



فلسفه تاریخ و انقلاب اسلامی
■ حضرت حجت الاسلام والمسلمین
استاد سید محمد مهدی میر باقری



ماهیت علم مدرن و علوم انسانی
در گفتگو با استاد بهروز فرنو



چگونگی مقام اشراقی امام
خمینی «رضوان الله تعالی علیه»
■ گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده



نسبت میان فلسفه و فرهنگ
در گفتگو با
دکتر حسین کلباسی اشتري

پرتو ولایت

جنگ فرهنگی

در بیانات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیتا... العظمی امام خامنه ای / ۲

سخن مدیر مسئول

انتخابی سرنوشت ساز برای مرسی و مصر / ۴

و اما بعد...

چرا باید با نئولیبرالیزم مبارزه کرد؟ ■ فرخ مؤمن / ۹

حکمت و اندیشه

فلسفه تاریخ و انقلاب اسلامی ■ حضرت حجت الاسلام والمسلمین استاد سید محمد مهدی میر باقری / ۱۶

ماهیت علم مدرن و علوم انسانی در گفتگو با استاد بهروز فرنو / ۳۴

چگونگی مقام اشراقی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»

■ گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده / ۳۸

نسبت میان فلسفه و فرهنگ در گفتگو با دکتر حسین کلباسی اشتري / ۵۸

تأملی درباره نسبت دیانت و آزادی ■ حمیدرضا احمري / ۷۲

تفسیر سکولاریستی بوبر از وحی ■ ران مارگالین ■ ترجمه: مژده شریعتمداری / ۸۴

حضرت علی (ع) و سکولاریزم ■ استاد حسن رحیم پور ازغدی / ۹۲

اشاراتی درباره دموکراسی مدرن ■ محسن زیکساری / ۱۰۴

از روشنفکری تا مجاهدی بصیر ■ حسین پایین محلی / ۱۲۶

چرا نئولیبرال ها و سکولاریست ها با دکتر فردید دشمنی می ورزند؟ ■ جمشید جلالی / ۱۳۰

دیدار در سایه

سیمای بنیامین فرانکلین از آن سوی افسانه ها ■ ولی بیرامی / ۱۳۶

تأملی در معنای استبداد ■ آصف سالک / ۱۴۶

ادبیات و هنر

تأثیر اندیشه های فلاسفه اخلاق غرب بر سینمای هالیوود ■ عبدالمحمد نمازی / ۱۵۲

• صادق هدایت، اشراف زاده نیست انگار ■ امیر مسعود قدیمی / ۱۷۸

یادی از نصرا... مردانی، شاعر حماسه های هشت سال دفاع مقدس ■ جعفر اقبال / ۱۸۴

از خوانندگان

اندیشه و همانی ■ فرشید دانش پژوه / ۱۹۰

بخش فرامتن

فرهنگ

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

• دوره جدید شماره ۱۲ مرداد ماه ۱۳۹۱

• صاحب امتیاز: دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی • مدیر مسئول: منصور واعظی • سردبیر: شهریار زرنشاس

• مدیر داخلی: رضا شهر آبادی • حروفچین: لیلا حیدری

• نشانی: تهران، میدان بهارستان، خیابان کمال الملک، بروی درب اصلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

پلاک ۱۸ دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی • تلفکس: ۳۳۹۱۴۳۱۰

farhang.1390@gmail.com

• فرهنگ عمومی در ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.

• مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است و درج مطالب در فرهنگ عمومی الزاماً به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.

• باز نشر مقالات و مطالب صرفاً با ذکر مأخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.





جنگ فرهنگی

"وقتی به صحنه‌ی نبرد نگاه می‌کنم، صحنه‌یی را می‌بینم که یک طرف آن، شما ملت ایران که طرفدار اسلام و نجات مستضعفان و دشمن نظام استکباری دنیا هستید، قرار دارید و طرف دیگر آن، دشمنان شما، یعنی سرمداران جبهه‌ی استکبار و ضد اسلام، دنباله‌روهایشان و اراذلی که در این بین، به خاطر منافع شخصی و هواهای نفسانی، دنبال بوق استکبار و خر دجال او راه افتاده‌اند، قرار دارند. الان، کارزاری برپاست؛ شوخی نیست. جنگ نظامی، تمام شد. تازه اگر دشمن [یعنی استکبار جهانی] بتواند، حرفی ندارد که باز هم جنگ نظامی را راه بیندازد؛ منتها برایش آسان نیست. الان یک کارزار فکری و فرهنگی و سیاسی در جریان است. هر کس بتواند بر این صحنه‌ی کارزار و نبرد تسلط پیدا کند، خبرها را بفهمد، احاطه‌ی ذهنی داشته باشد و یک نگاه به صحنه بیندازد، برایش مسلم خواهد شد که الان دشمن از طرق فرهنگی، بیشترین فشار خود را وارد می‌آورد. کم هم نیستند قلم به مزدها و فرهنگی‌های دین و دل و وجدان باخته و نشسته‌ی پای بساط فساد استکبار [چه غالباً و اکثراً در خارج کشور و چه در داخل کشور] که برای مقاصد استکباری، قلم هم بردارند، شعر هم بگویند، کار هم بکنند و دارند می‌کنند."^(۱)

"پول‌های کنگره آمریکا علیه ایران، عمده صرف همین کارهای تبلیغاتی، همین کارهای فرهنگی با شکل‌های مختلف می‌شود. البته از این طرف هم مقاومت و بلکه هجوم می‌شود. بنابراین یک جنگ است."^(۲)

پی‌نویس‌ها:

- ۱- از بیانات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای در تاریخ ۱۳۶۹/۲/۱۲
- ۲- از فرمایشات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۱۴

رژیم مستکبر آمریکا در پی حضور گسترده و فزاینده مردم مصر علیه رژیم دست‌نشانده و ضد اسلامی مبارک، اگر چه در دو هفته اول حرکت انقلاب سرسختانه از مبارک حمایت می‌کرد اما با گذر زمان و گسترش ابعاد و وجوه مردمی انقلاب، دریافت که توان و قدرت مقابله مستقیم با بیداری اسلامی ملت مسلمان مصر از طریق سرکوب فیزیکی را ندارد، از این رو برای مهار و در نهایت نابودی انقلاب، از تاکتیکی حيله‌گرانه استفاده کرد تا انقلاب اسلامی مصر را از شیوه‌ای غیر مستقیم عقیم و سرانجام سرکوب نماید. آنچه که در اجرای این تاکتیک به امپریالیسم آمریکا کمک می‌کرد، فقدان یک رهبری هوشمند و قاطع و انقلابی ملهم از اندیشه‌های اصیل اسلامی [نظیر آنچه که انقلاب اسلامی ایران در هیأت رهبری امام خمینی(ره) از آن بهره‌مند بود] در انقلاب مردم مصر بود.



انتخابی سرنوشت ساز برای مُرسی و مصر

۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

گرفته بود، رژیم مستکبر آمریکا در رویارویی با این امواج گسترده و فزاینده اعتراضات انقلابی و مطالبات اسلامی مردمی، به منظور جلوگیری از تعمیق این مبارزه بیدار مردمی و افزوده شدن بر عمق و ژرفای ضد استکباری آن دست به ترفند حيله‌گرانه‌ای زد. حاکمان آمریکا با فرا خواندن سرکرده ژنرال‌های ارتش مصر به او دستور دادند تا با آوردن یگان‌های ارتش به شیوه‌ای آرام و دور از خشونت در خیابان‌های قاهره و میدان التحریر [که کانون اصلی انقلاب بوده و هست] ضمن کنترل تحرکات مردمی و جلوگیری از رادیکالیزه شدن آن، زمینه را برای برکناری آسان و سریع حسنی مبارک فراهم نمایند.

هدف آمریکا از قربانی کردن مهره پیر و فرتوت و منفوری چون حسنی مبارک که تا دیروز یار غارش بود و مصر را تبدیل به مأمنی امن برای آمریکا و فرزند

تحولات سیاسی مصر در یک ماه اخیر نشان‌دهنده این است که مصر به عنوان مهم‌ترین کشور عربی و یک کشور تأثیرگذار و بزرگ مسلمان، با سابقه‌ای کهن در تاریخ، در شرایط حساس و در آستانه انتخاب‌های بزرگ تاریخی‌ای قرار گرفته است که یک اشتباه در انتخاب، ممکن است عواقب تلخ و رنج‌آور دیرپایی برای مردم مسلمان این کشور داشته باشد.

مردم مسلمان مصر در سال ۲۰۱۱ میلادی با انقلاب اسلامی‌ای که بر پا کردند، حسنی مبارک، این مستبد جنایت‌کار دست‌نشانده آمریکا و کارگزار منافع رژیم جعلی صهیونیستی را، سرنگون کردند. در روزهای پرشور ژانویه سال ۲۰۱۱ که ملت مسلمان مصر علیه حسنی مبارک و سلطه خشن استبدادی سراپا وابسته او به پا خاسته بودند و میدان التحریر قاهره با حضور اعتراضی این مردم، رنگی دل‌انگیز از انقلاب به خود



نماید. آنچه که در اجرای این تاکتیک به امپریالیسم آمریکا کمک می کرد، فقدان یک رهبری هوشمند و قاطع و انقلابی ملهم از اندیشه های اصیل اسلامی [نظیر آنچه که انقلاب اسلامی ایران در هیأت رهبری امام خمینی (ره) از آن بهره مند بود] در انقلاب مردم مصر بود. این فقدان این امکان را به آمریکایی ها می داد که بتوانند تاکتیک سرکوب غیرمستقیم و محیلانۀ انقلاب مردم مصر را تا حدی پیش برده و به اجرای آن خوشبین باشند.

شیطان بزرگ، پس از گذشت دو هفته از انفجار انقلاب اسلامی در مصر، دریافت که دفاع از مبارک منفور، پیر، بیمار و بد نام، دیگر امکان ندارد و هر نوع پافشاری در این خصوص موجب رادیکالیزه شدن مردم و تعمیق انقلاب و ارتقاء شعور و شور ضد آمریکایی ملت

نامشروع استکبار (اسرائیل) کرده بود، چه می توانست باشد؟ آیا استکبار به راستی می خواست به خواستۀ مردم مسلمان مصر تن داده و با آرمان های اسلامی و ضد صهیونیستی انقلاب آن ها، همراهی کند؟ پاسخ این پرسش مهم این است: رژیم مستکبر آمریکا در پی حضور گسترده و فزاینده مردم مصر علیه رژیم دست نشانده و ضد اسلامی مبارک، اگر چه در دو هفته اول حرکت انقلاب سرسختانه از مبارک حمایت می کرد اما با گذر زمان و گسترش ابعاد و وجوه مردمی انقلاب، دریافت که توان و قدرت مقابلۀ مستقیم با بیداری اسلامی ملت مسلمان مصر از طریق سرکوب فیزیکی را ندارد، از این رو برای مهار و در نهایت نابودی انقلاب، از تاکتیکی حیلۀ گرانه استفاده کرد تا انقلاب اسلامی مصر را از شیوهای غیرمستقیم عقیم و سرانجام سرکوب



خود رژیم استکباری آمریکا از سوی دیگر آغاز شد. بی‌تردید انقلاب اسلامی مصر [انقلاب ۲۴ ژانویه] با خلع مبارک [مهره سرسپرده و جنایتکار آمریکا و شریک نوکر صفت رژیم صهیونیستی که عداوت خاصی با اسلام و مردم مسلمان مصر و منطقه داشت] از قدرت، به پیروزی بسیار بزرگی دست یافته است، اما نکته اینجا است که تاکتیک‌ها و بازی‌های پیچیده و مزورانه آمریکا، سران ارتش مصر و دولتمردان لیبرال و سکولاریست مصر، بیش از یک سال است، که با هدفی شوم و همسو (انحراف انقلاب از اهداف حقیقی مردم مسلمان)؛ انقلاب اسلامی مردم مصر را، در پیچ و خمی از مسائل و گره‌ها و فشارها قرار داده است و می‌کوشد تا ضمن به فرسودگی کشاندن انقلاب و تخلیه تدریجی انرژی انقلابی مردم و ایجاد شکاف در صفوف آن‌ها، در نهایت این انقلاب را از آرمان‌های اصیل اسلامی و ضد صهیونیستی - ضد استکباری خود خالی کرده و در دام یک رژیم سکولاریست نتولیبرال جهان سومی دست نشاندۀ آمریکا که برخی نمایش‌ها و پُرهای کنترل شده دموکراتیک هم دارد، اسیر سازد.

این که مردم انقلابی مصر توانسته‌اند، برگزاری انتخابات پارلمان و ریاست جمهوری را بر حاکمان نظامی این کشور تحمیل نمایند، موفقیت‌های بزرگی است؛ اما باید توجه کرد که از سویی دیگر، شورای نظامی مصر با انجام تبلیغات گسترده، موفق به جذب بخشی از نیروهای سکولاریست به سمت خود گشته و پارلمان در کنترل اسلام‌گراها را منحل کرده و پس از کاستن از اختیارات رئیس‌جمهور [و شاید گرفتن برخی ضمانت‌های پشت پرده] به آغاز ریاست جمهوری «محمد مرسی» تن داده است.

با توجه به مجموعه این وضعیت و مؤلفه‌های دخیل در آن است که در می‌یابیم انقلاب اسلامی مردم مصر در موقعیت بسیار حساس و بزنگاه سرنوشت‌ساز تاریخی قرار گرفته است. آیا سرنوشت این انقلاب کدام

مصر خواهد شد. از این رو کوشید، با کشاندن نیروی ارتش به خیابان [در هیأتی صلح‌آمیز که در روزهای ژانویه ۲۰۱۱ از درگیری با مردم خودداری می‌کرد] و قربانی کردن شخص مبارک، در عین حفظ همه ساختارهای رژیم دست‌نشاندهی او ساحت آمریکایی و جلوگیری از آسیب دیدن نهادهای سرکوب‌گر امنیتی و نظامی وابسته و آمریکایی این رژیم، در عین انجام یک عقب‌نشینی بسیار بزرگ و ناگزیر و البته تاکتیکی در برابر ملت مسلمان مصر [که البته نشانه یک پیروزی بزرگ و مهم اما ناقص و هنوز ناتمام برای مردم مصر بود] جلوی تعمیق این انقلاب را بگیرد و با انتقال قدرت از مبارک به ژنرال‌های او، ضمن جلوگیری از فروپاشی ساختارهای اصلی رژیم مبارک با سرگرم کردن مردم به روزمرگی و اختلافات تصنعی، هم وحدت در حال شکل‌گیری آن‌ها علیه امپریالیسم و صهیونیسم را بشکند (یا حداقل تضعیف نماید) و هم به طور تدریجی انرژی و شور انقلابی بخش مهمی از مردم را در بستر زمان به استهلاک دچار سازد و زمان را به نفع منافع عوامل دیگر آمریکا در مصر و نیز دولتمردان رژیم مبارک و ژنرال‌های ارتش مصر [که دست‌نشانده آمریکا هستند] به منظور بازسازی سیاسی و پرستیژی و تسلط بر اوضاع نگه دارد. این گونه بود که از روز خلع مبارک در مصر، تا برگزاری انتخابات پارلمانی در سال ۲۰۱۲ و سپس برگزاری انتخابات ریاست جمهوری، نوعی کشاکش نفس‌گیر و پیچیده میان مردم انقلابی مصر و برخی گروه‌ها و نمایندگان آن‌ها از یک سو و ژنرال‌ها و ارتش و نهادهای سرکوب‌گر امنیتی و ساختارهای دست‌نخورده به جا مانده از رژیم مبارک و طیف سیاستمداران لیبرال - سکولار مدافع منافع آمریکا و



صهیونیستی و هویت اسلامی انقلاب بیفزاید و یا ۲- مسیر سازش با استکبار و نظامیان وابسته به آمریکا و سیاستمداران و ساختارهای پوسیده و سرکوبگر بازمانده از رژیم مبارک را طی کند. بی شک حرکت در این مسیر بی تردید به معنای پشت کردن و فراتر از آن خیانت به آرمان‌های انقلاب مردم مسلمان مصر است و در میان مدت، موجب سرخوردگی و ناامیدی مردم از اخوان المسلمین و یا حداقل طیف همفکران مَرسِی در آن تشکیلات خواهد شد و مَرسِی را به یک چهره سازشکار در تاریخ مصر تبدیل می کند، چهره‌ای که آرمان‌های انقلاب مصر در خصوص استقلال طلبی و حاکمیت قوانین و احکام اسلامی و برقراری حکومت دینی و مبارزه با صهیونیسم و قطع ایادی استکبار را به پای چانه‌زنی‌های کم‌خاصیت و سازشکاری در لایبِرت روابط دیپلماتیک با کانون‌های قدرت وابسته به امپریالیسم و کوشش عقیم بی‌حاصل در جهت بهبود اندک و موقت وضعیت معیشتی (که سرمایه‌داران مصری و کلان سرمایه‌داری جهانی، مَرسِی را در

گزینه می‌تواند باشد؟!!!! تداوم و تعمیق انقلاب اسلامی یا مستحیل شدن تدریجی آن به نوعی در یک رژیم سکولاریست نئولیبرال دست‌نشانده آمریکا؟

اکنون محمد مَرسِی به عنوان نماینده یکی از گرایش‌های موجود در «اخوان المسلمین مصر» [که بنا به دلایلی برابند توازن قوا در درون اخوان المسلمین به کاندیداتوری او انجامید] در مقام ریاست جمهوری این کشور قرار گرفته است. اگرچه مَرسِی و نیز کلیت جریان اخوان المسلمین را نمی‌توان نماینده تام و تمام آرمان‌ها و افق تاریخی انقلاب اسلامی مصر و مطالبات اکثریت مسلمانان این کشور دانست و اگرچه در وجود ظرفیت‌های انقلابی لازم و خلوص فکری اسلامی مطلوب در شخصیت مَرسِی باید به جد مردد بود. اما به هر حال مجموعه حوادث و برابند توازن قوا در یک سال و اندی پس از انقلاب اسلامی مصر، شرایطی را پدید آورده است که مَرسِی [چه بخواهد و بتواند و یا نخواهد و نتواند] فعلاً در جایگاه نماینده [اگرچه نه یک نماینده مطلوب و تام و تمام] اراده جمعی برآمده از انقلاب، در برابر نظامیان و ارتجاع وابسته به مبارک و آمریکا قرار گرفته است. حال مَرسِی باید انتخاب کند ۱- یا با تکیه بر نیروی مردمی فعال و انقلابی امروز در صحنه [که شب‌ها و روزهای متوالی برای صیانت از پیروزی مَرسِی در میدان تحریر حضور یافتند و الان هم آمادگی حضور فعال انقلابی را دارند] و قرار گرفتن در پوزیشن رهبر اپوزیسیون در مسیر تعمیق انقلاب اسلامی مردم مصر و پس گرفتن حقوق غارت شده مردم توسط نظامیان و سرانجام حذف آن‌ها از معادلات قدرت حرکت کرده و بر عمق و ژرفا و رادیکالیسم ضد استکباری - ضد



بی‌تردید انقلاب اسلامی مصر [انقلاب ۲۴ ژانویه] با خلع مبارک [مهره سرسپرده و جنایتکار آمریکا و شریک نوکر صفت رژیم صهیونیستی که عداوت خاصی با اسلام و مردم مسلمان مصر و منطقه داشت] از قدرت، به پیروزی بسیار بزرگی دست یافته است، اما نکته اینجا است که تاکتیک‌ها و بازی‌های پیچیده و مزورانه آمریکا، سران ارتش مصر و دولتمردان لیبرال و سکولاریست مصر، بیش از یک سال است، که با هدفی شوم و همسو (انحراف انقلاب از اهداف حقیقی مردم مسلمان)؛ انقلاب اسلامی مردم مصر را، در پیچ و خمی از مسائل و گره‌ها و فشارها قرار داده است و می‌کوشد تا ضمن به فرسودگی کشاندن انقلاب و تخلیه تدریجی انرژی انقلابی مردم و ایجاد شکاف در صفوف آن‌ها، در نهایت این انقلاب را از آرمان‌های اصیل اسلامی و ضد صهیونیستی - ضد استکباری خود خالی کرده و در دام یک رژیم سکولاریست نئولیبرال جهان سومی دست‌نشانده آمریکا که برخی نمایش‌ها و پُزهای کنترل‌شده دموکراتیک هم دارد، اسیر سازد.

بزرگ عربی و مسلمان فراهم آورد.

البته از لوازم حرکت در این مسیر، نزدیکی و فزونی از آن، پیوند خوردن با انقلاب اسلامی و مدل رهبری ولایی امام خمینی (ره) و امام خامنه‌ای و ایستادگی در برابر فشارهای داخلی و خارجی و نترسیدن از انبوه توطئه‌های آمریکا و اذتاب آن و توکل به نیروی لایتناهی خداوند متعال و بهره‌گیری از اراده انقلابی میلیون‌ها انسان، برخاسته از توده محروم و مسلمان مصری است.



گرچه، در حال حاضر، ظرفیت چنین رویکردی در ناصیه مرسى و حتی اخوان المسلمین مصر دیده نمی‌شود، اما به هر حال، مجموعه شرایط در مصر به صورتی رقم خورده، که لحظه انتخاب سرنوشت‌ساز برای آن‌ها که در این کشور، ادعای اسلام‌گرایی و انقلابی‌گری و جهاد و مبارزه دارند، فرا رسیده است. انتخاب مرسى و مجموعه اخوان المسلمین و مسیر حرکت جامعه مصر، هرچه باشد، در این نکته مهم نمی‌توان تردید کرد که حتی اگر خدای ناکرده آرمان‌های انقلاب مردم مصر توسط سازش و زد و بند لیبرال‌های به ظاهر اسلامی و میانه‌روها و مرددها و داعیه‌داران غیر رادیکال انقلابی‌نما [و نه انقلابی حقیقی] قربانی سازش و خیانت شود، به هر حال اوضاع در مصر به وضعیت تلخ و ننگین دوران مبارک [که دوران کامرانی مطلق رژیم صهیونیستی و سکولاریست‌های دشمن اسلام بود] باز نخواهد گشت و این خود، دستاوردی بزرگ و مبارک از طلوع دل‌انگیز بهار اسلامی است، که به مردم مصر و سایر کشورهای مسلمان و جهان عرب هدیه شده است.

و من ... توفیق

■ منصور واعظی

تحقق این امر نیز ناکام خواهد گذارد) و مسائل روزمره و جانبی قربانی کرده و خواسته یا ناخواسته و دانسته یا نادانسته در نقش مهره‌ای در خدمت سیاست‌های منطقه‌ای استکبار و صهیونیسم نقش‌آفرینی کرده است. اما اگر مرسى راه اول یعنی حرکت در مسیر تعمیق ماهیت اسلامی و ضد صهیونیستی - ضد آمریکایی و استقلال‌طلبانه و عدالت‌خواهانه انقلاب را برگزیند، به رهبر انقلابی مردم مسلمان و پرشور و توانمندی تبدیل می‌شود که با تکیه بر فعال کردن اراده آن مردم و به خیابان آوردن میلیون‌ها مسلمان انقلابی و آرمان‌گرا و بهره‌گیری از امکانات قانونی ناشی از تصدی جایگاه ریاست جمهوری، توان انقلاب اسلامی مصر را نسبت به وضع کنونی، دو چندان و رادیکالیزه ساخته و نقش مصر را به عنوان کانون الهام‌بخش خیزش ضد آمریکایی برخاسته از بهار بیداری اسلامی در جهان اسلام ارتقاء دهد و در امتداد این مسیر چه بسا که با به فعلیت در آوردن پتانسیل انقلابی توده‌های مسلمان و رادیکال مصری، توازن قوا و مناسبات قدرت در مصر را به گونه‌ای بنیادین به نفع بیداری اسلامی و علیه ارتجاع عرب و صهیونیسم و امپریالیزم دگرگون نماید و زمینه را برای تأسیس یک حکومت اسلامی در این کشور

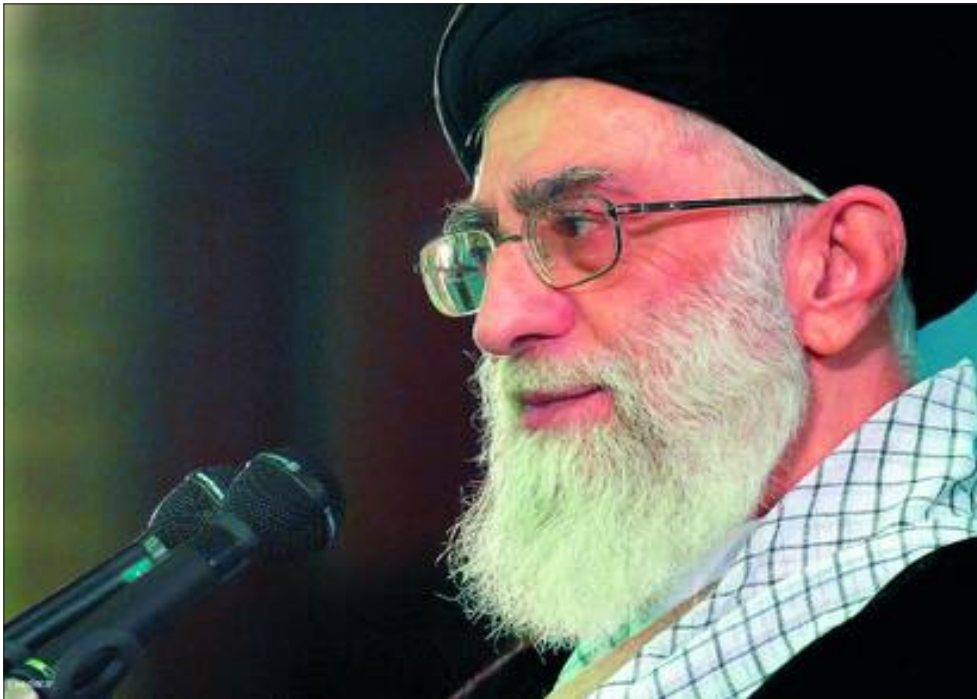
چرا باید با نئولیبرالیزم مبارزه کرد؟

■ فرخ مؤمن

آبرو و بی اعتبار شده بودند که در لاک انفعال و انزوای موقت فرو رفتند، ایدئولوگ‌های اصلی فتنه‌گران متواری و بی اعتبار شده بودند و چون نقاب نفاق از چهره‌شان کنار رفته بود دیگر قدرت تأثیرگذاری خود را از دست داده بودند. اردوگاه نئولیبرالیسم ایرانی در عرصه اقتصاد همچنان پر تحرک و توانمند بود؛ هر چند که برخی اصلاحات تاکتیکی دولت اصولگرا در قلمرو اقتصادی در برخی عرصه‌ها، توان تحرک و آزادی عمل انحصاری پیشین را از سرمایه‌داری نئولیبرال سکولاریست ایران گرفت و اجرای موفق فاز اول طرح هدفمندی یارانه‌ها، اعتماد به نفس آنها را تضعیف کرده و از میزان تأثیرگذاری‌شان در عوام‌فریبی‌های تبلیغاتی شدیداً کاست، اما به هر حال نئولیبرال‌ها در عرصه اقتصادی نسبت به عرصه‌های سیاسی و ایدئولوژیک کمترین آسیب را دیدند]

اردوگاه نئولیبرالیسم ایرانی پس از شکست کودتای فتنه سبز برای حدود یک سال و اندی در لاک انفعال فرو رفت و به حرکت در مسیر بازسازی ایدئولوژیک و سیاسی خود پرداخت. آنها برای این که بتوانند مجدداً به ایفای نقش فعال سیاسی در کشور بپردازند، نیازمند تغییر آرایش خود در عرصه‌های ایدئولوژیک و سیاسی بودند. با شکست قطعی کودتای نئولیبرال‌ها در ۹ دی ۱۳۸۸، سازمان اجرایی و عملیاتی فتنه آسیب جدی دید؛ اگر چه تماماً منهدم نشد، اما زمین گیر شد و تحت کنترل درآمد؛ چهره‌های اصلی سیاسی آن یا فرار کردند و یا آن قدر بی





قدرت رساندن یک رژیم نئولیبرال سکولاریست جهان سومی وابسته به استبداد جهانی، نیازمند فعال کردن و بسیج طیف گسترده‌ای از تکنوکرات‌ها و اқشار جوان و غیر جوان لایه‌های مرفه و میانی طبقه متوسط مدرن ایران است و این امر امکان‌پذیر نیست، مگر از طریق بسیج ایدئولوژیک و فرهنگی و فکری اқشار و گروه‌ها و لایه‌هایی که نام بردیم. در مقطع پس از شکست کودتای نئولیبرالی فتنه سبز، جناح نئولیبرالیست به منظور پیشبرد اغراض خود در عرصه ایدئولوژیک نیازمند انجام تغییر آرایش، پنهان کردن برخی اغراض، انجام تغییر در برخی شعارها و خلاصه تجدید آرایش ایدئولوژیک و حتی انجام برخی جابجایی‌ها در چینش برخی چهره‌های ایدئولوگ خود بود تا بتواند ضمن باز کردن فضای تنفس و فعالیت فرهنگی، ایدئولوژیکی برای خود، با تغییر برخی وجوه ایدئولوژیک خود، ظرفیت فریب دادن و در دام شعارها و توهّمات نئولیبرالی اسیر کردن مخاطبان پیش گفته را به فعلیت برساند: این گونه بود که "مهرنامه" و "تجربه" و "آسمان" و "اندیشه پویا" تدریجاً قدم به میدان مطبوعات نهادند و خوان گسترده و پایان ناپذیر سرمایه‌داری سکولاریست ایران نیز پشتوانه نیرومند تداوم و گسترش

اما در قلمروهای ایدئولوژیک، فرهنگی و سیاسی نیازمند تجدید آرایش و تا حدودی تجدید سازمان بود.

از اواسط سال گذشته چهره‌های سیاسی متنفذ جناح نئولیبرالیست ایرانی تدریجاً بر میزان تحرک خود افزودند و در مقطعی با بروز برخی ناهمواری‌ها و ابهام‌ها در اردوگاه اصولگرایان انقلابی و لائى، گاه حالت حق به جانب به خود گرفتند و کوشیدند تا مخاطبان را متقاعد کنند که "دیدید ما گفته بودیم؟! سیاستمداران نئولیبرال با توجه به در پیش بودن انتخابات مجلس شورای اسلامی با اجرای سیاست یکی به نعل و یکی به میخ زدن تدریجاً از غارهای انفعال و ترس و ناامیدی خارج شدند و برخی حلقه‌های فربه‌ترشان نوعی سازماندهی سیاسی پنهان را آغاز کردند که البته امیدشان در آن است که حاصل این کشته را در انتخابات ریاست جمهوری درو کنند، چرا که می‌دانستند رسوایی حرکت خیانت بارشان در کودتای رنگی فتنه سبز، مجال ظهور آشکار و هیچ نوع موفقیتی را برای ایشان در انتخابات مجلس نهم نمی‌داده و نداده است.

اما نئولیبرالیسم ایرانی در مسیر حرکت سیاسی‌اش در جهت سکولاریزه کردن تمام عیار جامعه و در نهایت به



مهرنامه عدالت اجتماعی را "توهم" می‌نامد و به شیوه لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها، "جامعه" را امری اعتباری و غیر حقیقی و "چیزی جز افراد" نمی‌داند. [این مدعا را لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها از "هیوم" تا "پوپر" و "هایک" و "ناچر" عنوان کرده‌اند] و روشنفکر فراماسونر وابسته به انگلیس و همدست رژیم رضاخان (یعنی محمدعلی فروغی) را "روشنفکر مستقل" می‌نامد، معلوم نیست مقصود از "روشنفکر مستقل" چیست؟ استقلال از چه چیزی مورد نظر است؟ استقلال از فراماسونری، دربار انگلستان، یهودیت؟ رژیم پهلوی؟ فروغی که از هیچ‌یک از این‌ها مستقل نبود و به همه آنها وابسته بود.

این جنگ بزرگ دو محوری را تقویت می‌کرد. سرمایه‌داری سکولار نئولیبرالیست ایران در مقاطعی در زمستان سال گذشته و در مواردی در ماه‌های اخیر با انجام مانورهای کوشید تا بر عمق و شدت و گستره آسیب‌زنی و تخریب‌گری فشارهای اقتصادی دشمن علیه ملت ایران بیفزاید. آنها بر این باورند که افزودن بر میدان آسیب‌زایی اهرم فشار اقتصادی می‌تواند بر قدرت و میزان تأثیرگذاری محور جنگ نرم بیفزاید و ترکیب این دو محور در نهایت موجب تقویت فرایند بسیج ایدئولوژیک بخشی از طبقه متوسط مدرن ایران در ذیل آمالی سکولاریستی گردیده و قدرت بسیج و تحرک اجتماعی جناح نئولیبرالیست را در مسیر پیشبرد اغراض سیاسی‌اش علیه انقلاب و نظام اسلامی و به نفع نظام جهانی استکبار به سرکردگی امپریالیزم نئولیبرال آمریکا به گمان آنها بسیار افزایش می‌دهد.

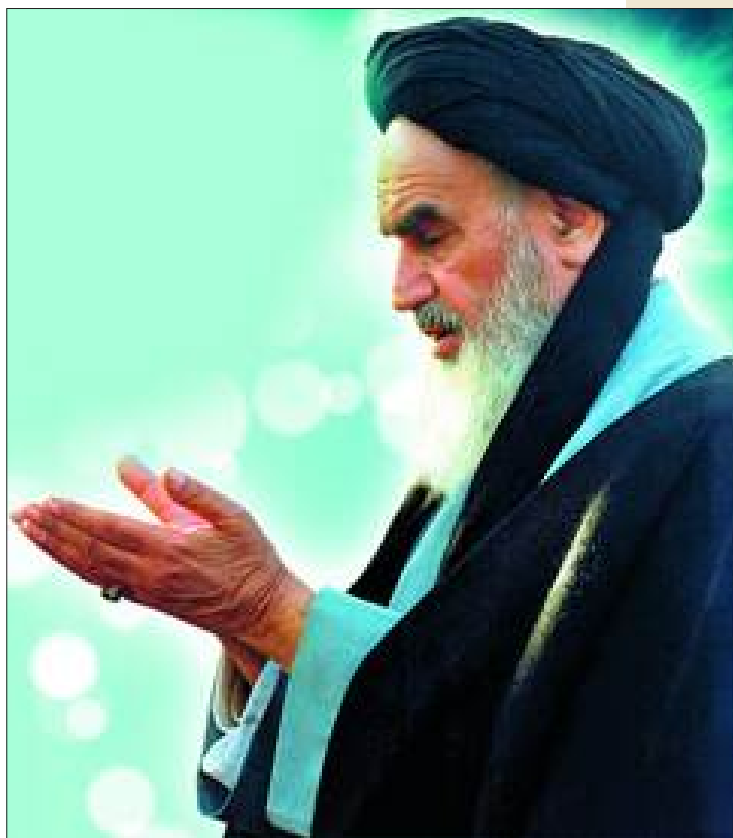
برای مقابله و مبارزه ظفرنمون با استراتژی دو محوری استکبار علیه نظام اسلامی که محور جنگ نرم همچنان محور اصلی و محور جنگ اقتصادی، محور تکمیلی (اما از نظر طراحان این استراتژی، تأثیر و زهرآگین) آن است، دولت اصولگرا و مجموعه قوای نظام باید به نحوی با درازدستی‌های سرمایه‌داری سکولاریست و مانورهای آسیب‌زای اقتصادی آنها مقابله جدی نماید. نظام جهانی سلطه استکباری از اجرای استراتژی جنگ در دو محور غیر از اغراض بلندمدت خود به دنبال تضعیف توان مقاومت ایران در مذاکرات هسته‌ای و اعمال فشار بر این به‌منظور عدول از ایستادگی بر مواضع بر حق و اصولی

حرکت‌شان بوده است البته این زنجیره نشریات تئوریک و نیمه تئوریک و هنری، ادبی را مجموعه‌ای از روزنامه‌های نئولیبرالیست نقاب‌دار و غیرنقاب‌دار و طیف گسترده‌ای از نشریات به ظاهر غیر روشنفکری اما عمیقاً روشنفکری و نئولیبرالیست وابسته به برخی مراکز صاحب سرمایه و ثروت داخل در مجموعه نظام اما غیر دولتی تکمیل و حمایت می‌کرده و می‌کند.

"جنگ نرم" و "جنگ اقتصادی"؛ دو محور یک استراتژی

دشمن از زمستان سال گذشته با شدت و وسعت بخشیدن به مجموعه تحریم‌ها و فشارهای اقتصادی خود یک جنگ فراگیر اقتصادی را به موازات جنگ نرم فعال و گسترده‌اش [جنگ در عرصه‌های فرهنگی، ایدئولوژیک، تبلیغاتی، روانی، سیاسی] علیه انقلاب و نظام اسلامی آغاز نمود. حضور فعال سرمایه‌داری سکولاریست در پهنه اقتصادی ایران به موازات حضور انبوهی از روزنامه‌نگاران و داستان‌نویسان و ایدئولوگ‌ها و کارگردانان و آکادمیسین‌ها و مدعیان هنرمندی و ناشران و ... در عرصه گسترده فرهنگی کشور، امید مدیران و طراحان استراتژی "تضعیف به منظور براندازی از طریق دو محور جنگ نرم و جنگ اقتصادی" به موفقیت‌شان در





به وفور بهره‌مند بودند] فعال گردیده و به ژورنالیست، روشنفکرانی سکولار، نتولیرالیست بدل شدند. بدنه اصلی برخی نشریات و روزنامه‌های دیگر مطبوعات نتولیرالیست ایرانی ["تجربه"، اندیشه پویا"] را نیز افرادی از این تیم یا مشابه این تیم تشکیل می‌دهند.

مهرنامه "در یادداشت سردبیر" یکی از شماره‌های اخیر خود به تأسی از روشنفکران لیبرال، راست‌گرای مدافع سرمایه‌داری و همکار سازمان‌های اطلاعاتی این رژیم‌ها (نظیر "ریمون آرون") روشنفکری را معادل "چپ‌گرایی و پوپولیسم" می‌گیرد و با حمله به حزب توده به عنوان نماد انقلابی‌گری روشنفکری [حال آن که حزب توده حزبی وابسته و یک جریان جاسوسی بوده و حتی نزد بخش گسترده‌ای از مارکسیست‌های ایران و نیز برای همه ملت ایران و نیز نیروهای انقلابی سیاسی فعال مذهبی به هیچ روی و به هیچ وجه نماد انقلابی‌گری و توجه به مردم نبوده و نیست] در حقیقت اغراض خود در جهت تخطئه آرمان‌گرایی انقلابی و "غرب‌ستیزی" و "عدالت‌طلبی" راپیش می‌برد. در این یادداشت، مهرنامه عدالت اجتماعی را "توهم" می‌نامد و به شیوه لیبرال‌ها و نتولیرال‌ها، "جامعه" را امری اعتباری و غیر حقیقی و "چیزی جز افراد" نمی‌داند. [این مدعا رالیبرال‌ها و نتولیرال‌ها از "هیوم" تا "پوپر" و "هایک" و "تاچر" عنوان کرده‌اند] و ضمن ستایش از ایدئولوگ‌های مدافع نتولیرالیسم که سوابق کارگزاری ممتد برای سیا و حزب جمهوری خواه آمریکا و دیکتاتورهای نظیر "پینوشه" و "بوش" و "اوباما" دارند [افرادی نظیر ساموئل هانتینگتون، فرید زکریا، "فردریش فون هایک" "میلتون فریدمن" ...] روشنفکر فراماسونر وابسته به انگلیس و همدست رژیم رضاخان ("یعنی محمدعلی فروغی") را "روشنفکر مستقل" می‌نامد، معلوم نیست مقصود از "روشنفکر مستقل" چیست؟ واستقلال از چه

خود! که در عین حال نشان‌دهنده عزت مردم ایران و اقتدار نظام اسلامی نیز است]. در کوتاه مدت نیز هستند تا در مراحل بعدی همین امر را به اهرمی برای اعمال فشارهای بیشتر علیه انقلاب در نظام اسلامی و ملت مسلمان ایران نمایند.

"روشنفکران راست‌گو"ی مورد نظر مهرنامه کیستند؟

یکی از صورت‌تجدید آرایش فرهنگی، ایدئولوژیک روشنفکران نتولیرالیست ایرانی در اصطلاح سازی‌ای است که ماهنامه مهرنامه پدیدار ساخته است. تیم اصلی گرداننده مهرنامه، مجموعه‌ای از روشنفکران مدرنیست نتولیرالیست مرید عبدالکریم سروش هستند که با دوم خرداد و قدرت یافتن نتولیرال‌های مدعی به اصطلاح اصلاحات در روزنامه‌های زنجیره‌ای و نشریات تنویریک متعدد این جریان [که آن زمان از رانت‌های فوق‌العاده نهادها و مراکز دولت به اصطلاح اصلاحات

در مقطع پس از شکست کودتای نئولیبرالی فتنه سبز، جناح نئولیبرالیست به منظور پیشبرد اغراض خود در عرصه ایدئولوژیک نیازمند انجام تغییر آرایش، پنهان کردن برخی اغراض، انجام تغییر در برخی شعارها و خلاصه تجدید آرایش ایدئولوژیک و حتی انجام برخی جابجایی‌ها در چینش برخی چهره‌های ایدئولوگ خود بود تا بتواند ضمن باز کردن فضای تنفس و فعالیت فرهنگی، ایدئولوژیکی برای خود، با تغییر برخی وجوه ایدئولوژیک خود، ظرفیت فریب دادن و در دام شعارها و توهّمات نئولیبرالی اسیر کردن مخاطبان پیش گفته را به فعلیت برساند: این گونه بود که "مهرنامه" و "تجربه" و "آسمان" و "اندیشه پویا" تدریجاً قدم به میدان مطبوعات نهادند و خوان گسترده و پایان ناپذیر سرمایه‌داری سکولاریست ایران نیز پشتوانه نیرومند تداوم و گسترش حرکت‌شان بوده است.

معنای محدود و گمراه کننده صرفاً سیاسی [بوده و هستند و حزب توده و برخی گروه‌های چپ مارکسیستی در ایران اگرچه دعوی مبارزه با آمریکا و بلوک سرمایه‌داری را داشته‌اند، اما هرگز عالم غرب مدرن را نفی نکرده و بلکه مروج آن بوده‌اند و ایدئولوژی‌ای که مدعای پیروی از آن را داشتند] مارکسیسم [محصول بسط فلسفه غربی و صورتی از صور ظهور فلسفه اومانیستی غربی بوده است و طرح مدعای غرب ستیزی چپ‌ها و توده‌ای‌های ایرانی یا نشانه چهل از معنای غرب و غرب ستیزی است یا نشانه تجاهل و در هر دو حال رهنز حقیقت و گمراه کننده مخاطب است.

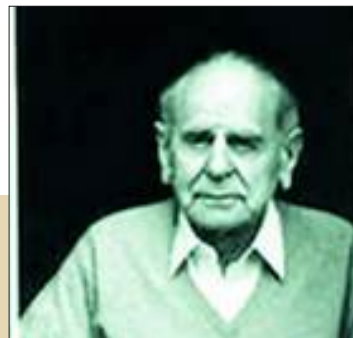
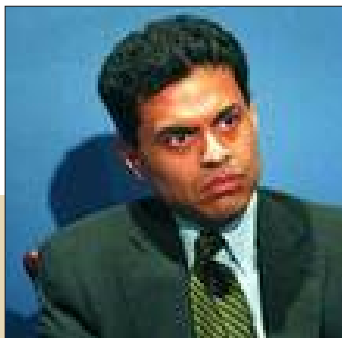
ضرورت هوشیاری حزب...

حزب... به عنوان بدنه اصلی و نیروی پیشرو و بخش پیش‌تاز انقلاب و حلقه اتصال رهبری و ولایت و امامت به توده‌ها و امت می‌باشد. در امر مبارزه با جنگ نرم و جنگ اقتصادی توأمان دشمن، حزب... باید که هوشیار و با بصیرت و سازمان یافته و رزم آماده باشد و از همه مهم‌تر ولایت مدارانه و پیرو و تابع مطلق ولی امر مسلمین جهان، حضرت آیت... العظمی امام خامنه‌ای عمل نماید. برای حفظ کیان تشیع و اسلام اصیل و عزت ملی و

چیزی مورد نظر است؟ استقلال از فراماسونری، دربار انگلستان، یهودیت؟ رژیم پهلوی؟ فروغی که از هیچ‌یک از این‌ها مستقل نبود و به همه آنها وابسته بود.

مهرنامه در مقاله سابق الذکر مجموعه‌ای از صفات روشنفکران نئولیبرالیست را [که در جای خود باید به طور جدی مورد بررسی و نقد قرار گیرد] برشمرده و اینها را ویژگی‌های "روشنفکران راست" گو "می‌نامد. باید پرسید این "روشنفکران راست" گو "چه تفاوتی با روشنفکران نئولیبرالیست و مشخصاً ایدئولوگ‌هایی نظیر "فون هایک" و "پوپر" [که مهرنامه به آنها بسیار استناد می‌کند] دارند؟ اگر تفاوتی ندارند (که ندارند) و شما با طرح تعبیر جعلی و من درآوردی "روشنفکران راست" گو "دارید حقیقت یکسان بودن روشنفکران نئولیبرالیست با "روشنفکران راست" گو "مورد نظر خود را پنهان می‌کنید [که می‌کنید] پس اصلاً "راست گو" نیستید.

مهرنامه در همین مقاله مورد بحث ادعا می‌کند که "سنگ بنای غرب ستیزی را در تاریخ معاصر ایران روشنفکران چپ و حزب توده نهادند"!!!؟ این سخن، مدعایی بی اساس و گزاف و مغالطه آمیز است. حزب توده و کلیت روشنفکری چپ ایران خود یکی از مظاهر غرب زدگی [در معنای تاریخی، فرهنگی آن و نه در



در امر مبارزه با جنگ نرم و جنگ اقتصادی توأمان دشمن، حزب... باید که هوشیار و با بصیرت و سازمان یافته و رزم آماده باشد و از همه مهم تر ولایت مدارانه و پیرو و تابع مطلق ولی امر مسلمین جهان، حضرت آیت... العظمی امام خامنه‌ای عمل نماید.



پروژه در نقاط مختلف جهان و بسته به شرایط و مقدرات و امکانات و موانع هر کشور دارد دنبال می‌شود. در ایران نیز نظام جهانی سلطه استکباری کوشش زیادی [به طرق مختلف و متفاوت] برای براندازی نظام ولایت فقیه و جایگزینی آن با یک رژیم نئولیبرالیست و سکولاریست جهان سومی وابسته به آمریکا انجام داده است که آخرین آنها همان کودتای

رنگی فتنه سبز بود. به منظور حفظ تمامی آنچه که برای ما ارزشمند و مهم است و موجودیت و هویت ما قائم به آنها است و به منظور دفاع از دین و اخلاق و هویت انسانی و عزت ملی و استقلال کشور و رفاه و سربلندی ملت و آزادی و تمامیت ارضی کشورمان، ضرورت دارد که با نئولیبرالیسم مبارزه کنیم و پیش شرط پیشبرد موفق و متعهدانه این مبارزه در این است که باتمام وجود و از اعماق جان دریابیم که امروز ما در یک جنگ تمام عیار فرهنگی و اقتصادی قرار گرفته‌ایم و شروط پیروزی در این جنگ بزرگ، حفظ وحدت و تعمیق و ارتقاء بصیرت و پیروی تام و تمام از مقام عظمای ولایت و امام امت حضرت امام خامنه‌ای است.

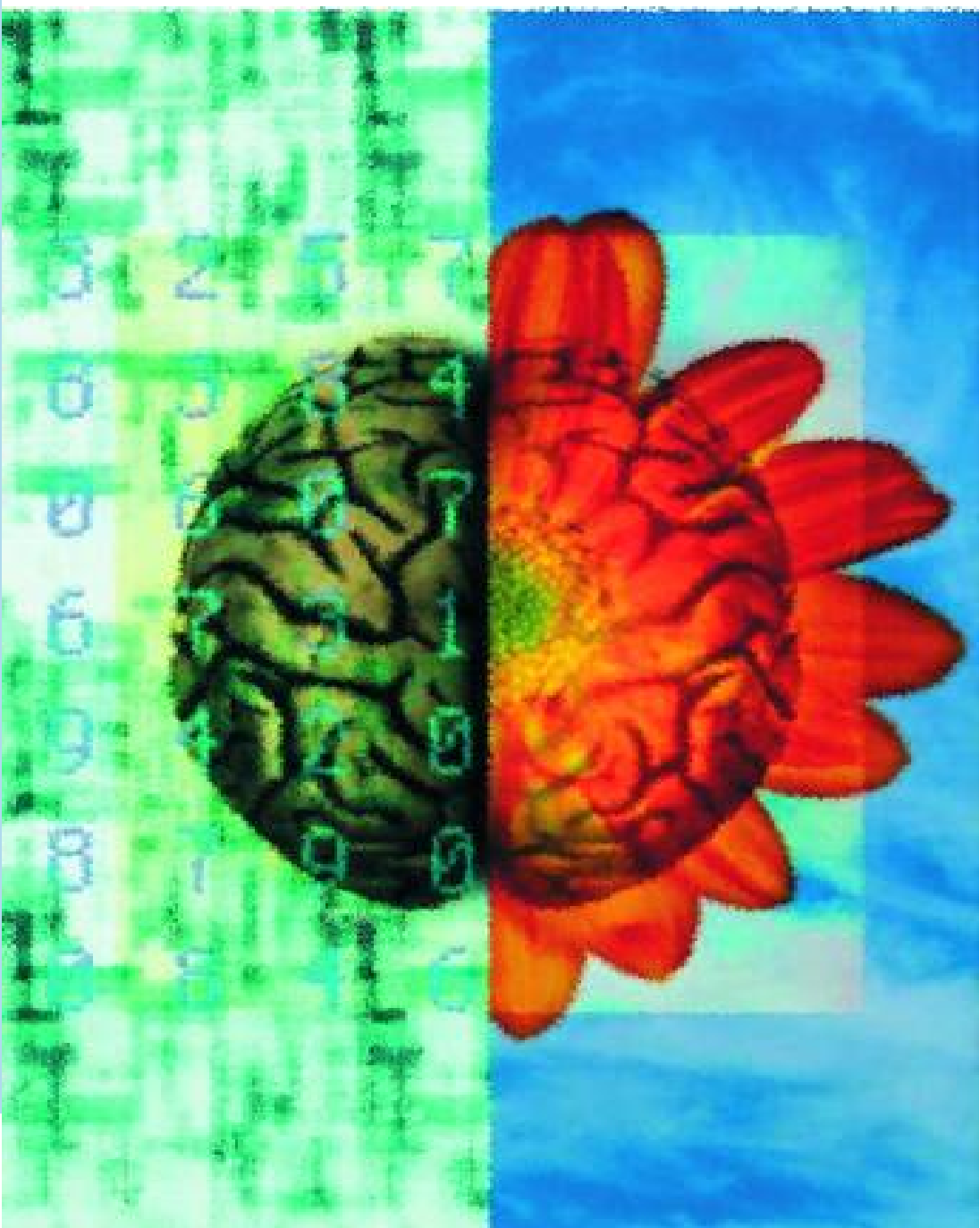
[درباره جنگ نرم و جنگ اقتصادی و مبارزه با نئولیبرالیسم در مجالی دیگر باز هم سخن خواهیم گفت. انشاء...]

هویت و تمامیت ارضی و استقلال و آزادی و سرافرازی و موجودیت تاریخی‌مان، باید و ناگزیریم با نئولیبرالیسم سکولار که خطر اصلی تهدید کننده انقلاب و نظام اسلامی و دین و هویت اعتقادی و عزت و استقلال و وحدت ملی ما و تمامیت ارضی کشورمان است، دفاع کنیم. مبارزه با نئولیبرالیسم ایرانی و حامیان خارجی و مستکبرش در دو عرصه

مهم جنگ نرم و جنگ اقتصادی کاری دشوار، پیچیده، هوشمندانه، طولانی مدت و در عین حال دارای احتمال بسیار زیاد موفقیت است. منتها باید برای این مبارزه، تاکتیک‌ها و محورهای مختلف و متعددی به کار گرفت و بسیار هوشیارانه و توأماً با بصیرت عمل کرد. در خصوص لوازم و مؤلفه‌های مهم و ضروری پیشبرد این مبارزه حساس و سرنوشت ساز ان شاء... در آینده و در فرصت مناسب سخن خواهیم گفت.

نئولیبرالیسم در جهان امروز ایدئولوژی اصلی استکبار جهانی به سرکردگی استکبار آمریکا و ایدئولوژی کلان سرمایه‌داری جنگ طلب متجاوز امپریالیستی یهودی، صهیونیستی است. از اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی، کاست حاکمان پنهان جهانی، نئولیبرالیسم را به عنوان ایدئولوژی کلیت نظام جهانی سرمایه‌داری برگزیدند و در پی آن، پروژه روی کار آوردن کابینه‌های نئولیبرالیست در کشورهای سرمایه‌داری رده اول (مدار اول یعنی قطب اصلی نظام جهانی سرمایه‌داری) و نیز روی کار آوردن رژیم‌های نئولیبرالیست جهان سومی وابسته به استکبار جهانی در کشورهای پیرامونی، اقماری [از ترکیه و برزیل و شیلی تا فیلیپین و کره جنوبی و آفریقای جنوبی] کلید خورد و بیش از سه دهه است که به انحاء مختلف این

حکمت و اندیشه



همان گونه که خداوند متعال، خالق و قیوم عالم است، رب و پرورش دهنده عالم نیز می‌باشد. او عالم را مدام مدیریت می‌کند لذا تکامل عالم، تابع ربوبیت اوست. «ربنا الذی اعطی کل شی خلقه ثم هدی» پس عالم، تحت ربوبیت او در حال تکامل و رشد است. در این حال نمی‌توان از درون جوشی مادی سخن گفت و تکامل عالم را بر این اساس تحلیل نمود. ماده نمی‌تواند برای خود کمالی خلق کند؛ چرا که هم اصل ماده و هم کمال آن، مخلوق ذات باری تعالی است، و علی‌الدوام به ربوبیت الهی محتاج است؛ و همین ربوبیت است که عالم را به سمت کمال هدایت می‌کند.



فلسفه تاریخ و انقلاب اسلامی

■ حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید محمد مهدی میر باقری

مقدمه

اگر انقلاب اسلامی ایران را از منظر حکمت یا فلسفه تاریخ تحلیل کنیم سوالات مهمی از این قبیل را بهتر می‌توانیم پاسخ گوئیم: کمبودها و نقاط قوت انقلاب اسلامی چیست؟ برای رسیدن به آرمان‌های عالی انقلاب چه گام‌هایی باید برداشت؟ جنبش نرم‌افزاری چه ضرورتی دارد؟ تولید علم دینی یعنی چه؟ و...



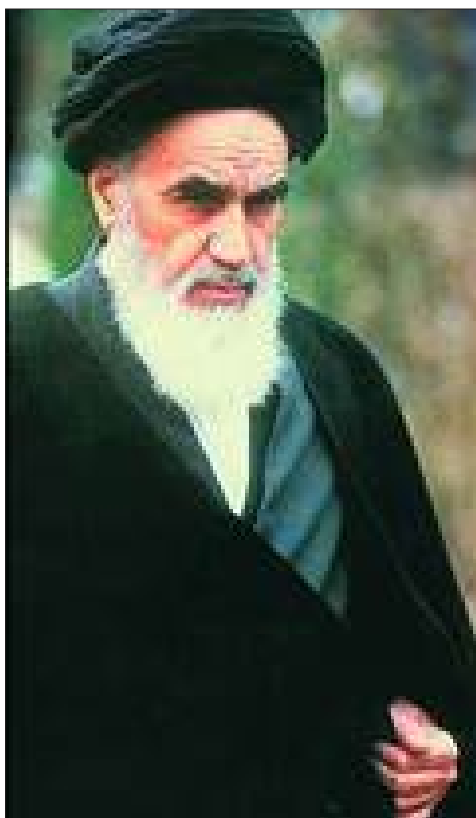
۱۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱





۱- نسبت تاریخ با پدیده‌ها

تاریخ در نگاه حکمت یا فلسفه تاریخ یک زنجیره متصل و به هم پیوسته است. پدیده‌های تاریخی در این حال به صورت عناصر نظام مند و مرتبط با یکدیگر مشاهده می‌شوند. مهم این است که از سطح پدیده‌ها گذر کرد و به عمق رابطه‌ها رسید تا بتوان از این طریق، عواملی را که در شکل‌گیری زنجیره تاریخ دخالت داشته‌اند شناسایی کرد. در آئینه حکمت تاریخ می‌توان جایگاه یک پدیده را در روند حرکت تاریخ شناخت و موضع خود را نسبت به آینده مشخص کرد.

۲- گونه‌های فلسفه تاریخ

در یک دسته‌بندی عام، دو نگاه اساسی نسبت به تاریخ و روند آن وجود دارد: نگاهی که «انسان، جامعه و تاریخ» را برآمده از ماده می‌داند، و نگاهی که معتقد به این حقیقت است که خداوند متعال، محور پیدایش خلقت و تکامل آن است. بی‌شک در نگاه اول، ماده به صورت مستغنی دیده می‌شود و همواره در مسیر پیچیده‌تر شدن جبری، غیرآگاهانه و بدون احاطه خرد، در حال حرکت است. این مسیر به پیدایش «حیات» منجر می‌گردد و از این طریق، «انسان» پدید می‌آید و در نهایت به پیدایش «جامعه» و «تاریخ» ختم می‌شود.

در این نگاه، مسیر و حرکت تاریخ به گونه‌ای است که فراست و تدبیر حکیمانه‌ای بر آن حاکم نیست. بلکه جبر غیرخودآگاهانه مادی، مبدأ حرکت تاریخ به سمت مرحله پایانی آن است. بنابراین عواملی که به عنوان متغیرهای اصلی در شکل‌گیری حرکت تاریخ ایفای نقش می‌کنند، همان عوامل مادی هستند؛ و اراده انسان نیز در این میان تابعی از این عوامل است. همچنین مراحل و گذرگاه‌های اصلی تاریخ نیز بر اساس همین عوامل طبقه‌بندی می‌شوند.

یکی از نظریاتی که تا دهه قبل، نزد عده‌ای ارزش علمی داشت، نظریه «ماتریالیسم تاریخی» است. این دیدگاه، حرکت تاریخ را بر اساس ماتریالیسم فلسفی تفسیر می‌کند؛ یعنی در ابتدا قواعد کلی حاکم بر حرکت را در قالب «منطق دیالکتیک» عرضه می‌دارد؛ و سپس عالم را به عنوان یک پدیده مستغنی تحلیل می‌نماید؛ و با بازگرداندن حرکت کلی عالم به یک جوشش درون‌زای مادی، حیات پدیده‌ها، انسان و تکامل تاریخ را تفسیر می‌کند. از این منظر، این‌ها محصول مراحل است که بر پایه شکل‌گیری ابزار و روابط تولیدی به وجود می‌آید. صاحبان این نظریه معتقدند مهمترین عاملی که در حرکت تاریخ ایفای نقش می‌کند و مبدأ پیدایش تحولات اساسی در جامعه بشری و حیات انسانی می‌شود و تمامی تمدن‌سازی‌ها بر این اساس شکل می‌گیرد، چیزی جز «روابط تولیدی» نیست، که این روابط نیز در یک فرآیند جبری و براساس منطق دیالکتیک شکل می‌گیرد. بنیان این منطق نیز براساس



تاریخ در نگاه حکمت یا فلسفه تاریخ یک زنجیره متصل و به هم پیوسته است. پدیده‌های تاریخی در این حال به صورت عناصر نظام مند و مرتبط با یکدیگر مشاهده می‌شوند. مهم این است که از سطح پدیده‌ها گذر کرد و به عمق رابطه‌ها رسید تا بتوان از این طریق، عواملی را که در شکل‌گیری زنجیره تاریخ دخالت داشته‌اند شناسایی کرد. در آئینه حکمت تاریخ می‌توان جایگاه یک پدیده را در روند حرکت تاریخ شناخت و موضع خود را نسبت به آینده مشخص کرد.



تضاد درونی ماده و فعال شدن آن در عرصه عمل است. با این نگاه به تاریخ، در عمل سر حلقه‌های تکامل تاریخ براساس تحولات «روابط تولیدی» تعریف می‌شود؛ به گونه‌ای که با تغییر در ابزار، و ایجاد کارآمدی بیشتر و پیدایش ابزار دقیق‌تر، تحولی در روابط اقتصادی جامعه به وجود می‌آید که در نهایت به تغییر روابط اجتماعی و روح انسانی می‌انجامد. مثلاً «بیل» به عنوان یک ابزار ساده کشاورزی در زمان پیدایش، موجب ایجاد روابط اقتصادی و اجتماعی خاصی شد و همراه با ابزارهای مکمل توانست مبدأ پیدایش نظام «برده داری» در برهه‌ای از تاریخ حیات انسانی گردد. اما همین ابزار ساده، سپس به «گاو آهن» و در این زمان به «تراکتور» تبدیل شد، که هر یک منشأ پیدایش تحولات اساسی در جامعه بشری شدند، و اخلاق و معنویات را نیز شکل دادند! صاحبان این نظریه اصرار دارند این نکته را به اثبات برسانند که همه تحولات روحی و فکری و فرهنگی انسانی، زائیده تکامل ابزار تولیدی است. مرحله پایانی تاریخ نیز از این منظر به گونه‌ای است که در آن «مالکیت» وجود ندارد و «دولت» و «دین» نیز ضرورت وجودی خود را از دست می‌دهند. می‌گویند تاریخ



در مسیر تکامل خود به جایی می‌رسد که دیگر مالکیت فردی مطرح نیست، و چون مالکیت منتفی است، لذا وجود دولت و دین نیز که ابزار تثبیت مالکیت هستند موضوعاً منتفی خواهند شد. در این تمدن خیالی، مالکیت نیز از حالت فردی خارج و به صورت مشاع تعریف می‌شود. در آن جا همه انسان‌ها دارای شغل، مسکن، غذا و سایر ضروریات زندگی هستند. ناگزیر گذرگاه‌های تاریخی نیز برای رسیدن به این جامعه آرمانی باید به گونه‌ای خاص و براساس همان منطق دیالکتیک ترسیم شوند. از این روزنه تمامی جنگ‌ها، خونریزی‌ها و کشمکش‌های تاریخی بر پایه همان تضادی تحلیل می‌شوند که بین طبقات اقتصادی جامعه به وجود می‌آید. تنها در این حال می‌توان منتظر بود که یک جامعه مشاع اقتصادی به منصفه ظهور برسد و فرهنگ و معنویت دینی رخت بربندد. البته فرهنگ دولت سیاسی نیز به مفهوم امروزی آن حذف خواهد شد.

