصه و جلوه‌گاه آن می‌دانند] می‌پردازد و فرهنگ تخیلی او "ادبیات" یا "فرهنگ ادبی" نام دارد، همان روشنفکر یا "خودِخودآیین" است که رورتی او را (العیاذ بالله) جانشین پیامبران و فیلسوفان می‌داند.

آنچه رورتی با ستایش و تمجید از آن سخن می‌گوید، روایت تنزل تاریخ غرب است که با بریدن از دین به عقل منقطع از وحی بنیاداندیش، متکی شد و در بسط سیر تنزلی خود اسیر عقل منقطع از وحی خود بنیاد گردید و در تداوم این سیر انحطاطی به اوهام و خیالات شیطانی و فانتازیا و آنچه مدرنیست ها "تخیل" می‌نامند و محاکات نازل‌ترین مراتب نفس اماره‌ی آدمی است، روی آورد. رورتی مروج و مبلّغ این رأی

بنابراین سخن رورتی در خصوص تقدم سیاست بر فلسفه و خدمتکاری فلسفه برای سیاست با نسبت حقیقی فلسفه اومانیستی و ایدئولوژی‌های مدرن به هیچ روی سازگاری ندارد. اما رورتی که منکر هر نوع حقیقت و واقعیت و طبیعت و فلسفه و در کل منکر هرنوع تفکر است، گرفتار در چارچوب نوسوفسطایی‌گری پسامدرن، راهی جز توسل به سیاست‌زدگی و دفاع بی‌بنیاد از لیبرالیسم برای خود نمی‌بیند فلذا به بیان این مدعاهای مسخره می‌پردازد.

در دوره‌ی سیطره‌ی نوسوفسطایی‌گری پست‌مدرن برای نوپراگماتیستی چون رورتی، طریقی جز دفاع بی‌بنیاد و سیاست‌زده از لیبرالیسم باقی نمی‌ماند.

است که تخیل [درمعنایی که گفتیم] یگانه دستاویز نجات‌بخش بشر است و این یعنی ترویج سیطره‌ی اوهام برخاسته از نازل‌ترین مرتبه‌ی نفس اماره‌ی آدمی به عنوان طریق نجات. روح تماماً اومانیستی و درعین حال پست‌مدرن آراء رورتی دراینجا کاملاً خودنمایی می‌کند. رورتی به عنوان یک پراگماتیست درتبیین روح اومانیستی پراگماتیسم می‌نویسد:

"پراگماتیسم یک توجیه فلسفی به فرهنگ کاملاً سکولار می‌دهد؛
فرهنگی که درآن، هرآنچه که نیچه "همه‌ی جانشین‌های خدا"
نامیده، ناپدید شده‌اند و آدمیان روی پای خود ایستاده‌اند.
به نظر من پراگماتیسم قرائتی از اومانیسم است۲۶."

آراء رورتی، آیینه‌ی اومانیسم بحران‌زده‌ی نوسوفسطایی پسامدرن است که به انکار تفکر و حقیقت و واقعیت و بسیاری مفروضات مدرنیستی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری پرداخته و به اوهام فانتازیک و شکّاکیت و نسبی‌انگاری پناه برده است. پناهگاهی که بی‌بنیان و خود، بی‌پناه است.

ریچارد رورتی لیبرال

رورتی به عنوان یک نئوپراگماتیست پست‌مدرن، مدافع ومروّج سرسخت لیبرالیسم نیز هست. البته دقیق‌تر آن است که رورتی را نئولیبرال بنامیم، لیبرالیسم ریشه در مشهورات جهان‌بینی ظلمانی عصر به اصطلاح روشنگری دارد، حال آنکه رورتی تفسیری نئوپراگماتیستی و پسامدرنیستی از لیبرالیسم دارد. در حقیقت به نظر می‌رسد، رورتی مفاهیم پسامدرنیستی و نیز تلقی نئوپراگماتیستی خود را برای اثبات لیبرالیسم [که بهتر است آن را نحوی نئولیبرالیسم خواند] به خدمت گرفته است. البته رورتی به عنوان یک نئولیبرالِ ملهم از مفاهیم پست‌مدرن با ناامیدی و سرخوردگی نهفته در آراء برخی انواع پست‌مدرنیسم [که طیف غالب پست مدرنیست‌ها را نیز تشکیل می‌دهند] موافق نیست. رورتی اگر چه به عصر به اصطلاح روشنگری انتقاد دارد، اما یک وجه انتقاد او از این منظر است که چرا به تعبیر او "به حد کافی پیش نرفتند" و چرا شکاکیت بیشتری نشان ندادند؟ رورتی می‌نویسد:

"اکثر انتقادات، از جانب فیلسوفانی مثل من است که فکر می‌کنند
فیلسوفان روشنگری در مسیر درست بودند، ولی به حدکافی پیش
نرفتند. امیدواریم که با طبیعت، عقل و حقیقت همان رفتاری را
بکنیم که قرن هیجدهم با خدا کرد۲۷."

رورتی می‌نویسد:

"من به عنوان یک لیبرال بورژوای معتبر و به عنوان کسی که
نمی‌تواند خطای "اومانیسم" را درک کند، این ناامیدی نوبنیاد
را مرموز می‌دانم۲۸."

رورتی می‌کوشد تا مانع آن شود که انکار مفاهیم جهان‌بینی عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری [نظیر "عقل" و "طبیعت" و "حقیقت"] لطمه‌ای به ایدئولوژی لیبرالیسم [که به هرحال ایدئولوژی اصلی عصر روشنگری بود] بزند. ازاین‌رو در تلاش است تا هسته‌ی مرکزی جهان‌بینی به اصطلاح روشنگری را، شکاکیّت معرفی کند و شکاکیّت پسامدرن قرن بیست و بیست‌ویک را نیز دنباله‌ی این شکّاکیت دانسته و مانع ناامیدی سیاسی لیبرال‌ها گردد. او می‌نویسد:

"اولین تز آن است که پروژه‌ی قرن بیستم یعنی تلقی طبیعت و عقل
به عنوان جایگزین‌های غیرضروری خدا، ادامه‌ی اقتدارستیزی
روشنگری است... ما باید شکاکیت روشنگری درباره‌ی نیروهای
غیر بشری را دنبال کنیم... تز دوم این است که دست‌کشیدن از
عقل‌گرایی غربی بار سیاسی مأیوس‌کننده‌ای ندارد... تا آنجا که
می‌دانم، هیچ دستاورد فلسفی یا علمی نتوانسته دلیلی برای ترک سیاست
روشنگری به ما عرضه کند... من معتقدم که

نگرش‌های تحقیرآمیز
به سیاست لیبرال بورژوازی بیشتر از تأثیر رویّه
مارکسیستی دوام
نمی‌آورد۲۹."

رورتی درمقابل کسانی که پسامدرنیسم یا به تعبیری پیروی از نیچه را به معنای نفی لیبرالیسم می‌دانند، مدعی شود:

"نونیچه‌ای مدّنظر من به اعتقاد قبلی‌اش که لیبرالیسم بهترین
شکل زندگی سیاسی است که تاکنون ابداع شده
است، پای‌بند می‌ماند۳۰"

تمامی کوشش رورتی و روح پروژه‌ی او این است که علیرغم سیطره‌ی مشهورات شکاکانه‌ی پست‌مدرنیستی که هر امکانی برای فهم حقیقت و فراتر از آن، خود حقیقت و هر امر ثابت و یقینی را انکار می‌کنند و خود رورتی نیز به آن‌ها اعتقاد دارد، از به اصطلاح "حقانیت"!؟ لیبرالیسم دفاع کند. این است که ناگزیر می‌شود به ورطه‌ی دفاع بی‌بنیاد و بی‌دلیل از لیبرالیسم گام بگذارد و درحالی که به هیچ فلسفه و حقیقتی قائل نیست، اعتقاد به لیبرالیسم را بالاتر از تمامی این‌ها دانسته و از آن دفاع کند و این البته به معنای گرفتار شدن در ورطه‌ی یک تناقض بزرگ است.

رورتی در مقاله‌ی بلند "الویت دموکراسی بر فلسفه" مدعی می‌شود که دموکراسی لیبرال نیازمند هیچ توجیه فلسفی نیست. رورتی می‌نویسد:

"سؤال اول این است که آیا از هیچ
جنبه و جهتی اصلاً دموکراسی لیبرال
"نیازمند" توجیه فلسفی هست یا نه.
آن‌هایی که با پراگماتیسم جان‌دیویی
همسو هستند خواهند گفت اگر چه
دموکراسی لیبرال نیازمند بیان صریح
و مفصّل فلسفی هست اما نیازی
به پشتوانه‌ی فلسفی ندارد. طبق این
دیدگاه،
فیلسوف دموکراسی لیبرال ممکن
است دلش بخواهد نظریه‌ای در مورد
خویشتن انسانی بپردازد که با
نهادهایی که او تحسین می‌کند هماهنگی
داشته باشد. اما چنین فیلسوفی درچنین صورتی
دست به توجیه این نهادها
با رجوع به مقدمات و مفروضات بنیادی‌تر نزده است،
بلکه قضیه به عکس
است: او سیاست را در الویت قرار می‌دهد و بعد
فلسفه‌ای می‌پردازد
که با آن سیاست بخواند۳۱."

رورتی در جایی دیگر، فلسفه را خدمتکار لیبرالیسم‌سیاسی دانسته بود:

"فلسفه درعین حال که خدمتکار خوبی برای
لیبرالیسم
سیاسی است، ارباب بدی برای اوست۳۲"

این عبارات رورتی نشان‌دهنده‌ی سیاست‌زدگی شدید حاکم بر آراء او است. حقیقت این است که دموکراسی لیبرال به عنوان یک ایدئولوژی از دل فلسفه‌ی اومانیستی مدرن پدیدار گردیده است، همان‌گونه که سوسیالیسم و ناسیول-سوسیالیسم و فمینیسم و دیگر ایدئولوژی‌های مدرن چنین وضعیتی داشته و دارند. بنابراین سخن رورتی در خصوص تقدم سیاست بر فلسفه و خدمتکاری فلسفه برای سیاست با نسبت حقیقی فلسفه اومانیستی و ایدئولوژی‌های مدرن به هیچ روی سازگاری ندارد. اما رورتی که منکر هر نوع حقیقت و واقعیت و طبیعت و فلسفه و در کل منکر هرنوع تفکر است، گرفتار در چارچوب نوسوفسطایی‌گری پسامدرن، راهی جز توسل به سیاست‌زدگی و دفاع بی‌بنیاد از لیبرالیسم برای خود نمی‌بیند فلذا به بیان این مدعاهای مسخره می‌پردازد.

[جان دیویی]

رورتی در مقاله‌ی "لیبرالیسم بورژوایی پست‌مدرنیستی" به دفاع از لیبرالیسم پرداخته است. مشخصه لیبرالیسم پراگماتیستی رورتی در این مقاله همانا بی‌بنیاد بودن آن است. رورتی در این مقاله مدعی می‌شود که لیبرال-دموکراسی نیازی به دفاع فلسفی ندارد بلکه مبنای آن

در حقیقت با مقدمات نئوپراگماتیستی و تفسیر پست‌مدرنیستی‌ای که رورتی از مفاهیمی چون عقل و حقیقت و طبیعت دارد، برای دفاع از لیبرالیسم [به تعبیر دقیق‌تر نئولیبرالیسم] امکانی جز گریزبه جاده‌ی سیاست‌زدگی و عمل‌گرایی پراگماتیستی وجود ندارد.

صرفاً قراردادی اجتماعی است. اما رورتی به این نکته‌ی مهم بی‌توجه است که اگر لیبرالیسم را بی‌نیاز از دفاع و هرنوع بنیان فلسفی بدانیم، خودِ اصلِ اعتقاد به قرار داد اجتماعی به عنوان مبنای دموکراسی لیبرال را چگونه و از کجا به دست آورده‌ایم؟ مگر جز این است که "قراردادا‌جتماعی" مدعایی در فلسفه سیاسی غرب مدرن بوده است و با انکار هرنوع پشتوانه‌ی فلسفی برای لیبرالیسم، خود این مدعا نیز انکار می‌شود.

چرا رورتی ناگزیر از چنین تناقض‌هایی دراندیشه و گفتار می‌شود؟ علت آن است که رورتی به دنبال اثبات لیبرالیسم در جهانی است که با دوره‌ی به اصطلاح عصر روشنگری تفاوت کرده است. در دوره‌ی کنونی، مفروضات مدرنیستی دچار تردید و اضطراب گردیده‌اند و نئولیبرالیسم دوره‌ی پست‌مدرنیزم مثل خود اندیشه پست‌مدرن، بی‌بنیاد و گرفتار نوسوفسطایی‌گری است. البته رورتی چاره‌ای جز توسل به مفاهیم پسامدرن برای [به گمان خود] توجیه لیبرالیسم ندارد؛ زیرا در دوره‌ی پسامدرن امروز، جز اندک مدرنیست‌های فسیل بی‌اعتبار که همچنان به لیبرالیسم کلاسیک و مشهورات سراپا غلط عصر به اصطلاح روشنگری وفا دارند؛ کسی در غرب آن به اصطلاح "یقینیات"!؟ بورژوایی را قبول ندارد و مشهورات جهان بینی به اصطلاح روشنگری نزد اکثر اندیشمندان غربی نیز منسوخ گردیده است. ازاین‌رو در دوره‌ی سیطره‌ی نوسوفسطایی‌گری پست‌مدرن برای نوپراگماتیستی چون رورتی، طریقی جز دفاع بی‌بنیاد و سیاست‌زده از لیبرالیسم باقی نمی‌ماند. در حقیقت با مقدمات نئوپراگماتیستی و تفسیر پست‌مدرنیستی‌ای که رورتی از مفاهیمی چون عقل و حقیقت و طبیعت دارد، برای دفاع از لیبرالیسم [به تعبیر دقیق‌تر نئولیبرالیسم] امکانی جز گریزبه جاده‌ی سیاست‌زدگی و عمل‌گرایی پراگماتیستی وجود ندارد.

دیدیم که رورتی اعتقادی به وجود "حقیقت" ندارد و به تعبیر خودش، "صدق" و "حقیقت" را همانا توافق یک عقیده با عقاید دیگر و یا پذیرفتن مشهورات اجتماع می‌داند. او مدعی است نه‌تنها، حقایق ثابتی وجود ندارد بلکه هیچ عقیده‌ای را نیز نمی‌توان برتر ازعقیده‌ی دیگر دانست و برهمین اساس به منظور توجیه لیبرالیسم و به عبارتی "اثبات برتری"!؟ آن ناگزیر می‌شود از ترفند

پراگماتیستی "تجربه عملی" استفاده نماید. غافل از این‌که همین به اصطلاح "تجربه عملی" را باید سنجید تا به "برتری" آن پی برد، رورتی که به هیچ مفهوم بنیادین ثابت و مطلقی اعتقاد ندارد و اساساً منکر هرنوع معرفت و حقیقت می‌گردد و قائل به واقع نمایی "زبان" هم نیست، همین امر به اصطلاح "برتری لیبرالیسم در تجربه‌ی عملی" را چگونه و با چه معیار و مکانیزمی و در چارچوب کدام معرفت، می‌سنجد و بیان می‌کند؟ مگر می‌توان برپایه‌ی نسبی‌انگاری محض، حکمی صادر کرد و امری را با امر دیگری سنجید؟ حتی اگر مبنای این به اصطلاح سنجش ما "تجربه عملی" باشد؟

رورتی با بیانی که از یک نفر نسبی‌انگار کاملاً غیرقابل پذیرش است، می‌نویسد:

" وقتی که فلسفه و سیاست دموکراتیک در تضاد قرار می‌گیرند، باید تقدم و الویت به دموکراسی داده شود۳۳."

اما به این پرسش مهم فکر نمی‌کند که آیا به راستی برپایه‌ی مقدمات نسبی‌انگارانه و پسامدرنیستی‌ای که طرح می‌کند و برپایه‌ی مدعایی که در خصوص عدم برتری عقاید بر یکدیگر دارد، چگونه است که این گونه حکم قطعی صادر می‌کند؟

رورتی، حقیقت یا صدق را در توافق آراء و عقاید می‌داند و هیچ رأی و عقیده‌ای را برتر از رأی دیگر نمی‌داند و به قول خودش معتقد به "تساهل و تسامح فلسفی" است. حال با توجه به اعتقادی که رورتی به لیبرالیسم و تقدم دموکراسی و "عدم استفاده از زور علیه وجدان فردی در دموکراسی لیبرال۳۴" دارد، اگر فردی دموکراسی لیبرال را نپذیرفت و یا دست به اقدامی‌زد که رورتی آن را "تهدید نهادهای دموکراتیک ۳۵" می‌نامد، واکنش رژیم دموکراسی لیبرال باید چگونه باشد؟ رورتی نئولیبرال پراگماتیست معتقد به آزادی عقیده و آزادی وجدان فردی که معتقد است هیچ حقیقتی وجود ندارد و هیچ عقیده‌ای برتر از عقیده‌ی دیگری نیست، رأی به "استفاده از زور۳۶" در دفاع از لیبرال دموکراسی می‌دهد و باطن خشن و برتری‌طلب و سرکوب‌گر لیبرال دموکراسی را عیان می‌کند. اگر با مقدمات پسامدرنیستی و نسبی‌انگارانه رورتی بخواهیم حکم نماییم، نباید حکم به سرکوب "تهدیدگر نهادهای دموکراتیک" بدهیم، زیرا هیچ مبنا و معیار و میزانی برای صحیح بودن این کار نداریم. اما رورتی در جایی که منافع لیبرال دموکراسی اقتضاء می‌کند، نسبی‌انگاری و مدعاهای آزادی‌خواهانه را فراموش می‌کند وحکم مطلق می‌دهد آن هم حکم به سرکوب. بدین‌ترتیب و براساس این حکم به سرکوب، رورتی برخلاف مدعاهایش، به برتری به ادعای او "نهادهای دموکراتیک" و نیز برتری (به گمان او) لیبرال دموکراسی و ضرورت حفظ آن حتی از طریق زور و نفی "تساهل و تسامح فلسفی" رأی داده است، منتها بدون آن که دلیل مشخص و روشن و مستدلی [حتی برپایه ی مشهورات مدرنیستی و پسامدرنیستی و مدعاهای خود] برای آن داشته باشد و در پیش دیدیم که توسل به "تجربه عملی" نیز چیزی از مشکل رورتی حل نمی‌کند. این امر همچنین نشان می‌دهد که در پس پشت شعارهای نسبی‌انگاری وتساهل و تسامح لیبرالی، خشونتی سرکوب‌گرانه علیه هرآنچه غیراز لیبرالیسم است نهفته است و رذیلانه این است که لیبرال‌ها مصرّ بر انکار و استتار این باطن خشن هستند. همه‌ی حکومت‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم [چه برحق یا برباطل] درمقام دفاع ازخود به استفاده از زوردست می‌زنند، اما نکته‌ی قابل تأمل اینجا است که لیبرال‌ها و به‌ویژه نئولیبرال‌ها اصرار دارند نئولیبرالیسم را از این قاعده مستثنی جلوه دهند. همچنین اگر یک حکومت یا اندیشه برحق، توضیحی برای دفاع از

رورتی که به هیچ مفهوم بنیادین ثابت و مطلقی اعتقاد ندارد و اساساً منکر هرنوع معرفت و حقیقت می‌گردد و قائل به واقع نمایی "زبان" هم نیست، همین امر به اصطلاح "برتری لیبرالیسم در تجربه‌ی عملی" را چگونه و با چه معیار و مکانیزمی و در چارچوب کدام معرفت، می‌سنجد و بیان می‌کند؟ مگر می‌توان برپایه‌ی نسبی‌انگاری محض، حکمی صادر کرد و امری را با امر دیگری سنجید؟ حتی اگر مبنای این به اصطلاح سنجش ما "تجربه عملی" باشد؟

خود دارد، نئولیبرالیسم رورتی علیرغم ماهیت خشن و سرکوب‌گرش و برخلاف تمامی شعارهای نفی خشونتش؛ دست به خشونت می‌زند بدون آن‌که بنیان نظری و توضیح و توجیه مستدل و مشروعی برای آن داشته باشد و این امر البته ریشه در بی‌بنیادی نئولیبرالیسم رورتی دارد، و نامشروع بودن آن حتی برپایه‌ی همان مشهورات پست‌مدرنیستی را عیان می‌کند.

پی‌نویس‌ها:

۱۴- Rorty/ Truth and progress/ p.۱۸۶
۱۵- رورتی، حقیقت پست‌مدرن/ ص ۱۱۷
۱۶- منبع پیشین/ ص ۱۱۵و ۱۱۶
۱۷- منبع پیشین/ ص ۱۱۸
۱۸- منبع پیشین/ ص ۶۵
۱۹- منبع پیشین/ همان صفحه
۲۰- منبع پیشین/ ص ۶۶
۲۱- منبع پشین/ ص ۶۵
۲۲- منبع پیشین/ ص ۶۶
۲۳- منبع پیشین/ ص ۶۱
۲۴- منبع پیشین/ ص ۵۶
۲۵- منبع پیشین/ ص ۲۰
۲۶- منبع پیشین/ ص ۱۰۲
۲۷- منبع پیشین/ ص ۱۰۳
۲۸- منبع پیشین/ ص ۱۰۳و ۱۰۴
۲۹- منبع پیشین/ ص ۱۲۷
۳۰- رورتی، ریچارد/ الویت دموکراسی بر فلسفه/ خشایاردیهیمی/ طرح‌نو/ ۱۳۸۲/ ص ۲۳
۳۱- رورتی/ حقیقت پست‌مدرن/ ص ۱۲۸
۳۲- رورتی/ الویت دموکراسی بر فلسفه/ ص ۴۸
۳۳- منبع پیشین/ ص ۳۲
۳۴- همان منبع / همان صفحه
۳۵- همان منبع/ همان صفحه

ولایت؛ پیوندی الهی

حضرت استاد آیت اللّه مصباح یزدی

بسم الله الرحمن الرحیم

نور ولایت

از افتخارات ما شیعیان ولایت اهل‌بیت است و این سرمایه‌ی بزرگی است که برای سعادت دنیا و آخرتمان به آن دل بسته‌ایم. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی یکی دیگر از افتخارات الهی برای جامعه‌ی ما رقم خورد و آن این‌که حکومت ما مبتنی بر ولایت شد؛ ولایتی که شعاع ولایت اهل‌بیت است. همانطور که ماه نورش را از خورشید می‌گیرد و اگر خورشید به آن نتابد، نوری ندارد، ولی‌فقیه هم انسانی است مثل سایر انسان‌ها، اما از ناحیه خورشید ولایت یعنی امام معصوم صلوات‌الله‌علیه بر او نوری می‌تابد که مردم از آن نور بهره می‌برند، و همان‌طور که خداوند متعال امام معصوم را به وسیله پیغمبر اکرم تعیین فرموده است، باید ولی‌فقیه هم به صورتی به خدای متعال، پیغمبر اکرم و ائمه اطهار اتصال داشته باشد. برای این انتساب است که ائمه علیهم‌السلام فرمودند کسی که واجد این شرایط باشد جانشین ماست؛ کسی که علم، فقاهت و دین را بهتر از دیگران بشناسد، تقوی و خداترسی‌اش بیش از دیگران باشد و منافع جامعه و مصالح اسلام را فدای منافع خودش نمی‌کند، و به مسائل جامعه آگاه است و فریب دشمنان را نمی‌خورد، نور امامت به او می‌تابد و او نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین افراد به امام معصوم است که هرگاه به امام معصوم دسترسی نداریم از او استفاده می‌کنیم. همان‌طور که وقتی از نور خورشید بهره‌مند نمی‌شویم از نور ماه بهره می‌بریم. نور ماه هم نور خورشید است. ماه جسمی سیاه و تاریک است. نوری که ما شب‌ها در آسمان می‌بینیم نور خورشید است که به ماه تابیده است و از ماه منعکس می‌شود.

اشاره:
مطلب پیش رو گزیده ای از سخنرانی حضرت استاد آیت الله مصباح یزدی است که در تاریخ هشتم آذرماه ۱۳۸۹ در مشهد مقدس ایراد شده است. از مسئولین محترم دفتر معظم له که لطف کرده و متن مکتوب این گفتار را در اختیار ما قرار دادند، سپاسگزاریم.

ولایت، تنها محبت نیست

همه با مفهوم ولایت آشنا هستیم. ولایت، جزء فرهنگ شیعه است، اما کمتر درباره‌ی معنا، ویژگی‌ها، مشخصه‌ها و مؤلفه‌های

برای این انتساب است که ائمه علیهم‌السلام فرمودند کسی که واجد این شرایط باشد جانشین ماست؛ کسی که علم، فقاهت و دین را بهتر از دیگران بشناسد، تقوی و خداترسی‌اش بیش از دیگران باشد و منافع جامعه و مصالح اسلام را فدای منافع خودش نمی‌کند، و به مسائل جامعه آگاه است و فریب دشمنان را نمی‌خورد، نور امامت به او می‌تابد و او نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین افراد به امام معصوم است که هرگاه به امام معصوم دسترسی نداریم از او استفاده می‌کنیم.

آن فکر می‌کنیم. ولایت واژه‌ای عربی است که در فارسی، واژه‌ای که کاملا معادل آن باشد نداریم و معنای دقیق آن را به فارسی نمی‌دانیم. برخی تصور می‌کنند معنای ولایت دوست‌داشتن است. بله، دوست‌داشتن لازمه‌ی ولایت است، اما عین معنی ولایت نیست. محبت اهل‌بیت به شیعیان اختصاص ندارد؛ اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان اهل‌بیت پیغمبر را دوست دارند. در بین برادران اهل تسنن کسانی هستند که محبتشان نسبت به اهل‌بیت کمتر از امثال بنده نیست. واقعاً عاشق اهل‌بیت هستند. به امامتشان اعتقاد ندارند، اما به خاطر انتسابشان به پیغمبر و فضایلشان، دوستشان دارند. علم، زهد، شجاعت، و کمالات دیگرشان را انکار نمی‌کنند. نمی‌دانم شما چه اندازه با برادران اهل تسنن ارتباط و از روحیاتشان خبر دارید، ولی هم در ایران و هم در کشورهای عربی، بسیاری از اهل‌تسنن هستند که واقعاً نسبت به اهل‌بیت عشق می‌ورزند.

مشهد رأس‌الحسین

مصر کشوری سنی‌نشین است. شیعه‌ی آن بسیار کم است. قاهره، پایتخت آن، شهر بسیار بزرگی است، شاید از تهران هم بزرگ‌تر است. یک شهر قدیمی دارد و مثل تهران شهرک‌هایی در کنار آن ساخته‌اند. شهر عظیمی شده است. مرکز شهر قدیمی آن دانشگاه الازهر و جامع الازهر و میدان الازهر است که یادگار سلاطین فاطمی است. فاطمیان گروهی از سلاطین شیعه هفت‌امامی بودند که سال‌ها بر مصر حکومت می‌کردند. بیشتر عظمت و فرهنگ مصر از دوران فاطمیان است. در اطراف میدان مرکزی این شهر چند ساختمان عظیم وجود دارد. یکی از آن‌ها دانشگاه الازهر است که تقریباً بزرگ‌ترین دانشگاه اسلامی دنیا به شمار می‌رود و در آن بیشتر علوم دینی تدریس می‌شود. یک طرف آن هم مسجد الازهر است که به دانشگاه وصل است. طرف دیگر آن هم مشهد رأس‌الحسین است؛ بارگاهی است مثل بارگاه حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها. بارگاه مفصلی است. از بارگاه‌های بعضی از امامان بزرگ‌تر است. مصریان معتقدند که سر سیدالشهدا سلام‌الله‌علیه در این‌جا دفن شده است. مقبره‌ی عظیمی ساخته‌اند و اطراف آن هم رواق‌های بسیاری وجود دارد. وقتی مصری‌ها ازدواج می‌کنند؛ عقدشان را که خواندند عروس و داماد به مشهد رأس‌الحسین می‌آیند و برای تبرک شیرینی پخش می‌کنند. هلهله می‌کنند و تا عروس و داماد به حرم رأس‌الحسین نیایند عروسی‌شان مبارک نمی‌شود. بنده خودم دیده‌ام که عرض می‌کنم. وقتی به آن‌جا می‌آیند، به خاک می‌افتند و آستانه‌ی در را می‌بوسند.این احترام فقط به خاطر این است که معتقدند سر امام حسین علیه‌السلام درآن‌جا دفن است؛ البته ما معتقدیم این‌گونه نیست، اما آن‌ها چنین اعتقادی دارند و همیشه، روز و شب این حرم زوار دارد. منظور این‌که معنای سنی بودن این نیست که به اهل‌بیت محبت نداشته باشند.

شاید حدود بیست سال پیش با آقای مسعودی خمینی؛ تولیت پیشین حرم حضرت معصومه سلام‌الله‌علیها سفری به مالزی و اندونزی داشتیم. آن‌جا به دفتر **رابطة العالم الاسلامی** که یک سازمان جهانی است، رفتیم. اصل آن در کشور سعودی است و در هر یک از کشورهای اسلامی دفتر و نماینده‌ای دارد که ارتباطشان را با کشور سعودی حفظ کنند. آن‌جا بیشتر درس قرآن و ادبیات عربی برگزار می‌شود. جلسات دیگری هم دارند. نماینده رابطه العالم الاسلامی مالزی یک مصری شافعی بود. جوانی مصری مهمان او بود. گفت اگر شما اجازه دهید ایشان قصیده‌ای که در مدح اهل‌بیت گفته است بخواند. این جوان مصری یک قصیده در مدح اهل‌بیت خواند که بنده و آقای مسعودی از شوق بی‌اختیار گریه افتادیم از بس زیبا گفته بود.

منظورم این است که حتی کفار هم محبت اهل‌بیت را دارند، چه برسد به مسلمانان. مگر می‌شود مسلمانی، دختر و پسر پیغمبر را دوست نداشته باشد. آن هم با این کمالاتی که از ائمه همه عالم را پر کرده است. گروه شاذی بودند که با اهل‌بیت دشمنی داشتند که معلوم نیست اصلاً کسی از آن‌ها باقیمانده باشد. بنابر این اگر معنای ولایت، محبت است تقریبا همه‌ی مسلمانان محبت دارند. همه اهل‌بیت را دوست دارند آن هم دوست‌داشتن‌های عجیب. واقعاً عاشقانه درباره‌ی آنها سخن می‌گویند و اظهار محبت می‌کنند، پس ولایتی که ما شیعیان می‌گوییم به چه معناست؟ حتماً اضافه‌ای دارد و فقط دوست داشتن

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی یکی دیگر از افتخارات الهی برای جامعه‌ی ما رقم خورد و آن این‌که حکومت ما مبتنی بر ولایت شد؛ ولایتی که شعاع ولایت اهل‌بیت است. همانطور که ماه نورش را از خورشید می‌گیرد و اگر خورشید به آن نتابد، نوری ندارد، ولی‌فقیه هم انسانی است مثل سایر انسان‌ها، اما از ناحیه خورشید ولایت یعنی امام معصوم صلوات‌الله‌علیه بر او نوری می‌تابد که مردم از آن نور بهره می‌برند، و همان‌طور که خداوند متعال امام معصوم را به وسیله پیغمبر اکرم تعیین فرموده است، باید ولی‌فقیه هم به صورتی به خدای متعال، پیغمبر اکرم و ائمه اطهار اتصال داشته باشد.

ولایت حقیقی آن است که انسان خودش را در اختیار پیغمبر و امام معصوم بگذارد. بعد از ایشان هم هر که را امام معصوم تأیید کند ولی‌امر مسلمین می‌شود. وقتی انسان خودش را در اختیار او می‌گذارد و می‌گوید هر چه تو می‌گویی چشم، ولایت برقرار می‌شود.

نیست؛ چون دیگرن هم این محبت را دارند.

ولایت در قرآن

خوب است واژه ولایت را در قرآن بررسی کنیم و مشتقاتش را ببینیم در چه موردی به کار رفته است. اگر بخواهیم بحث جامعی داشته باشیم به یکی دو جلسه تمام نمی‌شود. در این جلسه چند نکته‌ی برجسته‌اش را عرض می‌کنم. واژه‌ی «**ولایت**» و مشتقات آن یعنی ولیّ، مولی، تولی، همه از یک ماده است. ریشه همه‌ی آنها ولایت است. صفت مشبهه‌اش ولیّ می‌شود. جمع آن اولیاء است. فعلش هم تولی است. کلمه ولیّ در قرآن گاهی درباره خدا به کار رفته است. همه شما آیه الکرسی را حفظ هستید؛ «**اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النورِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**» خدا بر مؤمنین ولایت دارد. در مقابل، کافران هم ولیّ دارند، اما ولیّ آنها خدا نیست؛ ولیّ‌های آنها طاغوت است. **وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ** درباره خدا فقط می‌گوید ولیّ، اما درباره کافران می‌گوید اولیاء. چون شیاطین یکی نیستند، فراوانند؛ مثل نور و ظلمت. نور یکی است، اما ظلمت انواع دارد. به‌هرحال یکی از موارد ولایت، ولایت خدا بر مؤمنان است. مشابه این معنا در کلمه‌ی «**مولی**» در سوره محمد صلی‌الله‌علیه وآله است: «**ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ؛ خدا مولای مؤمنان است، ولی کافران مولی ندارند.**» معمولاً مولی را به آقا معنی می‌کنیم. می‌گوییم خدا آقای مؤمنان است. سرور مؤمنان است، اما کافران آقا ندارند. برخی از آیات، مؤمنان را ولیّ خدا معرفی می‌کنند. یادتان باشد آیات پیشین خدا را ولیّ مؤمنان معرفی می‌کرد. «**أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**؛ اولیای خدا که همان مؤمنان خالص هستند هیچ ترس و بیمی ندارند» کلمه‌ی اولیاءالله را بسیار استفاده می‌کنیم در قرآن هم مکرر ذکر شده است. پس از یک سو خدا ولیّ مؤمنان است، و از دیگر سو مؤمنان ولیّ خدا هستند. تعبیر دیگری هم داریم که مؤمنان ولیّ همدیگرند: «**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ**...؛ مؤمنان بعضی با بعضی دیگر ولایت دارند.»

این ولیّ اوست، او هم ولی این است. پس کلمه‌ی ولیّ و مفهوم ولایت به گونه‌ای است که بر خدا نسبت به بندگان، بر بندگان نسبت به خدا، و بر مؤمنان نسبت به یکدیگر اطلاق می‌شود. مفسران و بزرگان لغت‌شناس درباره ریشه، مقومات و مؤلفه‌های ولایت تحقیق کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که ولایت در اصل لغت به این معناست که دو موجود آن‌چنان به هم نزدیک باشند که بین آنها هیچ چیز بیگانه‌ای وجود نداشته باشد. اگر چنین رابطه‌ای بین دو موجود باشد، می‌گویند این ولیّ آن موجود است. اگر کسی آن‌قدر به خدا نزدیک بود که بین او و خدا، بیگانه‌ای وجود نداشت، هم او به خدا نزدیک است و هم خدا به او نزدیک است؛ بنابراین هم خدا ولیّ اوست و هم او ولیّ خدا. پس هم خدا ولیّ مؤمنان است و هم مؤمنان ولیّ خدا. خود مؤمنان هم با یکدیگر همین حالت را دارند. آن‌هایی که واقعاً ایمانشان کامل است آن‌چنان با همدیگر ارتباط، اتصال و پیوند دارند که بیگانه‌ای نمی‌تواند بینشان نفوذ کند؛ البته این ولایت، ولایتی است که بار معنایی ارزشی دارد؛ ولایت مثبت و ایجابی است. همیشه ارتباط مثبت نیست. گاهی ممکن است انسان به کسی نزدیک بشود و از او ضرر ببیند. درباره شیطان اتفاقاً همین‌گونه است. در همین آیه‌الکرسی گفتیم: **وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**؛ ولیّ مؤمنان خداست، اما ولیّ کافران طاغوت است. با طاغوت هم می‌شود ولایت داشت. خداوند درباره شیطان می‌فرماید شیطان بر کسی تسلط ندارد مگر کسی که خودش را ولیّ شیطان کند. یعنی انسان می‌تواند با شیطان به گونه‌ای ارتباط برقرار کند که خودش را در اختیار او قرار بدهد. وقتی که این‌گونه شد شیطان بر او مسلط می‌شود، ولی او ابتدائاً تسلطی ندارد. انسان به دست خودش خود را تسلیم شیطان می‌کند.

ولایت تکوینی و ولایت تشریعی

از این بحث دو نتیجه می‌گیریم. خداوند با همه مخلوقاتش رابطه‌ای تکوینی و وجودی دارد. او به همه چیز نزدیک است؛ «**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**» این نزدیکی و ارتباط، ولایت تکوینی الهی بر همه موجودات است، اما خداوند ولایت دیگری نیز دارد. اگر

خدا بر مؤمنین ولایت دارد. در مقابل، کافران هم ولیّ دارند، اما ولیّ آنها خدا نیست؛ ولیّ‌های آنها طاغوت است. وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ درباره خدا فقط می‌گوید ولیّ، اما درباره کافران می‌گوید اولیاء. چون شیاطین یکی نیستند، فراوانند؛ مثل نور و ظلمت. نور یکی است، اما ظلمت انواع دارد. به‌هرحال یکی از موارد ولایت، ولایت خدا بر مؤمنان است.

خداوند این ولایت را برای علی علیه‌السلام قرار داده است. وقتی شعاع این ولایت به ولی‌امر می‌تابد مثل نور خورشید است که به ماه می‌تابد. نور خودش نیست، ولی وقتی داده شد از آن نور استفاده می‌کنیم همان‌طور که از نور خورشید استفاده می‌کنیم، پس حقیقت ولایت این است که انسان با کسی پیوندی برقرار کند و خودش را در اختیار او قرار بدهد. این می‌شود تولّی.

انسانی خودش را در اختیار خدا قرار دهد، خداوند رابطه‌ی دیگری با او برقرار می‌کند، رابطه‌ای که در آن خداوند می‌خواهد به او خیر برساند؛ او را سرپرستی می‌کند؛ بلاها را از او دور می‌سازد و محافظت‌اش می‌کند. این ولایت، تنها وقتی است که انسانی به اختیار، خودش را در اختیار خدا قرار می‌دهد. اما کسانی هم هستند که خودشان را در اختیار شیطان قرار می‌دهند. آن‌ها اولیای طاغوت می‌شوند. این مقدمه‌ای بود برای اصل مفهوم ولایت. این نتیجه را فراموش نکنید که یک ولایت تکوینی داریم که نمی‌شود آن را قطع کنید و آن مالکیت خدا نسبت به همه چیز است. این مالکیت را نمی‌توان از خدا سلب کرد. خدا مالک هر موجودی است و این ملکیت، سلب‌شدنی نیست، اما ولایت به معنی دوم یعنی کسی که متصدی کارهای طرف مقابل می‌شود. خدا این ولایت را می‌تواند سلب کند. بگوید تو با من نیستی. من دیگر با تو کاری ندارم. می‌تواند بگوید برو گم‌شو! تو دیگر با ما ارتباطی نداری. آن ولایت تکوینی است و این ولایت تشریعی.

اختیاردار مردم پس از خدا

خداوند کسانی را معین کرده است که بتوانیم با آن‌ها رابطه داشته باشیم. در این رابطه به اذن خدا خودمان را در اختیار آن‌ها قرار می‌دهیم؛ «**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**» این ولایت را خدا برای پیغمبر قرار داده است. اگر مؤمنان خودشان را در اختیار پیغمبر قرار دادند و گفتند هر چه شما بگویید قبول است، ولایت پیغمبر را پذیرفته‌اند، اما کسانی بودند که این‌چنین نکردند. می‌گفتند ما مسلمان و مطیعیم، اما در عمل مخالفت می‌کردند. گاهی هم به ضرر پیغمبر اقدام می‌کردند. گاهی در جلسات خصوصی‌شان مؤمنان را مسخره می‌کردند، حتی بر ضد پیغمبر توطئه می‌کردند. قرآن این‌ها را منافق می‌نامد. در یکی از جنگ‌ها «ابی‌بن‌کعب» که رئیس منافقان بود گفت: این مهاجرن ـ مؤمنان را می‌گفت ـ یک مشت مردم آواره‌ای هستند که به مدینه آمدند و مزاحم ما شدند. وقتی به مدینه برگردیم بیرونشان می‌کنیم؛ «**يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ**

پس از یک سو خدا ولیّ مؤمنان است، و از دیگر سو مؤمنان ولیّ خدا هستند. تعبیر دیگری هم داریم که مؤمنان ولیّ همدیگرند: «**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ**...؛ مؤمنان بعضی با بعضی دیگر ولایت دارند.» این ولیّ اوست، او هم ولی این است. پس کلمه‌ی ولیّ و مفهوم ولایت به گونه‌ای است که بر خدا نسبت به بندگان، بر بندگان نسبت به خدا، و بر مؤمنان نسبت به یکدیگر اطلاق می‌شود. مفسران و بزرگان لغت‌شناس درباره ریشه، مقومات و مؤلفه‌های ولایت تحقیق کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که ولایت در اصل لغت به این معناست که دو موجود آن‌چنان به هم نزدیک باشند که بین آنها هیچ چیز بیگانه‌ای وجود نداشته باشد. اگر چنین رابطه‌ای بین دو موجود باشد، می‌گویند این ولیّ آن موجود است. اگر کسی آن‌قدر به خدا نزدیک بود که بین او و خدا، بیگانه‌ای وجود نداشت، هم او به خدا نزدیک است و هم خدا به او نزدیک است؛ بنابراین هم خدا ولیّ اوست و هم او ولیّ خدا. پس هم خدا ولیّ مؤمنان است و هم مؤمنان ولیّ خدا. خود مؤمنان هم با یکدیگر همین حالت را دارند.

در همین آیه‌الکرسی گفتیم: وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ؛ ولیّ مؤمنان خداست، اما ولیّ کافران طاغوت است. با طاغوت هم می‌شود ولایت داشت. خداوند درباره شیطان می‌فرماید شیطان بر کسی تسلط ندارد مگر کسی که خودش را ولیّ شیطان کند. یعنی انسان می‌تواند با شیطان به گونه‌ای ارتباط برقرار کند که خودش را در اختیار او قرار بدهد. وقتی که این‌گونه شد شیطان بر او مسلط می‌شود، ولی او ابتدائاً تسلطی ندارد. انسان به دست خودش خود را تسلیم شیطان می‌کند.

اسلام یعنی با اختیار خودمان، خودمان را تسلیم خدا کنیم. آن فرهنگ می‌گوید اصلاً معنی ندارد انسان تسلیم کسی بشود، هر کسی خودش مستقل است، آگاه است و هیچ کس حق ندارد به او امر و نهی کند. غربی‌ها اسم این را به یک مفهوم، آزادی می‌گذارند و می‌گویند: حتی خدا حق ندارد به ما دستور بدهد! ما بر خدا حق داریم!

الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ؛ وقتی به مدینه برگشتیم کسی که عزت بیشتری دارد این آواره‌های ذلیل را بیرون می‌کند.» قرآن می‌گوید کسانی که خودشان را مسلمان می‌دانستند این‌گونه توطئه می‌کردند. اینها ولایت پیغمبر را ندارند. ولایت حقیقی آن است که انسان خودش را در اختیار پیغمبر و امام معصوم بگذارد. بعد از ایشان هم هر که را امام معصوم تأیید کند ولی‌امر مسلمین می‌شود. وقتی انسان خودش را در اختیار او می‌گذارد و می‌گوید هر چه تو می‌گویی چشم، ولایت برقرار می‌شود.

از اول بنا را بگذاریم که فقط بندگی خدا بکنیم. ولایت خدا، پیغمبر، امام معصوم، جانشین امام معصوم

ولیّ مومنان پس از پیامبر

در روز غدیر وقتی پیامبر به همه حجاجی که از مکه آمده بودند دستور داد تا کنار آن غدیر۱جمع شوند، خطبه‌ای خواندند. فرمودند: «ألست اولی بالمؤمنین من انفسهم؛ آیا من بر شما ولایت ندارم؟»۲ همه گفتند: بله، خدا این ولایت را برای شما قرار داده است. «**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ**» یعنی پیغمبر اختیار مردم را بیشتر از خودشان دارد. از خود مردم به خودشان سزاوارتر است. یعنی خدا برای پیغمبر اختیاری قرار داده است که بیش از خود انسان بر آنها حق تصرف دارد.

چرا پیامبر این را فرمود؟ برای این‌که بگوید همان مقامی که خدا به من داده است به اذن و امر خدا برای علی علیه‌السلام تعیین می‌کنم؛ «**من کنت مولاه فهذا علی مولاه**» آن مقدمه را فرمود تا بگوید این مولا که می‌گویم همان اولی من انفسهم است که اول از شما اقرار گرفتم: «**الست اولی بالمؤمنین من انفسهم**؛ آیا من نیستم که طبق این آیه اختیار شما را بیش از خودتان دارم؟» گفتند: بله. فرمود: اکنون خداوند این ولایت را برای علی علیه‌السلام قرار داده است. وقتی شعاع این ولایت به ولی‌امر می‌تابد مثل نور خورشید است که به ماه می‌تابد. نور خودش نیست، ولی وقتی داده شد از آن نور استفاده می‌کنیم همان‌طور که از نور خورشید استفاده می‌کنیم، پس حقیقت ولایت این است که انسان با کسی پیوندی برقرار کند و خودش را در اختیار او قرار بدهد. این می‌شود تولّی. در آن آیه هم که خدا می‌فرماید کسانی نسبت به شیطان چنین کاری می‌کنند همین است: «**إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ**؛ تسلط شیطان بر کسانی است که ولایت او را می‌پذیرند.» یعنی خودشان را در اختیار شیطان قرار می‌دهند. می‌گویند حکم آنچه فرمایی! می‌گوید: چشمت را این‌جا به کار ببر! می‌گوید: چشم. می‌گوید: زبانت را آن طور به کار ببر! می‌گوید: چشم. می‌گوید: دست به مال مردم دراز کن! پا به ملک غصبی بگذار! می‌گوید: چشم. این می‌شود ولایت شیطان. ولایت خدا کدام بود؟ می‌فرماید: چشمت را حفظ کن، به نامحرم نگاه نکن! می‌گوید: چشم. می‌فرماید: گوش به موسیقی حرام نده! غیبت نکن! می‌گوید: چشم. اگر انسان

اسلام می‌گوید شما بنده خدایید، وجودتان سرتاپا برای خداست. این‌ها (طرفداران فرهنگ اومانیستی) می‌گویند ما برای خودمان هستیم، باید همه چیز را بنده خودمان کنیم، ما باید آقای عالم باشیم و بندگی معنا ندارد.

خـودش را در اختیار خدا قرار بدهد، ولیّ خدا می‌شـود. پس حقیقت ولایت این است که انسان به اختیار، خودش را تابع دیگری کند. ارتباطی با او برقرار کند که در دل، او را دوسـت داشته باشد؛ عملش مطابق رأی او باشد؛ وقتی که دشـمن به او حمله می‌کنـد از او حمایت کند و جان و مالش را در مصلحت او صرف کند، این می‌شـود ولایت. خـدا می‌خواهد بنده‌اش اول در مقابـل خودش این‌گونه تسـلیم باشـد بعد در مقابل پیغمبر و امـام معصوم و یا کسـی که جانشین و نائب امام معصوم است. این فرهنگ اسلامی شیعی است. اهل تسنن تا پیغمبر را قبول دارند، اگرچه خیلی از آنها به آن عمل نمی‌کنند مثل بسـیاری از مـا که ولایـت اهل‌بیت را قبول داریـم اما به آن عمل نمی‌کنیم. اهل‌سنت به ولایت خدا و پیغمبر اعتقاد دارند، اما بعد از آن، ولایت حضـرات معصومین را قبول ندارند. نـزد آنها نائـب امام زمان، مقامی را که ما قائل هسـتیم، ندارد. اما فرهنگ شـیعه این است که همان‌طور که باید در بالاتریـن درجـه، از خدا اطاعت کنیـم؛ دلمان با خدا باشـد؛ خدا را دوسـت بداریم، بعد از آن باید نسـبت به پیغمبر و ائمه معصوم چنین حالتی را داشـته باشـیم؛ از اسمشان خوشـمان بیاید؛ در دلمان محبت‌شان را داشته باشیم؛ احترامشـان کنیم؛ در عمل نیز نشان بدهیم و به دستوراتشـان عمل کنیم. این می‌شـود ولایت پیغمبر و امام، وقتی هم به امام معصوم دسترسی نداریم، باید تابع جانشین امام معصوم باشیم. این مفهوم ولایت در فرهنگ قرآنی است.

اومانیسم نقطه مقابل ولایت

فرهنگ قرآنی با فرهنگ الحادی سر سازگاری ندارد. ما در زندگی، با فرهنگ دیگری که درسـت نقطه مقابل این فرهنگ است، مواجه هستیم. گفتیم اسلام یعنی با اختیار خودمان، خودمان را تسلیم خدا کنیم. آن فرهنگ می‌گوید اصلاً معنی ندارد انسـان تسـلیم کسی بشـود، هر کسی خودش مستقل است، آگاه است و هیچ کس حق ندارد به او امر و نهی کند. غربی‌ها اسم این را به یک مفهوم، آزادی می‌گذارند و می‌گویند: حتی خدا حق ندارد به ما دسـتور بدهـد! ما بر خدا حـق داریم! بعضی از این نویسـندگان معروف کشورمان که از مشـاهیر کشور به شمار می‌آیند و چندی اسـت که ماهیت آنها روشن شده است، بحث‌ها و سخنرانی‌های متعدد می‌کردند؛ کتاب‌هایی می‌نوشتند که اصلاً انسـان این عصر، نه تنهـا تکلیفی ندارد، بلکه بر همه چیز حق دارد، انسان امروز طالب حقش است، حتی باید حقمان را از خدا بگیریم. خدا بر ما حقی ندارد، و این اوج اومانیسـم یعنی انسان‌مداری است! عصر انسان است، خدا باید به انسـان خدمت کند، اگر جایی کم گذاشـته، باید بروم مطالبه کنم. چرا کمک نمی‌کند؟ چرا امر و نهی اسـت و برخلاف میل من اسـت؟ این فرهنگ اومانیستی درسـت نقطه‌ی مقابل فرهنگ دینی ماست. ما می‌گوییم تمـام وجودمـان را باید در اختیار خـدا و هر کس که از طرف او تعیین شده، قرار بدهیم. آن فرهنگ می‌گوید که باید خدا را به اسـتخدام خودت درآوری! البته ته دلشان بـه وجود خدا معتقد نیسـتند. خدا که اسـتخدام‌کردنی نیست، ولی در تعبیراتشـان می‌گویند: ما باید حقمان را از خـدا هـم بگیریم؛ هیچ کس حق نـدارد اراده‌اش را بر انسـان تحمیل کند؛ انسان آزاد مطلق است. این فرهنگ اومانیسم است که در ایدئولوژی لیبرالیسم تجلی می‌کند. لیبرالیسـم شـاخه‌ها و مراتبی دارد؛ ضعف و شدت دارد، اوج آن این است که انسان حتی از بندگی خدا آزاد است. طبعاً چنین تفکری نمی‌پذیرد که ما باید به دستورات امام و پیغمبـر عمل کنیم. وقتی می‌گویند خدا هم حق ندارد به ما دستور بدهد، طبعاً پیغمبر و امام هم حق ندارند، چه

این فرهنگ اومانیستی درست نقطه‌ی مقابل فرهنگ دینی ماست. ما می‌گوییم تمام وجودمان را باید در اختیار خدا و هر کس که از طرف او تعیین شده، قرار بدهیم. آن فرهنگ می‌گوید که باید خدا را به استخدام خودت درآوری! البته ته دلشان به وجود خدا معتقد نیستند. خدا که استخدام‌کردنی نیست، ولی در تعبیراتشان می‌گویند: ما باید حقمان را از خدا هم بگیریم؛ هیچ کس حق ندارد اراده‌اش را بر انسان تحمیل کند؛ انسان آزاد مطلق است. این فرهنگ اومانیسم است که در ایدئولوژی لیبرالیسم تجلی می‌کند.

اگر بگوییم بله هم اسلام را قبول داریم هم انقلاب اسلامی و هم تفکر لیبرال یا اومانیسم و انسان‌مداری را، مثل این است که بگویند کوسه‌ای، ریش‌های پرپشتی دارد! کوسه و ریش پهن جمع نمی‌شود. اگر کوسه است پس ریش ندارد و اگر ریش‌پهن است یعنی کوسه نیست.

برسد به کسی که جانشین امام است و ولی‌امر مسلمین است. می‌گویند مردم خودشان به اختیار خودشان رأی می‌دهند و رئیس‌جمهور تعیین می‌کنند. تا اندازه‌ای که خود مردم گفته‌اند حق تصرف دارد، چون خود مردم به او رأی داده‌اند. گفته‌اند تو بیا چندی بر ما حکومت کن! اما ولایت چیست؟ولی‌فقیه کدام است؟ خدا هم حق ندارد دستور بدهد. درباره قوانین اسلام هم هرچه مردم رأی دادند، اعتبار دارد، چون خودشان خواسته‌اند، اما نمی‌شود به مردم گفت اسلام این‌گونه گفته است، شما باید عمل کنید. این دو فرهنگ است. ما باید از اول حسابمان را با این دو صاف کنیم. یا رومی روم یا زنگی زنگ. اصل همه مشکلات این‌جاست. اسلام می‌گوید شما بنده خدایید، وجودتان سرتاپا برای خداست. این‌ها (طرفداران فرهنگ اومانیستی) می‌گویند ما برای خودمان هستیم، باید همه چیز را بنده خودمان کنیم، ما باید آقای عالم باشیم و بندگی معنا ندارد.

ولایت خدا یا ولایت شیطان

اسلام می‌گوید «**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**؛ ما انسان و جن را فقط برای بندگی آفریدیم.» این‌ها می‌گویند اصلاً بندگی مفهومی منفی است. این واژه را باید از قاموس انسانیت حذف کنیم. انسان آقای خودش است و هر چه دل خودش خواست همان است. قابل پذیرش نیست که کسی به بندگی خدا یا دیگری دستور بدهد. ما از ابتدا باید جهت این فلش را معین کنیم که به این طرف است یا به آن طرف.

اگر در عمق دل ما این است که ما بنده‌ی خدا نیستیم و خدا هم حق ندارد به ما دستور بدهد دیگر نوبت به ولایت‌فقیه نمی‌رسد. دیگر نَشُسته پاکیم! اگر بگوییم بله هم اسلام را قبول داریم هم انقلاب اسلامی و هم تفکر لیبرال یا اومانیسم و انسان‌مداری را، مثل این است که بگویند کوسه‌ای، ریش‌های پرپشتی دارد! کوسه و ریش پهن جمع نمی‌شود. اگر کوسه است پس ریش ندارد و اگر ریش‌پهن است یعنی کوسه نیست. نمی‌شود هم مسلمان بود و هم احکام خدا را قبول نداشت. می‌گوید خدا هم حق ندارد به من دستور دهد، قانون هر چیزی است که من بخواهم. وقتی می‌پرسی که پس اسلام یعنی‌چه؟ می‌گوید اسلام یعنی همین که من آزادم. اسلام یعنی آزادی! آزادی از چه؟ از خدا؟ این ریشه‌ی همه‌ی اختلافاتی است که ما در عصر خودمان ملاحظه می‌کنیم. این ریشه‌ی همه‌ی فتنه‌هاست. آبشخور همه‌ی فتنه‌ها این‌جاست. این‌ها حاضر نیستند آنچه را خدا گفته، عمل کنند. وقتی به آن‌ها می‌گویی که غیر از قرآن و حدیث و پیغمبر و امام معصوم باید از ولی‌فقیه هم اطاعت کنید، می‌گویند ما خدا را هم قبول نداریم، چه برسد به ولی‌فقیه! پیداست آن طرز فکر همین نتیجه را هم خواهد داد. نمی‌شود از اومانیست توقع داشت که به ولایت‌فقیه قائل باشد؛ شدنی نیست. این همان کوسه و ریش پهن است. اگر چندی هم به این حرف‌ها قائل می‌شوند، برای این است که من و شما را فریب دهند. اگر از اسلام، خط امام و امثال آن دم می‌زنند، شوخی است؛ می‌خواهند ما را فریب بدهند وگرنه این دو

اسلام می‌گوید «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ ما انسان و جن را فقط برای بندگی آفریدیم.» این‌ها می‌گویند اصلاً بندگی مفهومی منفی است. این واژه را باید از قاموس انسانیت حذف کنیم. انسان آقای خودش است و هر چه دل خودش خواست همان است. قابل پذیرش نیست که کسی به بندگی خدا یا دیگری دستور بدهد.

انسان ناچار است که بندگی کند؛ یا بندگی شیطان یا بندگی خدا. باید انتخاب کرد. باید از ابتدا حسابمان را صاف کنیم. یا باید ولایت خدا را پذیرفت یا ولایت طاغوت را. بی‌ولایت نمی‌شود؛ یا بندگی شیطان یا بندگی خدا. اگر بندگی خدا را نکردیم خیال نکنیم آزادیم؛ هزار خدا برای خودمان درست کرده‌ایم.

تا با هم نمی‌خواند. یا بندگی خدا یا بندگی نفس. قرآن می‌فرماید: «**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ**» می‌گوید این پیمانی است که خدا با بندگانش بسته است. در فطرت همه‌ی انسان‌هاست. هر انسانی به خودش مراجعه کند می‌داند که من مالک خودم نیستم. آیا من خودم به خودم چشم دادم؟! من خودم به خودم قلب دادم؟! حتی نمی‌دانم قلب چه چیزی است و چگونه کار می‌کند. این‌ها ملک من نیست. پس سرتاپای وجودم مملوک است و مالک دارد، اما آن فرهنگ می‌گوید نه این‌ها امری تصادفی است. ماده‌ای منفجر شده و کم‌کم میلیون‌ها و میلیاردها سال گذشته و در آن حیات پیدا شده است. اول موجودات میکروسکوپی و بعد حیوانات دریایی و بعد میمون و سپس انسان درست شد! اتفاقی است. نه کسی ما را خلق کرده و نه نقشه‌ای در کار است. نه کسی مالک ماست و نه کسی اختیار ما را دارد. تصادفاً پیدا شده‌ایم و حالا همین هستیم. باید خر خود را برانیم و زیر بار هیچ کسی هم نرویم. این دو طرز فکر است. قرآن می‌گوید: من با بنی‌آدم عهد فطری دارم. شما ناچارید بندگی کنید. یا بندگی خدا یا بندگی شیطان. حتماً یکی از این دو بندگی را خواهید داشت. باور ندارید، از هر کس می‌خواهید بپرسید؛ از آن بچه تا آن‌هایی که به اوج قدرت رسیده‌اند، بپرسید وقتی گرسنه می‌شوید چه کار می‌کنید؟ می‌گوید هر چیزی دستم برسد می‌خورم. دیگر چاره‌ای نیست. چرا؟ نمی‌توانم. نیرویی بر من مسلط است که می‌گوید باید بخوری. نخوری نمی‌شود، نمی‌توانم. جوان در حالتی برخی فیلم‌ها را تماشا می‌کند. صحنه‌هایی را می‌بیند و نمی‌تواند کاری نکند. هزار بار نصیحتش کنید که ضرر دارد؛ مریض می‌شوی؛ وضع خانواده‌ات به هم می‌خورد؛ وقتی تحریک شد و به این شدت رسید دیگر نمی‌تواند. نمی‌توانم یعنی چه؟ یعنی بنده‌ام.

کسانی هم هستند مثل پیغمبر، مثل علی صلوات‌الله‌علیهما می‌گویند: «**کفی بی عزا ان اکون لک عبدا**؛ چه افتخاری بالاتر از این‌که من بنده‌ی تو باشم»[۳] انسان ناچار است که بندگی کند؛ یا بندگی شیطان یا بندگی خدا. باید انتخاب کرد. باید از ابتدا حسابمان را صاف کنیم. یا باید ولایت خدا را پذیرفت یا ولایت طاغوت را. بی‌ولایت نمی‌شود؛ یا بندگی شیطان یا بندگی خدا. اگر بندگی خدا را نکردیم خیال نکنیم آزادیم؛ هزار خدا برای خودمان درست کرده‌ایم. چرا این‌طور لباس می‌پوشی؟ چون مد است وگرنه مسخره‌ام می‌کنند؛ جبر محیط؛ جبر تاریخ؛ جبر طبیعت؛ یعنی چه؟ یعنی من در مقابل اینها اختیاری ندارم؛ یعنی بندگی. اما خدا می‌گوید اینها را رها کن؛ فقط خدا؛ «...**قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ**...؛ خدا را بگیر و همه را رها کن.» حالا که بناست بنده باشیم و بندگی کنیم، کسی را بندگی کنیم که مالک ماست و همه چیز ما از اوست. چرا کسی را بندگی کنیم که وقتی حسابش را می‌کنیم می‌بینیم از ما پست‌تر است؟ این مدها را چه کسانی درست کرده‌اند؟ واقعاً بعضی از آنها خیلی خنده‌دار است. انسان پارچه‌ای قیمتی بخرد و آن را بساید، پاره‌اش کند بعد بپوشد! این چه عملی است؟ چه مصلحتی است؟ چه زیبایی دارد؟ هر صاحب ذوقی می‌داند که زیبایی ندارد. یک چاک سر زانویش بیندازند؛ یکی این طرف یکی آن طرف، چه زیبایی دارد؟! بسابند آن را که مثل پارچه کهنه بشود که چه؟ چرا؟ چون فلان نادان فرنگی این‌گونه لباس پوشیده است. از او تقلید کنیم! بنده‌ی یک احمق آمریکایی باشیم! خب بنده‌ی خدا! اگر قرار است بندگی کنی، بنده‌ی خدا باش. اول باید این حساب را پاک کنیم. من باید بنده‌ی خدا باشم یا بنده‌ی شیطان؟ شیطان که شد، نفس هست، آمریکایی‌اش هست، اروپایی‌اش هست، روسی‌اش هست، انواع و اقسام دارد، ظلمات است. اما بندگی خدا یک راه است. آن یک نور است، اما راه‌های باطل فراوان است. بنده خدا که نشدی، زیر پای این دشمن و آن دشمن و این احمق و آن احمق می‌افتی و کارت به کجا برسد، خدا عاقبتت را به خیر کند، اما این طرف یک راه بیشتر نیست؛ «**أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ**» راه راست؛ صراط مستقیم، بندگی خداست. اگر از این راه خارج شویم در دست‌اندازها، کج‌راهه‌ها و بی‌راهه‌ها می‌افتیم تا بالاخره گمراه و نابود بشویم. از اول بنا را بگذاریم که فقط بندگی خدا بکنیم. ولایت خدا، پیغمبر، امام معصوم، جانشین امام معصوم.

والسلام علیکم و رحمه الله وبرکاته ●

نمی‌شود از اومانیست توقع داشت که به ولایت‌فقیه قائل باشد؛ شدنی نیست. این همان کوسه و ریش پهن است. اگر چندی هم به این حرف‌ها قائل می‌شوند، برای این است که من و شما را فریب دهند. اگر از اسلام، خط امام و امثال آن دم می‌زنند، شوخی است؛ می‌خواهند ما را فریب بدهند وگرنه این دو تا با هم نمی‌خواند.

گفتگو با حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سیدمهدی میرباقری

نسبت حوادث اخیر جهان اسلام با معنویت‌خواهی و دموکراسی

اشاره:
حضرت استاد سید مهدی میرباقری در گفتگویی به بررسی و تحلیل وقایع اخیر تونس و مصر و لیبی و دیگر کشورهای مسلمان نشین منطقه از منظر "فلسفه تاریخ الهی" پرداختند. ایشان در این مصاحبه ضمن بیان ریشه‌ها و نیروهای محرک این حرکت‌ها، در خصوص آفات و مخاطرات آن نیز سخن گفتند و برخی شائبه‌ها که در خصوص ماهیت این قیام‌ها مطرح می‌شود را مورد نقد قرار دادند.
از عزیزان "فرهنگستان علوم اسلامی" و دوستان و شاگردان حضرت استاد که زحمت تنظیم مصاحبه را کشیده و متن آن را در اختیار "فرهنگ عمومی" قرار دادند، بسیار متشکر و سپاسگزاریم.

■ **با تشکر از جنابعالی که وقت خودتان را در اختیار ما قرار دادید؛ همانگونه که مطلع هستید حوادثی در جهان اسلام در حال ظهور است تحلیل شما از این حوادث چیست.**

□ **استاد میرباقری:** بسم الله الرحمن الرحیم در سه مطلب باید دقت کرد، ابتدا تحلیل حوادث است، دوم: مشکلات و موانع و مخاطرات آنها است و سوم: پیشنهادها و راهکارهایی است که برای پیشبرد کار می‌توان داشت؛ ابتدا وارد تحلیل میشوم و عرض میکنم که تحلیل ما در حوادث

این حوادث ادامه‌ی بیداریِ اسلامی در جهان است؛ یعنی ادامه‌ی انقلاب اسلامی است؛ و همان موج معنویت خواهی است که از اعماق جامعه اسلامی ایران شروع شده و در درون دنیای اسلام بسط یافته است و مطالباتی دارد که در مقیاس فراملی است؛ مقیاس درگیری، ستیز با نظام غرب و نظام جهانی است.

جوشش درونی پیش رونده است؛ و مراحلی را به سمت جامعه بی‌طبقه طی میکند؛ و یا فلسفه تاریخ در جبهه‌ی لیبرال دموکراسی تعریف میشود که به سمت توسعه، آزادی خاص، لیبرالیسم و ساختارهای متناسب با این مکتب است؛ بر اساس این دو نگاه، جوششی که اتفاق می‌افتد از تضاد و ناهماهنگی بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب مادی شکل می‌گیرد؛ از این منظر وضعیت مطلوب مادی، کمون و یا جامعه‌ی دموکراتیک است. بر این اساس یا باید بگوئیم عمق این حادثه دموکراسی خواهی است و مقیاسش هم مقیاس ملی و در حدّ جامعه‌ی مصر و تونس است و پیوسته به یک حرکت جهانی نیست مثلاً استبداد نظام مبارک در مصر فضائی را ایجاد کرده که منتهی به یک انفجار اجتماعی شده است و پایان آن هم درگیری با نظام رژیم حاکم بر مصر و حداکثر اصلاحات آن رژیم است. پس بر اساس مدل فلسفه‌ی تاریخی مادی این حرکتی به سمت اصلاحات مادی است، و طبیعتاً ساختارهایی که باید جایگزین این ساختار شوند، با یک برنامه‌ریزی تدریجی، ساختارهایی هستند که به سمت توسعه‌ی دموکراسی و یا توسعه‌ی جامعه اشتراکی حرکت می‌کنند و می‌توانند جریان‌های اجتماعی را به سمت دموکراتیزه شدن و یا به سمت سوسیالیزه شدن پیش ببرند. پس فلسفه تاریخ مادی انواعی دارد در یکی موتور حرکت جامعه تضاد است که طی آن طبقه ای از اجتماع با طبقه‌ای دیگر ستیز می‌کنند و حاصل آن ورود جامعه به تراز جدید است و یا موتور حرکت تاریخ و مبنای طبقه‌بندی و شاخص

این جوشش در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ مادی نیست، در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ الهی است. مثل انقلاب اسلامی موجی در جهت ظهور است. مقیاسش هم جهانی و درگیر با تمدّن مادی است، یعنی موج بیداری معنوی نسبت به تمدن مادی است.

حتی اگر این حرکت را مادی هم تحلیل کنیم، نمی‌شود گفت فقط یک حرکت ضد استبدادی است؛ بلکه حرکتی علیه موج جهانی است که نظام جهانی را شکل داده است؛ نظام جهانی که برای جهان سوم تعریف خاص و جایگاه خاص دارد و از وضعیت موجود آن دفاع می‌کند و این دفاع در جهت همان الگوی جهانی است.

جوامع ابزار است که به تبع تحول یا تکامل آن روابط اجتماعی، دانش اجتماعی، ارزش اجتماعی و در نهایت هویت اجتماع دگرگون می‌شود. و در این مسیر یا جامعه به سمت کمون نهایی یا به سمت دموکراسی حرکت می‌کند. بحمدالله در عمل یکی از شاخههای این اندیشه به کلی از صحنه جهان حذف شد و در حال حاضر شاخه دوم نیز در درون و بیرون با چالش‌های اساسی دست به گریبان است.

نگاه دیگر بر اساس فلسفه‌ی تاریخ الهی است که معتقد به توسعه‌ی معنویت و عدالت خواهی و گسترش و بسط توحید در جهان است. جریان الهی رشد معنویّت خواهی، رشد حقیقت خواهی، رشد گرایش به پرستش خدای متعال و گرایش به تبعیّت از اسلام و اولیای اسلام است. مقیاس آن هم جهانی است. با این نگاه این حوادث ادامه‌ی بیداریِ اسلامی در جهان است؛ یعنی ادامه‌ی انقلاب اسلامی است؛ و همان موج معنویت خواهی است که از اعماق جامعه اسلامی ایران شروع شده و در درون دنیای اسلام بسط یافته است و مطالباتی دارد که در مقیاس فراملی است؛ مقیاس درگیری، ستیز با نظام غرب و نظام جهانی است. حتی اگر این حرکت را مادی هم تحلیل کنیم، نمی‌شود گفت فقط یک حرکت ضد استبدادی است؛ بلکه حرکتی علیه موج جهانی است که نظام جهانی را شکل داده است؛ نظام جهانی که برای جهان سوم تعریف خاص و جایگاه خاص دارد و از وضعیت موجود آن دفاع می‌کند و این دفاع در جهت همان الگوی جهانی است؛ یعنی اگر غرب و اوباما تا همین روزهای اخیر هم از مبارک و رژیمش دفاع می‌کردند بریده‌ی از جهانی سازی نیست، اینها دنبال جهانی‌سازی خودشان هستند و حرکت حساب شده‌ای را دنبال می‌کنند. بنابراین اولاً موج خیزش، فقط موجی در مقیاس ملی نیست بلکه موجی است که با مدیریت جوامع هم در مقیاس ملی، هم منطقه‌ای و هم جهانی درگیر است.

این که جامعه‌ی جهانی (غرب) با محوریت امریکا احساس مخاطره و مسئولیت و در نتیجه دخالت می‌کنند، دقیقاً نشان دهنده‌ی همین است که این حوادث صرفاً یک حرکت در مقیاس ملی و حتی منطقه‌ای نیست، بلکه یک اعتراض به نظام جهانی است. یعنی این نوع مدیریت جهان را تحمّل نمی‌کنند! در نتیجه مدیران غرب متوجه می‌شوند، نوع مدیریتی که نسبت به جغرافیای اسلام اعمال می‌کنند را باید عوض و بازنگری کنند، این بازنگری

این که جامعه‌ی جهانی (غرب) با محوریت امریکا احساس مخاطره و مسئولیت و در نتیجه دخالت می‌کنند، دقیقاً نشان دهنده‌ی همین است که این حوادث صرفاً یک حرکت در مقیاس ملی و حتی منطقه‌ای نیست، بلکه یک اعتراض به نظام جهانی است. یعنی این نوع مدیریت جهان را تحمّل نمی‌کنند.

اما اینکه این جوشش‌ها تا به پیروزی برسند چه موانعی دارند و چه شرایطی ممکن است پیش بیاید و چگونه باید حرکت کنند، این یک امر مطلقی نیست! بلکه تابع نحوه‌ی تدبیر این طرف و هم چنین موضع‌گیری جبهه‌ی مقابل است؛ باید انعطاف پذیر بود؛ ولی اصل حرکت یک حرکت پسندیده و تحت تأثیر انقلاب اسلامی است.

به چه معناست؟ آیا به این معنا که دموکراسی خواهی باید توسعه پیدا کند؟ اگر آنها بتوانند اسلام خواهی را در دموکراسی خواهی منحل کنند موفق خواهند شد، آنها هم که پیوسته شعار میدهند که باید اصلاحات بوجود بیاید و ما طرف اصلاحاتیم، همین را می‌خواهند بگویند. این موجها باید منحل شود در موج جهانی سازی دموکراسی، در موج توسعه‌ی جهانی غربی، توسعه‌ای که غرب برای جهان تعریف می‌کند؛ اما اگر بخواهد به یک انقلاب مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و به برخورد تمدن‌ها تبدیل شود سخن دیگری است.

■ غیر از مقابله‌ی غرب با این انقلاب چه علامت دیگری برای جهانی بودن آن وجود دارد؟

□ **استاد میرباقری:** در شرایطی که جهان مادی، مدیریت خودش را جهانی کرده است و بر این منطقه هم اعمال مدیریت می‌کند، اعتراض بر علیه مدیریت منطقه‌ای، اعتراض بر علیه مدیریت جهانی است؛ به همین علت غرب حساس است؛ یعنی در شرایطی که صحبت از دهکده‌ی واحد جهانی می‌کنند و در این دهکده نحوه‌ی اعمال مدیریت غرب در مستعمرات و کشورهای تحت نفوذ یک اعمال مدیریت و یک اراده‌ی معطوف به عقلانیت غربی است این انقلاب درگیری با آن عقلانیت است و نمی‌توان گفت به آن عقلانیتی که جهان را اداره می‌کند بی‌ارتباط است؛ این یک نظام استبدادی منتزع نیست که مردم با آن مخالفت می‌کنند، این نظام استبدادی تعریف شده درون نظام مادی جهانی است.

در غیر این فرض این انقلاب را چگونه تحلیل کنیم؟ بگوئیم اینها دموکراسی می‌خواهند و غرب به آنها نداده است؟ بگوئیم غرب در معادلات اقتصادی و ایجاد تعادل اقتصادی در جهان اشتباه کرده است؟ آیا سوسیالیستی تعریف کنیم؟ آیا معطوف به لیبرال دموکراسی تعریف کنیم و بگوئیم انقلاب نان است؛ بگوییم غرب در جهانی سازی عدالت اقتصادی را در دستگاه مادی رعایت نکرده است که اگر رعایت می‌کرد چنین انقلابی پیش نمی‌آمد؟ بگوییم این حرکت معطوف به عدالت اقتصادی به مفهوم مادی آن است، یا معطوف به دموکراسی و آزادیخواهی غربی است؟ غربی‌ها و طرفداران آنها ممکن است الآن

به این فکر بیفتند، که واقعاً جهان به سمت دموکراسی حرکت می‌کند، بعد سؤال کنند با اینکه جهان به سمت دموکراسی حرکت می‌کند و ما هم به دنبال بسط دموکراسی در جهان هستیم، چرا بر علیه ما انقلاب می‌شود؛ لابد ما در تعریف دموکراسی و یا دموکراتیزه کردن جهان دچار اشتباه شده‌ایم، برگردیم آن را اصلاح کنیم.

بنابراین در نگاه آنها فرآیند جهانی‌سازی ایدئولوژی‌شان با یک بحران مواجه شده است که باید در این فرآیند بازنگری کنند. منتهی اگر بخواهند عمیق نگاه کنند باید به فلسفه‌ی تاریخ‌شان برگردند و بعد در علوم اجتماعی‌شان تجدید نظر کنند سپس، مبتنی بر فلسفه‌ی تاریخ و علوم اجتماعی جدید، این انقلاب‌ها را مهار کنند تا جهان را به سمت گسترش ایدئولوژی غربی پیش ببرند.

اما نگاه دیگری که وجود دارد و می‌شود از آن دفاع کرد این است که فلسفه‌ی تاریخ آنها فلسفه‌ی تاریخ غلطی است. این که گفته شود همه‌ی تحرکات بر محور بسط مادی جهان است و بسط مادی جوامع هم به سمت دموکراسی‌خواهی است صحیح نیست. مطالبات دیگری هم در حقوق بشر ممکن است شکل بگیرد که از سنخ مطالبات معنوی و حق طلبانه و گرایش به سمت بسط ایمان و عدالت و معنویت است.

■ اینها پذیرفتند که دو پارادایم است و می‌خواهند حل کنند.

□ **استاد میرباقری:** در یک پارادایم آنها معتقدند که همه‌ی اینها به جوشش مادی برمی‌گردد؛ می‌گویند شما باید به سمتی بروید که ایدئولوژی امریکایی یا ایدئولوژی مدرنیته را جهانی کنید؛ اما آیا واقعاً این یک موج بسط

در شرایطی که جهان مادی، مدیریت خودش را جهانی کرده است و بر این منطقه هم اعمال مدیریت می‌کند، اعتراض بر علیه مدیریت منطقه‌ای، اعتراض بر علیه مدیریت جهانی است؛ به همین علت غرب حساس است؛ یعنی در شرایطی که صحبت از دهکده‌ی واحد جهانی می‌کنند و در این دهکده نحوه‌ی اعمال مدیریت غرب در مستعمرات و کشورهای تحت نفوذ یک اعمال مدیریت و یک اراده‌ی معطوف به عقلانیت غربی است این انقلاب درگیری با آن عقلانیت است و نمی‌توان گفت به آن عقلانیتی که جهان را اداره می‌کند بی‌ارتباط است؛ این یک نظام استبدادی منتزع نیست که مردم با آن مخالفت می‌کنند، این نظام استبدادی تعریف شده درون نظام مادی جهانی است.

قطعاً ایجادش را آنها مدیریت نکرده اند، بلکه محصول انقلاب اسلامی است، ممکن است گفته شود روی این نقطه چاشنی انفجار گذاشتند که زود منفجر شود و بعد هم به نفع دموکراسی آن را مهار کنند، اما نمی‌شود گفت این پتانسیل را آنها ایجاد کرده‌اند.

مادی در جهان است که به سمت امتلاء از جور پیش می‌رود؟ یعنی جوششی است که شیطان ایجاد کرده است و در واقع نوعی از فریب و مکر جدید شیطان برای گسترش ولایت خودش است، یا ظهور تصرّف نبی اکرم (ص) در جهان سوم است؟ جهت حرکت به کدام سمت است؟

این جوشش در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ مادی نیست، در چارچوب فلسفه‌ی تاریخ الهی است. مثل انقلاب اسلامی موجی در جهت ظهور است. مقیاسش هم جهانی و درگیر با تمدّن مادی است، یعنی موج بیداری معنوی نسبت به تمدن مادی است.

اما اینکه این جوشش‌ها تا به پیروزی برسند چه موانعی دارند و چه شرایطی ممکن است پیش بیاید و چگونه باید حرکت کنند، این یک امر مطلقی نیست! بلکه تابع نحوه‌ی تدبیر این طرف و هم چنین موضع‌گیری جبهه‌ی مقابل است؛ باید انعطاف پذیر بود؛ ولی اصل حرکت یک حرکت پسندیده و تحت تأثیر انقلاب اسلامی است. الگوبرداری از حرکت طالبان یا القاعده نیست. القاعده تبدیل به یک موج اجتماعی از این دست نمی‌شود، نوع حکومت طالبان و مدلی که برای فتح یک کشور دارد اینگونه نیست که بتواند یک انقلاب مردمی ایجاد کند؛ الگویش یک حرکت مسلحانه بود که با حمایت پاکستان و قدرت‌های غربی افغانستان را گرفتند. اما جوشش‌های اخیر دقیقاً الگوبرداری از انقلاب اسلامی است و دقیقاً همان کاری که امام کردند را دنبال می‌کند. مردم این کشورها نه به سمت مبارزات پارلمانی رفتند و نه به سمت مبارزات مسلحانه، یک شکل جدیدی از مبارزات را ابداع کردند، اما این شیوه‌ی مبارزه هم معطوف به انقلاب اسلامی است.

البته عده‌ای اینگونه تحلیل می‌کنند که غرب برای توسعه‌ی دموکراسی و در مسیر ایجاد خاورمیانه‌ی جدید کار جدیدی کرده است، به تعبیر دیگر همان قدرتهای شیطانی، می‌خواهد انقلاب بدلی بسازد تا از وقوع انقلاب واقعی جلوگیری کند بنابراین قیام‌های مردمی ایجاد می‌کند حتی یک آزادی و رفاهی را هم برای مردم آن منطقه به وجود می‌آورد تا موج اسلام خواهی حقیقی را مهار کند تا برای انقلاب ایران بدل‌سازی کند مثل ترکیه؛ آنها متوجه شده‌اند که باید یک اسلام انقلابیِ اجتماعی بدلی درست کنند، این را از ترکیه شروع کرده‌اند سپس آن را به امواج انقلابی در کشورهای عربی تبدیل کرده و محصولش این خواهد شد که در طول یک دهه کشورهایی که آمادگی یا گرایشات انقلابی دارند معطوف به غرب باقی بمانند و به تعبیر دیگر در عین گرایش‌های انقلابی مدل اداره نظام آنها کاملاً سکولار باشد؛ بدترین نوع تحلیل این حرکت این است که گفته شود یک حرکت مدیریت شده از طرف غرب برای ایجاد خاورمیانه‌ی جدید و برای انحلال انقلاب اسلامی در موجی از انقلاب‌های به ظاهر اسلامی است. یعنی برای انحلال انقلاب اسلامی طالبان و القاعده را ایجاد کردند و به آن شکل حکومتی هم دادند اما چون موفق نشدند انقلاب اسلامی را مهار کنند بدل‌سازی جدیدی کرده‌اند.

مشابه این تحلیل را سایت الجزیره انجام داد و در

آنها نمی‌توانند پتانسیل اسلام‌خواهی و معنویت خواهی را از طریق انقلاب و ایجاد انفجارات اجتماعی در دموکراسی خواهی منحل کنند؛ به نظر من این همان موج اسلام خواهی است که آرام آرام به یک مطالبه تبدیل شده و اگر هم کسی مطالعات عمیق اجتماعی می‌کرد می‌فهمید این انفجارها در شرف تحقق است. امواجش را قطعاً آنها ایجاد نکرده‌اند و کسی نمی‌تواند بگوید که موج اسلام خواهی را آنها ایجاد کرده‌اند و بعد می‌خواهند آن را به سمت دموکراسی خواهی هدایت کنند.

غربی ها در مسیری که به سمت انحلال و نابودی مذهب می‌رفت، موج احیای معنویت ایجاد نکردند، این موجی است که از باطن عالم به دست یک ولیّ خدا و به اذن الله ایجاد شده است. همان روز اول امام خمینی (ره) گفتند ما دنبال احیای معنویت در جهان و بیداری اسلامی هستیم.

آخر نتیجه گرفت که مصر باید مثل ترکیه بشود نه ایران.

استاد میرباقری: عرضم این بود که بدترین تحلیل این است که گفته شود غرب در حال مدیریت است، یعنی می‌بیند پتانسیلی که درون جامعه است به حد انفجار رسیده است بنابراین می‌خواهد آن را به انقلاب به نفع دموکراسی تبدیل کند. کما اینکه در ترکیه هم این تحلیل را می‌توان داشت و گفت آمدن اسلام‌گراها در ترکیه و کوتاه آمدن و سکوت ارتش و بعد اسانس انقلابی زدن به دولت اسلام‌گرای اردوغان که موج انقلابی‌گری ایجاد کرد همه برای اینست که در مقابل انقلاب اسلامی بدلسازی کنند و یک نوع اسلام امریکایی در نهایت در آغوش تمدّن غرب قرار بگیرد. سپس می‌گویند همه‌ی آنچه را که شما در صحنه می‌بینید مثل تبلیغات و دستپاچگی غرب، اینها روی صحنه است، پشت صحنه چیزهای دیگری است؛ صحنه گردان‌ها دارند همه را اداره می‌کنند؛ این نوع تحلیل را برای انقلاب اسلامی هم داشتند و می‌گفتند کار انگلستان است، می‌گفتند انگلیس‌ها انقلاب اسلامی ایجاد کردند که شاه را ببرند!! در حدّ ترکیه ممکن است انسان این را بپذیرد، یعنی حرکتی که در ترکیه انجام گرفت یک نوع حرکت دموکراسی خواهانه بود؛ آنها از طریق بسط دموکراسی، امواج انقلابی را در ترکیه مهار کردند. اما اینکه واقعاً غرب ظرفیتی پیدا کرده باشد که بتواند برای انقلاب اسلامی بدلسازی کند و نه از طریق دموکراسی بلکه از طریق انقلاب اسلامی غرب گراها را به قدرت برساند باور ندارم.

این نگاه که انسان آنها را خدای عالم بداند و قدرتشان را هالیوودی تصور کند از درونش همین تحلیل‌ها در می‌آید، تحلیل‌های به کلی غلط؛ چون نیروهایی که در این میدان عمل می‌کنند، شرایط اجتماعی و نوع عکس‌العمل‌هایی که نشان می‌دهند و مجموعه‌ی رفتارشان نشان می‌دهد که چنین چیزی نیست که آنها واقعاً به فکرشان برسد که اینگونه عمل کنند علوم اجتماعی آنها به حدی گسترش پیدا نکرده است که بتواند دموکراسی را از طریق انفجارهای اسلامی ایجاد کنند. آنها نمی‌توانند پتانسیل اسلام‌خواهی و معنویت خواهی را از طریق انقلاب و ایجاد انفجارات اجتماعی در دموکراسی خواهی منحل کنند؛ به نظر من این همان موج اسلام خواهی است که آرام آرام به یک مطالبه تبدیل شده و اگر هم کسی مطالعات عمیق اجتماعی می‌کرد می‌فهمید این انفجارها در شرف تحقق است. امواجش را قطعاً آنها ایجاد نکرده‌اند و کسی نمی‌تواند بگوید که موج اسلام خواهی را آنها ایجاد کرده‌اند و بعد می‌خواهند آن را به سمت دموکراسی خواهی هدایت کنند. لازمه این حرف آن است که انسان برای آنها نقش ولایت تاریخی قائل بشود، فکر کند آنها برای بسط دموکراسی ولایت تاریخی دارند و می‌دانند باید چه امواجی در بطن جامعه‌ها ایجاد کنند و بعد چطور منفجر کنند و بعد هم آن را کنترل کنند، قطعاً ایجادش را آنها مدیریت نکرده اند، بلکه محصول انقلاب اسلامی است، ممکن است گفته شود روی این نقطه چاشنی انفجار گذاشتند که زود منفجر شود و بعد هم به نفع دموکراسی آن را مهار کنند، اما نمی‌شود گفت این پتانسیل را آنها ایجاد کرده‌اند.

اما به هر حال ولو آنها چاشنی انفجار را زده باشند، این طرف می‌تواند آن را مهار کند، چون اصل پتانسیل آن از

در حدّ ترکیه ممکن است انسان این را بپذیرد، یعنی حرکتی که در ترکیه انجام گرفت یک نوع حرکت دموکراسی خواهانه بود؛ آنها از طریق بسط دموکراسی، امواج انقلابی را در ترکیه مهار کردند. اما اینکه واقعاً غرب ظرفیتی پیدا کرده باشد که بتواند برای انقلاب اسلامی بدلسازی کند و نه از طریق دموکراسی بلکه از طریق انقلاب اسلامی غرب گراها را به قدرت برساند باور ندارم.

اینکه عده‌ای تحلیل می‌کنند که این حرکت اصلش یا جرقه‌اش آمریکایی است برای این است که مردم را با تردید روبرو کنند مثل آنها که انقلاب اسلامی ایران را کار انگلیس معرفی می‌کردند. مردم باید به اصل حرکت و رسیدن به مقصد اطمینان پیدا کنند تا با نشاط حرکت کنند. باید بفهمند که کنترل از دست غرب خارج شده است و ادبیات و علوم اجتماعی آنها قدرت تحلیل و جلوگیری از این جوشش‌های اسلامی را ندارد.

سنخی نیست که آنها ایجاد کرده باشند، غربی ها در مسیری که به سمت انحلال و نابودی مذهب می‌رفت، موج احیای معنویت ایجاد نکردند، این موجی است که از باطن عالم به دست یک ولیّ خدا و به اذن الله ایجاد شده است. همان روز اول امام خمینی (ره) گفتند ما دنبال احیای معنویت در جهان و بیداری اسلامی هستیم؛ کسی نمی‌تواند بگوید انرژی‌های نهفته در این حرکت هم یک انرژی‌هایی به طرف دموکراسی خواهی یا نان‌خواهی است، مطالبه‌ی نان و دموکراسی نیست، مطالبه‌ی معنویّت، عدالت، توحید و بسط حاکمیت انبیاست. به فرض که چاشنی انفجارش را هم آنها زده باشند چه بهتر! ما می‌توانیم این موج را رهبری کنیم و سر جای خودش ببریم، عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد. مثل همان دوره‌ای که می‌گفتند کارتر برای بسط دموکراسی می‌خواست فضای باز سیاسی ایجاد کند و امام (ره) از این فرصت حسن استفاده را کردند و انقلاب اسلامی به وجود آمد. چون انرژی‌ای که انبار شده بود انرژی مادی نبود که نشود با مدیریت الهی آن را هدایت کرد. الآن هم همینطور است، کسی نمی‌تواند بگوید انرژی نهفته‌ای که منفجر شده انرژی مادی است، همه‌ی حرفم همین است این حرکت دموکراسی خواهی و مبارزه‌ی ضد استبداد و ضد حکومت‌های منطقه‌ای نیست، یک مبارزه‌ی جهانی است، امواجی هم که آنجا وجود دارد درگیر با امواج مدرنیته است، برخورد تمدّنی است، اگر چاشنی انفجارش را هم زود زده باشند اشتباه کرده‌اند، این موج بزرگی که ایجاد شده مهار کردنش کار بزرگی است؛ این ریسک خیلی بزرگی است که این چاشنی را به این وسعت منفجر کند، با فاصله هم منفجر نکنند، پشت سر هم در یک منطقه منفجر کنند، بعد چطور می‌خواهند مهارش کنند، لذا خود این هم مویّد این است که آن حرف‌ها غلط است.

حال در این صورت آفات این حرکت چیست؟

استاد میرباقری: مهمترین مشکل مربوط به درون دنیای اسلام فعلی است، اگر مشکل درونی‌اش حل شود مشکل بیرونی‌اش حل است.

یک آفات این است که تحلیل شود غرب چاشنی انفجار را زده برای اینکه آن موج باطنی را مهار کند و تلقین شود که همه چیز به دست غرب است و این حرکت به جایی نخواهد رسید. این تحلیل، امید و نشاط حرکت را از بین می‌برد.

اما آفت مهم‌تر غربگراهای درون دنیای اسلام هستند، سکولارهای مسلمان که بعضی از آنها انقلابی هم هستند حزب دارند و بر علیه دیکتاتوری هم مبارزه کرده اند، البته بعضی از شخصیت‌ها و احزاب به ظاهر انقلابی ساخته‌ی غربند و بعضی هم ساخته‌ی غرب نیستند و از درون خود ملت‌ها شکل گرفته‌اند ولی الآن گرایش غربی دارند، این مهم‌ترین آفتی است که می‌تواند انقلاب‌ها را مهار کند؛

در متن این موج گرایش به بسط اسلام سیاسی وجود دارد، این گرایش را باید ساماندهی کرد و به یک جریان مطالبات اجتماعی و انتظارات اجتماعی تبدیل نمود.

باید شبکه‌ی حزب الله ایجادو به صورت گروه‌های منطقه‌ای و جهانی شبکه سازی شود.

کسی نمی‌تواند بگوید انرژی نهفته‌ای که منفجر شده انرژی مادی است، همه‌ی حرفم همین است این حرکت دموکراسی خواهی و مبارزه‌ی ضد استبداد و ضد حکومت‌های منطقه‌ای نیست، یک مبارزه‌ی جهانی است، امواجی هم که آنجا وجود دارد درگیر با امواج مدرنیته است، برخورد تمدّنی است.

غرب دنبال ایجاد شبکه‌ای از انقلابی‌های غربگرا است و می‌خواهد قدرت به دست آنها بیفتد. می‌خواهد این حرکت را به موج اصلاحات در جهت دموکراسی تبدیل کند که البته دموکراسی آن معطوف به اقتضائات منطقه‌ای و فرهنگ منطقه باشد.

■ راه کار برای استفاده بهینه از وضعیت موجود چیست؟

□ **استاد میرباقری:** همانطور که عرض شد در متن این موج گرایش به بسط اسلام سیاسی وجود دارد، این گرایش را باید ساماندهی کرد و به یک جریان مطالبات اجتماعی و انتظارات اجتماعی تبدیل نمود. هر چند ممکن است در متن همین امواج انقلاب، گرایش به رفاه غربی و توسعه‌ی غربی هم وجود داشته باشد.

به هر حال باید چنین جریانی ایجاد و این جریان مدیریت و شبکه‌سازی شود، یعنی باید شبکه‌ی حزب الله ایجادو به صورت گروه‌های منطقه‌ای و جهانی شبکه سازی شود.

■ یعنی شما از شکل‌گیری انقلاب، به دست آوردن جبهه‌های مقاومت را انتظار دارید نه حکومت را.

□ **استاد میرباقری:** جبهه‌های مقاومت به هم پیوسته‌ی گسترده که در موازنه‌ی قدرت نقش ایفا کنند، این حداقل کاری است که در شرایط فعلی باید انجام شود و نکته آخر مهم این است که باید همایش‌هایی برگزار کرد و تحلیل روشنی از وضعیت جهان، انقلاب، جبهه‌بندی‌ها، حیله‌های استعمار، خطرات، امکانات و... به مردم داد؛ باید اتاق‌های فکری ایجاد شود؛ در خود مصر یا بیرون آن و برای پیش‌برد اهداف برنامه‌ریزی کرد و نتایج به دست‌آمده از تحلیل یا برنامه را از طریق رسانهها ولو اینترنت به اطلاع مردم رساند.

باید مردم هم نسبت به حوادث تحلیل صحیح داشته باشند و هم مراحل بعد و برنامه‌ها را بشناسند و از این مهم‌تر باید امید و نشاط حرکت داشته باشند. اینکه عده‌ای تحلیل می‌کنند که این حرکت اصلش یا جرقه‌اش آمریکایی است برای این است که مردم را با تردید روبرو کنند مثل آنها که انقلاب اسلامی ایران را کار انگلیس معرفی می‌کردند. مردم باید به اصل حرکت و رسیدن به مقصد اطمینان پیدا کنند تا با نشاط حرکت کنند. باید بفهمند که کنترل از دست غرب خارج شده است و ادبیات و علوم اجتماعی آنها قدرت تحلیل و جلوگیری از این جوشش‌های اسلامی را ندارد.

■ با تشکر از شما که در این مصاحبه شرکت کردید.

□ **استاد میرباقری:** خداوند توفیقات شما و امت

آفت مهم‌تر غربگراهای درون دنیای اسلام هستند، سکولارهای مسلمان که بعضی از آنها انقلابی هم هستند حزب دارند و بر علیه دیکتاتوری هم مبارزه کرده اند، البته بعضی از شخصیت‌ها و احزاب به ظاهر انقلابی ساخته‌ی غربند و بعضی هم ساخته‌ی غرب نیستند و از درون خود ملت‌ها شکل گرفته‌اند ولی الآن گرایش غربی دارند، این مهم‌ترین آفتی است که می‌تواند انقلاب‌ها را مهار کند؛ غرب دنبال ایجاد شبکه‌ای از انقلابی‌های غربگرا است و می‌خواهد قدرت به دست آنها بیفتد. می‌خواهد این حرکت را به موج اصلاحات در جهت دموکراسی تبدیل کند که البته دموکراسی آن معطوف به اقتضائات منطقه‌ای و فرهنگ منطقه باشد.

تأملی در ماهیت لیبرالیسم

دکتر محمد خندان

مقدمه

در کتاب‌هایی که راجع به اندیشه‌ی سیاسی غرب نوشته شده‌اند و به بررسی لیبرالیسم پرداخته‌اند،عمدتاً راجع به «اوصاف» و «اعراض» لیبرالیسم سخن گفته شده است. شاید علت این امر کمرنگ شدن پرسش از «ذات» و «ماهیت» اشیاء در افق عالم مدرن باشد و البته علوم سیاسی مدرن نیز در همین افق شکل گرفته‌اند. اما به هر تقدیر پرسش از ذات و ماهیت، یکی از ساحات وجود آدمی است و غفلت از آن، نادیده گرفتن چیزی است که اقتضای ذات انسان است.وجود انسان صرفاً به فطرت اول که ساحت مصلحت بینی و معاش اندیشی و یقین علمی است منحصر نیست، بلکه انسان می‌تواند ازفطرت اول به فطرت ثانی که ساحت ماهیت اندیشی و یقین عینی است سیر کند و به پرسش از ذات و ماهیت اشیاء و امور بپردازد. البته بشر از یقین عینی نیز می‌تواند فراتر برود و به یقین حقی برسد که ساحت پرستش حق و فنای در حق است. منتهی حادثه‌ای که در عصر جدید و متجدد رخ داده، این است که بشر وجود خود را منحصر در فطرت اول و یقین علمی دیده و از ماهیت اندیشی غفلت ورزیده است. این غفلت در تفکر کانت به ظهور می‌رسد که راه دستیابی به واقعیت نفس الامری (نومن) را برای بشر بسته می‌دید و صرفاً عالم پدیدار (فنومن) را در دسترس شناخت بشر می‌انگاشت. این جریان با ظهور ظاهر پرستی علم انگارانه و پوزیتیویستی به نهایت می‌رسد که به موجب آن، تنها عالم کثرات محسوس می‌تواند متعلق شناخت بشر باشد و بس. در علوم سیاسی مدرن نیز پرسش از ماهیت امور بی‌وجه دانسته شده و صرفاً در سطح پدیداری به بررسی مسائل سیاست پرداخته می‌شود و حتی سعی می‌گردد با به کار بردن روش شناسی‌های تجربی و تحصلی چهره‌ی "علمیت" و عینیت برای این علم ساخته و پرداخته شود.

در این مقاله سعی می‌شود ماهیت لیبرالیسم مورد پرسش قرار گیرد. در این جا مسئله این است که آیا جریان‌های مختلفی که منتسب به لیبرالیسم‌اند، ماهیت

وقتی می‌گوییم که غرب یک نگرش و نحوه نگاه به عالم و آدم است که با متافیزیک یونانی آغاز می‌شود و در علم و تکنیک مدرن به تمامیت می‌رسد، این پرسش پیش می‌آید که خودِ این «نگاه و نگرش غربی چیست؟». به اعتباری می‌توان نگاه و نگرش غربی را غلبه‌ی «چشم جهان بین» بر «چشم جان بین» دانست.

مشـــترکی دارند یا نه؟ به بیان دیگر، آیا در پس کثرت و تشـــتتی که در جریان‌های لیبرالیستی می‌بینیم، می‌توان بنیان و اصل واحدی دید یا نه؟

وحدت سنت لیبرالی در افق نگاه جزء بین

در ســـنت لیبرالی،می‌توان فِـــرَق و نِحَل مختلف دید. جرالد گاوز[۱](۲۰۰۳) قائل به لیبرالیسم «روشنگری»[۲] و لیبرالیســـم « ما بعد روشنگری»[۳] است. او نظریه‌های مختلف لیبرالیســـم ما بعد روشنگری - از آیزا یا برلین تا جـــان راولز- را در کتاب خود با عنوان «نظریه‌های معاصر لیبرالیســـم» مورد بررســـی قرار داده اســـت. اما این بدان معنی نیســـت که نتوان برای لیبرالیســـم ذات و ماهیتی قائل شد؛ کما اینکه نویسندگان و صاحب نظران متعددی از «وحدت سنت لیبرالی» سخن گفته اند.

جـــان گری[۴]قائـــل به چنین وحدتی اســـت و معتقد اســـت که برخی اوصاف را می‌توان بر شمرد که در همه‌ی گونه‌هـــای لیبرالیســـم مشـــترک‌اند (گـــری، ۱۳۸۱، ص ســـی و دو). او فرد انگاری[۵]، مســـاوات انگاری[۶]، کلی انگاری[۷] و اصلاح انـــگاری[۸] را از جمله‌ی این اوصاف می‌داند. گری برخـــی از ایده‌ها از قبیل نظریه‌های حقوق طبیعـــی[۹] و فایده‌انگاری[۱۰] را نیز از ســـایر ایده‌های فلسفی مؤثر در لیبرالیسم می‌داند (گری،۱۳۸۱، ص سی و سه).

جان ســـالوین شاپیر و [۱۱] نیز الگویی که تحت تأثیر فیلوزوف‌های قرن هجدهم سرمشـــق «ذهن لیبرال» قرار گرفت را دارای این اجزاء می‌داند (شاپیرو، ۱۳۸۵، ص ۱۴-۲۶): اعتقاد به قانون طبیعی، عقل انگاری[۱۲]،اعتقاد به نیکی انسان (در مقابل اعتقاد مسیحیت به گناهکار بودن فطری انســـان)، ایده ی ترقی[۱۳]،سکولاریســـم، تساهل (تلورانس)، آزادی فکر، مالکیت خصوصی، تعلیم و تربیت غیر دینی حکومت مشروطه و حاکمیت قانون.

راجـــر اســـکرا تن[۱۴] نیـــز ایده های اصلـــی در اغلب صورت های لیبرالیسم را از این قرار می داند (اسکراتن، ۲۰۰۷، ص ۳۹۴-۳۹۵):

حادثه‌ای که در عصر جدید و متجدد رخ داده، این است که بشر وجود خود را منحصر در فطرت اول و یقین علمی دیده و از ماهیت اندیشی غفلت ورزیده است. این غفلت در تفکر کانت به ظهور می‌رسد که راه دستیابی به واقعیت نفس الامری (نومن) را برای بشر بسته می‌دید و صرفاً عالم پدیدار (فنومن) را در دسترس شناخت بشر می‌انگاشت. این جریان با ظهور ظاهر پرستی علم انگارانه و پوزیتیویستی به نهایت می‌رسد که به موجب آن، تنها عالم کثرات محسوس می‌تواند متعلق شناخت بشر باشد و بس.

در علوم سیاسی مدرن نیز پرسش از ماهیت امور بی‌وجه دانسته شده و صرفاً در سطح پدیداری به بررسی مسائل سیاست پرداخته می‌شود و حتی سعی می‌گردد با به کار بردن روش شناسی‌های تجربی و تحصلی چهره‌ی "علمیت" و عینیت برای این علم ساخته و پرداخته شود.

• **فرد انگاری:** فرد بشری، حقوق و نیازهای او مقدم بر هر چیز دیگری اعم از خانواده، جامعه، آیین و دین است.

• **حقوق طبیعی:** فرد دارای حقوق طبیعی است که مستقل از دین، نژاد، فرهنگ و دولت وجود دارد و دولت باید از آنها محافظت کند. حقوق طبیعی در مقابل حقوق وضعی است که توسط هیأت خاصی از قرار دادها (بعنوان مثال دولت، سنت و...) وضع شده است.

• **شأن برتر آزادی:** دولت باید تا حد ممکن محدود شود تا جایی برای ازادی فرد فرد شهروندان باز شود. وجود دولت تا آنجایی موجه است که آزادی را به حداکثر برساند و به عبارت دیگر از ازادی فردی محافظت کند.

• **اومانیسم:** قدرت و دستاوردهای انسان، محمل مطلق و نهایی ارزش است.

• **کلی انگاری:** حقوق و تکالیف، کلی‌اند و از ذات بشر که از زمان و مکان استعلا دارد ناشی می‌شود.

• **تساهل:** بیشتر در ارتباط با اخلاق و دین مطرح می‌شود.

• **بازار آزاد:** درلیبرالیسم کلاسیک، یکی از حقوق طبیعی انسان مالکیت خصوصی عنوان شده است. بر این اساس بوده است که لیبرالیسم ایدئولوژی بورژوازی خوانده شده است، به ویژه بدین جهت که توجیه کننده‌ی اقتصاد کاپیتالیستی است.

• **قرار داد اجتماعی:** نظریه‌ی قرار داد اجتماعی، مثال اعلای توجیه دولت در اندیشه‌ی لیبرال است.

کریستوفر ولف[۱۵] نیز لیبرالیسم را دارای شعب و شاخه‌های گوناگون می‌داند، اما معتقد است که می‌توان برای آنها یک (هسته ی اصلی) قائل شد که هر یک سهم و بهره‌ای از آن دارند، اگر چه این هسته‌ی اصلی در همه ی انشعابات لیبرالیسم به نحو یکجا موجود نیست. او معتقد است که می‌توان از یک سنت لیبرال سخن گفت که جلوه‌های گوناگون دارد و می‌توان **پنج اصل و پنج گرایش** برای این سنت قائل شد (ولف، ۲۰۰۶، ص ۱۴۴).

ولف اصول پنجگانه ی لیبرالیسم را اینگونه بر می‌شمارد (ولف،۲۰۰۶،ص ۱۴۴-۱۴۵):

۱. کرامت انسانی[۱۶] مبتنی بر برابری است. گرچه انسانها به هنگام تولد در تمامی جوانب برابر نیستند، اما در حقوق طبیعی خاصی از جمله حق حیات، آزادی و جستجوی خوشبختی با هم برابرند. هیچ نظم سیاسی ای مجاز نیست خوشبختی اعضای خاصی از جامعه سیاسی را کاهش دهد یا نادیده بگیرد و انها را به ابزار صرف خوشبختی دیگران فرو بکاهد. این اصل،برده داری، رعیت پروری و کاست‌های اجتماعی متصلب را طرد می‌کند.

۲. حاکمیت سیاسی مستلزم توافق و قرارداد است. هیچ گروه یا طبقه ی خاصی از افراد با حق حاکمیت بر دیگران زاده نمی‌شود. اوتوکراسی (حکومت مطلقه ی فردی)، اریستو کراسی (حکومت اشراف) و تئو کراسی (حکومت خدا) صورت‌هایی از استبدادند که مردم را از حق مشارکت در فرایند حکومت محروم می‌کنند[۱۷].

۳. هدف از تشکیل دولت، صیانت ازحقوق است. این حقوق، حقوق طبیعی است گر چه در مراتب ثانوی در قالب مجموعه ای از حقوق قانونی (وضعی) به نحو مفصل شرح داده می‌شوند. برخی از این حقوق عبارتند از: الف) حقوق سیاسی و به خصوص حق رأی، ب) ازادی دیانت یا تساهل (تلورانس) که نوعاً به معنی خودداری از اعلام یک دین بعنوان دین رسمی است،پ) ازادی فکر و مباحثه،ت) حق مالکیت خصوصی،ث) رویه‌های

[افلاطون]

در مواردی دیده‌ایم که کسانی فرد انگاری و مساوات انگاری لیبرال را با این کلام امام علی(ع) که «لَا تَکُن عَبدَ غَیرِک، فَقَد خَلَقَکَ الله حُرّاً» قیاس می‌کنند و یا رفرمیسم را با این سخن امام حسین(ع) که «من برای اصلاح امت جدم قیام کردم» یکی می‌پندارند. برخی نیز عقل انگاری را با «کَلّمَا حَکَمَ به العقل، حَکَمَ بِهِ الشَّرع» یکی می‌گیرند و برخی دیگر کرامت بشری و اومانیسم در لیبرالیسم را با خلیفه اللهی آدم و تلورانس را با حدیث پیامبر اکرم (ص) که «بُعِثتُ عَلَی الشَّریعَه السَّهلَه السَّمحَه» و دموکراسی را با بیعت قیاس می‌کنند. باری اینگونه قیاس‌های ظاهر بینانه ناشی از حاکمیت عقل جزءبین و عدم التفات به ذات و ماهیت لیبرالیسم است.

ما باید نظام‌ها را در کلیت شان مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم از چه مبادی ای شروع می‌کنند و چه غایاتی دارند. این نگاه کل بین، که متکی به نگرش تاریخی و تجلی حقیقت در سیر تاریخ است، می‌تواند ما را به ماهیت لیبرالیسم رهنمون شود. ماهیت لیبرالیسم تنها با توجه به سیر تاریخی غرب قابل درک است.

قضایی بی‌طرفانه و منصفانه و برابری در برابر قانون.

۴. دولت برای اجرای وظایفش (صیانت از ازادی افراد) باید قوی و در عین حال محدود باشد.همچنان که جیمز مادیسون[۱۸] می‌گفت باید دولتی تأسیس کرد که هم بتواند افراد تحت حکومت را کنترل کند (بگونه‌ای که از تجاوز آنها به حقوق دیگران جلوگیری کند) و هم خودش بتواند کنترل شود (بگونه‌ای که حقوق شهروندان را مورد تجاوز قرار ندهد). مؤثرترین راه‌ها برای محدود کردن دولت عبارتند از: دموکراسی (علی خصوص تفویض مسئولیت به قوای حاکمه از طریق انتخابات)، استقلال قوا و بی‌طرفی قوه‌ی قضائیه.

۵. حاکمیت قانون: حکومت مطابق با معیارهای عمومی‌ای که شامل همه‌ی شهروندان است.