به نظر می‌رسد که مشکل اصلی این نظریه و نظریات مشابه، در این نکته اصلی خلاصه می‌شود که هیچ یک از آنها در طرح پرسش‌های اساسی پیرامون حیات انسان و تکامل تاریخ موفق نبوده‌اند؛ و در نتیجه نتوانسته‌اند پاسخ‌هایی در خور و شایسته ارائه دهند. مثل ایشان مثل کسی است که اندازه پا و بدن خود را نمی‌داند اما به دنبال یک لباس یا کفش خوب می‌گردد! طبیعی است چنین شخصی باید انواع و اقسام لباس‌ها و کفش‌ها را امتحان کند و البته اگر از نوع نیاز خود نیز برای کفش و پوشاک آگاهی نداشته باشد قطعاً زحمت او در انتخاب این ملزومات دو چندان خواهد شد.

کسی که به ابتدائی‌ترین سوالات نیندیشیده باشد، خواهی نخواهی گرفتار مکاتب خودساخته مادی خواهد شد که هر یک برای او نسخه‌ای تجویز می‌کنند؛ و او در نهایت نخواهد دانست که مبدأ و مقصد ارباب تاریخ کجاست! انسانی با این خصوصیات اگر به آرمان‌های ترسیم شده از سوی صاحبان نظریات مادی نیز نائل شود، در نهایت همچون مورچگان به صورت مشاع از کار و مسکن و غذای مشترک استفاده می‌کند. طبیعی است اگر قدر و اندازه انسان تا بدین حد



انسان روزی پایه عرصه
دنیامی‌گذارد و روزی
از دنیا خارج
می‌شود و در این میان
نمی‌تواند بی حرکت
و بدون تغییر باشد.
ثبات محض و مطلق در
مخلوقات وجود ندارد
و این از اراده آنها خارج
است؛ البته آن چه حاکم
است اراده قاهر خداوند
است. این سنت قطعی
الهی است که ولایت
و ربوبیتش حاکم بر عالم
بوده و اراده انسان
تنها در کیف حرکت،
مؤثر باشد.



مراحل نزول ادیان برتر و کاملتر به معنای ارتباط پیچیده‌تر و توسعه یافته‌تر میان عالم انسانی و عالم ربوبی است که مبدأ پیدایش تکامل تاریخی است. در این حال انسان‌ها به مرتبه بالاتری از تکامل نائل می‌شوند و تاریخ یک گام به سمت کمال نهایی خود پیش می‌رود. سر حلقه‌های تکامل تاریخ این چنین تعریف می‌شوند و محور تکامل تاریخ نیز جز انبیا، و اوصیا، و ادیان الهی نخواهد بود. در این میان محور کل، کسی جز نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) نیستند.



باشد این همه دغدغه، معنایی نخواهد داشت! اما کسی که با اندازه وجودی خود آشناست، حاضر نیست در چنین باراندازی، لنگر بیندازد.

از دیگر فلسفه‌های تاریخ حسی، نظریه‌ای است که پایان عالم را به صورت مادی تفسیر می‌کند و به نظریه «موج سوم» (الوین تافلر) مشهور است. در این رابطه کتاب‌هایی نوشته شده است و تحلیل‌های گوناگونی عرضه گردیده و طرفدارانی نیز پیدا کرده است. براساس این نظریه، تاریخ به سه مرحله «کشاورزی، صنعتی و فراصنعتی» تقسیم می‌شود.

اولین مرحله یا موج، شامل کشاورزی و تحولات انسانی از انسان‌های، شکارچی به افراد ساکن شده در مزارع است. موج دوم، انقلاب صنعتی است که دربرگیرنده حرکت به سمت روشهای تولید متمرکز و برنامه‌ریزی شده و سازماندهی نیروی کار است که جهان صنعتی مخلوق آن است. موج سوم هم، تحول پس از دوران صنعتی و مبتنی بر اطلاعات و ارتباطات است. نماد نخستین تمدن هنوز «کج بیل»، نماد دومین تمدن، «خط مونتاژ» و نماد سومین تمدن، کامپیوتر است.

تاfler معتقد است بشر تاکنون دو موج تحولی را پشت سر گذاشته و نوعی درگیری عمیق و گسترده‌ای بین تمدن موج سوم که حاصل اطلاعات و ارتباطات است، با تمدن‌های موج دوم و موج اول پیش روی بشریت قرار دارد. در این جهان سه مرحله‌ای، بخش «موج اول» منابع کشاورزی و معدنی را تأمین می‌کند، بخش «موج دوم» نیروی کار ارزان را فراهم می‌کند و به تولید انبوه مشغول است و بخش «موج سوم» به سيطرة‌ای دست می‌یابد که مبتنی بر شیوه‌های تازه بهره‌برداری از اطلاعات است.

جامعه آرمانی این نظریه نیز چندان تفاوتی با نظریه قبل ندارد بلکه تنها در این فضا، نظم پیچیده‌تر، زندگی آسان‌تر و

انسان به رفاه گسترده‌تری نائل می‌شود.

البته محصول طی مسیری که براساس این نظریه برای مراحل تاریخی ترسیم می‌شود، نمی‌تواند فراتر از دیگر نظریات مادی چیزی برای انسان معاصر در پی داشته باشد. در این‌جا فقط انسان، پیچیده‌تر می‌شود و زد و خوردها، جنگ‌ها و کشمکش‌ها به گونه‌ای دیگر رخ می‌نماید. در نهایت نیز قرار است انسان در این جامعه آرمانی، از طریق ارتباطات پیچیده الکترونیکی به آرامش و رفاه کامل برسد؛ و حتی برای رفع مایحتاج اولیه خود، به مراجعه به بازار نیز نیازی نداشته باشد و به تکنولوژی ارتباطات و کنترل از راه دور برسد و در درون خانه خویش عمده احتیاجات خود را بر طرف کند. در این‌جا نیز مراحل تکامل تاریخ، تابع تحول در ابزار تولید یا تحولاتی از این قبیل است.

اما باید به گونه‌ای دیگر به تاریخ و تکامل آن نگریست و



زمانی که انسان اراده خود را به مولی و خالق خویش تسلیم می‌کند در عمل مجرای ولایت الهیه می‌شود و در آن‌جا که در مقابل اراده الهی خود را محور قرار می‌دهد عملاً به عصیان و طغیان روی می‌آورد. طاعت، به معنای تسلیم کردن اراده خود به اراده ربوبی است و عصیان، به معنای قرار دادن اراده خود در مقابل اراده اوست و اساس درگیری در طول تاریخ نیز میان همین دو موضع‌گیری متفاوت است که هر یک برای خویش تمدن خاصی را رقم زده است.



بر حرکت تاریخ سخن می گفتند و اراده انسانی و ربوبی را نفی می کردند. اما حکمت تاریخ الهی در عین آنکه اراده ربوبی را حاکم بر روند کل تاریخ می داند، مدعی نیست که اراده ای دیگری در طول اراده الهی وجود ندارد، و جبر مطلق حاکم است؛ به بیان بهتر، این نظریه قائل نیست که خداوند متعال به صورت جبری، عالم را از نقطه ای به نقطه ای دیگر سوق می دهد؛ بلکه از این منظر، اراده و قیومیت الهی، در عین وجود اختیار و اراده انسان بر تمامی هستی حاکم است.

چهار: هر چند اصل اراده، فاعلیت و قدرت انسان در طول اراده و ربوبیت الهی قابل تحلیل است، اما نباید از این نکته نیز غفلت نمود که انسان نسبت به اصل پرستش و خضوع از خود اراده ای ندارد، هیچ مخلوقی نمی تواند مطلقاً حرکت نکند و یا حرکت بدون پرستش و خضوع داشته باشد. اصل حرکت، جبری است، اما این حرکت ناگزیر تابع تعلق و اراده ای خاص است. زمانی که انسان و یا یک شیء به چیزی تعلق پیدا می کند به طرف آن حرکت می نماید، لذا نمی توان انسان را خالی از «پرستش» و «حرکت» معنا کرد، اما در این چارچوب انسان می تواند «کیف پرستش» را انتخاب کند و به بت پرستی یا خداپرستی روی آورد؛ اراده و آزادی انسان در این محدوده قابل تعریف است.

اگر این اصل پذیرفته شود آنگاه بحث «طاعت و عصیان» و «ایمان و کفر» قابل طرح خواهد بود. در این حال می توان ادعا کرد که «تکامل» محصول «تولی و ولایت» است؛ یعنی کیف تولی انسان است که نحوه تکامل او را مشخص می کند. این امر به معنای مطلق بودن اراده نیست بلکه به معنای وجود سهم تأثیر اراده انسان در تکامل است. انسان روزی پا به عرصه دنیا می گذارد و روزی از دنیا خارج می شود و در این میان نمی تواند بی حرکت و بدون تغییر باشد. ثبات محض و مطلق در مخلوقات وجود ندارد و این از اراده آنها خارج است؛ و البته آن چه حاکم است اراده قاهر خداوند است. این سنت قطعی الهی است که ولایت و ربوبیتش حاکم بر عالم بوده و اراده انسان تنها در کیف حرکت، مؤثر باشد.

پس موضع گیری انسان یا به اطاعت از ربوبیت حق منجر



مراحل گذار دیگری را برای تاریخ تفسیر کرد. در این نگاه الهی، عالم، مخلوق خداوند متعال است، خداوند خالق انسان و کل پدیده های هستی است. از این منظر:

یک: عالم، مکتفی به ذات نیست.

دو: همان گونه که خداوند متعال، خالق و قیوم عالم است، رب و پرورش دهنده عالم نیز می باشد. او عالم را مدام مدیریت می کند لذا تکامل عالم، تابع ربوبیت اوست. «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (۱) پس عالم، تحت ربوبیت او در حال تکامل و رشد است. در این حال نمی توان از درون جوشی مادی سخن گفت و تکامل عالم را بر این اساس تحلیل نمود. ماده نمی تواند برای خود کمالی خلق کند؛ چرا که هم اصل ماده و هم کمال آن، مخلوق ذات باری تعالی است، و علی الدوام به ربوبیت الهی محتاج است؛ و همین ربوبیت است که عالم را به سمت کمال هدایت می کند.

سه: در جریان حرکت تاریخ، نقش انسان ها قابل حذف نیست. چنان چه دیدیم طرفداران نظریات مادی، تا بدان جا نقش ماده را مطلق می کردند که از جبر درونی مادی حاکم



سر حلقه های تکامل تاریخ، همان مراحل نزول ادیان الهی است که در نهایت به اسلام، به عنوان محور تکامل تاریخ و شخص نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) به عنوان محور تمامی انبیاء (علیهم السلام) ختم می شود.

نقش امام رضا (علیه السلام) در فرهنگ‌سازی جهان شیعه از طریق ترویج ولایت الهیه امری مهم است. امام (علیه السلام) با زبان‌های گوناگون به بیان این واقعیت می‌پرداختند که چیزی در عرض ولایت الهیه وجود ندارد و آن چه ما بدان دعوت شده ایم چیزی جز مناسک توحید نیست. همین تعالیم نورانی بود که باعث شد جهان شیعه با پذیرش ولایت الهیه به مقامی برسد که حاضر شود امام خردسال نه ساله‌ای را در میان خود با طیب خاطر پذیرا باشد. شیعیان در آن زمان از این امتحان سخت سر بلند بیرون آمدند و هیچ انشعابی در جهان تشیع صورت نگرفت. شیعیان بر امامت حضرت جوادالائمه (علیه السلام) گردن گذاردند؛ در حالی که ایشان یک پادشاه دارای قدرت سیاسی مطلق نبودند، بلکه به عنوان یک پیشوای مقتدر در سن خردسالی امامت «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» جهان اسلام را بر عهده گرفتند.

خود، به پیدایش جامعه و تاریخ منجر شده است. از این رو، دو زنجیره تاریخی در دو قالب ایمان و کفر قابل تعریف است که البته هر دو نیز قابل توسعه و یا تکامل می‌باشند. لذا با دو نوع تکامل تولی و ولایت در طول تاریخ روبرو بوده‌ایم. تمامی تصرفاتی نیز که در تاریخ شده است همگی تابعی از همین نظام تولی و ولایت بوده‌اند.

هر دو گروه از طایفه ایمان و کفر، چه به ولایت الهی چنگ زنند و چه به ولایت شیطانیدست یازند، مورد امداد ولایت خود قرار می‌گیرند و سپس متناسب با این امداد، به تصرف می‌پردازند. ما از خداوند متعال طلب رزق و رحمت می‌کنیم و به صورت مستمر به امداد او محتاجیم. تکامل ما با ربوبیت او رقم می‌خورد. معنای رزق و امداد آن است که او مخلوقی را برای ما خلق می‌کند تا تابع اراده و قدرت ما باشد. حال این مخلوق زمانی از اعضاء ما یا حالات درونی ما و زمانی ابزار بیرونی ماست؛ به هر حال زمانی که این موجود خلق شد، قدرت و اراده ما در آن نفوذ می‌کند و همین معنای تصرف انسان در مخلوقات است که به عنوان تابع در اختیار انسان

می‌شود و یا سر از عصیان در می‌آورد. او می‌تواند به ولایت الهی گردن بگذارد و در زمره مومنین قرار گیرد و یا می‌تواند از در طغیان وارد شود و در جمع کافرین جای گیرد. ایمان و کفر، فعل انسان است، انسان می‌تواند مومن یا کافر باشد. کافر نیز مانند مومن زندگی می‌کند؛ او نیز حرکت می‌کند اما تحت ولایت دیگر و در مسیری متفاوت روزگار می‌گذارند. پس انسان در کیف پرستش و موضع‌گیری خویش نسبت به خداوند متعال آزاد است و طاعت و عصیان و ایمان و کفر از همین امر ناشی می‌شود. انسانی که در پرستش نفس و هوی سیر می‌کند، در واقع در مسیر این حرکت به دنبال توسعه پرستش خویش است؛ می‌خواهد آن چه را می‌پرستد توسعه دهد اگر خدا را می‌پرستد به دنبال توسعه پرستش خداوند است و اگر دنیا را می‌پرستد به دنبال توسعه دنیاپرستی است.

پنج: برای آنکه توسعه پرستش الهی مادی محقق شود، باید اراده‌ها در یکدیگر حضور پیدا کنند و همین امر مبنای شکل‌گیری «جامعه» و زمینه‌ساز توسعه «پرستش» است.

شکل‌گیری جامعه در نهایت به اموری چون «مدنی بالطبع بودن» و «استخدام» باز نمی‌گردد. مبدأ پیدایش جامعه، به توسعه پرستش بازگشت دارد. انسان هر طرف را که انتخاب کرد، می‌خواهد در آن جهت به توسعه قدرت نائل شود و از آن‌جا که تنها دو انتخاب و دو مسیر برای توسعه قدرت و پرستش قابل‌گزینش است، در عمل دو نوع جامعه در مسیر تاریخ شکل می‌گیرد؛ جامعه‌ای بر محور ایمان و جامعه‌ای بر محور کفر. این اولین تقسیم‌بندی تاریخ است.

به بیان دیگر، انسان‌ها در طول تاریخ یا به ولایت الهی و ملکوتی و یا به ولایت مادی و شیطانی تولی داشته‌اند و همین پرستش‌های شیطانی و ملکوتی بوده است که در توسعه یابی



مکتب «انسان محور» به گونه‌ای است که تمامی ارزش‌ها را از برون انسان به درون می‌آورد و نوعی چالش درونی در او ایجاد می‌کند. در این حال، عقل انسان، میان پذیرش حضرت حق و ولایت او و عدم پذیرش این ولایت، خود را سرگردان می‌بیند و در نهایت با پذیرش انسان محوری، تمامی ارزش‌ها را حول سلائق و تمنیات نفس تعریف می‌کند. در این صورت، محور بایسته‌ها و نبایسته‌ها چیزی جز تمنیات نفس نیست و این همان نقطه مقابل ارزش‌هایی است که توسط ادیان به بشر عرضه شده است.



یا انسان خود را در مقابل ولایت الهیه نمی‌بیند، و تسلیم به امر مولاست که در این حال مومن است؛ و یا خود را در مقابل این ولایت دیده و با محور قرار دادن خود، ولایت خداوند متعال را انکار می‌کند؛ در این حال، او کافر خواهد بود. عقل انسان نیز همواره میان دو نوع پرستش مختار است و در نهایت به پذیرش یکی و خروج از دایره دیگری گردن می‌گذارد. پس این اراده و مسئولیت انسان است که حرف آخر را می‌زند.

با این توضیح مشخص می‌شود که تنها آن بخش از وجود انسان که اراده او در آن کارگر می‌افتد و می‌تواند به تولی و ولایت الهیه و یا خروج از این تولی منجر شود موضوع بحث ماست، والا بخش دیگر وجود انسان که از اراده او خارج است نمی‌تواند در این میدان، موضوع بحث قرار گیرد. زمانی که انسان اراده خود را به مولی و خالق خویش تسلیم می‌کند در عمل مجرای ولایت الهیه می‌شود و در آن جا که در مقابل اراده الهی خود را محور قرار می‌دهد عملاً به عصیان و طغیان روی می‌آورد. طاعت، به معنای تسلیم کردن اراده خود به اراده ربوبی است و عصیان، به معنای قرار دادن اراده خود در مقابل اراده اوست و اساس درگیری در طول تاریخ نیز میان همین دو موضع‌گیری متفاوت است که هر یک برای خویش تمدن خاصی را رقم زده است.

نکته مهم این است که در درون تمدن مادی، کشمکش و نزاع دیگری نیز وجود دارد؛ دو جنگ اول و دوم جهانی نیز چیزی جز تنازع درونی در پرستش دنیا نبود؛ و نقش اصلی در شکل‌گیری این دو جنگ هولناک را همین تمدن مادی ایفا کرده است. هیچ یک از این دو جنگ، رنگ مذهبی نداشت. اگر چه تمدن مادی برای رسیدن به توسعه، ناگزیر از ایجاد جنگ و کشمکش درونی است، اما باز می‌توان ادعا کرد که محوری‌ترین درگیری در عالم و در طول تاریخ، درگیری میان ایمان و کفر است؛ و این چیزی جز تنازع دو نوع پرستش نیست، که هر دو در این میان، توسعه و تکامل خویش را نیز جستجو می‌کنند. جوهره انسان به گونه‌ای است که می‌تواند در مسیر و فرآیند نیاز و ارضا، ربوبیت را محور قرار دهد و یا آنکه خود راساً به تعریف نیاز و ارضا بپردازد و نوعی خاص

قرار گرفته‌اند. انسان با این تصرف می‌تواند به توسعه وجودی نائل شود. الحاق فاعل تبعی، زمینه‌ساز توسعه انسان متصرف است؛ از این رو صحیح است که بگوییم انسان - اعم از کافر و مومن - به دنبال توسعه وجودی خود از طریق «تولی و ولایت» است؛ اگر تولی انسان، ایمانی بود به تبع، توسعه ایمان نیز اتفاق می‌افتد، و اگر تولی کفرآلود بود نتیجه آن توسعه کفر است. تمدن‌های موجود در طول تاریخ نیز زائیده همین نظام تولی و ولایت هستند که در دو شکل ایمانی و الحادی بروز پیدا کرده‌اند و ساختارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نوینی را ارائه داده‌اند.

در این نگاه به حکمت تاریخ، با دو جریان ایمان و کفر روبرو هستیم که هیچ یک از این دو جریان، به صورت مستقل



از یکدیگر تعریف نمی‌شوند، بلکه هر دو تحت ربوبیت الهیه هستند و متناسب با تولی‌ای که در هر یک از دو جریان پیدا می‌شود، طرفداران آن امداد می‌شوند و براساس همین امداد، به تصرف در عینیت می‌پردازند و محصول این دو تصرف متفاوت، دو تمدن مختلف می‌باشد. نکته مهم این است که هر دو تمدن توسعه یابند؛ و با توجه به مشترک بودن جغرافیای حرکت، در عمل تعارض و درگیری میان آنها غیرقابل اجتناب است. از همین جاست که می‌توان محور اصلی درگیری‌های موجود در عالم را کیف پرستش دانست.

به بیان بهتر، بیش از دو نوع پرستش در دنیا قابل تعریف نیست؛ یا پرستش خداوند متعال و یا پرستش انسان؛ چرا که

تمامی انقلاب‌های جهان بعد از نهضت اسلامی ایران از صیغه دینی و معنوی و یا حداقل ملی برخوردارند. این امر به معنای جابجایی قدرت در حوزه سیاسی است.



از تکامل جریان نیاز و ارضا را تعریف کند. قطعاً هر یک از این دو جریان به تمدنی خاص متفاوت با دیگری منجر خواهد شد.

البته سخن گفتن از این که انسان، اراده خویش را محور

تکامل و توسعه خود قرار می‌دهد به معنای این نیست که او برای رسیدن به مقاصد خویش نیازمند امداد خداوند متعال نیست. او نیز در کنه وجود خود می‌پذیرد که باید در مقابل خداوند متعال خاضع بود و دست نیاز به سوی او دراز کرد. چنین نیست که بتواند به طور کامل خود را از امداد الهی، مستغنی بداند. تمدن مادی نیز بدون امداد خداوند متعال مجال تحقق نخواهد داشت. هر چه هست به گونه‌ای است که جریان تولی و ولایت به صورت علی‌الدوام در قالب شیطانی یا ملکوتی در عرصه عالم وجود دارد و براین اساس دو نوع تمدن رقم می‌خورد. تفسیر حق و باطل نیز از همین جا آغاز می‌شود؛ چرا که ریشه حق به ولایت الهیه باز می‌گردد و عدم هماهنگی با این نوع از ولایت، انسان را به ورطه نفس محوری و خروج از اراده مستقیم الهی سوق می‌دهد. این همان پایگاه ارزشی حق و باطل در جریان تمدن‌ها در طول تاریخ است. خلاصه این که شکل‌گیری حق و باطل غیر قابل انکار است و تنازع میان این دو، قهری است. اساس این تنازع نیز کیف پرستش خداوند متعال است نه غذا و پوشاک و مسکن؛ چرا که نیاز اصلی انسان، تنها به پرستش و ابتهاج به آن است؛ در نگاه دینی حکمت تاریخ، هر چند تنازع میان جریان حق و باطل وجود دارد، اما غلبه نهایی با پرستش ملکوتی خواهد بود. «جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً» (۲)

ایمان همان جریانی است که در فلسفه تاریخ یا به عبارت بهتر حکمت تاریخ باید اصل قرار گیرد و براساس آن، سرحلقه‌های تکامل تاریخ، ارائه شود. براساس بعثت انبیاء اولوالعزم (علیهم السلام) باید تاریخ را تعریف کرد نه براساس تحول ابزار تولید و امثال آن. به بیان دیگر، هر مرحله‌ای که پیامبر صاحب رسالت، از سوی خداوند متعال فرستاده می‌شود نوعی خاص از معارف و حیانی، متناسب با بلوغ روحی و فکری بشر و برای هدایت او به ارمغان آورده می‌شود و از آن جا که تمامی زندگی انسان را پرستش تشکیل می‌دهد لذا نمی‌توان شأنی از شئون انسان را یافت که از پرستش خالی باشد. انسان همواره در حال پرستیدن است اما کیف این پرستش متفاوت است.

در این نگاه، سرحلقه‌های تکامل تاریخ، همان مراحل نزول ادیان الهی است که در نهایت به اسلام، به عنوان محور تکامل تاریخ و شخص نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) به عنوان محور تمامی انبیاء (علیهم السلام) ختم می‌شود. از این منظر، به جای آنکه بیل، گاواهن و چرخ و امثال آن به عنوان مبدأ پیدایش و تحول در جامعه بشری قلمداد شود، نزول وحی بر حضرت نوح (علیه السلام) یا دیگر انبیاء اولوالعزم (علیهم السلام) به عنوان محور تکامل تاریخ به حساب می‌آید. زمانی که جایگاه نزول وحی توسط جبرائیل (علیه السلام) [به عنوان نقطه ارتباطی عالم انسانی با عالم ربوبی] در منشأ پیدایش تکامل در عالم انسانی، به خوبی شناخته شد، و تکامل

انقلاب اسلامی می‌تواند با تکیه بر فطرت خداجوی انسان‌ها زمینه کامل‌تری از درگیری تاریخی، میان دو جریان حق و باطل را فراهم کند.

یک روشنفکر مسلمان باید تمامی مجموعه تمدن غرب را با تمامی ابعاد و شئون آن شناسایی کند و آن را به دیگران نیز بشناساند؛ بحران‌هایی را که این تمدن ایجاد کرده است، تحقیقی را که بر جامعه بشری تحمیل نموده است و او را از آسمانی بودن به زمینی زیستن عادت داده است به نسل جدید و نسل‌های بعد معرفی کند؛ این مقدمه ایجاد یک تمدن دینی است.



۳- نسبت انقلاب اسلامی با حکمت تاریخ الهی

انقلاب شکوهمند اسلامی ایران نیز تبلور عینی دیگری از این نزاع همیشگی در طول تاریخ است. برای آنکه به خوبی با این حرکت بزرگ تاریخی دوران معاصر آشنا شویم و چگونگی امتداد فرهنگی آن را بررسی کنیم. باید ریشه‌های مکتبی این نهضت بزرگ که از درون تشیع ناب زاده شده است را شناسایی کنیم.

چنان که گفتیم حرکت کلی تاریخ به تکامل ادیان تعریف می‌شود و این تکامل نیز در قالب اسلام تبلور یافته است. نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) به عنوان سلسله جنبان این حرکت مقدس تاریخی، تمامی مقدرات انسانی و سایر ظرفیت‌ها را به کار گرفتند و توانستند بخش عمده‌ای از جبهه کفر را به جبهه نفاق بیاورند و آنها را سپر دنیای اسلام قرار دهند. پس از رحلت نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) این پرچم نورانی به دست با کفایت امیر مومنان (علیه السلام) افتاد و ایشان جامعه شیعی را متولد کردند؛ جامعه‌ای که به ولایت الهیه تسلیم است. این حرکت بوسیله ائمه اطهار (علیه السلام) هر یک به گونه‌ای تا دوره امام موسی کاظم (علیه السلام) ادامه یافت و رفته رفته فرهنگ این حرکت تاریخی، رو به تکامل گذاشت اما بلوغ معرفت شیعی در دوران امام رضا (علیه السلام) به گونه‌ای دیگر تبلور یافت و همین تکامل فرهنگی بود که باعث شد تا امروز پرچم قدرتمند مکتب توحید کماکان در دست مسلمانان باقی بماند. از این رو نقش امام رضا (علیه السلام) در آن دوران که جمعیت شیعیان به صورت گسترده و متفرق در دنیای پهناور اسلام به سر می‌بردند نقش قابل توجهی است. نباید فراموش کرد که شیعیان محور فرهنگ در دنیای اسلام آن روز بودند. اگر می‌بینیم که بعد از امام صادق (علیه السلام) امثال هارون و مامون به ترویج «بیت الحکمه» و نهضت ترجمه از سوی امثال «ابن مقفع» روی می‌آورند در واقع باید به عنوان موجی از ورود فرهنگ غرب و یونان در مقابل فرهنگ تشیع قلمداد شود. به یقین امثال هارون و مأمون در مقابل چنین فرهنگ منسجمی حرفی برای گفتن

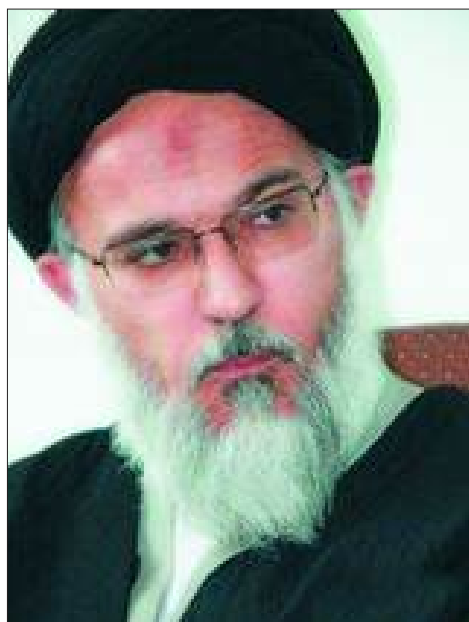
«سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» به وضوح تعریف گردید، آنگاه اصل مفهوم تکامل نیز تغییر پیدا می‌کند؛ تکامل به مرتبه بالاتر قرب و پرستش تعریف می‌شود و بشر در پرستش خداوند متعال به مرتبه کامل تری دست می‌یابد. در عمل زمینه رسیدن به پرستش، خضوع و قرب در قالب ایجاد یک تمدن برتر بر محور چنین پرستشی ایجاد می‌شود. در این جا دیگر محلی برای سخن گفتن از ایجاد تمدن برتر بر محور پرستش دنیا نخواهد بود. گرچه این دو تمدن متفاوت، به صورت دو سلسله کاملاً متضاد، در حال رشد و پیچیده‌تر شدن هستند اما هر دو در این امر مشترکند که برای بقای خویش، نیازمند فرهنگ‌سازی و ایجاد ارتکازات جدید در جامعه هستند.

نباید غفلت کرد که اساساً روح تمدن‌ها بر توسعه انسانی استوار است. گرچه نقش تکنولوژی یا امکانات در تکوین تمدن مادی، غیرقابل انکار است اما اساس توسعه چنین تمدن‌هایی نیز بر محور رشد و تکامل انسان رقم می‌خورد و توسعه انسانی در پیدایش یا تحقق تمدن‌ها، حتی در تمدن‌های الهی اصل است. این واقعیتی است که طراحان و نظریه پردازان مادی نیز به خوبی به آن واقف شده‌اند. آنها می‌دانند که اگر بافت انسانی جامعه تغییر نکند ساختارهای اجتماعی نیز متحول نخواهد شد.

هم‌چنان که از این واقعیت نیز نمی‌توان غفلت کرد که مراحل نزول ادیان برتر و کاملتر به معنای ارتباط پیچیده‌تر و توسعه یافته‌تر میان عالم انسانی و عالم ربوبی است که مبدأ پیدایش تکامل تاریخی است. در این حال انسان‌ها به مرتبه بالاتری از تکامل نائل می‌شوند و تاریخ یک گام به سمت کمال نهایی خود پیش می‌رود. سرحلقه‌های تکامل تاریخ این چنین تعریف می‌شوند و محور تکامل تاریخ نیز جز انبیاء و اوصیاء و ادیان الهی نخواهد بود. در این میان محور کل، کسی جز نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) نیستند. چه این که در طرف مقابل نیز اولیاء طاغوت قرار دارند و از همین جاست که قرآن می‌فرماید: «و کذلک جعلنا لکل نبی عدوا» (۳) این درگیری همیشگی تاریخ است که به صورت دو جریان موازی اما متخاصم با یکدیگر در حال نبردند.



مهمترین وظیفه ما در فضای آکنده از مدرنیسم، باید تلاش برای ایجاد یک تمدن الهی و طراحی نرم‌افزار و سخت‌افزار لازم برای اقامه این تمدن باشد. زیرا برای تمدن‌سازی، نیاز به تولید علوم و مفاهیم است.



دنیای تشیع به وجود نیامد؛ و همه این آمادگی را در خود پیدا کرده بودند که جامعه اینک بایست به صورت دوره‌ای جدید و با کیفیتی دیگر و متفاوت سرپرستی شود. این اقتدار سالیان متمادی ادامه یافت و جهان شیعه وقایع بزرگ و دردناکی را در غیبت امام خویش تجربه کرد. یکی از این تجارب بزرگ همدستی مغول‌ها و صلیبی‌ها برای به شکست کشاندن اسلام پس از شکست «بنی عباس» بود. در این زمان بود که نوعی حالت تصوف در دنیای اسلام رشد کرد و دولت صفویه از میان تصوف شیعی رخ نشان داد و رفته رفته فقه نوینی متولد شد که «ولایت فقیه» محصول آن است. امروز این تکامل تاریخی به گونه‌ای است که از نظر معنویت، جامعه ایران در اوج به سر می‌برد؛ زیرا توانست «ولایت الهیه» را در عصر «دموکراسی» به عنوان بهترین گزینه انتخاب کند و فصل نوینی را در زندگی اجتماعی بشر رقم زند.

نداشتند. مناظراتی که هارون برای امام رضا (علیه السلام) ترتیب می‌داد با هدف محاکمه فرهنگ تشیع بود. اما این حربه کارگر نیفتاد و نتایج معکوسی به نفع جهان تشیع رقم خورد. بنابراین نقش امام رضا (علیه السلام) در فرهنگ‌سازی جهان شیعه از طریق ترویج ولایت الهیه امری مهم است. امام (علیه السلام) با زبان‌های گوناگون به بیان این واقعیت می‌پرداختند که چیزی در عرض ولایت الهیه وجود ندارد و آن چه ما بدان دعوت شده‌ایم چیزی جز مناسک توحید نیست. همین تعالیم نورانی بود که باعث شد جهان شیعه با پذیرش ولایت الهیه به مقامی برسد که حاضر شود امام خردسال نه ساله‌ای را در میان خود با طیب خاطر پذیرا باشد. شیعیان در آن زمان از این امتحان سخت سر بلند بیرون آمدند و هیچ انشعابی در جهان تشیع صورت نگرفت. شیعیان بر امامت حضرت جواد(الائمه (علیه السلام) گردن گذارند؛ در حالیکه ایشان یک پادشاه دارای قدرت سیاسی مطلق نبودند، بلکه به عنوان یک پیشوای مقتدر در سن خردسالی امامت «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» جهان اسلام را بر عهده گرفتند. این افتخار جهان تشیع و قبل از آن، امامان مقتدری است که با درایت، چنین ظرفیت بزرگی را در روح و فکر جهان شیعه ایجاد کردند و از همین جاست روایتی منقول از امام رضا (علیه السلام) که می‌فرماید: «هیچ کس به اندازه فرزند من برای شیعه با برکت نبود». پیداست که رشد فرهنگ تشیع دستاورد مهم وجودی امامت جواد(الائمه (علیه السلام) است. این رشد تا بدانتجا ادامه می‌یابد که جهان شیعه به امتحان شدن به امام غایب نیز مبتلا می‌شود، و این امر در زمانی صورت می‌گیرد که جهان اسلام به عنوان پرچمدار تمدنی نوین، مفاخر بزرگ فرهنگی و علمی، را به جهان بشری ارزانی داشت. در چنین جامعه‌ای با این خصوصیات قوی فرهنگی، شیعیان به وجود امام غایب امتحان می‌شوند. این در حالی است که هیچ انشعابی نیز در

انقلاب اسلامی در عرصه‌هایی توانسته است با الگوهای موجود تمدن مادی درگیر شود و مدیریت سیاسی آنها را مورد تردید جدی قرار دهد. امروز این اندیشه توسط انقلاب اسلامی در سراسر عالم ترویج شده است که مدیریت سیاسی تمدن مادی موجود، مدیریتی ظالمانه و متکبرانانه است.



سلائق و تمنیات نفس تعریف می‌کند. در این صورت، محور بایسته‌ها و نبایسته‌ها چیزی جز تمنیات نفس نیست و این همان نقطه مقابل ارزش‌هایی است که توسط ادیان به بشر عرضه شده است.

به هر حال، این تمدن توانست به تدریج سخت‌افزار، و قبل از آن نرم‌افزار لازم را در قالب شعارهایی همچون «جدایی دین از سیاست» طراحی کند و دو جناح عمده به عنوان دو بال تمدن مادی در قالب «لیبرال دموکراسی» و «سوسیالیسم» (یا کمونیسم) رخ نشان داد. نقطه اشتراک هر دو جریان مادی با محور جدایی دین از سیاست، در متزوی کردن دین خلاصه می‌شود. در این حال نه تنها نیایش و مناسک توحید، بلکه اصل توحید و خداپرستی در هاله‌ای از تردید و انکار قرار می‌گیرد؛ و اصل کلمه توحید تحقیر می‌شود. این تحقیر از ده‌ها سال پیش تاکنون به بدترین شکل محقق شده است و اندیشه‌های متفاوتی را در قالب تفکرات علمی به بشر تحمیل کرده است از جمله اردوگاه سوسیالیسم دین را اقیون ملت‌ها و زاینده سرمایه‌سالاری و نظام بورژوازی معرفی می‌کرد و اصحاب دین را به عنوان طرفداران تزویر به محاکمه می‌کشید. آنها شعارهایی در محکومیت «زور و تزویر» مطرح می‌کردند، و دین را نماینده حداقل یکی از این اضلاع مثلث می‌نامیدند. در جبهه مقابل نیز وضعیت بهتر از این نبود و دین به عنوان معلول جهالت بشر و یا ناشی از ترس و عقده‌های روانی قلمداد می‌شد، گرایش به معنویت، علامت عدم تعادل روانی خوانده می‌شد و به عنوان نظریه‌های کاملاً علمی، در محافل روشنفکری، مورد دفاع و استناد قرار می‌گرفت. راستی آیا می‌توان بدتر از این بر علیه دین و ارزش‌های معنوی سخن گفت که اصل کلمه توحید را ناشی از عقده‌های روانی انسان و غرائز سرخورده او معرفی کرد؛ غرائزی که در قالب نیایش ظهور پیدا می‌کند و انسان را در اوهام خویش فرو می‌برد؟

خلاصه این که تمدن مادی توانست با این دو جریان، به انزوای دین بپردازد و با تأثیرگذاری در مغرب زمین دامنه نفوذ خود را به مهد پیدایش ادیان الهی یعنی مشرق زمین



۳/۱- انقلاب اسلامی و مقابله با تمدن تاریخی مادی

آنچه گفتیم بدان معنا نیست که جریان مدیریت دینی نیاز به تکامل ندارد؛ پرواضح است که اگر این ظرفیت به کمال خود نائل نشود، تمدن الهی نیز پیشرفت نخواهد کرد. از این واقعیت نیز نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که «انقلاب اسلامی» مرحله تکامل تفکر شیعی است و نقطه مقابل آن هم تمدن مادی است که به ویژه از رنسانس تاکنون به اوج پیشرفت خود رسیده است.

عصر رنسانس، عصر نوزائی تمدن مادی است؛ به گونه‌ای که این تمدن توانست خود را بازاریابی کند و به مرحله‌ای از بلوغ نائل شود. قطعاً نمی‌توان نقش کلیسا را در ایجاد نهضت رنسانس نادیده گرفت و بر ضعف آنها چشم بست، اما نکته اصلی این است که جریان در مقابل نهضت عالم‌گیر انبیاء (علیهم السلام) توانست به بازسازی و بازپروری در مغرب زمین همت گمارد و با در اختیار گرفتن تمامی مظاهر قدرت، به انزوای دین بپردازد. اساس روح این تمدن نیز تنها در یک کلمه خلاصه می‌شود و آن «لومانیسم» است. این مکتب «انسان محور» به گونه‌ای است که تمامی ارزش‌ها را از برون انسان به درون می‌آورد و نوعی چالش درونی در او ایجاد می‌کند. در این حال، عقل انسان، میان پذیرش حضرت حق و ولایت او و عدم پذیرش این ولایت، خود را سرگردان می‌بیند و در نهایت با پذیرش انسان‌محوری، تمامی ارزش‌ها را حول



به هر حال پروژه حائری یزدی نیز محکوم به شکست است. حکومتی که مقصود وی است از حکمتی که مورد نظرش است در نمی‌آید. چنانکه از حکمت عملی هم حکومت عرفی در نمی‌آید.



خوشبختانه جامعه جهانی به آن مرحله از بلوغ رسیده است که تدریجاً در حال گذر و برون رفت از تجدد موجود است. این حرکت معنوی در دنیا آغاز و بزرگترین موج آن نیز در خود غرب ایجاد شده است. از این رو خطر فروپاشی آمریکا (به عنوان محور نظام سرمایه در جهان) به خاطر رشد معنویت در سطح فراگیر، کاملاً جدی است و آنها نیز بر این نکته به خوبی واقف شده‌اند.

از جناح‌های تمدن رقیب را از میدان به در کند و زمینه تنازع جدی با جناح دوم تمدن مادی را فراهم نماید.

بدون شک، شکست سوسیالیسم و کمونیسم، هم معطوف به ضعف‌های درونی این نظام خود ساخته بود و هم برنامه‌ریزی نظام لیبرال دموکراسی در هدم آن بی‌تأثیر نبود، ولی مهمترین عنصر در این میان، ظهور انقلاب اسلامی است که پرچم عدالت‌خواهی را جابجا کرد و از دست مدعیان تمدن مادی به کانون تشیع منتقل نمود. از این روست که تمامی انقلاب‌های جهان بعد از نهضت اسلامی ایران از صبغه دینی و معنوی و یا حداقل ملی برخوردارند. این امر به معنای جابجائی قدرت در حوزه سیاسی است. مگر غیر از این است که از مهمترین عوامل فروپاشی نظام سوسیالیسم، ضعف اقتدار سیاسی بود و اگرچه ضعف اقتصادی نیز مزید بر علت شد اما این امر تنها در قالب یک عامل تبعی، قابل تحلیل است. همان ضعف سیاسی بود که شدت وحدت روحی جامعه سوسیالیستی را در هم شکست و تشتت و تنازع اجتماعی را در میان شهروندان این جامعه رقم زد. والا مادامی که آنها از اقتدار سیاسی بهره‌مند بودند هماهنگی روحی در جامعه آنها به وضوح دیده می‌شد و ایده‌ها و نظریات سوسیالیستی به عنوان محور هماهنگی عمل می‌کرد.

آنها که دل در گرو تمدن لیبرال دموکراسی داشته‌اند تصور نمودند با فروپاشی شوروی، این نظریه بر سراسر عالم غالب شده است و تاریخ به مرحله پایانی خود نزدیک می‌شود. آنها در انتظار جامعه آرمانی بشر در قالبی مادی بودند. اما کسانی مانند «هانتینگتون» با طرح نظریه «برخورد تمدن‌ها» در دوران جنگ سرد، فضایی جدید از درگیری میان دو حوزه تمدن مادی ترسیم کردند. آنها قائل بودند که هویت یک تمدن بر محور فرهنگ شکل می‌گیرد و جنگ بین تمدن‌ها و برخورد

نیز توسعه دهد؛ و متأسفانه در هجوم خود موفق شدند و بسیاری از مراکزی که خاستگاه ظهور انبیاء (علیهم السلام) بود عملاً تحت سیطره فرهنگ غربی قرار گرفت. شاید در یادها باشد که قبل از انقلاب و در بعضی از دانشگاه‌ها به عنوان شاخص‌ترین نهاد علمی کشور و در مهد جهان تشیع چگونه از اندیشه‌های کمونیسم دفاع می‌شد، و اندیشه‌های وحیانی به عنوان خرافه مورد هجوم قرار می‌گرفت. این تفکر و تفکرات مشابه، بسیاری از سنگرها را یکی پس از دیگری فتح نمود و با ساخت نرم‌افزار و سخت‌افزار مورد نیاز خویش، زندگی بشر را در تمامی کره خاک مورد تأثیر قرار داد. آنها با طرح این شعارهای به ظاهر علمی، محوری‌ترین شعار ادیان را مورد هجوم قرار دادند و این همان نقطه اوج تمدن مادی بود.

۳/۲- انقلاب اسلامی و تغییر فضای جهان

در همین شرایط بود که انقلاب اسلامی ایران، این نهضت بزرگ معنوی در عالم اتفاق افتاد؛ و به سرعت از مرزهای جغرافیای خود گذشت. اهداف عالی این نهضت معنوی از همان اوان تولد به صورت ایده‌های فراملی مطرح شد. هدف عمده انقلاب اسلامی تنها در آزادسازی منابع اقتصادی ایران از وابستگی خلاصه نمی‌شود؛ حتی در یک مبارزه ضداستعماری نیز محدود نمی‌گردد. این حرکتی بسیار عمیق با ظرفیت‌های فراوان است. اساساً شاخصه یک حرکت ملی این است که در مرزهای خود محدود می‌شود؛ چنان که یک حرکت ضداستعماری صرف نیز در نهایت نمی‌تواند به ایجاد یک فرهنگ جدید ختم شود، حال آنکه با گذشت بیش از ربع قرن از عمر انقلاب مبارک اسلامی ایران، شاهدیم که انقلاب توانسته است از مرزهای خود عبور کند، مبدأ شکل‌گیری و احیاء هویت جدیدی از یک تمدن الهی باشد، تمدن رقیب را به چالشی عظیم فراخواند، و در پایان قرن گذشته میلادی، یکی



جریان مادی آغاز شده است و انقلاب اسلامی ایران، نماینده واقعی این حرکت باطنی است؟ شاید بعضی از مردم ایران، زمانی که پشت این پرچم مقدس صف کشیدند به خوبی به عمق و گستره این حرکت واقف نبوده‌اند اما هر چه هست، از این واقعیت نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که این جریان همواره رو به گسترش و در حال عالم‌گیر شدن است. حال در این میان نقش ما چیست؟ و چگونه می‌توان از این مرحله سخت و مهم گذر کرد؟

۴- نیاز انقلاب اسلامی به نهضت تولید علم دینی

به نظر می‌رسد که مهمترین وظیفه ما در فضای آکنده از مدرنیسم، باید تلاش برای ایجاد یک تمدن الهی و طراحی نرم‌افزار و سخت‌افزار لازم برای اقامه این تمدن باشد. زیرا برای تمدن‌سازی، نیاز به تولید علوم و مفاهیم است. آنها علم سکولار ساختند و در این خصوص نیز امداد شدند؛ چرا که تکامل جز با تولی، ولایت و امداد ممکن نیست. خداوند متعال بنابر سنت بالغه خویش، متناسب با تولی جناح باطل به ولایت جور، آنها را به نسبتی که مصلحت کلی خلقت در آن نهفته است، امداد کرده است. حال آیا اگر ما در جهت تقویت و گسترش تمدن اسلامی همت گماریم مورد امداد الهی واقع نخواهیم شد؟

اما اساساً نقاط ضعف جبهه حق در اقامه تمدن اسلامی چه بوده و چه هست؟ به نظر می‌رسد نقاط ضعف اصلی جبهه حق در شئونی از حیات است که کماکان متولی به ولایت کفر می‌باشد. همواره دو جریان تولی و ولایت در عالم وجود داشته است اما در سده‌های اخیر جوامع اسلامی در شئون مربوط به نظام معاش و فرهنگ معیشت خود، دنباله‌روی از کفار را پیش گرفته‌اند و هیچ‌گاه به این ضرورت و جمع‌بندی نرسیده‌اند که باید برای خود، فرهنگ معاش خاصی تعریف کنند. برخی از صاحب نظران سعی دارند از ضرورت بازگشت جامعه به قرون قبل و اقامه یک زندگی بسیط سخن بگویند. اما باید توجه کرد که اگر بنا باشد نظام معیشت توسعه یابد از آن‌جا که ما

میان آنها امری غیر قابل اجتناب است. آنها اگر چه شبیه این نظریات را در زمان جنگ سرد، مطرح می‌کردند اما به خوبی می‌دانستند و اکنون نیز بر این امر واقفند که مهمترین تمدنی که می‌تواند آنها را به چالش بکشد تمدن اسلامی است. در هر حال، این حرکتی است که امروز در عالم اتفاق افتاده است حرکتی برخاسته از لایه‌های معنوی و درونی انسان که در نهایت، اقامه تمدن دینی را می‌جوید. گرچه این هدف بزرگ است اما، ما نیز نمی‌بایست نقاط قوت خود را نادیده بگیریم. انقلاب اسلامی می‌تواند با تکیه بر فطرت خداجوی انسان‌ها زمینه کامل‌تری از درگیری تاریخی، میان دو جریان حق و باطل را فراهم کند. اگر در احادیث شیعه از «امتلاء عالم از جور» سخن گفته می‌شود شاید بتوان مهمترین مصداق آن را در نحوه برخورد تمدن مادی با ارزش‌های الهی دانست. زمانی که نظریه پردازان مادی، اصل توحید را به عنوان یک عقیده جاهلانه و عقده ناشی از عدم اعتدال روانی و یا معلول وضعیت نابسامان اقتصادی معرفی می‌کنند آیا نمی‌توان عالم را آکنده از جور و جفا دانست؟ با این همه گرچه اندیشمندان مسلمان، متناسب با هجوم فرهنگی تمدن مادی به ارائه پاسخ پرداخته‌اند اما کافی نبوده است هر چند کماکان شاهدیم که تفکر مادی در حال افول است. آیا همین امر گویای این واقعیت نیست که حرکت بزرگتری از باطن عالم بر علیه





همان گونه که جامعه ما موفق شد از نظام سیاسی غرب دل کنده و به سوی نظام سیاسی، اسلامی گرایش پیدا کند بایست به سوی ساختارها و الگوهای فرهنگی الهی نیز حرکت کند، تا بتواند از این طریق، تنظیمات جدیدی را در عرصه‌های «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» دنبال نماید. اما اگر جامعه در سراب «جامعه مدنی» سیر کند حتماً در آن، تحول سیاسی اتفاق نخواهد افتاد. خوشبختانه در جامعه ما کمتر کسی است که جامعه مدنی را به مفهوم تمام نمای غربی آن قبول داشته باشد. ولی از آن سو نیز نمی‌بایست از ضرورت ایجاد بصیرت مضاعف در جامعه غفلت کرد؛ در غیر این صورت نمی‌توان تحول مطلوب را ایجاد نمود.

ابعاد و شئون آن شناسایی کند و آنرا به دیگران نیز بشناساند؛ بحران‌هایی را که این تمدن ایجاد کرده است، تحقیری را که بر جامعه بشری تحمیل نموده است و او را از آسمانی بودن به زمینی زیستن عادت داده است به نسل جدید و نسل‌های بعد معرفی کند؛ این مقدمه ایجاد یک تمدن دینی است والا مادامی که در بعد علوم، تکنولوژی و برنامه‌ریزی برای توسعه ملی و فراملی، به تمدن غرب چشم دوخته‌ایم و از اصطلاحات آنها سود می‌جوییم و زیباشناسی خود را با شاخصه‌های آنها هماهنگ می‌کنیم هیچ گاه نخواهیم توانست پایه گذار یک تمدن دینی در جهان باشیم، پس اولین گام، تبری جستن از تمدن موجود مادی است. این امر نیز با تغییر ذائقه نسبت به مظاهر آن صورت می‌پذیرد. روشنفکر دینی کسی است که به این واقعیت به خوبی آگاه است. او ابعاد درگیری میان دو جریان حق و باطل را به خوبی می‌شناسد والا اطلاق نام روشنفکری دینی بر او مجاز است.

اما این آغاز راه است و بعد از شناختن و شناساندن ابعاد مسئله، باید حرکت اجتماعی متناسب با آن نیز صورت پذیرد. قطعاً این امر نیازمند زمان طولانی است ولی همین زمان طولانی با امداد خداوند متعال می‌تواند کوتاه و کوتاه‌تر شود. این حرکت در ظرف زمانی خود به وقوع خواهد پیوست ولی ما باید نقش خود را در عالم به خوبی شناخته و ایفا کنیم. جامعه‌ای که به تعجیل مبتلاست و به دنبال «دولت مستعجل» است و از وظیفه اجتماعی خود غفلت می‌کند حتماً از سعادت و توفیق محروم خواهد بود.

انقلاب اسلامی در عرصه‌هایی توانسته است با الگوهای موجود تمدن مادی درگیر شود و مدیریت سیاسی آنها را مورد تردید جدی قرار دهد. امروز این اندیشه توسط انقلاب اسلامی در سراسر عالم ترویج شده است که مدیریت سیاسی

با دو جریان «تولی و ولایت» و دو هدف و روح متفاوت در دو تمدن مادی و الهی روبرو هستیم، هیچ چاره‌ای جز ایجاد و تولید فرهنگ معاش الهی نیست، مادامی که ما از زیباشناسی و پسند و ناپسند آنها تبعیت کنیم و به مفاهیم و علوم آنها تولی داشته باشیم، بی‌شک ذائقه خود را در پوشاک، مسکن، روابط اجتماعی و سایر شئون با آنها هماهنگ کرده ایم. اساساً آنها از همین طریق توانسته‌اند به تدریج علائق و زیبایی شناسی ما را تغییر دهند و نسل جدید جوامع اسلامی اکنون حتی نوع غذا، پوشاک و مسکن نسل قدیم خود را نیز تحمل نمی‌کند. آیا این معنایی جز تغییر ذائقه دارد؟ آیا این جز حاکمیت جریان تولی و ولایت غیر، در جامعه اسلامی است؟ این نقطه اصلی ضعف ماست، و شناسایی تک تک این عرصه‌ها اولین گام در راه رفع این نقایص است؛ عرصه‌هایی که ما در آنها به مشی کفار گردن گذارده‌ایم. آنها از عرصه روح و قلب شروع کرده‌اند و به فکر و فرهنگ رسیده‌اند و در نهایت موضع‌گیری عملی و علمی جدیدی را رقم زده‌اند؛ ما نیز برای بازگشت به ارزش‌های خود راهی جز این نداریم. این همان معنای مراحل سه گانه نهی از منکر است که از «قلب» آغاز می‌شود و به «زبان» ادامه می‌یابد و سپس به «عمل» و اقدام ختم می‌شود، اما هر چه هست اصولاً بدون حرکت قلبی، نمی‌توان به عمل نائل شد. شروع این حرکت، همواره از قلب است والا انسان مادامی که در قلب خود، منکر را زیبا می‌بیند بر علیه آن اقدامی نخواهد کرد.

۴/۱- اهمیت شناساندن چهره واقعی فرهنگ مادی

از همین جاست که ادعا می‌کنیم که باید در اولین مرحله، شناساندن این عرصه‌ها به جامعه را باید وظیفه خود دانست؛ این مهمترین رسالت روشنفکران کنونی جامعه اسلامی است. یک روشنفکر مسلمان باید تمامی مجموعه تمدن غرب را با تمامی



«دین داری از عقده جنسی سرخورده است»؛ «نیایش‌های معنوی، خریداری در عالم ندارد» و... ولی امروزه حدود ۶۰ نفر از روشنفکران آمریکایی در عین آنکه از سیاست‌های استکباری «جرج بوش» دفاع می‌کنند اما اجباراً از «دفاع از دین» نیز در سطح عالم سخن می‌گویند. آنها، هم از جهانی کردن ارزش‌های آمریکائی سخن می‌گویند و هم از پذیرش دین! گرچه آنها قلباً دین‌باور نیستند و می‌خواهند از طریق حاکم کردن ارزش‌های مادی در جهان، از ایفای نقش دین در عرصه بین‌المللی جلوگیری کنند.

همان‌گونه که جامعه ما موفق شد از نظام سیاسی غرب دل‌کنده و به سوی نظام سیاسی، اسلامی گرایش پیدا کند بایست به سوی ساختارها و الگوهای فرهنگی الهی نیز حرکت کند، تا بتواند از این طریق، تنظیمات جدیدی را در عرصه‌های «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» دنبال نماید. اما اگر جامعه در سراب «جامعه مدنی» سیر کند حتماً در آن، تحول سیاسی اتفاق نخواهد افتاد. خوشبختانه در جامعه ما کمتر کسی است که جامعه مدنی را به مفهوم تمام‌نمای غربی آن قبول داشته باشد. ولی از آن سو نیز نمی‌بایست از ضرورت ایجاد بصیرت مضاعف در جامعه غفلت کرد؛ در غیر این صورت نمی‌توان تحول مطلوب را ایجاد نمود.

نقش روشنفکر مسلمان نیز در همین است که جلوتر از بدنه عمومی جامعه حرکت کند، بفهمد و بفهماند تا از این طریق بتواند پرچمداری کند. ایجاد بصیرت عمومی، یک ضرورت حتمی است، هر چند تنها این کافی نیست؛ زیرا این بصیرت، نوعی تشنگی را برای جامعه ایجاد خواهد کرد که فقط با طراحی برنامه جدید اداره اجتماعی می‌توان به مطالبات نوین و عمومی پاسخ داد. باید زمینه را به گونه‌ای فراهم کنیم که در حرکت کلی عالم بتوانیم در زمان خود برنامه‌های جدید را به جامعه عرضه نمائیم. باید موازی با حرکت انقلاب اسلامی، جامعه را به مرزی از نیاز به نرم‌افزارهای اسلامی برسانیم که همگان درک کنند باید از علم دینی در مقابل علوم سکولار، دفاع کرد. اقبال به این علم تنها پس از این احساس نیاز صورت خواهد گرفت و البته در کنار آن بایست سازوکار لازم

تمدن مادی موجود، مدیریتی ظالمانه و متکبرانه است؛ اما آیا مدیریت فرهنگی و اقتصادی آنها نیز توسط روشنفکران و اندیشمندان جامعه اسلامی نقد شده است؟ آیا الگوهای اقتصادی و ساختارهایی که آنها برای معیشت بشر تعریف کرده‌اند توسط دانشمندان اسلامی تبیین شده است؟ به نظر می‌رسد نه تنها گرایش‌های منفی در این خصوص مشاهده نمی‌شود بلکه نوعی تعلق اجتماعی به آنها نیز ترویج می‌گردد. پس، باید به ایجاد نرم‌افزار لازم برای اقامه «تمدن الهی» پرداخته شود. طبیعی است که لازمه این امر، اقبال جامعه نسبت به پذیرش الگوهای جدید است. والا اگر برنامه‌ریزان در زمینه ارائه الگوهای الهی حرفی برای گفتن نداشته باشند و یا جامعه اقبال نکند، موضوع ابتر خواهد ماند. از این روست که بایست ارتکازات موجود جامعه را نسبت به زندگی مطلوبی که امثال «تافلر» در نظریه «موج سوم» مطرح کرده‌اند تغییر داد تا زمینه برای پذیرش نرم‌افزار جدید فراهم شود.

با این وصف، طرح این ادعا که این هدف دست‌نیافتنی است و جامعه اسلامی در تحقق منویات خود شکست خواهد خورد، بی‌اساس است. اگر کسی به مقایسه میان وضعیت انقلاب اسلامی در شروع نهضت و وضعیت کنونی بپردازد بخوبی به نقض این ادعا پی خواهد برد. تا دیروز، تمدن مادی از این سخنان دفاع می‌کرد که «دین افیون توده‌هاست»؛





که احياناً با حسن نيت درصدد کمک به نوع بشر بوده و هستند، اما گرايش غالب و روح حاکم بر اين نهضت فرهنگي، از شکل پيچيده مادي برخوردار است.

همان گونه که گذشت براي تغيير اين جهت گيري غالب که کشورهای شرقي و حتی اسلامي را نيز تحت تأثير خود قرار داده است چاره‌اي جز ايجاد احساس تبری عمومي در کنار توليد نرم‌افزار مناسب نيست، اما در عين موازي بودن اين دو حرکت نبايست از ايجاد محور هماهنگي در شبکه توليد اطلاعات اسلامي و مفاهيم کاربردي نيز غفلت کنيم. در واقع ابتدا بايست روش کنترل اين شبکه را براي اعمال مديريت مطلوب در توليد اطلاعات و مفاهيم کاربردي تعريف کرد و سپس انگيزش عمومي و فعاليت ويژه محققان و انديشمندان مسلمان را در اين جهت با يکديگر هماهنگ نمود. امروز توليد اطلاعات در مديريت شبکه غرب به گونه‌اي است که نوعي وحدت قابل قبول در تمامی عرصه‌های علوم «پايه، نظري و تجربی» مادی مشاهده می‌شود و در رشته‌هایی مانند شیمی و فیزیک، ریاضیات، انسان‌شناسی و...، اطلاعات کاربردی به صورت هماهنگ توليد می‌گردد. از اين رو نسخه‌های آنها هم تجويز می‌شوند. آنها هنوز تا رسيدن به يک وحدت کل در توليد علوم فاصله دارند اما همواره در جهت هماهنگ‌سازی شبکه اطلاعات مادی با هدف پالایش اطلاعات، عمل کرده‌اند. جامعه اسلامي نيز چاره‌ای جز پالایش اطلاعات اجتماعي خود با محور کارآمدی دينی ندارد و اين دقيقاً همان نقطه‌ای است که بايد حرکت اجتماعي با آن پيوند بخورد. اين همان مرحله متأخر از ادراکات اجتماعي خواص که آرمان توليد مفاهيم کاربردي را در سر می‌پروراند است. ايشان بايد به اين نکته برسند که ما نیازمند توليد نرم‌افزاری جديد در سطح گسترده هستيم؛ اما پی‌ريزي اين حرکت هيچ گاه متوقف بر

برای توليد چنين علمی فراهم شده باشد. بنابر اين، بايد دو حرکت هم زمان و موازي، در «ايجاد نیاز اجتماعي نسبت به علم ديني» و «توليد اين علم در سطح عمومي» برنامه‌ريزي شود.

موج اصلي در حرکت اول بايست حول شناساندن چهره واقعي تمدن غرب باشد تا از اين طريق بتوان نوعي اعراض و تبری عمومي را نسبت به اين تمدن در دنياي اسلام ايجاد کرد و رفته رفته گرايش‌های عمومي را نسبت به آن تخفيف داد و از حضور آن در زوایای روح و فکر مسلمان کاست. اما در گام دوم و پس از عمومي شدن حرکت اول بايست بدنه نظام کارشناسي و روشنفکر جامعه را به سمت توليد نرم‌افزار و برنامه‌های اسلامي سوق داد؛ هر چند هيچ گاه عده و عده لشکر فرهنگي به اندازه جنود لشکر سياسي نخواهد رسيد، اما به هر حال، به زعم ما مکانيزم ايجاد نرم‌افزار اسلامي تنها از اين طريق امکان پذير است.

۴/۲- اجتناب ناپذير بودن توليد علم ديني

اکنون تمدن غرب رهبری توليد تکنولوژی و علم جديد را در دست دارد. آنها هم که وقوع تحول در ارزش‌های انساني را عامل اصلي توسعه مادی دانسته و می‌دانند. در حقيقت، روح «رئسانس» به يک «انقلاب فرهنگي» در جامعه غرب بازگشت دارد.