ولف در ادامه گرایش[۱۹]های پنجگانه‌ی لیبرالیسم را اینگونه بر می‌شمرد (ولف، ۲۰۰۶،ص ۱۴۶-۱۴۷):

۱. عقل انگاری: سنت لیبرال، با ابتناء بر میراث روشنگری، سنتی عقل انگارانه است. بر این اساس،حقایق نقلی و مبتنی بر سنت مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرند، پرسشگری در مقابل مراجع سیاسی و روحانی واجد ارزش بالایی دانسته می‌شود و علوم تحصلی – تجربی جایگاه اصلی را در نظام معرفتی اشغال می‌کنند.

۲. اصالت رفرم: گذشته و حال با نظر انتقادی نگریسته می‌شود، تغییراتی برای بهبود وضع بشر پیشنهاد می‌گردد و سیاست‌های اجتماعی جدید مورد توصیه قرار می‌گیرد. در عین حال با تغییرات انقلابی مخالفت می‌شود.

۳. فرد انگاری: آزادی فرد، تا جایی که مخل و مضر به آزادی سایر افراد نباشد بر جامعه تقدم دارد. این عقیده وجود دارد که تمرکز بر شکوفایی و سعادت (جامعه به مثابه یک کل)، ممکن است به نفع اقلیت قدرتمند و ثروتمند و به ضرر اکثریت ضعیف و فقیر باشد.[۲۰]

[تامس هابز]

۴. خدا باوری عقلی (دئیسم): لیبرالیسم گرایش به دئیسم[۲۱] دارد و قائل به خدا باوری نقلی (تئیسم) نیست. وحی را به دیده ی شک می‌نگرد و شأنی برای آن در زندگی سیاسی قائل نیست.

۵. کلی انگاری: لیبرالیسم کلی انگاری است، بدین معنی که قائل به اصول عقلانی‌ای است که فارق از شأن تاریخی و فرهنگی صورت‌های زندگانی، برای همه‌ی مردمان قابل فهم است. گرایش به جهان ولایی[۲۲] در لیبرالیسم از همین جا می‌آید.

ماهیت لیبرالیسم در افق نگاه کل بین

نظراتی که از نویسندگان فوق آورده شد، اگر چه حاوی نکات ارزشمندی است، اما در محدوده‌ی ذکر اوصاف و اعراض لیبرالیسم می‌ماند و راه به ذات و ماهیت ان نمی‌برد. این‌ها حاصل نگاه جزءبین است و نگاه جزءبین این خطر را دارد که ما را به ورطه‌ی مقایسه‌های سطحی و مقارنه‌های قشری بیندازد. در مواردی دیده‌ایم که کسانی فرد انگاری و مساوات انگاری لیبرال را با این کلام امام علی(ع) که «لَا تَکُن عَبدَ غَیرِکَ، فَقَد خَلَقَکَ الله حُرّاً» قیاس می‌کنند و یا رفرمیسم را با این سخن امام حسین(ع) که «من برای اصلاح امت جدم قیام کردم» یکی می‌پندارند. برخی نیز عقل‌انگاری را با «کَلّمَا حَکَمَ بِهِ العقل، حَکَمَ بِهِ الشَّرع» یکی می‌گیرند و برخی دیگر کرامت بشری و اومانیسم در لیبرالیسم را با خلیفة اللهی آدم و تلورانس را با حدیث پیامبر اکرم(ص) که «بُعِثتُ عَلَی الشَّریعَه السَّهلَه السَّمحَه» و دموکراسی را با بیعت قیاس می‌کنند. باری اینگونه قیاس‌های ظاهر بینانه ناشی از حاکمیت عقل جزءبین و عدم التفات به ذات و ماهیت لیبرالیسم است. در چنین مواردی مقایسه ی اجزاء

انسان می‌تواند در اوقات تفکر مستعد نیوشایی ندای حق شود و بنیاد تفکر و تأسیس عالم جدید و عهد تاریخی جدید را بگذارد.

بر این اساس می‌توان گفت که غرب به آن دوره‌ی تاریخی ای اطلاق می‌شود که بشر با دیده‌ی جهان بین خود، چشم بر «جانب غربی» اشیاء و امور دارد و آنها را نه به عنوان «مظهر» و «آیه» ی حق، بلکه به عنوان موجوداتی مستقل ومتکثر می‌بینند و خورشید حق و حقیقت در افق نظر و عملش افول کرده و به نیست انگاری حق وحقیقت رسیده است.

بیهوده است، چرا که به هر حال ممکن است دو نظام در اجزاء خود واجد شباهت‌هایی باشند. ما باید نظام‌ها را در کلیت شان مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم از چه مبادی‌ای شروع می‌کنند و چه غایاتی دارند. این نگاه کل بین، که متکی به نگرش تاریخی و تجلی حقیقت در سیر تاریخ است، می‌تواند ما را به ماهیت لیبرالیسم رهنمون شود. ماهیت لیبرالیسم تنها با توجه به سیر تاریخی غرب قابل درک است.

سیر متافیزیک غربی از یونان آغاز شده و در عصر مدرن به تمامیت می‌رسد. عصر مدرن، خود مرحله‌ای از بسط تاریخی غرب است؛ مرحله‌ای که در آن، امکان‌های گشوده شده در متافیزیک یونانی در فن- علم[۲۳] مدرن به فعلیت می‌رسد. باید متذکر بود که مراد از غرب هم همین افق تاریخی است که با متافیزیک کیهان‌مدار یونانی آغازمی‌شود و الزاماً اشاره به غرب جغرافیایی یا اقتصادی-سیاسی (مثلاً بلوک شرق و بلوک غرب در گفتمان جنگ سرد) ندارد. انسان اهل عهد بستن و عهد گسستن است و ادوار تاریخی، عهودی است که انسان با حق می‌بندد و در ذیل آن عهدی که با حق بسته است، به عمارت عالم مشغول می‌شود. اما عهد بستن مستلزم عهد گسستن نیز هست. انسان از عهدی که بسته بود می‌گسلد و یک دوره‌ی تاریخی نسخ می‌شود و عهدی دیگر با حق بسته می‌شود و دوره‌ی تاریخی دیگری آغاز می‌گردد. اما این عهد بستن و عهد گسستن به اراده و خواست انسان نیست، بلکه داد و دهش و حوالت حق است[۲۴]. انسان می‌تواند در اوقات تفکر مستعد نیوشایی ندای حق شود و بنیاد تفکر و تأسیس عالم جدید و عهد تاریخی جدید را بگذارد. تاریخ، تاریخ ظهور و غیاب حق است[۲۵].

وقتی می‌گوییم که غرب یک نگرش و نحوه نگاه به عالم و آدم است که با متافیزیک یونانی آغاز می‌شود و در علم و تکنیک مدرن به تمامیت می‌رسد، این پرسش پیش می‌آید که خودِ این «نگاه و نگرش غربی چیست؟». به اعتباری می‌توان نگاه و نگرش غربی را غلبه‌ی «چشم جهان‌بین» بر «چشم جان بین» دانست[۲۶]. در نگاه شرقی، «دیده‌ی جان بین» غلبه دارد و انسان متفطن و متذکر به فقر ذاتی خود و پیوند و بستگی‌اش به حق و حقیقت است.اما در نگاه غربی، «چشم جهان بین» غالب است و افق دید انسان محدود به ناسوت است و به ورای آن راه نمی‌برد. در این زمینه می‌توان به سخنی از ویلیام چیتیک[۲۷] اشاره کرد و از آن کمک گرفت:

طبق یک تعبیر می‌توان گفت هر موجودی دو وجه، «وجه شرقی» و «وجه غربی»، دارد. اگر به وجه غربی اشیاء بنگریم ، هیچ نشانی از خورشید نمی‌یابیم، زیرا آنجا خورشید غروب کرده است. اگر به وجه شرقی همان اشیاء چشم بدوزیم، خورشید را می‌بینیم که با تمام وجود نور افشانی می‌کند. هر چیزی هر دو وجه را در آن واحد آشکار می‌کند، اما بیشتر مردم تنها وجه غربی را می‌بینند (چیتیک، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۴۲).

بر این اساس می‌توان گفت که غرب به آن دوره‌ی تاریخی ای اطلاق می‌شود که بشر با دیده‌ی جهان بین خود، چشم بر «جانب غربی» اشیاء و امور دارد و آنها را نه به عنوان «مظهر» و «آیه»ی حق، بلکه به عنوان موجوداتی مستقل ومتکثر می‌بینند و خورشید حق و حقیقت در افق نظر و عملش افول کرده و به نیست انگاری حق وحقیقت رسیده است.

نسخ عالم میتولوژیک در یونان و آغاز متا فیزیک کاسمو سانتریک یونانی، آغاز غلبه‌ی «چشم جهان بین» بر «دیده‌ی جان بین» است. گر چه از وجهه نظر ادیان توحیدی که قائل به پرستش

[تئودور آدورنو]

اعراض از وجود و وجود بینی و اقبال به موجود و موجود بینی در صدر تاریخ غرب سر آغاز نیست انگاری وغروب تدریجی حق وحقیقت در آن عالم است.

سیاست و حکومت در عصر مدرن، جدا از صورت نوعیه‌ی تاریخی این عصر نیست. صفت ممیزه ی عصر مدرن، بشر مداری، اومانیسم و خود بنیادی است. در این عصر، بشر اسم ظاهر و غالب است.

[هایدگر]

خدای حقیقی «الله»اند، میتولوژی و عالم تشبیهی و شاعرانه‌ی اساطیر و امانی نوعی حجاب به شمار می‌رود، اما به اعتباری حجاب متا فیزیک شدیدتر و غلیظ تر است، چرا که در عالم میتولوژی، انسان گر چه به جای «الله»، « اسماء» را به پرستش می‌گیرد[۲۸]، اما کما کان عالم را در ذیل وجود خدایان تفسیر می‌کند و به نحوی تفکر کیفی اندیش و تعالی اندیش و معنوی ملتزم است، حال آنکه با آغاز متا فیزیک سقراطی – افلاطونی تفسیر انسان مدارانه و تکنیکی تفکر و غفلت از وجود و اشتغال به موجودات و روی گرداندن از وحدت و سیر در کثرات آغاز می‌گردد.

بدین ترتیب، غرب آن افق تاریخی‌ای است که انسان در آن و با آن، نظر متعالی ادیان توحیدی و نظر شبه متعالی اساطیری به عالم و آدم و منشاء آنها را وا می‌نهد و به تفسیر ناسوتی - منطقی - عقلی عالم و آدم و منشاء آنها روی می‌آورد. اعراض از وجود و وجود بینی و اقبال به موجود و موجود بینی در صدر تاریخ غرب، سرآغاز نیستانگاری[۲۹]وغروب تدریجی حق وحقیقت در آن عالم است.

اگر «حوالت» یونان دوره‌ی متافیزیک، کیهان مداری (کاسمو سانتریسم) و حوالت قرون وسطای مسیحی و اسلامی، خدامداری (تئو سانتریسم) است، حوالت عصر مدرن انسان مداری (آنتروپوسانتریسم) است. کیهان‌مداری و خدامداری و انسان‌مداری، عهودی است که انسان با حق بسته است که خود منوط به نحوه ی تجلی و ظهور حق در تاریخ است؛ این‌ها انحاء تجلی حقیقت الحقائق در «زمان»اند:

دراین نوبتگه صورت پرستی
زنده کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری است
ز اسمی برجهان افتاده نوری است
اگر عالم به یک دستور بودی
بسا انوار کان مستور بودی
(جامی)

تاریخ، عرصه‌ی تجلی اسماء الله است و بر وفق آیه ی شریفه‌ی «کُلّ یوم هُو فِی شَأن» (الرحمن ؛۲۹)، هر دوره‌ای از ادوار تاریخی تحت حاکمیت اسمی از اسماء الهی است. حکمای انسی آن اسمی که حاکم است را میقات تاریخی و آن اسم یا اسمائی که مستورند را موقف تاریخی گویند. اصطلاحاتی از قبیل «میقات تاریخی» و «صورت نوعیه ی تاریخی»، مشیر به حقیقت مطلق متجلی در یک دوره‌ی تاریخی‌اند. همه‌ی شئون فرهنگی - تمدنی یونان باستان یا قرون وسطای مسیحی و اسلامی یا عصر مدرن را باید در ارتباط با حقیقت مطلقی که در

منکوب زمان نشدن و آزاد شدن از «مکر» زمانه و تذکر نسبت به مواقف و مواقیت تاریخی، نه در «حصول»، بلکه در اوقات «حضور» و خلوت انس حق و فتوح به روی حق و حقیقت دست تواند داد.

سیاست مدرن ذاتاً «آخور بین» است و چشم «آخر بین» ندارد. ایدئولوژی‌های مختلف سیاسی‌ای که در عصر مدرن در غرب بالیده‌اند، اعم از لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنسرواتیسم و فاشیسم و نازیسم و فمینیسم و آنارشیسم و الخ، علیرغم همه‌ی اختلاف‌های جزئی ای که با هم دارند، ماهیت مشترکی دارند و آن اینکه همگی مبتنی بر اومانیسم و خود بنیادی و آخور بینی‌اند

آن دوره متجلی است [= میقات تاریخی = صورت نوعیه ی تاریخی] فهم کرد. حقیقت متجلی در یونان باستان، کیهان مداری است و شعر و ادب وسیاست و صنعت و هنر یونان همگی شئون و مظاهری از آنند. همین طور است درباره‌ی قرون وسطی و عصر مدرن بدون تذکر به حقیقت مطلق متجلی در تمامی مظاهر یک دوره‌ی تاریخی، نمی‌توان علم راستینی از «زمان» داشت و در نتیجه نمی‌توان از«قهر» و «مکر» زمان آزاد شد و از التباس‌ها مصون ماند، که حضرت صادق (ع) فرمود: «العالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهجُمُ عَلَیهِ اللَّوابس». حضرت سجاد (ع) نیز از اینکه «منکوب زمان» شود به خدا پناه می‌برد[۳۰]. منکوب زمان نشدن و آزاد شدن از «مکر» زمانه و تذکر نسبت به مواقف و مواقیت تاریخی، نه در «حصول»، بلکه در اوقات «حضور» و خلوت انس حق و فتوح به روی حق و حقیقت دست تواند داد.[۳۱]

سیاست و حکومت در عصر مدرن، جدا از صورت نوعیه‌ی تاریخی این عصر نیست. صفت ممیزه‌ی عصر مدرن، بشر مداری، اومانیسم و خود بنیادی است. در این عصر، بشر اسم ظاهر و غالب است. انسان که زمانی سر بر آستان خدایان می‌سایید، اکنون خود را محور و بنیاد هستی می‌پندارد و به همه چیز در ذیل موضوعیت نفسانی (سوبژکتیویته) خویش نظر می‌کند. موجودات دیگر فقط تا بدان‌جا موجودیت دارند که بتوانند بسان متعلقات شناخت (ابژه) برای بشر مدرن در آیند. در عصر مدرن حتی خدا هم در ذیل موضوعیت نفسانی بشر مطرح می‌شود. همچنان که هایدگر یکی از مظاهر عصر مدرن را «غیاب خدایان» می‌داند و در توضیح آن می‌گوید:

اما غیاب خدایان به هیچ روی به معنی نفی دیانت نیست، بلکه بدین معنی است که نسبت بشر با خدایان مبدل به تجربه‌ی دینی می‌شود.این پیشامد حکایت از آن دارد که خدایان ناپدید شده‌اند. جای خالی خدایان را تحقیقات روانشناختی و تاریخی درباره‌ی اسطوره‌ها پرکرده است (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۱۴۰).

خود بنیادی به عنوان ذات و ماهیت دوره ی مدرن، بدان معنی است که ورای عقل جزوی انسان، هیچ حجیتی (از جمله وحی و سنت) پذیرفته نیست. اتکا به عقل جزوی خود بنیاد، بشر مدرن را به بیراهه‌ی علم انگاری[۳۲] و اصالت تحصل[۳۳] کشانده است. عالم مدرن، عالم اعتقاد و اعتماد به «عقل جزوی» و بی‌اعتمادی به «عقل کل» و «عقل عقل» است. عالم مدرن، پیوند خود را با وحی و عقل هدایت گسسته است. حاکمیت عقل اعداد اندیش و کار افزا و معاش‌اندیش و سیطره‌ی تفکر قالبی و تکنیک زده و به محاق رفتن تفکر قلبی و حضوری و معنوی و معاد اندیش از لوازم ذات غرب خود بنیاد مدرن است. سیاست مدرن و دولت مدرن نیز تجلی غلبه‌ی چنین عقلانیتی است. عقلانیتی که از «آخر بینی» ناتوان و یکسره محدود به «آخور بینی» است[۳۴].

خود بنیادی اصل الاصول و ناموس عالم مدرن است. خود بنیادی به تلقی‌ای هستی شناختی از موقعیت انسان در نسبت با عالم و آدم بر می‌گردد که در کو گیتوی دکارت بیان فلسفی یافت. بر این اساس انسان دائرمدار هستی است و ما سوای او هر چه که هست، شأن ابژه بودن دارد، یعنی وجودش منوط به این است که در ساحت آگاهی انسان وارد شود. انسان در تجربه‌ی مدرن شأن مرکزیت دارد و اول و آخر و ظاهر و باطن است؛ در ساحت مدرنیته (العیاذبالله) انسان «نُورُ السَّماواتِ وَ الأرض» است؛ هستی از انسان آغاز شده و به او نیز ختم می‌شود ؛ خدا و دین و معاد و معاش، همه باید در ذیل اگاهی او معنی یابند؛ به جز اراده‌ی انسان، اراده ی دیگری منشاء اثر دانسته نمی‌شود و همه چیز باید در خدمت خواست و اراده‌ی بشر باشد.

بر همین اساس، سیاست مدرن انسان را فقط در محدوده‌ی «حیات اولی» در نظر می‌گیرد و کاری به «حیات اخری» ندارد. سیاست مدرن ذاتاً «آخور بین» است و چشم «آخر بین» ندارد. ایدئولوژی های مختلف سیاسی‌ای که در عصر مدرن در غرب بالیده اند، اعم از لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنسرواتیسم و فاشیسم و نازیسم و فمینیسم و آنارشیسم و الخ، علیرغم همه‌ی اختلاف‌های جزئی‌ای که با هم دارند، ماهیت مشترکی دارند و آن اینکه همگی مبتنی بر اومانیسم و خود بنیادی و آخور بینی‌اند. غایت این ایدئولوژی‌ها رسیدن به ترقی و پیشرفت مادی و تحقق اتوپیای قرن هجدهم است که باید آن را صورت بدلی بهشت آسمانی در زمین دانست.

خود بنیادی به عنوان ذات و ماهیت دوره‌ی مدرن، بدان معنی است که ورای عقل جزوی انسان، هیچ حجیتی (از جمله وحی و سنت) پذیرفته نیست. اتکا به عقل جزوی خود بنیاد، بشر مدرن را به بیراهه‌ی علم انگاری و اصالت تحصل کشانده است. عالم مدرن، عالم اعتقاد و اعتماد به «عقل جزوی» و بی‌اعتمادی به «عقل کل» و «عقل عقل» است. عالم مدرن، پیوند خود را با وحی و عقل هدایت گسسته است. حاکمیت عقل اعداد اندیش و کار افزا و معاش اندیش و سیطره‌ی تفکر قالبی و تکنیک زده و به محاق رفتن تفکر قلبی و حضوری و معنوی و معاد اندیش از لوازم ذات غرب خود بنیاد مدرن است. سیاست مدرن و دولت مدرن نیز تجلی غلبه‌ی چنین عقلانیتی است.

اما اباحیت نیز بیان حد تام لیبرالیسم نیست، بلکه این اباحیت خود بنیادانه است. خود بنیادی در همه‌ی شئون و ساحات مدرنیته متجلی است و یکی از نمودهای سیاسی آن لیبرالیسم است. در لیبرالیسم همه چیز مباح دانسته می‌شود و این اباحه در ذیل اراده و خواست انسان دکارتی معنی می‌یابد.فرد انگاری، عقل انگاری، مساوات خواهی و قانون مداری لیبرال نیز خود بنیاد است.

در همین زمینه سخت لیوتار شایان توجه است که:

بین لیبرالیسم سیاسی، لیبرالیسم اقتصادی، مارکسیسم‌های گوناگون، هرج و مرج گرایی [= انارشیسم]، بنیاد گرایی[= رادیکالیسم] جمهوری سوم فرانسه و انواع سوسیالیسم، هر چند اختلافاتی وجود دارد و گاه نیز پیش می‌آید که این اختلافات از شدت زیادی برخوردار باشد، اما در مقایسه با اتفاق نظری که تمامی این جهان بینی‌ها در زمینه‌ی هدفشان دارند این اختلاف ها ناچیز جلوه می‌کند. وعده ی آزادی برای تمام این مکاتب مترادف است با چشم انداز پیشرفت و مشروعیت بخشی به آن. همه‌ی این مکاتب انسان را به سوی بشریتی هدایت می‌کنند که کاملاً به موجودیتش اشراف دارد، به سوی روزی که به تمامی انسان‌ها به دید شهروندی جهانی نگریسته شود؛ یا لااقل فکر می‌کنند که در پی دستیابی به چنین هدفی هستند(لیوتار،۱۳۸۴،ص ۱۴۹-۱۵۰).

البته لیوتار در ادامه‌ی مقاله ی خود به واهی بودن این آرمان و بی‌اعتقادی مردمان کشورهای به اصطلاح توسعه یافته به آن و ریاکاری سیاست مداران در طرح خطابی و بلاغی آن اشاره می‌کند که محل بحث ما نیست. غرض اشاره به این نکته است که تفاوت ماهوی ای بین ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ازاین حیث که همگی مبتنی بر خودبنیادی هستند، وجود ندارد. بر این اساس، اشتباه است اگر لیبرالیسم را تافته‌ای جدا بافته بدانیم و در قیاس با ایدئولوژی‌هایی مانند فاشیسم و نازیسم و سوسیالیسم و آنارشیسم آن را ارجح بشماریم. این خود یکی از ترفندهایی است که توسط آن لیبرالیسم به خود مشروعیت می‌بخشد و قویاً توسط دستگاه‌ها و نهادهای تبلیغاتی لیبرالیسم ترویج می‌شود.

در اینجا لازم می‌بینم به سخن یکی از بزرگان معاصر اشاره کنم که می‌گفت: «لیبرالیسم، اباحیت خود بنیاد غربی است» (فردید، نقل در: دیباج،۱۳۸۶،ص ۳۵۳).این جمله با همه‌ی ایجازش بیانگر ذات لیبرالیسم است. لیبرالیسم این اصل را سر لوحه‌ی کار خود قرار داده است: بگذار هر که هر چه می‌خواهد بکند [laissez faire= لسه فر] و این عین اباحیت است. از منظر تفکر لیبرالیستی همه چیز مباح دانسته می‌شود. اگر در دین برخی از امور مباح محسوب می‌شوند، این مباح بودن در نسبتی که آن امور با حرام و مستحب و مکروه دارند معنی می‌یابد. اما در لیبرالیسم اثری از واجب و حرام و مستحب و مکروه نیست؛ همه چیز در یک سطح است و حکم اباحه بر همه چیز به نحو یکسان جاری می‌شود.

اما اباحیت نیز بیان حد تام لیبرالیسم نیست، بلکه این اباحیت خود بنیادانه است. خود بنیادی در همه‌ی شئون و ساحات مدرنیته متجلی است و یکی از نمودهای سیاسی آن لیبرالیسم است. در لیبرالیسم همه چیز مباح دانسته می‌شود و این اباحه در ذیل اراده و خواست انسان دکارتی معنی می‌یابد.

فرد انگاری، عقل انگاری، مساوات خواهی و قانون مداری لیبرال نیز خود بنیاد است. راجر اسکراتن چه خوب گفته است که لیبرالیسم نگاه سانتیمانتالیستی مدرن به انسان را با خود دارد: شخصی آزاد از سنت و دین؛ شخصی که بی‌هیچ هدایتی فراتر از عقل خود، در جهان رها شده است (اسکراتن، ۲۰۰۷، ص ۳۹۵). این نحو نظام و ایدئولوژی سیاسی، منفک از کلیت تمدن و فرهنگ غربی نیست.

البته باید متذکر بود که «لسه فر» تنها مختص

خود بنیادی اصل الاصول و ناموس عالم مدرن است. خود بنیادی به تلقی‌ای هستی شناختی از موقعیت انسان در نسبت با عالم و آدم بر می‌گردد که در کو گیتوی دکارت بیان فلسفی یافت. بر این اساس انسان دائر مدار هستی است و ما سوای او هر چه که هست، شأن ابژه بودن دارد، یعنی وجودش منوط به این است که در ساحت آگاهی انسان وارد شود.

هربرت مارکوزه نیز توتارلیتاریسم را منفک از کلیت جامعه‌ی صنعتی سرمایه‌داری مدرن نمی‌داند، بلکه معتقد است که حاکمیت نحوه‌ی تولید و توزیع صنعتی - تکنولوژیک که در تقابل با آزادی و تفرد انسان است، نهایتاً همان توتالیتاریسم خواهد بود.

[هربرت مارکوزه]

لیبرالیسم نیست،بلکه آرمان مشترک همه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن است. تفاوت این است که لیبرالیسم این «لسه فر» را در ارتباط با فرد اتمیزه و نفس اماره‌ی فردی مطرح می‌کند و سوسیالیسم در ارتباط با جماعت و نفس اماره‌ی جمعی. فمینیسم این لسه‌فر را برای زنان میطلبد و مارکسیسم و کمونیسم برای پرولتاریا.

کنسر وا تیسم (مخصوصاً در صورت هگلیش) در جنگ بر سر لسه فر طرف دولت را می‌گیرد و آنارشیسم منافی هرگونه نظم دولتی است. فاشیسم و نازیسم نیز لسه فر را برای قوم و نژادی می‌خواهند که گوش به فرمان «دوچه»[۳۵] و «فوهرر»[۳۶] دارد. نزاع بین ایدئولوژی های مدرن، نزاع بر سر میزان بهره‌مندی از لسه فر است واز این حیث فرقی بین لیبرالیسم و فاشیسم وجود ندارد.

تحقق لسه فر در سیاست مدرن، در گرو نظام تکنیک است و به همین جهت است که محور برنامه ریزی دولت در عصر مدرن، برنامه‌ی توسعه است. برنامه توسعه، در واقع برنامه‌ی توسعه ی تکنیک است. دولت کاری جز توسعه ی تکنیک نمی‌کند و البته با توسعه‌ی تکنیک، ذات خود را تحقق می‌بخشد. این بدان معنی نیست که دولت بیرون از نظام تکنیک باشد. دولت نیز خود بخشی از نظام تکنیک است و می‌دانیم که ماهیت تکنیک غلبه و استیلاست. تکنیک صرفاً مجموعه‌ای از ابزارها و ادوات نیست که انسان آن‌ها را معصومانه در جهت غایات کاربردی و عملی به جریان می‌اندازد. از مغالطه‌ی معصوم نمایی تکنیک باید حذر کرد.تکنیک واجد جهت‌مندی انتولوژیک است. بنیاد انتولوژیک تکنیک، موضوعیت نفسانی است. مرکز اتوپیای مدرن، خانه سلیمان بیکن است که در آن، علوم و فنون جهت غلبه بر عالم و آدم تولید می‌شود و دولت مدرن، به خانه‌ی سلیمان وصل است نگاه بیکنی - دکارتی‌ای که در خانه‌ی سلیمان پرورده می‌شود، اصولاً خصمانه است و دولت مدرن نیز بیش و پیش از هر چیز، دولتی بیکنی - دکارتی است. در سیاست مدرن، ولایت (حکومت و سلطنت) از ولایت (حب و مودت) جدا می‌افتد و لذا اساس سیاست مدرن، سیطره و استیلاست. مظهر این جدایی، دولت توتالیتر مدرن است.

در عرف عام، صفت توتالیتر به نظام‌های فاشیستی و کمو نیستی - استالینیستی نسبت داده می‌شود. اما باید توجه داشت که حرکت به سمت جامع القوا (توتالیتر) بودن دولت و تسری سیاست به همه‌ی جوانب و زوایای زندگی، خصیصه دولت درتمامی جوامع صنعتی است. دولت مدرن خود را متولی همه چیز، از فرهنگ و علم گرفته تا ورزش و هنر، می‌داند و اراده‌اش معطوف به آن است که همه‌ی زوایای زندگی انسان را سامان دهد. دولت مدرن برای همه‌ی جوانب زندگی بشر خط مشی و برنامه تعیین می‌کند و حتی رفتار مردمان در اتاق خوابشان هم تحت حاکمیت سیاست‌های تنظیم و کنترل جمعیت دولت است. با وام گرفتن از میشل فوکو، می‌توان گفت که دولت مدرن در کار تحقق بخشیدن به جامعه‌ی «سراسر بین»[۳۷] است؛ جامعه‌ای که هیچ چیز در آن، از چشم «برادر بزرگتر»[۳۸] مخفی نمی‌ماند. این نگاه به دولت ریشه در آراء افلاطون و پس از او هابز دارد. نفس چنین دولتی، جدا از اینکه چگونه و در چه قالبی (فاشیستی، کمونیستی یا لیبرال) ظاهر شود،را باید توتالیتر دانست. بر این اساس است هورکهایمر می‌گوید:

مبارزه با فاشیسم، با اتکا به اندیشه‌ی لیبرال، به معنی توسل به چیزی است که باعث پیروزی فاشیسم شده است(هورکهایمر، نقل در:پلیکانی،۱۳۸۵،ص۷۷).

هربرت مارکوزه نیز توتالیتاریسم را منفک از کلیت جامعه‌ی صنعتی سرمایه داری مدرن نمی‌داند، بلکه معتقد است که حاکمیت نحوه‌ی تولید و توزیع صنعتی-

تفاوت ماهوی ای بین ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ازاین حیث که همگی مبتنی بر خود بنیادی هستند، وجود ندارد. بر این اساس،اشتباه است اگر لیبرالیسم را تافته‌ای جدا بافته بدانیم و در قیاس با ایدئولوژی‌هایی مانند فاشیسم و نازیسم و سوسیالیسم و آنارشیسم آن را ارجح بشماریم. این خود یکی از ترفندهایی است که توسط آن لیبرالیسم به خود مشروعیت می‌بخشد و قویاً توسط دستگاه‌ها و نهادهای تبلیغاتی لیبرالیسم ترویج می‌شود.

مرکز اتوپیای مدرن، خانه سلیمان بیکن است که در آن، علوم و فنون جهت غلبه بر عالم و آدم تولید می‌شود و دولت مدرن، به خانه‌ی سلیمان وصل است. نگاه بیکنی – دکارتی‌ای که در خانه‌ی سلیمان پرورده می‌شود، اصولاً خصمانه است و دولت مدرن نیز بیش و پیش از هر چیز، دولتی بیکنی – دکارتی است.

تکنولوژیک که در تقابل با آزادی و تفرد انسان است، نهایتاً همان توتالیتاریسم خواهد بود. به عقیده مارکوزه نباید توتالیتاریسم را صرفاً به رژیم‌های سیاسی وحشتناکی از قبیل نازیسم و استالینیسم منحصر دانست، بلکه توتالیتاریسم بیش از آنکه رفتاری باشد که از یک دولت یا حزب سر می‌زند، خصلتی از سیستم مدرن تولید و توزیع است که نه تنها با تکثر احزاب و مطبوعات و تفکیک قوا مانعه الجمع نیست، بلکه می‌تواند آنها را به بخشی از قوای مشروعیت بخش خود بدل کند (مارکوزه، ۱۳۷۸،ص ۳۹).

امروزه نظام‌های لیبرال دموکراتیک به نظام‌هایی تمرکزگرا و بوروکرات بدل شده‌اند که توسط طبقه‌ی جدیدی از کارمندان، سیاست‌مداران و سایر «متخصصان» اداره می‌شوند که کنترل و مدیریت زندگی روزمره به آنها واگذار شده است (دلفینی و پیکونه، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹).

نظام‌های سیاسی لیبرال، به نحوی ریاکارانه در قیاس با نظام‌های کمونیستی و فاشیستی، خود را ضامن آزادی‌های مردم می‌شمارند و به خود مشروعیت می‌دهند. اما حقیقت این است که بین نظام لیبرال با سایر نظام‌های سیاسی مدرن، از حیث نفس«سرکوبگری» و محدود کردن دامنه‌ی انتخاب افراد، تفاوتی نیست و تفاوت در مکانیسم‌های سرکوب و سلطه است؛ در برخی از نظام‌های مدرن که سنتاً توتالیتر خوانده شده‌اند، سرکوب شکلی خشن و آشکار دارد، اما در نظام لیبرال، سرکوب از طریق مهندسی افکار عمومی و خلق فضاهای تصمیم گیری کنترل شده اعمال می‌شود. در این نظام‌ها محمل سرکوب بدن نیست، بلکه روان آدم‌هاست و از طریق ترفندهای روان شناختی و خلق فضاهای گفتمانی، افراد را در حالیکه در توهم آزادی به سر می‌برند، مستعد پذیرش موقعیت برده وار خود می‌کنند.

منابع و مآخذ:

قرآن کریم

صحیفه سجادیه. ترجمه علی موسوی گرمارودی. تهران: هرمس، ۱۳۸۶.

پلیکانی، لوچیانو (۱۳۸۵). «مدرنیته و توتالیتاریسم». ترجمه هادی نوری. در هربرت اسپیرو و دیگران، توتالیتاریسم. تهران: شیرازه. ص ۷۳- ۱۰۳.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۶). درآمدی برتصوف. ترجمه محمدرضا رجبی.
قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

دلفینی، الکس؛ پیکونه، پل (۱۳۸۵). «مدرنیته، آزادخواهی و نظریه انتقادی: پاسخی به پلیکانی». ترجمه هادی نوری. د رهربرت اسپیرو و دیگران، توتالیتاریسم. تهران: شیرازه. ص ۱۰۵- ۱۴۴.

دیباج، سید موسی (۱۳۸۶). آراء و عقاید سید احمد فردید: مفردات فردیدی. تهران: علم.

شاپیرو، جان سالوین (۱۳۸۵). لیبرالیسم: معنا و تاریخ آن. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز.

گری، جان (۱۳۸۱). لیبرالیسم. ترجمه محمد ساوجی. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴). «بلیط برای صحنه آرائی جدید». ترجمه آذین حسین زاده. در تعریف پسامدرن برای بچه ها: مکاتبات حدفاصل سال های ۱۹۸۲- ۱۹۸۵. تهران: نشر ثالث. ص ۱۴۷-۱۵۵.

مارکوزه، هربرت (۱۳۷۸). انسان تک ساحتی. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). «عصر تصویر جهان». ترجمه حمید طالب زاده. فلسفه. ۱: (پاییز)، ص ۱۳۹ – ۱۵۶.

Gaus. G.F. (۲۰۰۳). Contemporary Theories of liberalism: Public Reason as a Post- Enlightenment Project. London: SAGE Publications Ltd.

Scruton. R. (۲۰۰۷). The Palgrave Macmillan Dictionary of political Thought (۳rd Ed.). New York: Palgrave Macmillan.

Wolf. C. (۲۰۰۶). Natural Law Liberalism. Cambridge: Cambridge University Press.

پی نویس:

۱. Gerald Gaus
۲. Enlightenment
۳. Post- Enlightenment
۴. John Gray
۵. individualism
۶. egalitarianism
۷. universalism
۸. meliorism
۹. natural rights
۱۰. utilitalianism
۱۱. John S. Schapiro
۱۲. rationalism

نزاع بین ایدئولوژی های مدرن، نزاع بر سر میزان بهره مندی از لسه فر است واز این حیث فرقی بین لیبرالیسم و فاشیسم وجود ندارد.

هربرت مارکوزه نیز توتارلیتاریسم را منفک از کلیت جامعه‌ی صنعتی سرمایه‌داری مدرن نمی‌داند، بلکه معتقد است که حاکمیت نحوه‌ی تولید و توزیع صنعتی - تکنولوژیک که در تقابل با آزادی و تفرد انسان است، نهایتاً همان توتالیتاریسم خواهد بود.

۱۳. progress
۱۴. Roger Scruton
۱۵. Christopher Wolf
۱۶. human dignity

۱۷. اگر تئوکراسی را به معنی حکومت قوانین الهی بگیریم، باید گفت که نفی ظلم و خودرأیی و استبداد نیز در زمره‌ی قوانین الهی است و در همین قوانین الهی نیز شور و مشورت یک امر مهم در زندگی جمعی است. پس تئوکراسی را صورتی از استبداد دانستن، یک مغالطه است و حکومت خدا با دخالت مردم در امور اجتماعی و سیاسی و مشارکت ایشان در حکومت خدا با دخالت مردم درامور اجتماعی و سیاسی و مشارکت ایشان در حکومت مانعه الجمع نیست (ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم). سوء تفاهم از اینجا ناشی شده که برخی بین مقبولیت و مشروعیت خلط کرده‌اند. رأی مردم منشأ مشروعیت حکومت دینی نیست، اما فعلیت یافتن حکومت و بقا و دوام آن مستظهر به حضور مردم است.

۱۸. James Madison
۱۹. tendency

۲۰. البته بد نیست اگر لیبرال‌ها توضیح دهند که چرا اعتقاد به فرد انگاری که پشتوانه‌ی اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد بوده است، موجب ایجاد اقلیت قدرتمند و ثروتمند و اکثریت ضعیف و فقیر در نظام کاپیتالیسم شده است! این یک مغالعه است که صرفاً به جهت احتمال سوء استفاده‌ی برخی کسان از اعتقاد به سعاد ت «جامعه به مثابه یک کل»، راه را برخودخواهی‌ها و سودپرستی‌های فردانگارانه که جامعه را تبدیل به یک بازار مکاره یا باشگاه مشت زنی می‌کند که هر کس در آن به دنبال بُرد خود و شکست رقیب است، باز کنیم.

۲۱. دئیسم ((Deism خدا را صرفاً صانع و نظم دهنده به جهان می‌داند و برای او حق هدایت و تشریع در زندگی انسان قائل نیست. بر این اساس پس از اینکه خدا جهان و انسان را آفرید، دیگر کاری به کار انسان نداشته و او را به حال خود واگذاشته است. تحت تأثیر جهان بینی گالیله ای -نیوتنی و مکانیسیسم دکارتی در قرن هفدهم، استعاره ی خدای ساعت ساز تصویرگر خدای مورد نظر دئیسم است: ساعت ساز بزرگی که اجزای ساعت کیهانی را سرهم بندی کرده و آن را کوک نموده است و زین پس، این ساعت کیهانی مطابق قوانین مکانیک نیوتنی به کار خود ادامه می‌دهد، بی‌آنکه به مداخله‌ی استاد ساعت ساز نیازی باشد. این تلقی دئیستی، در تضاد و تقابل با تئیسم (Theism) است. مطابق تلقی تئیستی، خداوند قادر متعال صرفاً سازنده‌ی جهان نیست، بلکه نگه دارنده (حفیظ) و هدایت کننده‌ی (هادی) تکوینی و تشریعی آن نیز هست. هدایت تکوینی از طریق سنن و نوامیس حاکم بر طبیعت ساری و جاری است و هدایت تشریعی توسط وحی الهی و به واسطه‌ی انبیاء به انسان افاضه شده است.

۲۲. cosmopolitianism
۲۳. techno- science

۲۴. به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود / خیال بود کاین کار بی حواله برآید (حافظ)

۲۵. شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه تو/ ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو ببست (حافظ)

۲۶. دیدن لعل تو را دیده‌ی جان بین باید / وین کجا مرتبه‌ی چشم جهان بین من است (حافظ)

۲۷. William C. Chittick

۲۸. در سوره‌ی نجم به این عقیده‌ی مشرکان اشاره می‌گردد که لات و منات و عزی را دختران خدا می‌دانستند و با ذکر اینکه این‌ها «اسماء»اند نه خدای حقیقی، بی‌پایگی آن نشان داده می‌شود: أفرأیتیم اللت و العزی و منوه الثالثه الخری* ألکم الذکر و له الأنثی* تلک إذا قسمه ضیزی* إن هی إلا أسماء سمیتموها أنتم و آباءکم ما أنزل الله بها من سلطان (نجم؛ ۱۹- ۲۳). در سوره‌ی یوسف نیز از زبان حضرت یوسف (ع) خطاب به کسی که در زندان با او همنشین بود می‌خوانیم: یا صاحبی السجن أرباب متفرقون خیر أم الله الواحد القهار* ما تعبدون من دونه إلا أسماء سمیتموها أنتم و آباءکم ما أنزل الله بها من سلطان (یوسف؛ ۳۹ – ۴۰).

۲۹. nihilism

۳۰. در نیایش هشتم صحیفه‌ی سجادیه می‌خوانیم: «و نعوذ بک من سوء السریره، و احتقار السریره، و أن یستحوذ علینا الشیطان، أو ینکبنا الزمان، أو یتهضمنا السیطان». «و پناه به تو می‌بریم از بدی در باطن و خردشماری گناه کوچک و چیرگی شیطان برما و از اینکه روزگار ما را دچار پیشامدی کند یا گرفتار ستم حاکم شویم». [بنگرید به: صحیفه سجادیه. ترجمه علی موسوی گرمارودی. (تهران: هرمس، ۱۳۸۶)، ص ۸۸- ۸۹].

۳۱. شبانگاهان که مخمور شبانه / گرفتم باده با چنگ و چغانه
نهادم عقل را ره توشه از می / زملک هستی اش کردم روانه
نگار می‌فروشم عشوه ای داد / که ایمن گشتم از مکر زمانه (حافظ)

۳۲. scientism
۳۳. positivism

۳۴. شیخ کو ینظر بنور الله شد / از نهایت وز نخست آگاه شد
چشم آخور بین ببست از بهر حق / چشم آخر بین گشاد اندر سبق
چشم آخربین تواند دید راست / چشم آخوربین غرور است و خطاست (مولوی)

۳۵. Duce
۳۶. Fuhrer
۳۷. panopticon
۳۸. big brother

نظام‌های سیاسی لیبرال، به نحوی ریاکارانه در قیاس با نظام‌های کمونیستی و فاشیستی، خود را ضامن آزادی های مردم می‌شمارند و به خود مشروعیت می‌دهند. اما حقیقت این است که بین نظام لیبرال با سایر نظام‌های سیاسی مدرن، از حیث نفس«سرکوبگری» و محدود کردن دامنه‌ی انتخاب افراد، تفاوتی نیست و تفاوت در مکانیسم‌های سرکوب و سلطه است؛ در برخی از نظام‌های مدرن که سنتاً توتالیتر خوانده شده‌اند، سرکوب شکلی خشن و آشکار دارد، اما در نظام لیبرال، سرکوب از طریق مهندسی افکار عمومی و خلق فضاهای تصمیم گیری کنترل شده اعمال می‌شود.

عبدالحسین زرین‌کوب در ترازوی نقد (۱)

جریان تاریخ‌نگاری مدرن در
سلطنت فتحعلیشاه قاجار آ
"سرجان‌ملکم" فرستاده‌ی دو
بریتانیا به ایران و یکی از
مؤثر در زمینه‌سازی برای س
استعمار انگلیس در ایران آ
بوده است. او به سال ۱۲۱۵ق
"تاریخ ایران" نوشت و شاکل
مدرنیستی تاریخ‌نگاری ایران
ترسیم نمود.

سنت تاریخ‌نگاری ماقبل
ما مبتنی بر یک نگاه تأمّل
عبرت‌آموز از تاریخ بوده و
توجه چندانی به جزییات
تاریخی نمی‌شود، بلکه بیشتر،
را از منظر عبرت‌آموزی و تأم
آن و وجه تذکری که می‌توان
توجه به تاریخ وجود داشته
مدّ نظر قرار می‌دهد. این س
تاریخ‌نگاری تا حدودی ما
نگاهی است که قرآن عظیم
دارد. اما در تاریخ‌نگاری مدر
کار به کلّی متفاوت می‌شود. در
مدرن، محسوساتِ ناسوتی
می‌کنند و وجوه معنوی و غ
در کل انکار می‌شوند و به ج
اراده و مشیّت الهی و سنّت‌ها
بر تاریخ بشر، به علّت‌های اِع
توجه می‌شود، مثلاً پرداختن

باسی و فرهنگی در چارچوب
خ مدرن غربی و " نظریه‌ترقی"
دی که روح ماتریالیستی برآن
است محور اساس تاریخ‌نگاری
می‌گیرد و هرگونه فهم و تأویل
وقایع و حوادث کاملاً انکار و
ی‌توجهی شدید واقع می‌شود.
ی تاریخ‌نگاری مدرنیستی‌ای
غرب مدرن برای ما طراحی
ریف کرد و آغازگر آن،
رجان‌ملکم انگلیسی بود،
حوی توجه ویژه به تاریخ ایران
استان و فراتر از آن کوشش به
نظور تکیه و تأکید بر "نگاه
اسیونالیستی" به عنوان رکن
صلی روایت و تحلیل تاریخ
بران مورد توجه خاص قرار
رفت. هرچند که در روایت
ارکسیستی از تاریخ ایران از
هاتی، این وجه ناسیونالیستی
رد کم اعتنایی قرار گرفت؛ اما
، سنگ بنای تاریخ‌نگاری مدرن
نوسط سرجان‌ملکم نهاده شده
ز آن توسط فراماسونرهایی
"جلال‌الدین‌میرزا"(۱۲۸۹ق)
ا آقاخان‌کرمانی"(۱۳۱۴ ق)
ودی "آخوندزاده"(۱۲۹۵ق)
ه است و وجه غالب جریان
مدرنیستی در ایران متأسفانه

در تاریخ‌نگاری مدرن، محسوساتِ ناسوتی اصالت پیدا می‌کنند و وجوه معنوی و غیبی و ماورائی در کل انکار می‌شوند و به جای توجه به اراده و مشیّت الهی و سنّت‌های الهی حاکم بر تاریخ بشر، به علّت‌هایِ اِعدادی بیشتر تَوجه می‌شود.

زرین‌کوب در سال ۱۳۴۱ درمقاله‌ای که با اسم مستعار "حسین‌عبدی" برای مجله "راهنمای کتاب" می‌نویسد، به دفاع سرسختانه و تمجید از تقی‌زاده می‌پردازد.

تحت سیطره‌ی فراماسونرها بوده است، این ویژگی را می‌توان به عنوان یک رکن مهم [حداقل در وجه غالب جریان تاریخ‌نگاری مدرنیستیِ در ایران] محسوب کرد.

اساساً می‌توان در بررسی کلیت تاریخ‌نگاری مدرنیستی در ایران [که گفتیم تا حدود زیادی مؤسس آن را باید سرجان ملکم انگلیسی دانست] از سه جریان اصلی نام برد:

۱-"جریان تاریخ‌نگاری ماسونیِ لیبرال-ناسیونالیستی" که آن را می‌توان جریان غالب در تاریخ‌نگاری مدرنیستی در ایران محسوب کرد و چهره‌های شاخص آن در یکصدوسی سال گذشته، کسانی چون: جلال‌الدین‌میرزا، آخوندزاده، میرزاآقاخان کرمانی، حسن‌تقی‌زاده، احمد کسروی، حسن‌پیرنیا، عباس‌اقبال‌آشتیانی، ذبیح‌الله صفا، عباس‌زریاب‌خویی، فریدون‌آدمیت، عبدالحسین‌زرین‌کوب، ابراهیم‌پورداوود، حسن مقدم، ذبیح‌بهروز و برخی بیشتر به تاریخ باستان توجه داشته‌اند، عده‌ای عمدتاً معطوف به تاریخ معاصر بوده‌اند، بعضی دیگر عمدتاً متمرکز بر تاریخ و فرهنگ ایران پس از اسلام بوده‌اند] اما نگرش حاکم بر همه‌ی آن‌ها ماسونی است. مرتبه و میزان غلظتِ توجه به مفاهیم لیبرالی یا ناسیونالیستی نیز در آراء و آثار اشخاص این جریان با هم تفاوت‌هایی دارد، به نحوی که می‌توان از دو گرایشِ "ناسیونالیسمِ افراطی سلطنت‌طلبانه" و "ناسیونالیسمِ بیشترِ لیبرال" در درون این جریان نام برد. بر این اساس می‌توان حسن‌پیرنیا و پورداوود و ذبیح‌بهروز را بیشتر نماینده‌ی گرایش اوّل و اشخاصی چون: زریاب‌خویی و زرین کوب و آدمیت و تقی‌زاده را نماینده‌ی گرایش دوم دانست.

"جریان تاریخ‌نگاریِ ماسونیِ لیبرال-ناسیونالیستی" دارایِ مؤلفه‌های مختلفی است اما چند ویژگی ذیل را می‌توان به عنوان عناصر اصلی آن دانست:

۱- تأیید صریح و یا تلویحیِ مدرنیته و نگاه کردن به عالَم و آدم در افق مدرنیته و فلسفه تاریخ آن

۲- تأکید افراطی و پررنگ یا تا حدودی ظاهراً معتدل بر تفسیری ناسیونال-شووینیستی از تاریخ ایران و ترسیم تاریخ ایران باستان به عنوان یک دوره‌ی ایدآل از دست رفته و مخالفت صریح با اسلام به عنوان

"جریان تاریخ‌نگاری ماسونیِ لیبرال-ناسیونالیستی" که آن را می‌توان جریان غالب در تاریخ‌نگاری مدرنیستی در ایران محسوب کرد و چهره‌های شاخص آن در یکصدوسی سال گذشته، کسانی چون: جلال‌الدین‌میرزا، آخوندزاده، میرزاآقاخان کرمانی، حسن تقی‌زاده، احمدکسروی، حسن‌پیرنیا، عباس‌اقبال‌آشتیانی، ذبیح‌الله‌صفا، عباس‌زریاب‌خویی، فریدون‌آدمیت، عبدالحسین‌زرین‌کوب، ابراهیم‌پورداوود، حسن‌مقدم، ذبیح‌بهروز و برخی دیگر بوده‌اند. اگر چه سخن حاکم بر این جریان، فراماسونی است اما لزوماً همه‌ی اشخاص این جریان فراماسونر نیستند. قلمروها و حوزه‌های کاریِ افراد این جریان نیز با هم تفاوت‌هایی دارد.

آن‌ها که به تمجید از شخصیت زرین‌کوب و ترویج آثار و آراء او می‌پردازند، خوب است به این پرسش‌های مهم پاسخ دهند: جهت‌گیری حاکم بر مجموعه‌ی آثار زرین‌کوب [از "نه‌شرقی، نه غربی، انسانی" و "دوقرن سکوت" گرفته تا "از کوچه رندان" و "حکایت باقی است" و "نقد ادبی" و...] به لحاظ افق تاریخی-فرهنگی چگونه است؟ آیا به ترویج مشهوراتِ مدرنیستی و بعضاً فراماسونی می‌پردازد و یا اینکه مبلّغ و مروّج جهان‌بینی اسلامی و دینی است؟ آیا مبلّغ انقلاب علیه نظام عالم مدرن و وضع کنونی عالم است یا مقوّم و مبلّغ آن؟ نگویید پژوهشگر تاریخ و ادبیات کاری به این حرف‌ها ندارد. زیرا هیچ پژوهش و تتبع و تألیف و رأی و نظر و فعل و گفتاری فاقد جهت‌گیری نیست و درنهایت باید در جهت‌گیری خود یا تحت ولایت الهی بود و یا تحت ولایت شیطانی.

[بدیع الزمان فروزانفر]

[احسان طبری]

[میرزا فتح علی آخوندزاده]

عده‌ای در دفاع از زرین‌کوب به کتاب‌های متعدد و پژوهش‌های گسترده‌ای که او در زمینه تاریخ و فرهنگ و ادبیات ایران پس از اسلام و یا تاریخ اسلام نگاشته است استناد می‌کنند، بدون آنکه در نظر بگیرند در این‌گونه موارد، آنچه مهم است، صرف پژوهش نیست بلکه نحوه‌ی نگاه و پرداخت و جهت‌گیری و سخن حاکم بر پژوهش است که اهمیت اصلی و تعیین‌کننده را دارد.

عامل به اصطلاح بـه قهقراء رفتن ایران پس از اسلام؟

۳- اصـل گرفتـن نظریه ترقـی و ترویج ضـرورت پذیرش مدرنیته بـه صراحت یا به تلویح

۴- روایت تمجیدآمیز و جانبدارانه صریح یـا غیر صریـح از ورود جهان‌بینی مدرن بر ایران و غلبه‌ی آن بر کشور ما تحت عناوینی چون: آزادی‌خواهی، ترقی و...

۵- تفسیر تاریخ ایران به نحوی که عناصر اصلی اندیشـه‌ی ماسـونی مثل: اومانیسم، پلورالیسم، اصل تسـامح، اصل ترقی و... به نحوی توجیه گردد.

تاریخ‌نگاری ماسـونیِ لیبرال-ناسیونالیستی ویژگی‌های دیگری نیز دارد که فعلاً مجال پرداختن به آنها وجود ندارد.

۲-جریان تاریخ‌نگاریِ مارکسیستی که مبنای روایت و تفسیر خود از تاریخ ایران را مشهورات مارکسیستی قرار می‌دهد و از چهره‌های آن می‌توان از سلطانزاده، محمدرضا فشـاهی، احسـان‌طبری، فریدون‌شایان، سـیروس‌ایزدی، بیژن‌جزنی و...نام برد.

۳- جریان تاریخ‌نگاری نئولیبرالی نوظهور که آن نیز در کلیت خود در ذیل سـخن فراماسـونری قرار دارد [بی آن‌که لزوماً همه‌ی اشـخاص آن فراماسـونر باشند] و فعلاً مجال بررسی مؤلفه‌های آن وجود ندارد. از اشخاص معروف این جریـان می‌تـوان از احمداشـرف، همایون‌کاتوزیان، یرواندآبراهامیان، ماشاءالله‌آجودانی و... نام برد.

◆◆◆

یکی از چهره‌های معروف "جریان تاریخ‌نگاریِ ماسـونیِ لیبرال- ناسیونالیسـتی" که از قضا عضو فراماسـونری هم بود، "عبدالحسـین‌زرین‌کوب" نـام دارد. دکترزرین‌کوب در فضای فرهنگی کشـور ما به‌ویـژه در میان برخی اهالی فرهنگ و بخشـی از مدیران فرهنگی بـه عنوان چهره‌ی خادم فرهنگ اسـلام و ایران شـناخته می‌شود و ماهیت واقعـی آراء او و خطری که ترویـج غیرنقادانه‌ی آراء وی و تجلیـل از او می‌تواند برای حفـظ خلوص تفکر و فرهنگ اسلامی و تحکیم پایه‌های نظام اسلامی داشته باشد، کاملاً نادیده گرفته می‌شود.

[میرزا فتح علی آخوندزاده]

عده‌ای در دفاع از زرین‌کوب به کتاب‌های متعدد و پژوهش‌های گسترده‌ای که او در زمینـه تاریخ و فرهنگ و ادبیات ایران پس از اسـلام و یا تاریخ اسـلام نگاشـته است استناد می‌کنند، بدون آنکه در نظر بگیرند در این‌گونه موارد، آنچه مهم اسـت، صرف پژوهش نیست بلکه نحوه‌ی نگاه و پرداخت و جهت‌گیری و سـخن حاکـم بر پژوهش اسـت که اهمیـت اصلـی و تعیین‌کننده را دارد. اگر قرار باشـد هر کسـی را که به پژوهش در زمینه اسلام و تاریخ و فرهنگ و ادبیـات اسـلامی پرداخته اسـت، خادم بدانیـم و تجلیل نمائیم پس لابد باید از "گوسـتاولوبون" و "پتروشفسـکی" و "گلدزیهر" گرفتـه تا "میرفطروس" و "علی‌دشـتی" و "تقی‌ارانی" و "احسان‌طبری" [در دوره‌ی مارکسیست بودنش] را در زمره‌ی خادمین فرهنگ اسلامی به حساب آوریم. باید توجه داشت که صرف انجام پژوهش در خصـوص تاریخ و فرهنگ اسـلام به معنای اسـلامی بودن افکار پژوهشـگر آن نیست، زیرا نمونه‌های عدیده‌ای از مورخان ضد اسـلام را شـاهدیم که به انجام پژوهش بر پایه ایدئولوژی‌های لیبرالی یا مارکسیستی و در چارچوب مشـهوراتِ کفرآمیز مدرنیسـتی در موضوعات اسـلامی پرداخته‌اند.

عبدالحسین‌زرین‌کوب، نویسـنده‌ی خوش‌قلم مروج سخن مدرنیستی و رویکرد ماسونی

عبدالحسین‌زرین‌کوب، برکشـیده‌ی مدرنیسم پهلوی اسـت. او بـه سـال ۱۳۰۱ به دنیـا آمـد و اصلی‌ترین دوره‌های پرورش فکری و شـکل‌گیری شـخصیتی خود را در ذیل سـخن مدرنیسـم دوره‌ی پهلـوی گذراند و تا پایان عمـر نیز به ترویج جهان‌بینی مدرنیسـتی به ویژه از منظر ماسـونی پرداخت. زرین‌کـوب در معنای دقیق کلمه "متفکر" نیست؛ زیرا متفکر کسی است که برخلاف مشهورات و عادات فکری سیروسلوک نماید و از ظاهر به باطن امور رود. کسـی که در دوران سیطره‌ی مدرنیته و فراتر از آن دراواخر قرن بیستم و دوره‌ی انحطاط مدرنیته همچنان به مشـهورات مدرنیستی پای‌بند است و برخی

اگر قرار باشد هر کسی را که به پژوهش در زمینه اسلام و تاریخ و فرهنگ و ادبیات اسلامی پرداخته است، خادم بدانیم و تجلیل نمائیم پس لابد باید از "گوستاولوبون" و "پتروشفسکی" و "گلدزیهر" گرفته تا "میرفطروس" و "علی‌دشتی" و "تقی‌ارانی" و "احسان طبری" [در دوره‌ی مارکسیست بودنش] را در زمره‌ی خادمین فرهنگ اسلامی به حساب آوریم.

باید توجه داشت که صرف انجام پژوهش در خصوص تاریخ و فرهنگ اسلام به معنای اسلامی بودن افکار پژوهشگر آن نیست، زیرا نمونه‌های عدیده‌ای از مورخان ضد اسلام را شاهدیم که به انجام پژوهش بر پایه ایدئولوژی‌های لیبرالی یا مارکسیستی و در چارچوب مشهوراتِ کفرآمیز مدرنیستی در موضوعات اسلامی پرداخته‌اند.

مفاهیم ماسونی نظیر "تسامح" را رکن اصلی پروژه‌ی فکری خود قرار می‌دهد را به هیچ‌روی نمی‌توان متفکر نامید. زرین‌کوب یک متتّبع پرکار خوش قلم [یک تکنسین فرهنگی] است که به نحوی میانه‌روانه به ترویج مدرنیته و اصل فراماسونی "تسامح" از طریق دستمایه قرار دادن تاریخ و فرهنگ و ادبیات ایران قبل و بعد از اسلام می‌پردازد. و همین رویه‌ی میانه‌روانه و بیان غیرمستقیم در ترویج مدرنیته موجب غفلت خیلی‌ها از ماهیت آراء زرین‌کوب گردیده فلذا وی را از امثال تقی‌زاده و آخوندزاده نیز خطرناک‌تر ساخته است. جهت کلی حرکت زرین‌کوب در پروژه‌ی فرهنگی‌اش همان جهت میرزاملکم و آخوندزاده است منتها دربیانی ملایم‌تر و غیرمستقیم و البته تأثیرگذارتر فلذا خطرناک‌تر.

آن‌ها که به تمجید از شخصیت زرین‌کوب و ترویج آثار و آراء او می‌پردازند، خوب است به این پرسش‌های مهم پاسخ دهند: جهت‌گیری حاکم بر مجموعه‌ی آثار زرین‌کوب [از "نه شرقی، نه غربی، انسانی" و "دوقرن سکوت" گرفته تا "از کوچه رندان" و "حکایت باقی است" و "نقد ادبی" و...] به لحاظ افق تاریخی-فرهنگی چگونه است؟ آیا به ترویج مشهورات مدرنیستی و بعضاً فراماسونی می‌پردازد و یا اینکه مبلّغ و مروّج جهان‌بینی اسلامی و دینی است؟ آیا مبلّغ انقلاب علیه نظام عالم مدرن و وضع کنونی عالم است یا مقوّم و مبلّغ آن؟ نگویید پژوهشگر تاریخ و ادبیات کاری به این حرف‌ها ندارد. زیرا هیچ پژوهش و تتبع و تألیف و رأی و نظر و فعل و گفتاری فاقد جهت‌گیری نیست و در نهایت باید در جهت‌گیری خود یا تحت ولایت الهی بود و یا تحت ولایت شیطانی. مدرنیته، تجسم عریان ولایت شیطان است، اگر به مبارزه با آن نمی‌پردازیم دانسته یا ندانسته گرفتار ولایت آن هستیم.

زرین‌کوب یک متتّبع پرکار خوش‌قلم [یک تکنسین فرهنگی] است که به نحوی میانه‌روانه به ترویج مدرنیته و اصل فراماسونی "تسامح" از طریق دستمایه قرار دادن تاریخ وفرهنگ و ادبیات ایران قبل و بعد از اسلام می‌پردازد.

زرین‌کوب، متفکر نیست اما او حتی متتبع و پژوهشگر برجسته‌ای هم نیست. به راستی او در پژوهش‌های تاریخی و ادبی و فرهنگی خود، جز تکرار سخنان و مدعاهای مستشرقان غربی چه کرده است؟ کدام ابداع، خلاقیت و نوآوری [حتی درساحت مشهورات مدرنیستی و نگاه مستشرقانه به تاریخ و فرهنگ و ادبیات اسلام و ایران] در آثار او است که او را شایسته‌ی این همه مدح و تمجید می‌کند؟

زرین‌کوب، متفکر نیست اما او حتی متتبع و پژوهشگر برجسته‌ای هم نیست. به راستی او در پژوهش‌های تاریخی و ادبی و فرهنگی خود، جز تکرار سخنان و مدعاهای مستشرقان غربی چه کرده است؟ کدام ابداع، خلاقیت و نوآوری [حتی درساحت مشهورات مدرنیستی و نگاه مستشرقانه به تاریخ و فرهنگ و ادبیات اسلام و ایران] در آثار او است که او را شایسته‌ی این همه مدح و تمجید می‌کند؟

زرین کوب کیست؟

عبدالحسین‌زرین‌کوب متولد سال ۱۳۰۱ ش در بروجرد است. پدرش "استاد عبدالکریم‌عبائی" معروف به شیخ زرگر و عموی پدرش، "شیخ‌غلامحسین‌بروجردی" شاگرد فراماسونر معروف دوره‌ی مشروطه، "شیخ‌هادی نجم‌آبادی" بود. شیخ غلامحسین‌بروجردی بعدها به اشاره‌ی شیخ هادی‌نجم‌آبادی، تعلیم یک فراماسونر دیگر یعنی "علی‌اکبردهخدا" را برعهده می‌گیرد۱. با توجه به شبکه‌ی بسیار بسته و سازمان یافته‌ی روابط مابین فراماسونرها و این‌که شیخ غلامحسین بروجردی [عموی پدر عبدالحسین‌زرین‌کوب] خود شاگرد یک فراماسونر و سپس معلم یک فراماسونر دیگر بوده است، آیا می‌توان از احتمال عضویت عموی پدر زرین‌کوب در فراماسونری سخن گفت؟ به‌ویژه اگر

[عبدالحسین زرین کوب]

زرین‌کوب در معنای دقیق کلمه "متفکر" نیست؛ زیرا متفکر کسی است که برخلاف مشهورات و عادات فکری سیروسلوک نماید و از ظاهر به باطن امور رود. کسی که در دوران سیطره‌ی مدرنیته و فراتر از آن دراواخر قرن بیستم و دوره‌ی انحطاط مدرنیته همچنان به مشهورات مدرنیستی پای‌بند است و برخی مفاهیم ماسونی نظیر "تسامح" را رکن اصلی پروژه‌ی فکری خود قرار می‌دهد را به هیچ‌روی نمی‌توان متفکر نامید.

همین رویه‌ی میانه‌روانه و بیان غیرمستقیم در ترویج مدرنیته موجب غفلت خیلی‌ها از ماهیت آراء زرین‌کوب گردیده فلذا وی را از امثال تقی‌زاده و آخوندزاده نیز خطرناک‌تر ساخته است. جهت کلی حرکت زرین‌کوب در پروژه‌ی فرهنگی‌اش همان جهت میرزاملکم و آخوندزاده است منتها در بیانی ملایم‌تر و غیرمستقیم و البته تأثیرگذارتر فلذا خطرناک‌تر.

توجه نماییم که عبدالحسین‌زرین‌کوب نیز بعدها به عضویت "لژفراماسونری مهر"۲ درآمد و درنظام بسته و نهان روشانه و شدیداً پنهان‌کارانه‌ی ماسون‌ها، عضوگیری‌های خانوادگی بسیار مرسوم می‌باشد. بدین‌ترتیب شاید در زندگی زرین‌کوب با یک خانواده‌ی فراماسونر مواجه هستیم؟

عبدالحسین‌زرین‌کوب ظاهراً در سال ۱۳۲۷، "مساعد و معاون تقی‌زاده" در تدریس درس تاریخ اسلام و تاریخ علوم اسلامی می‌گردد۳، در سال ۱۳۳۰ نیز زیرنظر تقی‌زاده به همکاری با "دایرة المعارف‌اسلام"۴ می‌پردازد. تقی‌زاده یکی از چهره‌های معروف و مطرح فراماسونری درایران است و زرین‌کوب با وجود این‌که در سن ۲۶ سالگی با او آشنا شده است اما میل چندانی به آشکار کردن این آشنایی و ارتباط ندارد. به راستی چرا؟ آیا زرین‌کوب از این طریق می‌کوشد تا شبکه‌ی ارتباط‌های ماسونی خود را پنهان نماید؟ آیا تصور می‌کرده است که با پنهان‌بودن این شبکه، می‌تواند در عرصه‌ی فرهنگ و قلم مؤثرتر باشد؟ تا جایی‌که اطلاعات و مستندات نشان می‌دهند، زرین‌کوب شاگرد و ارادتمند "بدیع‌الزمان فروزان‌فر"۵ بهایی و برکشیده و تربیت‌شده‌ی تقی‌زاده بود.

زرین‌کوب در سال ۱۳۴۱ درمقاله‌ای که با اسم مستعار "حسین‌عبدی" ۶ برای مجله "راهنمای کتاب" می‌نویسد، به دفاع سرسختانه و تمجید از تقی‌زاده می‌پردازد۷. ماجرا از این قرار بوده است که "فریدون‌آدمیت" به دلیل اختلافات شخصی‌ای که پدرش "عباسقلی‌آدمیت" با تقی‌زاده داشت، درکتاب "فکر آزادی" به ستایش از پدرش و انتقاد از تقی‌زاده می‌پردازد و زرین‌کوب یا به انگیزه‌ی شخصی

[سید حسن تقی زاده]

لحن زرین‌کوب در دفاع از تقی‌زاده و تمجید از او که بعضاً شامل برخی وجوه آراء تقی‌زاده نظیر "تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران" نیز می‌گردد، یادآور پیوندهای میان برادران ماسونی و اَدایِ دین یک شاگرد یا عضو پایین انجمن یا گروه نسبت به استاد یا پرورش دهنده‌ی خود می‌باشد.

و یا به اشاره‌ی تقی‌زاده در یک مقاله که در بخش "نامه‌ها"ی "راهنمای کتاب" منتشر گردیده است به دفاع سرسختانه از تقی‌زاده می‌پردازد و حتی می‌کوشد برخی رفتارهای تقی‌زاده [درزمان حمله محمدعلی‌شاه به مجلس] نظیر پناهنده شدن به سفارت انگلستان را توجیه نماید. او در این مقاله [به اصطلاح نامه] مدعی می‌شود که تقی‌زاده را "شخصاً نمی‌شناسم۸" و در عین حال چند صفحه بعد تقی‌زاده را "آزادی طلب" و "پاکدامن"۹ می‌نامد. لحن زرین‌کوب در دفاع از تقی‌زاده و تمجید از او که بعضاً شامل برخی وجوه آراء تقی‌زاده نظیر "تحریض و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران" نیز می‌گردد، یادآور پیوندهای میان برادران ماسونی و اَدایِ دین یک شاگرد یا عضو پایین انجمن یا گروه نسبت به استاد یا پرورش‌دهنده‌ی خود می‌باشد.

ادامه دارد...

با توجه به شبکه‌ی بسیار بسته و سازمان‌یافته‌ی روابط مابین فراماسونرها و این‌که شیخ غلامحسین‌بروجردی [عموی پدر عبدالحسین زرین‌کوب] خود شاگرد یک فراماسونر و سپس معلم یک فراماسونر دیگر بوده است، آیا می‌توان از احتمال عضویت عموی پدر زرین‌کوب در فراماسونری سخن گفت؟ به ویژه اگر توجه نماییم که عبدالحسین‌زرین‌کوب نیز بعدها به عضویت "لژفراماسونری‌مهر" درآمد و در نظام بسته و نهان روشانه و شدیداً پنهان‌کارانه‌ی ماسون‌ها، عضوگیری‌های خانوادگی بسیار مرسوم می‌باشد.

پی‌نویس‌ها:

۱-درخت معرفت/مقاله‌ی زندگی‌نامه استاد دکترعبدالحسین زرین‌کوب/علی اصغرمحمدخانی/ انتشارات سخن/۱۳۷۸/ص۱۴

۲-رائین،اسماعیل/فراموشخانه و فراماسونری در ایران/جلد سوم/نشر رائین/۱۳۷۸/ص۶۵۷

۳-درخت معرفت/ص۱۶

۴-منبع پیشین/ص۱۸

۵-کارنامه‌زرین/به کوشش علی دهباشی/مقاله‌ی زندگی نامه‌ی دکترعبدالحسین‌زرین کوب/روزبه زرین کوب/دفتر پژوهش های فرهنگی/۱۳۷۹/ ص۱۶

۶- مشخصات این مقاله و نام مؤلف واقعی آن یعنی آقای "عبدالحسین‌زرین‌کوب" در کتاب "کارنامه‌زرین" صفحه ۳۶ آمده است.

۷- به کوشش احسان یارشاطر و ایرج افشار/ راهنمای کتاب/ انتشارات سخن/سال پنجم/ صص۴۶۸-۴۷۳

مسئله‌ای به نام "کـوهن"

امیرمهدی بخشی‌زاده

۱. مقدمه

بـه باور برخی از محققین تومـاس کوهن پرتأثیرترین شـخصیت در فلسفه علم قرن گذشته می‌باشد. از این رو اندیشـه‌های او بسـیار مورد طرح و نقد قرار گرفته است؛ و عملاً حوزه سـنتی تاریخ و فلسـفه علـم را در نوردیده و به سـایر حوزه‌های علوم انسـانی مانند جامعه‌شناسی، اقتصاد، روانشناسی و... راه یافته است. یکی از اندیشه‌های محـوری او یعنی مفهوم پارادایم امروزه در اکثر رشـته‌ها با معنای خاص متناسـب با آن حوزه کـه ناظر بر همان معنای اولیه اوست بکار می‌رود. اندیشه‌های کوهن پایانی بود بر گزافه‌گویی‌های پوزیتیویسـتی که متافیزیک و هر آنچه به لحاظ حسـی و آزمایشـگاهی تحقیق‌پذیر نیست را مـردود می‌شـمردند. کوهن همین‌طور نشـان داد که تاریـخ هر پدیده و بویژه تاریخ علم بسـیار مهم اسـت و مهم است این تاریخ همان طور که هست درک شود و هر گونـه نظریه‌پردازی علمی نمی‌تواند بدون نظر افکندن به تاریخ امکان‌پذیر باشد. این مختصر مقدمه‌ای توصیفی در نمایاندن زندگینامه، زوایای اندیشه‌ای، بنیادهای فکری و پیامدهای تفکر او خواهد بود.

"توماس کوهن" یکی از فیلسـوفان علم قرن بیسـتم اسـت که آراء او ضربات شدیدی بر پیکره‌ی مشهورات و نحوه‌ی نگرش مرسـوم پوزیتیویستی و پس از آن پوپری به "علـم مـدرن" وارد آورد و تا حدود زیـادی هیمنه‌ی دروغین و نگاه بت‌پرسـتانه‌ی مدرنیسـت‌ها به این علم را به چالش گرفت و زمینه را برای شکسـت "افسـانه‌ی علم‌مـدرن" [یکـی از توهمات رایجی که مدرنیسـت‌ها از قـرن هیجدهـم به بعد آن را به یک بـاور عمومی بدل کردند] و این مدعای بی‌اساس که "علم مدرن با شاکله‌ی اومانیستی" جانشین وحی گردیده است و می‌تواند بشر را به سرمنزل سعادت رهنمون گردد، فراهم آورد. معنای رایج اصطلاح "پارادایم" که امروزه در نزد دانشـجویان و اساتید علوم انسانی و برخی قلمروهای دیگر رواج زیادی دارد، نیز ازساخته‌های کوهن است.

برای ما که از منظر اسـلام نـاب محمدی(ص) و معارف قدسـی قرآن و اهل بیت(ع) به امور می‌نگریم، آموزه‌های کوهن به ویژه به دلیل صبغه‌ی نسـبی‌انگارانه‌ای که دارد و نیـز این کـه متضمن انکار نفس‌الامر اسـت، قابل قبول نمی‌باشـد، اما آشنایی با آراء او به ویژه از منظر ضرباتی که بر پیکره‌ی پوزیتیویسـم و رویکرد اسطوره‌سـازی از علم مدرن وارد کرده است و نیز به جهت شکستن فضای استبدادی‌ای که برخی اساتید سکولار-علم‌زده در بعضی دانشگاهها ایجاد کرده‌اند [و مانع هـر نوع نقد در خصوص مبادی و غایات علم اومانیسـتی می‌گردند]، می‌تواند مفید و إن‌شـاءالله راهگشای نقد مشهورات سکولار-مدرنیستی باشد. آنچه ملاحظه می‌کنید، مطلبی در توصیف و تحلیل وجوه اصلی آراء کوهن است که در عین اجمال، جامع و دقیق تهیه شده است. شما را به مطالعه‌ی این مقاله پژوهشی و تخصصی که توسط فاضل ارجمند، آقای "امیرمهدی‌بخشی‌زاده" تألیف گردیده است، دعوت می‌کنیم.

با نظر افکندن از درون عینک کوهن بنیان بسیار محکمی که توسط عقلانیت به اصطلاح "علمی" بنا نهاده شده است با چالش جدی مواجهه می‌شود.

۲. زمینه

با ریشه‌یابی ایده‌های اساسی توماس‌کوهن در می‌یابیم که ریشه اصلی اندیشه کوهن در تلقی خاص او از شیوه تاریخ‌نگاری علم است. از این رو ویژگی کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» که مهمترین اثر کوهن نیز می‌باشد شیوه خاص بازنمایی تاریخ علم می‌باشد. با عنایت به همین مسئله اگر بخواهیم به گذشته بازگردیم و اندیشه کوهن را در مسیر تاریخی‌اش رصد کنیم. ای بسا باید روش تاریخ‌نگاری تاریخ‌نگارانی چون کویره، باترفیلد و برت را بررسی کنیم تا بدانیم تلقی خاص ایشان از تاریخ علم چگونه شکل گرفته است؛ میزان تأثیر ایشان بر کوهن چقدر بوده است تا پیش‌فرض‌ها و مبانی ایشان را به عنوان زمینه‌ی تاریخی بروز پروژه کوهن اعلام کنیم.

اما از جنبه‌ای دیگر اگر به عمق ساختاری که کوهن پیش روی ما می‌نهد توجه کنیم، در می‌یابیم که تقابل اصلی کوهن رویارویی با تلقی رایج از معقولیت علمی است. آنجا که پای هرگونه معیار به میان می‌آید عقلانیت نیز حضور دارد. معقولیت غربی چونان جعبه‌ای خالی است که هربار توسط یکی از فیلسوفان به مدد معیاری خاص پر می‌گردد و بکار می‌رود. کوهن در این راستا در تقابل با عقلانیت پوزیتویستی و ابطال گرایانه ی پاپری قراردارد. دقیقاً به همین دلیل شرح کوهن از تاریخ افول و فرود انقلاب‌های علمی و ظهور و سقوط پارادایم‌ها ما را در درک سرشت معقولیت و بویژه معقولیت علمی سردرگم و چالش‌اندیش کرده است.

نیوتن اسمیت در کتاب معقولیت علم بیان می‌کند که هر الگوی عقلانیت دو جزء اساسی و مهم دارد.

۱. هدف خاصی را برای علم مشخص می‌کند.

۲. مجموعه‌ای از اصول تحت عنوان اصول روش‌شناختی را به همراه آن هدف معرفی کرده و ارتباط هدف و اصول را مشخص می‌سازد.

اگر این تلقی از الگوی عقلانیت را مدنظر قرار دهیم؛ با نظر افکندن از درون عینک کوهن بنیان بسیار محکمی که توسط عقلانیت به اصطلاح "علمی" بنا نهاده شده است با چالش جدی مواجهه می‌شود و باید به گونه‌ای بنیادین مورد بازنگری قرار گیرد. بحران معقولیت که البته فایرابند نیز در پدیدآوردن آن مؤثر بوده است از یک سو بوسیله نسبی‌گرایی در برابر پروژه بازسازی منطقی تاریخ علم قرار دارد و از طرف دیگر بوسیله قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی تبیین، تأیید و تحویل و... را مورد بازنگری قرار می‌دهد. همچنین در این بازنگری باید تکلیف مسئله پیشرفت و واقع‌نمایی علم به درستی تبیین گردد.

اگر عصر روشنگری و سده‌های بعد از آن را عرصه‌ی بروز بت علم مدرن به مثابه‌ی مثال اعلای معقولیت که متکفل تمام نیازهای مادی و معنوی بشری است، قلمداد کنیم، در این صورت دانشمندان و فلاسفه‌ی آن عصر ادعا داشتند که می‌توانند تمام زوایای پنهان جهان و انسان را کاویده و به صورت کاملاً انسان‌گرایانه برای سعادت بشر راهنما و معیار معقول عرضه کنند. سنت علم و علم‌شناسی فلسفی در طی دو سه دهه‌ی انتهایی قرن بیستم نشان داد که تصور ایشان نه تنها سرابی بیش نبوده است بلکه دقیقاً چالشی برای خود مفهوم معقولیت و معقولیت علمی نیز به بار آورده است. کوهن در ایجاد این موج نقش اساسی دارد. پس از کوهن باید به این دو سؤال اساسی و بسیار کهنه بازگشت که اولاً معقولیت و عقلِ چیست؟ و ثانیاً علمی بودن به چه معنا است؟ و اساساً چه هدف و روشی دارد؟

۳. زندگینامه[1]

توماس‌ساموئل‌کوهن در هجدهم ژولای ۱۹۲۲ در شهر سین‌سیناتی ایالت اهایو واقع در ایالات متحده به دنیا آمد. زندگی دانشگاهی‌اش را به دلیل علاقه به فعالیت‌های علمی پلانک و انیشتین در فیزیک آغاز کرد. سپس در اثر مطالعه تاریخ فیزیک به مطالعه در تاریخ علم کشیده شد و رفته‌رفته به فلسفه علم روی آورد؛ گرچه در این میان، علاقه‌اش به تاریخ فیزیک را حفظ کرد. در ۱۹۴۳ در رشته فیزیک از هاروارد فارغ‌التحصیل شد. در ۱۹۴۶ در رشته فیزیک فوق لیسانس و در ۱۹۴۹ دکترا گرفت. در سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۶ به پیشنهاد رئیس دانشگاه، جیمز کانت، تاریخ علم را در دانشگاه هاروارد تدریس کرد. واقعه‌ای که مسیر کوهن را از فیزیک به فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی علم تغییر داد به آخرین سال تحصیل کوهن در مقطع دکتری فیزیک باز می‌گردد. در این سال جیمزبی‌کانت از او می‌خواهد که در فراهم آوردن مجموعه‌ی کتابهایی

کوهن در این راستا در تقابل با عقلانیت پوزیتویستی و ابطال گرایانه‌ی پاپری قراردارد.

اندیشه‌های کوهن پایانی بود بر گزافه‌گویی‌های پوزیتیویستی که متافیزیک و هر آنچه به لحاظ حسی و آزمایشگاهی تحقیق‌پذیر نیست را مردود می‌شمردند. کوهن همین‌طور نشان داد که تاریخ هر پدیده و بویژه تاریخ علم بسیار مهم است و مهم است این تاریخ همان طور که هست درک شود و هر گونه نظریه‌پردازی علمی نمی‌تواند بدون نظر افکندن به تاریخ امکان‌پذیر باشد.

در باره تاریخ علم بـه او کمک کند. روش کانت مطالعه موردی ظهور و سـقوط نظریه‌های علمی بود. کوهن یکی از این مطالعات را که به بررسـی مکانیک از زمان ارسطو تـا گالیله می‌پرداخت، برعهده گرفـت، از آنجا که کوهن در فیزیک نیوتنی آموزش دیده بود، تبیین نوسـان آونگ در مکانیک ارسـطویی به نظرش بی‌معنی می‌آمد. از این رو این سـؤال برای کوهن مطرح شـد که چگونه ارسطو درباره حرکت آونگ چنین مطالب بیهوده‌ای گفته است؟ تلاش‌هـای کوهن بـرای فهم فیزیک ارسـطویی هربار با ناکامی روبه‌رو می‌شـد. تا اینکه در تابستان ۱۹۴۷ و در اثر مطالعه فلسـفه یونانی متوجه شد هرچند نوشته‌های ارسـطو درباره حرکت از منظر فیزیـک نیوتنی مهمل و نادرسـت به نظر می‌رسـد، اما در فلسفه یونانی درست و معنادار است. کوهن برای دقیق‌ترکردن بیشتر این بحث بـه مطالعه نظریه گشـتالت در روانشناسـی روی آورد و کوشـید تا در آثار خویش درک جدید خود از علم را بیان کند. کوهن از۱۹۴۹ تا ۱۹۵۶ برای دانشـجویان لیسانس علوم‌انسـانی به تدریس علوم پایه نیز اشـتغال داشت. در اوایـل این دوره کار کوهن معطوف به نظریه ماده و تاریخ اولیـه ترمودینامیک درقرن هجدهـم بود. کوهن هرچند مقالاتی در مجلات معتبر فیزیکی و ریاضی منتشـر کرده بود، اما سـمت و سـوی کار خود را تغییر داد و شروع به نوشـتن مقاله در مجلـه «تاریخ علم» کرد. او سـپس به تاریخ نجوم روی آورد و در ۱۹۵۷ نخسـتین کتابش را با عنوان «انقلاب کپرنیکی۲» تحت‌تأثیر تاریخ نگار شـهیر روسی–فرانسوی الکاسـندرکویره منتشر ساخت. پس از تـرک هاروارد در سـال ۱۹۵۶ تدریس در دو دانشـکده فلسفه و تاریخ دانشگاه برکلی درکالیفرنیا را عهده‌دار شد. کوهن در ۱۹۶۱ به بالاترین مرتبه استاد رسمی در تاریخ علـم آمریکا رسـید. در ۱۹۶۲ در دانشـگاه برکلی کتاب سـاختار انقلاب‌های علمی را در مجموعه «دایرةالمعارف بین‌المللی علم یگانی» که سرپرسـتی آن را اوتونویرت و رودلف کارناپ برعهده داشتند منتشر کرد. هرچند نویرت و کارنـاپ به لحاظ فکری جزء پوزیتویسـت‌های منطقی محسوب می‌شـوند درعین حال این همکاری با کوهن را می‌توان به منزله ضربه‌ای سـهمگین بر پیکر پوزیتویسم منطقی که در اثر انتقادات پاپر و دیگران به ضعف گراییده بود به حسـاب آورد.

در ۱۹۶۴ به دانشگاه پرینسـتون رفـت و کتاب «خاستگاه‌های فیزیـک کوآنتـوم» کـه مصاحبه‌هایی با دانشـمندان فیزیک کوآنتوم بود را نوشت. بیشـتر وقـت کوهن دراین سال‌ها به دفاع از آراء طرح شـده در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی گذشت که بخشی از آن در ۱۹۶۹ در قالب پی نوشـت کتاب ساختار انقلاب‌های علمی منتشر شد. مجموعه‌ای از مقالات کوهن در فلسفه و تاریخ علم در سال ۱۹۷۷ با عنوان «اصطکاک اساسی» منتشر شد. سـال بعد دومین تک‌نگاری تاریخی او تحت عنوان «نظریه جسـم سیاه و ناپیوسـتگی کوانتومی» به چـاپ رسـید. کوهـن در ۱۹۷۹ به مؤسسـه تکنولوژی ماساچوسـت ام‌ای‌تی رفت و در ۱۹۸۳ به سمت استادی در آنجا منسوب شـد. وی تا ۱۹۹۱که بازنشسته شد، در آن جـا ماند کوهن در سراسـر دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ راجع به مباحث گوناگون در تاریخ و فلسفه علم کار کرد. از جلمه به بسط و شـرح مفهوم قیاس‌ناپذیری پرداخت. در ۱۹۹۴ متـن گفتگوی خـود را با نیلزبـور فیزیکدان دانمارکـی و برنده جایزه نوبل سـال ۱۹۲۲ که روز قبل از فوت بور انجام شـده بود، منتشر سـاخت. او در اواخر عمـر روی دومین تک‌نگاری فلسـفی‌اش کـه به نگرش انقلابـی راجع به دگرگونی‌هـای و تحولات علمی مربوط می‌شد، کار می‌کرد. کوهن در هفدهم ژوئن ۱۹۹۶ درسن ۷۳ سـالگی در اثر بیماری سـرطان ریه درگذشـت. در سـال ۲۰۰۰ آخرین اثر اوبه ویراسـتاری جیمز کانت و جان‌هاگلند منتشر شد.

۴. ریشه‌های تفکر کوهن

انقلابـی که کوهن در فلسـفه علم پدیـد آورده همان طـور که خود او در مورد هر انقلاب علمی به‌ما می‌آموزد؛ مبتنی بـر تغییر نگاه کلی‌اش به علم و تاریخ آن اسـت.

اگر عصر روشنگری و سده‌های بعد از آن را عرصه‌ی بروز بت علم مدرن به مثابه‌ی مثال اعلای معقولیت که متکفل تمام نیازهای مادی و معنوی بشری است، قلمداد کنیم، در این صورت دانشمندان و فلاسفه‌ی آن عصر ادعا داشتند که می‌توانند تمام زوایای پنهان جهان و انسان را کاویده و به صورت کاملاً انسان‌گرایانه برای سعادت بشر راهنما و معیار معقول عرضه کنند. سنت علم و علم‌شناسی فلسفی در طی دو سه دهه‌ی انتهایی قرن بیستم نشان داد که تصور ایشان نه تنها سرابی بیش نبوده است بلکه دقیقاً چالشی برای خود مفهوم معقولیت و معقولیت علمی نیز به بار آورده است. کوهن در ایجاد این موج نقش اساسی دارد.

تحول رویکرد درعلم‌شناسی بوسیله‌ی کوهن محصول مطالعه و تلاش برای فهم متون تاریخی علم فیزیک همان طور که بوده است، می‌باشد. از این‌رو و در راستای فهم عمیق اندیشه‌های او باید بین محتوای اندیشه‌اش و ریشه‌های آن تمایز قائل شد. لازم است تا قبل از بیان دیدگاه او ریشه‌های آن را بررسی کنیم تا بداینم این تحول چگونه پدید آمده است. درعین حال بر این نکته واقف هستیم که ریشه‌یابی اندیشه‌ای چیزی بیشتر از نقل صرف وقایع زندگی یک فرد و پالایش آثار قلمی اوست.

۴-۱ عدول از تاریخ‌نگاری ویگی

تاریخ علم یعنی آنچه در گذشته علم اتفاق افتاده است؛ عموماً منبعی برای ارجاع، تفسیر، تبیین و مداقه دانشمندان در مرحله اول و فلاسفه علم در مرحله دوم بوده است. از طرفی نوع نگرش ما به تاریخ علم در گزینش مکتب علم‌شناسی‌مان مؤثر است و درعین حال پیش‌فرض‌های فلسفی و اعتقادات متافیزیکی ما در اختیار شیوه تاریخ‌نگاریمان اثر دارد. از این‌رو اساساً باید بین دو نوع روش تاریخ‌نگاری علم تمایز قائل شویم.

اسلوب اول تاریخ‌نگاری علم، تاریخ‌نگاری‌ای است که پس از معقول و درست دانستن علم جدید تلاش دارد تا اتفاقات تاریخی را حول نظریه‌های موجود و پذیرفته شده شرح و توضیح دهد. دراین نوع تاریخ‌نگاری توجهی به عوامل بیرون از حوزه علم شامل شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و همین طور شرایط روانی دانشمند نشده و دخالت این عوامل درتبیین نامعقول شمرده می‌شود. دراین نوع نگاه اساساً تاریخ علم مانند انباره‌ای از وقایع اتفاق افتاده ذکر می‌گردد.

تاریخ‌نگاری غیر ویگی در بنیان‌های فلسفی خود از سوی کوهن ریشه در اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم دارد. هرچند آنطور که کویره قهرمان تاریخ‌نگاری غیرویگی که از پدیدارشناسی متأثر بود، به ما می‌آموزد؛ این نوع تاریخ‌نگاری ریشه در پدیدارشناسی هوسرل نیز دارد. با این توضیح، ویتگنشتاین دوم و هوسرل کسانی هستند که ریشه‌های نگرش کوهن به تاریخ علم به ایشان باز می‌گردد. به باور تاریخ‌نگاران غیرویگی نکته‌ای که آغازگر بسیاری از کج‌فهمی‌ها در آثار تاریخ‌نگاران ویگی می‌باشد این است که ایشان مقولات، استانداردها و مفاهیم "علمی" معاصر را به گذشته تحمیل می‌کنند بدون در نظر داشتن عالمی که زمینه‌ی بروز آن‌هارا تبیین می‌کند.

ما این نوع تاریخ‌نگاری که مرهون سنت پوزیتویستی به معنای عام آن است را به تبعیت از مورخ علم هربرت‌باترفیلد تاریخ‌نگاری ویگی می‌نامیم. برخی از تاریخ‌نگارانی که با چنین رویکردی دست به تدوین و نگارش کتب تاریخ علم برده‌اند عبارتند از: جورج‌سارتون، کرامبی و دامپی‌یر؛ که از ایشان آثاری نیز به فارسی برگردانده شده است. از آنجا که در نگاه پوزیتویستی یک روش واحد وجود دارد، تاریخ علم نیز بر مدار چگونگی بکارگیری این روش درتاریخ بحث می‌کند. ایشان کمتر به مخالفانِ نظریات علمی رایج توجه دارند؛ و عموماً نظرات مخالف را فقط به مثابه راه‌هایی غلط، شکست‌ها و افتضاحات بشری ذکر می‌کنند، همچنین معقولیت نیز برای پوزیتویست‌ها دارای استانداردها و موازین مشخص و ویژه است. ازاین‌رو می‌توان نگاه ایشان به تاریخ علم را پیدا کردن رگه‌های این موازین و تطبیق و ارجاع آن‌ها در رفتار دانشمندان دانست. یکی از ریشه‌های تفکر کوهن ایستادن در برابر چنین تلقی از تاریخ علم است.

دومین اسلوب در تاریخ‌نگاری علم که ما آن را نگرش غیرویگی می‌نامیم، نقطه مقابل تاریخ‌نگاری ویگی است. تاریخ‌نگاری غیرویگی در شرح خود از تاریخ علم به تمامی زوایای زندگی دانشمندان نفوذ کرده و هر فرد را در درون عصر خویش که شامل معتقدات متافیزیکی، شرایط ویژه سیاسی اجتماعی و اقتصادی است مشاهده می‌کند. برای تاریخ‌نگاران غیرویگی نظریات علمی جدا از زمینه بروز آن‌ها نیست. و شرایط روانی-اجتماعی عصر هر دانشمند در چگونگی بروز و ماهیت بسط نظریات علمی تأثیر می‌گذارد. از بنیان‌گذاران و مؤثران در

اسلوب اول تاریخ‌نگاری علم، تاریخ‌نگاری‌ای است که پس از معقول و درست دانستن علم جدید تلاش دارد تا اتفاقات تاریخی را حول نظریه‌های موجود و پذیرفته شده شرح و توضیح دهد. دراین نوع تاریخ‌نگاری توجهی به عوامل بیرون از حوزه علم شامل شرایط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و همین طور شرایط روانی دانشمند نشده و دخالت این عوامل درتبیین نامعقول شمرده می‌شود. دراین نوع نگاه اساساً تاریخ علم مانند انباره‌ای از وقایع اتفاق افتاده ذکر می‌گردد. ما این نوع تاریخ‌نگاری که مرهون سنت پوزیتویستی به معنای عام آن است را به تبعیت از مورخ علم هربرت‌باترفیلد تاریخ‌نگاری ویگی می‌نامیم.

پس از آن کوهن با رویکرد کل‌نگر گشتالتی تاریخ علم را بررسی کرد و دریافت که مشاهدات، آزمایشات و ابزارهایی که دانشمندان برای آزمایش‌های خود اختراع می‌کنند، متناسب با مجموعه‌ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و مفهومی است که حاصل نگرش ویژه جامعه علمی آن‌ها به جهان است، مجموعه‌ای که کوهن آن را پارادایم نامید.

[توماس کوهن در کنار فایرابند]

بسط این نوع نگرش می‌توان الکساندرکویره، آرتوربرت، جیکسترویز، آنه‌لیزمایر و هربرت‌باترفیلد را نام برد.

تاریخ‌نگاران پوزیتویستی از پیش‌زمینه‌های فلسفی ویتگنشتاین اول که زبان را تصویر عالم می‌دانست، نیز نیرو گرفته‌اند. دراین نگاه وقایع تاریخی چونان حقایقی هستند که به صورت انباشتی و خطی پشت سرهم می‌آیند و در آینه زبان می‌افتند و بدون ظرف تاریخی معنادار می‌شوند. از این‌رو تاریخ‌نگاری ویگی در بن‌مایه‌های خود وام‌دار نظریه تصویری زبان نیز هست. اما برای ویتگنشتاین دوم که معنا همان کاربرد است معنای هر عبارت تاریخی در بستر و زمینه کاربرد آن، معنادار است و نمی‌تواند جدا از زمینه درک شود. لذا تاریخ‌نگاری غیر ویگی در بنیان‌های فلسفی خود از سوی کوهن ریشه در اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم دارد. هرچند آنطور که کویره قهرمان تاریخ‌نگاری غیرویگی که از پدیدارشناسی متأثر بود، به ما می‌آموزد؛ این نوع تاریخ‌نگاری ریشه در پدیدارشناسی هوسرل نیز دارد. با این توضیح، ویتگنشتاین دوم و هوسرل کسانی هستند که ریشه‌های نگرش کوهن به تاریخ علم به ایشان باز می‌گردد. به باور تاریخ‌نگاران غیرویگی نکته‌ای که آغازگر بسیاری از کج‌فهمی‌ها در آثار تاریخ‌نگاران ویگی می‌باشد این است که ایشان مقولات، استانداردها و مفاهیم "علمی" معاصر را به گذشته تحمیل می‌کنند بدون در نظر داشتن عالمی که زمینه‌ی بروز آن‌هارا تبیین می‌کند.

در طی دهه‌های هفتاد و بعد از آن شیوه تاریخ‌نگاری در دو روش تاریخ‌نگاری بیرونی و تاریخ‌نگاری درونی نمود یافت، ازاین‌رو می‌توان چنین اطلاق کرد که، تمایز بین تاریخ‌نگاری ویگی و غیرویگی از ریشه‌های تفکر کوهن

انقلابی که کوهن در فلسفه علم پدید آورده همان طور که خود او در مورد هر انقلاب علمی به‌ما می‌آموزد؛ مبتنی بر تغییر نگاه کلی‌اش به علم و تاریخ آن است.

و تمایز بین تاریخ‌نگاری درونی و بیرونی از اثرات تفکر کوهن است.

۴-۲ تفکر گشتالتی

کوهن در مطالعاتش بر روی فیزیک ارسطویی دریافت که فهم یک نظریه علمی تنها هنگامی امکان پذیر است که آن نظریه را در متن و بستری که در آن بوجود آمده، بررسی کنیم. لازمه چنین فهمی گذر از تصویر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم به چهارچوب تصویر جهانی است که می‌خواهیم آن را بفهمیم. این موضوع کوهن را به سوی نظریه روان‌شناسی گشتالت هدایت کرد. طبق این نظریه کل‌هایی وجود دارند که رفتارشان را به وسیله اجزای متشکله آن‌ها نمی‌توان تعیین کرد. بلکه رفتار هر جزء چنین کل‌هایی با ماهیت درونی آن تعیین می‌شود.

[ویتگنشتاین]

پس از آن کوهن با رویکرد کل‌نگر گشتالتی تاریخ علم را بررسی کرد و دریافت که مشاهدات، آزمایشات و ابزارهایی که دانشمندان برای آزمایش‌های خود اختراع می‌کنند، متناسب با مجموعه‌ای از باورها و تعهدات متافیزیکی، نظری و مفهومی است که حاصل نگرش ویژه جامعه علمی آن‌ها به جهان است، مجموعه‌ای که کوهن آن را پارادایم نامید. سنت پژوهشی حاصل از پارادایم چنان تصویر یکپارچه‌ای از جهان ارائه می‌نماید که فهم آن برای کسی که در پارادایم مزبور به پژوهش مشغول نیست مشکل می‌نماید. گرچه پارادایم شامل بخش‌هایی همچون قانون، نظریه، کاربرد و ابزار اندازه‌گیری و غیره است، اما نقش آن در پژوهش‌های علمی فراتر از نقش اجزایش است و حکم یک واحد یکپارچه را دارد که نقش آن را نمی‌توان با تحویل به اجزای سازنده‌اش دریافت. از این‌رو، پارادایم چنان تصویر منسجمی از جهان ارائه می‌دهد که تغییر و اصلاح هیچ بخش آن امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه کل این تصویر طرد گردد و تصویر دیگری از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله‌ای است که این تغییر رخ می‌دهد. کوهن معتقد است که چنین تغییراتی در جهان دانشمند را تنها می‌توان در قالب یک تغییر گشتالت بصری که نوعی تغییر زاویه دید به لحاظ روانشناسی می‌باشد، توصیف کرد. بنابراین، پس از انقلاب، جهان پژوهش دانشمند با جهانی که در آن می‌زیست قیاس‌ناپذیر خواهد بود.

همان طور که درنگرش کل‌گرایی، رفتار هر جزء توسط ویژگی کل تعیین می‌گردد، بنابراین تحول پارادایم‌ها منجر به تحول اجزای آنها نیز می‌شود و قیاس‌ناپذیری پارادایم‌ها که ویژگی بسیار مهم تحول پارادایم‌ها می‌باشد، به اجزای آن‌ها نیز سرایت می‌نماید. قیاس‌ناپذیری اجزای پارادایم‌ها را می‌توان در دو حوزه نظری و تجربی بررسی کرد. دربخش نظری می‌توان از «قیاس‌ناپذیری مسائل مطرح، روش‌ها و راه‌حل‌های پذیرفته شده به عنوان الگو و میزان» نام برد و در بخش تجربی می‌توان به «قیاس‌ناپذیری مشاهدات» اشاره نمود.۳

پیدایش روانشناسی گشتالت مدیون فعالیت‌های سه نفر با نامهای مکس ورتهایمر (۱۸۸۴- ۱۹۴۳)، ولف‌گانگ کهلر و کرت کافکا (۱۸۸۶- ۱۹۴۱)، است. این نهضت ابتدا در آلمان و سپس در آمریکا بسط و گسترش

دومین اسلوب در تاریخ‌نگاری علم که ما آن را نگرش غیرویگی می‌نامیم، نقطه مقابل تاریخ‌نگاری ویگی است. تاریخ‌نگاری غیرویگی در شرح خود از تاریخ علم به تمامی زوایای زندگی دانشمندان نفوذ کرده و هر فرد را در درون عصر خویش که شامل معتقدات متافیزیکی، شرایط ویژه سیاسی اجتماعی و اقتصادی است مشاهده می‌کند. برای تاریخ‌نگاران غیرویگی نظریات علمی جدا از زمینه بروز آن‌ها نیست. و شرایط روانی-اجتماعی عصر هر دانشمند در چگونگی بروز و ماهیت بسط نظریات علمی تأثیر می‌گذارد. از بنیان‌گذاران و مؤثران در بسط این نوع نگرش می‌توان الکساندرکویره، آرتوربرت، جیکسترویز، آنه‌لیزمایر و هربرت‌باترفیلد را نام برد.

پارادایم چنان تصویر منسجمی از جهان ارائه می‌دهد که تغییر و اصلاح هیچ بخش آن امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه کل این تصویر طرد گردد و تصویر دیگری از جهان ارائه شود و انقلاب علمی در واقع مرحله‌ای است که این تغییر رخ می‌دهد.

یافت. اگر چه ورتهایمر در پیدایش این نظریه بیشتر از دیگران نقش داشت ولی عموماً این مکتب بوسیله آثار کهلر شناخته شده است. به باور کوهن اذهان دانشمندان در قبل و بعد از انقلاب علمی دچار یک تجربه گشتالتی است که دو جهان متفاوت را برای آن‌ها می‌سازد.

۴- ۳ جامعه علمی به مثابه یک گروه اجتماعی

یکی دیگر از عواملی که می‌توان آن را از ریشه‌های اندیشه کوهن نامید توجه او به جامعه علمی در برابر توجه به فرد دانشمند می‌باشد. کوهن در تحلیل خود از تاریخ علم، جامعه علمی به مثابه گروهی اجتماعی که دارای هنجارهای مشخص و نهادینه شده است را مورد توجه قرار داده است. درصورتی که بین فلاسفه علم قبل از او این دیدگاه کمتر مورد عنایت بوده است. این توجه به گروه دانشمندان و گرویدن آن‌ها به یک نظریه دربرابر فرد منفرد و توضیح تاریخ علم از این طریق حتی دستمایه‌ی برخی منتقدین کوهن از جمله لاکاتوش گردیده است. لاکاتوش جامعه علمی‌ای که او تبیین می‌کند را مانند «گردآوری اردویی قدرتمند» و نظریه او رابه مثابه‌ی «روانشناسی‌جماعت» توصیف کرده است. هنجارهای جامعه علمی آن طور که کوهن شرح داده است از پارادایم حاکم بر اذهان دانشمندان بر می‌خیزد. دانشمندانی که درون پارادایم کار می‌کنند چونان گروهی اجتماعی تعهد ویژه‌ای دارند تا به آن پایبند بمانند. هنجارها همان قواعدی هستند که فعالیت علمی را شکل می‌دهند و دانشمند خود را متعهد به پیروی و اجرای آن می‌بینند. برای کوهن هیچ معیار دیگری بجز همین خواست جامعه علمی که حتی ممکن است از معیارهای عینی نیز بهره نبرده باشد، وجود ندارد.

۴-۴ علم به مثابه یک ساختار

به باور فلاسفه علم قبل از کوهن محتوای علم، نظریه‌ها و گزاره‌های منفردی هستند که بوسیله تلاش دانشمند کشف یا ابداع می شوند. و این نظریه‌ها به وسیله فعالیت ایشان در یک سیر انباشتی هر روز کامل‌تر می‌گردند.

کوهن با بررسی نظریه‌های علمی در تاریخ علم فهمید که چنین تصوری غلط است. بلکه بالعکس باید نظریه‌های علمی را به مثابه یک ساختار کل‌گونه تصور کرد که فعالیت دانشمند درون تطور تاریخی در پی قبول یا رد این ساختارها است. کوهن با پرورش این ایده، ساختاری بزرگ تحت عنوان پارادایم را خلق کرد که نظریه‌های علمی به مثابه ساختارهای کوچکتری درون آن قرار دارند. به باور او تحول علمی از راه تحول همین ساختار بزرگ در وهله اول و تغییر کلی ساختارهای کوچک در وهله دوم صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر مشاهده نیاز به یک بستر مناسب جهت تفسیر دارد. یعنی اگر همان طور که کوهن نیز اعتقاد دارد گزاره‌های نظری مقدم برمشاهده‌ای فرض شوند و مشاهده را نظریه بار بدانیم دراین صورت است که بستر مناسب جهت تفسیر همان کل یک پارچه‌ای خواهد بود که با تحول آن تفسیر ما از مشاهده نیز تغییر خواهد کرد. لاکاتوش شاگرد نچندان وفادار پاپر که سعی کرد تا برخی از آثار او را تصحیح و پالایش نماید نیز به چنین رویکردی معتقد بود. اما نمی‌توان از اثر کتاب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن بر لاکاتوش غافل ماند. چرا که کتاب ساختار انقلاب‌های علمی در ۱۹۶۲ و مقاله مشهور لاکاتوش یعنی «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی» در ۱۹۷۸ نشر یافته است.

کوهن درمطالعات خود در فیزیک ارسطویی و درک مفهوم حرکت بود که متوجه این نکته گردید که درک درست نظریه ارسطو در مورد حرکت مبتنی بر درک کلی متافیزیک و فلسفه یونان است. این کل ساختاری که نظریه ارسطو در باب حرکت را در خود گرفته است همان ساختاری بود که بعدها به صورت پارادایم در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی بروز یافت. اما خود نظریه ارسطو نیز به مثابه یک ساختار کل‌گونه است درک آن فهم تک‌تک گزاره‌های آن نیست همان‌طور که درک پارادایم درک تک‌تک نظریه‌های درون آن نیست. بلکه

[کارل پاپر]

به باور کوهن اذهان دانشمندان در قبل و بعد از انقلاب علمی دچار یک تجربه گشتالتی است که دو جهان متفاوت را برای آن‌ها می‌سازد.

الکساندر کویره نقش مهمی در تغییر روش‌های تاریخ‌نگاری علم داشت که به نوبه‌ی خود تأثیر ویژه‌ای درنظریات فلسفه علم و جامعه‌شناسی دانش برجای گذاشت. کویره در تاریخ‌نویسی شیوه خاص خود را دارد. تأکید او بر منابع اصلی و دست اول است و سعی دارد تا تمام مطالب را از زبان کسانی که صحنه‌گردان واقعیت‌های علمی هستند، بیان کند. بنابراین بخش عظیمی از کتاب‌های او را نقل قول تشکیل می‌دهد.

درک آن‌ها آن طور که تجربه گشتالتی بما می‌گوید مبتنی بر یک نوع در ک کل است که چیزی بیشتر از اجزا کنار هم است. پس در نظر کوهن علاوه بر محتوای یک نظریه درک یک نظریه نیز ساختارگونه و کل‌گرایانه است.

۴-۵ شخصیت‌های مؤثر بر آراء کوهن

کوهن در آغازین صفحات کتاب ساختار انقلاب‌های علمی از شخصیت‌هایی که در تکون اندیشه او نقش داشته‌اند نام می‌برد. او می‌گوید:

«بخشی از وقت من در این سال‌ها فقط به تاریخ علم اختصاص داشته است به‌ویژه مطالعه آثار الکساندرکویره را ادامه دادم و ضمن آن با کارهای امیل‌مایرسون، هلن‌متسگر، و آنه‌لیزه‌مایر، آشنا شدم... یک پانویس که بر حسب تصادف به آن برخوردم، مرا به سوی آزمایش‌های ژان‌پیاژه رهنمون شد پیاژه با این آزمایش‌ها جهان متفاوتی را که کودک در حال رشد با آن‌ها روبرو می‌شود و فرایند گذر از این جهان به جهان دیگر را روشن کرده است. یکی از همکارانم مرا به خواندن مقالاتی درباره روانشناسی ادراک به ویژه روانشناسی مکتب گشتالت برانگیخت. همکار دیگری مرا به گمانه‌زنی‌های ورف درباره تأثیر زبان در جهان‌بینی آشنا ساخت. کواین نیز معماهای فلسفی تمایز تحلیلی و ترکیبی را برای من حل کرد. تنها از راه این‌گونه پژوهش‌های اتفاقی که انجمن دستیاران آموزشی مجاز می‌دانستند، به تک‌نگاری تقریباً ناشناخته لودویک‌فلک به نام «پیدایش و تکوین یک واقعیت علمی» برخوردم رساله‌ای که برخی از اندیشه‌های خود من در آن آمده بود. کار فلک همراه با اشاره‌ای از یکی دیگر از دستیاران تازه‌کار انجمن دستیاران آموزشی به نام فرانسیس‌ساتون مرا متوجه این امر ساخت که شاید می‌بایست این اندیشه را در چارچوب جامعه‌شناختی جامعه علمی مورد بحث قرار داد. اگر چه خواننده دراین کتاب کم‌تر با رجوع به این آثار و گفت‌گوها برخورد می‌کند ولی دین من به آن‌ها بیش از آن است که بتوانم آن را بازسازی یا ارزیابی کنم.»