همين گرايش‌های غالب نسبت به حرکت سکولاريستي و نفی ارتباط معيشت با وحی است که انسان‌های موحد در مغرب زمين را نيز تحت تأثير جدی قرار داد و ارتباط ميان آن ايمان و اين نظام خاص از معيشت را متحول کرد. امروز نظام توليد در مغرب زمين در تمامی ابعاد به گونه‌اي است که گسترش اهوا و ایده‌های شخصی را به عنوان هدف اصلي خود انتخاب کرده است؛ گرچه کم نيستند انسان‌های موحدی



باز می‌توانستیم از یک انسان «سعادتمند مرفه» سخن بگوئیم که از محیط زیست خود به نحو مطلوب در جهت توسعه رفاه مادی و سعادت اخروی خویش بهره می‌جوید؟ آیا واقعاً انسان برای رسیدن به همین آرمان شهرهای مادی خلق شده است؟ اتوپیای «تافلر» و امثال او چه ارمغانی برای بشر در پی داشته است و یا می‌توانست داشته باشد؟

طبیعی است با ارائه یک نقد صحیح از چهره خشن تمدن غرب که بزرگترین خیانت‌ها را در حق بشریت در دهه‌های قبل مرتکب شده است می‌توان روشنفکران مسلمان را با خود همراه کرد. چنانچه گذشت نباید به دنبال دولت مستعجل بود. این حرکت امروزه شروع شده است و توقف‌پذیر هم نیست. ممکن است در مقاطعی مجبور شویم به عقب نشینی تاکتیکی تن دهیم و سنگری را واگذاریم تا سنگر دیگری را فتح کنیم اما این طبیعت یک جنگ فراگیر فرهنگی است که حمله، بازسازی و حمله مجدد را طلب می‌کند. اگر این حرکت، با برنامه‌ریزی دقیق باشد هر عقب‌نشینی، مقدمه پیشروی مهم‌تری خواهد بود. یارگیری ما از دشمن و بالعکس، جزو الفبای جنگ است. از همین جاست که برخی از جوان‌های ما به ماهواره روی می‌آورند و بعضی از جوانان در آمریکا و اروپا به مسجد می‌روند و «الله اکبر» را به عنوان شعارهای مبارزاتی خود انتخاب می‌کنند. اینها جزو تمدن غرب می‌شوند و آنها جزو جامعه اسلامی؛ ما در جامعه آنها عضو می‌گیریم و آنها در جامعه ما! مهم آن است که این نوع از طراحی را خداوند متعال انجام می‌دهد و بسیار دقیق‌تر از آن است که در تصور انسان‌ها می‌گنجد. ممکن است ما ندانیم که خداوند متعال چرا موجودی مانند «مورچه» را خلق کرده است و آن نیز نمی‌داند که چرا خداوند «انسان» را خلق کرده است. نبایست انتظار داشت که حوادث عالم بر اساس میل ما جلو برود. وظیفه هر مسلمان، شناخت تکلیف خود و عمل به آن است. البته نباید تصور کرد که برای مبارزه با تمدن مادی باید به یکباره خود را از مظاهر تجدد جدا کنیم؛ این خطاست. هم کسانی که مدافع سرسخت تجدد هستند و هم کسانی که بر علیه آن سخن می‌گویند استفاده از این امکانات مانند کامپیوتر

حرکت عمومی نیست. این نهضت علمی بایست از میان خواص جامعه شروع شود.

این حرکت، از هر فرد یا گروهی که شروع شود، کسی نمی‌تواند آن را مستند به خود کند. هر چه هست از آن «ولایت الهیه» است که سرپرستی عالم را بر عهده دارد. ممکن است فرد یا گروهی به این واقعیات زودتر دست یابند اما نقش محوری را در این میان، ولایت حضرت حق ایفا می‌کند

به هر جهت، برای تحقق این نهضت علمی اسلامی چاره‌ای جز همراه کردن بدنه عمومی کارشناسی جامعه با اصل این حرکت نیست. تنها با محکوم کردن جریان یک‌سویه تولید علم سکولار و ارائه مفهومی روشن از آن که بیانگر یک نقد منصفانه و جدی نسبت به ماهیت ساختار فرهنگی غرب است می‌توان این انگیزه را در جامعه کارشناسی کشور به وجود آورد. البته سالهاست که نقدهای زیادی از سوی «پست مدرن‌ها» بر نظام تمدن غرب صورت می‌گیرد اما این انتقادات نیز از روزنه تنگ مادی نسبت به بخشی از تمدن غرب است. خواص و کارشناسان جامعه اسلامی بایست با نقدهای دیگر از روزنه‌ای جدید آشنا شوند تا رفته رفته همگان بدانند آیا دوران مدرنیسم و پست مدرنیسم توانسته است در خدمت به نوع بشر، موفق باشد و رفاه و امنیت و آزادی واقعی را به او ارزانی دارد؟ مثلاً اگر آرمان شهر و اتوپیای مدرنیسم نیز جامه عمل می‌پوشید آیا



در نگاه دینی حکمت تاریخ، هر چند تنازع میان جریان حق و باطل وجود دارد، اما غلبه نهایی با پرستش ملکوتی خواهد بود. «جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً». ایمان همان جریانی است که در فلسفه تاریخ یا به عبارت بهتر حکمت تاریخ باید اصل قرار گیرد و براساس آن، سر حلقه‌های تکامل تاریخ، ارائه شود. براساس بعثت انبیا، اولوالعزم (علیهم السلام) باید تاریخ را تعریف کرد نه براساس تحول ابزار تولید و امثال آن.

که امروز در غرب تولید می‌شود و درصدد توسعه مقدرات مادی در زمین و فضا برای بهره‌بری مادی است.

براین اساس، تأثیر ناخودآگاه «انگیزه» بر «علوم» قطعی است و از همین جاست که اسلام، دارای فلسفه و علوم خاص خود است. این موضوع مستلزم تبیین دقیق رابطه میان «دین» و «علم» است که باید پس از آن، سازوکار رسیدن به علوم کاربردی اسلامی را نیز از طریق تولید منطق‌های ویژه شناسایی کنیم. این اتفاقی است که در مرحله بلوغ تاریخی بشر روی خواهد داد. بشر تا نتواند در تولی به دین و در پرتو ولایت الهیه تمامی اطلاعات و علوم خود را به نحوی به وحی مستند کند، حتماً در زمینه نرم‌افزاری به علوم مادی تمسک خواهد کرد. تنها زمانی می‌تواند از بلوغ در دین‌داری بشر سخن گوید که از «دین حداقل» در امور فردی به «دین حداکثر» در امور اجتماعی منتقل شود و علوم مورد نیاز، بلکه فلسفه خود را از متن وحی استخراج نماید. تا امروز این اتفاق به نحو گسترده روی نداده است؛ چه این که فلاسفه بزرگ مسلمان نیز زمانی که به این بحث می‌رسند از ضرورت گذر فلسفه از معبر عقل سخن گفته و چنین استدلال می‌کنند که این عقل متکی به بدهات‌ها (و نه عقل متکی به وحی) است که باید به‌عنوان ابزار تولید فلسفه، منطق و سایر علوم به کار گرفته شود. امید است با همراهی اساتید و فضایی حوزه و دانشگاه، «علوم کاربردی» براساس کتاب و سنت استخراج شود و در کنار «فقه حکومتی» زمینه لازم برای طراحی «برنامه‌های توسعه اجتماعی الهی» فراهم گردد.

و... را قبول دارند. اصولاً مبارزه فردی با مظاهر اجتماعی تجدد امکان‌پذیر نیست.

آنچه صحیح است اقامه تمدن اسلامی است که بتواند حضور تمدن مادی را قید بزند؛ در غیر این صورت منزوی خواهیم شد و از ضرورت عقب‌رفت به زندگی صدها سال گذشته و غارنشینی و... سخن خواهیم گفت! اگر کسی غارنشینی را هم برگزیند حتماً می‌تواند بخشی از مایحتاج خود را به دست خود و به دور از روابط اجتماعی موجود بر طرف نماید اما برای بخشی دیگر، باز نیازمند حضور در جامعه، استفاده از «پول» به عنوان ابزار گردش اعتبارات اقتصادی و افتادن در چرخه قدرت ارباب پیدا و پنهان بانک‌ها خواهد بود. پس، گزینش هوشمندانه و ترکیب‌سازی هدفمند، تنها گزینه پیش روی ما تا رسیدن به تمدن الهی است.

خوشبختانه جامعه جهانی به آن مرحله از بلوغ رسیده است که تدریجاً در حال گذر و برون رفت از تجدد موجود است. این حرکت معنوی در دنیا آغاز و بزرگترین موج آن نیز در خود غرب ایجاد شده است. از این رو خطر فروپاشی آمریکا (به عنوان محور نظام سرمایه در جهان) به خاطر رشد معنویت در سطح فراگیر، کاملاً جدی است و آنها نیز بر این نکته به خوبی واقف شده‌اند.

بایست این نکته مهم به خوبی به مفاهیم عمومی برسد که علم می‌تواند از دو صبغه الهی یا مادی برخوردار باشد. قطعاً علمی که مسلمانان تولید می‌کنند با علوم غیرمسلمانان متفاوت است؛ چرا که هر یک ناشی از نوعی تأثیر ناخودآگاهی «انگیزه» و «علم» و کاربردهای آن است. در واقع چون مسلمانان به دنبال کاربردهای خاص از علوم هستند لذا علوم آنها به شکل خاص تولید و رشد می‌کند تا در نهایت منشأ پاسخگویی به نیازهای خاصی باشد. این، غیر از علمی است

پی‌نویسها:

– سوره طه / ۵۰.

– سوره اسراء / آیه ۸۱.

– سوره انعام / آیه ۱۱۲



ماهیت علم مدرن و علوم انسانی در گفتگو با استاد بهروز فرنو

■ مصاحبه با بهروز فرنو محقق و پژوهشگر مباحث نظری و فرهنگی و عضو
هیئت مدیره بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فرید در خصوص مسائل علوم انسانی



۳۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



معمولا وقتی شما در حوزه‌های علمیه و مدارس قدیم کلمه‌ی علم، عالم یا علما را بر زبان می‌آوردید منظور تان علوم دینی معقول و منقول و روحانیون و صاحب نظران آن علوم است. اما وقتی در دانشگاهها و مدارس جدید کلمه‌ی علم بر زبان می‌آید در وهله‌ی اول فیزیک و شیمی یعنی علوم ریاضی و طبیعی به ذهن می‌آید؛ چرا؟ پاسخ روشن است، چون در گذشته اهمیت و شرافت هر علم به موضوع آن بستگی داشته است و اشرف علوم و معارف علمی بوده است که به معرفت حضرت حق منجر شود که غایت آفرینش است و علوم دیگر از جمله ریاضیات و طبیعیات نیز در جای خود مورد توجه بوده است.

فرهنگ عمومی: در خصوص ماهیت و مختصات علم مدرن چه می‌توان گفت؟

استاد بهروز فرنو: بسم الله الرحمن الرحيم . فکر می‌کنم نکته‌ای که در وهله اول باید به آن توجه شود این است که معنا و مفهوم علم در گذشته با آنچه امروز از علم مراد می‌شود، متفاوت بوده است. معمولا وقتی شما در حوزه‌های علمیه و مدارس قدیم کلمه‌ی علم، عالم یا علما را بر زبان می‌آوردید منظور تان علوم دینی معقول و منقول و روحانیون و صاحب نظران آن علوم است. اما وقتی در دانشگاهها و مدارس جدید کلمه‌ی علم بر زبان می‌آید در وهله‌ی اول فیزیک و شیمی یعنی علوم ریاضی و طبیعی به ذهن می‌آید؛ چرا؟ پاسخ روشن است، چون در گذشته اهمیت و شرافت هر علم به موضوع آن بستگی داشته است و اشرف علوم و معارف علمی بوده است که به معرفت حضرت حق منجر شود که غایت آفرینش است و علوم دیگر از جمله ریاضیات و طبیعیات نیز در جای خود مورد توجه بوده است. حدیث مشهور درباره‌ی علم و فضل منقول از امام هفتم (ع) ناظر به همین موضوع است. از آن حضرت نقل کرده‌اند که چون رسول خدا (ص) به مسجد وارد شدند دیدند که جمعی گرد مردی را گرفته‌اند و می‌گویند که او

علامه است و داناترین مردم است به دودمان عرب و حوادث ایشان در روزگار جاهلیت و اشعار عرب. حضرت فرمودند اینها علمی است که عالمش را سودی ندهد و



نادانش را زبانی نبخشد. سپس اضافه فرمودند: انما العلم ثلاثه : "آیه محکمه أو فريضة عادله أو سنته قائمه و ما خلاهنّ فهو فضل" یعنی همانا علم سه چیز است آیه محکم، فريضة عادله و سنت پابرجا، غیر از اینها فضل است. در تفاسیر آیه محکم، به اصول عقاید، فريضة عادله به اخلاق حسنه و سنت قائمه به احکام شریعت بازگردانده شده است. یا به تعبیری شریعت، طریقت و حقیقت. ملاحظه می‌شود که بر اساس آن حدیث شریف، مابقی علوم بخصوص آنچه در معاش دنیوی سودمند است، فضل محسوب شده است. لذا در فرهنگ و تمدن اسلامی هیئت و نجوم، طب و دیگر علوم طبیعی و ریاضی نیز در جای خود و در مرتبه خود، بعد از علوم الهی واجد اهمیت بوده است. اما در فرهنگ و تمدن جدید از آنجا که به بیان سردمداران تفکر مدرن همچون فرانسیس بیکن غایت علم، کسب قدرت دخل و تصرف در طبیعت دانسته شده است، علوم طبیعت و ریاضیات اهمیت درجه اول پیدا می‌کنند. به بیان دکارت زمان آن رسید که کتاب تشریع بسته شود و کتاب تکوین گشوده گردد. بشر جدید که حیوان ابزار ساز تلقی می‌شود، جز به تسلط قدرت خود از طریق علم و تکنولوژی به معنی جدید آن به چیز دیگری نمی‌اندیشد. وی تکامل و ترقی و تنازع بقاء را در سیطره هر چه بیشتر بر طبیعت و حتی هم نوعان خود می‌بیند. اما برای تنظیم مناسبات مدنی این حیوان ابزار ساز، علوم انسانی جدیدی لازم آمد

از آنجا که زبان، کلام و تعبیرات متناسب با تفکر هر عصر و زمان، گرفتار حجب و ابتلائات است، بدون این رسیدگی به تفکر و اصطلاحات و تعبیرات فعلی، امکان فهم درست مسائل فراهم نمی‌شود. چون نه تنها علم بلکه عقل، معرفت، ادراک، احساس، حقیقت، واقعیت، وهم، پندار، فرهنگ، هنر،... و آنچه امروز ما تعبیر می‌کنیم متأثر از تفکر مدرن و بدآموزی‌های علوم انسانی است و تا به آن توجه نشود امکان طی طریق در مسیر تفکر اصیل پیدا نمی‌شود.



و تمام آن تقرر داشته است، بلکه در هر دوره حجبی مانع تفکر اصیل می‌شده است که در عصر جدید به اقتضای وضع آخرالزمانی این حجب مضاعف شده است. خودبینی و خودرایی و نفس در هر دوره‌ای به نحوی تقرر داشته است لیکن به بیان متفکر فقید، دکتر فردید در عصر جدید اصالت و موضوعیت پیدا کرده است و مبنایی شده که علوم انسانی و حقوق مدنی بر اساس آن استوار شده است. امری که در گذشته بی‌سابقه بوده است. در فرهنگ و تمدن اسلامی نیز وجود سلطان در خوارزم و خلیفه در بغداد خود حکایت از مشکلات تفکر در آن عصر و زمان دارد حتی غلبه حکومت‌های شیعی در ادوار بعدی بسط فرهنگ و تمدن اسلامی نیز این سؤال را باقی می‌گذارد که تشیع علوی و راستین چقدر امکان بروز و ظهور یافته است؟ تفرقه و تشیت در ملل و نحل، معارف و علوم اسلامی چقدر مانع رویت حقیقت اسلام و تشیع علوی بوده است. قدر مسلم هرگاه نسبت اصیل مابین منقول، معقول و مشهود برقرار شده امکان تقرب به حق و علم و حکمت حقیقی بیشتر میسر بوده است و هرگاه که منقول و معقول و علوم ذوقی عرفانی از یکدیگر فاصله گرفته‌اند کار دشوار شده است. این ابیات شیخ بهایی (ره) حکایت از همین تفرقه در مدارس علمیه عصر صفوی دارد.

ایها القوم الذی فی المدرسه

کل ما حصلتموه وسوسه

علم نبود غیر علم عاشقی

ما بقی تلبیس ابلیس شقی

قدر مسلم نظر شیخ آن نیست که غیر از معارف ذوقی ما بقی علوم اسلامی گمراه کننده است بلکه به بیان امام (ره) مسئله این است که اگر ذوق ایمانی و

که طبعاً بر اساس عقل معاش و عقل جزوی که راسیونال خطاب می‌شود تعیین پیدا می‌کند. علمی که خدایگان عالم جدید یعنی انسان واگذاشته به خود را به مقاصد خودبنیادش می‌رساند و عالم او را تبیین می‌کند و مناسباتش را بر مبنای سکولار و لائیک تنظیم می‌نماید. پس علوم جدید عبارتند از علوم پایه یا علوم طبیعی و ریاضی که در دیدگاه ناسوتی جدید اهمیت فوق‌العاده‌ای یافته‌اند و علوم انسانی مبتنی بر آن که انسان خود بنیاد و عالم او را تبیین می‌کند و موضوعیت نفسانی را توسعه می‌دهد. از این جهت علوم مدرن از حیث موضوع، مسائل، مبادی و اغراض و غایات و مراتب اهمیت موضوعات، با علوم معقول و منقول متفاوت هستند که باید به آن توجه شود.

فرهنگ عمومی: آیا به هر حال علوم جدید بخصوص علوم طبیعی و ریاضی نیز مرتبه‌ای از علم به معنای کلی آن به حساب نمی‌آید؟

استاد بهروز فرنو: بله البته محسوب می‌شوند. اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که چنانچه مراتب نازلتر علم مانع رسیدن به مراتب عالی‌تر شود در حقیقت حجاب معرفت و به معنای حقیقی لفظ خواهند بود.

فرهنگ عمومی: در خصوص اینکه چرا علم به معنای قدیم در کل عالم بخصوص آنچه در عالم اسلام به معقول و منقول تقسیم می‌شد به مقصود و ثمر نهایی نرسید و فرهنگ و تمدن مسیحی و اسلامی جای خود را به فرهنگ و تمدن و علوم جدید دادند، چه می‌توان گفت؟

استاد بهروز فرنو: اینکه در عصر جدید علم و تکنولوژی به حجاب مضاعف بدل شده به معنی آن نیست که در ادوار گذشته علم به معنی اصیل و تام

۳۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



هرگاه نسبت اصیل مابین منقول، معقول و مشهود برقرار شده امکان تقرب به حق و علم و حکمت حقیقی بیشتر میسر بوده است و هرگاه که منقول و معقول و علوم ذوقی عرفانی از یکدیگر فاصله گرفته‌اند کار دشوار شده است.



می‌کرد و شرط تفکر در عصر حاضر را خود آگاهی نسبت به آن می‌دانست. لذا ما چاره‌ای جز تامل هر چه بیشتر در مبانی، موضوعات و روش تحقیق علوم انسانی در وضعیت حاضر عالم، نداریم. تا شاید بتوانیم به مدد معارف اصیل اسلامی از مفاهیم این علوم بگذریم و در جهت معانی حقیقی گام برداریم.

امروز به اقتضای ظهور افکار و پرسش‌های ما بعد مدرن تامل راجع به زبان، کلام و تفکر روبه فزونی است. درباره اصطلاحات علوم انسانی نیز پیوسته بحث و تأمل می‌شود. اینکه مباحث هرمنوتیک یا علم تفسیر و تأملاتی که راجع به زبان شده است چقدر می‌تواند راهگشای تفکر اصیل باشد، خود پرسشی است. اینکه چگونه می‌توان به ریشه‌های اصیل کلمات توجه کرد و مشترکات الفاظ و معانی را در زبان‌های قدیم بازجست راهی بود که مرحوم فردید آن را آغاز کرد اما اهمیت آن تحقیقات، چنانکه باید و شاید هنوز روشن نشده است. ما در بنیاد امیدواریم با پرسش‌هایی که راجع به مبانی علوم انسانی شده اهمیت تحقیقات استاد بیش از پیش روشن شود و راه او ادامه یابد انشاء...

در خاتمه کلام را با بیتی از حافظ لسان‌الغیب خاتمه می‌دهم که خود نشانگر عمق نظر و دقت تنزیهی در معارف ذوقی اسلامی است.

من که گردالود فقرم شرم باد از همتم
گر به آب چشمه‌ی خورشید دامن تر کنم

خلوص نیت نباشد چه بسا علم توحید هم می‌تواند حجاب اکبر باشد.

فرهنگ عمومی: پس چگونه می‌توان معارف گذشته را احیا کرد؟

استاد بهروز فرنو: قدر مسلم تکرار مباحث گذشته به همان نحو که قبلاً مطرح شده، راهی در مسائل حاضر نمی‌گشاید. بلکه مسئله بازجست نسبتی است که معارف و علوم اسلامی با حقیقت تعالیم اسلامی و شیعی داشته‌اند. ضمن آنکه رسیدگی به وضعیت فعلی تفکر و علم، در عالم مدرن از اهم واجبات است. از آنجا که زبان، کلام و تعبیرات متناسب با تفکر هر عصر و زمان، گرفتار حجب و ابتلائات است، بدون این رسیدگی به تفکر و اصطلاحات و تعبیرات فعلی، امکان فهم درست مسائل فراهم نمی‌شود. چون نه تنها علم بلکه عقل، معرفت، ادراک، احساس، حقیقت، واقعیت، وهم، پندار، فرهنگ، هنر... و آنچه امروز ما تعبیر می‌کنیم متأثر از تفکر مدرن و بدآموزی‌های علوم انسانی است و تا به آن توجه نشود امکان طی طریق در مسیر تفکر اصیل پیدا نمی‌شود.

فرهنگ عمومی: اگر باز گردیم به بحث علوم انسانی به نظر شما در حال حاضر نسبت به این علوم چه موضعی بایست اختیار کنیم؟

استاد بهروز فرنو: مسلم امروز تفکر جدید و اصطلاحات علوم انسانی با زبان و فکر ما آمیخته است و بعضاً روش‌های آن علوم در مناسبات اجتماعی و زندگی فعلی به کار گرفته شده است. این آن چیزی است که مرحوم استاد فردید از آن تعبیر به غرب‌زدگی

امروز تفکر جدید و اصطلاحات علوم انسانی با زبان و فکر ما آمیخته است و بعضاً روش‌های آن علوم در مناسبات اجتماعی و زندگی فعلی به کار گرفته شده است. این آن چیزی است که مرحوم استاد فردید از آن تعبیر به غرب‌زدگی می‌کرد و شرط تفکر در عصر حاضر را خود آگاهی نسبت به آن می‌دانست. لذا ما چاره‌ای جز تامل هر چه بیشتر در مبانی، موضوعات و روش تحقیق علوم انسانی در وضعیت حاضر عالم، نداریم. تا شاید بتوانیم به مدد معارف اصیل اسلامی از مفاهیم این علوم بگذریم و در جهت معانی حقیقی گام برداریم.



شخصیت حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» [به اعتبار شخصیت جامعی که دارند] می‌تواند مبنای تفکر امروز ما باشد و در کنار قرآن و سیره‌ی اهل‌البیت (ص) برای ما راه‌کار درست فکر کردن و درست عمل کردن باشد.



گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده چگونگی مقام اشراقی امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»

۳۸

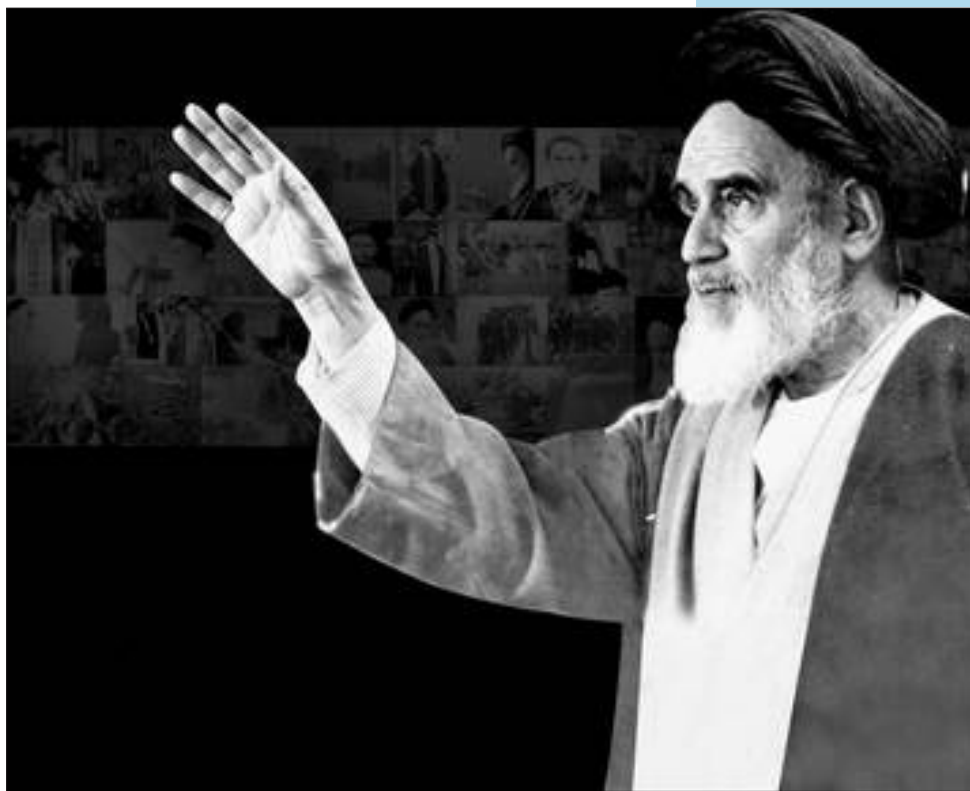
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



امیرالمؤمنین (ع) وقتی در سال سی و هشتم هجری ابن عباس را مأمور نمودند تا با خوارج مناظره کند و انحراف‌هایشان را به آن‌ها تذکر دهد. فرمودند: «لَا تُخَاصِمُهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ وَ لَكِنْ حَاجُّهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا»^(۱) از طریق قرآن با آنان مخاصمه نکن، که قرآن تاب معنی‌های گوناگون دارد، لیکن به سنت پیامبر (ص) با آنان گفتگو کن، که ایشان راهی جز پذیرفتن آن ندارند.^(۲) ملاحظه کنید که در آن زمان حضرت علی (ع) بر روی شخصیت رسول خدا (ص) و سیره‌ی ایشان جهت رفع تخاصم و اتحاد بین مسلمین

در رابطه با این که تفکر مبنا می‌خواهد و تفکر اجتماعی و تاریخی مبنای خودش را دارد، می‌توانید به زمان حاضر توجه بفرمایید که چگونه مبنای تفکر بشر [به جهت تأثیر فرهنگ غربی] اومانیسمی یا انسان‌محوری شده و ملاک خوبی‌ها و بدی‌های بشر مدرن میل نفس‌آماره‌ی او است به‌طوری‌که حق و باطل از منظر او محو شده. شخصیت حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» به اعتبار شخصیت جامعی که دارند می‌تواند مبنای تفکر امروز ما باشد و در کنار قرآن و سیره‌ی اهل‌البیت (ص) برای ما راه‌کار درست فکر کردن و درست عمل کردن باشد. حضرت



تأکید می‌کنند و بر همین اساس بنده نیز عرض می‌کنم باید شخصیت حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» را مبنای تفکر امروز خود قرار دهیم تا سوء تفاهم به تفاهم تبدیل شود که این شاء الله بعداً موضوع بیشتر روشن می‌شود.

بازخوانی تاریخ معاصر

مبنای تفکر زمانه‌ی امروز ما طوری است که حقیقت انسان را در حجاب برده و عالم خاصی را در نظام اجتماعی ظاهر کرده است. قبلاً که حکومت‌ها در مناسبات مردم و دین مردم این چنین حضور نداشتند، دین و سیره‌ی علماء دین به طور طبیعی مناسبات انسان‌ها را مدیریت می‌کرد و حکومت‌ها در جایگاه خود بیشتر از مردم مالیات مطالبه می‌کردند

دنیای مدرن حکومتی را آورد که همه‌ی امور مردم را در اختیار خود گرفت، اقتصاد جهانی در قبضه‌ی تئوری‌های غربی قرار گرفت و مدیریت دنیای سرمایه‌داری بر همه‌ی شئون افراد حاکم شد. قبل از حاکمیت مدرن، اقتصاد بازار نه تنها در اختیار تئوری‌های حکومتی نبود بلکه حکومت‌ها هم تحت تأثیر مناسباتی بودند که دین تعیین می‌کرد.





جهت حذف اهل البیت(ع) از حاکمیت، ۱۰۰۰ سال در یک فردیت خاص پرورش یافته بود، به این معنا که از یک جهت مناسبات شیعیان در اختیار دین بود ولی از جهت دیگر چون حکومت در اختیار فقها نبود آن‌ها مجهز به راه‌کارهایی جهت جایگزینی دستورات اسلام به جای روش‌های اجتماعی مدرن نشده بودند، مضافاً که امکان چنین حضوری را نیز به فقها نمی‌دادند.

حکومت در شرایط مدرن طوری به صحنه آمد که می‌خواست همه‌چیز افراد را در دست بگیرد. در این شرایط آن‌هایی که زمان‌شناس بودند به شدت به فکر فرو رفتند که از این به بعد اسلام فردی را هم دیگر نمی‌توان حفظ کرد و عملاً یک نوع سکولاریسم در تمام زندگی ما حاکم خواهد شد و در آن حال اسلام هیچ دخالتی در شئون بشری نمی‌تواند از خود نشان دهد، زیرا عقاید و افکار فرزندان ملت مسلمان را مدارس و دانشگاه‌ها و رادیو و تلویزیون و روزنامه‌هایی مدیریت خواهند کرد که تماماً در اختیار فرهنگ غربی است، هرچند مدیران مدارس و سردبیر روزنامه‌ها افراد مسلمانی باشند. در واقع شرایط طوری شکل گرفته بود که اسلام در حال حذف شدن بود. بعداً خودتان این مطلب را دنبال بفرمائید، زیرا وقتی بشناسیم چه شرایطی در حال پای گرفتن بوده می‌توانیم متوجه شویم چگونه حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» به خوبی با بصیرت و ژرف‌نگری کامل، آینده را پیش‌بینی کرده بودند. ما چون بعد از آن تاریخ قرار داریم به راحتی می‌توانیم آن زمان را تحلیل کنیم ولی کسی که در متن آن تاریخ بوده و می‌خواسته جهت‌گیری آینده را پیش‌بینی کند باید در هوشیاری فوق‌العاده‌ای به سر می‌برد.

جامعه از دست داد و دیگر دین نتوانست حضور خود را آن‌طور که شایسته است در میدان عمل ثابت کند. در بازخوانی تاریخ معاصر متوجه می‌شویم فرهنگ مدرن با روش‌های خود حضور دین را در اقتصاد و سیاست و تعلیم و تربیت تنگ کرد، اوج این حالت در کشور ما با رضاخان ظهور کرد. رضاخان مأمور به حاشیه‌راندن دین بود، آنقدر هم در این مأموریت زشت عمل کرد که پاسبنان علناً خانم‌ها را تعقیب می‌کردند که چادر را از سرشان بگیرند و کلاه پهلوی را با زور به مردها تحمیل می‌کردند. چیز عجیب و غریبی اتفاق افتاد! اگر تاریخ رضاخان را بازخوانی کنیم به واقع تعجب می‌کنیم که چگونه یک دولت تا این حد در امور زندگی انسان‌ها دخالت می‌کرده است. در آن شرایط، اسلام به کلی در حال بی‌رنگ شدن بود، از طرفی دولت‌ها در بسیاری از امور مردم دخالت می‌کردند و از طرف دیگر [چون حکومت در دست اسلام نبود] اسلام کاری نمی‌توانست بکند. از آن مهم‌تر این که مسلمانان و علماء اسلام خود را برای چنین شرایطی مجهز نکرده بودند که اگر حکومت می‌خواهد در مناسبات اجتماع مثل اقتصاد و تعلیم تربیت دخالت کند به میدان بیایند، زیرا فقه شیعه به

۴۰

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

فرهنگ مدرن‌نیت‌نسبت
ما را با آسمان معنویت
قطع کرده و ما متأسفانه
تحت تأثیر همان
فرهنگ، به جای آن که
به آن ارتباط برگردیم،
جایگزینی‌های غلط
می‌کنیم. ارتباط با
موبایل را جای ارتباطات
ملکوتی قرار می‌دهیم.
قبل‌ها از طریق انس و
ارتباط با ملکوت عالم، با
همدیگر ارتباط ملکوتی
و اشراقی داشتند.

در بازخوانی تاریخ معاصر متوجه می‌شویم فرهنگ مدرن با روش‌های خود حضور دین را در اقتصاد و سیاست و تربیت تنگ کرد، اوج این حالت در کشور ما با رضاخان ظهور کرد. رضاخان مأمور به حاشیه‌راندن دین بود، آنقدر هم در این مأموریت زشت عمل کرد که پاسبانان علنا خانم‌ها را تعقیب می‌کردند که چادر را از سرشان بگیرند و کلاه پهلوی را با زور به مردها تحمیل می‌کردند. چیز عجیب و غریبی اتفاق افتاد! اگر تاریخ رضاخان را بازخوانی کنیم به واقع تعجب می‌کنیم که چگونه یک دولت تا این حد در امور زندگی انسان‌ها دخالت می‌کرده است.

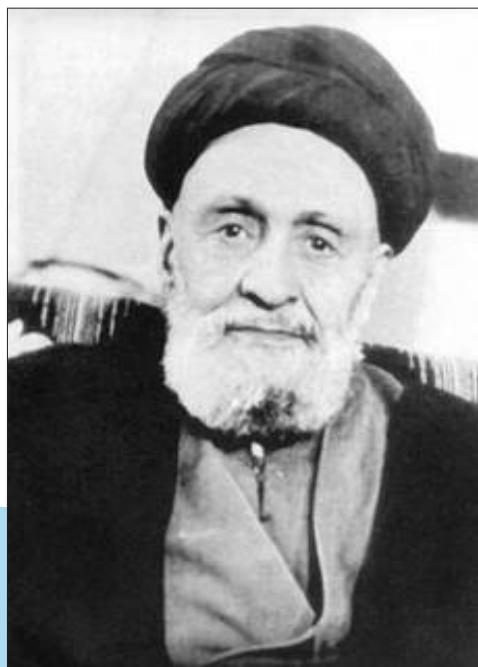
حالی که هیچ وقت دولت قاجار با آن همه فسادش به راحتی نمی‌توانست اراده کند چنین شخصیتی را اعدام کند. امام در حاکمیت غرب‌زده‌ها در انقلاب مشروطه به خوبی متوجه شدند کینه‌ی غرب با اساس اسلام است و همین که یک روحانی می‌گوید ما باید اصالت را به وحی الهی بدهیم، محکوم به اعدام می‌شود. حضرت امام در آن زمان در یک بلوغ فکری به‌سر می‌بردند، جوانی هستند که در عین تعمق در امور دینی، در عمق مسائل اجتماع نیز حاضراند. برایشان این سؤال هست که اولاً: چه دارد بر سر ما می‌آید؟ ثانیاً: چه باید کرد؟ اگر کسی این فکرها را نکند هر چند هم که اهل دل باشد راه حل مناسبی که جواب این سؤالات باشد بر قلب او تجلی نمی‌کند.

همه‌ی اهل سلوک در مسائل اجتماعی زمانه‌ی خود حاضر نیستند، بعضی از مسلمانان اگر می‌دانستند در دوره‌ی محمد رضا خان چه چیزی در حال وقوع

حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» که عارفی سالک و فقیه‌ی عالم به زمان و متعهد نسبت به سرنوشت جامعه است، سخت در اندیشه بودند که راه حلی پیدا کنند و جان خود را آماده‌ی راه حلی الهی کرده بودند تا خداوند حقیقتی را برای عبور از این ظلمات و مشکلات، بر جانشان الهام بفرماید.

آمادگی جهت اشراق الهی

روحی تحت عنوان تجدد یا مدرنیته به صحنه آمد که در جزئی‌ترین مناسبات انسان‌ها دخالت می‌کرد، مقابله با این روح چیز ساده‌ای نیست، باید روحی باشد که در تمام جوانب با روح غربی مقابله کند و اسلام را به امور جامعه برگرداند. این نور بر قلب کسی ظهور می‌کند که دارای شخصیت خاصی باشد تا بداند اکنون چه باید کرد؟ و مسلم حضرت امام با آن سوابقی که در امور اجتماعی از قبل داشتند از این جهت همان شخصیت مطلوب هستند. ایشان نه تنها شهادت شیخ فضل‌الله نوری و انحراف مشروطه و حضور رضاخان و مقابله‌ی مرحوم شهید مدرس را دیده‌اند حتی جریان نهضت ملی‌شدن نفت و انحراف‌های جبهه ملی و ظلم‌هایی که به آیت‌الله کاشانی شد و کودتای سال ۱۳۳۲ را نیز لمس کرده بودند و می‌دانند باید حرکتی فوق حرکتی که در مشروطه و نهضت ملی شدن نفت صورت گرفت، صورت گیرد. امام شخصاً انقلاب مشروطه‌ای را تجربه کرده‌اند که در آن شیخ فضل‌الله نوری به عنوان یکی از عناصر اصلی آن انقلاب توسط نفوذی‌های غرب‌زده، اعدام می‌شود، در





خصوصیاتی داریم و فرهنگ مدرنیته چقدر می‌تواند در ما نفوذ کند؟ و ما چقدر می‌توانیم مقاومت کنیم؟ بنده غیر از امام کسی را سراغ ندارم که در ۷۰، ۸۰ سال گذشته توانسته باشد جواب این سؤال‌ها را با راه حل مناسب داده باشد. هنر ما آن است که آقا نجفی اصفهانی و شیخ فضل الله نوری و مدرس و آیت الله کاشانی و امام را یک سلسله ببینیم، این‌ها تنها کسانی هستند که همه‌شان خوب فهمیدند در زمان خودشان چه چیزی دارد واقع می‌شود و باید چه کار بکنند، گویا تمام مرحوم مدرس و آیت الله کاشانی و شیخ فضل الله نوری در امام منعکس است، اگر خود امام اصرار نکرده بودند که ما به مرحوم مدرس نگاه کنیم شاید متوجه نمی‌شدیم مدرس چقدر بزرگ بوده است. هرکس با شناخت زمانه، سؤالاتی را که عرض شد داشته باشد و آماده‌ی نوری از طرف خدا باشد، تا خداوند راه را بر او بنمایاند، منور به هدایت اشراقی الهی می‌شود، که به آن «ادراک الهامی» می‌گویند. شیعه بحمد الله ادراک الهامی را می‌شناسد و می‌داند انسان‌هایی در عالم هستند که قلبشان محل انوار قرآنی است. نمونه اصلی چنین افراد اهل البیت (ع) هستند. مگر شما معتقد نیستید که «المطهرون» مقامشان انس با حقیقت قرآن است؟ چون قرآن می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(۳) آن قرآن، مقام بلند مرتبه‌ای دارد، در کتابی غیر قابل دسترسی، با آن مقام کسی نمی‌تواند تماس داشته باشد مگر مطهرون. هر شب مستحب است این سوره را بخوانیم به اعتبار این که جایگاه چنین فکری از ذهن‌ها بیرون نرود. اگر کسی این فکر و فرهنگ را بشناسد می‌فهمد بهترین راه این است که در امور بزرگ منتظر باشد تا نوری قرآنی بر قلبش الهام شود و راه را نشانش دهد. فرهنگ مدرنیته



بود سخته می‌کردند، معلوم است که این افراد آمادگی تجلی راه حل‌های الهی را ندارند ولی امام متوجه بودند اولاً: چه دارد بر سر ما می‌آید؟ ثانیاً: کجا هستیم و به کجا می‌رویم؟ و ثالثاً: با توجه به موقعیت خودمان چه کار می‌توانیم بکنیم؟ این چند سؤال قلب امام را آماده‌ی اشراق انقلاب اسلامی کرد و شخصیت ایشان را از همان جوانی به شکلی خاص در آورد.

شناخت «جایگاه تاریخی جامعه» از بصیرت‌های فوق‌العاده‌ی حضرت امام بود. چون ما خاستگاه بعضی از سخنان حضرت امام را نمی‌دانیم فکر می‌کنیم یک روحانی متدین دارد نصیحت می‌کند ولی از خود نمی‌پرسیم چرا متفکران بزرگ مسلمان که خودشان اهل اندیشه‌های بزرگ هستند این طور به حضرت امام ارادت می‌ورزند. کسانی حرف‌های حضرت امام را می‌فهمند که خودشان نیز چنین سؤالاتی را داشته باشند و تفکر آنان نسبت به مسائل مسلمانان از جنس تفکر امام باشد و یا لااقل یک بار در این موضوعات در همان راستا اندیشیده باشند، به این معنا که از خود پرسیده باشند در کجای تاریخ هستند و تاریخ، آن‌ها را به کجا می‌خواهد ببرد. به نظرم یکی از عالی‌ترین قسمت‌های شخصیت امام این است که خوب می‌دانستند مدرنیته چه کار می‌خواهد بکند و تا کجاها می‌آید؟ و با چه روحیه‌ای می‌آید؟ و ما چه



مقام معظم رهبری از جمله‌شاخصه‌های اصول‌گرایی را ایمان به آینده معرفی کردند. ایمان به آینده، یک فکر و فرهنگ است. ایشان معتقدند اگر جامعه آماده باشد، انواری از هدایت به قلب تک تک افراد می‌رسد که جلوی آن‌ها را روشن می‌کند و ظلمات را از صحنه بیرون می‌برد و جامعه به سوی سرنوشت معنوی خود جلو می‌رود.

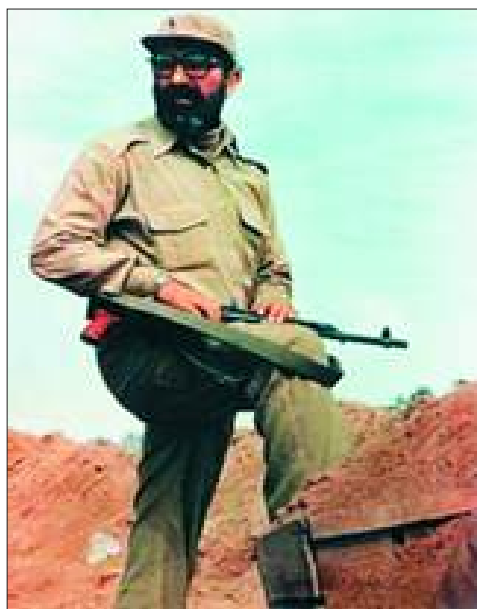


وقتی تعقل می‌کنیم و در اثر تعقل مطلبی را متوجه می‌شویم، ابتدا به دنبال مطلب خاصی هستیم و از طریق تعقل به هر چه بهتر فهمیدن آن مطلب نزدیک می‌شویم، مثل آن که در مورد وجود خدا و یا وجود معاد تعقل می‌کنیم. ولی اگر روحی داشته باشیم که به جای این که به کمک آن در مورد آن موضوع خاص تعقل کنیم بتوانیم به آن موضوع توجه نمائیم، یعنی بتوانیم جهت روحمان را به طرف جنبه‌ی وجودی آن موضوع معطوف کنیم، در آن صورت حقیقت آن موضوع بر قلب ما اشراق می‌شود. در تعقل، مفهوم آن موضوع برای انسان روشن می‌شود ولی اگر آن موضوع بر قلب شما اشراق شد به جای مفهوم آن حقیقت، جنبه‌ی وجودی آن موضوع با تمام زوایایش برای شما ظهور می‌کند. در تعقل صورت حقیقت نزد شما است اما در حد مفهوم نه در مقام «وجود».

عراق را زده‌اند، بدون این که در آن تاریکی چیزی دیده باشند. این‌ها چیزهایی نیست که بگوئیم یک نمونه است، وقتی به درستی نگاه شود و عزم دفاع از اسلام و مسلمین در میان باشد، سراسر امور تحت تأثیر اشراقات الهی مدیریت می‌شوند، این در جای خود یک فکر و فرهنگ است. مشکل ما حجاب مدرنیته است که شرایط ورود به این فکر و فرهنگ را از انسان‌ها گرفته است و معنی سخن رهبری را که می‌فرمایند در این مسیر به امدادهای الهی اعتماد داشته باشید، نمی‌فهمیم.

جایگزینی‌های غلط

فرهنگ مدرنیته نسبت ما را با آسمان معنویت قطع



یکی از مشکلاتی که برای ما به وجود آورد این بود که این نوع فکر و فرهنگ را نفی کرد. حال اگر ما بتوانیم حقیقت ادراک الهامی یا هدایت‌های اشراقی و تشکیکی بودن آن را بشناسیم شواهد زیادی از آن را می‌توانیم تشخیص دهیم.

مقام معظم رهبری از جمله شاخصه‌های اصول‌گرایی را ایمان به آینده معرفی کردند. ایمان به آینده، یک فکر و فرهنگ است. ایشان معتقدند اگر جامعه آماده باشد، انواری از هدایت به قلب تک تک افراد می‌رسد که جلوی آن‌ها را روشن می‌کند و ظلمات را از صحنه بیرون می‌برد و جامعه به سوی سرنوشت معنوی خود جلو می‌رود. حضرت امام فرمودند که ما در پیروزی انقلاب مقلب‌القلوب بودن خدا را دیدیم.^(۴) اوست که ملت را از یک حالی به حال دیگر منقلب کرد. یا در مورد خرمشهر فرمودند: خرمشهر را خدا آزاد کرد. این نوع نگاه به حادثه‌ها، نگاهی است که متوجه اشراق انوار الهی بر قلب مؤمنین می‌باشد. امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» می‌فهمند که فرماندهان سپاه و ارتش آن وقتی که دور هم نشستند و عمق معضل را شناختند، در ذیل تفکر اسلامی و با رویکرد نجات کشور شیعی از تعرض دشمنان اسلام، مستعد تجلیات الهی می‌شوند، نمونه‌اش آن الهامی است که مرحوم شهید برونسی «رحمة‌الله‌علیه» گزارش می‌دهد، در آن صحنه‌ای که کتاب «خاک‌های نرم کوشک» متذکر آن است که چگونه صدای یک بانوی محترمی به او دستور می‌دهد چگونه عمل کن. فردا صبح متوجه می‌شوند مقرر فرماندهی



در ارتباط ملکوتی روح‌ها نظر به جنبه‌ی وجودی همدیگر داشتند و به همان جنبه‌ی «وجودی» نظر می‌انداختند و حقایق عالم و آدم را درک می‌کردند و در حال حاضر تقریباً آن فرهنگ در حجاب رفته است، هر چند حقیقت آن فرهنگ در دل شیعه هست و روحانیون اصیل ما از این نوع انوار برخوردارند.

انسان در تعقل، ابتدا موضوع خاصی را مد نظر قرار می‌دهد و از طریق تعقل به سوی آن سیر می‌کند و به اندازه‌ای که درست تعقل کرده، مفهوم آن موضوع برایش روشن می‌شود. ولی در اشراق وقتی جان انسان آماده شد، نور حق است که به سراغ انسان می‌آید، هر چند در محدوده‌ی موضوعی خاص. وقتی منتظر می‌مانید تا خدا هر طور خواست جواب طلب شما را عطا کند، به صورت کلی منتظر لطف او هستید، مثل همان سؤالات کلی که حضرت امام داشتند.



اولیاء الهی عموماً در نماز شب‌هایشان راحت‌تر به این الهامات می‌رسند. در روایت هم داریم که نماز شب «تَعْمَ الْمَطِیْه» مرکب خوبی است تا انسان را به بالا سیر دهد.

می‌خواهیم عرض کنیم انقلاب اسلامی به قلب حضرت امام اشراق شد. این شاء الله شواهد و مواردی که بتواند ما را به این نکته برساند آرام آرام ظاهر می‌شود، چون کشف این نکته مثل نظر به نور است و نه مثل دیدن دیوار، بنابراین در شواهد و حادثه‌ها می‌توان آثار آن را پیدا کرد. برای روشن شدن موضوع ابتدا باید فرق بین اشراق و تعقل روشن شود، زیرا مسیر درست جهت رجوع به حضرت امام در راستای فهم اندیشه‌ی اشراقی ایشان نهفته است.

تفاوت تعقل و اشراق

وقتی تعقل می‌کنیم و در اثر تعقل مطلبی را متوجه می‌شویم، ابتدا به دنبال مطلب خاصی هستیم و از طریق تعقل به هر چه بهتر فهمیدن آن مطلب نزدیک می‌شویم، مثل آن که در مورد وجود خدا و یا وجود معاد تعقل می‌کنیم. ولی اگر روحی داشته باشیم که به جای این که به کمک آن در مورد آن موضوع خاص تعقل کنیم بتوانیم به آن موضوع توجه نمائیم، یعنی بتوانیم جهت روحمان را به طرف جنبه‌ی وجودی آن موضوع معطوف کنیم، در آن صورت حقیقت آن موضوع بر قلب ما اشراق می‌شود. در تعقل، مفهوم آن موضوع برای انسان روشن می‌شود ولی اگر آن موضوع بر قلب شما اشراق شد به جای مفهوم آن حقیقت، جنبه‌ی وجودی آن موضوع با تمام زوایایش برای شما ظهور می‌کند. در تعقل صورت حقیقت نزد شما است اما در حد مفهوم نه در مقام «وجود».

اگر به خوبی روشن شود حضرت

کرده و ما متأسفانه تحت تأثیر همان فرهنگ، به جای آن که به آن ارتباط برگردیم، جایگزینی‌های غلط می‌کنیم. ارتباط با موبایل را جای ارتباطات ملکوتی قرار می‌دهیم. قبلی‌ها از طریق انس و ارتباط با ملکوت عالم، با همدیگر ارتباط ملکوتی و اشراقی داشتند. در روش ارتباط از طریق موبایل، ماهواره در میان است، امواج صوت را به ماهواره می‌فرستید و ماهواره منعکس می‌کند به گوشی موبایل آن کسی که شما با او تماس گرفتید. قبلاً ارتباطات ملکوتی در میان بود، قلب‌ها با ملکوت مرتبط بودند و از طریق ملکوت به همدیگر پیام می‌دادند. مادران بدون این که دائم به دخترشان تلفن بزنند می‌دانستند اجمالاً دخترشان در چه حالی است و قلبشان آن حالت را می‌شناخت و رفقا هم با هم ارتباط ملکوتی داشتند، چون رجوع آن‌ها به جنبه‌ی نورانی همدیگر بود و نه جنبه‌ی جزئی زمینی. در ارتباط جزئی، مادر به دخترش تلفن می‌زند که صبحانه چه خورده‌ای، برای این نوع آگاهی‌ها تلفن و موبایل نیاز است و فرهنگ مدرنیته مأمور تأمین این نوع آگاهی‌ها می‌شود. در ارتباط ملکوتی روح‌ها نظر به جنبه‌ی وجودی همدیگر داشتند و به همان جنبه‌ی «وجودی» نظر می‌انداختند و حقایق عالم و آدم را درک می‌کردند و در حال حاضر تقریباً آن فرهنگ در حجاب رفته است، هر چند حقیقت آن فرهنگ در دل شیعه هست و روحانیون اصیل ما از این نوع انوار برخوردارند. به همین جهت به دنبال موضوعات جزئی عالم نیستند، روح شیطان‌ی آمریکا را می‌شناسند و می‌دانند کید شیطان ضعیف است و می‌فرمایند: «آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند»^(۵) شما هم اگر در آن شرایط روحی قرار بگیرید و آن ایمان در جان شما طلوع کند از همان الهامات بهره‌مند می‌شوید.



۴۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



در اشراق، همه‌ی جوانب موضوع برای انسان روشن می‌شود. چون به موضوع از جنبه‌ی وجودی نظر شده و حق با همان جنبه به قلب او اشراق می‌شود. ولی در تعقل به موضوع از جنبه‌ی حصولی و ماهیتی نظر شده و به همان اندازه که آدم روی موضوع دقت کرده است، به همان شکل برایش روشن می‌شود.

این که ملاحظه می‌فرمائید انقلاب اسلامی تمام مشکلات آینده‌ی خود را از قبل می‌شناسد و توان عبور از آن‌ها را دارد و نظام اسلامی براساس آموزه‌های امام، طوری در مقابل حادثه‌های پیش‌روی خود موضع‌گیری می‌کند که مشکلات به خوبی در درونش هضم می‌شود، شاهد بر آن است که انقلاب اسلامی یک حقیقت اشراقی است. نمونه‌های زیادی در تاریخ انقلاب اسلامی داشته‌ایم که دشمنان فکر نمی‌کردند انقلاب اسلامی بتواند از آن‌ها عبور کند ولی طوری پایه‌ی انقلاب گذاشته شده که فتنه‌هایی را که دشمنان اسلام با هزار زحمت به آن شکل داده‌اند، به خوبی در خود هضم کرده و جلو رفته که نمونه‌ی مشخص آن دفاع مقدس هشت ساله و یا جریان روی کار آوردن طالبان در افغانستان و یا اشغال عراق و یا فتنه‌ی ۸۸ است که در همه‌ی جبهه‌ها دشمن با ناکامی روبه‌رو شده است.

شده و به همان اندازه که آدم روی موضوع دقت کرده است، به همان شکل برایش روشن می‌شود. به قول منطقیون «نتیجه تابع اَحْسَ مقدمین است». به اندازه‌ای که کبری وسعت دارد نتیجه وسعت خواهد داشت و این مربوط به علوم حصولی است. اما در تجلی اشراقی، شما به ماهیتی خاص نظر ندارید، فقط انتظارتان را برای تجلی مبادی مورد نظر به میان آورده‌اید و برای حضرت امام مبادی تحقق انقلاب اسلامی اشراق شد و شخصیت امام را در بر گرفت به طوری که آثار علمی و عملی ایشان حاصل آن اشراق گشت. در این حالت انقلاب اسلامی در نور حق دیده می‌شود و بر همان مبنا نیز ظهور می‌کند.

شایستگی اشراق راه حل‌ها

امام به عنوان یک شخصیت عارف سالک متوجه‌اند در رابطه با راه برون‌رفت از ظلمات دوران، بیش از یک فکر جزئی، باید با حقیقت روبه‌رو شوند. این از الفبای تفکر عرفانی است. یک عارف اولین قدمش این است که منتظر می‌ماند تا حق تجلی نماید و آنچه که تجلی کرد را پیروی می‌کند. حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» وقتی ظرفیتی آنچنانی در خود ایجاد کردند که آماده‌ی جواب‌گویی به آن سؤالات شدند و فهمیدند شرایط طوری است که

امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» یک حقیقت زنده برای تاریخ معاصر ما هستند و با اشراقی که بر قلب ایشان شده انقلاب اسلامی را ظاهر کرده‌اند، رجوع به ایشان معنی خاص خود را خواهد یافت. زیرا وقتی یک حقیقت به صورت اشراقی بر قلبی تجلی کند تمام زوایای آن حقیقت را در همان حد و مرتبه با خود به همراه دارد و انسان را به بصیرت همه جانبه می‌رساند. فرق موضوع اشراقی که بر قلب تجلی می‌کند با فکری که از عقل حاصل می‌شود این است که تعقل، «فکر» انسان را در موضوع خاصی در محدوده‌ی مفهوم جلو می‌برد ولی در اشراق، تجلی نوری حقیقت به صحنه می‌آید، با همه‌ی جامعیتی که حقیقت با خود دارد و انسان با جنبه‌ی وجودی آن موضوع متحد می‌شود.^(۶)

انسان در تعقل، ابتدا موضوع خاصی را مد نظر قرار می‌دهد و از طریق تعقل به سوی آن سیر می‌کند و به اندازه‌ای که درست تعقل کرده، مفهوم آن موضوع برایش روشن می‌شود. ولی در اشراق وقتی جان انسان آماده شد، نور حق است که به سراغ انسان می‌آید، هرچند در محدوده‌ی موضوعی خاص. وقتی منتظر می‌مانید تا خدا هر طور خواست جواب طلب شما را عطا کند، به صورت کلی منتظر لطف او هستید، مثل همان سؤالات کلی که حضرت امام داشتند. در اشراق، همه‌ی جوانب موضوع برای انسان روشن می‌شود. چون به موضوع از جنبه‌ی وجودی نظر شده و حق با همان جنبه به قلب او اشراق می‌شود. ولی در تعقل به موضوع از جنبه‌ی حصولی و ماهیتی نظر



اشراق، جنس خاصی دارد، اگر انسان به امید حق و با تمام تواضع نسبت به حق به میدان آمد از آن بهره‌مند می‌شود. انسان در اشراق متوجه می‌شود آن بصیرت، لطفی است از طرف خداوند و به همین جهت برای آن ارزش فوق العاده‌ای قائل است و هرگز آن را به خود نسبت نمی‌دهد، به خدا نسبت می‌دهد ولی در تعقل یعنی در اندیشه‌ی حصولی، انسان آن اندیشه را از خود می‌داند و ناخودآگاه گرفتار یک نحوه غرور می‌گردد.



طول نهضت بی‌سابقه بود و حتی از روی پیش نویس هم احتیاج به مرتب کردن زیاد داشت که اینچنین منظم مسائل را مطرح کنند. اینچنین شروع کردند:

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، من تأثرات قلبی‌ام را نمی‌توانم اظهار کنم. قلب من در فشار است. از روزی که مسائل اخیر ایران را شنیدم، خوابم کم شده، ناراحت هستم. من با تأثرات قلبی‌ام روز شماری می‌کنم چه وقت مرگم پیش بیاید... ما را و استقلال ما را فروختند، قانون به مجلس بردند که تمام مستشاران نظامی با خانواده‌هایشان و کارمندان و خدمه‌شان از هر جنایتی در ایران مصون‌اند... اگر نفوذ روحانیت باشد نمی‌گذارند دولت هر کاری خواست بکند، نفوذ روحانیت مضر به حال ملت است؟ نخیر مضر به حال شماس! ... آن آقایان که می‌گویند باید خفه شد، آیا در این مورد هم می‌گویند باید خفه شد؟ ما را بفروشد و ما ساکت باشیم! والله گناهکار است کسی که داد نزند، والله مرتکب گناه کبیره است کسی که فریاد نزند. ای علمای نجف به داد اسلام برسید، ای علمای قم به داد اسلام برسید. رفت اسلام (گریه‌ی حضار)... خدایا این دولت و این مجلس، به اسلام و قرآن خیانت کردند.»^(۷)

حضرت امام متوجه‌اند اسلام عزیزی که حضرت زهرا(س) برای حفظ آن سیلی خورده است و تنها در شیعه هنوز نمودی از آن مانده، دارد می‌رود. حالا معلوم است که اشراق حفظ اسلام در آن شرایط، حق این مرد الهی است، حق هیچ‌کس دیگر نبود و گرنه آن‌ها هم همراه امام فریاد می‌زدند. آری این اشراق حق آن‌هایی است که در ذیل بصیرت امام، غم اسلام را خوردند و به همان اندازه مستعد اشراقی شدند که به کمک آن اشراق نور سخنان امام را فهمیدند. شما هم تا غم اسلام را نخورید اشراقی هم‌سنخ اشراق یاران

مدرنیته می‌خواهد تمام زندگی ما را در اختیار خودش بگیرد و حتی اسلام فردی را هم نگذارد برایمان بماند، قلب ایشان آماده‌ی تجلی اشراقی شد که جواب همه‌ی آن سؤالات در آن بود. اگر علمای معاصر امام و مسلمانان معاصر هم همان را می‌فهمیدند که ایشان فهمید و اگر قلبشان برای تجلی راه حل آن سؤالات توسط حضرت حق، به امیدواری قلب امام بود، اشراقی هم‌سنخ اشراق حضرت امام داشتند و با امام هم‌زبان می‌شدند، در حالی که بعضی‌ها نمی‌دانستند در آن زمان دارد چه می‌گذرد و چه دارد بر سر اسلام می‌آید و گرنه زبان امام را می‌فهمیدند. فکر می‌کردند آن اسلامی که هست و هنوز مردم در امور خود از طریق روحانیت به آن رجوع می‌کنند همچنان ادامه می‌یابد.

در سال‌های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ درصد کمی از نوجوانان و جوانان با دبیرستان و دانشگاه ارتباط داشتند ولی جهت جامعه به سوی هر چه بیشتر دبیرستانی و دانشگاهی شدن جوانان بود و امام آن را خوب فهمیدند و متوجه بودند اگر فکری نشود، این که مردم به روحانیت رجوع دارند پایدار نخواهد ماند و آن وقت مردم نسبت به اسلام بیگانه می‌شوند، بعضی از فضایی حوزه تعجب می‌کردند چرا حاج آقا روح الله اینقدر حرص می‌خورد مگر چه شده است؟ اگر احوالات امام را در سال ۴۳ که خبر تصویب لایحه‌ی کاپیتولاسیون به ایشان رسید مطالعه کنید می‌فهمید چگونه متوجه عمق فاجعه‌ای بودند که دارد رخ می‌دهد. آقای حمید روحانی در کتاب «تحلیلی از نهضت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» می‌گوید: امام در آن روز با چهره‌ای گره خورده و با چشمانی که از شدت خشم و خستگی و بیخوابی سرخ شده بود، در مقابل مردم ظاهر شدند و سخنرانی این مرتبه در



انسان در تفکر، مفهوم موضوع مورد نظر را گزینش می‌کند ولی در اشراق حقیقت موضوع از بالا به صورت جامع تجلی می‌کند و در مقام خود مشتمل بر جمیع کمالات مربوطه است، قلب آن کسی که منور به اشراق می‌شود تمام زوایای حقیقت موضوع را در همان حد و مرتبه‌ی نازل می‌یابد و می‌نمایند، زیرا آن موضوع را به حق می‌یابد.



امام نمی‌یابید.

حاصل بحث آن است که اشراق، جنس خاصی دارد، اگر انسان به امید حق و با تمام تواضع نسبت به حق به میدان آمد از آن بهره‌مند می‌شود.

یک موضوع بشویم ولی نسبت به حقایق اشراقی باید جان را آماده کرد تا خودش تجلی کند. موضوعاتی که از طریق تفکر به دست می‌آید مثل نظر به یکی از نورهای طیف هفت رنگ است در نور بی‌رنگ، ولی در اشراق، بصیرتی که حاصل می‌شود مثل تجلی نور بی‌رنگ است و حتی اگر آن نور به صورتی نازل تجلی کند از جهت وسعتی که دارد، با آنچه از طریق تفکر حاصل می‌شود قابل مقایسه نیست.

چگونگی بهره‌مندی از نور قرآن

امیدوارم تعجب نکنید وقتی قرآن به نازل، به واسطه‌ی شیعه‌بودن حضرت امام، به قلب امام تجلی می‌کند، کافی است فراموش نکنید که رسول خدا(ص) فرمودند: «فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْأُمُورُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ»^(۱۰) چون حقیقت امور مثل شب تاریک، برای شما نامشخص شد بر شما است که به قرآن رجوع کنید. این یعنی به قرآنی رجوع کنید که با ایمان به آن نورش بر قلبتان تجلی می‌کند، کافی است ما فرهنگ تشیع را بازخوانی کنیم و سخن قرآن در مورد اهل البیت(ع) را به یاد آوریم که چگونه قلب آن‌ها به جهت طهارت کامل، در مقام تماس با قرآن است و قلبشان با قرآن مأنوس می‌باشد و از انوار آن بهره‌مند می‌شوند و لذا هر کس به

انسان در اشراق متوجه می‌شود آن بصیرت، لطفی است از طرف خداوند و به همین جهت برای آن ارزش فوق العاده‌ای قائل است و هرگز آن را به خود نسبت نمی‌دهد، به خدا نسبت می‌دهد ولی در تعقل یعنی در اندیشه‌ی حصولی، انسان آن اندیشه را از خود می‌داند و ناخودآگاه گرفتار یک نحوه غرور می‌گردد. امام صادق(ع) در مورد شعور اشراقی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ قَلْبَ وَلِيِّهِ وَكَرَّ الْإِرَادَةَ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ شِئْنَا»^(۸) خداوند دل ولی خود را آشیانه‌ی اراده خویش قرار داده، هرگاه خدا بخواهد ما نیز می‌خواهیم. همچنان که از حضرت صاحب الزمان(عج) داریم «قُلُوبُنَا أَوْعِيَهُ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَإِذَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى شِئْنَا»^(۹) دل‌های ما ظرف اراده الهی است پس هرگاه که خدای تعالی چیزی را بخواهد ما آن را می‌خواهیم. ملاحظه می‌کنید که نور اشراقی طوری است که اگر قلب آماده باشد آن نور بر آن قلب تجلی می‌کند و حقیقت با تجلی نور الهی بر آن قلب‌ها، به صحنه می‌آید.

آن نور اشراقی «به صحنه می‌آید». ما نگفتیم انسان می‌رود و آن نور را می‌یابد، اگر گفته بودیم انسان نور اشراقی را به‌دست می‌آورد، معلوم می‌شد گوینده‌ی آن سخن نسبت به نحوه‌ی وجود نور اشراقی جاهل است، آری ما با تعقل می‌توانیم تلاش کنیم تا متوجه



چنانچه روشن شود انقلاب اسلامی یک حقیقت اشراقی است، روشن می‌شود یک راه‌کار همه‌جانبه است برای آن که تاریخ ما را جلو ببرد و در آن حقیقت اشراقی برای رسیدن به اهداف متعالی، همه‌ی جوانب در نظر گرفته شده است و این یکی از ملاک‌های اشراقی بودن یک راه‌کار است و در عمل می‌توان آن را تجربه کرد.



اندازه‌ای که در ذیل طهارت اهل البیت(ع) قرار گرفت از نور قرآن بهره‌مند می‌گردد، هرچند آن نور نازل باشد. عالمان دین با رجوع به اهل بیت(ع)، در ذیل شخصیت ائمه(ع) قرار می‌گیرند و از نور قرآن بهره‌مند می‌شوند. آری یک وقت ما می‌خواهیم از نکته‌ای از دین مطلع شویم، با رجوع عقلی به قرآن از آن نکته مطلع می‌شویم ولی یک وقت به قرآن رجوع می‌کنیم تا قرآن هرچند به صورت نازل بر قلب ما تجلی کند، این تجلی رویکرد خودش را دارد. همین‌طور که قلب امام معصوم همه‌ی دین است با شدت کامل، دوستان اهل البیت(ع) اگر راه را درست بروند همه‌ی دین را دارند ولی به نازله. در احوال بعضی از شهداء این را می‌یابید و تعجب می‌کنید در حالی که خود قرآن به ما خبر داده که قرآن حقیقت مکنونی است که «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(۱) آن را کسی در جان خود احساس نمی‌کند مگر اهل طهارت. اهل طهارت بالاصاله، اهل البیت(ع) اند ولی بالتبع شهداء و علمایی هستند که در ذیل اهل البیت(ع) قرار می‌گیرند. از جمله‌ی آن علماء حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» اند[عالم جامعی با قلب قرآنی].

انسان در تفکر، مفهوم موضوع مورد نظر را گزینش

می‌کند ولی در اشراق حقیقت موضوع از بالا به صورت جامع تجلی می‌کند و در مقام خود مشتمل بر جمیع کمالات مربوطه است، قلب آن کسی که منور به اشراق می‌شود تمام زوایای حقیقت موضوع را در همان حد و مرتبه‌ی نازل می‌یابد و می‌نمایاند، زیرا آن موضوع را به حق می‌یابد.

قرآن می‌فرماید: اگر مردم به سرنوشت منکران نبوت در تاریخ بنگرند و عبرت گیرند؛ «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا»^(۲) برای آن‌ها قلبی پیدا می‌شود که به کمک آن تعقل می‌کنند یا گوشی پیدا می‌کنند که نسبت به فهم حقایق شنوا خواهد بود. این آیه روشن می‌کند قلبی که عقلش عقل قرآنی باشد غیر از عقلی است که متوجه مفاهیم و کلیات می‌شود. عقلی که با نور قلب به صحنه بیاید نسبت به فهم حقایق دارای شیدایی و شیفتگی خاصی است و مسلم برای نجات از ظلمات شیدایی آفرین دنیای مدرن باید فرهنگ نورانی شیدایی آفرین به میدان بیاید و آن فرهنگ باید فرهنگی ملکوتی باشد و حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» دینی را به میان آوردند که در عین حکمت و فقاہت، دارای شیدایی مخصوص عرفانی و حماسی است و لذا اگر بتوانیم در ذیل شخصیت حضرت امام سلوک کنیم دارای شخصیت جامعی می‌شویم با همان شیدایی و روحانیت عرفانی و فقهی و فلسفی و حماسی و این همان روحیه‌ی جهادی است که مقام معظم رهبری بر آن تأکید دارند و می‌فرمایند یکی از خصوصیات اصول‌گرایی حقیقی روحیه‌ی جهادی است. اگر آن شخصیت جامع که امام متذکر آن هستند، در نسل امروز ظهور کند می‌تواند در ظلمات مدرنیته، حیات نورانی خود را ادامه دهند، زیرا در ذیل شخصیت امامی قرار گرفته‌اند که اولاً: خودش حقایق قرآنی



اگر انقلاب اسلامی از طریق دولت موقت با دنیای مدرنیته هماهنگ شده بود یقیناً از حقیقت خود بیرون رفته بود ولی روح انقلاب، دولت موقت آقای مهندس بازرگان را تحمل نکرد زیرا دولت موقت خواسته یا ناخواسته طوری می‌اندیشید که تمام اهداف و ساختارهای انقلاب اسلامی در فرهنگ غربی هضم می‌شد. اگر روح انقلاب اسلامی به جوانان خط امام الهام نشده بود که لانه‌ی جاسوسی را اشغال کنند و با این کار روح انقلاب اسلامی را [که تماماً به غیر از فرهنگ غربی نظر دارد] از آن شرایط آزاد کنند، ما امروز در غرب منحل شده بودیم.

انقلاب اسلامی آماده‌ی اشراقات الهی کرده‌بودند و بر آن اساس پیشنهاد می‌دهند که مسئولان و مردم چه نکنند و چه نکنند. به همین جهت ما تعجب می‌کنیم چگونه بعضی‌ها می‌گویند ما طرح تشکیل بسیج را به امام پیشنهاد کردیم. یکی از



را به صورت اشراقی گرفته است. ثانیاً: می‌تواند آن حقایق را به همان صورت اشراقی به بقیه بدهد.

راه حل تحقق جامعه‌ی توحیدی

عزیزان می‌فرمودند قبل از انقلاب خدمت علامه طباطبائی «رحمة الله علیه» رفتم و برداشت‌های خودم را از بعضی آیات قرآن عرض کردم و ایشان هم کاملاً گوش دادند بعد که به آن جلد از المیزان که مربوط به آن آیات بود و تازه چاپ شده بود، برخورد کردم دیدم مرحوم علامه قبلاً آن نکات را بسیار دقیق‌تر و عمیق‌تر مطرح کرده‌اند، در حالی که آن عزیز در محضر علامه فکر کرده بود دارد چیزی به علامه طباطبائی یاد می‌دهد. بعضی‌ها هم که می‌رفتند خدمت حضرت امام از همین نوع بودند، عموماً طرح‌های نپخته‌ای را ارائه می‌کردند و امام گوش می‌دادند، بعد که می‌دیدند آن چیزی که امام مطرح کرده‌اند یک وجهی از آن پیشنهاد را دارد، تصورشان این می‌شده که آن‌ها آن طرح را پیشنهاد کرده‌اند، یادشان می‌رود هزار نکته‌ی باریک‌تر ز مو در آنچه حضرت امام مطرح می‌کردند بود که در طرح آن‌ها نبود، در حالی که مقام معظم رهبری متوجه‌اند که طرح بسیج با این جوانب ظریف، جز الهام الهی نیست. اگر کسی خاطرات بعضی از افراد را بخواند و در جریان امر نباشد تصور می‌کند این افراد به حضرت امام خط می‌داده‌اند، در حالی که مقام

بر اساس نکات فوق است که در رابطه با حضرت امام و انقلاب اسلامی تعبیر اشراق را به کار می‌بریم و در عمل هم هر چه زمان گذشت بیشتر روشن شد که شخصیت امام همه‌جانبه‌نگر و اشراقی است. مقام معظم رهبری «حفظه الله» با توجه به همین امر در رابطه با چگونگی طرح بسیج توسط امام، واژه‌ی «الهام الهی» را که خداوند به قلب امام اشراق کرد، به کار می‌برند. جملات رهبری نشان می‌دهد نگاهشان به حضرت امام آن طور نیست که امام را به عنوان یک دانشمند بزرگ یا صرفاً یک فقیه برجسته بدانند، تعبیرهایشان نشان می‌دهد که جایگاه دیگری برای امام قائل‌اند و لذا وقتی می‌خواهند جریان ایجاد بسیج را که توسط حضرت امام طرح شده شرح دهند، می‌فرمایند:

«این دل نورانی امام بزرگوار ما بود که به این حقیقت دست یافت و به «الهام الهی» و به کمک الهی این را تحقق بخشید و زمینه‌ی عظیم منور مردم مؤمن، یک چنین محصولی را به انقلاب داد»^(۱۳) می‌فرمایند: بسیج یک «الهام الهی» بود به قلب امام. علت این نحوه نگاه به امام به جهت آن است که می‌دانند حضرت امام قلب خود را جهت مدیریت



هرکس در هر جایگاهی که باشد اگر در رابطه با انقلاب اسلامی فکر خود را اصل دانست، به جای نظر به حقیقت اشراقی انقلاب به خود نظر می‌کند و می‌خواهد برای انقلاب تکلیف معلوم نماید، همان کاری که در صدر اسلام واقع شد و برای اسلام و رسول خدا(ص) تعیین تکلیف کردند. ولی آن‌هایی که در کمال تواضع نسبت به اسلام و انقلاب و حضرت امام، خود را آماده کردند تا در ذیل انقلاب به زندگی خود معنا ببخشند، هر روز بیشتر از روز قبل در بصیرت و معنویت به شکوفایی رسیدند که نمونه‌ی خوب آن را در شهید چمران و امثال او می‌توان یافت که چگونه با آن مدارج علمی متوجه حقیقت انقلاب شد و تا آن حد نسبت به امام متواضع بود و تا آن حد حاضر شد خود را فدای انقلاب کند، بدون آن که بخواهد انقلاب را فدای خود نماید.

عنوان مبادی قلبی و عملی ما اثبات کند. در همین رابطه شما انتظار نداشته باشید وقتی عرض می‌کنیم شخصیت حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» و پیرو آن انقلاب اسلامی، یک حقیقت اشراقی است در همان ابتدا قلبتان تصدیق کند، چون حقیقت اشراقی [به جهت آن که وجودی است و نه ماهیتی] باید در مظاهر مختلف جای خود را در قلب ما باز کند تا آن را تصدیق کنیم، همان‌طور که قرآن را تصدیق می‌کنیم. وقتی روشن شد شخصیت امام در تمام ابعاد علمی و عملی، یک حقیقت اشراقی است که در ذیل نور اهل البیت(ع) پروریده شده است، می‌توان پذیرفت که ما نیز می‌توانیم در ذیل شخصیت ایشان در این دوران، سلوک حقیقی خود را شروع کنیم. این موضوع مثل فرمول ریاضی و دوی ضربدر دو نیست، مگر شما با قرآن به صورت فرمول ریاضی برخورد کردید که با ائمه و علمای بالله بخواهید این‌طور برخورد کنید؟ ما در برخورد با حقایق دینی به دنبال تغییر عالم خود هستیم و برای رسیدن به عالم دینی باید به شعوری دست یابیم که موضوع را در جان خود حس کنیم و سپس به آن عمق بدهیم.

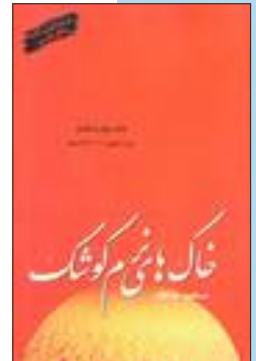
چنانچه روشن شود انقلاب اسلامی یک حقیقت اشراقی است، روشن می‌شود یک راه‌کار همه‌جانبه است برای آن که تاریخ ما را جلو ببرد و در آن حقیقت اشراقی برای رسیدن به اهداف متعالی، همه‌ی جوانب در نظر گرفته شده است و این یکی از ملاک‌های اشراقی بودن یک راه‌کار است و در عمل می‌توان آن را تجربه کرد.

آینده‌نگری انقلاب اسلامی

این که ملاحظه می‌فرمائید انقلاب اسلامی تمام مشکلات آینده‌ی خود را از قبل می‌شناسد و

معظم رهبری که در متن امور و تصمیم‌گیری‌ها بودند طور دیگری به حضرت امام و اندیشه‌های ایشان نگاه می‌کنند. چون جایگاه اشراقی شخصیت حضرت امام را می‌شناسند و کسی می‌تواند اندیشه‌های اشراقی را بشناسد که خودش از همان طریق پروریده شده باشد. اگر رسیدیم به این نکته که شخصیت حضرت امام و پیرو آن انقلاب اسلامی، در تمام ابعادش از ابتدا تا انتها یک حقیقت اشراقی است و می‌توان در تاریخ معاصر در تمام ابعاد به آن رجوع کرد و مبادی خود را شخصیت حضرت امام قرار داد، به راه حل بزرگی در ایجاد جامعه‌ی توحیدی رسیده‌ایم. همان‌طور که اصحاب امام حسین(ع) در کربلا، مبادی علمی و عملی خود را شخصیت حضرت سیدالشهداء(ع) قرار دادند و بر این اساس به حضرت عرضه می‌داشتند «إِنِّي سَلِّمُ لِمَنْ سَالَمَكُمْ وَ حَرْبُ لِمَنْ حَارَبَكُمْ» من با هرکس که شما در صلح هستید در صلح هستم و با هرکس که شما در جنگ هستید در جنگ می‌باشم. امروز در ذیل اسلام و اهل البیت(ع)، لازم است که شخصیت حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» را به عنوان مبادی علمی و عملی خود انتخاب کنیم تا امکان تفاهم در جامعه به وجود آید و به سوی وحدت حقیقی در اجتماع قدم برداریم.^(۱۴)

در قرآن یک موضوع ابتدا به صورت اجمال طرح می‌شود و سپس هر سوره آینه‌ای می‌شود برای نشان دادن تفصیلی آن موضوع و لذا هر چه جلو می‌روید و بیشتر تدبر می‌کنید، خود قرآن برای نشان دادن حقیقت خود آینه‌ی خودش می‌شود. بعد از مدتی یقین می‌کنید که این وحی الهی است. یعنی خود قرآن و حیانی بودن خود را اثبات می‌کند و غیر قرآن هیچ چیزی استقلالاً چنین توانایی ندارد تا خود را به





انقلاب اسلامی می‌فهمیدند و آن بنده‌ی خدا هم گفته بود «چون که بیشترین رأی به آقای موسوی را دانشگاهی‌ها داده‌اند پس معلوم است که ایشان مترقی‌تر است!» این در تمام فتنه‌ها مطرح بود و هنر انقلاب اسلامی آن بود که در چنین فضایی توانست از همه‌ی موانع عبور کند، چون با نوری ماوراء تفکر غربی جلو آمده بود. عبور از انقلاب اسلامی که در فتنه‌ی سال ۱۳۸۸ تحت تأثیر فرهنگ غربی، برنامه‌ریزی شده بود، چیز کمی نبود ولی از عظمت انقلاب اسلامی همین بس که می‌تواند فتنه‌ای را پشت سر بگذارد که به تعبیر بزرگان بیش از بیست سال برای آن برنامه‌ریزی شده بود، همین که در آن توطئه توانسته بودند بعضی از افرادی را به خدمت بگیرند که قبلاً از نیروهای انقلاب بودند، نشان می‌دهد برنامه‌ریزی دقیقی کرده بودند. همین‌طور که اگر انقلاب اسلامی از طریق دولت موقت با دنیای مدرنیته هماهنگ شده بود یقیناً از حقیقت خود بیرون رفته بود ولی روح انقلاب، دولت موقت آقای مهندس بازرگان را تحمل نکرد زیرا دولت موقت خواسته یا ناخواسته طوری می‌اندیشید که تمام اهداف و ساختارهای انقلاب اسلامی در فرهنگ غربی هضم

توان عبور از آن‌ها را دارد و نظام اسلامی براساس آموزه‌های امام، طوری در مقابل حادثه‌های پیش‌روی خود موضع‌گیری می‌کند که مشکلات به خوبی در درونش هضم می‌شود، شاهد بر آن است که انقلاب اسلامی یک حقیقت اشراقی است. نمونه‌های زیادی در تاریخ انقلاب اسلامی داشته‌ایم که دشمنان فکر نمی‌کردند انقلاب اسلامی بتواند از آن‌ها عبور کند ولی طوری پایه‌ی انقلاب گذاشته شده که فتنه‌هایی را که دشمنان اسلام با هزار زحمت به آن شکل داده‌اند، به خوبی در خود هضم کرده و جلو رفته. کافی است ما از پشت صحنه‌ی جریان‌هایی که برای انقلاب اسلامی به وجود آوردند مطلع باشیم تا ببینیم با چه امیدی آن جریان‌ها طراحی شده و انقلاب چقدر عجیب از آن‌ها عبور کرده که نمونه‌ی مشخص آن دفاع مقدس هشت ساله و یا جریان روی کار آوردن طالبان در افغانستان و یا اشغال عراق و یا فتنه‌ی ۸۸ است که در همه‌ی جبهه‌ها دشمن با ناکامی روبه‌رو شده است.

می‌دانید که ارتش و ساختار آن براساس عقل غربی طراحی شده و عملاً با برنامه‌هایی که غرب طراحی می‌کند بهتر هماهنگ می‌شود و لذا وقتی بسیج به میان آمد نه تنها شکل دفاع مسلحانه‌ی انقلاب اسلامی از تأثیر نظام غربی خارج شد حتی ارتش نیز دیگر ارتش خودی گشت و ژنرال‌های ارتش دیگر خود را در ذیل طرف‌های غربی احساس نکردند. چطور در جریان فتنه‌ی ۸۸ امید استکبار به تحصیل کرده‌های دانشگاه‌ها بود که زبان غرب را بهتر از زبان

در حال حاضر دو نوع مدیر در درون انقلاب اسلامی داریم. یکی مثل مدیریت مقام معظم رهبری که با نهایت دقت سعی می‌کنند از بهره‌های نورانی انقلاب بهره‌مند بشوند و با توجه به چنین تفکری تعبیراتشان نسبت به امام خیلی دقیق است و مثلاً می‌فرمایند: «امام عزیز ما، این مرد یگانه‌ی تاریخ، مقابل کاپیتولاسیون... ایستاد» چون می‌فهمند امام یک فکر و فرهنگ است و بر همین اساس نسبت‌شان را با انقلاب تعیین کرده‌اند. برعکس آن‌هایی که انقلاب اسلامی را در فضای مدرنیته معنی می‌کنند و مدعی‌اند باید با الفبای تفکر مدرن و مثلاً براساس برنامه‌های بانک توسعه‌ی جهانی اموراتمان را جلو ببریم، با این نوع مدیریت، انقلاب اسلامی در ذیل فرهنگ غربی قرار می‌گیرد و به همان اندازه از هویت خود خارج می‌شود و از تحرک و نشاط اصلی‌اش که عبور از فرهنگ استکبار است محروم می‌گردد.

رسول خدا(ص) تعیین تکلیف کردند.^(۱۵) ولی آن‌هایی که در کمال تواضع نسبت به اسلام و انقلاب و حضرت امام، خود را آماده کردند تا در ذیل انقلاب به زندگی خود معنا ببخشند، هر روز بیشتر از روز قبل در بصیرت و معنویت به شکوفایی رسیدند که نمونه‌ی خوب آن را در شهید چمران و امثال او می‌توان یافت که چگونه با آن مدارج علمی



می‌شد. اگر روح انقلاب اسلامی به جوانان خط امام الهام نشده بود که لانه‌ی جاسوسی را اشغال کنند و با این کار روح انقلاب اسلامی را [که تماماً به غیر از فرهنگ غربی نظر دارد] از آن شرایط آزاد کنند، ما امروز در غرب منحل شده بودیم.

دو نوع نگاه به انقلاب اسلامی

متوجه حقیقت انقلاب شد و تا آن حد نسبت به امام متواضع بود و تا آن حد حاضر شد خود را فدای انقلاب کند، بدون آن که بخواهد انقلاب را فدای خود نماید. عده‌ای از اصحاب رسول خدا(ص) معنی قرار گرفتن در ذیل اشراق محمدی(ص) را نمی‌دانستند. مثل آن‌هایی که به زعم خودشان می‌خواهند انقلاب را مدیریت کنند، برعکس آن‌هایی که بنا دارند به انقلاب ارادت بورزند و سعی می‌کنند شایسته‌ی سربازی انقلاب شوند. این‌ها در واقع تلاش می‌کنند خودشان را هماهنگ با اشراق انقلاب نمایند.

در حال حاضر دو نوع مدیر در درون انقلاب اسلامی داریم. یکی مثل مدیریت مقام معظم رهبری که با نهایت دقت سعی می‌کنند از بهره‌های نورانی انقلاب بهره‌مند بشوند و با توجه به چنین تفکری تعبیراتشان نسبت به امام خیلی دقیق است و مثلاً می‌فرمایند: «امام عزیز ما، این مرد یگانه‌ی تاریخ، مقابل کاپیتولاسیون... ایستاد»^(۱۶) چون می‌فهمند امام یک فکر و فرهنگ است و بر همین اساس نسبت‌شان را با انقلاب تعیین کرده‌اند. برعکس آن‌هایی که

وقتی کسی سلوک خود را در ذیل شخصیت حضرت امام قرار داد ملهم می‌شود تا سفارت آمریکا را اشغال کند و حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» نیز آن عمل را صورت متعین انقلاب اسلامی می‌یابند و می‌فرمایند: این کار از انقلاب اول مهم‌تر بود. ولی کسانی که نمی‌توانند یک زندگی سلوکی در ذیل شخصیت حضرت امام برای خود انتخاب کنند اگر برای انقلاب زندان هم رفته باشند، مبارزه هم کرده باشند نمی‌توانند تا آخر با انقلاب باشند چون این‌ها سعی می‌کنند فکر خودشان را به انقلاب تحمیل نمایند، برعکس آن‌هایی که متوجه حقیقت اشراقی انقلاب هستند، سعی می‌کنند فکر خودشان را با انقلاب هماهنگ کنند. آن اولی‌ها بخواهند یا نخواهند حتماً یک زمانی با انقلاب درگیر می‌شوند.

هر کس در هر جایگاهی که باشد اگر در رابطه با انقلاب اسلامی فکر خود را اصل دانست، به جای نظر به حقیقت اشراقی انقلاب به خود نظر می‌کند و می‌خواهد برای انقلاب تکلیف معلوم نماید، همان کاری که در صدر اسلام واقع شد و برای اسلام و

وقتی رسیدید به این که در نگاه اشراقی، خاستگاه نهادهای بین‌المللی بر مبنای وهم گذاشته شده و به حقیقت ملکوتی انسان‌ها نظر ندارد، ارزش و اعتبار آن‌ها همچون دود به هوا می‌رود و راهکار جایگزین کردن چیزی به جای آن نهادها بر قلب شما می‌گذرد و نظر به «مردم» ظهور می‌کند. متأسفانه هنوز موضوع رجوع به مردم به عنوان یک حقیقت اشراقی در بین ما پذیرفته نشده است، ولی امام معتقدند خداوند قلب مردم را در اختیار دارد. بنابراین اگر ما خارج از نگاه سودانگاران به نگاهی که خداوند این قلب‌ها را محل الطاف خودش قرار داده، به مردم نگاه کنیم انقلاب اسلامی مسیر خود را به سرعت طی می‌کند و همواره نوری بر نور آن افزوده می‌گردد.

انقلاب اسلامی را در فضای مدرنیته معنی می‌کنند و مدعی‌اند باید با الفبای تفکر مدرن و مثلاً براساس برنامه‌های بانک توسعه‌ی جهانی اموراتمان را جلو ببریم، با این نوع مدیریت، انقلاب اسلامی در ذیل فرهنگ غربی قرار می‌گیرد و به همان اندازه از هویت خود خارج می‌شود و از تحرک و نشاط اصلی‌اش که عبور از فرهنگ استکبار است محروم می‌گردد. البته انقلاب اسلامی با روح نافذ توحیدی که دارد اجازه نمی‌دهد که این افراد روح غربی را بر آن تحمیل کنند زیرا در اختیار چنین افرادی نیست که غایت انقلاب اسلامی را به غایتی که خودشان می‌خواهند تغییر دهند، هرچند در اختیار آن‌ها هست که خود را هماهنگ انقلاب نمایند و از انوار اشراقی انقلاب بهره‌مند شوند. این که رهبر انقلاب می‌فرمایند:

بی‌توجهی به نهادهای دنیای مدرن

جنس نگاه اشراقی به عالم آن است که صاحب آن نگاه به نهادهای معمول دنیای مدرن هیچ توجهی ندارد زیرا متوجه است این نهادها حاصل تفکر اومانیستی‌اند و برای رضای نفس اماره‌شکل گرفته‌اند و این یکی از اساسی‌ترین شاخصه‌های مکتب حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» است. ایشان قبل از انقلاب فرمودند:

«اعلامیه‌ی حقوق بشر را اینهایی امضا کرده‌اند که سلب آزادی بشر را در همه‌ی دوره‌هایی که کفیل بودند و دستشان به یک چیزی رسیده است، کرده‌اند... اینها می‌گویند آزادند بشر! برای تخطیر توده‌ها، که حالا دیگر نمی‌شود تخطیرشان کرد. قضیه‌ی این چیزهایی که می‌گذرانند، که یکی‌اش هم همین اعلامیه حقوق بشر است، این برای اغفال است نه این که یک واقعیتی دارد. یک چیز خیلی خوش‌نمای با زرق و برقی را می‌نویسند، سی ماده می‌نویسند که همه‌اش موادی است که خوب به نفع بشر است و یکی‌اش را عمل نمی‌کنند! در مقام عمل، یکی‌اش عمل نمی‌شود. این اغفال است.»^(۱۸)

یا حضرت امام می‌فرمایند:

«دستگاه‌های خارجی، از قبیل سازمان ملل و غیره، جز اشخاص دست‌نشانده نیستند که برای مصالح ممالک بزرگ و اغفال ممالک کوچک ایجاد

می‌کنند و مثلاً براساس برنامه‌های بانک توسعه‌ی جهانی اموراتمان را جلو ببریم، با این نوع مدیریت، انقلاب اسلامی در ذیل فرهنگ غربی قرار می‌گیرد و به همان اندازه از هویت خود خارج می‌شود و از تحرک و نشاط اصلی‌اش که عبور از فرهنگ استکبار است محروم می‌گردد. البته انقلاب اسلامی با روح نافذ توحیدی که دارد اجازه نمی‌دهد که این افراد روح غربی را بر آن تحمیل کنند زیرا در اختیار چنین افرادی نیست که غایت انقلاب اسلامی را به غایتی که خودشان می‌خواهند تغییر دهند، هرچند در اختیار آن‌ها هست که خود را هماهنگ انقلاب نمایند و از انوار اشراقی انقلاب بهره‌مند شوند. این که رهبر انقلاب می‌فرمایند: اگر ولی فقیه از عدالت خارج شد خود به خود عزل می‌شود،^(۱۷) به همین معنا است که او دیگر از انواری که باید به مدد الهی جامعه را اداره کند برخوردار نیست، همان انوار و الطافی که حضرت رضا(ع) فرمودند: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ لَأُمُورٍ عِبَادَةٍ شَرَحَ صَدْرُهُ» اگر خداوند بنده‌ای از بندگان را جهت امور مردم انتخاب کرد، سینه‌ی او را گشاده می‌گرداند. تا در مدیریت خود کوچک‌ترین لغزشی نداشته باشد و امور بندگان را با وسعت نظر سر و سامان دهد. «فَلَمْ يَعْ يَعْهُ بِجَوَابٍ وَلَمْ تَجِدْ فِيهِ غَيْرَ صَوَابٍ» در نتیجه آنچنان توانا می‌شود که در جواب‌گویی به هیچ نیازی در نمی‌ماند و غیر از صواب از او نخواهی یافت و به خوبی مصلحت مردم را در نظر می‌گیرد. «فَهُوَ مُوقِّفٌ

جنس نگاه اشراقی به عالم آن است که صاحب آن نگاه به نهادهای معمول دنیای ظلمانی هیچ توجهی ندارد و به آن‌ها امید نمی‌بندد، او به مردم رجوع می‌کند و به همین جهت جز تشکیل بسیج مردمی در منظرش نمی‌آید. در سایر امور نیز از کارهای سطحی و از مشهورات بی‌پایه و اعتباریات خالی از نفس‌الامر پرهیز دارد. و یکی از عوامل رسیدن به وحدت حقیقی و تفاهم، توجه به این امر است در ذیل شخصیت حضرت امام «رضوان‌الله‌علیه».

قلبی که عقلش عقل قرآنی باشد غیر از عقلی است که متوجه مفاهیم و کلیات می‌شود. عقلی که با نور قلب به صحنه بیاید نسبت به فهم حقایق دارای شیدایی و شیفتگی خاصی است و مسلّم برای نجات از ظلمات شیدایی آفرین دنیای مدرن باید فرهنگ نورانی شیدایی آفرین به میدان بیاید و آن فرهنگ باید فرهنگی ملکوتی باشد و حضرت امام (رضوان الله تعالی علیه) دینی را به میان آوردند که در عین حکمت و فقاقت، دارای شیدایی مخصوص عرفانی و حماسی است و لذا اگر بتوانیم در ذیل شخصیت حضرت امام سلوک کنیم دارای شخصیت جامعی می‌شویم با همان شیدایی و روحانیت عرفانی و فقهی و فلسفی و حماسی.



می‌کنند تمام نهادهای بین المللی توسط فراماسونرها درست شده است، پی ببرید. انقلاب اسلامی نه تنها خود را در اختیار نهادهای بین المللی قرار نداد بلکه کاری کرد که دیگر آن اردوگاه‌ها نمی‌توانند به فریب خود ادامه دهند. این خاصیت نور اشراقی است که به خوبی مظاهر شیطانی را در هر لباسی می‌شناسد. اگر کسی قلبش تحت تأثیر حقایق اشراقی قرار گرفت خاستگاه نهادهای ظلمانی را می‌بیند.

راز توجه به مردم

شما ممکن است تعجب کنید چرا حضرت امام اینقدر به مردم بها می‌دهند؟ اگر موضوع را درست دنبال کنید متوجه می‌شوید که مردم مسلمان و شیعی وقتی در ذیل انقلاب اسلامی قرار گرفتند قلبشان محل تجلی انوار الهی می‌شود، برعکس قلب بنیانگذاران نهادهای بین المللی که محل تجلی نفس امّاره و القائات شیطان است. اگر بنده توانسته بودم مقدمات لازم را عرض کنم آن وقت متوجه جایگاه سخنان مقام معظم رهبری می‌شدید که چرا این همه بر حضور مردم در صحنه‌های انقلاب تأکید می‌کنند. کافی است ما زمانه را با نگاه الهی ببینیم، متأسفانه مواد مخدر سیاست‌زدگی نمی‌گذارد ما سخنان رهبری را در جایگاه الهی و اشراقی بنگریم، همین طور که ممکن است سخنان همدیگر را هم سیاسی بنگریم. اگر مبانی انقلاب را بشناسید و مبادی عقلی خود را از شخصیت حضرت امام آخذ کنید ملاحظه می‌کنید رهبری عزیز بر اساس آن مبانی سخن می‌گویند که از یک طرف به نهادهای بین المللی هیچ اعتمادی نیست و از طرف دیگر جایگاه خاصی برای مردم قائل‌اند.

شده است و اشخاص سیاسی از ممالک اسلامی که در خارج زندگی می‌کنند، تماس با آنها به صلاح روحانیت و اسلام نیست»^(۲۰) یا می‌فرمایند:

«همین سازمان ملل، همین جلساتی که در خارج هست، شورای امنیت، همه‌ی این‌ها در خدمت ابرقدرت‌ها هستند و برای بازی دادن سایر کشورهاست»^(۲۱)

ایشان قبل از انقلاب متذکر شدند که جریان‌های انقلابی نباید به نهادهای بین المللی دل ببندند. دوستان یک نوار از نجف آورده بودند، گوش می‌دادیم آن‌جا حضرت امام می‌فرمودند: این حقوق بشر و سایر نهادهای بین المللی افیون توده‌ها هستند برای اغفال مردم و به آن‌ها امید نداشته باشید. خیلی برای ما عجیب بود. بیشتر ماها فکر می‌کردیم با تکیه بر حقوق بشر باید با رژیم شاه مقابله کرد. این نکته‌ای که امروز شما به راحتی به آن رسیده‌اید که نهادهای بین المللی در دست ابرقدرت‌هاست یکی از نکات نورانی است که حضرت امام متذکر آن شدند، در آن زمان اکثراً امیدشان این بود که شاه را با تکیه بر حقوق بشر محکوم کنند، روزنامه‌ی تایمز می‌خواندیم برای این که یک سطری پیدا کنیم که مثلاً آقای دکتر براهنی با تمسک به حقوق بشر، شاه را نقد کرده است و بعد معلوم شد آقای براهنی هم در دست استکبار عمل می‌کرده و اگر انقلاب تکلیف خود را با نهادهای بین المللی روشن نکرده بود و با تکیه بر آن‌ها جلو می‌رفت، امروز هیچ اثری از حقیقت انقلاب باقی نمانده بود. شما موضع‌گیری‌های اژانس انرژی هسته‌ای را نسبت به ما ملاحظه کنید تا به حقایق تحلیل عزیزانی که با رهنمود از نور امام روشن





شناخت «جایگاه تاریخی جامعه» از بصیرت‌های فوق‌العاده‌ی حضرت امام بود. چون ما خاستگاه بعضی از سخنان حضرت امام را نمی‌دانیم فکر می‌کنیم یک روحانی متدین دارد نصیحت می‌کند ولی از خود نمی‌پرسیم چرا متفکران بزرگ مسلمان که خودشان اهل اندیشه‌های بزرگ هستند این طور به حضرت امام ارادت می‌ورزند. کسانی حرف‌های حضرت امام را می‌فهمند که خودشان نیز چنین سوالاتی را داشته باشند و تفکر آنان نسبت به مسائل مسلمانان از جنس تفکر امام باشد و یا لااقل یک بار در این موضوعات در همان راستا اندیشیده باشند، به این معنا که از خود پرسیده باشند در کجای تاریخ هستند و تاریخ، آن‌ها را به کجا می‌خواهد ببرد.

هنوز موضوع رجوع به مردم به عنوان یک حقیقت اشراقی در بین ما پذیرفته نشده است، ولی امام معتقدند خداوند قلب مردم را در اختیار دارد. بنابراین اگر ما خارج از نگاه سودانگاران به نگاهی که خداوند این قلب‌ها را محل الطاف خودش قرار داده، به مردم نگاه کنیم انقلاب اسلامی مسیر خود را به سرعت طی می‌کند و همواره نوری بر نور آن افزوده می‌گردد. یکی از برادران بسیجی خدمت حضرت امام گزارش داده بود که رفته بودند خانه‌ای را که در آن مشروب می‌سازند تفتیش کنند، بعد از آن که کارشان تمام می‌شود می‌بینند که سگ آن خانه نمی‌گذارد به طرف در خروجی خانه بروند، آن‌ها را مجبور می‌کند بروند داخل زیر زمین، وقتی وارد زیر زمین می‌شوند ملاحظه می‌کنند به واقع یک اسلحه‌خانه است و یک تیم بسیار قوی برای این که یک کشت و کشتار گسترده‌ای در کشور راه بیندازند آن را مجهز کرده‌اند و بالاخره آن تیم لو می‌روند. حضرت امام در سخنرانی‌شان فرمودند: آن سگ مأمور بود که نگذارد ما ضربه بخوریم.^(۳۲) این را عرض کردم تا ملاحظه فرمائید با این که حضرت امام خودشان اشراقشان را که همان انقلاب اسلامی است، می‌شناسند ولی با این خبر متوجه جلوای از نور اشراقی خود در آن صحنه می‌شوند که چگونه آن بسیجیان مظهر ظهور آن مدد

نگاه اشراقی جایی برای نهادهایی که خاستگاهشان نفس اماره است قائل نیست، اگر صحبت‌های حضرت امام را از اول تا آخر در رابطه با سازمان ملل و حقوق بشر ملاحظه کنید می‌بینید سراسر آن‌ها یک نوع بی‌اعتنایی کامل به آن نهادها است. البته این بی‌اعتنایی کامل غیر از این است که ما از نظر دیپلماسی وظیفه داریم برویم حرف‌هایمان را از آن تربیون‌ها بزنیم. اولین بار که آقای دکتر ولایتی به عنوان وزیر امور خارجه به سازمان ملل رفتند بعضی‌ها به ایشان اشکال کردند که آقا چرا از پایگاه استکبار استفاده می‌کنید، فرمودند: ما از این تربیون‌ها برای این که سخن خودمان را بگوئیم استفاده می‌کنیم. درست است که این تربیون‌ها ساخته شده است تا سخن صهیونیست‌ها از آن‌ها اظهار شود ولی ما باید در آن‌ها تصرف کنیم، امروزه فقط نظام اسلامی است که با زرنگی کامل، ماوراء روح بین المللی، می‌تواند در آن تربیون‌ها تصرف کند و سخن خود را اظهار نماید. این هم به جهت این است که حضرت صاحب الامر(عج) که صاحب کل هستی است در پشت این نظام اسلامی‌اند.

وقتی رسیدید به این که در نگاه اشراقی، خاستگاه نهادهای بین‌المللی بر مبنای وهم گذاشته شده و به حقیقت ملکوتی انسان‌ها نظر ندارد، ارزش و اعتبار آن‌ها همچون دود به هوا می‌رود و راه‌کار جایگزین کردن چیزی به جای آن نهادها بر قلب شما می‌گذرد و نظر به «مردم» ظهور می‌کند. متأسفانه



بنده غیر از امام کسی را سراغ ندارم که در ۷۰، ۸۰ سال گذشته توانسته باشد جواب این سؤال‌ها را با راه حل مناسب داده باشد. هنر ما آن است که آقا نجفی اصفهانی و شیخ فضل الله نوری و مدرس و آیت الله کاشانی و امام را یک سلسله ببینیم، این‌ها تنها کسانی هستند که همه‌شان خوب فهمیدند در زمان خودشان چه چیزی دارد واقع می‌شود و باید چه کار بکنند، گویا تمام مرحوم مدرس و آیت الله کاشانی و شیخ فضل الله نوری در امام منعکس است، اگر خود امام اصرار نکرده بودند که ما به مرحوم مدرس نگاه کنیم شاید متوجه نمی‌شدیم مدرس چقدر بزرگ بوده است.



بود از دنیا رفت، عبدالله بن حوزہ تمیمی از سپاه عمر سعد با صدای بلند داد می‌زد و می‌پرسید: حسین در میان شماست؟ «افیکم حسین؟» کسی به او جواب نمی‌داد و او باز هم تکرار می‌کرد تا در مرتبه‌ی سوم که تکرار کرد یکی از یاران امام حسین(ع) در حالی که به امام اشاره می‌کرد گفت: حسین این است چه می‌خواهی؟ با کمال پرروئی و بی‌ادبی جسارت کرد و گفت: یا حسین! تو را به آتش دوزخ مژده باد! امام(ع) در پاسخ او فرمود: تو دروغ می‌گویی، من بر خدای آمرزنده‌ی کریم و شفاعت‌پذیر که امرش مطاع است وارد می‌شوم، تو کیستی؟ گفت من پسر حوزہ‌ام، پس از آن که خودش را معرفی کرد، امام(ع) دست‌هایشان را به سوی آسمان بلند نمودند، به



اندازه‌ای که سفیدی زیر بغل‌شان ظاهر شد و او را به تناسب اسمش نفرین کردند و فرمودند: «اللَّهُمَّ حُزَّهُ إِلَى النَّارِ»^(۳۳) خداوند! او را به جانب آتش بکش. پسر حوزہ که نفرین امام را شنید خشمگین شد، تازیانه‌ای بر اسب خود زد تا از نهري که جلوی او بود بپرد و به امام حمله کند، با پریدن اسب از پشت زین افتاد و یکی از پاهایش در رکاب گیر کرد، اسب رم کرد و او را به این طرف و آن طرف زد، پایش از چند جا شکست و جدا شد و هنوز پای دیگرش در رکاب آویزان بود، اسب بدن نیمه جانش را بر هر سنگ و بوته‌ای می‌زد تا بالاخره اسب به سوی خندقی که در آن آتش افروخته بودند دوید و بدن تکه‌تکه‌اش را در آتش انداخت و بدین‌وسیله قبل از آتش آخرت، به آتش

الهی شدند. و معنی «المؤمن مرأت المؤمن» به همین صورت است. در عالم شهود و اشراق هر چه شواهد بیشتر باشد انسان بیشتر مطمئن می‌شود که حضرت حق نظر رحمت به انسان دارد، تا آنجایی که در خبر داریم در کربلا امام حسین(ع) وقتی به بعضی از افراد نفرین می‌کنند و تأثیر آن را در همان لحظه می‌یابند،

آن را شاهد بر حقانیت مسیر می‌گیرند و امیدوار می‌شوند. امام حسین(ع) دستور دادند در گودال پشت لشکرگاه آتش افروختند تا فقط از یک‌سو با دشمن بجنگند. سوارهای از سپاه عمر سعد به نام «ابن ابی جویریه» چون نگاهش به آتش‌های برافروخته افتاد، ندا داد: ای حسین و ای یاران حسین! بشارتتان باد به آتش، در دنیا به سوی آتش شتاب کردید. امام

پرسیدند این مرد کیست. گفتند ابن ابی جویریه است و امام او را چنین نفرین کرد: خدایا در دنیا عذاب آتش را به او بچشان. چنین نقل شده که اسب او رمید و او را در آن آتش افکند و سوخت. مرد دیگری از سپاه عمر سعد به نام «محمد بن اشعث» بیرون آمد و گفت: ای حسین پسر فاطمه! تو نسبت به پیامبر خدا چه حرمتی داری که دیگران ندارند؟ امام فرمود: این مرد کیست؟ گفتند او محمد بن اشعث است و امام دست به آسمان بردند و عرض داشتند: خدایا! امروز، ذلت و خواری را به محمد بن اشعث نشان بده، ذلتی که پس از امروز هرگز روی عزت نبیند. چنین نقل شده که ابن اشعث نیاز به قضای حاجت پیدا کرد، از لشکرگاه بیرون آمد، عقبی او را گزید و در حالی که عورت او آشکار



امام به عنوان یک شخصیت عارف سالک متوجه‌اند در رابطه با راه برون‌رفت از ظلمات دوران، بیش از یک فکر جزئی، باید با حقیقت روبه‌رو شوند. این از الفبای تفکر عرفانی است. یک عارف اولین قدمش این است که منتظر می‌ماند تا حق تجلی نماید و آنچه که تجلی کرد را پیروی می‌کند. حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» وقتی ظرفیتی آنچنانی در خود ایجاد کردند که آماده‌ی جواب‌گویی به آن سؤالات شدند و فهمیدند شرایط طوری است که مدرنیته می‌خواهد تمام زندگی ما را در اختیار خودش بگیرد و حتی اسلام فردی را هم نگذارد برایمان بماند، قلب ایشان آماده‌ی تجلی اشراقی شد که جواب همه‌ی آن سؤالات در آن بود.

دنیای نیز گرفتار گردید. و دعای امام مستجاب گردید. حضرت سید الشهداء (ع) شکر نمودند که خداوند

چقدر زود دعایشان را مستجاب کردند. حضرت در نگاه اشراقی خود به بهترین شکل حقانیت خود را در این صحنه‌ها دیدند، چون انوار اشراقی گاهی شدید است و گاهی اشد و حضرت ملاحظه کردند که حضرت حق به شدیدترین وجه نظر به نهضت کربلا دارد و با انعکاس صحنه‌های مختلف عزم حضرت از شدید به اشد سیر می‌کند و می‌فرمایند این همان وعده است که خداوند به رسولش داده. چون در اشراق، حقیقت به حالت وجودی ظهور می‌کند و نه به حالت ماهیتی، مثل موبایل نیست که انسان از طرف پیرسد صبح چی خوردی، در نگاه اشراقی نوع صبحانه مشخص نیست ولی طرف می‌فهمد فرزندش سیر است و لذا برای این که این اشراق جوانبش ظاهر شود باید به صورت‌های مختلف انعکاس یابد.

عرض ما به این جا ختم شد که: جنس نگاه اشراقی به عالم آن است که صاحب آن نگاه به نهادهای معمول دنیای ظلمانی هیچ توجهی ندارد و به آن‌ها آمیدی نمی‌بندد، او به مردم رجوع می‌کند و به همین جهت جز تشکیل بسیج مردمی در منظرش نمی‌آید. در سایر امور نیز از کارهای سطحی و از مشهورات بی‌پایه و اعتباریات خالی از نفس‌الامر پرهیز دارد. و یکی از عوامل رسیدن به وحدت حقیقی و تفاهم، توجه به این امر است در ذیل شخصیت حضرت امام «رضوان الله علیه».

خداوند! به حقیقت آن نوری که شهداء را به سیر

صحیح راهنمایی کردی ما را از هدایت‌های قدسی خودت محروم مگردان.

پی نویس‌ها:

نهج البلاغه، نامه‌ی ۷۷.

۲ خداوند نیز در رابطه با اینکه مسلمانان شخصیت رسول خدا (ص) را به عنوان نمونه عینی دین‌داری بگیرند، در سوره احزاب آیه ۲۱ می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» حقیقت آن است که رسول خدا (ص) برای شما در مسیر دین‌داری نمونه نیکویی است.

۳ سوره‌ی واقعه، آیات ۷۹ تا ۷۷.

۴- ر.ک: صحیفه‌ی امام، ج ۸، ص ۱۸۸.

۵- صحیفه‌ی امام، ج ۱۰، ص ۵۱۶.

۶ مثل قرار گرفتن نور بی‌رنگ ضعیف در ذیل نور بی‌رنگ شدید. که نور بی‌رنگ ضعیف همه‌ی جامعیت نور بی‌رنگ شدید را دارد با درجه‌ی نوری کم‌تر، ولی نور سبز و چاهی از نور بی‌رنگ را با خود دارد.

۷- ر.ک: صحیفه‌ی امام، ج ۱، صص ۴۱۵-۴۲۳.

۸ بحار الأنوار، ج ۲۶، ص ۲۵۶.

۹ قطب راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۱، ص ۴۵۹.

۱۰ إرشاد القلوب إلى الصواب، ج ۱، ص ۷۹.

۱۱ سوره‌ی واقعه، آیه‌ی ۷۹.

۱۲ سوره‌ی حج، آیه‌ی ۴۶.

۱۳ مقام معظم رهبری، ۸۸/۹/۲.

۱۴ وحدت حقیقی آن نوع وحدتی است که به نور حضرت آحد در جامعه تجلی کند، وحدتی که آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی انفال متذکر آن است که خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «خداوند آن ألفت و وحدت را در بین افراد ایجاد کرد.» و ما این شاء الله بعداً نکاتی در این رابطه عرض خواهیم نمود.

۱۵ در مورد تعیین تکلیف برای اسلام توسط بعضی از صحابه، به کتاب «خطر مادی شدن دین» از همین مؤلف رجوع شود.

۱۶- مقام معظم رهبری، ۹۰/۸/۱۱.

۱۷ مقام معظم رهبری، ۹۰/۷/۲۲.

۱۸ تحف العقول، ص ۴۴۳.

۱۹ صحیفه‌ی امام، ج ۳، ص ۳۳۲. بهمن ۱۳۵۶.

۲۰ صحیفه‌ی امام، ج ۲، ص ۶۵. بهمن ۱۳۴۴.

۲۱ صحیفه‌ی امام، ج ۱۳، ص ۱۹۰.

۲۲- ر.ک: صحیفه‌ی امام، ج ۱۳، ص ۹.

۲۳ إرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۱۰۲.





نسبت میان فلسفه و فرهنگ

در گفتگو با دکتر حسین کلباسی اشتری

۵۸

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

اشاره:

استاد دکتر حسین کلباسی اشتری برای اهل نظر و حکمت، چهره‌ای آشنا است. آثار گرانقدر ایشان در حوزهٔ مباحث فلسفی و حکمی نوعاً آثاری عمیق، جذاب، آموزنده، مفید و برآمده از تفکری جدی و ژرفاندیش است. از استاد دکتر کلباسی، تحقیقات ارزشمندی در خصوص "حکمت هرمسی"، فلسفه نوافلاطونی، باز کاوی کتاب مقدس و فلسفه ارسطو منتشر گردیده است. استاد دکتر کلباسی لطف کرده و دعوت ما برای گفتگو را پذیرفته و علیرغم مشغلهٔ فراوان و ضیق وقت باروی باز به پرسش‌های ما پاسخ گفتند. از این متفکر ارجمند که ما را مورد عنایت قرار دادند، تشکر کرده و شما را به مطالعه متن گفتگو با ایشان دعوت می‌کنیم.



در واقع فلسفه نوعی تعمیق و نوعی گذار از سطح به عمق یا گذار از ظاهر به باطن یا از پدیدار به نفس الامر، از مراحل در دسترس به مراحل کمتر در دسترس تعریف می‌شود.

آن باید عرض کنم که در چند دهه اخیر از موضوعات مورد توجه ویژه محافل علمی و آکادمیک موضوع فلسفه است. در برگردان آن لفظ فرهنگی فلسفه فرهنگ را می‌شناسیم. بحث من در این گفت و گو ناظر بر آن مطلب تخصصی نیست، چون فضای خاصی را می‌طلبید و مقدمات خاصی دارد، البته اگر هم اشتراکی با این بحث حاضر داشته باشد فقط از این جهت است که جزء تأملات و پرسش‌های امروزه بشر در هندسه مناسبات اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است

فرهنگ عمومی: در آغاز آقای دکتر خیلی تشکر می‌کنم که وقتتان را با توجه به مشغله‌ای که داشتید در اختیار نشریه فرهنگ عمومی قرار دادید. اجازه بفرمایید با این سوال شروع بکنیم که آیا فلسفه را نوعی تفکر می‌دانید؟

دکتر حسین کلباسی اشتری: بسم الله الرحمن الرحیم. عنوان گفت و گوی ما از قرار معلوم فلسفه و فرهنگ هست. طبعاً اولین سوالی که مطرح می‌شود این است که مناسبت فلسفه با فرهنگ چیست؟ پیش از



مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: آن نظام‌هایی که به عنوان به اصطلاح نظام‌های فلسفی در دوره جدید و معاصر بعضاً از آن‌ها سخن گفته می‌شود در واقع فلسفه نیست و شبه فلسفه است. وجه امتیاز آن این است که فلسفه باید ما را به حقیقت و به نفس الامر یعنی آن چیزی که حقیقتاً وقوع و تحقق دارد رهنمون کند و اگر از آن دور بکند این اسمش فلسفه نیست.

که موضوعی تحت عنوان فلسفه فرهنگ هم به میدان آمده است. خواستم عرض کنم که حال و هوای بحث ما ناظر بر آن نیست چون مقدمات ویژه خودش را می‌خواهد. اما سؤالی که به نظر می‌آید، که خیلی موجه است و طبیعی به نظر می‌آید این که فرهنگ یک مقوله هنجاری، اعتقادی، رفتاری، عرفی و تاریخی است و با توجه به این موضوع چه نسبتی با فلسفه به طور مستقیم دارد به نظر می‌آید که اگر ما یک تصویر خیلی همه فهم و ساده از فلسفه عرضه بکنیم خالی از فایده نباشد. در سؤال شما آمده است که آیا فلسفه نوعی

از تفکر است یا نه؟ باید عرض کنم و حتی ساده‌تر از این می‌توانیم بگوییم که، فلسفه عین تفکر است. آن وقت اگر از ما بپرسند که نسبت این عینیت با تفکر چیست؟ من به شما این پاسخ را می‌توانم عرض بکنم که در واقع فلسفه نوعی تعمیق و نوعی گذار از سطح به عمق یا گذار از ظاهر به باطن یا از پدیدار به نفس الامر، از مراحل در دسترس به مراحل کمتر در دسترس تعریف می‌شود. شاید شما نمونه به اصطلاح مدل خیلی شسته رفته و به اصطلاح طبقه‌بندی شده آن را بتوانید در محاورات و مکالمات سقراط ببینید. در مجموعه‌ای که امروز تحت عنوان مجموعه آثار افلاطون می‌شناسیم، در واقع یک طرف سخن سقراط است و در طرف دیگر افراد و چهره‌هایی که سیاستمدار، قانون‌دان، ادیب، نویسنده و بعضاً فیلسوف هستند. گفت‌وگوی سقراط در مسائل و پرسش‌هایی است که خیلی فنی نیست. یعنی پرسش سقراط این است که به فرض از شما و من می‌پرسند که امروز چه می‌کنید؟ می‌گوییم که: مثلاً مشغول مطالعه هستیم. او می‌پرسد که مطالعه کردن چه نوع فعالیتی هست و چه فرقی با سایر فعالیت‌ها دارد و ما چه چیزهایی را مطالعه می‌کنیم و در گزینش چیزهایی که مطالعه می‌کنیم چه ملاک و چه معیاری داریم.

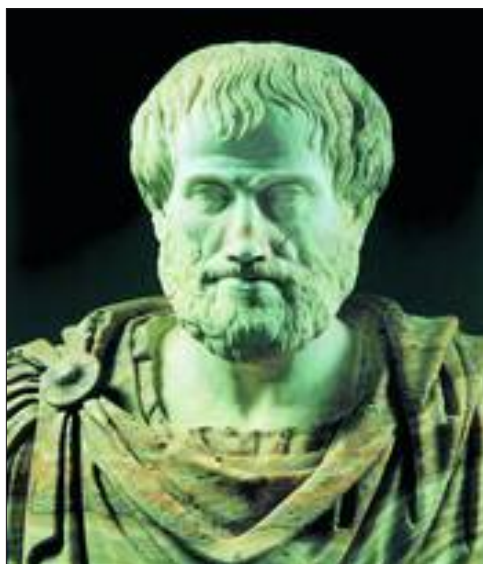


فرهنگی که از تفکر فلسفی تهی است از امکانات خودش هم محروم می‌ماند. نسبت و ارتباط مشخص فلسفه و تفکر فلسفی با فرهنگ این است که به فرهنگ امکان فرهی و گسترش می‌بخشد. عکس آن هم دقیقاً اتفاق می‌افتد و آن این است فرهنگی که مجال فلسفی نداشته باشد و ارتباط نسبتش را با فلسفه قطع کند؛ از امکانات خودش نیز محروم می‌شود.



داشته باشیم لزومی ندارد که فکر کنیم که فلسفه مجموعه‌ای از گزاره‌های پیچیده و استدلال‌های فنی و تخصصی است که نمی‌تواند در عرصه عمومی تری مطرح بشود. فلسفه به این معنا رفتن به سراغ علل است. اصلاً شما در اثر و نوشته‌های فیلسوفان مثل ارسطو، مثل ابن سینا و دیگران نگاه نکنید، فلسفه رفتن به سراغ مبادی است. پرسش از علت و علت‌های نخستین است. خود ارسطو می‌گوید که: عالی علم این است که دنبال عالی‌ترین علل باشیم. وقتی ما علت‌ها را جست‌وجو می‌کنیم به نوعی می‌توانیم در علل به یک طبقه‌بندی برسیم. فلسفه جست‌وجوی آن علت برتر، آن علت آغازین است. حالا این علت برتر، این علت آغازین ممکن است خدا باشد و ممکن است که امور دیگری باشد که در سلسله مراتب علل ما به عنوان علل عالی می‌شناسیم. به هر حال اگر ما گفتیم که فلسفه تعمیق است و اگر گفتیم که: فلسفه جست‌وجوی دائم است. اگر گفتیم که: فلسفه رفتن از ظاهر به باطن است. نسبت آن با فرهنگ کم کم خودش را جلوه می‌دهد. فرهنگی که از تفکر فلسفی تهی است از امکانات خودش هم محروم می‌ماند. نسبت و ارتباط مشخص فلسفه و تفکر فلسفی با فرهنگ این است که به فرهنگ امکان فرهی و گسترش می‌بخشد. عکس آن هم دقیقاً اتفاق می‌افتد و آن این است فرهنگی که مجال فلسفی نداشته باشد و ارتباط نسبتش را با فلسفه قطع کند؛ از امکانات خودش نیز محروم می‌شود. هر فرهنگی در هر تمدنی، در هر تاریخی، در هر سنت و قومی، مجموعه‌ای از ظرفیت‌ها را دارا است. تفکر فلسفی در واقع رفتن سراغ مبادی است که آن فرهنگ را شکل و تکوین داده است. اگر این تفکر برود سراغ مقومات، مؤلفه‌ها، چهارچوب‌هایی که آن فرهنگ را استوار کرده و به

سؤالات از این گونه است. به مجسمه‌ساز می‌گوید که: تو کارت چیست؟ می‌گوید که: من تندیس می‌سازم. تندیس‌سازی چیست؟ برای چه تندیس می‌سازی؟ چه تندیس‌هایی را می‌سازی؟ برایت فرقی می‌کند که تندیس مثلاً یک کله حیوان باشد و یا انسان باشد؟ سؤالات، سؤال‌های ساده‌ای است و در واقع عرض کنم که ما آن مجموعه‌ای را که تحت عنوان مجموعه‌ای از استدلال‌ها و برهان‌ها و آرا و عقاید می‌شناسیم با سقراطی خیلی فرق می‌کند. نگاه سقراط این است وقتی که ما در مورد امور و اشیاء پرسشی مطرح می‌کنیم که ناظر بر مبادی، ناظر به سرآغازها باشد این پرسش، پرسش فلسفی است. یعنی صحبت از چراها است. چیزی که در علم مطرح می‌شود صحبت از چگونگی‌ها است و برای همین فلسفه مقدم بر علم است و بر علم هم نوعی اشراف و احاطه دارد. به اصطلاح می‌گویند: اهل فلسفه سؤال فلسفی حيله بسیطه است. حل بسیط است یعنی در مورد ماهیت و در مورد ذات است. اگر ما چنین تصویری از فلسفه



وقتی ما امکانات یک قوم را داریم بررسی می‌کنیم، به واقع داریم واریسی می‌کنیم و به سراغ ظرفیت‌هایش می‌رویم و به نوعی تفکر فلسفی را تحقق می‌دهیم. لذا به طور معین و صریح عرض کنم خدمت و مدد فلسفه چه نسبت به فرد و چه نسبت به فرهنگ و اجتماع باشد نوعی خودآگاهی است.



آن قوام داده است و در واقع در بعد تکوینی هم به آن مدد رسانده است که طبعاً حداقل دستاورد آن این است که این فرهنگ را فربه می‌کند و نسبت به امکانات آن آگاه می‌کند. مثال روشنی خدمت‌تان عرض کنم، مثلاً وقتی که به یک جوان، به یک نوجوان، به یک آدمی که می‌خواهد جفت زندگیش را انتخاب کند و یا حالا شدیدتر آن را عرض کنم کسی است که یک مقدار مأیوس است. اندکی افسردگی در او عارض شده است و یا نسبت به آینده خودش ابهام دارد، اولین چیزی که می‌گوییم این سخن است، می‌گوییم که: به امکانات و آن چیزهایی که در اختیارت هست فکر کن و به داشته‌های خودت بیندیش. این دعوت به تفکر و دعوت به فلسفه است. در حالت قومی و در ساحت قومی وقتی که یک اجتماع و یک جامعه و یک تاریخ مطرح باشد باز همین حالت است. وقتی ما امکانات یک قوم را داریم بررسی می‌کنیم، به واقع داریم واریسی می‌کنیم و به سراغ ظرفیت‌هایش می‌رویم و به نوعی تفکر فلسفی را تحقق می‌دهیم. لذا به طور معین و صریح عرض کنم خدمت و مدد فلسفه چه نسبت به فرد و چه نسبت به فرهنگ و اجتماع باشد نوعی خودآگاهی است. آگاه شدن به ظرفیت‌هایی که برای هر انسان و هر جامعه‌ای که ممکن است، در موقعی نوعی آفت باشد. یعنی ممکن است جهل از آن هم نوعی آفت باشد. به این معنا که ممکن است به امکانات خودمان وقوف پیدا نکنیم یا آگاهی پیدا نکنیم و بر اثر عادت کم کم این‌ها کم رنگ بشود. به طور معین و مشخص

الآن در جامعه تحول یافته و رو به تحول ما، صحبت از مقوله فرهنگ بسیار گسترده شده است. به نظر بنده به عنوان یک معلم، به عنوان یک نویسنده کوچک و معمولی، بزرگ‌ترین خدمت محافل و دستگاه‌ها و نهادهای تصمیم‌گیر این است که مخاطبان خودشان را به امکاناتی که در روح و جان و سرشت این قوم خوابیده و مستتر است دعوت و آگاه کنند. ما یک پیشینه ملی، تاریخی و ایرانی داریم که ظرفیت‌های قابل توجهی دارد. پیشینه اعتقادی، دینی و الهی ما یعنی آن فرهنگ اسلامی هم، ظرفیت‌های آن به مراتب و در مقایسه با سنت‌های دیگر بسیار و بسیار فربه و سنگین است. با توجه به این ظرفیتی که ما در اختیار داریم ترسیم حرکت‌های فردی و اجتماعی ما منوط به این است که این امکانات را بشناسانیم. موجودی که می‌خواهد برای آینده خودش نقشه‌ای داشته باشد، باید ببیند معونه‌ای که دارد و می‌تواند به دست بیاورد چیست. ما در حرکتی، هم به داشته خودمان و هم به همان چیزی که در آینده به آن دست پیدا می‌کنیم می‌اندیشیم. من فکر می‌کنم پایه و اساس و نقطه حرکت ما این



تفکر فلسفی در واقع رفتن سراغ مبادی است که آن فرهنگ را شکل و تکوین داده است. اگر این تفکر برود سراغ مقومات، مؤلفه‌ها، چهارچوب‌هایی که آن فرهنگ را استوار کرده و به آن قوام داده است و در واقع در بعد تکوینی هم به آن مدد رسانده است که طبعاً حداقل دستاورد آن این است که این فرهنگ را فربه می‌کند و نسبت به امکانات آن آگاه می‌کند.