در این بین کوهن قبل از همه و بیش از دیگران مدیون کویره است. کوهن در انقلاب تاریخ‌نگاری علمی کویره را پرچم‌دار اصلی می‌داند. همچنین کوهن در مقاله‌ای با عنوان «الکساندرکویره و تاریخ علم» صریحاً او را سرمشق خود در پژوهش‌های تاریخی می‌داند۴. ازاین‌رو لازم است در تبیین اندیشه کوهن به بررسی کویره نیز پرداخته شود.

توجه بیشتر کویره در تاریخ علم معطوف به قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی بوده است. قرونی که علم تجربی جدید محصول آن است.

۴-۵-۱ الکساندر کویره

الکساندر کویره نقش مهمی در تغییر روش‌های تاریخ‌نگاری علم داشت که به نوبه‌ی خود تأثیر ویژه‌ای درنظریات فلسفه علم و جامعه‌شناسی دانش برجای گذاشت. کویره در تاریخ‌نویسی شیوه خاص خود را دارد. تأکید او بر منابع اصلی و دست اول است و سعی دارد تا تمام مطالب را از زبان کسانی که صحنه‌گردان واقعیت‌های علمی هستند، بیان کند. بنابراین بخش عظیمی از کتاب‌های او را نقل قول تشکیل می‌دهد.

انتخاب و کنارهم گذاشتن این نقل‌قول‌ها، بعضاً طولانی و در ظاهر کمی غیرمعمول است. آنها به صورتی تنظیم شده‌اند که سرانجام بی‌آنکه نویسنده تلاش چندانی کرده باشد، مدعای اصلی او را ثابت کند. این نوع نگاه که مرهون مطالعات او در پدیدارشناسی می‌باشد باعبارت شهود پدیدارشناسان یعنی «پیش به سوی پدیدار» هماهنگی دارد.

[الکساندرکویره]

کوهن درمطالعات خود در فیزیک ارسطویی و درک مفهوم حرکت بود که متوجه این نکته گردید که درک درست نظریه ارسطو در مورد حرکت مبتنی بر درک کلی متافیزیک و فلسفه یونان است. این کل ساختاری که نظریه ارسطو در باب حرکت را در خود گرفته است همان ساختاری بود که بعدها به صورت پارادایم در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی بروز یافت. اما خود نظریه ارسطو نیز به مثابه یک ساختار کل‌گونه است درک آن فهم تک‌تک گزاره‌های آن نیست همان‌طور که درک پارادایم درک تک‌تک نظریه‌های درون آن نیست.

گسست معرفتی‌ای که کویره در تبدل مفاهیم در دو دنیا، قبل و بعد از به اصطلاح انقلاب علمی قائل است، قول انباشتی بودن علم را به جد رد می‌کند و دو جهان از هم جدا و قیاس‌ناپذیر را برای ما تصویر می‌نماید. از سوی دیگر اگر علم را انباشتی ندانیم و به تبدل مفاهیم در قبل و بعد از تحول علمی معتقد باشیم و همان‌طور که کویره در بررسی اندیشه‌های نیوتن می‌گوید، مشاهدات را تئوری‌زده بدانیم، به سمت نگاه گشتالتی درعلم رفته‌ایم که این خود نافی این رویکرد پوزیتویستی است که علم فرایندی انباشتی دارد.

ازاین‌رو یکی از ریشه‌های پنهان تفکر کوهن پدیدارشناسی است. هر پدیدار اعم از یک واقعه تاریخی یا غیر تاریخی آنچنان که بر ما ظهور پیدا می‌کند قابل شناسایی است. در پدیدارشناسی ادارک‌کننده از ادراک‌شنونده جدا نیست و در شناسایی پدیدارشناسانه نقطه عزیمت ما، ادارک کننده در تعامل با ادراک‌شنونده‌ها است. نگرش صحیح به عالم، تجربه صحیح و نگرش غلط تجربه غلط می‌دهد. این‌ها چیزهایی بود که کویره درهنگام هر بررسی تاریخی به یاد داشت و به کار می‌برد. او اگر چه از تاریخ فلسفه شروع کرد، ولی اهمیت آثارش بیشتر به سبب تأثیرگذاری بر تاریخ علم می‌باشد. تحقیقات او در این زمینه با ترجمه مقاله اول «درباره دوران افلاک آسمانی» کوپرنیک به زبان فرانسه در سال ۱۹۳۴ شروع شد و با «با مطالعاتی درباره گالیله» (۱۹۳۹)، «انتخابات نجومی» (۱۹۶۱) «از دنیای بسته تا جهان بیکران» (۱۹۵۷) و «مطالعاتی درباره نیوتن» (۱۹۶۶) ادامه یافت. بجز این‌ها، کتب و مقالات فراوانی نیز در مورد تاریخ علم و فلسفه از او به جامانده است که به صورت یک مجموعه در دو مجلد به زبان فرانسه و به نام «مابعدالطبیعه و اندازه گیری» به زبان انگلیسی منتشر شده است.

توجه بیشتر کویره در تاریخ علم معطوف به قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی بوده است. قرونی که علم تجربی جدید محصول آن است، دورانی که به دوران انقلاب علمی معروف شده است. معمول این است که دوران "انقلاب علمی" را مرگ اندیشه ارسطویی و تولد دانش جدید به مفهوم امروزی می‌دانند، اما کویره برخلاف غالب تاریخ‌نگاران قبل از خود، انقلاب علمی را به چشم غلبه عقل بر خرافه و اسطوره یا نشست تجربه به جای تلاش‌های صرفاً عقلانی نمی‌دید. به نظر او انقلاب علمی به راستی انقلاب یعنی دگرگونی بنیادی در همه ارکان اندیشه آدمی بوده است و به همین علت است که عظمت آن به درستی درک نمی‌شود.

برای ما که در دوران پس از انقلاب علمی زندگی می‌کنیم و در چارچوب مقولاتی که ساخت این دوران است می‌اندیشیم، تصور چارچوب‌های ذهنی کسانی که قبل از این انقلاب می‌زیسته‌اند، بسیار دشوار و چه بسا غیرممکن است. کویره سعی کرد تا این دگرگونی بنیادی را در بررسی‌های مستقیم منابع اصلی علمی در هر دو عصر نشان دهد.

این دگرگونی بنیادی همان است که دستمایه کوهن قرار گفت تا مفهوم قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های علمی را خلق کند. به باور کویره این گذر نه به یکباره رخ داده است و نه کسانی به عمد در آن دست داشته‌اند و نه حتی کسانی که تسهیل‌کننده جریان انقلاب علمی بودند، به همه آثار و تبعات آن آگاهی کامل داشتند. دگرگونی تفسیر کلمات و اصطلاحات یکی از پیامدهای انقلاب علمی است. بسیاری از تاریخ‌نگاران متعارف علم که چه بسا به نوعی نگاه انباشتی درتاریخ علم قائل بودند، از این نکته غفلت کرده‌اند.

به هیمن دلیل یکی از عواملی که کویره را به ترجمه مجدد بخش‌هایی از کتاب «درباره دوران افلاک آسمانی» کوپرنیک برانگیخت، این بود که می‌دید مترجمین پیشین فرانسوی این کتاب در ترجمه خود از اصطلاحاتی استفاده کرده‌اند که به علم بعد از کوپرنیک تعلق دارد و با روح حاکم بر فضای کتاب بیگانه است. او همچنین در پژوهش دوران‌ساز خود یعنی «مطالعاتی درباره گالیله» نشان می‌دهد که گالیله با همه سهمی که در پایه‌گذاری فیزیک جدید دارد و با همه حمله‌هایی که به نظام ارسطویی دارد هنوز هم پایبند پاره‌ای از مفاهیم ارسطویی است. برخی از پیامدهای بررسی‌های کویره را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد؛ گالیله به تمایز بین حرکت طبیعی و حرکت قسری قائل بود و جالب‌تر آن که قانون اینرسی یا لختی که معمولاً از آن به نام قانون لختی گالیله یاد می‌شود، متعلق به گالیله نیست. گالیله حرکت طبیعی

هنجارهای جامعه علمی آن طور که کوهن شرح داده است از پارادایم حاکم بر اذهان دانشمندان بر می‌خیزد. دانشمندانی که درون پارادایم کار می‌کنند چونان گروهی اجتماعی تعهد ویژه‌ای دارند تا به آن پایبند بمانند. هنجارها همان قواعدی هستند که فعالیت علمی را شکل می‌دهند و دانشمند خود را متعهد به پیروی و اجرای آن می‌بیند.

فرآیند پیشرفت علمی از دیدگاه کوهن شامل مراحل پیش‌علم، علم عادی (هنجاری)، بحران، انقلاب، علم عادی جدید، و بحران جدید است. مرحله پیش علم شامل همه فعالیت‌های پراکنده‌ای می‌شود که قبل از شکل‌گیری یک علم عادی رخ می‌دهد.

هر جسم را اعم از جسم خاکی یا جسم افلاکی حرکت دورانی می‌دانسته است. او این حرکت دورانی را بسته و ـونده می‌دانست، در حالی که قانون ـتی از حرکت در صورت وارد نیامدن نیرو سخن می‌گوید و نه از حرکت طبیعی، به عبارت دیگر در قانون لختی، تمایزی بین حرکت طبیعی و غیرطبیعی نداریم، در صورتی که گالیله این گونه نمی‌اندیشیده است. دیگر آن که حرکت در قانون ینرسی حرکت مستقیم‌الخط و در بجه لایتناهی است و نیاز به یک ـای نامتناهی دارد. بنابراین، چنین بجه می‌شود که ابداع قانون لختی ستلزم اعتقاد به بیکرانگی فضا است گالیله چنین اعتقادی نداشته است.

گسست معرفتی‌ای که کویره در تبدل مفاهیم در دو دنیا، قبل و بعد از به اصطلاح انقلاب علمی قائل است، قول انباشتی بودن علم را به جد رد می‌کند و دو جهان از هم جدا و قیاس‌ناپذیر را برای ما تصویر می‌نماید. از سوی دیگر اگر علم را انباشتی ندانیم و به تبدل مفاهیم در قبل و بعد از تحول علمی معتقد باشیم و همان‌طور که کویره در بررسی اندیشه‌های نیوتن می‌گوید، مشاهدات را تئوری‌زده بدانیم، به سمت نگاه گشتالتی درعلم رفته‌ایم که این خود نافی این رویکرد پوزیتویستی است که علم فرایندی انباشتی دارد. در نتیجه با یک علم انقلابی روبرو خواهیم بود. به باور کویره اندیشه‌های فلسفی و دینی در مثلث علم، دین و فلسفه در جهت‌دهی به انقلاب علمی اثر دارد، یعنی برخلاف پوزیتیویست‌ها نمی‌توان فقط با توسل بر تحلیل فرآیندهای منطقی درونی علم رشد و گسترش و تحولات آن را توضیح داد و این امر ما را به سمت تاریخ‌نگاری بیرونی یعنی پروژه‌ای که کویره شروع کرد و در کوهن به بار نشست، سوق می‌دهد.

۵- اندیشه‌های اساسی کوهن

فرآیند پیشرفت علمی از دیدگاه کوهن شامل مراحل پیش‌علم، علم عادی (هنجاری)، بحران، انقلاب، علم عادی جدید، و بحران جدید است. مرحله پیش علم شامل همه فعالیت‌های پراکنده‌ای می‌شود که قبل از شکل‌گیری یک علم عادی رخ می‌دهد.

۵-۱ پارادایم

پارادایم از واژه یونانی paradeigma ریشه می‌گیرد که به معنای الگو، مدل، طرح و نظایر این‌هاست و استفاده از آن را می‌توان در آثار افلاطون هم پی گرفت. دیدگاه کوهن درباره تحولات علمی، بدیلی در برابر دو دیدگاه پوزیتویستی و پوپری ارائه می‌دهد، که در یکی بر روال عادی و اثباتی و در دیگری بر روند ابطال تأکید شده است. از آنجا که بنا بر نظر کوهن پایبندی به چارچوب و زمینه رشته‌ای یا پارادایم، پیش‌شرط و بستر لازم برای علم عادی موفق است؛ پایبندی به آن یک عنصر کلیدی در کاوش علمی است و در شکل‌گیری ذهنیت و فضای فکری یک دانشمند موفق نقش اساسی دارد.

طبق نظر کوهن پارادایم از سه طریق فعالیت علمی دانشمندان را هدایت می‌کند: اول، در بررسی واقعیات این پارادایم است که به صورتی خاص آشکار کننده طبیعت و ماهیت چیزها است؛ دوم، تحقیق واقعیت‌هایی که می‌توان آن‌ها را مستقیماً با پیشگویی‌های نظریه‌ای پارادایم مقایسه کرد؛ و بالاخره، به صورت فعالیتی تجربی در زمینه مشاهدات و آزمایش‌ها برای تبیین نظریه‌ای پارادایم و از بین بردن بعضی ابهامات باقی‌مانده و حل مسائلی که پیشتر تنها توجه به آنها جلب شده بود.

اما، پارادایم از چه اجزایی تشکیل می‌شود، و آیا می‌توان تعریف دقیقی برای آن ارائه داد یا نه؟ به نظر می‌رسد کوهن تصویر دقیقی از پارادایم نداشته است، با این حال برخی مقولات و ویژگی‌ها را برای آن برمی‌شمرد: اول، قوانین و مفروضات تئوریک و یا بیان‌ها و گزاره‌های صریح بیان‌کننده قوانین علمی و مربوط به مفاهیم آن‌ها و نظریه‌های علمی. دوم، وسایل اندازه‌گیری و روش‌های سنجش که برای تطبیق قوانین پارادایم با دنیای واقعی به کار می‌روند، چرا که غالباً نظریه پارادایم مستقیماً مندرج در طرح اسبابی است که توانایی حل مسئله را دارد. و بالاخره، پارادایم‌ها حاوی بعضی مفروضات مابعدالطبیعی و اصول کلی روش‌شناختی هستند. به طور خلاصه پارادایم به معنای یک بستر و چارچوب بزرگ که هدایت

پارادایم از واژه یونانی paradeigma ریشه می‌گیرد که به معنای الگو، مدل، طرح و نظایر این‌هاست و استفاده از آن را می‌توان در آثار افلاطون هم پی گرفت. دیدگاه کوهن درباره تحولات علمی، بدیلی در برابر دو دیدگاه پوزیتویستی و پوپری ارائه می‌دهد، که در یکی بر روال عادی و اثباتی و در دیگری بر روند ابطال تأکید شده است.

طبق نظر کوهن پارادایم از سه طریق فعالیت علمی دانشمندان را هدایت می‌کند: اول، در بررسی واقعیات این پارادایم است که به صورتی خاص آشکار کننده طبیعت و ماهیت چیزها است؛ دوم، تحقیق واقعیت‌هایی که می‌توان آن‌ها را مستقیماً با پیشگویی‌های نظریه‌ای پارادایم مقایسه کرد؛ و بالاخره، به صورت فعالیتی تجربی در زمینه مشاهدات و آزمایش‌ها برای تبیین نظریه‌ای پارادایم و از بین بردن بعضی ابهامات باقی‌مانده و حل مسائلی که پیشتر تنها توجه به آنها جلب شده بود.

دانشمندان را به‌منظور فعالیت‌های علمی برعهده دارد، می‌باشد.

۵-۲ علم عادی

به باور کوهن آنجا که سلطه پارادایم توانسته است اذهان جامعه علمی را یک‌پارچه کند و مانند جدول کلمات متقاطع، مسائل حل نشده اما چارچوب‌دار را پیش روی دانشمند قرار دهد در این صورت دانشمندان در فضای علم عادی فعالیت می‌کنند و علم بدون سیطره پارادایم بی‌معنی است. کوهن معتقد است که با آمدن هر پارادایم جدید روش علمی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی دانشمندان تغییریافته و دانشمند در جهانی متفاوت مشغول به کاری است که علم عادی نامیده می‌شود. مهمترین مرجعی که می‌توان این محتوا را یافت درسنامه‌های دانشمندان است که در آن سؤالات و امکانات احتمالی دانشمند برای حل آن عرضه شده است. همچنین مشاهدات دانشمندان تحت تأثیر پارادایم یکپارچه و معنادار می‌شود.

دانشمندان به علم عادی نوعی تعهد احساس می‌کنند و سعی می‌کنند پارادایم را از ابطال و طرد دور نگه دارند.

۵-۳ بحران

هرگاه علم عادی نتواند از عهده حل مسئله‌ای برآید در این صورت ناهنجاری پیش می‌آید. و اگر تعداد این ناهنجاری‌ها زیاد شود علم عادی دچار بحران می‌گردد. اما مسئله به این سادگی نیست. دیدگاه پاپر دلالت برآن دارد که یک پدیده خلاف هنجار برای رسیدن به رد و نقض یک تئوری کفایت می‌کند. نظر کوهن این است که طی علم هنجارین و متعارف، دانشمندان پدیده‌های خلاف هنجار را منجر به ابطال تئوری‌ها محسوب نمی‌کنند. بلکه موارد خلاف هنجار نادیده گرفته می‌شوند یا در صورت امکان تبیینی از آن‌ها صورت می‌گیرد. تنها در صورت فزونی گرفتن و تراکم موارد خلاف هنجار نگران‌کننده است که برای چارچوب رشته‌ای یا پارادایم موجود مشکل ایجاد می‌شود و تردیدهای جدی به میان می‌آید. یک خلاف هنجار خاص این است که روند عملی علم عادی مورد تردید و تخطئه قرار گیرد. مثالاً یک مورد خلاف هنجار ممکن است نارسایی‌هایی را دربرخی تجهیزات متداول آشکار کند و این کار را با ایجاد تردید درمورد نظریه زیرساختی و اساسی مربوط به آن انجام دهد. اگر بخش بیشتر علم عادی متکی بر این تجهیزات باشد، علم عادی این را دشوار می‌یابد که آن مورد خلاف هنجار را نادیده بگیرد و با اطمینان به کارخود ادامه دهد. در واقع علم عادی در چنین مواردی ناچار است که امور خلاف هنجار را مطمح نظر قرار دهد. اگر دراین راه، کامیاب نباشد و این موارد به صورت عمده و اساسی درآید، علم عادی به نقطه‌ای می‌رسد که کوهن آن را «بحران» می‌خواند.

۵-۴ انقلاب‌علمی

کوهن معتقد است که هرگاه پارادایم نتواند از عهده پاسخ به ناهنجاری‌ها برآید در این صورت بحران تبدیل به انقلاب شده و منجر به تغییر پارادایم و تشکیل علم عادی جدیدی می‌شود. در فضای علم عادی جدید دانشمند جهان را به گونه‌ای دیگر می‌بیند. کشمکش میان تمایل به نوآوری و ابداع و محافظه‌کاری ضروری فعالیت اکثر دانشمندان است. این امر موضوع یکی از نخستین مقالات کوهن در باب تئوری‌های علمی بود که «کشمکش اساسی» نام داشت و از همان آغاز، دیدگاه او را از دیدگاه قهرمان‌محورانه متداول راجع به تحول علمی و نیز از دیدگاه پاپر که برطبق آن، یک دانشمند پیوسته در تلاش است که مهمترین نظریه‌های خود را رد و ابطال کند، متمایز می‌ساخت. این مقاومت محافظه‌کارانه در برابر رد و ابطال بی‌حاصل نظریه‌های کلیدی و مهم، بدین معناست که انقلاب‌های علمی جز تحت شرایط بسیار حاد مورد جست‌وجو قرار نمی‌گیرد.

این بدان معنا است که در نظر کوهن جالب‌توجه‌ترین پاسخ به بحران جست‌وجو برای رسیدن به یک چارچوب رشته‌ای یا پارادایم بازنگری شده است. بازنگری و تجدیدنظری که امکان حذف دست کم بخش اعظم موارد خلاف هنجار و نیز حل بسیاری از مهمترین معماهای حل ناشده را فراهم می‌سازد. چنین تجدیدنظر و بازنگری‌ای، یک انقلاب علمی است. بر طبق نظر کوهن هیچ قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری راجع به اهمیت یک معما و نیز برای سنجش معماها و راه‌حل‌هایشان با یکدیگر وجود ندارد. کوهن معتقد است تصمیم‌گیری درمورد اتخاذ یک بازنگری و تجدیدنظر راجع به چارچوب رشته‌ای یا پارادایم چیزی نیست که به صورت عقلی انجام

به نظر می‌رسد کوهن تصویر دقیقی از پارادایم نداشته است، با این حال برخی مقولات و ویژگی‌ها را برای آن برمی‌شمرد: اول، قوانین و مفروضات تئوریک و یا بیان‌ها و گزاره‌های صریح بیان‌کننده قوانین علمی و مربوط به مفاهیم آن‌ها و نظریه‌های علمی. دوم، وسایل اندازه‌گیری و روش‌های سنجش که برای تطبیق قوانین پارادایم با دنیای واقعی به کار می‌روند، چرا که غالباً نظریه پارادایم مستقیماً مندرج در طرح اسبابی است که توانایی حل مسئله را دارد. و بالاخره، پارادایم‌ها حاوی بعضی مفروضات مابعدالطبیعی و اصول کلی روش‌شناختی هستند. به طور خلاصه پارادایم به معنای یک بستر و چارچوب بزرگ که هدایت دانشمندان را به‌منظور فعالیت‌های علمی برعهده دارد، می‌باشد.

با تغییر پارادایم در طی انقلاب علمی مسائل نیز تغییر می‌کنند و طبعاً از آنجا که پارادایم تعیین‌کننده‌ی نامرئی تمام شئون فعالیت دانشمند است روش‌های حل و مسیرهایی که برای رسیدن به جواب اتخاذ می‌شود نیز تغییر می‌یابد.

شود. انتخاب یک پارادایم نیز بنا بردلایل و عوامل صرفاً عقلی انجام نمی‌شود. به عقیده کوهن عوامل فراعلمی یا غیرعلمی مثل وضعیت سیاسی و شرایط اجتماعی و مانند این‌ها بر ظهور یک انقلاب علمی اثر می‌گذارند.

۶- پیامدهای اندیشه‌ی کوهن

۶-۱ بحران معقولیت و معیارهای جدید

توضیح کوهن از تاریخ علم که در آن انتخاب نظریه‌های علمی به هیچ وجه توسط معیارهای عینی صورت نمی‌گیرد و در آن عوامل اجتماعی و بیرون از حوزه علم نیز مؤثر است از این جهت که معیار واحد و فاقد زمینه‌ای ندارد نسبی است. همچنین از آنجا که دانشمند نمی‌تواند بیرون از پارادایم‌ها بیندیشند در این صورت نمی‌توان فارغ از پارادایم‌ها معیار عامی جهت سنجش بخش‌های مختلف فعالیت علمی ارائه داد. در نتیجه با نبودن معیار مشخص و فاقد زمینه، نامعقولیت بروز می‌کند. کوهن به این نکته واقف بود و کوشید با ارائه معیارهایی برای انتخاب دانشمندان سنجه‌هایی ارائه دهد. مهمترین این معیارها عبارتند از: ۱-دقت، یعنی همخوانی نظریه با داده‌های تجربی و مشاهداتی موجود؛ ۲-سازگاری، یعنی عدم تناقض نظریه هم در اجزاء درونی خودش (سازگاری، درونی) و هم با دیگر نظریه‌های مقبول (سازگاری‌بیرونی)؛ ۳-چشم‌انداز وسیع، که عبارت است از امکان گسترش نتایج تئوری فراتر از مشاهدات و قوانین و زیرمجموعه‌هایی که نظریه ابتدا برای آن‌ها وضع شده بود؛ ۴-سودمندی، که حاکی است یک نظریه خوب باید فناوری نوین و ارتباطات جدی را کشف کند در مواجهه با مشکلات با استفاده از فرضیات کمکی موفق بیرون آید؛

[توماس کوهن]

۵-سادگی، که به معنای سازمان‌دهی و صورت‌بندی صحیح داده‌ها در فرمول‌های ساده و همچنین نظم بخشیدن به پدیده‌هایی است که در غیاب نظریه، اموری مجزا جداگانه به شمار می‌آمدند. درعین حال با توجه به این معیارها که کوهن آن‌ها را در کتاب ساختار ارائه داده است باز هم مدل او دچار نامعقولیت است. در واقع نگرش کوهن به علم و نحوه‌ی تحول آن به جهت متأثر بودن از آراء کویره و نیز ملهم‌بودن از آراء پست‌مدرن گرفتار بحران نسبی‌انگاری است و درنهایت این امر به افق اومانیستی نگاه کوهن برمی‌گردد. از این‌رو یافتن و عرضه‌ی معیارهای جدید [آن هم فراتر از چارچوب تفکر اومانیستی] می‌تواند محتوای یک پژوهش دوران‌ساز و مؤثر پس از کوهن باشد.

۶-۲ قیاس‌ناپذیری

یکی از پیامدهای اندیشه‌ای کوهن قیاس‌ناپذیری است، قیاس‌ناپذیری را در سه شکل می‌توان بررسی کرد.

۶-۲-۱ قیاس‌ناپذیری‌معنایی

پس از انقلاب علمی برخی از واژه‌های جدید پدید می‌آیند که در پارادایم قبل از انقلاب علمی وجود نداشته‌اند. برخی از واژه‌ها نیز ثابت می‌مانند. حال سؤال اینجا است که آیا معنای این واژه‌های باقیمانده که در پارادایم جدید معنادار شده‌اند با معنایی که قبلاً در پارادایم قدیم داشته‌اند قابل مقایسه‌اند؟ کوهن پاسخ می‌دهد که نه قابل مقایسه نیستند. درست است که این گونه واژه‌ها به لحاظ لفظ یکسان هستند ولی به علت اینکه در سایه یک نوع متافیزیک دیگر و چارچوب نظری و عملی دیگر معنادار شده‌اند پس نمی‌توان آن‌ها را مقایسه کرد. برای کوهن معنای یک واژه (البته آنطور که ویتگنشتاین دوم هم می‌گوید) وابسته

کوهن معتقد است تصمیم‌گیری درمورد اتخاذ یک بازنگری و تجدیدنظر راجع به چارچوب رشته‌ای یا پارادایم چیزی نیست که به صورت عقلی انجام شود. انتخاب یک پارادایم نیز بنا بردلایل و عوامل صرفاً عقلی انجام نمی‌شود. به عقیده کوهن عوامل فراعلمی یا غیرعلمی مثل وضعیت سیاسی و شرایط اجتماعی و مانند این‌ها بر ظهور یک انقلاب علمی اثر می‌گذارند.

یکی از پیامدهای نظر کوهن نسبی‌گرایی است که او خود قادر به حل و رفع آن نیست اما در چارچوب حکمت اسلامی به دلیل اعتقاد به عالم معنا و نفس‌الامر این مشکل وجود ندارد.

به کاربرد آن است. کوهن در تبیین مفهوم تبدل معنا ارجاعاتی از روانشناسی گشتالت و اعمال آن در زندگی روزمره و چگونگی یادگیری و آموزش کودکان در سنین پایین می‌آورد. مثال‌ها و تحلیل‌های او نشان می‌دهد که چطور یک کودک توسط کاربرد واژه‌ها در زندگی روزمره معنای آن‌ها را درک می‌کند. کاربرد واژه‌ها در شبکه زبانی که دانشمندان به کار می‌گیرند، معنادار می‌شود و ازاین‌رو برای کسانی که دریک پارادایم خاص آموزش دیده‌اند مفاهیم، کاربردی که قبل و بعد از تحول پارادایم داشته‌اند، ندارند. دانشمندان فیزیک و دانشمندان زیست‌شناسی و... درون یک بازی زبانی خاص گفتگو می‌کنند که پارادایم بر تمام آن‌ها سایه افکنده است.

۶-۲-۲ قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی

برای کوهن پارادایم به منزله فعالیت حل معما است پارادایم با پدیدآوردن چارچوب‌هایی جهت پیش کشیدن و حل مسائل دانشمند را هدایت می‌کند و این نبوغ دانشمند است که مشخص می‌سازد آیا می‌تواند در درون علم عادی، راه حل مسائلی که توسط پارادایم، چارچوب آن ترسیم شده است را بیابد.

با تغییر پارادایم در طی انقلاب علمی مسائل نیز تغییر می‌کنند و طبعاً از آنجا که پارادایم تعیین‌کننده‌ی نامرئی تمام شئون فعالیت دانشمند است روش‌های حل و مسیرهایی که برای رسیدن به جواب اتخاذ می‌شود نیز تغییر می‌یابد. ازاین‌رو نمی‌توان روش‌های به کار رفته در مسائل یک علم عادی را با دیگری مقایسه کرد. ایشان در دو جهان متفاوت که فعالیت‌ها و معیارهایی متفاوت از دیگری را روش می‌نامند مشغول به فعالیت هستند.

۶-۲-۳ قیاس‌ناپذیری مشاهدات

همان طور که در سایر بخش‌ها توضیح آن رفت، مشاهده در پرتو پارادایم معنادار می‌شود و مشاهده صرفاً افتادن تصویر شیئی در شبکیه چشم نیست؛ بلکه اساساً مهمترین قسمت و بنیادی‌ترین مرحله‌ی درک یک تصویر بصری تفسیر آن توسط سایر آموخته‌های مغز است، که آن هم با توجه به پارادایم صورت می‌گیرد. آموزش‌هایی که فرد دیده است و بازی زبانی که در آن مفاهیم آموخته است به او می‌آموزد که یک تجربه چه معنایی دارد. با توجه به آنچه در بخش گشتالت گفتیم کل حاکم بر روان دانشمند که محتوای پارادایم است؛ مسئول تفسیر مشاهدات اوست. ازاین‌رو مشاهدات دو دانشمند قبل و بعد از انقلاب علمی قیاس‌ناپذیرهستند؛ چرا که اساساً پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیر هستند. برای کوهن دانشمندان بعد از انقلاب علمی به یک سیاره جدید راه یافته‌اند و چیزهایی که می‌دیدند اکنون نمی‌بینند و بالعکس آنچه را که قبلاً مهم نبود اکنون و بعد از انقلاب آن را مسئله اساسی علم می‌بینند و گوئی اساساً در جهانی جدید چشم باز کرده‌اند. همان‌طور که جهانی که ارسطو می‌دید با جهانی که نیوتن می‌دید دو دنیای متفاوت است.

۶-۳ نسبی‌گرایی

یکی از پیامدهای نظر کوهن نسبی‌گرایی است که او خود قادر به حل و رفع آن نیست اما در چارچوب حکمت اسلامی به دلیل اعتقاد به عالم معنا و نفس‌الامر این مشکل وجود ندارد. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را شاید بتوان به عنوان نگرشی تعریف نمود که معرفت یا صدق را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند به نحوی که آنچه معرفت شمرده می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. بدین ترتیب اگر «معرفت» و «صدق»، امور نسبی تلقی می‌شوند ازآن‌رو است که فرهنگ‌ها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از اصول پیشینی و معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرند و اساساً شیوه‌ای خنثی و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این مجموعه معیارهای بدیل وجود ندارد. ازاین‌رو، ادعای اصلی «نسبی‌گرا» آن است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی به حسب معیارهایی که درارزیابی این گونه دعاوی به کار می‌رود نسبی است. دیدگاه کوهن از این‌روی که بسیاری از عناصر معرفت را وابسته به پارادایم می‌داند. دچار نسبی‌گرایی است.

۶-۴ ناواقع‌گرایی

یکی دیگر از پیامدهای اندیشه کوهن ناواقع‌گرایی است. واقع‌گرایی آموزه‌ای است که اگر چه روایت‌هایی متعددی دارد ولی درون بن‌مایه‌های خود سه ادعای اساسی دارد. که تفاوت روایت‌های خاص از واقع‌گرایی در شدت‌وضعف این سه گزاره است. نظریه‌ای واقع‌گرایانه

یکی دیگر از پیامدهای اندیشه کوهن ناواقع‌گرایی است.

یکی از پیامدهای اندیشه کوهن را می‌توان توجه به جامعه علمی به مثابه یک کل یکپارچه که نظریات علمی را می‌پذیرد یا نه در نظر گرفت. این کل یکپارچه هنجارها و قواعد خاص خود را دارد. این موضوع همین‌طور به حوزه جامعه‌شناسی علم اهمیت خاصی بخشید و باعث شد مباحث آن بیش از پیش محل اعتنا قرار گیرد.

نامیده می‌شود که حداقل یکی از سه مورد زیر را ادعا کند و یا حداقل صورتی تعدیل شده از آن را عرضه نماید.

۱- جهان بیرون از ذهن ادراک کننده وجود دارد. این آموزه به واقع‌گرایی هستی‌شناختی موسوم است.

۲- جهان آنگونه که هست برای ادراک‌کننده قابل شناسایی است. این آموزه واقع‌گرایی معرفت‌شناختی نامیده می‌شود.

۳- جهان قابل شناسایی قابل انتقال به‌غیر است و اساساً روش‌هایی برای نیل دیگری به آنچه یافته‌ایم وجود دارد. به عبارت بهتر زبان و یا راهکارهایی جهت انتقال توصیف عالم واقع برای غیر امکان‌پذیر است.

با توجه به موارد بالا که حاکی از تقسیم‌بندی واقع‌گرایی درسه ساحت مختلف می‌باشد نمی‌توان کوهن را در دسته واقع‌گرایان قرار داد. چرا که کوهن درک جهان، روش آن و هویات موجود درآن را به چارچوب پارادایم حواله داده است و برای او، اندیشیدن برای دانشمند درهنگام فعالیت علمی بیرون از قالب پارادایم ناممکن است. برای کوهن روش علمی و معنای نظریه‌ها و هویات نظری‌ای که ادعا می‌کنند، در درون علم عادی معنادار می‌شوند و نمی‌توان بیرون از آن در مورد این‌گونه مفاهیم و مسائل بحث کرد. از این‌رو نگرش کوهن دچار معضل ناواقع‌گرایی است. واقع‌گرایی همیشه ادعای اساسی دانشمندان و طرفداران علم بوده است. و ازاین‌رو نظریه کوهن به مذاق دانشمندانی که از حوزه علم به علم‌شناسی روی آورده‌اند، خوش نمی‌آید. برخی از پژوهشگران آثار کوهن نگاه ویژه او را حداقل واجد مورد اول دانسته‌اند.

۶-۵ تاریخ‌گرایی

اهمیت عمده‌ای که کوهن به تاریخ علم داد این سنت را برای اسلاف او به میراث گذاشت که اساساً تاریخ بسیار مهمتر از آن چیزی است که در نظریات علم‌شناسان مورد توجه بوده است. به طوری که بعدی‌ها مانند لاودن و لاکاتوش در بررسی‌های خود بسیار به تاریخ ارجاع دادند و از آن بهره‌ها بردند. هر دو نظریه‌ی اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی، ساختاری غیرتاریخی دارند و رد یا قبول آنها منطقاً با نمونه‌ها و شواهد تاریخی مخالف یا مؤید صورت نمی‌گیرد. به واقع، این از پیش‌فرض‌های تاریخ‌گرایی است که یک نظریه خوب عقلانیت یا یک نظریه موفق علمی باید تا حد بسیاری با تاریخ علم همخوان و سازگار باشد. تاریخ تحولات علمی و جابه‌جایی پارادایم‌ها، از دیدگاه تاریخ‌گرایان، امکان هرگونه معیار و استانده‌ای کلی درعلم را منتفی می‌سازد و اجازه نمی‌دهد علم را فرآیندی عقلانی و پیشرفت آن را بر پایه معیارها و روش‌های عقلی یکسان در همه پارادایم‌ها و آزاد از ارزش‌های گوناگون بدانیم؛ زیرا فرایند تحول علمی و تغییر پارادایم‌ها به همراه خویش همه موازین و معیارهای ارزیابی معقولیت و نیز نظریه‌های علمی را دگرگون می‌سازد. بدین‌سان، نقد تاریخ‌گرایان از بازسازی عقلانی خردگرایان به نسبیت گرایی و ناخردگرایی آشکاری درباره ساختار تحولات و انقلاب های علمی می‌انجامد. هرچند نظریه‌های معقول‌گرایی نیز وجود دارند که خود را تاریخ‌گرا می‌دانند.

۶-۶ چرخش جامعه‌شناختی در علم

یکی از تأثیرات کوهن چرخش جامعه‌شناختی در حوزه علم‌شناسی فلسفی می‌باشد. جامعه علمی یعنی گروه دانشمندان در تحلیل‌های کوهن نقش اساسی دارند. به همین دلیل پس از او توجه به جامعه علمی بسیار بیشتر از قبل شد. ازاین‌رو یکی از پیامدهای اندیشه کوهن را می‌توان توجه به جامعه علمی به مثابه یک کل یکپارچه که نظریات علمی را می‌پذیرد یا نه در نظر گرفت. این کل یکپارچه هنجارها و قواعد خاص خود را دارد. این موضوع همین‌طور به حوزه جامعه‌شناسی علم اهمیت خاصی بخشید و باعث شد مباحث آن بیش از پیش محل اعتنا قرار گیرد. موضوع جامعه‌شناسی علم عبارت از بررسی علم به عنوان یک نهاد اجتماعی و همین‌طور بررسی نظام روابط اجتماعی در قلمرو علم و پیوندهای آن با جامعه است. درواقع آرا و نظرات کوهن در رشد و گسترش جامعه‌شناسی معرفت علمی تأثیر فوق‌العاده داشته است. یکی از ایده‌های اساسی آثار کوهن آن است که دانشمندان در داوری‌هایشان صرفاً برپایه عوامل خودآگاه و قواعد روشن عمل نمی‌کنند و عوامل دیگر از جمله عوامل جامعه‌شناختی و اجتماعی نیز در کارشان تأثیرگذار است. یکی از موضوعات محوری در جامعه‌شناسی معرفت علمی، توصیف و تحلیل همین عوامل است. حوزه جامعه‌شناسی علم حوزه‌ای است که اگر چه خود به حوزه بزرگتری به نام جامعه‌شناسی

کوهن در تدوین توصیف خود از تاریخ علم توانست نشان دهد که پوزیتیویست‌ها و ابطال‌گرایان چه خطاهای فاحشی در درک خود از فرآیند پیشرفت علم مرتکب شده‌اند. ازاین‌رو کوهن را باید بزرگترین ناقد پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی دانست. یکی از اثرات این مسئله کمرنگ‌شدن فضای علم‌زدگی دربین متفکران و توجه به دیگر انحای اندیشه می‌باشد.

کتاب "ساختار انقلاب‌های علمی" در سال ۱۹۶۲ توجه ویژه‌ای به حوزه جامعه‌شناسی علم بود هرچند که کتاب «اولویت‌ها در اکتشاف علمی» به قلم مرتون در ۱۹۵۷ نقش غیرقابل‌انکاری در تکون این حوزه داشته است.

معرفت تعلق دارد. ولی از زمان شناخته‌شدنش به عنوان حوزه‌ای مستقل مدت زیادی نمی‌گذرد. اگر امیل‌دورکیم (۱۸۵۸- ۱۹۱۷) و کارل‌مانهایم را پدران جامعه‌شناسی معرفت بدانیم و رابرت‌مرتون را آغازگر جامعه‌شناسی علم دراین‌صورت از عمر آن تقریباً یک سده هم نمی‌گذرد. اما درهرحال کتاب "ساختار انقلاب‌های علمی" در سال ۱۹۶۲ توجه ویژه‌ای به حوزه جامعه‌شناسی علم بود هرچند که کتاب «اولویت‌ها در اکتشاف علمی» به قلم مرتون در ۱۹۵۷ نقش غیرقابل‌انکاری در تکون این حوزه داشته است.

۷- اهمیت فلسفه علم کوهن

فلسفه علم کوهن ازچند جنبه مفید است، که لازم است مدنظر نظریه‌پردازان بعد از او و علم‌شناسانی که در حوزه معقولیت علمی فعالیت دارند قرار گیرد. این جنبه‌ها مواردی هستند که هرکدام می‌توانند موضوع یک پژوهش مستقل درمورد اثرات تفکر کوهن در فضای فلسفه‌ی علم به خصوص و فضای اندیشه به طورعموم باشند.

۷-۱ نقدعلم‌گرایی افراطی

کوهن در تدوین توصیف خود از تاریخ علم توانست نشان دهد که پوزیتیویست‌ها و ابطال‌گرایان چه خطاهای فاحشی در درک خود از فرآیند پیشرفت علم مرتکب شده‌اند. ازاین‌رو کوهن را باید بزرگترین ناقد پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی دانست. یکی از اثرات این مسئله کمرنگ‌شدن فضای علم‌زدگی دربین متفکران و توجه به دیگر انحای اندیشه می‌باشد. درنگاه پوزیتیویست‌ها علم مدرن، مثال اعلای معقولیت و صحت نشان داده شده بود. فلسفه کوهن نشان داد که آنقدرها هم که ایشان ادعا می‌کنند نمی‌توان آن را به عنوان فعالیتی منحصربه‌فرد که در درون خود با معیارهایی معقول و علمی درمسیر تاریخی‌اش به صورت انباشتی حرکت می‌کند، به حساب آورد. این امر باعث شد جو حاکم بر فضای اندیشه‌ای نسبت به ادعاهای افراطی علم‌گرایی متعادل‌تر شود. شکسته شدن این بت به‌ویژه اثرات جالبی درحوزه‌ی علوم انسانی که همیشه به حال روش‌ها و معیارهای علوم طبیعی مانند فیزیک غبطه می‌خورند، داشته است. البته لازم به ذکراست که درمورد ستیز با علم‌زدگی[ساینتیسم] هرچند کوهن نقش خاصی برعهده دارد اما نمی‌توان از اثر قابل توجه و عمیق فایرابند نیز غافل شد. همو بود که قوی‌تر از کوهن توانست با انتقادات خود از روش واحد علمی و ارائه تصویر تاریخی دیگر در مورد فعالیت علمی، به هیمنه‌ی علم‌گرایان پایان دهد.

نمی‌توان از اثر کتاب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن بر لاکاتوش غافل ماند. چرا که کتاب ساختار انقلاب‌های علمی در ۱۹۶۲ و مقاله مشهور لاکاتوش یعنی «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی» در ۱۹۷۸ نشر یافته است.

۷-۲ اهمیت تاریخ

توجه به تاریخ علم و نظریه‌پردازی ناظر برآن شعاری بود که «هیول» اول بار درفلسفه علم مطرح کرد و همو بود که می‌گفت اگر نظریه‌ای در علم‌شناسی فلسفی طرح می‌شود باید با تاریخ علم تطبیق گردد. اما این توجه و معامله با تاریخ

لازم به ذکراست که درمورد ستیز با علم‌زدگی [ساینتیسم] هرچند کوهن نقش خاصی برعهده دارد اما نمی‌توان از اثر قابل توجه و عمیق فایرابند نیز غافل شد. همو بود که قوی‌تر از کوهن توانست با انتقادات خود از روش واحد علمی و ارائه تصویر تاریخی دیگر در مورد فعالیت علمی، به هیمنه‌ی علم‌گرایان پایان دهد.

این تاریخ‌گرایی همانند سایر مدعیات کوهن به علوم‌انسانی نیز تسری یافت. و عملاً به عنوان یکی از بدیل‌های تفکر پوزیتویستی درآمد.

تا زمان کوهن بسیار مورد غفلت قرار گرفت. از آنجا که فعالیت کوهن در تاریخ علم متمرکز بود. اندیشه‌های او روحی تازه به تاریخ‌گرایی درحوزه علم‌شناسی فلسفی می‌دمد. در همین راستا است که از دهه شصت قرن بیستم به بعد عموماً علم‌شناسی فلسفی بدون توجه به تاریخ علم کمتر محل نظریه‌پردازی است. این تاریخ‌گرایی همانند سایر مدعیات کوهن به علوم‌انسانی نیز تسری یافت. و عملاً به عنوان یکی از بدیل‌های تفکر پوزیتویستی درآمد.

۷-۳ توجه به مسئله معناداری

توجه به این مسئله که عملاً معنای مفاهیم در دو نظریه در قبل و بعد از انقلاب علمی یکسان نیست، التفات به این نکته را بیش از پیش پررنگ می‌کند که معناداری مسئله‌ای است که هم باید درنظریه‌پردازی و هم در فعالیت دانشمند مورد توجه فیلسوف علم دردرجه اول و عالم در درجه دوم قرار بگیرد.

۷-۴ توجه به قلب دانشمند در برابر محتوای نظریه

پوزیتویست‌ها عموماً به نظریه‌های علمی، محتوا و ساختار آن‌ها توجه بیشتری داشتند تا به دانشمند و آنچه در قلب و فکر او می‌گذرد. با نقد بنیادین کوهن و عنایت او به مسائلی مانند تجربه گشتالتی و معناداری، این مطلب بیش از پیش پر رنگ شد که در حین نظریه‌پردازی و درحین قبول یا رد یک نظریه آنچه که در درون یک دانشمند به عنوان یک سلول واحد از پیکره جامعه علمی می‌گذرد مهم است. اگر چه به باور کوهن در ترجیح نظریه‌ها و طرد یا رد آنها نقش عوامل اجتماعی که بر دانشمند و قلب او تأثیر می‌گذارند زیاد است اما نمی‌توان اختیار او را در انتخاب یک نظریه هرچند به وسیله عوامل عموماً نامعقول برگزیده شده، نادیده انگاشت. و این می‌تواند آغازی برپالایش و بررسی ارتباط علم تجربی نه با فکر دانشمند بلکه ارتباط آن با ایمان او و شباهت آن با پذیرش یک دین باشد. و این چرخشی بسیار مهم از باور دانشمند به تعدادی گزاره، به ایمان او به یک نظریه است.

هم کوهن و هم فایرابند به این مسئله [نتایج نسبی انگارانه ی آراءشان] واقف بودند و هرچند سعی کردند تا این معضل رابه مدد ارائه برخی معیارها و تمهیدات برطرف سازند ولی دراین امر موفق نبودند.

۷-۵ توجه به عناصر غیر متافیزیکی در اختیار نظریه‌ها توسط جامعه علمی

پروژه کوهن این پیامد را داشت که نشان داد عناصر غیر علمی نیز در فرایند صیرورت علمی دخالت دارند و این عوامل از طرق مختلف که لزوماً به فرایند منطقی تن نمی‌دهند، در افول و فرود نظریه‌ها تأثیر دارند. ازاین‌رو کوهن شکافی که پوزیتیویست‌ها بین فیزیک و متافیزیک و به بیان بهتر بین تجربه‌شدنی‌ها به لحاظ حسی و تجربه‌نشدنی‌ها به لحاظ حسی ایجاد کرده بودند را پر کرد. ازاین‌رو می‌توان این نتیجه را گرفت که از منظر کوهن اگر دین بتواند الهام‌بخش دانشمند قرار گیرد نمی‌توان محصول چنین الهامی را غیر علمی دانست.

[فایرابند]

۸- کوهن و سایر مکاتب علم شناسی

برای درک جایگاه یک نظریه لازم است تا با مقایسه آن با سایر نظریه‌ها و فهم نظر مخالفین، آن را بهتر بشناسیم. همچنین از این جهت که مقایسه کوهن و سایر دیدگاه‌ها ما

پروژه کوهن این پیامد را داشت که نشان داد عناصر غیر علمی نیز در فرایند صیرورت علمی دخالت دارند و این عوامل از طرق مختلف که لزوماً به فرایند منطقی تن نمی‌دهند، در افول و فرود نظریه‌ها تأثیر دارند. ازاین‌رو کوهن شکافی که پوزیتیویست‌ها بین فیزیک و متافیزیک و به بیان بهتر بین تجربه‌شدنی‌ها به لحاظ حسی و تجربه‌نشدنی‌ها به لحاظ حسی ایجاد کرده بودند را پر کرد.

آموزه‌ی قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی کوهن به ما می‌گوید که روش علمی درون علم عادی از پارادایم حاکم برمی‌خیزد نه اینکه علم توسط روش علمی شکل بگیرد.

را در درک بهتـر جغرافیای مباحث او یاری می‌کند، مهم است تبادل و اصطکاک او با سایرین نیز کاویده شود.

۸-۱ کوهن در برابر پوزیتویست‌ها

اهم انتقادات کوهن از پوزیتویسـت‌ها و مهمترین نقاط افتراق ایشان عبارت است از:

۸-۱-۱ نظریه بر مشاهده مقدم است.

درنگاه پوزیتویسـت‌ها گزاره‌هـای نظری معنا و صدق خـود را از گزاره‌های مشـاهده‌ای می‌گیرند. برعکس در نظر کوهن مشـاهده در پرتو پارادایم معنادار می‌شـود و به همین دلیل گزاره‌های مشـاهدتی نمی‌توانند به نظریه معنا بدهند و این رابطه به نحو مطلوبی در پوزیتویست‌ها تفسیر نشده اسـت. در نظر کوهن هیچ گزاره مشاهده‌ای نیست که بتواند بدون یک نظریه تفسیرشود.

۸-۱-۲ معناداری گزاره‌های متافیزیکی وابسـته به پارادایم است.

یکی از اندیشـه‌های بنیادین پوزیتویست‌های منطقی اصل تحقیق پذیری است. این اصل بیان می‌کند هرگزاره معنـادار یا باید گـزاره‌ای تحلیلی باشـد (یعنی به صرف تحلیل موضوع قضیه صدق گزاره نتیجه شود) و یا از نظر تجربی تحقیق‌پذیر (یعنی قابلیت بررسی تجربی را داشته باشد) باشـد در غیر این صورت بی‌معنا است. در صورتی کـه کوهن با این نظر مخالف بـود و معناداری گزاره‌ها را وابسته به چارچوب بزرگ پارادایم می‌داند.

۸-۱-۳ فلسـفه علم توصیف فعالیت دانشمندان به صورت پسینی است.

بـه باور کوهن فلسـفه علم نمی‌توانـد در مورد تجویز اصول روش‌شناختی و هستی‌شناختی به دانشمند تحکم کند. در نظر پوزیتویسـت‌ها فلسـفه علـم نوعی تجویز و دستورالعمل برای دانشمند می‌باشد که به او می‌گوید چه بکنـد و چه نکند. این نوع نـگاه محصول اهمیت کمتری بود که پوزیتویسـت‌ها در تحلیل‌هـای خود به تاریخ علم داده بودنـد. در نظر پوزیتویسـت‌ها تاریخ علم را می‌توان بـه مدد محتویات خود نظریـات توضیح داد. ازاین‌رو و با توجه به اینکـه طبق مدعای آن‌ها روش علمی، معقول و واحداست می‌توان نتیجه گرفت که هرآن کس که روشی بجـز روش واحد علمی که عموماً نوعی از اسـتقراگرایی شـمرده می‌شـد را بکارگیرد نامعقول رفتار کرده است و محتوایی که از طریق آن تولید شـود نامعتبر خواهد بود. در مقابل دیدگاه دسـتوری، از دهه پنجاه قرن بیسـتم و بعد از فعالیت‌های کوهن و فایرابند بویژه با انتشـار کتاب ساختار انقلاب‌های علمی رویکرد توصیفی در فلسفه علم بیشتر محل اعتنا قرار گرفت.

۸-۱-۴ روش علمی واحد و عام نیسـت و بسـته به پارادایم متفاوت است.

برای پوزیتویسـت‌ها که میراث‌خوار سنت استقراگرایی بودنـد و ذهـن را چون ظرف خالی‌ای می‌پنداشـتند که کم کم بوسـیله اسـتقرا پر می‌شـود. در مقام قضاوت در خصوص تئوری‌ها نیز آن‌هایی که از محک استقرا سربلند بیـرون بیایند مـورد قبول قـرار می‌گیرند. امـا آموزه‌ی قیاس‌ناپذیری روش‌شـناختی کوهن به مـا می‌گوید که روش علمی درون علم عادی از پارادایم حاکم برمی‌خیزد نه اینکه علم توسط روش علمی شکل بگیرد.

۸-۱-۵ معرفت علمی شـکلی غیر انباشـتی و انقلابی دارد.

انباشـتی بودن علم به این معنا اسـت کـه کتاب علم هرروز قطورتر و قطورتر می‌شـود و نمی‌توان از گسسـت معرفتی سـخن گفت. علم شناسـان پوزیتویسـت براین امر تأکید داشـتند که فرایند علم به هیچ وجه به صورت انقلابی و دفعی پیشـرفت نمی‌کند چرا که درنظر ایشان علم تجربی که از ذهن خالی و بدون پیش‌فرض دانشمند شـروع شده اسـت، در اثر تجربه هر روز درک عمیق‌تری پیدا کرده اسـت و بدین‌وسـیله عرصه‌ی طبیعت را بهتر درک می‌کند. در نگاه ایشان تغییر رویکرد و یا آن طور که کوهن می‌گوید تغییر پارادایم غیر ممکن اسـت. درنقطه مقابـل، کوهن معتقد بـود که دانشـمندان در اثر تغییر پارادایم جهان را به گونه‌ی دیگری می‌بینند و اساساً قبل و بعد از انقلاب علمی نظریات علمی قابل مقایسه نیستند. تـا جایی کـه قبل و بعد از انقلاب، نظریـات معانی واحد ندارند.

۸-۱-۶ معنـا در تحویـل نظریه‌هـای علمـی ثابت نمی‌ماند.

در نظـر کوهن و فایرابند کلمـات درنظریه‌های رقیب معنای متفـاوت دارند و به همین دلیل نظریه‌های حاوی آن‌ها قیاس ناپذیر هسـتند. کوهن از مخالفان سرسـخت

کوهن معتقد است که مسائل علم و راه حل‌های احتمالی را علم عادی برای دانشمندان مشخص می‌سازد و از این رو الزامات متافیزیکی پارادایم است که تعیین می‌کند واقعاً تحویل به علم واحد مسئله است یا خیر.

ثبات معنا است او بوسیله تز قیاس‌ناپذیری دقیقاً نقطه مقابل پوزیتویست‌ها را ادعا می‌کند. فی‌المثل درنظر او زمینی که بطلمیوس در نظریه خود بکار برده است با زمینی که نیوتن درنظریه خود بکاربرده است یکسان نیستند چراکه اولی ثابت و دومی در حال تحرک است. درصورتی که یکی از مدعیات مهم پوزیتویست‌ها ثبات معنا است. ثبات معنا این طور قابل بیان است که کلمات در نظریه‌های رقیبی که برای تبیین پدیدارها تدوین شده‌اند دارای معانی یکسانی می‌باشند و از این رو می‌توان این نظریه‌ها را با هم مقایسه کرد. در نظر کوهن و فایرابند مقایسه و اختیار در بین نظریه‌ها بوسیله مقایسه معنا انجام نمی‌گیرد بلکه آن‌ها از طرق دیگری مقایسه می‌شوند.

۸-۱-۷ علم دارای معیارهای عام و ثابتی نیست.

معیارها برای پوزیتویست‌ها ثابت، عام و مطلق هستند. از این رو ایشان هیچ‌گونه نسبیتی را بر نمی‌تابند. روش علمی به مدد استقراء ثابت و لایتغیر است. همچنین معیار اصل تحقیق پذیری که ملاک تمییز علم از غیر علم نیز هست هیچ نسبیتی را در مورد علمی بودن و نبودن برنمی‌تابد. معنای گزاره‌های علمی ثابت بوده و به زاویه دید و چارچوب مفهومی افراد بستگی ندارد. در نقطه مقابل، کوهن و فایرابند معتقدند که نظریه‌ها قیاس ناپذیر هستند. برای کوهن معیارهای علمی به پارادایم حاکم باز می‌گردند و اعتبار خود را از آن می‌گیرند و نمی‌توان از صدق و کذب عام یک نظریه جدای از زمینه سخن گفت. این نسبیت که در شکل روش‌شناختی و در شکل معنا شناختی نقطه مقابل دیدگاه پوزیتویست ها است؛ مسیر نسبی‌گرایی درعلم‌شناسی را هموار ساخت. هم کوهن و هم فایرابند به این مسئله [نتایج نسبی انگارانه ی آراءشان] واقف بودند و هرچند سعی کردند تا این معضل رابه مدد ارائه برخی معیارها و تمهیدات برطرف سازند ولی دراین امر موفق نبودند.

۸-۱-۸ آزمون فیصله بخش وجود ندارد.

امکان داوری بین دو نظریه رقیب به مدد تجربه و رد قطعی یکی و قبول دیگری از مقبولات رایج فلسفه علم پوزیتویستی است و آن عبارت است از استخراج نتیجه‌های مشاهده‌ای از یک نظریه که نقیض آن لازمه تئوری دیگر باشد. لذا می‌توان با دیده شدن خطا در مسیر حرکت سیاره‌ی زهره فتوای قاطع به رد نظام بطلمیوسی و تثبیت نظام کپرنیکی داد. در نظر ایشان چنین آزمون‌هایی ممکن است و می‌تواند به رشد معرفت علمی کمک کند. از مخالفان چنین دیدگاهی می‌توان به اصحاب کل گرایی اشاره کرد. پیردوئم و کواین از کسانی بودند که اعتقاد داشتند که یک گزاره به تنهایی درمحکمه آزمایش حاضر نمی‌شود. پس نمی‌توان چنان آزمونی داشت که بتوان به مدد آن سرنوشت دو نظریه را مشخص کرد. اما در نقطه‌ی مقابل کوهن معتقد است که دانشمندان در برابر عوامل ابطال از علم عادی دفاع می‌کنند. و این یعنی اینکه ایشان در برابر عوامل تهدید و ابطال گر به نوعی محافظه کاری دچار هستند. که در این صورت نمی‌توان هرجا که مورد ابطالی وجود داشت حکم کرد که طردی نیز اتفاق خواهد افتاد. این یعنی، از آنجا که با روان دانشمندانی اسیر در چنبره پارادایم سروکار داریم مسئله بسیار پیچیده‌تر از آن است که اثبات گرایان و ابطال گرایان پنداشته‌اند و تعهدات متافیزیکی دانشمندان معیاری فراتر از آزمون فیصله بخش می‌باشد.

۸-۱-۹ این الزامات متافیزیکی پارادایم است که تکلیف مسئله تحویل را مشخص می‌سازد.

کوهن معتقد است که مسائل علم و راه حل‌های احتمالی را علم عادی برای دانشمندان مشخص می‌سازد و از این رو الزامات متافیزیکی پارادایم است که تعیین می‌کند واقعاً تحویل به علم واحد مسئله است یا خیر. از سوی دیگر طبق آموزه قیاس ناپذیری روش‌شناختی نمی‌توان انتظار داشت که آموزه تحویل به یک علم واحد در سایر پارادایم‌ها همچنان معتبر بماند. به همین دلیل طرح این مسئله برای پروژه‌ای در درون همان پارادایم مناسب است و نه برای ابد. از آرزوهای پوزیتویست‌ها این بود که بتوانند همه علوم را به یک علم واحد تحویل کنند. ایشان مثال اعلای علم را فیزیک می‌دیدند و سعی کردند تمام علوم را به پدیده‌های فیزیکی برگردانند. این پروژه فیزیکالیسم نامیده می‌شود. ایشان سعی داشتند جامعه‌شناسی را به روانشناسی و روانشناسی را به بیولوژی و بیولوژی رابه شیمی و شیمی را به فیزیک برگردانند. بازگرداندن عملکرد نفس به رفتار بدن و گزاره‌های

مبحث تحویل در پاره‌ای ازموارد منجر به طرد خداگرایی و پیش آوردن الحاد وماده گرایی شد. از دیگر مخالفان سرسخت تحویل می‌توان به فایرابند نیز اشاره کرد. او در برابر اندراج نظریه‌ها در درون یکدیگر به وسیله 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 خودپوزیتویست‌ها پیشنهادمی‌کنند در تحویلاتی که انجام داده اند نقض شده است.

کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی راه عوامل نامعقول را به درون علم گشود و نشان داد رفتار دانشمندان آنقدرها هم که خود ادعا دارند، معقول نیست. و نمی‌توان از روش واحد فراپارادایمی سخن گفت و این یعنی اینکه هرروش مورد اجماع جامعه علمی دوره ای دارد که با افول آن کنار گذاشته شده و اساساً کارایی خود را از دست می‌دهد.

غیـر مادی به قضایای مادی بـرای منکران مابعدالطبیعه و الهیات بسـیار دسـت آویز خوبی بود. از این رو مبحث تحویل در پاره‌ای ازموارد منجر به طرد خداگرایی و پیش آوردن الحاد وماده گرایی شد. از دیگر مخالفان سرسخت تحویـل می‌توان به فایرابند نیز اشـاره کـرد. او در برابر اندراج نظریه‌ها در درون یکدیگر به وسیله تحویل معتقد اسـت که معنا در تحویل نظریه ثابـت نمی‌ماند و از این رو نمی‌تـوان فراینـد تحویل را موفقیت آمیز دانسـت. او همچنین با بررسـی دقیق نشـان داد که شرایط تحویلی که خود پوزیتویست‌ها پیشنهاد می‌کنند در تحویلاتی که انجام داده اند نقض شـده اسـت. از این می‌توان این طور نتیجـه گرفت که تحویل علوم انسـانی به یک علم واحد پروژه‌ای شکست خورده است.

۸-۱-۱۰ علـم دارای روش واحـد و عقلانیـت واحد نیست.

بـا آنچه پیش از این گفته شـده براحتی می دانیم که کوهن در ساختار انقلاب‌های علمی راه عوامل نامعقول را به درون علم گشود و نشان داد رفتار دانشمندان آنقدرها هم که خود ادعا دارند، معقول نیست. و نمی‌توان از روش واحد فراپارادایمی سخن گفت و این یعنی اینکه هرروش مورد اجماع جامعه علمیِ دوره ای دارد که با افول آن کنار گذاشـته شده و اساسـاً کارایی خود را از دست می‌دهد. برای پوزیتویست‌های منطقی علم فرایند و روشی معقول دارد و تخطـی از ایـن روش واحد نامعقول است. این معقولیت بدان معنا است که عوامل غیرمعرفتی و غیرمنطقی در سـیر علم و امکان تبییـن منطقی رشـد علم جایی ندارنـد. در نظـر پوزیتویسـت‌ها راهی که علم رفته است قابل دفاع و تفسیر منطقی است و هرمرحله به حکم خـرد و با نظر افکندن به روش واحد علمی جانشین مرحله بعدی می‌شـود و دانشمندان جز به کشـف حقایق و ماهیات آن و گوش سـپردن به حکـم تجربه و ریاضیات و خصومـت با به ادعای آن‌هـا خرافات و متافیزیک به امر دیگری همت ندارند بر این اساس پوزیتویسـت‌ها مدعی‌اند تازه‌هایی که بدست می‌آورند همه محصول به اصطلاح خردورزی و آزمونگری اسـت. اما در نقطه‌ی مقابل این مدعاهای پوزیتویست‌ها، کوهن و فایرابند معتقد بودند هر نظریه ممکن است ازهر راهی حتی از طریق ضد استقرا بروز کند.

۸-۱-۱۱ در مورد ادعای تحویل علوم انسانی به علم تجربی باید تجدید نظر شود.

همان که توضیح آن در مورد مسـئله تحویل گذشـت این ادعا که علوم انسـانی باید به پـاره‌ای از علوم طبیعی تبدیل شود وابسـته به پارادایمی است که تحول‌گرایی را پذیرفته است از این رو این ادعا کلی نیست. اگر پوزیتویسم در تاریخ‌نـگاری علم، درون‌بین و دلیل‌گـرا بود در عرصه انسان‌شناسی و علوم انسانی سخت بیرون‌گرا و علت‌گرا بود او که می‌کوشید تا هیچ عنصر مخفی را در هیچ علمی نپذیرد تا جایی پیش رفت که نفی طبایع و تصورات غیر محسوس از سوی پوزیتویسـت‌ها به صورت یکی از مفروضات آن‌ها درآمده بود. این بیرون‌بینی پوزیتویسـت‌ها وقتی به علوم انسـانی رسـید آثارو 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 اساسـاً رازی و درونی برای او نشناختن وبه نیت و معنا و باطن و ارزش و عقیده او بی‌اعتنا ماندن و رفتار او را همچون رفتار اشیا بدون مراجعه به درون او و بررسی کردن ازمصادیق این بیرون‌گرایی است. رفتارگرایی و عمل‌گرایـی نتیجه این نوع نگاه اسـت. مطابق رأی پوزیتویست ها روش علوم انسـانی علی‌الاصول با روش علـوم طبیعی حتی در مقام گردآوری یکی دانسـته می‌شـد و به جد تلاش می‌شـد تا ملزومات و شـرایط آن را در هرعلمی فراهم سـازند. در باور ایشان علمی بودن یعنی تحقیق پذیر بودن که در این صورت فقط وقتی می‌توان از علمی بودن شاخه‌ای ازعلوم انسانی سخن گفت که بتـوان مدعیات آن را به

[پیردوئم]

این بیرون‌بینی پوزیتویست‌ها وقتی به علوم انسانی رسید آثارو 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 وبه نیت و معنا و باطن و ارزش و عقیده او بی‌اعتنا ماندن و رفتار او را همچون رفتار اشیا بدون مراجعه به درون او و بررسی کردن ازمصادیق این بیرون‌گرایی است. رفتارگرایی و عمل‌گرایی نتیجه این نوع نگاه است.

از آرزوهای پوزیتویست‌ها این بود که بتوانند همه علوم را به یک علم واحد تحویل کنند. ایشان مثال اعلای علم را فیزیک می‌دیدند و سعی کردند تمام علوم را به پدیده‌های فیزیکی برگردانند. این پروژه فیزیکالیسم نامیده می‌شود. ایشان سعی داشتند جامعه‌شناسی را به روانشناسی و روانشناسی را به بیولوژی و بیولوژی رابه شیمی و شیمی را به فیزیک برگردانند.

محک اصل تحقیق پذیری آزمـود در نقطه مقابل، کوهن معتقد است اساساً درون پارادایم حاکم است که می‌توان از چنین مسـائلی سخن گفت و به هیچ وجه نمی‌توان آن را نسخه‌ای فراگیر دانست.

۸-۱-۱۲ تاریخ نگاری علم بیرونی است.

کوهـن، فایرابند و لاودن از کسـانی هسـتند که پای برخـی از عوامل بیرونـی را به تاریخ علـم بازگردانده‌اند، دیدگاه کوهن از سـوی تجربه‌گرایان کلاسیک وابسته به زمینه نامیده می‌شـد چون عواملی نسبی را درتبیین‌های خـود دخالت داده بـود و از این رو ایشـان متعهدین به تاریخ‌نـگاری بیرونی نامیده می‌شـوند. تمایـز بین تاریخ نگاری درونی و بیرونی علم تمایز بین دلیل و علت اسـت. در یک طرف پوزیتویست‌ها قرار دارند که معتقدند وقایع اتفـاق افتاده در علم را می‌توان به مدد منطق درونی علم و دلایل منطقی توضیـح داد. این منطق ربطی به عوامل بیـرون ازحوزه علم ندارد و فـارق از منطقه جغرافیایی و حوزه زمانی قابل اعمال اسـت. در طـرف دیگر قائلین به تاریخ‌نگاری بیرونی قرار دارند که معتقدند جریان افول و فرودهـا در علم را می‌توان بـه مدد عوامل بیرون از حوزه علم یعنـی علل اجتماعی توضیـح داد. دیوید بلور، باری بارنز، اسـتیون شاپین در دانشـگاه ادینبورا کسانی بودند که با تعریف پروژه‌ای موسوم به «برنامه‌ای قوی» سعی در تبیین تاریخ علم به صورت بیرونی داشتند.

[کارل پاپر]

۸-۲ کوهن و پاپر

مناقشه بین کوهن و پاپر یکی از باریک‌ترین مباحثات را در فضای فلسـفه علم بین سـال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۹۰ بوجود آورده اسـت. دریک طـرف پاپر قرار دارد که هنوز رگه‌های پررنگی از اندیشـه پوزیتویستی در آثار او وجود دارد و در طرف دیگر کوهن که دقیقاً هیچ وجه مشترکی با پوزیتویست‌ها ندارد.

کوهن در مقاله‌ای با نام «منطق کشـف یا روانشناسی پژوهش» که در سال ۱۹۷۰ منتشر شده است به بررسی نقاط افتراق و اشتراک خود با پاپر پرداخته است برخی از دیدگاه‌های او عبارت است از :

۱- بسیاری از ادعاهای پاپر با تحلیل‌های تاریخی جور در نمی‌آید.

۲- پاپـر در مورد اینکه اسـتقراء با تاریـخ علم و رفتار دانشمندان جور در نمی‌آید محق بوده است.

۳- در مورد هر نظریه همیشـه مـوارد ابطال‌گر وجود دارند که دانشـمندان بـا وجود آن‌ها بـه کار خود ادامه می‌دهند. و این با نظر پاپر جور در نمی‌آید.

۴- گزینش هرنظریه برای دانشـمند بسـیار آزادتر از الزامات منطق پاپری صورت می‌گیرد.

از طرف دیگر پاپر در کتاب «اسـطوره‌ی چارچوب» و مقاله مسـتقلی با نام «علم متعـارف و خطرهای آن» که در پاسـخ به کوهن نگاشته اسـت انتقادات خود از کوهن را مطـرح می‌کند، دیدگاه خود را شـرح داده و برخی از ایرادات کوهن را پاسـخ می‌دهد. محورهای اصلی سـخن پاپر در برابر کوهن عبارتند از:

۱- توضیح دادن فعالیت دانشمند در دوران علم عادی بسیار دور از واقعیت‌های علمی است.

۲- هرچند کوهن منطق علمی را ناکارآمد می‌داند ولی آن را بکار می‌برد.

بسیاری از ادعاهای پاپر با تحلیل‌های تاریخی جور در نمی‌آید.

فایرابند اگر چه با کوهن در بسیاری جهات هم‌داستان است؛ ولی در عین حال اوتحلیل کوهن از تاریخ علم را کامل ندانسته و آن را در برخی از موارد دچار کاستی می‌بیند.

۳- اساساً اعتقاد به چارچوب پارادایم که دانشمندان هرعصر درون آن می‌اندیشند امری مهمل است.

۴- مقایسه بین چارچوب‌ها امکان‌پذیر است و تز قیاس ناپذیری کوهن نامعتبر است.

۵- نظریه کوهن جایگاه منطق علم را کم‌رنگ کرده است از این رو دیدگاه او ناصواب است.

۶- رفتار محافظه‌کارانه ی دانشمند درون یک پارادایم یک نوع تعهد به چارچوب است و اساساً در فعالیت علمی مردود می‌باشد.

۸-۳ کوهن و فایرابند

فایرابند اگر چه با کوهن در بسیاری جهات هم‌داستان است؛ ولی در عین حال اوتحلیل کوهن از تاریخ علم را کامل ندانسته و آن را در برخی از موارد دچار کاستی می‌بیند. فایرابند در مقاله «تسلی خاطر متخصصان» است که به نقد رویکرد کوهن و پاپر پرداخته و آن را به دلیل اینکه در دوره علم عادی نوعی محافظه‌کاری به دانشمندان نسبت داده است نامعقول می‌داند. فایرابند در تحلیل‌های تاریخی خود از دو اصل ثبات و تکثر استفاده کرده است تا به مدد آن‌ها اولاً توضیح دهد که تاریخ علم چگونه بدون افتادن در معضلات تلقی ابطال‌گرایانه و اثبات‌گرایانه که روش واحد دارند قابل تبیین است و ثانیاً با تلفیق این دو اصل درکنار هم و اعمال آن‌ها به حوزه روش‌شناسی نشان دهد که هرنوع روش‌شناسی که یکی از این دو به تنهایی را داشته باشد محکوم به شکست است. برای فایرابند اصل ثبات به معنای این است تا می‌توان باید در برابر ابطال و طرد نظریه‌ها مقاومت کرد و از آن‌ها نتایج بیشتری را اخذ کرد و در عین این اصل باید درکنار اصل تکثر قرار گیرد. فایرابند محتوای آن را چنین معرفی می‌کند؛ اصل تکثر: باید به شدت هرچه تمام تر به بسط نظریه‌های رقیب پرداخت هرچند نظریه‌هایی که داریم کاملاً پذیرفته شده و جا افتاده باشند. فایرابند معتقد است که پاپر و کوهن در تبیین‌های خود از تاریخ علم به یکی از این دو اصل بی‌توجهی کرده‌اند. کوهن به اصل تکثر پایبند نبوده و پاپر به اصل ثبات. لذا از این جهت تبیینی که در آن دانشمند در دوران علم عادی سعی در پایبندی به پارادایم و محافظت از آن را دارد با اصل تکثر و کثرت‌گرایی جور در نمی آید و نامعقول است.

[فایرابند]

از سوی دیگر قیاس‌ناپذیری کوهن و فایرابند نیز تفاوت‌هایی دارند که بد نیست به آن‌ها اشاره شود.

۱- اساس در قیاس‌ناپذیری فایرابند مسئله معنا است اما قیاس ناپذیری کوهن جنبه‌های دیگری نیز دارد.

۲- نقطه آغاز کوهن توضیح فراگرد تحولات علمی است ولی فایرابند در نقد مسئله تحویل، قیاس‌ناپذیری را طرح کرده است.

۳- نگرش کوهن کل‌گرایانه است اما در فایرابند موضعی است.

۴- فایرابند دوره علم عادی درنظر کوهن را که در آن دانشمند به نوعی محافظه‌کاری ملتزم است بر نمی‌تابد.

۵- برای کوهن و فایرابند تلقی متفاوت از قیاس‌ناپذیری در پرتو تلقی متفاوت آن‌ها از پیشرفت معنادار می‌شود. برای کوهن پیشرفت علمی یعنی غلبه بیشتر بر ناهنجارهای درون پارادایم ولی برای فایرابند پیشرفت علمی یعنی بسط نظریه‌های رقیب و گرفتن بیشترین نتیجه از هر نظریه.

مطابق رأی پوزیتویست ها روش علوم انسانی علی‌الاصول با روش علوم طبیعی حتی در مقام گردآوری یکی دانسته می‌شد و به جد تلاش می‌شد تا ملزومات و شرایط آن را در هرعلمی فراهم سازند. در باور ایشان علمی بودن یعنی تحقیق پذیر بودن که در این صورت فقط وقتی می‌توان از علمی بودن شاخه‌ای ازعلوم انسانی سخن گفت که بتوان مدعیات آن را به محک اصل تحقیق پذیری آزمود در نقطه مقابل، کوهن معتقد است اساساً درون پارادایم حاکم است که می‌توان از چنین مسائلی سخن گفت و به هیچ وجه نمی‌توان آن را نسخه‌ای فراگیر دانست.

این ادعا که علوم انسانی باید به پاره‌ای از علوم طبیعی تبدیل شود وابسته به پارادایمی است که تحول‌گرایی را پذیرفته است از این رو این ادعا کلی نیست.

[لاکتوش]

نظریه‌ها را به روانشناسان و مورخان علم واگذار کرد.

۵- برای لاکاتوش مسئله مهم در فلسفه علم تعیین معیارهایی است که نظریه‌ها با وجود آن‌ها علمی تلقی می‌شوند. اما در نظریه کوهن به این مسئله توجه درستی نشده است.

۶- هرچند دو نظریه از نظر روانی دو دید مختلف به ما می‌دهند ولی به لحاظ منطقی قابل مقایسه هستند. از این رو قیاس ناپذیری کوهن بی‌معنا است.

۹- تأثیر کوهن بر سایر حوزه‌های معرفتی

شاید بتوان تأثیر شگرف کوهن در حوزه‌های مختلف علوم را مرهون پوزیتویست‌ها دانست. دلیل این امر این است که نفوذ پوزیتویست‌ها چنان درارکان تمام علوم وسیع بود که نقد بنیان‌کن آن نیز به شدت فراگیر شد و هرجا که اندیشه‌های ایشان محفلی یافته بود با انتقادات بنیان‌کن کوهن روبرو گردیده و نفوذشان کم و کم‌تر گردیده بود.

اندیشه‌های کوهن به شدت در علوم مختلف بکار گرفته شد و حاکمیت بدون هماورد روش‌های "علمی"ای که مثال اعلای آن در فیزیک تجلی یافته بود، به سرعت رنگ باخت و اندیشیدن به گونه‌هایی دیگر در مورد مقوله‌های علمی دیگر مذموم و مطرود شمرده نمی‌شد. اگر پژوهشگران علوم انسانی از داشتن روش‌های غیر ریاضی و نادقیق خود همواره شرمنده بودند و تلاش می‌کردند تا بوسیله علوم دقیق‌تری مانند آمار، ریاضیات، فیزیولوژی، آزمایش‌های فیزیکی و نهایتاً مشاهده صرف به علوم دقیقه نزدیک‌تر شوند، اما بعد از دهه شصت و هفتاد قرن بیستم بوسیله فعالیت کوهن و فایرابند دیگر چنین دیدگاهی کمتر محل اعتنا بود.

به زعم برخی از صاحب‌نظران، تأثیرگذاری کوهن در بیرون از حوزه تخصصی فلسفه علم بسیار بیشتر از خود فلسفه علم بوده است. از میان اندیشه‌های کوهن مفهوم پارادایم بسیار بکار گرفته شد. این تأثیرگذاری بویژه در عرصه اجتماعی، چشمگیر بوده است. نظریات کتاب کوهن توجه بسیاری از کسان را در رشته‌های گوناگون به خود جلب کرد. برای مثال سیرل(۱۹۷۲) در زبانشناسی، استنفیلد(۱۹۷۴) در اقتصاد و هولینگر(۱۹۸۰) در تاریخ به بسط و گسترش نظریه‌های کوهن پرداختند. در ۱۹۷۰ رابرت فریدرکس نخستین کتاب مهم در حوزه جامعه‌شناسی بر پایه چشم‌انداز کوهن را با عنوان «جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» منتشر کرد و از این پس رشته‌ای از آثار بر پایه‌ی این چشم‌انداز به چاپ رسید. که از آن جمله‌اند: اکبرگ و هیل ۱۹۷۹، گرایسمن ۱۹۸۶، ریترز ۱۹۷۵ و اسنیتسک و دیگران ۱۹۷۹. جامعه‌شناسانی که آرا کوهن را به کار گرفته‌اند عموما کوشیده‌اند تا آن را به مثابه یک فرا نظریه در مورد حوزه جامعه‌شناسی بکار گیرند. در مورد روانشناسی نیز می‌توان موارد مشابهی یافت.

۱۰- کتابشناسی کوهن

مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اثر کوهن همان کتاب ساختار انقلاب‌های علمی است. اما او تعدادی کتاب و

گزینش هرنظریه برای دانشمند بسیار آزادتر از الزامات منطق پاپری صورت می‌گیرد.

دریک طرف پاپر قرار دارد که هنوز رگه‌های پررنگی از اندیشه پوزیتویستی در آثار او وجود دارد و در طرف دیگر کوهن که دقیقاً هیچ وجه مشترکی با پوزیتویست‌ها ندارد.

تعداد بیشماری مقاله نیز دارد؛ که این مقالات عموماً در شرح و بسط ایده‌های اساسی، پیامدها و نتایج کتاب ساختار نوشته شده است. کتاب انقلاب کپرنیکی که قبل از بقیه نگاشته شده است تمهید و مقدمه‌ای بر کتاب ساختار است. در این کتاب کوهن شیوه‌ی تاریخ‌نگاری خود را که تحت تأثیر کویره کسب کرده بروز داده است. کتاب‌های او به ترتیب سال انتشار عبارتند از:

۱- انقلاب کوپرنیکی: ستاره‌شناسی سیاره‌ای در درون توسعه اندیشه غربی،۱۹۵۷.

۲- ساختار انقلاب‌های علمی،۱۹۶۲/۱۹۷۰.

۳- اصطکاک اساسی، مطالعاتی منتخب در سنت و تحول علمی، ۱۹۷۷.

۴- نظریه جسم سیاه و ناپیوستگی کوانتمی، ۱۹۷۸.

۵- خیابان پیش از ساختمان، ۲۰۰۰. (کتاب اخیر چهار سال پس از مرگ کوهن به ویراستاری جیمز کانت و جان هاگلند منتشر شده است.)

برخی از مقالات مهم کوهن به ترتیب سال انتشار عبارتند از: ۱- اصطکاک اساسی: سنت و خلاقیت در پژوهش‌های علمی، ۱۹۵۹. ۲- عملکرد جزم‌اندیشی در پژوهش‌های علمی، ۱۹۶۳. ۳- منطق کشف یا روانشناسی پژوهش، ۱۹۷۰. ۴- پاسخ به منتقدان،۱۹۷۰. ۵- بازنگری در پارادایم‌ها، ۱۹۷۴. ۶- تحول نظریه به مثابه تحول ساختار، ۱۹۷۶. ۷- ارتباط تاریخ و فلسفه علم، ۱۹۷۷. ۸ ۱۹۷۷. ۹- استعاره در علم، ۱۹۷۹. ۱۰- تامل و نابخردی: فلسفه و تاریخ علم، ۱۹۸۰. ۱۱- قیاس‌پذیری، سنجش‌پذیری، ارتباط پذیری، ۱۹۸۳. ۱۲- معقولیت و انتخاب نظریه، ۱۹۸۳. ۱۳- انقلاب علمی چیست؟، ۱۹۸۳. ۱۴- علوم طبیعی و علوم انسانی، ۱۹۹۱. ۱۵- مشاجرات به رغم فلسفه علم تاریخ‌گرا، ۱۹۹۳.

۱۱-نقد کوهن

جنبه‌هایی که عموماً مورد توجه ناقدان کوهن بوده است قیاس‌ناپذیری، نسبی‌گرایی و نقد فراگرد حرکت تاریخی علم نزد او می‌باشد. از این رو ما نیز فقط به این جنبه‌ها پرداخته و از پرداختن به سایر جنبه‌های فنی تر چشم‌پوشی می‌کنیم.

۱۱-۱ نقد نسبی گرایی

هاوارد سنکی در کتاب "معقولیت، نسبی‌گرایی و قیاس‌ناپذیری" به بررسی، پالایش و تنقیح پنج دیدگاه متفاوت از نسبی گرایی شناختی پرداخته است. او این پنج دیدگاه را مورد نقد قرار داده، نارسایی‌ها و کاستی‌های آنها را نشان داده است. در این بین، و از آنجا که یکی از پیامدهای مهم دستگاه فکری کوهن نسبی گرایی است نقد سنکی نتیجتاً نقد برخی وجوه آراء کوهن نیز هست چه اینکه سنکی در موارد متعدد در اشاره به نظرات کوهن تصریح دارد. سنکی درابتدا یادآور می‌شود که اگر چه نسبی‌گرایی در گذشته اندیشه‌ای مذموم شمرده می‌شده است؛ امروزه بسیاری از فلاسفه به طور اعم و فلاسفه‌ی علم به طور اخص از آن جانبداری می‌کنند. فلسفه علم بعد از دهه شصت قرن بیستم دوره‌ی نسبی‌گرایی خود را آغاز کرده است و فعالیت‌ها و آثار کوهن و فایرابند در ایجاد این موج نقش اساسی دارد. ازاین‌رو برای بسیاری از فیلسوفان علم انکار معیارهای عینی برای ارزیابی نظریه‌های علمی به امری رایج تبدیل شده است.

برای فلسفه‌ی علم معقول‌گرا، نسبی‌گرایی تهدیدی جدی برای تمام باورهای معقول ساخته شده، در طی قرون متمادی است. و دقیقاً به همین دلیل نسبی‌گرایی دشمن شماره یک معقول‌گرایی است.

۱۱-۱-۱ نسبی‌گرایی در معقولیت

نسبی‌گرایی در معقولیت به این معنا است که پذیرش یک روش واحد یا یک سری روشهای مشخص برای یک حوزه معرفتی امری نادرست است و چنین روشها و قواعدی را اساساً نمی‌توان یافت. شواهد و دلایل عمده این نوع نگرش در علم بوسیله کارهای فایرابند با انکار روش در کتاب "علیه روش" و در کوهن با تز قیاس‌ناپذیری روش‌شناختی در "ساختار انقلاب‌های علمی" ارائه شده است.

از نظر این دو این باور که علم زیر سیطره‌ی یک روش واحد و پایدار قرار دارد باید طرد شود. فایرابند در رد روش، مثالهای فراوانی از تاریخ علم ارائه داده است و کوهن معیارهای روش‌شناختی را به معیارهای چارچوب بزرگتری به نام پارادایم حواله داده است. برای پارادایم‌ها نمی‌توان بخش مشترکی پیدا کرد و ازاین‌رو

برای کوهن پیشرفت علمی یعنی غلبه بیشتر بر ناهنجارهای درون پارادایم ولی برای فایرابند پیشرفت علمی یعنی بسط نظریه‌های رقیب و گرفتن بیشترین نتیجه از هر نظریه.

آنهـا قیاس‌ناپذیرنـد. انـکار وجـود روش و قواعد علمی تثبیت‌شـده، نسبی‌گرایی در معقولیت علمی نام دارد. اما نسـبی‌گرایی در معقولیت علمی دچار ناسـازگاری است. تنوع گسـترده‌ی معیارها و موازین روش‌شناختی، کوهن و فایرابنـد را در تحلیل تاریخ علم به سـمت انکار وجود روش‌های تثبیت‌شـده و واحد کشانده است. یعنی آنها با توجه به تاریخ علم و مشـاهده گوناگونی در معیارها سعی کرده‌اند تا این گوناگونی را از طریق انکار روش حل کنند. این امر منجر به بروز این مسـئله شده است که باورهای معقـول را وابسـته به زمینه‌ی نظری یـا تاریخی و امری نسـبی بدانند. وابستگی به زمینه به این معنا است که هر امـر معقول را باید فقط با توجه به معیارهای زمینه‌ی آن وارسـی و ارزیابی کرد. و هیچ معیار عام و فارق از زمینه وجود ندارد. با این توضیح مختصر مشـخص می‌شود که تنوع معیارها و موازین روش‌شناختی سنگ بنای نسبیت در معقولیت علمی است.

اما پاسخ این طرز تلقی این است که بین مشاهده تنوع در معیارهـای وابسـته به زمینه و نسـبیت در معقولیت شـکافی پرنشـدنی وجود دارد. یعنی نمی‌تـوان از وجود معیارهای متنوع به سـمت نسبیت در معقولیت استدلال کرد چراکه برای نسـبیت در معقولیت لازم است معیارها متنوع باشند، اما این امر کافی نیست. تنوع در معیارها با توجه به تاریخ علم امری توصیفی است که نمی‌توان از آن امری هنجاری یعنی نسبیت در معقولیت را نتیجه گرفت. معقولیت باورهای ما نوعی ارزیابی هنجارین اسـت که از امـری توصیفی که صرف بودن تنوع در معیارها و موازین تاریخ علم اسـت، قابل اسـتنتاج نیسـت. به عبارت دیگر برای حصول نسبیت در معقولیت علمی تنها نمی‌توان به تنوع معیارها و موازین روش‌شناختی بسنده کرد.

همچنین حتـی اگر بتوانیم چنین اسـتنتاجی (یعنی اسـتدلال از تنوع در معیار به سمت نسبیت در معقولیت علمی) را سـامان بدهیم باز نسـبیت در باورها و پذیرش زمینه‌ای بودن موازین و معیارها این نتیجه را در بر خواهد داشت که تمام باورها، هر چه که می‌خواهد باشد، معقول از آب درآید. چرا که همیشـه می‌توان زمینه‌ای یافت که معیارهایـی در آن وجود دارد که آن معیارها می‌تواند هر بـاوری را تأیید کند و آن را معقول سـازد و این به معنی انهدام اصول حاکم بر تفکر معقول به طور عام نیست.

۱۱-۱-۲ نسبی گرایی در صدق

شـق دیگر نسـبی‌گرایی که می‌توان در مورد آن بحث کـرده و آن را تا حـدودی به فایرابند و تا حد بیشـتری به کوهن نسـبت داد؛ نسـبی‌گرایی در صدق اسـت. در نسبی‌گرایی در معقولیت علمی ما معقول بودن و نامعقول بـودن را به معیارهـا و موازین در زمینه‌هـای تاریخی یا نظری وابسـته می‌دانیم. اما نسبی‌گرایی در صدق به این معنا اسـت که صدق یک گزاره بستگی به زمینه آن دارد و نمی‌تـوان به طور عام و فـارق از زمینه در مورد صدق سخن گفت.

در ابتدا باید پرسـید که گزاره‌هایی که نسبی‌گرایی در صدق را بیان می‌کنند به چه شـکل باید تفسـیر شـوند نسـبی یا مطلق. در هر دو صورت یعنی چه آنها را نسبی بدانیـم یا مطلق دچار ناسـازگاری خواهیـم بود. با توجه بـه این توضیح نسـبی‌گرایی در صدق امری خودشـکن خواهد بود که وضعیتی به مراتب بدتر از نسـبی‌گرایی در معقولیت خواهد داشت.

با این وضعیت اسف‌بار نسبی‌گرایی در صدق، باید گفت که موضوع تحول نظریه‌های علمی درآثار کوهن و فایرابند طوری مطرح شده که می‌توان آن را نوعی نسبی‌گرایی در صدق دانسـت. این اندیشه که نظریه‌های علمی به دلایل معناشناختی قیاس‌ناپذیر هسـتند نوعی نسبی‌گرایی در صدق اسـت؛ چراکه حصول صدق برای یک نظریه علمی مبتنـی به زمینـه‌ی آن نظریه خواهد بـود و ما نخواهیم توانسـت در مورد درستی و نادرسـتی یک گزاره فارق از نظریه یا پارادایم حاکم بر آن بحث کنیم. اما مطلق‌گرایان در مورد صدق، این موضوع را چگونه حل کرده‌اند؟ آنها یا سعی کرده‌اند بوسیله ارتباط صدق با واقعیت این موضوع را حل کنند و یا با توجه به یکسان بودن مفاهیم، راهی به سـمت عدم نسبیت بگشایند. در مورد این دو موضوع که ارتباط بسـیار جالبی با واقع‌گرایی علمی دارند نیز در سه روایت باقی‌مانده از نسبی‌گرایی بحث می‌کنیم.

۱۱-۱-۳نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی

از تلفیق نسـبی‌گرایی در معقولیت و نسـبی‌گرایی در صدق موضع نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی شکل می‌گیرد. ایرادات این دو دیدگاه در دو بخش قبل توضیح داده شد.

جنبه‌هایی که عموماً مورد توجه ناقدان کوهن بوده است قیاس‌ناپذیری، نسبی‌گرایی و نقد فراگرد حرکت تاریخی علم نزد او می‌باشد.

در عین حال از تحلیل ما در موردکوهن و فایرابند این طور بر می‌آید که کوهن و فایرابند گرفتار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی هستند. پس می‌توان تمام ایراداتی را که در مورد نسبی‌گرایی در معقولیت و نسبی‌گرایی در صدق گفته شده در مورد نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی نیز بیان کرد.

اما سؤال جالبی که ما را به سمت بررسی روایت‌های دیگری از نسبی‌گرایی در آثار کوهن و بویژه فایرابند می‌کشاند این است که کوهن و فایرابند چگونه مسئله نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را توجیه کرده‌اند. در اینجا با دو موضع روبرو خواهیم شد. برای اینکه بتوانیم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را توجیه کنیم دو راه پیش روی ماست. اول آنکه واقعیت را وابسته به نظریه‌ها بدانیم و دوم واقعیت مستقل از ذهن را بپذیریم ولی مفاهیم و مقوله‌های ذهن را وابسته به نظریه‌ها در نظر بگیریم. کوهن سعی کرده است با مفهوم پارادایم به راه اول و فایرابند با طرح چارچوبهای مفهومی در قیاس‌ناپذیری معنایی به راه دوم برود.

۱۱-۱-۴ نسبی‌دانستن واقعیت

نسبی‌دانستن واقعیت وقتی بروز می‌کند که ما واقعیت را بسته به دیدگاههای مختلف نسبی بدانیم. این نوع نگرش در کوهن بسیار پررنگ‌تر از فایرابند وجود دارد. به باور کوهن دانشمندان در پارادایم‌های متفاوت جهان را به شکل‌های مختلف می‌بینند. و این یعنی اینکه نمی‌توان گفت کدام یک از آنها واقعیت حقیقی است. برای فایرابند جهان واقعی وجود دارد و واقعیت ساخته‌ی نظرات ما نیست.

۱۱-۱-۵ نسبی‌گرایی مفهومی

در نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی گفتیم که یکی از راههای حفظ واقعیت مستقل از ذهن گفتن این امر است که واقعیت یکی است اما مفاهیم و مقوله‌های آن وابسته به اذهان و شاکله‌های ذهنی است. شاکله‌های ذهنی چارچوبهای ذهنی است که جهان را به واقعیت تبدیل می‌کند. مشکل اساسی نسبی‌گرایی مفهومی این است که قضاوت و بیان اینکه کدام یک از شاکله‌های مفهومی با واقعیت منطبق است غیرممکن است. قضاوت بین نظریه‌ها برای معقول‌گرایان دارای معیارهای مشخص و ضابطه‌های مدون و معلوم است. ازاین‌رو نسبی‌گرایی مفهومی نامعقول می‌نماید. به نظر می‌رسد نظرات فایرابند دچار معضل نسبی‌گرایی مفهومی است. برای فایرابند جهان واقعی خارج از ذهن موجود است؛ ولی این چارچوبهای ذهنی ما است که به آن معنا می‌دهد. ازاین‌رو فایرابند باید به این سؤال پاسخ دهد که تجربه در تعیین و ارزیابی نظریه‌ها چه نقشی دارد، چه اینکه اگر چارچوبهای مفهومی معنا را مشخص کنند دیگر کار به داوری بین نظریه‌ها در مورد اینکه کدام یک از آنها درست هستند، نخواهد رسید. در این صورت اساساً تجربه‌گرایی بی‌معنا خواهد بود. در این مورد به نظریه فلوژیستون اشاره می‌کنیم و این سؤال را پیش می‌کشیم که اگر نمی‌توان بیرون از چارچوبهای مفهومی در مورد درستی و نادرستی یا واقعی و عدم واقعی بودن چیزی قضاوت کرد، در این صورت چطور قائلین به دو دیدگاه متفاوت مسئله فلوژیستون که مسئله در مورد تبیین سوختن و زنگ زدن اشیا در شیمی می‌باشد، را فیصله داده‌اند.

۱۱-۲ نقد قیاس‌ناپذیری

هر سه نوع قیاس‌ناپذیری به شدت مورد انتقاد فلاسفه علم قرار گرفته است. در مورد قیاس‌ناپذیری معناشناختی، کریپکی و پاتنم دیدگاهی را مطرح کردند، که به "نظریه علمی ارجاع" مشهور شد. به عقیده آنها، اگرچه معنای واژگان علمی، مانند جرم یا الکترون، در نظریه‌های علمی مختلف تغییر می‌کند، اما

از تحلیل ما در موردکوهن و فایرابند این طور بر می‌آید که کوهن و فایرابند گرفتار نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی هستند.

بر کوهن خرده گرفته‌اند که مشخص نکرده است که چه هنگامی یک تغییر، «انقلاب» به شمار می‌آید و چه وقت به شمار نمی‌آید. وانگهی، به طور قاطع نمی‌توانیم علم عادی و هنجاری را از علم انقلابی متمایز کنیم.

[توماس کوهن]

مهم این است که این واژگان به اشیای واحدی در جهان اشـاره می‌کنند. به عبارت دیگر توانایی ارجاعی آنها برای ما مهم اسـت و نـه معنای آنها. در مـورد قیاس‌ناپذیری روش‌شـناختی، برخی فلاسـفه علم معتقدند که اگر چه روش علمـی در پارادایم‌هـای مختلـف متفاوت اسـت، اما روش‌شناسـی علمـی واحدی وجـود دارد که تمامی دانشمندان باید از آن پیروی کنند و ما نباید به هر جامعه علمـی اجازه دهیم که روش علمی خاص خود را داشـته باشـد. در مورد قیاس‌ناپذیری مشاهده‌ای نیز بسیاری از فلاسفه علم و متخصصان علوم شناختی تز نظریه‌باربودن مشاهده را نمی‌پذیرند. آنها معتقدند که دانش پس‌زمینه دانشمندان بر چیزی که می‌بینند، بی‌تأثیر است. مباحثات در مورد هر سه نوع قیاس‌ناپذیری کماکان ادامه دارد.

۱۱-۳ انتقادات از اندیشه‌های اساسی کوهن در مورد فرآیند تاریخی علم

۱۱-۳-۱ انتقادهای وارد بر علم عادی

مفهوم پارادایم ازدیدگاه منتقدان وی مبهم و چند پهلو است؛ برای نمونه، مارگارت‌مسترین به بیست‌ویک معنای گوناگـون پارادایم در کتاب "سـاختار انقلاب‌های علمی کوهن" اشاره می‌کند. توصیف کوهن از خصلت سلطه‌جو و اقتدارگرای علم عادی با انتقادهای فراوانی روبه‌رو شده اسـت. فایرابند، برخلاف کوهن، معتقد اسـت پارادایم‌ها منحصر به‌فرد و بی‌رقیب نیستند، بلکه در هر زمانی برای یـک پارادایم چندین جایگزین جـدی وجود دارد و علم عادی بیـش از آنچه کوهن گمان می‌بـرد، متنوع و ناقد خود است.

۱۱-۳-۲ انتقاداهـای وارد بـر مفهـوم انقلاب‌هـای علمی

بر کوهن خرده گرفته‌اند که مشـخص نکرده است که چه هنگامی یک تغییر، «انقلاب» به شـمار می‌آید و چه وقت به شـمار نمی‌آید. وانگهی، به طور قاطع نمی‌توانیم علم عـادی و هنجـاری را از علم انقلابـی متمایز کنیم. تولمین می‌گوید علم بیشتر دستخوش تغییرات کوچک و متعدد یا به اصطلاح دستخوش انقلاب‌های کوچک است؛ اما چنین تغییـرات و انقلاب‌هایی نه در طبقه علم عادی می‌گنجـد و نـه در طبقه علم انقلابی مـورد نظر کوهن. رقابت میان دیدگاه‌هـای رقیب صرفا هنگام بحران‌ها رخ نمی‌دهـد، بلکه تقریبـاً همواره در جریان اسـت. در حد فاصل علم عادی و علم غیر عادی مراتب متعددی اسـت که تفاوتشان کمّی است، نه کیفی. در جریان یک انقلاب ممکن اسـت پیشفرض‌ها، ابزارها و داده‌ها تغییر کنند اما هرگـز یک گسسـت کامل صورت نمی‌گیرد. پیوسـتگی میـان مراتب گوناگون در طول یک انقلاب علمی بسـیار بیشتر از آن است که کوهن می‌پندارد.

۱۱-۳-۳ انتقادهـای وارد بـر تابـع پارادایـم بودن مشاهدات

حتی اگر یک پارادایم جدید از راه برسد و نظریه‌ها را به سوی مسائل و متغیرهای جدید جلب کند، باز هم داده‌ها و مشـاهدات پیشـین یکسـره کنار گذاشـته نمی‌شوند. دادلی‌شـپر تأکیـد می‌کند کـه مجموعـه‌ای از واژگان مشـترک میان هردو پارادایـم متوالی وجود دارد، و گرنه امـکان هر گونه ارتباط و تبادل نظر منتفی خواهد شـد. اگر دو پارادایم کلاً قیاس‌ناپذیر باشـند، دیگر ناسازگاری آنها معنایی نـدارد. دوپارادایم در صورتی رقیب همدیگر به شـمار می‌آیند که دسـت کـم یک پدیده مشـترک داشـته باشند و واژگان مشـترکی درتوصیف این موضوع مشـترک بـه کار برند. پارادایم توجه را به مشـاهدات و متغیرهای جدید جلب می‌کند و در برابر مشاهدات خلاف و پادنمونه‌ها مقاومت می‌ورزد؛ اما نمی‌توانیم مشاهدات و داده‌های ناسازگار متعدد را نادیده انگاریم، و گرنه خصلت آزمون‌پذیری تجربی علم از میان می‌رود.

۱۱-۳-۴ انتقادهـای وارد بـر تابـع پارادایـم بودن معیارها

اگـر مشـاهدات و معیارهـا تابـع پارادایـم باشـند و معیارهای درجه دوم و فراپارادایمی در دسـت نباشـند، در ایـن صورت گزینش یکـی از پارادایم‌های رقیب هیچ مبنای منطقی و معقولی نخواهد داشـت و هر پارادایمی معیارهای خود را دارد و بر اسـاس آن انتخاب می‌شـود. بنابرایـن، اسـتدلال‌های مؤید یـک پارادایـم، دوری و گزینـش پارادایم‌هـا امری دلبخواهـی و ذهنی می‌گردد و بـه جـای اینکـه موضوعی منطقـی و عقلانی باشـد، روانشـناختی و جامعه‌شناختی خواهد بود. این مهمترین نقد منتقدان اسـت و بر اساس همین نقد است که کوهن را به نسـبیت‌گرایی و ذهنی‌گرایی و نفی عقلانیت متهم می‌کنند. کوهن چنان از سـلطه جزم‌های غیرقابل نقد بر علـم عادی و از کیش و تغییر کیش سـخن می‌گوید که نمی‌تواند معیار مشخصی برای انتخاب یک پارادایم عرضه کند. به همین سـبب است که منتقدان کوهن می‌گویند که او عینیت و عقلانیت حرفه علمی را به خطر می‌اندازد.

۱۲-رهیافت نو

درپایـان تأکیـد می‌کنـم، اعتقاد راسـخ دارم که گره اندیشـه‌ورزی در مـورد علم و معرفـت جز به مدد اسـتمداد از آموزه‌هـای وحیانـی حـل نخواهد شـد ازاین‌رو بررسـی دیدگاههایی از سـنخ کوهن و نقل نظـرات مخالفین وی این نکته را بیـش از پیش پر رنگ می‌کنـد که تشـت آرا و اقوال در اردوگاه اندیشـه‌ورزان بشـر بنیـاد چقدر پرشـمار اسـت و این چندگانگی تا حدی اسـت کـه می‌توان ادعا کرد بشـر به مدد فکـر منقطع از وحی خود نتوانسته است تکلیف خویش را با مقوله‌هـای مهمی مانند علم و عقل مشـخص سازد. اگر چه باید با طـرح و نقد دیدگاههای مختلـف راه را بـر ارائه افقهای جدید در ساحت شـناخت در علم و بالطبع علوم انسانی جدید گشود. لکن باید مبنا را بر مدد گرفتن از آموزه‌های وحیانـی مکتـب متعالی اهل بیت که به حق راهگشـای معضلات و گره‌های فروبسته بشری است، قرار داد.

مذهب تشـیع به عنوان یک نظام اندیشـه‌ای مستقل در مورد تمـام جنبه‌های معرفتی و غیر معرفتی انسـان صاحب رأی و نظر اسـت. ازاین‌رو باید کوشـید تا نحوی تئوری معرفت و علم‌شناسـی برخاسته از آموزه‌های قرآن و اهل بیت(ع) توسـط متفکران مسـلمان سامان یابد که دارای اصـول و مبانـی و مؤلفه‌ها و روش‌شناسـی خاص خود[مبتنی بر معارف قدسـی تشـیع] باشد و باید دقت کـرد که در تدوین این تئوری، پیش‌داوری‌های فلسـفی و عرفانـی [خدای ناکرده] محققان را در فهم معارف ناب دینی دچار لغزش نکند. یقیناً انجام چنین پروژه‌ای یگانه راه دسـت‌یافتن به افق‌ها و معیارهای صحیح در راستای درک درست و حقیقی جهان می‌باشد.

مذهب تشیع به عنوان یک نظام اندیشه‌ای مستقل در مورد تمام جنبه‌های معرفتی و غیر معرفتی انسان صاحب رأی و نظر است. ازاین‌رو باید کوشید تا نحوی تئوری معرفت و علم‌شناسی برخاسته از آموزه‌های قرآن و اهل بیت(ع) توسط متفکران مسلمان سامان یابد که دارای اصول و مبانی و مؤلفه‌ها و روش‌شناسی خاص خود[مبتنی بر معارف قدسی تشیع] باشد و باید دقت کرد که در تدوین این تئوری، پیش‌داوری‌های فلسفی و عرفانی [خدای ناکرده] محققان را در فهم معارف ناب دینی دچار لغزش نکند. یقیناً انجام چنین پروژه‌ای یگانه راه دست‌یافتن به افق‌ها و معیارهای صحیح در راستای درک درست و حقیقی جهان می‌باشد.

۱۳- فهرست آثار کوهن

۱۳-۱ کتابها:

[توماس کوهن]

- ۱۹۵۷، The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- ۱۹۷۰/۱۹۶۲a ، The Structure of Scientific Revolution، Chicago: University of Chicago Press (۲ ،۱۹۷۰nd edition، with postscript).
- ۱۹۷۷a، The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change، Chicago: University of Chicago Press.
- ۱۹۷۸، Black-Body

Press: ۳۹- ۳۲۰.

■ ۱۹۷۹، "Metaphor in Science" ، in Metaphor and Thought، edited by A. Ortony Cambridge: Cambridge University Press: ۱۹-۴۰۹.

■ ۱۹۸۰، "The Halt and the Blind: Philosophy and history of science"، (review of Howson Method and Appraisal in the Physical Sciences، Cambridge: Cambridge University Press) British Journal for the Philosophy of science ۹۲-۱۸۱ :۳۱.

■ ۱۹۸۳a، "commensurability، Comparability، Communicability"، PSA ۱۹۸: Proceedings of the ۱۹۸۲ Biennial Meeting of the Philosophy of science Association، edited by P.Asquith. and T. Nickles، East Lansing: Philosophy of Science Association:۸۸-۶۶۹.

■ ۱۹۸۳b، "Rationality and Therory Choice" ، Journal of Philosophy ۷۰-۵۶۳ :۸۰.

■۱۹۸۷، "What are scientific Revolution?"، in The Probabilistic Revolution edited by L. Kruger، L.Daston، and M. Heidelberger، Cambridge: Cambridge University Press: ۲۲-۷.

■۱۹۹۰، "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation"، in Scientific Theories edited by C. Savage، Minnesota Studies in philosophy of Science ۱۴، minneapolis، University of Minnesota Press: ۳۱۸-۲۹۸.

■ ۱۹۹۱a، "The Road since structure"، PSA ۱۹۹۰. Proceedings of the ۱۹۹۰ Biennial Meeting of the Philosophy of science Association vol.۲، edited by A.Fine، M. Forbes، and L. Wessels. East Lansing: philosophy of science Association: ۱۳-۳.

■ ۱۹۹۱b، "The Natural and the Humman Science"، in The interpretative Turn: Philosophy، Science، Culture، edited by D. Hiley، J.Bohman، and R. Shusterman، Ithaca: Cor-

Theory and the Quantum Discontinuity، Oxford: Clarendon Press(۲nd edition، Chicago: University of Chicago Press).

■ ۲۰۰۰، The Road Since Structure، edited by James Conant and John Haugeland. Chicago: University of Chicago Press.

۱۳-۲ مقالات:

■ ۱۹۵۹، "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research" ، in The Third(۱۹۵۹) University of Utah Research Conference on the identification of scientific Talent edited by C. Taylor ، Salt Lake City: University of Utah Press: ۷۴-۱۶۲.

■ ۱۹۶۳، "The Function of Dogma in Scientific Research" ، in Scientific Change، edited by A. Crombie (London: Heinemann: -۳۴۷ ۶۹).

■ ۱۹۷۰b، "Logic of Discovery or Pcychology of Research?" ، in Criticism and the Growth of Knowledge، edited by I. Lakatos and A. Musgrave، London: Cambridge University Press: ۲۳-۱.

■ ۱۹۷۰c، "Reflection on my Critics"، in Criticism and the Growth of Knowledge، edited by I. Lakatos and A. Musgrave، London: Cambridge University Press: ۷۸-۲۳۱.

■ ۱۹۷۴، "Second Thoughts on Paradigms" ، in The Structure of Scientific Theories edited by F. Suppe، Urbana: University of Illinois Press: ۸۲-۴۵۹.

■۱۹۷۶، "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism" Erkenntnis ۱۹۹-۱۷۹ :۱۰.

■ ۱۹۷۷b، "The Relations between the History and the Philosophy of Science"، in his The Essential Tension، Chicago: University of Chicago Press: ۲۰-۳.

■ ۱۹۷۷c، "Objectivity، Value judgment، and Theory choice"، in hisThe Essential Tension، Chicago: University of Chicago

nell University Press: ۲۴-۱۷.

■ ۱۹۹۲، "The Trouble with the Historical Philosophy of Science"، Robert and Maurine Rothschild Distinguished Lecture، ۱۹ November ۱۹۹۱، An Occasional publication of the Department of the History of Science، Cambridge mass: Harvard University Press.

■ ۱۹۹۳، "Afterwords" in World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science، edited by P.Horwich، Cambridge Mass: MIT Press: ۴۱-۳۱۱.

۱۴- منابع

-Sanky، H.، Rationality، Relativism and Incommensurability (Aldershot : Ashgate، ۱۹۹۷).

- Newton-Smith، W.H.، The Rationality of Science(London: Routledge and Kegan Paul، ۱۹۸۱).