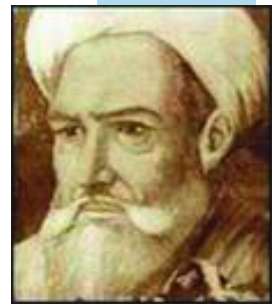
موجودی که می‌خواهد برای آینده خودش نقشه‌ای داشته باشد، باید ببیند معونه‌ای که دارد و می‌تواند به دست بیاورد چیست. ما در حرکتی، هم به داشته خودمان و هم به همان چیزی که در آینده به آن دست پیدا می‌کنیم می‌اندیشیم. من فکر می‌کنم پایه و اساس و نقطه حرکت ما این خودآگاهی است که اگر چه به برکت انقلاب اسلامی و دستاوردهای این سه دهه اخیر جرقه‌ها و بارقه‌های آن برای روح و جان این مملکت نشان داده شده است، ولی هنوز ظرفیت‌های باقی‌مانده و ظرفیت‌های اصلی را رو نکردیم. این که بتوانیم در بعد ملی و سپس در بعد جهانی به عنوان یک نظم جدید، به عنوان یک حیات جدید، الگویی را معرفی کنیم امر اندک و امر خیالی نیست. من سخت معتقدم که با رجوع به این خودآگاهی هم امکان ترسیم این حرکت در سطح ملی و هم امکان ترسیم در سطح جهانی وجود دارد.

و هم شاید در برخی موارد ناممکن. به هر حال، ما باید از جایی و از نقطه‌ای شروع کنیم که بتواند به طور عملیاتی و اجرایی راه ما را هموار کند. فکر می‌کنم از جاهایی که همیشه دغدغه داشتیم؛ نهاد آموزش و پرورش و نهادهای تعلیماتی باشد چون خود بنده هم به هر حال سالیان سال در کار تدریس و تعلیم و تعلم از نزدیک با مشکلات، آسیب‌ها و ظرفیت‌هایش آشنا بودم. به خاطر همین عرض می‌کنم که به نظر من نقطه پایه‌ای در این حرکت و در این خودآگاهی آموزش و پرورش است. جوانان ما، نوجوانان ما برای این که در صحنه اجتماعی یک هویت تعریف شده معینی داشته باشند و جا پیدا بکنند، در نقطه اول باید به پیشینه و تاریخ خودشان آگاه شوند. در واقع در عرصه آموزش و پرورش یکی از چیزهایی که به نظر می‌آید فوق‌العاده اهمیت دارد و نقش‌آفرینی کرده آگاهی‌های تاریخی است. این آگاهی‌های تاریخی فقط داده‌های تاریخی نیست بلکه شامل سنت‌هایی است که تاریخ ما را تشکیل داده است. بالاخره تاریخ مجموعه‌ای از اطلاعات مربوط به خاندان‌ها و سلسله‌های حکومتی و پادشاهان و آمد و رفت سلسله‌ها نیست. وقتی که می‌گوییم آگاهی تاریخی، مراد ما این است آن چیزی که به این تاریخ، روح و جان بخشیده است. اگر قرار باشد که صرف پدیدارها باشد پدیده‌ها معنی‌اش این است که عده‌ای می‌آیند و عده‌ای می‌روند و عده‌ای فاتح هستند و عده‌ای غالب هستند و عده‌ای مغلوب، این‌ها در همه جا اتفاق می‌افتد. اما روح حاکم بر این پدیده‌ها مهم است. ما از گذشته خودمان به ناگزیر نیازمند اطلاعات و داده‌های دقیق، درست و مطابق با اسناد و مدارک تاریخی هستیم. در این ارائه و عرضه

خودآگاهی است که اگر چه به برکت انقلاب اسلامی و دستاوردهای این سه دهه اخیر جرقه‌ها و بارقه‌های آن برای روح و جان این مملکت نشان داده شده است، ولی هنوز ظرفیت‌های باقی‌مانده و ظرفیت‌های اصلی را رو نکردیم. این که بتوانیم در بعد ملی و سپس در بعد جهانی به عنوان یک نظم جدید، به عنوان یک حیات جدید، الگویی را معرفی کنیم امر اندک و امر خیالی نیست. من سخت معتقدم که با رجوع به این خودآگاهی هم امکان ترسیم این حرکت در سطح ملی و هم امکان ترسیم در سطح جهانی وجود دارد.

فرهنگ عمومی: در ارتباط با موضوع نسبت میان فرهنگ و تفکر، سوال من در این خصوص هست که اگر امکان دارد ارزیابی‌تان را به صورت یک مقدار ملموس‌تر و عینی‌تر در ارتباط با عصر حاضر با ذکر مثال‌هایی بیان بفرمایید.

دکتر حسین کلباسی اشتیری: سوال خیلی روشنی فرمودید. ببینید ما وقتی که از تحول و یا حرکت فرهنگی سخن می‌گوییم، ذهنمان به خیلی جاها معطوف می‌شود. آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها، دستگاه‌های فرهنگی، رسانه، خانواده و نهادهایی که به نوعی تاثیرگذار هستند، می‌توانند این هویت فرهنگی را تشکیل بدهند. جدا کردن و تفکیک آن از هم نه تنها دشوار، بلکه گاهی اوقات محال است. بالاخره فقط رسانه به عنوان یک واحد مستقل از خانواده قابل بررسی نیست. همه این‌ها با همدیگر در یک ارتباط و تعامل دیده می‌شوند. اما در پاسخ به سؤال شما باید عرض کنم که در نسبت با این ارتباط و تعامل، این که ما یک الگویی را بدهیم و از الگویی سخن بگوییم که جامع باشد و همه این‌ها را پوشش بدهد، هم دشوار است



۶۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

کسی که در یک نظام مبتنی بر وحی و قواعد و قوانین آن زندگی می‌کند، با عمل به آن اصول و آن دستورات و احکام از لحاظ وجودی هم ترقی می‌کند. یعنی مرتبه وجودی او هم ارتقا پیدا می‌کند.



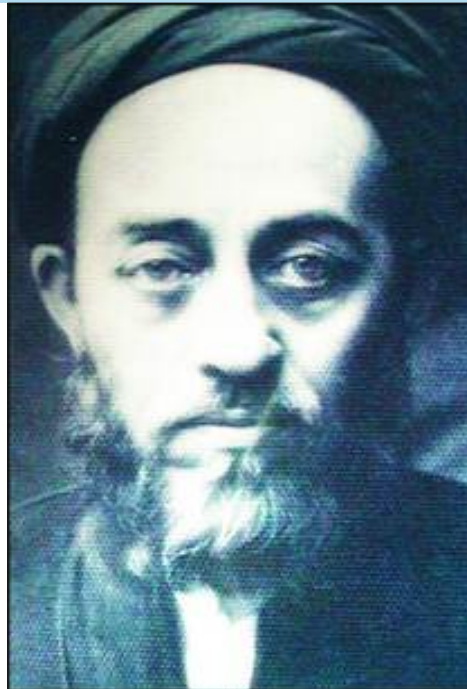
یکی از مشکلاتی که الآن در سطح بین‌المللی و در جامعه خودمان هم داریم، این است که بشر معاصر، احساس هویت‌های گسسته و چندپاره می‌کند. مثلاً یکی از معضلات دنیای امروز این است که تعلقات بشر به فرهنگ، تاریخ، گذشته و پیشینه خودش کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شود. اصلاً بحث هویت و چیزی که تحت عنوان بحران هویت مطرح شده است همین است. انسان‌هایی هستند که به طور مشخص به هیچ تاریخ و سنتی تعلق ندارند.

می‌شود که بیمار و ناسالم و بدون در واقع ظرفیت‌های بومی، ملی و دینی مناسب است، این چنین نیست. تصویری که بعضاً یک تصویر مخدوش و غیر واقع است. چه در سطح دانشجویی و چه در سطح استاد و عوامل و عناصر در واقع تشکیل‌دهنده دانشگاه‌های ما انسان‌های متعهد و آگاه، فهیم، دلسوز، دغدغه‌مند کم نیستند، اندک نیستند و این‌ها واقعا با تمام جان برای آن افقی که در واقع ترسیم شده است دارند فداکاری می‌کنند و تلاش می‌کنند. و نه آنچنان که فکر بکنیم که دانشگاه‌های ما با این تصویر مطلوب و آرمانی ما سنخیت دارد و یا حداقل در آن جهت تلاش موثر انجام می‌دهد. نه هیچ کدام از این دو طرف قضیه در مورد دانشگاه‌های ما صدق نمی‌کند. اما وجه مشترک این آموزش عالی و این دانشگاه‌های ما در یک نکته نهفته است و من به شما عرض بکنم که سرمایه

داده‌ها باید روح حاکم بر پدیده‌های متوالی را هم به مخاطب خودمان عرضه بکنیم. به عبارتی دیگر، مستمعان ما و مخاطبان ما آماده و مستعد دریافت تفکر تاریخی بشوند. جوان ما بداند این‌جا و در اکنونی که قرار گرفته است در اصل پشتوانه تاریخی‌ای است که دارد به همراه خودش یدک می‌کشد. به واقع این از کجا باید به او تزریق بشود؟ باید در آموزش و پرورش باشد. متأسفانه دانش‌آموز ما الآن، حتی دیپلمه در اغلب موارد از این آگاهی تاریخی محروم است. اگر می‌گوییم که: به طور کل ما فاقد هستیم اما انتظارات ما برآورده نیست. این مربوط به معلمان و دبیران و در واقع متصدیان تعلیم و تربیت است. مربوط به کتاب‌ها و نوشته‌ها و منابعی است که در اختیار این‌ها قرار داده‌ایم. مربوط به نظام آموزشی‌ای است که در واقع با هم ترکیب می‌کنند. هر کدام از این‌ها خودش قابل بحث و نقد است. اما هر چه هست به عنوان یک واقعیت دارم عرض می‌کنم متأسفانه خروجی‌های آموزش و پرورش با این ظرفیت و با این خودآگاهی تاریخی سنخیت و مناسبت رضایت‌بخشی را ندارد. دومین عرصه‌ای که در حوزه تعلیماتی و تعلیم و تربیت مطرح می‌شود طبعاً دانشگاه‌های ما هستند. باید یک واقعیت را من عرض بکنم و آن این است که جراحی و ورود بر تحول بنیادی مثلاً دانشگاه‌ها و آموزش عالی یک امر اجتناب‌ناپذیر و یک واقعیت غیر قابل انکار است. اما مثل هر چیز دیگر در معرض افراط و تفریط و برداشت‌های ناصواب هست. واقعیت این است که دانشگاه‌های ما نه آنچنان که در برخی محافل گفته



امروز در دنیا به هویت حکمی، عرفانی و فلسفی ما توجه ویژه‌ای می‌شود. بسیاری از متفکران غربی از گذشته و امروز بیشتر به این فکر افتادند که آیا می‌شود این سرمایه را به زبان خودشان و به زبان بومی ترجمه و در اختیار قوم خودشان قرار بدهند تا بتوانند از این بحران خارج بشوند. بحثی که امروز تحت عنوان عالم صغیر و عالم کبیر که در فلسفه صدرایی مطرح است در محافل آکادمیک اروپایی و آمریکایی دارد مطرح می‌شود مسأله جدی‌ای است.



ظرافت به این بی‌بدیل بودن سرمایه فرهنگی کشور خودمان اشاره کردید. برای این که این فرمایشات شما برای خواننده‌ها احیاناً جنبه عملی و مطالعاتی پیدا کند و بتوانند کدهایی داشته باشند که در این مصاحبه مجال آن است، امکان آن هست از این مکاتب و از این پیشینه فرهنگی شخصیت‌هایی یا مکاتبی را اسم ببرید که بتواند به عنوان یک جرقه و یک کد در ذهن کسانی که می‌خواهند جست‌وجو و شروع کنند اتفاق بیفتد.

دکتر کلباسی: سوال شما سؤال بسیار قابل توجهی است. چون شما امروز دارید سخنان یک محصل و طلبه فلسفه را تحمل می‌کنید و به اصطلاح بایدشکیبایی به خرج بدهید، به ناچار البته عرض کنم از آن ظرفیت‌هایی که من سخت به آن معتقد هستم نه به جهت این که مطالعه‌ای داشته و تخصصی دارم و یا حالاً در این زمینه دارم فعالیت می‌کنم نه به آن جهت نیست. از ظرفیت‌هایی که بسیار بسیار در روح و جان این قوم نهفته است، ظرفیت‌های فلسفی و حکمی این قوم است. از لحاظ نمونه اگر من بگویم که رجوع به چهره‌های به اصطلاح الگومحور و در حکم الگو، مثلاً فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی و امثالهم که اندک نیستند، که در واقع سیره زندگی و تلاش نظری آن‌ها می‌تواند برای جوان‌ها و نسل‌های متمادی الگو باشد. می‌خواهم بالاتر از این عرض کنم چیزی که آن‌ها به دنبال آن بودند و آن فضا و افقی که به آن می‌اندیشیدند اگر توجه بکنیم می‌بینیم چه ظرفیت فوق‌العاده‌ای است. بگذارید نمونه‌ای خدمت شما عرض کنم. علامه طباطبایی (رحمة الله علیه) به عنوان یک شخصیت جامع یعنی کسی که محدث، مفسر، فقیه، اصولی، فیلسوف، حکیم، عارف، منطق‌دان، ریاضی‌دان و در بسیاری از علوم زمانه خودش تبحر دارد و صاحب

انسانی این مرز و بوم و این قوم در کل عالم بی‌بدیل است. این یک حس به اصطلاح وطن‌پرستی و به اصطلاح ناسیونالیستی نیست من با اطلاع اجمالی و یا تفصیلی که در مورد کشورهای دیگر چه توسعه یافته و چه توسعه نیافته دارم و بالاخره می‌بینم و در محافل علمی که ارتباط داشتیم، این که ظرفیت انسانی ما در هیچ کجای دنیا بدیل و مانندی ندارد و اتفاقاً مسئولیت ما را دو چندان می‌کند. کسانی که به هر حال سیاست گزار و در واقع جهت‌بخش هستند، اگر نسبت به این ظرفیت بی‌توجهی، بی‌دقتی، و سهل‌انگاری بکنند با جاهای دیگر خیلی خیلی متفاوت است. حالا وظائف و تکالیف شرعی و قانونی قضیه جای خود دارد. این که این ظرفیت باید به بایسته‌های خودش و شایسته‌های خودش نائل نشود. بنابراین در جواب پرسش شما اجمالاً عرض کنم که به طور مشخص، توقف و تأمل در طرح‌ها و انگاره‌ای ما از جنبه‌های تعلیمات کشوری هنوز نه تنها جا دارد، بلکه نقایص قابل توجهی است که به نظر می‌آید التفات اصلی به آن‌ها شده است اما هنوز شاید آن اهتمام و بسیج و آن عزم ملی در مورد آن صورت نگرفته است.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر شما خیلی بادقت و

همین سخن که آدمی وجود او برابری می‌کند با کل مراتب هستی، این سخن یک سخن شاعرانه و یک مطلب رمانتیک نیست که حالا فرض کنید که برای تسلا دادن و یا برای انرژی دادن به مخاطب باشد. مبنای قضیه مبنای قرآنی است.

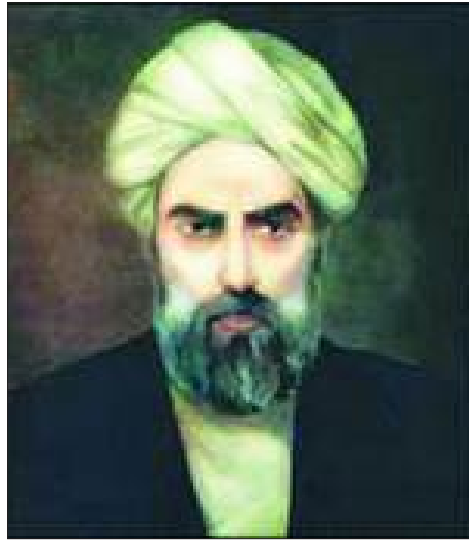
مخالفت با فلسفه مثل مخالفت با علم و دانش است. این جواب و پاسخ دارد و در محافل علمی هم پاسخ داده شده است. اما لایه جدی تر قضیه این است که سرمایه حکمی و عرفانی شیعی ما که سرشار از الگوها و جهت گیری ها و پارادایم های حرکت علمی و نه فقط نظری است، اگر از این ملت گرفته شود، از آن چه چیزی برجای می ماند که بتواند برای آینده این مملکت به عنوان یک معونه اطمینان بخش جهت دهی کند. البته فقه ما، تفسیر ما، روایات ما، قرآن و در واقع سرمایه اهل بیت ما اصلی ترین سرمایه هستند.

تحت عنوان بحران هویت مطرح شده است همین است. انسان هایی هستند که به طور مشخص به هیچ تاریخ و سنتی تعلق ندارند. به عنوان نمونه خدمت شما عرض کنم. در یک کشور مهاجرپذیر فرض بفرمایید، پدر از یک جا هست و مادر از جای دیگر، این ها در یک کشور ثالث مقیم هستند، درست است؟ بچه ای، فرزندی از این ها به دنیا می آید، و بعد از مدتی تصمیم می گیرند از جایی که هستند به یک جای دیگر مهاجرت کنند. به فرض به او می گویند که: کجایی هستی؟ می گوید که: بابایم رشتی هست، مامانم یزدی است، متولد بجنورد هستم و بزرگ شده تهران، حالا به من بگویند که:



نظر است، چنین شخصی معتقد است که نظام تشریع یعنی آن فقه ما مطابق با نظام تکوین و نظام وجود شناختی است و به عبارت دیگر قواعد و اصولی که بر علم و بر فعل ما ناظر است یک مبانی وجود شناختی و هستی شناختی دارد. این سخن درست است البته یک مقدار فنی است اما به عنوان یک مطلب نظری و یک دیدگاه نظری شاید بتواند بر تمام تاریخ مباحث فلسفی و جامعه شناختی و فرهنگی این ها مدد برساند. سخن از این است که کسی که در یک نظام مبتنی بر وحی و قواعد و قوانین آن زندگی می کند، با عمل به آن اصول و آن دستورات و احکام از لحاظ وجودی هم ترقی می کند. یعنی مرتبه وجودی او هم ارتقا پیدا می کند. چطور ممکن است که انسان با تمسک به بعضی از افعال و اعمال که در این جا منظور من شرعیت و دستورات دینی است، از لحاظ وجودی هم ترقی پیدا می کند. ارتباط و تعامل این ها در حکمت اسلامی کاملاً توصیف شده است. اگر بتوانیم نشان بدهیم که وجه نظری و عملی ما در این زمینه فرهنگی، دینی و فلسفی این قدر با هم تلازم دارند که کسی فعلی را انجام می دهد و حتی نیتی می کند در نظام وجودی او اثر دارد، یک انقلاب و یک تحول بی بدیل اتفاق می افتد. ببینید یکی از مشکلاتی که الآن در سطح بین المللی و در جامعه خودمان هم داریم، این است که بشر معاصر احساس هویت های گسسته و چندپاره می کند. مثلاً یکی از معضلات دنیای امروز این است که تعلقات بشر به فرهنگ، تاریخ، گذشته و پیشینه خودش کمرنگ و کمرنگ تر می شود. اصلاً بحث هویت و چیزی که

شما اگر در توصیه های اخلاقی و عرفانی ما می خوانید که انسان به مرحله ای می رسد که چشم او نمی بیند، گوش او نمی شنود، پای او قدم بر نمی دارد، و اساساً هیچ حرکتی نمی کند الا به جهت و به سمت خداوند، معنی آن این است که این وجود کاملاً یک وجود الهی شده است. چطور ما می گوییم که حکیم الهی، مفسر الهی، محدث الهی. یک معنای آن این است که این وجود ناقص، محدود، متناهی محکوم به فنا، در اتصال به وجود حق یک گستردگی پیدا کرده است که دیگر فنا و به اصطلاح نابودی برای او متصور نیست.



می‌دهد. یعنی فکر می‌کنیم که این بیست نفر، چهل نفر، شصت نفر و کمتر و بیشتر، به نوعی من را دارند حمایت می‌کنند. به من در واقع اعتماد به نفس می‌دهند و تعلق خاطری ایجاد شده است. حالا شما فکر کنید این فردی که می‌خواهد در عرصه‌های مختلف زندگی کند، فکر کند که به هیچ جا تعلق ندارد. آیا این یک امتیاز محسوب می‌شود و یا یک نقص و از این لحاظ روحی و از لحاظ که باید فرد را حمایت بکند یک کاستی به حساب می‌آید. کدام یک از این‌ها است؟ الآن برای بحثی که داشتیم تحت عنوان تزریق خودآگاهی و عرصه‌عنصری که این خودآگاهی را به مخاطب بدهد از عناصر دینی‌مان، تاریخی‌مان، گذشته‌مان، سنت‌هایمان و ملی‌مان همه را بهره بگیریم و تزریق بکنیم. یکی از جاهایی که کمتر به آن توجه شده این است که عناصر حکمی، فلسفی و عرفانی ما چقدر می‌تواند، این هویت ملی و دینی ما را تقویت کند. فقط ابن سینا و فارابی و ملاصدرا و سهروردی و امثالهم به عنوان چهره نیستند و اصلاً خود آن فضایی که این‌ها در آن بالیدند و در آن گفتمانی که به آن توسل پیدا کردند؛ می‌تواند برای قوم ما و برای جامعه هویت آفرین باشد که این موضوع مطلب ساده‌ای نیست. من تعجب می‌کنم که در چند سال اخیر برخی از نوشته‌ها و سخنان در ارتباط با ضدیت با فلسفه اسلامی مطرح می‌شود و یک عده‌ای هم دامن می‌زنند. آیا گویندگان این سخن توجه دارند که با حذف و طرد سرمایه حکمی و عرفانی و معنوی ما چه نقص و چه لطمه سنگینی بر هویت فرهنگی ما وارد می‌شود. امروز در دنیا به این هویت حکمی، عرفانی و فلسفی ما توجه ویژه‌ای می‌شود. بسیاری از متفکران غربی از گذشته و امروز بیشتر به این فکر افتادند که آیا می‌شود این سرمایه را به زبان خودشان و به زبان بومی ترجمه و در اختیار قوم

کجایی هستیم. ببینید این حالا در داخل یک کشور است و بالاخره به آن شخص می‌شود گفت که: ایرانی. من دارم عرض می‌کنم از لحاظ جنبه ملی قضیه. پدر یک جا است، مادر یک جا است، در یک کشور ثالث متولد شده است. خودش به لحاظ تحرک و به لحاظ جابه‌جایی در یک جای دیگر حالا یا ازدواج کرده است و یا دارد درس می‌خواند. از او می‌پرسند کجایی هستی؟ کی هستی؟ تاریخ کیست؟ جوابی نمی‌تواند بگوید. ممکن است امروز در بحث جهانی شدن و تداخل فرهنگ‌ها این را بگویند که یک امتیاز است، یعنی تداخل فرهنگ‌ها این حلقه‌های بسته گذشته با یکدیگر الآن ارتباط پیدا کرده‌اند. ولی در بحث فرهنگ و همان چیزی که در ابتدای عرضم گفتم به عنوان مقوله‌ی فلسفه و فرهنگ، این موضوع را از منظری دیگر هم دیدند و آن این است که این موضوع خودبه‌خود تبدیل به یک بحران هم می‌شود و آن این است که افراد تدریجاً با تاریخ و پیشینه خودشان قطع ارتباط می‌کنند. نتایج حاصل از این قطع ارتباط، بسیار هراس‌انگیز است و آن این است که فرد فکر می‌کند، درست است که در سطح جهانی حضور دارد؛ اما پشتوانه‌های روحی خودش را از دست داده است. یک نمونه و یک مثال خدمت شما عرض کنم. وقتی که یک جمع خانوادگی و فامیلی از ما دعوت می‌کنند و با شوق و ذوق در آن جمع شرکت می‌کنیم؛ در آن جمع احساس امنیت به ما دست



آن انسان شناسی که در معارف ما آمده است یک نتایج و یک ثمراتی دارد که در حیث عملی، اجتماعی و حتی بازار و کسب و کار ما هم اثر خودش را نشان می‌دهد و در معاملات هم خودش را نشان می‌دهد. چه برسد به جنبه‌های کلان‌تر آن که مربوط است به حوزه سیاست و یا حوزه برنامه‌ریزی و امثالهم.

تصویرها یا نسخه‌هایی که آدمی را دچار سرگردانی و حیرت بکنند نمی‌شود اسم آن‌ها را نظام‌های فلسفی و یا نظام‌های حکمی گذاشت بنابراین در مقایسه با آن ایسم‌ها و نظام‌هایی که متداول شده است به اصطلاح این ادعا را داریم و از آن دفاع می‌کنیم که این حکمت و فلسفه ما رهنمون به نفس الامر به حقیقت و ذات و سرشت اشیا، است.

است که سرمایه حکمی و عرفانی شیعی ما که سرشار از الگوها و جهت‌گیری‌ها و پارادایم‌های حرکت علمی و نه فقط نظری است، اگر از این ملت گرفته شود، از آن چه چیزی برجای می‌ماند که بتواند برای آینده این مملکت به عنوان یک معونه اطمینان بخش جهت‌دهی کند. البته فقه ما، تفسیر ما، روایات ما، قرآن و در واقع سرمایه اهل بیت ما اصلی‌ترین سرمایه هستند. اما توجه ندارند که فلسفه عرفانی و اسلامی برآمده از همین ثقلین است، یعنی کتاب و سنت. من وارد بحث‌های تخصصی و به اصطلاح مناقشه این موضوع نمی‌خواهم بشوم. اما عرض من برای سؤالی که فرمودید به طور مشخص این است ما چه راهکارهای عملی داریم که دانش‌آموزان و جوان‌هایمان را با این سرمایه آشنا کنیم. در حال حاضر کتاب‌های درسی مانمی‌گوییم از این

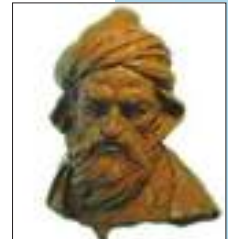


خودشان قرار بدهند تا بتوانند از این بحران خارج بشوند. بحثی که امروز تحت عنوان عالم صغیر و عالم کبیر که در فلسفه صدرایی مطرح است در محافل آکادمیک اروپایی و آمریکایی دارد مطرح می‌شود مسأله جدی‌ای است. همانطوریکه در فلسفه صدرایی صحبت شده که انسان موجودی است به لحاظ هیکل و به لحاظ جسم چهل، پنجاه، شصت و هفتاد کیلویی است اما حقیقت انسان برابر است با کل عالم و کل مراتب هستی. **اتذنه انک جرم الصغیر و فیک طبا عالم اکبری.** تو می‌پنداری که یک جسم کوچک و یک جسم فشرده‌ای هستی که حالا یک مجموعه از سلول‌ها و یک وزنی و این اعضاء و جوارح ما. و فیکن طبا عالم اکبری. در تو منتهی و مندرج از عالم اکبر است. باور به این که انسان مستجمع تمام مراتب هستی است، اصلاً نگاه بشر و نگاه چنین موجودی را نسبت به آینده و نسبت به ترسیم، کاری که بر عهده اوست و کاری که از او خواسته شده است دگرگون می‌کند. این در خانواده، در جهتگیری‌ها و در انتخاب الگوها اثر می‌گذارد. اگرما الآن نگران این هستیم که جوان‌ها الگوهای وارداتی و غربی و غیر مأنوس و غیر مناسب را انتخاب می‌کنند به خاطر این است که با این سنت، آگاهی آن‌ها ضعیف و یا متأسفانه منقطع است. چطور کسانی آگاهانه و یا ناآگاهانه به حذف و طرد این سنت از هندسه معرفتی که به این قوم دارند فتوی می‌دهند. البته عرض نمی‌کنم که با فلسفه مخالفت نشود. مخالفت با فلسفه مثل مخالفت با علم و دانش است. این جواب و پاسخ دارد و در محافل علمی هم پاسخ داده شده است. اما لایه جدی‌تر قضیه این

اگر فلسفه رجوع از ظاهر به باطن، از مجاز به حقیقت، از سطح به عمق باشد. شرط مهم این تفکر فلسفی به قول علامه طباطبایی این است که حکایت از نفس الامر بکند و این یک اصطلاح خیلی خیلی مهم است. بنابراین آن چیزی که حکایت از نفس الامر نکند فلسفه نیست و شبهه فلسفه است.



پیامبر اکرم (صلوات الله علیه) در قنوت نمازشان می فرمودند: اللهم ارنا الاشياء كما هي. یعنی خداوندا عیان و اشیا را آنچنان که هستند بر من بنمایان. این کلمه قصار و فشرده شده حقیقت فلسفی و حکمی و عرفانی ما است. ما از این جهت، این امتیاز را داریم که در مقابل همه نظام های جعلی یا به هر حال شبه فلسفی که در روزگار ما هم کم و بیش دیده می شود به واقع رهنمون می شویم به آن چیزی که مقصد فلسفه است و در این باب هم ادعای ما مقید به برهان است.



لازم و آن اهتمام بایسته را هنوز در این قضیه نیافته ایم و البته من امیدوار هستم که این آگاهی حاصل بشود که فرصت ها از بین نرود. خیلی حرف زدم و سر شما را هم درد آوردم فکر می کنم در بین عرایضم بعضی از سؤالات شما را هم توانسته باشم جواب بدهم.

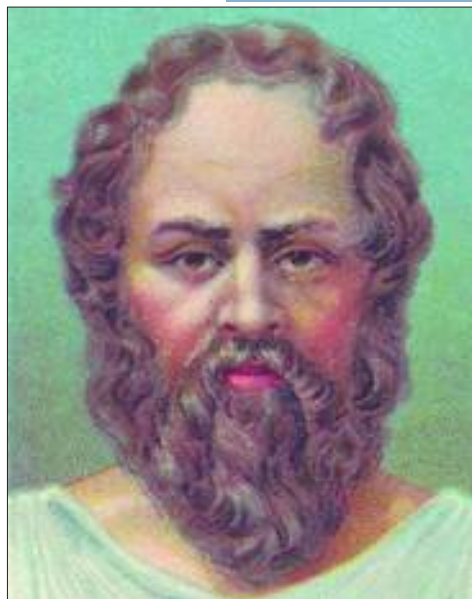
فرهنگ عمومی: یکسری از آن ها را پاسخ فرمودید و اگر اجازه بدهید ادامه آن را از شما بپرسم. نکته بسیار خوبی را در فرمایشاتتان فرمودید از همین مسئله جهانی شدن و این که هویت ها را در واقع به نوعی تحت حمله قرار می دهد و انسان ها را بی هویت می کند، می توانم نتیجه بگیرم که همین جوهره عمیق و سرمایه فلسفی و حکمی خودمان که براساس یک نظام مبتنی بر وحی هست می تواند به عنوان یک فلسفه قوی و طرز تفکر قوی جلوی این جریان ایستادگی کند و بتواند کشور ما و فرهنگ ما را از این روند مصون کند؟ در واقع این بحرانی که در غرب است و در کل به عنوان بحران مدرنیته می توانیم از آن اسم ببریم. این نظام ما که نظام خیلی چهارچوب دار و مشخص و مدون با چنین تفکر عمیقی است، واقعاً می تواند به عنوان یک پادهر و به عنوان یک دارو برای یک چنین جامعه ای و حتی جاهای دیگر تجویز بشود؟

دکتر حسین کلباسی اشتیری: یقیناً همین طور است. من در اثنای عرائضم هم متذکر شدم که تصویری از انسان و به تعبیر فنی تر، آن یک انسان شناسی در این به اصطلاح پیشینه ما وجود دارد و ترسیم شده است که برای مقابله بحران امروز کفایت می کند. یعنی بدون مبالغه عرض کنم، همین سخن که آدمی وجود او برابری می کند با کل مراتب هستی، این سخن یک سخن شاعرانه و یک مطلب رمانتیک نیست که حالا فرض کنید که برای تسلا دادن و یا برای انرژی دادن به مخاطب باشد. مبنای قضیه مبنای قرآنی است. وقتی که در واقع در روایت آمده است که خلق الله آدم علی

سرمایه ها خالی است، اما آنچنان که باید و شاید معرفی هم نمی کند و واقعاً باید در این قضیه تجدید نظر کنیم. با گفتن سعدی، حافظ و مولانا و نظامی و عطار و امثالهم و به تعبیری با حلوا حلوا گفتن دهن شیرین نمی شود. عملاً و به طور گسترده باید بیایند در خصوص این سرمایه ادبی، عرفانی، حکمی و فرهنگی ما و تصویرسازی هایی را که می بایست در رسانه و در محافل هنری ما صورت بگیرد ببینید چقدر است. فرض کنید سرمایه گذاری صدا و سیما و نهادهای هنری ما در باب حکایت های عرفا و حکمای ما چقدر است و به جای آن این فیلم هایی که بعضاً وارداتی است و به لحاظ وقت و در کل واقعاً فاقد ارزش است به نمایش گذاشته می شود چقدر؟ این ها نمونه هایی است برای ورود به این قضیه، چیزی که مورد اهتمام مسؤولان محترم کشور، شورای انقلاب فرهنگی و به هر حال این نشریه هم در واقع وابسته به آن جا است از جانب آن ها در واقع دارد منتشر می شود. این اهتمام، اهتمام جدیدی است و این نقشه راه و این مهندسی فرهنگی کشور همه این ها چیزهایی بوده است که نشان از توجه بیشتر دارد. اما به هر حال به نظر می آید که ما آن اجماع



نظام های فلسفی غربی این نیست که فاقد ارزش فکری و ارزش ذاتی؛ باشند بالاخره خود این ها هم ناظر به برخی مطالب قابل استفاده و مهم هستند. ولی نکته مهم آن این است که در پایان و در انتهای طرح فلسفی غرب هنوز حیرت و سرگردانی دیده می شود. در حالی که در حکمت و فلسفه اسلامی جهت معین است.

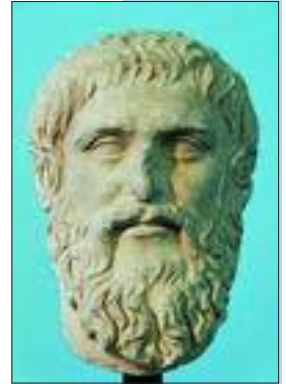


که واقعاً به این تصویر آنچنان که باید و شاید آگاهی پیدا نکردیم. یکی از چیزهایی که می‌تواند در برنامه‌های آموزشی ما به طور جدی، حتی برای سطح آموزش و پرورش تعبیه بشود مثلاً برای دبیرستان، همین است که یک لایه‌ای از این انسان شناسی بر اساس معارف و حیانی و حکمی عرفانی ما به دانش آموز و به مخاطب عرضه بشود و ماهمچنین تصویری را نداریم. ببینید شما اگر در توصیه‌های اخلاقی و عرفانی ما می‌خوانید که انسان به مرحله‌ای می‌رسد که چشم او نمی‌بیند، گوش او نمی‌شنود، پای او قدم بر نمی‌دارد، و اساساً هیچ حرکتی نمی‌کند الا به جهت و به سمت خداوند، معنی آن این است که این وجود کاملاً یک وجود الهی شده است. چطور ما می‌گوییم که حکیم الهی، مفسر الهی، محدث الهی. یک معنای آن این است که این وجود ناقص، محدود، متناهی محکوم به فنا، در اتصال به وجود حق یک گستردگی پیدا کرده است که دیگر فنا و به اصطلاح نابودی برای او متصور نیست و حالا فقط اسم آن نمی‌ماند، انگار وجود آن بر سراسر اعصار هم سایه افکنده است. چرا ابن سینا نمرده است؟ چرا شیخ مفید نمرده است؟ چرا شیخ صدوق نمرده است؟ چرا

صورت. یعنی انسان به صورت الهی خلق شده است. یعنی خلافت الهی در صورت انسان متمرکز شده است. این حرف را حکمای ما و عرفای ما به این معنا گرفته‌اند که وجود انسان با وجود تمام مراتب هستی برابری می‌کند. این در کدام یک از سنت‌های قبل و بعد ما جزء سنت‌های ابراهیمی و ادیان الهی به میدان آمده است. شما نگاه کنید که در همین صد سال اخیر در فلسفه‌های تحصیلی پوزیتیویستی، در فلسفه‌های مادی و ماتریالیستی، در همه فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم که صحبت از انسان است. تصویری که از انسان صورت می‌گیرد یک مقایسه‌ای و یک مطالعه صورت بگیرد که ببینید چه تفاوت‌هایی دارد. در فلسفه اگزیستانس نوع بشر، بشر سرگردان و رها شده است. خداوند آدم را خلق کرده است و دست حمایت خود را از بالا سر او برداشته است. انسان می‌تواند چکار بکند؟ مثل موجودی که در یک برهوت و بر یک کویری افتاده است، راه را نمی‌داند. جهت را گم کرده است و سرمایه و معونه‌ای را هم که بخواد برگردد و حقیقت را هم پیدا کند در او وجود ندارد. این محکوم به فنا است و در این افسردگی و یأس خودش هم باقی می‌ماند و مفری هم ندارد. مکاتب و ایسم‌های دیگری هم که عرضه شده است نوعاً بر این است که این تصویر را یک کمی دستکاری کنند و از یأس انسان و از این تهی شدن یک مقدار نجاتش بدهند. ما این شانس و این برگ برنده را در اختیار داریم که از اساس و از مبنا، یک تصویر از انسان داریم که بدل آن واقعاً در فرهنگ‌های دیگر نیست. اما نکته مهم آن این است



نگاه سقراط این است وقتی که ما در مورد امور و اشیاء پرسشی مطرح می‌کنیم که ناظر بر مبادی، ناظر به سرآغازها باشد این پرسش، پرسش فلسفی است. یعنی صحبت از چراها است. چیزی که در علم مطرح می‌شود صحبت از چگونگی‌ها است و برای همین فلسفه مقدم بر علم است و بر علم هم نوعی اشراف و احاطه دارد.



نسخه‌هایی که آدمی را دچار سرگردانی و حیرت بکنند نمی‌شود اسم آن‌ها را نظام‌های فلسفی و یا نظام‌های حکمی گذاشت بنابراین در مقایسه با آن ایسم‌ها و نظام‌هایی که متداول شده است به اصطلاح این ادعا را داریم و از آن دفاع می‌کنیم که این حکمت و فلسفه ما رهنمون به نفس الامر به حقیقت و ذات و سرشت اشیاء است. این سخن که گفته شده است که پیامبر اکرم (صلوات الله علیه) در قنوت نمازشان می‌فرمودند: اللهم ارنا الاشياء كما هي. یعنی خداوند عیان و اشیاء را آنچنان که هستند بر من بنمایان. این کلمه قصار و فشرده شده حقیقت فلسفی و حکمی و عرفانی ما است. ما از این جهت، این امتیاز را داریم که در مقابل همه نظام‌های جعلی یا به هر حال شبه فلسفی که در روزگار ما هم کم و بیش دیده می‌شود به واقع رهنمون می‌شویم به آن چیزی که مقصد فلسفه است و در این باب هم ادعای ما مقید به برهان است.

فرهنگ عمومی: از فرمایشات شما می‌توانم این گونه استنباط کنم که ما می‌توانیم در واقع همین نظریه را یک جور انتقاد به خود فلسفی غربی، مثل هگل، مثل راسل که یک جور فلسفه را به صورت خودمحورانه و همان چیزی که دوره خودشان بوده است می‌دانستند و بقیه را خارج از این حیطه قرار می‌دادند. آیا این می‌تواند یک نوع انتقاد به فلسفه غرب مطرح بشود؟

دکتر حسین کلباسی اشتیری: از این منظر که ما می‌توانیم نقد بکنیم ولی حتی قبل از این منظر هم مناظری وجود دارد که این نظام‌ها در واقع مورد سنجش قرار بگیرند. البته توجه بفرمایید که نظام‌های فلسفی غربی این نیست که فاقد ارزش فکری و ارزش ذاتی؛ باشند بالاخره خود این‌ها هم ناظر به برخی مطالب قابل استفاده و مهم هستند. ولی نکته مهم آن این است که در پایان و در انتهای طرح فلسفی غرب هنوز حیرت و

محقق اردبیلی نمرده است؟ چرا خواجه نصیر نمرده است؟ برای این که این فقط شهرت اسمی نیست. وجود این فرد هم گسترش پیدا کرده است، بنابراین در قرن‌ها و در اعصار دیگر هم حضور دارد و حضور فعال دارد. با سلیقه من هم از میدان خارج نمی‌شود. مراد من این است آن انسان شناسی که در معارف ما آمده است یک نتایج و یک ثمراتی دارد که در حیث عملی، اجتماعی و حتی بازار و کسب و کار ما هم اثر خودش را نشان می‌دهد در معاملات هم خودش را نشان می‌دهد. چه برسد به جنبه‌های کلان‌تر آن که مربوط است به حوزه سیاست و یا حوزه برنامه‌ریزی و امثالهم.

فرهنگ عمومی: در ارتباط با این بحث نسبت میان تفکر و فرهنگ و این توضیحاتی که فرمودید، می‌توانیم بگوییم که یک نوع فرهنگ فلسفی وجود دارد؛ در کنار آن فرهنگ‌های غیر فلسفی هم هستند یا شبه فلسفی. مختصات این‌ها را اگر به صورت خلاصه بفرمایید خیلی ممنون می‌شوم.

دکتر حسین کلباسی اشتیری: اگر فلسفه با آن تعریفی که عرض کردم در واقع رجوع از ظاهر به باطن، از مجاز به حقیقت، از سطح به عمق باشد. شرط مهم این تفکر فلسفی به قول علامه طباطبایی این است که حکایت از نفس الامر بکند و این یک اصطلاح خیلی خیلی مهم است. بنابراین آن چیزی که حکایت از نفس الامر نکند فلسفه نیست و شبه فلسفه است. در همین ارتباط مرحوم علامه طباطبایی می‌فرمایند: آن نظام‌هایی که به عنوان به اصطلاح نظام‌های فلسفی در دوره جدید و معاصر بعضاً از آن‌ها سخن گفته می‌شود در واقع فلسفه نیست و شبه فلسفه است. وجه امتیاز آن این است که فلسفه باید ما را به حقیقت و به نفس الامر یعنی آن چیزی که حقیقتاً وقوع و تحقق دارد رهنمون کند و اگر از آن دور بکند این اسمش فلسفه نیست. تصویرها یا



از زمان افلاطون به این طرف آنچه که غرب را در واقع اداره کرده است متافیزیک و تفکر فلسفی او بوده است. در این سوی عالم یعنی خارج، در واقع محدوده نه فقط جغرافیایی تفکر غرب بلکه بسیاری از نظام‌های فکری و مابعدالطبیعه هنوز آزمون خودشان را پس نداده‌اند. مثلاً همین مابعدالطبیعه و نظام حکمی و فلسفی و عرفانی ما است. اگر آزمون آن و زمان وقوع آزمون آن فراهم بشود می‌توان با قوت گفت که: تمامیتی برای آن متصور نیست. چون که به خداوند و به وجود حق می‌پیوندد. اگر وجود حق تمامیت داشته باشد آن نظام حکمی هم تمامیت دارد.

خودش دارد نزدیک می‌شود و پشتوانه‌اش در واقع، عالم متافیزیک غربی بوده است. بنابراین با به پایان رسیدن تاریخ چنین عالمی و با پایان رسیدن متافیزیک مورد پشتوانه آن هم مورد انتظار است. اما مسأله این است که متافیزیک غربی همه فلسفه نیست. صورت‌های دیگر تفکر فلسفی و صورت‌های دیگر حکمت، هنوز در میدان هستند و حتی می‌شود گفت که: آزمایش‌های عملی خودشان را نشان نداده‌اند. متافیزیک غربی، حیات علمی و صحنه عملی خودش را نشان داد و وارد شد و از زمان افلاطون به این طرف آنچه که غرب را در واقع اداره کرده است متافیزیک و تفکر فلسفی او بوده است. در این سوی عالم یعنی خارج، در واقع محدوده نه فقط جغرافیایی تفکر غرب بلکه بسیاری از نظام‌های فکری و مابعدالطبیعه هنوز آزمون خودشان را پس نداده‌اند. مثلاً همین مابعدالطبیعه و نظام حکمی و فلسفی و عرفانی ما است. اگر آزمون آن و زمان وقوع آزمون آن فراهم بشود می‌توان با قوت گفت که: تمامیتی برای آن متصور نیست. چون که به خداوند و به وجود حق می‌پیوندد. اگر وجود حق تمامیت داشته باشد آن نظام حکمی هم تمامیت دارد.

فرهنگ عمومی: خیلی خیلی متشکریم از شما آقای دکتر، ببخشید وقت شما را هم خیلی گرفتیم. من دیگر سؤالی نمی‌پرسم ولی امیدوارم که این گفت و گو آغازی باشد برای صحبت‌های دیگری که در محضر شما باشیم و بیشتر بتوانیم استفاده کنیم از صحبت‌های شما و نظرات شما. خیلی محبت کردید. **دکتر حسین کلباسی اشتری:** من هم از صبر و شکیبایی شما متشکریم.

سرگردانی دیده می‌شود. در حالی که در حکمت و فلسفه اسلامی جهت معین است. مثلاً در اسفار چهارگانه مورد نظر صدرالمتهلین انسان سیر و رتبه چهارم خودش چشم و گوش و دست و پای او، همه چیزش حق می‌شود. گویی با خدا می‌بیند، با خدا می‌شنود، با خدا راه می‌رود، با خدا سخن می‌گوید، با خدا می‌خوابد و برمی‌خیزد و این جهت، جهت بسیار متفاوتی است با آن چیزهایی که در فلسفه‌های غربی می‌بینیم. اگر ما برسیم به جاهایی که مثلاً در فلسفه‌های غربی هم که ببینیم آدمی از این بی‌هویتی و سرگردانی خودش خارج شده، ممکن است یک مفری برای این بحران حاصل بشود. ولی همان طوری که عرض کردم بسیاری از متفکران غربی در همین پنجاه، شصت سال اخیر اتفاقاً آمده‌اند که این سنت ما را بتوانند به یک نحوی بر سنت خودشان ترجمه کنند و از آن برای مشکلات روحی و فکری که دارند استفاده کنند.

فرهنگ عمومی: به عنوان آخرین سؤال، جناب آقای دکتر به نظر شما می‌توانیم در این عصر از به تمامیت رسیدن فلسفه و تفکر سخن بگوییم؟ اگر چنین است آیا به تمامیت رسیدن فلسفه می‌تواند موجب بحران فرهنگ بشود؟

دکتر حسین کلباسی اشتری: این اصطلاحی که فرمودید مربوط است به یکی از گفتمان‌های به اصطلاح پست‌مدرن و عرض به خدمت شما گفتار کسانی بوده است که در قرون معاصر هم به آن استناد می‌کنند. اگر مراد، تمامیت فلسفه، تمامیت متافیزیک غربی باشد، بله، نشانه‌ها و آثار آن نه حالا قبل از این هم آشکار شده بود. چون به یک معنا می‌شود گفت که: چون در واقع عالم مدرن ظرفیت‌هایش را بیرون ریخته است و به انتهای



آن گونه که از روایات و قصص و اساطیر بر می آید، آدمی در عصر امت واحده، در ساحت شرقی وجود (ساحت انکشاف معنا و اشراق روحانی و نسبت شهودی با هستی و هم‌زمانی با خود و دیگران) به سر می‌برده است؛ اما با هبوط معنوی بشر، تدریجاً طبیعت جسمانی و ناسوتی و دنیا‌گرا بر وجود انسان غلبه یافته است و با در حجاب رفتن حقیقت هستی، مستور شدن ساحت شرقی وجود انسان نیز پدید آمده است و آدمی در «غربت غریبه» وجود خود که ساحت عقل منقطع از وحی و ساحت کشش‌های صرف جسمانی غیر متعالی و ساحت اعراض از حق و دل بستن به حجاب‌ها و نیز ساحت گم شدن از خود و دیگری است گرفتار آمده است و بدینسان طبیعت ناسوتی بشر (ساحت غربی وجود او) بر وی استیلا یافته است.



تأملی دربارهٔ نسبت دیانت و آزادی

■ حمیدرضا احمری

۷۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



فطرت ملکوتی، رکن اصلی هدایت تکوینی آدمی به سوی کمال است اگر بخواهیم از تعابیر تمثیلی شیخ اشراق بهره بگیریم، فطرت متعالی آدمی، ساحت شرقی وجود اوست که اتصال به حق دارد و اشراق حقیقت می‌کند؛ این ساحت شرقی وجود آدمی، منبع عقل رحمانی و شهود قدسی و سنگ بنای اصلی خود واقعی یا خود معنوی اوست.

جدید، عکس العملی در مقابل حاکمیت مذهب است؟ آیا آزادی، خارج از قلمرو دین تعریف می‌شود؟ اگر چنین است، نسبت دین و آزادی چگونه است و کدام یک بر دیگری مقدم است؟ برای تعریف آزادی، ابتدائاً باید به تعریف انسان و نسبت او با هستی پرداخت. آدمی دارای یک گوهر وجودی الهی است که آن را می‌توان «فطرت متعالی» یا «فطرت روحانی و خدایی» وجود آدمی دانست؛ این همان روح الهی است که در کالبد آدمی دمیده شده و در آیات شریفه ۱۴ - ۱۲ سوره مؤمنون تحت عنوان «آفرینش دیگر» یا «خلقت آخر» مطرح گردیده است؛ این همان «فطرة الله» است که در سوره روم آیه ۳۰ از آن سخن رفته است و همانا وجه «افلاکی» و «مینوی» آدمی است.

آزادی، یکی از مفاهیم و شعارهای رایج عصر جدید است و طلب آزادی، پر جاذبه‌ترین خواست بشر مدرن است. بشر جدید آزادی را به عنوان یک نیاز ضروری و شاید بزرگترین نیاز و به عنوان یک سودا، طلب می‌کند. آزادی چیست که این چنین مطلوب آدمیان گردیده است؟ آیا نیاز به آزادی فقط برای انسان پس از رنسانس و به ویژه ملت‌های خواستار نظام‌های دموکراتیک مطرح گردیده و پیش از این طالب و خواستاری نداشته است؟ آزادی از عناصر اصلی تفکر «جان لاک» یا «فرانسوآ مارلی و لتر» است اما «ارسطو» یا «سنت اگوستین» به آن، بهایی اینگونه نمی‌دادند؛ راز این تفاوت در کجاست؟ آیا همه اینان از یک معنای آزادی سخن می‌گویند؟ آیا فوران آزادی خواهی در عصر



آدمی دارای یک گوهر وجودی الهی است که آن را می توان «فطرت متعالی» یا «فطرت روحانی و خدایی» وجود آدمی دانست؛ این همان روح الهی است که در کالبد آدمی دمیده شده و در آیات شریفه ۱۴ - ۱۲ سوره مؤمنون تحت عنوان «آفرینش دیگر» یا «خلقت آخر» مطرح گردیده است؛ این همان «فطرة الله» است که در سوره روم آیه ۳۰ از آن سخن رفته است و همانا وجه «افلاکی» و «مینوی» آدمی است.



در آیه ۲۹ از سوره حجر می فرمایند: «فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعَالَهُ سَاجِدِيْنَ» این فطرت ملکوتی، رکن اصلی هدایت تکوینی آدمی به سوی کمال است اگر بخواهیم از تعبیر تمثیلی شیخ اشراق بهره بگیریم، فطرت متعالی آدمی، ساحت شرقی وجود اوست که اتصال به حق دارد و اشراق حقیقت می کند؛ این ساحت شرقی وجود آدمی، منبع عقل رحمانی و شهود قدسی و سنگ بنای اصلی خود واقعی یا خود معنوی اوست.

ساحت شرقی وجود آدمی، ساحت دیانت و غیب اندیشی و کمال خواهی عارفانه و سلوک عاشقانه و

دینداری پارسایانه و بهره مندی از هدایت و حیانی و ولایت باطنی است. آن گونه که از روایات و قصص و اساطیر بر می آید، آدمی در عصر امت واحده، در ساحت شرقی وجود (ساحت انکشاف معنا و اشراق روحانی و نسبت شهودی با هستی و همبانی با خود و دیگران) به سر می برده است؛ اما با هیوط معنوی بشر، تدریجاً طبیعت جسمانی و ناسوتی و دنیا گرا بر وجود انسان غلبه یافته است و با در حجاب رفتن حقیقت هستی، مستور شدن ساحت شرقی وجود انسان نیز پدید آمده است و آدمی در «غربت غربیه» وجود خود که ساحت عقل منقطع از وحی و ساحت کشش های



ساحت شرقی وجود بشر، ساحت مهرورزی و دینداری و هدایت و قرب به حق و معرفت و صلح و همبانی و تعالی و استغنا، و شادی و کمال و روحانیت و حریت است؛ اما با سکنی گزیدن آدمی در ساحت غربی وجود خود، حقیقت دین حنیف کم رنگ می شود و در پرده قرار می گیرد و آدمیان تدریجاً با از دست دادن زلال معارف و حیانی اسیر و همیات عقل منقطع از وحی می گردند و تاریخ اسطوره ها و سپس تاریخ «متافیزیک» (به معنای فلسفه) آغاز می گردد.

انسان اسیر قدرت طلبی و طمع ورزی و جاه طلبی و شهرت خواهی و تنگ نظری و استیلاجویی و استثمارگری و خشونت ورزی و دهها عقده نفسانی و آفت اخلاقی دیگر حتی اگر هیچ قید و مانعی در برابر خود نداشته باشد در معنای حقیقی کلمه آزاد نیست؛ زیرا که با فقدان موانع بیرونی او آزاد در ویرانگری و نفرت ورزی و استثمار و احیانا کشتار دیگران است اما این به اصطلاح آزادی، هم مانع رشد او و هم مانع رشد قربانیانش است.



به نفع صاحبان زر و زور می گردد و حکایت خونبار و غمناک تاریخ بشر با ویرانگری و نفرت و حق کشی و ناهمبانی و خودخواهی و تبعیض و بی عدالتی و انکار حق و آزادی نگاشته می شود.

ساحت شرقی وجود بشر، ساحت مهرورزی و دینداری و هدایت و قرب به حق و معرفت و صلح و همبانی و تعالی و استغناء و شادی و کمال و روحانیت و حریت است؛ اما با سکنی گزیدن آدمی در ساحت غربی وجود خود، حقیقت دین حنیف کم رنگ می شود و در پرده قرار می گیرد و آدمیان تدریجا با از دست دادن زلال معارف و حیانی اسیر وهمیات عقل منقطع از وحی می گردند و تاریخ اسطوره ها و سپس تاریخ «متافیزیک» (به معنای فلسفه) آغاز می گردد.

مارتین هیدگر معتقد بود که تاریخ غرب همانا تاریخ متافیزیک است؛ اگر غرب را یک ماهیت فرهنگی - تاریخی فرض کنیم می توان گفت که تاریخ غرب با متافیزیک یونانی آغاز می شود و بسط می یابد اما اگر غرب را ساحت ناسوتی وجود آدمی بدانیم در واقع، تمامی دوران اساطیر و روزگار بعد از امت واحده نیز به تعبیری تاریخ اسارت فطرت متعالی آدمی در غربت غریبه است.

از این رو می توان گفت که تاریخ بشر پس از هبوط معنوی و به پایان رسیدن عصر امت واحده به دو بخش کلی تقسیم شده است :

- ۱ عصر غربت غرب اسطوره ای و شبه دینی
 - ۲ عصر غربت غرب متافیزیکی در بستر تاریخ
- وقتی از غرب و شرق به عنوان دو ساحت وجودی در انسان و غلبه یکی بر دیگری نام می بریم نظر به این است که آیا آدمی وجه ملکی وجود خود را تابع وجه ملکوتی قرار داده و یا به عکس و در این مقام از «غرب» و «شرق» وجودی سخن می گوئیم اما آنگاه



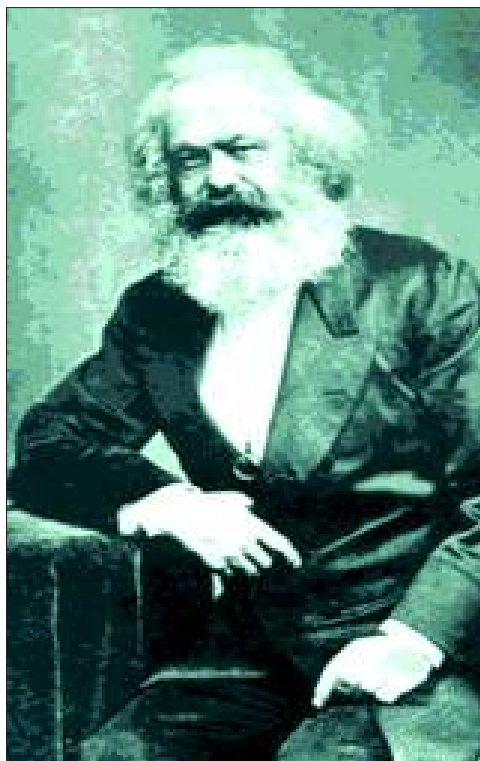
صرف جسمانی غیر متعالی و ساحت اعراض از حق و دل بستن به حجاب ها و نیز ساحت گم شدن از خود و دیگری است گرفتار آمده است و بدینسان طبیعت ناسوتی بشر (ساحت غربی وجود او) بر وی استیلا یافته است. از این پس، قصه غربت غمناک زندگی آدمیان و از خود بیگانگی و غریبگی با دیگران در طلب سودای قدرت محال و شهرت طلبی و جاه طلبی و جنگ افروزی و برادر کشی و پیمان شکنی و بی عدالتی و استثمار و حرص و آز و انباشت گری و مال دوستی و فراموش کردن معرفت طلبی و به جای آن در سودای جاه و مال و مقام و مرتبه و اقتدار قرار گرفتن و ... آغاز می گردد. از این پس فاصله های طبقاتی پدید می آیند و زورمندان به پایمال کردن حقوق دیگران می پردازند و قدرت سیاسی، ابزار قانون شکنی و حق کشی



ساحت شرقی وجود آدمی، ساحت دیانت و غیب اندیشی و کمال خواهی عارفانه و سلوک عاشقانه و دینداری پارسایانه و بهره مندی از هدایت و حیانی و ولایت باطنی است.

مبنای اصلی مفهوم لیبرالی آزادی بر حذف موانع سیاسی، و قیود اخلاقی و دینی ای قرار دارد که آنان معتقدند مانع آزادی آدمی است؛ اما چون در قلمرو لیبرالیسم، آدمی همچنان در ساحت غربی وجود خود ساکن است و نگرشی سوژه انگارانه و ابزاری به عالم و آدم دارد به ناگزیر آزادی خواهی او ماهیتی سیطره طلبانه و استثماراری خواهد یافت و قیود و موانع مدرنی، جانشین قیود سنتی پیشین می کند، بدینسان چون نسبت نزدیکی با حقیقت وجود ندارد، آزادی تحقق نمی یابد بلکه شکل و صورت فقدان آزادی تغییر می یابد و آدمی اسیر آزادی وهمی، همچنان به دنبال گمشده‌ای می گردد که آزادی راستین و حقیقت آزادی است.

نظام کلی عالم و «مدینه» Polis می دانست و البته در نزد او نیز آزادی، بحثی محوری نبوده است. سنت اگوستین تحت تأثیر عقل جزوی در حجاب شریعت شبه دینی مسیحیت، به اجرای فرامین دینی توجه داشت و آزادی را مغایر با شریعت نمی دانست. در عصر جدید، ماکیاولی آزادی را ملازم با قدرت طلبی و استیلاجویی می بیند و به گونه ای تفسیر می کند که با استبداد سلطنت های حيله گر مطلقه قابل جمع باشد. با جان لاک و شارل منتسکیو و فرانسواولتر و بعدها جان استوارت میل است که معنای لیبرالی آزادی



که هم سخن با هیدگر از غرب به عنوان یک مجموعه فرهنگی - تاریخی نام می بریم که صورت نوعی تفکر غالب آن فلسفی است و مهد آن یونان باستان و مبدأ زمانی تأسیس آن، فاصله بین قرون پنجم تا هشتم قبل از میلاد است و یک سیر دو هزار و ششصد ساله تا امروز داشته و دارد. در واقع از یک ماهیت فرهنگی - تاریخی سخن می گوئیم که هر چند بی نسبت با مفهوم وجودی غرب نیست اما عین آن هم نیست و تفاوت‌هایی با آن دارد.

در واقع آدمی در طی تاریخ، پس از عصر امت واحده جز در مواردی نادر و استثنایی و کوتاه مدت، همیشه در ساحت غربی وجود خود زیسته است و البته دوره ای از این حیات غربی در قلمرو مجموعه فرهنگی - تاریخی غرب متافیزیکی گذشته است. نه فقط تاریخ متافیزیک که اساساً تاریخ سلوک و زیست غربی (ملکی) تاریخ فراموشی وجود و خود فراموشی و غفلت و خسران و نسیان و ویرانی و تباهی است.

در شرق اسطوره ای - که خود صورتی از ساحت غربی وجود بود - هند و چین و ژاپن باستان، سخن چندان از آزادی - آنگونه که مدنظر متجددین است - نبوده است.

در تفکر بودا یا لائوتسه بیشتر به آزادگی و قطع تعلق و آزادی روحانی و معنوی توجه می شده است؛ در ساحت اسطوره ای دیگر ملل نیز با تفاوت‌هایی اوضاع به همین منوال است. در یونان باستان، ارسطو بردگی را منافی و مغایر آزادی نمی دانست؛ زیرا که او آزادی را نه آزادی فرد خودبنیاد از قیود و موانع بیرونی که تبعیت از

آزادی راستین باید موجب شکوفایی و نشاط و باروری و رشد گردد نه تباهی؛ آزادی انسانی که اسیر در ساحت نفس اماره خودبنیاد است هیچ حاصلی جز تباهی ندارد. آزادی با حقیقت تعریف می شود و غایت آن رشد و کمال و شادی و رهایی آدمی است.

آزادی در معنای حقیقی و اصیل خود یک نیاز و فراتر از آن یک حق و یک ودیعه الهی است. آزادی - در معنای راستین - در نسبت با کمال وجودی و رشد آدمی (یعنی قرب به حضرت حق و نزدیک شدن به صورت مثالی انسان کامل) تعریف می شود و معنا می یابد. آزادی - در این معنا - امری ضروری برای رشد وجودی و سلوک فردی انسان است. شاید کسی نباشد که در ضرورت نیاز به آزادی و فراتر از آن، حق آزاد بودن انسان و بهره مندی آدمی از این ودیعه الهی تردیدی نماید. به نظر می رسد اختلاف اصلی در تعریف مفهوم و معنای آزادی و تعیین حد و حدود آن است.



تفکر مشخص کنیم که از کدام معنای آزادی و چه نوع آزادی ای سخن می گوئیم؛ آزادی یک مشترک لفظی است؛ اما آزادی نزد «هگل» و «دیوید تورو» که هر دو به یک دوره تاریخی و قلمرو مدرنیته و تفکر جدید تعلق دارند - به طور یکسان تعریف نمی شود چه رسد به تفاوت مفهوم آزادی نزد «سارتر» و «ارسطو» که اگر چه به یک مجموعه فرهنگی - تاریخی (غرب) تعلق دارند اما به لحاظ ادوار تاریخی و تقدیر تاریخی هر دوره، فاصله ای عظیم ما بین آنها هست. مقصود ما این نیست که تعریف حقیقی و واحدی از آزادی وجود ندارد و آزادی مفهومی نسبی است؛ بلکه هدف ما این است که بگوئیم آزادی در طی تاریخ، یک مشترک لفظی با معانی و مفاهیم مختلف بوده است و اگر می خواهیم به معنای اصیل و حقیقی آزادی پی ببریم باید در ساحت قرب به حقیقت و اشراق معنوی قرار بگیریم و اگر نه با اسارت در ساحت نسیان و غفلت نمی توان معنای اصیل و حقیقی آزادی را دریافت.

آزادی وقتی ظهور می کند که آدمی در ساحت همبانی و نزدیکی با حقیقت و وارستگی و آزادگی و مهرورزی و دادگری و قطع تعلق خانه کرده باشد نه آن هنگام که از حقیقت فاصله گرفته و اسیر جاه طلبی و طمع ورزی شده ایم. پس تحقق آزادی و اساساً تعریف آن در نسبت با حقیقت روشن می گردد. انسان اسیر قدرت طلبی و طمع ورزی و جاه طلبی و شهرت خواهی و تنگ نظری و استیلاجویی و استثمارگری و خشونت ورزی و دهها عقده نفسانی و آفت اخلاقی دیگر حتی اگر هیچ قید و مانعی در برابر خود نداشته باشد در معنای حقیقی کلمه آزاد نیست؛ زیرا که با فقدان موانع بیرونی او آزاد در ویرانگری و نفرت ورزی و استثمار و احیاناً کشتار دیگران است اما این به اصطلاح آزادی، هم مانع رشد او و هم مانع رشد قربانیانش است.



شکل می گیرد^(۱) و به دلیل غلبه یافتن بر تفکر غربی، معادل مطلق آزادی پنداشته می شود. همین معنای لیبرالی آزادی مورد انتقاد شدید هگل و مارکس و قبل از آن فیثسته قرار می گیرد. هدف از آوردن این نمونه ها چیست؟ غرض توضیح این نکته است که آزادی، مفهومی است بسته به ساحت وجودی آدمی و دوره تاریخی حیات بشر، معانی متعدد و مفاهیم مختلف می یابد. حتی در سیطره ساحت غربی بشر، مفهوم و مقام و میزان توجه و تلقی آزادی در شرق اسطوره ای با یونان فلسفی تفاوت دارد و حتی در قلمرو ماهیت فرهنگی - تاریخی غرب - که از یونان باستان و با ظهور نخستین شبه فیلسوفان و سپس سقراط و دیگران آغاز می گردد - در ادوار مختلف بسته به صورت نوعی اسم حاکم هر دوره تعریف و شأنیت و مفهوم و حتی میزان توجه به آزادی تغییر کرده است و در چهارچوب تفکر مدرن و عصر جدید نیز «ماکیاول» و «میل» و «مارکس» تلقی واحدی از آزادی نداشته و ندارند. هدف، روشن ساختن این نکته است که با تأمل و



آنها که از معنای لیبرالی آزادی دفاع می کنند نه فقط مردمان را به سراب آزادی دعوت می کنند بلکه مصداق واقعی ارتجاع و مرتجع هستند؛ زیرا در عصر بحران مدرنیته و پسامدرنیسم و زوال آرمانهای عصر روشنگری، همچنان به ترویج باورهای منسوخ قرن هجدهمی می پردازند.

آدمی دارای طبیعتی جسمانی و فطرتی متعالی و خدایی است که در تمام هستی و نیز در وجود آدمی اصالت دارد. انسانها دارای یک فطرت متعالی عام هستند که بر بستر آن، فطرت متعالی خاص هر فرد شکل گرفته است. آزادی، آن زمان ارزشمند، اصیل و حقیقی است که به کمال فردی معنوی انسان منتهی شود و اگر آنچه که «آزادی» نامیده می شود صورتی بیابد که مانع پرورش روحانی وجود آدمی گردد، دیگر آزادی حقیقی یا حقیقت آزادی نیست بلکه وهمی کاذب به نام آزادی است.

معنای حقیقی آزادی از دل تفکر دینی در می آید و طرح تقابل دیانت و آزادی چه به لحاظ نظری و چه از نظر سیر تطور تاریخی نادرست است.

اگر از به اصطلاح تقابل دین و آزادی در قرون وسطی سخن بگوییم، در واقع، دو امر غیر واقعی را مفروض صادق فرض کرده ایم؛ اول اینکه گمان کرده ایم قرون وسطی مسیحی، عصر دیانت و دینداری بوده است و دوم اینکه معنای مدرن به ویژه لیبرالی آزادی را معادل معنای یگانه و حقیقی آزادی پنداشته ایم که چنان چه دیدیم هر دو این مفروضات ناصحیح و مخدوش است - که در مجالی دیگر باید درباره آن بیشتر سخن گفت. آیا آنچه گفتیم به معنای انکار صورت غالب مفهوم



آزادی راستین باید موجب شکوفایی و نشاط و باروری و رشد گردد نه تباهی؛ آزادی انسانی که اسیر در ساحت نفس اماره خودبنیاد است هیچ حاصلی جز تباهی ندارد. آزادی با حقیقت تعریف می شود و غایت آن رشد و کمال و شادی و رهایی آدمی است.

این معنای مطلوب آزادی آن هنگام که بشر گرفتار در سود محوری و قدرت طلبی ساحت غربی (ملکی) وجود خود است امکان تحقق ندارد و فقط با قرب به ساحت قدس و سکنی گزیدن در ساحت شرقی وجود (ساحت ملکوتی، دینی) است که می توان آزادی را تجربه کرد و به کمال و شگفتی و رشد و شادی رسید. بر این اساس، روشن است که معنای حقیقی آزادی از

ساحت دینداری و تفکر معنوی به دست می آید و آزادی معنایی مستقل از آنچه که در ساحت شرقی وجود تجلی می کند ندارد. بر این اساس ناصحیح است اگر آزادی را در مقابل دینداری قرار دهیم و از تقابل یا تفاهم آنان پرسش کنیم، البته اگر مقصود ما از آزادی، تعریف ماکیاولی، هگلی، لیبرالی یا هر تعریف غیر دینی باشد، آن گاه این تقابل امکان پذیر است؛ اما اگر معتقد باشیم که اولاً: آزادی در نسبت با حقیقت تعریف می شود و ثانیاً تفکری که اسیر بُعد از حق است، تصویری وهم آلود از حقیقت دارد ثالثاً بشر با سکنی گزیدن در ساحت شرقی وجود خود - که ساحت دینداری است - به معنای حقیقی آزادی دست می یابد و رابعاً تاریخ بشر، پس از عصر امت واحد - جز در موارد نادر و مقاطع کوتاه - و به ویژه تاریخ متفیزیک غربی، تاریخ دوری از حقیقت بوده است. بدینسان روشن می شود که

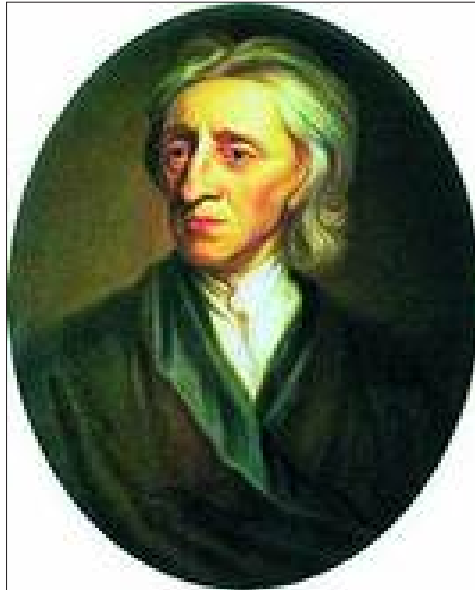
دین، رشته اتصال آدمی به ساحت قدس خود و عالم و راهنمای باطنی او به سوی کمال و شادی پایدار و حقیقت و نیکی و زیبایی است. دین، طریق اتصال هر فرد به ساحت قدس و غیب در پرتو اشراق و حیانی است.

وجود آدمی، محدود و متناهی است. فطرت متعالی انسان نیز اگر چه از جنس ماورایی و جبروتی است اما محدود و متناهی است. وقتی هستی انسان در ذات و نیز در ظاهر خود، محدود است طبعاً «آزادی» به عنوان یک صفت برای این موصوف نیز محدود و متناهی خواهد بود اما نکته مهم اینجاست که حد و حدود آن را نه آراء و اقوال و اهواء، متغیر و بی بنیاد آدمیان که حقیقت دیانت تعیین می کند و حقیقت دیانت از صرف ظاهرگرایی شریعت مآبانه و تفاسیر متحجرانه و قشری و انجماد در آداب و عادات موسوم به دین و آیین، ماهیتاً و مبنائاً متفاوت و جداست.



با توتالیتاریسم فاشیستی و مارکسیستی دارد؛ زیرا که همگی دقیقاً از متن یک تفکر و فرهنگ برخاسته اند و مبانی نظری و ریشه های اجتماعی و تاریخی واحدی دارند و هر دو فرزندان تفکر و تمدن مدرن و عقل ابزاری خودبنیاد و محصول ماهیت بورژوایی مدرنیته هستند. انکار بنیادین و رادیکال مفهوم لیبرالی آزادی اگر مبتنی بر نقادی مبانی تفکری مدرنیته و تلاش برای عبور از ساحت آنتروپوسانتريسم باشد به معنای انکار فاشیسم و توتالیتاریسم و استبدادهای مدرن نیز هست. مبنای اصلی مفهوم لیبرالی آزادی بر حذف موانع سیاسی، و قیود اخلاقی و دینی ای قرار دارد که آنان معتقدند مانع آزادی آدمی است؛ اما چون در قلمرو لیبرالیسم، آدمی همچنان در ساحت غربی وجود خود ساکن است و نگرشی سوژه انگارانه و ابزاری به عالم و آدم دارد به ناگزیر آزادی خواهی او ماهیتی سیطره طلبانه و استثماراری خواهد یافت و قیود و موانع مدرنی، جانشین قیود سنتی پیشین می کند، بدینسان چون نسبت نزدیکی با حقیقت وجود ندارد، آزادی تحقق نمی یابد بلکه شکل و صورت فقدان آزادی تغییر می یابد و آدمی اسیر آزادی وهمی، همچنان به دنبال گمشده ای می گردد که آزادی راستین و حقیقت آزادی است. این معنی تا حدی و البته باتفاوتهایی مورد توجه اریک فروم و حتی آیزایا برلین قرار گرفته است و آنان با طرح اینکه مفهوم مدرن آزادی صرفاً وجه سلبی و انکار قیود دارد و فاقد وجه خلاقه و ایجابی و رشد دهنده و تکامل بخش است، با لحنی ملایم و محافظه کارانه از تلقی رایج آزادی در جهان مدرن انتقاد کرده اند.

باید به این مهم توجه کرد که آزادی، فقط «آزادی» نیست و نیز توجه به این نکته ضروری است که قصد انکار کدام موانع و آزادی از کدام قیود را داریم؛ اگر بت شریعت مسموخ شبه دینی را بشکنیم و به جای



آزادی در عصر جدید است؟ پاسخ، هم مثبت است و هم منفی؛ مفهوم لیبرالی آزادی منجر به رشد و شکوفایی فردیت آدمی و کمال وجودی و شادی باطنی و آرامش و سلامت بشر نمی گردد؛ زیرا که از ساحت مُلکی (غربی) وجود او برخاسته و ذاتاً با سیطره جویی و قدرت طلبی و سوژه انگاری و روابط کالایی و ابزاری تلازم دارد.

این مفهوم آزادی، توهمی از معنای حقیقی آزادی است که بر اضطراب انسان و بیگانگی و ناهمبانی او با خود و دیگران خواهد افزود. اما آیا آنچه گفتیم به معنای اثبات استبداد و دیکتاتوری و طرفداری از توتالیتاریسم و دفاع از تحجر سنتی و حاکمیت قیود دست و پا گیر و سرکوب فردیت و آزادی انتخاب و تجربه مستقل انسانها است؟ هرگز چنین نیست. اساساً ما معتقد نیستیم که انکار آزادی لیبرالی به معنای اثبات استبداد و فاشیسم و دیکتاتوری و خفقان و انکار حق ابراز نظر و بیان است. به نظر نگارنده، مفهوم لیبرالی آزادی، خویشاوندی ذاتی



آزادی راستین (حریت)
از لوازم ذاتی کمال
و ودیعه و موهبتی
گرانقدر برای رشد
آدمی است و هیچ فرد
یا مقام یا مرجعی حق
ندارد آن را محدود
نماید.

تعاریف بشری آزادی که مبتنی بر نیازهای صرف ناسوتی یا در ساحت غفلت و نسیان وجود آدمی یا بر مبنای عقل ابزاری بورژوازی ارائه می گردد، آزادی راستین و حقیقی نیست. حقیقت آزادی در ساحت زندگی شاعرانه بشر تعریف و تحقق می یابد. انسان بیگانه با ساحت معنوی وجود خود، آواره ای گم گشته اسیر سراب است.

و دفاع از سنت های منسوخ و ارتجاع و تاجر نیست؛ اتفاقاً بر این اعتقادیم که مدافعان و مروجان مفهوم لیبرالی آزادی، مدافع دیکتاتوری و ارتجاع هستند؛ زیرا همانطور که دیدیم، مفهوم لیبرالی آزادی تلازم با استبداد سرمایه سالاری، استبداد افکار عمومی، قدرت طلبی و سود محوری و سوداگری و غفلت زدگی دارد و این نه آزادی که عین بردگی است و اگر چه برخی قیود فتودالی و سنتی و قشری اندیشی های ریاکارانه به ظاهر اخلاقی را حذف می کند اما قیود جدیدی نظیر جاه طلبی و شهرت طلبی و تأیید طلبی و میل افراطی به تملک و مصرف و اسارت در دایره قضاوت افکار



آن بت سرمایه یا افکار عمومی و قدرت طلبی و جاه دوستی را بنشانیم و در فقدان قیود پیشین ادعای دست یافتن به آزادی کنیم آیا دچار وهم نشده ایم؟ تا وقتی که من فردی در حصار خودبنیادی سوداگر و نگاه ابزاری و سوءاستفاده گرانه و میل خودآگاه و ناخودآگاه استیلاء طلبی و اراده معطوف به قدرت اسیر است چگونه می توان از آزادی سخن گفت؟ مگر نه اینکه بشر، آزادی را برای تحقق قابلیت های وجودی و رشد عاطفی و عقلی و تقویت حس استقلال و قوه اندیشه مستقل و نقادانه و شکوفایی و رسیدن به کمال و شادی بیشتر می خواهد؟ تجربه تاریخی به ما نشان داده است که آزادی بورژوازی، چنین شرایطی را پدید نیاورده است و اساساً به این علت که از ساحت غربت غربی وجود آدمی بر می خیزد، نمی تواند چنین حاصلی داشته باشد. اشتباه است اگر آزادی را معادل فقدان موانع دولتی در گردش آزاد سرمایه یا انکار قیود منسوخ سنتی فرض کنیم؛ آزادی، نردبان تکامل و پل شکوفایی فردیت آدمی و آرامش آفرین است و جز در نزدیکی به حقیقت آن به دست نمی آید.

قصد ما از آنچه آورده شد، جلب توجه خوانندگان به تأمل در معنا و ماهیت و کیفیت و حقیقت آزادی است و نه انکار حقوق مسلمی نظیر حق آزادی بیان یا انتخاب تابعیت یا آزادی انتخاب همسر و آزادی انتخاب شغل یا محل سکونت یا ... که بعضاً در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز آورده شده است.

هدف بحث ما این است که مخالف با لیبرالیسم و انکار مفهوم لیبرالی آزادی به معنای مخالفت با آزادی

خداوند در مقام خالق آدمی یقیناً بهتر از خود آدمی، ضرورت، لوازم، ماهیت و حد و حدود و دامنه آزادی را می شناسد و در پرتو تجربه اشرافی و حیانی به فرد آدمی ابلاغ می کند.

حقیقت آزادی با سکنی گزیدن در خانه شرقی وجود تحقق می یابد و سکنی گزیدن انسان در ساحت شرقی وجود خود، امری تاریخی و مستلزم رهایی از هبوط معنوی تاریخی است. از اینجاست که می گوئیم انسان بدون قرب به حق به آزادی نمی رسد؛ هر چند که یقیناً رفع بسیاری از موانع بیرونی، شرط لازم تحقق آزادی است اما شرط کافی آن، رفع موانع درونی و نیز رفتن به ساحت قرب است که در نسبت جمعی و تاریخی آن یقیناً روزی رخ خواهد داد و در نسبت فردی آن، منوط به بازگشت به خویشستن خویش و گوش دادن به بانگ جان نواز فطرت متعالی درون و تحقق فردیت روحانی ویژه خویش است که این هم جز در مقام آزادگی و در پرتو اشراق درونی تحقق نمی یابد.

به صورت مثالی انسان کامل) تعریف می شود و معنا می یابد. آزادی - در این معنا - امری ضروری برای رشد وجودی و سلوک فردی انسان است. شاید کسی نباشد که در ضرورت نیاز به آزادی و فراتر از آن، حق آزاد بودن انسان و بهره مندی آدمی از این ودیعه الهی تردیدی نماید. به نظر می رسد اختلاف اصلی در تعریف مفهوم و معنای آزادی و تعیین حد و حدود آن است.

برای پاسخ دادن به پرسش از ماهیت و تعیین حد و حدود آزادی باید به این پرسش پاسخ گفت که آزادی را برای چه و برای که می خواهیم؟ اگر بپذیریم که آزادی را برای فراهم شدن سیر استکمالی و رشد آدمی می خواهیم، مشخص خواهد شد که چه چیزهایی مرز و حریم و حدود آزادی را تعیین می کند و نیز روشن خواهد شد که منبع تعیین و تشخیص آزادی و معیارها و موازین آزادی حقیقی از آزادی کاذب کدام است؟

آدمی دارای طبیعتی جسمانی و فطرتی متعالی و خدایی است که در تمام هستی و نیز در وجود آدمی اصالت دارد. انسانها دارای یک فطرت متعالی عام هستند که بر بستر آن، فطرت متعالی خاص هر فرد شکل گرفته است. آزادی، آن زمان ارزشمند، اصیل و حقیقی است که به کمال فردی معنوی انسان منتهی شود و اگر آنچه که «آزادی» نامیده می شود صورتی بیابد که مانع پرورش روحانی وجود آدمی گردد، دیگر آزادی حقیقی یا حقیقت آزادی نیست بلکه وهمی کاذب به نام آزادی است.

آزادی راستین (حریت) از لوازم ذاتی کمال و ودیعه و موهبتی گرانقدر برای رشد آدمی است و هیچ فرد یا مقام یا مرجعی حق ندارد آن را محدود نماید.

آزادی راستین، حق لاینفک انسان، هنگام حضور در ساحت شرقی وجود خویش است. نکته مهم دقیقاً در اینجاست که آزادی، معنای راستین خود را هنگام



عمومی و پای بند به آداب و عادات بورژوازی و شرکت در مسابقه عذاب آور «موفقیت» و تقویت افراطی نیازهای فیزیولوژیک و حرص و آز تنوع طلبانه و ... پدید می آورد که همگی مغایر با حقیقت آزادی و غایت آزادی؛ یعنی شکوفایی فردیت آدمی و کمال وجودی و شادی باطنی و آرامش روحانی او هستند.

در واقع، آنها که از معنای لیبرالی آزادی دفاع می کنند نه فقط مردمان را به سراب آزادی دعوت می کنند بلکه مصداق واقعی ارتجاع و مرتجع هستند؛ زیرا در عصر بحران مدرنیته و پسامدرنیسم و زوال آرمانهای عصر روشنگری، همچنان به ترویج باورهای منسوخ قرن هجدهمی می پردازند.

آزادی در معنای حقیقی و اصیل خود یک نیاز و فراتر از آن یک حق و یک ودیعه الهی است. آزادی - در معنای راستین - در نسبت با کمال وجودی و رشد آدمی (یعنی قرب به حضرت حق و نزدیک شدن

آزادی، صرفاً به معنای فقدان موانع بیرونی نیست؛ برای تحقق آزادی باید بر موانع درونی و نفسانی نیز غلبه کرد؛ فراتر از آن اینکه، آزادی صرفاً با وجه سلبی معنا نمی شود بلکه معنایی ایجابی نیز دارد.



آزادی راستین، آزادی در طی طریق به سوی حقیقت و کمال و رشد است؛ بدون داشتن طلب حقیقت و یا قرار گرفتن در نسبت قرب با وجود نمی توان در حریم خلوت معنوی و آزادی و تجربه پایدار بهجت و شادی روحانی دست پیدا کرد؛ رسیدن به آزادی و تحقق حقیقت آزادی، یک سلوک روحانی به سوی تعالی است و این مهم در عالم مصرف زندگی و سرمایه سالاری و تنگ نظری و جاه طلبی و دهها بیماری و آفت اخلاقی دیگر هرگز محقق نمی گردد.

سکونت آدمی در ساحت شرقی وجود خود و در قلمرو زندگی شاعرانه به دست می آورد. این آزادی راستین را که توأماً با آزادی درونی و صلاح و تقوی و تزکیه روحانی و پرورش ساحت قدس فطرت متعالی آدمی است، «حریت» یا آزادی حقیقی می نامیم.^(۳)

وجود آدمی، محدود و متناهی است. فطرت متعالی انسان نیز اگر چه از جنس ماورایی و جبروتی است اما محدود و متناهی است. وقتی هستی انسان در ذات و نیز در ظاهر خود، محدود است طبعاً «آزادی» به عنوان یک صفت برای این موصوف نیز محدود و متناهی خواهد بود اما نکته مهم اینجاست که حد و حدود آن را نه آراء و اقوال و اهواء متغیروبی بنیاد آدمیان که حقیقت دیانت تعیین می کند و حقیقت دیانت از صرف ظاهرگرایی شریعت مآبانه و تفاسیر متجرحانه و قشری و انجماد در آداب و عادات موسوم به دین و آیین، ماهیتاً و مبنائاً متفاوت و جداست.



دین، رشته اتصال آدمی به ساحت قدس خود و عالم و راهنمای باطنی او به سوی کمال و شادی پایدار و حقیقت و نیکی و زیبایی است. دین، طریق اتصال هر فرد به ساحت قدس و غیب در پرتو اشراق و حیانی است. جمیل صلیبا در «فرهنگ فلسفی» خود در تعریف «دین» می نویسد: «در اصطلاح فیلسوفان قدیم ما، دین به یک نهاد خداوندی اطلاق می شد که عاقلان را به سوی خیر هدایت می کند ...

دین مجموعه ادراکات، اعتقادات و افعالی است که در جهت تقرب نفس، نسبت به خدا و بندگی خدا و اطاعت

از او برای نفس حاصل می شود.^(۳)

در «قاموس قرآن» آمده است که: «اطاعت و بندگی لازمه دین است اما در آیه «ان الدین عندالله الاسلام» همه ادیان و حیانی با ممیزه تسلیم شدن به حق و خدا مشخص شده اند»^(۴)

«کلمه دین در اوستا، «دئنا» Daena آمده و از da که به معنی اندیشیدن و شناختن است مشتق می باشد و کلمه سانسکریت از همین ماده مشتق شده است «دهی»^(۵) «dhi» از آنچه که تاکنون آوردیم این نتایج به دست می آید:

۱- آزادی، حق ذاتی و فطری و از لوازم ذاتی تکامل و پرورش و سعادت آدمی است.





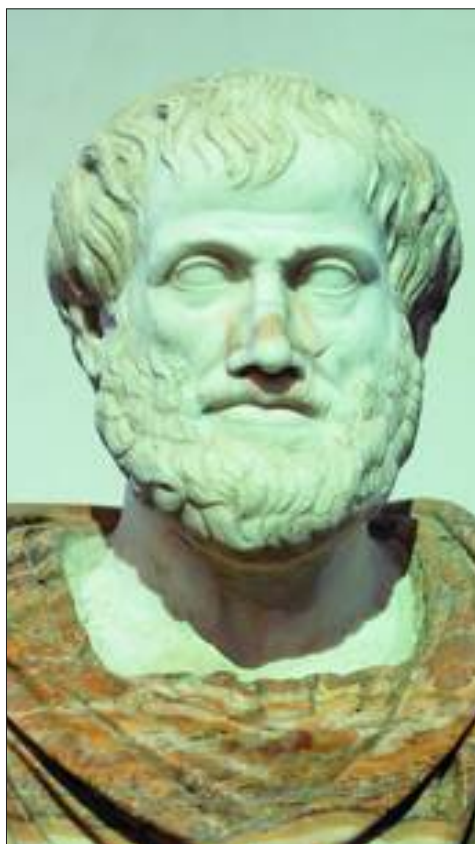
و نباید آن را از کسی گرفت و یا بر مبنای اهواء فردی خود به تعیین حد و حدود و دامنه آن پرداخت.

۶- آزادی اگر در مسیر پرورش و کمال فطرت متعالی آدمی و تحقق ساحت قدسی وجود انسان نباشد، آزادی نیست بلکه وهمی دردناک و بیمارگونه از آزادی است.

۷- خداوند در مقام خالق آدمی یقیناً بهتر از خود آدمی، ضرورت، لوازم، ماهیت و حد و حدود و دامنه آزادی را می شناسد و در پرتو تجربه اشراقی و حیانی به فرد آدمی ابلاغ می کند.

تعاریف بشری آزادی که مبتنی بر نیازهای صرف ناسوتی یا در ساحت غفلت و نسیان وجود آدمی یا بر مبنای عقل ابزاری بورژوازی ارائه می گردد، آزادی راستین و حقیقی نیست. حقیقت آزادی در ساحت زندگی شاعرانه بشر تعریف و تحقق می یابد. انسان بیگانه با ساحت معنوی وجود خود، آواره ای گم گشته اسیر سراب است.

اگر آزادی را می طلبیم، باید بدانیم که این گوهر گرانبها و این ودیعه بزرگ الهی را کجا و چگونه خواهیم یافت؟ آدمی تا در ساحت غریبی وجود خود به سر می برد به آزادی راستین، دست نخواهد یافت و دل خوش و همی از آزادی خواهد بود. آزادی راستین لزوماً با پارسایی و زندگی بودنی و حیات شاعرانه و عبور از اهواء نفسانی، نظیر جاه طلبی، شهرت طلبی، قدرت طلبی، خودنمایی، تنگ نظری، انحصار طلبی، قشری گرایی، ظاهر گرایی، ریاکاری، بزدلی و جبن و دهها صفت رذیله دیگر قابل تحقق است. از همین رو است که معتقدیم در دموکراسی های لیبرال که بر مبنای سرمایه سالاری و قدرت طلبی و استیلا جویی و خودبنیادی و دنیا گرایی صرف و حرص مصرف و آز و طمع داشتن بیشتر بنا شده اند، آزادی حقیقی تحقق نیافته و حقوق



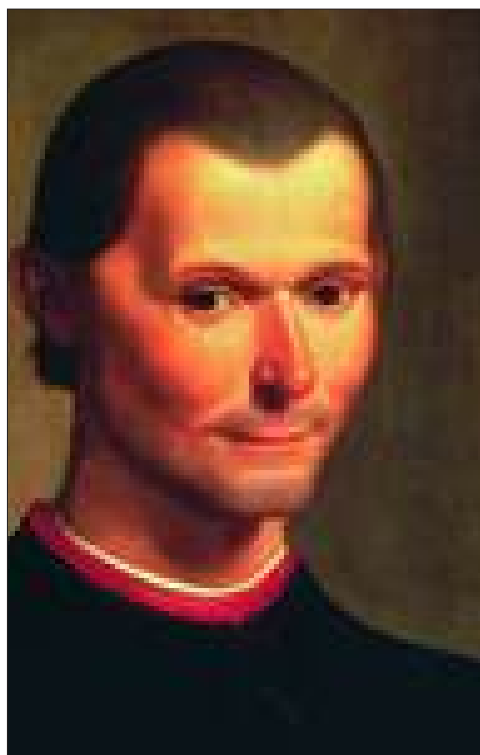
۲- آزادی راستین، در نسبت با حق و حقیقت و در ساحت شرقی وجود آدمی تعریف می شود.

۳- چون وجود آدمی ذاتاً محدود است، آزادی به عنوان یک صفت ذاتی برای آدمی نیز امری محدود و متناهی است.

۴- حد و حدود و دامنه حصر آزادی را حقیقت دیانت به عنوان راهنمای انسان به سوی کمال و رشد تعیین می کند؛ زیرا که خود آزادی به عنوان امری ضروری برای رشد و کمال انسانی، موجودیت و مشروعیت می یابد.

۵- آزادی یک حق و ودیعه الهی است که نمی توان





بی نویسیها:

1 Dary, willam. H/Philosophy of History
Englewood/Clifs. N.J/1964

۲ توجه به این نکته مهم است که در این گفتار هیچگاه تعاریف سیاسی و جغرافیایی شرق و غرب مدنظر نبوده بلکه اساس توجه بر مبنای وجودی «شرق» و «غرب» است و آنگاه نیز که مقصود معنای فرهنگی - تاریخی «غرب» و «شرق» بوده بدان تصریح شده است.

۳ صلیبا، جمیل / فرهنگ فلسفی / منوچهر صانعی دره بیدی / ناشر: حکمت / ص ۳۵۴

۴ قرسی، علی اکبر / قاموس قرآن / دارالکتب اسلامیة ج ۱ و ۲ / صص ۳۸۱-۳۸۰

۵ پور داوود، ابراهیم / پشت ها / ج ۲ / دانشگاه تهران / ص ۱۵۹

بشر ادا نمی شود.

آزادی، صرفاً به معنای فقدان موانع بیرونی نیست؛ برای تحقق آزادی باید بر موانع درونی و نفسانی نیز غلبه کرد؛ فراتر از آن اینکه، آزادی صرفاً با وجه سلبی معنا نمی شود بلکه معنایی ایجابی نیز دارد.

حقیقت آزادی با سکنی گزیدن در خانه شرقی وجود تحقق می یابد و سکنی گزیدن انسان در ساحت شرقی وجود خود، امری تاریخی و مستلزم رهایی از هبوط معنوی تاریخی است. از اینجاست که می گوئیم انسان بدون قرب به حق به آزادی نمی رسد؛ هر چند که یقیناً رفع بسیاری از موانع بیرونی، شرط لازم تحقق آزادی است اما شرط کافی آن، رفع موانع درونی و نیز رفتن به ساحت قرب است که در نسبت جمعی و تاریخی آن یقیناً روزی رخ خواهد داد و در نسبت فردی آن، منوط به بازگشت به خویشستن خویش و گوش دادن به بانگ جان نواز فطرت متعالی درون و تحقق فردیت روحانی ویژه خویش است که این هم جز در مقام آزادگی و در پرتو اشراق درونی تحقق نمی یابد.

آزادی راستین، آزادی در طی طریق به سوی حقیقت و کمال و رشد است؛ بدون داشتن طلب حقیقت و یا قرار گرفتن در نسبت قرب با وجود نمی توان در حریم خلوت معنوی و آزادی و تجربه پایدار بهجت و شادی روحانی دست پیدا کرد؛ رسیدن به آزادی و تحقق حقیقت آزادی، یک سلوک روحانی به سوی تعالی است و این مهم در عالم مصرف زندگی و سرمایه سالاری و تنگ نظری و جاه طلبی و دهها بیماری و آفت اخلاقی دیگر هرگز محقق نمی گردد.





سکولاریسم نهفته در آراء مارتین بوبر

تفسیر سکولاریستی بوبر از وحی

قسمت آخر

■ ران مارگلین ■ ترجمه: مژده شریعتمداری

۸۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



که در شرق باستان متداول بود توسط کسانی که طرفدار ملکوت خداوند بودند مثل حضرت سموئیل به عنوان شکلی از خطر روحانی و اسارت برای بقای فیزیکی ملت ها به نظر می رسید. در اولین مواجهه با آن، ممکن است علاقه بوبر به این نظریه را بازتاب دغدغه های دینی او بپنداریم تا گرایش های سکولار در اندیشه او، اما پس از بررسی دقیق تر ارتباط مستقیم با آن را متوجه می شویم.

آن گونه که جامعه شناس معروف پیتر برگر^(۵) که از پیروان ماکس وبر به شمار می آید بیان می دارد، تاریخ حاکی از آن است که برخی از ادیان حیات اجتماعی و

حلول گرایی^(۱) و تفکرات اسپینوزایی در اندیشه بوبر در کتاب ملکوت خدا^(۲) بر رهیافت ها و رویکردهای سیاسی، الهیاتی کتاب داوران^(۳) و کتاب سموئیل^(۴) از کتب مقدس تأکید می کند. روح اصیل کتاب مقدس با ایده سلطنت مطلقه مخالف بود که به عنوان بدیل برای ایده برتر سلطنت خداوند بر زمین و برآمدن رهبران کاریزماتیک که به داورانی مملو از روح الهی مشهور بودند، به نظر می رسید. این داوران کاریزماتیک در هنگام ضرورت به وسیله قدرت مطلقه منصوب می شدند و لذا هنگامیکه رسالت آنها به اتمام می رسید موقعیت خود را ترک می کردند. ایده سلطنت دودمانی



بوبر، رد و انکار اسپینوزا در خصوص شکاف میان خدا و جهان را برگرفته از ریشه‌های اصلی یهودیت و در امتداد و بسط مقابله و مخالفت پیامبران کتاب مقدس با انجام مناسک قربانی در انزوای فردی می‌دانست.



فیزیکی پیروان خود را با تاکید بر بیزاری از دنیا تضعیف می‌کنند، در حالیکه برخی دیگر به وضوح به اعتقاد بر این دنیا اشاره دارند. به عنوان مثالی برای این فرآیند، برگر نظریه سلطنت در کتاب سموئیل و تمثیل گوسفند ارزشمند را که ناتان نبی برای داوود بازگو کرده بود را ارائه می‌دهد. نظریه برتری و رجحان سلطنت الهی تنها از یک گوشت و خون، تقدیس و الوهیت را از نهاد سلطنت در اسرائیل باستان محدود می‌کرد و به روشنی در انگیزه‌های مذهبی برای ارتقاء سلطنت انسانی سکولار در اسرائیل موثر بوده است.

در نظر بوبر ایده سلطنت مطروحه در کتاب مقدس اشاره به تبعیت فرمانروا از ارزش‌های مطلق راستی و عدالت داشت که منتهی به همان چیزی می‌شد که برگر آن را دنیوی کردن و انسانی کردن می‌دید. در فرهنگ اروپایی، سکولاریزم حاکی از جدایی مذهب از دنیاست که اولین اصطلاح تاریخی اروپایی برای جدایی دین از دولت است. بوبر این فرآیند را منجر به تضعیف وضعیت دین نمی‌دید بلکه آن را به عنوان تقویت کننده خطرات اصلی جدایی دین از زندگی مشاهده می‌کرد. با نگرش مدرن اروپایی، نظریه سلطنت الهی درست شبیه بازگشت به وضعیت سیاسی، الهیاتی قرون وسطی به نظر می‌رسد، در نگرش بوبر این به سلطنت قرون وسطی اروپا تحت حمایت کلیسا مربوط نمی‌شود بلکه به تخریب سلطنت شرق نزدیک (خاور نزدیک

تاثیر کتاب چنین گفت زردشت نیچه و نظریه او درباره بازگشت جاوید برای فهم درک بوبر از مکاشفه من و توی ازلی ابدی بسیار مهم و حساس است.





از هرگونه تقلیل گرایی پاک کند، اما هر دو هم اسپینوزا و هم بعل شم طوو معتقد بودند که دینی که خدا را از جهان جدا کند قابل قبول نیست. بوبر علاوه بر این معتقد بود که دینی که خدا را از جهان بیگانه می کند و خود را بدون قید و شرط جدای از آن معرفی می کند، یک تهدید وجودی برای بشریت و فرهنگ است.

بوبر، رد و انکار اسپینوزا در خصوص شکاف میان خدا و جهان را برگرفته از ریشه‌های اصلی یهودیت و در امتداد و بسط مقابله و مخالفت پیامبران کتاب مقدس با انجام مناسک قربانی در انزوای فردی می دانست. وی معتقد بود که اسپینوزا برخلاف بعل شم طوو فراتر می رود و امکان هرگونه مکالمه میان خدا و انسان را رد می کند. "اگر جهان محلی برای ملاقات با خدا باشد پس این جهان محلی برای خدا می شود."^(۷)

بوبر در این موضوع خود را به بعل شم طوو نزدیکتر می بیند تا به اسپینوزا یا کانت و ادعا می کند که امکان رابطه من، تو برآستی امکان مواجهه خدا و بشر را فراهم می کند. در خدا یک تو ازلی هست که ما هربار مواجهه من، تویی با بشر دیگر و یا حتی حیوانات و یا اشیاء مادی داشته باشیم، آن را می بینیم. چنین مواجهه ای احتمالا بر ساخته از ارتباطی موثق است که کاملاً متفاوت از روابط من، او ست که به سبب فایده گرایی و سودگرایی در زندگی هر روزه در جهان مادی ست. بوبر بعدها بیان می دارد که این بینش را در گرایش های حسیدی یافته است، بخصوص در حکایات حسیدی که او در کتابش داستان هایی از حسیدیسم^(۸) جمع آوری کرده بود. در مطالعات بوبر، حسیدیسم، برخلاف جریان های معنوی یهودیت قرون وسطی که قبل از آن بودند، به عنوان تقدیس کننده تمام جنبه های زندگی و پرستش از طریق و در بستر امور مادی و جسمانی^(۹) شناخته می شد و نه زندگی کردن تنها در چهارچوب خاص هلاخایی.



باستان) که با خدا و خدایان شناخته می شد اشاره دارد. این همان چیزی بود که سموئیل نبی و دیگر پیامبران بنی اسرائیل درصدد نبرد با آن بودند. آن سان که بوبر می نگریست، سلطنت خداوند، برخی از فتواها و فرمان های کلیسایی معطوف به حکومت نمی باشد بلکه محدودیت های قرار داده شده بر آن از طریق تعهد به ارزش های الهی راستی و عدالت است.

علاقه بوبر به نظریه سلطنت خدا ممکن است در ابتدا عجیب به نظر برسد اما در واقع در جنبش های طرفداران نظریه حلول خدا در تمامی امور که در دوره های نخستین مدرنیته شایع شده بود، سرچشمه داشت که بوبر از مشهورترین چهره ها در این نوع تفکر است. این گرایش های در هیچ جا به اندازه تفکرات باروخ اسپینوزا برجسته نیستند. در مقاله ای که بوبر، اسپینوزا را با بعل شم طوو^(۶) مقایسه کرده است، ادعا داشته است که اگرچه اسپینوزا امکان مکالمه با خدا را رد می کند چرا که او امیدوار بود بتواند تصور کلی از خدا را



امروزه نظریات بوبر در نزد اسرائیلیان بسیار متداول شده است.



آثار متأخر بوبر یادآور پلورالیسم مذهبی سکولاریستی‌ای بود که توسط لسینگ و مندلسون در سخنرانی‌هایشان درباره‌ی ادیان توحیدی مطرح می‌شد.

یا دین عرفی و سازمانی مخالف است که بدون رفتار مذهبی به یک دین فسیل شده تبدیل می‌شود. این تمایز هم‌چنین متأثر از بیان مشهور نیچه از مرگ خداست. در نظر بوبر آن مرگ، مرگ دین است دینی که معنای طبیعی خود را از دست داده است و به یک سیستم فسیل شده عقاید و رسوم و دگماهای متحجرانه تبدیل شده است.

انتقاد مذهبی و پایه‌های پلورالیسم بوبری

نخستین تمایز بوبر میان دین و رفتار مذهبی که اساس تحلیل‌های بعدی او از تفاوت میان وحی و دین است را در کتاب "من و تو" می‌توان مشاهده کرد. وحی در تعریف بوبر امری است که در هر مواجهه معتبری میان من و تو بیرون می‌تراود، حادثه‌ای همگانی و فراگیر است و همان حقیقتی که در گذشته



بوبر ارتباط نزدیکی را که او میان نظریه کتاب مقدسی سلطنت خداوند و تقدسی حسیدی برای زندگی ایجاد کرده بود را تایید می‌کرد. بوبر سعی در تفسیر حسیدی پرستش از طریق امور مادی برحسب اصطلاحات مدرن از زندگی سکولار داشت، همانگونه که در بخش پیشین تفسیر کرده بود به عنوان بنایی برای استقرار ارزش‌های محض نظیر راستی و عدالت در تمام دوران‌های زندگی فردی یا جمعی. بوبر خطاب به مخاطبانش می‌گوید که این ارزش‌های مطلق را تحت موقعیتهای دنیای مدرن در زندگی شخصیشان و جامعه‌شان انجام دهند، مثل روابط خود با دیگر ملیت‌ها. رویکرد بوبر به نظریه سلطنت خداوند و تغییرات آن در تفسیر حسیدی از عالم نمی‌تواند به درستی و تمامی در جدایی از مفهوم حلول خدا در عالم در اندیشه‌ی مدرن سکولار امروزی فهمیده شود. اسپینوزا بی‌شک یکی از اولین سازندگان این فلسفه در آغاز عصر مدرن است و پذیرش بوبر از عقاید اصلی سیستم فکری اسپینوزا پایه‌ای برای درک اندیشه‌های اوست. در این بستر بوبر بی‌شک در شمار افرادی به حساب می‌آید که مکتب اسپینوزا را به عنوان فرآیندی مذهبی می‌بیند که به پاکسازی امور غلطی که توسط دین رایج و متداول تثبیت و تقویت شده بودند، می‌پرداخت.

رفتار مذهبی در نزد بوبر چونان یک عنصر احساسی عاطفی در انسانها یک جنبه طبیعی از زندگی است که خلاق و بدین سبب واقعی و ضروری برای دین است. مقصود بوبر از مفهوم رفتار مذهبی، حس دینی و تفکر خلاق مذهبی است چنانچه با خود دین فی‌نفسه و





در ادامه می‌آید آشکار خواهد شد. سه ویژگی متمایز که بوبر آنها را با توجه به حضور آشکار شده بسان مکاشفه فهرست بندی می‌کند از این قرار است:

۱. اهمیت دستاوردهای زندگی به عنوان نتیجهٔ مکاشفه که معنای جدید به زندگی می‌دهد.

۲. نیاز به پاسخ به پرسش از معنای زندگی را از بین می‌برد چرا که مکاشفه چونان حلول به زندگی معنا می‌دهد.

۳. حلول و حضور به زندگی در این دنیا معنا می‌دهد نه به دنیای فراسوی آن.

"مکاشفه معنابخش زندگی در این جهان است نه زندگی در جهان دیگر، نه برای جهان ماوراء که برای جهان اکنون ما و در صدد است که توسط ما برای این زندگی و این جهان خود را آشکار کند."^(۱۰)

بوبر در آخرین بخش از کتاب "من و تو" به بحث از علل گرایش انسان‌ها به تبیین مکاشفه فراگیر و همگانی در اصطلاحات خاص دینی پرداخته است. جایی که او از نیازهای انسانی سخن می‌گوید، آنها را مصالحه و ضعف انسانی تصور می‌کند. «انسان مشتاق است که خدایی داشته باشد، او مشتاق است که مستمراً خدا را در زمان و مکان داشته باشد، او بی‌میل است که با یک تایید غیرقابل بیان از معنا راضی شود. او می‌خواهد آن را به صورت امری چونان وسیع که هر کس می‌تواند در هر زمان و مکانی آن را داشته و در دسترسش باشد در نظر بگیرد. رشتهٔ پیوستهٔ غیرقابل قطعی که در هر لحظه و اتفاقی زندگی او را بیمه می‌کند. این خدا به یک امر قابل پرستش در می‌آید.»^(۱۱) این هستهٔ اصلی تئوری دینی بوبری است که در کتاب "من و تو" سامان یافته بود ولی در اصطلاحاتی غیر علمی و تخصصی که سبب می‌شد تازگی آن حفظ شود.

تحت تأثیر گزینشی از نظریه‌های نیچه، بوبر مکاشفه

بوده است در عصر حاضر هم هست. ادیان حول مطالب خاصی شکل می‌گیرند که در مرکز آنها مفهوم الوهیت قرار دارد، که به فرآیندهای مکاشفه‌ای مختلفی نسبت داده می‌شوند که توسط انسان‌ها در گذشته تجربه شده است. این مفاهیم بالضروره مکاشفات همگانی و فراگیر را به پایه‌هایی برای ادیان خاص تبدیل می‌کنند. چنانچه بوبر در کتاب "من و تو" بیان می‌دارد، این چنین مکاشفات فراگیری محتمل است در هر مواجههٔ من، تویی رخ دهد از جمله در زندگی عاشقانه و خصوصی میان یک زن و مرد. بوبر بیان می‌دارد آنچه که در جریان مواجهه میان من و تو آشکار می‌شود، توی الهی و ازلی ست که در بخش‌های مربوط به حیات و سرزندگی دوباره‌ای که می‌تواند زندگی آنها را تغییر دهد، رخنه می‌کند.

تأثیر کتاب چنین گفت زردشت نیچه و نظریهٔ او دربارهٔ بازگشت جاوید برای فهم درک بوبر از مکاشفه من و توی ازلی ابدی بسیار مهم و حساس است. مانند یک الهام هنرمندانه، مکاشفه هم تجربه‌ای از یک حضور قابل اعتماد و اصیل است و به همین سبب در نظر بوبر چونان یک پدیدهٔ ذهنی نیست. اگرچه برخلاف نیچه، بوبر معنای مکاشفه را چنان بسط می‌دهد تا تمام جنبه‌های زندگی را شامل شود و تلاش می‌کند تا آن را به عنوان یک حادثهٔ لاینفک در مواجههٔ میان فرد و جهان توضیح دهد. ماهیت وجودی نظریهٔ بوبر در آنچه





کرده بود که حقیقت دینی بر اساس یا متکی بر حقایق ازلی نیست، هرچند با اینکه مفاهیم دینی مجزا از هم و تاریخی هستند. بنابراین حقیقت دینی مثل حقیقت تاریخی تنها می تواند برای آن گروه هایی معتبر باشد که آن را آنچنان که هست می شناسند. مندلسون ادعای خود را تنها به ادیان توحیدی محدود کرده بود و بوبر آن را بر همه ادیان بسط داده بود. دوری و انشعاب بوبر در این جا بی شک مهم و چشمگیر است، اگرچه هیچ کس نمی تواند پیوستگی میان این دو رویکرد را نادیده بگیرد.

مطابق مدعای بوبر هر دینی خاستگاه خود را در مکاشفه دارد. هیچ دینی تنها حقیقت محض و مطلق نیست، هیچ یک قطعه ای از آسمان که به زمین آمده است نیست. هر دینی یک حقیقت انسانی ست. این بیانگر رابطه میان جامعه انسانی به خودی خود (مستقیماً) با امر مطلق است. هر دینی خانه روح آدمی در اشتیاق و آرزوی به خداست، خانه ای با پنجره های

را چون الهام واقعی و صادق می نگرست نه به عنوان مؤلفه های خارجی و مستقل انسان بلکه به صورت یک عنصر از قلمرویی که در جریان مواجهه انسان با جهان و دیگر انسان ها احساس می شود. این یک برداشت خداناباورانه نیست، اگرچه این برداشت بی شک مفهوم دین را و بخصوص مفهوم مکاشفه را سکولاریستی می کند.

این تأثیرات در پس زمینه اندیشه های سکولار بوبر به ویژه در توصیف او از پلورالیسم دینی نقش مهمی را بازی می کند. در نظر بوبر ادیان گوناگون تفاسیر متفاوت انسان ها از امری ازلی و ابدی و مکاشفات فراگیر هستند. بوبر در مقاله ای که قبل از مرگش نوشته بود به نتیجه ای عملی که پیرو ایده آل های او از روابط بین الادیانی بود رسید. آراء و آثار متأخر بوبر یادآور پلورالیسم مذهبی سکولاریستی ای بود که توسط لسینگ^(۱۲) و مندلسون^(۱۳) در سخنرانی هایشان درباره ادیان توحیدی مطرح می شد. مندلسون در کتابش اورشلیم^(۱۴) ادعا



مختلف انسان‌ها و همگی بطور یکسان درست و موثق هستند، آنها باید بسیار از هم بیاموزند. علاوه بر این، سنت‌های خاص اعتقادی‌ای هستند که اگرچه ادراک انسان‌ها هستند اما تنها حقیقت و مطلق نیستند و بدین سان آنها نتیجه مواجهه آدمی با توی جاوید هستند.

نتیجه گیری:

اگر از منظری سکولاریستی بنگریم، اصرار بوبر بر بعد الوهی زندگی بشر او را متفکری دینی می‌سازد اما با دیدی مذهبی، بسیاری از ایده‌ها و نظریات او کاملاً سکولار است. این ادعا که بوبر کاملاً یک بی‌دین بوده است کاری سخت دشوار است. با این حال گرایش‌های او در آثار مذهبی‌اش، تأکید او بر حلول گرایی، اعتماد او بر فهم بشر از مفهوم خدا و جلال و شکوهی که او برای انسان بخاطر تعهد بر ارزش‌ها قائل است، همگی از عقاید سکولاریستی او جدانشدنی هستند. این‌ها در مقابل باورهای دینی و مابعدالطبیعی‌ای که بر بیگانگی میان جهان بشریت و جهان خداوند و بر فرمان برداری و اطاعت کامل آدمی از خداوند تأکید می‌کنند، قرار می‌گیرند.

کانت، فویرباخ و نیچه بر شکل‌گیری عناصر سکولار



فراوان و بدون در ... ادیان تاریخی تمایل خاصی دارند که در خودشان به پایان برسند، چنانچه برسند، خود را در جایگاه خدا قرار می‌دهند، و در واقع هیچ چیزی وجود ندارد که به اندازه خود دین چهره خدا را تیره و تاریک کند. در این وجوه از آراء بوبر، جوهر اومانیستی، سکولاریستی تعریف او از دین کاملاً آشکار می‌شود. ادیان باید مطیع خدا و اراده او باشند، هر یک از آنها باید بدانند که آن تنها یکی از صورت‌هایی ست که با آن انسان جزئیات پیام الهی را بیان می‌دارد، هیچ انحصاری در مورد خداوند وجود ندارد.

چنانچه کانت بیان داشته بود، ادیان مختلف حامل اراده خداوند هستند که با مکاشفه‌ای که بر آنها رخ داده بنا شده‌اند، اما در نظر بوبر این بطور کلی نسبت غلطی ست که کانت نشان داده است، بلکه اراده واقعی خداوند برای انسان‌ها غیرقابل فهم و پیچیده است. بدین ترتیب بوبر مستقیماً در مقابل مفاهیم سنتی از دین و به خصوص ایمان مسیحی مبتنی بر الوهیت عیسی می‌ایستد. از آنجایی که تمامی ادیان تفاسیر





به گروه‌های سکولار در اسرائیل کمک کند تا به تفسیر منسجم روشنفکرانه و عقل‌انگارانه (مدرنیستی) ای از یهودیت و فرهنگ یهودی در مسیر اهداف صهیونیسم برسند.

بوبر با ارائه تفسیر سکولاریستی از کتاب مقدس و منابع حسیدی و با خوانش آنها به صورت متون دیالوگی سبب شد تا این متون برای مخاطبان سکولارشان دستیابی پذیرتر شوند. در رأی بوبر، صدا و سخن خداوند در هر مواجهه واقعی میان بشریت بر مبنای رابطه من، تو به جای پارادایم رابطه من، او هویت پذیر می‌شود. در نظر بوبر، موضوع حلول خداوند تنها حالتی ست که فرد می‌تواند با آن به مواجهه با نامتناهی دست یابد.



پی نوشت:

۱. الهیات حلولگرا به شخصیت و روح آدمی به عنوان چهارچوبی برای نزدیک شدن به فهم نسبت خدا با انسان روی آورده است.
۲. The kingship of God.
۳. Judges.
۴. Samuel.
۵. Peter Berger.
۶. Baal Shem Tov.
- از ربی‌های عارف یهودی معروف به بشط
۷. The origin and meaning of Hasidism. (London ۱۹۸۸). ۹۶۹۵.
۸. Tales of the Hasidim.
۹. Worshipping through corporeality.
- هرآنچه که ما در زندگی روزمره‌مان با آن سروکار داریم می‌تواند راه و وسیله‌ای برای عبادت خداوند باشد.
۱۰. Buber. I and Thou. ۱۵۹.
۱۱. Buber. I and Thou. ۱۶۲۱۶۱.
۱۲. Lessing.
۱۳. Mendelssohn.
۱۴. Jerusalem.

در اندیشه بوبر و بر ارتباط و اتصال ذاتی میان فلسفه او و مفاهیم بنیادین خویشاوند ادیان مختلف تاثیرگذار بودند. این‌ها اصول راهبر و راهنما در نظریات اجتماعی و سیاسی او به ویژه در جهت صهیونیسم و کشور اسرائیل بودند.

در طول حیات بوبر بسیاری از صهیونیست‌ها نظریات سیاسی او و به خصوص آراء او در خصوص نحوه مواجهه با اعراب در فلسطین را زمینه ساز استراتژی بنا نهادن یک کشور دو ملیتی می‌شناختند. بدین خاطر بود که در این میان بعضی افراد نظریات فلسفی او را قبول نداشتند هرچند به آنها در توسعه رویکردهای یهودی و فرهنگ یهودی، صهیونیستی‌شان کمک می‌کرد.

امروزه نظریات بوبر در نزد اسرائیلیان بسیار متداول شده است، تفسیر جدید عبری از فلسفه بوبر می‌تواند



حضرت علی (ع) و سکولاریزم

■ استاد حسن رحیم پور از غدی

را [که معمولاً قدرت مطالبه حقوق خود را ندارند] از صاحبان قدرت و ثروت گرفت. روایت از ایشان نقل شده که فرمودند: «انی سمعت رسول الله.. یقول فی غیر مره» من شنیدم که به شکل متواتر در موقعیت‌های مختلف، پیامبر این نکته را به زبان آورد که: «لن تقدس امه لا یوخذ للضعیف فیها حقه من القوی غیر متعتع» آن امت و جامعه‌ای که حق ضعیفان را نشود بدون لکنت زبان و بدون ترس از اقویا و صاحبان قدرت و ثروت مطالبه کرد، قابل تقدیس و پاکیزه نیست. اینها در واقع تعریف جامعه دینی است. از زبان پیامبر اکرم (ص) که استاد و مربی

گرچه علی (ع) روح بزرگی بود در کالبد تنگ جهان و جامعه دوران علی (ع) شایستگی ایشان را نداشت و او بزرگتر از آن جامعه و فراتر از ظرفیت آن مردم بود، اما وقتی نام رفتار علوی یا دولت علوی را می‌شنویم، باید متوجه باشیم که سخن از یک شخص، هر چند بزرگ، در میان نیست؛ بلکه گفتگو از یک مکتب است که علی نمونه بارز و برجسته تربیت شده این مکتب می‌باشد. مکتبی که بنیانگذارش پیامبر بزرگ خدا بود و ایشان شاگرد برجسته آن مکتب. او از پیامبر آموخت که جامعه دینی جامعه‌ای است که بدون لکنت زبان بشود حق ضعفا و محرومین را و طبقات پایین جامعه

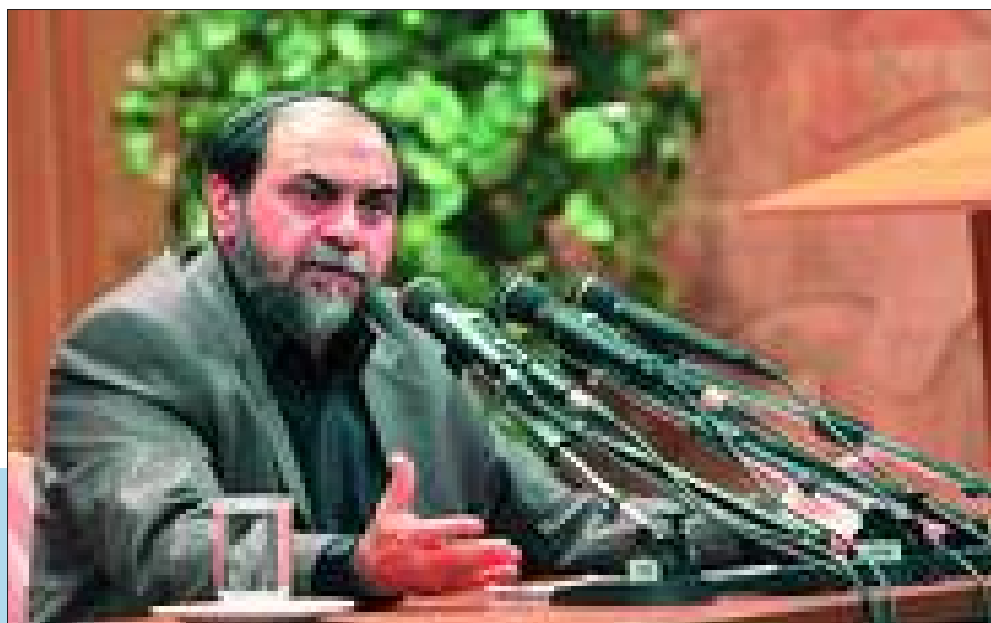


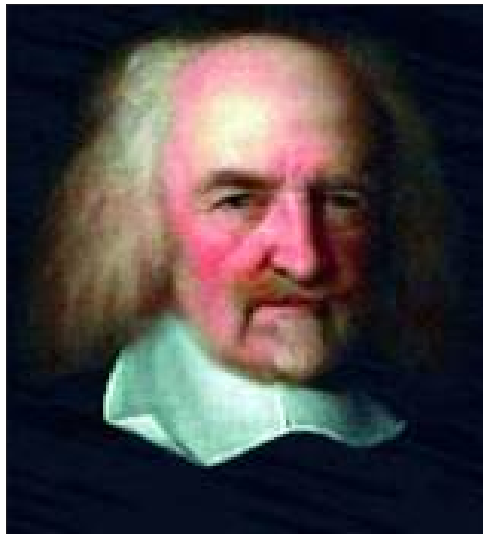
گرچه علی(ع) روح بزرگی بود در کالبد تنگ جهان و جامعه دوران علی(ع) شایستگی ایشان را نداشت و او بزرگتر از آن جامعه و فراتر از ظرفیت آن مردم بود، اما وقتی نام رفتار علوی یا دولت علوی را می‌شنویم، باید متوجه باشیم که سخن از یک شخص، هر چند بزرگ، در میان نیست؛ بلکه گفتگو از یک مکتب است که علی نمونه بارز و برجسته تربیت شده این مکتب می‌باشد. مکتبی که بنیانگذارش پیامبر بزرگ خدا بود و ایشان شاگرد برجسته آن مکتب.

علی بن ابی طالب(ع) است و حضرت علی(ع) فرمود: «اناعبد من عبید محمد(ص)». یعنی من بنده‌ای از بندگان محمد و مثل برده در برابر محمد. یعنی هر چه دارم از اوست. در قاموس علی بن ابی طالب(ع) دولت دینی، ضامن عدالت دینی، ضامن حدود خدا، قوانین خدا و حقوق مردم است. حریم مردم، حریم خداست و حق الله؛ منتهی با تعریف دینیش نه با تعریف ماتریالیستی، تعریف لیبرالی و تعریف مارکسیستی‌اش. تجاوز به حریم انسانها و حقوق مسلم آنها، تجاوز به حریم خداست.

این منطق علی بن ابی طالب(ع) است و بارهادر نهج البلاغه به تعبیر مختلف آورده‌اند. و باز ایشان از پیامبر اکرم(ص) نقل کرده‌اند که پیامبر فرمود: «من قتل دون حقه فهو شهید». هر کس برای دفاع از حق و حقوقش، چه حقوق معنوی یعنی کرامت و عزت انسانیش و چه حقوق مادی‌اش، یعنی در مبارزه با ظلم

کشته بشود شهید راه خداست. این یکی از پاسخ‌ها به کسانی است که بارها گفته‌اند و می‌نویسند دین سراسر تکلیف است و حق و حقوق بشر در دین اکرام نشده. چطور از حق و حقوق بشر در دین صحبتی نشده وقتی که پیامبرش می‌گوید: اگر در راه دفاع از حقوق تان کشته بشوید، انگار در راه خدا کشته شده‌اید. شهیدید مثل آنهايي که در جنگ احد و خندق در رکاب حضرت محمد شمشیر زدند و کشته شدند. منتهی نه حقوق تنها. حقوق توأم با تکلیف. حقوقی که متقابلاً منشا مسئولیتهایی است. در دیدگاه‌های توتالیتار و نظامهای استبدادی مردم فقط تکلیف دارند و حقوقی ندارند. در نظامهای ماتریالیستی و لیبرال سرمایه‌داری که بر اساس غرایز انسان بنا شده مردم طبق ادعای توریک، فقط حقوق دارند و از مسئولیت‌های انسان نباید حرف زد. شما تا از مسئولیت و تکلیف حرف بزنی متهم می‌شوی به نقض حقوق بشر و به محض اینکه از





او از طرف خداوند به حاکمیت منصوب شده. این انتصاب ملاکش چیست؟ این است که او بیشتر از همه به حقوق مردم وفا می‌کند و بیشتر از همه به مردم برای رسیدن به کمالات دنیوی و اخروی‌شان کمک می‌کند. همین منطق است که ایشان در خطبه ۱۳۲ نهج‌البلاغه در مانیفست حکومتی‌شان می‌فرمایند: در حکومت اسلامی کسی که بخیل است و حرص می‌ورزد و چشم کج در مال مردم و نگاه تحقیرآمیز به حقوق مردم دارد، نباید مسؤول باشد. افراد جاهل و قشری و عوام حق ندارند وارد حکومت دینی بشوند. «و لا الحافی و لا الحسائف و لا المرتشی». رشوه خواران «ولا المعطل للسنه». آنهایی که سنت خدا و پیامبر را تعطیل می‌کنند؛ یعنی در حکومت با قانون بازی می‌کنند و هر جا و هر وقت دلشان بخواهد قانون الهی را اجراء می‌کنند و هر جا دلشان می‌خواهد اجرا نمی‌کنند. فرمود من به اینها اجازه نمی‌دهم در حکومت دینی وارد بشوند. من نمی‌گذارم فاسدها و باندهای بی‌تقوا بر جان و مال و حقوق مردم مسلط بشوند. تازندهام نمی‌گذارم افراد بخیل و حریص به مال مردم، آدمهای دنیا طلب و عیاش و پرخوربر مردم حکومت کنند و وارد دولت بشوند. نمی‌گذارم افراد نادان و قشری و جاهل بر سرکار بیایند تا جامعه را منحرف کنند. «الجاهل یضلهم بجهله». اگر جاهلان و سفه‌ها، افراد سخیف و نادان بر سر کار بیایند، جامعه را منحرف می‌کنند و نمی‌گذارم افراد زورگو و مستبد بر مردم مسلط شوند تا با بی‌عدالتی حکم برانند و اموال مردم و فقرارا بالا بکشند و همه چیز را توجیه کنند و افراد بی‌زبان و نجیب را در جامعه محروم کنند. «یقطعهم بجفائه». نمی‌گذارم رشوه‌خواران در مدیریت‌های حکومت نفوذ کنند تا حقوق مظلومین فراموش شود. «المرتشی فی الحکم». نمی‌گذارم

آرمان‌ها و حدود ارزش حرف بزنی متهم می‌شوی به تئوریزه کردن خشونت. اما در تفکر علی بن ابی طالب همه انسانها بدون استثناء حقوقی دارند و وظایف و مسئولیت‌هایی به اندازه‌ای که به مسئولیت‌ها عمل می‌کنند، حقوق برای آنها حتماً محترم است و به اندازه‌ای که از حقوق استفاده می‌کنند مسئولیت‌هایی دارند که باید به آن تن در دهند. مسئولیت‌هایی در برابر خدا، در برابر مردم و در برابر حق و سرنوشت خودشان. بنابراین می‌بینید که بین مبارزه با ظلم و دفاع از حقوق مردم با راه خدا و شهادت در راه خدا، یک پیوند عقیدتی در منطق علی بن ابی طالب (ع) برقرار است. این تعریفی که از جامعه دینی عرض کردم، پیامبر در باره‌اش فرمود: هیچ کس به اندازه علی قدرت ایجاد چنین سیستمی و ساختن پرداختن چنین جامعه‌ای را ندارد و بنابراین خداوند او را بعنوان وصی و خلیفه بعد از من نصب کرد و پیامبر در روز غدیر خم، این را به مردم ابلاغ کرد که مردم «علی اقواکم علی هذل الامر» یعنی هیچ کس به اندازه علی نخواهد توانست چنین جامعه‌ای را بسازد و لذا او حق خلافت دارد. لذا



علی (ع) در دوران حکومتش آنقدر تنها می‌شود و آنقدر تنها می‌گذاردش که نیمه شب، تنها باید برود توی نخلستانهای کوفه‌گریه کند و یا سرش را توی چاه بکند و با چاه شروع به ناله کند. گفت: خدا یا تو خطر دوستانم را یک جور دفع بکن، دشمنانم با من! امام علی (ع) بعد از آنکه حکومت را گرفت، انقلابی‌تر از گذشته شد. محکم‌تر از قبل از حکومت، شعار عدالت داد.