- بخشی‌زاده، امیر مهدی(۱۳۸۶)، «نقش کویره در تاریخ علم»، در ایران، شماره ۳۶۹۴، یک مرداد ۱۳۸۶، صفحه ۱۰.

- بـرت، ادویـن آرتـور(۱۹۲۵)، مبانـی مابعدالطبیعـه علـم نوین، ترجمـه عبدالکریم‌سـروش، تهران، انتشـارات علمی‌فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.

- پاپـر، کارل‌ریمونـد، «علم متعـارف و خطرهای آن»، ترجمه غلامرضا نظریان، در ذهن، شماره ۱۸، تابستان۱۳۸۳ ،صص۱۰۹-۱۲۱.

- چالمرز، آلن‌فرانسـیس(۱۹۸۲)، چیسـتی‌علم، ترجمه سعیدزیباکلام، تهران، سازمان سمت، چاپ پنجم، ۱۳۸۳.

- چالمرز، آلن‌فرانسـیس(۱۹۸۲)، چیسـتی‌علم، ترجمه محمـد مشـایخی، تهـران، شـرکت سهامی‌انتشـار، چاپ دوم،۱۳۷۷.

- ریتـرز، جـورج، نظریـه جامعه‌شناسـی در دوران محسن‌ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۵.

- زیبـاکلام، سـعید(۱۳۸۴)، معرفت‌شناسـی اجتماعـی طـرح و نقد مکتب ادینبورا، تهران، سـازمان سمت، چاپ اول، ۱۳۸۴.

- زیبـا کلام ، سـعید،(۱۳۸۲)، «علم‌شناسـی کوهـن و نگـرش گشـتالتی»، در حـوزه و دانشـگاه، شماره ۳۴، ۱۳۸۲، صص۱۰-۲۸.

- فتحـی‌زاده، مرتضـی(۱۳۸۴)، «ناعقلانیت علمـی از دیدگاه توماس کوهن»، در ذهن، شـماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۴، صص۱۵-۵۹.

- کویره، الکسـاندر(۱۹۵۷)، گذار از جهان بسـته به کیهـان بی‌کران، ترجمه علیرضا-شـمالی، تهران، نشـر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۷.

- کوهـن، تومـاس(۱۹۶۲)، سـاختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، تهران، نشر قصه، چاپ اول، ۱۳۸۳.

- کوهن، توماس(۱۹۹۵)، «منطق کشـف یا روانشناسی پژوهـش»، ترجمه غلامرضا-نظریان، در ذهن، شـماره ۱۹، پاییز ۱۳۸۳، صص ۱۲۳-۱۵۵.

- لازی، جان (۱۹۹۳)، درآمدی تاریخی به فلسـفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، سـمت، ویرایش سـوم، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

- محسـنی، منوچهر(۱۳۷۲)، مبانی جامعه‌شناسـی‌علم، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ اول، ۱۳۷۲.

- مقدم‌حیـدری، غلامحسـین(۱۳۸۵)، قیـاس ناپذیری پارادایم‌های علمی، تهران، نشرنی، چاپ اول، ۱۳۸۵.

- موسوی‌کریمی، میرسـعید(۱۳۸۱)، «عقلانیت معرفت علمی و فلسـفه علم توماس کوهن»، در ذهن، شـماره ۱۰، تابستان ۱۳۸۱، صص ۵۷-۸۹.

- موحدابطحی، سیدمحمدتقی، «توماس‌ساموئل‌کوهن»، در وبگاه پژوهشکده‌باقرالعلوم www.pajoohe.com

- هوشیار، یاسمن(۱۳۸۳)، «تاثیر ویتگنشتاین متاخر بر نسـبی‌گرایی در فلسفه علم»، در فلسـفه، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، صص۱۷۱-۱۸۸.

- «سـیری در احـوال و آراء توماس‌کوهـن» در وبـگاه دایرةالمعارف طهور www.tahoordanesh.com ●

درپایان تأکید می‌کنم، اعتقاد راسخ دارم که گره اندیشه‌ورزی در مورد علم و معرفت جز به مدد استمداد از آموزه‌های وحیانی حل نخواهد شد ازاین‌رو بررسی دیدگاههایی از سنخ کوهن و نقل نظرات مخالفین وی این نکته را بیش از پیش پر رنگ می‌کند که تشت آرا و اقوال در اردوگاه اندیشه‌ورزان بشر بنیاد چقدر پرشمار است و این چندگانگی تا حدی است که می‌توان ادعا کرد بشر به مدد فکر منقطع از وحی خود نتوانسته است تکلیف خویش را با مقوله‌های مهمی مانند علم و عقل مشخص سازد. اگر چه باید با طرح و نقد دیدگاههای مختلف راه را بر ارائه افقهای جدید در ساحت شناخت در علم و بالطبع علوم انسانی جدید گشود. لکن باید مبنا را بر مدد گرفتن از آموزه‌های وحیانی مکتب متعالی اهل بیت که به حق راهگشای معضلات و گره‌های فروبسته بشری است، قرار داد.

درباره‌ی مفهوم "مجاهدبصیر"

در قرن هیجدهم میلادی و تحت سیطره‌ی جهان‌بینی به اصطلاح "عصرروشنگری" [که در حقیقت جهان‌بینی ظلمانی بر کفر و جهل بود]، مفهوم "انتلکتوئل روشن‌اندیش"[طبق تعریف مدرنیست‌ها یعنی داعیه‌دار "عصر روشنایی" که آنها، این به اصطلاح "عصر روشنایی" را همان دوره‌ی سیطره‌ی اومانیسم و اِعراض تمام عیار از دین و سکولاریسم مدرن و در یک عبارت کوتاه، عهد مدرن می‌دانستند] پدیدار شد و چون مدرنیست‌ها به طور خاص در قرن هیجدهم در حال مبارزه‌ی سیاسی و فرهنگی و اجتماعی با میراث برجای مانده از غربِ قرون وسطی و نیز نهادهای به جامانده از روزگار سلطنت‌های مطلقه بورژوایی مدرن [به عنوان اولین نحوه‌ی ظهور دولت مدرن] بودند، مفهوم "انتلکتوئلِ روشن‌اندیش" [که درفارسی به منورالفکر و سپس روشنفکر ترجمه شد] با نحوی مبارزه‌جویی سیاسی-فرهنگی و اجتماعی در اذهان پیوند خورد.

ازهمان ابتدایِ ظهور گروه اجتماعی یا به تعبیر دقیق‌تر، "کاستِ"(caste) روشنفکران مدرن در اروپا و سپس در دیگر نقاط غرب مدرن و نیز جهان غرب‌زده مدرن؛ این کاست برای خود مجموعه‌ای از وظایف را تعریف کرد که همگی در جهت تبلیغ، ترویج و پیشبرد اغراض و غایاتِ عالمِ غرب مدرن بودند. "انتلکتوئل‌های روشن‌اندیش" یا همان روشنفکران در سرتاسر قرون هجده و نوزده به ترویج آراء و جهان‌بینی مدرن و کوشش در مسیر اغراض

[دنی دیدرو رئیس دایره المعارف فرانسه]

[ژان ژاک روسو از اصحاب دایره المعارف]

مجاهد بصیر، جامع میان خودآگاهی و عمل متعهدانه‌ی اسلامی و انقلابی است. مجاهد بصیر غالباً حلقه‌ی میانِ "متفکر" و "تودهَ مسلمان" از طرف دیگر است، هرچند که گاه ممکن است یک مجاهد بصیر، متفکر هم باشد[مثل شهید آوینی] اما شأنِ مجاهد بصیر نوعاً شأن تفکر نیست.

البته در کشور ما، تعبیر روشنفکر در مفهوم افواهی، معادلِ دارایِ بینش و آگاهی و زمان آگاه بودن تعریف گردید و همین خلط ناخودآگاه میان مَفهوم اصطلاحی و اختصاصی روشنفکر به عنوانِ کسی که مروّج و مبلّغ و مدافع و گرداننده‌ی چرخ مدرنیته در عرصه‌های فرهنگ و سیاست و هنر و ادبیات و مباحث تئوریک است با مفهوم افواهی آن، ابهامات زیادی را در تفکر و تحلیل و نظرپردازی پدید آورد.

آن پرداختنـــد و در قرن بیســـتم نیز اگرچـــه وجه غالب کاســـتِ روشنفکری غرب [به ویژه در نیمه دوم این قرن] در تکنوکراتیســـم مستحیل گردید و اغلب روشنفکران به هیأت تکنوکـــرات در آمدند، اما به هـــر حال پای‌بندی و "تعهد" آنها به مدرنیته که رســـالت وجودی روشنفکر[در معنـــای اصطلاحی کلمـــه] ترویج و تبلیغ و کوشـــش در مســـیر بسط آن است، برقرار ماند و این امر ریشه در ذاتِ روشنفکری دارد.

در کشـــور ما نیز از آن زمان که هجوم اســـتعمار غرب مدرن و سپس اســـتیلای آن آغاز گردید، منورالفکران یا روشنفکران[در معنای اصطلاحی و نه افواهی کلمه یعنی گروه اجتماعی یا طبقه ی فرهنگی- سیاسی مروّج ومبلّغ و مدافع مدرنیته در صور و انحاء و اَشکال و اَیدئولوژی‌های مختلف آن] به صورتِ یک کاســـت یا طبقه‌ی مجازی که ماهیت آن با جهت‌گیری‌اش در مسیر پیشبرد جهان‌بینی مدرن در قلمروهای سیاســـت و ادبیات و فرهنگ و هنر و مباحـــث نظری تعریف و تعیین می‌گردید، ظهور کردند و متعهد به ماهیتِ مدرنیته در مسیر ترویج آن به مبارزه و کوشش پرداختند.

البته در کشـــور ما، تعبیر روشـــنفکر در مفهوم افواهی، معـــادلِ دارایِ بینش و آگاهی و زمـــان آگاه بودن تعریف گردید و همین خلط ناخـــودآگاه میان مفهوم اصطلاحی و اختصاصی روشـــنفکر به عنوانِ کسی که مروّج و مبلّغ و مدافـــع و گرداننده‌ی چرخ مدرنیته در عرصه‌های فرهنگ و سیاســـت و هنر و ادبیـــات و مباحث تئوریک اســـت با مفهوم افواهـــی آن، ابهامات زیادی را در تفکر و تحلیل و نظرپردازی پدید آورد.

هنگامی که می‌گوییم اصطلاح منورالفکر یا روشـــنفکر را باید دقیقاً معادل "انتلکتوئل-روشن‌اندیش" و در همان مفهوم به کاربرد و نویســـندگان و مجاهدانِ فرهنگ دینی را که عهد و عالَمشـــان با عهد و عالَـــم مدرن تقابل دارد، نباید "روشـــنفکر" نامید، معمولاً با این پرســـش اعتراضی روبه‌رو می‌شویم که نسلِ داستان‌نویسان و روزنامه‌نگاران و استادان دانشگاه و منتقدین ادبی و صاحب‌نظران سیاسی

"انتلکتوئل‌های روشن‌اندیش" یا همان روشنفکران در سرتاسر قرون هجده و نوزده به ترویج آراء و جهان‌بینی مدرن و کوشش در مسیر اغراض آن پرداختند و در قرن بیستم نیز اگرچه وجه غالب کاستِ روشنفکری غرب [به ویژه در نیمه دوم این قرن] در تکنوکراتیسم مستحیل گردید و اغلب روشنفکران به هیأت تکنوکرات در آمدند، اما به هر حال پای‌بندی و "تعهد" آنها به مدرنیته که رسالت وجودی روشنفکر [در معنای اصطلاحی کلمه] ترویج و تبلیغ و کوشش در مسیر بسط آن است، برقرار ماند و این امر ریشه در ذاتِ روشنفکری دارد.

"بصیر" به معنای "بینا" است و "بصیرت" همانا بینایی دل است. مجاهد بصیر در حقیقت، مُبصِرَ است یعنی بینایی‌دهنده. وظیفه مجاهد بصیر، بینایی بخشی(بینایی دل) است.

مجاهد بصیر در عالم امروز که عالم حاکمیت استکبار مدرن است، رویکردی انقلابی و اعتراضی دارد و مروّج آرمان‌های انقلاب اسلامی [به عنوان یگانه انقلاب استکبارستیز بشر از رنسانس به بعد] می‌باشد.

و فرهنگی را که نمی‌توان آنها را "متفکر"[در معنای دقیق کلمه] دانست یا روحانی و عالِم دینی نامید را چگونه باید نامگذاری کرد؟ در جهت پاسخگویی به همین پرسش و رفع همین نیاز است که تعبیر"مجاهدبصیر" را پیشنهاد می‌کنیم.

مجاهدبصیر کیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

مجاهد بصیر، جامع میان خودآگاهی و عمل متعهدانه‌ی اسلامی و انقلابی است. مجاهد بصیر غالباً حلقه‌ی میان "متفکر" و "توده مسلمان" از طرف دیگر است، هرچند که گاه ممکن است یک مجاهد بصیر، متفکر هم باشد[مثل شهید آوینی] اما شأن مجاهد بصیر نوعاً شأن تفکر نیست. مجاهد بصیر اهل فرموله و اجرایی‌کردن آموزه‌های متفکران و کوشش به‌منظور متحقق ساختن آنها است. در ذاتِ مفهوم مجاهد بصیر، جِهاد و مجاهدت نهفته است و این جهاد و مجاهدت، مجاهده فی سبیل‌الله است. همانگونه که در قرآن عظیم آمده است: "و جاهدو فی الله حق جهاده" و یا "وجاهدو بأموالکم و انفسکم فی سبیل الله". این مجاهده، مبارزه با کفر است همان گونه که حضرت رسول(ص) فرمودند: "جاهِدُ الکُفّارَ بایدیکُم و السِنَتِکُم" [به وسیله دست‌ها و زبانتان با کفّار مبارزه کنید]

"بصیر" به معنای "بینا" است و "بصیرت" همانا بینایی دل است. مجاهد بصیر در حقیقت، مُبصِرَ است یعنی بینایی‌دهنده. جهد و جهاد به معنای تلاش توأم با رنج است و بصیر به معنای بینا است و وظیفه مجاهد بصیر، بینایی بخشی(بینایی دل) است. بدین سان، مجاهد بصیر کسی است که تلاش توأم با رنجی برای بیدارکردن دل‌های مردمان در پیش می‌گیرد و مشخص است که در ذاتِ این بینایی‌بخشی، حرکت فی‌سبیل‌الله و مبارزه با کفر نهفته است.

ویژگی‌های مجاهد بصیر را می‌توان اینگونه فهرست کرد:

۱- متعهد به تفکر اسلامی و مروّج و مبلّغ آن است. به عبارت دیگر، عهد و عالَم مجاهد بصیر عهد و عالَم اسلامی است.

۲- مجاهد بصیر کسی است که در جهت تحقّق عهد اسلامی خود به مبارزه و کوشش توأم با رنج و سختی می‌پردازد.

۳- مجاهد بصیر، بیدارِ بیدارگر است.

۴- مفهوم مجاهد بصیر ازدل حکمت و تفکر اسلامی پدیدارگردیده است و واقعیت عینی و مصداق آن نیز پرورش‌یافته‌ی فضای فرهنگ اسلامی است.

۵- مجاهد بصیر اهل ولایت الهی است و در امروز و اکنون ما، تابع و مبلّغ و مدافع ولایت فقیه است که تجسّم ولایت الهی بر زمین در عصر غیبت می‌باشد.

۶- مجاهد بصیر در عالم امروز که عالم حاکمیت استکبار مدرن است، رویکردی انقلابی و اعتراضی دارد و مروّج آرمان‌های انقلاب اسلامی [به عنوان یگانه انقلاب استکبارستیز بشر از رنسانس به بعد] می‌باشد.

۷- مجاهد بصیر به جهت ماهیت کفرستیزی که دارد به مبارزه با غرب مدرن و ایدئولوژی غالب آن در جهان امروز یعنی نئولیبرالیسم می‌پردازد. این مبارزه مبتنی بر یک خودآگاهی انتقادی نسبت به ماهیت غرب و به ویژه غرب مدرن می‌باشد.

۸- مجاهد بصیر در قلمروهای مختلف فرهنگی و سیاسی و اجتماعی متعهدانه به دفاع از اسلام و انقلاب و نظام می‌پردازد.

۹- مجاهد بصیر در شرایط کورانِ جنگ نرم، در صف اوّل مبارزه با آن قرار دارد و در این مجاهدت بزرگ، دیگران را نیز هدایت می‌کند.

◆◆◆

می‌توان با به کارگیری تعبیر مجاهد بصیر، استفاده از اصطلاح روشنفکر را کنار گذاشت و در مواردی که می‌خواهیم از عنصرِ خودآگاهِ متعهدِ زمانِ آگاهِ خردمندِ دارای فراست و هوشمندی که اهل تعهد دینی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی هم است، نام ببریم به جای تعبیر متناقض "روشنفکردینی" از تعبیر مجاهد بصیر استفاده نماییم و اصطلاح "روشنفکردینی" را برای التقاطی‌های به ظاهر دینی باطناً غیردینی‌ای که مصر بر استفاده از این تعبیر پارادوکسیکال نیز هستند به کار گرفت. ●

می‌توان با به کارگیری تعبیر مجاهد بصیر، استفاده از اصطلاح روشنفکر را کنار گذاشت و در مواردی که می‌خواهیم از عنصرِ خودآگاهِ متعهدِ زمانِ آگاهِ خردمندِ دارای فراست و هوشمندی که اهل تعهد دینی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی هم است، نام ببریم به جای تعبیر متناقض "روشنفکردینی" از تعبیر مجاهد بصیر استفاده نماییم و اصطلاح "روشنفکردینی" را برای التقاطی‌های به ظاهر دینی باطناً غیردینی‌ای که مصر بر استفاده از این تعبیر پارادوکسیکال نیز هستند به کار گرفت.

نکات مهمی که یک مبارز جنگ نرم باید بداند

چگونه می‌توان با جنگ نرم مقابله کرد؟

در خصوص مبحث جنگ‌نرم دو پرسش مهم مرتبط با هم که باید در آن ها تأمل کرد و بدان‌ها پاسخ گفت این است که اساساً چگونه می‌توان با جنگ‌نرم مقابله کرد؟ و بسترهای تقابل با جنگ‌نرم کدام است؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها کافی است که در مفهوم جنگ‌نرم تأمل نماییم. در پیش گفتیم که جنگ نرم یک نبرد فرهنگی-سیاسی است که در امتداد تهاجم فرهنگی قرار دارد و صورتِ پیچیده‌تر و کامل‌تر [کمالِ نقصان] آن است و علاوه بر عرصه‌ی فرهنگ و مؤلفه‌های فرهنگی، در قلمرو سیاست نیز جریان دارد و بنابراین دارای وجوه در هم تنیده‌ی فرهنگی-سیاسی است. بنابراین مقابله با جنگ‌نرم نیز عمدتاً در قلمروهای فرهنگی-سیاسی جریان می‌یابد.

برای مقابله با جنگ‌نرم باید در قلمروهای فرهنگی و سیاسی هوشمندانه فعال بود و راه‌ها و بسترها و روزنه‌های هجوم و نیز نیروهای مهاجم را شناخت و با آن‌ها مقابله کرد. با یک بررسی در حوزه‌های فرهنگی و سیاسی مشخص می‌شود که یکی از کار آمدترین طرق مبارزه با جنگ‌نرم، مبارزه با بسترهای نفوذ و نیروهای مهاجم آشکار و پنهان (نفوذی) آن است. حقیقت این است که اگر در سال‌های اواسط دهه‌ی ۱۳۶۰ و پس از آن به ویژه در سال‌های دهه ی ۱۳۷۰ و سال‌های نخست دهه‌ی ۱۳۸۰ بخش مهمی از مدیران فرهنگیِ کشور هوشمندانه‌تر و متعهدانه عمل می‌کردند، قطعاً بسترها و روزنه‌های ورودیِ مهاجمان فرهنگی و سیاسی که گاه در بیان وسعت و عرض طول آن بسترها باید "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی برای مهاجمان جنگ‌نرم" نامیدشان این‌گونه مهیّا نمی‌شد. فقدان یک مدیریت واحد و هوشمند و سازمان یافته فرهنگی از یک طرف و حضور فعالِ و گسترده‌ی نفوذی‌های نقاب‌دارِ ظاهرالصلاح در جایگاه های حساس مدیریتی و کارشناسیِ بسیاری از سازمان‌ها از شهرداری‌ها و حوزه هنری گرفته تا فرهنگ سراها و لایه‌های مختلف وزارتخانه‌های فرهنگی و صدا و سیما در آن سال‌ها موجب گردیده بود که برای زمان نسبتاً طولانی، نفوذی‌های فعال و اغلب نقاب‌دار با استفاده از غفلتِ برخی مدیران فرهنگ ناشناس و یا منفعل و در بعضی موارد متمایل به آراء جبهه مهاجمین، عرصه‌ای فراخ برای تاخت و تازِ یکّه سوارانه به نفع ترویج فرهنگ

طیف ناشران که شامل انتشاراتی‌هایی چون "نشرماهی"، "نشرنی"، "نگاه معاصر"، "طرح‌نو"، "گام‌نو"، "کاروان" و بسیاری دیگر می‌گردد. وظیفه اصلی این ناشران، نشر و پخش مقالات و کتب و رساله‌های نوشته شده توسط طیف دومِ دسته خارج‌نشینان و طیف نویسندگان و ایدئولوگ‌های داخل کشور و نیز انتشار ترجمه‌های آثار ادبی و سیاسی و هنری و تئوریک مروّج سکولاریسم، لائیسیته، اومانیسم، فرهنگ و جهان‌بینی مدرن، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم و نظایر این‌ها می‌باشد.

حقیقت این است که اگر در سال‌های اواسط دهه‌ی ۱۳۶۰ و پس از آن به ویژه در سال‌های دهه ی ۱۳۷۰ و سال‌هایِ نخست دهه‌ی ۱۳۸۰ بخش مهمی از مدیران فرهنگی کشور هوشمندانه‌تر و متعهدانه عمل می‌کردند، قطعاً بسترها و روزنه‌های ورودیِ مهاجمان فرهنگی و سیاسی که گاه در بیان وسعت و عرض طول آن بسترها باید "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی برای مهاجمان جنگ‌نرم" نامیدشان این‌گونه مهیّا نمی‌شد.

فقدان یک مدیریت واحد و هوشمند و سازمان یافته فرهنگی از یک طرف و حضور فعال و گسترده‌ی نفوذی‌هایِ نقاب‌دارِ ظاهرالصلاح در جایگاه‌های حساس مدیریتی و کارشناسی بسیاری از سازمان‌هایِ از شهرداری‌ها و حوزه هنری گرفته تا فرهنگ سراها و لایه‌های مختلف‌وزارتخانه‌های فرهنگی و صدا و سیما در آن سال‌ها موجب گردیده بود که برای زمان نسبتاً طولانی، نفوذی‌های فعال و اغلب نقاب‌دار با استفاده از غفلتِ برخی مدیران فرهنگ ناشناس و یا منفعل و در بعضی موارد متمایل به آراء جبهه مهاجمین، عرصه‌ای فراخ برای تاخت و تازِ یکّه سوارانه به نفعِ ترویج فرهنگ‌التقاطی روشنفکری به ظاهر دینی، سبک زندگی مدرن، بنیان‌های نگرش‌سکولاریستی، تطهیر چهره‌های خائن و بدسابقه روشنفکری مدرنیست‌ایران، تحریف تاریخ، تبلیغ آراء ماسونی، ترویج ادبیات‌مدرنیستی روشنفکر زده و القاء مشهورات‌نئولیبرالی به دست آورند.

التقاطی روشنفکری به ظاهر دینی، سبک زندگی مدرن، بنیان‌های نگرش سکولاریستی، تطهیر چهره‌های خائن و بدسابقه روشنفکری مدرنیست ایران، تحریف تاریخ، تبلیغ آراء ماسونی، ترویج ادبیات مدرنیستی روشنفکر زده و القاء مشهورات نئولیبرالی به دست آورند. نکته بسیار تأسف‌بار این است که این بسترهای مهیا و به عبارتی "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی برای مهاجمان جنگ نرم" تقریباً به طور کامل با استفاده از امکانات حکومتی فراهم می‌شده است. به عنوان مثال کم نبوده است مواردی که فرهنگ سراهایِ شهر تهران در گذشته تریبون در اختیار امثال "رامین جهانبگلو" و "بابک احمدی" و در پاره‌ای موارد "محموددولت آبادی" و نظایر این‌ها قرار می‌داده‌اند. آیا این مصداق ایجاد اتوبان فرهنگی-سیاسی برای مهاجمان جنگ‌نرم نیست؟

یا در مثالی دیگر می‌توان از حوزه هنریِ قبل از مقطع مدیریت کنونی آن نام برد که برای چند سال یکی از مروّجان و مبلّغانِ ادبیات داستانی غیر متعهدِ سکولاریست و آرمان‌گریزِ نئولیبرالی را به عنوان مدرّس به کلاس‌هایِ درس نقد داستان خود آورده بود و عملاً با استفاده از امکاناتِ نظام به او تریبون برای ترویج ادبیاتی ماهیتاً مغایر با آرمان‌ها و ادبیات مطلوب نظام اسلامی داده بود. این مورد نمونه‌ای دیگر از همان مبحث ایجاد "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی برای مهاجمان جنگ‌نرم" آن‌هم با بهره گیری از امکانات نظام می‌باشد.

برای مقابله باجنگ‌نرم در گام اول باید، ماهیت و ترکیب نیروهای مهاجم را شناخت. باید دانست که چه کسانی، مسلّح به چه افکار و آرائی و از کدامین طرق دارند با ما می‌جنگند. گام بعدی شناختِ امکانات و بسترهای ورودی و روزنه‌هایِ نفوذی مهاجمین جنگ‌نرم است.

ماهیت نیروها و افکار مهاجمین در جنگ‌نرم

نیروهایِ مهاجم در جنگ‌نرم به دو دسته‌ی بزرگ داخل و خارج کشور تقسیم می شوند. دسته‌ی خارج از کشور شامل دو طیف هستند: **الف)** طیف حامیان مالی و تبلیغاتی و سیاسیِ مهاجمان که عمدتاً مدیران و مسئولان و اعضاء سرویس‌های اطلاعاتی و جاسوسی دولت‌های استکباری هستند. **ب)** طیف مجریان و کارگزاران که غالباً اعضای خارج‌نشین کاست روشنفکری ایران و تکنوکرات‌های ایرانی مقیم خارج هستند. این‌ها طیف رنگارنگی را شامل

طیفِ روزنامه‌ها و نشریات که وظیفه ترویج فرهنگ و جهان‌بینی مدرن، سکولاریسم، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم و جانبداریِ پنهانکارانه از کودتاگرانِ سبز را برعهده دارند. از این گونه مطبوعات می‌توان به دو نمونه‌ی مشخص، "روزنامه شرق" و "ماهنامه‌مهرنامه" که قرابت‌های فکری بسیار نزدیکی نیز با یکدیگر دارند اشاره کرد.

می‌شـوند که از "شجاع‌الدین‌شـفا"ی مقبور و "مهرزادبروجـردی" و "رامین‌جهانبگلـو" و "داریوش‌آشـوری" سـلطنت‌طلب و یـا مرتبط با سـلطنت‌طلبان گرفته تا پادوهای نئولیبـرالِ التقاطـی اندیـشِ منافقی چون "محسـن سـازگارا" و "اکبرگنجـی" و "عبد الکریم‌سـروش" و "عطـاءالله مهاجرانـی" و نیز ترکیبی از مارکسیسـت‌های سـابق فعلاً لیبرال نظیر "فرخ‌نگهدار" و "حسین‌بشیریه" و برخی دیگـر اعضای وامانـده‌ی گروه‌های ورشکسـته‌ی فعلاً چپ آمریکایی و منافقین خلق و بسـیاری دیگـر را دربرمی‌گیرد. این طیف نقاب نفاق از چهره برداشته‌اند و علنی و صریـح به مبارزه با نظام اسـلامی و جنگ نـرم علیه انقلاب از طریق نگارش و انتشـار مقالات و کتب [که بخشـی از آن‌ها درایران نیزمنتشر می‌گردد] و فعالیت‌های گسترده‌ی رسانه‌ای و تبلیغاتی و سیاسی مشغولند.طیف دوم نیروهای خارج‌نشـین توسط طیف اول حمایت گسترده‌ی مالی و رسانه‌ای و سیاسی و اطلاعاتی می‌شوند.

اما دسـته‌ی دوم، نیروهای داخل کشـور هسـتند که به لحاظ گسـتردگی، بزرگ‌تر و به لحاظ تأثیرگذاری، مؤثرتر از دسـته‌ی اول می‌باشند و البته برخی از نیروهای این دسته دارای ارتباط های وثیقی با نیروهای مهاجمِ جنگ‌نرمِ خارج کشور دارند.

نیروهـای مهاجم جنگ‌نرمِ داخل کشـور دارای چند صنف و طیف هستند:

الف) طیف نویسـندگان و ایدئولوگ‌ها که شـامل اشـخاصی چون: "جوادطباطبایی"، "مصطفی‌ملکیان" ، "م.غ"، "حسین پاینده"، "بابک‌احمدی"، "سـعیدحجاریان" و جمعی دیگر می‌گردد.

ب)طیف ناشران که شامل انتشاراتی‌هایی چون "نشرماهی"، "نشـرنی"، "نگاه معاصر"، "طرح‌نو"، "گام‌نو"، "کاروان" و بسـیاری دیگر می‌گردد. وظیفه اصلی این ناشـران، نشـر و پخـش مقالات و کتب و رسـاله‌های نوشـته شـده توسط طیف دومِ دسـته خارج‌نشینان و طیـف نویسـندگان و ایدئولوگ‌های داخل کشـور و نیز انتشـار ترجمه‌های آثار ادبی و سیاسی و هنری و تئوریک مروّج سکولاریسم، لائیسـیته، اومانیسـم، فرهنگ و جهان‌بینی مـدرن، لیبرالیسـم و نئولیبرالیسـم و نظایر این‌هـا می‌باشـد. از ایـن منظر می‌تـوان به مترجمانی نظیر"خشـایاردیهیمی"، "عزت‌الله فولادونـد"، "آرش حجازی" [فعـلاً متواری] اشاره کرد.

ج) طیـفِ روزنامه‌هـا و نشـریات کـه وظیفـه ترویج فرهنـگ و جهان‌بینی مدرن، سکولاریسـم، لیبرالیسـم و نئولیبرالیسـم و جانبـداریِ پنهانکارانه از کودتاگرانِ سـبز را برعهـده دارند. از این گونه مطبوعات می‌توان به دو نمونه‌ی مشـخص، "روزنامه شـرق" و "ماهنامه‌مهرنامه" که قرابت‌های فکری بسیار نزدیکی نیز با یکدیگر دارند اشاره کرد.

در ادامـه‌ی بحث از مطبوعـاتِ مهاجم در جنگ‌نـرم می‌توان به مثالی بسـیار روشـن

نکته بسیار تأسف‌بار این است که این بسترهای مهیا و به عبارتی "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی‌برای مهاجمانِ جنگ نرم" تقریباً به طور کامل با استفاده از امکانات حکومتی‌فراهم می‌شده است. به عنوان مثال کم نبوده است مواردی که فرهنگ سراهایِ شهر تهران درگذشته تریبون در اختیار امثال "رامین جهانبگلو" و "بابک احمدی" و در پاره‌ای موارد "محموددولت آبادی" و نظایر این‌ها قرار می‌داده‌اند.

یا در مثالی دیگر می‌توان از حوزه هنریِ قبل از مقطع مدیریت کنونی آن نام برد که برای چند سال یکی از مروّجان و مبلّغانِ ادبیات داستانیِ غیر متعهدِ سکولاریست و آرمان‌گریز نئولیبرالی را به عنوان مدرّس به کلاس‌های درس نقد داستان خودِ آورده بود و عملاً با استفاده از امکاناتِ نظام به او تریبون برای ترویج ادبیاتی ماهیتاً مغایر با آرمان‌ها و ادبیات مطلوب نظام اسلامی داده بود.

روزنامه‌شرق در صفحه ۱۶ (صفحه تاریخ) مورخ ۱۰/اسفند سال ۱۳۸۹ خود، به گونه‌ای علنی و صریح به دفاع از فراماسونری و تطهیر روشنفکرِ شارلاتانِ سکولاریستِ دلّال قراردادهای استعماریِ ضد ملّی‌ای چون: "میرزاملکم‌خان‌ناظم الدوله" [که خیانت پیشگی او اظهرمن الشمس است،] پرداخته است.

اشاره کرد. روزنامه‌شرق در صفحه ۱۶ (صفحه تاریخ) مورخ ۱۰/اسفند سال ۱۳۸۹ خود، به گونه‌ای علنی و صریح به دفاع از فراماسونری و تطهیر روشنفکرِ شارلاتانِ سکولاریستِ دلّال قراردادهای استعماریِ ضد ملّی‌ای چون: "میرزاملکم‌خان‌ناظم الدوله" [که خیانت پیشگی او اظهرمن الشمس است،] پرداخته است. این روزنامه در مقاله‌ای تحت عنوان "فراموشخانه نخستین لژ بیداری ایرانیان"، صراحتاً روشنفکرانِ فراماسونری مثل میرزاملکم و مستشارالدوله را "بیدارگر" ملت ایران می‌نامد. به بعضی عبارات این نوشته توجه کنید:

"در دور دوم شاهد فراماسون‌هایی هستیم که مانند روشنفکران عصر روشنگری اروپا از این نهاد برای بیدار ساختن ملت ایران بهره می برند. روشنفکرانی از قبیل آخوندزاده، سید جمال‌الدین، مستشارالدوله، میرزاملکم و... دراین محفل[لژ ماسونی ملکم معروف به فراموشخانه] بیشتر مسئله استبداد، آزادی، قانون و اصلاحات اقتصادی برای نجات کشور از فقر و فلاکت مورد بحث قرار می‌گرفت... فراموشخانه در آن جامعه بسته و سراسر اختناق ناصری و فاسد و عقب ماندگی‌ای که ایران در آن دست و پا می‌زد، نسیمی بود که بوی افکارنو و ترقی را با خود داشت. با توجه به گرایش روشنفکران و وطن‌پرستان به فراموشخانهجهت روشنگری و بیداری اذهان..." در این مقاله، جریان استعمار ساخته و ضد دینی فراماسونری به عنوان عاملی در جهت "روشنگری و بیداری اذهان" نامیده می‌شود و از فراماسونرهایی نظیر آخوندزاده و میرزاملکم تمجید می‌شود.

نیروهای مهاجم جنگ نرم مروج افکار اومانیستی، مدرنیستی، لیبرال و نئولیبرالیستی و سکولاریستی در گسترده‌ترین معنای آن در قلمروهای مختلف آثار داستانی، شعر، مباحث نظری، تاریخ، اندیشه‌سیاسی، روان‌شناسی، فلسفه و... هستند. این نیروهای مهاجم اساساً به کاست روشنفکری مدرنیست ایران تعلق دارند و تکنوکرات-بوروکرات‌های نفوذیِ لیبرالِ مسلکِ نقاب دار پنهان‌کار با استفاده از غفلتِ برخی مدیران بعضاً غیرمطلع و منفعل که متوجه ابعاد و عمق و وجوه خطر جنگ نرم نیستند، نیروهای کاست روشنفکری را حمایت کرده و برای آن‌ها "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی" به منظور حرکت در مسیر جنگ‌نرم فراهم می‌سازند.

◆◆◆

علی‌ای‌حال در بررسی شناخت ماهیت نیروهای مهاجم در جنگ‌نرم علیه انقلاب اسلامی و افکار آنها به طور موجز و خلاصه می‌توان گفت که نیروهای مهاجم جنگ نرم مروج افکار اومانیستی، مدرنیستی، لیبرال و نئولیبرالیستی و سکولاریستی در گسترده‌ترین معنای آن در قلمروهای مختلف آثار داستانی، شعر، مباحث نظری، تاریخ، اندیشه‌سیاسی، روان‌شناسی، فلسفه و... هستند. این نیروهای مهاجم اساساً به کاست روشنفکری مدرنیست ایران تعلق دارند و تکنوکرات-بوروکرات‌های نفوذیِ لیبرال مسلکِ نقاب دار پنهان‌کار با استفاده از غفلتِ برخی مدیران بعضاً غیرمطلع و منفعل که متوجه ابعاد و عمق و وجوه خطر جنگ نرم نیستند، نیروهای کاست روشنفکری را حمایت کرده و برای آن‌ها "اتوبان‌های فرهنگی-سیاسی" به منظور حرکت در مسیر جنگ‌نرم فراهم می‌سازند. بی‌گمان ضرباتی که در متن جنگ‌نرم استکبار علیه انقلاب اسلامی از ابتدا تا امروز از برخی مدیرانِ غافل و سُست عنصر و بعضاً فرهنگ ناشناس ومنفعل دریافت کرده‌ایم بسیار سنگین بوده

بی‌گمان ضرباتی که در متن جنگ‌نرم استکبار علیه انقلاب اسلامی از ابتدا تا امروز از برخی مدیرانِ غافل و سُستِ عنصر و بعضاً فرهنگ ناشناس ومنفعل دریافت کرده‌ایم بسیار سنگین بوده است.

راهنمای مطالعه غرب شناسی انتقادی

لیست سوّم

- **اتوپی و عصر تجدد**/ رضاداوری اردکانی/نشرساقی
- **ناسیونالیسم و انقلاب**/رضاداوری اردکانی/دفتر پژوهش ها و برنامه ریزی فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی(نایاب)
- **نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی**/سید عباس معارف/نشر رایزن
- **دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان**/دکتر سید احمد فردید/ نشر نظر
- **انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم**/رضاداوری اردکانی/مهرنیوشا

* همچنان که در لیست های اول و دوم اشاره کردیم، در مطالعه کتب این لیست الزامی به رعایت ترتیب ارائه شده وجود ندارد.

معرفی یک کتاب خوب

کتابِ "حقیقت بوف کور"

نویسنده : محمدرضا سرشار
ناشر: کانون اندیشه جوان
چاپ دوم: ۱۳۸۷
شمارگان: ۲۵۰۰ نسخه
قیمت: ۳۲۰۰ تومان
تعداد صفحات: ۳۲۰ صفحه

« مهدیه ارطایفه

استاد رضا هگذر [دکتر محمدرضا سرشار] نویسنده آثار متعددی در قالب داستان (برای گروه‌های سنی مختلف) و نقد و مباحث نظری می‌باشد. کتاب‌های "آنک آن یتیم نظر کرده"، "اصیل‌آباد"، "گرداب‌سکندر"، "مهاجر کوچک"، "اگه‌بابابمیره"، "بیاییدماهیگیری بیاموزیم" و "راز شهرت صادق هدایت" از جمله آثار وی است.

"حقیقت بوف کور" کتابی است که به نقدِ "بوف کور"، شاخص‌ترین اثر صادق هدایت پرداخته و آن را از زوایای مختلف مورد بررسی قرار داده است.

فهرست عناوین کتاب

پیشگفتار
پیش‌درآمد
زندگینامه صادق‌هدایت
تاریخچه نگارش و انتشار "بوف کور"
شناختنامه "بوف کور"
منابع و مآخذ ادبی "بوف کور"
نوع(ژانر)"بوف کور"
دلایل پیچیده و دشوار فهم‌نمایی برخی آثار "عقده‌اودیپ" یا "مادینه‌جان"؟
نمادها
ساختار
نثر
درونمایه‌ها
سایرموارد
ختم کلام
کتابنامه
نمایه

معرفی اجمالی بخش‌های مختلف کتاب

پیشگفتار

در صفحه ۱۰ کتاب از قول ناشر آمده است: اثر حاضر تأملی دوباره بر بوف کور است، تا به دور از مبالغه‌ها و یکجانبه‌نگری‌ها، نگرشی منصفانه را در تحلیل و نقد این اثر، در پی گیرد. محمدرضا سرشار که خود یکی از داستان‌سرایان و منتقدان شناخته‌شده‌ی دوره معاصر است، پیش از این نیز در کتاب "راز شهرت صادق‌هدایت" در پی بیان حقایقی درباره صادق هدایت و آثارش بوده است که این

نویسنده با استفاده از نقد تطبیقی و گواه گرفتن نمونه‌های متعدد مستند، ثابت می‌کند که بوف‌کور بیشتر از آنکه یک اثر خلاقه باشد یک نوشته تألیفی است.

نقد متفاوت اثری که در طی قریب به هفتاد سالی که ازانتشار اولیه آن می‌گذرد، ده‌ها بار، با کج و بدفهمی و مبالغه‌های شگفت، از سوی برخی از مشهورترین چهره‌های ادبی داخلی و خارجی، مورد -به اصطلاح- نقد و تفسیر و تأویل وستایش قرار گرفته، و این نوشته‌ها، خود به خود، قالبی غیرواقعی -همچون یک تابو- از آن اثر، در ذهن ها ایجاد کرده‌اند، حقیقتاً کاری دشوار است.

اثر در چاپ‌های متعدد، مورد اقبال خوانندگان آثار کانون قرار گرفته است.

پیش‌درآمد

نقد متفاوت اثری که در طی قریب به هفتاد سالی که ازانتشار اولیه آن می‌گذرد، ده‌ها بار، با کج و بدفهمی و مبالغه‌های شگفت، از سوی برخی از مشهورترین چهره‌های ادبی داخلی و خارجی، مورد -به اصطلاح- نقد و تفسیر و تأویل و ستایش قرار گرفته، و این نوشته‌ها، خودبه‌خود، قالبی غیر واقعی -همچون یک تابو- از آن اثر، در ذهن‌ها ایجاد کرده‌اند، حقیقتاً کاری دشوار است. زیرا...(صفحه ۱۳)

زندگینامه صادق هدایت

در بخش زندگینامه، نویسنده نه تنها خواننده را با صادق هدایت آشنا می‌کند، بلکه به معرفی کوتاهی از افراد خانواده او نیز می‌پردازد. کسانی مثل پدر، پدربزرگ، مادر، برادر، خواهران و پسرعموی‌هدایت.

صادق‌هدایت در سال ۱۲۸۰ ه.ش. در یک خانواده اشرافی رو به زوال، که اعضای آن در هر دو رژیم قاجار و پهلوی، صاحب مناصب بالای سیاسی، نظامی و قضایی بودند، به دنیا آمد.(صفحه ۱۵)

آثار منتشره از او به صورت کتاب، به این شرح است: رباعیات‌خیام، انسان‌و حیوان(۱۳۰۳)، فواید گیاه‌خواری(۱۳۰۸)، پروین‌دخترساسان(نمایشنامه)، البعثة الاسلامیه‌الی بلادالافرنجیه...(صفحه۲۳)

م.ف.فرزانه نوشته است: هدایت در آخرین ماه‌های عمرش، کوشید همه نوشته‌های منتشر نشده و باقی‌مانده خود – جز دو اثر شدیداً ضد اسلامی‌اش، "البعثةالاسلامیه‌الی بلادالافرنجیه" و "توپ‌مرواری" را از بین ببرد. در این حال، نفرتی که همیشه از مردم کشورش داشت، دراو به اوج خود رسیده بوده است...(صفحه ۲۴)

جنازه صادق هدایت پس از آخرین خودکشی

تاریخچه نگارش و انتشار بوف‌کور

جایگاه بوف‌کور، زمان و مکان نگارش کتاب و همچنین زمان، مکان و نحوه انتشار آن مطالبی است که در این قسمت به آن پرداخته شده.

بوف کور اولین و یکی از دو داستان بلندی است که هدایت در طول عمر خود نوشته و منتشر کرده است.

این داستان، همچنین، قوی‌ترین، مشهورترین، و نخستین اثر اوست که به زبانی دیگر ترجمه، و این ترجمه – پس از مرگش- به چاپ رسیده است. (صفحه ۲۷)

جای شگفتی است که هدایت تصور می‌کرده این نوشته، در تهران ممکن بوده است توقیف شود، و نویسنده آن مورد آزار رژیم قرار بگیرد! زیرا، همچنان که از خود اثر آشکار است و در نقد و تفسیرهای بعدی نوشته شده بر آن نیز آمده است، بوف‌کور جنبه‌های سیاسی و ضد رژیم رضاخانی ندارد، که آنویی به دست اداره سانسور او و دیگر عوامل آن بدهد؛ و باعث ایجاد مزاحمت‌های بعدی برای نویسنده‌اش بشود. مگر آنکه هدایت نگران بخش‌های متعددی بوده باشد که در آن ها، راوی، جز به خودش، به همه صنف ها و طبقات مردم، با آن تعابیر، اهانت کرده است!(صفحه ۲۹)

کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" نمونه‌ای از یک اثر شجاعانه‌ی خلاف‌آمد عادت است که زنجیر اسارت ناشی از هیاهوهای تبلیغاتی و جوسازی‌های کاذب و مغرضانه را پاره می‌کند و با گشودن دریچه‌ای تازه بر ذهن مخاطب، باطن و حقیقت داستان "بوف‌کور" را عیان می‌سازد.

در صفحه ۲۶۲ کتاب آمده: در یک ارزیابی مقایسه‌ای ، بی‌هیچ‌تردید، فراگیرترین و غالب‌ترین درون‌مایه بوف‌کور، همانا "پوچ‌گرایی، سیاه‌بینی و یأس‌انگاری" است؛ که از نتایج و توابع و لوازم مرحله و مرتبه‌ای از نیست‌انگاری (نیهیلیسم) به شمار می آید.

شناختنامه "بوف کور"

در این قسمت، نویسنده ضمن دادن اطلاعاتی درباره محل تکثیر اولیه، نشر، تعداد نسخ و چاپ مورد بررسی در کتاب، به معرفی شخصیت‌های مهم داستان پرداخته. و در ادامه، بعد از اشاره به مکان، زمان و طول زمان جاری، خلاصه‌ای از داستان را آورده است.

منابع و مآخذ ادبی "بوف‌کور"

در این بخش، نویسنده با استفاده از نقد تطبیقی و گواه گرفتن نمونه‌های متعدد مستند، ثابت می‌کند که بوف‌کور بیشتر از آنکه یک اثر خلاقه باشد یک نوشته تألیفی است. عناوین این بخش این‌گونه آمده:

۱. تأثر "بوف‌کور" از برخی آثار پیشین هدایت
۲. تأثر "بوف‌کور" از آثار دیگران:
الف) برداشت از "دفترخاطرات‌ریلکه"
ب) رونویسی از اثری از ویرجینیاوولف
ج) شباهت‌های حیرت‌انگیز، با "ماجرای‌دانشجوی‌آلمانی" واشینگتن‌آیروینگ
د) شباهت‌های چشمگیر با "اورلیا"ی ژراردونروال
ه) شباهت با "هورلا"ی موپاسان
ط) تأثیر از سینمای صامت و اکسپرسیونیستی

نوع (ژانر) بوف کور

نویسنده با آوردن دلایلی مانند: طول‌داستان (کلاً ۱۲۰ صفحه)، ناگستردگی‌پیرنگ، کمی شخصیت‌ها و مضامین و درون‌مایه‌های آن، رمان‌بودن بوف کور را نفی کرده و آن را یک داستان بلند و یا رمان کوتاه (البته با اغماض) می‌نامد.

در معرفی مکتب داستان در صفحه ۷۶ آمده: با این ترتیب و با یک نگاه نقادانه فنی، بوف‌کور را می‌توان ملغمه‌ای از رئالیسم، سوررئالیسم با برداشت کاملاً عوامانه، اکسپرسیونیسم سطحیِ مقلد، و نمادگرایی سست‌منطق دانست...

دلایل پیچیده و دشوارفهم‌نمایی برخی آثار

نویسنده در اینجا با بیان شش‌عامل، به صراحت بیان می‌کند که مشکل بیشتر آثاری که پیچیده و غیرقابل فهمند از خودِ اثر است و نه از درک و فهم مخاطب. این عوامل عبارتند از:

۱. ناکامل بودن اثر
۲. وجود تناقض در اثر
۳. نداشتن آشنایی کافی نویسنده با اقتضائات قالب وعناصر ساختاری یا درون مایه اثر
۴. نارسایی در زبان و بیان
۵. انباشتن اثر از عناصر غیرِ ادبی
۶. استفاده از نمادهای کاملاً شخصی و خصوصی

"عقده‌اودیپ" یا "مادینه‌جان"؟

در صفحه ۸۵ آمده: هدایت، در تعداد قابل توجهی از داستان‌هایش، نوعی شیفتگی مطلق نسبت به آرای فروید در مقوله روانشناسی نشان داده است... این، موضوعی است که برخی از دوستداران و ستایندگان هدایت نیز، به آن اذعان کرده‌اند.

در بوف کور نیز، در مورد علت علاقه راوی به لکاته و انگیزه او از ازدواج با وی، شاهد این رویکرد نویسنده به روانشناسی فروید هستیم.(صفحه ۸۶)

استاد رهگذر در صفحه ۹۶ کتاب بیان می‌کند که گویا هدایت با نظریه یونگ درباره نمادهای روانی‌ای مثل لکاته یا زن اثیری آشنا نبوده، اما به دلیل تقلید و اقتباس از آثار داستانی غربی با این عناصر آشنا شده و از آن‌ها در بوف کور استفاده کرده است.

نمادها

این بخش که بیشترین صفحات کتاب را به خود اختصاص داده، مربوط به شناسایی و تفسیر نمادهای بوف‌کور است. نمادهایی که مورد بررسی قرار گرفته‌اند عبارتند از:

الف) سایه

یکی از مشکلات عام و فراگیر آثار هدایت، که بوف کور نیز نمونه‌ای از آنها است، سستی و ولنگاری در نثر – به معنی واقعی کلمه– و وجود ضعف‌ها و غلط‌های فاحش نگارشی در نوشته‌های او است. استاد رهگذر با ذکر موارد متعددی از اشکالات نثری بوف‌کور، این مطلب را اثبات می‌کند.

استادرضارهگذر با نگارش کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" نقطه‌ی پایانی بر بیش از شش دهه ستایش بی‌پایه و صرفاً تبلیغاتی و بت‌سازی ازهدایت و داستان بلند ضعیف و وهم‌آلودش [بوف‌کور] نهاده و در نقدی منصفانه، بسیار دقیق و عالمانه به کالبدشکافی تمام‌عیار این اثر پرداخته است.

ب) نقاشی روی قلمدان و صحنه‌های مشابه آن
ج) گلدان راغه و بغلی شراب موروثی
د) شراب موروثی
ه) دو ماه و چهار روز
و) گل نیلوفر
ز) بقایای شهر ویران
ح) نهر سورن
ط) مهر گیاه
ی) اتاق تنگ
ک) صورتک
ل) رجاله‌ها

ساختار

در اینجا نویسنده، ساختار بخش‌های مختلف داستان را نقد کرده و به بررسی ارتباط این بخش‌ها با یکدیگر پرداخته.

در صفحه ۲۲۹ آمده: در واقع، نهایتاً، افزوده شدن داستان دوم به داستان اول، سبب چاق شدن کتاب، و ایجاد تصور رمان از آن، در ذهن خواننده عادی می‌شود. انباشته شدن متن -در هر دو بخش اصلی- از عناصر شبه نمادین و شبه اسطوره‌ای و شبه روانشناختی، و رازو رمز ومعماسازی‌های نویسنده نیز، چنان ذهن مخاطب را به خود مشغول می‌کند، که توجه او از ساختار و پیرنگ اثر منفک شده، متوجه این دوپارگی در پیرنگ نمی‌شود.

نثر

یکی از مشکلات عام و فراگیر آثار هدایت، که بوف‌کور نیز نمونه‌ای از آنها است، سستی و ولنگاری در نثر -به معنی واقعی کلمه- و وجود ضعف‌ها و غلط‌های فاحش نگارشی در نوشته‌های او است.(صفحه ۲۴۵)

استاد رهگذر با ذکر موارد متعددی از اشکالات نثری بوف کور، این مطلب را اثبات می‌کند.

درون‌مایه‌ها

در صفحه ۲۶۲کتاب آمده: در یک ارزیابی مقایسه‌ای، بی هیچ تردید، فراگیرترین وغالب‌ترین درون‌مایه بوف‌کور، همانا "پوچ‌گرایی، سیاه‌بینی و یأس‌انگاری" است؛ که از نتایج و توابع و لوازم مرحله و مرتبه‌ای از نیست انگاری (نیهیلیسم) به شمار می‌آید.

نویسنده پس از نقد درون‌مایه یأس و پوچی، به نقد دیگر درون مایه‌های بوف کور پرداخته:

*ذم دنیا و مردم آن
*خیانت همسر و تحقیر شدن توسط او
*مسخ
*تردید و عدم قطعیت
* دلمردگی ومرگ اندیشی
* رمانتیسیسم
* تناسخ
* میل به خودآزاری و ستایش رنج
* ستایش از تریاک
* اسلام‌ستیزی

اختتامیه کتاب، سخنی از صادق هدایت درباره بوف کور است:

کدام شاهکار؟ همه‌اش سوءتفاهم... شهرت پرافتخارمان هم سوءتفاهم...

اصلاً سرتاسر زندگی‌ام سوءتفاهم بوده... من زندگی خیلی از آدم‌های مشهور را خوانده‌ام. تو سرنوشت هیچ کدامشان آن قدر سوءتفاهم نبوده که من دچارش هستم...

■ استادرضارهگذر با نگارش کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" نقطه‌ی پایانی بر بیش از شش‌دهه ستایش بی‌پایه و صرفاً تبلیغاتی و بت‌سازی ازهدایت و داستان بلند ضعیف و وهم‌آلودش [بوف‌کور] نهاده و در نقدی منصفانه، بسیار دقیق و عالمانه به کالبدشکافی تمام عیار این اثر پرداخته است.

کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" نمونه‌ای از یک اثر شجاعانه‌ی خلاف‌آمد عادت است که زنجیر اسارت ناشی از هیاهوهای تبلیغاتی و جوسازی‌های کاذب و مغرضانه را پاره می‌کند و با گشودن دریچه‌ای تازه بر ذهن مخاطب، باطن و حقیقت داستان "بوف‌کور" را عیان می‌سازد.

علاقمندان به ادبیات معاصر و همه‌ی آن‌ها که به هر دلیل آثار صادق هدایت را مطالعه می‌کنند، به ویژه جوانان متعهد و متدین و انقلابی کشورمان به یاد داشته باشند که کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" اثری بسیار رهگشا در نقد این داستان هدایت و درک حقیقت آن می‌باشد و کمتر جوان علاقمند به مطالعه آثار داستانی و نقد ادبی است که از خواندن کتاب ارزشمند استاد رهگذر بی‌نیاز باشد. ●

علاقمندان به ادبیات معاصر و همه‌ی آن‌ها که به هر دلیل آثار صادق هدایت را مطالعه می‌کنند، به‌ویژه جوانان متعهد و متدین و انقلابی کشورمان به یاد داشته باشند که کتاب "حقیقت‌بوف‌کور" اثری بسیار رهگشا در نقد این داستان هدایت و درک حقیقت آن می‌باشد و کمتر جوان علاقمند به مطالعه آثار داستانی و نقد ادبی است که از خواندن کتاب ارزشمند استاد رهگذر بی‌نیاز باشد.

گفت‌وگوی ویژه

بازخوانی انتقادی ادبیات داستانی معاصر ایران
از "محمدعلی جمال‌زاده" تا "سیدمهدی شجاعی"

استادرضارهگذر در گفتگوی ویژه:

صادق هدایت، فارسی‌نویسی را حتی در حد عوام هم بلد نیست

اشاره:

استادرضارهگذر یا همان آقای دکترمحمدرضاسرشار؛ داستان‌نویس، منتقد ادبی، استاد دانشگاه و آموزشکده‌های داستان‌نویسی که دارای بیش از یکصد کتاب و صدها مقاله‌ی محققانه‌ی منتشر شده است را [اگر منصفانه قضاوت کنیم] باید برجسته‌ترین چهره‌ی "ادبیات داستانی واقع‌گرای آرمانخواه شیعی" یا به تعبیری دیگر "ادبیات واقع‌گرای اسلامی" در ایران امروز دانست.

نسل پرشماری از داستان‌نویسان مشهور و غیرمشهور پرورش‌یافته در سی ساله‌ی پس از پیروزی انقلاب اسلامی از شاگردان و درس‌آموختگان محضر استادرهگذر هستند. بی‌تردید باید گفت دقیق‌ترین و قوی‌ترین نقدهای ادبی متعهدانه و انقلابی و دینی بر داستان‌ها و آثار داستانی نویسندگان مختلفِ داخلی و خارجی درسه دهه گذشتهَ را استاد رهگذر نوشَته است و در عرصه‌ی نگارش داستان کوتاه و بلند و رمان نیز کارنامه‌ی درخشانی دارد. او شخصی است با آشنایی بسیار دقیق با اصول فنّی داستان‌نویسی و بسیار دقیق و نکته‌سنج و شجاع در فهم و نقد داستان، در عین حال آموزگاری منضبط، روشمند و بسیار موفق است. استادرهگذر به لحاظ شخصیتی، یک مسلمان متعهد انقلابی قاطع و با صلابت است که ذره‌ای از التزام به عقایدش و دفاع شجاعانه از آن‌ها کوتاه نمی‌آید. از سال‌های دهه‌ی ۱۳۵۰ دارای سوابق انقلابی و مبارزاتی متعهدانه و دین‌مدارانه بوده است و تا امروز بر همین صراط گام برداشته است.

حس نیرومند معنوی، پای‌بندی‌های بارز اخلاقی و شرعی، اعتقادات صحیح و بدون اعوجاج دینی، تعهد ولایی، روح آزاده‌ی انقلابی به همراه ساده‌زیستی و عدم دلبستگی به شهرت و جاه و مقام و شجاعت و صراحت در بیان و غیرت ارزشمند دینی و دانش وسیع ادبی و توانایی اعجاب‌آور و حوصله‌ی بسیار در نقد ریزبینانه و نکته‌سنجانه آثار داستانی، رعایت انصاف و توجه به حق‌مداری و ذهن منضبط و تحلیل‌گر و زبان و نثرسالم و پاکیزه‌ی ادبی اَز استادرضارهگذر، یک چهره‌ی بی‌نظیر و بی‌بدیل در ادبیات داستانی جبهه‌ی انقلاب ساخته است. رهگذر بیش از سه دهه است که سخت‌کوشانه در مسیر ترویج و باروری ادبیات متعهد دینی قلم و قدم زده است و هیچ گاه از مسیر حق و دیانت و انقلاب خارج نگردیده است. مولی و مقتدا و ولی امر ما درباره‌ی استاد رهگذر فرموده‌اند: "آقای سرشار حق بزرگی بر ادبیات داستانی انقلاب دارند."

دکترسرشار، علیرغم مشغله‌ی بسیار و ضیق وقت، با خوشرویی بزرگوارانه دعوت ما برای گفتگو را پذیرفتند و بیش ازسه ساعت در دفتر مجله به پرسش‌های ما پاسخ گفتند، در این گفتگو درباره‌ی چند چهره‌ی ادبیات داستانی پیش و پس از انقلاب از ایشان پرسیدیم و استاد نیز، صبورانه و شجاعانه و صریح و از منظر اعتقاد اسلامی و آرمان‌گرایی انقلابی و متکی بر دانش عمیق ادبی، پاسخ دادند. از ایشان به جهت فرصتی که در اختیار "فرهنگ‌عمومی" قرار دادند، متشکر و سپاسگزاریم و شما را به مطالعه‌ی این گفتگوی خواندنی و آموزنده، دعوت می‌کنیم

اولین کتابی که درباره هنر داستان نویسی در ایران منتشر شد، «هنرداستان‌نویسی» آقای یونسی بود که صددرصد غربی و ترجمه‌ای است، که به اسم تألیف منتشر شده است. بعضاً هم دارای غلط‌های فاحشی حتی در تعریف آن چیزهایی که غربی‌ها گفته‌اند، است.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه دهید سیری در ادبیات داستانی پیش و پس از انقلاب داشته باشیم و این سیر را معطوف بررسی و نقد برخی چهره‌های اصلی یا چهره‌های معروف و بعضاً تأثیرگذار در این قلمرو نمائیم و اگر موافق هستید از محمدعلی‌جمالزاده شروع کنیم. ارزیابی کلی شما از جمالزاده چیست؟**

□ **استاد رضا رهگذر:** در همه دنیا و از جمله کشورما، پدیدآورندگان ادبیات داستانی قبل از دوران جدید، پیش از اینکه نویسنده به معنی امروزی کلمه باشند، یک حکیم، یک عارف، یک اندیشمند، یک فیلسوف، یک فقیه و یا مصلحان اجتماعی بودند. آن‌ها کشف و شهودها یا اندیشه‌ها ونظرهایی داشتند، احساس می‌کردند که باید آن‌ها را با مردم درمیان بگذارند تا اشاعه پیدا کند. و برای بیان جذاب‌تر و مؤثرتر برداشت‌ها، آراو اندیشه‌هایشان، قالب داستان را انتخاب می‌کردند.

در ادبیات گذشته ما، شاخص‌ترین چهره‌های داستانی‌مان همین‌گونه افراد هستند. از فردوسی بگیریم، که به حق همراه اسمش تعبیر "حکیم" را آورده‌اند، تا نظامی تا عطار تا مولوی و هرچه جلوتر می‌آئیم، همین‌گونه هستند. ادبیات تا قبل از مشروطه ما و هرچه بیشتر به عقب‌تر می‌رویم بیشتر، انباشته از مضامین عالی دینی، فلسفی، سیاسی و انسانی است. از مشروطیت به این طرف، تحت‌تأثیر ترجمه‌هایی که از آثار داستانی غربی صورت می‌گیرد و برداشت‌های ناقصی که بعضاً در داخل ازاین‌ها می‌کنند، ما شاهد حذف کلمه "اندیشه" از تعریف ادبیات هستیم. یعنی اگر قبلاً می‌گفتند که ادبیات حاصل اندیشه و احساس و ذوق است. الان فقط می‌گویند حاصل احساس و ذوق است، به طور کامل حتی در تعریف ادبیات هم کلمه اندیشه حذف شده است. به همین دلیل ما شاهد آثاری هستیم که از کسانی پدید آمده که اغلب هیچ مایه‌ای از اندیشه و تفکر ندارند. یا اگر دارند برداشت‌های سطحی و ناقص یا عمدتاً به تقلید از اندیشه‌های سطحی، غلط و نامتجانس غربی است. در واقع بعد از این، ادبیات به یک سلسله مهارت‌ها تبدیل می‌شود که افرادی آن‌ها را می‌آموزند و کاملاً هم قابل آموختن است. هرکس هم بهتر بتواند این مهارت‌ها را به کار بگیرد آن مضامین مورد نظر خودش را، که اغلب هم مضامین و اغراضی فاسد و سطحی و پیش پاافتاده است، بهتر می‌تواند به مخاطب القا کند.

بنابراین، از مشروطه به این طرف، ما در عرصه داستان‌نویسی، از نظر درونمایه بسیار فقیر می‌شویم. البته شعر بخصوص شعر کلاسیک ما، چون پیوند خود را با گذشتنه حفظ کرده است، دارای وضعیتی متفاوت است. هرچند در شعر نو، همین سطحی‌نگری و غرب‌زدگی را شاهدیم.

به‌علاوه عمده‌ی نویسندگان مشروطیت به این طرف، تحت تأثیر درونمایه‌ها و مضامین آثار ترجمه‌ای غربی هم هستند. چون به همراه آنها یک سلسله اندیشه‌ها و فلسفه‌های انحرافی هم، مستقیم و غیر مستقیم، وارد کشور ما و ذهنهای مخاطبان این آثار می‌شود.

اگر توجه کنیم، می‌بینیم عمده‌ی کسانی که امروزه به عنوان سردمداران ادبیات جدید معرفی می‌شوند، کسانی هستند که در داخل کشور و در مدارس اروپایی درس خوانده‌اند. از خود جمالزاده بگیرید که اصلاً به بیروت می‌رود و در یک مدرسه‌ی مسیحی و در دانشکده امریکایی بیروت آنجا تحصیل می‌کند، تا صادق هدایت و نیمایوشیج، که در دبیرستان فرانسویان درس خوانده‌اند. یا برخی دیگرشان، که در خارج در اینگونه مدارس و دانشگاه‌ها درس خوانده‌اند.

جمالزاده، یکی از همین‌هاست. با اینکه اسماً پدرش یک روحانی است، اما آن روحانی هم، وقتی انسان، خوب در احوالش دقیق می‌شود، می‌بیند که از روحانیت عمدتاً یک لباس را به تن دارد، و وجوه تجددگرایی روشنفکری، به معنی غربی کلمه، شاید بر وجه روحانی او غلبه دارد. نمونه‌ی غرب‌زدگی این پدر آن است که فرزند خود را برای تحصیل به بیروت می‌فرستد و در مدرسه مسیحی و دانشگاه آمریکایی بیروت درس می‌خواند. این موضوع، کاملاً نشان می‌دهد که این پدر چقدر می‌تواند روحانی باشد و تفکرات روحانی داشته باشد.

نکته دیگری که به طور مبالغه‌آمیز در بحثهای نظری ادبیات داستانی تبلیغ می‌شود، مرزی است که بین داستان‌نویسی جدید و داستان‌نویسی قدیم قائل می‌شوند. و داستان‌نویسی جدید را چون تحت‌تأثیر آثار و

از نظر ساختار و پرداخت هم اگر داستان‌های کوتاه جمالزاده را بخواهیم با داستان‌های کوتاه هدایت مقایسه کنیم، نمی‌توان گفت هدایت قوی‌تراز جمالزاده نوشته است. با معیارهای جهانی زمان خودشان و معیارهای داخلی زمان ما، هر دو ضعیفند.

هدایت در ارتباط با زمانه خودش، اصلاً این شأن و جایگاهی را که امروزه برایش تبلیغ می‌شود، ندارد. من باب مثال، سعی کرده‌اند در همه چیز برای او سابقه پیشکسوتی جعل کنند. مثلاً به عنوان پدر داستان‌نویسی جدید معاصر. خوب اگر به ادعای خودتان جمالزاده پدر و آغازگر این نوع داستان هست، پس هدایت چیست؟ یک جریان که چند تا پدر نمی‌تواند داشته باشد!

تعاریف اروپائیان از ادبیات داستانی در یکی دو قرن اخیر می‌دانند، می‌خواهند یک چیز کاملاً متفاوت و منقطع از ادبیات داستانی گذشته جلوه دهند. در حالی که جهشی درادبیات داستانی اروپا یا ایران رخ نداده است. بلکه به صورت تدریجی، تفاوت‌هایی کرده است. همان‌طور که همه‌ی گونه‌های هنری و ادبی درطول تاریخ تغییراتی می‌کنند و بعضاً تکامل پیدا می‌کنند و گاهی هم به انحطاط می‌روند، ادبیات داستانی هم همین مسیر را طی کرده است. منتها درایران، چون آن بخش پژوهش و نقد، در قرن‌های نزدیک به دوره‌ی معاصر تعطیل بوده است، غربی‌ها آن را تدریجاً تئوریزه کردند. اما چون آن تئوری‌ها را یکباره به ما انتقال دادند، یک عده تصور می‌کنند تفاوت بسیار قابل توجهی بین ادبیات داستانی گذشته و حال ما وجود دارد. حتی در کتاب‌هایی که راجع به هنر داستان‌نویسی نوشته شده، داریم که بعضی، پیشنهاد می‌کنند که بیائیم داستان را تا قبل از مشروطه و قبل از اینکه تحت‌تأثیر آثار غربی قرار بگیرد و داستان‌های شکل جدید را بنویسیم، اسمش را بگذاریم "قصه" بعد از این را بگوئیم "داستان". یعنی یک مرزبندی مبالغه‌آمیز.

بله؛ به هر حال تفاوت‌هایی وجود دارد. در این، شک نیست. یکی‌اش همان تفاوت دیدگاهی است؛ که در ادبیات و هنر گذشته ما، بیشتر روی «ما» تأکید می‌شود و درادبیات امروز غرب روی فردیت و «من»، تأکید می‌شود. اما این امر که پیشرفتی محسوب نمی‌شود! (چون به خلاف علوم دقیقه و علوم تجربی و ریاضی و مانند آن، درعلوم انسانی لزوماً همیشه پیشرفت نداریم. بعضی وقت‌ها توقف داریم و بعضی وقت‌ها حتی عقب رفت داریم. و آن تحولات اساسی بعضاً نمی‌تواند در علوم به وقوع بپیوندد. مثلاً در ارتباط با تعریفی که انبیاء و ادیان الهی در مورد انسان ارائه داده‌اند و فلسفه زندگی و مسائلی از این قبیل.)

به هر حال بله اگر بنا باشد برای داستان‌نویسی امروز ایران، که متأثر از ادبیات داستانی معاصر غرب از رنسانس به این طرف است، چهره‌های پیشتازی را ذکر کنیم کسانی هستند که شاید مشخص‌ترین آن‌ها در داستان کوتاه، جمال‌زاده باشد. و اگر بنا باشد این برای کسی که پیشکسوتی در این عرصه را به او اختصاص دهیم

فضل محسوب شود، می‌شود با کمی اغماض این فضل را به جمالزاده اختصاص داد. البته در این جا عده زیادی سعی می‌کنند که این فضل را به صادق‌هدایت اختصاص بدهند. منتها نمی‌توانند آن را توجیه کنند. می‌گویند: اگر چه جمالزاده آغازگر این راه بود، اما هدایت هم... اما اساساً چنین چیزی، معنی ندارد. البته جمالزاده عمده کارهایش داستان کوتاه است. آن نوع تفکر متمایل به غرب را ما در شخصیت و آثار جمالزاده می‌بینیم. منتها نجابت جمالزاده از صادق‌هدایت و برخی که بعد از او آمدند بیشتر است. چون اگر بنا باشد مقایسه کنیم، نگاه او به زندگی، نگاه روشن‌تری است.

■ فرهنگ‌عمومی: روشن‌تر به چه معناست استاد؟ [یعنی مثبت‌تر؟]

□ استادرهگذر: یعنی آن تلخی‌ها و تیره‌بینی‌هایی یا پوچ گرایی هایی که در آثار امثال هدایت شاهدیم، در نوشته‌های او نیست. جمالزاده بیشتر یک نویسنده اجتماعی است با تفکر خاص خودش. یعنی فکر می‌کند که با ادبیات می‌تواند جامعه را اصلاح کند و در جهت اندیشه خودش سوق دهد. از نظر ساختار و پرداخت هم اگر داستان‌های کوتاه جمالزاده را بخواهیم با داستان‌های کوتاه هدایت مقایسه کنیم، نمی‌توان گفت هدایت قوی‌تراز جمالزاده نوشته است. با معیارهای جهانی زمان خودشان و معیارهای داخلی زمان ما، هر دو ضعیفند. یعنی با امروز،

هدایت با ادبیات داستانی گذشته ایران آشنایی نداشت. یعنی نسبت به ادبیات داستانی کهن ایران، بی‌سواد بود. همان‌طور که در ارتباط با زبان فارسی، حتی به عنوان یک فارسی‌زبان عامی هم نمی‌تواند درست بنویسد. یعنی نوشته‌های او پراز غلط‌های آشکار است.

در حال حاضر آثار هدایت موجود است. داستان‌های کوتاه هدایت جمعاً سی‌وچهار تاست، اما به غیر از سه چهارتای آنها که آن‌ها هم به دلایل غیرداستانی و غیر ادبی بعضاً و گهگاه در میان محافل شبه‌روشنفکری دانشگاهی مطرح است، بقیه این داستان‌ها، عمدتاً حتی فاقد ارزش خواندن است. نه اینکه ضعیف باشد؛ اصلاً فاقد ارزش خواندن است.

[جمالزاده]

وقتی مقایسه می‌کنیم، کارهایشان در حد نوقلمان داستان نویسی امروز ماست. ولی اگر بخواهیم نسبت به زمان خودشان با یکدیگر مقایسه‌شان کنیم در جاهایی جمالزاده بهتر از هدایت می‌نویسد: نثر او که قطعاً نثری بهتر و سالم‌تر از نثر هدایت است. حتی تأثیر جمالزاده را به طور مشخص در برخی آثار هدایت می‌بینیم. مثلاً همین تأکید برفرهنگ عامیانه و وارد کردن آن در زبان و گفتار شخصیت‌ها و توصیف‌های نویسنده و ضرب‌المثل‌ها، یا زبان و نثر نزدیک به گفتار، به هرحال آغازش در داستان‌نویسی جدید ایران، با جمالزاده است. (هرچند ساده‌نویسی، نهضتی بود که از مشروطیت، در مقاله‌نویسی و گزارش‌نویسی و مقولات نوشتاری مانند آنها، رایج شده بود. هدایت در بعضی کارهایش مثل "علویه‌خانم" و آثاری مانند این، از جمالزاده تقلید کرده است. ضمن اینکه هر دوی آن‌ها، در مواردی، در این کار مبالغه کرده‌اند. بقدری ضرب‌المثل و تعبیر در این کارها چپانده‌اند [و همین تعبیر چپاندن واقعاً درست است] که کنسرو این اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های عامیانه درست کرده‌اند. در نتیجه، این نوشته‌ها تصنعی به نظر می‌رسد. هیچ‌کس این‌گونه نیست که در هر جمله‌ای که به کار می‌برد یک ضرب‌المثل و تعبیر خاص عامیانه بیاورد. این، کلیتی بود که در این مورد، می‌شد ارائه داد.

■ **فرهنگ‌عمومی: در مجموع می‌شود ما این تلقی را داشته باشیم که جمالزاده یک نویسنده غرب‌زده است، یک نویسنده مروج غرب؟**

□ **استادرهگذر:** بدون تردید اینگونه است. یعنی کسی که، در عین حال که مخاطبان فکر می‌کنند در بعضی از داستان‌های کوتاهش غرب‌زدگی را با نگاه طنزآمیز در مورد روشنفکران مطرح می‌کند، ولی ته قضیه، نگاه او، نگاه ایرانی به زندگی و مسائل آن، نیست. و حتی یک نوع نگاه تحقیرآمیز نسبت به فرهنگ خودی، در بعضی از آثار او مشاهده می‌شود.

■ **فرهنگ‌عمومی: حتی به تعبیری شاید بتوان گفت نوعی توهین به بعضی معانی دینی در آثار او مشاهده می‌شود مثلاً "درصحرای‌محشر" و امثال آن.**

□ **استادرهگذر:** بله، تمسخر؛ و در واقع حتی گاهی نگاه هزل‌آمیز نسبت به این مفاهیم، مخصوصاً در کاری مثل این که اسم بردید؛ یا اهانت نسبت به روحانیت.

■ **فرهنگ‌عمومی: مسئله دیگری که در این زمینه وجود دارد اینکه حضرتعالی درمورد ادبیات داستانی در معنای مدرن غربی که در جامعه ما ظهور کرد [که پیشتاز آن جمالزاده، هدایت، و دیگران هستند] فرمودید اگر بخواهیم فضیلتی قائل شویم، می‌شود برای جمالزاده آن را طرح کرد. آیا می‌شود این ظهور را تکامل دانست یا اینکه نتیجه یک سلسله اقتضائات است. زیرا ما یک نظر داریم که معتقد است با ظهور مدرنیته و پیش**

واقعاً هدایت فارسی‌اش فوق‌العاده ضعیف و غلط و ابتدایی است. یعنی اگر این متون او را یک دانش‌آموز دبیرستانی بدون ادعای نویسندگی می‌نوشت، بهتر از هدایت می‌نوشت.

"داش‌آکل" در کارهای صادق هدایت، از جهاتی استثنا است و به نظر می‌رسد قصه آن را در جایی شنیده و بعد براساس آن، این را نوشته است. اما آن هم از نظر ساختاری اشکالات اساسی دارد. ولی قصه‌ی جالبی دارد. یعنی نه زوایه دید درست و حسابی دارد، نه پرداخت شخصیت درست و حسابی دارد، نه پیرنگ معقول و سنجیده‌ای دارد.

آمدن آن جامعه ما متکامل شد یک نظر هم این است که ما در یک شرایطی قرار گرفتیم که استعمارغرب مدرن سراغ ما آمد و در یک وضعیت انحطاط تاریخی بودیم و ما مجبور شدیم تسلیم شدیم و پذیرفتیم و غرب‌زده شدیم. از تبعات این غربزدگی [با توجه به فرمایش شما] می‌توانیم ظهور همین ادبیات داستانی جدید را ببینیم. آیا می‌توان این را واقعاً نوعی کمال دانست. یعنی اگر ما به این جا نمی‌رسیدیم و همان سیر قبلی خودمان را داشتیم و دنبال می‌کردیم و تحولات را برپایه منطق همان تفکر خودمان طی می‌کردیم آیا وضعمان بدتر از الآن بود یا بهتر بود؟

استادرهگذر: البته من فضیلت را با قید اینکه "اگر بشود به آن فضیلت گفت" مطرح کردم. نوعی استفهام انکاری را درنظر داشتم. به هر حال در زمینه کارهایی که خودمان باید انجام می‌دادیم و ندادیم، غربی‌ها کار کردند و بعد هم استفاده خاص خودشان را هم از این مسائل بردند. ما هم درعلوم تجربی این مسئله را می‌بینیم و هم درعلوم‌انسانی.

مثلاً در داستان‌نویسی جدید، غربیها یک بحث فلسفی است که مطرح می‌کنند، که با نوع نگاه اسلامی تفاوت و گاهی مغایرت دارد. یک بحث هم بحثی کاملاً تجربی و شبه‌علمی روی ساختار داستان است. یعنی مشابه کاری که درگذشته‌های دور در مورد انواع شعر انجام شده بود که شعرهای خوب و ماندگار، از لحاظ ساختاری خصوصیاتشان چیست؟

محتوا جای خاص خودش را دارد ساختار هم ویژگی‌هایی به هر حال دارد. و البته، این دو، در یکدیگر هم مؤثرند.

مثلاً اهالی شعر، در گذشته‌های دور، به این نتیجه رسیده بودند که غزل دارای این ویژگی‌هاست. قصیده این است. قافیه باید این‌گونه باشد. ردیف باید چنان باشد. وزن‌های مختلف این‌ها هستند. چه وزن‌هایی برای بیان چه مضامین، درونمایه‌ها و مفاهیمی مناسب‌ترند. عین این کار، درمورد داستان هم باید انجام می‌شد. ما نکردیم، غربی‌ها این کار را کردند. یعنی بحث‌هایی مثل تعاریف و خصایص زاویه دید، شخصیت‌پردازی، پیرنگ، توصیف، زبان و لحن ...داستان. همه‌ی این عناصر، همیشه در داستان بوده است، منتها نویسندگان این عناصر را به صورت غریزی به کار می‌برده‌اند. در این وجه، غربی‌ها آمدند این‌ها را استخراج و تعریف و تشریح کردند. بعداً هم چیزهایی به آن اضافه کردند. یعنی هر مهارتی که در طول زندگی انسان، به تدریج یا تحت تأثیر شرایط و اقتضائات یا رشد فکری بشر تکامل پیدا کرده، مثلاً در داستان‌نویسی هم زاویه جدیدی درست شده است. این‌ها هیچکدام چیزهایی نیست که بتوانیم بگوئیم غربی یا شرقی است. و اتفاقاً قابل اخذ و تکامل هم هست. ولی اینکه آیا بهتر نبود ما این‌ها را ازغربیان نمی‌گرفتیم و خودمان کشفشان می‌کردیم، قابل تأمل است. شاید اگر این مباحث ساختاری را ما از آن‌ها اخذ نمی‌کردیم، باید منتظر می‌نشستیم تا عده‌ای در داخل این پژوهش‌ها و کشف‌ها را بکنند. در حالی که معلوم نیست به این زودیها چنین اتفاقی می‌افتاد. به هرحال از دوره قاجار تا پیروزی انقلاب اسلامی در کشور، نوعی انحطاط رخ داد. من خودم این‌ها را ناگزیر می‌دانم. البته شاید بتوان گفت که

آثار چوبک هم اگر با معیارهایی که ما امروز از داستان‌نویسی می‌شناسیم نقد شود، اشکالات بسیاری دارد. مثلا یک کار بلند او که همان "سنگ‌صبور" است اصلاً افتضاح است. یعنی در همان زمانی هم که منتشر شد منتقدین به این موضوع اشاره کردند. برای مثال آقای "نجف‌دریابندری" در دهه چهل نقدی بر این کتاب نوشت، تحت عنوان "نویسنده‌ای که می‌خواهد نویسنده باقی بماند". یعنی در آنجا حرف اصلی او این بود که صادق چوبک در نویسندگی دیگر تمام شده و ظاهراً خودش هم این را احساس کرده است. منتها برای این که یک جوری این را انکار کند، "سنگ‌صبور" را نوشته است. منتها به عکس همین "سنگ‌صبور" مهر تأیید بیشتری بر این شد، که چوبک از نظر خلاقیت ادبی، تمام شده است.

در مجموع حجم داستان‌های کوتاه صادق چوبک هم کم است. یعنی کمی بیشتر از داستان‌های کوتاه هدایت است. به لحاظ ساختاری نویسنده‌ای به مراتب تواناتر از هدایت است. منتها با همان نگاه معروف ناتورالیستی.

[چوبک]

به هر حال، وقتی چیزی را آماده به انسان می‌دهند، ضمن اینکه با خود فرهنگی را به همراه می‌آورد یک جور راحت‌طلبی را هم در بین اهل فکر و اندیشه و هنر رواج می‌دهد که باعث می‌شود اینان کاری را که باید انجام دهند، نکنند.

ولی مشکل اصلی ما در این عرصه، این بود که اولاً مباحث نظری داستان‌نویسی و نقد داستان، خیلی دیر وارد کشور ما شد. یعنی اولین کتابی که درباره هنر داستان نویسی در ایران منتشر شد، «هنرداستان‌نویسی» آقای یونسی بود که صددرصد غربی و ترجمه‌ای است، که به اسم تألیف منتشر شده است. بعضاً هم دارای غلط‌های فاحشی حتی در تعریف آن چیزهایی که غربی‌ها گفته‌اند، است. ولی حدوداً در دهه ۱۳۴۰ است که چاپ اول این کتاب منتشر می‌شود. این اولین کتاب بود. منتها انبوه رمان‌ها ترجمه شدند. این رمان‌ها با خودشان هم اندیشه آورند، هم فلسفه انحرافی آوردند، هم ساختار را بصورت غیرمستقیم القا کردند. ولی برداشتهای فنی و ساختاری از آن‌ها، ناقص و دست و پا شکسته بود. من خودم با اینکه با تئوری‌ها و مباحث نظری آشنا شویم، مخالفتی ندارم. منتها اصل قضیه این است که چگونه بتوانیم ازاینها بهره بگیریم که ضایعات کمتری متوجه ما شود -زیرا بدون ضایعه نخواهد بود- و بیشترین بهره را ببریم. دوم ضمن اینکه بتوانیم به تدریج، آنها را بومی کنیم.

■ **فرهنگ‌عمومی: آیا شما قائل به این هستید که ما بتوانیم به نحوی علی‌الخصوص در شرایط فعلی که در دوران گذار هستیم، این تئوری‌ها را بومی‌سازی کنیم. نه اینکه تئوری‌های مطلقاً اسلامی در مورد داستان، قصه، حکایت و یا هر چیز دیگر ارائه دهیم، ولی به هر حال چیزی که مقداری با غربی‌ها متفاوت باشد ومایه‌های دینی ومعنوی بیشتری داشته باشد را مطرح نمائیم؟**

□ **استادرهگذر:** من در مورد داستان معتقدم در حال حاضر با این اطلاعاتی که ما ازمباحث نظری داستانی غربی‌ها بدست آورده‌ایم، اصلاً می‌توانیم به طور کامل ازادبیات گذشته مباحث نظری و ساختاری خاص خودمان را استخراج کنیم. یعنی آن زمان که ما خالی‌الذهن بودیم اگر به سراغ آن آثار هم می‌رفتیم چه بسا نمی‌توانستیم متوجه این نکات شویم. در حالی که الان کاملاً می توانیم این کار را بکنیم. من خودم درخلال مطالعات پراکنده‌ای که از ادبیات گذشته ایرانی داشته‌ام، موارد و نمونه‌های متعددی را علامت زده و کنار گذاشته‌ام. بعضاً آثاری را دیده‌ام، که از نظر ساختار حیرت‌انگیز بودند. من معتقدم دیگر ما کاملاً می‌توانیم از ادبیات داستانی گذشته خودمان تعریف و اصول زیبایی‌شناسی ادبی و مباحث نظری کاملاً اسلامی-ایرانی استخراج کنیم. و حتی متوجه شویم چه مقدار از این مطالبی که به عنوان مباحث نظری و تئوری‌های داستان‌نویسی ازغربی‌ها به ایران آمده، مأخوذ از آثار داستانی گذشته شرقی و ایرانی است. این مسئله کاملاً شدنی است. فرق علوم‌انسانی و علوم تجربی این است که در علوم‌انسانی، گنجینه‌های عظیمی درگذشته خودمان داریم که همچنان قابل استخراج و استفاده است. در حالی که در مورد صنعت، این‌گونه نیست. به هر حال در دوره‌ای ما نسبت به بقیه‌ی جهان، از نظر علمی و صنعتی پیشرفته بوده‌ایم ولی دوره‌ای طولانی هم وقفه داشته‌ایم. و در حال حاضر مجبوریم مصرف‌کننده باشیم ولی در موردعلوم‌انسانی این گونه نیست.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه بفرمائید سؤال بعدی را در مورد هدایت مطرح کنیم از آن جهت که شما به طور ویژه روی صادق هدایت کار کردید و می‌توان گفت چه در قالب کتاب و چه در هیئت بحث‌های شفاهی در قالب میزگرد و نقدهای شفاهی، گمان می‌کنم آثار اصلی هدایت را بطورمشخص نقادی کردید. معروفترینش "حقیقت‌بوف‌کور" است که کتابی حجیم تر از خود کتاب هدایت است، هدایت از نظر ادبی و از نظر فکری چه جایگاهی دارد و اگر جوانان ما سراغ هدایت بروند چه آفاتی گریبانگر آنان خواهد شد؟ و اگر سراغ او نروند چه چیزی را از دست می‌دهند؟**

این‌ها دانسته یا ندانسته پیاده‌نظام‌های فرهنگی استعمار بودند. عمده آنها این گونه بودند. آن جریان چپ مارکسیستی هم که ادبیات اجتماعی را پیگیری می‌کرد پیاده نظام تفکر و بلوک سیاسی دیگری بود. صادق چوبک هم یکی از آنها بود؛ که از این نظر، آثار او در طیفی از جامعه، مؤثر بود. تواناتر از هدایت بود و تأثیر بیشتری بر مخاطب می‌گذاشت.

□ **استادرهگذر:** نویسندگان از دو جنبه قابل بررسی هستند: یکی از نظر زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کردند و در قیاس با همکاران خودشان؛ و یکی نسبت به ادبیات امروز و نویسندگان امروزی. هدایت در ارتباط با زمانه خودش که، اصلاً این شأن و جایگاهی را که امروزه برایش تبلیغ می‌شود، ندارد. من باب مثال، سعی کرده‌اند در همه چیز برای او سابقه پیشکسوتی جعل کنند. مثلاً به عنوان پدر داستان‌نویسی جدید معاصر. خوب اگر به ادعای خودتان جمالزاده پدر و آغازگر این نوع داستان هست، پس هدایت چیست؟ یک جریان که چند تا پدر نمی‌تواند داشته باشد! از قضا کار جمالزاده، بعضاً تلفیقی از قصه‌نویسی قدیم ایرانی با داستان‌نویسی امروز غربی است. در حالی که در مورد هدایت تقلیدی کاملاً ناقص و دست و پا شکسته از داستان غربی می‌شود. یعنی همان یک مقداری هم که -به تعبیر شما- امید به این بود که ما دوران گذاری را در ادبیات شروع کنیم و کم‌کم به یک ادبیات داستانی کاملاً بومی برسیم، برای همیشه از بین برد. برای اینکه هدایت با ادبیات داستانی گذشته ایران آشنایی نداشت. یعنی نسبت به ادبیات داستانی کهن ایران، بی‌سواد بود. همان‌طور که در ارتباط با زبان فارسی، حتی به عنوان یک فارسی‌زبان عامی هم نمی‌تواند درست بنویسد. یعنی نوشته‌های او پراز غلط‌های آشکار است.

■ **فرهنگ‌عمومی:: یعنی این درست است که هدایت بلد نبوده فارسی بنویسد؟**

□ **استادرهگذر:** واقعاً هدایت فارسی‌اش فوق‌العاده ضعیف و غلط و ابتدایی است. یعنی اگر این متون او را یک دانش‌آموز دبیرستانی بدون ادعای نویسندگی می‌نوشت، بهتر از هدایت می‌نوشت. (اتفاقاً در گذشته دانش‌آموزان مدارس ما در زبان و ادبیات فارسی قوی بودند با بوستان و گلستان و دیگر متون کهن ادبی شروع می‌کردند. تا آنجا که یکی از تفاخرهایی که پدران ما نسبت به فرزندان خودشان می‌کردند در همین زمینه بود.)

مشکل هدایت کم‌استعدادی او در خیلی چیزها است. در ریاضی و علوم تجربی که کاملاً ضعیف است. ضمن اینکه در علوم‌انسانی هم ما استعداد خاصی از او ندیده‌ایم. این حکایت زبان فارسی هدایت است. در داستان‌های کوتاه، شما صادق‌هدایت را مثلاً با صادق‌چوبک مقایسه کنید؛ که تقریباً برخی از کارهایشان هم زمان منتشر شده است. در این مقایسه چوبک قویتر از هدایت است با اینکه هر دو غرب‌زده و لامذهب هستند. کمی بعد، با اندک فاصله‌ای، آل‌احمد را داریم. در کارهای او داستان‌های کوتاه خیلی بهتری نسبت به داستان‌های کوتاه هدایت پیدا می‌شود.

بنابراین اگر بنا باشد به صرف اینکه نویسنده‌ای مثل هدایت با فاصله زمانی ده‌ساله از جمالزاده [اولین کار هدایت حدود ده سال بعد از اولین کار جمالزاده منتشر شد] به صرف اینکه داستان کوتاه و بلند ایرانی متأثر از غرب را، که با جمالزاده شروع شد، قدری غرب‌زده‌تر کرده است، برای او هم فضل پیشکسوتی و شأن پدری در این موضوع قائل شویم، طبیعتاً باید برای صادق‌چوبک هم فضل پیشکسوتی و پدری دیگری قائل شویم. برای آل‌احمد فضل پیشکسوتی دیگری. همین‌جور با هر نویسنده قدری متفاوتی، باید یک پدر برای ادبیات داستانی معاصر کشور جدید درست کنیم! درحالیکه نه عقلاً و نه در هیچ جای دنیای متمدن، این‌گونه نیست. لذا اینکه عده‌ای هدایت را پدر داستان‌نویسی جدید ایران می‌دانند، کاملاً نادرست و جعلی است.

یک وجه پیشکسوتی دیگر می‌خواستند برای او در مورد آغازکننده‌ی اهتمام به گردآوری فرهنگ و ادبیات عامیانه قائل شوند. که آن هم کذب محض است. سال‌ها قبل از هدایت ادبیات عامیانه ایران توسط غربی‌ها شروع شد. و حاصلش منتشر هم شده بود. یعنی کاری نبود که ایرانی‌ها شروع کرده باشند. بعد از غربی‌ها و همزمان با هدایت، کسی چون کوهی‌کرمانی هست که در این زمینه کار و آثاری منتشرکرده، که خیلی هم قابل‌توجه است. حالا اینکه بیایند بگویند صادق‌هدایت چون مثلاً در این کار از حروف فنوتیک استفاده کرده و آن دیگری نکرده بود پس فضل پیشکسوتی در این امر هم متعلق به او

چوبک نویسنده‌ای که ما در معرفی او در آن برنامه اشاره کردیم که در کل طول عمرش مثل مگس فقط بر کثافت‌ها و نجاسات و جراحت‌ها نشست و هیچ زیبایی را در عالم هستی -نه فقط زندگی- ندید.

یعنی ساعدی با فرهنگ روستایی ما آشنایی واقعی و از درون ندارد. اینها حتی با مردم شهری ما آشنا نبودند. نهایت آشنایی‌شان با طیف شبه‌روشنفکری محدود و بسته‌ای بود که با آن در ارتباط بودند. بنابراین وقتی به مضامینی می‌پرداختند که ظاهراً شخصیت‌ها و قهرمان‌های اصلی‌شان را مردم عادی تشکیل می‌دادند، ما به معنی واقعی آدم‌های ایرانی را در این آثار نمی‌دیدیم. حتی فضاهای ایرانی را نمی‌دیدیم. یعنی انگار یک نگاه توریستی به روستا و جامعه را شاهد بودیم.

است که نمی‌شود! لذا این مورد هم کذب است. از همین موارد است که هر فضلی برای هدایت قائل شده‌اند دروغ است. اما اگر ترجمه آثار به زبان‌های دیگر ملاک باشد، سال ۱۳۱۶ "پیامبر" زین‌العابدین‌رهنما منتشر شده است. همان زمان، این اثر به زبان‌های فرانسه، عربی، انگلیسی در همان زمان ترجمه و چاپ شد. اتفاقاً چاپ اول این کتاب به زبان عربی در دمشق است. و این کتاب تا پیروزی انقلاب دهها بار چاپ شد. در حالی که اولین اثر هدایت، بعد از مرگ او در سال ۱۳۳۲ (شانزده سال بعد)، آن هم تحت تأثیر عوامل کاملاً غیر ادبی، به زبان فرانسه چاپ شد. شما به لحاظ زبان، به لحاظ توصیف، به لحاظ ساختار و به لحاظ حجم این رمان را با "بوف کور" هدایت مقایسه کنید که مثلا یک داستانِ بلند ۱۴۰ صفحه‌ای است. اصلاً توانایی این دو نویسنده در داستان‌نویسی، غیرقابل‌مقایسه است. در واقع می‌توان گفت به این لحاظ، زین‌العابدین‌رهنما در مقام استادی هدایت است. لذا این ادعا که او نسبت به نویسندگان همزمان خود، یک سروگردن یا بیشتر بلندتر است هم، درست نیست؛ و ادعایی بیش نیست! در واقع هدایت نویسنده‌ای است که شاید بتوان برای او تعبیر "نویسنده‌گلخانه‌ای" را به کار برد یعنی عناصر غیرادبی مختلفی جمع شدند تا هدایت را هدایت کنند. که اولین آن‌ها همان رادیو بی‌بی‌سی و دوستان او مینوی و فرزاد در این رادیوی استعماری بودند. این غرب‌زدگی روشنفکران و اهالی ادبیات ما هم باعث شد، که چون بی‌بی‌سی ازهدایت و آثار او تعریف کرده بود، یکدفعه به این فکر افتادند این کیست که ما تا حالا نشناختیمش؟! در خاطرات کسی مثل فرزانه هم هست؛ که می‌گوید: صبح روز بعد از انتشار موضوع از بی‌بی‌سی، ما راه افتادیم که ببینیم این صادق هدایت چه کسی است که تا آن روز متوجه او نشده بودیم!

در مورد قسمت دوم سؤال شما هم، باید بگویم: در حال حاضر آثار هدایت موجود است. داستان‌های کوتاه هدایت جمعاً سی‌وچهارتاست، اما به غیر از سه چهارتای آنها که آن‌ها هم به دلایل غیرداستانی و غیر ادبی بعضاً و گهگاه در میان محافل شبه‌روشنفکری دانشگاهی مطرح است، بقیه این داستان‌ها، عمدتاً حتی فاقد ارزش خواندن است. نه اینکه ضعیف باشد؛ اصلاً فاقد ارزش خواندن است. ما با حضور برخی دوستان در جمع‌هایی آن‌ها را نقد کردیم و آن نقد هم إن‌شاءالله امسال منتشر می‌شود. بخوانند تا دلایل این حرف مرا ببینند.

جوان امروز ما باید ببیند برای چه به سراغ این آثار می‌رود؟ اگر می‌خواهد از آن‌ها داستان‌نویسی بیاموزد، بداند که چیزی دستگیر او نمی‌شود. ضمن اینکه برایش،غلط یا بد آموزی فنی هم دارد. یعنی با خواندن این‌ها ممکن است تصور کند داستان‌نویسی به همین آسانی است. بعد می‌نویسد و می‌بیند هیچ‌کس از آثار او استقبال نمی‌کند. و در حیرت فرو می‌رود که چطور هدایت که ضعیف‌تر از او نوشت، از آثارش آن همه استقبال شد؛ اما من می‌نویسم کسی حاضر نیست حتی در یک مجله آن را چاپ کند؟! در نتیجه، این باعث سرخوردگی جوانان ما می‌شود.

یک وقت است که کسی به عنوان آشنایی با تاریخ ادبیات به سراغ آثار هدایت می‌رود؛ که آن بحث دیگری است. اگر کسی رشته او ادبیات است و می‌خواهد ببیند سیر داستان‌نویسی ما چگونه بوده است، عیبی ندارد آثار هدایت را مطالعه کند. به همان تعبیری که امام(ره) راجع به کمونیسم به کار بردند، خیلی از آثار داستانی از مشروطه به این طرف ما، الان فقط به درد موزه‌های ادبی می‌خورند؛ تا اهالی ادبیات، به عنوان آثار باستانی به آن‌ها نگاه کنند و

ساعدی هرچند یک شبه‌روشنفکر چپگرا بود، اما به اقتضای رشته‌ی خودش که پزشکی بود، گرایش خاصی به داستان‌های شبه‌روانشناختی وهم‌آلود- به تعبیر بعضی ها سترون- داشت و سعی می‌کرد که با این نگاه جامعه را به تصویر بکشد. البته حجم داستان‌های او خیلی زیاد نیست عمدتاً نمایش‌نامه‌های او در آن زمان مشهور بودند. ما در آثار او به آن معنی آشنایی واقعی با جامعه و مردم ایران را نمی‌بینیم. حتی آن داستانی که بعداً تبدیل به فیلم گاو شد، بیشتر غلبه‌ی عوالم ذهنی نویسنده را بر مسائل اجتماعی نشان می‌دهد.

من ساعدی را آدمی فاقد آشنایی واقعی با فرهنگ و جامعه‌شناسی مردم خودش می‌بینم؛ باز با آثاری با همان مضامین و درونمایه‌های تلخ و تیره و نتیجه‌گیری‌هایی که جز یأس، چیزی را القا نمی‌کرد. در زمانه‌ای که ما نیاز به این داشتیم که ادبیات به کمک مردم بیاید و اولاً به یک تعبیر به او آگاهی بدهد [چون آن زمان امکانات آگاهی بخشی امروزی در سطح جهانی در درون کشورهایی مثل ما وجود نداشت] و بعد از آن به او امید بدهد و او را به نتیجه کارش امیدوار کند، امثال ساعدی جز تلخی و تیرگی و یأس و اوهام، در آثار داستانی‌شان چیزی را القا نمی‌کردند.

ببینند درگذشته‌ای نه چندان دور، مردم ما چگونه داستان می‌نوشتند. در آن صورت، هم خوشحال می‌شوند که الان ما این قدر پیش‌رفته‌ایم، واز کجا شروع کرده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم.

آن سه چهار داستان کوتاه هدایت هم که اشاره شد، عمدتاً به علت ناقص‌بودن نوشته، ابهام مخل، استفاده از نمادهای کاملاً شخصی و بازی‌های بی‌منطق با عناصر داستان است که در حال حاضر، گهگاه در معدودی از محافل ادبی شبه‌روشنفکری بعضاً مطرح می‌شود. بعد هم این نقص و ضعف‌ها را دال بر قوی وعمیق‌بودن اثر تلقی می‌کنند! همین داستان‌های "سه‌قطره‌خون" ، "تاریکخانه" و "زنده‌به‌گور".

"داش‌آکل" در کارهای صادق هدایت، از جهاتی استثنا است و به نظر می‌رسد قصه آن را در جایی شنیده و بعد براساس آن، این را نوشته است. اما آن هم از نظر ساختاری اشکالات اساسی دارد. ولی قصه‌ی جالبی دارد. یعنی نه زاویه دید درست و حسابی دارد، نه پرداخت شخصیت درست و حسابی دارد، نه پیرنگ معقول و سنجیده‌ای دارد... .

با وجود این در مورد هدایت، تب و موجی درست کرده‌اند که متأسفانه از طرف بعضی اساتید یا بیسواد یا مغرض، مدام طوری به دانشجویان القا می‌شود که تصور کنند مثلاً اگر کارهای هدایت را نخوانده باشند چیزی کم دارند. در نتیجه، اغلب، آثارش را می‌خرند یا اصلاً نمی‌خوانند یا یکی دوتای آنها را که می‌خوانند می‌بینند ارزش خواندن ندارد. یا می‌خوانند و لذتی نمی‌برند و استفاده‌ای نمی‌کنند؛ منتها روی آن را ندارند که این را به دیگران بگویند. می‌ترسند متهم به بی‌سوادی شوند! من فکر می‌کنم هیچ شخصی که اندک آشنایی با ادبیات داستانی اصیل داشته باشد وجود ندارد که امروز از خواندن آثار هدایت حظّ ادبی ببرد.

■ **فرهنگ‌عمومی: بی‌تردید علاوه بر این فواید اخلاقی و فکری هم ندارد.**

□ **استادرهگذر:** من خواستم فعلاً بحث محتوایی نکنم. به لحاظ محتوایی که اصلاً بسیاری از این کارها مبتذل است. یعنی انسان حیرت می‌کند مثلاً کسی با ادعای روشنفکری، این قدر نسبت به مسائل اعتقادی و فکری جاهل باشد که مثلاً حتی وقتی بخواهد مذهب را بکوبد، این جورعوامانه بکوبد. یعنی روش او در این موارد، روش آدم‌های بیسواد و عوام برای کوبیدن مذهب است. به علاوه اینکه، هیچ درونمایه عمیقی، هیچ حرف نویی، یک محتوای ارزشمند، در این آثار نمی‌بینیم. برای اینکه خود نویسنده از این عوالم بری و کاملاً دور بوده است.

■ **فرهنگ‌عمومی: آیا شما نقد دکتر شمیسا [نقد که حالا چه عرض کنیم] و آن چیزی که تحت‌عنوان "داستان‌یک‌روح" نوشته است را ملاحظه کرده‌اید؟**

□ **استادرهگذر:** بله این را خوانده‌ام. البته شاید الان جزئیاتش یادم نباشد.

■ **فرهنگ‌عمومی: اجمالاً نظرتان را در این مورد بیان بفرمائید.**

□ **استادرهگذر:** اولین نکته‌ای که خیلی تو ذوق من زد این بود که دیدم ایشان دنبال بهانه‌ای بوده که برای تجدید چاپ "بوف‌کور" مجوزی شبه‌قانونی پیدا کند. من نه نشنیده و نه خوانده‌ام، که درهیچ نقدی در هیچ جای دنیا، بیایند تمام آن داستان مورد نقد را در خلال نقد آن بیاورند. آقای شمیسا، متأسفانه این کار را کرده است. بعد، مثل معلم‌های دبیرستان که مثلاً شعری را برای دانش‌آموزانش می‌خواند و معنی می‌کند، یک بخش از کتاب را می‌آورد، و

[غلامحسین ساعدی]

دولت‌آبادی در یکی از مصاحبه‌هایش -در "ما نیز مردمی هستیم"- می‌گوید (نقل‌به‌مضمون): گلشیری که فکر می‌کنم تنها کسی که آثار او را تا آخر می‌خواند من هستم... . یعنی به همین ناکامی او در جذب مخاطب اشاره می‌کند. اما او هم می‌افزاید که، من هم می‌خوانم ببینم چه نوشته است. نه اینکه مثلاً با لذت و حظ این را می‌خوانم.

اگر نویسنده‌ی نگون‌بختی را می‌خواهند ببینند که در طول عمرش به رغم آن همه جوش و جلاها و تلاش‌های وسیعی که برای مطرح کردن خود و آثارش به خرج داد هرگز موفق نشد به اندازه یک نویسنده متوسط هم خواننده برای کتاب‌هایش جلب کند، گلشیری را ببینند.

راجـع به آن، توضیح می‌دهد. بخش دیگری را می‌آورد. به همین ترتیب، کاملاً پیوسـته و دنبال هم، داستان را ادامه می‌دهد.

بـه همین دلیل می‌خواهم عرض کنـم که با وجود این کتاب به اصطلاح نقد آقای شمیسا، هرگز "بوف‌کور" هدایت در ایـران عملاً ممنوع چاپ نبوده اسـت. چون موقعی که خود کتاب اجازه نداشته آقای شمیسا با این ترفند کتاب را چاپ می‌کرده است.

بعـد از آن هـم، به نظر من، کار ایشـان نقد نیسـت و بیشتر یک تفسیر شخصی اغلب فاقد پشتوانه واقعی از متن اثر اسـت. چون من ندیدم که ایشـان به معنی واقعی وارد نقد عناصر ساختاری اثر شود. عمده‌ی کار او معنی‌کردن و تفسیرکردن این اثر؛ آن هم عمدتاً متأثر از نقدهای ماقبل خودش است. همان تعابیر شبه‌روانشناختی و انطباق اینها روی اثر و اینگونه بحث‌ها.

در واقع عمده نقدهایی که بنده در مورد بوف کور دیدم، نقدهای ادبی نیستند. یعنی در بهترین شکل آن‌ها، تفاسیر شـبه روانشناختی‌اند، من کلاً آقای شمیسا را اگر بخواهیم با این نقد درباره‌اش قضاوت کنیم منتقد ادبی نمی‌دانم.

■ **فرهنگ‌عمومـی: شـما فرمودیـد شمیسـا اصـلاً بحث سـاختاری نکرده اسـت، آیـا به لحـاظ محتوا فکر می‌کنید حرف‌هایی کـه او زده واقعیت نفس‌الامری دراثر صادق‌هدایت دارد یا کاملاً تفسیربه‌رأی شخصی است؟**

□ **استادرهگذر:** عرض کردم، خود هدایت هم جلوجلو پیش‌بینی کرده بود که بعدها چنین چهره اسـطوره‌ای از او درسـت و چنان تفاسیر عجیب و غریبی از برخی آثارش بکننـد. خانلری هم در همان زمان خوب گفته اسـت که سـعی نکنیم از هدایت یک بت بی‌نقص درسـت کنیم. با اینکه او به تعبیری خود رفیق هدایت بوده است.

نـه. این چیزهایی که آقای شمیسـا به این اثر نسـبت می‌دهـد اغلب فاقد پشـتوانه اسـتدلالی و متنی -از خود "بوف‌کور"- اسـت. بخش اعظم نقد بنده بر "بوف‌کور"، نقد نوشته‌هایی است که به اسم نقد درمورد این اثر نوشته شده؛ و از جمله -اگر اسـم هم نبردم- بخشـی از آن، نقد همین نوشـته ایشان بوده است. خوشـبختانه آن کتابی که آقای فرزانه به عنوان خاطراتش منتشرکرد چون واقعیاتی را در

توجه بیش از حد به فرم، در اکثر موارد ناشی از فقر درون‌مایه است. نه فقط فقر درون‌مایه‌ی اندیشه‌ای بلکه حتی فقر تجارب اجتماعی.

آنجا آورده است، دانسته و ندانسته پته خیلی از نقدواره ها و تفاسیر نوشته شده بر "بوف‌کور" را روی آب ریخته است.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر صلاح بدانید چند نویسنده دیگر قبل از انقلاب را هم در موردشان صحبت کنیم بعد به بعد از انقلابی‌ها بپردازیم. اگر فکر می‌کنید فرصت نیست برویم به نویسندگان بعد از انقلاب.**

□ **استادرهگذر:** هر جور صلاح می‌دانید.

■ **فرهنگ‌عمومی: خواهش می‌کنم خیلی کوتاه نکاتی که به نظرتان راجع به چوبک مهم می‌آید چه به لحاظ بحث از فرم و ساختار و اینها و چه به لحاظ محتوایی، این‌ها را اجمالاً بیان بفرمائید.**

□ **استادرهگذر:** صادق چوبک جزء نویسندگان با یک فاصله اندک از صادق هدایت است که بسیاری از آثار آنان تقریباً دریک بازه‌ی زمانی منتشر شده است. آثار چوبک هم اگر با معیارهایی که ما امروز از داستان‌نویسی می‌شناسیم نقد شود، اشکالات بسیاری دارد. مثلا یک کار بلند او که همان "سنگ‌صبور" است اصلاً افتضاح است. یعنی در همان زمانی هم که منتشر شد منتقدین به این موضوع اشاره کردند. برای مثال آقای "نجف‌دریابندری" در دهه چهل نقدی بر این کتاب نوشت، تحت عنوان "نویسنده‌ای که می‌خواهد نویسنده باقی بماند". یعنی در آنجا حرف اصلی او این بود که صادق چوبک در نویسندگی دیگر تمام شده و ظاهراً خودش هم این را احساس کرده است. منتها برای این که یک جوری این را انکار کند، "سنگ‌صبور" را نوشته است. منتها به عکس همین "سنگ‌صبور" مهر تأیید بیشتری بر این شد، که چوبک از نظر خلاقیت ادبی، تمام شده است. کلاً یک ویژگی چوبک و امثال او در قبل از انقلاب، کم‌کاری است. یعنی حجم آثار آنها را اگر نگاه کنید؛ می‌بینید در مقایسه با همتایان غربی‌شان، بسیار اندک است. آدم وقتی کم کار کند معمولاً خطاهایش هم کم می‌شود. وقتی زیاد کار کند، بیشتر می‌شود. چوبک یک کار بلند دیگر دارد که همان "تنگسیر" است. آن هم اگر چه خالی از اشکالات محتوایی نیست اما اثر در مجموع مثبت و خوشخوانی است. اما قبل از انقلاب، به این اثر او -به دلایل سیاسی- خیلی بیشتر حمله کردند تا به "سنگ‌صبور"ش.