اگر دین را به عنوان یک دعوت بزرگ ببینیم، قبل از اینکه او را به عنوان یک سنت [به همین معنای جامعه‌شناسی غیردینی عرض می‌کنم، نه سنت به معنی سنت معصوم که اصلاً کلمه سنت تویش طراوت و طراوت همیشگی خوابیده] آن زمان خواهیم دید که تمام آموزه‌های انقلاب و اسلام حتی حاشیه‌ای‌ترین آنها حتماً حاوی راه‌گشای‌ترین پیامیزم برای برافکندن طرح‌های تازه و ایجاد یک وضعیت تازه توی جامعه ایران دهه سوم انقلاب است.

امنیت است. دولت فقط باید آزادی رقابت در عرصه اقتصاد و در عرصه سیاست و عرصه فرهنگ ایجاد بکند. امنیت برای رقابت آزاد بدون هیچ شرط و حدود اخلاقی و فکری ایجاد کند و نه در عرصه فرهنگ مسؤول دفاع از حقیقت است و نه در عرصه اخلاقیات اجتماعی مسؤول دفاع از ارزشهاست و نه در عرصه اقتصاد، سیاست و حقوق اجتماعی مسؤول اجرای عدالت است. این منطق می‌گوید: چه بسا لازم است که دولت‌ها برای حفظ قدرت و امنیت صاحبان ثروت بر خلاف ایمان، بر خلاف انسانیت و مذهب عمل بکنند. و آدم عاقل و انسان خردمند نباید دولت مردمی را به این دلیل سرزنش کند که چرا به منظور حفظ حکومت و قدرت از راه‌های غلط و عجیب و غریب استفاده کردی. برای اینکه در این منطق اگر رجل سیاسی امروز به خاطر بی‌تقوایی متهم بشود، فردا به خاطر نتیجه‌اش [یعنی کسب قدرت] در افکار عمومی تبرئه می‌شود. یعنی می‌گویند افکار عمومی عمل بد را

قاضی‌های رشوه‌خوار برگردن مردم سوار شوند تا مردم را نابود و سنت پیامبر را تحقیر کنند. فرمود: منطق من در حکومت این است و هر کس با من است بسم الله... هر کس بر من است باز هم بسم الله.

در روایت دیگری فرمود: بدترین حاکمان و دولتمردان آنها هستند که حب‌الفخر دارند. حب‌الفخر یعنی همین جاه‌طلبی، شهرت‌طلبی، شهرت پرستی و خود را از مردم بالاتر دیدن. فرمود در حکومت اسلامی حاکمان حق ندارند از بالا به مردم نگاه کنند و مردم را پایین‌تر از خودشان بدانند و ببینند. فرمود: من با حاکمان متکبر نمی‌توانم کنار بیایم و همه آنها را یا اصلاح و یا حذف‌شان می‌کنم. بعد رو کرد به مردم: اما شما مردم! من خدا را اطاعت می‌کنم ولی شما من را اطاعت نمی‌کنید. در حالی که معاویه خدا را اطاعت نمی‌کند اما مردمش او را اطاعت می‌کنند. هر چه به شما دستور می‌دهم همین طور در هوا یخ می‌زند و به مقصد نمی‌رسد. بعد فرمود که: پس اصلاً معلوم هست که شماها با چه نیتی با من بیعت کردید؟ دولت ارزشها و عدالت، مشروعیتش گره خورده است به اینکه مسؤولینش دنبال عدالت اجتماعی و پاسدار ارزشهای انقلابی و دینی و انسانی هستند یا نیستند.

بنابراین شما باید مراقب آن ایده‌ای باشید که به صراحت یا با کنایه می‌گویند یا می‌نویسند که حاکمیت اصلاً نباید ونمی‌تواند ارزشهای فردی و اجتماعی اسلام را در سطح امور عمومی و اجتماعی پاسداری کند. دولت پاسبان نیکی‌ها نیست اصلاً نباید کشیک ارزشها و عدالت را بکشد. فقط دولت ژاندارم





خصوصی آدمها هستند. نمی‌توانند ملاک داوری در مورد اقدامات عمومی باشند. که اینها همه مبنای تفکر سکولار و درست در مقابل تفکر علی بن ابی طالب (ع) است.

تفکر سکولار که می‌گوییم، اعم از دیدگاه‌های سلطنتی و توتالیتار و استبدادی سکولار است که کسانی مثل خود ماکیاولی یا توماس هابز طرفدارش بودند. یا نظام‌های سکولار لیبرال که تئوریسین‌های جامعه مدنی در سنت لیبرالیسم طرفدارش بوده‌اند از جان لاک به بعد تا نظریه‌پردازان معاصر نئولیبرال. دنباله‌های این جریان در چند دهه اخیر، بطور خاص ادعا کرده‌اند که یکراه میان‌بر جدیدی کشف کرده‌اند برای دفورم‌های رادیکال‌تر در دولتهای سنتی و آن‌ها فقط تجدید نظر در ریشه حقوق و اخلاق بلکه تجدید نظر در ریشه‌های زبان و فهم مردم است. برای اینکه ریشه افکار قدیمی را در باب عدالت اجتماعی و ارزشها از خاک ذهن بشر بکنیم. چون مشکل بشر سنتی در ابهام زبان و انحراف زبان است. مشکل اصلی در ماهیت واژه‌هاست. واژه‌های قدیمی‌ای مثل عدالت. و باید این واژه‌های قدیمی مثل عدالت را بازنشست کرد و از رده

به نتایجش می‌بخشند. تو هر کاری می‌خواهی بکن و به هر ترتیبی می‌خواهی به قدرت برسی، برس. مسئله‌ای نیست افکار عمومی فراموش می‌کند! شبیه این تعبیر را از نظریه‌پردازان سیاسی غرب و پدران سکولاریسم از آقای ماکیاولی تا دیگران تا همین امروز شماها زیاد می‌بینید. اینها اساسی را گذاشتند که طبق آن ملاحظات ارزشی نباید در تصمیم‌گیری دولت مردان دخالت کند چون معتقدند که با شخصیت اخلاقی نمی‌شود دولت تشکیل داد و به خصوص نمی‌شود آنها را حفظ کرد و بنابراین اخلاق از سیاست و دیانت از حکومت جداست و حتما احتیاج است به یک مقداری حقه‌بازی و تظاهر و عوام‌فریبی، بخصوص در سیستم جمهوری که باید آراء را به هر شکلی جمع کرد و مسأله اصلی در آراء، مسأله کمیت است نه کیفیت و بنابراین دروغ‌های زیبای شه‌ریار و حاکم و دولتمرد برای حفظ شه‌روندان در اطراف اولازم است و فرزانه کسی است که ماهرانه دروغ بگوید. مهم این نیست که تو راست می‌گویی یا دروغ. مهم این است که قدرت بدست بیاید و قدرت را نباید با معیارهای دینی و ارزشی ارزیابی کرد. چون ارزشها متعلق به حوزه

حضرت علی (ع) به مردم گفت: من به شما خدمت می‌کنم، اما بنده شما نیستم، شما هم بنده من نیستید؛ همه جای دنیا می‌گویند که مردم بنده و نوکر حکومتند! ریاکارانند که می‌خواهند به طرز پیچیده سوار گردن مردم بشوند. می‌گویند مردم ما بنده شما ایم و بعدکار خودشان را می‌کنند. اما امام علی (ع) گفت: نه شما بنده من هستید و نه من بنده شما. «انا و انتم عبید مملو کون لرب العالمین». فقط خدا مالک ماست. البته من در برابر شما مسئولیت‌هایی دارم، به این دلیل که خدا از من خواسته. و من به این مسئولیت‌هایم عمل می‌کنم، حتی اگر به من پشت کنید. من به تکلیفی که در برابر شما دارم، یعنی خدمت به شما، عمل می‌کنم. اگر شما با من قهر بکنید، من با شما قهر نمی‌کنم. من به تکلیفم عمل می‌کنم.

خارج کرد و به جایش واژه‌های نویی بسازیم که همه این مفاهیم را مقید و محدود کند. یعنی مفاهیمی مثل عدالت یا ارزش‌های اجتماعی که معیارهای فطری ما قبل دولتی‌اند برای دولت‌ها و حاکمیت‌ها مزاحمند. اینها که اشاره می‌کنم یک مقدار زیادش را شما در نظریات فیلسوفان تحلیلی و گرایش‌های پوزیتیویستی در باب حقوق بشر می‌توانید تعقیب کنید. ببینید که چطور اینها همه مسئله عدالت و ارزشها را صرفاً به منازعات لفظی تبدیل کردند و گفتند تمام صحبت‌هایی که از عدالت اقتصادی و ارزش‌های اجتماعی و حکومتی می‌شود که حکومت‌ها باید ارزشی باشند و دولت‌ها باید ارزشی عمل کنند، اینها همه نقض علم اقتصاد و نقض علم سیاست است. این اقتصاد کلاسیک و سیاست کلاسیک که در دانشگاه‌ها به شما تدریس می‌کنند، مضمونش همین‌هاست و شما جرات درک ریشه‌ای آنها و جرأت نقد آنها را به این زودی‌ها نخواهید داشت. چون نظام آموزشی ما، نظام آموزشی مبتنی بر ترجمه و تقلید است. نه مبتنی بر اجتهاد و ابتکار و خلاقیت. اینها صریحاً می‌گویند که نباید با اعلامیه‌نویسی یک حقوق زایدی را برای فقرا و طبقات پایین در جامعه ایجاد کرد. اینها موی دماغ می‌شوند، پررو می‌شوند و این شعارها و تعابیر، این اصطلاحات، ما بعدالطبیعه است و اصطلاحات و تعابیر ایدئولوژیک است و اینها نباید وارد عرصه سیاست و مدیریت و اقتصاد بشود و این تعابیر ما بعدالطبیعی را ضعفاً و فقرابا همدستی یک مشت مذهبی امل شاعر پیشه ابداع کردند برای اینکه جلو توسعه را بگیرند. منتهی خوشبختانه حق و حقوق با

انقلاب و اصلاح، به تعبیر حکما، یک امر قصری است. قصر خلاف طبیعت است. همانطور که تهنذیب نفس در یک فرد قصری و خلاف طبیعت اوست و لذا سخت است. امر طبیعی مثل از کوه پایین آمدن است و آسان است. دعوت به غریزه و سازش و ضیافت و ... خیلی آسان است زیرا هزینه نمی‌خواهد. برای اینکه به طبیعت راحت طلب انسان سازگار است. دعوت به قیام و جهاد و ریاضت و مقاومت، سخت است. برای اینکه دعوت به حرکت سربالایی در کوه است. یعنی خلاف طبیعت و غریزه است.





و دوران قیام برای عدالت بعداً خواهد رسید. آن جا دارد که سلمان فارسی وقتی که دید عمامه علی (ع) را به گردنش انداخته‌اند و دارند او را می‌برند، به دیوار تکیه کرده بود و رو کرد به مردم و با لهجه فارسی گفت: کردید و نکردید. خطاب به آن جامعه و وارثان انقلاب پیامبر گفت کردید و نکردید. مسلمانی کردید و نکردید. حفظ ظواهر کردید اما باطنش را به باد دادید. مغز انقلاب را فدای قشرش کردید و مضمون انقلاب را فدای فرمش کردید. در این شرایط و بعد از تثبیت یک انقلاب، اگر نسل دوم و سوم انقلاب از مفاهیم انقلابی و از ارزشهای انسانی در جامعه بعد از انقلاب، جانانه و ابوذری دفاع نکنند و قیام نکنند و حتی اگر سخت افزار انقلاب حفظ بشود، نرم‌افزارش عوض می‌شود. اگر هوشیاری ایدئولوژیک و انقلابی در این مسأله نباشد و انقلاب فقط سخت افزارش حفظ بشود، نرم‌افزارش تغییر می‌کند و شمامتوجه نمی‌شوید. ما هم متوجه نخواهیم شد. مثل ساختمانی که ساختمانش باشد و ساکنانش عوض بشوند. ساختمانی که به دست انقلابیون و به دست عدالت‌خواهان و به دست مجاهدین و شهیدان ساخته شد، زیر سنگین‌ترین آتشها، کم‌کم عدالت‌ستیزان و قاعدین و مخالفین اصل تئوری آن انقلاب دینی، ساکنان آن ساختمان خواهند شد. اگر این هوشیاری نباشد. این نظریه تناسخ اگر در مورد فرد انسان غلط است، به نظر من در مورد حاکمیت‌ها و نوع اجتماعات بشری صادق است. با یک نوع مجاز‌گویی البته. این ارواح خبیثه ماقبل انقلاب هادوباره قابل احضار هستند و می‌توانند در بدن انقلاب‌ها حلول کنند و فرمان جامعه را به سمت دیگری بچرخانند. اول با زاویه‌های کم و بعد شما می‌دانید وقتی انحراف با یک زاویه کوچک شروع بشود، شما اولش تفاوت

سیاسی بزرگ مثل دولت و فلسفه قدرت، از عدل و ارزشها حرف بزنند، او را فئاتیک و ضداستاندارد لقب می‌دهند و ضداستانداردخونش در همه جای دنیا مباح است. احزاب نامرئی که بلدند چطور حکومت‌های انقلابی را بدون براندازی بازسازی بکنند و پوستش را حفظ بکنند و محتویاتش را تغییر بدهند و پشت همین استانداردهای جهانی قایم بشوند. صریحاً می‌گویند که موضوع سیاست قدرت است نه حقیقت، نه فضیلت و نه عدالت. این‌ها دینی‌ترین و زنده‌ترین انقلابها را می‌توانند به روش تاکسی‌درمی تزئین کنند و خشکش کنند و به تماشا بگذارند. بطوری که آن جنبش بزرگ با آن مفاهیم عالی هم باشد و هم نباشد.

به قول سلمان فارسی وقتی که دید بعد از فوت پیامبر ریختند به خانه علی (ع) و علی (ع) را به زور کشیدند به سمت مسجد برای بیعت. آن جادارد که بعضی از اصحاب خاص حضرت امیر دست به شمشیر به چشم علی نگاه می‌کردند که ایشان فرمان درگیری بدهند و حضرت امیر با چشمش اشاره کرد که کاری نکنید. آن جا دارد که سلمان فارسی کنار کوچه ایستاده بود و دید که دارند با علی (ع) چه می‌کنند. وقتی که حضرت امیر علامت داد که کاری نکنید، این دورانی است که باید تحمل کرد. دوران سکوت برای وحدت.

اگر نسل دوم وسوم انقلاب از مفاهیم انقلابی و از ارزشهای انسانی در جامعه بعد از انقلاب، جانانه و ابوذری دفاع نکنند و قیام نکنند و حتی اگر سخت افزار انقلاب حفظ بشود، نرم افزارش عوض می شود. اگر هوشیاری ایدئولوژیک و انقلابی در این مسأله نباشد و انقلاب فقط سخت افزارش حفظ بشود، نرم افزارش تغییر می کند و شمامتوجه نمی شوید. ما هم متوجه نخواهیم شد. مثل ساختمانی که ساختمانش باشد و ساکنانش عوض بشوند. ساختمانی که به دست انقلابیون و به دست عدالت خواهان و به دست مجاهدین و شهیدان ساخته شد، زیر سنگین ترین آتشها، کم کم عدالت ستیزان و قاعدین و مخالفین اصل تئوری آن انقلاب دینی، ساکنان آن ساختمان خواهند شد.

طبقه ای که در جامعه جاهلی حاکم بود و بر آن اساس حکومت می کرد، باید آن عوض بشود و الا تعویض هیأت حاکمه کفایت نمی کند صورت عوض می شود و سیرت دوباره تجدید و باز تولید می شود.

باید آن طوری که حضرت امیر فرمود، کفگیر انقلاب، محتویات دیگ سیستم حکومت و جامعه را بهم بزند. «حتی یعدو اسفلکماعلیکم و اعلیکم اسفلکم». فرمود در حکومت من، من اوضاع را به هم می ریزم. گفت: کاری می کنم مثل اینکه کفگیر توی دیگ می رود و پایین ها را می آورد بالا و بالایی ها را می برد پایین، من همه تان را به هم می ریزم. این طور نیست که بگویم شماها همانطور که بودید هستید و ما همانطور مثل بقیه می آییم حکومت می کنیم، برویم جلو بینیم چه می شود. چرا خطر حذف موجه ارزشهای انقلابی همیشه بعد از پیروزی و استقرار یک انقلاب، دوباره یک خطر جدی، تهدید کننده و زنده است؟ چرا؟ علی بن ابی طالب دو ونیم دهه بعد از رحلت پیامبر وقتی وارد حکومت شد، با تمام وجودش این فاجعه

مسافتی بین این دو ضلع نمی بینید. اما وقتی در طول زمان ادامه پیدا کند همین زاویه کوچکی که باز شده، در طول زمان می بینید که آنقدر فاصله ها زیاد می شود که اصلاً دیگر کسی آن انقلاب را به جا نمی آورد. به جانمی آورد که کی بوده، چی بوده، اصلاً برای چی تشکیل شده. اصلاً یک طوری که ظاهراً همه چیز به جای خودش هست و واقعاً هیچ چیز به جای خودش نیست. همه چیز درست است و همه چیز خراب و به همین دلیل است که انقلاب اسلامی نباید فقط به تغییر رژیم اکتفا می کرد، بلکه باید با نرم افزار جدید دینی و انقلابی به تغییر سیستم بپردازد. تعویض رژیم کافی نیست. باید سیستم عوض بشود و الا اگر سیستم عوض نشود همان ارزشهای ما قبل انقلاب یا خودشان و یا شیخ شان دوباره به داخل حاکمیت و به داخل جامعه و به داخل افکار عمومی و به داخل دانشگاه عودت می کنند. چنانکه دارند می کنند. آن از دررفته ها از پنجره برگشتند. تعویض هیئت حاکمه کافی نیست، باید طبقه حاکم هم عوض بشود.





فقط اعمال می‌شود. چون شماها یا کسانی هستید که در مجلس ختم این انقلاب شرکت خواهید کرد یا کسانی هستید که پرچم خونین انقلاب را از دست نسل قبل و سیصد هزار شهید می‌گیرید و در قله‌های بالاتری نصبش می‌کنید، یکی از این دو اتفاق در هر صورت به دست شما اتفاق خواهد افتاد. این‌ها اتفاقاتی است که در صدر اسلام برای علی بن ابی طالب (ع) هم افتاد و علی با این وضعیت درگیر شد و این‌ها علی را با همه عظمتش به زانو در آوردند. انقلاب، هیأت حاکمه را عوض می‌کند ولی اگر نتواند طبقه حاکمه را عوض کند یا اصلاح کند، خودش بعد از اینکه تمام توانش را صرف کرد و شهیدانش را تقدیم کرد و فتوحاتی کرد و خسته شد، خودش دوباره، اهرم‌های قدرت را اگر نه به همان افراد قبل از انقلاب، اما در اختیار همان افکار، در اختیار همان اندیشه، همان تفکر، قرار می‌دهد و همان اتفاق از همان زاویه اتفاق خواهد افتاد. برای اینکه انقلاب و اصلاح، به تعبیر حکما، یک امر قصری است. قصر خلاف طبیعت است، همانطور که تهذیب نفس در یک فرد قصری و خلاف طبیعت اوست و لذا سخت است. امر طبیعی مثل از کوه پایین آمدن است و آسان است. دعوت به غریزه و سازش و ضیافت و ... خیلی آسان است زیرا هزینه نمی‌خواهد. برای اینکه به طبیعت راحت طلب انسان سازگار است. دعوت به قیام و جهاد و ریاضت و مقاومت، سخت است. برای اینکه دعوت به حرکت سربالایی در کوه است. یعنی خلاف طبیعت و غریزه است. انقلاب و اصلاح، یک امر قصری است؛ همانطوری که تهذیب نفس یک نفر خلاف طبیعت است، تهذیب نفس یک جامعه و حاکمیت خلاف طبیعت است. بنابراین سخت است. لذا خیلی‌ها می‌برند. خیلی‌ها اول گرم وارد صحنه می‌شوند و بعد تخت‌غاز پائین می‌دوند و علی بن ابی طالب (ع) با



را لمس کرد و خواست اوضاع را برگرداند. خواست تغییر در سیستم ایجاد بکند و سه تا جنگ داخلی بر او تحمیل کردند. دوستان سابق خودش. برای اینکه حتی اگر هیأت حاکمه بعد از انقلاب، فاسد نشود و فاسد نباشد [که خیلی‌هایشان آدم‌های درستی و خوبی بوده و هستند] ولی طبقه حاکم که غیر از هیأت حاکمه است و از قبل از انقلاب در جامعه سیستم سازی کرده، گلوگاه‌های جامعه و نظام را می‌شناسند و دوباره می‌آیند آنجا سوار می‌شوند. یعنی ضد حمله ضد انقلاب به انقلاب، بعد از ۱۰، ۲۰ سال بعد از پیروزی انقلاب. نه با ترکش و خونریزی. جنگ سرد و بدون سر و صدا و با کار نرم‌افزاری همه چیز را دوباره پس می‌گیرند. دوباره تاکید می‌کنم طبقه حاکم غیر از هیأت حاکم است. هیأت حاکمه یک گروه سیاسی است که بر اهرم‌های رسمی مدیریت، مسلط است و ظاهراً آنها تصمیم می‌گیرند؛ اما طبقه حاکم آن گروه اجتماعی‌اند که سلطه‌شان سلطه اعتباری و قانونی نیست. رسمی نیست. اما سلطه حقیقی و عملی است. یعنی در واقع سلطه دست آنهاست، نه دست انقلابیونی که فقط برای پست‌ها آمده‌اند و آن نوک هرم نشسته‌اند. سیستم به این معنا است که قاعده علی‌رغم راس هرم تصمیم می‌گیرد و مدیریت می‌کند. این اتفاقی که بعد از جنگ بخصوص در دهه گذشته بخشی‌اش اتفاق افتاده و اگر پادزهر این سم به زودی اعمال نشود بخش دیگرش اتفاق خواهد افتاد، و به دست شماها





حضرت علی در عزل و نصب‌هایشان به شدت جوان‌گرا بودند. جوانانی که کمتر اهل معامله‌اند، اینها وقتی به یک ارزش ایمان آوردند، صادقانه‌تر پایش می‌ایستند. جوانهای گمنامی را پیدا می‌کرد، به حکومت ایران، یمن، مصر و این طرف و آن طرف می‌فرستاد؛ بعد به طلحه و زبیر و بزرگترین سابقه‌داران و هم‌رزمهای خودش، کسانیکه در حد خودش برای رهبری و خلافت مطرح بودند؛ حتی استانداری و شهرداری بصره و کوفه را به این‌ها نداد که بعد رفتند و جنگ جمل به راه انداختند. این کارهای علی بن ابی‌طالب (ع) درست بر خلاف سیر همه دیپلمات‌های سیاسی و رجال قدیم و جدید شرق و غرب دنیاست.

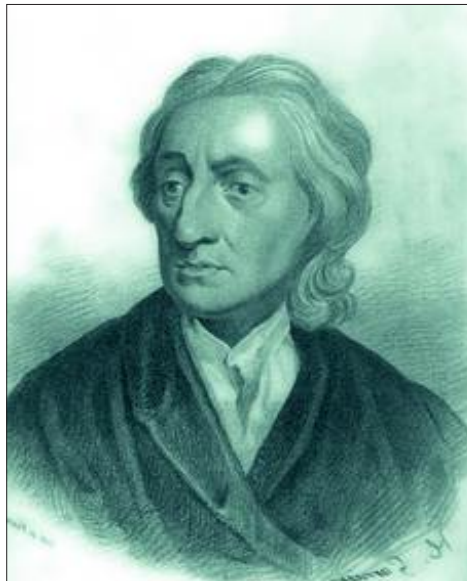
دوباره می‌آیند انرژی انقلاب و دستاوردهای او و نام انقلاب را به نفع خودش مصادره می‌کنند و یک مرتبه می‌بینید انقلاب دینی مستضعفین و حکومت دینی مجاهدین و شهداء در اختیار ساز و کارهای لاییک سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. این همان چیزی است که دهها سال با آن مبارزه کردند و زیرشلاق شکنجه و تبعید شدند و زندان رفتند و کم‌کم می‌بینی حکومت، دینی هست و نیست. خود انقلاب هم هست و هم نیست. شعائر انقلاب هست و شعارهای انقلاب نیست و انقلاب دیگر یک دعوت و یک ایده نیست. یک نام و یک سنت به معنی عادت است. نه به معنی سنتی که در تعابیر دینی داریم. یک اسم مقدس است متعلق به تاریخ. در امور دنیوی و اجراییات و امور عرفی و امور غیرقدسی نباید دخالت بکند و الا آلوده می‌شود و کم‌کم جرات نمی‌کنی اصل آن شعارهایی که انقلاب بر اساس آنها اصلاً راه افتاد، جایی زبان بیاوری و برای این معضل فقط یک راه حل وجود دارد؛ همان کاری که علی بن ابی‌طالب (ع) کرد. بازگشت به دکترین اصل انقلاب؛ به هر قیمتی که می‌خواهد تمام بشود. هیچ راه حل دیگری نیست.

اگر دین را به عنوان یک دعوت بزرگ ببینیم، قبل از اینکه او را به عنوان یک سنت [به همین معنای جامعه‌شناسی غیردینی عرض می‌کنم، نه سنت به معنی سنت معصوم که اصلاً کلمه سنت تویش طراوت و طراوت همیشگی خوابیده] آن‌زمان خواهیم دید که تمام آموزه‌های انقلاب و اسلام حتی حاشیه‌ای‌ترین آنها حتماً حاوی راه گشایترین دینامیزم برای برافکندن

همه این گروهها درگیر بود و گرفتار همه اینها بود و در نهج‌البلاغه بخوانید که سراسر گالایه از همین اوضاع است و از مردم سردی که مثل سنگ، علی (ع) را نگاه می‌کردند و تنه‌ایش می‌گذاشتند. همان‌هایی که وقتی برای بیعت هجوم آوردند فرمود: آنقدر جمعیت ریخت که من زیر دست و پا ماندم. لباسم پاره شد و حسن و حسین زیر دست و پا له شدند. همین مردم، وقتی که وارد پروسه اجرای عدالت شدم و تلخی عدالت را چشیدند بعضی از همین‌هایی که با من بیعت کردند از دین بیرون رفتند. گفتند: حالا که تو از دین می‌گویی اصلاً ما دین نمی‌خواهیم و بسیارشان پیمان شکستند و آنهایی که پیمان نشکستند، من را درگیری‌ها و نبرد تنها گذاشتند و این بود که نبرد عدالت علی (ع) نیمه‌کاره ماند و کار علی (ع) راساخت. ولی او در طول ۵ سال حکومتش با نحوه حکومتش و با نحوه شهادتش کار همه اینها را در تاریخ یکسره کرد. علی (ع) برای اینها در تاریخ آبرو نگذاشته، هر کس لااقل در جوامع اسلامی و شیعی بر سر حکومت بیاید، مردم فوری با عهدنامه مالک اشتر و نهج‌البلاغه مقایسه‌اش می‌کنند. جرات هم نکنند مشروعیتش را زیر سوال ببرند، مشروعیت آنها در دل همه زیر سوال است.

بنابراین اگر آن تحول بنیادی که عرض کردم انجام نشود، انقلاب وقتی خسته شد و شهیدانش را داد، دوباره در اختیار همان بروکراسی، در اختیار همان اندیشه‌های ما قبل انقلاب و همان سنت لاییک و غرب‌گرا قرار می‌گیرد و نهادهای کهن ما قبل انقلاب





رفتند، و امروزه حامل همان مفاهیم و مدعی همان‌ها و مدافع همان‌ها شده‌اند.

کم نبودند بچه‌هایی که به انگیزه مبارزه با اینها جلو رفتند و چون دست‌شان خالی بود تغییر ماهیت دادند. گفتند یک رزمنده‌ای از نیروی خطش جدا شده بود و بعد از یکی، دو روز از پشت بی‌سیم تماس گرفت با فرمانده‌اش. گفتند کجایی گفت: اسیر گرفتم. خوب اسیر را بردار بیار. گفت: نمی‌آید، گفت: خوب خودت بیا، گفت نمی‌گذارد بیایم. گفت: پس اسیر شده‌ای، اسیر نگرفته‌ای! اینها بودند کسانی که رفتند اسیر بیاورند و حالا پیام مخابره می‌کنند که نه نمی‌گذارند ما بیاییم و نه خودشان می‌آیند. تحت عنوانهایی که «ما از ارزشهای ایدئولوژیک توبه کرده‌ایم» و «بالغ شده‌ایم و از دوره کودکی خارج شده‌ایم». آن ارزشهایی که به پایش آن همه انسانهای شریف قربانی شدند و رفتند را به ریشخندی گیرند.

شما ببینید مبارزه داخلی دشواری که امام علی بن ابی‌طالب (ع) بعد از خلافت و حاکمیت درگیرش شد، به مراتب پیچیده‌تر و از پای درآورنده‌تر از مبارزه‌های دوران جوانی علی بن ابی‌طالب بود یعنی جنگ رودرو با کفار و مشرکین و اشراف قریش. علی (ع) که هیچ وقت از خطر نترسید. حضرت زهرا (س) [در خطبه ده روز بعد از رحلت پیامبر در خطبه فدکیه در مسجد مدینه] می‌گوید: «هر وقت که شما از درگیری می‌ترسیدید، هم طرفدار ارزشها بودید و هم حاضر نبودید کشته بشوید. اینگونه طرفداری مجانی از عدالت، طرفداری بی‌هزینه از عدالت، هر جا خطری بود پدرم علی را می‌فرستاد به حلقوم جنگ و خطر» علی آدم خط شکن بود. خودش در نهج البلاغه می‌گوید: من از ۱۶ سالگی در خط مقدم می‌جنگم تا حالا که بیش از ۶۰ سال از عمرم گذشته و آنقدر تیر و ترکش خورده‌ام که قیافه‌ام

طرحهای تازه و ایجاد یک وضعیت تازه توی جامعه ایران دهه سوم انقلاب است. در تشیع همه چیز علیه محافظه کاری است و آنوقت خواهی دید این فقر تئوریک و این تفرقه سیاسی و این فاصله طبقاتی که توی جامعه دارد بوجود می‌آید، همه آنها مولد یک چیزی است و همه آنها یک راه حل واحد دارد. انقلابی که به خاطر عدالت در گرفت و حکومتی که به خاطر عدالت تشکیل شد و عدالتی که توی چارچوب اسلام و با روح آتشفشانی علی (ع) و عقلانیت تشیع تعریف شد و تعقیب شد، امروز در دهه هشتاد و نود [دورانی که شمایه بلوغ سیاسی و اجتماعی می‌رسید] چطور باید ادامه پیدا کند؟ و طبقه جدید و کاسب‌های جدیدی [که در دهه اخیر بعد از جنگ در کشور در حکومت شکل گرفت و در سالهای اخیر در اقتصاد و فرهنگ و سیاست کشور پنجه انداخت و با سیستم‌های ماقبل انقلاب، با مفاهیم غربی دیالوگ برقرار کرد و با آنها تفاهم کرد و کم‌کم جا خوش خواهد کرد] را چطور می‌شود مهار کرد و در برابر عدالت علوی خاضع کرد؟ و بر اساس آموزه‌های پيشاهنگان آیین تشيع و اسلام چطور می‌شود از پس استبداد [چه استبداد از نوع دهاتی و بدلیش و چه استبداد از نوع پیچیده] برآمد؟ حتی اگر برخی از حاملان بچه مسلمان‌های قبلی باشند که قبلاً خودشان به مبارزه این مفاهیم





در دیدگاه‌های توتالیتر و نظام‌های استبدادی مردم فقط تکلیف دارند و حقوقی ندارند. در نظام‌های ماتریالیستی و لیبرال سرمایه‌داری که بر اساس غرایز انسان بنا شده مردم طبق ادعای تئوریک، فقط حقوق دارند و از مسئولیت‌های انسان نباید حرف زد. شما تا از مسئولیت و تکلیف حرف بزن می‌شوید به نقض حقوق بشر و به محض اینکه از آرمان‌ها و حدود ارزش حرف بزن می‌شوید به تئوریزه کردن خشونت. اما در تفکر علی‌بن‌ابی طالب همه انسانها بدون استثنا، حقوقی دارند و وظایف و مسئولیت‌هایی به اندازه‌ای که به مسئولیت‌ها عمل می‌کنند، حقوق برای آنها حتماً محترم است و به اندازه‌ای که از حقوق استفاده می‌کنند مسئولیت‌هایی دارند که باید به آن تن در دهند. مسئولیت‌هایی در برابر خدا، در برابر مردم و در برابر حق و سرنوشت خودشان.

حکومت‌شان مثل هم است. یک جور حرف می‌زنند، جور دیگری حکومت می‌کنند. امام علی (ع) هم جور دیگری حرف زد و هم جور دیگری حکومت کرد، که با او درافتادند. علی بن‌ابی طالب (ع) است که وقتی مالک را به مصر، شمال آفریقا می‌فرستد، به او می‌گوید که با مردم حرف بزن، در میان مردم باش، فاصله‌ات را از مردم زیاد نکن. اگر مردم به تو شک کردند و پشت سرت دارند پیچ می‌کنند، سکوت نکن و برو برای مردم توضیح بده. مثل کف دست.

در روایت حضرت علی (ع) است که مثل کف دست با مردم صاف باش، عزت را به مردم بگو و اگر مشکلی داشتی از مردم عذر خواهی کن! حضرت علی (ع) به مردم گفت: من به شما خدمت می‌کنم، اما بنده شما نیستم، شما هم بنده من نیستید؛ همه جای دنیا می‌گویند که مردم بنده و نوکر حکومتند! ریاکارانند که می‌خواهند به طرز پیچیده سوار گردن مردم بشوند. می‌گویند مردم ما بنده شما هستیم و بعد کار خودشان را می‌کنند. اما امام علی (ع) گفت: نه شما بنده من هستید و نه من بنده شما. «انا و انتم عبید مملو کون لرب العالمین». فقط خدا مالک ماست. البته من در برابر شما مسؤولیت‌هایی دارم، به این دلیل که خدا از من خواسته. و من به این مسؤولیت‌ها عمل می‌کنم، حتی اگر به من پشت کنید. من به تکلیفی که در برابر شما دارم، یعنی خدمت به شما، عمل می‌کنم. اگر شما با من قهر بکنید، من با شما قهر نمی‌کنم. من به تکلیفم عمل می‌کنم.

عوض شده، که چهره‌ام برگشته و آثار جراحت روی صورتم است. در جایی می‌گوید: «والله، اگر همه عرب یک طرف بایستند و من هم یک طرف؛ به خدا سوگند من نمی‌ترسم. برای اینکه اصلاً برای من کمیت مهم نیست». همین علی (ع) در دوران حکومتش آنقدر تنها می‌شود و آنقدر تنها می‌گذاردش که نیمه شب، تنها باید برود توی نخلستانهای کوفه گریه کند و یا سرش را توی چاه بکند و با چاه شروع به ناله کند. گفت: خدایا تو خطر دوستانم را یک جور دفع بکن، دشمنانم با من! امام علی (ع) بعد از آنکه حکومت را گرفت، انقلابی‌تر از گذشته شد. محکم‌تر از قبل از حکومت، شعار عدالت داد.

حضرت علی در عزل و نصب‌هایشان به شدت جوان‌گرا بودند. جوانانی که کمتر اهل معامله‌اند، اینها وقتی به یک ارزش ایمان آوردند، صادقانه‌تر پایش می‌ایستند. جوان‌های گمنامی را پیدا می‌کرد، به حکومت ایران، یمن، مصر و این طرف و آن طرف می‌فرستاد؛ بعد به طلحه و زبیر و بزرگترین سابقه‌داران و هم‌رزمهای خودش، کسانی که در حد خودش برای رهبری و خلافت مطرح بودند؛ حتی استانداری و شهرداری بصره و کوفه را به اینها نداد که بعد رفتند و جنگ جمل به راه انداختند. این کارهای علی بن‌ابی طالب (ع) درست بر خلاف سیر همه دیپلمات‌های سیاسی و رجال قدیم و جدید شرق و غرب دنیاست، برای اینکه رجال سیاسی سخنرانی‌هایشان با هم فرق می‌کند، ولی نحوه



آن گونه که مورخان در تقسیم‌بندی‌های تاریخی خود ذکر می‌کنند، از قرن پنجم میلادی، دوران قرون وسطی آغاز می‌گردد که تا اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم و در حدود هزار سال امتداد می‌یابد. صورت نوعی حاکم بر تمدن قرون وسطی، دیگر کاسموسانتریسم یونانی، رومی نبود، بلکه آمیزه‌ای از تعالیم مشرکانه درباره "خدای سه‌گانه" آمیخته با میراثی از یهودیت تحریف شده و قرار گرفته در ساختار و شاکله متافیزیک یونانی، در حالی که الهامات اخلاقی و معنوی اندکی نیز از تعالیم دینی داشت، مجموعه‌ای را آفریدند که باید آن را "مسیحیت تحریف شده" نامید و قرون وسطی به این دلیل "غرب مسیحی" نامیده شد.



۱۰۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

اشارات‌ی درباره دموکراسی مدرن

■ محسن زیگساری

گردیده و سقوط امپراتوری روم فقط و فقط نمود بیرونی این تغییر حالت بود. آن گونه که مورخان در تقسیم‌بندی‌های تاریخی خود ذکر می‌کنند، از قرن پنجم میلادی، دوران قرون وسطی آغاز می‌گردد که تا اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم و در حدود هزار سال امتداد می‌یابد. صورت نوعی حاکم بر تمدن قرون وسطی، دیگر کاسموسانتریسم یونانی، رومی نبود، بلکه آمیزه‌ای از تعالیم مشرکانه درباره "خدای سه‌گانه" آمیخته با میراثی از یهودیت تحریف شده و قرار گرفته در ساختار و شاکله

در قرن پنجم میلادی و در پی بیش از دو قرن بحران انحطاطی، امپراتوری روم از درون سست گردیده و در مقابل هجوم اقوام و قبایل "گوت" و "ژرمن" ساکن اروپای مرکزی، فرو ریخت. البته از زمانی که امپراتوری روم (که بر مبنای شرک کاسموسانتریک و در ادامه مسیر جمهوری دمکراتیک روم باستان تأسیس گردیده بود)، آیین مسیحی (هرچند تحریف شده و یهودی، یونانی زده بود، اما به هر حال دارای هسته مرکزی اعتقاد به خدای متعال و متفاوت با کاسموسانتریسم باستانی) را پذیرفت، استحاله و تحول تاریخی، فرهنگی آن آغاز

او بشر را
موجودی سودجو
و قدرت طلب
می‌داند که
انگیزه‌های نفسانی،
اصلی‌ترین محرک
های وجودی
او هستند. برای این
اساس، ماکیاولی
روایت اولیه‌ای از
انسان‌شناسی مدرن
ارائه می‌دهد.





متافیزیک یونانی، درحالی که الهامات اخلاقی و معنوی اندکی نیز از تعالیم دینی داشت، مجموعه‌ای را آفریدند که باید آن را "مسیحیت تحریف شده" نامید و قرون وسطی به این دلیل "غرب مسیحی" نامیده شد. در حالی که تفکر و تمدن قرون وسطی امتداد یونانیت غربی بود که بیش از پیش با یهودیت تحریف شده پیوند خورده بود و در عین حال ساختار کلی تفکر کلیسایی، عرصه کشمکش و ستیز (در عین وحدت) این دو عضو یونانی و یهودی بود؛ علی ای حال، آن گونه که از آثار و آرای متفکران این دوره برمی آید، در قرون وسطی صحبت صریح و جدی‌ای از دموکراسی دیده نمی‌شود؛ هر چند شاید بتوان رگه‌هایی از ظهور ابتدایی آن را به

طور پراکنده در آرای برخی متفکران این دوره یافت. اندیشه دموکراسی با عصر جدید مجدداً مطرح می‌گردد و واژه دموکراسی از قرن شانزدهم، از طریق زبان فرانسه به زبان انگلیسی نیز ره می‌برد. دموکراسی به عنوان یک اندیشه والگوی اجتماعی، سیاسی، دارای دو مشخصه اصلی است:

الف) اعتقاد به قانون‌گذاری توسط دموس به جای پیروی از شریعت و قانون آسمانی و الهی؛

ب) اعتقاد به اعمال قدرت توسط دموس و حکومت کردن دموس؛

ویژگی دوم، امری کاملاً انتزاعی و موهوم و بی‌پایه و اساس می‌باشد و اساساً اگر همه مردم (دموس) در



پس از رنسانس، بشر بریده از دین و عالم غیب و معرفت و حیانی، تمامیت وجود آدمی را با مجموعه‌ای از محرک‌های طبیعی و غریزی و غایات نفسانی و بر پایه‌ای صرفاً ناسوتی تعریف کرده و این سوژه خودبنیاد را، منشاء و غایت همه ارزش‌ها و معیار و میزان همه چیز قرار داد و در پرتو این رویکرد امانیستی، مفاهیم "قدرت"، "حاکمیت" و "سیاست" را نیز به گونه‌ای مرتبط با استیلاجویی نفسانی خود تعریف نمود و چون اصالت ساحت قدس و حقایق متعالی را انکار کرده و امور را بر پایه خودبنیادی تفسیر می‌کرد. به نسبی‌انگاری افراطی در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق روی آورد.



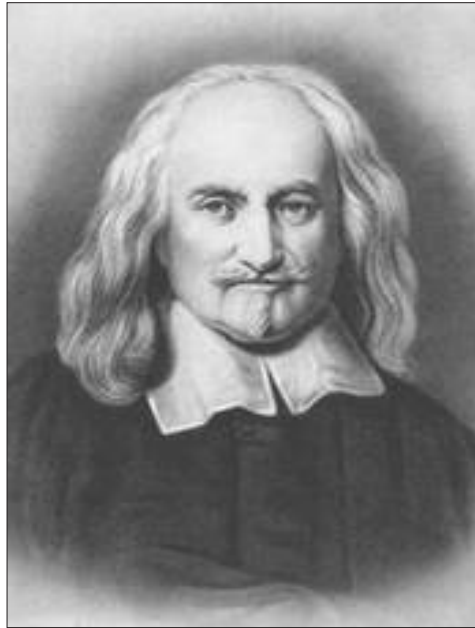
"پی‌یر دوبوا" را شاید بتوان اولین تئوریسین مخالفت با فئودالیسم و نفوذ کلیسا و از مبلغان سکولاریسم دانست. دوبوا (۱۳۲۱ - ۱۲۵۵م) خواهان زوال قدرت کلیسا و الغای فئودالیسم به نفع افزایش قدرت سرمایه‌داری و بسط میدان نفوذ استیلاجویانه آن، به‌ویژه علیه سرزمین‌های اسلامی بود. دوبوا خواهان تأسیس یک دولت واحد مرکزی بر مبنای منافع سرمایه‌داری نوظهور و به‌انزوا راندن کلیسا بود؛ اما دوبوا، خود امکان طرح مبنای تئوریک برای این دولت مطلقه مدرن را نیافت.



به عنوان یک سوژه (یعنی موجود نفسانیت مدار دارای سوانق و نیازهای غریزی و طبیعی و ناسوتی و دارای اراده جهت تحقق و ارضای این خواست‌های غریزی که خود را اصالت و موضوعیت می‌بخشد و به همه جهان به عنوان ابژه نگاه می‌کند و بدین سان، رابطه‌ای ابزاری و استثماراری و شیئی با طبیعت و آدمیان و حتی خود برقرار می‌کند) خود بنیاد، بشر غربی امانیست، خود را دائرمدار عالم فرض کرد و بدین سان، حق حاکمیت و حق قانون‌گذاری را بیش از پیش از آن خود دانست و اساساً وجود هر نوع بنیاد برای تفکر خود (مثلاً "کاسموس" باستانی یا مفهوم یهودی، یونانی و شرک‌آلود "تئو") را نفی نموده و "من" نفسانی خود را به عنوان مادر و محور فرض نمود و تا آنجا پیش رفت که در فلسفه "دکارت" و بیش از آن "کانت" و سپس "هگل"، اساساً خدا را ذیل سوژه‌کتیویسم (اصالت موضوعیت نفسانی خود و اراده معطوف به لذت و قدرت این سوژه) تعریف نمود.

پس از رنسانس، بشر بریده از دین و عالم غیب و معرفت وحیانی، تمامیت وجود آدمی را با مجموعه‌ای از محرک‌های طبیعی و غریزی و غایات نفسانی و بر پایه‌ای صرفاً ناسوتی تعریف کرده و این سوژه خودبنیاد را، منشاء و غایت همه ارزش‌ها و معیار و میزان همه چیز قرار داد و در پرتو این رویکرد امانیستی، مفاهیم "قدرت"، "حاکمیت" و "سیاست" را نیز به گونه‌ای مرتبط با استیلاجویی نفسانی خود تعریف نمود و چون اصالت ساحت قدس و حقایق متعالی را انکار کرده و امور را بر پایه خودبنیادی تفسیر می‌کرد، به نسبی‌انگاری افراطی در حوزه معرفت‌شناسی و اخلاق روی آورد.

بدین سان، اگر در عصر باستان، حداقل تا حدودی به این امر پای‌بندی بود که در مقام قانون‌گذاری، تابع کاسموس و "عقل کیهانی" باشد، در عصر جدید، مبنای قانون‌گذاری را صرف اهوا و خواست‌های غریزی



نقش حاکم قرار گیرند، پس شهروند و تابع چه کسی است؟ به‌ویژه که در بنیان اندیشه دموکراسی مدرن، "فرد" به عنوان یک اتم قائم به خودنفسانی، دارای حق قانون‌گذاری و حکومت و قبل از آن، دارای سلسله‌ای از حقوق نفسانیت مدار می‌باشد؛ از این رو مابین "حوزه زندگی خصوصی" و "حوزه زندگی سیاسی"، تفکیکی پدید آمده است. یعنی منطقاً بخشی از افراد می‌توانند در زمره حاکمان نباشند، اما در مفهوم "دموکراسی مدرن" این تفکیک لحاظ نگردیده است و مردم یا دموکراسی، هم فرمانروا و هم اتباع هستند. مفهوم مردم، یک مفهوم گنگ، انتزاعی، بی‌مصدق و غیر واقعی است، زیرا پدید آمدن وحدت نظر یا عمل همه آدمیان ذیل مفهوم مردم در خصوص یک مقوله یا پدیده، تقریباً غیر ممکن و لذا مفهومی گنگ و غیر قابل تحقق می‌باشد.

در عصر جدید، با روی‌گردانی کامل و تمام عیار بشر مدرن از هر نوع اندیشه وحیانی و غیبی و طرح خود



"نیکولو ماکیاوولی"
(۱۵۲۷ م) را می‌توان
برجسته‌ترین متفکر
رنسانس دانست که
صورت‌اجمالی فلسفه
سیاسی مدرن را در
آرای خود بیان کرده
است.



ب - لیو

"مارسیک لیو" (۱۳۴۳ م) ایتالیایی بود و اگر چه در آثار خود، صراحتاً نامی از دموکراسی نبرده است، اما به وجوه اصلی اندیشه دموکراتیک، به ویژه حکومت دموست معتقد بود.

اوتفسیری کاملاً سودجویانه از بشر داشته و با اصل گرفتن فردواژ منظری تماماً سودانگارانه، به تبیین پیدایش جامعه می پردازد. او مخالف سر سخت کلیساست و عقل منقطع از وحی را صاحب حق قانون گذاری و قدرت را ضامن اجرای این قانون می داند. لیو به شیوه خلف دموکرات بعدی خود منشاء قدرت قوانین بشر ساخته راه، اراده مردم یا دموست می داند و چنان که دیدیم، بشر مدرن و دموست در عصر جدید، در ساحتی تماماً نفسانی تعریف گردیده و می گردند. بنابراین لیو نیز همچون متفکران پس از خود، به ترویج قانون گذاری بر پایه اهوای نفسانی پرداخته است. مارسیک لیو خواهان قدرت مطلقه دولت مدرن است، اما در خصوص هیچ یک از آرای خود، به نظریه پردازی تفصیلی و سیستماتیک نپرداخته است.

پ - ماکیاولی

"نیکولو ماکیاولی" (۱۵۲۷ م) را می توان برجسته ترین متفکر رنسانس دانست که صورت اجمالی فلسفه سیاسی مدرن را در آرای خود بیان کرده است. او بشر را موجودی سودجو و قدرت طلب می داند که انگیزه های نفسانی، اصلی ترین محرک های وجودی او هستند. براین اساس، ماکیاولی روایت اولیه ای از

و نفسانی خود در قلمرو قدرت طلبی، لذت گرایی و سودجویی قرار داد و هدف اصلی سیاست و حکومت را نیز، تحقق این اغراض نفسانی دانست.

بسترسازان تئوریک اندیشه دموکراسی

متفکرانی هستند که در حد فاصل رنسانس تا قرون ۱۷ و ۱۸ [که زمانه فراگیری و پذیرش عمومی مفهوم دموکراسی است] قرار دارند. عناصر، گرایش ها و زمینه های رویکرد دموکراتیک در آرا و آثار اینها وجود دارد و بسیاری از مفاهیمی که مطرح کرده اند، در زمره عناصر ذاتی اندیشه دموکراسی درآمده است؛ اما شاید نتوان تمامیت تفکر این افراد را دقیقاً "دموکراتیک" نامید. از متفکرانی که نام شان، همراه با توضیحاتی، در پی می آید، به عنوان "بسترسازان تئوریک و فلسفی دموکراسی" یاد کرده ایم.

الف - دوبوا،

"پییر دوبوا" را شاید بتوان اولین تئوریسین مخالفت با فتوئالیسم و نفوذ کلیسا و از مبلغان سکولاریسم دانست. دوبوا (۱۳۳۱ - ۱۲۵۵ م) خواهان زوال قدرت کلیسا و الغای فتوئالیسم به نفع افزایش قدرت سرمایه داری و بسط میدان نفوذ استیلاجویانه آن، به ویژه علیه سرزمین های اسلامی بود. دوبوا خواهان تأسیس یک دولت واحد مرکزی بر مبنای منافع سرمایه داری نوظهور و به انزوا راندن کلیسا بود؛ اما دوبوا، خود امکان طرح مبنایی تئوریک برای این دولت مطلقه مدرن را نیافت.

در آرای ماکیاولی، بحث و تأمل درباره معضل اصلی تفکر سیاسی مدرن یعنی پرسش از تنظیم نسبت میان "اتمیسیم نفسانی فردی" که با رویکردی سوبژکتیویستی، خواهان ارضای خود می باشد از یک سو و برقراری نظم و اعمال قدرت توسط دولت به عنوان "تجسم عقلانیت نفسانی مدرن و یا مظهر اراده نفسانی جمعی" که وظیفه ساماندهی به رقابت ها و کشمکش های سودمحورانه ولذت جویانه اتم های نفسانی و تلاش جهت ارضای امیال آنها از سوی دیگر را بر عهده دارد، دیده می شود. از این رو ماکیاولی را می توان "پدر فلسفه سیاسی امانیستی" دانست.



"مارتین لوتر" (۱۵۴۶م) کشیش آلمانی، بنیان‌گذار "پروتستانتیسم مسیحی" می‌باشد. او فردی دموکراتیک نبود، اما تفسیر فردگرایانه‌ای که از رابطه بشر و خدا ارائه می‌داد و نیز تفسیر امانیستی و مدرن او از آیین مسیحیت که موجب تضعیف شدید کلیسا و آرای اخلاقی و سیاسی قرون وسطایی می‌گردید، عملاً بسترساز تبیین "دموکراسی سرمایه‌سالار مدرن" بوده است.



الهی بود و معتقد بود، دولت مقتدری که مظهر "روح ملی" است (رویکرد ناسیونالیستی) باید به قانون‌گذاری و اعمال قدرت بر اساس آن قانون بپردازد. در واقع از نظر ماکیاوولی، تعریف مدرن سیاست عبارت است از "تحقق یک دولت سکولاریست مقتدر ملی و تعالی آن با مردم به عنوان مجموعه‌ای از افراد طماع نفس‌پرست و قدرت طلب که تابع اقتدار دولت هستند". در تفسیر ماکیاوولی از سیاست و قدرت مدرن، روح استبدادی و تمامیت‌طلب قدرت مداری نفسانی آشکار می‌گردد. "ادموند برک" اندیشه ماکیاوولی را شالوده جباریت و خشونت دموکراتیک انقلاب فرانسه می‌دانست.

ت (لوتر

"مارتین لوتر" (۱۵۴۶م) کشیش آلمانی، بنیان‌گذار "پروتستانتیسم مسیحی" می‌باشد. او فردی دموکراتیک نبود، اما تفسیر فردگرایانه‌ای که از رابطه بشر و خدا ارائه می‌داد و نیز تفسیر امانیستی و مدرن او از آیین مسیحیت که موجب تضعیف شدید کلیسا و آرای اخلاقی و سیاسی قرون وسطایی می‌گردید، عملاً بسترساز تبیین "دموکراسی سرمایه‌سالار مدرن" بوده است.

از این رو، در بحث از زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه دموکراسی، باید از ترویج مفهوم مدرنیستی دین و جایگاه فرد در آن نام برد.

ث - بدن

"ژان بدن" در اندیشه سیاسی مدرن، از جایگاه و نقش ویژگی‌های برخوردار است.

این نویسنده فرانسوی که از طرف مادر، تباری یهودی داشت، قوانین طبیعی (یعنی قوانینی که عقل امانیستی

انسان‌شناسی مدرن ارائه می‌دهد.

ماکیاوولی سیاست را از اخلاق جدا کرده و تعریف مدرن سیاست به منزله فن کسب و نگهداری قدرت را مطرح می‌کند. بر اساس تفسیر ماکیاوولی از سیاست، هدف، تربیت آدمیان و یا به رشد رساندن آنها نیست، بلکه هدف سیاست، کسب قدرت و استیلاست و وظیفه دولت نیز، چیزی جز اعمال قدرت و سازمان دادن به پیکره جامعه نمی‌باشد. بدین سان می‌بینیم که در آرای ماکیاوولی، نقطه نظریه جدایی "دولت" از "جامعه مدنی" حضور دارد. ماکیاوولی مفهوم وطن‌پرستی ناسیونالیستی را به عنوان فضیلت، جانشین مفهوم سنتی تعالی [به عنوان هدف سیاست] می‌نماید.

در آرای ماکیاوولی، بحث و تأمل درباره معضل اصلی تفکر سیاسی مدرن یعنی پرسش از تنظیم نسبت میان "اتمیسم نفسانی فردی" که بارویکردی سوژکتیویستی، خواهان ارضای خود می‌باشد از یک سو و برقراری نظم و اعمال قدرت توسط دولت به عنوان "تجسم عقلانیت نفسانی مدرن و یا مظهر اراده نفسانی جمعی" که وظیفه ساماندهی به رقابت‌ها و کشمکش‌های سودمحورانه ولذت جویانه اتم‌های نفسانی و تلاش جهت ارضای امیال آنها از سوی دیگر را بر عهده دارد، دیده می‌شود. از این رو ماکیاوولی را می‌توان "پدر فلسفه سیاسی امانیستی" دانست.

ماکیاوولی از اساس مخالف وجود هر نوع قانون دینی



هابز بشر را موجودی عمیقاً خودخواه و نفسانیت‌مدار می‌داند که همواره در جستجوی لذت و قدرت و سود بیشتر است. بر این پایه، هر فرد آدمی به نظر او یک اتم نفسانی خودبنیاد (همان سوپژه مدرن) و یک گرگ است که در رقابت با دیگران، امیال قدرت‌طلبانه و لذت‌خواهانه و سودجویانه خود را دنبال می‌کند. از نظر هابز، این قدرت‌طلبی سودجویانه و لذت‌خواهانه و رقابت گرگ‌صفتانه با دیگران، "حق" بشر و مبنای حقوق بشر امانیستی است.

و سرمایه‌داری می‌داند. بُدن در امتداد ترویج آرای مدرنیستی و امانیستی و بورژوایی و بسترسازی برای اندیشه دموکراسی، گونه‌ای مفهوم دین‌غیروحيانی و فردی ارائه می‌دهد که مبتنی بر پرهیز از وابستگی به یک مذهب با کلیسا و مبتنی بر رویکرد عقل امانیستی می‌باشد. در قرن هجدهم و در عصر روشن‌گری، همین رویکرد غیر وحيانی به دین، شدیداً مورد استقبال داعیه‌داران اندیشه دموکراسی قرار می‌گیرد. آرای ژان بُدن، نقشی مهم در زمینه‌سازی و تکوین نظریه دموکراسی مدرن داشته است.

ج - هابز

"تامس هابز"، فیلسوف امانیست انگلیسی (۱۶۷۹م) از تئوریسین‌های دولت مطلقه مدرن است. تفسیر او از انسان به عنوان یک ماشین غریزی که در افق ناسوتی صرف سیر می‌کند و جود او با مجموعه امیال

مدرن افراد درک می‌کند) راه مهم‌تر از هر قانون دیگری فرض کرده و بدین‌سان و با محور قرار دادن عقل بشری در قانون‌گذاری، به نفی کامل شرایع الهی می‌پردازد. بُدن به طور جدی و تفصیلی از "مفهوم حاکمیت" به عنوان مبنای اقتدار دولت و نیز اصالت دادن به حاکمیت ملی سخن می‌گوید. بدین‌سان، بُدن تفسیری امانیستی از حاکمیت ارائه می‌دهد که در خود مفهومی دموکراتیک راضی‌ر دارد. بدن هر دولت را قائم به حق حاکمیت می‌داند و منشأ حق حاکمیت را نیز مردم می‌داند و عملاً به تبیین یکی از ویژگی‌های مهم دموکراسی مدرن می‌پردازد. بدن با نوع حاکمیت فئودالی و کلیسایی مخالف است و در اصل "حاکمیت ملی" مورد نظر خود، اقتدار مطلقه یک دولت نیرومند و شخص شاه را که بر اساس "قانون طبیعی" فرمان می‌راند، می‌بیند. در اندیشه بُدن، شخص شاه مظهر حاکمیت مطلق و قانون‌گذار فرض می‌گردد. بدن نیز همچون ماکیاوولی، ذات استبدادی و مطلق‌گرایی قدرت مدرن را بازتاب می‌دهد و یک قدرت سکولار که در وجود سلطنت مطلقه تبلور یافته را ترویج می‌کند. بُدن یکی از راه‌های تمیز سلطنت مشروع از سلطنت نامشروع راه، رأی و انتخاب مردم می‌داند و بدین‌سان، بنیان مشروعیت قدرت را به رأی عمومی و احوای آنها احاله می‌نماید و این ویژگی‌ای است که در آرای فیلسوفان دموکرات، به گونه‌ای برجسته مطرح می‌شود.

بُدن در فرانسه نیمه دوم قرن شانزدهم، در واقع سخنگوی منافع طبقه زرسالاران بورژوا و سرمایه‌دار بوده و مهم‌ترین قانون طبیعی راه احترام به سرمایه



هابز رویکرد سکولاریستی و مدرنیستی به قدرت و دولت را بسط می‌دهد و دولت مطلقه مورد نظر او، تجسم نفسانیت قدرت‌طلب و سودجو و لذت‌طلب جمعی است که تزامناً نفوس فردی و اتم‌های نفسانی شخصی و فردی را کنترل و منظم می‌کند.



نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی، یکی دیگر از ویژگی‌های دموکراسی مدرن است. اساساً اندیشهٔ امانیستی، اعتقادی به احکام اخلاقی ثابت و عینی ندارد. در قلمرو معرفت‌شناسی نیز وجه غالب اندیشه مدرن، اعتقاد به ناتوانی در شناخت حقیقت و نسبی دانستن حقایق و معارف است. در واقع، معرفت‌شناسی مدرن اعتقادی به یقینی بودن معارف بشری و ثابت بودن حقایق ندارد و در این قلمرو، رویکردی سوفسطایی مآبانه دارد.



خود را به پادشاه مطلق العنان واگذار کرده‌اند، اما به هر حال مبنای قرارداد اجتماعی و واگذاری حقوق مطلقه به سلطان مدرن، همانا انتخاب دموس بوده است که وجه صریح دموکراتیک دارد و هابز را در زمرهٔ یکی از بسترسازان تئوریک دموکراسی مدرن قرار می‌دهد.

ویژگی‌ها و مبنای تئوریک دموکراسی مدرن

ویژگی‌ها و شاخص‌های تئوریک و مبنای فلسفی دموکراسی‌های امانیستی مدرن را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱- بی‌توجهی به عالم معنا و ملکوت و ناسوت‌گرایی در تفسیر امور؛

۲- امانیسم و سوژکتیویسم (خودبنیادانگاری نفسانی) اساساً دموکراسی‌های مدرن، امانیستی و بشرانگار هستند، برخلاف دموکراسی‌های کلاسیک یونانی، رومی که کاسموس‌انتریک بوده‌اند.