■ **فرهنگ‌عمومی: به لحاظ محتوا؟**

□ **استادرهگذر:** بله به لحاظ محتوا. به لحاظ خوانشی هم اثر بسیار خوشخوانی است. کما اینکه همان زمان، فیلمی هم از روی آن تهیه شد. یک جنبه ضد استعماری دارد. هرچند آن هم خالی از اشکال نیست. ما در تلویزیون و در برنامه "نقد کتاب۴" این اثر را نقد کردیم و دیگر آن مطالب را تکرار نمی‌کنم. در آن نقد عرض کردم: این کار بعد از قضیه ۱۵ خرداد سال ۴۲ نوشته شده است. آن رویداد تحولی جدی در عرصه سیاسی و اندیشه‌ای کشور ما در میان روشنفکران پدید آورد. منتها هر کسی به طریق خودش تأثیر گرفت و آن را بازتاب داد. یعنی عمده داستان‌های انقلابی و شاخص قبل از انقلاب، با هر گرایش فکری و سیاسی، بعد از آن رویداد نوشته شد. از "سووشون" خانم دانشور بگیرید تا همین "تنگسیر" آقای صادق چوبک تا چند سال بعد برخی آثار "صمدبهرنگی" یا بعضی کارهای "دولت‌آبادی" که صبغه‌های اعتراضی در آنها وجود دارد. یا اعلام موجودیت سازمان مجاهدین خلق و چریک‌های فدایی خلق یا بعدتر سازمان‌های زیرزمینی چریکی کوچکتر. این کاملاً نشان می‌دهد که آن رویداد، در کشور، یک سلسله تحولات اساسی ایجاد کرد. هرچند اینها به طور مشخص اقرار نکردند که از آنجا تأثیر پذیرفته‌اند.

در مجموع حجم داستان‌های کوتاه صادق چوبک هم کم است. یعنی کمی بیشتر از داستان‌های کوتاه هدایت است. به لحاظ ساختاری نویسنده‌ای به مراتب تواناتر از هدایت است. منتها با همان نگاه معروف ناتورالیستی.

■ **فرهنگ‌عمومی: پس شما ناتورالیست بودن او را قبول دارید؟**

□ **استادرهگذر:** بله مشخص است. چوبک نویسنده‌ای که ما در معرفی او در آن برنامه اشاره کردیم که در کل طول عمرش مثل مگس فقط بر کثافت‌ها و نجاسات و جراحت‌ها نشست و هیچ زیبایی را در عالم هستی -نه فقط زندگی- ندید. خداوند هم در سال‌های آخر عمر او را نابینا کرد.

سال‌ها نابینا بود و در افسردگی حاد ناشی از نابینایی هم

گلشیری به لحاظ تخیل به نظر من فقیر بود. به لحاظ تجارب عام اجتماعی هم شخص کم‌تجربه‌ای بود. چون بخصوص بعد از اینکه دست به قلم برده بود و اسمی به هم زده بود، عمده‌ی ارتباطاتش در حد همین محافل بسته شبه‌روشنفکری غرب‌زده بود. آثار او را که انسان می‌خواند، از یکنواختی، بی‌روحی و سردی آن‌ها دچار کسالت می‌شود. هیچ خواننده‌ای با ذوق طبیعی نیست که حاضر باشد با میل طبیعی خودش، غالب آثار گلشیری را بخواند. روده‌درازی‌ها و توصیفات درونی بسیار بی‌مایه و به هم بافته شده و نه تجربیات حسی و عاطفی و عرفانی واقعی و درونمایه‌های مبتذل و پست و پیش‌پاافتاده و فقدان تعلیق، از شاخصه‌های بارز غالب این آثارند.

مرد. که این امر خیلی عبرت‌انگیز است.

یکی از ویژگی‌های ادبیات شبه‌روشنفکری قبل از انقلاب مـا، همین نگاه تلـخ و تیره به زندگـی، و نتیجه‌ای که از آن گرفته می‌شـد، پوچ‌گرایی بـود. نه به آن تعبیر عمیقی که برخـی از پوچ‌گرایی مطرح می‌کننـد. به همین معنی کـه دیگر هیچ غایت و هدفی برای هسـتی و زندگی قائل نشوند و سـرانجام همه تلاش‌های انسانی را بیهوده و پوچ ببینند. همان تفکری که استعمار مایل بود خاصه در نسل جـوان جوامع جهان سـوم ترویج کند؛ تـا جلوی تلاش و حرکـت آنان را بگیرد و آن‌ها را به انفعال بکشـد تا بتواند راحت‌تـر بهره خودش را ببرد. اینها دانسـته یا ندانسـته پیاده‌نظام‌های فرهنگی استعمار بودند. عمده آنها این گونه بودند. آن جریان چپ مارکسیستی هم که ادبیات اجتماعی را پیگیری می‌کرد پیاده نظام تفکر و بلوک سیاسی دیگری بـود. صادق چوبک هم یکی از آنها بود؛ که از این نظر، آثار او در طیفی از جامعه، مؤثر بود. تواناتر از هدایت بود و تأثیر بیشتری بر مخاطب می‌گذاشت.

■ فرهنگ‌عمومی: پس می‌شـود چوبک را در مجموع یک ناتورالیست پوچ‌گرا دانست. اگر صلاح می‌دانید سراغ سه نفر دیگر پیش از انقلاب برویم. و درباره‌ی "ساعدی"، "گلشیری" و "دولت‌آبادی" کمی صحبت کنیم. به عنوان اولین مورد در مورد سـاعدی ارزیابی خود را بفرمایید چه به لحاظ ساختار و قالب و چه به لحاظ محتوا.

□ اسـتادرهگذر: سـاعدی هرچند یک شبه‌روشنفکر چپگرا بود، اما به اقتضای رشته‌ی خودش که پزشکی بود، گرایش خاصی به داستان‌های شبه‌روانشناختی وهم‌آلود- به تعبیر بعضی ها سـترون- داشـت و سعی می‌کرد که با این نگاه جامعه را به تصویر بکشد. البته حجم داستان‌های او خیلی زیاد نیسـت عمدتاً نمایش‌نامه‌های او در آن زمان مشـهور بودند. ما در آثار او به آن معنی آشـنایی واقعی با جامعه و مردم ایران را نمی‌بینیم. حتی آن داستانی که بعداً تبدیل به فیلم گاو شد، بیشتر غلبه‌ی عوالم ذهنی نویسنده را بر مسائل اجتماعی نشان می‌دهد.

■ فرهنگ‌عمومـی:: "عزاداران بیـل" را می‌فرمائید، درست است؟

□ اسـتادرهگذر: بله. اصلاً شـما نگاه می‌کنید اینجا روستای ایران نیست و این‌ها روستائیانِ روستای‌های ایرانی نیستند. منتها چون با یک نگاه خاص روانشناسی وهم‌آلود وارد این مسـائل و موضوعات شـد و در داستانی مثل گاو مشهدی حسن، آن بحث الیناسیون و از این قبیل مسائل را مطرح می‌کرد مورد توجه شبه‌روشنفکران واقع شد. هرچند جنبه تصویری کار چیز دیگری شـد و به واقعیات و عوالم ذهنی و زندگی مردم خیلی نزدیک‌تر شـد. من سـاعدی را آدمی فاقد آشـنایی واقعی با فرهنگ و جامعه‌شناسـی مـردم خودش می‌بینـم؛ باز با آثاری با همـان مضامین و درونمایه‌هـای تلخ و تیره و نتیجه‌گیری‌هایی که جز یأس، چیزی را القا نمی‌کرد. در زمانه‌ای که ما نیاز به این داشتیم کـه ادبیات به کمک مردم بیایـد و اولاً به یک تعبیر به او آگاهی بدهد [چون آن زمان امکانات آگاهی بخشی امروزی در سطح جهانی در درون کشورهایی مثل ما وجود نداشت] و بعد از آن به او امید بدهد و او را به نتیجه کارش امیدوار کند، امثال سـاعدی جز تلخی و تیرگی و یأس و اوهام، در آثار داستانی‌شان چیزی را القا نمی‌کردند.

■ فرهنگ‌عمومی: جنبه‌های ضد مذهبی سـاعدی را چگونه می‌بینید؟ آیا در آرای ساعدی به صورت مستقیم و غیر مسـتقیم این مسئله وجود دارد یا اینکه نه، فقط از ناحیه ترویج یک نوع نگاه مدرن هست که ما تمایلات غیر دینی‌ای در او می‌بینیم؟

□ اسـتادرهگذر: در آثار ساعدی این نگاه ضدمذهبی هم به صورت مسـتقیم هست؛ هم از طریق القای آن نگاه مـدرن غربی به مبارزه بـا جهان‌بینی و اندیشـه‌ی دینی می‌پردازد.

■ فرهنگ‌عمومـی:: سـوال دیگـری کـه در رابطه با سـاعدی وجـود دارد این اسـت کـه از نظر شـما ادبیات سـاعدی بیشتر روسـتایی است یا شـهری یا خیر هر دو گونه است؟ یا اصلاً نمی‌شود این فرق‌ها را قائل شد؟

□ اسـتادرهگذر: من در نقدی که بر کار دولت‌آبادی یعنی "جای‌خالی‌سـلوچ" نوشتم، به این نکته اشاره کردم، کـه اصلاً این آثار، آثار روسـتایی، به معنـی واقعی کلمه، نیسـتند. یعنی سـاعدی با فرهنگ روسـتایی ما آشنایی

آقای دستغیب در نقدی که قبل از انقلاب راجع به یکی از رئالیست‌ها نوشته بود، در ارتباط با آثار امثال گلشیری اظهار داشته بود (نقل‌به‌مضمون): رژیم نوشته‌هایشان را روی ورق زر چاپ می‌کند. برای اینکه دوست دارد این مکتب خاص ادبی، که تعهد در ادبیات را نفی می‌کند، رواج بدهد [تا خطری برای خودش نداشته باشد]. شما اطلاع دارید که رژیم پهلوی، روی آثاری که در آنها رژیم قاجار به لجن کشیده می‌شد، سرمایه‌گذاری می‌کرد. مضمون اصلی کتاب گلشیری، همین است.

این چه آزاد اندیشی است که انسان حتی به یک شاگرد وفادارش هم اجازه ندهد که نظر شخصی خودش را راجع به اثر او در مطبوعه‌ای منتشر کند! اصلاً چنین نوشته‌ای دیگر کجایش نقد است!

واقعی و از درون ندارد. اینها حتی با مردم شهری ما آشنا نبودند. نهایت آشنایی‌شان با طیف شبه‌روشنفکری محدود و بسته‌ای بود که با آن در ارتباط بودند. بنابراین وقتی به مضامینی می‌پرداختند که ظاهراً شخصیت‌ها و قهرمان‌های اصلی‌شان را مردم عادی تشکیل می‌دادند، ما به معنی واقعی آدم‌های ایرانی را در این آثار نمی‌دیدیم. حتی فضاهای ایرانی را نمی‌دیدیم. یعنی انگار یک نگاه توریستی به روستا و جامعه را شاهد بودیم. اما ساعدی، هم داستان‌های شهری -اغلب راجع به زندگی کارمندان فلاکت زده- و هم روستایی -با آن خصایصی که اشاره شد- دارد.

[گلشیری]

گلشیری آمد و محور اصلی و قبله‌گاه خودش را همین مدرنیسم غرب سرمایه‌داری قرار داد.

■ **فرهنگ‌عمومی: به عنوان نکته آخر در مورد ساختار آثار ساعدی در مقایسه با بقیه داستان‌نویسان چه فرم و چه ساختار و چه گرایش‌هایی در او است احیاناً رئالیست است یا ناتورالیست؟ به هر حال چگونه است؟**

□ **استادرهگذر:** همان رئالیسم شبه‌روانشناختی وهم‌آلود؛ که گاه وارد فضاهای فراواقعی -نه به معنای غیبی آن- هم می‌شود. در برخی آثار او هم، جنبه‌ی اجتماعی، پررنگ‌تر شده است.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه بفرمائید به هوشنگ گلشیری بپردازیم. در مورد گلشیری خواهش بنده این است که با توجه به شرایط خاص کشور ما که متأسفانه گلشیری بعد از انقلاب مقداری تأثیر روی داستان‌نویسان ما گذاشت حتی روی داستان‌نویسان مسلمان، می‌خواستم اگر صلاح بدانید با توجه بیشتر در موردش صحبت کنیم. ارزیابی شما از گلشیری چیست؟ هم به لحاظ مدل کار او از نظر ساختاری و فرم کاری و هم به لحاظ محتوای آثار و نقشی که بازی کرد. چون خیلی‌ها معتقدند که گلشیری در واقع بسترساز یک نوع تحمیق فکری بود در قالب اینکه نویسندگان را عمدتاً متوجه صرف فرم می‌کرد و با توجه صرف به فرم و تکنیک اینها را از محتوا دور می‌کرد و بعضی به طور جد معتقد بودند این رویکردی بود که جریان لیبرالسیم غرب از دهه۱۹۶۰ در ادبیات با رمان نو شروع کرد برای مبارزه با نویسندگان رئالیست که گاه و بیگاه ناخواسته نکاتی را علیه جامعه سرمایه‌داری می‌گفتند امثال "اشتاین‌بک" و حتی در قرن نوزدهم "چارلزدیکنز". لیبرالیسم می‌خواست با این حربه تکنیک‌زدگی و توجه عمده به فرم تمام این گرایش‌ها را ازبین ببرد. در واقع ادبیات را تبدیل به یک فرم صرف کند که هیچ خطری به لحاظ محتوا برای نظام سرمایه‌داری لیبرال و سیطره‌ی نظام ماسونی نداشته باشد.**

□ **استادرهگذر:** گلشیری به نظر من یکی از نمونه‌های ویژه در داستان‌نویسی ماست که نسل جوان باید همیشه او را به لحاظ عبرت، پیش‌روی خود داشته باشند. و آن هم اینکه: اگر نویسنده‌ی نگون‌بختی را می‌خواهند ببینند که در طول عمرش به رغم آن همه جوش و جلاها و تلاش‌های وسیعی که برای مطرح کردن خود و آثارش به خرج داد هرگز موفق نشد به

یکی از شاگردان و دوستداران او که کمی صراحت به خرج داده بود، گفته بود (نقل‌به‌مضمون): یک بار برای نشریه‌ای از او خواسته بودند نقدی راجع به اثری از گلشیری بنویسد. این شخص قبلاً با گلشیری هماهنگ کرده بود که چگونه بنویسد و چه بنویسد؛ و گلشیری هم راهنمایی و توصیه‌های خودش را به او کرده بود. بعد که نقد را نوشته بود و آن را برای رؤیت گلشیری برده بود، گلشیری آن قدر در آن نقد، دست برده و آن را کم و زیاد کرده بود که آن شاگرد، دلخور شده بود. به طوری که پس از مرگ گلشیری هم آن را بیان کرده بود.

اندازه یک نویسنده متوسط هم خواننده برای کتاب‌هایش جلب کند، گلشیری را بینند. شاید این تعبیر از شبه‌روشنفکر دیگری مثل دولت‌آبادی -منتها در یک جناح فکری متفاوت- راجع به گلشیری، خیلی گویا باشد. دولت‌آبادی در یکی از مصاحبه‌هایش -در "ما نیز مردمی هستیم"- می‌گوید (نقل‌به‌مضمون): گلشیری که فکر می‌کنم تنها کسی که آثار او را تا آخر می‌خواند من هستم... . یعنی به همین ناکامی او در جذب مخاطب اشاره می‌کند. اما او هم می‌افزاید که، من هم می‌خوانم ببینم چه نوشته است. نه اینکه مثلاً با لذت و حظ این را می‌خوانم. گلشیری در جوانی توده‌ای بود. حدوداً در ارتباط با قضایای اوایل دهه سی (سال ۱۳۳۲)، شش‌ماهی به زندان افتاد. بعد از آن رو، به این رو شد. یعنی به یکی از دشمنان اصلی مارکسیسم و تفکر حزب توده تبدیل شد. منتها از آنجایی که فردی نبود که در دوران خطر، جربزه و جسارت ورود به متن مبارزات اجتماعی و سیاسی را داشته باشد، به تصور خودش، از طریق ادبیات وارد مبارزه با آن تفکر شد. به هر حال تفکر چپ در رئالیسم و شیوه‌های متکامل‌تر -از نظر خودشان- رئالیسم انتقادی و رئالیسم سوسیالیستی، دارای ادبیات مبارز بودند. یعنی معتقد بودند که در آثارشان باید جامعه‌گرا باشند و به مسائل تاریخی و روز توجه کنند. اهل مبارزه با وضعیت موجود باشند و برای تغییر شرایط فعلی، در جهت حاکمیت آن شرایط مورد نظر خاص خودشان تلاش کنند. گلشیری آمد و محور اصلی و قبله‌گاه خودش را همین مدرنیسم غرب سرمایه‌داری قرار داد. خودش هم در چند جا و مصاحبه‌هایش به صراحت می‌گوید (نقل‌به‌مضمون): کی گفته است که ادبیات باید بازتاب مسائل اجتماعی یا حتی زمانه خودش باشد!؟ ما چنین وظیفه‌ای نداریم.

برای ادبیات، هیچ وظیفه خارج از خودش قائل نیست. وظیفه اصلی ادبیات را خود همان ادبیات و فرمگرایی و خلق زیبایی -به تعریف‌خودشان- می‌داند. بنابراین خودش را از مبارزه با آن شرایط دشوار و خفقان باری که ملت او در آن سال‌های طولانی با آن درگیر بودند، راحت می‌کند. خود این، یک جور جانب عافیت گزیدن زیرلوای یک ژست هنری و شبه‌روشنفکری است. یعنی پناه گرفتن پشت مکتبی که او را از ورود به عرصه‌های خطر معاف می‌کند. از آن طرف، هم توجه بیش از حد به فرم، در اکثر موارد ناشی از فقر درون‌مایه است. نه فقط فقر درون‌مایه‌ی اندیشه‌ای بلکه حتی فقر تجارب اجتماعی.

به هر حال نویسنده واقعیت‌گرا، جامعه‌گراست. او مجبور است بین مردم زندگی کند و آنها را بشناسد. آداب، رسوم، روحیات جامعه‌شناسی و روانشناسی آنها را به دقت در حافظه خود ثبت کند و بعد، این تجارب را، به شکل هنری، در آثارش به کار ببرد. در حالی که نویسنده مدرنیست جز به عوالم درونی و شخصی خودش به چیزی پایبند نیست. هیچ لزومی نمی‌بیند بین مردم باشد و آن تجارب را کسب کند. خاصه آنکه، واقعاً هم کسب آن تجربه‌ها، کار مشکلی است. یعنی مستلزم تلاش زیاد از طرف نویسنده است. اما اینکه آدمی گوشه‌ای بنشیند، افیونی مصرف کند و عرقی بخورد و آن عوالم کاملاً شخصی خودش را -آن هم اغلب از جنبه‌های مبتذل آن- مطرح کند، که کاری ندارد. رژیم گذشته با اینکه هم مارکسیسم و هم سرمایه‌داری غربی را به اسلام ترجیح می‌داد، ولی باز درعرصه‌ی هنر و ادبیات، عنایت خیلی بیشتری نسبت به مدرنیسم غربی داشت. عمدتاً هم، به همین دلیل که، آرمان‌گرایی و تعهد اجتماعی و مبارزه را نفی می‌کرد. و گلشیری که ابتدا مدعی بود که با این شیوه با مارکسیسم در حال مبارزه بود، عملاً کارش نوعی عافیت‌گزینی و راحت‌طلبی بود. ضمن اینکه گلشیری به لحاظ تخیل به نظر من فقیر بود. به لحاظ تجارب عام اجتماعی هم شخص کم‌تجربه‌ای بود. چون بخصوص بعد از اینکه دست به قلم برده بود و اسمی به هم زده بود، عمده‌ی ارتباطاتش در حد همین محافل بسته شبه‌روشنفکری غرب‌زده بود. آثار او را که انسان می‌خواند، از یکنواختی، بی‌روحی و سردی آن‌ها دچار کسالت می‌شود. هیچ خواننده‌ای با ذوق طبیعی نیست که حاضر باشد با میل طبیعی خودش، غالب آثار گلشیری را بخواند. روده‌درازی‌ها و توصیفات درونی بسیار بی‌مایه و به هم بافته شده -و نه تجربیات حسی و عاطفی و عرفانی واقعی- و درونمایه‌های مبتذل و پست و پیش‌پاافتاده و فقدان تعلیق،

ویژگی عمده نثر گلشیری همین تعبیر عمومی "لقمه را دور سر چرخاندن و بعد در دهان گذاشتن" است. یعنی یک چیز ساده و معمولی را که می‌شود در چند کلمه معدود، به طور روشن گفت، می‌پیچاند و مغلق می‌کند. در کلمات زیاد و جملات متعدد همان را به گونه‌ای بیان می‌کند که مخاطب باید بارها آن را بخواند تا تازه -گاهی هم به طور تقریبی- بفهمد که او یک چیز ساده می‌خواسته بگوید. آخر این چه هنری است! هنر در زبان و ادبیات این است که مفاهیم پیچیده و عمیق را در بیان موجز و زیبا و تا آنجا که ممکن است قابل فهم برای مخاطبان بیان کنند. نه بر عکس قضیه، مضامین بی‌ارزش و پیش‌پاافتاده را با بیان مغلق، پیچیده و عمیق و دست نیافتنی جلوه دهند.

از شاخصه‌های بارز غالب این آثارند. مشـــهورترین کاری که گلشـــیری بـــا آن مطـــرح شـــد یعنـــی همان "شازده‌احتجاب" او به لحاظ ساختار و کلیـــات، کپی "خشـــم‌وهیاهو"ی فاکنر است. کسی که بعداً به کسی مثل عباس معروفی ایراد می‌گرفت که چرا در "ســـمفونی‌مردگان"ش، "خشـــم‌وهیاهو" فاکنر را کپی کرده اســـت، خودش خیلی ســـال پیش، این کار را کرده بود. ظاهراً غرضش این بود که: من خیلی ســـال پیش این کار را کردم. یک بار کافی است. دیگر شماها این کار را نکنید.

■ **فرهنگ‌عمومی: یعنی کپی محض است؟**

□ **اســـتادرهگذر:** خطـــوط اصلی "شـــازده‌احتجاب" مشـــخصاً از "خشـــم‌وهیاهو" گرفته شـــده. و نوع زاویه دیدی هم که گلشـــیری اســـتفاده کرده، از همان کار فاکنر گرفته و بیان شـــده اســـت. (چون زاویه دید متغیر فاکنـــر درآن کار، خاص خود اوســـت.) به علاوه آنکه، به تعبیر آقای دســـتغیب در نقدی که قبل از انقـــلاب راجع به یکی از رئالیست‌ها نوشته بود، در ارتباط با آثار امثال گلشیری اظهار داشته بود (نقل‌به‌مضمون): رژیم نوشته‌هایشان را روی ورق زر چـــاپ می‌کند. برای اینکه دوست دارد این مکتب خاص ادبـــی، که تعهـــد در ادبیات را نفی می‌کند، رواج بدهد [تا خطری برای خودش نداشته باشد].

شما اطلاع دارید که رژیم پهلوی، روی آثاری که در آنها رژیم قاجار به

انسان می‌تواند بدون هیچ تجربه واقعی از زندگی بنشیند و داستان‌های مدرن و مانند آن بنویسد. در حالی که با این شرایط، نمی‌تواند یک داستان واقعیت‌گرا به معنی درست کلمه بنویسد. این، مشکل بسیاری ازنویسندگان خاصه نسل سوم ما است که یا به دلیل پاستوریزه بزرگ‌شدن، داشتن زندگی بی‌خطر و بی‌دردسر و بدون این طرف و آن طرف رفتن در کودکی و نوجوانی و هم به دلیل فقر تجربه‌ای که ناشی از این نوع زندگی است و سهولت در نوشتن آثار فورمالیستی -با این شیوه‌ای که در ایران معرفی شده-، دنیاطلبی و گرایش به چرب و شیرین دنیا و عافیت‌گزینی یا سرخوردگی و مسئله‌دارشدن نسبت به نظام و انقلاب و گاه حتی اسلام، به داستان‌های مدرن و نو رو می‌آورند.

لجن کشیده می‌شد، سرمایه‌گذاری می‌کرد. مضمون اصلی کتاب گلشیری، همین است.

■ **فرهنگ‌عمومی: فیلم شازده احتجاب را ظاهراً حاتمی ساخته است. درست است؟**

□ **استادرهگذر:** الان خاطرم نیست. اما دیدید که در همان زمان چه تبلیغات وسیعی روی این اثر و فیلمش شد. از جمله آخرین آثار گلشیری هم، که در واقع در اوج پختگی او نوشته شده است؛ یعنی باشد چون "آینه‌های دردار"، واقعاً یک سفرنامه بی‌تلاطم و ماجرا است، که با طرح یک سلسله بحث‌های روده‌درازانه کم‌مایه‌ی شبه‌روشنفکرانه، سعی کرده است آن را حجیم کند. عمده داستان‌های کوتاه و دو سه داستان بلندش، تجارب شخصی خودش است. مثلاً در مجلسی با دوستانش جمع شده‌اند و مشغول عرق خوردن‌اند. یک زن روسپی را هم آورده‌اند.

■ **فرهنگ‌عمومی: کتاب"مثل‌همیشه" را می‌فرمایید که به شکل مجموعه داستان چاپ شده است؟**

□ **استادرهگذر:** فکر کنم آن داستان کوتاهی که تحت‌عنوان "به خدا من روسپی نیستم" باشد. انحطاط اخلاقی‌ای که در بسیاری از آثار گلشیری موج می‌زند، چندش‌آور است. فساد اخلاقی وجه عام آثار داستانی معاصر غرب و شرق و نویسندگان جهان سوم متأثر از آن بود. منتها آدم داستان گلشیری، مثلاً از اینکه با همسر دوست خودش رابطه نامشروع برقرار کند ذوق می‌کند. یا مثلاً ایجاد رابطه نامشروع با کلفتی که آمده تا خانه را نظافت کند. حتی جزئیات دندان خراب یا افتاده‌ی او را، هنگامی که با او روی هم می‌ریزد، توصیف می‌کند. این، مضامین در داستان‌های کوتاه قبل از انقلاب اوست. یعنی کاملاً نوعی بیمارگونگی جنسی را در نگاه این نویسنده در آثارش می‌بینیم. چیزی که حتی صدای کسی مثل دولت‌آبادی را هم -که متعلق به جناح شبه‌روشنفکری غیرمذهبی است- در می‌آورد. تا جایی که در مصاحبه‌ای می‌گوید(نقل‌به‌مضمون): طرح مسائل جنسی در آنجایی که ضرورتی داستانی ایجاب کند اشکالی ندارد، ولی نه این تأکید بیمارگونه مثل آنچه در کارهای گلشیری است. بعد از انقلاب می‌نالید که چرا به بعضی از کارهای گذشته‌ی او اجازه‌ی تجدید چاپ داده نمی‌شود. که متأسفانه در دوره هشت‌ساله‌ی دولت آقای خاتمی تقریباً کلیه آثار او تجدید چاپ شد و الان هم بعضاً تجدید چاپ می‌شود. ولی "جن‌نامه"اش را که می‌گفت: در خارج از کشور منتشر کرده است حال آنکه ما می‌دانیم همین‌جا هم به صورت غیرقانونی منتشر شده است...

■ **فرهنگ‌عمومی: همه جا هم موجود است.**

□ **استادرهگذر:** بله. او مدعی بود که من روی خصایص داستان ایرانی مطالعه کرده‌ام و دنبال یک فرم بومی داستان‌نویسی هستم. او تمام تجارب و مدعیات فنی خودش را با آزادی کامل، در این کتاب به کار برده است. اگر شما این داستان را از مسائل جنسی انحرافی خالی کنید ته آن، رگه‌هایی شبیه رئالیسم جادویی مارکز می‌بینید. دیگر نمی‌تواند مدعی شود که سانسور مانع شده بلکه با آزادی کامل نوشته و منتشر کرده است. من اخیراً در صحبتی که با یکی از منسوبان بسیار نزدیک گلشیری داشتم، او به طور خصوصی می‌گفت که "جن‌نامه" کار ضعیفی است.

به هر حال، کسانی که تحت‌تأثیر تبلیغات خود گلشیری و همفکران و دارودسته‌اش راجع به آثار او، تصور می‌کنند علی‌آباددهی است بهترین راه برای اینکه بفهمند آیا اینگونه هست یا نه این است که ببینند که از آثار او چقدر استقبال شده است. این آدمی است که با وجود یکی دو مورد حمایت مالی علنی غربی‌ها، در طول زندگی همیشه از مشکلات مالی می‌نالید به این دلیل بود که از طریق آثارش نمی‌توانست ارتزاق کند. نه به این دلیل که به برخی آثارش اجازه چاپ نمی‌دادند. بلکه به این دلیل که اولاً تعداد آثارش کم بود. در ثانی، اگر اجازه چاپ هم می‌دادند در شرایط عادی کسان زیادی این آثار را نمی‌خواندند. چون قبل از انقلاب هم این آثار چاپ شده بود؛ و با تیراژ دو سه هزارتایی کتاب‌های او گاهی سال‌های متمادی در قفسه‌های کتاب فروشی‌ها خاک می‌خورد. اگر هم

مشهورترین کاری که گلشیری با آن مطرح شد یعنی همان "شازده‌احتجاب" او به لحاظ ساختار و کلیات، کپی "خشم‌وهیاهو"ی فاکنر است.

[فاکنر]

می‌خریدند نمی‌خواندند. واقعاً خواندن کار این نویسنده، نوعی ریاضت بی‌حاصل و بی‌اجر بود. با همه آن آزادی‌هایی که قبل از انقلاب از این نظر داشت.

این را هم که می‌بینیم بعضی روی فرم یا زبان آثار او خیلی تأکید می‌کنند، بیشتر نوعی جوسازی کاذب است. واقعاً به آن معنی برجستگی‌های خاص تکنیکی یا زبانی هم در آثار گلشیری نمی‌بینم.

■ **فرهنگ‌عمومی: شاید نسبت به داستان‌نویسان دیگر این ادعا را دارند.**

□ **استادرهگذر:** در حالی که واقعاً اینطور هم نیست. گلشیری بعد از اینکه مرد بنابر خصلت جامعه ما -و احیاناً جاهای دیگر- تحت‌تأثیر مرگ او و تبعات و تبلیغات معمول، در دوره‌ای یکی دوساله، کارهای او را تجدید چاپ کردند و بعضی افراد عادی و کلکسیونرها هم آن ها را خریدند. ولی یکی از شاگردان و دوستداران او که کمی صراحت به خرج داده بود، گفته بود (نقل‌به‌مضمون): یک بار برای نشریه‌ای از او خواسته بودند نقدی راجع به اثری از گلشیری بنویسد. این شخص قبلاً با گلشیری هماهنگ کرده بود که چگونه بنویسد و چه بنویسد؛ و گلشیری هم راهنمایی و توصیه‌های خودش را به او کرده بود. بعد که نقد را نوشته بود و آن را برای رؤیت گلشیری برده بود، گلشیری آن قدر در آن نقد، دست برده و آن را کم و زیاد کرده بود که آن شاگرد، دلخور شده بود. به طوری که پس از مرگ گلشیری هم آن را بیان کرده بود. خوب؛ این چه آزاد اندیشی است که انسان حتی به یک شاگرد وفادارش هم اجازه ندهد که نظر شخصی خودش را راجع به اثر او در مطبوعه‌ای منتشر کند! اصلاً چنین نوشته‌ای دیگر کجایش نقد است! به این ترتیب معلوم می‌شود بعضی از نوشته‌های دیگری هم که راجع به آثار گلشیری از طرف دیگران در زمان حیات او منتشر شد، با همکاری مشترک خود او با آن شخص نوشته شده بوده است! یعنی هم نویسندگان آن‌ها را هدایت کرده که چگونه بنویسند، هم حک و اصلاحات بعدی را خودش روی آن‌ها انجام داده است!

ان‌شاءالله اگر فرصتی شود به نقد آثار این شخص بپردازیم نشان خواهیم داد که واقعیت این آثار چه بوده است. راجع به خاص بودن نثر او هم، اشاره کردم؛ بعضی خیلی تبلیغ می‌کنند. اما واقعاً اینگونه نیست. اتفاقاً ویژگی عمده نثر گلشیری همین تعبیر عمومی "لقمه را دور سر چرخاندن و بعد در دهان گذاشتن" است. یعنی یک چیز ساده و معمولی را که می‌شود در چند کلمه معدود، به طور روشن گفت، می‌پیچاند و مغلق می‌کند. در کلمات زیاد و جملات متعدد همان را به گونه‌ای بیان می‌کند که مخاطب باید بارها آن را بخواند تا تازه -گاهی هم به طور تقریبی- بفهمد که او یک چیز ساده می‌خواسته بگوید. آخر این چه هنری است! هنر در زبان و ادبیات این است که مفاهیم پیچیده و عمیق را در بیان موجز و زیبا و تا آنجا که ممکن است قابل فهم برای مخاطبان بیان کنند. نه بر عکس قضیه، مضامین بی‌ارزش و پیش‌پاافتاده را با بیان مغلق، پیچیده و عمیق و دست نیافتنی جلوه دهند.

[گلشیری]

■ **فرهنگ‌عمومی: آیا به این قائل هستید که گلشیری روی نویسندگان بعد از انقلاب ما و نویسندگان مسلمان تأثیر گذاشت. اگر به این قائل هستید علت آن را در چه می‌دانید؟**

□ **استادرهگذر:** عمده‌ی این تأثیر -که البته از نظر آثار یا شخص خودش، چندان قابل توجه نیست- در نتیجه باندبازی و محفلگرایی و شلوغ کاری‌ها و جوسازی‌های مطبوعاتی و رسانه‌ای است. می‌دانید که او اهتمام زیادی به تشکیل کلاس و جلسات نقد و محفل‌های ادبی، خاصه -در بعد از انقلاب- با جوان‌ها داشت. حتی در همان آپارتمان‌های اکباتان که زندگی می‌کرد، آپارتمانی را هم خریده بود و به همین کارها اختصاص داده بود. پیوسته هم در نخ شناسایی جوان‌های با استعداد حتی مذهبی و جذب آن‌ها به جلسات و کلاس‌های خصوصی خودش و استحاله‌ی آن‌ها از نظر فکری و اخلاقی بود. در این وجه، مشخصاً موفق به جذب دو شاگرد متوسط خود من در حوزه هنری و یک جوان متوسط‌القلم دیگر مرتبط با حوزه هنری شده بود؛ که بعدها هرسه این ها، متمایل به همان

دولت‌آبادی بدون تردید یکی از قله‌های داستان‌نویسی رئالیستی ماتریالیستی چهار-پنج دهه اخیر کشور ما از لحاظ تجارب شخصی و تجارب اجتماعی لااقل از دوره کودکی تا جوانی و حدود سی‌چهل سالگی است شرایط لازم یک نویسنده را دارد. به لحاظ تسلط بر زبان و ادبیات فارسی هم، در سطح خوبی قرار دارد. منتها مشکل ناآشنایی دولت‌آبادی -به طور کلی- با جهان اندیشه، در آثارش مشهود است. چون از لحاظ تحصیلات تا حدود دوم دبیرستان درس خوانده و عمده چیزهایی هم که خوانده، خود خوانده بوده؛ و بیشتر هم داستان‌های معاصر غربی را خوانده است؛ که عمدتاً هم مربوط به بلوک شرق بوده است. اگر چیزی هم از مباحث اندیشه‌ای یاد گرفته، عمدتاً مشهورات مارکسیسم است که اغلب از طریق حزب توده و عوامل آن، در جامعه منتشر می‌شد.

عوالم انحرافی فکری خود او شـدند. (خانم م.ب.، و آقایان ج.ج. و م. ب.). یـا در دوره‌ای در اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰، برای جوانانی مثل علی‌مؤذنی، عباس‌معروفی، اصغرعبداللهی و... کلاس آموزش داستان‌نویسی گذاشته بود. از این طریق، بله. عده‌ی معدودی را جذب کرد و رویشـان تأثیر گذاشت. اما اینکه آثار او روی نویسندگان نسل جوان یا غیرجوان تأثیر چشـمگیری گذاشته و جریانی ایجاد کرده باشد،نه. این را معتقد نیستم. چون این آثار، در این قدوقواره‌ها نبودند. اما این جوری تبلیغ می‌شـود. البته شاید بیشتر مصاحبه‌ها و حرف‌های نظری مأخوذ از آموزه‌های مدرنیسـتی غربی او روی دیگران اثر گذاشته باشد.

■ **فرهنگ‌عمومی: از این جهت عرض می‌کنیم که به نظر می‌رسـد در ادبیات داسـتانی بعد از انقلاب ایران در جبهه نویسندگان مسـلمان از اواخر دهه ۶۰ و اوایل دهه ۷۰ گرایش به سـمت کارهایی از این دسـت بیشتر شده است.**

□ **اسـتادرهگذر:** به این تعبیر، این اتفاق افتاده است. منتها جدا از عوامل سیاسـی و اجتماعی و فکری مؤثر در این امر، بیشتر تحت تأثیر تبلیغات اینهاست. یعنی مجلاتی که اینها منتشر کردند و نظریه‌هایی که یا به شکل ترجمه یا به شکل تألیف و یا در نوشته‌هایی که به اسم نقد منتشر می‌کردند در تحقیر رئالیسـم و از آن طـرف در تجلیل از مدرنیسم و بعدها پست‌مدرنیسـم می‌نوشتند. یعنی خود ایـن بحث‌ها که گاهی هم در قالب مباحث شبه‌فلسـفی مطرح و در بحث‌های نظری داستان‌نویسـی مطرح می‌شد -از دهـه ۱۳۷۰ به این طرف- این تأثیرهـا را ایجاد کرد. کـه در این جریان، عده زیادی از مؤلفان و مترجمان نقش داشتند. گلشیری هم یکی از آن‌ها بود.

■ **فرهنگ‌عمومـی: مقصـود مـا از آثار، نـوع بینش آنهاست.**

□ **استادرهگذر:** به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی که ما داشـتیم این بینش -که اساس آن همان مبانی فلسفی مدرنیسـم غربی است- از اوایل انقلاب تا دهه ۱۳۶۰ کاملاً در محـاق قـرار گرفـت. از دهه ۱۳۷۰ به بعـد که عوامل متعددی دسـت به دست هم دادند و باعث ایجاد تغییراتی در فضای فکری و معنوی جامعه شدند، شرایط برای خروج بینـش ادبی مربوط به این طیـف و عرض اندام مجدد آن، فراهم شد. درواقع اول استحاله در درون‌ها اتفاق افتاد بعداً آنها پشت سر این مکتب ادبی، سنگر گرفتند. ضمن اینکه واقعاً فقر تجارب این طیف نویسندگان از زندگی هم عامل تعیین‌کننده‌ای بود. انسان می‌تواند بدون هیچ تجربه واقعی از زندگی بنشیند و داستان‌های مدرن و مانند آن بنویسد. در حالی که با این شرایط، نمی‌تواند یک داستان واقعیت‌گرا به معنی درست کلمه بنویسد.

این، مشکل بسـیاری ازنویسندگان خاصه نسل سوم ما اسـت که یا به دلیل پاستوریزه بزرگ‌شدن، داشتن زندگی بی‌خطر و بی‌دردسـر و بدون این طـرف و آن طرف رفتن در کودکـی و نوجوانـی و هم به دلیل فقـر تجربه‌ای که ناشـی از این نوع زندگی اسـت و سـهولت در نوشتن آثار فورمالیسـتی -با این شـیوه‌ای که در ایران معرفی شده-،

دولت‌آبادی در آن مطالبی هم که در نامه به فرح نوشته، صادق است که می‌گوید آن چیزی که من نوشتم در جهت اهداف انقلاب سفید و اصلاحات ارضی است. اینها را درست می‌گوید. آن زندانی شدن او، یک زندانی شدن بیخودی است. یعنی واقعاً این فرد، آن زمان، درک یا فعالیت سیاسی آن‌چنانی ندارد.

دنیاطلبی و گرایش به چرب و شیرین دنیا و عافیت‌گزینی یا سرخوردگی و مسئله‌دارشدن نسبت به نظام و انقلاب و گاه حتی اسلام، به داستان‌های مدرن و نو رو می‌آورند.

■ **فرهنگ‌عمومی: سؤال بعدی در مورد دولت‌آبادی است، چون تنها فرد زنده در این مجموعه است. دولت‌آبادی ادعاهای چپ داشت و در سالهای دهه ۱۳۵۰ برای مدت کوتاهی زندان رفت و نامه‌ای برای همسر شاه نوشت و با وساطت او آزاد شد و محتوای نامه‌اش این بود که من علیه فئودالیسم مبارزه کردم وهمسو با انقلاب سفیدم...، و مجموعه‌ای از آثار مانند "اوسنه‌باباسبحان" دارد که مدعی است در این‌ها مایه‌های مبارزاتی وجود دارد یا ادعای ادبیات روستایی دارد، و بعد از انقلاب هم "جای‌خالی‌سلوچ" و "کلیدر" و "سلوک" و آثار مختلف را نوشت. می‌خواستیم که در اینجا مروری هم به لحاظ فرم کار و هم به لحاظ محتوا در مورد دولت‌آبادی داشته باشیم. علی‌الخصوص چون زنده است و مرکز ثقل احتمالاً جریان روشنفکری باقیمانده از قبل از انقلاب است.**

□ **استادرهگذر:** دولت‌آبادی بدون تردید یکی از قله‌های داستان‌نویسی رئالیستی ماتریالیستی چهار-پنج دهه اخیر کشور ما از لحاظ تجارب شخصی و تجارب اجتماعی لااقل از دوره کودکی تا جوانی و حدود سی‌چهل سالگی است شرایط لازم یک نویسنده را دارد. به لحاظ تسلط بر زبان و ادبیات فارسی هم، در سطح خوبی قرار دارد. منتها مشکل ناآشنایی دولت‌آبادی -به طور کلی- با جهان اندیشه، در آثارش مشهود است. چون از لحاظ تحصیلات تا حدود دوم دبیرستان درس خوانده و عمده چیزهایی هم که خوانده، خود خوانده بوده؛ و بیشتر هم داستان‌های معاصر غربی را خوانده است؛ که عمدتاً هم مربوط به بلوک شرق بوده است. اگر چیزی هم از مباحث اندیشه‌ای یاد گرفته، عمدتاً مشهورات مارکسیسم است که اغلب از طریق حزب توده و عوامل آن، در جامعه منتشر می‌شد. همین مسائل طبقاتی و ابزار تولید و ادوار تاریخی مارکسیستی و... .

حجم آثاری که قبل از انقلاب منتشر کرده خیلی زیاد نیست. آن موقع داستان کوتاه کم داشت. بیشتر داستان کوتاهِ بلند داشت. مانند:"عقیل‌عقیل"، "اوسنه‌باباسبحان"، "ازخَم‌چنبر"... انقلابی‌ترین کارهایش در آن زمان، امثال "اوسنه‌باباسبحان" بود؛ که در پایانش، شخصیت اصلی آن می گوید: ما چوب برمی‌داریم! (قریب به این مضمون.)

■ **فرهنگ‌عمومی: برای همین مسئله زندانیش کردند؟**

□ **استادرهگذر:** خیر، دولت‌آبادی در ابتدا با کار در تئاتر شروع کرد. در گروه آناهیتا کار می‌کرد که همگی چپ بودند. همین اسکویی‌ها.

■ **فرهنگ‌عمومی: مرضیه اسکویی؟**

□ **استادرهگذر:** نه. مصطفی ظاهراً دولت‌آبادی در حال بازی کردن در نمایشنامه "در اعماق" ماکسیم گورکی بوده است که سر صحنه دستگیرش می‌کنند. به همین دلیل دستگیرش می‌کنند. خودش هم در خاطراتش در بعد از انقلاب به صراحت بیان کرده است که: من نه سیاسی بودم نه کاری کرده بودم. بیهوده، سر چیزی بیخود.

دولت‌آبادی در آن مطالبی هم که در نامه به فرح نوشته، صادق است که می‌گوید آن چیزی که من نوشتم در جهت اهداف انقلاب سفید و اصلاحات ارضی است. اینها را درست

[دولت آبادی]

در مشهورترین کار او که همان "کلیدر" است، درست است که قهرمان اصلی داستان، " گل محمد" معرفی می‌شود، منتها دومین قهرمان او "ستارپینه‌دوز" هست؛ که در واقع یک توده‌ای است که وظیفه‌اش این است که در روستاها، افکار مارکسیستی را منتشر کند. ته آن، وقتی از عملکرد رهبران حزب سر می‌خورد [و نه از خودِ مارکسیسم] به یک جور شبه‌عرفان خاص با یک دیدگاه غیر مذهبی روی می‌آورد و مطلقاً مارکسیسم را رد و نفی نمی‌کند. ضمن اینکه از نظر تاریخی تحریف‌های آشکاری در این اثر هست. چون "گل‌محمدویارانش" در خراسان شخصیت‌های واقعی بودند که با رژیم مبارزه کردند و کشته یا اعدام هم شدند.

در مناطقی از خراسان، گل‌محمد را اغلب می‌شناسند. او در زمان حیات، به زیارت کربلا رفته بوده است. آنوقت دولت آبادی آمده، از او شخصیتی معرفی کرده که تحت تأثیر ستارپینه‌دوز مارکسیست است و با یک انگیزه صرف طبقاتی و مانند اینها به مبارزه با رژیم می‌پردازد. این، نوعی تحریف جدی است.

می‌گوید. آن زندانی شدن او، یک زندانی شدن بیخودی است. یعنی واقعاً این فرد، آن زمان، درک یا فعالیت سیاسی آن‌چنانی ندارد. او هم در زمره خیلی از جوانان محروم آن زمان بود که از طبقات پایین بلند می‌شدند و با فقر و مشقت زندگی می‌کردند. بی‌عدالتی را می‌دیدند و در جست‌وجوی یک ایدئولوژی برای مبارزه، اولین و مشهورترین ایدئولوژی‌ای که به آنها معرفی می‌شد مارکسیسم بود. اینها عمدتاً جذب شعارهای عدالت‌خواهانه مارکسیسم می‌شدند. حتی بعضی از این بندگان خدا -نه آقای دولت‌آبادی- منافاتی نمی‌دیدند که قسم حضرت عباس(ع) بخورند و در جهت مبارزه از مارکسیسم تبعیت کنند. دولت‌آبادی هم این چنین بود و واقعاً بهترین کارهایش را از نظر داستانی، بعد از انقلاب اسلامی نوشت. آثار دولت‌آبادی آثار خوشخوانی است. ولی در مشهورترین کار او که همان "کلیدر" است، درست است که قهرمان اصلی داستان، "گل محمد" معرفی می‌شود، منتها دومین قهرمان او "ستارپینه‌دوز" هست؛ که در واقع یک توده‌ای است که وظیفه‌اش این است که در روستاها، افکار مارکسیستی را منتشر کند. ته آن، وقتی از عملکرد رهبران حزب سر می‌خورد [و نه از خودِ مارکسیسم] به یک جور شبه‌عرفان خاص با یک دیدگاه غیر مذهبی روی می‌آورد و مطلقاً مارکسیسم را رد و نفی نمی‌کند. ضمن اینکه از نظر تاریخی تحریف‌های آشکاری در این اثر هست. چون "گل‌محمدویارانش" در خراسان شخصیت‌های واقعی بودند که با رژیم مبارزه کردند و کشته یا اعدام هم شدند.

■ **فرهنگ‌عمومی: مذهبی بودند؟**

□ **استادرهگذر:** بله. گرایش مذهبی داشتند. یکی از انتقادهای مقام‌معظم‌رهبری به این اثر، همین است. در مناطقی از خراسان، گل‌محمد را اغلب می‌شناسند. او در زمان حیات، به زیارت کربلا رفته بوده است. آنوقت دولت آبادی آمده، از او شخصیتی معرفی کرده که تحت تأثیر ستارپینه‌دوز مارکسیست است و با یک انگیزه صرف طبقاتی و مانند اینها به مبارزه با رژیم می‌پردازد.

این، نوعی تحریف جدی است. جالب است: در این داستان یک شخصیت مثلاً مذهبی به نام "ماه‌درویش" هست. منتها نویسنده به حدی از مسائل مذهبی بی‌اطلاع است که معلوم است دهها سال است که حتی با یک آدم مذهبی نشست و برخاستی یکروزه هم نداشته است. این شخصیت نمازش را با "السلام‌علیک‌یااباعبدالله" تمام می‌کند.

یا مثلاً من در نقد به "جای‌خالی‌سلوچ" او ضمن ستایش توانایی نویسنده در پرداخت جزئیات و ریزپردازی و عوامل دیگر، نشان دادم این نویسنده حتی واقعیات محرز روستاهای ما را تحریف کرده است. آن هم کسی که خود روستایی است و از روستا برخاسته است!

در آنجا به اطلاعات ناقص و غلط مذهبی او اشاره کردم. از جمله اینکه، تصور می‌کند انسان برای نماز میت لازم هست حتما غسل کرده باشد یا جنب نباشد یا حتماً هنگام نماز باید ذکری خاص بگوید. یعنی حتی نمی‌داند که در نماز میت کسانی که پشت سر امام می‌ایستند چیزی لازم نیست بگویند. فقط تکبیرها را باید بگویند. همه چیز را پیشنماز می‌گوید.

یا حتی جزئیات روستا هم از خاطرش رفته است. دولت‌آبادی روستایی را توصیف می‌کند که از کوچه‌هایش حتی یک الاغ هم عبور نمی‌کند. روی هیچ دیوار آن یک پرنده‌ای نمی‌نشیند. و از این قبیل چیزها. در آن نقد همچنین، اشاره کرده‌ام: روستاییان ما، هر قدر که نسبت

مثلاً من در نقد به "جای‌خالی‌سلوچ" او ضمن ستایش توانایی نویسنده در پرداخت جزئیات و ریزپردازی و عوامل دیگر، نشان دادم این نویسنده حتی واقعیات محرز روستاهای ما را تحریف کرده است. آن هم کسی که خود روستایی است و از روستا برخاسته است! در آنجا به اطلاعات ناقص و غلط مذهبی او اشاره کردم.

به انجام مسائل مذهبی سهل‌انگار بودند، حداقل ماه محرم و ماه رمضان که می‌شد روضه‌خوانی را، از هر جایی بود گیر می‌آوردند و دو سه تا روضه‌ای خوانده می شد. چند تا مسئله شرعی گفته می‌شد. در حالی که در "جای‌خالی‌سلوچ" هیچ خبری از این کارها نیست. دولت‌آبادی در همین "جای‌خالی‌سلوچ" چهره‌ای که از روحانی ده ترسیم کرده، یک چهره خیلی بد است. یا تصویری که از مذهبی‌ها ترسیم می‌کند خیلی کثیف و نفرت‌انگیز است. یعنی در این اثر، عناد خود را با مذهب خیلی علنی و آشکار نشان می‌دهد. در آثار آخر او مثل "روزگارسپری‌شده مردم سالخورده" که یک مجلد آن را خواندم احساس کردم نویسنده خیلی افت کرده است. بعضی منتقدان منصف هم به این مسئله اشاره کردند.

■ **فرهنگ‌عمومی: نظرتان را نسبت به "کلیدر" می‌فرمایید؟**

□ **استادرهگذر:** بله. ظاهراً تحت تاثیر شیوه مارکز، با زاویه دید ترکیبی سعی کرده کلیدررا بنویسد. منتها خیلی ناقص فهمیده و ضعیف به کاربرده است. "سلوک" او را اصلا نخوانده‌ام. ولی آنهایی‌که خوانده بودند و به قولشان اعتماد داشتم می گفتند، نویسنده خیلی کوشیده اثری در مایه های "بوف‌کور" هدایت بنویسد. چون قبلا در مصاحبه‌اش گفته بود: من سالی یک بار "بوف‌کور" هدایت را می‌خوانم.

من از این حرف او خیلی حیرت کردم! انسان مگر چگونه داستان را می‌خواند که لازم باشد چیزی مثل "بوف کور" را سالی یک‌بار بخواند! معلوم می‌شود یا دقیق نمی‌خواند یا متوجه نمی‌شود. و گرنه، "بوف‌کور" اثری نیست که ارزش چندبار خوانده شدن را داشته باشد. ضمن اینکه در جایی گفتم: آقای دولت‌آبادی اگر به جای "بوف‌کور"، سالی یک بار قرآن را دوره می‌کرد، وضع او با حالایش خیلی فرق می‌کرد. او در همان مصاحبه گفته بود آرزوی من این است که اثری مثل "بوف‌کور" بنویسم. یا در جایی دیگر گفته بود همه ما از "تاریکخانه" هدایت بیرون آمده‌ایم به تقلید از داستایوفسکی که گفته بود ما همه از زیر شنل "گوگول" بیرون آمده‌ایم. داستان "سلوک"، هم که با استقبالی روبرو نشد. یعنی نویسنده‌ای که در رئالیسم [منهای اشکالات فکری و بینشی خود] راه خودش را پیدا کرده بود و توانسته بود آثاری بنویسد که مورد استقبال مردم واقع شود، آمد در سال‌های آخر عمر، تحت تأثیر رئالیسم جادویی، "روزگار سپری شده" و تحت تأثیر مکاتب داستان‌های نو و مدرن "سلوک" را نوشت؛ و حکایتش شد همان قضیه کلاغی که آمد راه رفتن کبک را یاد بگیرد راه رفتن خودش هم یادش رفت.

تحت تاثیر شیوه مارکز، با زاویه دید ترکیبی سعی کرده کلیدررا بنویسد. منتها خیلی ناقص فهمیده و ضعیف به کاربرده است.

■ **فرهنگ‌عمومی: ولی در مجموع می‌توان از فرمایشات شما این استنباط را کرد که روستایی که او تصویر می‌کند یک روستای واقعی نیست. یعنی حداقل روستایی در ایران نیست.**

□ **استادرهگذر:** دولت آبادی در داستانهای روستایی اخیرش("کلیدر" و "جای‌خالی سلوچ") با یک عینک مارکسیستی به روستا و روستاییان ایرانی نگاه می‌کند. منتها بخش مهم این نگاه، یک نگاه تحریف‌آمیز کاملاً آگاهانه آدمی است که تعمد دارد با آموزه‌های مارکسیستی شرایط طبقاتی مردم ما و حتی روانشناسی روستاییانمان را

دولت‌آبادی روستایی را توصیف می‌کند که از کوچه‌هایش حتی یک الاغ هم عبور نمی‌کند. روی هیچ دیوار آن یک پرنده‌ای نمی‌نشیند.

[گابریل گارسیا مارکز]

دولت‌آبادی در همین "جای‌خالی‌سلوچ" چهره‌ای که از روحانی ده ترسیم کرده، یک چهره خیلی بد است. یا تصویری که از مذهبی‌ها ترسیم می‌کند خیلی کثیف و نفرت‌انگیز است. یعنی در این اثر، عناد خود را با مذهب خیلی علنی و آشکار نشان می‌دهد.

توصیف کند. ضمن آنکه یک سلسله واقعیات مسلم را کاملاً آگاهانه حذف کرده، تا به غرض خودش در این مورد برسد. حتی گاه، واقعیات را وارونه کرده است.

■ **فرهنگ‌عمومی: و حتی واقعیات تاریخی را. آیا می‌توان گفت دولت‌آبادی تحت تأثیر "شولوخف" یا "گورکی" یا این تیپ نویسندگان نظیر "الکسی تولستوی" است؟**

□ **استادرهگذر:** خیلی‌ها می‌گویند "کلیدر" تحت‌تأثیر "دن‌آرام" شولوخف است. به آن شدتی که گلشیری در "شازده‌احتجاب" یا معروفی در "سمفونی‌مردگان" از فاکنر متأثر است، دولت‌آبادی از شولوخف تقلید نکرده است، ولی در نگاه ضد مذهبی، او از نویسندگان مارکسیست تقلید کرده است. بیش از او، نویسندگان ضعیف‌تری مثل "درویشیان"، "یاقوتی"، "بهرنگی" -در آثار کودکانه‌اش- از این شیوه نویسندگان مارکسیست تقلید کرده‌اند. منتها بعضی‌ها مثل درویشیان و یاقوتی و بهرنگی خیلی ناشیانه تقلید کرده‌اند، وامثال دولت‌آبادی، قدری هنرمندانه‌تر.

[الکسی تولستوی]

■ **فرهنگ‌عمومی: آیا می‌توان احمدمحمود و دولت‌آبادی را نمایندگان رئالیسم‌سوسیالیستی در ایران دانست؟ یا حداقل به تعبیرشما رئالیسم‌ماتریالیستی؟**

□ **استادرهگذر:** بله. هر دوی اینها به همین گرایش دارند. منتها یک تفاوت جزئی دارند. دولت‌آبادی عمدتاً روستایی‌نویس -آن هم روستاییان شمال‌شرقی ایران- است (منتها با همان مشکلاتی که عرض شد). احمدمحمود نویسنده کارگری است آن هم در شهرهای نیمه صنعتی جنوب و مناطق نفت‌خیز. در آثار محمود، تم ضد انگلیسی هست. در حالی که دولت‌آبادی اصولاً با خارجیهای استعمارگر، کاری ندارد. یک فرق دیگر این دو این است که احمدمحمود نویسنده بسیار به روزتری از دولت‌آبادی است. دولت‌آبادی، از نظر تاریخ وقوع داستانهایش، حدوداً سی چهل سال از زمان خودش عقب است. هر چند سلوک را می‌گویند استثنائاً مربوط به همین مسائل امروزی است. در حالی‌که احمدمحمود در برخی آثارش (مثل "زمین‌سوخته") کاملاً به‌روز است. در بعضی از آثارش ده‌سالی از مسائل عقب است. آن هم طول زمانی است که نوشتن یک اثر طولانی وقت می‌برد.

در زبان، دولت‌آبادی تحت‌تأثیر تاریخ بیهقی و نثر کهن فارسی است. خودش البته دوست دارد بگوید: خیر، همچنان در روستاهای خراسان با همان زبان کهن سخن می‌گویند. ولی واقعاً این‌گونه نیست. اگر شما همان "کلیدر" او را مشاهده کنید، می‌بینید که هم نثر و هم گفتار آدم‌ها، اغلب موزون و آهنگین است. در روستاهای ما حتی در روستاهای خراسان امروز، کجا این‌گونه حرف می‌زنند! یعنی نوعی تصنع در گفت‌وگونویسی این آثار کاملاً مشخص است. نثر احمدمحمود یک نثر خوزستانی و بومی روز است که تپش و سرعت خاصی دارد.

به هر حال هر کدام یک وجه را گرفته‌اند و همان نگاه مارکسیستی را در آنها سریان داده‌اند. دولت‌آبادی، از نظر تقسیم‌بندی مارکسیستی، یک تا دو مرحله تاریخی عقب‌تر است؛ و ظاهراً خیلی هم قادر به درک روابط اجتماعی امروزی نیست. این وجه را در آثار احمد-محمود قوی‌تر می‌بینند. به این دلیل که او خود در این گونه محیط‌ها زندگی و کار کرده است. منتها هر دو به لحاظ عمق تفکر و بینش، فقیرند. یعنی همین تجارب اندیشه‌ای در حد آدم‌های معمولی را از زندگی دارند. نهایت اوج‌گیری اندیشه اینها همین مشهورات مارکسیستی است که در حد فهم همه منتشر شده است.

■ **فرهنگ‌عمومی: یعنی آثاری فاقد تفکر دارند.**

چون ذات ادبیات و سنگ بنای اولیه آن در همه‌ی دنیا، با مذهب و مسائل دینی بوده است. در طول تاریخ هم ادبیات در شکل اصیل و پدر و مادردار خود، مقوله‌ای در امتداد دین بوده است.

□ **استادرهگذر:** بله بیشتر وظیفه خودشان را پیاده کردن تفکرات از پیش آماده شده مارکسیستی در آثارشان می‌دانند.

■ **فرهنگ‌عمومی:پس می‌توان آنها را نویسندگان رئالیسم سوسیالیستی در ایران محسوب کرد؟**

□ **استادرهگذر:** با قدری تسامح در لفظ، بله.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر اجازه بفرمایید بپردازیم به بحث بعد از انقلاب، قبل از آن آیا صلاح می‌دانید گرایش‌های اصلی ادبیات داستانی بعد از انقلاب را فقط فهرست‌وار نام ببرید و بعد عمدتاً روی ادبیات داستانی جریان بچه مسلمان‌ها یا جریان موسوم به مذهبی‌ها متمرکز شویم. البته ظاهراً ادبیات داستانی روشنفکری بعد از انقلاب در امتداد همان ادبیات روشنفکری قبل از انقلاب است.**

□ **استادرهگذر:** بله همین‌طور است. منتها پدیده‌های تازه‌ای هم در ادبیات جهان در دوره بعد از انقلاب رخ می‌دهد یا تازه به فارسی ترجمه می‌شود مثل پست‌مدرنیسم. که قبل از انقلاب مطرح نیست. یا همین رئالیسم‌جادویی درقبل از انقلاب، تنها با "صدسال تنهایی" مارکز یا "آقای‌رئیس‌جمهور" آستوریاس که به فارسی ترجمه شد مواجه بودیم. این روش، آن زمان، هنوز روی آثار نویسندگان ایرانی، تأثیر خود را نگذاشته بود. بقیه آثار این نحله، بعد از انقلاب ترجمه شد. یا این

[استاد رضا رهگذر در کنار مرحوم آذری یزدی]

شـــبه‌عرفان‌های نوظهور که پدیده‌های جدیدی است که بازتاب‌هـــای ادبی آنها –مثل آثارکوئیلو- بعد از انقلاب به زبان فارســـی ترجمه شد و در طیفی از نویسندگان ما اثر گذاشـــت. اینها امتداد همان‌هاست. منتها امتداد نوتری از آنها. آن جریان به اصطلاح داســـتان‌های مدرنیستی را که بعد از انقلاب به پست‌مدرنیســـم پیوند می‌خورد هم‌چنان داریم، منتها ســـردمداران آن، اغلب همان‌هایی هســـتند که قبلاً هم بودند. همان رئالیســـم ماتریالیســـتی متمایل به سوسیالیســـم را هم داریم که دارای سردمدارانی مثل دولت‌آبادی و احمدمحمود و مانند اینها هســـتند که این جریـــان را ادامه می‌دهند. در کنـــار آن‌ها، جریان نوظهور داستان‌نویسی اسلامی هست. البته نوظهور نسبت به دوره قاجار و پهلوی. چون ذات ادبیات و سنگ بنای اولیه آن در همه‌ی دنیا، با مذهب و مســـائل دینی بوده است. در طول تاریخ هم ادبیات در شـــکل اصیل و پـــدر و مادردار خود، مقوله‌ای در امتداد دین بوده اســـت. تولســـتوی در کتاب "هنرچیســـت" می‌گوید (نقل‌به‌مضمون): اگر نبود ادبیات، این همه مناســـک و آداب و رفتار و احکامی که در طول تاریخ از طریق ادبیات به ما منتقل و ماندگار شده، چگونه بـــا این جزئییاتش به ما می‌رســـید!؟ واقعـــاً ادبیات و هنر -آن‌طور که غربیهای غیرمذهبی هم در پژوهش‌هایشـــان به آن اشاره کرده‌اند- همه جا با مذهب شروع شده است. حتی آن بحث‌های اصلی اســـاطیر شـــرک‌آلود و کفرآمیز یونانی، همان بحث‌های هستی‌شناسانه و فلسفی رابطه‌ی آسمان و زمین است: ما از کجا آمده‌ایم؟ به کجا می‌رویم؟ آفرینش چگونه اســـت؟ رابطه ما با آسمان چیست؟ هدف از زندگی و خلقت چیست؟ البته با برداشت شرک‌آمیز و وهمی خاص خودشان. هنوز هم که هنوز هست این قبیل نمایش‌نامه‌های یونان و روم باستان، در رشته‌های نمایش تدریس و بحث می‌شـــود و گاهی نمایش داده می‌شـــود. منتهـــا همان طور که عرض شـــد، از مشـــروطه به بعد در کشـــور ما، یکی از ضررهای ادبیات تقلیدی و اقتباسی از غرب این بوده که در نویســـندگان ما انقطاعی نســـبت به آثـــار ماقبل مشـــروطه -که در عمده‌ی آنهـــا، درونمایه از جایگاهی والا برخوردار اســـت و آن درونمایه‌ها هم، اغلب الهی و اسلامی است- حاصل شده است.

بعد از ایـــن تاریخ، دیگر ادبیات مذهبی‌ای به آن معنی نداریم که به‌صورت یک جریان مســـتمر باشد. هرچند به صورت تک آثار داریم.

بعـــد از انقلاب، نوعی تجدید حیات(رنســـانس) ادبیات اســـلامی را داریم، نه آغـــاز آن از صفر. اتفاقـــاً آن ادبیات غربـــزده تقلیدی اســـت که یـــک ادبیات بی‌پـــدرو مادر و اخیرالولاده در همه دنیا اســـت. اما به گونه‌ای در آن دوره حدوداً صدســـاله به ادبیات داســـتانی ما احاطه پیدا کرده بود، که بعضی تصور می‌کردند اصلاً ادبیات یعنی همین.

بـــه هر حال، این جریان، از همان اوایل انقلاب شـــکل گرفت.

هرچنـــد ما در ادبیات کودکان و نوجوانانمان، حداقل از اواخر دهه ۳۰ این ادبیات دینی را داشتیم.

■ فرهنگ‌عمومـــی: مرحـــوم "آذری یـــزدی" را می‌فرمایید؟

□ **اســـتادرهگذر:** گمانـــم در ســـال ۱۳۲۴ کتابی به نـــام قصه‌های ۱۴معصـــوم که ظاهـــراً یـــک روحانی هم آن را نوشـــته منتشـــر شـــد. این کتاب خود مرجع بعضی داســـتان‌های مذهبـــی "آذری‌یـــزدی" در قصه‌های خوب قرار گرفته اســـت. کارهایی مثل آثـــار زین‌العابدین‌رهنما را داریم چه "امام‌حســـین(ع)" او چـــه "پیامبر"ش که در ۱۳۱۶منتشـــر شـــد دو رمان حجیم و مهم مذهبی بودند. ایـــن کارها را مراجـــع و روحانیون ما بـــه لحاظ محتوایی تأیید نکردند. به این دلیل که از منابع غیر معتبر استفاده

آقای دولت‌آبادی اگر به جای "بوف‌کور"، سالی یک بار قرآن را دوره می‌کرد، وضع او با حالایش خیلی فرق می‌کرد.

واقعاً ادبیات و هنر -آن‌طور که غربیهای غیرمذهبی هم در پژوهش‌هایشان به آن اشاره کرده‌اند- همه جا با مذهب شروع شده است.

کرده که مورد قبول مورخان ما نیستند و شاید هم به علت اینکه مایه‌های تخیل این آثار در مورد معصومین گاهی اوقات غلیظ است ولی به لحاظ داستانی، آثار بسیار جذابی هستند هر چند از نظر ساختار و پرداخت -مثل هر اثر دیگر- قابل نقدند. ولی همیشه پرخواننده بوده‌اند و در همان دوره‌ای که ادبیات غرب‌زده خیلی تبلیغ می‌شد چاپ‌های متعدد خوردند، و پر فروش بودند. تک آثار مذهبی‌ای از این دست، در ادبیات بزرگسال، داشتیم. در ادبیات و کودک‌ونوجوان، در سال ۱۳۳۹ "داستان‌راستان" شهیدمطهری(ره) را داشتیم که حتی جایزه یونسکو را هم در همان زمان گرفت. خود این کتاب مرجع و منشأ ابداع آثار ارزشمند دیگری به خصوص بعد از انقلاب شد. در دهه ۴۰ نویسندگانی [به‌رغم اینکه زیاد نبودند] داشتیم که آثار مذهبی زیبایی را منتشر کردند. آقای آذریزدی را داشتیم. البته معتقدم آثار تاریخی مذهبی ایشان به لحاظ نگاه کاملاً عقلانی است. در حالی‌که مذهب، عقل صرف نیست. ایشان تمام جنبه‌های ماورایی را در این سنخ داستان‌هایش حذف کرده است. این می‌تواند گاهی یک خطر باشد. ایشان تحت‌تأثیر شرایط عقل‌زده -عقل مادی- آن دوران که مارکسیسم به ما تحمیل می‌کرد فقط سعی کرد جنبه‌هایی از مذهب را بیاورد که کاملاً عقلانی به نظر می‌رسیدند. یا از داستان تفاسیر عقلانی کند. با این همه، آثار او در زمانه خودش و خلأی که از این نظر بود، آثار مؤثری بودند.

نویسندگانی بودند که بخصوص از دهه ۵۰ آثارشان شروع به انتشار کرد. آقای "بی‌آزارشیرازی"، "محمودحکیمی"، "علی‌آقاربیع" "میرابوالفتح‌دعوتی"، "مجمع"، "حسن‌جلایر"، "غلامرضاامامی"، "مصطفی‌زمانی"، "علیرضامیرزامحمد" و عده زیاد دیگری که در عرصه کودکان و نوجوانان وجود داشتند. ۴ کتاب از آثار خود من، قبل از انقلاب چاپ شد. در ادبیات کودک و نوجوان آثار قابل ذکری داشتیم. اما در ادبیات بزرگسال تک آثار پراکنده داشتیم. احیای جریان داستان‌نویسی اسلامی، پس از انقلاب بود که پا گرفت. در دهه ۱۳۶۰ هم به لحاظ کمّی هم به لحاظ توجه ویژه به تئوریزه‌کردن مباحث این مکتب خاص ادبی، نویسندگان ما خیلی فعال بودند. شاید شروع اصلی این مباحث از پژوهشگران مصری چون "سیدقطب" بود؛ که برای اولین بار از دهه‌ها قبل از انقلاب به خصوص با غور در داستان‌های قرآن سعی کردند که اصولی را برای داستان‌نویسی اسلامی استخراج کنند. امثال آقای "گیلانی" که عربها اسم او را "کیلانی" می‌نویسند در مصر مباحث نظری راجع به مکتب‌های ادبی دارند که بعضی از آنها قبل از انقلاب ترجمه شد و بعضی بعد از انقلاب. اینان بحث‌های عمومی‌ای را در این زمینه مطرح کردند. یا کاری که آقای "محمدرضاحکیمی" در ادبیات اسلامی داشت، یا امثال آقای "آیینه‌وند" که بیشتر در مورد شعر شیعی کاری را منتشر کرد. امثال این پژوهش‌ها، اینها مبنای کار بسیاری از نویسندگان نسل جوان مذهبی در بعد از انقلاب شد. و سعی کردند به خصوص در مورد جنگ، داستان‌هایی بر این اساس بنویسند. روایات برخاسته از تجارب رزمندگان هم که در جبهه‌ها بر سر زبان‌ها بود، نظیر امدادهای غیبی یا ظهور ارواح شهدا، که بعد از شهادتشان از آنها تصرفاتی در عرصه مادی سر می‌زد که بعضاً هم به صورت خاطرات مستند نقل می‌شد؛ یا رؤیاهای صادقه، خواب‌هایی که شهدا قبل از شهادتشان می‌دیدند یا خانواده اینها بعداً می‌دیدند و خبرهای غیبی که در این خواب‌ها راجع به آینده داده می‌شد و بعداً محقق می‌شد و... به کمک این جریان داستان‌نویسی آمد و فضا را هم برای نوشتن و هم پذیرش آنها، آماده کرد بحث اصلی این جریان این بود که تا به حال تعبیر ماتریالیستی از واقعیت، محدوده ادراک انسان را به حواس پنجگانه محدود می‌کرد. در حالی‌که ما معتقدیم عالم شهود و غیب هم هست. در همین دنیا، بسیاری مسائل اتفاق می‌افتد که با این حس‌های پنج‌گانه قابل درک نیست؛ اما از طرق مکاشفه و رؤیای صادق و افتادن پرده‌ها از مقابل چشم و دل، می‌توان به آنها پی برد. از این مناظر وارد شدند؛ و بعضی هم بر تفاوت‌های محتوایی آثار اسلامی و غیر اسلامی تأکید کردند؛ که نویسنده مسلمان بایستی به چه مضامینی بپردازد و به چه مضامینی نپردازد؛ یا به فلان مضامین عام اگر می‌پردازد با چه نگاهی بپردازد. مسئله رابطه بین زن و مرد، طرح مسائل جنسی در داستان، عفت کلام، عبرت‌انگیزی و مقولاتی از این نوع را، به عنوان شاخصه‌های این مکتب

از مشروطه به بعد در کشور ما، یکی از ضررهای ادبیات تقلیدی و اقتباسی از غرب این بوده که در نویسندگان ما انقطاعی نسبت به آثار ماقبل مشروطه -که در عمده‌ی آنها، درونمایه از جایگاهی والا برخوردار است و آن درونمایه‌ها هم، اغلب الهی و اسلامی است- حاصل شده است. بعد از این تاریخ، دیگر ادبیات مذهبی‌ای به آن معنی نداریم که به‌صورت یک جریان مستمر باشد. هرچند به صورت تک آثار داریم. بعد از انقلاب، نوعی تجدید حیات(رنسانس) ادبیات اسلامی را داریم، نه آغاز آن از صفر.

ادبی مطرح کردند؛ و سعی کردند آثاری هم بر همین مبنا بنویسند. تقریباً بیشترین آثار از این نوع در حوزه هنری تولید و توسط انتشارات آنجا منتشر می‌شد.

■ **فرهنگ‌عمومی: مایل هستیداز این نویسندگان نام ببرید؟**

□ **استادرهگذر:** بله مثلا مخملباف جزء کسانی بود که در طرح اینگونه مسائل با همان دانش خاص خودش صاحب یک نوع پیشتازی است. کسانی چون اکبرخلیلی، حسن‌احمدی، فریدون‌عموزاده‌خلیلی، قاسمعلی‌فراست، مهدی‌شجاعی و... هم در این زمینه داستانهایی نوشتند.

■ **فرهنگ‌عمومی: البته به نظر می‌آید مخملباف بیشتر در حوزه نظری فعال بوده است. در حوزه داستان چگونه بوده است؟**

□ **استادرهگذر:** مخملباف سعی کرد داستان‌هایی هم با همین مبانی بنویسد. مجموعه داستان اولیه او تحت عنوان "ننگ" منتشر شد که فارغ از این دغدغه‌ها و خصایص بود؛ و بعداً خودش نقدی بر آن نوشت. (جالب است: همان زمانی که به تفکر جدیدی در مورد داستان رسید، حاضر نشد این داستان‌ها را منتشر نکند. آن را منتشر کرد و بعد خودش نقدی بر آن نوشت که این داستان‌ها اسلامی نیست و دیدگاههای حاکم بر آن‌ها عام است.)

■ **فرهنگ‌عمومی: یعنی بعد از تجدیدنظرش؟**

□ **استادرهگذر:** زمانی‌که این کتاب را چاپ کرد به این تجدیدنظرها رسیده بود. منتها دلش نیامد اینها را هم چاپ نکند. هم چاپ کرد و هم نقدش را نوشت؛ که: نه، اینها اسلامی نیست. داستان‌هایی که بر این مبنا نوشت همان مجموعه داستان‌های کوتاهش تحت‌عنوان "دوچشم‌بی‌سو" بود. "حوض‌سلطون" و "باغ‌بلور" را هم نوشت. در این مجموعه داستان‌های کوتاه مخملباف، یک نوع یکدستی از نظر نگاه نسبت به مسائل مذهبی مشاهده می‌شود. احساس می‌شود او نویسنده‌ای است که دوست دارد داستان‌های اسلامی بنویسد.

به "حوض‌سلطون" که می‌رسید شاهد نویسنده‌ای هستید که می‌خواهد بگوید من آدم منصفی هستم. به اصطلاح متعصب و یکسویه‌نگر نیستم. در این داستان بلند، دو جور روحانی مطرح می‌کند. یک روحانی که دارای تفکرات انقلابی است و یک روحانی که دارای افکار متحجر است. منتها روحانی‌ای را که دارای افکار انقلابی هست ترجیح می‌دهد و او را برجسته‌تر می‌کند.

■ **فرهنگ‌عمومی: "باغ بلور را چگونه می‌بینید؟**

□ **استادرهگذر:** به "باغ بلور" که می‌رسید، نگاه یا تفکر نویسنده‌ای را می‌بینید که می‌خواهد با حفظ اسلام، کم‌کم حساب خود را از نظام جدا کند. باغ‌بلور در سال ۱۳۶۴ یا ۱۳۶۵منتشر شد. در این اثر، در پوشش دفاع از خانواده‌های شهدا و جانبازان و رزمندگان، تعریض‌هایی به بعضی مسئولین و نهادها -و نه اصل انقلاب و نظام- می‌شود؛ که در آن زمان، شاید نشانه‌ی نوعی آزادگی محسوب می‌شد و بعضی‌ها تصورشان این بود که این نویسنده، شخصی است که در عین داشتن اعتقادات دینی و انقلابی، به بعضی مسائل و اهمال‌های مسئولان امر، معترض است. منتها نگاه کلی اثر یک نگاه تلخ و تیره است. اصولاً در همان آثار قبل از این اثر مخملباف هم، این نگاه تلخ و سوگ‌آمیز را می‌بینیم. به تعبیر یک خواننده معمولی آثار او، مثل کسی است که می‌خواهد خواننده‌ی اثرش را زجر بدهد.

این، نگاه عمومی خود شخص به زندگی و اطرافش است. حتی آنجا که می‌خواهد روشن بنویسد، باز در جاهایی، این نگاه، خودش ر ا نشان می‌دهد. بعد از این اثر است که این نگاه، شدت می‌گیرد. مثلاً در فیلم‌های "عروسی‌خوبان" و "شب‌های‌زاینده‌رود" و تا حدودی "بایسیکل‌ران". از همین‌جاست که فاصله‌هایش با نظام، و بعد به تدریج انقلاب و در نهایت اسلام، عمیق می‌شود. البته در آخرین فیلمی که در حوزه هنری به نام "تولد یک پیرزن" ساخت، آنهایی که دارای دقت و تیزبینی بودند، این فاصله‌گرفتن و انحراف فکری او را می‌دیدند.

■ **فرهنگ‌عمومی: این فیلم قبل از "عروسی‌خوبان" است؟**

□ **استادرهگذر:** بله. این فیلم را قبل از اینکه از حوزه برود با سرمایه حوزه هنری ساخت. و اصلاً ما دیگر در آنجا

این که هیچ‌کس نمی‌داند چه کس خوب است یا چه کس بد است. ما حق قضاوت – وطبعاً امر به معروف و نهی از منکر – در مورد دیگران را نداریم. یعنی همین نسبیتی که امروزه تحت تأثیر فلسفه پوپر از غرب می‌آید، در تصوف انحرافی ما هم هست. همان "بنده‌شناس دیگری است" که نویسنده‌ی جوان دیگری در آخرین کار داستانی‌اش آورده بود.

نشانی از اسلام و اعتقادات اسلامی و حتی یک نگاه روشن به زندگی نمی بینیم. وقتـی به مخملباف گفته بودند که چرا اینقدر نگاه تو در این فیلم تلخ و تیره اسـت، گفته بود در یـک صحنه آخر اپیزود مثلاً چندم، از آن سـوراخ‌های پنجره مشبک زیر زمین نوری می‌تابد که این خودش نشانه روشنی و فرجام نیک شخصیت اصلی در آینده است! تمام فیلم تلخی و سیاهی است؛ نوری را که فقط خود کارگردان آن را دیده بود و کسی قبل از توضیح او ندیده بود، نشان روشنی نگاه در اثرش محسوب می‌کند!

نوجوانی، جزء هواداران سـازمان مجاهدین‌خلق(منافقین) بود. در هفده سـالگی به تصور کودکانه خودش، شبی، در دولت آباد، وقتی می‌خواسـت یک پاسـبان را خلع سلاح کند، زخمی و دسـتگیر شد. و به این طریق، سابقه زندانی سیاسـی بـودن برای خودش درسـت کرد! دیگـران فکر می‌کنند که او متفکری اهل سیاسـت بـوده؛ که به خاطر تفکراتش و فعالیت‌های چشـمگیر سیاسـی‌اش به زندان افتاده اسـت. در حالی که این‌گونه نیسـت. گفته می‌شد، در زندان هم ابتدا تحت‌تأثیر امثال بهزادنبوی -که خودش

ید رجایی مسلمان
رده بود، و به سمت
، شده است.
خملبـاف در ایـن
سـتان اسلامی این
تند ثانیاً معمولاً در
لیه در هر امر، باقی
رون بیاید. یعنی در
ی، ما می‌توانیم یک
- از زیبایی داشـته
ه ما زیبایـی را چه
زیبـا چیسـت؟...
ک لزومی نـدارد از
تشـره در بیایـد.
بانی جهان‌بینی‌ای
لوژیـک و بعضـاً
سـناختی و اخلاقی
لـی بعـد از آن،
ـما بخواهید اصول
ری متناسب با آن
اورید، بایسـتی از
ر اسـتخراج کنید.
خلق‌السـاعه و با
حالی یا بـه صورت
شـی، گفـت که
سـتان باید این‌گونه
ـد و آن‌گونـه
شـد. یـا حتی در

احیای جریان داستان‌نویسی اسلامی، پس از انقلاب بود که پا گرفت. در دهه ۱۳۶۰ هم به لحاظ کمّی هم به لحاظ توجه ویژه به تئوریزه‌کردن مباحث این مکتب خاص ادبی، نویسندگان ما خیلی فعال بودند. شاید شروع اصلی این مباحث از پژوهشگران مصری چون "سیدقطب" بود؛ که برای اولین بار از دهه‌ها قبل از انقلاب به خصوص با غور در داستان‌های قرآن سعی کردند که اصولی را برای داستان‌نویسی اسلامی استخراج کنند. امثال آقای "گیلانی" که عربها اسم او را "کیلانی" می‌نویسند در مصر مباحث نظری راجع به مکتب‌های ادبی دارند که بعضی از آنها قبل از انقلاب ترجمه شد و بعضی بعد از انقلاب.

در ادبیات و کودک‌ونوجوان، در سال ۱۳۳۹ "داستان‌راستان" شهیدمطهری(ره) را داشتیم که حتی جایزه یونسکو را هم در همان زمان گرفت. خود این کتاب مرجع و منشأ ابداع آثار ارزشمند دیگری به خصوص بعد از انقلاب شد.

داستان‌های قرآن، نمی‌شود کسی بنشیند و به این معنی، از درون آن، قواعد و اصولی را برای داستان‌نویسی دربیاورد، کلیات را می‌توان از آن درآورد. می‌شود با اطلاعاتی که از اصول رایج راجع به ساختار داستان داریم به قصه‌های قرآن مراجعه کنیم، و چیزهایی را بفهمیم. ولی بدون این اطلاعات قبلی، چیزی نمی‌فهمیم. بعد هم آنچه را به این شکل متوجه می‌شویم، نمی‌دانیم که چقدر آن تحت‌تأثیر این پیش‌داده‌ها است و چقدر آن واقعیت است.

دیگر اینکه، مخملباف در متون داستانی و کهن و دینی و کلاسیک، مطالعه‌ی مؤثر و قابل توجهی - شاید هم اصلاً- نداشت. کمااینکه در حال حاضر هم، عمده نویسندگان مشهور به مسلمانی وغیر مسلمانی ما هم، چنین مطالعاتی ندارند. راه علمی این است که اهل فلسفه ما که با هنر آشنایند تعریف ما را از زیبایی ارائه دهند و اهالی پژوهش و نقد ادبی به آن متون بر اساس این‌ها مراجعه کنند و قواعد را از این طریق، از آن آثار استخراج کنند. در حالی که امثال مخملباف، نه این پشتوانه و نه این فرصت و امکانات و نه این توانایی را داشتند. مشهوراتی به گوششان خورده بود که البته بعضی از آنها هم غلط نبود. ولی چون همه آن از سنخ باید و نبایدهای معطوف به محتوا بود، درعمل، تبدیل به یک مکتب مدون ادبی نشد. به عبارت دیگر، مطالبی که مخملباف در این ارتباط ارائه کرده است، هیچ کدام بحث ساختاری نیست؛ بلکه بحث محتوایی است. بحث محتوایی نمی‌تواند به داستان‌نویس جوان کمک کند که چگونه بنویسد. فقط خطوط کلی را می‌تواند ترسیم کند.

■ **فرهنگ‌عمومی: در نویسندگان دهه شصت از نظر محتوایی گرایش انقلابی پررنگ حاکم است اینطور نیست؟**

□ **استادرهگذر:** بله. منتها به تدریج که ما از سالهای اول انقلاب دور می‌شویم و خاصه از دوره و ارتحال‌امام(ره) به این طرف فاصله می‌گیریم، این جنبه، مدام کم رنگ می‌شود. در اوایل دهه ۱۳۷۰ با روی کار آمدن آقای رفسنجانی و طرح مباحث اقتصادی با مبانی بیشتر

سرمایه‌داری تا اسلامی، و شعار توسعه اقتصادی، که محور اصلی برنامه‌های دولت ایشان بود مطرح می‌شود، نوعی استحاله در عمده این نویسندگان صورت می‌گیرد. البته اینکه ما بگوییم "الناس‌علی‌دین‌ملوکهم"؛ چون بعضی از مسئولین مملکتی سابقاً از چهره‌های شاخص انقلابی که در رأس امور اجرایی قرار گرفتند، هم در سلوک زندگی و هم در اداره مملکت از آن ارزش‌ها فاصله گرفتند؛ و خودِ این، باعث ایجاد استحاله فکری در عده قابل توجهی از مردم شد، حرف درستی است. مردم به دین فرمانروایانشان هستند. ولی این حرف، در مورد اهالی اندیشه و هنر و نویسندگان و شاعران، که مدعی‌اند اهل اندیشه و معلم مردم و روشنفکرند، اصلاً توجیهی ندارد. روشنفکری که مدعی است از خودش ایده دارد و به شرایط اجتماعی معترض است نمی‌تواند بگوید: چون ملوک برگشتند، ما هم برگشتیم.

برداشت بنده از این افراد این است که اینها چند دسته بودند:۱- کسانی که از اصل فاقد تربیت خانوادگی مذهبی ریشه‌دار وعمیق بودند. یعنی در بهترین شرایط، مسلمان معمولی بزرگ شده بودند. در مسلمانان معمولی قبل از انقلاب هم، جمع بین اضداد، چیز غریبی نبود. یعنی افراد ممکن بود عرق هم بخورند، موقع نماز دهانشان را آب بکشند و نماز هم بخوانند. سینه هم بزنند، اما در ایام دیگر سال، با زنان روسپی هم ارتباط داشته باشند. اینها منافاتی با هم نداشتند.

می‌دانستند، این کارها گناه است. ولی می گفتند به هر حال آن را هم انجام می‌دهیم این را هم انجام می‌دهیم و این، تاحدودی، آن را جبران می‌کند. خدا هم که ارحم‌الراحمین است! خیلی از آنها برخاسته از این‌گونه خانواده‌ها بودند. یعنی اگر نگوییم از خانواده‌هایی غیرمذهبی بودند، در خانواده‌هایی این شکلی بزرگ شده بودند. در دوره انقلاب، تحت‌تأثیر شرایط متفاوت و جو حاکم، واقعاً تحولی در طیفی از افراد رخ داد. منتها این تحول، از آنجا که عمدتاً احساسی بود و بعداً به شکل مستدل و عمیق، این احساسات در آنها تثبیت و نهادینه نشد (یعنی با پشتوانه عقلی و فکری همراه نشد) به محض اینکه شرایط قدری عوض شد، در مقابل بعضی سوال‌های بغرنج سیاسی و اجتماعی و گاهی اعتقادی قرار گرفتند و نتوانستند به تنهایی به اینها جواب دهند، آرام آرام استحاله شدند.

یک دسته از آنها، به دلیل همین جدیدالاسلامی، از دینداری خسته شدند. واقعاً دینداری کار آسانی نیست مگر برای کسانی که به‌قدری درست و عمیق تربیت شده‌اند و دین در وجود آنها ملکه شده است و به نفس مطمئنه نزدیک شده‌اند. آنها ذاتاً دیگر احکام و دستورات دین را دشوار محسوب نمی‌کنند. منتها برای عده‌ای از مردم، دین، یک سلسله تکالیف و اوامر و نواهی سخت است. نمی‌شود هم ادعای دینداری کرد و هم در چرب و شیرین دنیا غرق شد. بنابراین، عده‌ای آرام‌آرام تحت پوشش اعتراض به شرایط، اینکه مسئولین این‌گونه می‌کنند و چرا این‌جوری شد، توجیهاتی درست کردند و راهشان را جدا کردند. بعضی از اینها توجیهات ادبی و هنری، برای کارشان درست کردند. به همان دلیل نداشتن سواد دینی و اندیشه‌ای، فکر کردند می‌شود هر مکتب ادبی را گرفت، در قالب مأخوذ از آن، هر محتوایی ریخت. مسلمان هم بود ولی مدرنیستی و پست‌مدرنیستی نوشت. فکر می‌کردند اینها با هم قابل جمع است.

یک‌عده‌ی آنها هم تحت‌تأثیر حرف‌هایی نخ‌نما، مثل اینکه شخصیت نباید سیاه‌سیاه باشد و نه سفیدسفید بلکه خاکستری باشد؛ یا جهان رمان جهان قطعیت نیست؛ یا نباید شعار داد و یا از ایدئولوژی خاصی در داستان جانبداری کرد و... . راهشان را کج کردند و خیلی از آنها، از نظر تفکر، به دوره اولشان برگشتند. یعنی بعد از طی یک دوره که تحت‌تأثیر انقلاب اسلامی بودند دوباره به لاقیدی فکری و اخلاقی قبلشان برگشتند. حتی در مورد عده‌ای از نویسندگانی که بعضاً سابقه شرکت در جبهه و جنگ را دارند و اتفاقاً بعد از اتمام جنگ نویسنده شدند و آثار اولیه‌شان را هم با داستان‌هایی راجع به جبهه و جنگ شروع کردند، این موضوع را شاهدیم. یکی از این نمونه‌ها اثری نوشت[مایل نیستم اسم اورا ببرم که در مورد آن تبلیغ بسیاری هم شد]. آنهایی‌که "در غرب خبری نیست" "اریش‌ماریا رمارک" را خوانده‌اند می‌دانند که این نویسنده، در این اثرش، به شدت متأثر از آن کتاب است. اثری که حتی بعداً به زبان دیگری توسط یکی از نهاهای ما هم ترجمه شد. و جالب است که مترجم یهودی این اثر

نمی‌شود هم ادعای دینداری کرد و هم در چرب و شیرین دنیا غرق شد. بنابراین، عده‌ای آرام‌آرام تحت پوشش اعتراض به شرایط، اینکه مسئولین این‌گونه می‌کنند و چرا این‌جوری شد، توجیهاتی درست کردند و راهشان را جدا کردند. بعضی از اینها توجیهات ادبی و هنری، برای کارشان درست کردند. به همان دلیل نداشتن سواد دینی و اندیشه‌ای، فکر کردند می‌شود هر مکتب ادبی را گرفت، در قالب مأخوذ از آن، هر محتوایی ریخت. مسلمان هم بود ولی مدرنیستی و پست‌مدرنیستی نوشت. فکر می‌کردند اینها با هم قابل جمع است.

می‌خواهم این را عرض کنم که در حال حاضر، یکی از جریانات انحرافی که در ادبیات داستانی نویسندگانی که در ذهن مردم منسوب به مذهب هستند، شروع شده، تطهیر افراد فاسق فاسد، در قالب همین قضیه روسپی شریف، و ارائه الگو از آنان به زنان و دختران جوان مسلمان است!

یکی از این نمونه‌ها اثری نوشت[مایل نیستم اسم اورا ببرم که در مورد آن تبلیغ بسیاری هم شد]. آنهایی‌که "در غرب خبری نیست" "اریش‌ماریا رمارک" را خوانده‌اند می‌دانند که این نویسنده، در این اثرش، به شدت متأثر از آن کتاب است. اثری که حتی بعداً به زبان دیگری توسط یکی از نهاهای ما هم ترجمه شد. و جالب است که مترجم یهودی این اثر فهمید که این چه اثری است ولی دوستان و مسئولین فرهنگی ما متوجه این امر نشدند. ما قبلاً آن را خوانده بودیم و متوجه شده بودیم اثری اومانیستی است و نه اسلامی و نه در حوزه ادبیات دفاع مقدس -با آن تعبیر دینی که ما از آن داریم- می‌گنجد. وقتی مصاحبه‌گر ما در مجله ادبیات داستانی از این مترجم پرسید "چه چیز باعث شد با اینکه شما یهودی هم هستید، این اثر را به یک زبان دیگر ترجمه کردید؟"، او گفت: برای اینکه این داستان یک اثر اومانیستی بود. و به عنوان پشتوانه‌ی حرفش گفت: شما در آثار جنگی خود، مرگ را تحت‌عنوان "شهادت"، تقدیس می‌کنید. در حالی که در این اثر، زندگی تقدیس می‌شود.

فهمید که این چه اثری است ولی دوستان و مسئولین فرهنگی ما متوجه این امر نشدند. ما قبلاً آن را خوانده بودیم و متوجه شده بودیم اثری اومانیستی است و نه اسلامی و نه در حوزه ادبیات دفاع مقدس -با آن تعبیر دینی که ما از آن داریم- می‌گنجد. وقتی مصاحبه‌گر ما در مجله ادبیات داستانی از این مترجم پرسید "چه چیز باعث شد با اینکه شما یهودی هم هستید، این اثر را به یک زبان دیگر ترجمه کردید؟"، او گفت: برای اینکه این داستان یک اثر اومانیستی بود. و به عنوان پشتوانه‌ی حرفش گفت: شما در آثار جنگی خود، مرگ را تحت‌عنوان "شهادت"، تقدیس می‌کنید. در حالی که در این اثر، زندگی تقدیس می‌شود.

■ **فرهنگ‌عمومی: اسم کتاب را مایل نیستید نام ببرید؟**

□ **استادرهگذر:** خیر نه نام نویسنده و نه نام کتاب را. من نقد این کتاب را به دلایل شخصی، هیچ‌جا نه شفاهی گفتم و نه نوشتم. در دوران دفاع مقدس، هیچ نیروی داوطلبی نبود[بحث ارتش و نیروهای موظفی، مورد، دیگری است] که برای امتثال امر امام(ره) به جبهه نرفته باشد. یعنی چون امام گفته بود، همه برای حفظ انقلاب و دفاع از اسلام و کشور اسلامی به جبهه رفته بودند، در وصیت‌نامه همه آنها هم، به این مطلب، اشاره هست. امکان ندارد شما وصیت‌نامه‌ای از شهیدی داوطلب پیدا کنید، که در آن، اسمی از امام، انقلاب یا اسلام برده نشده باشد. اما در سراسر این داستان بلند -که به اسم رمان مشهور شده است- یکبار اسمی از امام(ره)، اسلام و انقلاب، به این معنی، نمی‌بینید.

در خاطراتی که از رزمندگان می‌شنویم یا می‌خوانیم، از نمازهای شب آنجا، دعاها، سینه‌زدن‌ها و استغاثه‌های رزمندگان به درگاه خدا، به وفور می‌بینیم. حال آنکه در این اثر، اصلاً از این چیزها، نشانی نمی‌بینید. انگار یک گروه حرفه‌ای رزمنده -احتمالاً به عشق وطن؛ که همان هم ذکر نمی‌شود- برای دفاع از کشورشان به جبهه می‌روند آن‌هم، فقط سر موعد آغاز برخی عملیات، عملیات که تمام شد، دوباره به خانه‌هایشان بر می‌گردند. یعنی آن سختی زندگی در جبهه را هم -جز در ایامی اندک- ندارند. انگار اینها آنقدر در جنگیدن حرفه‌ای هستند که جبهه محتاجشان است! یک چنین اثری است.

این نویسنده، چند سالی که می‌گذرد، مجموعه داستانی می‌نویسد که در آن، عملاً از منافقین تجلیل می‌کند و حتی در موردی، در اینکه آن کسی که در جبهه کشته شده شهید است یا خیر، به طور مشخص تشکیک ایجاد می‌کند. یا نیروهای محلی بسیجی طرفدار نظام، به انجام اعمال منافی عفت با جسد زنان و دختران منافق متهم می‌شوند. و... ابتدا از آنجا شروع می‌شود؛ انتها به اینجا ختم می‌شود.

منظورم این است که، در افرادی که به جبهه رفتند هم، نویسندگان این جوری داریم. نویسنده دیگری داریم که در نوجوانی به عنوان داوطلب، نمی‌دانم چندبار، به جبهه رفته است. موقعی که برگشت، با داستان‌هایی معمولی راجع به جبهه و جنگ برای نوجوانان شروع کرد. کار استحاله‌ی فکری او امروز به جایی رسیده که "هیس" و مانند آن را می‌نویسد. حتی ناشر آثار سالهای اخیر خود را، یک ناشر غیرمذهبی شبه‌روشنفکری انتخاب کرده است. تقریباً مانند او، شخص دیگری است که احتمالاً

در دوران سربازی، مدتی را به جبهه رفته بوده است و با کارهایی برای بنیاد حفظ آثار و نشر ارزشهای دفاع مقدس شروع کرد. در حالی دچار انحراف حاد اخلاقی شخصی بود. که او هم راهش را جدا کرد و آثارش را هم ناشران غیر مذهبی منتشر می‌کنند. یعنی از این طیف نویسندگان که با جبهه و جنگ ارتباط داشتند یا می‌کوشیدند خود را منتسب به آن جلوه دهند داریم، تا کسان دیگری که به جبهه هم نرفتند و راهشان را جدا کردند.

به هر حال، در دهه ۱۳۷۰ شاهد گرایش به هم نفی آرمانگرایی و هم نسبیت‌گرایی در آثار عده‌ای از این نویسندگان هستیم. یعنی به ندرت نویسندگانی داریم که همچنان با تفکر آرمانگرایانه می‌نویسند. و البته، بعضی از آنها با احتیاط تمام (حکایت از ترس نیفتادن از پشت بام، آن قدر عقب‌عقب‌رفتن، که از آن طرفش افتادن) می‌نویسند. از نویسندگان همچنان پایبند به ارزشها، یکی آقای "احمدشاکری" را می‌توانم نام ببرم. آقای "خسروشاهی" را در "زخمدارش" می‌توانم اسم ببرم و کارهای داستانی آقای "مؤمنی" را؛ که با تفکر دینی و انقلابی و با نگاه اسلامی داستان می‌نویسند. الآن در میان کسانی که شناخته شده‌اند و داستان بزرگسال می‌نویسند کس دیگری را به خاطر نمی‌آورم که بتوانم اسم ببرم.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر موافقید چند نفر را اسم می‌برم. در صورت تمایل راجع به آنها صحبت فرمایید. درمورد "محمدرضابایرامی" اگر صحبتی دارید بفرمایید. در مورد "رضاامیرخانی" و "سیدمهدی‌شجاعی" هم نظرتان را بیان کنید؟**

□ **استادرهگذر:** شجاعی در دهه ۱۳۶۰ عمدتاً با داستان کوتاه شروع کرد. خیلی از داستان‌های کوتاه خود را هم در این دهه منتشر کرد. در داستان‌های دهه ۱۳۶۰ شجاعی، نگاه مذهبی و انقلابی مشخص است. یعنی هم تعهد دینی و هم تعهد انقلابی را در آثار این دهه او می‌بینیم. من اعوجاجی را از نظر تفکر در این آثار او ندیدم. حتی رگه‌هایی که نشان بدهد در آینده زاویه پیدا کرده، جدا خواهد شد.

■ **فرهنگ‌عمومی: اسم کارهای آن زمان شجاعی را به خاطر دارید؟**

□ **استادرهگذر:** بله. مثلاً در کارهایی که آن موقع از او چاپ شد یک مجموعه طنز هست؛ که البته این ویژگی‌ها را ندارد. بلکه داستان‌های عام است. "امروزبشریت" را می‌گویم. ولی داستان‌های کوتاه متعهدانه او کتابهای کم حجمی -زیرصدصفحه- بود. "ضیافت"، "دوکبوتر دوپنجره دوپرواز"... در دهه ۱۳۷۰ داستان‌های مذهبی‌ای مثل "کشتی‌پهلوگرفته" را داریم که راجع به حضرت فاطمه(س)است و بعضی داستان‌ها برای کودکان و نوجوانان.

■ **فرهنگ‌عمومی: در دهه هفتاد آثاری که خلاف این جنبه مذهبی باشد ندارد؟**

□ **استادرهگذر:** نه به آن صورت.

■ **فرهنگ‌عمومی: داستان "پارک‌دانشجو" او که در "نیستان" چاپ شد را چطور می‌بینید؟**

□ **استادرهگذر:** من در این داستان چیزی نمی‌دیدم که باعث شود اولاً نویسنده‌ای را به دادگاه بکشند و بعد هم محکومش بکنند. به هر حال اعتراضی بود به شهریه‌های بالای دانشگاه آزاد؛ که سبب شده بعضی از آدم‌هایی که

یک‌عده‌ی آنها هم تحت‌تأثیر حرف‌هایی نخ‌نما، مثل اینکه شخصیت نباید سیاه‌سیاه باشد و نه سفیدسفید بلکه خاکستری باشد؛ یا جهان رمان جهان قطعیت نیست؛ یا نباید شعار داد و یا از ایدئولوژی خاصی در داستان جانبداری کرد و... . راهشان را کج کردند و خیلی از آنها، از نظر تفکر، به دوره اولشان برگشتند. یعنی بعد از طی یک دوره که تحت‌تأثیر انقلاب اسلامی بودند دوباره به لاقیدی فکری و اخلاقی قبلشان برگشتند. حتی در مورد عده‌ای از نویسندگانی که بعضاً سابقه شرکت در جبهه و جنگ را دارند و اتفاقاً بعد از اتمام جنگ نویسنده شدند و آثار اولیه‌شان را هم با داستان‌هایی راجع به جبهه و جنگ شروع کردند، این موضوع را شاهدیم.

[سید مهدی شجاعی]

زمینــه‌ای در آنها وجود دارد به انحراف اخلاقی کشــیده شوند. درست است که یک فرد متدین نمی‌آید برای تأمین شهریه‌اش خودفروشی کند؛ و به هر حال، در آن دختر یا زن، آمادگی‌هایی برای این کارها هست. ولی چیزی نبود که نویســنده‌ای را به دادگاه بکشانند و بعد محکوم کنند. این نشان می‌دهد که چقدر این دار و دسته دانشگاه آزاد قدرت داشــتند، که به وســیله‌ی قوه قضائیه، نویسنده‌ای مثــل شــجاعی را -که بــه هر حــال او هم پشــتیبانان قدرتمندی در نظام و میان مسئولین دارد- برای چیزی به این سادگی به دادگاه می‌کشانند و محکوم هم می‌کنند! هرچنــد محکومیــت مالی بود؛ ولی به هــر حال، محکوم شد. نه. من نشانه‌ای از انحراف در آن داستان ندیدم. ولی در دهه ۱۳۸۰لااقل دو کتاب داســتان چاپ کرد که من آنهــا را خواندم؛ و کاملاً ایــن زاویه‌گیری‌های عقیده‌ای را در او دیــدم. یکی مجموعه داســتان "غیرقابل‌چاپ" بود، کــه مــا در تلویزیــون آن را نقد کردیم و مــن، آنجا این مطالب را گفتم. این مجموعه داستان دیگر ربطی به یک نویسنده مذهبی یا انقلابی ندارد و اتفاقاً به لحاظ مطالب اخلاقی و نوع نگاهی که در آن وجود دارد، آزارنده اســت. البته نه در مقایســه با نویســندگان شبه‌روشــنفکر کاملاً لاقیــد از نظر اخلاقــی. اگر بخواهیم با آثار آنها مقایســه کنیم همین هم، اثر نجیبانه‌ای محســوب می‌شــود. ولی به عنوان نویســنده‌ای که ســابقه اسلامی را با خود یدک می‌کشد، برخی داســتانهای این مجموعه، خیلی بی‌ربط اســت. من در نقد یکی از این داستان‌ها هم اشاره کردم، که انگار اساســاً راوی، یک طوریش می‌شود. ضمن اینکه انتخاب اســم "غیرقابل‌چاپ"، معرف نویســنده‌ای بود که می‌خواســت به هر وسیله که شده، خود و اثرش را مطرح کند. که این اســم هم، در فروش آن بی‌تأثیر نبود. منتها شــکل بدتر آن، خودش را در "طوفانی‌دیگردرراه‌است" به شــکل تام و تمام‌تر نشان داد. در این اثر، که یک داستان بلند است، شاهد یک زن‌روسپی شریف هستیم!

اصل آن تیپ روســپی شــریف، که ریشــه در ادبیات عامیانه دارد، مربــوط به آدم‌های لامذهب یا صوفی‌منش منحرفی اســت که ســعی می‌کردند متدینان پرهیزگار و تقیــد بــه احکام مذهبی و فقــه را رد کنند و دین را یک امر دلی، همراه با تســاهل و تســامح بی حد و مرز جلوه دهند. اینکه هیچ‌کســی نمی‌داند چه کس خوب است یا چه کس بد اســت. ما حق قضاوت -و طبعاً امر به‌معروف و نهی‌ازمنکــر- در مورد دیگــران را نداریم. یعنی همین نسبیتی که امروزه تحت‌تأثیر فلسفه پوپر از غرب می‌آید، در تصــوف انحرافــی ما هم هســت. همان "بنده‌شــناس دیگری است" که نویســنده جوان دیگری در آخرین کار داستانی‌اش آورده بود. دکتر شریعتی هم ظاهراً در کتاب "پــدر، مادر، ما متهمیم" تعبیر خوبی از این تفکر انحرافی ریشــه‌دار را آورده است؛ مبنی بر اینکه در بعضی مجالس عزاداریمــان[در زمان قبل از انقــلاب] می‌گوییم: یک زن روســپی که در تمام عمرش تن‌فروشــی کرد، چون یک بار به یک مجلس عزای امام حســین(ع) آمد و زیر دیگ پلــوی غذای نذری امام حســین(ع) را فوت کرد و دود به چشمش رفت و از چشمش اشک آمد. همان شب مرد. او را به خواب دیدند که در بهشت جا گرفته است. چون در عزای امام حســین(ع) شــرکت کرد و اشک ریخت. وقتی دیــن را اینگونه به جوان معرفــی می‌کنیم آن وقت خانم متدینی که یک عمر مراقب خودش بوده، نگذاشته نامحرم او را ببیند، مطلقاً پای خود را از حریم‌های شــرعی بیرون نگذاشــته، این فرد هیچ معلوم نیست به بهشت برود. ولی یک روســپی که یک عمر فســق‌وفجور کرده است، وقتی در مجلس عزای امام‌حسین(ع)، به طور اتفاقی یک قطره اشک از چشمش می آید، به بهشت می‌رود.

■ **فرهنگ‌عمومی: این مسئله روسپی‌شریف را که آخر سر رستگارشده و از همه بهتر می شود، در رمان "زنان‌بدون‌مردان" شهرنوش‌پارسی پور هم می‌بینیم.**

□ **استادرهگذر:** بله. می‌خواستم این مسئله را عرض کنم که در ادبیات عامیانه و غیرشفاهی، مانند این تیپ و مضمون داریم؛ که کاملاً معلوم است نتیجه شیطنت یک عده افراد هرهری مذهب و لاابالی است. سست‌کردن اعتقاد به امر به‌معروف و نهی‌ازمنکر و پیروی از تفسیرهای شخصی از مطالبی که بیشتر هم انسان‌های هرزه این چیزها را رواج داده‌اند تا به امیال شهوانی خودشان برسند هدف اصلی از این کار است. یعنی سعی می‌کنند عفت و حجاب زنان مؤمن و متدین را چیزی کم‌ارزش جلوه دهند و قبح فسق و فجور اخلاقی را بشکنند و به تطهیر روسپیان و اهالی فسق بپردازند.

در ادبیات معاصر، این تیپ را، با تفاوتهایی، در دو کار مشهور "داستایوفسکی" هم می‌بینیم. هم در "برادران‌کارمازوف" و هم در "جنایت‌ومکافات" او. در فیلمفارسی‌های قبل از انقلاب هم از این نمونه‌ها داریم. یعنی زنان هرزه و فاسدی که روسپی‌اند، اما بزرگواری‌هایی دارند که همانها، باعث رستگاری آنها می‌شود یا چهره‌ی محبوبی از آنان درست می‌کند.

■ **فرهنگ‌عمومی:"مادام‌کاملیا" الکساندردوما و "روسپی‌بزرگوار" سارتر هم به همین شکل است.**

□ **استادرهگذر:** بله منظورم این بود که این تیپ و مضمون، چیز تازه‌ای هم نیست. منتها بحث ما این است که وقتی یک نویسنده دارای سابقه‌ی مذهبی‌نویسی به این موضوع می‌پردازد و آن را موجه جلوه می‌دهد خیلی عجیب است!

متأسفانه، اساس داستان "طوفانی‌دیگردرراه‌است" آقای‌شجاعی، همین است. زنی هست که سید است و بسیار زیباست و از یک خانواده متشخص است. این زن، به دلیلی که داستان معلوم نمی‌کند چیست؟ در جوانی، به میل و اختیار خود، رقاصه و روسپی می‌شود؛ و فقط هم با افراد متشخص آمیزش می‌کند و در مجالس آنها می‌رقصد. یعنی در جشن‌های عروسی دربار و اشراف او را دعوت می‌کنند و می‌رقصد؛ و اهل آمیزش هم هست. در بعضی مراسمها، داماد قبل از ازدواج با او آمیزش می‌کند، تا تجربه‌ای کسب کند! از این زن هرزه‌ی فاسد، در این داستان چهره‌ی بسیار خوبی تصویر می‌شود!

شخصیت دیگر داستان، جوانی است که پسر یک حاجی بازاری است. این جوان، شیفته‌ی این رقاصه می‌شود و بزرگترین آرزوی او این است که برود و از او کام بگیرد. به رغم مخالفت پدرش در یک عروسی که این زن می‌رقصد شرکت می‌کند و آرزوی خود را به او می‌گوید. رقاصه او را زیر پوشش می‌گیرد و با خودش می‌برد. و خلاصه -هرچند این مطلب به صورت سربسته مطرح شده- اما به نوعی، او را کامیاب می‌کند. بعد این جوان را برای ادامه تحصیل به خارج از کشور می‌فرستد. جالب اینجاست که او بعداً خودش را اصلاح می‌کند نه فقط رستگار می‌شود بلکه به مقام یک عارف و قدیس ارتقا می‌یابد! اما مذهبی‌های دیگر چون حاجی‌بازاری پدر جوان [عین داستانهای چپ‌ها] بسیار خبیث و کثیف و ریاکار تصویر می‌شوند. در عین حال یک زن روستایی هست، که کارش جورکردن بساط مشروب و فسق و فجور این روسپی بزرگوار(!) است. اما او هم، به مقامات عرفانی می‌رسد! به نوعی عرفان خودآموز رسیده است. جالب این است در صحنه‌ای که زن قهرمان داستان از مجلس فسق و فجور بیرون می‌آید و مست هم هست، این زن روستایی را با خودرویش می‌زند. بعد افسر شهربانی که برای جریمه او می‌آید زن روستایی از گناه زن روسپی مذکور می‌گذرد [و بعدها پیش خدمت او می‌شود].

نویسنده جوان دیگری، اثری نوشته و به نوع دیگری روسپی شریفی را مطرح می‌کند. این نویسنده هم، به گونه‌ای چهره این زن فاسد را تصویر می‌کند، که انسان فکر می‌کند با یک قدیسه مواجه است. در داستان به گونه ای ترجیع‌بند مرتب تکرار می‌شود که "بنده‌شناس‌دیگری است". یعنی عملاً حق نداریم امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنیم. چون نمی‌دانیم به رغم فسق و فجورهای آشکار افرادی چون این زن بدکاره، چه کسی به بهشت یا جهنم می‌رود.

زن روستایی آن زمان نیمچه عارف، می‌گوید: چون نور سیادت را در تو دیدم. [زن روسپی‌ای را که از مجلس فسق و فجور آمده و مست هم هست، دارای تشعشع نور سیادت و رستگار می‌بیند!] یعنی متأسفانه اشاعه سلسله‌ای از خرافات و مطالب بی‌اساس؛ که هر کس سید شد، حتی اگر فسق و فجور هم کند، رستگار است! اگر اینگونه است پس جعفر کذاب از کجا آمده است؟ پس حکایت عموی دروغگوی امام‌زمان(ع) چیست؟ در خانواده‌های ائمه ی اطهار(ع) بعضی برادران و پسرانشان بی‌واسطه سید بودند، اینگونه نبودند!؟ این چه خرافاتی است که نویسنده، چون خود سید است، می‌خواهد در جامعه اشاعه دهد! چرا این‌گونه قبح فسق و فجور را می‌ریزند. [جالب است که در داستان رهنمود قطعی داده می‌شود که اگر کسی می‌خواهد به نهایت ایمان برسد، لازم است ابتدا در گناه غرقه شود. یعنی همان آموزه‌ی انحرافی‌ای که طبق حدیث موثق، در بحارالانوار از معصوم(ع)، آموزه‌ی بی تردید شیطانی است!] این جور آثار در مقایسه با آثار نویسندگان غیرمذهبی ممکن است به مراتب سالم‌تر باشند امّا تأثیری که اثر نویسنده‌ای با سابقه مذهبی بر یک جوان مذهبی می‌گذارد، خیلی خطرناک‌تر است. در واقع آن جوان، می‌داند که فلان نویسنده غیر مذهبی است، بنابراین، یا خانواده‌اش اجازه نمی‌دهند فرزندانشان کتاب‌های آنها را بخوانند یا اگر آثار آنها را می‌خواند، خود را تسلیم آنها نمی‌کند. ولی یک خانواده مذهبی که نمی‌داند فلان نویسنده‌ی سابقاً مذهبی‌نویس، استحاله فکری پیدا کرده است و مذهب را این قدر عوامانه می‌فهمد و آگاهانه یا ناآگاهانه مطرح می‌کند، امثال این کتاب را وقتی نزد فرزندش می‌بیند، نخوانده، به آن اعتماد می‌کند. علت فروش بعضی از این کتاب‌های دارای این‌گونه مضامین نویسندگان سابقاً مذهبی‌نویس، همین موضوع و همین مسائل است.

یا نویسنده جوان دیگری، اثری نوشته و به نوع دیگری روسپی شریفی را مطرح می‌کند. این داستان در آمریکا رخ می‌دهد. قهرمان اصلی آن رزمنده‌ای است ایرانی که به آنجا می‌رود تا با دختر غیرمذهبی و غیرانقلابی ایرانی‌ای ساکن آنجا - که پیش‌تر در ایران او را دیده و به وی دل باخته است- ازدواج کند. آنجا با یک دختر ایرانی رقاصه که در کافه‌ها [استریپ‌تیز] می‌کند، آشنا می‌شود و کمر به کمک به او می‌بندد. این نویسنده هم، به گونه‌ای چهره این زن فاسد را تصویر می‌کند، که انسان فکر می‌کند با یک قدیسه مواجه است. در داستان به گونه ای ترجیع‌بند مرتب تکرار می‌شود که "بنده‌شناس‌دیگری است". یعنی عملاً حق نداریم امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر کنیم. چون نمی‌دانیم به رغم فسق و فجورهای آشکار افرادی چون این زن بدکاره، چه کسی به بهشت یا جهنم می‌رود. یعنی بازترویج همان تعابیر انحرافی و بی‌اساس صوفیانه. یا مثلاً آقای "مصطفی‌مستور"، قبل از هر دوی اینها، در یکی از داستان‌های کوتاهش یک روسپی را ترسیم می‌کند که عارف مسلک است. شعر حافظ می‌خواند و تیپ خاصی دارد و با هر کسی به بستر نمی‌رود؛ و برای این کارش شرایطی دارد. و اینچنین چهره جالب و غیر قبیحی از این روسپی تصویر کرده است.

می‌خواهم این را عرض کنم که در حال حاضر، یکی از جریانات انحرافی که در ادبیات داستانی نویسندگانی که در ذهن مردم منسوب به مذهب هستند، شروع شده، تطهیر افراد فاسق فاسد، در قالب همین قضیه روسپی شریف، و ارائه الگو از آنان به زنان و دختران جوان مسلمان است!

■ **فرهنگ‌عمومی: از سیدمهدی‌شجاعی چیز دیگری مورد نظر شما هست؟ شما دو اثر از داستان‌های او را بررسی کردید.**

□ **استادرهگذر:** خیر. ولی آن چیزی که می‌خواهم در مورد شخصیت ادبی آقای شجاعی بگویم این است که من به‌طور کلی او را داستان‌نویس توانایی نمی‌دانم. او نویسنده‌ای است که داستان‌های مذهبی‌اش -به تعبیر کسی- روضه‌های ادبی است. یعنی شما اگر بخواهید از نظر ساختار، این آثار را نقد فنی کنید، تاب نقد را نمی‌آورند. از آن "پدرعشق‌پسر"ش بگیرید که راجع به واقعه عاشورا است و برای نوجوانان تألیف شده تا "کشتی‌پهلوگرفته" او که جزء کتاب‌های داستان پرتیراژ مذهبی است.

به نظر من، قسمت‌های بزرگی از آثار داستانی‌اش بیشتر انشاهای خوبی هستند که از قضا، دختر دبیرستانی‌ها و

در کل نوجوانان اهل ادبیات یا آنهایی که داستان را در معنی فنی آن نمی‌شناسند آن را دوست دارند. در طول این سال‌ها هم خریدهای عمده قابل توجهی از جاهای مختلف از آثارش صورت گرفته است. در همین داستان "طوفانی دیگر - درراه‌است" شما ضعف نویسنده را هم در ساختار و هم پرداخت یک داستان واقعیت‌گرا، کاملاً احساس می‌کنید. منتها شجاعی، ذائقه‌ی قشر جوان مذهبی کمتر آشنا با ادبیات داستانی اصیل را می‌شناسد؛ و می‌تواند -دانسته یا ندانسته- آن را ارضا کند.

■ **فرهنگ‌عمومی: نویسنده‌ی دیگری که می‌توانیم اسم ببریم "محمدرضابایرامی" است.**

□ **استادرهگذر:** داستانهای آقای بایرامی داستان‌های عمومی است. ضمن آنکه به طور مشخص، چند داستان کوچک بازنویسی حوادث مهم صدر اسلام برای کودکان و نوجوانان هم دارد. اینها به صورت موضوعی مذهبی است. در سایر داستانهایش موضوعات عام را با نگاهی انسانی پیگیری می‌کند. در مجموع داستان‌های او

در عرصه سیاست امام(ره) فرمودند: میزان حال فعلی افراد است. مسئولین عرصه فرهنگی ما هم باید به این نکته در مورد نویسندگان توجه کنند. به صرف اینکه کسی سابقه مذهبی‌نویسی دارد یا در حال حاضر نماز می‌خواند یا دارای ظاهر مذهبی است نباید اکتفا کنند. عده‌ای از نویسندگان مشهور به مسلمانی ما به دلایل متعدد؛ که یکی از آنها می‌تواند فقر اطلاعات و بینش درست مذهبی باشد. آثاری پدید می‌آورند که گاهی حتی ناخواسته مذهبی که نیست هیچ، غیر مذهبی؛ و در بعضی جاها ضد مذهبی است؛ و برای نسل جوان، بدآموزی دارد. در مورد این مسئله احتیاط کنند. مخصوصاً در دادن آثار اینها به نسل جوان، یا در حمایت‌هایی که از طرف وزارتخانه‌ها یا نهادهای فرهنگی از این افراد می‌شود، به قاعده و با حساب و کتاب عمل کنند. احتیاط کنند، تا مبادا به دست خودشان مخملباف‌های جدیدی در دامن ادبیات داستانی انقلاب ما بیندازند. من بعضی از اینها را که الآن از طرف بعضی مسئولان و نهادها حمایت می‌شوند، بدآتیه‌تر و خطرناک‌تر از مخملباف می‌دانم.

اما در سراسر این داستان بلند -که به اسم رمان مشهور شده است- یکبار اسمی از امام(ره)، اسلام و انقلاب، به این معنی، نمی‌بینید. در خاطراتی که از رزمندگان می‌شنویم یا می‌خوانیم، از نمازهای شب آنجا، دعاها، سینه‌زدن‌ها و استغاثه‌های رزمندگان به درگاه خدا، به وفور می‌بینیم. حال آنکه در این اثر، اصلاً از این چیزها، نشانی نمی‌بینید. انگار یک گروه حرفه‌ای رزمنده -احتمالاً به عشق وطن؛ که همان هم ذکر نمی‌شود- برای دفاع از کشورشان به جبهه می‌روند آن‌هم، فقط سر موعد آغاز برخی عملیات، عملیات که تمام شد، دوباره به خانه‌هایشان بر می‌گردند. یعنی آن سختی زندگی در جبهه را هم -جز در ایامی اندک- ندارند. انگار اینها آنقدر در جنگیدن حرفه‌ای هستند که جبهه محتاجشان است! یک چنین اثری است. این نویسنده، چند سالی که می‌گذرد، مجموعه داستانی می‌نویسد که در آن، عملاً از منافقین تجلیل می‌کند و حتی در موردی، در اینکه آن کسی که در جبهه کشته شده شهید است یا خیر، به طور مشخص تشکیک ایجاد می‌کند. یا نیروهای محلی بسیجی طرفدار نظام، به انجام اعمال منافی عفت با جسد زنان و دختران منافق متهم می‌شوند. و... ابتدا از آنجا شروع می‌شود؛ انتها به اینجا ختم می‌شود.

داستان‌های سالمی تلقی می‌شود و برای مطالعه، قابل توصیه است. اما در آخرین کاری که از او تحت عنوان "مردگان‌باغ‌سبز" منتشر شد، دو اشکال عمده مشاهده می‌شود؛ که لااقل شخص من را به عنوان کسی که علاقه‌مند به خود بایرامی و به کارهایش امیدوار بودم، مأیوس کرد. یکی اینکه واقعه‌ای مثل قضیه فرقه دموکرات آذربایجان را محور قرار داده است و به گونه‌ای فرقه‌ای‌ها را مطرح کرده که انگار نه انگار که اصل کار اینها غلط بوده است. فقط مثل اینکه از نظر او، کمی روش آنها در رسیدن به خواستهایشان بد بوده است. دیگر اینکه، انگار می‌گوید در سال ۱۳۲۵، چرا این‌ها آذربایجان را ول کردند و رفتند! در حالی‌که هیچ انسانی -صرف‌نظر از اینکه اعتقادات مذهبی یا غیرمذهبی داشته باشد- [چون این اتفاق، در جمهوری اسلامی که نیفتاده است این ماجرا مربوط به سال ۱۳۲۴ تا ۱۳۲۵ بود؛ و در رژیم گذشته واقع شد.] حتی همان کسانی هم که در همان زمان با رژیم شاه مخالف بودند، بی‌هیچ تردیدی و به طور کامل، این اقدام را محکوم کردند. وابستگی فرقه‌ای‌ها به شوروی کاملاً محرز بود؛ و و به خصوص نقشه‌هایی که اینها برای جدایی‌طلبی داشتند. اینکه مثلاً زبان را به بحث عمده تبدیل کنند و بکوشند این اختلافات را بین فارس و ترک عمیق کنند و بعد هم چیزهایی درست کنند که عواطف عمومی را در آذربایجان علیه فارس‌زبان‌ها تحریک کنند. این، خیلی بد بود. ضمن اینکه آقای بایرامی، ظاهراً حتی نرفته است چند منبع تاریخی درست را در این زمینه مطالعه کند. حتی به عنوان یک داستان‌نویس، اطلاعات قابل قبولی از شرایط اجتماعی و سیاسی و یا حتی چیزهای ساده‌ای مثل وضعیت رادیو یا هواپیما در آن دوران، در تبریز کسب نکرده است. معلوم است با چند منبع مخدوش عمدتاً آن طرفی کار خود را شروع کرده است. یا طرح این بحث از نظر تاریخی نادرست که زبان ترکی، از قدیم‌الایام زبان مردم آن خطه بوده است. یعنی چیزی که هیچ‌کس نتوانسته آن را ثابت کند! اتفاقاً به عکس، بعضی از تحصیلکردگان شاخص ترک ضدمذهب و بعضاً مارکسیست، مثل "کسروی" و "تقی‌ارانی" و "خلیل‌ملکی" که از قضا، هرسه ترک و اهل تبریز هم بودند، زبان فارسی را رمز وحدت ملی کشور ما می‌دانستند. خود کسروی در آن پژوهشی که در این‌باره دارد، می‌گوید: اصلاً زبان ترکی زبانی است که از خارج وارد ایران شد. از طریق غزنویان و سلجوقیان و مغولهاو... اصلاً آذری یکی از لهجه‌های زبان فارسی بود؛ مثل گیلکی. و این غلط است که بگوییم زبان آذری، آن زبان ترکی است. زبان آذری نداریم. می‌توانیم بگوییم: ترکی آذربایجانی. یعنی ترکی‌ای که در منطقه آذربایجان استعمال می‌شود. ولی نمی‌توانیم بگوییم ترکی آذری یا به ترکی بگوییم آذری، حتی کسانی مثل کسروی به این مسئله واقفند. اما آقای بایرامی در این اثر، از قول یکی از شخصیت‌های همان فرقه، که کسی هم نظر و حرف او را نفی نمی‌کند، می‌گوید اجداد ما قوم "غز" بودند. یعنی همان قوم مغول سفاک، خونریز و بادیه‌نشین وحشی‌ای که آمدند. و کشتند و سوختند و ویران کردند و تجاوز و ظلم بی‌حد وحصر بر مردم ما روا داشتند. آخر این چه افتخاری است که می‌گویید. امروزه می‌گویند تمام اقوام ایرانی با هر زبان و لهجه‌ای -غیر از ترکمن‌ها- نژاد ایرانی و آریایی دارند. یعنی همه یک نژاد دارند. ظاهر قومیت‌هایمان هم این را نشان می‌دهد، البته با تفاوت‌هایی بومی. این زبان، از خارج وارد شده و به مرور در اثر سلطه طولانی مدت اقوام ترک زبان مهاجم، زبان فارسی آذری آن منطقه، تبدیل به زبان ترکی شده است. ایشان می‌خواهد بگوید خیر این آذربایجانی که در ایران وجود دارد از آن نژاد هستند! آخر ظاهر افراد آذربایجانی ما، چه شباهتی به قوم مغول دارد؟ اصلاً این مسئله چه افتخاری برای خواهران و برادران آذربایجانی ما است!

متأسفانه از این موارد، در این اثر وجود دارد. که ما در نقد آن در حوزه هنری، بیان کرده ایم. به لحاظ فرمی، بایرامی در مکتب واقعیت‌گرایی که می‌نویسد، نویسنده خوبی است و نشان می‌دهد که می‌تواند بنویسد. اما در اینجا گرفتار فرم شده است. جالب این است که بازی فرمی او هم، بیشتر یک بازی نوجوانانه است. یک موقع است شما یک کار خیلی پیچیده فنی با فرم می کنید، و به زیبایی‌شناسی جدیدی دست می یابید. یک موقع یک بازی تفننی نوجوانانه می‌کنید. یعنی انگار ایشان آمده یک بار داستان را نوشته. بعد فصل‌هایی از آن را جابه‌جا کرده است. یعنی استفاده از یکی از شگردهای پیش

پاافتاده داستان‌های پست مدرن.

من حساب کردم؛ در حدود ۹۴ واحد فصلی جابجایی در این کتاب حدوداً ۴۰۰ صفحه‌ای صورت گرفته است. یعنی در یک بار خواندن عادی و بدون توجه به این نکته، خواننده نمی‌تواند دقیق بفهمد ماجرا چیست؟ یعنی یک بار باید کتاب را بخواند. بعد که تمام شد مدتها فکر کند تا جای واقعی فصلها را پیدا و آنها را به همین ترتیب مرتب کند تا بفهمد داستان از چه قرار است. در واقع این گرفتاری در این آشفتگی هم، سبب می‌شود ضعف‌های داستان، از چشم مخاطب پنهان بماند. به هر حال، این داستان، کار مأیوس‌کننده‌ای بود. یعنی اگر بنا باشد آقای بایرامی به این روال به نوشتن ادامه دهد، آتیه درخشانی را که در سنین پختگی برای او پیش‌بینی می‌شد، با دست خودش و آگاهانه مخدوش کرده است.

■ **فرهنگ‌عمومی:فرمودید محتوای آثار آقای بایرامی غیر انقلابی که شده، کم کم غیر مذهبی هم می‌شود یا از اول اصلاً مذهبی نبود؟**

□ **استادرهگذر:** آقای بایرامی را نمی‌توان یک نویسنده مذهبی‌نویس دانست. نه ضدمذهبی است نه مذهبی است. در مجموع آثار سالمی می‌نویسد که اغلب برای مطالعه قابل توصیه است. البته نه اینکه شخصیت‌های آثار او غیر مذهبی باشند! شخصیت‌های اصلی داستان‌های او، همین مردم معمولی‌اند. مثلاً مسلمانان حزب‌اللهی یا مسلمانان به معنی خاص کلمه متدین نیستند. افرادی معمولی هستند که عنادی با دین ندارند. ولی این که هم تقیدات خاصی به احکام یا تعصب خاصی روی آرمانهای اسلامی و انقلابی داشته باشند، نیستند.

■ **فرهنگ‌عمومی: آثار جبهه و جنگ هم داشته است. اینطور نیست؟**

□ **استادرهگذر:** بله. از این مجموعه، "عقاب‌های تپه‌شصت" (داستان نوجوانان) را از او داریم. قهرمان او در این داستان یک بسیجی است. ولی وقتی شما داستان را می‌خوانید، احساس می‌کنید این شخصیت، خصوصیات واقعی بسیجی ندارد. به نظر می‌رسد یک سرباز است که کوچک شده؛ و سعی شده بسیجی نشان داده شود. یا در اثر دیگری به نام "دودپشت‌تپه" که راجع به جانبازی است که در جنگ نابینا می‌شود، نمی‌توانید به آن معنی، این اثر را یک اثرشش دانگ اسلامی- دفاع مقدسی محسوب کنید. نهایت آن این است که نگاه شخصیت اصلی جانباز آن به جنگ، نگاه تلخی است. هر چند ضد جنگ نیست. در آن، اعتقاد و علاقه به وطن را می‌شود دید. ولی روی اسلام و انقلاب، تأکید ویژه‌ای مشاهده نمی‌شود.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر در پایان فرمایش خاصی دارید بفرمایید.**

□ **استادرهگذر:** عرض آخرم این است که در عرصه سیاست امام(ره) فرمودند: میزان حال فعلی افراد است. مسئولین عرصه فرهنگی ما هم باید به این نکته در مورد نویسندگان توجه کنند. به صرف اینکه کسی سابقه مذهبی‌نویسی دارد یا در حال حاضر نماز می‌خواند یا دارای ظاهر مذهبی است نباید اکتفا کنند. عده‌ای از نویسندگان مشهور به مسلمانی ما به دلایل متعدد؛ که یکی از آنها می‌تواند فقر اطلاعات و بینش درست مذهبی باشد. آثاری پدید می‌آورند که گاهی حتی ناخواسته مذهبی که نیست هیچ، غیر مذهبی؛ و در بعضی جاها ضد مذهبی است؛ و برای نسل جوان، بدآموزی دارد. در مورد این مسئله احتیاط کنند. مخصوصاً در دادن آثار اینها به نسل جوان، یا در حمایت‌هایی که از طرف وزارتخانه‌ها یا نهادهای فرهنگی از این افراد می‌شود، به قاعده و با حساب و کتاب عمل کنند. احتیاط کنند، تا مبادا به دست خودشان مخملباف‌های جدیدی در دامن ادبیات داستانی انقلاب ما بیندازند. من بعضی از اینها را که الآن از طرف بعضی مسئولان و نهادها حمایت می‌شوند، بدآتیه‌تر و خطرناک‌تر از مخملباف می‌دانم. به این دلیل ساده که، مخملباف خیلی بهتر از اینها شروع کرد و به آنجا رسید. بعضی از اینها که این گونه شروع کرده‌اند، معلوم است که به کجا خواهند رسید!

■ **فرهنگ‌عمومی: خیلی تشکر و قدردانی می‌کنیم از اینکه حوصله کردید و در این گفت‌وگوی طولانی که بیش از ۳ ساعت به طول انجامید، ما را یاری دادید.** ●

ادبیات و هنر

گفتگو با دکتر محمدعلی رجبی

"هنر دینی"

در یک رابطه‌ی وَلایی و وِلایی حقایق مکنون را به ظهور می‌رساند

اشاره

دکترمحمدعلی‌رجبی؛ نقاش، استاد نگارگری سنتی اسلامی، نویسنده و متفکر صاحب‌نظردر مبانی نظری و حکمت اسلامی هنر، چهره‌ای شناخته‌شده برای اهل هنر و حکمت و مباحث نظری بویژه دانشجویان و علاقمندان هنرهای سنّتی است.

استادمحمدعلی‌رجبی تحقیقات و تألیفات ارزشمندی در موضوعات و مباحث حکمی و فنی و تکنیکی و تاریخ نگارگری اسلامی و همچنین تاریخ هنر به معنای عام دارد.

یکی از آثار مکتوب دکترمحمدعلی رجبی، کتاب بسیار مفید "آداب‌معنوی هنر" است. ایشان سال‌ها است که به تدریس در دانشگاه و نیز آتلیه هنر خود مشغول هستند و نسلی از هنرمندان جوانِ احیاگر هنرهای سنتی اسلامی را پرورده‌اند. از این استاد بزرگوار که خواهش ما جهت انجام گفتگو را پذیرفته وعلیرغم مشغله‌ی بسیار زیاد به پرسش‌های ما با روی باز و حوصله و لطف بسیار پاسخ گفتند، نهایت سپاس و تشکر را داریم.

من تصور می‌کنم هنر اسلامی، هنری است که مبین حقایقی مکنون در قرآن کریم است و در سلوک و رفتار معصومین(ع) آن هم از طریقی که مهر و محبت نسبت به ولی است تحقق می‌یابد، که اگر ولی و بقیة الله در کار نباشد ما اصلاً نمی‌توانیم به کوچکترین حدی از هنرها ومعارف اسلامی و حتی در بقیه‌ی علوم، دست پیدا کنیم. این بقیةالله بسیار برای ما مهم است.

■ **فرهنگ عمومی: از نظر شما چه اصول و مؤلفه‌هایی مبانی نظری هنر اسلامی را تشکیل می‌دهد؟**

□ **دکتر رجبی:** هنر اسلامی، هنری است قدسی، هنر قدسی یعنی هنر پاک، تمام فرهنگ‌های دینی و بالاخص اسلام در تمامی زمینه‌ها انسان را به امر پاک دعوت می‌کنند چرا که انسان متعلق به عالم قدس است و باید اعمالش و رفتارش و آنچه که از وی ظهور پیدا می‌کند آئینه‌گردان عالم قدس باشد. ما در فرهنگ اسلامی خصوصاً در قرآن کریم، جایی نداریم که خداوند برای هنر یا برای علم دستور داده باشد، هیچ دستور مشخصی در این زمینه نداریم، بلکه قرآن به اصولی بسیار کلی توجه می‌دهد. مانند «یتفکرون فی خلق السموات و الارض» اما چگونه، چطور و با چه روشی؟ آنچه که مسلم است انسان به کشف حقیقت دعوت می‌شود، انگارخداوند برای بشر در فرهنگ اسلامی جز کشف حقیقت که حقیقت وجودیِ خود انسان است، وظیفه‌ی دیگری قائل نیست، همان طور که امام علی (ع) فرمودند؛ «مَن عَرَفَ نَفسَه فَقَد عَرَفَ رَبَّه» غایت این است که باید خود خود را بشناسید، که هرچه شما هستید، در حقیقت جز تجلی خدا چیزی نیست. پس باید تجلیات شما، آنچه که از شما صادر می‌شود، مظاهری از عالم ربوبی باشد تا این حقایق که متجلی شدن آن‌ها مطابق اراده‌ی خداوند است، توسط انسان ظهور کرده و متجلی گردد. اما نکته‌ای که معمولاً فراموش می‌شود اما درعین حال بسیار مهم است و در مباحث نظری به حساب نمی‌آید، این است که حق، مظروف پاک است و در ظرف پاک باید ریخته شود، ان‌شاءالله این بحث باید در مبحث مربوط به هنر غرب و گرفتاری ما در عُسرت غرب، مطرح شود اما در اینجا باید بگوئیم که: ظرف پاک مستلزم مظروف پاک است و بالعکس، ما می‌بینیم که بیشترین دعوت، مربوط به دعوت انسان به پاکی‌هاست و در فرهنگ اسلام فرق نمی‌کند. چه هنر باشد و چه هر نوع معرفتی دیگر. از اینجا باید در بنیاد آموزش بحث کرد که آموزش چگونه بوده است که ابتدا ظرفی پاک را ایجاد کند تا پذیرای مظروفی پاک شود. امروزه می‌بینیم که بسیاری از حقایق به غایت ساده برای خیلی‌ها گفته می‌شود اما انگار گوش‌های آنان نمی‌شنود و برخی انگار چشم‌هایشان نمی‌بینند. آیات قرآن نیز به کرات به این موضوع اشاره

چنانکه شاعر (حافظ) می‌گوید: «جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی/ غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد». حقیقت وجود دارد، باید چشم و دل را پاک کرد، باید وجود را پاک کرد. در نظام آموزشی قدیم تزکیه بر علم اولویت داشت. تزکیه یعنی همین وجود را آنچنان پاک کن که پذیرای معرفت دینی باشد، گوش را پاک کن تا پذیرا باشد و بعد از آن علم و معرفت می‌آید.

چطور ممکن است که یک بحث نظری تبدیل به عمل شود، فقط مهر است که عامل پیوند است و این مهر، همان مهر وَلایت است و وَلایت، مسلتزم وِلایت است و بالعکس. در این رابطه وجود انسان، وجودی بسته می‌شود به اصطلاح قدیم خودمان که می‌گفتیم باید انسان دلبسته شود وقتی دل‌بسته شد، آن وقت کل وجودش را می‌گیرد و بعد می‌گوییم: «از کوزه همان برون تراود که در اوست»

می‌نماید که می‌فرماید: گوش دارند اما نمی‌شنوند، چشم دارند اما نمی‌بینند، قلب دارند اما تفقه و ادراک نمی‌کنند. مگر می‌شود؟ یعنی چه؟ یعنی آن قلب و آن چشم پاک نشده است. چنانکه شاعر (حافظ) می‌گوید: «جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی/ غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد». حقیقت وجود دارد، باید چشم و دل را پاک کرد، باید وجود را پاک کرد. در نظام آموزشی قدیم تزکیه بر علم اولویت داشت. تزکیه یعنی همین وجود را آنچنان پاک کن که پذیرای معرفت دینی باشد، گوش را پاک کن تا پذیرا باشد و بعد از آن علم و معرفت می‌آید. امروزه این همه بحث‌های نظری می‌شود اما ما اثری مثلاً در همین عالم هنر نمی‌بینیم، پس این بحث‌ها برای چه کسی مطرح می‌شوند؟! هرچند عده‌ای هستند که بحث نظری نمی‌کنند اما در مقام عمل به شایسته‌ترین صورت عمل می‌کنند و این عمل در همه‌ی زمینه‌ها ست. به عقیده بنده این بحث در سیستم آموزشی مدرن جا نگرفته و حذف شده و سبب شده که ما امروزه مسائل هنر را باید به عنوان چیزهایی غیر قابل دسترس، مورد بحث قرار دهیم. پس هنر پاک، ظرف پاک می‌طلبد و ظرف پاک می‌تواند به میزان سیروسلوکی که هنرمند هم در مقام تزکیه و هم در مقام معرفت علمی پیدا کرده است، آن مظاهر را از خود نشان دهد. ادوار مختلف تاریخ دینی و بالاخص اسلامی - که در خودش هم ادواری دارد- به همین نسبتی بر می‌گردد که هنرمند مسلمان با حقیقت داشته است. این نسبت با حقیقت از این طریق به دست می‌آید که اراده‌ی الهی در جایی ریخته می‌شود و از زبانی گفته می‌شود و از دستی برمی‌آید که آن دست و زبان دو خاصیت دارند اول آن که پاک شده و دوم اینکه وقتی به اثر آن نگاه می‌کنیم، جلوه‌ی حقیقت را درهمان زمان می‌بینیم. متأسفانه ما الان با دو نوع نگرش عمده روبرو هستیم، یک عده معتقدند: عصر هنر اسلامی به دلیل اینکه دیگر شرایط زمان، به صورتی که آن فضا را داشته باشد نیست، دیگر گذشته و قابل ظهور نیست و عده‌ای دیگر معتقدند باید عین به عین گذشته عمل نمود. هردو غلط بوده و هر دو ساحت، ساحاتی مناسب نیستند. از طرفی دیگر حقیقت هرگز نمی‌میرد، همواره زنده بوده و ظهور می‌کند. پس ما اگر ظرف را آماده کنیم حتماً مظروف، که اردهی خداوند است برای امروز، تجلی می‌کند و من تصور می‌کنم هنر اسلامی، هنری است که مبین حقایقی مکنون در قرآن کریم است و در سلوک و رفتار معصومین(ع) آن هم از طریقی که مهر و محبت نسبت به ولی است تحقق می‌یابد، که اگر ولی و بقیة الله در کار نباشد ما اصلاً نمی‌توانیم به کوچکترین حدی از هنرها ومعارف اسلامی و حتی در بقیه‌ی علوم، دست پیدا کنیم. این بقیةالله بسیار برای ما مهم است. آن، چه چیزی است که از حق باقی است؟ اگر برای ما حضور امام علی(ع)، مطرح نبود، نمی‌توانستیم تصور کنیم که تمدن اسلامی داشته باشیم. از آنجایی می‌گوییم: می‌توانیم که بقیةالله وجود دارد و این سلسله‌ی ولایت از وَلایت‌الله تا وِلایت‌الله برای ما تبیین شده و عامل ظهور، نه خود حقیقت و حکمت، بلکه ولیّ است و برای هنرمند، اگر قرار است که او هم لایق ظهور آن حقایق شود، حتماً باید در مقام ولایت، مولای خود را در فرهنگ اسلامی مشخص کند تا بتواند زیر سیطره‌ی آن مولا، حقایق را ظهور دهد. به اعتقاد بنده بدون این امر، هرگز نمی‌توانیم هنری داشته باشیم که از تفکر دینی منبعث باشد، چه سروکار هنر با مهر است، با عشق است، با محبت است، چون تا آن نباشد، سلسله برقرار نخواهد شد و از نظر تا عمل فاصله

هنر پاک، ظرف پاک می‌طلبد و ظرف پاک می‌تواند به میزان سیروسلوکی که هنرمند هم در مقام تزکیه و هم در مقام معرفت علمی پیدا کرده است، آن مظاهر را از خود نشان دهد.

باید به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که هنرمند مسلمان همچون بقیه -هیچ فرقی نمی‌کند- مسلمانان برای اینکه وارد مدینةالنبی و حوزه تمدن نبوی شوند، باید با دو یادگار پیامبر(ص) یعنی قرآن کریم و عترت، عجین شوند. عترت برای ما، طریقت را مشخص می‌کند، چون آن بزرگواران، غیر از قرآن، چیز دیگری نمی‌گفتند، قرآن جایگاه و پایگاه نظر ماست.

زیاد است و چطور ممکن است که یک بحث نظری تبدیل به عمل شود، فقط مهر است که عامل پیوند است و این مهر، همان مهر وَلایت است و وَلایت، مسلتزم وِلایت است و بالعکس. در این رابطه وجود انسان، وجودی بسته می‌شود به اصطلاح قدیم خودمان که می‌گفتیم باید انسان دلبسته شود وقتی دل‌بسته شد، آن وقت کل وجودش را می‌گیرد و بعد می‌گوییم: «از کوزه همان برون تراود که در اوست»

آن مرتبه وقتی انسان، مظهر اسم خداوند شد، خداوند همه‌ی علمش علمی ذاتی است. چون علم، ذاتی است، بصورت سرّ نزد خداوند است. وقتی کسی مظهر آن اسم شد، آن سرّ، بر او منکشف می‌شود. با انکشاف سرّ، هنرمند صاحب هنر و عالم صاحب علم می‌شود و گرنه عالم، مبدع، بدیع، خلاق و حکیم و... اسماء خداوند است. پس انسان مبدع، خلاق، مصور، حکیم و... همه‌ی این ها اسماء خداوند است، فقط هنرمند در این مقام کاری کرده که مظهر آن اسم و مجرای ظهور آن اسم شود، از اینجاست که بنده اعتقاد دارم، هنر دینی در یک رابطه‌ی وَلایی و وِلایی، حقایق مکنونی که خداوند اراده کرده در هر زمان ظَهور پیدا کند را می‌تواند توسط انسان هنرمند سالک به ظهور برساند.

■ فرهنگ عمومی: شما تعالی هر هنری را در نسبت آن با حقیقت می‌دانید؟

□ **دکتر رجبی:** بله، مرحوم استاد "عباس معارف" می‌فرمودند: «تعالی عبد از تعالی معبود است.» معبود هرچه قدر متعالی باشد عبد هم به همان اندازه تعالی می‌یابد و فقط باید ظرف خود را بزرگتر کنیم. این ظرف بزرگ کردن در وهله‌ی اول در فرهنگ اسلامی با طریقت عملی به وجود می‌آید که من در مباحث خود آن را تحت عنوان «آداب معنوی در هنر اسلامی» تعبیر کرده‌ام. آداب، امور اضافی نیست. آداب جزء لاینفک و اولیه‌ی ظهور معرفت دینی توسط یک مؤمن است تا جائی که «المؤمن‌مرآةالمؤمن» شود، یعنی انسان مؤمن مظهر اسم‌المؤمن حق گردد و آئینه‌گردان اسم مؤمن شود. چگونه ممکن است؟ جز طریقت عملی و سلوک عملی ممکن نیست. از طرف دیگر بحث معارف در کار می‌آید. این معارف، صرفاً معارف کسبی نیست. چون در

■ فرهنگ عمومی: با این اوصاف، آیا می‌توان مبانی نظری هنر اسلامی را به یک معنا در مبانی فلسفی صدرا و حتی کلام خواجه نصیر دنبال کرد؟

□ **دکتر رجبی:** مرحوم خواجه نصیر یا ملاصدرا که متکلم یا فیلسوفند سعی دارند که از مجموعه‌ی مباحث نظری یک قانون را احصاء کرده و این قانون را بصورت یک بحث نظری مثل هر فیلسوف یا هر حکیم دیگر ارائه کنند، اما در عالم هنر اینگونه نیست. به اعتقاد ما در عالم هنر، هنرمند، مبانی هنرش را می‌داند، مشکل در مواد کارهنری و در درک و خلاقیت آن نیست که این‌ها با کمی درس و بحث ایجاد می‌شوند. حتی اگر هم

بنده اعتقاد دارم، هنر دینی در یک رابطه‌ی وَلایی و وِلایی، حقایق مکنونی که خداوند اراده کرده در هر زمان ظهور پیدا کند را می‌تواند توسط انسان هنرمند سالک به ظهور برساند.

پس صورت زبان اشاره زبانی است برای آنانکه دلی دارند، آن زبان را می‌گیرند و همان مسیری را طی می‌کنند که حافظ و دیگران طی کردند و برای آنانکه این نسبت را ندارند، این نسبت وِلایی را ندارند، دقیقاً مخالف آن را متوجه می‌شوند و این به نوع زبان هنر دینی برمی‌گردد.

مثل "شاطرعباس‌قمی‌شاعر" و مثل این همه هنرمندی که درس نخوانده اند اما هنرمندان طراز اولی در جهان هم بوده‌اند. اما آنچه که باید بوجود بیاید تا هنر دینی را ظاهر کند، برای ما مهم است که متأسفانه از این بحث غافل شده‌ایم. باید به این نکته‌ی مهم اشاره کرد که هنرمند مسلمان همچون بقیه -هیچ فرقی نمی‌کند- مسلمانان برای اینکه وارد مدینةالنبی و حوزه تمدن نبوی شوند، باید با دو یادگار پیامبر(ص) یعنی قرآن کریم و عترت، عجین شوند. عترت برای ما، طریقت را مشخص می‌کند، چون آن بزرگواران، غیر از قرآن، چیز دیگری نمی‌گفتند، قرآن جایگاه و پایگاه نظر ماست. اما این قرآن به تنهایی قابل درک نیست و «ما عنده‌علم‌الکتاب» لازم دارد، آن‌هایند که کلیددار کتابند، آن‌ها، عترت پیامبرند و ما از «طریق» آن‌ها - بحث ما، فقط بحث طریقت است- می‌توانیم به باطن کتاب رسوخ پیدا کنیم. آن‌ها نیز فرموده‌اند که طریقشان وِلایت است، آن‌ها ولی هستند و ما مولا. ما در زیر رفتار و سکنات آن‌هاییم و پا روی چای پای آنان می‌گذاریم تا بتوانیم در این گام‌هایی که بر می‌داریم جلوه‌هایی از حقیقت را ببینیم. تصور می‌کنم که مبادی علوم در این صورت متفاوت می‌شود، بنده در حوزه علمی خود کارهایی را دیده و مشاهده کرده‌ام که در بنیاد با هنرهای غربی متفاوت است. گرچه در بسیاری از دانشگاه‌های ما مبادی غربی آموزش داده می‌شود، اما باید بگوئیم چگونه این مبادی معنوی را یافتیم؟ از طریق علمی نیافته‌ایم، بلکه بیشتر جنبه‌ی انکشافی داشته که این‌ها را بدست آورده‌ایم، سپس علم آمده است. یعنی اول یک مرتبه‌ی حق‌الیقین داشته‌ایم، بعد از آن مرتبه‌ی خودآگاهی داشتیم و این برای ما که در عالم هنر سروکار داریم امری بسیار ساده است.

زبان هنر زبان اشارت است اما هر اشاره‌ای باید مبنایی داشته باشد، پس اگر به مباحث اولیه برگردیم، در فرهنگ دینی بالاخص، اسلام، همه چیز باید به مرجع و مبدأ خود یعنی قرآن کریم برگردد.

چرا که خیال، اساس کار هنری است چون هر نحوه‌ای از معرفت از یک کانال عبور می‌کند. کانال عبور هنر از جنس خیال است.

هنرمند کسی است که می‌تواند خیال را ظهور دهد، آن خیالی که دارد، با زبان خاص خود که زبان اشاره است می‌تواند ظهور دهد و اگر خیالش، خیالی قدسی باشد، این خیال، خیالی است که به قول مولانا «آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بستان خداست».

ولی در آن طرف چون از پایه شروع می‌کنند یعنی از مرتبه‌ی آگاهی،خود آگاهی و بعد دل آگاهی، مسأله سخت‌تر می‌شود. هنرمند همیشه از مرحله‌ی دل‌آگاهی به پائین می‌آید و نگاه می‌کند و خودش را می‌بازد و در این باخت، به خود و دلایل باخت خود نگاه می‌کند و می‌بیند که کجا قرار گرفته است و این نکته، خود یک روش تحقیق و بررسی است که قابل وصف نیست. «لا یُدرَک وَ لایُوصَف» است. ما فقط از مظاهر و آثار آن می‌توانیم متوجه بشویم. وقتی اثر بوجود می‌آید ناگهان ما را به مقام تحیر برده و می‌بینیم که چه اتفاقی می‌افتاد.

به عنوان مثال "کمال‌الدین‌بهزاد" هنرمند عهد تیموری است، در عین حالی که هنرمند عهد تیموری بود متعلق به زمان امروز نیز هست.

■ **فرهنگ عمومی: آیا شما اصولاً میان هنر سنتی و هنر اسلامی تفاوتی قائل هستید؟ از این بابت که سنت‌گرایان غربی با نگاه شرق‌شناسانه به هنر اسلامی می‌نگرند امثال "تیتوس‌بوکهارت" که "سیدحسین‌نصر" هم آثار او را ترجمه کرده است، آیا شما از این منظر بین هنر سنتی و هنر اسلامی با مبنایی که آن‌ها به هنر اسلامی می‌نگرند، تفاوتی قائل هستید یا خیر؟**

□ **دکتر رجبی:** بنده آن نگاه را نمی‌پذیرم، آن‌ها سنت را «ترادیسیون» ترجمه می‌کنند. سنت و فرهنگ و هنر سنتی با فرهنگ و هنر اسلامی هیچ فرقی نمی‌کند به شرطی که سنت را تعبیر قرآنی نمائیم، قرآن کریم دو نوع سنت را تعریف کرده است: یکی سنت‌الله و دیگری سنت‌الاولین. سنت کفار در مقابل پیامبران است وقتی پیامبران آن‌ها را به سنت‌الله دعوت می‌کردند، آنها می‌گفتند ما به سنت پیشینیان هستیم و این سنت از نظر قرآن مردود است. اما سنت‌الله چیست؟ قرآن کریم می‌فرماید: سنت قائمه است. سنت قائمه به معنای سنت ایستا نیست بلکه به معنای سنت استوار است که باز قرآن فرمود: «وَلَن تَجِد لِسُنَةِالله تبدیلاً»، «و لَن تَجِد لِسُنَةِالله تحویلاً» وقتی سنت قائم شود، نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحویل. اما این سؤال ایجاد می‌گردد که ما چگونه می‌گوئیم که هنر اسلامی یا هنر سنتی اسلامی باید همیشه با زبان روز خود باشد و در این قول ظاهراً منافات وجود دارد، اما باید گفت: آنچه خداوند فرموده که سنت‌الله تحویل و تبدیل نمی‌پذیرد، یعنی حقیقت سنت‌الله تغییر و تحویل نمی‌پذیرد. الله، الله است اما مظاهرش در تاریخ ظهور می‌کند و در این ظهور هیچ تغییر و تبدیل نیست. سنت یک ویژگی در فرهنگ اسلامی دارد، تاریخ هنر سنتی اسلامی به ما این را نشان می‌دهد: اینکه ریشه در قدیم خودش دارد. قدیم ما قرآن کریم است، پس ریشه در قرآن کریم دارد، از این منظر زبان حال و ناگفته‌ای برای آینده دارد. به همین علت هم از روز سخن می‌گوید و هم برای آیندگان ناگفته باقی می‌گذارد از آن ناگفته‌ها ست که سلسله ادامه پیدا می‌کند. این قدیم، قدیم فلسفی نیست بلکه به معنای بُن و کُنه قضیه است، زبانی هم دارد که زبان روز و تجلی اسمی است که در همان زمان ظاهر می‌شود و به همین حد نیز ختم نمی‌شود. چرا که هر آنچه که ریشه‌داراست، نگاهی

[یادبود "کمال‌الدین‌بهزاد" هنرمند عهد تیموری]

در آن مجالی که آنچه به وصف نمی‌آید، هنرمند وارد می‌شود. زبان او هم زبان اشاره است، زبان حکمت هم زبان اشاره است. از این جهت است که هنر و حکمت بسیار بسیار مجمل است و کسانی را می‌طلبد که اهلیت داشته باشند تا آن را باز کنند. آن‌هایی باید باشند که اهل اشارتند، کسی می‌فهمد که اهل اشارت باشد.

هم به آینده دارد، پس برای آینده ناگفته باقی می‌گذارد و آیندگان هم در این سلسله همیشه در یک مقطع زمانی نیستند. اگر به عنوان مثال "کمال‌الدین‌بهزاد" هنرمند عهد تیموری است، در عیـن حالی که هنرمند عهـد تیموری بود متعلق به زمان امروز نیز هست. حافظ نیز خود همین را می‌گوید، آنجا که می‌گوید: اشعار من را فرشتگان در بهشت می‌خواندند. اصلاً قبل از اینکـه حافظ بوجود بیاید، قبل از اینکه به دنیا بیاید، قبل از آفرینش انسان، ملائک اشعار او را در بهشـت می خواندند و اشعار او ازلی و ابدی است. آن زمان زمان فانی ما نیست. چرا؟ چون همـه مظهر یک حقیقتند، روی دوری مثل هر نقطه ی دایره هسـتند. شـما هر نقطه‌ای را بر روی دایره تصور کنید، این نقطه به تمام دایره حضور دارد و با خط فرق دارد که داری ابتدا و انتهاست. آنجا جایگاه‌ها مشخص است. فرهنگ دینی، فرهنگی است ادواری، روی دایره‌ها قرار می‌گیرد و این دایره‌هـا همه متحدالمرکزند و هر نقطه را حساب کنید انگار در همان نقطه‌ی اول حضـور دارید، پس گذشـته، حال و آینده همواره حضور دارد. این هنر، هنری اسـت که برای آینده حرف دارد و می‌تواند مظاهر اسماء الهی را ظاهر کند. در جا هم نمی‌زند، قائمه به این معناست و این سنت دینی و اسلامی است.

■ فرهنـگ عمومـی: اسـتدلال‌هایی که شـما بیـان می‌فرمائید صورت فلسـفی دارد. ازلی و ابدی، زمان‌بندبودن، نقطه و... بنابراین می‌توان گفت که هنر با فلسفه مربوط می‌شود. در حالیکه شـما فرمودید هنـر را نمی‌توان از طریق فلسفه و مبانی صدرایی بررسی کرد.

□ **دکتـر رجبـی:** هنر بـا فلسـفه مربوط نیسـت، هنر با حکمت مرتبط اسـت، حکمت علـم خداوند اسـت که خداوند از خود سـؤال می‌پرسد و به خود پاسخ می‌گوید. فقط کسانی که پرده‌دار شـده‌اند و این سخن را شنیده‌اند و با خدای خود هم سـخن شده‌اند، می‌شنوند و آنهـا را بیان می‌کنند. فلسـفه در حدود عقل انسانی پرسش می‌کند آنجا ورای عقل انسانی اسـت. امام رضا(ع) می‌فرمایـد: وقتی خداوند می‌خواهد به کسی حکمت بیاموزد عقلش را از وی گرفته، حکمت را به دل او می‌بخشد و بعد عقلش را به او بر می‌گرداند. این مسـأله بحث خیلی عجیبی است که امام(ع) در تحف‌العقول مطرح فرموده است. وقتی خداوند می‌خواهد به او حکمـت دهد، عقلـش را از او می‌گیرد. چون حکمت در حد عقل انسانی نیست و علم الهی اسـت. عقل را می‌گیـرد و حکمت را به دل وی می‌بخشـد و سپس عقلش را به او باز می‌گردانـد آن وقت در مقام رندی می‌داند که این علم از او نیست و همانجاست که می‌گوید: سـبحان‌الله و در مقام حیـرت قرار می‌گیرد و گرنه به اعتقاد بنده فیلسـوف در مقام حیرت قرار نمی‌گیرد. چون خود پرسش کرده و مراتب پرسـش عقلی خود را می‌داند پایه به پایه جلو رفته تا به نتایجی نائل شـده است. حال از هر طریقی که در فلسفه ورود کرده اما در حکمت این‌گونه نیست و در حکمت، انسان تنها، احراز قابلیت می‌کند تا به رازها و علوم الهی دسـت یابد. حکمت، راز الهی اسـت و چرا راز شـده؟ زیرا خداوند به خود می‌گوید نه به ما. کسـانی که پرده‌نشـین شـدند رازهایی را که خداوند بـا خـود می‌گویـد را دریافت می‌کننـد، این طریق دیگری اسـت. سؤال این‌جاست که چه شرایطی سبب می‌شود که شخص، پرده‌نشین شـود؟ «در کار گلاب و گل حکـم ازلـی این بود/ این شـاهد بازاری و آن پرده‌نشین باشد» این اراده‌ی الهی اسـت که عده‌ای، پرده‌نشین می‌شـوند. حکمت در مرتبه‌ی پرده‌نشـینی و دست پیدا کردن به رازهاست و هنرمند سؤال نمی‌کند، حکیم هم سـؤال نمی‌کند. شما اگر کتـب حکمت را ببینید، چرا اینقدر اجمال در آن هسـت؟ آنقدر که باید برای آن‌ها شرح‌ها

تمام شأن هنر غربی در پرسپکیتو، تجلی پیدا می‌کند، چرا که در پرسپکیتو مدارو محور انسان است. ما می‌دانیم چیزی که از ما دور شده، کوچک نشده، رنگ عوض نکرده، چیزی نشده ولی چون چشم انسان اینگونه می‌بیند، غربی‌ها آن را ملاک قرار می‌دهند، در تفکر هم همینطور، غربی می‌داند که بسیاری از چیزها هستند که برایش قابل شناسایی نبوده و خیلی چیزها است که پرسش ندارد ولی چون خود را ملاک قرار می‌دهد می‌گوید من می‌فهمم و خواهم فهمید و آنچه که من می‌گویم درست است چون برای او، "من"، ملاک است.

سنت یک ویژگی در فرهنگ اسلامی دارد، تاریخ هنر سنتی اسلامی به ما این را نشان می‌دهد: اینکه ریشه در قدیم خودش دارد. قدیم ما قرآن کریم است، پس ریشه در قرآن کریم دارد، از این منظر زبان حال و ناگفته‌ای برای آینده دارد. به همین علت هم از روز سخن می‌گوید و هم برای آیندگان ناگفته باقی می‌گذارد از آن ناگفته‌ها ست که سلسله ادامه پیدا می‌کند. این قدیم، قدیم فلسفی نیست بلکه به معنای بُن و کُنه قضیه است، زبانی هم دارد که زبان روز و تجلی اسمی است که در همان زمان ظاهر می‌شود و به همین حد نیز ختم نمی‌شود. چرا که هر آنچه که ریشه‌داراست، نگاهی هم به آینده دارد، پس برای آینده ناگفته باقی می‌گذارد و آیندگان هم در این سلسله همیشه در یک مقطع زمانی نیستند.

به اعتقاد بنده، هنر معطوف به اراده‌ی هنرمند نیست و هیچ چیزی معطوف اراده‌ی هنرمند نیست. چقدر اراده کردیم برای چیزهایی که نشد؟! مگر آنچه که خدا بخواهد. (إن شاءالله) یعنی که او بخواهد. ما در فرهنگ دینی می‌گوییم "نیهور"، به تعبیر بنده نیهور یعنی: جهان از منظر حق.

بنویسند. برای اینکه او در مرتبه‌ای قرار گرفته و چیزی را که شنیده است، بازگو می‌کند، کلام الهی ما قَلَّ و دلَّ است. بعد از آن هر کسی از ظن خود این اثر هنری را شرح و بسط می‌دهد. از این رو حکمت و هنر از یک جنسند چرا که منشأ هر دوی آن‌ها دل انسان است. حکمت، منشأش دل انسان است، چون خداوند آن را در دل مؤمن قرار می‌دهد و جایگاه اصلی هنر هم، دل است و هنر از دل، ظاهر شده و در بیرون ظهور پیدا می‌کند. اگر به قلم و رنگ و خط و نقطه بیاید، این حکمت به نقاشی تبدیل می‌شود و اگر به کلام بیاید به شعر تبدیل می‌شود و اگر بصورت‌های دیگری بیاید به حکمت نظری تبدیل می‌شود. آن هم نه حکمت به معنای کلام فلاسفه. عالم هنر این است و هنرمند اینگونه کار می‌کند چون اگر قرار بود آنچه که به وصف می‌آید را توصیف کنند، به درد هنر و حکمت نمی‌خورد. در آن مجالی که آنچه به وصف نمی‌آید، هنرمند وارد می‌شود. زبان او هم زبان اشاره است، زبان حکمت هم زبان اشاره است. از این جهت است که هنر و حکمت بسیار بسیار مجمل است و کسانی را می‌طلبد که اهلیت داشته باشند تا آن را باز کنند. آن‌هایی باید باشند که اهل اشارتند، کسی می‌فهمد که اهل اشارت باشد.

■ **فرهنگ عمومی:**
در خصوص عالم مثال و عالم خیال و مفاهیمی چون خیال منفصل وخیال متصل توضیحاتی را بفرمائید.

□ **دکتر رجبی:** البته چنین سؤالاتی باید در حوزه‌ی فلسفه مطرح گردد. اما اساس کار هنر خیال است مثلاً در باب شعر گفته‌اند که: «شعر کلامی است مخیَّل، موزون و مقفّا.» خواجه نصیر طوسی می‌گوید: «شعر ممکن است مقفا نباشد چنانکه بسیاری براین باورند. حتی برخی‌ها هم گفته‌اند ممکن است موزون هم نباشد که البته اینکه موزون باشد می‌تواند جزء لوازم باشد ولی هیچکس مخیل بودن را رد نکرده است چرا که خیال، اساس کار هنری است چون هر نحوه‌ای از معرفت از یک کانال عبور می‌کند. کانال عبور هنر از جنس خیال است. خیال هم برخلاف عقل و مباحث عقلی که جایگاهی دارد، جایگاه مشخصی ندارد لذا نمی‌توان برای خیال جایگاهی مشخص کرد که خیال، کجای انسان قرار دارد؟ این قوه هست اما کجاست؟ همه هم اهل خیال هستند و خیال جزء لوازم ذاتی وجود انسانی است، اما هنرمند کسی است که می‌تواند خیال را ظهور دهد، آن خیالی که دارد، با زبان خاص خود که زبان اشاره است می‌تواند ظهور دهد و اگر خیالش، خیالی قدسی باشد، این خیال، خیالی است که به قول مولانا «آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بستان خداست». هنرمند مسلمان، اعیان ثابت را می‌کِشد، نقاشی می‌کند یا در شعرش می‌گوید. از ثابتات می‌گوید، از عالمی سخن می‌گوید که آن عالم جدا از این عالم نیست. برخی، حتی عده‌ای از سنت‌گرایان گمان کرده‌اند، وقتی راجع به هنرهای سنتی صحبت می‌کنند از این عالم آن را منفصل می‌کنند، خیر هنر دینی و هنر سنتی، پا در این زمین دارد و سری در آسمان. به فرمایش حضرت امام(ره) که فرمود: «ملکوت همینجاست». اگر ملکوت

حکمت در مرتبه‌ی پرده‌نشینی و دست پیدا کردن به رازهاست و هنرمند سؤال نمی‌کند، حکیم هم سؤال نمی‌کند. شما اگر کتب حکمت را ببینید، چرا اینقدر اجمال در آن هست؟ آنقدر که باید برای آن‌ها شرح‌ها بنویسند. برای اینکه او در مرتبه‌ای قرار گرفته و چیزی را که شنیده است، بازگو می‌کند، کلام الهی ما قَلَّ و دلَّ است. بعد از آن هر کسی از ظن خود این اثر هنری را شرح و بسط می‌دهد. از این رو حکمت و هنر از یک جنسند چرا که منشأ هر دوی آن‌ها دل انسان است. حکمت، منشأش دل انسان است، چون خداوند آن را در دل مؤمن قرار می‌دهد و جایگاه اصلی هنر هم، دل است و هنر از دل، ظاهر شده و در بیرون ظهور پیدا می‌کند.

اینجا نبود چه معنایی داشت؟ لذا هنر ما خیال است، خیال اصیل، خیالی است که منفصل از این عالم نیست، متصل به عالم اعیان ثابته است و از آنجا سخن می‌گوید حال در هر مرتبه‌ای از مراتبی که هنرمند توانسته سلوک کند. فقط این مراتب بسیار مهم و مورد تأکید است و باید آن را در نظر گرفت. چنانکه می‌گوید: «گر شرط مراتب نکنی زندیقی» اگر قرار بود همه مراتب را طی کنند آنها به عالیترین مرحله رسیده بودند و دیگر همه‌ی حرف‌ها گفته شده بود و این سلسله مراتب می‌تواند صورت‌های مختلفی را از هنر بیان کند.

■ فرهنگ عمومی: اگر هنر اسلامی را محاکات عالم مثال بدانیم آیا این امر در شعری چون شعر حافظ متجلی می‌گردد؟ در مفاهیمی چون می و معشوق.

□ **دکتر رجبی:** بله، زبان هنر زبان اشارت است اما هر اشاره‌ای باید مبنایی داشته باشد، پس اگر به مباحث اولیه برگردیم، در فرهنگ دینی بالاخص، اسلام، همه چیز باید به مرجع و مبدأ خود یعنی قرآن کریم برگردد. می در قرآن هست، ساقی در قرآن هست، همه این‌ها از قرآن برگرفته شده است. خداوند سه نوع می را در قرآن کریم بیان می‌کند. می اول، شرابی کافوری است. شراب دوم، شراب زنجبیلی است و شراب سوم «شراباً طهوراً» است، شراب اول مهم است زیرا شرابی است که ساقی ندارد. ساقی آن خود انسان است، شراب دوم، ساقی دارد و خداوند برای آنکه اشاره کند که ساقی کیست آن ماجرای حضرت علی(ع) و فرزندانش را بیان می‌کند و بعد دوباره به سراغ شراب می‌آید که شراب زنجبیلی است، بعد از اینکه مرحله‌ی اول در شراب کافوری، اسقاط اضافات می‌شود، مرحله‌ی دوم، مرحله‌ی سلوک و رفتن به سوی خداوند است که همان شراب زنجلیلی است و شراب سوم، «شراباً طهوراً» است و خود خداوند می‌گوید که «من ساقی آن هستم». چون این زبان را دارد اجباراً چنین کاری را می‌کند و از عناصری استفاده می‌کند که این عناصر، عناصری باشند که هم ریشه در کلام الهی داشته باشند و هم ریشه در کلام معصومین(ع) و هم قابل ادراک باشند و گرنه آنچه که درعلم و دانش و دل حافظ است، گفته نشده چنانکه خود حافظ می‌گوید: «هردم از روی تو نقشی زندم راه خیال/ با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم» پس این‌ها که گفتی چه بود؟! تو که لسان‌الغیب بودی! لسان‌الغیب می‌گوید: با که گویم. معلوم می‌شود که خیلی ناگفته‌ها دارد که نمی‌تواند بگوید و زبان گویای آنها نبوده و این آن چیزی است که برای آیندگان اشاره می‌کند. اگر ما امروز کسی را داشته باشیم که همانگونه که حافظ با حق نسبت داشت و قرآن را از بر با ۱۴ روایت بخواند و آن سیروسلوک را داشته باشد،می‌تواند

[اثر "کمال‌الدین‌بهزاد"]

نگارگری، یکی از جلوه‌های سنتی هنر اسلامی است با همان موازینی که بیان شد. نگارگری می‌خواهد ظرفی پاک را ایجاد کند تا بتواند بیان کند، برای ظرف پاک باید قیود این عالم را که نشان عالم ماده است از آن حذف کند. اولین کاری که می‌کند این است که پرسپکتیو را می‌شکند، پرسپکتیو که در فرم و رنگ و همه چیز شکسته می‌شود زمینه‌ای را آماده می‌کند که یک عالم بلورین شکل گیرد که این عالم بلورین هرگز یک عالم انتزاعی نیست، عالم انتزاعی چیزی است که انسان با عقل خود انتزاع می‌کند کاری که فیلسوف می‌کند و بعد نقاشان مدرنیست تحت تأثیر فلاسفه در دوره جدید این کار را کردند، نگارگری سنتی این کار را نمی‌کند و فقط متبلور می‌کند و تنها نور وجودی هر شیء را نشان می‌دهد نه آن نوری که آن‌ها از بیرون گرفته‌اند.

پس مهم در فرهنگ اسلامی، تذکر به ایام‌الله است و آن طرف(درغرب) تذکر به انسان و به غیر خداوند است، در اینجا ما برای آنکه بتوانیم متذکر به ایام‌الله باشیم، باید به قول حافظ «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» بگوییم، حال آنکه در غرب می‌گوید: تو اصلی، تو بنشین و از دیدگاه تو به عالم نگاه شود.

آن ناگفته‌هایی که زبان او، به قول قرآن، عقده برآن بسته بود و گره برآن زده شده بود، را بگوید، یا حداقل مقداری از آن را بگوید و باز بعدی‌ها به همین ترتیب. این است که تمامی این اصطلاحات عرفانی در هنر و رمزورازهایی که در هنرهای دیگر ما هم هست، این‌ها ابزارهایی برگرفته از درون خود فرهنگ سنتی و برای اشاره است، اشاره هم به مانند متشابهات است، یعنی ممکن است عده‌ای را به شک بیندازد و عده‌ای را وادار کند که معنا را درست به عکس بفهمند چنانکه خداوند می‌فرماید که ما طوری آیات خود را آوردیم، برای آنان که صاحب خردند، آنها مراتبی را از آن درک می‌کنند، برای عده‌ای، آن‌ها را به گمراهی می‌اندازد. مگر آیات قرآن برای انسان‌ها یکسان نیست؟! پس صورت زبان اشاره زبانی است برای آنانکه دلی دارند، آن زبان را می‌گیرند و همان مسیری را طی می‌کنند که حافظ و دیگران طی کردند و برای آنانکه این نسبت را ندارند، این نسبت ولایی را ندارند، دقیقاً مخالف آن را متوجه می‌شوند و این به نوع زبان هنر دینی برمی‌گردد.

■ فرهنگ عمومی: اگر بخواهیم تفاوتی ماهوی بین هنر دینی و هنر غربی مدرن بیابیم، این تفاوت را در چه مؤلفه‌هایی می‌توان یافت؟

□ **دکتر رجبی:** از استاد مسلم معماری ایران مرحوم «پیرنیا» واژه‌ای بسیار تکان دهنده شنیدم، ایشان فرمودند: «ما در میان معمارها در زبان فارسی واژه‌ای داشتیم به نام "نیهور" که در مقابل واژه‌ی پرسپکتیو غربی بوده است.» پرسیدیم این به چه معناست؟ ایشان توضیح بسیار مختصری دادند و گفتند که این بصورت رمزو رازی باقی مانده است، من این را دنبال کردم که به چه معناست و دیدم که تمام شأن هنر غربی در پرسپکتیو، تجلی پیدا می‌کند، چرا که در پرسپکتیو مدارو محور انسان است. ما می‌دانیم چیزی که از ما دور شده، کوچک نشده، رنگ عوض نکرده، چیزی نشده ولی چون چشم انسان اینگونه می‌بیند، غربی‌ها آن را ملاک قرار می‌دهند، در تفکر هم همینطور، غربی می‌داند که بسیاری از چیزها هستند که برایش قابل شناسایی نبوده و خیلی چیزها است که پرسش ندارد ولی چون خود را ملاک قرار می‌دهد می‌گوید من می‌فهمم و خواهم فهمید و آنچه که من می‌گویم درست است چون برای او، "من"، ملاک است. این «من» صورت‌های مختلفی در تاریخ پیدا کرده، یک زمانی مخفی بوده، در فلسفه یونانی مخفی‌تر بوده، در اومانیسم دوره‌ی جدید آشکارتر شده و هر چه جلوتر می‌رویم آشکارایش بیشتر می‌شود تا آنجا که «من» جای خود خداوند را می‌گیرد، درست برخلافش در اینجا بود، به اعتقاد بنده، هنر معطوف به اراده‌ی هنرمند نیست و هیچ چیزی معطوفِ اراده‌ی هنرمند نیست. چقدر اراده کردیم برای چیزهایی که نشد؟! مگر آنچه که خدا بخواهد. (إن شاءالله) یعنی که او بخواهد. ما در فرهنگ دینی می‌گوییم "نیهور"، به تعبیر بنده نیهور یعنی: جهان از منظر حق. دو دیدگاه وجود دارد.

غربی‌ها می‌گوید جهان از منظر من، در فرهنگ اسلامی و دینی بطور عام دیدگاه، جهان از منظر حق است. پیامبر (ص) فرمودند: «اللّهمَ أرنا الاشیاءَ کما هِیَ» در این معرفت گفته شده: بنما! آنچنان که هستند یعنی آنچنان که نزد تو هستند و می‌گوید: تو آنها را می‌شناسی، بر ما منکشف کن! این دیدگاه، دیدگاه اصلی و افتراق اهالیِ فرهنگ اسلامی و غربی است. حال اینکه چه تبعاتی بعداً دارد، محل بحث و بررسی است، حتی درصنعت. صنعت آخرین مرتبه‌ی تجلی و ظهور یک چیز است. صنعت فقط به معنای صنعت ماشین نیست، شعرهم صنایع دارد، هرچیزی که می‌خواهد به ظهور برسد، آخرین مرتبه‌ی آن باید از کانال صنعت بگذرد. شما صنایع مسلمانان و صنایع غربی را ببینید اینجا هم ظرف و ظروف ساخته‌اند اینجا هم شعر گفته‌اند و موسیقی ساخته‌اند، آن طرف هم، این‌ها را ساخته‌اند، معماری درست کرده‌اند، معماری برای این است که انسان در یک فضایی زندگی کند اما اینجا غیر از زندگی، امر دیگری مهمتر بود و آن اینکه معماری باید متذکر به ایام‌الله باشد، ظرفی که ساخته، این ظرف از طراحی صنعتی آن گرفته تا مباحث دیگری که بر روی آن نقش بسته به گونه‌ای است که در مقام استفاده متذکر به ایام‌الله می‌نماید و این تفاوت آن است در صورتی که در غرب می‌سازند و همه چیز را هم درنظر می‌گیرند جز اینکه تذکری به ایام‌الله داشته باشد، بنده مخالف این بحث‌های سنت‌گرایان هستم که می‌گویند:

صنعت آخرین مرتبه‌ی تجلی و ظهور یک چیز است. صنعت فقط به معنای صنعت ماشین نیست،شعرهم صنایع دارد، هرچیزی که می‌خواهد به ظهور برسد، آخرین مرتبه‌ی آن باید از کانال صنعت بگذرد. شما صنایع مسلمانان و صنایع غربی را ببینید اینجا هم ظرف و ظروف ساخته‌اند اینجا هم شعر گفته‌اند و موسیقی ساخته‌اند، آن طرف هم، این‌ها را ساخته‌اند، معماری درست کرده‌اند، معماری برای این است که انسان در یک فضایی زندگی کند اما اینجا غیر از زندگی، امر دیگری مهمتر بود و آن اینکه معماری باید متذکر به ایام‌الله باشد، ظرفی که ساخته، این ظرف از طراحی صنعتی آن گرفته تا مباحث دیگری که بر روی آن نقش بسته به گونه‌ای است که در مقام استفاده متذکر به ایام‌الله می‌نماید و این تفاوت آن است در صورتی که در غرب می‌سازند و همه چیز را هم درنظر می‌گیرند جز اینکه تذکری به ایام‌الله داشته باشد.

هنر یونانی در هنر مدرن مخفی است. هنر غربی از عصر هلنی به این طرف آغاز می‌شود.

در دوره‌ی مدرن یعنی از رنسانس به این طرف، بشر دیگر آن حجاب را هم کنار گذاشت، مستقیم گفت: «من».

فرق صنعت اسلامی با صنعت غیر اسلامی در این است که این یکی دستی است و آن یکی کارخانه‌ای است. کارخانه هم حاصل ذهن بشر است، حاصل تلاش‌های فکری بشراست. کسی کارخانه را نمی‌تواند به کنار بریزد. مهم تذکر به ایام‌الله است، چه کسی گفته است حاصل دست تذکر می‌دهد و آن تذکر نمی‌دهد؟ مگر این همه کار دستی درغرب انجام نمی‌شود که دست‌ساز انسان بوده و همگی تذکر به شیطان است. پس مهم در فرهنگ اسلامی، تذکر به ایام‌الله است و آن طرف(درغرب) تذکر به انسان و به غیر خداوند است، در اینجا ما برای آنکه بتوانیم متذکر به ایام‌الله باشیم، باید به قول حافظ «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» بگوییم، حال آنکه در غرب می‌گوید: تو اصلی، تو بنشین و از دیدگاه تو به عالم نگاه شود. به قول مرحوم «فردید» - استاد بزرگوار- این شعر شبستری را برعکس می‌کردند که می‌گفتند: جهان انسان شده و از این نیکوتر نبود کلام. و این برعکس شده و در دوره‌ی جدید جهان در قالب انسان شده و انسان مدار همه چیز شده است، در صورتی که درست برعکس است و حاصل آن هم تذکر به ایام‌الله است.

■ فرهنگ عمومی: بنابراین آیا از این منظر می‌توانیم تفاوتی میان هنر یونانی و هنر مدرن قائل شویم؟

□ **دکتر رجبی:** نه، فقط هنر یونانی در هنر مدرن مخفی است. هنر غربی از عصر هلنی به این طرف آغاز می‌شود. چون تمام امم بشری در ابتدا جزء امت واحده‌اند. همه امت واحده‌اند که در آنجا هیچ اختلافی وجود ندارد، از آنجایی که اختلاف و تفرقه افتاد و دودستگی بوجود آمد، یک دسته بر عهد و پیمان اول باقی ماندند و عده‌ای عهدشکنی کردند، آنها ملاکشان این بود که خود را نگاه کردند، به خود که نگاه کردند، ناگهان خدای خود را فراموش کردند و اسماء و صفات خداوند برایشان خدایان شد. اما در این عصر این خودبینی مخفی بود، هنوز می‌گفتند خدایان، رازو نیاز می‌کردند چون چیزهایی از مواریث عصر امت واحده هنوز باقی مانده بود، اما در دوره‌ی مدرن یعنی از رنسانس به این طرف، بشر دیگر آن حجاب را هم کنار گذاشت، مستقیم گفت: «من». آنجا این من خود را در مظاهر اسماء و صفات به نام خدایان پنهان کرد و این خدایان را خودش ساخت و بعد در رنسانس گفت: خدایی که من ساخته‌ام به چه دردی می‌خورد؟ خود من خدا هستم. این چیزی است که در اینجا ظاهر شد و گرنه در اصل فرهنگ غربی از عصر هلنی به بعد، یک حرف بیشتر ندارد و آن هم «من در مقابل خداست».

■ فرهنگ عمومی: تفاوت بین شعر و هنر چیست؟ آیا اساساً تفاوتی میان این دو وجود دارد؟

□ **دکتر رجبی:** نه، شعر یکی از جلوه‌های هنر است. مثل نقاشی اگر شعر را به معنای دیگری بگیریم که ما در فرهنگ خود اینگونه هم می‌گوییم که مثلاً نقاشی خوب، نقاشی‌ای است که شاعرانه‌تر باشد، کلامی، کلام درست است که شاعرانه باشد. این شعر با شعر معمول و ظاهر که مخیل و موزون و مقفی و امثال آن‌ها است یعنی صنعت شعری درآن وجود دارد، متفاوت است. اینجا شعر را به معنای عام به کار می‌بریم در معنای خود ذات شعر، ولی اگر منظورهمان شعری باشد که ما می‌شناسیم یکی از جلوه‌های هنر است و به دلیل ابزارش که کلمات است بعد از موسیقی به اعتقاد ما نزدیکترین هنر به حقیقت است.

■ فرهنگ عمومی: در خصوص ادوار هنر مدرن غربی نکاتی را توضیح بفرمائید.

□ **دکتر رجبی:** ما ادوار هنر غرب را از عصر اختلاف انسان در کلمه‌ی واحد «الله» می‌بینیم. یونانی‌ها، تمام مواریث کفر شرقی را جذب کرده بودند و آنچه که در شرق پس زده شده بود را به خود جذب نموده و بسیاری از خدایانشان، اسماء بین‌النهرینی یا اسماء مصری دارند، آنجا مدار و محور پاگانیسم شد، بعد در یک دوره‌ای حضرت مسیح ظهور می‌کند که دوره‌ی به هم‌ریختگی این تفکر پاگانیسم بود اما از آن جایی که ماده‌هایی که در آن دوره حضور دارد، ماده‌های کفر آمیز است نمی‌تواند این صورتی که آموزه‌های مسیح در پی آن بود که به این ماده بزند و به یک تمدن دینی اصیل تبدیل کند، محقق گردد بعد در تمام دوره‌های هنر مسیحی، حتی دوره‌ی

قبل از انقلاب، دوره‌ی غیبت حقیقی اسلام بود. تلاش‌هایی هم انجام می‌شد، کسانی بودند که تلاش می‌کردند که نوعی معنویت در آثار نقاشی حتی در هنرهای دیگر هم بوجود بیاورند. اما چون حاکمیت در دست طاغوت بود، به هرحال ذیل اسم طاغوت همه چیز رنگی می‌گرفت که خلاف آن رنگ بود. در شعر چون کلام بود و شاعر می‌توانست، خود را پنهان کند ما اشعار مناسب بیشتری داریم اما در نقاشی، چون کسانی که بخواهند نقاشی را ترویج کنند همه به نحوی وابسته به نظام پهلوی بودند نمی‌توانستند آزادانه به مطالعه و تحقیقاتی بپردازند و حاصل سیروسلوک خودش را بصورت حقیقی بیان کند و برایش فضایی نبود، بطوریکه نمی‌توانیم هیچکدام از آن‌ها را در دایره‌ی تمدن و فرهنگ دینی به حساب بیاوریم اما باز هم تلاش‌هایی می‌شد اما چون در ذیل اسم طاغوت بود، رنگ طاغوتی گرفته و نتیجه‌ی درستی نمی‌گرفت.

آیکون‌های زیبای مسیحی مع‌الوصف، ریشه‌ی یونانی و رومی وجود دارد که بعدها همین ریشه‌ی یونانی – رومی بیشتر بالا آمده و تحقق پیدا می‌کند تا جایی که بالکل توانسته مسیحیت را کنار بزند و بحث رنسانس آغاز شود و باز هم در رنسانس، یک سری اصول و مبادی گذاشتند. گرچه همه‌ی اصول و مبادی در عصر کلاسیسیسم باز برمحور تفکر اومانیستی بود، اما همین را اگر در دوره‌ی هگلی که به دور رومانتیسیسم و پس از آن می‌رسد بنگریم، حتی آن هم زیر پا گذاشته شد. آنها می‌گفتند: اصلاً هیچ قانونی نگذاریم، قانون همان است که هنرمند فی‌المجلس و فی‌البداهه ایجاد می‌کند. وقتی قرار است انسان مدار باشد، هیچ مکتبی، هیچ چیزی را نمی‌پذیرد. هر آنچه که برآن اجماع کردند، می‌پذیرند و اگر اجماع نکردند به عدد هر فردی، هرچه گفت مکتب وجود دارد. غیر از دوره‌ی اول (دوره‌ی امت واحده) که اصلاً ربطی به غرب ندارد در تمام ادوار تاریخ غرب، «من» هست، من با صورت اسطوره‌ای، من با صورت عقلی و من با صورت نفسی، دوره‌ی جدید حتی عقل را هم کنار می‌گذارد و من با صورت نفسی تجلی می‌یابد چرا که به هر حال عقل برای خود یک سری موازین را بنیان می‌نهد. اگر بخواهیم تقسیم کنیم بهتر است دوره‌های تاریخ هنر غرب را به این سه دوره تقسیم کنیم.

■ فرهنگ عمومی: مؤلفه‌های اصلی نگارگری سنتی کدام‌اند؟

□ **دکتر رجبی:** به طور کلی نگارگری، یکی از جلوه‌های سنتی هنر اسلامی است با همان موازینی که بیان شد. نگارگری می‌خواهد ظرفی پاک را ایجاد کند تا بتواند بیان کند، برای ظرف پاک باید قیود این عالم را که نشان عالم ماده است از آن حذف کند. اولین کاری که می‌کند این است که پرسپکتیو را می‌شکند، پرسپکتیو که در فرم و رنگ و همه چیز شکسته می‌شود زمینه‌ای را آماده می‌کند که یک عالم بلورین شکل گیرد که این عالم بلورین هرگز یک عالم انتزاعی نیست، عالم انتزاعی چیزی است که انسان با عقل خود انتزاع می‌کند کاری که فیلسوف می‌کند و بعد نقاشان مدرنیست تحت تأثیر فلاسفه در دوره جدید این کار را کردند، نگارگری سنتی این کار را نمی‌کند و فقط متبلور می‌کند و تنها نور وجودی هر شیء را نشان می‌دهد نه آن نوری که آن‌ها از بیرون گرفته‌اند. این مهمترین کاری بود که نگارگری می‌کند و با این کار یک فضای قدسی ایجاد می‌کند و بعد آدم‌ها، حیوانات و بقیه‌ی اشیاء را می‌کشد و برای طرح هر نوع مسأله‌ای زمینه‌ای پیدا می‌شود. بالاخره همه‌ی مسائل، مسائل انسانی است. خواه مباحث عرفانی، حماسی یا زندگی عادی باشد. همه‌ی این‌ها جزء مسائل انسانی است اما این‌ها را دریک قالب قدسی نشان می‌دهد. به همین خاطر آرام آرام در کنار ادبیات شکل گرفته و خودش را به ادبیات نزدیک می‌کند تا از فرهنگ تجربه ادبی استفاده کند که ادبیات چگونه توانست معانی را از آیات قرآن بگیرد و در قالب کلمات انسانی بیاورد، آن هم با زبان اشارت، خوش را در کنار ادبیات قرار می‌دهد تا عهد تیموریان و عهد کمال‌الدین‌بهزاد و در زمانی که بهزاد پیدا می‌شود یک شکل پیدا می‌کند که بحمدالله این شکل می‌تواند مانند ادبیات بصورت مستقل به بیان مباحث عرفانی، که از همه سخت‌تر است بپردازد. به اعتقاد بنده تاریخ ما تا دوره‌ی جدید بیشتر روی این مسیر در نگارگری حرکت کرده است. کشف بزرگ آن‌ها فقط فضای قدسی بوده است، حالا در اجزاء، فرم، رنگ، طراحی و بافت چه

نظام آموزشی دانشگاهی ما در مقوله‌ی هنرهای تجسمی، نظامی صددرصد غربی است. متأسفانه هیچ اتفاقی در نظام آموزشی نیفتاده مگر مواردی که رشته‌های هنرهای سنتی ایجاد شده است. این رشته‌های هنرهای سنتی که امروزه دانشجویان بسیار زیادی را پوشش داده با حساسیت نسبت به فرهنگ غنی گذشته در حال فعالیت هستند و جای امیدواری دارد که در آینده اتفاقی بیفتد و گرنه آن بخش که خارج از این حوزه است در سیطره‌ی نگرش هنری‌ای است که چندان عنایتی به فرهنگ دینی و انقلابی ندارند.

می‌توان از این دانشگاه هنرهای اسلامی انتظار داشت که در آن اتفاقاتی مثبت بیفتد چون منبعث از موازین اسلامی است و می‌توانیم بگوییم که این هنر به فرمایش مقام‌معظم‌رهبری در فرهنگ اسلامی ریشه دارد.

باید دانشگاه‌های هنرهای اسلامی درست شود و ما در ایران باید مبنا را فرهنگ اصیل خود قرار دهیم. همان طور که وقتی ما خدمت مقام‌معظم‌رهبری رسیدیم، ایشان در نمایشگاه ما صحبت خوبی داشتند و فرمودند: هنر آینده کشور ما باید از طریق این هنرها بیرون بیاید که ریشه در فرهنگ و ملیت ما دارد اما متأسفانه کسی عمل نکرد چرا که روال دانشگاه‌های ما یک روال غربی است و ما در پی اسلامیزه کردن آن هستیم و این نمی‌شود، باید مبنا فرهنگ ما باشد و هر مقداری که قابلیتی در فرهنگ‌های امروز می‌بینیم که تناسب با آن پیدا می‌کند باید بتوانیم از آن استفاده کنیم. ما برعکس عمل کرده‌ایم چرا که مبنا را غرب گرفته‌ایم حالا می‌خواهیم‌ببینیم با چه توصیه‌هایی می‌توان این دانشگاه‌ها را به نحوی اسلامی کرد. هرگز نخواهد شد. به همین جهت ما پیشنهاد دانشگاه هنرهای اسلامی داریم که طراحی شده و مفصلاً صحبت هم کرده‌ایم اما متأسفانه به انجام نمی‌رسد.

کارهایی کرده‌اند بماند چرا که بحث مفصلی است اما از هر سه‌ی این‌ها به گونه‌ای استفاده کرده‌اند که یک فضای قدسی ایجاد کرده‌اند اما نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که حال در این فضای قدسی چه بیانی باید داشته باشیم؟ برای بیان خود را به ادبیات چسبانده‌اند اما در دوره‌ی جدید حرکاتی انجام می‌شود، به عنوان مثال استاد فرشچیان کاری انجام می‌دهند که بیان مستقل داشته باشد و بتواند غزل خود را بسراید همان‌گونه که حافظ، کلام خود را در آن کلمات بیان کرد، او هم در این کلمات که رنگ و بافت و طرح است بتواند غزل خود را بسراید. اگر روزی دسترسی پیدا کنیم به اینکه فضای قدسی را نگه داشته و بتوانیم غزل امروزین خود را بگوییم، به اعتقاد بنده این مرحله، آخرین مرحله‌ی تحول و تطور هنرنگارگری را فرا گرفته‌ایم.

■ فرهنگ عمومی: شما تا چه حدی انگاره‌های اشراقی و حماسی را در هنر نگارگری ظاهر و بارز می‌بینید؟

□ **دکتر رجبی:** هنرمندان ما وقتی می‌خواستند در آن ظرف قدسی که پیدا کرده‌اند حماسی کار کنند نوعی فضا را آرایش می‌دادند که با کار عرفانی هم در رنگ و هم در بافت متفاوت بوده است. همه‌ی رنگ‌ها در همه جا شفافند اما بازی رنگی که می‌کنند بدون آنکه پرسپکتیو به کار بیاید ــ چون رنگ مستقیماً به پرسپکتیو مرتبط می شود ــ رنگ‌ها نشان دهنده‌ی یک فضای حماسی است، تقابل خیر و شر. در کارهای عرفانی از رنگ‌هایی استفاده می‌شود که در اصل بافت، همین‌طور است. مثلاً فرض کنید؛ "آقامیرک" نقاش نگارگر بزرگ عصر صفوی تبریز وقتی که در حال کشیدن مجنون در بیابان است در حالیکه آهویی را دیده و چشم آهو، او را به یاد چشم لیلی انداخته است، در حین انجام چنین کاری، بافت را آنچنان لطیف گرفته که احساس می‌کنیم که اگر به این طبیعت

در آموزش دانشگاهی هنر باید توجه و رویکردی به سمت مقاصد عالیه‌ی انقلاب داشته باشیم و تا زمانی که از این غافل باشیم به جایی نخواهیم رسید.

تکانی دهیم تماماً فرو خواهد ریخت، تصویری از دل عاشق مجنون. همین شخص وقتی که تصویری حماسی می کشد آنچنان از نظر بافت زمین زیر سم ستوران محکم و قوی است که اگر کسی ببیند باور ندارد او کسی باشد که نقاشی مجنون را با آن لطافت کشیده باشد. از نظر طرح و رنگ هم همین طور است. این است که ضمن اینکه فضا یک فضا بود نوع بیان آن‌ها در هر کدامیک از این دو متفاوت می‌شود.

■ فرهنگ عمومی: نکات قابل نقد در هنرهای تجسمی قبل از انقلاب را در چه مسائلی می‌دانید؟

□ **دکتر رجبی:** قبل از انقلاب، دوره‌ی غیبت حقیقی اسلام بود. تلاش‌هایی هم انجام می‌شد، کسانی بودند که تلاش می‌کردند که نوعی معنویت در آثار نقاشی حتی در هنرهای دیگر هم بوجود بیاورند. اما چون حاکمیت در دست طاغوت بود، به هرحال ذیل اسم طاغوت همه چیز رنگی می‌گرفت که خلاف آن رنگ بود. در شعر چون کلام بود و شاعر می‌توانست، خود را پنهان کند ما اشعار مناسب بیشتری داریم اما در نقاشی، چون کسانی که بخواهند نقاشی را ترویج کنند همه به نحوی وابسته به نظام پهلوی بودند نمی‌توانستند آزادانه به مطالعه و تحقیقاتی بپردازند و حاصل سیروسلوک خودش را بصورت حقیقی بیان کند و برایش فضایی نبود، بطوریکه نمی‌توانیم هیچکدام از آن‌ها را در دایره‌ی تمدن و فرهنگ دینی به حساب بیاوریم اما باز هم تلاش‌هایی می‌شد اما چون در ذیل اسم طاغوت بود، رنگ طاغوتی گرفته و نتیجه‌ی درستی نمی‌گرفت.

■ فرهنگ عمومی: به طور مشخص چه نقدهایی بر آثار آقای "هانیبال‌الخاص" و امثال ایشان وارد است؟

□ **دکتر رجبی:** ایشان انسانی با دوچهره بود، دریک چهره‌اش علی‌رغم سن بالا، روحیه‌ی جوانی داشتند و گاه بسیار دوست داشت که انقلابی فکر کند و از جوان‌های انقلابی هم بود. اولین نقاشی دیواری بر روی دیوار سفارت آمریکا راهم او با همکاری چند تن از نقاشان مسلمان کشید، اما از سویی دیگر به خاطر اینکه آموزش‌هایی که دیده بود متعلق به فرهنگ دینی نبود و در غرب و در آمریکا درس خوانده بود، به هرحال اثرات آن تعلیم و تعلم هم در آثار وی بود که شخصیت دوگانه‌ای از وی برجای می‌گذارد. اما با همان شیوه‌ی غربی که کار می‌کردند بازهم آثاری که به دفاع از انسانیت و علیه ظلم از ایشان برجای مانده، بسیار بوده و قابل تحسین است.

■ فرهنگ عمومی: دسته‌بندی گرایش‌های موجود در قلمرو هنرهای تجسمی چگونه است؟

□ **دکتر رجبی:** الان که دوره‌ی بحرانی است و این هم لازمه انقلاب است. ما در تمامی زمینه‌ها داریم تجربه‌ای می کنیم که در تاریخ ما بی‌نظیر بوده است. شعار الله‌اکبر سرداده‌ایم و تحقق این شعار مستلزم آن است که ما به آنچه داشته‌ایم دوباره نگاه کنیم. به برخی از آن‌ها «لااله» گفته و دور بریزیم و برخی‌ها را شفاف‌تر ببینیم و دوباره تجربه‌های جدید بکنیم. به همین خاطر دسته‌بندی‌های فراوانی وجود دارد. عده‌ای هستند که متأسفانه هنوز خوابند و باور ندارند که جهان، جهان دیگری شده، مخصوصاً ایران پس از انقلاب. همان کار و همان تجربیاتی را که ماقبل انقلاب داشتند بدون هیچگونه گامی به پیش عیناً همان‌ها را انجام می‌دهند به اضافه این‌ها، سیاستمداران غربی هم وارد کار شده‌اند و ازاین بابت مقداری وارد عالم سیاست شده به گونه‌ای که آن‌ها از بیرون از مرزها به این جماعت آموزش می‌دهند و برای آن‌ها معیار و متر تعیین می‌کنند و حمایت می‌کنند. یک عده هم کسانی هستند که در حال مطالعه‌اند، هم در قدیم، که چه داشته‌ایم، حقیقت چه بوده است؟ و هم در جدید مطالعه می‌کنند و همزمان هر مقداری که بدست آورده‌اند در دو جهت است: ۱- مبارزه با طاغوت ۲- در جهت بیداری ملت و

عده‌ای هستند که متأسفانه هنوز خوابند و باور ندارند که جهان، جهان دیگری شده، مخصوصاً ایران پس از انقلاب. همان کار و همان تجربیاتی را که ماقبل انقلاب داشتند بدون هیچگونه گامی به پیش عیناً همان‌ها را انجام می‌دهند به اضافه این‌ها، سیاستمداران غربی هم وارد کار شده‌اند و ازاین بابت مقداری وارد عالم سیاست شده به گونه‌ای که آن‌ها از بیرون از مرزها به این جماعت آموزش می‌دهند و برای آن‌ها معیار و متر تعیین می‌کنند و حمایت می‌کنند.

در اصل فرهنگ غربی از عصر هلنی به بعد، یک حرف بیشتر ندارد و آن هم «من در مقابل خداست».

در جهت فرهنگ اسلامی مشغول فعالیتند، هر چند بسیار اندک و کارشان بسیار سنگین و سخت است.

■ **فرهنگ عمومی: جریان‌های هنری پس از انقلاب در عرصه‌ی هنرهای تجسمی به چه شکل است؟**

□ **دکتر رجبی:** یک دسته جریان‌هایی هستند که سعی شد با حمایت‌های خارجی‌ها و سرمایه‌داران داخلی، همان سنت طاغوت را ادامه دهند. یک جریان دیگر جریان هنر انقلاب بود که با عده‌ای از جوانان شکل گرفت که متأسفانه تلاش‌های زیادی شد که این‌ها را از مسیر خود برگردانند و برخی را هم برگرداندند، ولی تقریباً کم رنگ و بدون حمایت در حال دست و پا زدن است و دسته‌ای که درحال انجام کارهایی هستند که صرفاً تکرار گذشته است و گذشته‌ی سنت خودمان است و بازهم آن‌ها برایمان ارزشمندند که با عمل هنریشان، عامل انتقال آنچه که در گذشته بوده، به دوره‌ی جدید شده‌اند وهمان دسته‌ی آخر که شامل هنرمندان متعهدی می‌شود که همه‌ی این راه‌ها را می‌روند و هم مطالعه در قدیم دارند و هم می‌خواهند زبان در حال داشته باشند و ه

■ **فرهنگ عمومی: آ**
هنرمندان و نقاشان پس از مانند "کاظم‌چلیپا" را از نه ارزشمند هنر دینی و انقلابی

□ **دکتر رجبی:** این نقاش آقای چلیپا در ابتدای پیروزی ا خوبی را انجام داده‌اند، اینان ه که سعی کردند خود را با انق هماهنگ کنند این‌ها آثار بس خوبی را ارائه کردند، اما ا بودند و هرآنچه را که در ا داشتند به عنوان ماده آو اما صورت را از فرهنگ انق گرفتند. وقتی که آقای چ "موش‌های سکه‌خوار" را می‌کند، نشان می‌دهد خان برای شهدایشان درحال کار

فرهنگ شهیدپروری را در جامعه رشد می‌دهند؛ اما این پائین در دهلیزها عده‌ای سرمایه‌دار به فکر منافع خودشان هستند یا آثار دیگری که این جماعت کار می‌کردند ولی به دلیل عدم حمایت و بی‌توجهی مسئولین به این فرهنگ، امروزه این فرهنگ بسیار کمرنگ شده است.

■ **فرهنگ عمومی: بین هنر دینی و هنر انقلابی (انقلاب اسلامی) تفاوتی وجود دارد؟**

□ **دکتر رجبی:** هنر دینی باید همواره انقلابی باشد و همواره باید این انقلاب صورت اسلامی داشته باشد و تفاوتی بین این دو نیست و هنر انقلاب اسلامی درصدد است همان حقایقی را که خداوند اراده کرده امروز ظهور پیدا کند، همان را در آثارش ظاهر کند.

■ **فرهنگ عمومی: انتقادهایی که به نظام آموزشی هنرهای تجسمی دانشگاه های ما وارد می‌دانید، کدامند؟**

□ **دکتر رجبی:** نظام آموزشی دانشگاهی ما در مقوله‌ی هنرهای تجسمی، نظامی صددرصد غربی است. متأسفانه آموزشی نیفتاده مگر مواردی که تی ایجاد شده است. این رشته‌های نرهای سنتی که امروزه دانشجویان بسیار زیادی را پوشش داده با حساسیت نسبت به فرهنگ غنی ذشته در حال فعالیت هستند و ی امیدواری دارد که در آینده اتفاقی ، و گرنه آن بخش که خارج از این ت در سیطره‌ی نگرش هنری‌ای ه چندان عنایتی به فرهنگ دینی و ندارند.

فرهنگ عمومی: نقد خاصی در ، خصوص دارید؟

□ **دکتر رجبی:** در آموزش نشگاهی هنر باید توجه و رویکردی سمت مقاصد عالیه‌ی انقلاب داشته یم و تا زمانی که از این غافل باشیم یی نخواهیم رسید.

یک دسته جریان‌هایی هستند که سعی شد با حمایت‌های خارجی‌ها و سرمایه‌داران داخلی، همان سنت طاغوت را ادامه دهند. یک جریان دیگر جریان هنر انقلاب بود که با عده‌ای از جوانان شکل گرفت که متأسفانه تلاش‌های زیادی شد که این‌ها را از مسیر خود برگردانند و برخی را هم برگرداندند، ولی تقریباً کم رنگ و بدون حمایت در حال دست و پا زدن است و دسته‌ای که درحال انجام کارهایی هستند که صرفاً تکرار گذشته است و گذشته‌ی سنت خودمان است و بازهم آن‌ها برایمان ارزشمندند که با عمل هنریشان، عامل انتقال آنچه که در گذشته بوده، به دوره‌ی جدید شده‌اند.

■ **فرهنگ عمومی: پیشنهاد شما برای رشد و ارتقاء این نظام دانشگاهی ما چیست؟**

□ **دکتر رجبی:** باید دانشگاه‌های هنرهای اسلامی درست شود و ما در ایران باید مبنا را فرهنگ اصیل خود قرار دهیم. همان طور که وقتی ما خدمت مقام‌معظم‌رهبری رسیدیم، ایشان در نمایشگاه ما صحبت خوبی داشتند و فرمودند: هنر آینده کشور ما باید از طریق این هنرها بیرون بیاید که ریشه در فرهنگ و ملیت ما دارد اما متأسفانه کسی عمل نکرد چرا که روال دانشگاه‌های ما یک روال غربی است و ما در پی اسلامیزه کردن آن هستیم و این نمی‌شود، باید مبنا فرهنگ ما باشد و هر مقداری که قابلیتی در فرهنگ‌های امروز می‌بینیم که تناسب با آن پیدا می‌کند باید بتوانیم از آن استفاده کنیم. ما برعکس عمل کرده‌ایم چرا که مبنا را غرب گرفته‌ایم حالا می‌خواهیم ببینیم با چه توصیه‌هایی می‌توان این دانشگاه‌ها را به نحوی اسلامی کرد. هرگز نخواهد شد. به همین جهت ما پیشنهاد دانشگاه هنرهای اسلامی داریم که طراحی شده و مفصلاً صحبت هم کرده‌ایم اما متأسفانه به انجام نمی‌رسد در دانشگاه هنرهای اسلامی پایه و اساس هنرهای اصیل، اسلامی است با مقدمات متفاوت با مقدماتی که به عنوان مقدمات هنر (basic) در آن آموزش می‌دهند. می‌توان از این دانشگاه هنرهای اسلامی انتظار داشت که در آن اتفاقاتی مثبت بیفتد چون منبعث از موازین اسلامی است و می‌توانیم بگوییم که این هنر به فرمایش مقام‌معظم‌رهبری در فرهنگ اسلامی ریشه دارد و با ملیت ماست یعنی هم هویت ملی دارد و هم هویت اسلامی که هویت ملی آن می‌تواند هرجا که رفت، هویت آن جا را بگیرد ولی هویت اصلی آن، هویت اسلامی باشد. کما اینکه در قدیم بود مثلاً معماری اسلامی ایران، همان است که درهند، شمال آفریقا و همه جای جهان اسلام هست اما هر کدام مواد، مصالح و هویت ملی آن منطقه را دارد اما در اسلامیت آن یگانه است و ما باید دانشگاه‌های خود را به این سمت بکشانیم و گرنه شدنی نیست و با رفورم نمی‌توانیم در مسائل دینی توفیقی پیدا کنیم. ●

این نقاشان خصوصاً آقای چلیپا در ابتدای پیروزی انقلاب کارهای خوبی را انجام داده‌اند، اینان هنرمندانی بودند که سعی کردند خود را با انقلاب هماهنگ کنند این‌ها آثار بسیار خوبی را ارائه کردند، اما جوان بودند و هر آنچه را که در اختیار داشتند به عنوان ماده آوردند اما صورت را از فرهنگ انقلاب گرفتند. وقتی که آقای چلیپا "موش‌های سکه‌خوار" را کار می‌کند، نشان می‌دهد خانواده‌ها برای شهدایشان درحال کار کردنند و فرهنگ شهیدپروری را در جامعه رشد می‌دهند؛ اما این پائین در دهلیزها عده‌ای سرمایه‌دار به فکر منافع خودشان هستند یا آثار دیگری که این جماعت کار می‌کردند ولی به دلیل عدم حمایت و بی‌توجهی مسئولین به این فرهنگ، امروزه این فرهنگ بسیار کمرنگ شده است.

نیست انگاری در ادبیات معاصر (۳)

احمد شاملو در گرداب نیست انگاریِ ایدئولوژیک و تمنای معشوق مجازی

یوسفعلی میرشکاک

شـاعر – آن هم شـاعری که به ظاهر پرستنده‌ی مردم (خلق- انسان‌ها- مردمان) است، چگونه هرگاه به معشوقی مجازی می‌رسـد، فوراً دست به کار شکستن بت‌ها (مردم، توده‌ها، احزاب، مواضع سیاسی و...) می‌شود:

همه بت‌هایم را می‌شکنم
تا فرش کنم برراهی که تو بگذری
برای شنیدن ساز و سرود من

اکنون معلوم شـد کـه علیرغم پای بندی بـه تعهدّات سیاسـی و اجتماعی (آئین روشنفکری در جهان سوم) به محض یافتن پیکره‌ای که نمود عشـق مجاز باشـد حاضر اسـت همه‌ی بت‌هایش را بشـکند، هشیاری شاعر شگرف اسـت، همه چیز فدای معشوق، معشـوق برای من، برای شـنیدن سازو سرود من، شاعر خود به تضاد و تقابل عشق و تعهدات سیاسی و روشنفکرانه پرداخته است و در همین شعر (غزل بزرگ) می‌گوید:

این طرف، در افق خونین شکسته،
انسان من ایستاده است
او را می‌بینم
او را می‌شناسم
روح نیمه‌اش
در انتظار نیمه‌ی دیگر خود

مسلماً "شاملو" نه اجمالاً و نه تفصیلاً متوجه نبوده است که دارد حوالت گویی می‌کند. ولی ناخواسته وجهی از وجوه نیست انگاری را آشکار می‌کند.

آیا شاملو، سخن حافظ را شنیده است؟ آری، اما نه به گوش جان و دل، نمی‌خواهد دنیا را وداع بگوید و آن را مهمل بشمارد. می خواهد، این معشوق عریض و طویل و گسترده (دنیا) را در دنیایی جمع و جور و یک جا دراختیار داشته باشد.

درد می‌کشد
مرا نجات بده ای کلید بزرگ نقره
مرا نجات بده
و آن طرف
در افق مهتابی ستاره باران رو دررو
زن مهتابی من
و شب پرآفتاب چشمش
در شعله‌های بنفشِ درد
طلوع می‌کند
«مرا به پیش خودت ببر
سردار بزرگ رؤیاهای سپیدمن
مرا پیش خودت ببر»

شاعر پس از برملا کردن این کشاکش درونی، سعی دارد خود را نیز ارزیابی کند:

و میان این هر دو افق
من ایستاده‌ام
و درد سنگین این هر دو افق
برسینه‌ی من می‌فشارد

شـــاملو همچون اخوان نیست، که در مقام پیر و پیام‌آور از همان اول شیخوخیت کند، شاملو نمی‌تواند آرام بگیرد و از آنجا که ازهردین و آئینی بی‌بهره است، همچون بسیاری از معاصران خود، جانبداری از "ایدئولوژی چپ" را برگزیده اســت. اما همان طور که تا کنون چندبار یادآور شــده ایم، همزمان با پرستش بت‌ها (تعهدات روشنفکرانه) در پی بتی دیگــر نیز می‌گردد. بتی که او را از این همه بت سیاســی و ایدئولوژیــک نجات بدهد. به هر حــال پس از دو صفحه توضیح مفصل وضعیت خود، می‌گوید:

راه میان دو افق
طولانی و بزرگ
سنگلاخ و وحشت انگیز است

با اینکه ســخن شاملو بیشــتر روایت است و نه شعر، اما از حیث "یافت" و"دریافت"، جالب اســت. مسلماً "شاملو" نه اجمالاً و نه تفصیلاً متوجه نبوده اســت که دارد حوالت گویی می‌کند. ولی ناخواسته وجهی از وجوه نیست انگاری

مسلم است که شاملو برخلاف خواجه حافظ به جای اینکه فراتر برود، فروترمی‌لغزد.

را آشـکار می‌کند. شـاعر می‌گوید: افق عشـق به مردم به اندازه‌ای از افق عشـق به معشـوق مجازی فاصله دارد که پیمودن آن محال اسـت. بنده ضمن تأیید این قول شاملو می‌گویم که هرگونه تعهدی جز تعهد به معشـوق، مانع و مزاحم عشق است و تازه این درساحت عشق مجاز است. در ساحت عشق حقیقی که خود ما نیز باید از میان برخیزیم. بهرحال شاعر در این شعر، به خود جرأت می‌دهد و یک بار دیگر به بیت های خود حمله‌ور می‌شود:

میان دوپاره‌ی روح من هواها و شهرهاست
انسان‌هاست با تلاش‌ها و خواهش‌هاشان
دهکده‌هاست با جویبارها
و رودخانه‌هاست با پل هاشان، ماهی‌ها و قایق‌هاشان
میان دو پاره‌ی روح من طبیعت و دنیاست
دنیا
من نمی‌خواهم ببینمش.

چرا؟ چه اتفاقی افتاده اسـت که شـاعر باردیگر از دنیا اعراض می‌کند؟ حافظ می‌فرماید: «متی ما تلق من تهوی دع الدنیا و اهملها». آیا شـاملو، سـخن حافظ را شـنیده اسـت؟ آری، اما نه به گوش جان و دل، نمی‌خواهد دنیا را وداع بگوید و آن را مهمل بشمارد. می‌خواهد، این معشوق عریض و طویل و گسترده (دنیا) را در دنیایی جمع و جور و یک جا دراختیار داشته باشد. گمان می‌برد پاره ی دیگر روح خود را یافته است:

تا نمی‌دانستم که پاره‌ی دیگر این روح
کجاست
رؤیایی خالی بودم
رؤیایی خالی، بی سروته، بی‌شکل
و نگاه

شـاملو نمی‌خواهـد تعهـدات روشنفکرانه‌ی خود یا هم به گفته‌ی همو، بت‌هایش را رها کند. بت‌هایش منحصر شدن عشق او را به یک زن بـر نمی‌تابند. از همین رو، عاشـق سـر برمی‌دارد و به تلویح و تصریح بت‌های دیگر را نفی می‌کند:

شب پرستاره چشمی
در آسـمان خاطره‌ام طلوع کرده
است
دورشو آفتاب تاریک روز
دیگر نمی‌خواهم تو را ببینم
دیگر نمی‌خواهم، نمی‌خواهم هیچکس را بشناسم

البته همان طور که پیشتر اشاره کرده‌ایم، شاملو تا پیش از مواجهه با "آیدا"، مترددداست، سرگردان در میان دو افق، التـزام به تمام تعهدات مردمی و میهنـی و ایدئولوژیک و جستجوی معشوقی که یک تنه جبران کننده‌ی این همه باشـد. اما تا فرارسیدن آن معشوق، شاعر گاهی ازتعهدات خود به دفاع برمی‌خیزد وگاه به سـتوه آمده از دست دیگر مدعیان این تعهدات. هرچه را جز عشـق و معشوق فردی، نفـی می‌کند. من صادق هدایت را بزرگترین نیسـت انگار ادبیات معاصر فارسی می‌انگارم، ولی هرگاه او را که سنجه و معیار "نیهیلیسم ایرانی" است با شاملو برابر می‌کنم. راهی برای برون شـد قوم ایرانی از نیست انگاری درنظرم نقش می‌بندد. اما چگونه می‌شود یک قوم را به عشق فراخواند؟ آن هم قومی که اگر در اُنس با کلام الله و حافظ و فردوسی باشد، نیسـت انگاری فرسـنگ‌ها ازو دور می‌شود. مسلماً نمی‌توان درشـرایط کنونی میزان قـرب و بعد قوم ایرانی را نسبت به کلام خداوند یا دیوان لسان الغیب معلوم کرد. شـاهنامه‌ی فردوسی به تعبیر مرحوم مهرداد بهار، کارکرد اجتماعی خود را از دسـت داده اسـت. آیا نمی‌توان همین حـرف را درمورد دیوان حافظ هم کم و بیش مطرح کرد؟ علاوه براین، چگونه می‌شـود مدعی شـد کـه فی المثل بنده نسـبتم را با قرآن حفظ کرده‌ام در حالیکه حرص مصرف و سودای تکنیک سـراپایم را فراگرفته است؟ پرداختن به این مقولات در مقال کنونی نمی‌گنجد. بحث در این است که شاملو با سماجت شـگفت آوری، بی آنکه از دین یا هویت قومی و دینی یا گذشته‌ی تاریخی مردم خود استمداد بطلبد، درست در میانه‌ی میدان نیسـت انـگاری (البته نیسـت انـگاری ایدئولوژیک) بـا امید به یافتن معشـوقی از جنس خـاک و نه از قبیل مضامین شـاعرانه، ناخودآگاه به سمت گریزاز نیسـت انگاری پیش می‌رود. در

[نیما یوشیج]

در ساحتِ نیهیلیسم-اعم از فعال و منفعل - می‌توان راست گفت و به درستی زیست، اما نمی‌توان از دیگران توقع راستی و درستی داشت. گویا شاملو این کلام داستایفسکی را نشنیده یا دقیق و درست به حاق آن پی نبرده است، نیست انگار بزرگ روس می‌گوید: «آنجاکه خدا نیست همه چیز مجاز است.»

بنده معتقدم تاریخ صد ساله‌ی اخیر ما را نباید خارج از متن تاریخ تجدد مورد تأمل قرار داد. منظوراین نیست که ما همسنگ تولیدکنندگان تکنولوژی هستیم، خیر! ما در حاشیه‌ی مدرنیته به سر می‌بریم،اما عوارض سوء مدرنیته را ما پرداخت می‌کنیم.

[اخوان ثالث]

این سیر ناخواسته، شاملو نخست با لحنی حماسی و خطابی در شعر "سرود مردی که تنها به راه می رود" یاران خود را ملامت می‌کند. یارانی که خود را به دستگاه حکومت پهلوی فروخته بودند:

«کجائید، کجائید همسوگندان من
شمشیر تیز من درراه شما بود
ما به راستی سوگند خورده بودیم...»

◆◆◆

جوابی نیست،
آنان اکنون با دروغ پیاله می‌زنند
شاملو در چنین مواقفی، به قدری حساسیت شاعرانه به خرج می‌دهد که گویی جهان در شرف ویرانی است:

و شب از راه در می‌رسد
بی ستاره‌ترین شب‌ها
چرا که در زمین پاکی نیست
زمین از خوبی و راستی بی بهره است
و آسمان زمین
بی ستاره‌ترین آسمان‌هاست.

این قطعه گاهی مرابه یاد این بیت حضرت لسان الغیب می‌اندازد:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست
عالمی از نو به باید ساخت و زنو آدمی.

اما مسلم است که شاملو برخلاف خواجه حافظ به جای اینکه فراتر برود، فروترمی‌لغزد. چرا؟ برای اینکه نمی تواند از مصادیق و جزئیات و مناسبات اخلاقی و اجتماعی عبور کند. از همین رو در دنباله‌ی همان قطعه‌ی درخشان می‌افزاید:

و مردی که با چاردیوار اتاقش
آوار آخرین را انتظار می‌کشد
ازدریچه به کوچه می‌نگرد
از پنجره‌ی رودررو
زنی ترسان و شتابناک
گل سرخی به کوچه می‌افکند
عابر منتظر
بوسه‌ایی به جانب زن می‌فرستد
و درخانه، مردی با خود می‌اندیشد:
«- بانوی من بی‌گمان مرا دوست می‌دارد
این حقیقت را من از بوسه‌هایِ
عطشناک لبانش دریافته ام.
بانوی من
شایستگی عشق مرا دریافته است.»

ممکن است برخی از اهل نظر اعتراض کنند که اصلاً شاعر معاصر و شعر معاصر به همین دلیل از شاعران پیشین و شعر روزگار گذشته، متمایزند که به جزئیات می‌پردازند. اما اگر قدری ژرفتر بنگریم خواهیم دیدکه جزئیات مدام در حال تغییرند.

به هرحال شاملو در اعراض از زمین بی بهره از راستی و مردم ناراست،چنین ادامه می‌دهد:

ومردی که تنهابه راه می‌رود
با خود می‌گوید
«- در کوچه می‌بارد و درخانه گرما نیست
حقیقت از شهر زندگان گریخته است
من با تمام حماسه‌هایم
به گورستان خواهم رفت
و تنها
چرا که
به راست راهیِ کدامین همسفر
اطمینان می توان داشت؟

در این سیر نیست انگارانه، شاملو حتی از هرگونه معشوق نیز اعراض می‌کند (البته موقتاً):

همسفری چرا بایدم گزید که هر دم
در تب و تاب وسوسه‌ای
به تردید از خود بپرسم:
-هان! آیا به آلودنِ مردگان پاک
کمر نبسته است؟
و دیگر
«- هوایی که می‌بویم

هر اندازه یک قوم پیچیده‌تر و نهان روش تر باشد، نیست انگاری آنها در ژرفای بیشتری پنهان است. اگر می‌گویم پیچیده، مرادم غامض و متناقض است یا به قول امروزی‌ها پارادوکسیکال، و اگر می‌گویم«نهان روشی» مرادم ریاکاری و زهد فروشی نیست، چون این وجه از نهان روشی ساده ترین و بر ملاترین وجه است.

از نفس پر دروغ همسفران فریبکار من
گندآلود است
و به راستی
آن را که دراین راه قدم بر می‌دارد
به همسفری چه حاجت است؟»

بنده با جرئت می‌گویم شاملو در نیست انگاری خود از این فراتر نمی‌رود. کاری به این نداریم که بکت و کافکا و کامو و یونگر و فراتراز این‌ها نیچه را می‌شناخته است یا نه، همین که از دروغ همسفران می‌رنجد، همین که توقع راستی و درستی از دیگران دارد، گواه ناتمام بودن وی درنیست انگاری است. در ساحتِ نیهیلیسم- اعم از فعال و منفعل – می‌توان راست گفت و به درستی زیست، اما نمی‌توان از دیگران توقع راستی و درستی داشت. گویا شاملو این کلام داستایفسکی را نشنیده یا دقیق و درست به حاق آن پی نبرده است، نیست انگار بزرگ روس می گوید: «آنجاکه خدا نیست همه چیز مجاز است.» آیا می‌شود از تفاوت منظر میان شاملو و داستایفسکی به این نتیجه رسید که "نیست انگاری ایرانی " با نیست انگاری روسی و لاجرم نیست انگاری آلمانی و... الخ، لااقل در سطح و صورت مختلف است؟

یقین دارم که برخی از دوستان حتی (تا چه رسد به دشمنان) خواهند گفت که شاعر را با نویسنده نباید سنجید. بنده عرض می‌کنم که قصد سنجش شاعر ایرانی و نویسنده‌ی روس درمیان نیست. بحث برسرتفاوت دو چشم انداز در نسبت با یک پدیده (نیست انگاری) است. شاید گستاخی باشد، اما بنده معتقدم تاریخ صد ساله ی اخیر ما را نباید خارج از متن تاریخی تجدد مورد تأمل قرار داد. منظوراین نیست که ما همسنگ تولیدکنندگان تکنولوژی هستیم، خیر! ما در حاشیه‌ی مدرنیته به سر می‌بریم،اما عوارض سوء مدرنیته را ما پرداخت می‌کنیم. اگر متن به حاشیه راه نداشت که ایدئولوژی‌های غربی در شرق و منجمله ایران مطرح نمی‌شدند.

به هر حال قادر به فهم مسئله باشیم یا نباشیم، مدرنیته و پست مدرنیته به راه خود می‌روند و کاری ندارند که ما با آنها مبارزه می‌کنیم یا نه، آنها در توده‌ها از راه رسانه تصرف می‌کنند؛ در اهل هنر از راه تمایز و شهرت، در اهل سیاست از راه ثروت و قدرت.نمی گویم راه بسته است. پرسش داستا یفسکی را نیز مطرح نمی‌کنم که«روسیه چطور می‌تواند هم غربی شود و هم ارتدکس بماند». می‌پرسم می‌شود از "نیست انگاری ویژه ی قوم ایرانی" سخن به میان آورد؟

◆◆◆

شاملو می‌گوید:
ما در ظلمتیم
بدان خاطر که کسی به عشق ما نسوخت
ما تنهائیم
چرا که هرگز
کسی ما را به جانب خود نخواند
ما خاموشیم
زیرا که دیگر هیچ گاه به سوی شما
باز نخواهیم آمد
و گردن افراخته
بدان جهت
که به هیچ چیز اعتماد نکردیم
بی آنکه بی‌اعتمادی را
دوست داشته باشیم.

شاملو زبان تمام نیست انگاران ماست،امّا ممکن است بسیاری از نیست انگاران حتی نام او را نشنیده باشند. لزوماً هر نیست انگاری اهل شعر و فلسفه نیست.

این عبارات، خواه شـعر شمرده شوند خواه نشوند، چند وجه از وجوه نیست انگاری ویژه‌ی ایرانی را نشان می‌دهند. هر اندازه یک قوم پیچیده‌تر و نهان‌روش تر باشـد، نیسـت انگاری آنها در ژرفای بیشـتری پنهان اسـت. اگر می‌گویم پیچیده، مرادم غامض و متناقض است یا به قول امروزی‌ها پارادوکسیکال، و اگر می‌گویم«نهان روشی» مرادم ریاکاری و زهد فروشـی نیسـت، چون این وجه از نهان‌روشی ساده تریـن و بر ملاترین وجه اسـت. ما تنها قومی هسـتیم که ممکن اسـت یکی از ما پس از نیم قرن مسـلمانی ناگهان زیر پایش خالی شـود و درست در نقطه‌ی مقابل خود مقر و مسـتقری پیدا کند. یا بالعکس، پس از عمری دعوی کفر جلـی، ناگهـان چنان متشـرعی از آب در بیاید که نه تنها دیگران را به شگفتی وا دارد، خود نیز از تشرع خویش دچار شگفتی شود. مجال طرح این بحث نیست که اگر برای قوم ایرانی نیت انگاری ویژه‌ای قائل باشیم، باید از نیست انگاری فرهنگ میانجی سـخن به میان بیاوریم. بهر حال شاعران سخن مسـتور و نهفته‌ی مردمان خود را بر ملا می‌کنند و لزوماً نه همه‌ی مردم را. بگذارید این را هم بگویم که مردم ایران سـوای تفاوت‌های قومی، تفـاوت های مهم تری نیز دارند که جای طرح آن لااقل این مقال نیست. شاملو سخن کـدام یک از اقوام را منعکس می کند. می‌شـود به قطع و یقین گفت که مخاطب شاملو هیچ یک از هویت های قومی نیسـتند. حتی شاعران را نیز نمی‌توان به تمامی در زمره‌ی مخاطبان شـاملو قرار داد، زیرا نه تنها بوده‌اند، بلکه هستند شاعرانی که شعر بی‌وزن (شعر مرسل یا گسسته) را شعر به شمار نمی‌آورند. آیا می‌توان گفت طبقه متوسط اهل ادبیات مخاطب شاملوسـت؟ از حیث تیراژ کتـاب و علاقه‌ی این گروه از مخاطبان، می‌توان گفت چنین اسـت. امّا ضرورتی ندارد که مخاطب شاعر لزوماً با شعر وی سر و کاری داشته باشد. از این حیث شاملو زبان تمام نیست انگاران ماست، امّا ممکن است بسیاری از نیست انگاران حتی نام او را نشنیده باشـند. لزوماً هر نیسـت انگاری اهل شعر و فلسفه نیست. هنگامی که نیچه تاریخ دوهزار و پانصد سـاله‌ی فلسـفه را تاریخ نیست انگاری عنوان می‌کرد. نه تنها در غایت گمنامی بود و آثارش در تیراژی اندک چاپ می‌شد و غالباً به فروش هم نمی‌رفت. آن ها هم که آثارش راتورقی می‌کردند، گمان می‌بردند با دیوانه‌ای بی‌آزار که یاوه می‌نویسد سروکار پیدا کرده‌اند. مسلماً شاملو قابل قیاس با نیچه نیست. اما درمثل هم علی القاعده نباید مناقشه باشد. اینکه فلان نیست انگار شاملو را نشناسد، ولی ناخواسته و ندانسته همان حرف ها را تکرار کند، کافی است. تأمل بفرمائید:

چرا که من از هرچه با شماست
از هرآنچه پیوندی با شما داشته است
نفرت می‌کنم
از فرزندان و
ازپدرم
از آغوش بوی ناکتان و
از دست‌هایتان که دست مرا
چه بسیار که از سر خدعه فشرده است
از قهر و مهربانی‌تان
و از خویشتنم
که ناخواسته
از پیکرهای شما
شباهتی به تظاهر برده است

ایـن نحوه از اظهـار نفرت و اعلام انزجـار از خویش و بیگانه سـخت شـایع و دایراسـت و جز گروهـی اندک، هیچکس نیسـت کـه لااقل این وجه از نیسـت انگاری را هفته‌ای چندبار در محیط خانواده به نمایش نگذارد. شاملو در پایان این قطعه (تنها) نه تنها باهموطنان خود، بلکه با حضرت حق جلّ و علا نیز مواجهه ای نیست انگارانه دارد:

من از خداوندی
که درهای بهشتش را
برشما خواهد گشود
به لعنتی ابدی دلخوش ترم
همنشینی با پرهیزکاران
و همبستری با دختران دست ناخورده
در بهشتی آن چنان
ارزانی شما باد.
من پرومته‌ی نامرادم
که کلاغان بی‌سرنوشت را
از جگر خسته
سفره‌ایی جاودان گسترده ام
گوش کنید ای شمایان که در منظر نشسته‌اید
به تماشای قربانی بیگانه‌ای که منم

بهر حال شاعران سخن مستور و نهفته‌ی مردمان خود را بر ملا می‌کنند و لزوماً نه همه‌ی مردم را.

شاملو در پایان این قطعه (تنها) نه تنها باهموطنان خود، بلکه با حضرت حق جلّ و علا نیز مواجهه‌ای نیست انگارانه دارد.

با شما،
مرا هرگز پیوندی نبوده است

اینگونه آثار شاملو واپسین نمونه‌های بروز و ظهور نیست انگاری درزبان این شاعر معاصرند، شاملو در قطعه‌ای دیگر درشعر "پشت دیوار" با صراحت و قاطعیت به همه (و لاجرم به همه ی تعهدات سیاسی و اجتماعی) پشت می‌کند.

من جویده شدم
وای افسوس که به دندان سبعیت‌ها
و هزار افسوس
بدان خاطر که رنج جویده شدن را
به گشاده رویی تن در دادم
چرا که می‌پنداشتم بدین گونه،
یاران گرسنه را در قحطسالی
این چنین از گوشت تن خویش
طعامی می‌دهم
و بدین رنج سرخوش بودم
و این سرخوشی فریبی بیش نبود.
یا فروشدنی بود
در گنداب پاک نهادی خویش
یا مجالی به بی رحمی ناراستان
و این یاران دشمنانی بیش نبودند
ناراستانی بیش نبودند

در پایان شعر "پشت دیوار"، شاملو نومیدی هراس انگیز خود را از تنهایی نیست انگارانه، برملا می‌کند، اما در عین این نومیدی، می‌بینیم که شاعر علیرغم نابود شدن بت‌هایش، همچنان پابرجا و استوار است. دیگران برای شاعر تمام شده‌اند، اما او خود را تمام شده نمی‌بیند و این امیدواری درعین نومیدی نیست انگارانه شگرف است:

در پس دیوارهای سنگی حماسه‌های من
همه‌ی آفتاب ها غروب کرده‌اند
این سوی دیوار
مردی با پتک بی تلاشش تنهاست
به دست‌های خود می‌نگرد
و دست‌هایش از امید و عشق و آینده
تهی است.
این سوی شعر
جهانی خالی
جهانی بی‌جنبش و بی‌جنبنده
تا ابدیت گسترده است.
گهواره سکون
از کهکشانی تا کهکشان دیگر
در نوسان است.
ظلمت،
خالی سرد را
از عصاره ی مرگ می‌آکند
و در پشت حماسه‌های پرنخوت.
مردی تنها
برجنازه‌ی خود می‌گرید.

از این پس شعر شاملو نه تنها لحنی دیگر گون به خود می‌گیرد بلکه فضایی دیگر پیدا می‌کند. فضایی که غالباً مه آلود است و یادآور فضای ابرآلود شعر نیما، شاعر دگرگون شده است، لاجرم شعر او نیز دگرگونی یافته، اما از تشخص نیست انگارانه‌ی سابق تهی است و گاهی حتی بارقه‌ای ازتوحید در آن به چشم می‌خورد. توحیدی که شاید به اقتضای رعایت وزن تجلی کرده است و به هرحال مانع اظهار نومیدی شاعر نیست:

ای خدا! گر شک نبودی درمیان
کی چنین تاریک بود این خاکدان؟
گرنه تن زندان تردیدآمدی
شب پر از فانوس خورشید آمدی

بهر حال در این فضای وهم آلود نیما واراست که فیل شاعر با ردیگر یاد هندوستان می‌کند:

رفتم فرو به فکر و فتاد از کفم سبو
جوشید در دلم هوسی نغز
- ای خدا!!
یارم شود به صورت آئینه‌ای که من
رخساره‌ی رفیقان بشناسم اندر او

شاعر اکنون فقط در پی آینه‌ای نیست که خود را در آن ببیند، بلکه در پی آینه‌ای (معشوقی) می‌گردد که به یاری شاعر بشتابد و چهره‌ی پیرامونیان شاعر را نیز نشان بدهد- مسلماً چهره‌ی باطنی آن‌ها را- شاملو برا ی اینکه مرارت وسختی جستجوی خود را نشان بدهد، به فضایی اسطوره‌ایی و خرافی چنگ می‌اندازد:

در پایان شعر "پشت دیوار"، شاملو نومیدی هراس انگیز خود را از تنهایی نیست انگارانه، برملا می‌کند

شاملو در قطعه‌ای دیگر درشعر "پشت دیوار" با صراحت و قاطعیت به همه (و لاجرم به همه‌ی تعهدات سیاسی و اجتماعی) پشت می‌کند.

بردم سخن به چله نشینان کوه دور
گفتند تا بیفکنم - از نیتی که هست-
در هشت چاه خشک سیاه هفت ریگ سرخ
یا زیر هشت قلعه کُشم هفت مارکور

◆◆◆

شاعر به زبان بی‌زبانی (شعر) می‌خواهدبه مخاطب القاء کنـد که برای یافتن آن آینه (معشـوق) حتی اگر کار به جادو و جنبل بکشد، نباید تن زد. یافتن چنان آینه‌ای به تحمل هرگونه عذاب و دردسری می‌ارزد.

بازآمدم زراه پریشان و دلشکار
رنجیده پای و خسته تن و زردروی و سرد
درسر هزار فکرغم و راه چاره هیچ
مأیوس پای قلعه‌ایی افتادم اشکبار

◆◆◆

آمد زقلعه بیرون پیری سپیدموی
پرسید حال و گفتم
در من نهاد چشم
گفت: این طلسم کهنه کلیدش به دست توست
با کس مپیچ بیهُده، آیینه‌ای بجوی.

در ادامه‌ی این سیر طاقت فرساست که شاملو علاوه بر اشارتی که در شعر مشهور کیفر دارد:

در این زنجیریان
هستند مردانی
که مردار زنان را دوست می‌دارند
در این زنجیریان هستند مردانی
که در رؤیای شان هرشب
زنی در وحشت مرگ
از جگر برمی‌کشد فریاد
من اما در زنان چیزی نمی‌یابم
- گر آن همزاد را روزی نبینم ناگهان خاموش-

دوسـال بعد یکی از معروف‌ترین شـعرهای عاشقانه‌ی معاصر را ارائه می‌کند:

من فکر می‌کنم
هرگز نبوده قلب من
اینگونه گرم وسرخ
احساس می‌کنم
در بدترین دقایق این شام مرگ زای
چندین هزار
چشمه‌ی خورشید
در دلم
می‌جوشد از یقین
احساس می‌کنم
در هرکنار و
گوشه‌ی این شوره
زار یأس
چندین هزار
جنگل شاداب
ناگهان
می‌روید از زمین.

◆◆◆

آه ای یقین گمشده
ای ماهی گریز
در برکه‌هـای آینه
لغزیده تو به تو
من آبگیـر صافیم
اینک به سحر عشق
از برکه‌هـای آینه
راهی به من بجو
این شـعر تا پایان،
یا بهتـر بگویم تا آنجا

ادامه پیدا می‌کند که شـاملو زندگی از سر می‌گیرد، تنها در این شعر نیست که فریاد برمی‌دارد:

من بانگ برکشیدم از آستان یأس
«آه ای یقین یافته، بازت نمی‌نهم»

از این پس، علیرغم اینکه بارها خواسته یا ناخواسته به فضای محو و مبهم و نیسـت انگارانه ی شعر نیما نزدیک می‌شـود و خود را شکست خورده و نومید نشان می‌دهد. آشـکار است که شکست و نومیدی وی، اصیل نیست و از شـعر نیما در آثار وی رخنه کرده اسـت. به محض اینکه دیگر بار از نیما و فضای شعر وی فاصله می‌گیرد، عشق با نیرویی عظیم به سراغش می‌آید:

جز عشقی جنون آسا
هرچیز این جهان شما جنون آساست

ادامه دارد ●

چشم‌سفیدهای جانورآباد

[در دشناسی ادبیات داستانی زنانه در ایران با نگاهی به نوشته های منیرورانی پور]

مصطفی فعله گری

در جهان ادبیات داستانی نو، از هنگام آفریده شدن رمان «دن کیشوت» تا کنون، زنان پرشماری دست به سوی قلم و کاغذ برده و داستان‌های کوتاه و بلندی را با برو باریگری ازهستی خویشتنی و اجتماعیشان پدید آورده و منتشر کرده‌اند. در گذرگاه سده‌ها و دهه‌های پس از دوران سازی ادبی سروانتس اسپانیایی، داستان پردازان نوگرای زن، آرام آرام سربرآوردند و در سده‌ی بیستم مسیحی پرشمار و چهره نما شدند؛ ریشه‌ی این شمار افزایی اما در سده نوزدهم مسیحی جان گرفت. در سده‌ای که برخی ازداستان نویسان زن اروپایی، نتوانستند یا نخواستند با نام زنانه‌شان به نشر نوشته‌هاشان بپردازند، کارنامه‌ی داستان نویسی مدرن، با جای انگشت زنانه بر ژانر ویژه و نو پدید چند سرزمین اروپا خوگرفت. الیوت، برونته‌های خواهر، آستین و ساند، از نخستین جوهر دارانی بودند که درخاک اروپا، بانگ برداشتند که: «ما زنان اروپایی هم می‌توانیم داستان بنویسیم.» نوشتند و در دهه‌های پس از نوشته شدن داستان‌های الیوت، برونته‌ها و ساند، زنان داستان نویس تازه کاری در ایتالیا، سوئد و دیگر سرزمین‌های اروپایی، رخ نشان دادند و دامنه‌ی داستان نویسی مدرن زنان به آمریکای شمالی [که ادبیات کهنی نداشت] هم گسترش پیدا کرد.

زنان داستان نویس اروپایی، در میانه گسل‌های زمین لرزه زای پس از رنسانس و دربارش ابرهای توفانی انقلاب‌های اندیشه، صنعت، جامعه، سیاست و فرهنگ پهنه‌ی تمدنی اروپا دست به نوشتن داستان‌هایی زدند که کم و بیش بازتاب دهنده‌ی آرمان‌های دگرگونی بزرگ تاریخی پس از رنسانس می‌نمودند. این زنان، بی آن که تئوری‌های انقلابی روزگاران سخت پنجه‌ی انقلاب‌های پیاپی اروپا را، یک پارچه و آگاهانه آموخته باشند، نماینده‌ی زنان لایه‌هایی از طبقه‌ی بورژوازی جامعه‌ی خویش از آب درآمده و زبان زنانه‌ی دموکراسی فرهنگی – جنسیتی جنبش‌های دموکراتیک بورژوامنش برشمرده شده‌اند.

بورژوازی اروپا برای فراهم کردن نیروهای کارگری ارزان، هرچه بیشتر به جنبش‌های فرهنگی - جنسیتی لایه‌های گوناگون زنان میدان می‌داد و برآن بود تا چشم‌اندازهای دگرگونه‌ای را، در پس دریچه‌های خانه و خانواده بنمایاند و زنان را بیرون بکشاند از چارچوب ایمن خانه وهمسر و فرزندان آنان. بازتاب این کشاکش‌های طبقاتی، جنسیتی-فرهنگی اگر در سده‌ی نوزدهم مسیحی و درنوشته‌های داستانی نویسندگان زن، پدیدار نشد، دست مایه‌ی رمان‌ها و داستان‌های کوتاه سخن پردازان هنرآوری همانند اونوره دوبالزاک، ویکتورهوگو، گوستاوفلوبر، چارلزدیکنز، ویلیام ثاکری، امیل زولا، گی دوموپاسان و نیز کارمایه نمایش نامه‌های کسانی چون هنریک ایبسن شده است. هنوز هم زنان داستان‌های «مادام بواری»، «تیلی» و«نانا» مارا دچارهمدردی و اندیشیدن درباره‌ی سرگذشت خویش می‌کنند. زنان رمان‌های «بینوایان»، «جنایت و مکافات» و «آناکا رنینا» در اندیشه هوگو، داستایفسکی و تولستوی

بورژوازی اروپا برای فراهم کردن نیروهای کارگری ارزان، هرچه بیشتر به جنبش‌های فرهنگی – جنسیتی لایه‌های گوناگون زنان میدان می‌داد و برآن بود تا چشم‌اندازهای دگرگونه‌ای را، در پس دریچه‌های خانه و خانواده بنمایاند و زنان را بیرون بکشاند از چارچوب ایمن خانه وهمسر و فرزندان آنان.

هنوز هم هیچ کدام از داستان پردازان تاریخ ادبیات نوگرای سده‌های نوزدهم و بیستم مسیحی را هم بروبالای داستایوسکی و تولستوی [در بازتاباندن وضعیت انسانی دردمند زنان اروپای آن روزگاران] نیافته ایم.

زخم و دردی کاشته‌اند که آن‌ها را واداشته است تا چنین دردمند و توان گرانه درباره‌شان دامنه‌ای از تاریخ فرهنگی و پرسش‌های اندیشه گداز پدیدار کنند. هنوز هم هیچ کدام از داستان پردازان تاریخ ادبیات نوگرای سده‌های نوزدهم و بیستم مسیحی را هم بروبالای داستایوسکی و تولستوی [در بازتاباندن وضعیت انسانی دردمند زنان اروپای آن روزگاران] نیافته‌ایم.

در سده‌ی بیستم مسیحی، سرزمین‌های باختر زمین، انقلاب‌ها، جنگ‌های جهان‌گیر و کشتارهای هولناک دیگری را از سرگذراند.

هیولاهای انسان خواری چون هیتلر از کشورهایی چون آلمان و آمریکا سربرآوردند. جنگ جهانی [بهتر است بگوییم «جنگ اروپایی»] دوم و جنگ آمریکایی ژاپن [بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی و خاکستر شدن صدهاهزار ژاپنی در چند ثانیه]، جنگ آمریکایی‌ها درخاک مردم ویتنام و کشتار چند میلیون زن و کودک بی پناه ویتنامی، باورهای اخلاقی و معنوی زنان و مردان باخترزمین را دچارغارتی بی‌مانند کرد.

معنامندی زنان و نوجوانان آرمان‌گرای سرزمین‌های اروپایی – آمریکایی دچار لرزش‌ها و دگرگونی‌های آینده سازی شد که پرتوهای آن بر هنر، ادبیات، فلسفه و سیاست مردم اروپا و بلکه جهان سده بیستم هم افتاد و جان های بیداری گرا و نواندیش را برای بازنگری در جوهره و ماهیت های انسانی برانگیخت.

سرمایه داران مستکبر اروپا و آمریکا، نه تنها برای زنان و کودکان هند وچین، هندوستان، الجزایر، فلسطین، آفریقا و آمریکای لاتین، کمترین دلسوزی را از خویش نشان نمی‌دادند که حتی مهیا بودند تا هنگام به هم خوردن آهنگ سودآوری بازارهای صنعتی، بانکی و جنگ ابزارفروشی، هولناکترین نبردهای جهان گیر را برمردم اروپا و آمریکا هم‌آوار کنند. دراین میان، بورژوازی، زنان و کودکان را بی هیچ اما و اگری، گوشت دم توپ خانه‌ی ارتش جهانی سرمایه‌داری استعماری و امپریالیستی می کرد.

چنین شد که امید به آینده و زندگی در ادبیات و فلسفه و اندیشه‌ی زن – انسان اروپایی، همچون شیشه‌ای نازک، به زیرپای کوه‌های آهنین فروپاشنده افتاد و پاره شیشه‌های درهم شکسته‌ای پدید آمدند با لبه‌های برنده‌ی افراط و تفریط. فیمینیسم اروپایی – آمریکایی، از این پاره شیشه‌های فرهنگ آسیب دیده‌ی اروپایی بودند که پراشه‌های آن به درون کشورها و سرزمین‌های دور از اروپا هم رسید. در ایران ما هم، کسانی مانند فروغ فرخزاد، شهرنوش پارسی پورو منیرورانی پور، بسیار دیرهنگام و بی‌سبب خود را درگیر چنین دل شوره‌هایی می‌نمایاند. منیرورانی پور نوشته است، که :

«من در میان غوغای ذهنی مرگ می‌نویسم. همیشه همین طور بوده، از کلاس یازده که بودم سردردها و ذهنیات
مرگ آور مرا رها نکرده، آن سال‌های دانشگاه که هر لحظه می‌رفتم بیمارستان یا به مطب پزشکی. و همیشه احتمال این که
سرطان دارم و دارم از دست می‌روم، آن دملی که در پشتم زده بود، آن غده‌هایی که توی گردنم علم شدند، تب و رنج‌های فراوان و حالا دهانم این لثه سفید شده که نمی‌دانم مرا به کجا خواهد برد که دوماه هست مرا مشغول کرده...
اما اگر مسئله‌ای هم نباشد، برای لحظه‌ای دلخوشم و بعد دوباره یأس و دل مردگی که چه؟ که چه کار کنم، آه زندگیِ
رنج بار...رنج بار...رنج بار...
ناکامی ونامرادی آن قدر درزندگیم فراوان
بوده که لحظات خوشی راهرگز باور نکرده‌ام.
باور نمی‌کنم که من دوباره سرگردان نشوم،
دوباره مثل گداها به شیراز نروم و در درگاه خانواده گدایی نکنم...
آخ که چه مشت‌هایی برسرم کوبیده شده،
آخ که چه دل بخشنده‌ای داشته‌ام و زندگی،
زندگی آیا باید همین طور بگذرد با رنج با مالیخولیا با تنهایی و بی‌کسی؟
سرانجام هرکسی می‌میرد. مرگ دست تو نیست... همه ی آن چیزها که زندگی مرا به باد داده درابتدا یک شوخی و یک لحظه‌ی بی تفاوت بوده است... فردایی برای من
نبوده است. زنی با گام‌های مردد، دیوانه، جنون زده و بدون حساب گری در حجم زمان، و نطفه‌ی زندگی و رنج

هیولاهای انسان خواری چون هیتلر از کشورهایی چون آلمان و آمریکا سربرآوردند. جنگ جهانی [بهتر است بگوییم «جنگ اروپایی»] دوم و جنگ آمریکایی ژاپن [بمباران اتمی هیروشیما و ناکازاکی و خاکستر شدن صدهاهزار ژاپنی در چند ثانیه]، جنگ آمریکایی‌ها درخاک مردم ویتنام و کشتار چند میلیون زن و کودک بی‌پناه ویتنامی، باورهای اخلاقی و معنوی زنان و مردان باخترزمین را دچار غارتی بی‌مانند کرد.

برانگیخته شدم و دلم به درد آمد: «فروغ فرخزاد اسطوره؟ زنی که دو کتاب میان مایه دارد با دندان‌های زنگ زده از سیگار و خانواده گریز و پناه برده به مردانی بیرون از سنت‌های درست مردم خویش که آرمانش کشیدن یک سیگار در فاصله‌ی میان دوهمآغوشی است؟ چنین زنی را درکنار اسطوره‌های راستین انسانیت می‌گذارید؟...»

من از جفره بسته شده از آن شب‌های توفانی و دریایی،
از سال‌های کودکی...
پشتم تیر می‌کشد از سرما و از وحشت مرگ...
دیگران زنده‌اند. زندگی می‌کنند وشاید آن‌ها هم درخانه و در
درون خود با کلنجارهای ذهنی دست به گریبان باشند.
شاید [...] را نداشته‌ای که کار کنی ... تو
لایق مرگی...تو از پیش مرده‌ای...
فرار، فرار از کار، فرار از زندگی، از روبه رو
شدن با واقعیت‌ها، سال‌هاست که دارم فرار می‌کنم، از همان
وقتی که به دبیرستان دانشگاه شیراز رفتم... از همان وقتی که
قرار بود پزشکی بخوانم... آه چه لطمه خورده و بدبخت بوده‌ام...»[۱]

داستان نویس، شاعر، نمایش نامه پرداز، سینما گر، نقاش، پیکرتراش و موسیقی پرداز اگر ازدرون خویش، کم و بیش آگاهی عالمانه نداشته باشد، بی‌گمان توان شناخت عالمانه‌ی درون مردمان دور و نزدیک را هم نخواهد یافت و در پی آن آفریده‌ی هنریش بردل و درون مخاطبان او تلنگری هم نخواهد زد.

افزون بر این آگاهی عالمانه از درون خویشتن، برخورداری هنرمند از یک توان دیگرگون کننده هم یاری رسان او خواهد بود و آن، توان رساندن میوه‌های آگاهی عالمانه به فرآوری هنرمندانه است. برای دست یافتن به چنین توانی، هم هسته‌ی خدا نهاده‌ی فردیت خلاق هنرمند کارساز است و هم سرد و گرم چشیدگی هنرمند خلاق، در کان‌ها وکارگاه‌های زندگی انسانی، اجتماعی و هنری.

هنرمندان بزرگ و روزگارساز تاریخ جهان، تنها با سردادن ناله‌های خام و بدوی انسانی خویش نبالیده‌اند. بزرگی و جهان سازی هنرمندانه‌ی آنان با برگیری از هسته‌ی خدا نهاده خویش و در گذرگاه‌های سختِ عرق ریزان برای رسیدن به استادی روی نشان داده است. چنین باید بداینم که، آگاهی عالمانه از درد یا شادمانی درونی و توان فرآوری هنری هردو باهم کارگشا می‌شوند بر پهنه‌ی کارستان آفرینش فردی کسی که سربرآورده است تا سخنی درونی را، هنری بنمایاند برونی، برای دیگرانی که آماده‌ی شنیدن و دیدن شده‌اند.

نویسندگان خام دست، دست و پا گم کرده ونازک توانی چون منیرورانی پور، از آن دسته دل شوره دارانی بودند که دل شوره‌های خام و فرآوری نشده شان، گاهی همچون ادبیات رئالیستی اجتماعی، هنگامی به مانند ادبیات جادویی بومی و دیگر گاه نیز در بازار هنر و ادبیات شبه فیمینیستی آورده و برده و فروخته و خریداری شده است .

هنوز هم درشعر بازار پس از مشروطیت ایرانیان، دو کتاب میان مایه‌ی فروغ فرخزاد: «تولدی دیگر» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصلی سرد» بر خوانچه‌ی عروسی فیمینیست‌ها، کوچه به کوچه و خانه به خانه و از روزی به روزی دیگر چرخانده می‌شود و نفس کشی یافت نمی‌شود که بپرسد: «چرا؟ مگر فروغ فرخزاد، چه کرده است که این همه بزرگ نماییش را تاب می‌آورید؟»

روزی یادداشتی انتقادی را به بانویی دادم برای چاپ در نشریه‌ای، با سفارش سردبیرآن. بانوی گرامی همین که پی برد که یادداشت من درباره‌ی فروغ فرخزاد است و انتقادواره، از من خواست که بپرهیزم و نوشته را چاپ نکنم؛ پرسیدم: «چرا؟» حیران از «چرا»ی من پاسخم داد که:

«فروغ اسطوره ی جوانان ماست. نباید چنین اسطوره‌هایی را بشکنیم»

برانگیخته شدم و دلم به درد آمد: «فروغ فرخزاد اسطوره؟ زنی که دو کتاب میان مایه دارد با دندان‌های زنگ زده از سیگار و خانواده گریز و پناه برده به مردانی بیرون از سنت‌های درست مردم خویش که آرمانش کشیدن یک

هنوز هم درشعر بازار پس از مشروطیت ایرانیان، دو کتاب میان مایه ی فروغ فرخزاد: «تولدی دیگر» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصلی سرد» بر خوانچه‌ی عروسی فیمینیست‌ها، کوچه به کوچه و خانه به خانه و از روزی به روزی دیگر چرخانده می‌شود و نفس کشی یافت نمی‌شود که بپرسد: «چرا؟ مگر فروغ فرخزاد، چه کرده است که این همه بزرگ نماییش را تاب می‌آورید؟»

نویسندگان خام دست، دست و پا گم کرده ونازک توانی چون منیرورانی پور، از آن دسته دل شوره دارانی بودند که دل شوره‌های خام و فرآوری نشده‌شان، گاهی همچون ادبیات رئالیستی اجتماعی، هنگامی به مانند ادبیات جادویی بومی و دیگر گاه نیز در بازار هنر و ادبیات شبه فیمینیستی آورده و برده و فروخته و خریداری شده است.

سیگار در فاصله‌ی میان دوهمآغوشی است؟ چنین زنی را درکنار اسطوره‌های راستین انسانیت می گذارید؟...»

آن یادداشت، در آن نشریه چاپ نشد.

در ادبیات داستانی پس از مشروطیت ایرانیان هم کسانی چون «شهرنوش پارسی پور»، «گلی ترقی» و «غزاله علی زاده» سرو دست شکاندند برای آن که دل شوره‌های خام زنانه‌ی خویش را ، همچون تشویش همگانی بانوان جوان یا سال خورده‌ی ایرانی بنمایانند.

در برخی از داستان‌های کوتاه یا بلند منیرورانی پور، این دلشوره‌پردازی، بر بستر شماری از واقعیت‌های تلخ و دل‌گداز هستی فردی-اجتماعی توده‌های زن ایرانی، فرانمایی شده است.

این فرانمایی تلخ، اگر بر پایه‌های معنامندی شریف انسانی، مردمی و لبریز از خردمندی و کمال گرایی پویا پدید می‌آمد و پدیدار می‌شد، بی‌گمان بازدهی و برکت آن هم سفره‌ی فرهنگی زندگی انسان ایرانی را پر می‌کرد و هم دست آوردهای فرهنگی – اندیشه‌ای جهان انسانی را شکفته‌تر، گوناگونتر و فراوانتر، نیرویی خوش می‌بخشید.

درد این جاست که دردشناسی زن ایرانی، نه بر بنیادهای سنجیده و برآمده از درون تصفیه خانه اندیشه و دل نگرانی بهنجار هنرمندانه – عالمانه، بلکه بر لغزش گاه‌های دلشوره وتقلید بی امّا و اگر از تکاپوهای نویسندگان ادبیات داستانی دگرجاهایی دور از جامعه و فرهنگ ایرانی، در داستان‌های نویسندگانی چون منیرو روانی پور و شهرنوش پارسی پور جاداده شده است.

درد شناسی نویسندگانی مانند ژرژساند، ویرجینیاوولف، سیمون دوبوار یا مردان داستان‌پردازی که از دردهای جامعه و جهان فرهنگی خویش نوشته‌اند، چه با فرآیند و فرآورده‌های این دردشناسی هم‌فکر و همدل باشیم یا نه، دست کم این پیام را به ما می‌دهند که نویسنده‌ای منتقد، برخوردار از آگاهی‌های اجتماعی، تاریخی، فلسفی و هنری می‌تواند نقدهای خویش بر زندگی و زمانه‌ی زنان جامعه و جهان فرهنگی را چنان هنرمندانه بازتاب دهد که نه تنها مخاطبان گوناگون جامعه‌ی خویش را برانگیزد که حتی مخاطبان تأثیرپذیر جهانی هم بیابد.

زن هنرمند و داستان پردازی که درباره‌ی واقعیات و حقایق زندگی و باورهای زن – انسان ایرانی می‌نویسد، اگر اندیشیدن عالمانه را نیاموخته باشد، ره آورد کارنامه‌ی او نه به درد جهانیان حقیقت جوی مخاطب هنر می‌خورد و نه یاری رسان کمال جویی زن ایرانی می‌شود. چنین هنرمند و داستان نویسی، گاه بازیچه‌ی شبه لیبرالیسم و گاه دل باخته شبه مارکسیسم و به ناگهان شبه‌فیمینیست می‌نماید. نمونه‌ای از چنین زن داستان نویسی، منیرورانی پور آمده از آبادی «جفره»ی بوشهر خودمان است؛ منیرو روانی پور پر از دل شوره‌های خام بی‌جهان بینی که گاه دل باختگی به شبه مارکسیسم را در زندگی خویش به ما می‌نمایاند و گاه پژمردگی وادادگی و سپس نمایش شبه فیمینیسم را جار می‌زند و اینک از او کارنامه‌ی داستان نویسی درهم و برهمی را می‌توان خواند که به باورمن، هم از دیدگاه‌زیبایی‌شناسی و هم از دریچه‌ی درون مایه گزینی و درون‌مایه پروری، ارزش پاسداشت ندارند.

اما نه ویرجینیاوولف، نه سیمون دوبووار و نه حتی نویسنده‌ای چون ایزابل آلنده، نمی‌تواند و شایسته هم نیست که راهنما و آموزگار همه سویه‌ی زنان داستان‌نویس انتقاد گرای ایرانی و نیز زنان داستان نویس سرزمین‌هایی با فرهنگ دگرگونه باشند.

خودکشی ویرجینیاوولف، خودکشی سیلو یا پلات و خودکشی غزاله علی زاده، برآمده‌ی یک گدازه‌ی مرگ آور هم معنا نبوده‌اند.

این سه زن داستان در سرزمین‌های گوناگونی خودکشی کرده‌اند؛ فرهنگ‌های سرزمین، زندگی اجتماعی و خاستگاه ملی – خانوادگی آن‌ها هم گوناگون بوده است.

غزاله علی زاده، داستان پردازی ایرانی بود، بار آمده در جامعه‌ای با زادومرگ‌های فکری، فرهنگی بسیار دگرگونه و دیرینه سالتر از اروپا و سرزمین و فرهنگ انگلستان.

امیدهای نویسندگانی چون منیرورانی پور، شهرنوش پارسی پور، زویا پیرزاده و فریبا وفی هم با زنان داستان گوی پهنه‌ی فرهنگی باختر زمین دگر باورانه باشد.

ریشه‌های همه‌ی انسان‌ها، در آفرینش و تکامل فردی و اجتماعی یگانه بوده است و هست و خواهد بود؛ اما [به این «اما» باید سخت و درست بیندیشیم] روندها و گونه‌های بالندگی و سازندگی تمدنی همه‌ی انسان‌های روی زمین تاکنون همگون و یگانه نبوده است؛ پس، دردشناسی زنان حوزه ی فرهنگی – تمدنی ایران دیرینه سال، همسان و همساز با

در این جاست که دردشناسی زن ایرانی، نه بر بنیادهای سنجیده و برآمده از درون تصفیه خانه اندیشه و دل نگرانی بهنجار هنرمندانه – عالمانه، بلکه بر لغزش گاه‌های دلشوره وتقلید بی امّا و اگر از تکاپوهای نویسندگان ادبیات داستانی دگرجاهایی دور از جامعه و فرهنگ ایرانی، در داستان‌های نویسندگانی چون منیرو روانی پور و شهرنوش پارسی پور جاداده شده است.

روانی پور، در داستانی همچون «دل فولاد»، گاه و بی‌گاه معنا مندی هستی فردی – اجتماعی خود و آدم‌های دوروبرش را به چالشی بی‌استدلال می‌کشاند و در کام خواننده‌اش زهر تلخ و کشنده می‌چکاند، بی آن که گفت وگوی بالنده و پرباری با خواننده‌ی متن خویش برگزار کرده باشد.

حوزه‌های تمدنی و فرهنگی دگرواره، معنایی نخواهد آورد مگر ستیزه گری با خردناب انسانی.

داستان نویسی که در ایران زاده و پرورده می‌شود، نمی‌تواند با نگاه به فیمینیسم دیگرسوها، مانند ویرجینیا وولف، مانند سیمون دو بووار و همچون سوزان سانتاگ دل شوره‌های خویش را درباره‌ی دردهای زن ایرانی، حتی درباره‌ی لایه‌های زنانی که از توده‌های زن ریشه‌دار ایرانی بریده شده‌اند در هیأت، بروبار هنری کارآمد و شناسنامه داری به مخاطبان ایرانی و جهانی هنر بنمایاند.

ما هم از یک نویسنده‌ی زن انگلیسی، اسپانیایی، هلندی، گواتمالایی، شیلیایی، آلمانی، ایرلندی، سوئدی، بلغاری، تایلندی و هرجای دیگری برخاک جهان زمینی، ندیده‌ایم که پیشنهادهای ما مردم حوزه‌ی فرهنگی – تمدنی ایران را، بی هیچ اما و اگری، برای دردشناسی زنان جامعه ی خویش، در دستگاه اندیشه ورزی هنرمندانه‌شان به جبر بگنجاند.

نشانه‌های مبتذلی که در ایران پس از فروپاشی حاکمیت پوک و ناکارآمد قاجاریه، برای آزادگی و رهایی زنان برشمرده شده، ترس و نگرانی توده‌های خانواده گرا و ریشه‌دار ایرانی را در پی آورده است: گسستن از اخلاق سالم جنسی، اعتیاد به دخانیات، مخدرها و الکل، برهنگی و اندام نمایی، مردنمایی، مردبارگی، شکستن ساختارهای هنجارساز خانواده، به کارگیری واژگان انگلیسی و فرانسوی - بی هیچ دلیل خردپسندی- در گفتار و تن دادن به شماری از رفتارهای زن باختر زمین، از این دسته نشانه‌ها بوده‌اند.

از این روست که مردم ایران، توده های ریشه‌دار ایرانی، چنین زنان آزاده نمایی را، همچون «چشم سفید»هایی گریخته از جانور آبادی ناشناخته دانسته و به اندازه‌ی توان خود، خانواده وخویشانشان را کنار کشیده‌اند از گذرگاه‌های اینان.

از همان هنگام که زنانی در دوره‌ی قاجار، دگر اندیشی خود را با رودررویی با مذهب مردم ایران [همانا تشیع] یکی انگاشتند، دادن قربانی‌ها تا به امروز پایانی نداشته است.

اگر بابی گری، در دوران قاجار، زنی چون قرة العین را به تباهی و سقوط کشاند، دهه‌ها و گرایش‌های گوناگون و پی در پی دفاع بی خردانه از زنان ستم دیده‌ی ایرانی هم، به جا و راهی نرسیده است مگر قربانگاه‌های رنگارنگی برای دخترکان و زنان دل شوره دار و سرگشته.

شبه لیبرالیسم و شبه مارکسیسمی هم که در دهه‌های پس از فروپاشی حکومت قجرها، در ایران روی نشان دادند، تنها نشانه‌هایی رو بنایی از آزادی زنان و زنان آزاد را باز سازی و باز نمایی کردند و در گذشتند.

توده‌ی زنان ایرانی، تافته‌ای جدا بافته از هستی فرهنگی – تمدنی انسان ریشه‌دار ایرانی نبوده است که بتوان با فرانمایی نشانه‌های روبنایی و مبتذل برگفته از لایه ی بیرونی – نمایشی زن – انسان باختر زمین و اروپا به آن هویت دیگری بخشید.

زن هنرمند و داستان پردازی که درباره‌ی واقعیات و حقایق زندگی و باورهای زن – انسان ایرانی می‌نویسد، اگر اندیشیدن عالمانه را نیاموخته باشد، ره آورد کارنامه‌ی او نه به درد جهانیان حقیقت جوی مخاطب هنر می‌خورد و نه یاری رسان کمال جویی زن ایرانی می‌شود. چنین هنرمند و داستان نویسی، گاه بازیچه ی شبه لیبرالیسم و گاه دل باخته شبه مارکسیسم و به ناگهان شبه فیمینیست می‌نماید. نمونه‌ای از چنین زن داستان نویسی، منیرورانی پور آمده از آبادی «جفره»ی بوشهر خودمان است؛ منیروی روانی پور پر از دل شوره‌های خام بی جهان بینی که گاه

در ادبیات داستانی پس از مشروطیت ایرانیان هم کسانی چون «شهرنوش پارسی پور»، «گلی ترقی» و «غزاله علی زاده» سرو دست شکاندند برای آن که دل شوره‌های خام زنانه ی خویش را ، همچون تشویش همگانی بانوان جوان یا سال خورده‌ی ایرانی بنمایانند.

[شهرنوش پارسی پور]

[غزاله علیزاده]

[گلی ترقی]

نه ویرجینیاوولف، نه سیمون دوبووار و نه حتی نویسنده‌ای چون ایزابل آلنده، نمی‌تواند و شایسته هم نیست که راهنما و آموزگار همه سویه‌ی زنان داستان‌نویس انتقاد گرای ایرانی و نیز زنان داستان نویس سرزمین‌هایی با فرهنگ دگرگونه باشند.

[سیمون دوبووار]

[ایزابل آلنده]

[گابریل گارسیا مارکز]

دل باختگی به شبه مارکسیسم را در زندگی خویش به ما می‌نمایاند و گاه پژمردگی وادادگی و سپس نمایش شبه فیمینیسم را جار می‌زند و اینک از او کارنامه‌ی داستان نویسی درهم و برهمی را می‌توان خواند که به باورمن، هم از دیدگاه زیبایی شناسی و هم از دریچه‌ی درون مایه گزینی و درون مایه پروری، ارزش پاسداشت ندارند.

به راستی چرا؟

خواهم نوشت

□

□

«کنیزو»

«سنگ‌های شیطان»

«اهل غرق»

«دل فولاد»

و «کولی کنارآتش»

با چنین کارنامه‌ای، نویسنده‌ای که جوهردار و گوهردار باشد، هم از دیدگاه زیبایی شناسی و هم از دریچه‌ی درون مایه گزینی و درون‌مایه پروری، باید کاری کند کارستان و جایی بلند و نگاه برانگیز، اگر نتواند بر بام ادبیات داستانی جهان، بربام ادبیات امروز ایران برای خودش بگشاید؛ چنین نشده است، اما.

روانی پور، که با نوشتن مجموعه‌ی داستان تلخ «کنیزو»، به شماری از منتقدان ژورنالیست، امید سربرآوردن یک زن داستان نویس خوش آینده را داده بود، ویرانه‌ای بر ویرانه‌ای دیگر کار گذاشت و آه ازنهاد همه برآورد.

نثر داستانی منیرو روانی پور، که در رمان «اهل غرق» اندکی درخشش یافته بود، در داستان‌های پس آن سترون ماند و خود ویژگی ستایش برانگیزی را به نمایش در نیاورد.

نثر داستانی، خون هنری، بافت هنری و زیرساخت ادبی هنر داستان نویس است. این زیرساخت، برادری نویسنده را با ادبیات داستانی نشان می‌دهد و بی‌نثر داستانی، نویسنده‌ی این جا یا هر کجای دیگری را نمی‌توان برخوردار از هنر آفرینش ادبی دانست.

در هنر داستان نویسی نمی‌توان زرنگ بازی پیشه کرد و از برابر داوری دیگران به آسانی گریخت و پنهان شد.

صادق هدایت، پایه گذار زرنگ بازی درادبیات داستانی نوگرای ایران پس از واقعه مشروطه ،یک چند [آن هم از سوی زرنگ واره‌هایی چون خودش] بزرگ نمایی شد. نثر سست او را نمونه‌ی نثر داستانی نو در ایران دهه‌های هزار و سیصد و بیست و سی و چهل و پنجاه خورشیدی کردند و به این گونه برسر هرنخبه‌ی خلاق ادبی کوبیدند و نثر ادبیات داستانی نوگرا را – چندی- به دخمه ی سترونی انداختند؛ اما سرانجام یخ بندان زرنگ بازی شکسته شد و منتقدان، گزارش گران ادبی و نویسندگانی نوپرداز و ژرفا نگر برآمدند و زبان به گلایه و انتقاد گشودند که: کجای نثر هدایت شاهکار است؟!

و این آگاهی تازه چهره نشان داد که نثر صادق هدایت، نه تنها تازه و نوگرا نبوده که حتی دم دستی‌ترین تکاپوی هنری یک نویسنده‌ی عرق ریز و خلاق را هم در خود نداشته است.

نثر داستانی نوشته‌های منیرو روانی پور از جنبش‌های اصیل در نثر نویسی امروز ایران بروباری نگرفته است و بوی گند نثر دم‌دستی و بی‌رگ و ریشه‌ی صادق هدایت در لابه لای واژگان آن می‌چرخد و بینی را می‌آزارد.

منیرو روانی پور، داستان نویس ساختار شناس و زیبایی

داستان نویسی که در ایران زاده و پرورده می‌شود، نمی‌تواند با نگاه به فیمینیسم دیگرسوها، مانند ویرجینیا وولف، مانند سیمون دو بووار و همچون سوزان سانتاگ دل شوره‌های خویش را درباره‌ی دردهای زن ایرانی، حتی درباره‌ی لایه‌های زنانی که از توده‌های زن ریشه‌دار ایرانی بریده شده‌اند، در هیأت بروبار هنری کارآمد و شناسنامه داری به مخاطبان ایرانی و جهانی هنر بنمایاند.

نثر داستانی نوشته‌های منیرورانی پور از جنبش‌های اصیل در نثر نویسی امروز ایران برواری نگرفته است و بوی گند نثر دم‌دستی و بی‌رگ و ریشه‌ی صادق هدایت در لابه لای واژگان آن می‌چرخد و بینی را می‌آزارد.

[منیرورانی پور]

آوری در میدان هنر داستان نویسی نمی‌نماید.

وی هرازگاهی، با تقلید از یک روش ویژه، با تقلید از یک داستان پرداز معروف جهانی، برآن شده است تا نوشته‌هایش را به گمان خود، تازه و هنرآور کند. نمونه‌ی تقلید کاری روانی پور، در داستان بلند «اهل غرق» پیدا و پدیدار، نگاه ما را به سوی سبک داستان نویسی نویسنده‌ی کلمبیایی، گابریل گارسیا مارکز می‌کشاند.

سبک و سیاق شبه پست مدرن و تازگی آور گابریل گارسیا مارکز، با نوشتن رمان «صد سال تنهایی»، جهان ادبیات داستانی سده‌ی بیستم مسیحی را تحت تأثیر خود قرار داد و نویسندگان تازه پایی، درگوشه و کنار جهان، کار مارکزرا، پی گرفتند و به نوشتن از روی دست او پرداختند.

در آمریکای شمالی، در آمریکای لاتین، در اروپا، در آسیا و در آفریقا هم، داستان پردازان تازه پا گرفته ای پیدا و برآن شدند که از روی رمان «صدسال تنهایی»، رمان و داستان کوتاه خودشان را بنویسند. نویسندگانی چون ایزابل آلنده، با نوشتن رمان‌هایی در حال و هوای سوررئالیسم و پسامدرنیسم، پی روانِ خوش دست مارکز شدند. نزدیکی زمین وزمانه و فرهنگ سرزمینی ایزابل آلنده [شیلیِ پس از کودتای آگوستینو و پینوشه‌ی آمریکا گرا و به شهادت رسیدن دکترسالوا دور آلنده، رهبر دولت مردمی برخاسته از دل انتخابات آزاد] با سرزمین مادری مارکز [کلمبیای پر از نبردهای چریکی و برخوردار از فرهنگی بومی و لبریز از افسانه و رازهای فولکلوریک]، پایه‌ای ترین بستر موفقیت او در راستای دست یابی به بهترین نمونه‌های پی روی از روش رئالیسم جادویی مارکز بوده است.

«اهل غرق» نوشته ی منیرورانی پور [که نام و نشان دارترین کتاب وی نیز هست] تقلید و رونویسی بی‌سببی می‌نماید از سوی زنی بوشهری که خوش داشته است، رئالیسم جادویی «صدسال تنهایی» مارکز رادر ایران پهناوری بیازماید که پر از رمزو رازهای فرهنگی، هنری و انسانی ویژه ی خود بوده است.

پس از «اهل غرق» هم، روانی پور، خسته از دست خویش، بریده از امید به توان هنری خودش، دیگر نفس هنرمندانه‌ای در میدان زیبایی شناسی ساختاری داستان‌هایش نکشید که بشاید.

کتاب‌های داستانی «دل فولاد» و«کولی کنارآتش» هم پی آمد خودنگاری‌های زنی افسرده جان و داستان پرداز بودند برای ماندن در بازار پررفت و آمد داستان نویسی مدرنیست ایران، بی آن که درلایه‌های نثرآوری و ساختارپردازی، رویش و شکوفه‌ای افزوده باشند.

در لایه‌ی درون مایه اندوزی داستان‌های روانی‌پورهم، جوش و خروش تازه‌ی جان جنبانی یافت نمی‌شود.

در «کنیزو» و «اهل غرق» همدردی ویژه‌ای با توده‌ی فرودست، به ویژه دختران وزنان دست و پابسته‌ی آبادی‌های سرزمین‌های جنوبی ایران، دل خواننده‌ی داستان‌ها راکم و بیش می‌سوزاند.

داستان «کنیزو»، همانندی بسیاری با داستان «هتاو»، از کتاب داستانی «از این ولایت»، نوشته‌ی علی اشرف درویشیان دارد.

درباره‌ی دخترکان و زنانی که ستم دیده‌اند و می‌بینند، می‌توان و باید هم داستان‌های برازنده و بیدار کننده نوشت. روانی پور هم در هراز گاه داستان‌هایش، به این دردنمایی پرداخته است؛ اما کمین گاه چشمانش، کمین

این آگاهی تازه چهره نشان داد که نثر صادق هدایت، نه تنها تازه و نوگرا نبوده که حتی دم دستی ترین تکاپوی هنری یک نویسنده‌ی عرق ریز و خلاق را هم در خود نداشته است.

کتاب‌های داستانی «دل فولاد» و«کولی کنارآتش» هم پی‌آمد خودنگاری های زنی افسرده‌جان و داستان پرداز بودند برای ماندن در بازار پررفت و آمد داستان نویسی مدرنیست ایران، بی آن که درلایه‌های نثرآوری و ساختارپردازی، رویش و شکوفه‌ای افزوده باشند.

گاه تازه‌تری، در سنجش با کمین گاه چشمان نویسندگانی چون محمود دولت آبادی در داستان‌های «هجرت سلیمان» و «جای خالی سلوچ»، سیمین دانشور، در داستان بلند «سووشون» نیست.

کمین گاه سازی هنرمند، برای دست یابی تازه و بهتر به درون مایه‌های پایان زندگی فردی و اجتماعی آدمی زاد، کاری است بنیادی که می‌تواند اثر هنری را والاتر و معنادار تر کند.

همدردی با دردمندان گوناگون جامعه و جهان انسانی، نه تنها درایران که در بیشتر فرهنگ‌های زنده ی جهان، کاری پسندیده برشمرده می‌شود؛هنرمندان بزرگ بسیاری هم، دراین باره هنرآفرینی کرده‌اند. ماندگارترین آن‌ها اما، کارهای هنریی بوده که بر بستری از درون مایه‌های معنامند و پویاتر پی ریزی شده است. داستان‌های «بینوایان»، «دیوید کاپرفیلد»، «آرزوهای بزرگ» ،« ژرمینال»، «کودکی من» ،«در جست‌وجوی نان» و «خوشه‌های خشم» [آثاری از ویکتورهوگو، چارلز دیکنز، امیل زولا، ماکسیم گورکی و جان اشتاین بک] با برداشته شدن درد تنگ دستی از جهان انسانی، ماندگاری خودشان را نمی‌بازند وهمچنان وضعیت‌های بشری دیگری را بازتاب می‌دهند.

کارنامه‌ی داستان نویسی منیرو روانی پور، همچون بخشی ازادبیات داستانی زنانه ایران معاصر، درون‌مایه پردازی خود را گرفتار دردشناسی‌های میرا کرده و خود را از پرداختن به بنیادی‌ترین دلواپسی‌ها و امیدهای انسان روزگاران چرخان اما پیش رونده برکنار نگه داشته است.

روانی پور، در داستانی همچون «دل فولاد»، گاه و بی‌گاه معنا مندی هستی فردی – اجتماعی خود و آدم‌های دوروبرش را به چالشی بی‌استدلال می‌کشاند و در کام

کتاب‌های داستانی «دل فولاد» و«کولی کنارآتش» هم پی‌آمد خودنگاری های زنی افسرده‌جان و داستان پرداز بودند برای ماندن در بازار پررفت و آمد داستان نویسی مدرنیست ایران، بی آن که درلایه‌های نثرآوری و ساختارپردازی، رویش و شکوفه‌ای افزوده باشند.

خواننده‌اش زهر تلخ و کشنده می چکاند، بی‌آن که گفت وگوی بالنده و پرباری با خواننده‌ی متن خویش برگزار کرده باشد.

روانی پور همان گونه که در یادداشت‌های خام روزانه‌اش ،دل گویه‌هایی خام را به رخ کاغذ و نگاه مخاطب کشانیده، در شکار و پرداخت درون مایه‌های داستان‌های نه چندان خوش ساختش هم، مویه واره‌های خام و بدوی خویش را درباره‌ی دختر کان، زنان و آدم‌های گوناگون فرافکنی کرده است.

درد بنیادی نویسندگان شتاب زده‌ای چون منیرو روانی پور، دسترسی نداشتن به درون مایه‌های خوش و ناخوش جهان وجامعه‌شان می‌نماید. ادبیات داستانی زنانه‌ی آنان، برکنار دریاهای واقعیت‌های جامعه ایران نشسته است و آن را خشک می‌پندارد و کاسه‌ی خواهش خود را در ریزش گاه قطره چکان دست‌های دگرسوهایی غبارپوش و بیگانه با فرهنگ سرزمین مادری آن‌ها [روانی پور، شهرنوش پارسی پور و...] گرفته است. هرگاه قطره چکان شبه لیبرالیسم، شبه مارکسیسم، شبه فیمینیسم و شبه... از افق انتظار این گونه ادبیات داستانی، سردرآورد و اندیشه واره‌ای را بچکاند، نویسندگان این آستانه نیز، خوش خوشان توانی پیدا می‌کنند و داستانی می‌نویسند و به چاپ می‌رسانند و دریاهای درون مایه‌های سرزمین مادری خود را در پس پرده‌ای از اوهام به فراموشی می‌سپارند؛ اما این دریاهای معنامند ومعناساز بومی، همچنان بر دل و درون وجدان فراموش کارترین بی وفایان هم خیزاب می‌کوبد و آنها را به بازگشت و بازپروری اندیشه‌های بیابان گردشان فرامی‌خواند.

پی نویس:

۱. منیرو روانی پور/ هفته نامه «فکر روز»/ سال اوّل/ شماره‌ی چهارم/ ص ۲۰ ●

درد بنیادی نویسندگان شتاب زده‌ای چون منیرو روانی پور، دسترسی نداشتن به درون مایه‌های خوش و ناخوش جهان وجامعه‌شان می‌نماید. ادبیات داستانی زنانه‌ی آنان، برکنار دریاهای واقعیت‌های جامعه ایران نشسته است و آن را خشک می‌پندارد و کاسه‌ی خواهش خود را در ریزش گاه قطره چکان دست‌های دگرسوهایی غبارپوش و بیگانه با فرهنگ سرزمین مادری آن‌ها [روانی پور، شهرنوش پارسی پور و...] گرفته است. هرگاه قطره چکان شبه لیبرالیسم، شبه مارکسیسم، شبه فیمینیسم و شبه... از افق انتظار این گونه ادبیات داستانی، سردرآورد و اندیشه واره‌ای را بچکاند، نویسندگان این آستانه نیز، خوش خوشان توانی پیدا می‌کنند و داستانی می‌نویسند و به چاپ می‌رسانند و دریاهای درون مایه‌های سرزمین مادری خود را در پس پرده‌ای از اوهام به فراموشی می‌سپارند.

اقتصاد

توضیح نکاتی درباره‌ی کاپیتالیسم لیبرال

در کوتاهترین عبارت، سرمایه‌سالاری محصول اومانیسم، سود محوری صرف، نسبت استیلاجویانه و از خود بیگانه با خود، دیگران، طبیعت، عقلانیت خودبنیاد مبتنی برنفس اماره، تقسیم کار تخصصی کمّی، حس آزمندانه انباشتگری توتالیتاریسم بوروکراتیک است.

ژان بشلر، محقق معاصر فرانسوی، «بورژوا» (سرمایه‌دار) را موجودی عجیب می‌داند که جامعه غربی پدید آورده و فقط طالب سود است.۱ بشلر معتقد است درنظام سرمایه سالاری «تنها هدف تولیدکنندگان کسب بیشترین منفعت می‌باشد، نه برای بهره‌وری بیشتر از زندگی، بلکه فقط برای سودجویی۲.» او معتقد است هرجا فعالیت اقتصادی فی نفسه ارزشمند شمرده شود، بورژوازی رشد می‌کند.۳ یکی دیگر از ویژگی‌های کاپیتالیسم، ضرورت کار تخصصی و فراگیر و به تعبیری «برده‌وار» است که بشلر با مضمون اندک متفاوتی بدان اشاره می کند. جامعه بورژوایی، جامعه مدنی سودجویان و انباشت گران و افرادی است که به گونه‌ای افراطی کار می‌کنند و منافع فردی خود را آزمندانه دنبال می‌کنند. در واقع، جامعه سرمایه‌سالار ایده‌آل یک جامعه لیبرال است که توجه خود را برابزار و وسایل رسیدن به هدف متمرکز می‌کند نه خود هدف.

هربرت مارکوزه، جهان کاپیتالیستی روزگار ما را این گونه توصیف می‌کند:

«فرایند رفتن به سوی مرکزیت اداری، بی هیچ پروایی توسعه یافته؛ دموکراسی به شکل حکومت مطلقه درآمده؛ آزادی زیر نفوذ حکومت، بازدارندگی اندیشه‌ها را سرچشمه لایزال نیروی تولید تلقی کرده است و از این قرار تولید، شکل ویرانگری به خود گرفته؛ نابودی و ویرانی سرزمین‌های دیگر... انسان، مواد اولیه، در نیروی کار، زهرآلود ساختن هوا و آب ها ازسوی دیگر، نقشی است که نظام توانگر کاپیتالیسم اکنون برعهده گرفته است؛ وحشی گری و خشونت استعمار نو در جهان، با وحشت سکونت در شهرها در آمیخته است؛ خشونت و عدم نزاکت، هنگام رانندگی در جاده ها، در زمین‌های ورزش، درکلمات و تصاویر مطبوعات، بی‌شرمی در سیاست... و بدی‌ها با عریانی و دهشتناکی بیشتر از پیش، در رفتار و کردار آدمیان تضادهای اساسی پدید آورده‌اند... زندگی امروز صحت و اصالت خود را از دست داده است. اقناع غریزه در محیطی فاقد آزادی به نظام سرمایه‌سالاری در یک جامعه بسته امکان می‌دهد که همچنان پابرجا بماند و مقاصد خود را اعمال کند. وظیفه این جامعه در شرایطی که جنبه‌های مادی و صوری زندگی،

خودبنیادی نفسانی، ویژگی ذاتی تمدن مدرن است و اساساً عقلانیت ابزاری مدرن، ماهیت خودبنیادانه نفسانی دارد و تجسم نفس اماره مدرن است. در واقع، بدون وجود این عقلانیت نفسانی و خودبنیاد هرگز نظام سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) پدید نمی‌آمد.

گسترشی فراوان یافته، باز هم توسعه نفوذ و سیطره برفرد به صورت منظم و حساب شده است.

...تکنولوژی در برقراری اشکال تازه نظارت و روابط اجتماعی با اثرات و نتایج روزافزون، پیروز شده و تا آن پایه در گرایش توتالیتاریستی خود پیش رفته که حتی کشورهای توسعه نیافته و غیرصنعتی را در خود گرفته است. در برابر وضع توتالیتر جامعه صنعتی معاصر، دیگر سخن از بی‌طرفی تکنولوژی میسر نیست... جامعه تکنولوژیک، عبارت است از سیستم حاکمیت و نفوذی که در همه شئون زندگی افراد، حتی دراندیشه و دریافتشان نظیر امور فنی و صنعتی دخالت می‌کند... قلمرو تکنولوژی در جامعه صنعتی پیش رفته، درعین حال قلمرو سیاسی نیز هست. این آخرین مرحله اجرای طرح تاریخی است؛ شناخت تجربه‌ها، دگرگونی و شکل دادن طبیعت از لحاظ ایجاد تکیه گاه‌هایی برای تسلط برجهان.»۴

اساساً در یک نگاه اجمالی، ویژگی‌های کاپیتالیسم را می‌توان اینگونه فهرست کرد:

- خودبنیادی نفسانی
- کمی‌انگاری استیلاجویانه
- سودمحوری صرف
- مفهوم مدرن «سرمایه» و «کار»
- اقتصاد کالایی
- تقسیم کار تخصصی
- مفهوم مدرن بازار
- انباشت دائمی سرمایه
- فقر مدرن
- توتالیتاریسم سیاسی و یا توتالیتاریسم اجتماعی
- مالکیت بزرگ خصوصی انحصاری و یا انحصاری دولتی

◆◆◆

خودبنیادی نفسانی، ویژگی ذاتی تمدن مدرن است و اساساً عقلانیت ابزاری مدرن، ماهیت خودبنیادانه نفسانی دارد و تجسم نفس اماره مدرن است. در واقع، بدون وجود این عقلانیت نفسانی و خودبنیاد هرگز نظام سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) پدید نمی‌آمد. در واقع، سرمایه‌سالاری نظام اقتصادی مجسم کننده نفسانیت استیلاجو و آنتروپوسانتریست (انسان محور) عصر جدید است.

واقعیت این است که نسبت به ذات اقدس پروردگار متعال و حقیقت وجودی مبدأ و مقصد عالم، انسان موجود ناتوان ضعیفی بیش نیست و تصور دائر مداری بشر (اومانیسم) یا آنتروپوسانتریسم، پندار مضحکی بیش نیست. به هر حال سرمایه‌سالاری بر بنیان عقلانیت ابزاری مدرن بنا شده است و روح آن، نفسانی و غفلت زده است. نسبت بین عقلانیت مدرن و سرمایه‌سالاری امری است که مورد توجه «ماکس وبر» و برخی محققین دیگر نیز قرار گرفته است.۵

در نظام کاپیتالیستی، سرمایه نیز مفهومی جدید پیدا می‌کند. در این معنا، سرمایه همان ثروت انباشته شده نیست، بلکه سرمایه، صورت تجسم یافته استیلا جویی متحرک و انباشت‌گر و خودافزای ثروت است که اساساً فقط در نسبتی تکنیکی با عالم مصداق پیدا می‌کند. در واقع در سرمایه، جوهر نسبت استیلاجویانه با هستی نهفته است. هایلبرونر در توصیف تفاوت سرمایه و ثروت چنین می‌گوید:

«بین سرمایه و نظامی که نامش را از آن گرفته رابطه ای نزدیک و کامل وجود دارد... شگفتی دراین است که سرمایه با ثروت یکی نیست. ثروت یکی از سیماهای قدیمی تمدن بشری است اما انگیزه انباشتن آن، که می‌توانیم تا عصر فراعنه مصربه بررسی آن بپردازیم، هرگز به نیرویی برای ایجاد تغییر عمیق و مداوم تبدیل نشده است. وقتی ناپلئون دراوایل سده نوزدهم مصر رافتح کرد، به همان صورت باقی مانده بود که در سه هزار سال پیش بود. وضع دراینکا و مایا و همچنین درهند و چین نیز همین بود که گنجینه‌های طلا روی هم انباشتند، قصرها و معابد با شکوه و افسانه‌ای ساختند اما در تاریخ طولانی آن ها هرگز چیزی، حتی در صورتی مبهم، دیده نمی‌شود که شباهتی به تکامل منطقی سیصد سال اخیر تاریخ غربی، داشته باشد. علت آن را هم اکنون توضیح دادم: ثروت، سرمایه نیست... تفاوت در طبیعت عجیب سرمایه است. سرمایه ثروتی است که ارزش آن در خصوصیات فیزیکی آن نهفته نیست بلکه امتیاز آن در به کارگیری آن برای ایجاد سرمایه بیشتر است. به درستی، فایده آن هنگام تحقق می‌یابد که پول تبدیل به کالا می‌شود، مانند موادخام. موادخام در نهایت به صورت کالا و خدمات درمی‌آید و کالاهای ساخته و تمام شده در بازار به فروش می‌رسد نه اینکه سودی به دست دهد و در گوشه‌ای بخزد؛ بلکه بدین قصد که با آن مواد خام بیشتری خریداری و این فرایند باردیگر از سرگرفته شود... از این روی تفاوت سرمایه

ژان بشلر، محقق معاصر فرانسوی، «بورژوا» (سرمایه‌دار) را موجودی عجیب می‌داند که جامعه غربی پدید آورده و فقط طالب سود است.

با ثروت در این است که سرمایه ذاتاً پویا و دینامیک است؛ پیوسته از صورت کالا به پول و دوباره از پول به کالا تغییر شکل می‌دهد؛ همواره درحال دگرگونی است و بدین طریق رابطه نزدیک خود را با طبیعت متغیر سرمایه‌سالاری آشکار می‌سازد.»۶

در ساحت مدرنیته، مفهوم کار نیز در پیوند و تلازم با مفهوم سرمایه دستخوش تحول می‌گردد، کار معنای سنتی خود و به ویژه معنای اصیل دینی به عنوان پرورش دهنده استعدادهای وجود آدمی و نیز پرورش و مراقبت از طبیعت را از دست می‌دهد و ماهیتی تکنیکی و تصرف گرایانه پیدا می‌کند. در مفهوم جدید کار، هدف به دست آوردن سود یا درآمد به گونه‌ای دیوانه‌وار است و اساساً کار ماهیتی از خودبیگانه یافته است و از این رو انسان‌ها دائماً تلاش می‌کنند تا از شر آن به ساحل نجات اوقات فراغت پناه ببرند. دراین معنا، کار، پرورش دادن نیست، تصرف کردن و ایجاد دگرگونی و استیلاجویی است. معنای مدرن کار در ماهیت خود، دارای سه ویژگی اساسی است:

۱- در نسبت با آدمی، خصلت از خود بیگانه دارد.

۲- استثمارگرانه است.

۳- استیلاجویانه و تصرف‌گر و تکنیکی است.

کاربارور، کار خلاق و کار توأم با عشق و کمال جویی در ساحت مفهوم مدرن کار، یک خلاف عادت است.

کاپیتالیسم (سرمایه‌سالاری) به طور ظاهری امکانات مادی و رفاهی را بسیار افزایش داده است اما چون ذات آن بر فزون طلبی، حرص و آز و سودجویی دم افزون نهاده شده است و نیز به دلیل توزیع ناعادلانه درآمدها و ثروت‌ها در واقع آدمی – به هر قشر و طبقه اجتماعی‌ای که تعلق داشته باشد به خصوص طبقات متوسط و فرودست جامعه- دائماً در تلاش برای ارضاء نیاز بیمارگونه به مصرف و تنوع وحشتناک مصرف زدگی درعین احساس ناکامی مداوم است. این پروسه دردناک، که درعین وجود وفور ظاهری و امکانات گسترده مادی همیشه با کمبود، نقص، نیاز و به دنبال کالاو پول دویدن همراه است را «فقر مدرن» نامیده‌ایم. نظام کاپیتالیسم به گونه‌ای لاینفک ملازم فقرمدرن است و انسان بورژوا – به ویژه طبقات متوسط و پایین – اسیر واقعیت دردناک فقر مدرن هستند. لیبرالیسم، نخستین و اصلی‌ترین ایدئولوژی تمدن مدرن است. کاپیتالیسم نیز صورت اقتصادی – اجتماعی مدرنیته و مظهر حیات اقتصادی مدرن است. ازاین رو روابطی تنگاتنگ بین لیبرالیسم و کاپیتالیسم وجود دارد.

کاپیتالیسم به عنوان یک نظام اقتصادی در پیوند با ایدئولوژی‌های مختلف مدرن قرار دارد؛ اما نظام سرمایه‌سالاری لیبرال اولین صورت کاپیتالیسم بوده است. سرمایه‌سالاری لیبرال، نظام اقتصادی‌ای است که مبتنی بر روابط آزاد تجاری و تلاش مداوم سرمایه داران خصوصی برای انباشت سرمایه است:

لیبرال – کاپیتالیسم، اولین صورت کاپیتالیسم است که در قرون هجدهم و نوزدهم صورت منسجم و مدونی پیدا کرد. بخش عمده شعارهای آزادی خواهانه‌ای را که لیبرال‌ها سر می‌دهند مربوط به آزادی اقتصادی و آزادی تجارت و آزادی استثمار و انباشت سرمایه است. در واقع، لیبرالیسم در قرون هجدهم و نوزدهم ایدئولوژی مطلوب طبقه بورژوا و شهرنشینیان مرفه بود. اساساً به قول «راین هارد کونل» نزد لیبرال‌ها، انسان؛ یعنی فرد مالک.

انسان به مفهوم نظریه لیبرال؛ یعنی انسانی که از نظر سیاسی و اقتصادی واجد استقلال است؛ فردی به شمار می‌آید که مالک است.کسانی که استقلال اقتصادی نداشتند ازحقوق مدنی محروم ماندند؛ چون فقط افراد متملک، مالیاتی را می‌پردازند که باید درباره چگونگی مصرف آن تصمیم گرفته شود؛ به این ترتیب حق دارند در تصمیم گیری‌های عمومی شرکت جویند.»۷

در اقتصاد لیبرال – کاپیتالیستی انسان‌ها به صورت اتم‌های مستقل قائم به خودی فرض می‌گردند که انگیزه محرک آن‌ها در اعمال و رفتارشان سودجویی است. این اتم‌های سودجو براساس یک خردگرایی کاسبکارانه با یکدیگر رقابت می‌کنند و هیچ چیزی (قید و بند سیاسی

در نظام کاپیتالیستی، سرمایه نیز مفهومی جدید پیدا می‌کند. در این معنا، سرمایه همان ثروت انباشته شده نیست، بلکه سرمایه، صورت تجسم یافته استیلا جویی متحرک و انباشت‌گر و خودافزای ثروت است که اساساً فقط در نسبتی تکنیکی با عالم مصداق پیدا می‌کند. در واقع در سرمایه، جوهر نسبت استیلاجویانه با هستی نهفته است.

در ساحت مدرنیته، مفهوم کار نیز در پیوند و تلازم با مفهوم سرمایه دستخوش تحول می‌گردد، کار معنای سنتی خود و به ویژه معنای اصیل دینی به عنوان پرورش دهنده استعدادهای وجود آدمی و نیز پرورش و مراقبت از طبیعت را از دست می‌دهد و ماهیتی تکنیکی و تصرف گرایانه پیدا می‌کند.

یا اخلاقی یا دینی و یا رسوم فئودالی) نباید مانع فعالیت آزادانه آن‌ها جهت سودجویی و انباشت سرمایه گردد. در واقع، کاپیتالیسم لیبرالی مرحله‌ای است که میدان برای ظهور و فعالیت سرمایه‌داران منفرد باز است و آن‌ها به قیمت نابودی توده‌های محروم و فرودست به انباشت سرمایه دست می‌زنند و دولت حق دخالت در امور اقتصادی و حمایت از اقشار فرودست را ندارد. به عبارت دیگر لیبرال – سرمایه‌سالاری، دوران استثمار وحشیانه نیروی کار زنان و مردان و حتی کودکان در قرن نوزدهم و فقر شدید اکثریت محروم در مقابل اقلیت سرمایه دار سودجو بوده است. تئوریسین لیبرال – کاپیتالیسم؛ یعنی «آدام اسمیت» معتقد بود که در رقابت سودجویانه سرمایه‌داران منفرد برای کسب سود بیشتر، نوعی دست نامرئی وجود دارد که منافع کلی اجتماع را تأمین می‌کند؛ اما این امر واقعیت نداشته است و عدم توجه به وضع فلاکت‌بار زندگی محرومین و اقشار فرودست اجتماعی به ظهور تئوری اقتصاد ارشادی به نوعی دخالت دولت در امور اقتصادی منتهی گردید. راین هارد کونل، نظریه حقوق طبیعی و نظریه تفکیک قوا – که هر دو از ارکان ایدئولوژی لیبرال هستند- را تفسیری فکری در مسیر منافع طبقاتی بورژوازی می‌داند.۸ او به نقل از «هلر» می‌نویسد:

«بدین ترتیب در طول سه قرن از دوران نوزایش (رنسانس) تا انقلاب فرانسه با کلیسازدایی و این جهانی کردن امور، و نظریه‌های فردگرایی و لیبرالیسم، زمینه‌های دموکراسی مساوات طلب و اقتصاد سرمایه‌سالاری فراهم می‌آید.»۹

مک فرسون در کتاب «زندگی و زمانه دموکراسی لیبرال» فردگرایی و حق مالکیت و آزادی مبتنی براین مفهوم را هسته مرکزی لیبرالیسم می‌داند. ۱۰ جان‌هال معتقد است که نوآوری بزرگ آدام اسمیت در سنت فکری غرب این است که او ثروت رابه فضیلت ترجیح می‌دهد.۱۱ اساساً مبانی صورت نظام لیبرال – کاپیتالیستی را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

- اعتقاد به رقابت آزاد صاحبان سرمایه در مسیر سودجویی
- محدود کردن زمینه‌های مداخله دولت در امور اقتصادی
- استثمار بیرحمانه نیروی کار کشورهای کاپیتالیست و نیز ملل محروم مستعمره
- اقتصاد غیرانحصاری
- بحران‌های مداوم و ادواری
- مالکیت‌های خصوصی بزرگ و کوچک

دولت‌های سرمایه‌سالار و برده‌وار استعمارگر آمریکا و انگلیس در قرن نوزدهم دولت‌هایی لیبرال – کاپیتالیست بودند و استعمار کهن اساساً توسط رژیم‌های سرمایه‌سالار لیبرال دنبال می‌شده است. رژیم‌های سرمایه‌سالاری قرون هجدهم و نوزدهم اروپا و ایالات متحده با بحران‌های ادواری متعددی روبرو گردیدند و تقریباً در ثلث پایانی قرن نوزدهم، گسترش رقابت ویرانگر اقتصادی بین کلان سرمایه‌داران ثروتمند و چپاولگر و صاحبان کوچک سرمایه به حدی رسید که عملاً نظام سرمایه‌سالاری لیبرال و مبتنی بر رقابت آزاد را به یک اقتصاد اسیر در چنبره شبکه‌های گسترده و انحصاری‌تراست ها و کارتل‌های بزرگ تبدیل نمود و این آغاز دوران حیات کاپیتالیسم انحصاری است که از آن تحت عنوان امپریالیسم نام می‌برند.

کاپیتالیسم (سرمایه‌سالاری) به طور ظاهری امکانات مادی و رفاهی را بسیار افزایش داده است اما چون ذات آن بر فزون طلبی، حرص و آز و سودجویی دم افزون نهاده شده است و نیز به دلیل توزیع ناعادلانه درآمدها و ثروت‌ها در واقع آدمی – به هر قشر و طبقه اجتماعی‌ای که تعلق داشته باشد به خصوص طبقات متوسط و فرودست جامعه- دائماً در تلاش برای ارضاء نیاز بیمارگونه به مصرف و تنوع وحشتناک مصرف زدگی درعین احساس ناکامی مداوم است. این پروسه دردناک، که درعین وجود وفور ظاهری و امکانات گسترده مادی همیشه با کمبود، نقص، نیاز و به دنبال کالاو پول دویدن همراه است را «فقر مدرن» نامیده‌ایم. نظام کاپیتالیسم به گونه‌ای لاینفک ملازم فقرمدرن است و انسان بورژوا – به ویژه طبقات متوسط و پایین – اسیر واقعیت دردناک فقر مدرن هستند.

منابع و مآخذ:

۱- بشلر، ژان، خاستگاه‌های سرمایه‌داری، رامین کامران، نشر البرز، ص۱۰۴
۲- منبع پیشین، ص ۸۵
۳- منبع پیشین، ص ۱۰۲
۴- مارکوز، هربرت، انسان تک ساحتی، محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر،صص ۱۷،۱۸،۳۲،۳۳
۵- وبر، ماکس، مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، حسن چاوشیان، فصلنامه ارغنون، شماره ۳، صص۳۰۳، ۲۹۸،۲۹۹،۳۰۰
۶- هایلبرونر، رابرت ل. سرمایه‌داری در قرن بیست و یکم، احمد شهسا، علمی و فرهنگی، صص ۲۸،۳۲،۲۹
۷- هاردکونل، راین، لیبرالیسم، منوچهر فکری ارشاد، طوس، صص ۶۴ و ۶۵
۸- هاردکونل، راین، الگوی لیبرال سلطه به نقل از اندیشه‌های سیاسی، پاپیروس، ص ۱۸۷
۹- منبع پیشین، ص ۱۸۸
۱۰- مکفرسون، کرافورد برو، زندگی و زمانه دموکراسی لیبرال، مسعود پدرام، نشر نی، صص ۱۰ و ۱۱
۱۱- خرد در سیاست، گزیده و نوشته و ترجمه عزت الله فولادوند/ طرح نو، ص ۳۷۸

انسان و طبقه در عالَم مدرن

"انسانیت" یک ذات معنایی در عالم معنا است که ثابت و بسیط است و بشر اگر بخواهد در مقام "انسانیت" قرار بگیرد باید به آن رجوع نماید. حقیقت انسان، " انسانیت" است اما تحقق این حقیقت [هرچند ذومراتب است] به‌ویژه در دوران مدرن، بسیار دشوار گردیده است و بدتر از آن، این است که بشر مدرن نوعاً این حقیقت را فراموش کرده است.

درتفکر یونان باستان که سرآغاز تفکر غربی است، انسان را "حیوان ناطق" می‌نامیدند و این "نطق" را [که از نظر فلاسفه‌ی یونان وجه ممیزه‌ی انسان از حیوان بود] معادل Logos"لوگوس" یا منطق می‌دانستند و بدین‌سان، وجه اصلی بشر را تعقل حصولی منطقی معرفی می‌کردند و بدین‌سان با تقلیل معنای "عقل" به منطق [آن‌گونه که یونانیان آن را می‌فهمیدند] و انحصارِ مفهوم تفکر و تعقل در تعقل حصولی فلسفی یونانی، عملاً بشر را از نور هدایت وحی و دیانت محروم می‌کردند و در مقاطعی حتی ادراک‌های خیالی اشراقی عرفانی را نیز مورد کم‌توجهی قرار می‌دادند.

در غرب قرون وسطی نیز به جای خدامداری، تئومداری که وجهی از طاغوت‌مداریِ یونانی درآمیخته با یهودیت تاریخی [صورت تحریف‌شده و منقَلب آموزه‌های حضرت موسی (ع)] بود، دائر مدار و سخن و نظر وعمل مردمان بود و مفهوم انسان نه دقیقاً به صورت یونانی اما در امتداد همان نگاه یونانی به عنوان "حیوان دارای اراده‌ی متعقل معطوف به تئو" تعریف گردید. درهر دو تعریف یونانی و قرون وسطایی، "حیوان" مادّه بود و "منطق" یا "اراده‌ی متعقل معطوف به تئو" در حکم صورت بودند. البته هیچ یک از دو تعریف غرب یونانی وغرب قرون وسطایی، انسان را با رجوع به "انسانیت" تعریف نمی‌کردند و بدین‌سان ازمعنای حقیقی و ثابت و اصیل انسان غافل بودند.

در دوره‌ی مدرن اتفاق مهمی روی می‌دهد وآن اتفاق این است که حیوان، دیگر ماده‌ی انسان دانسته نمی‌شود، بلکه بشر گرفتار در حجاب مضاعف نفس امّاره و خودبنیادی، به قول نیچه خود را با "تعقل معطوف به حیوانیت" [نطق حیوانی] تعریف می‌کند. درعالم غرب مدرن، بشر حتی از نطق [منطق] و تعقل مبتنی بر منطق مهم‌تر دانسته می‌شود و عقل [عقل مدرن] و اراده‌ی آدمی معطوف به حیوانیت او می‌گردد. بدین‌سان، "نطق" که در عهد مدرن خود را در هیأت Ration دکارتی نشان می‌دهد و روزبه‌روز نیز بیشتر و بیشتر در غریزه صرف مستحیل می‌گردد [به نحوی که دیگر در پسامدرنیسم قرن بیستم و در آراء تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌هایی چون "ژاک‌دریدا" وجود آن اصلاً انکار می‌شود] به عنوان ماده‌ای برای صورتِ "حیوانیت" لحاظ می‌گردد.

هیچ یک از دو تعریف غرب یونانی وغرب قرون وسطایی، انسان را با رجوع به "انسانیت" تعریف نمی‌کردند و بدین‌سان ازمعنای حقیقی و ثابت و اصیل انسان غافل بودند.

بدین‌سان بشر جدیدی پدیدار می‌گردد که منطق او [دیگر سخت است که بتوان "راسیونِ" تجربی دکارتی-بیکنی و بعدها کانتی-هگلی را عقل نامید] حیوانی است و ماهیت او با حیوانیت تعریف می‌شود.

بدین‌سان بشر جدیدی پدیدار می‌گردد که منطق او [دیگر سخت است که بتوان "راسیونِ" تجربی دکارتی-بیکنی و بعدها کانتی-هگلی را عقل نامید] حیوانی است و ماهیت او با حیوانیت تعریف می‌شود. اگر قرار باشد حیوانیت مبنای سامان گرفتن زندگی بشر باشد روشن است که دو وجه، به عنوان وجوه تعیین‌کننده‌ی ماهیت بشر مطرح می‌شود: اقتصاد و جنسیت.

انسان مدرن بیش از دیگر صور نوعی بشر در ادوار ماقبل مدرن تاریخ از معنای "انسانیت" فاصله می‌گیرد و اساساً با وجه حیوانی‌اش فعلیت می‌یابد و خود را تعریف می‌کند.

در عالم مدرن، انسان بیش از هر چیز و پیش ازهر چیز یک "حیوان‌اقتصادی" است که مبنا و معیار و غایت این اقتصاد، سودجویی مداوم مستمر و دَم‌افزون است.

همان‌گونه که هایلبرونر می‌گفت، انسان سودجو [به ما هو سودجو] فقط با رنسانس پدیدار شده است. وقتی انسان به آن مرتبه از غفلت از معنای "انسانیت" می‌رسد که سودجویی نامحدود نامشروط مستمر دَم‌افزون به وجه اصلیِ حیاتِ اقتصادی آدمی بدل می‌گردد و اقتصاد سودجویانه، محور و غایت ومعیار زندگی او می‌شود، طبیعی است که ماهیت انسان و هویت هر فرد انسانی با "طبقه اقتصادی-اجتماعی"اش تعریف گردد و فعلیت

در عالم مدرن، انسان بیش از هر چیز و پیش ازهر چیز یک "حیوان‌اقتصادی" است که مبنا و معیار و غایت این اقتصاد، سودجویی مداوم مستمر و دَم‌افزون است.

در دوره‌ی مدرن اتفاق مهمی روی می‌دهد و آن اتفاق این است که حیوان، دیگر ماده‌ی انسان دانسته نمی‌شود، بلکه بشر گرفتار در حجاب مضاعف نفس امّاره و خودبنیادی، به قول نیچه خود را با "تعقل معطوف به حیوانیت" [نطق حیوانی] تعریف می‌کند.

یابد.

تعریف حقیقی انسان مبتنی بر معنای "انسانیت" در عالم معنا است و و یقیناً روزی خواهد رسید که بشر برروی همین کره‌ی ارض، معنای "انسانیت" خود را در مراتب و وجوه مختلف محقق نماید و فعلیت بخشد. معنای انسان در اصالت و حقیقت خود بی‌تردید با مفهوم "طبقه اقتصادی–اجتماعی" و "موقعیت‌طبقاتی" تعریف نمی‌شود؛ اما در عالم مدرن به علت مسخ انسان و دورشدن بشر از معنای اصیل خود [انسانیت] و گرفتاری در حجاب غفلت مضاعف نفس امّاره و ظهور و سیطره‌ی "حیوان‌اقتصادی" به‌عنوان صورت مثالی بشر مدرن، بشر مدرن عملاً و اولاً درهیأت طبقاتی ظهور و فعلیت می‌یابد و خود را تعریف می‌کند و محرّک رفتار بشر در مقام طبقه اقتصادی–اجتماعی نیز، صورمختلف اهواء نفسانی علی‌الخصوص سودجویی و منفعت‌طلبی است.

بنابراین تقلیل مرتبه‌ی انسان مدرن به حد "حیوان‌اقتصادی" [ظهور بشر سودجوی سود محوری که به نحوی نامشروط و نامحدود و مستمر و دم‌افزون به دنبال سود بیشتر و بیشتر است و صورت مثالی آن، "انسان بورژوا" است] و محوریت‌یافتن "سودجویی" در حیات انسان مدرن، علت اصلی پیدایش مفهوم مدرن طبقه اقتصادی – اجتماعی است.

همان‌گونه که "ماکس‌وبر" نیز دریافته بود، انسان در اعصار تاریخی ماقبل‌مدرن گرفتار ساحت طبقه نبوده است. در بسیار از جوامع ماقبل مدرن، فقیر و غنی و مراتب مختلف اجتماعی و حتی اَشکالی از کاست‌های نژادی و شبه‌مذهبی [کاست در اینجا به مفهوم طبقه‌ی مجازی نیست] و تفاوت و اختلاف در دامنه‌ی دارایی‌ها و نیز مالکیت و میزان و نحوه‌ی بهره‌برداری از ثروت‌های اجتماعی و نظایر این‌ها وجود داشته است، اما همان گونه

مارکس و مارکسیست‌ها به دلیل تعلقشان به عالم غرب مدرن اساساً آدمی را با معنا و حقیقت انسانیت تعریف نمی‌کنند. آن‌ها تعریف بشر به عنوان حیوان اقتصادی را عین ذات انسان می‌دانند و حتی با تعمیمی مطلقاً غلط، مفهوم مدرنیستی طبقه اقتصادی–اجتماعی را به همه‌ی ادوار تاریخ بشر تعمیم می‌دهند. وجه نظر ماتریالیستی و اومانیستی مارکس و مارکسیست‌ها مانع از فهم آن‌ها نسبت به معنای انسانیت در عالم معنا می‌گردید.

کــه ماکس وبــر می‌گوید هیچ‌کــدام از این‌ها معادل مفهــوم طبقــات اقتصادی–اجتماعی درعالم مدرن نبوده است.

وبر معتقد بــود که به قول او "مراتب‌قدیم" در جوامــع مــا قبل مدرن برمبنــای "انحصار شــانس‌های توزیع اموال مــادی" بنا نگردیده بود، بلکه ایــن منافع اقتصــادی نتیجه‌ی آن "مراتب‌قدیم" بوده اســت؛ حال آن‌که در مورد طبقــات مــدرن، "انحصار شــانس‌های توزیع اموال مادی" همانــا بنیان طبقات اقتصادی–اجتماعی جدید اســت۱. وبر به نکته‌ی مهمی توجه کرده است.

در بحــث از طبقات اقتصــادی- اجتماعی درعالم مدرن باید بــه این مهم توجه کرد در نظام سلسله مراتب ماقبل مدرن، اولاً انسان به عنوان یک "حیوان‌اقتصادی" ظهور نمی‌کرده اســت و ثانیاً تمایزات اقتصــادی در دارایی‌ها و امــوال و درآمدهــا و... غالبــاً نتیجه‌ی یک سلســله مراتب و تمایــزات غیراقتصادی بوده اســت. حال آن‌کــه درعالم مدرن، انســان در صــورت نوعی خود در مقــام حیوان اقتصادی و انســان ســودجو فعلیــت می‌یابــد و وجود و ماهیــت او به طــور ناخــودآگاه و خودآگاه نشــأت‌گرفته از جایگاه طبقاتی‌اش اســت. به عبارت دیگر در عهد مدرن، انسان اولاً و پیش از هرچیــز و درعین حال بیش از هرچیز ابتدا ناخودآگاهانه و ســپس خودآگاهانه با تعلقات طبقاتــی [اقتصادی-اجتماعی]اش اســت که فعلیت می‌یابد و تعریف می‌شــود. این ویژگی فعلیت‌یافتن بشر مدرن به صورت ابتدائی و در عیــن حال تعیین‌کننــده در هیأت یک طبقه اقتصادی–اجتماعی، ریشــه در مسخ حقیقت انسان و تبدیل او به حیوانِ اقتصادی دارد.

مشخص اســت که میانِ آنچه ما می‌گوییم و آنچه کارل مارکس و به‌ویژه مارکسیســت‌ها می‌گوینــد، تفاوت ماهوی وجود دارد. مارکس و مارکسیســت‌ها به دلیل تعلقشــان به عالم غرب مدرن اساســاً آدمی را با معنا و حقیقت انســانیت تعریف نمی‌کنند. آن‌ها تعریف بشر به عنوان حیوان اقتصادی را عین ذات انسان می‌داننــد و حتی بــا تعمیمی مطلقــاً غلط، مفهوم مدرنیستی طبقه اقتصادی–اجتماعی را به همه‌ی ادوار تاریخ بشر تعمیم می‌دهند. وجه نظر ماتریالیســتی و اومانیستی مارکس و مارکسیســت‌ها مانع از فهم آن‌ها نسبت به معنای انسانیت در عالم معنا می‌گردید. حال آن‌که در نظر ما، اســارت آدمی در ســاحت طبقــه اقتصادی–اجتماعــی و اقتضائات آن نشانه‌ی تنزل مرتبه‌ی وجودی آدمی به سطح حیوان اقتصــادی و از لوازم عصر خودبنیادی نفس امّاره است که به بیگانگی بشر ازمعنای خــود و مســخ او انجامیــده و می‌انجامــد و راه برون‌رفــت از ایــن وضع برخــلاف آنچه مارکسیســت‌ها می‌گویند درغلبه‌ی کارگر بر طبقه سرمایه‌دار نیست بلکه در عبور از عالم مدرن و ارتقاء انســان به مقام انسانیت است. انسان اگر بتواند به صورت فردی و یا جمعی از عالم مدرن عبور نماید و در ســاحت امّت و در چارچــوب نظام امامــت در پیوند ولایی با امام امّت قرار بگیرد و تعلق ولایی رحمانی را حاکــم بروجود خود [به صورت فرد یا جمع] نماید؛ از ســاحت طبقات و لوازم و اقتضائات ویرانگر آن خواهد رســت، زیرا به جای اینکه در مرتبــه حیوان اقتصــادی فعلیت یابد، در درجه‌ای هرچند نازل از مقام انسانیت فعلیت می‌یابد. البته رســیدن به مقام انســانیت که مبتنــی بر تعلق بــه ولایت الهی اســت و از طریق رابطه‌ی ولاییِ با امام در ســاحت امّت تحقق می‌یابد. [فرداً و یا جمعاً] امری بســیار دشوار و مستلزم عبور از عالم‌مدرن است.

طرح مفهــوم طبقــه اقتصادی–اجتماعی درعالــم مــدرن مختــص مارکس نبــوده و

در نظر ما، اسارت آدمی در ساحت طبقه اقتصادی–اجتماعی و اقتضائات آن نشانه‌ی تنزل مرتبه‌ی وجودی آدمی به سطح حیوان اقتصادی و از لوازم عصر خودبنیادی نفس امّاره است که به بیگانگی بشر ازمعنای خود و مسخ او انجامیده و می‌انجامد و راه برون‌رفت از این وضع برخلاف آنچه مارکسیست‌ها می‌گویند درغلبه‌ی کارگر بر طبقه سرمایه‌دار نیست بلکه در عبور از عالم مدرن و ارتقاء انسان به مقام انسانیت است.

همان‌گونه که "ماکس‌وبر" نیز دریافته بود، انسان در اعصار تاریخی ماقبل‌مدرن گرفتار ساحت طبقه نبوده است. در بسیار از جوامع ماقبل مدرن، فقیر و غنی و مراتب مختلف اجتماعی و حتی اَشکالی از کاست‌های نژادی و شبه‌مذهبی [کاست در اینجا به مفهوم طبقه‌ی مجازی نیست] و تفاوت و اختلاف در دامنه‌ی دارایی‌ها و نیز مالکیت و میزان و نحوه‌ی بهره‌برداری از ثروت‌های اجتماعی و نظایر این‌ها وجود داشته است، اما همان گونه که ماکس وبر می‌گوید هیچ‌کدام از این‌ها معادل مفهوم طبقات اقتصادی–اجتماعی درعالم مدرن نبوده است.

پیش از او و نیز پس از او اقتصاددانان و جامعه‌شناسانی چون "سن‌سیمون"، "پرودون"، "گوستاوشمولر"، "ویلفردوپاره‌تو"، "ماکس‌وبر"، "موریس‌هالبواکس"، "ژوزف‌شومپیتر" و بسیاری دیگر این مقوله پرداخته‌اند.

طبقات اقتصادی-اجتماعی درعالم مدرن برچه اساسی تعریف می‌شوند؟

جامعه‌شناسان و اقتصاددانان مدرن در خصوص تعریف مفهوم طبقات اقتصادی-اجتماعی و بررسی مؤلفه‌های تعیین‌کننده‌ی آن آراء مختلفی عنوان کرده‌اند که محل بحث ما در این مقال نمی‌باشد. از نظر ما مفهوم طبقه اقتصادی-اجتماعی درعالم مدرن بیش از هرچیز براساس چهار مؤلفه است که تعیین می‌گردد. در حقیقت یک طبقه‌ی اقتصادی-اجتماعی عبارت از گروهی از انسان‌ها است که در این چهار مؤلفه [البته با لحاظ تفاوت‌هایی در مراتب و درجات] وحدت دارند:

۱- نسبت آن گروه اجتماعی با "سرمایه" به عنوان کانون اصلی و مرکز ثقل اقتصاد مدرن در همه‌ی صور آن [اعم از لیبرال-سرمایه‌داری، سوسیالیستی، فاشیستی، سوسیال دموکراتیک] و میزان دسترسی به سرمایه و یا محرومیت از آن.

۲- نسبت آن گروه اجتماعی با "صورت مثالی انسان بورژوا" به عنوان پارادایم عالم مدرن و میزان دوری یا نزدیکی و اندازه و حدّ قرب یا بُعد نسبت به آن در ذهن وعمل خود.

۳- جایگاه آن گروه اجتماعی در ساختار و سلسله مراتب تقسیم اجتماعی کار [مثلاً قرار داشتن در جایگاه مالک یا کارخانه یا تجارتخانه یا بانک کوچک یا بزرگ و یا قرار داشتن در جایگاه یک تکنسین یا بوروکرات یا کارگر ساده یا دکاندار خرده پا یا کشاورز روستایی و نظایر این‌ها]

۴- میزان بهره‌مندی از پرستیژ منزلت اجتماعی [مثلاً میزان بهره‌مندی از اعتبار اجتماعی به عنوان یک پزشک، یک وکیل، یک نظافتچی، یک کارمند جزء و...]

البته در میان این چهار مؤلفه، سه مؤلفه اول از اهمیت بسیار بیشتری برخوردارند و مؤلفه‌ی چهارم فقط به مثابه‌ی مکمّل آن‌ها مطرح می‌شود.

صورت نوعی انسان مدرن به دلیل جوهر وجودی‌اش به عنوان حیوانِ اقتصادیِ سودجو و سودمحور در قلمرو حیات عینی و ملموس اجتماعات مدرن در هیأت واحدهای متعدد و مختلف در تضاد با یکدیگری به نام طبقات اقتصادی-اجتماعی ظاهر می‌شود که در یک رقابت اقتصادی و فراتر از آن کشمکش و ستیز و مبارزه‌ی گسترده‌ی منفعت‌طلبانه با هم به سرمی‌برند و این رقابت منفعت‌جویانه بعضاً اَشکال سیاسی و فرهنگی و ایدئولوژیک نیز پیدا می‌کند. این وضع پررقابت و پرکشمکش طبقات با یکدیگر اگر چه بیانگر واقعیت بالفعل انسان ممسوخ و تنزل‌یافته به سطح حیوان اقتصادی عصر مدرن است، اما برخلاف آنچه مارکس می‌پنداشت، به‌هیچ‌روی بیانگر حقیقت معنایی انسان [که در مقام انسانیت" ظاهر می‌شود] نمی‌باشد. برای برون‌رفت از این کشمکش و رقابت و ستیز طبقاتی نیز جانشین‌کردن سوسیالیسم مدرن به جای سرمایه‌داری مدرن مشکلی را حل نمی‌کند بلکه باید کوشید تا از عالم مدرن [از حیث فردی و از حیث جمعی] عبور کرد و در عالم اسلامی البته با تحقق عدالت اسلامی و حول مدارِ نظام ولایت و امامت هم از ممسوخیت و تنزل جایگاه بشر [به صورت نوعی] رها شد و هم از کشمکش‌ها و رقابت‌ها و تضادهای طبقاتیِ بالفعل و انضمامی عالم مدرن [که صرفاً نقشی فرساینده وَ خود ویرانگر دارد] آزاد گردید و هم به مقام انسانیت [البته دردرجات و مراتب متفاوت آن] ارتقاء یافت و بر از خود بیگانگی غلبه کرد. اگر چه عبور از عالم مدرن و نجات از اسارت در زندان طبقه به عالم اسلامی و ساحت امّت، ازحیث فردی و تا حدود زیادی و با تمهید مقدمات و سلوک و مجاهدت‌های بسیار تقریباً در هر زمانی امکان‌پذیر است؛ اما عبور از عالم مدرن و نجات از اسارت در زندان طبقات اقتصادی-اجتماعی به عالم اسلامی و ساحت امّت از حیث جمعی، در هر شرایط و مقطعی امکان‌پذیر نبوده و نیازمند تحولات ماهوی جدی در احوال آدمیان و طی کردن دوره‌ی گذار طولانی و مهیّا گردیدن اقتضائات حیات و ممات هر دوره‌ی تاریخی و ظهور اسم و سخن مناسب است.

انسان اگر بتواند به صورت فردی و یا جمعی از عالم مدرن عبور نماید و در ساحت امّت و در چارچوب نظام امامت در پیوند ولایی با امام امّت قرار بگیرد و تعلق ولایی رحمانی را حاکم بروجود خود [به صورت فرد یا جمع] نماید؛ از ساحت طبقات و لوازم و اقتضائات ویرانگر آن خواهد رست، زیرا به جای اینکه در مرتبه حیوان اقتصادی فعلیت یابد، در درجه‌ای هرچند نازل از مقام انسانیت فعلیت می‌یابد. البته رسیدن به مقام انسانیت که مبتنی بر تعلق به ولایت الهی است و از طریق رابطه‌ی ولایی با امام در ساحت امّت تحقق می‌یابد. [فرداً و یا جمعاً] امری بسیار دشوار و مستلزم عبور از عالم‌مدرن است.

این وضع پررقابت و پرکشمکش طبقات با یکدیگر اگر چه بیانگر واقعیت بالفعل انسان ممسوخ و تنزل‌یافته به سطح حیوان اقتصادی عصر مدرن است، اما برخلاف آنچه مارکس می‌پنداشت، به‌هیچ‌روی بیانگر حقیقت معنایی انسان [که در مقام انسانیت" ظاهر می‌شود] نمی‌باشد.

این سخنان ما به معنای انکار ضرورت مبارزه‌ی میان فقر و غنا نیست. باید توجه داشت که درآمدن انسان‌ها به هیأت طبقات اقتصادی-اجتماعی مدرن در ذیل سخن "انسان-اقتصادی" امری است کاملاً مدرن که تقریباً از قرون چهارده و پانزده میلادی پدیدار گردیده است، اما جنگ میان فقرو غنا درهمیشه‌ی تاریخ بوده است و سرانجام در دوران ظهور با تحقق قسط و عدل مهدوی به نفع مستضعفان به انجام خواهد رسید. مقصود ما همچنین مخالفت با سلطه‌ی سرمایه و سرمایه‌داران و مبارزه‌ی برای امحاء هرنوع نظام سرمایه‌سالاری به‌ویژه سرمایه‌داری لیبرال در همین روزگار معاصر و از جمله در کشور خودمان نیست؛ بلکه آنچه می‌خواهیم برآن تأکید ورزیم، درک مفهوم طبقه درعالم مدرن و جایگاه رقابت و ستیز طبقاتی در اجتماع مدرن و استفاده ازاین امر به‌منظور تسریع انهدام عالم مدرن و در عین حال پرهیز از اشتباه و غفلت یکسان و همانند پنداشتن معنا و حقیقت انسان با ماهیت و هویت طبقاتی‌اش آن‌گونه که درعالم مدرن ظهور کرده است می‌باشد که بی‌تردید موجب تثبیت و تحکیم نگرش حیوان اقتصادی پنداشتن انسان می‌گردد.

در عالم مدرن همان‌گونه که افراد در رقابت و کشمکش و ستیز و تضاد با یکدیگر برسرمنفعت‌طلبی و سودجویی بسر می‌برند [کشاکش یک فرد که تجسم یک "اتم‌نفسانی" است با فرد یا افراد دیگر که هریک تجسم یک اتم نفسانی هستند]؛ طبقات اقتصادی-اجتماعی هم که هریک به طریقی بیانگر وجه و وجوه و شأن و شئونی از نفس اماره‌ی جمعی بشر مدرن هستند [نفس اماره‌ی فردی و جمعی بشر مدرن، هردو در ذیل "عین‌ثابت" انسان مدرن و صورت مثالی انسان بورژوا ظاهر گردیده‌اند و رجوع به آن‌ها دارند] با یکدیگر در رقابت‌ها و تضادهای منفعت‌طلبانه و سود محورانه درگیر هستند. بی‌تردید همراهی با مظلومان و محرومان اجتماعات مدرن به انگیزه آرمان‌های عدالت‌خواهانه و نیز استفاده از روند فزاینده‌ی تضادهای طبقاتی به منظور تسریع انقراض عالم مدرن و تسریع فروپاشی اجتماعات مدرن، اموری بسیار نیک و ضروری هستند، اما صرف دل‌بستن به تضادها و کشمکش‌های طبقاتی و طرفداری از این یا آن "طبقه به ماهو طبقه" و گمان این‌که از این طریق و در چارچوب عالم مدرن امکان تحقق عدالت و رهایی از بیگانگی بشر از معنای خود وجود دارد، پنداری باطل است.

برای برون‌رفت از این کشمکش و رقابت و ستیز طبقاتی نیز جانشین‌کردن سوسیالیسم مدرن به جای سرمایه‌داری مدرن مشکلی را حل نمی‌کند بلکه باید کوشید تا از عالم مدرن [از حیث فردی و از حیث جمعی] عبور کرد و در عالم اسلامی البته با تحقق عدالت اسلامی و حول مدار نظام ولایت و امامت هم از ممسوخیت و تنزل جایگاه بشر [به صورت نوعی] رها شد و هم از کشمکش‌ها و رقابت‌ها و تضادهای طبقاتیِ بالفعل و انضمامیِ عالم مدرن [که صرفاً نقشی فرساینده و خود ویرانگر دارد] آزاد گردید و هم به مقام انسانیت [البته دردرجات و مراتب متفاوت آن] ارتقاء یافت و بر از خود بیگانگی غلبه کرد.

البته برای ما که فعلاً در وضع مجاهده به منظور آغاز گذار از عالم مدرن به عالم اسلامی و احیاء عهد دینی به سرمی‌بریم و اجتماع‌مان یک اجتماع در کشمکش با غرب زدگی مدرن است و جز وجه غالب نهاد حکومت و نظام سیاسی، مابقی نهادهایمان [نهاد اقتصاد و تعلیم و تربیت و فرهنگ و...] به درجات و مراتب و اندازه‌های مختلف در ذیل سخن مدرن قرار دارند؛ شناخت ساختار طبقات اقتصادی-اجتماعی کشور و نسبت هریک با آرمان‌های انقلاب و نظام اسلامی و به‌ویژه قابلیت‌ها و ظرفیت‌شان برای خلع لباس طبقه و پوشیدن جامه‌ی امت حول محور ولایت امری بسیار مهم و ضروری است.

پی‌نویس‌ها:

۱- گوروپچ، ژرژ/ مطالعاتی درباره‌ی طبقات اجتماعی/ باقر پرهام/ شرکت سهامی کتاب‌های جیبی/ ۱۳۵۸/ ص ۱۴۴ ●

یادنامه

شهید سید مرتضی آوینی به لحاظ فکری به عالمی تعلق دارد که انقلاب اسلامی ایران، طلیعه دار ظهور آن است. آوینی به لحاظ نظری و سلوک اجتماعی و سیاسی، فرزند انقلاب اسلامی بود.

شهید آوینی، متفکر دوره گذار

با ظهور انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک انقلاب طلیعه دارِ طلوع عالَمی دیگر در افق تاریخ بشریت، دوره ی گذار تاریخی انسان از عالَم منحط و به تمامیت رسیده ی مدرن به سمتِ تحقق تدریجی چشم اندازهای متعالیِ عالَم اسلامی آغاز گردیده است. این دوره ی گذار هم از حیث جهانی و هم از حیث داخلی در حال انجام است. ذاتِ دوره ی گذار، آمیخته با دشواری ها و پیچیدگی هایِ بسیار است. مسائلی که در دوره ی گذار از عالم مدرن[غرب مدرن و یا غرب زده ی مدرن] به عالَم اسلامی برای بشرِ دوره ی گذار پیش می آید اگر چه بی نسبت با عالَم مدرن و عالَم اسلامی نیست، اما عین آنها هم نیست.

در تاریخ حیات بشر همیشه دوره های گذار تاریخی، دوره هایی دشوار و پرفراز و نشیب و بسیار پیچیده بوده اند و ریشه ی این دشواری های مضاعف و پیچیدگی ها به خصیصه ی دوره ی گذار به عنوان یک دوره ی برزخی [به عنوان نمونه در خصوص دوره ی گذاری که ما در آغاز آن قرار داریم یعنی زمانه ای که عهد مدرن هنوز کاملاً منقرض نگردیده و عهد اسلامی هنوز ظهور روشنی جز در حد بارقه هایی از نورِ برخاسته از احیاء تفکر اصیل اسلامی ندارد] بر می گردد. در ادوار پیشین

اساساً حکمت تاریخ به ما می آموزد که ظهور هر عالَم تاریخی، ابتدائاً در ساحت یا فاز گذار (دوره ی گذار) تحقق می یابد و پس از آن به تحکیم می رسد. به نظر می رسد جلوه ها و وجوهی از ظهور عالَم در راه را می توان در مراحل پایانی دوره ی گذار مشاهده کرد.

آوینی از احیاء عهد دینی و تجدید عهد سخن می گفت و از نسبت انقلاب اسلامی با تمدن مدرن و برخی مظاهر و شئون و وجوه آن [نظیر تکنولوژی و علم مدرن و دموکراسی و مشهورات مدرنیستی و...] می پرسید. مباحثی که او با آن ها مواجهه ی نظری می کرد، مسائل مربوط به دوره ی گذار تاریخی بودند.

تاریخی نیز، دوره های گذار، همین دشـواری و پیچیدگی ها را داشـته است. به عنوان مثال در تاریخ غرب، انحطاط قرون وسطی از نیمه ی قرن ۱۲ م آغاز می شود و از نیمه ی قرن ۱۴ میلادی [۱۳۵۰م] می توان از ظهور عالم مدرن در فاز یا ساحت دوره ی گذار نام برد که تا حدود ۱۶۰۰م بـه طول می انجامید و پـس از آن دوره های بعدی تاریخ غرب ظهور می کند و تداوم می یابد تا این که در ۱۸۸۰م پروسـه ی انحطاط غرب مدرن آغاز مـی گردد و با ظهور انقلاب اسـلامی(۱۹۷۹م) می توان از ظهور عالَم اسـلامی منتها در فاز یا سـاحت دوره ی گذار نام برد که این دوره ممکن است حتی چند سده هم به درازا بکشد، همان گونه که در نمونه هـای متعدد تاریخی دیگر چنین بوده است.

اساساً حکمت تاریخ به ما می آموزد که ظهور هر عالَم تاریخی، ابتدائاً در سـاحت یا فاز گذار (دوره ی گـذار) تحقـق می یابـد و پس از آن به تحکیم می رسـد. به نظر می رسـد جلوه ها و وجوهـی از ظهور عالَـم در راه را می توان در مراحل پایانی دوره ی گذار مشاهده کرد.

اساسـاً در متنِ پروسه ی انحطاط یک عالَم، انقراض آن از یک سو و تولد عالَم جانشین آن، از سـوی دیگر کاملاً تدریجی اسـت و همیشه تحـولات و تبدّلات تاریخی از طریق دوره های گذار است که رخ می نمایند.

با ظهور انقلاب اسلامی ایران و در پی گذشت یک قرن از آغاز پروسه ی انحطاط غرب مدرن، انقراض تدریجی عهد مـدرن و طلوع تدریجی عهد اسـلامی در سـاحت یـک دوره ی گذار تاریخی آغاز گردیده اسـت و این دوره ی گذار دارای اقتضائات و ضرورت ها و لوازم و مسـائل و معضلات خاص خود است که به دلیل همین حالت برزخی این دوره، از پیچیدگی و دشواری و فشردگی بیشتری نسبت به دوره های تحکیم و شکوفایی یک عالم برخوردار است.

تفکر، امری مشخصاً تاریخی است و هر نحوه تفکر [اگر به معنای دقیق کلمه، "تفکر" باشد] در نسـبتی با "وقت" و تاریخ و عهد خاصی قرار دارد و به مسـائل و پرسـش های آن عهد پاسخ می دهد، هرچنـد که در بسـیاری موارد ممکن اسـت دریافت ها و آمـوزه های برخی متفکـران دارای وجوهی فراتر از یک یا چند دوره نیز باشـد. امـا در کل، متفکر در مواجهه با یک عالم تاریخی است که به سلوک تفکر می پردازد و هرعالم یا دوران تاریخی، اقتضاء پرسش ها و مواجهه خاصی را دارد.

شهید سید مرتضی آوینی به لحاظ فکری به عالمی تعلق دارد که انقلاب اسـلامی ایران، طلیعه دار ظهور آن است. آوینی به لحاظ نظری و سلوک اجتماعی و سیاسی، فرزند انقلاب اسلامی بود. با ظهور انقلاب اسلامی ایران، یک دوره ی گذار تاریخی آغاز گردیده اسـت، آوینی دقیقاً در حال و هـوای ظهور این عهد تازه و احیاء عهد دینی و اقتضائات ناشـی از دوره ی گذار است که تفکر می کند.

آوینی درزمره ی معدود متفکرانی بود که در نخستین سال های ظهور انقلاب اسلامی و آغاز احیاء عهد دینی بشر به مواجهه با این مسائل پرداخت و از سطح مشهورات و عادات فکری رایج فراتر رفت. به نظر می رسد قدر و جایگاه سیدمرتضی آوینی به عنوان یک متفکر دوره ی گذار تا حدود زیادی ناشناخته مانده و کمتر به آن توجه شده است.

اگـر تفکر را رفتن از ظاهر بـه باطن و فراتر از عادات اندیشـیدن و پرسشـی از کُنه و ذات و باطـن یک دوره و یا سـخن گفتـن از باطنِ "وقتـی" کـه در حـال ظهـور اسـت بدانیم، سیدمرتضی آوینی بی تردید یک متفکر است. آوینی متفکر دوره ی گذار است و در سال های نخسـتین پس از پیروزی انقلاب و شکل گیری نظام اسلامی در زمره ی معدود متفکرانی است که به طرح پرسـش هایی اقدام کرد که همگی آن ها از سنخ پرسش های خاص دوره ی گذار تاریخی می باشند.

شـهید آوینی در نخستین سال های دهه ی ۱۳۶۰ در مقالاتی کـه در مجله ی اعتصام آن زمان می نوشت و بعدها تحت عنوان "توسعه و مبانی تمدن غرب" در یک کتاب منتشر گردید، به طرح مباحثی پرداخته بود که تماماً از جنس پرسش های مربوط به دوره ی گذار تاریخی از سـیطره ی غرب زدگی مـدرن در ایران وغرب مدرن در تمامی این سـیاره به سـوی عالم در حال طلوع اسلامی هستند.

آوینـی از احیـاء عهد دینـی و تجدید عهد سـخن می گفت و از نسـبت انقلاب اسلامی با تمـدن مدرن و برخی مظاهر و شـئون و وجوه

با ظهور انقلاب اسلامی ایران و در پی گذشت یک قرن از آغاز پروسه‌ی انحطاط غرب مدرن، انقراض تدریجی عهد مدرن و طلوع تدریجی عهد اسلامی در ساحت یک دوره ی گذار تاریخی آغاز گردیده است و این دوره ی گذار دارای اقتضائات و ضرورت ها و لوازم و مسائل و معضلات خاص خود است که به دلیل همین حالت برزخی این دوره، از پیچیدگی و دشواری و فشردگی بیشتری نسبت به دوره های تحکیم و شکوفایی یک عالم برخوردار است.

آوینی متفکر دوره ی گذار است و در سال های نخستین پس از پیروزی انقلاب و شکل گیری نظام اسلامی در زمره ی معدود متفکرانی است که به طرح پرسش هایی اقدام کرد که همگی آن ها از سنخ پرسش های خاص دوره ی گذار تاریخی می باشند.

با ظهور انقلاب اسلامی ایران، یک دوره‌ی گذار تاریخی آغاز گردیده است، آوینی دقیقاً در حال و هوای ظهور این عهد تازه و احیاء عهد دینی و اقتضائات ناشی از دوره ی گذار است که تفکر می کند.

آن [نظیر تکنولوژی و علم مدرن و دموکراسی و مشهورات مدرنیستی و...] می پرسید. مباحثی که او با آن ها مواجهه ی نظری می کرد، مسائل مربوط به دوره ی گذار تاریخی بودند و آوینی درزمره ی معدود متفکرانی بود که در نخستین سال های ظهور انقلاب اسلامی و آغاز احیاء عهد دینی بشر به مواجهه با این مسائل پرداخت و از سطح مشهورات و عادات فکریِ رایج فراتر رفت. به نظر می رسد قدر و جایگاه سیدمرتضی آوینی به عنوان یک متفکر دوره ی گذار تا حدود زیادی ناشناخته مانده و کمتر به آن توجه شده است.

آوینی در فاصله ی زمانی چهار، پنج سال پس از ظهور انقلاب اسلامی ایران از مباحثی می پرسد و نکاتی را مطرح می کند که حتی امروز هم [یعنی ۳۲ سال پس از پیروزی انقلاب] بسیاری از "اهل نظر" حتی ضرورت طرح آن را متوجه نیستند. مباحثی که آوینی درخصوص ماهیت تمدن جدید و پرسش از نسبت اسلام با آن عنوان کرد و یا آنچه آوینی در خصوص "عصر توبه بشریت" و رسالت انقلاب اسلامی مطرح نمود، همگی حکایت از نحوی مواجهه ی متفکرانه با عالم و آدم در دوره ی گذار دارد که شاید بزرگ ترین تجلیل از سید شهیدان اهل قلم و پاسداشت اوهمانا فهم و ترویج آموزه ها و دغدغه های نظری او باشد که در ذات خود نحوی تعهد نسبت به انقلاب اسلامی و آرمان های آن را نیز همراه دارد.

◆◆◆

آوینی دقیقاً به دلیل متفکر دوره ی گذار بودن و به این علت که فرزند معنوی انقلاب اسلامی و مبلّغ و مروّج تفکر اسلامی و سخن انقلاب بود، از ابتدای فعالیت خود در مقام نویسنده و ژورنالیست به مقابله با نئولیبرالیسم به عنوان خطر عاجل دربرابر آرمان های انقلاب اسلامی و نظام ولایت فقیه پرداخت.

آن ها که مقالات و "یادداشت سردبیر" های شهید آوینی در "ماهنامه سوره" را خوانده اند، به یاد دارند که او چگونه به مقابله با اشکال مختلف ظهور و بروز نئولیبرالیسم، ازعرصه ی سینما و مباحث نظری هنر گرفته تا قلمرو فلسفه و کلام و مسائل روز می پرداخت و چگونه بسیار سریع و هوشمندانه، وقوع تهاجم فرهنگی و ضرورت مبارزه با آن از طریق مقابله با نئولیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را درک کرده بود و مسئولانه و متعهدانه و شجاعانه به مقابله و مبارزه ی با آن می پرداخت.

اصلی ترین دلیلی که آوینی را درنخستین سال های پس از پایان جنگ تحمیلی به عرصه ی مطبوعات در قامت یک سردبیر و نیز به عرصه ی نگارش کتاب درهیأت یک نویسنده کشاند همین احساس خطر از ناحیه ی تهاجم همه جانبه ی ایدئولوژی نئولیبرال و احساس تعهد و مسئولیت نسبت به مقابله با این ایدئولوژی استکباری و مدافعان وطنی آن بود و این نیز البته از لوازم متفکر دوره ی گذار در زمانه ی انحطاط و چه بسا آغاز انقراض مدرنیته و طلوع عالم اسلامی بودن است.

شناخت آوینی و درک جایگاه و مسئولیت او و آنچه که دغدغه ی نظری و عملی او بود و سرانجام وی را درمقام یک متفکر شهید قرار داد، جز از طریق درنظر گرفتن نسبت او باعالم و آدم معاصر به عنوان "متفکر دوران گذار" و نیز به عنوان یک "مجاهدبصیر" در مبارزه با نئولیبرالیسم ممکن نمی باشد، و این نکته ی مهمی است که دربحث از شهید آوینی و بزرگداشت یاد او و فراگیری آموزه های وی و قدم گذاردن در راهش [که راه دیانت و انقلاب اسلامی و دفاع از نظام ولایت فقیه بود] باید همیشه در کانون توجه و مدّنظر علاقمندان و ارادتمندان سید شهیدان اهل قلم باشد. ان شاءالله ●

گفتگو با بهروز فرنو

آوینی، جامع نظر و عمل بود

■ فرهنگ‌عمومی: می‌خواهیم گفت‌وگویی حول نقش و جایگاه شهیدسیدمرتضی آوینی در متفکران بعد از انقلاب داشته باشیم. اگر مقدمه‌ای برای شروع بحث در نظر دارید بفرمایید:

□ **بهروز فرنو:** بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم‌وبه‌نستعین. تشکر می‌کنم از این‌که در این خصوص فرصت [illegible] داده شد تا راجع زمان شهادت سیدمرتضی‌آوینی و در سال‌های گذشته راجع به گفتارهای او در مجموعه روایت فتح و مقالاتی که در سوره و در جاهایی دیگر داشته‌اند، صحبت‌های زیادی شده و اساتید مختلف درباره او مباحثی را طرح کرده‌اند، اما نکته‌ای که در مورد آن کمتر گفت‌وگو شده، وجه امتیاز آثار شهید آوینی و نحوه ورود او به مطلب و طرح مسائل است. این جنبه جای توجه دارد که این وجه امتیاز چیست و اگر ما بخواهیم تأملات ایشان را در خصوص سینما و مسائل انقلاب و وضع ما در دفاع مقدس ادامه دهیم، به چه نکته‌ای باید توجه کنیم. این همان نکته‌ای

اشاره

بهروزفرنو از نویسندگان و پژوهندگان و صاحب‌نظران به نام کشور ما است. ایشان سالیان طولانی نزد مرحوم دکترسیداحمدفردید، فلسفه غرب و حکمت اُنسی آموختند. بهروزفرنو همچنین با فلسفه و عرفان اسلامی مأنوس است و از منظر میراث تفکر اسلامی به نقد مدرنیته می‌پردازد. سابقه‌ی آشنایی بهروز فرنو با شهیدسیدمرتضی‌آوینی به سه دهه قبل بر می‌گردد و از آن پس ارتباط ایشان با سید شهیدان اهل قلم به صورت گاه و بیگاه ادامه داشته است. بهروزفرنو در حال حاضر "مدیربنیادحکمی‌فردید" است.

آنچه ملاحظه می‌کنید متن گفتگو با بهروزفرنو درباره‌ی شهیدسیدمرتضی‌آوینی است که شما را به مطالعه‌ی آن دعوت می‌کنیم. از آقای بهروزفرنو که لطف کردند و خواهش ما برای گفتگو را پذیرفتند بسیار متشکریم

آوینی در جزئیات متوقف نمی‌شود بلکه از جزء به کل می‌آید. از ظاهر به باطن می‌رود و از آن موضوع و مسئله به مبادی و حقیقت آن می‌رود. این سعی است که برای آوینی مهم بوده و در هر کاری که می‌کرد حتی اگر می‌خواست راجع به سینما بحث را مطرح کند، به نحوی این نگاه را مد نظر داشت.

است که فکر می‌کنم بتوان در این جلسه چند کلمه‌ای راجع به آن بحث کرد.

■ **فرهنگ‌عمومی: به نکته خوبی اشاره کردید و فکر می‌کنم حجم کاری که تا به حال در مورد شهید آوینی صورت گرفته به اندازه‌ای هست که دیگر لزومی به تکرار وجوه گفته شده نباشد و شاید از زاویه‌ای که شما ما را به آن توجه دادید کار کمتری صورت گرفته است. اما اگر اجازه دهید قبل از اینکه به این مسئله بپردازیم، از نحوه آشنایی شما با شهید آوینی جویا شویم که چگونه و به چه صورتی بوده است؟**

□ **بهروز فرنو:** بنده در سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰ سعادت داشتم که شهید آوینی را در صدا و سیما ملاقات کنم و در جلسات کوتاهی در آنجا خدمتشان باشم. درآن سال‌ها ایشان در واحد جهادسازندگی شبکه یک تلویزیون مشغول فعالیت بودند. من هم در دوره‌ای که اختصاص به مباحث اجتماعی سیاسی داشت آنجا بودم و در جلسات بعد از نماز جماعات و برنامه‌هایی که به مناسبتی برقرار می‌شد ایشان را زیارت می‌کردم. تبحر و علاقه ایشان در مباحث نظری در همان ملاقات‌های کوتاهی که دست می‌داد محسوس بود. ایشان مطالبی را در زمینه‌های مختلف هنری، فکری و نظری و تاریخی تعقیب می‌کردند و گاهی که فرصتی برای گفت‌وگو پیدا می‌شد، ایشان مسئله‌ای را طرح کرده و سوال می‌نمودند. خاطرم هست که در همان سال‌ها در جلسات درس مرحوم استادفردید در دانشکده ادبیات حاضر می‌شدم و گاهی راجع به درس و بحث‌های مرحوم استاد با شهید آوینی هم‌صحبت می‌شدم. در سال‌های بعد بنده کمتر توفیق داشتم که ایشان را زیارت کنم تا اینکه در سال ۱۳۷۱ قبل از شهادت ایشان نمایشگاهی در کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان داشتیم و از این بابت با ایشان در مجله سوره تماسی گرفتم و عرض کردم نمایشگاهی تحقیقی برپا شده است اگر فرصت دارید، تشریف بیاورید و راجع به آن صحبت کنیم. البته در این فاصله هم در دوره‌های مختلف در جلسات فرهنگی متعدد علی‌الخصوص جلساتی که راجع به هنر و سینما و تلویزیون بود به نحوی ایشان را زیارت می‌کردم. اما تماس آخر من با ایشان یک ویژگی خاص داشت و آن هم این بود که من از ایشان خواهش کردم در آن نمایشگاه حاضر شوند و از آن گزارشی تهیه کنند، ایشان گفتند که من خیلی گرفتارم و باید به مجموعه روایت فتح و سوره برسم و معمولاً در هفته یک‌روز با آقای دکترمددپور جلسه‌ای داریم یک روز در جلسات دکتر داوری شرکت می‌کنم یک‌روز در هفته معمولاً با آقای دکترمحمدرجبی بحث و گفت‌وگویی داریم و به همین ترتیب تا پایان هفته گرفتار بودند. اما گفتند یکی از همکارانش را می‌فرستد تا گزارشی تهیه کند. اما این تماس ایشان تلویحاً اشاره‌ای به این داشت که آن بحث‌هایی که ما با هم داشتیم را پیگیرهستند. یعنی روال کاری ایشان در طول هفته مشخص می‌کرد آن صحبت‌های کوتاهی که بنده با ایشان در مقوله‌های مختلف فکری و نظری داشتیم را ایشان به جد پیگیری می‌کند و از کسانی که در خصوص هنر و مباحث نظری صاحبِ عقیده و نظر هستند در حال استفاده بردن است. خصوصاً کسانی که با استفاده کردن از محضردکترفردید و شیوه تأملات ایشان طرح بحث او را پسندیده و استفاده می‌کردند. برای ایشان هم این روش گفت‌وگو و ورود به مطلب جالب بوده و ایشان در این فرصت کوتاه می‌خواست این مطلب را به من بگوید که در حقیقت آن تأملات را تعقیب می‌کنم این بحث برای اواخر سال ۷۱ بود. در فروردین ۷۲ که خبر شهادت ایشان رسید آن تأملات شاید در آن مقطع متوقف شد اما فصلی برای انتشار مجدد آرای ایشان باز شد و فرصتی برای تأمل از نو در آرا و نگاه ایشان فراهم شد. اما همان طور که عرض کردم شاید جای تأمل در باب تفاوت و امتیاز آثار ایشان همچنان باقی باشد.

■ **فرهنگ‌عمومی: اگر صلاح می‌دانید از همان جنبه‌ای که در ابتدای گفتار در باب آرای شهید آوینی بیان فرمودید، گفتگو را ادامه دهیم.**

□ **بهروز فرنو:** اگر ما به گفتارهایی که سیدمرتضی در مجموعه روایت فتح نوشته یا مقالاتی که در جاهای مختلفی منتشر کرده است، توجه کنیم، نوعی تأکید یا وجهه نظر غالب است که می‌توانیم آن را به عنوان امتیاز آثار ایشان محسوب کنیم و آن این است که اگر ایشان

اگر ایشان معمولاً گفتاری در مجموعه روایت فتح یا روی صحنه‌های جنگ و دفاع مقدس در مستندهای مختلف آن مجموعه می‌نوشتند به صرف توصیف آن واقعه در آن برهه خاص اکتفا نمی‌کردند. کلام ایشان جوری بود که از توضیح آن مقطع و واقعه جزئی شروع می‌شد اما در آنجا متوقف نمی‌شد و این سیر ادامه پیدا می‌کرد و سعی می‌کرد در کلام به آنچه که در پشت این صحنه است نفوذ کند.

یک موقع است که می‌خواهیم علت وقوع این حوادث را بدانیم، یعنی از یک واقعه تاریخی به بحث در مورد علت وقوع حادثه می‌رویم، از تاریخ به فلسفه تاریخ می‌رویم. از آگاهی به خودآگاهی می‌رویم. وبه پرسش از چندوچون نظری و فلسفی وقوع یک حادثه. این مرتبه‌ی خودآگاهی و مرتبه‌ی تأملات نظری و فلسفی در باب یک موضوع و پیدا کردن علت وقوع حوادث است.

معمولاً گفتاری در مجموعه روایت فتح یا روی صحنه‌های جنگ و دفاع مقدس در مستندهای مختلف آن مجموعه می‌نوشتند به صرف توصیف آن واقعه در آن برهه خاص اکتفا نمی‌کردند. کلام ایشان جوری بود که از توضیح آن مقطع و واقعه جزئی شروع می‌شد اما در آنجا متوقف نمی‌شد و این سیر ادامه پیدا می‌کرد و سعی می‌کرد در کلام به آنچه که در پشت این صحنه است نفوذ کند. در اینجا مواجهه دو نیروی نظامی است اما این دو نیرو هرکدام واجد چه دیدگاههایی هستند؟ این دو دیدگاه، بخصوص دیدگاه رزمندگان ما نه تنها مدنظر آوینی بود بلکه به نحو شایان توجهی سعی می‌کرد در خلال گفتار مواضع و دیدگاه و نظرگاهی که آن رزمنده دارد و برای آن در جبهه شرکت کرده است را بیاورد. به این هم اکتفا نمی‌شد بلکه آن احوالی که رزمنده ما در آن موقعیت خاص داشت هم توضیح داده می‌شد. یعنی می‌خواهم بگویم این متن، گفتار یا در اصطلاح سینمایی مطلب "نریشنی" که می‌آمد علاوه بر اینکه به بیننده توضیح می‌داد که آن واقعه چیست، کجاست و چگونه است [که به این آگاهی و اطلاعات گفته می‌شود] در مرتبه بعد از این "آگاهی" به "خودآگاهی" و تأمل راجع به آن وضعیت و موقعیت که چرا پیش آمده است، حرکت می‌کند و در مرتبه سوم به تعبیر مرحوم‌استاد ما دکترسیداحمد فردید به "دل‌آگاهی" می‌رسد. در حقیقت سید مرتضی سعی می‌کرد احوالی که آن رزمنده در موقعیتی خاص دارد و او را در جبهه حاضر کرده و احوالی که در آن جمع حاکم است و در آن نه تنها شخص رزمنده خاص، نه تنها یک بسیجی، نه تنها یک جهادگر، نه تنها یک روحانی یا فرمانده، بلکه جمعی که در یک محفل خاص حضور دارند و برای یک صحنه رزمی آماده می‌شوند یا بازگشت از مجاهدتی، همه آن احوالی که این رزمندگان دارند را توضیح دهد. این تأملات که سعی می‌کند از ظاهر شروع شود و به باطن راه پیدا کند و مطلب را "کماهوحقه" بیان کند که چیست؟ این امتیاز خاص گفتار و مطالب شهید آوینی است. البته نه اینکه سایر گفتارهای او فاقد این جنبه باشد اما در گفتار شهید آوینی این مسئله با یک تأکید و خودآگاهی و دل آگاهی همراه است که کار او را متفاوت می‌کند و ایشان در همان توضیحی که راجع به عملیات خاص یا تک و پاتک و موقعیت رزمی می‌دهد تعمد دارد که در توضیح آن موقعیت خاص متوقف نشود. بلکه از این مرتبه به مرحله‌ای برود که اصولاً در برابر چه

یعنی می‌خواهم بگویم این متن، گفتار یا در اصطلاح سینمایی مطلب "نریشنی" که می‌آمد علاوه بر اینکه به بیننده توضیح می‌داد که آن واقعه چیست، کجاست و چگونه است [که به این آگاهی و اطلاعات گفته می‌شود] در مرتبه بعد از این "آگاهی" به "خودآگاهی" و تأمل راجع به آن وضعیت و موقعیت که چرا پیش آمده است، حرکت می‌کند و در مرتبه سوم به تعبیر مرحوم‌استاد ما دکترسیداحمد فردید به "دل‌آگاهی" می‌رسد.

چیـزی قرار گرفتیم؟ چـرا؟ و در موقعیت انقلاب و دفاع مقـدس آن را توضیـح دهد و باز کند کـه ما چه احوالی داریم؟ دشـمن چه احوالـی دارد؟ و در این مصاف حق و باطل چگونه جلوه‌گر شده است. اگر ایشان می‌خواست به وضعی بپردازد که در مقابل آتش سـلاحی قرار گرفتیم، در اینجا فقط توضیح داده نمی‌شـد که فلان توپ یا فلان هواپیما یا فلان سلاح در مقابل ماست و ما چه وضعی در برابر این اسـلحه داریم، بلکه از این به عنوانِ نوعی ادوات شـیطانی و وسیله‌ای تعبیر می‌کرد که مثلاً سحره فرعون می‌خواهند در برابر قیام حضرت‌موسی(ع) قرار دهند و از آن سحر و جادو بهره گیرند. این سحر هم به معنی سحر و جـادوی عصـر جدید و مدرنیته و هم سـحر و جادوی شـیطان بـزرگ در زمانه ما بود کـه می‌خواهد در مقابل فتوحاتـی که برای رزمندگان ما رخ می‌دهد مقاومت کند و آن را در هم شـکند و یا به‌هرحال به سـاحت روحانی جبهه‌هـای ما هجـوم آورد. هجومی شـیطانی با ادواتی خاص که حاصل سـحر و جـادوی عصر جدید و مدرنیته اسـت. ممکن اسـت کسـی که متـون شـهید آوینی را می‌شـنود یا می خواند تعابیر این چنینی او را به حساب اسـتعاره های ادبی بگذارد اما صرف یک استعاره ادبی یا صـرف نوعی جناس یا قرینه‌های ذوقی نیسـت، بلکه در حقیقت اسـتعاره‌ها و قرینه‌های ایشـان به نحوی نشانگر وضعیت خاصی اسـت که به طور کلی جبهه حق در برابر جبهـه باطل در عصر و زمانه مـا دارد. آوینی در جزئیات متوقف نمی‌شـود بلکه از جزء بـه کل می‌آید. از ظاهر به باطن می‌رود و از آن موضوع و مسئله به مبادی و حقیقت آن می‌رود. این سعی است که برای آوینی مهم بوده و در هر کاری که می‌کرد حتی اگر می‌خواست راجع به سینما بحث را مطرح کند، به نحوی این نگاه را مد نظر داشـت و این امتیازی اسـت که در مصاحبت بعضی از اساتیدی که نام بردم حاصل شـده است و آن مجموعه اساتید هم در این خصوص از شـیوه‌های طرح بحث و درسگفتارهای مرحوم دکترسـیداحمدفردید استفاده بردند. در مجموعه درسـگفتارهای ایشـان نوعی ویژگی اسـت که از طریق اسـتادان دیگر به شـهید آوینی انتقال پیدا کرده است و آن، همـان ویژگی توجه خودآگاهانه به مسـائل و رفتن از ظاهر مسـئله به باطن آن و فهم آن مسـئله در کل و

در مرتبه اول اگر کسی اقرار به اسلام کند، مسلمان است ولی آیا این مسلمانی در تمام وجوه اعمالش تجلی پیدا کرده است؟ خیر. در مرحله‌ی دوم ایمان است که اگر ایمان به قلب کسی راه پیدا کند اعمالش در جهت حقیقت اسلام است. در مرتبه سوم که یقین است دیگر شخص مرتکب معاصی نشده و آنچه که برایش مهم هست حقیقت اسلام و ایمان است که مرتبه سوم وعمیق‌تر است.

بیان آن، آنچنان که هست می‌باشد. این تأمل، خاص آثار ایشان است و مصادیق آن در متن‌هایی که در روایت فتح نوشته و نیز در مقالات ایشان کاملاً مشخص است. البته عرض بنده هرگز به منزله این نیست که بخواهم بگویم، جریانی خاصی وجود داشته که شهید آوینی هم جزء آن بوده باشد، خیر این تلقی درست نیست. بله اگر مطلب را به این معنا طرح کنیم که نوعی سعی کامل‌تری برای تفکرکردن، تأمل کردن، رفتن با باطن مسائل و بیان و تبیین مطلب در یک شأن کامل‌تر بود مشکلی ندارد. اما این به منزله آن نیست که با یک جریان محدود فکری سیاسی مواجهیم بلکه دعوتی به تأمل و تفکر و دعوتی برای دیدن باطن هر حادثه و حقیقتش آنچنان که هست بود. که این برای شهید آوینی مهم بود. نه اینکه حتماً مؤانست با افرادی که عرض کردم به معنای گروه‌گرایی است. برای ایشان گروه مهم نبوده است. برای هیچ کدام از آن اساتیدی که عرض کردم، بحث حزب و تشکیلات مهم نبوده است. برای آنها تأمل دقیق‌تر مهم است. کما اینکه مرحوم دکتر فردید که آغازکننده این نحوه تأمل بود. ایشان بیشترین اِشکال را در تمام دوره‌های بحث و درس خودش به نزدیک‌ترین افراد خود می‌گرفت. بخاطر اینکه هیچ وقت با آنها حالت مرید و مرادی یا دسته و حزب بازی نداشت و برای او طرح درست مطلب و تأمل، مهم بود و تبعاً نسبت به نزدیکان خود حساس‌تر بود، در اینکه مطلب را آنچنان که هست تعقیب و تأمل کنند، مطالعه کنند، کار کنند و اگر در جاهایی نواقصی می‌دید به صراحت می‌گفت حتی اگر منجر به رنجش دوستی از ایشان می‌شد. برای ایشان مسئله همراهی اشخاص، مهم نبود فقط فهم و درک دقیق مطالب مهم بود. به همین ترتیب برای کسانی که با ایشان همراه بودند و شهید آوینی با واسطه بزرگانی چون مرحوم‌دکترمددپور، دکتررجبی، دکترداوری و... از این نحوه تأمل استفاده کرده بود و سعی می‌کرد که مطالب را طرح کند. دغدغه او بیان درست و عمیق‌تر مسائل است، طرح آگاهانه و خودآگاهانه مسائل زمانه ماست و این نحوه‌ی نگاهی که دیدگاه ایشان را حتی نسبت به یک مقطع کوچکی از دفاع مقدس ما ممتاز می‌کند از یک نریشنی که مثلاً یک دوست هنرمند دیگر در مورد مستند جنگی نوشته است، در مقام مقایسه کاملاً مشخص است. این توجه توأم با تفکر از ویژگی‌های تمایزبخش آثار شهید آوینی است.

■ **فرهنگ‌عمومی: آقای فرنو شما این ویژگی خاص را فرمودید. شما در مقدمه‌تان فرمودید که اگر ما این نوع ویژگی را در آثار و افکار و شیوه‌ی پرداخت نویسندگان معاصرمان دنبال کنیم، نکات نکویی را درمی‌یابیم. شما تعقیب این نوع دیدگاهی که شهید آوینی در آن دوره داشت، برای نسل جوان به چه شکل مناسب می‌بینید؟**

□ **بهروز فرنو:** در خصوص این تأملات شهید آوینی اگر بخواهیم بیشتر توضیح دهیم و به این نکته برسیم که چگونه می‌توان نسل جوان را ترغیب کرد که تأملات این گونه داشته باشند. برای این منظور باید ما در برخورد با این مسائل، سه نوع و سه سطح مواجهه داشته باشیم.

اول اینکه اطلاعاتی فراهم بکنیم راجع به آنچه که در یک حادثه‌ای وقوع یافته است، این حادثه ممکن است تاریخی باشد یا ممکن است حادثه‌ای در زمان و عصر خودمان باشد. ما اطلاعاتی را فراهم می‌کنیم. به این اطلاعات راجع به یک واقعه، اطلاعات تاریخی یا اجتماعی می‌گویند. مرتبه‌ی اول رویکرد ما به آن واقعه، آگاهی از چندوچون رخ دادن آن واقعه است و اگر در تاریخ باشد می‌گوییم آگاهی تاریخی و اگر در زمانه خودمان باشد می‌گوییم آگاهی از آن حادثه یا واقعه. شواهدی را فراهم می‌کنیم با کسانی که اطلاع دارند مصاحبه می‌کنیم، اسنادی را بررسی می‌کنیم. این می‌شود آگاهی‌یافتن به چندوچون چگونگی وقوع یک حادثه. یک موقع است که می‌خواهیم علت وقوع این حوادث را بدانیم، یعنی از یک واقعه تاریخی به بحث در مورد علت وقوع حادثه می‌رویم، از تاریخ به فلسفه تاریخ می‌رویم. از آگاهی به خودآگاهی می‌رویم. وبه پرسش از چندوچون نظری و فلسفی وقوع یک حادثه. این مرتبه‌ی خودآگاهی و مرتبه‌ی تأملات نظری و فلسفی در باب یک موضوع و پیدا کردن علت وقوع حوادث است. مرتبه سومی هم هست که از این دو مرتبه فراتر می‌رویم که در آن به احوالی که در هنگام وقوع آن حادثه و بر جماعتی که درگیر آن حادثه حاکم بوده است، راه پیدا می‌کنیم یا سعی می‌کنیم که از مرتبه‌ی خودآگاهی یک مرتبه عمیق‌تر بشویم و آن احوالی که

مرحوم دکتر فردید که آغازکننده این نحوه تأمل بود. ایشان بیشترین اِشکال را در تمام دَوره‌های بحث و درس خودش به نزدیک‌ترین افراد خود می‌گرفت. بخاطر اینکه هیچ وقت با آنها حالت مرید و مرادی یا دسته و حزب بازی نداشت و برای او طرح درست مطلب و تأمل، مهم بود و تبعاً نسبت به نزدیکان خود حساس‌تر بود، در اینکه مطلب را آنچنان که هست تعقیب و تأمل کنند، مطالعه کنند، کار کنند و اگر در جاهایی نواقصی می‌دید به صراحت می‌گفت حتی اگر منجر به رنجش دوستی از ایشان می‌شد. برای ایشان مسئله همراهی اشخاص، مهم نبود فقط فهم و درک دقیق مطالب مهم بود.

در حقیقت مسائل زمانه‌ی ما روشن نمی‌شود مگر اینکه با هر مسئله جزئی نسبت به مرتبه کلی‌تر مواجه شویم، یعنی اگر ما می‌گوییم در عصر مدرن وجدید زندگی می‌کنیم،رفتن به سمت مقاصد اسلامی در انقلاب اسلامی بایستی در مقام مواجهه با این مسائل عصرجدید باشد آنچنان که سیدمرتضی هم سعی کرده در گفتارهای روایت فتح این کار را بکند.

حاکم برآن کسانی که در آن واقعه یا حادثه قرار داشته‌اند را به نحو حضوری و ذوقی درک بکنیم. به این مرتبه‌ی سوم می توان دل‌آگاهی گفت. مرتبه‌ی اول آگاهی و مرتبه‌ی دوم خودآگاهی و مرتبه‌ی سوم دل‌آگاهی است. این سه مرتبه را استاد ما مرحوم‌دکترفردید با سه اصطلاح بیان شده در حکمت و عرفان دوره اسلامی، علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین قیاس کردند و نمی‌دانستند که ما این نسبت را به سه اصطلاح مشهور آثارعرفانی‌مان تعمیم می‌دهیم. آثار عرفانی‌مان عبارت است از: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. در این سه مرحله ابتدا سالک سعی می‌کند نسبت به چیزی علم پیدا کند، در مرتبه دوم، عینیت آن را، آنچنان که هست، ماهیت آن را، آنچنان که هست. و در مرتبه سوم با تمام جانش، ذوقش و وجودش درک می‌کند که حقیقت مطلب چیست. برای درک معارف و راه یافتن به ایمان و اسلام هم، این سه مرتبه را شمردند. از جمله، حدیث مشهوری از امام‌جعفرصادق(ع) هست ایشان هم این سه‌مرتبه را راجع به اسلام و ایمان و یقین به این شیوه ذکر می‌کنند که «الایمان‌افضل من‌الاسلام و الیقین افضل من‌الایمان» یعنی در مرتبه اول اگر کسی اقرار به اسلام کند، مسلمان است ولی آیا این مسلمانی در تمام وجوه اعمالش تجلی پیدا کرده است؟ خیر. در مرحله‌ی دوم ایمان است که اگر ایمان به قلب کسی راه پیدا کند اعمالش در جهت حقیقت اسلام است. در مرتبه سوم که یقین است دیگر شخص مرتکب معاصی نشده و آنچه که برایش مهم هست حقیقت اسلام و ایمان است که مرتبه سوم وعمیق‌تر است.

پس مواجهه ما با هر حادثه‌ای و مسئله‌ای می‌تواند این سه سطح را در پی داشته باشد.

اگر او احوال یک رزمنده یا عملیات جنگی را در دفاع مقدس ما بیان می‌کند به این بسنده نمی‌کند که این عملیات چیست؟ از کجا شروع شده یا به کجا رسیده، بلکه گفتار او ما را به سطح مواجهه و دیدگاه ما به کل آنچه که به آن سیاست درعصرجدید یا سیاست‌شیطانی‌عصرجدید یا سیاست استکبار می‌گوییم، می‌برد و از آنجا به کل آنچه که در تفکر خودبنیاد عصرجدیدمحقق شده است، می‌رساند. از یک نقطه شروع می‌شود اما در همان‌جا هم ختم نمی‌شود بلکه به سمتی می‌رود که این نیروی نظامی و تجهیزاتی که مقابل ما هست را به یک سیاست استکباری تعبیر کند. این سیاست استکباری به یک تفکر خودبنیاد که در عصر جدید شکل گرفته، برمی‌گردد. این تفکر خودبنیاد به این برمی‌گردد که در کل تاریخ تفکر چه وضعی پیش آمده که چنین وضعی حاکم شده است. به همین ترتیب ما از یک جزء به کل می‌رسیم. و در یک دید کلی است که می‌توانیم بیان کنیم که حقیقت چیست. و گرنه چنانچه یک امر جزئی را در حیطه همان جزئیات خودش بنگریم دیگر وسعت نظری برای طرح مطلب نخواهیم داشت.

اعم از اینکه در جبهه حق باشد یا جبهه باطل. یعنی ما می‌توانیم هر حادثه‌ای را اعم از اینکه بخواهیم صورت روحانی یا صورت شیطانی برایش قائل باشیم به همین نحو تحلیل کنیم. و این مسئله‌ای است که شهید آوینی به آن عنایت داشت. و در فرصتی که داشت، راجع به سینما، راجع به ادبیات و راجع به دفاع مقدس این مواجهه حق و باطل را نشان می داد و به هر مطلب در حد امکان و فرصت خودش می پرداخت. البته شرطی در اینجا وجود دارد که گاهی تحققش برای همه امکان‌پذیر نیست و آن این است که شهید آوینی در دوره‌های مختلف زندگی‌اش سنواتی را پشت سر گذاشته بود و این سنوات به آن خودآگاهی در کلام ایشان کمک کرده بود. ایشان در دانشکده هنر دانشگاه تهران قبل از انقلاب تحصیل کرده، و با اقسام هنرها آشنا بوده و در رشته معماری تحصیل کرده، و با نظریات مختلف در حیطه هنر و علوم اجتماعی آشنا بوده است. خود این آشنایی به شهید آوینی برای گذشت از تعلقات روشنفکرانه در عصر و زمانه ما کمک کرده است. ولی گاهی دشوار است که ما راجع به ماهیت فرهنگ و هنرجدید گفتگو بکنیم و افراد را دعوت به گذشت یا تأمل در این مبانی جدید، مسائل سیاسی و اجتماعی جدید بکنیم، بدون اینکه شخص متوجه باشد که در حقیقت از چه چیزی گفتگو می‌کنیم. کسانی که حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و هنری را تجربه کرده‌اند، آمادگی بیشتری برای این گذشت دارند. اول کسی که متأثر از مباحث مرحوم دکتر فردید راجع به عصرجدید و غرب چیزی را منتشر کرد، مرحوم جلال‌آل‌احمد بود که در کتاب غرب‌زدگی به این مطلب اشاره کرد. البته شاید آن سطحی از غرب

زدگی که مرحوم آل‌احمد به آن پرداخت هیچ‌وقت مرحوم دکتر فردید را راضی نکرد. اما به هرحال ورود به حیطه غرب و غرب‌زدگی و عصرجدید و مدرنیته، سرخوردگی آل‌احمد را از برخی جریاناتی که او قبلاً در آن‌ها حضور داشته را نشان می‌دهد. یعنی در دوره‌ای که جلال‌آل‌احمد با احزابی مثل جبهه ملی یا حزب توده یا حزب رنجبران مشارکت داشته و بعد سرخوردگی نسبت به این احزاب پیدا می‌کند، این آمادگی برای جلال‌آل‌احمد پیدا می‌شود تا نسبت به تمام دیدگاه‌های روشنفکرانه و ایدئولوژی‌ها تجدیدنظر کند و این فرصت را وقتی پیدا می‌کند که از آقای مرحوم‌دکترفردید اصطلاح غرب و غرب‌زدگی و انتقاد از مدرنیته و عصر جدید را می‌شنود، منتها آن را در حد بضاعت خود از مسائل سیاسی و اجتماعی و ادبی آن روزگار طرح می‌کند. برای شهید آوینی هم در دوره‌ای این سرخوردگی و به اصطلاح ملالت خاطر از تلقی‌های روشنفکرانه وجود داشته و این زمینه در وجود ایشان بوده و وقتی با کسانی برخورد کرده که ازماهیت هنرجدید، سیاست‌جدید، دنیای‌جدید، عالم‌جدید،پرسش می‌کردند، این مسائل برایش مهم شده است. یعنی این زمینه وجود داشته و ایشان نظرگاه‌های عصر جدید را می‌دانسته و مدتی در مورد این‌ها تأمل کرده، و آمادگی گذر پیدا کرده بود. این فرصتی است که باید پیدا شود، یعنی اگر ما در مبانی علوم‌انسانی بحث داریم که داریم، اگر در مبانی علوم اجتماعی، سیاسی وهنر بحث داریم، باید این فرصت باشد که این حوزه‌ها طرح شده و بعد نقد شوند. لذا ما نمی‌توانیم علوم اجتماعی، انسانی و هنر را بدون طرح و بدون آنچه که در حال حاضر در دنیا واقع شده و بدون بحث از دوره‌ها و سبک‌هایی که مثلاً تاریخ هنر طی کرده است، بدون بحث از سنواتی که مثلاً بر تفکرهای حکمی و فلسفی گذشته و بدون آشنایی با آنها مورد نقد خودآگاهانه قرار دهیم و در نسبت با آنها به خودآگاهی انتقادی و دل‌آگاهی برسیم و از عالم آنها عبور کنیم، خیر، امکانش نیست. حتی در مقولات اسلامی، آیا ما می‌توانیم بدون طرح بحث از حوزه‌های عقلی و نقلی به حاقّ مطلب آنچنان که هست برسیم؟ خیر، نمی‌شود. باید دیدگاه‌ها ونظرگاه‌های مختلفی که در علوم و معارف گذشته بوده، حتی در تعالیم اسلامی، طرح شود و ما بدانیم که هر یک از حوزه‌های عقلی و نقلی روی چه چیزی تأکید داشتند، تفاسیری که داریم براساس چه حوزه‌هایی صورت گرفته است. اگر حضرت‌امام(ره) در تفسیر سوره حمد اشاره می‌کنند که ما در سنوات اخیر تفسیری عمیق آنچنان که باید و شاید نداشتیم، چگونه می‌توان به سمت این‌گونه تفسیر رفت؟ این مستلزم درنگ در حوزه‌های مختلف است، که بدون تنگ نظری باید با بحث‌هایی که در حیطه کلام، در حیطه فلسفه، در حیطه

شهید آوینی در دوره‌های مختلف زندگی‌اش سنواتی را پشت سر گذاشته بود و این سنوات به آن خودآگاهی در کلام ایشان کمک کرده بود. ایشان در دانشکده هنر دانشگاه تهران قبل از انقلاب تحصیل کرده، و با اقسام هنرها آشنا بوده و در رشته معماری تحصیل کرده، و با نظریات مختلف در حیطه هنر و علوم اجتماعی آشنا بوده است. خود این آشنایی به شهید آوینی برای گذشت از تعلقات روشنفکرانه در عصر و زمانه ما کمک کرده است.

پس در حقیقت تأمل در هر واقع جزئی برای هرکسی که بخواهد حقیقت مطلبی را بیان بکند لازم است، یعنی رفتن از جزء به کل. دیدگاه‌هایی اصلاً این سیر را، یعنی پرسش از ماهیات امور را منکرند. این دیدگاه‌ها مانع تفکر می‌شوند.

عرفان و تصوف و در حیطه حکمت اشراق مطرح بوده مواجه شویم، چهار علمی که به اصطلاح به عنوان چهار علم معمول در حوزه اسلامی، تقسیماتی راجع به آن کردند. این باید مشخص شود تا اینکه کسی بتواند بگوید که در سنوات گذشته در تاریخ معارف اسلامی چه گذشته است؟ و اکنون باید چه وضعی را اختیار کرد؟ بدون این خودآگاهی نسبت به گذشته نمی‌توان در معارف اسلامی صاحب نظر شد. همین معنا در فلسفه و هنر وعلوم اجتماعی هم هست. حتی گذشت از مسائل لائیک علوم اجتماعی و انسانی مستلزم این درنگ است.

که در خصوص فلسفه ما باید بدانیم که اول بار در یونان چه اتفاقی افتاد؟ ماقبل سقراط اصلاً فلسفه به چه معنایی بوده است؟ وقتی که این فلسفه به قرون وسطی و اسلام راه پیدا کرده چه تحولی در آن واقع شده است؟ وقتی در عصرجدید آمده و نظرگاه‌های جدید پیدا کرده، چه وجهی پیدا کرده است؟ و آخرین تفکری که مابعد مدرن راجع به فلسفه می‌شود، چیست؟ بدون این عنایت نمی‌شود راجع به تفکر در عالم و در غرب صحبت کرد. اگر مرحوم‌آقای دکترفردید راجع به غرب و غرب‌زدگی چیزی گفتند منظورشان این نبوده که تاریخ فلسفه مطالعه نشود یا تعقل نشود، بلکه کاملاً برعکس. تمام تلاش ایشان این بوده که باید در تمام تاریخ از نو تعقل شود، امروز ممکن است که ما در جایگاه انتقاد به تاریخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ فلسفه باشیم. اما این بدان معنی نیست که تأمل نکنیم هریک از اهل نظر چه گفته‌اند و نظرات خود را چگونه مطرح کرده‌اند. بلکه خود این گذشت مستلزم این دقت است. و اگر کسانی هستند که نسبت به این ۲۵۰۰ سال طرح مسئله می‌کنند، بحث برتری‌دادن یک سلیقه نسبت به سلیقه‌های دیگر نیست. بلکه در اینجا مسئله عمق توجه به ادوار گذشته است نسبت به کسانی که بی‌توجه‌اند و راحت از کنار آن می‌گذرند. پس اگر در حقیقت ما به اقوال بعضی از منتقدان عصرجدید رجوع می‌کنیم، منظورمان این نیست که یک سلیقه‌ی سلبی را بر یک سلیقه‌ی ایجابی ترجیح دهیم، بلکه بحث دقیق‌تر و عمیق‌تر راجع به سوابق نیست‌انگاری و خودبنیادی است که در عصرما به وقوع پیوست. برای گذشت از سوابق نیست‌انگاری و خودبنیادی و رسیدن به عمق معارف چنان که باید و شاید، تأمل در سوابق و بحث دقیق و عمیق ضروری است. باید حوزه‌های مختلف، چپ، راست، قدیم و جدید طرح شود و معلوم شود که هریک از این حوزه‌ها در تاریخ تفکر چگونه ظاهر شده و توسعه پیدا کرده، کجا محل بحث بوده، کجا محل پرسش بوده و کجا محل وصل بوده است؟ حتی راجع به فرهنگ دوره اسلامی و فرهنگ شیعه باز جای این تأمل است که چگونه شد که فرهنگ ما در سنوات اخیر رو به انحطاط رفت و ما تحت‌تأثیر عالم جدید قرار گرفتیم؟ فرهنگ و تمدنی که فی‌المثل در عصر صفوی واجد قدرتی بود، جای سؤال و تأمل است که آن فرهنگ با آن عظمتی که داشته چرا مستدام نشده و چطور سیر نزولی پیدا کرده و چطور از اعصار تاریخی تمدن ما برچیده شده و چطور ما در دوره‌های بعدی همچنان رو به ضعف و انحطاط رفتیم؟ به‌طوری‌که در دوره قاجاریه به شدت تحت فشار و سلطه بیگانگان قرار گرفتیم و عملاً بیگانگان برای ما یک نظام دست‌نشانده در دوره پهلوی ایجاد کردند. هریک از این

مقاطع تاریخـی که بنده عرض کردم در تاریخ فرهنگ و تمدن و سیاسـت ما مسـتلزم درنگ است و این درنگ به صرف اطلاعات تاریخی محدود نمی‌شود بلکه درحقیقت، رفتن از این جزئیات و رسـیدن به طرح کلی مسئله و بعد فهم کلی مطلب اسـت و طی مراتب آگاهی و خودآگاهی و دل‌آگاهی اسـت و اینکه ما بتوانیـم حاقّ یک مطلب را آنچنان که هسـت بیان کنیم؟ در حقیقت مسائل زمانه‌ی ما روشـن نمی‌شـود مگر اینکه با هر مسئله جزئی نسبت بـه مرتبه کلی‌تر مواجه شـویم، یعنی اگر ما می‌گوییم در عصر مدرن وجدید زندگی می‌کنیم،رفتن به سمت مقاصد اسلامی در انقلاب اسلامی بایستی در مقام مواجهه با این مسائل عصرجدید باشد آنچنان که سیدمرتضی هم سعی کرده در گفتارهای روایت فتح این کار را بکند. اگر او احوال یک رزمنده یا عملیـات جنگی را در دفاع مقدس ما بیان می‌کند به این بسـنده نمی‌کند که این عملیات چیست؟ از کجا شروع شده یا به کجا رسیده، بلکه گفتار او ما را به سـطح مواجهه و دیدگاه ما به کل آنچه که به آن سیاست درعصرجدید یا سیاسـت شـیطانی‌عصرجدید یا سیاست اسـتکبار می‌گوییم، می‌برد و از آنجا بـه کل آنچه که در تفکر خودبنیاد عصرجدید محقق شده است، می‌رساند. از یک نقطه شروع می‌شود اما در همان‌جا هم ختم نمی‌شود بلکه به سـمتی می‌رود که این نیروی نظامی و تجهیزاتی که مقابل ما هسـت را به یک سیاسـت استکباری تعبیر کند. این سیاست استکباری به یک تفکر خودبنیاد که در عصر جدید شـکل گرفته، برمی‌گردد. این تفکر خودبنیاد بـه این برمی‌گردد که در کل تاریخ تفکر چه وضعی پیش آمده که چنین وضعی حاکم شـده است. به همین ترتیب ما از یک جزء به کل می‌رسیم. و در یک دید کلی است که می‌توانیم بیان کنیم که حقیقت چیسـت. و گرنه چنانچه یـک امر جزئی را در حیطه همان جزئیات خودش بنگریم دیگر وسعت نظری برای طرح مطلب نخواهیم داشت.

پس در حقیقت تأمل در هر واقع جزئی برای هرکسـی که بخواهد حقیقت مطلبی را بیان بکند لازم اسـت، یعنی رفتن از جزء به کل. دیدگاه‌هایی اصلاً این سـیر را، یعنی پرسش از ماهیات امور را منکرند. این دیدگاه‌ها مانع تفکر می‌شـوند. مانع پرسش از ماهیت مسـائل می‌شوند. اینها نظرگاه‌هایی هسـتند که ما را محدود کرده و امکان تفکر را سـلب می‌کند. و اما بالعکـس، دیدگاه‌هایی که ما را به پرسـش از ماهیت واقع ترغیب می‌کند و سـعی می‌کند جوری طرح مسـئله کند که سالک یا کسی که می‌خواهد راه را طی کند، بتواند با پرسـش‌های متوالی به حقیقت و باطن مطلب راه پیدا کند. چون حقیقت سیر تفکر، از جزء به کل است.

تفکـر آن طور اسـت کـه شـیخ محمود شبسـتری در گلشـن‌راز می‌گویـد: رفتـن از باطـل سـوی حق/ به جزءاندربریدن کل مطلق.

■ فرهنگ‌عمومـی: با توضیحاتی که شـما فرمودید جایـگاه شـهید آوینـی را درتفکر معاصر ایـران چگونه می‌بینید؟

□ **بهـروز فرنو:** دوبـاره تأکید می‌کنم کـه این نحوه پرسش خودآگاهانه از مسائل برای ورود درست به مطلب وسیر در آن شرط است. اگر که این عنایت نباشد یعنی ما نسبت به هر واقعه ای تأمل نکنیم که چه سوابق و مراتبی دارد و چـه وجوهی برآن مترتب اسـت و آن سـیر جزء

این نحوه پرسش خودآگاهانه از مسائل برای ورود درست به مطلب وسیر در آن شرط است. اگر که این عنایت نباشد یعنی ما نسبت به هر واقعه ای تأمل نکنیم که چه سوابق و مراتبی دارد و چه وجوهی برآن مترتب است و آن سیر جزء به کل را رعایت نکنیم، نمی‌توانیم حقیقت آن مطلب را آنچنان که هست بیان کنیم.

وقتی به خود انقلاب اسلامی دقیق بنگریم. بعد از این تحولات جدید واقع شده، یعنی وقتی که ما نسبت به افکار لیبرال و سوسیال و کل ایدئولوژی‌های جدید یک سرخوردگی پیدا کرده بودیم. از نو به سمت معارف اسلامی برگشتیم.

[هیدگر]

بـه کل را رعایت نکنیم، نمی‌توانیم حقیقت آن مطلب را آنچنان که هست بیان کنیم.

مسـائلی که در عصر و زمان ما رخ می‌دهد، حوادثی که اتفاق می‌افتد، نظرگاه‌هایی که وجود دارد، سـوابق قدیم و جدیدی دارند، آیا این سوابق برای ما روشن است؟ وقتی ما طرح مطلب می‌کنیم، ممکن است کسی بگوید برای طرح هر مسئله و بحث سیاسـی و اجتماعی و نقد مثلاً یک اثر هنری و یا سینمایی که نمی‌شود تاریخ ۲۵۰۰ ساله تاریخ تفکر را توضیح داد. بله. بنده متوجه هسـتم اما می‌شـود عنایتـی خودآگاهانه به آن داشـت. یعنی اگر منتقدی اثر هنری را یا یک فیلم سینمایی را فی‌المثل نقد می‌کند اگر به تاریخ هنر و سـینما در عصر و زمانه ما وهنر در قدیم و جدید، توجه داشته باشد نقد عمیق‌تری می‌تواند بنویسد و اگر توجه نداشته باشد سطحی‌تر می‌شود. به همین ترتیب است مسائل سیاسـی و اجتماعی. هرچه توجه عمیق‌تر و دقیق‌تر باشد طرح مطلب هم عمیق‌تر است و به نسبت هر چه که سطحی‌تر باشد کار دشوارتر است.

پس، تـلاش ما دعوت به تفکر عمیق در مورد مسـائل اسـت اگر در عصر و زمانه ما، شـاهد شکل‌گیری تفکرات چپ یا سوسیالیسـتی و یـا مارکسیسـتی در پایان قرن نوزدهم بودیم و بعد به تدریج با فروپاشـی اتحاد شوروی سـابق مسـخ و زوالش را در اعصـار پایانی قرن بیسـتم شـاهدیم. خود اینکه چطور تفکر چپ درعالم ظاهر شـد و در عالـم جدیـد، بعد از انقلابات چه وضعـی پیدا کرد، بحث دارد. انقلاب فرانسه با انقلاب اکتبر چه نسبتی دارد؟ چطور هر کدام از این‌ها به دیگری مبدل شد و دست آخر همه‌ی این‌ها محل سؤال است. انقلاب اکتبر نمی‌توانسته قبل از انقلاب فرانسه یا انقلابات لیبرال واقع شود، چون در حقیقت سوسیالیسم یک مذهب یا شیوه‌ی انتقادی نسبت به جامعه سرمایه‌داری است. لذا اگر جامعه سرمایه‌داری به معنی مدرن غربی بعد از تحولات و انقلابات جدید متحقق نشـده بود، اصلاً سوسیالیسـم معنا پیدا نمی‌کرد. پس در حقیقت اینجا یک سیر وجود دارد.

حالا چرا با آن انتقاداتی که سوسیالیسـت‌ها نسـبت به مبانـی تفکر لیبرال داشـتند، در مواقعی توانسـتند افکار عمومـی روشـنفکران را در مراتبی متوجـه خود کنند؟ و در دوره‌هایی نتوانسـتند؟ خودش محل بحث است. وقتی به خود انقلاب اسـلامی دقیق بنگریم. بعد از این تحولات جدید واقع شده، یعنی وقتی که ما نسبت به افکار لیبرال و سوسـیال و کل ایدئولوژی‌های جدید یک سـرخوردگی پیدا کرده بودیم. از نو به سـمت معارف اسلامی برگشتیم. به‌طوری‌که در تاریخ معاصر ایران حرکت‌های سیاسی اغلب با یـک بینش جدید همراه بوده و یـک روش جدید برآن

دقتی که شهید آوینی برای به کار بردن کلمات و اصطلاحات و تعبیرات برگرفته شده از کتب حکمی وعرفانی را داشت، نمی‌توان انکار کرد و این سعی‌ای بود که ایشان داشت و اطلاعاتی را به کار می‌گرفت، در کتب اهل نظر مطالعه می‌کرد و اصطلاحات آن‌ها را برای بیان مسائل عصر و زمانه به کار می‌گرفت.

غالب بوده است. هرچند ممکن است بگویید که جماعتی از مردم یا روحانیون در هر حرکتی حضور داشتند، ولی آنچه که غالب بوده و ملزم بودند تا حدودی به آن اکتفا کنند تفکراتی است که در عصر جدید به مملکت ما آمده و این‌ها غالب بوده‌اند و بعدها که تردید حاصل می‌شود سعی دیگری برای احیای معارف گذشته آغاز می‌شود. این فرمایشاتی که حضرت امام داشتند و به هم ثمر رسید در دهه‌های قبل هم بوده است. ولی چرا در دهه پنجاه واقع شد؟ چون در دهه‌های گذشته ما آمادگی شنیدن آن مطالب را نداشتیم. پس خود این سیر مهم است یعنی در طرح انقلاب و در وقوع هر حادثه سیاسی و در دفاع مقدس و در ادوار جنگ همواره به این سوابق می‌توان رجوع کرد. و طرح دقیق‌تر و عمیق‌تری از این مطالب ارائه کرد. من فکر می‌کنم که اگر عنایتی به این مسئله باشد یعنی توجه و تذکر به سوابق امر و خودآگاهی نسبت به آنچه در گذشته واقع شده، برای طرح عمیق‌تر مطلب، می‌تواند در مسائل ما راهگشا باشد، هرچند اگر بدعت‌هایی یا انحرافاتی یا مسائلی یا تعارضاتی ملاحظه می‌شود، در پرتو تأملات دقیق‌تر و عمیق‌تر حل شود و بالاخره راهی برای حل شدنش پیدا شود. اما اگر این تعقل نباشد چه بسا که گره بر گره افزوده شود و حل مسائل دشوارتر شود.

■ **فرهنگ‌عمومی: آقای فرنو جایگاه فکری شهید آوینی را در تفکر معاصر ایران اگر روشن‌تربفرمایید ممنون می‌شوم.**

□ **بهروز فرنو:** من تقریباً این مطلب را توضیح دادم اما باز اشاره می‌کنم که بعد از دوره‌های مختلفی که داشتیم، قبل از مشروطه تا سال ۳۲ به خصوص در جامعه‌ی روشنفکرانه ایران گرایشات منورالفکری و به نوعی لیبرال به معنای جدیدش حاکم بوده است و از سال ۳۲ به بعد یک تلقی سوسیال یا اجتماعی از مسائل بر تفکر روشنفکرانه عارض شده که ما به آن دوره روشنفکری انتلکتوئل یا دوره منورالفکری که قرینه با اصطلاحات "آف‌کلرونگ‌آلمانی" و "انلایت‌منت" فرانسه و انگلیسی بوده است، می‌گوییم. آن دوره، دوره توجهات لیبرال و توجهات آزادی‌خواهانه به معنای جدید و دوره روشنفکری که به اصطلاح تفکرات انتلکتوئل یا تفکرات اجتماعی بوده است. که به صورت بارز این دو اصطلاح در دو دوره‌ی تاریخ معاصر جامعه ما ترجمه شده است، یعنی "آف‌کلرونگ" و "انلایت‌منت" ترجمه شده‌ی منورالفکری در دوره مشروطه است و از منورالفکری به معنی آزادی‌خواهی ترجمه شده است.

دوره سوم آغاز توجهی نسبت به کل معارف جدید است که به نظر من می توان گفت توجه خودآگاه نسبت به کل عالم جدید، و احیای معارف گذشته است. یعنی حرکت در سمت معارف عینیه که این نوعی توجه مابعد مدرن است یعنی اگر آن دوره منورالفکری بود و این دوره انتلکتوئل، ما یک دوره سومی را شروع کردیم. که با "بازگشت به خویشتن" مرحوم شریعتی یا "غرب‌زدگی" و "درخدمت‌و خیانت‌روشنفکران" جلال‌آل احمد، طرح مباحث مرحوم استاد فردید و دیگران شروع شده است و آن تأمل در سابقه‌ی روشنفکری و بازگشت به معارف گذشته است و این به‌نوعی در افکار دیگران هم منشأ اثر بوده است. مثلاً در کتاب داریوش‌شایگان [آسیا در برابر غرب] به اندازه‌ای تأثیر گذاشته است. و یا حتی در آثار هنرمندان و سینماگران ما تأثیر داشته است.

ما در آثار شهید آوینی می‌بینیم که اهتمام ویژه‌ای برای این تعقل وجود دارد بنابراین شهید آوینی را هم می‌توانیم

[نیچه]

تمام مطلب این است که ما در عصر و زمانی به سر می‌بریم که ایدئولوژی‌ها و نظرگاه‌های مدرن فروریخته، در دوره‌ای داریم زندگی می‌کنیم که مبانی منورالفکری و روشنفکری دستخوش پرسش و تردید است و در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، ساختارهای گذشته در معرض فروپاشی است، در این که تردیدی نیست، هرکس متوجه این معنا نباشد معلوم است که بی‌خبر از آنچه که واقع شده است، می‌باشد.

به طور کامل دراین قسمت سوم بگذاریم و یا کسانی که خواستار تأمل نسبت به ادوار گذشته روشنفکری و احیای معارف گذشته در جامعه ما هستند و این دقتی که شهید آوینی برای به کار بردن کلمات و اصطلاحات و تعبیرات برگرفته شده از کتب حکمی وعرفانی را داشت، نمی‌توان انکار کرد و این سعی‌ای بود که ایشان داشت و اطلاعاتی را به کار می‌گرفت، در کتب اهل نظر مطالعه می‌کرد و اصطلاحات آن‌ها را برای بیان مسائل عصر و زمانه به کار می‌گرفت. این راه باز است و مستلزم کارزیاد و عمیق فکری و مبسوط است و به صرف بعضی از اقوالی که در اصطلاحات روز شایع شده و ما در انتقاد از مکاتب لائیک و سکولار به کار می‌بریم، نمی‌توان بسنده کرد. بلکه مسئله دقت در کل تاریخ تفکر است، موضوع طرح مسئله براساس آن است و دقت و رسیدن به حاقّ معارف. که آن، یک سعی مستدام و یک همت ویژه می‌خواهد. مثلاً حضرت امام(ره) حتی در مورد تفسیر قرآن آنقدر دقیق بودند که علی‌رغم تسلط ایشان به معقول و منقول دوره اسلامی با احتیاط راجع به یک آیه صحبت می‌کردند و بعد هم که مسائلی عنوان شد و ملاحظاتی مطرح شد بحث تفسیر سوره حمد را متوقف کردند. منظور دقتی و احتیاطی است که حضرت امام در این امر در بیان مسئله داشتند و گاهی ما این دقت و وسواس را به نحوی که شایسته مطلب باشد نمی‌بینیم. یعنی در مسائل فرهنگی روزمره بی‌محابا وارد مسائل می‌شویم، گاهی اظهار نظر می‌کنیم بدون اینکه بدانیم این سوابق چیست؟ و در حوزه‌های مختلف چه گفته شده است؟ همین طور حکمی را برای یک نظریه صادر می‌کنیم. درست است که در وضعیتی هستیم که در مقام انتقاد نسبت به مسائل نظری خودمان هستیم، اما این انتقاد و این وضع انتقادی و این پرسش نمی‌تواند بدون اشراف و بدون عنایت کافی و وافی به سابقه‌ی هر مسئله‌ای درست طرح شود.

■ **فرهنگ‌عمومی: آقای‌فرنو آن طور که مبلغان مدرنیست در کشور تبلیغ می‌کنند در واقع کارویژه‌ی این مبلغان، خالی کردن مباحث نظری از مابعدالطبیعه‌های سنگین به‌زعم خودشان است. ظاهراً شهید آوینی به خوبی بحران زمانه را دریافته بود و در همین استفاده از**

کلمـات و اصطلاحاتی که در متونش بود به این وجه توجه داشت شما از این منظر که فرمودید این ویژگی را چگونه می‌بینید؟

□ **بهـروز فرنو:** البته لفـظ مابعدالطبیعه جای درنگی دارد که شـاید فرصتش اینجا نباشد. اما فرمایش شما را من اینطور متوجه می‌شـوم که مسـئله استفاده قدیم در طرح مسئله است که اگر اصلاً نباشد ما چطور به حقیقت مطلب راه پیدا کنیم. یعنی اگر ما نتوانیم در سـیر معارف گذشـته و بازجسـت معارف قدیممان در مورد مسـائلِ جدیـد از نو درنگ کنیم، یعنی اگر این کار را نکنیم اصلاً چه کار باید بکنیم؟

یعنی تمام مطلب این اسـت کـه ما در عصر و زمانی به سر می‌بریم که ایدئولوژی‌ها و نظرگاه‌های مدرن فروریخته، در دوره‌ای داریم زندگـی می‌کنیم که مبانی منورالفکری و روشـنفکری دسـتخوش پرسـش و تردید اسـت و در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی، ساختارهای گذشته در معرض فروپاشی است، در این که تردیدی نیست، هرکس متوجه این معنا نباشـد معلوم است که بی‌خبر از آنچه که واقع شـده اسـت، می‌باشـد. خوب اگر این طور است که هست و ما درعصر بحران به سر می‌بریم، [بحران فرهنگی و بحران سیاسی و اجتماعی] جز سعی در بازجست معارف گذشـته و از نو درنگ در مسـائل جدید اصلاً راه دیگری نداریم. اگر کسی بگوید صد راه دیگر هم هست چرا ایشان ایـن راه را انتخاب کرده اسـت؟ می گوییـم: خیر یک راه بیشتر نیست و آن هم فقط این است، به غیر معلوم نیست کجا خواهیـم رفت؟ البته این به منزله آن نیسـت که ما عیناً بتوانیم به معارف دوره گذشـته خودمان بدون توجه به آنچه که گذشـته است، برگردیم. خیر، بحث این نیست که ما فرهنگ و تمدن اسـلامی را عیناً همان طور که بوده اسـت احیا بکنیم، که اگر قابل احیا بود اصلاً به آن معنی مسخ نمی‌شد. وقتی ما خلیفه در بغداد و سلطان در خوارزم و وجوهـی داریم که بـه کل این وجـوه فرهنگ و تمدن اسلامی می‌گوییم. مسئله حقیقت اسلام چیز دیگری است و آنچه که به عنوان فرهنگ و تمدن اسلامی معروف شده در حقیقت در مورد کسانی است که در این عرصه زندگی می‌کردند و اقرار به اسـلام داشتند، حتی خلفا و سلاطین ظلم و جور. اما اینکه اینها در مرتبه ایمان و یقین هم بوده است یا نبوده است، این جای بحث دارد که شیعه می‌گوید نبوده اسـت. اسلام بوده است کسی دیگر که به نام لات و عزی حکومت نمی‌کرده اسـت، همه به نام اسلام حکومت می‌کرده‌اند. اما اینکه به نام اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی حکومت می‌کردند آیا حقیقت ایمانی و یقینی داشته است یا نداشـته اسـت خوب این جای بحث دارد. آیا می‌شـود فرهنگ و تمدن اسـلامی را همان‌طور که بوده است عیناً احیا کرد؟ نه نمی‌شـود. اما می‌شـود در بازجست معارف گذشـته‌مان کاری کرد. یعنی حقیقت معارف گذشـته و آنچه که نزد پیامبر اکرم(ص) و ائمه هدی(ع) بوده اسـت را دریافت کنیم. یعنی بازگشـت به صدر اسـلام آنچه که در انقلاب اسـلامی مدنظر بوده است. یعنی منظور احیای عین عصر صفوی یا اسلام عباسی یا اموی که نبوده است. بلکه بحث بازگشـت به صدر اسلام است و معارف اسلامی تـا آنجایی که درک حقیقت را برای ما ممکن می‌کند. لذا

در آثار گوگن، در آثار مونش، حتی در نخستین دوره‌های ظهور سینما در سبک اکسپرسیونیسم و حتی در آثار نقاشان قرن نوزدهم در آثار ادبی آن دوره، مسئله مابعد مدرن را در توجهات مابعد مدرن می‌بینیم. قبل از اینکه اصلاً آثار فلسفی و حکمی و نظری مطرح شود.

تمام حوزه‌های فلسفی حتی کلامی هم در دوره اسلامی قابل بحث است که تا چه حد میل به آن معنا دارد؟ یعنی تا چه حد می‌تواند به حقیقت صدراسلام ما را بازگشت دهد و تا چه حد محل تردید و محل گذشت است؟ بالاخره باید درآن‌ها درنگ کرد. اما این درنگ بالطبع در مورد مسائل عصرجدید باید جدی‌تر باشد، یعنی در حقیقت درنگ در مسائل سوسیال و لیبرال و در مکاتب جدید و علوم انسانی. این مستلزم تفکر در عصر و زمانه ماست. این فقط اشپنگلر نیست که از انحطاط تمدن جدید می‌گوید و یا هیدگر نیست که از ۲۵۰۰ سال تاریخ غرب بگوید و یا نیچه نیست که از مرگ خدا در غرب می‌گوید و یا رنه‌گنون نیست که از بحران بگوید بلکه کل هنر و تفکر در عصر و زمانه ما به نحوی با این پرسش از دوره گذشته مواجه است که قبل از اینکه هیدگر و اشپنگلر آثار خود را منتشر بکنند، در هنر عصر جدید تردید نسبت به مدرنیته پیدا شده بوده است. در آثار گوگن، در آثار مونش، حتی در نخستین دوره‌های ظهور سینما در سبک اکسپرسیونیسم و حتی در آثار نقاشان قرن نوزدهم در آثار ادبی آن دوره، مسئله مابعد مدرن را در توجهات مابعد مدرن می‌بینیم. قبل از اینکه اصلاً آثار فلسفی و حکمی و نظری مطرح شود. می‌خواهم عرض کنم که این تلقی و یا پرسش از عصر جدید و پرسش از سابقه‌ی آن در تاریخ ۲۵۰۰ سال تاریخ غرب امری نیست که فقط در نظرگاه هیدگر یا در نظرگاه مرحوم فردید در داخل کشور ما باشد. بلکه یک پرسش عمومی است که شما در آثار سینمایی و در آثار هنری، در آثار و مقاله‌های ادبی، در آثار اهل حکمت و فلسفه به نحوی آن را ملاحظه می‌کنید. منتها این پرسش مراتب دارد مرحوم آقای دکتر فردید معتقد بود که در آثار هیدگر نظرگاه ایشان جدی‌تر بود. اما این بدین منزله نیست که در آثار دیگران نیست اکنون زمان درنگ و طرح این پرسش است. بعد از دوجنگ جهانی و یک جنگ سرد و یک بحران زیست‌محیطی و یک بحران اجتماعی اگر از ماهیت عصر جدید نپرسیم اصلاً چه کار می‌توانیم کنیم؟

حتی در تأملات اجتماعی که راجع به خانواده داریم، راجع به زندگی شهری جدید داریم، راجع به آلودگی محیط زیست داریم وهمه‌ی این‌ها پرسش از مدرنیته هست، چه بخواهیم، چه نخواهیم. وقتی شما از درب منزلتان خارج می‌شوید و آلودگی هوای تهران از مرز خطر گذشته است نمی‌توانید از مدرنیته آنچنان که در قرن هجدهم شعار می‌دادند، شهار دهید. این وضعی است که در سیر فرهنگ و تمدن بشر به آن وارد شده، چه بخواهد چه نخواهد. وقتی دو جنگ جهانی اتفاق افتاده، شما نمی‌توانید آثار این دوجنگ را از کره زمین محو کنید. وقتی یک سری جنگ‌های منطقه‌ای است، آلودگی های زیست محیطی است، وقتی لایه اوزون در حال تلاشی است، وقتی بحران اجتماعی در همه دنیا بیداد می‌کند، وقتی که بنیان خانواده رو به ویرانی است. وقتی که مشکل تعارضات اجتماعی رو به فزونی است، شما نمی‌توانید از

در شهید آوینی مهم این است که نه تنها در تأملات نظری ایشان قضیه منعکس شده بلکه حتی در عمل، در کار سینمایی ایشان، [بالاخره مشارکتی که سعی می‌کرده در زمینه دفاع مقدس داشته باشد و همراهی که در این مجاهدت داشته است،] هم تأثیرگذار بوده است. یعنی خصوصیت ایشان مسئله جمع نظر و عمل و تأمل است که این حالات خاص را برای ایشان به وجود آورده و کمک کرده تا ایشان نادر باشد.

شهید آوینی هم کار نظری می‌کرد و هم عملاً دستی در روایت فتح داشت و هم دستی در اداره امور مدیریت فرهنگی داشت و هم کار هنری می‌کرد. و در تمام این‌ها جمع نظر وعمل و همان تأملی که عرض کردم وجود داشت. و این خصوصیت ویژه ایشان است و شاید کمتر کسی باشد که این خصوصیات در او جمع شده باشد.

کنار همه‌ی این‌ها بگذرید.

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حائل / کجا دانند حال ما سبک‌بالان ساحل‌ها.

برای کسانی که سبک بال ساحل‌ها هستند البته مهم نیست، ولی برای کسانی که اهل دردند و تفکرند مگر می‌توانند از کنار این بگذرند؟ اگر نمی‌توانند، مستلزم درنگ است و این درنگ و تأمل عصری دیگر را در تفکر ایران و جهان رقم خواهد زد. یعنی دوره مابعد مدرن. چه بخواهیم و چه نخواهیم. چه همراه شویم و چه همراه نشویم به هرحال این اتفاق خواهد افتاد. منتها برای ما یک شأن دیگری دارد و آن درنگ در عصر جدید و احیای معارف اسلامی، کماهوحقه است که برای دیگران ممکن است مطرح نباشد، اما مسائل جهانی برای همه مشترک است. اگر این لایه اوزون از بین برود دودش به چشم همه مردم می‌رود. مسائل خانواده و بحران خانواده برای همه عالم مطرح است. آمار روزافزون خودکشی، پناه بردن به اعتیاد و موادمخدر در صنعتی‌ترین جوامع دنیا رو به افزایش و فزونی است. کسی نمی‌تواند این را انکار کند. در جاهایی که مدرنیته با تمام وجوهش محقق شده این عوارض روبه فزونی است. چه باید کرد؟ آمار خشونت در نسل جوان، ناهنجاری‌های اجتماعی، اولاد نامشروع، همجنس‌گرایی، این‌ها تمام فجایعی است که کل عالم را تهدید می‌کند. بالاخره سلامت زندگی برای همه مهم است. هیچ‌کس نمی‌خواهد که نسل جدید دچار انحطاط شود، حالا چه کار باید کرد؟ این پرسشی است که برای تمام متفکران عالم وجود دارد و به نسبتی که هرکس اهل درد است به هر حال به مطلب می‌پردازد. صرف نظر از اینکه چه ایدئولوژی و چه مذهبی و چه دیدگاه سیاسی نسبت به مسئله دارد.

■ **فرهنگ‌عمومی: شما کدام یک از وجوه شخصیت شهید آوینی را برجسته‌تر می‌بینید؟ مظورم وجه هنری، وجه سینمایی، وجه بسیجی بودن، وجه توانایی مدیریتی ایشان؟ و یا وجه فکری؟**

□ **بهروز فرنو:** همان‌طور که عرض کردم کسی که اهل تفکر و تذکر است درعمل و نظرش منعکس می‌شود. در شهید آوینی مهم این است که نه تنها در تأملات نظری ایشان قضیه منعکس شده بلکه حتی در عمل، در کار سینمایی ایشان، [بالاخره مشارکتی که سعی می‌کرده در زمینه دفاع مقدس داشته باشد و همراهی که در این مجاهدت داشته است،] هم تأثیرگذار بوده است. یعنی خصوصیت ایشان مسئله جمع نظر و عمل و تأمل است که این حالات خاص را برای ایشان به وجود آورده و کمک کرده تا ایشان نادر باشد. شهید آوینی هم کار نظری می‌کرد و هم عملاً دستی در روایت فتح داشت و هم دستی در اداره امور مدیریت فرهنگی داشت و هم کار هنری می‌کرد. و در تمام این‌ها جمع نظر وعمل و همان تأملی که عرض کردم وجود داشت. و این خصوصیت ویژه ایشان است و شاید کمتر کسی باشد که این خصوصیات در او جمع شده باشد.

■ **فرهنگ‌عمومی: استاد، خیلی ممنون از اینکه وقت شریفتان را دراختیار ما قرار دادید.** ●

[اشپنگلر]

بعد از دوجنگ جهانی و یک جنگ سرد و یک بحران زیست‌محیطی و یک بحران اجتماعی اگر از ماهیت عصر جدید نپرسیم اصلاً چه کار می‌توانیم کنیم؟

آوینی و نظریه سیر خطی پیشرفت

مهدی نصیری

نظریه سیر خطی و تدریجی ترقی بشر از توحش و بدویت و نادانی و غارنشینی به دانایی و بلوغ و مدنیت و شهرنشینی و به تبع آن ترسیم ادوار چهارگانه تاریخی با عنوان عصر حجر و مفرغ و آهن و ماشین را اگر نگوییم که اصل‌الاصول مبانی نظری غرب مدرن است، بدون شک باید آن را تأثیر گذارترین اصل دربسط نظری تمدن مدرن و مشروعیت بخشی به آن در سراسرعالم دانست. نظریه مزبور اگر چه از کمترین استناد عقل پسند و پشتوانه‌ی اثباتی برخوردار نیست اما با تردستی و پروپاگاند غربی‌ها توانسته به یکی از بدیهی‌ترین و مفروغ عنه‌ترین نظریات علمی در اذهان همگان اعم از مادیون و الهیون، اصلاح‌طلب و انقلابی، سنتی و مدرن، دانشگاهی و حوزوی و...تبدیل شود و به عنوان قوی‌ترین بستر در جهت پذیرش و جااندازی دیگر مبانی و اصول نظری تمدن مدرن عمل کند.

نظریه داروین، مدخل نظریه سیر خطی پیشرفت

پیش درآمد این نظریه، نظریه تطور انواع داروین بوده است که انسان را موجودی متطور و متحول از میمون و بوزینه می‌داند که در یک سیر زیستی تدریجی از بوزینگی به انسان دو پای صاحب فکر و عقل کنونی رسیده است. نظریه‌ای که با طراری و تردستی و از طریق نظام تعلیم و تربیت جدید و رسانه‌های مدرن تا اعماق وجود همه تحصیل‌کردگان و متأثران از این نظام رسوخ کرد.

آوینی با دریافت میزان تأثیر این نظریه در بسط غربزدگی و تثبیت نظری مدرنیته، در مقالات گوناگون

پیش درآمد این نظریه، نظریه تطور انواع داروین بوده است که انسان را موجودی متطور و متحول از میمون و بوزینه می‌داند که در یک سیر زیستی تدریجی از بوزینگی به انسان دو پای صاحب فکر و عقل کنونی رسیده است. نظریه‌ای که با طراری و تردستی و از طریق نظام تعلیم و تربیت جدید و رسانه‌های مدرن تا اعماق وجود همه تحصیل‌کردگان و متأثران از این نظام رسوخ کرد.

حالا تنظیم کنندگان کتاب‌های درسی چگونه به درستی این فرضیات شبهه‌ناک یقین پیدا کرده‌اند و کتاب‌های دبستان و دبیرستان و دانشگاه را از این مطالب مجعول درباره تاریخ تمدن پرکرده‌اند، خدا می‌داند. آیا آن‌ها هرگز از خود نپرسیده‌اند که اگر به راستی زندگی انسان‌ها از این جوامع اشتراکی آدم‌های بوزینه‌سان آغاز شده باشد، آیات و روایات مربوط به آفرینش انسان را چگونه باید تفسیر و تحلیل کرد؟»

خود ضمن اعلام تعجب و تأسف از مقبولیت آن حتی درنزد متدینین و جامعه‌ای چون جامعه ما به تحلیل و بررسی پیرامون آن می‌پردازد:

«یکی از مشهورترین مطالبی که کتاب‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها را پرکرده است، تحلیل‌های داروینیستی بسیار شبهه‌ناکی است که غربی‌ها در باب تاریخ تمدن می‌گویند. در این تحلیل‌ها زنجیره وراثتی انسان کنونی رابه میمون نماهایی می‌رسانند که پیش از دوران چهارم زمین‌شناسی می‌زیسته‌اند.... مشهور این است که نخستین جوامع انسانی جامعه‌هایی اشتراکی است از آدم‌هایی بوزینه‌سان که در غارها می‌زیسته‌اند و از ابزارهای سنگی استفاده می‌کرده‌اند، شکارچی بوده‌اند و لباس‌هایی از پوست حیوانات به تن می‌کرده‌اند و با ایما و اشاره و از طریق اصواتی مقطع و تکامل نایافته بایکدیگر سخن می‌گفته‌اند.»۱

در حالی که به گفته وی قرآن مجید و روایات متقن، زنجیره موروثی انسان‌های کنونی را به یک زوج انسانی می‌رساند که از بهشت هبوط کرده‌اند:

«آدم و حوا (سلام الله علیهما). آدم (ع) اولین پیامبر خداو حجت او برکره‌ی زمین است و آنچنان که از نص قرآن برمی‌آید متعلم به علم الاسماء – یعنی حقایق عالم وجود- است و معلوم نیست که چگونه متدینان می‌توانند بین این حقایق قرآنی و آنچه در کتاب‌های تاریخ تمدن و کتب آموزشی مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها درباره انسان‌های اولیه یافت می‌شود، جمع کنند؟»۲

همچنین:

«حقیر در میان مؤمنین از دوستان و آشنایان خویش و دیگر کسانی که به نوعی با آنان در ارتباط بوده‌ام، کسی را ندیده‌ام که تفسیر روشن و درستی از این مطالب در ذهن داشته باشد. همه آن‌ها حضرت آدم علیه السلام را – معاذالله- به صورت یکی از انسان‌های بدوی تصور می‌کرده‌اند که با لباسی از پوست حیوانات، گرز سنگی به دست به دنبال شکار می‌دود و... چه بگویم؟ با انصاف‌ترین و آگاه‌ترین کسانی که دیده‌ام آن‌ها هستند که از هرنوع تصور و تصدیقی دراین زمینه فرار می‌کنند و با این وسیله سعی می‌کنند که تقدس آیات و روایات مربوط به آفرینش انسان را برای خود محفوظ دارند. حالا تنظیم کنندگان کتاب‌های درسی چگونه به درستی این فرضیات شبهه‌ناک یقین پیدا کرده‌اند و کتاب‌های دبستان و دبیرستان و دانشگاه را از این مطالب مجعول درباره تاریخ تمدن پرکرده‌اند، خدا می‌داند. آیا آن‌ها هرگز از خود نپرسیده‌اند که اگر به راستی زندگی انسان‌ها از این جوامع اشتراکی آدم‌های بوزینه‌سان آغاز شده باشد، آیات و روایات مربوط به آفرینش انسان را چگونه باید تفسیر و تحلیل کرد؟»۳

البته اگر چه نظریه داروین در باب نیای انسان در میان مؤمنین، اکنون طرفدار زیادی ندارد و پاسخ‌های متقنی هم در غرب و هم در شرق بدان داده شده است، اما اولاً آثار روانی آن همچنان در اذهان باقی است و ثانیاً بخش دوم نظریه سیر خطی پیشرفت که عبارت است از سیر انسان از صباوت و بساطت و بدویت و جهالت به بلوغ و دانایی و مدنیت و پیشرفت که برهمین مبنا چهار عصر تاریخی حجر و مفرغ و آهن و ماشین برای تاریخ بشری ترسیم می‌شود، همچنان مقبولیت و سیطره ای تام و تمام براذهان همگان دارد و کمتر فردی جرأت رد این نظریه و یا ارائه بدیلی برای آن را دارد و همین مقدار البته یک پیروزی بزرگ برای غرب مدرن است.

نتیجه‌ی پذیرش نظریه سیر خطی پیشرفت

با پذیرش این نظریه راه برای مدرن به عنوان ل تاریخی بشر و آنگاه مفاهیمی و پیشرفته جای ان باز می‌کند. ای ذهنی‌ای، تگاه ماشین و نولوژی پیشرفته الگوی تکامل رق و جوامع قافله تکنولوژی

آدم (ع) اولین پیامبر خداو حجت او برکره‌ی زمین است و آنچنان که از نص قرآن برمی‌آید متعلم به علم الاسماء – یعنی حقایق عالم وجود- است و معلوم نیست که چگونه متدینان می‌توانند بین این حقایق قرآنی و آنچه در کتاب‌های تاریخ تمدن و کتب آموزشی مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها درباره انسان‌های اولیه یافت می‌شود، جمع کنند؟»

اساساً این نوع نگاه به تاریخ، و ابزار تولید خوراک و تأمین نیازهای مادی انسان را مبنای تحلیل تاریخ و تقسیم‌بندی آن قرار دادن- آن هم بدون کمترین استناد- ناشی از غلبه خصوصیات حیوانی بر بشر جدید است وگرنه انسان چگونه می‌تواند بر این همه حقایق تاریخی و نقش انبیای الهی در تاریخ که منشأ مهمترین رویدادها و تحولات مادی و معنوی بوده اند نادیده بگیرد و فی المثل در چینش شواهد تاریخی به حادثه عظیم توفان نوح کمترین اشاره‌ای نکند؟

عقب مانده‌اند،می‌شوند، عقب‌افتاده و قابل تحقیر و سرزنش و... .

آوینی در تحلیل این نظریه (نظریه سیر خطی پیشرفت)، آن را منبعث از تفکر حسی وماده گرایانه و غیب‌گریز بشر جدید می‌داند که می‌خواهد همه امور را با استناد به تجربه حسی ومادی خود فهم و تفسیر کند و در عالم خلقت، ربوبیت خداوند و عالم امر را انکار نماید و بدین وسیله از مذهب بگریزد۴. اگر چه ناچار شود برای جاانداختن ایده خود به سست‌ترین شواهد واستدلال‌ها روی آورد و خود را نیز بفریبد. او در ریشه‌یابی این امر از عقل علمی جدید نیز یاد می‌کند که اساساً با غفلت از آسمان و هرچه آسمانی است شکل گرفته است و همگان را جز عده‌ای اندک از اولیاءالله را گرفتار خود ساخته است.۵

آوینی یکی از بدترین نتایج قبول این نظریه را پذیرش کمال یافتگی و پیشرفته بودن بشر جدید و دنیای کنونی می‌داند که به شدت از آن تحاشی دارد:

«اگر سیر تکامل ابزار تولید برصیرورت تکاملی ابنای بشر منطبق بود لازم می‌آمد که اکنون کامل‌ترین افراد انسانی بر کره زمین زندگی کنند، لکن نه تنها این چنین نیست، بلکه ظاهراً ضد این مدعا به حقیقت نزدیک‌تر است، چرا که اکنون هرچند تکنولوژی درآخرین مراحل تکاملی خویش است، اما انسان غربی تا مرز حیوانی بنده خور و خواب و خشم و شهوت هبوط کرده است.» (همان)

و «اساساً این نوع نگاه به تاریخ، و ابزار تولید خوراک و تأمین نیازهای مادی انسان را مبنای تحلیل تاریخ و تقسیم‌بندی آن قرار دادن- آن هم بدون کمترین استناد- ناشی از غلبه خصوصیات حیوانی بر بشر جدید است وگرنه انسان چگونه می‌تواند بر این همه حقایق تاریخی و نقش انبیای الهی در تاریخ که منشأ مهمترین رویدادها و تحولات مادی و معنوی بوده اند نادیده بگیرد و فی المثل در چینش شواهد تاریخی به حادثه عظیم توفان نوح کمترین اشاره‌ای نکند؟»۶

آوینی رودر روی همگان- به استثنای تعدادی انگشت شمار- بی محابا به این اصل الاصول تجدد و مدرنیته می‌تازد و آن را هجو می‌کند؛ چه او به خوبی نقش اغواگرانه و ویرانگر نظریه تکامل و پیشرفت خطی تاریخ را شناخته است و می‌داند که تا بطلان این نظریه روشن نشود، نقد غرب و مبارزه با این تمدن سلطه جو ره به جایی نمی‌برد. اوجاافتادن اصطلاحاتی نظیر پیشرفته و عقب‌مانده، و احساس حقارت شرق دربرابر غرب را ناشی از تلقی به قبول کردن نظریه مزبور می‌داند، درحالی که براساس مبانی دینی اساساً تکامل و کمال‌یافتگی که امروزه معادل با پیشرفت گرفته می‌شود، امری کاملاً متفاوت با مسیری است که غرب جدید طی کرده و به نقطه کنونی رسیده است:

«ما با پذیرش خود به عنوان کشور «عقب‌افتاده» و پذیرش غرب به عنوان «پیشرفته» چه چیزی را پذیرفته‌ایم؟ نتیجه طبیعی پذیرش این تعابیر آن است که همّ خود را یکسره دراین جهت قرار دهیم که این «عقب‌ماندگی» را جبران کنیم. اینکه ما موفق شویم و یا نشویم تغییری در اصل مطلب نخواهد داد و اصل مطلب این است که مگر «پیش» و «پس» کجاست که آن‌ها

اگر سیر تکامل ابزار تولید برصیرورت تکاملی ابنای بشر منطبق بود لازم می‌آمد که اکنون کامل‌ترین افراد انسانی بر کره زمین زندگی کنند، لکن نه تنها این چنین نیست، بلکه ظاهراً ضد این مدعا به حقیقت نزدیک‌تر است، چرا که اکنون هرچند تکنولوژی درآخرین مراحل تکاملی خویش است، اما انسان غربی تا مرز حیوانی بنده خور و خواب و خشم و شهوت هبوط کرده است.

آوینی دیگر نتیجه نظریه ترقی تاریخ را این می‌دانست که ما با قبول آن و مترادف دانستن خودآگاه یا ناخودآگاه ترقی و پیشرفت با تکامل و تعالی، حکم به متکامل‌تر دانستن بشر جدید و دوران جدید داده‌ایم که این خود تبعاتی بسیار سنگین دارد. از جمله این تبعات وسوسه انطباق دین با مقتضیات و مشهورات زمانه منحط کنونی و ترجیح احکام شریعت علم و تکنولوژی مدرن بر شریعت الهی است.

«پیش» رفته باشند وما «پس» مانده؟ اگر پیش آنجاست که غربی‌ها رسیده‌اند، صدسال سیاه می‌خواهم که به آنجا نرسیم و اگر «پس» اینجاست که ما اکنون قرار داریم، چه بهتر که درهمین جا بمانیم. پذیرش همین یک معنا در سراسر کره زمین کافی است برای آنکه هیچ انقلابی ایجاد نشود، چرا که اگر «غایت انقلاب» در نهایت همان است که غربی‌ها به آن دست یافته‌اند، دیگر چه انقلابی؟ فقط می‌ماند آنکه مردمان کشورهای عقب‌مانده همچون دانشجویان چینی به خیابان بریزند و از دولت‌های خویش بخواهند که هرچه زودتر آمریکایی شوند و به کشورهای «پیشرفته» ملحق گردند.»۷

نظریه‌ای بی اساس

آوینی نظریه مزبور را نظریه‌ای بی‌ریشه و ساخته و پرداخته نظریه‌پردازان مدرن می‌داند که ازعلوم جدید سرچشمه گرفته است و بنابراین، هرگز نباید انتظار داشت که ریشه‌های این فکر به ماقبل رنسانس باز گردد. در کتاب «اندیشه ترقی» نوشته سیدنی پولارد از کتاب «انقلاب رنسانس» نوشته ژوزف آنتونی مازئو نقل شده است که: فکر ترقی، یعنی ترقی مداوم، و بی‌حد و حصر در صعود مستقیم از یک وضعیت پست‌تر به سوی وضعیتی عالی تر، تا قرن هفده برای انسان ناشناخته بود.۸

آوینی دیگر نتیجه نظریه ترقی تاریخ را این می‌دانست که ما با قبول آن و مترادف دانستن خودآگاه یا ناخودآگاه ترقی و پیشرفت با تکامل و تعالی، حکم به متکامل‌تر دانستن بشر جدید و دوران جدید داده‌ایم که این خود تبعاتی بسیار سنگین دارد. از جمله این تبعات وسوسه انطباق دین با مقتضیات و مشهورات زمانه منحط کنونی و ترجیح احکام شریعت علم و تکنولوژی مدرن بر شریعت الهی است:

«نظریه ترقی، تاریخ را در یک سیر ارتقایی خطی معنا می‌کند و براین اساس، انسان این عصر را از همه اعصار گذشته کامل‌تر می‌بیند. آن ها می گویند که امروزه دیگر علم جانشین شریعت شده است و دانشمندان جانشین پیامبران؛ حال آنکه اصلاً تاریخ سیری «خطی» ندارد و صیرورت آن «ادواری» است... و همواره در پایان هریک از دوران‌های جاهلی، انسان از طریق یک نهضت دینی به دورانی دیگر پا می‌گذارد که عصر شکوفایی معنوی و روحانی است.»۹

آوینی در این‌باره که نظریه تاریخی مورد نظر او چیست تنها به اشاراتی اکتفا کرده است. مهمترین معضل نظریه ترقی خطی تاریخ از نظر آوینی این است که اولاً چرا تاریخ براساس ابزار تولید، تحلیل و دوره‌بندی شده است و نقش سوائق معنوی و انبیای الهی که تاریخ‌سازانِ واقعی بوده‌اند، انکار و یا نادیده گرفته شده است و ثانیاً چرا تکامل ابزار تولید مترادف با کمال معنوی و حقیقی انسان و جوامع انگاشته شده است. او سیر تاریخ را نه خطی که ادواری می‌داند و هر دوره‌ای را دارای قوس صعود و نزول می‌داند و اوج و حضیض هر مقطع و عهد تاریخی هم در نسبت و ربط آن با دعوت و اهداف انبیا معنا می‌یابد. او نظریه سیر خطی پیشرفت تاریخ را یک حقه‌بازی و مجعول علم و عقل مدرن می‌داند که در پی ایجاد هژمونی ذهنی و عینی برای تمدن جدید در برابر همه تمدن‌های دیگر بویژه تمدن‌های دینی است.

آوینی شاید فرصت نیافت که به تفصیل درباره نظریه تاریخی اسلام سخن بگوید اما به باور این قلم او حتماً از این دیدگاه که اساساً ابزار سازی نیز درحیطه کاری انبیا بوده است و انبیا معماران ساختارهای معیشتی نیز بوده‌اند و این امر نیز همراه با سیر پیشرفت خطی نبوده است، استقبال می‌کرد.۱۰

آوینی رودر روی همگان- به استثنای تعدادی انگشت شمار- بی محابا به این اصل الاصول تجدد و مدرنیته می‌تازد و آن را هجو می‌کند؛ چه او به خوبی نقش اغواگرانه و ویرانگر نظریه تکامل و پیشرفت خطی تاریخ را شناخته است و می‌داند که تا بطلان این نظریه روشن نشود، نقد غرب و مبارزه با این تمدن سلطه جو ره به جایی نمی‌برد. او جاافتادن اصطلاحاتی نظیر پیشرفته و عقب‌مانده، و احساس حقارت شرق دربرابر غرب را ناشی از تلقی به قبول کردن نظریه مزبور می‌داند، درحالی که براساس مبانی دینی اساساً تکامل و کمال‌یافتگی که امروزه معادل با پیشرفت گرفته می‌شود، امری کاملاً متفاوت با مسیری است که غرب جدید طی کرده و به نقطه کنونی رسیده است.

پی نویس:

۱- آوینی، سید مرتضی/ توسعه و مبانی تمدن غرب/ نشر ساقی ۱۳۷۷/ ص ۱۸۲
۲- همان، ص ۱۸۳
۳- همان، ص ۱۸۳
۴- همان، ص ۱۸۸
۵- همان، ص ۲۱۹ و ۲۲۰
۶- همان
۷- مقاله: ایمان منجی جهان فردا
۸- توسعه و مبانی تمدن غرب، مقاله تکامل یا ترقی؟
۹- مقاله: فرزندان انقلاب دربرابر عرصه‌های تجربه نشده سینما
۱۰- ر. ک به : مهدی نصیری، اسلام و تجدد، انتشارات کتاب صبح ●

با بهاران روزی تو می رسد و ما همچنان چشم به راه روزگاری نو، اکنون که جهان و جهانیان مژده الله، آیا وقت آن نرسیده است که مسیحای موعود سر رسد و یملأ الارض بعد موتها...

فرامتن

درباره‌ی کتاب جدید استاد رضا رهگذر

ادبیات داستانی ایران در دوران پس از انقلاب

آخرین اثر در دست انتشـار استاد رضا رهگذر(دکتر محمدرضاسرشار)است؛ که در جشنواره سالانه گزینش پژوهش برگزیده سـال وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز، به عنوان یکی از پژوهش‌های برگزیده شاخه زبان و فرهنگ، انتخاب و معرفی شد.

در مقدمه‌ی این اثر، آمده است:

کتابی که پیش روی شماست حاصل افزون بر سی‌سال تجربه‌ی نوشـتن، مطالعه متون بسـیار داستانی، مباحث نظری، نقدها، مصاحبه‌های مرتبط با ادبیات داسـتانی داخـل و خـارج، نقدهای متعـدد نگارنـده برآثـار داستانی ایرانی و غیرایرانی و جریان‌هـای حاکم بر آن ها، صدها ساعت تدریس، سـخنرانی و نقد شفاهی و تأملات ممتد شـخصی در این زمینه‌هاست.

مباحث ایـن کتاب، به دو بخش کلی «نقاط قوت و پیشـرفت‌ها» و «نقـاط ضعـف و آفـات» جریان ادبیات داسـتانی کشـور دردوران پـس از انقـلاب (تا پایان سال ۱۳۸۸)، در همه‌ی شـاخه‌های مربوط بـه آن (اعـم از داسـتان کوتاه، بلند، رمـان، نقد و مباحث نظـری مربوط به داستان (در شکل کتابی و مطبوعاتی آن)، ترجمه داستان (از زبان‌های دیگر به فارسـی – به تفکیک-، و زبان فارسی بـه زبان های دیگـر)، جریان‌های ادبـی و فکری حاکم بر ادبیات داستانی ایران و پدیده‌های نوظهورتر دراین عرصه، جشـنواره‌ها و جوایز ادبی دولتـی و غیردولتی، جُنگ‌ها و مطبوعات ادبی وهرآنچه می‌توانسته بر جریان تولید و نشر آثار داسـتانی در کشـور تأثیر بگذارد و گذاشته، پرداخته اسـت. ضمن آنکـه در اغلب بخش‌هـا، بـرای عینی‌تر و ملموس‌تر شـدن موضوع، - به ضرورت‌بحث- به اجمال یا تفصیل،- به مقایسه با وضعیت مشابه آن مقوله در پیش از انقلاب نیز اقدام شده است.

از دیگـر وجوه تمایـز این پژوهش، بـا پژوهش‌های به ظاهر مشابه، وجود استنباط‌ها و اجتهادهای ادبی مستقلِ مسـتدلِ گاه به کل متفاوت ارائه‌شده از سوی مؤلف است. همراه شدن برخی از بخش‌های کتاب با فهرست‌های مدوّن و آمار و ارقام نیز، به این بخش‌ها، حالتی شبه‌دایرةالمعارفی بخشیده است. به گونه‌ای که مدرسان و دانشجویان علاقمند به این مقولـه را، از مراجعه به منابع متعدد پراکنده‌ی گاه مشکل یا دیریاب و یا احتمالاً نایاب، بی‌نیاز می‌کند.

همچنین، وجود برخی بخش‌های کاملاً بدیع و بی‌سابقه در قیاس با پژوهش‌های مشابه در این زمینه (همچون "وفور داستان‌های با قهرمان نویسنده یا هنرمند" یا «گرایش‌های شبه عرفانی» در بخشی قابل توجه از داستان های ترجمه ای یا تألیفی)، را که حاصل پژوهش‌ها و تأملات مسـتقل صاحب این قلم است، باید به دیگر وجوه تمایز این کتاب با دیگر کتاب‌های موجود دراین زمینه، اضافه کرد.

کتاب "ادبیات داسـتانی ایران در دوران پس از انقلاب"، کـه هم‌اکنـون آخرین مراحل آماده‌سـازی خـود را طی می‌کند، قرار اسـت توسط انتشـارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، روانه‌ی بازار کتاب شود.

به مناسبت ایام نوروز، پوستر جدید طرح "این چند کتاب" با عنوان "روزگاری نو" منتشر شد

نوروز را با "این چند کتاب" بگذرانیم

پوستر "روزگاری‌نو" در ادامه طرح "این‌چندکتاب" توسط اداره کل فرهنگی نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور منتشر شد.

اداره کل فرهنگی نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور به مناسبت فرارسیدن سال جدید، پوستر "روزگاری‌نو" را در ادامه طرح "این‌چندکتاب" در سطح کتابخانه‌های عمومی کشور و سایر مراکز فرهنگی منتشر و توزیع می‌کند.

محتوای این پوستر شامل معرفی کتاب‌هایی خواندنی و جذاب است که ضمن در دسترس بودن در کلیه کتابخانه‌های عمومی سراسر کشور، کلیه گروه‌های سنی را مدنظر قرار داده است.

لازم به ذکر است اداره کل فرهنگی نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور با توجه به نزدیک شدن به ایام تعطیلات نوروز و فرصت بسیار مناسبی که برای کلیه اعضای خانواده‌ها برای مطالعه فراهم می‌شود اقدام به انتشار این پوستر و معرفی منابع ارزشمندی کرده است:

گفتنی است نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور در حال حاضر بیش از ۲۳۰۰ کتابخانه عمومی را در سراسر کشور اداره کرده و برنامه‌های ترویج کتابخوانی و مطالعه مفید را به صورتی فراگیر در سطح این کتابخانه‌ها و سایر مراکز فرهنگی اعم از مساجد و مدارس اجرا می‌کند