۳- مبنای انسان‌شناسی دموکراسی مدرن، تعریف بشر به عنوان یک ماشین غریزی است که ماهیت آن با محرک‌های نفسانی سه‌گانه (قدرت‌طلبی، سودجویی و لذت‌خواهی) تعیین می‌گردد. در مبنای انسان‌شناختی دموکراسی، بشر به عنوان موجود نفسانی و ماشینی با محرک‌های طبیعی در افق صرفاً ناسوتی تعریف می‌شود. در واقع، اندیشهٔ دموکراسی مدرن، هر فرد آدمی را یک اتم قائم به خودنفسانی فرض می‌کند که بر اساس محرک‌های سودجویانه و یا دیگر محرک‌های نفسانی، رابطه‌ای ابزاری با دیگران برقرار می‌کند.

۴- نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی و اخلاقی، یکی دیگر از ویژگی‌های دموکراسی مدرن است. اساساً اندیشهٔ امانیستی، اعتقادی به احکام اخلاقی ثابت و عینی ندارد. در قلمرو معرفت‌شناسی نیز وجه غالب اندیشه

و کشش‌ها و محرکات نفسانی‌اش تعریف می‌گردد، مدل اصلی انسان‌شناسی مدرن غربی و نیز انسان‌شناسی اندیشهٔ دموکراسی است. هابز بشر را موجودی عمیقاً خودخواه و نفسانیت‌مدار می‌داند که همواره در جستجوی لذت و قدرت و سود بیشتر است. بر این پایه، هر فرد آدمی به نظر او یک اتم نفسانی خودبنیاد (همان سوژهٔ مدرن) و یک گرگ است که در رقابت با دیگران، امیال قدرت‌طلبانه و لذت‌خواهانه و سودجویانهٔ خود را دنبال می‌کند. از نظر هابز، این قدرت‌طلبی سودجویانه و لذت‌خواهانه و رقابت گرگ‌صفتانه با دیگران، "حق" بشر و مبنای حقوق بشر امانیستی است. به نظر هابز، آدمیان در "وضع طبیعی"، در چنین شرایط گرگ‌صفتانه‌ای به سر می‌برند و به منظور حفظ منافع خود، "دولت" را به‌عنوان تجسم ارادهٔ عقلانی مدرن (امانیستی) براساس یک قرارداد اجتماعی تعیین کرده و همهٔ قدرت خود را به این دولت که هابز با بهره‌گیری از یک تمثیل، آن را، "لویاتان" به معنی "اژدها" می‌نامد، واگذار می‌کنند.

هابز رویکرد سکولاریستی و مدرنیستی به قدرت و دولت را بسط می‌دهد و دولت مطلقهٔ موردنظر او، تجسم نفسانیت قدرت‌طلب و سودجو و لذت‌طلب جمعی است که تراجم نفوس فردی و اتم‌های نفسانی شخصی و فردی را کنترل و منظم می‌کند. هابز برای شاه یا حاکم مطلقه، حق قانون‌گذاری و حاکمیت قائل است.

مفهوم تمرکزگرا و توسعه طلب و مطلقهٔ قدرت و نیز وجه سکولاریستی اندیشهٔ هابز و به ویژه، تفسیر امانیستی او از انسان، به عنوان ویژگی‌های تئوریک مبنایی اندیشهٔ دموکراسی مطرح می‌شوند. اساساً اخلاقیات و انسان‌شناسی مدرن و دموکراتیک، بر پایهٔ رویکرد اخلاقی و تفسیر انسان‌شناسانهٔ هابز قرار دارد. هابز معتقد بود، اتم‌های نفسانی یا همان دموس، در پی یک قرارداد اجتماعی، حق قانون‌گذاری و حاکمیت

پراگماتیسم، یکی دیگر از ویژگی‌های معرفت‌شناختی اندیشهٔ مدرن می‌باشد. پراگماتیسم به لحاظ "اپیستمولوژیک"، ریشه در نسبی‌انگاری دارد و چون امکانی برای کشف و دریافت حقیقت قائل نیست. بنابراین، نتیجه عملی هر امری را معیار و میزان "حقیقت" آن امر قرار می‌دهد.

در واقع و براساس تفکر اسلامی، آدمی با در پیش گرفتن طریق بندگی الهی و تقوا، به مقام راستین آزادی که همانا قطع تعلق از نفس و تعلق قلبی به خداوند و ذات اقدس حضرت باری تعالی است، نائل می‌گردد. پس، آزادی به هیچ روی در فقدان مطلق محدودیت و عوامل مشروط کننده نیست، زیرا آزادی به عنوان صفت یک موجود متناهی (یعنی بشر) گوه‌ری متناهی دارد و هیچ‌گاه و در هیچ مکتب و آیین و ایدئولوژی‌ای، امری نامتناهی و نامحدود فرض نمی‌گردد.

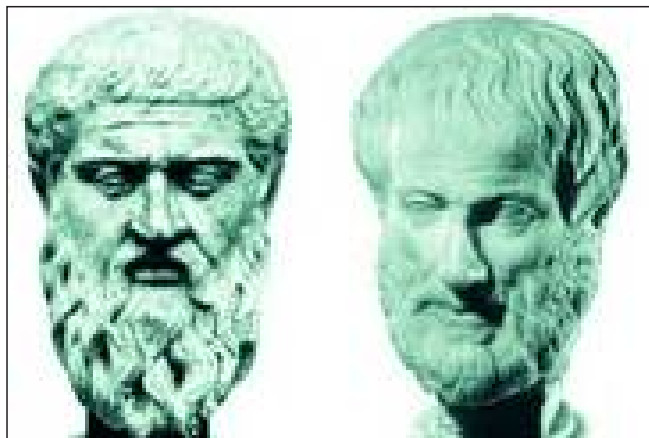
مدرن، اعتقاد به ناتوانی در شناخت حقیقت و نسبی دانستن حقایق و معارف است. در واقع، معرفت‌شناسی مدرن اعتقادی به یقینی بودن معارف بشری و ثابت بودن حقایق ندارد و در این قلمرو، رویکردی سوفسطایی مآبانه دارد. اندیشه دموکراسی مدرن نیز به لحاظ معرفت‌شناسی، نسبی‌گراست و به تبع همین نسبی‌انگاری است که امکانی برای کشف و دریافت حقیقت ثابت و مطلق قائل نیستند. وقتی مبنایی روشن و یقینی برای حقیقت فرض نکرده، امر سست و بی‌بنیادی چون نظر اکثریت و آرای عمومی، به عنوان مبنای شناخت حقیقت یا تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شود. اندیشه دموکراسی معتقد است، حقیقت نزد اکثریت است و شعار "حق با اکثریت است"، همان اکثریت دموس باشد (اکثریت مردم هر جامعه معمولاً از "میان‌مایگان" تشکیل گردیده است) طبعاً این سخن هیچ مبنای استوار معرفت‌شناختی نخواهد داشت، زیرا هیچ دلیل عقلی یا بدیهی و یا تجربی و تاریخی‌ای وجود ندارد که نشان دهد، رأی اکثریت یک جامعه، لزوماً امری صواب و برحق است. به خصوص که مؤیدات و شواهد مکرر تاریخی، همگی حکایت‌گر این امر هستند که اکثریت مردم در اکثریت موارد، خطا کرده و تصمیم‌های ناصواب گرفته‌اند. به عنوان مثال می‌توان به حمایت دموکراتیک گسترده اکثریت مردم آلمان از هیتلر اشاره

کرد و یا از پیروزی دموکراتیک وتوأم با حمایت گسترده مردمی فاشیست‌ها در ایتالیا نام برد.

در بطن اندیشه دموکراسی مدرن، یک تناقض بزرگ نیز نهفته است و آن این که، از یک سو به لحاظ معرفت‌شناختی، معتقد به نسبی‌انگاری است؛ اما از سوی دیگر، به گونه‌ای مطلق‌اندیشانه و یقین‌باورانه، دموکراسی را به عنوان برترین نوع نظام و تفکر سیاسی، اجتماعی مطرح می‌کنند و این یک تناقض بزرگ است زیرا یقین‌اندیشی لحاظ شده در دموکراسی، به هیچ روی با مبنای نسبی‌انگارانۀ این اندیشه سازگاری ندارد.

۵ - دموکراسی مدرن در قلمرو مباحث اخلاقی "سودانگار" و یوتیلیتاریانیست" می‌باشد. درواقع، تفسیری که اندیشه دموکراسی مدرن از بشر به عنوان موجود سودجوی قدرت‌طلب و لذت‌دوست نفسانیت‌مدار ارائه می‌دهد، امکانی جز رویکرد اخلاقی فایده‌گرایانه و سودجویانه برای آن باقی نمی‌گذارد.

۶ - پراگماتیسم، یکی دیگر از ویژگی‌های



ندارد که نشان دهد، رأی اکثریت یک جامعه، لزوماً امری صواب و برحق است. به خصوص که مؤیدات و شواهد مکرر تاریخی، همگی حکایت‌گر این امر هستند که اکثریت مردم در اکثریت موارد، خطا کرده و تصمیم‌های ناصواب گرفته‌اند. به عنوان مثال می‌توان به حمایت دموکراتیک گسترده اکثریت مردم آلمان از هیتلر اشاره

دموکراسی مدرن در قلمرو مباحث اخلاقی "سودانگار" و یوتیلیتاریانیست" می‌باشد. درواقع، تفسیری که اندیشه دموکراسی مدرن از بشر به عنوان موجود سودجوی قدرت‌طلب و لذت‌دوست نفسانیت‌مدار ارائه می‌دهد، امکانی جز رویکرد اخلاقی فایده‌گرایانه و سودجویانه برای آن باقی نمی‌گذارد.



اندیشه دموکراسی مدرن شدیداً کمی انگاراست و این ویژگی، ریشه در صیغه کمی انگارانه کلیت تفکر مدرن دارد. اساساً دموکراسی به تفاوت انسان‌ها در فضایل معرفتی و علمی و مرتبه و میزان رشد وجودی، کاملاً بی‌اعتناست و ذیل عنوان "برابری"، رأی عالم و جاهل و فاضل و شریر را بر پایه صرفاً کمی محاسبه می‌کند و روشن است که این رویکرد، مبنای عقلانی ندارد، زیرا هنگام تصمیم‌گیری در هر امری، تفاوتی کیفی مابین رأی یک عالم متخصص با یک جاهل نادان وجود دارد و کمی‌گرایی دموکراسی، با نادیده گرفتن تفاوت‌های کیفی آدمیان، فضایل علمی و معرفتی و وجودی را در مسلخ کمی‌گرایی قربانی می‌کند.

و این ویژگی، ریشه در صیغه کمی انگارانه کلیت تفکر مدرن دارد. اساساً دموکراسی به تفاوت انسان‌ها در فضایل معرفتی و علمی و مرتبه و میزان رشد وجودی، کاملاً بی‌اعتناست و ذیل عنوان "برابری"، رأی عالم و جاهل و فاضل و شریر را بر پایه صرفاً کمی محاسبه می‌کند و روشن است که این رویکرد، مبنای عقلانی ندارد، زیرا هنگام تصمیم‌گیری در هر امری، تفاوتی کیفی مابین رأی یک عالم متخصص با یک جاهل نادان وجود دارد و کمی‌گرایی دموکراسی، با نادیده گرفتن تفاوت‌های کیفی آدمیان، فضایل علمی و معرفتی و وجودی را در مسلخ کمی‌گرایی قربانی می‌کند. البته اندیشه دموکراسی اگر چه به فضیلت‌ها و آگاهی‌ها و تخصص‌های علما بی‌اعتنایی می‌کند و تحت لوای کمی‌گرایی، رأی "عالم" و "جاهل" را یکسان و برابر فرض می‌کند، اما آن هنگام که پای منافع سرمایه و کانون‌های قدرت به میان می‌آید، به همین برابری ظاهری کمی‌گرایانه نیز پشت می‌کند و با ایجاد روزنه‌ها و مکانیسم‌های به اصطلاح قانونی‌ای که برای فعالیت و تأثیرگذاری تعیین‌کننده رسانه‌ها و تبلیغات و احزاب ایجاد کرده است، عملاً این برابری ظاهری کمی‌را پیش پای تفاوت‌های مبتنی بر سرمایه و قدرت (زر و زور)، به شکلی زیرکانه و با هوچی‌گری، ذبح می‌نماید. در این گونه موارد می‌توان دید، دموکرات‌ها در عمل و بی‌سر و صدا، از اصل "برابری" کمی‌مورد نظر خود عدول می‌نمایند، اما به جای این که به تفاوت‌های مربوط به میزان پول و سرمایه و بهره‌مندی از کانون قدرت توجه می‌کنند.

۸- دموکراسی‌های مدرن با بی‌اعتنایی به شرایع الهی و حق قانون‌گذاری خداوند و تفکر وحیانی و بر پایه رویکرد سکولاریستی، حق قانون‌گذاری برای بشر مدرن قائل می‌شوند و چون جان و جوهر وجودی بشر مدرن



معرفت‌شناختی اندیشه مدرن می‌باشد. پراگماتیسم به لحاظ "اپیستمولوژیک"، ریشه در نسبی‌انگاری دارد و چون امکانی برای کشف و دریافت حقیقت قائل نیست. بنابراین، نتیجه عملی هر امری را معیار و میزان "حقیقت" آن امر قرار می‌دهد؛ درحالی که گاه ممکن است یک فرض غلط، به مصداق بیت معروف:

"گاه باشد که کودکی نادان

به غلط بر هدف زند تیری"

برای مقطعی نتیجه عملی هم به بار بیاورد، اما این به معنای درست بودن آن فرض نمی‌باشد و اساساً در معرفت‌شناسی و فلسفه، معیار "صدق" و "کذب" را مطابقت مفهوم ذهنی با واقعیت قرار می‌دهند و رویکرد پراگماتیستی، ریشه در نسبی‌انگاری معرفت‌شناختی دارد. پراگماتیسم به عنوان یکی از ویژگی‌های دموکراسی مدرن را می‌توان تغییر معرفت‌شناختی سودانگاری اخلاقی دانست.

۷- اندیشه دموکراسی مدرن شدیداً کمی انگاراست

آزادی در نسبت دیالکتیکی بایندهی قرار دارد. همان‌گونه که معنای دینی آزادی، رهایی از قیود نفسانی به منظور اثبات بندگی الهی است، در نسبتی کاملاً معکوس، آزادی مدرن (که یکی از شئون دموکراسی امانیستی است) به معنای رهایی از نظام حقوق و تکالیف تعالی بخش و کمال‌آفرین دینی، به منظور اثبات نفسانیت و بردگی نفس اماره می‌باشد.



امانیست، همانا اهوای نفسانی و اراده معطوف به قدرت و نفسانیت است، بالطبع و در واقع، در دموکراسی‌های مدرن، این امکان پدید می‌آید که اراده نفسانیت‌مدار در مسیر خواست‌های خود قانون‌گذاری کرده و با انکار شریعت آسمانی و قانون الهی، اهوای نفسانی خود را به عنوان "قانون" اعلام نماید.

۹ - یکی از ارکان اصلی اندیشه دموکراسی، اعتقاد به منشأ زمینی حاکمیت است. براین اساس، هر کس آرای اکثریت، او را تعیین نماید، اصالتاً و ابتدا به ساکن، حق حاکمیت دارد. در حالی که در اندیشه دینی، حاکمیت اصالتاً از آن خداست و به تبع آن و تحت شرایط مشخصی و در چارچوب رعایت قوانین الهی، به شخص یا اشخاصی که دارای ویژگی‌هایی چون "تقوا"، "عدالت"، "دین‌داری" و "تعهد به شریعت الهی" باشند، تفویض می‌گردد.



در اندیشه دموکراسی، مشروعیت و مقبولیت حکومت، هر دو ریشه در رأی عمومی دارد. ژان بُدن فیلسوفی است که مبنای تئوریک این نظریه را فرموله کرده است. در اندیشه دموکراسی، مبنای حکومت همانا عقل خودبنیاد نفسانیت‌مدار مدرن می‌باشد.

۱۰ - دموکراسی مدرن به لحاظ تئوریک ریشه در تعریف مدرن "سیاست" دارد. در تفکر مدرن، سیاست چیزی جز "فن کسب یا نگهداری قدرت" نمی‌باشد. چنان‌که در پیش دیدیم، ماکیاولی که او را می‌توان پدر فلسفه سیاسی مدرن دانست، با جداکردن سیاست از اخلاق و تأکید بر تعریف سیاست به عنوان اراده معطوف به حفظ و کسب قدرت، در واقع بنیان مفهوم

در خصوص آزادی عقیده [که این همه غربی‌ها بر سر آن تبلیغ می‌کنند و دموکراسی آتن یا جمهوری روم باستان را به عنوان مهد آن مطرح می‌نمایند] نیز می‌دانیم که دموکراسی آتن، سقراط را به بهانه ترویج آرای فلسفی و نیز مخالفت با دموکراسی به قتل رساند و امپراتوری روم، تا قبل از سال ۳۱۳ میلادی و آزاد شدن دین مسیحیت، بزرگ‌ترین آزارها و شکنجه‌ها را نسبت به مسیحیان و پیروان برخی آیین‌های دیگر اعمال می‌کرد.



در تفکر امانیستی، "قدرت" در تعریف و نیز جایگاه جدیدی (در مجموعه سیاست مدرن) مطرح می‌گردد. در تفکر دینی، بشر به عنوان یک مخلوق و بنده خداوند مطرح می‌شود و قدرت نه به عنوان هدف بلکه به عنوان یک وسیله در چشم‌انداز تحقق و تأمین اهداف متعالی و انسانی مطرح می‌گردد.



۱۱۴
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



آزادی حقیقی، آن موقعیتی است که شرایط و امکان بروز و فعلیت‌یابی استعدادهای کمال‌گرایانه آدمی در مسیر قرب به حق و عدالت و رشد بیشتر وجودی را فراهم می‌سازد.

دموکراسی امانیستی در بستر سیاست مدرن و بر پایه همین تعریف مدرنیستی از قدرت، منشأ حاکمیت را در اراده دموست جست و جوی می‌کند؛ منتها در تعیین مصداق این دموست، گاه نفس اماره فردی و گاه نفس اماره جمعی را مبنا قرار می‌دهد. ویژگی نفسانی و ناسوتی و استیلاجوی قدرت در تفکر مدرن، به آن خصیصه‌ای استبدادی می‌دهد و این خصیصه استبدادی، در همه صور و اقسام اندیشه دموکراسی، خود را نشان می‌دهد. دقیقاً از همین روست که دموکراسی علی‌رغم همه تبلیغات و سر و صداهایی که در خصوص آزادی و مخالفت با استبداد مطرح می‌کند، ذات و جوهر خودش، استبدادی است. در واقع، دموکراسی مدرن از استبداد تفکیک‌ناپذیر است.

۱۲ - دموکراسی مدرن بر مبنای اصالت رأی اکثریت سامان گرفته است و این ویژگی، ریشه در خصیصه کمی‌انگارانۀ آن دارد. در اندیشه دموکراسی مدرن، حاکمیت، مظهر اراده نفسانی (قدرت‌طلبانه، لذت‌جویانه و سودانگارانۀ) دموست است، اما چون دموست مفهومی انتزاعی و غیرواقعی است و در عینیت و تحقق خارجی خود در قالب طبقات و گروه‌های اجتماعی قدرت‌طلب و نفسانیت‌مدار سودجو و دارای منافع معارض و متضاد تحقق می‌یابد، از این رو اولاً در ذات دموکراسی مدرن، نحوی کشاکش و تراحم دائمی و مستمر نفوس نهفته است و ثانیاً در این کشمکش و تراحم منافع، همیشه طبقه سرمایه‌دار زرسالار و یابوروکرات، تکنوکرات‌های صاحب قدرت اداری و نفوذ اجتماعی و بااقتلافاً آنهاست که پیروز گردیده و تحت لوای دموکراسی و حکومت مردم، فرمان رانده‌اند؛ فرمان‌راندنی در مسیر منافع خود و علیه منافع و اهوائی طبقات متوسط و فرودست.

در دموکراسی‌های مدرن، مبنای مشروعیت نظام در "خواست و اراده اهوائی اکثریت" جست و جو می‌گردد که

اصیل، کمال‌بخشی و رشددهی به آدمیان، در دو ساحت دنیوی و اخروی بر پایه قانون الهی است و قدرت، نه به عنوان امری معطوف و قائم به خود، بلکه چونان ابزاری در چشم‌انداز کلی و متعالی سیاست اسلامی و قابلیت استفاده محدود، مشروط و کنترل شده (ولایت در اندیشه اسلامی همه محدود و مشروط به احکام شریعت و فراتر از آن، مصالح اسلام و مسلمین می‌باشد و صبغه‌ای تعالی بخش و کمال‌آفرین دارد) تعریف می‌گردد؛ در حالی که در تفکر مدرن و به تبع آن در دموکراسی‌های امانیستی، قدرت آن‌گونه که مارسیک لیو، ماکیاوولی، ژان بَدَن و هابز و دیگر بنیان‌گذاران تفکر سیاسی امانیستی تعریف کرده و می‌کنند، صبغه‌ای قائم به خود دارد. سیاست مدرن و نظام‌های دموکراسی امانیستی، بشر را با نیازهای قدرت‌طلبانه و لذت‌جویانه و سودطلبانه تعریف می‌کنند و بر این اساس، قدرت نه به عنوان یک وسیله یا ابزار در چشم‌اندازی متعالی، بلکه به عنوان یک مطلوب و غایت فی‌نفسه (زیرا در تفکر مدرن، اساساً طبیعت بشر با قدرت طلبی تعریف می‌شود) مطرح می‌گردد؛ به گونه‌ای که "اراده معطوف به قدرت"، فصل مقوم بشر امانیست دانسته می‌شود.

قدرت در تفکر مدرن، چون در نسبت با غایت و چشم‌اندازی متعالی دیده نمی‌شود، خواه ناخواه خصیصه‌ای تمرکزگرا و افزاینده و قائم به خود پیدا می‌کند. ذات جوهر مدرنیته، به دلیل بشرانگاری و خصیصه استیلاجویانه نفسانی و صبغه ناسوتی آن و نیز به دلیل تعریف قدرت‌طلبانه‌ای که از بشر ارائه می‌دهد، خواه ناخواه به قدرت، خصیصه‌ای استبدادی و مطلقه و مفسده‌انگیز و فسادآلود می‌دهد. قدرت در اندیشه سیاسی مدرن، تجسم نفسانیت و استیلاجویی است و همین ویژگی، خواه ناخواه سیاست مدرن را نیز دارای جوهری فسادآلود کرده است.



هیچ دلیل عقلانی جهت پذیرش این خواست و مشروعیت برای اقلیتی که اهوای دیگری را جست و جومی کند، وجود ندارد. از این رو بنیان اصل مشروعیت در اندیشه دموکراسی، کاملاً مورد تردید بوده و زیر سؤال قرار دارد.

۱۳ - چنان که در پیش دیدیم، دموکراسی‌های مدرن به لحاظ تئوریک، مبادی خود را در سوئزه و اصلت نفس اماره فردی قرار می‌دهند و نویسندگانی چون هابز، لاک و روسو (دو نفر آخری از ایدئولوگ‌های اصلی و مهم اندیشه دموکراسی هستند) معتقدند، فرد به عنوان یک اتم نفسانی جهت تأمین خواست‌های نفسانی وارضای اهوای خود، با دیگران "قرارداد اجتماعی" می‌بندد و بدین‌سان حکومت و "جامعه سیاسی" پدید می‌آید. اگرچه برخی صور اندیشه دموکراسی (مثل دموکراسی سوسیالیستی، مارکسیستی و یا دموکراسی فاشیستی) اعتقادی به نظریه قرارداد اجتماعی ندارند، اما جریان غالب دموکراسی مدرن یعنی گرایش لیبرال، دموکراسی در اساس و بنیان تئوریک خود، معتقد به اصل "قرارداد اجتماعی" است که البته هیچ مؤید و گواه تاریخی و تجربی و یا استدلال روشن عقلانی جهت اثبات آن وجود ندارد.

۱۴ - دموکراسی، صورت سیاسی، اجتماعی اندیشه مدرن است. تمامی ایدئولوژی‌های عالم مدرن، از بستر اندیشه دموکراسی نشأت گرفته‌اند. در واقع، ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم مارکسیستی، ناسیونالیسم، فاشیسم، سوسیال، دموکراسی و نیز اندیشه فمینیسم، فرزندان مختلف دموکراسی مدرن هستند و در مبادی

و غایات خود، به بستر دموکراسی تعلق دارند. لیبرالیسم، همان دموکراسی است که مصداق دموس را "نفس اماره فردی" می‌داند و به آن اصلت می‌دهد. سوسیالیسم مارکسیستی به اصلت نفس اماره جمعی معتقد است و مصداق دموس را در مفهوم "پرولتاریای مدرن" جست و جو می‌کند. ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم و فاشیسم نیز به نفس اماره جمعی اصلت می‌دهند و یک مصداق دموس را در مفهوم مدرن "ملت" یا "نژاد" خاص جست و جو می‌کنند. به هر حال از لیبرالیسم تا فاشیسم واز ناسیونالیسم تا سوسیال، دموکراسی و فمینیسم، همگی ایدئولوژی‌هایی دموکراتیک هستند که مبنای اختلاف آنها، در تعیین مصداق دموس و تعریف آن مصداق می‌باشد.

۱۵ - دموکراسی مدرن به دلیل ماهیت امانیستی آن، بالذات سکولاریستی است. در واقع اندیشه دموکراسی مدرن از سکولاریسم جدایی‌ناپذیر است. یکی از دلایل جمع‌ناپذیری دموکراسی مدرن با دین، در همین خصیصه سکولاریستی آن نهفته است.

۱۶ - یکی از خصایص مهم دموکراسی امانیستی، که

در تفکر دینی، آزادی همیشه در نسبت با حق و عدل، تعریف و معنا می‌شود. آن موقعیت و شرایطی که مبتنی بر فقدان موانع (آزادی از چیزی) باشد، اما موجب تکامل و قرب وجودی نگردد؛ بلکه بر مراتب بردگی نفس اماره و پستی و دنائت بشر بیفزاید، آزادی حقیقی نیست؛ بردگی است. آزادی در دموکراسی مدرن، تجسم و مظهر بردگی نفس اماره است.



قدرت در تفکر مدرن، چون در نسبت با غایت و چشم‌اندازی متعالی دیده نمی‌شود. خواه ناخواه خصیصه‌ای تمرکزگرا و افزاینده و قائم به خود پیدا می‌کند. ذات و جوهر مدرنیته، به دلیل بشرانگاری و خصیصه استیلاجویانه نفسانی و صبغه ناسوتی آن و نیز به دلیل تعریف قدرت طلبانه‌ای که از بشر ارائه می‌دهد، خواه ناخواه به قدرت، خصیصه‌ای استبدادی و مطلقه و مفسده‌انگیز و فسادآلود می‌دهد. قدرت در اندیشه سیاسی مدرن، تجسم نفسانیت و استیلاجویی است و همین ویژگی، خواه ناخواه سیاست مدرن را نیز دارای جوهری فسادآلود کرده است.



انحصار طلب می‌باشند و در عمل (و حتی از جهاتی در نظر) دموکراسی و حکومت مردم، به معنای حاکمیت این طبقات می‌باشد.

در دموکراسی‌های سوسیالیستی، مارکسیستی نیز، نمایندگان اصلی و سخنگویان و طبقه حاکم تجسم اراده دموس، همانا بوروکرات، تکنوکرات‌هایی هستند که کنترل نظام سرمایه داری را در دست دارند.

در دموکراسی‌های فاشیستی نیز طبقه مسلط اقتصادی که پشت پرده سیاست، اهرم‌های قدرت را در دست دارد، غیر از طیف سخنگویان و سیاستمداران سکولاریست دولت فاشیستی، طبقات کلان سرمایه‌داران بزرگ و متوسط خصوصی و یا تعاونی می‌باشند.

ایرادات تئوریک وارد بر دموکراسی مدرن

بر مبنای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دموکراسی نظیر ناسوت‌گرایی، نسبی‌انگاری، پراگماتیسم و امانیسم، انتقادات و ایرادات متعددی وارد است که چون عمده‌ا از جنس مباحث فلسفی هستند، از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم، اما ایرادات وارد بر جلوه‌های سیاسی، اجتماعی دموکراسی مدرن را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱ - چنان‌که در پیش نیز گفتیم، خود مفهوم مردم یا دموس و حاکمیت و قانون‌گذاری توسط دموس (دموکراسی)، یک مفهوم گنگ، انتزاعی و غیر قابل تحقق در عینیت خارجی است، زیرا تحقق حکومتی که نماینده اراده و خواست همه آحاد مردم باشد، تقریباً غیر ممکن است و اساساً رسیدن به نقطه‌ای که همه مردم در امری دارای وحدت‌نظر در قانون‌گذاری و حاکمیت باشند، غیر عملی و وهم‌آلود است. از این رو مفهوم دموکراسی بالذات، مفهومی گنگ و غیر واقعی و یک شعار فاقد ما به ازای خارجی است و "مردم"

در پیش نیز به آن اشاره شد، اما باید مورد تأکید مجدد قرار گیرد، این است که اندیشه دموکراسی، لاجرم صبغه‌ای استبدادی داد. اساساً قدرت در مدرنیته، خصیصه نفسانی و استبدادی و توتالیتار دارد و چون دموکراسی امانیستی بر مفهوم مدرن قدرت و سیاست تکیه دارد، به تبع و به ناگزیر، خصیصه استبدادی پیدا می‌کند.

دموکراسی‌های مدرن و سرمایه‌سالاری

دموکراسی‌های یونانی، رومی به لحاظ محتوای اقتصادی، اجتماعی خود، نظام‌هایی برده‌دار بودند. حال آن‌که در دوره مدرن، سرمایه‌سالاری یا کاپیتالیسم، صورت اقتصاد، اجتماعی غالب و حاکم است و نظام اجتماعی، سیاسی تمدن مدرن، بر محور سرمایه‌سالاری سامان گرفته است. "سرمایه" به لحاظ مفهومی با "ثروت" که در تمدن‌های ماقبل مدرن وجود داشته، تفاوت ماهوی دارد و پدیده‌ای تماماً مدرن است. به همین دلیل دموکراسی امانیستی به عنوان صورت سیاسی مدرنیته نیز، ویژگی‌ای کاپیتالیستی (سرمایه‌سالارانه) دارد. یعنی ساختارهای سیاسی دموکراتیک اعم از سوسیالیستی، لیبرالیستی و یا فاشیستی بر پایه و حول محور سرمایه‌سالاری سامان گرفته و تحقق و تعیین می‌یابند؛ هر چند وجه غالب سرمایه‌سالاری در دموکراسی‌های لیبرال، خصوصی و شخصی است و در دموکراسی‌های سوسیال، دموکراتیک، اغلب حالتی مختلط و ترکیبی از مالکیت‌های سرمایه‌سالارانه بزرگ و کوچک شخصی یا دولتی وجود دارد.

پیوند ذاتی و لاینفک دموکراسی و سرمایه‌سالاری، وجهی دیگر نیز دارد و آن این که در حکومت‌های لیبرال [دموکرات و سوسیال] دموکرات، نمایندگان و سخنگویان و تجسم عینی و خارجی این ایدئولوژی‌ها، طبقاتی چون سرمایه‌داران بزرگ و کارتل‌ها و تراستهای





مجموعه‌ای پیچیده از گروه‌ها و طبقات اجتماعی دارای منافع و خواست‌های متفاوت و بعضاً مزاحم هستند که رسیدن آنها به وحدت‌نظریا عمل در خصوص یک موضوع، تقریباً غیر ممکن و بلکه محال است.

۲- اگر قرار باشد مردم حکومت نمایند، پس چه کسی یا کسانی در زمره اتباع این حاکمان قرار خواهند گرفت؟ این پارادوکس لاینحل در نظریه دموکراسی است که قرار است، مردم هم حکومت کننده و هم حکومت شونده باشند. این امری متناقض است.

۳- طرفداران و مدافعان دموکراسی که پاسخی برای ایرادات یاد شده در پیش نیافته‌اند، در مواردی با عدول از فرضیه بی اساس و توخالی حاکمیت مردم، نظریه حکومت اکثریت را مطرح کرده‌اند. بر این نظریه، این ایراد اساسی وارد است که هیچ دلیل و بنیان عقلانی و استدلالی جهت اثبات ضرورت پیروی اقلیت از اکثریت وجود ندارد، زیرا اگر مبنایی چون مشروعیت دینی و تکلیف شرعی را در نظر بگیریم، که دموکراسی مدرن این امر را از اساس قبول ندارد، به چه دلیل عقلانی‌ای، اقلیت باید تابع رأی اکثریت به‌ویژه اکثریت ضعیف (مثلاً ۵۱ درصد) باشد؟ اگر هم بر فرض مدعی شویم، اقلیت به دلیل حفظ نظم و آرامش، حاضر به پذیرش قانون و حکومت مورد نظر اکثریت می‌باشد، این پرسش مطرح است که: اساساً مبنای مشروعیت این حکومت اکثریت کجاست؟ و چرا اقلیت در صورت به دست آوردن فرصت و امکان نباید علیه سلطه اکثریت طغیان نماید؟

۴- ایراد دیگر این است که اساساً کدامین دلیل عقلانی و یا حتی تجربی و تاریخی‌ای مؤید صحت

و درستی حکومت مردم می‌باشد و بیانگر این امر است که آنچه اکثریت مردم برگزیده‌اند، صحیح و صواب می‌باشد؟ در حالی که مؤیدات مکرر تاریخی و تجربی و استنتاج‌های عقلانی، رهنمای بدین معناست که گزینش‌های اکثریت مردم، در اکثریت اوقات اشتباه بوده است. برای مثال می‌توان به نمونه‌های تاریخی‌ای چون حمایت گسترده توده‌ها و اکثریت مردم آلمان از رژیم هیتلری در سال‌های دهه ۳۰ قرن بیستم، حمایت توده‌ای از استالین در روسیه اواسط دهه ۳۰ قرن بیستم و پس از آن و حمایت اکثریت مردم فرانسه از ناپلئون سوم در انتخابات دسامبر ۱۸۵۱ و کودتای او اشاره کرد. این نمونه‌ها و موارد عدیده دیگر نشان می‌دهند، اکثریت مردم در اکثریت اوقات اشتباه کرده و حتی بر خلاف منافع دنیوی خود رفتار کرده‌اند. حال باید پرسید: چه دلیل عقلانی یا تاریخی، تجربی‌ای برای پیروی از رأی اکثریت، که اکثراً هم اشتباه کرده و می‌کنند، وجود دارد؟ مگر کلاماً.. مجید نمی‌فرماید: "اکثرهم لایعقلون" و "اکثرهم لا یسعون"؟

۵- هدف از تأسیس حکومت، تأمین عدالت و آزادی حقیقی و بسترسازی برای رشد معنوی افراد جامعه است و تحقق این اهداف، مستلزم این است که فرزاندانی صاحب بینش و شناخت، اراده امور حکومت را به دست گیرند. در واقع حکومت را مثل هر امر دیگری باید به دست فن‌آزمودگان فرزانه سپرد.

از طرفداران دموکراسی مدرن باید پرسید: چگونه است که شما از اکثریت ناآزموده "میانمایه" انتظار راهنمایی به سوی غایات مبارکی چون عدالت و آزادی و بسترسازی

دموکراسی، صورت سیاسی، اجتماعی اندیشه مدرن است. تمامی ایدئولوژی‌های عالم مدرن، از بستر اندیشه دموکراسی نشأت گرفته‌اند. در واقع، ایدئولوژی‌هایی چون لیبرالیسم، سوسیالیسم مارکسیستی، ناسیونالیسم، فاشیسم، سوسیال دموکراسی و نیز اندیشه کمونیسم، فرزندان مختلف دموکراسی مدرن هستند و در مبادی و غایات خود، به بستر دموکراسی تعلق دارند.



پیوند ذاتی و لاینفک دموکراسی و سرمایه‌سالاری، وجهی دیگر نیز دارد و آن این که در حکومت‌های لیبرال [دموکرات و سوسیال] دموکرات، نمایندگان و سخنگویان و تجسم عینی و خارجی این ایدئولوژی‌ها، طبقاتی چون سرمایه‌داران بزرگ و کارتل‌ها و تراست‌های انحصار طلب می‌باشند و در عمل (و حتی از جهاتی در نظر) دموکراسی و حکومت مردم، به معنای حاکمیت این طبقات می‌باشد.



مظهر اراده و رأی و نظر انتخاب‌کنندگان تغییر یابدو یا نمایندگان به تعهد خود نسبت به انتخاب‌کنندگان خیانت ورزند، نماینده یا نمایندگان دیگر مظهر اراده جمعی مردم و دموس نیستند، اما به نام دموس وبه عنوان مظهر اراده مردم حکومت میکنند واین یک پارادوکس تئوریک در دموکراسی مدرن می‌باشد.

تجربه تاریخی رژیم‌های دموکراتیک، حکایت‌گر این واقعیت بوده که احتمال یاد شده، بارها و بارها روی داده است و بسیاری دفعات پیش آمده که رأی و نظر دموس تغییر کرده و یا نمایندگان به تعهد خود خیانت ورزیده‌اند و براین اساس، مظهر اراده عمومی به حساب نمی آمده و مشروعیت خود را (حتی از نظر اندیشه دموکراسی که مشروعیت رامعطوف به اراده عمومی و امری ناسوتی وزمینی می‌پندارند)، از دست داده‌اند، اما در دموکراسی مدرن، مکانیسمی برای رفع این مشکل مشروعیت و پاسخ‌گویی به این معضل، تعبیه نگردیده است.

۸- اشکال تئوریک دیگر این است که دموکراسی مدرن از یک سو حاکمیت خود را به لحاظ منشأ مشروعیت، مشروط به اراده عمومی می‌داند و بر همین اساس شهروندان را ملزم به تبعیت از احکام حکومتی خود می‌داند؛ بنابراین، حتی اگر بپذیریم که همه ویا اکثریت مردم، قانون‌گذاران ویا حاکمان فعلی را به عنوان نمایندگان خود پذیرفته‌اند، هیچ مبنای قابل پذیرش (از منظر مقدمات و مبانی دموکراتیک) و عقلانی‌ای برای اثبات ضرورت این که افرادی که در زمان رأی‌گیری و انتخابات، سن قانونی و بلوغ سیاسی نداشته‌اند نیز باید احکام و قوانین حاکمانی را که خود انتخاب نکرده‌اند بپذیرند، وجود ندارد. به عبارت بهتر، نوجوانان و جوانانی که در هنگام انتخابات به دلیل صغر سن، حق شرکت در رأی‌گیری را نداشته‌اند، حالا که به بلوغ سیاسی

برای کمال انسان‌ها را دارید؟

از طرفداران اندیشه دموکراسی باید پرسید: آیا هنگامی که بیمار می‌شوید، به همین سان به رأی اکثریت توده‌ها نظرمی‌کنید ویا اینکه نظر حکیمان کارآزموده و کار بلد را جست وجو می‌کنید؟ پس بر چه اساسی گمان می‌کنید هدایت جامعه به سر منزل عدالت و تربیت و تهذیب مردمان کاری است که اکثریت مردم قادر به ره‌آموزی آن هستند؟

۶- در نظام دموکراسی مدرن، به دلیل کمیت‌گرایی حاکم بر آن، عالم و جاهل، هر دو یک رأی برابر دارند. حال آنکه درحقیقت رأی برابر دارند. حال آنکه درحقیقت رأی عالم بی تردید ارزشمندتر وره‌گشا تر از رأی جاهل است و کیفاً با آن تفاوت دارد. از طرفداران اندیشه دموکراسی می‌توان پرسید: آیا عقلایی است که فی‌المثل نحوه درمان یک بیمار را که در شرایط پرمخاطره‌ای به سر می‌برد به رأی بگذاریم و در این میان به نظر پزشک معالج و متخصص یک رأی و به نظر فلان بقال یا کارمند پست یا نگهبان فلان اداره هم، به اندازه یک رأی ارزش بگذاریم و با جمع جبری این آراء، تصمیم بگیریم که بیمار را چگونه درمان نماییم؟! کاملاً روشن است که رویکرد کمیت‌انگاره دموکراتیک، اساس غیر عقلایی دارد و مفهوم "عقل جمعی" اکثریت جاهلان و میان‌مایه‌ها و غیرمتخصص‌ها نمی‌تواند گره‌گشا و ره‌نما و پاسخ‌گوی مسائل و نیازهای حکومت باشد.

۷- دموکراسی‌های مدرن بر پایه نظام نمایندگی قرار داشته و "دموکراسی غیر مستقیم" نامیده می‌شوند. براساس این مدل دموکراسی، مردم افرادی را برای مدت معین به عنوان نماینده خود بر می‌گزینند و در مقام نظر، این افراد مظهر اراده جمعی مردمان هستند؛ اما نکته تئوریک اینجاست که اگر در سال‌هایی که افراد، کسانی را به عنوان نمایندگان خود برگزیده‌اند و آنها را



دموکراسی مدرن
به دلیل ماهیت
امانیستی آن، بالذات
سکولاریستی است.
در واقع اندیشه
دموکراسی مدرن
از سکولاریسم
جدایی‌ناپذیر
است. یکی از دلایل
جمع‌ناپذیری
دموکراسی
مدرن یا دین، در
همین خصیصه
سکولاریستی آن
نهفته است.



که توده مردم فاقد توان حکومت‌داری، طرح‌ریزی و پیشنهاد قوانین لازم می‌باشند؛ پس آنچه در رژیم‌های دموکراسی رخ می‌دهد، در واقعیت امر، همانا حکومت گروهی از نخبگان به نام نمایندگان مردم بر مردم می‌باشد و ساختار هرم قدرت در نظام اجتماعی به گونه‌ای است که این نخبگان سیاسی همیشه در پیوند با توانگران و طبقه مسلط اقتصادی حکومت می‌کنند و چون ساختار اقتصادی دموکراسی‌های مدرن، بورژوازی است، از این رو همه صور دموکراسی مدرن، در عمل چیزی جز مدل‌های مختلف حکومت نخبگان سیاسی و سرمایه‌سالاری بزرگ دولتی یا خصوصی نیستند و مفهوم دموکراسی در دموکراسی‌های مدرن، صرفاً سرپوشی تبلیغاتی برای حکومت نخبگان و سرمایه‌داران است (آن هم بر پایه قوانینی که همان نخبگان و سرمایه‌داران به نفع خود وضع کرده و می‌کنند)؛ همان گونه که دموکراسی‌های یونانی، رومی، جز سرپوشی تبلیغاتی، تئوریک برای حکومت برده‌داران آتن و روم باستان، نبودند.

۱۱ - یک اشکال دیگر این است که در رژیم‌های دموکراتیک، پدیده خطرناک و مسأله آفرینی وجود دارد به نام "دخالته غیر مستقیم، اما بسیار فعال و مؤثر رسانه‌ها و هدایت کنندگان افکار عمومی" که آن را "رأی‌سازی" می‌نامند. یعنی کانون‌های ذی نفوذ ثروت و قدرت، از طریق مکانیسم اعمال نظر غیر مستقیم، به القای خواسته‌های خود می‌پردازند و توده‌ها یا اکثریت آنها را به سمتی که می‌خواهند، هدایت می‌کنند. این ایراد بزرگ رژیم‌های دموکراتیک، به‌ویژه لیبرال-دموکراسی‌هاست

رسیده‌اند، چرا باید از قوانین مصوب حاکمانی که مظهر اراده جمعی این افراد نمی‌باشند تبعیت نمایند؟ این ایراد به مکانیسم اجرایی حکومت‌های دینی که مبنای مشروعیت خود را در قانون الهی جست و جو می‌کنند، به هیچ روی وارد نمی‌باشد، اما بر دموکراسی‌های مدرن که مبنای مشروعیت خود را در اراده عمومی ورأی مردم جست‌وجو کرده و مردم را بر این اساس مکلف به پیروی از احکام حکومتی و قانونی خود می‌دانند کاملاً وارد است.

۹- در دموکراسی‌های مدرن، مفاهیمی چون "برابری عمومی" و "رضایت همگانی" به عنوان ارکان تئوریک دموکراسی‌ها مطرح می‌گردد. در این گونه موارد، جای طرح این پرسش جدی هست که: دموکراسی‌های امانیستی جز در جهت برابری عمومی کمی در داشتن "هر فرد، یک رأی"، هیچ وجه دیگری برای "برابری عمومی" لحاظ نکرده و در عمل محقق نمی‌کنند. بر این اساس، صرف برابری در حق رأی و صرف "رضایت عمومی" [که مفهومی به لحاظ تئوریک کاملاً گنگ و مبهم می‌باشد، زیرا می‌توان پرسید: رضایت از چه؟ یا رضایت در چه چیزی؟ و می‌توان این تردید مهم را طرح کرد که: اساساً رسیدن همه شهروندان به مفهوم رضایت عمومی در یک زمان واحد، کاملاً غیر ممکن است] که هر دو، مفاهیمی مبهم و فاقد مبانی برهانی روشن می‌باشند، چگونه می‌توانند به عنوان مبانی و ارکان یک نظام سیاسی، اجتماعی قرار گیرند؟

۱۰- نکته دیگر این است که تجربیات و مؤیدات تاریخی و استنتاج‌های عقلانی، کاملاً گواه این امر است



در دموکراسی‌های فاشیستی نیز طبقه مسلط اقتصادی که پشت پرده سیاست، اهرم‌های قدرت را در دست دارد، غیر از طیف سخنگویان و سیاستمداران سکولاریست دولت فاشیستی، طبقات کلان سرمایه‌داران بزرگ و متوسط خصوصی و یا تعاونی می‌باشند.



۱۲۰
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

که مفهوم صوری "حاکمیت مردم" را به حکومت رسانه‌ها و صاحبان صنایع و تجارت و سرمایه‌داران بزرگ تبدیل می‌کند و در عمل، باطن و ماهیت همه دولت‌های دموکراتیک مدرن، همین بوده است.

۱۲- هدف اصلی سیاست و حکومت، هدایت و رشد شهروندان و کمک به تربیت و تهذیب معنوی و پرورش وجودی و تحقق مراتبی از عدالت برای آنهاست و یا حداقل، فراهم کردن شرایطی که منجر به این غایات گردند؛ در حالی که قوانین مورد نظر دموکراسی‌های مدرن که ماهیتاً بشری هستند، به این دلیل که با مصلحت راستین وجود آدمی و نیازهای او برای رشد، آشنا نمی‌باشند، قادر به تأمین این غایات نیز نیستند و اساساً دموکراسی‌های مدرن در اهداف و غایات خود، جایگاهی برای ارتقای معنوی و وجودی شهروندان قائل نیستند. زیرا بر اساس تفکر امانیستی، اصلاً اعتقادی به این غایات ندارند. این یک ضعف و نقص اساسی است که رژیم‌های دموکرات، غالباً به تأمین معاش مردم و اداره امور دنیوی آنها، آن هم صرفاً در افق ناسوتی توجه دارند و نه تنها به تربیت و کمال معنوی آدمیان بی‌توجهند که اساساً شأنی این چنین برای حکومت و سیاست قائل نمی‌باشند.

۱۳- رژیم‌های دموکراتیک و به‌ویژه دموکراسی‌های مدرن، کمیت ناشی از اکثریت آراء و به عبارتی "رای مداری" را جانشین حق‌گرایی و حق‌جویی و به عبارتی "حق‌مداری" کرده‌اند. دموکراسی اصولاً به دنبال یافتن حق و حقیقت نیست و می‌توان گفت، اساساً اعتقادی به حق‌مداری ندارد. دموکراسی به‌ویژه دموکراسی‌های مدرن و لیبرال، دموکراسی‌ها، حول محور کمیت و رای اکثریت عددی مردم سامان یافته و می‌چرخند و به حق‌مداری و مصالح وجودی آدمیان، کاملاً بی‌اعتنا هستند

۱۴- در بررسی مبانی اندیشه دموکراسی مدرن دیدیم که بر پایه رویکرد امانیستی به "بشر" در انسان‌شناسی اندیشه دموکراسی، بشر به عنوان موجودی صرفاً ناسوتی و با انبوهی از غرایز و محرک‌های نفسانی تعریف می‌گردد و دموکراسی، آدمی را به عنوان اراده معطوف به قدرت و انرژی متراکم، متوجه خواست‌ها و نیازهای نفسانی تعریف می‌کند و چون وظیفه "حکومت" از نظر دموکراسی‌های مدرن، جز تأمین غایات و خواسته‌ها و اهوای نفسانی بشر مدرن نیست، از این رو، دموکراسی‌های امانیستی در واقع رژیم‌هایی برای ارضا و تأمین اهوای نفسانی مردم می‌باشند و غایت و وظیفه دیگری بر عهده ندارند. در یک عبارت کوتاه می‌توان گفت، دموکراسی مدرن، تجسم حاکمیت اراده و اهوای نفسانی بشر است و روشن است که سیطره اراده و اها، حاصلی جز تباهی و ویرانی و انحطاط نداشته و نخواهد داشت و این، سرانجامی است که تمامی صور و اقسام نظام‌های دموکراتیک، بدان مبتلا گردیده و در آن سهیم می‌باشند.

۱۵- یک اشکال تئوریک دیگر وارد بر اندیشه دموکراسی مدرن، این است که در دموکراسی‌های نمایندگی (که تقریباً همه رژیم‌های دموکرات جهان معاصر از این سنخ هستند)، تمهیدی اندیشیده نشده است که اگر نمایندگان در همه یا بعضی موضوعات و موارد با موکلان خود اختلاف نظر داشته باشند و یا اختلاف پیدا کنند (امری که به طور طبیعی و در همه مدل‌های دموکراسی امانیستی رخ داده و می‌دهد)، مسأله نمایندگی آنها نسبت به موکلان خود چه وضعیتی می‌یابد و چگونه استمرار می‌یابد و چون مبنای مشروعیت در این رژیم‌ها، رای موکلان است، در هنگام بروز اختلاف مشروعیت نمایندگان چگونه تأمین می‌گردد؟

۱۶- در خصوص سیستم و مکانیسم عمل "اصل نمایندگی" و نحوه ارتباط و پیوند آن با مردم نیز تردید



هدف اصلی سیاست و حکومت، هدایت و رشد شهروندان و کمک به تربیت و تهذیب معنوی و پرورش وجودی و تحقق مراتبی از عدالت برای آنهاست و یا حداقل، فراهم کردن شرایطی که منجر به این غایات گردند؛ در حالی که قوانین مورد نظر دموکراسی‌های مدرن که ماهیتاً بشری هستند، به این دلیل که با مصلحت راستین وجود آدمی و نیازهای او برای رشد، آشنا نمی‌باشند، قادر به تأمین این غایات نیز نیستند و اساساً دموکراسی‌های مدرن در اهداف و غایات خود، جایگاهی برای ارتقای معنوی و وجودی شهروندان قائل نیستند. زیرا بر اساس تفکر امانیستی، اصلاً اعتقادی به این غایات ندارند.

و مبنای تبلیغات نیز وعده‌دهی و دروغ‌گویی و تحریف حقایق و اغراق و ارائه چهره‌واژگونه از امور باشد، حاصل این همه صرف هزینه و انرژی، پیروزی‌آنجایی است که یا توان عوام‌فریبی بیشتری دارند و یا ثروت و قدرت تبلیغات فزون‌تر را؛ و در هر حال، کارشناسان و فرزندان و حکیمان و اهل نظر، در انزوا و اقلیت و تنهایی قرار می‌گیرند و حکومت در اختیار نادانان و جاهلان و مردم فریبان و سرمایه‌سالاران و ارباب رسانه‌ها قرار می‌گیرد تا اهوای نفسانی و خواست‌های طبقاتی و گروهی خود را به نام "قانون" مصوب کرده و اعمال نمایند. چنان که واقعیت تاریخی نیز نشان می‌دهد، دموکراسی‌های مدرن از "جمهوری دوم فرانسه" تا انتخابات کنگره و ریاست جمهوری ادوار مختلف در آمریکا و از به قدرت رسیدن دموکراتیک هیتلر و موسولینی در آلمان و ایتالیا تا دبیر کلی حزب کمونیست و ریاست جمهوری "گورباچف"، به اشکال و صور مختلف، در پس پرده ائتلاف ثروت و قدرت و تبلیغات و منافع سرمایه‌سالاری بوده که حرف نهایی را زده و رأی نهایی را صادر کرده است.

۱۸ - در رژیم‌های دموکراتیک مدرن، تلاش نمایندگان هر منطقه یا ایالت یا استان، برای تأمین قدرت و پشتیبانی آرای استانی یا ایالتی، در بسیاری موارد ممکن است زبان‌های کوچک و بزرگی بر منافع ملی وارد آورد. در دموکراسی مدرن که بر پایه تبلیغات و رقابت قدرت‌طلبی نهادینه گردیده است، هیچ مکانیسمی برای کنترل این آفت وجود ندارد.

۱۹ - در موجودات زنده، عموماً و در موجودات زنده پیچیده و تکامل یافته، تماماً مغز به عنوان مرکز فرماندهی

جدی وجود دارد. دموکراسی‌های نمایندگی مدرن، به انتخاب نماینده بر پایه تقسیمات کشوری اعتقاد دارند و مفروض تنوع‌پسین‌های دموکرات این است که عضو یا نماینده پارلمانی انتخاب شده از یک حوزه انتخابی معین، نماینده همه رأی‌دهندگان آن حوزه می‌باشد؛ در حالی که در عمل، این نماینده برگزیده شده، به دلیل تعلقات و تمایلات حرفه‌ای، جناحی، سیاسی و حزبی خود، نه فقط تجسم خواسته‌های همه انتخاب‌کنندگان یک حوزه انتخاباتی نمی‌باشد، بلکه حتی نماینده تمامی خواسته‌ها و نیازها و تمامیت اراده اکثریت انتخاب‌کنندگان حوزه انتخابی مشخص نیز نمی‌باشد و این ایرادی جدی است که بر مکانیسم و ساختار نظام‌های دموکراسی مدرن که مبتنی بر اصل نمایندگی و دموکراسی غیر مستقیم هستند، وارد می‌باشد.

۱۷ - دموکراسی‌های نمایندگی، چون بر پایه تبلیغات گسترده و کسب رأی اکثریت (که غالباً از "میان‌مایگان" و غیرمتخصص‌ها در امر سیاست و به عبارتی، حتی جهال در این زمینه تشکیل گردیده‌اند) قرار دارند، لذا غالباً در امر تبلیغات، به تحریف حقایق و دروغ‌پردازی و ارائه تصویر نادرست از برنامه‌ها و صفات حزب و رهبران خود می‌پردازند و بدین‌سان، فضای تبلیغات انتخاباتی را پر از تزویر و دروغ و اغراق و ریا می‌کنند. کاملاً روشن است که وقتی انتخاب‌کنندگان، اکثریتی میانه‌مایه و ناآشنا با حکومت سیاست باشند و کمیت‌گرایی حاکم بر فضای انتخابات، رأی عالم و جاهل را برابر تشخیص دهد و اکثریت غیرمتخصص‌ها ظرفیت و قابلیت عظیم تأثیرپذیری از تبلیغات پر حجم و پرهزینه را داشته باشند



دموکراسی‌های نمایندگی، چون بر پایه تبلیغات گسترده و کسب رأی اکثریت (که غالباً از "میان‌مایگان" و غیرمتخصص‌ها در امر سیاست و به عبارتی، حتی جهال در این زمینه تشکیل گردیده‌اند) قرار دارند، لذا غالباً در امر تبلیغات، به تحریف حقایق و دروغ‌پردازی و ارائه تصویر نادرست از برنامه‌ها و صفات حزب و رهبران خود می‌پردازند و بدین‌سان، فضای تبلیغات انتخاباتی را پر از تزویر و دروغ و اغراق و ریا می‌کنند.

در رژیم‌های دموکراتیک مدرن، تلاش نمایندگان هر منطقه یا ایالت یا استان، برای تأمین قدرت و پشتیبانی آرای استانی یا ایالتی، در بسیاری موارد ممکن است زیان‌های کوچک و بزرگی بر منافع ملی وارد آورد. در دموکراسی مدرن که بر پایه تبلیغات و رقابت قدرت طلبی نهادینه گردیده است، هیچ مکانیسمی برای کنترل این آفت وجود ندارد.

مرجع حل مشکلات و راهنمایی مردم در عصر غیبت می‌باشند، صدق می‌کند) حق حاکمیت ندارند تا بخواهند آن را به وکیل یا نمایندگانی تفویض نمایند. بنابراین، اساس اندیشه دموکراسی امانیستی، در تقابل باربوبیت تشریعی الهی بوده و مشرکانه و غیر توحیدی است.

دموکراسی و آزادی

طرفداران اندیشه دموکراسی مدرن، تبلیغات گسترده‌ای انجام می‌دهند تا با یکسان و همانند دانستن "آزادی" و "دموکراسی" مخالفت با دموکراسی و نقد آن را به معنای همراهی و همسویی با استبداد و مخالفت با آزادی نشان دهند؛ در حالی که در مباحث پیشین دیدیم که اساساً ماهیت دموکراسی (به دلیل تأکید آن بر احوای نفسانی بشر و بی توجهی به کمالات وجودی و فضائل معنوی و اخلاقی و نیز به دلیل صبغه برده‌دارانه دموکراسی‌های باستانی و خصیصه سرمایه‌سالارانه همه صوردموکراسی مدرن) استبدادی بوده و در تقابل با آزادیهای اصیل انسانی قرار دارد.

دموکراسی‌های مدرن، تجسم استبداد سرمایه و احوای قدرت‌طلبانه ولذت جویانه و سودمحورانه بشر مدرن و تبلور روح مشرکانه و کامل ستیز و معنویت‌گریز آن هستند و آنها که دموکراسی را مترادف آزادی فرض می‌کنند، یا مفهوم آزادی را نمی‌دانند، یا دموکراسی را نمی‌شناسند و یا مغرض هستند.

دموکراسی مدرن، [چنان که دیدیم] چیزی جز صورتی از بندگی احوای نفسانی و استبداد روح استیلاجو، قدرت‌طلب، سودمحور و لذت‌مدار بشر مدرن (که در تفسیر مشرکانه، خود را صاحب حق قانون‌گذاری و حاکمیت قائم به ذات می‌داند) نمی‌باشد. برای روشن شدن نسبت آزادی و دموکراسی به اختصار اشاره‌ای به معنای آزادی خواهیم داشت.

و هوشیاری در مکان معینی قرار گرفته و نظام پیچیده و چندقه‌ی رفتار و سلوک و حیات ارگانیک را کنترل و ساماندهی می‌کند. در جامعه به عنوان یک ارگانیکم زنده مرکب نیز، جهت حفظ کلیت و ساختار و نظم رفتاری ارگانیکم، وجود چنین امری ضروری است. درحالی که در دموکراسی با حذف عنصر هوشیاری و آگاهی، این داعیه مطرح می‌گردد که گویا همه اندام‌های جامعه، مغز آن هستند و مغز در همه جا وجود دارد. این سخن به لحاظ نظری، به هرج و مرج و از هم پاشیدن ارگانیکم می‌انجامد و به لحاظ عملی نیز امری محال است و منجر به موفقیت و غلبه آن اندام‌هایی از جامعه می‌گردد که قانون‌های قدرت و ثروت و تبلیغات را در اختیار دارند یعنی سرمایه‌داران بزرگ و بوروکرات، تکنوکرات‌های حکومتی و متنفذ در حالی که تصور دموکراتیک "همه مغز"، میلی دائمی به هرج و مرج و انضباط‌گریزی و فرار از مسئولیت و در نظر گرفتن مصالح کلی در تک تک افراد و اندام‌های جامعه پدید می‌آورد که بستر دائمی و بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی می‌باشد.

۲۰- دموکراسی در ذات خود، اندیشه‌ای "مشرکانه" و مخالف تفکر "توحیدی" است. اساساً بر مبنای تفکر اسلامی حدنصاب توحید، اعتقاد به توحید در وجوب وجود و توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت تکوینی و توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در پرستش می‌باشد؛ حال آن که دموکراسی با واگذارن و حق قانون‌گذاری و حاکمیت به مردم، در واقع منکر توحید در ربوبیت تشریعی گردیده و لذا اندیشه‌ای مشرکانه است. اساساً در چارچوب تفکر اسلامی، آدمیان جز در چارچوب احکام دینی و در محدوده‌ای مشخص و به عنوان جانشین حضرات معصومین علیهم السلام (که آن هم فقط درباره روحانیان عادل زمان آگاه، به عنوان اسلام‌شناس و به این دلیل که مطابق دستور معصوم علیه‌السلام،



۱۲۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



و معنوی که مانع سودمخوری و انباشت سرمایه هستند و نیز آزادی از قیود و موانع فتوایی و قرون وسطایی که سوداگری و تجارت آزاد سرمایه‌داران مدرن را با مشکل روبه‌رو می‌ساخت.

۲- آزادی برای اثبات نفسانیت مداری و حقوق و تکالیف سوداگرانه و قدرت مدرن که در دموکراسی‌های امانیستی مبنای قرار می‌گیرد، آزادی ارضای اهوای نفسانی (قدرت‌طلبانه، لذت‌جویانه و سودمخورانه) می‌باشد.

در تفکر دینی، آزادی همیشه در نسبت با حق و عدل، تعریف و معنا می‌شود. آن موقعیت و شرایطی که مبتنی بر فقدان موانع (آزادی از چیزی) باشد، اما موجب تکامل و قرب وجودی نگردد؛ بلکه بر مراتب بردگی نفس اماره و پستی و دنائت بشر بیفزاید، آزادی حقیقی نیست؛ بردگی است. آزادی در دموکراسی مدرن، تجسم و مظهر بردگی نفس اماره است. در واقع و براساس تفکر اسلامی، آدمی با در پیش گرفتن طریق بندگی الهی و تقوا، به مقام راستین آزادی که همانا قطع تعلق از نفس و تعلق قلبی به خداوند و ذات اقدس حضرت باری تعالی است، نائل می‌گردد. پس، آزادی به هیچ روی در فقدان مطلق محدودیت و عوامل مشروط کننده نیست، زیرا آزادی به عنوان صفت یک موجود متناهی (یعنی بشر) گوهری متناهی دارد و هیچ‌گاه و در هیچ مکتب و آیین و ایدئولوژی‌ای، امری نامتناهی و نامحدود فرض نمی‌گردد. آزادی در نسبت دیالکتیکی با بندگی قرار دارد. همان‌گونه که معنای دینی آزادی، رهایی از قیود نفسانی به منظور اثبات بندگی الهی است، در نسبتی کاملاً معکوس، آزادی مدرن (که یکی از شئون دموکراسی امانیستی است) به معنای رهایی از نظام حقوق و

باید دانست که آزادی در زمره اصطلاحات و تعابیری است که به اشکال و صور مختلف تعبیر و تفسیر شده و گاه حتی حقیقت آن تحریف گردیده است. در اعصار باستانی و قرون وسطی، وقتی بحث آزادی پیش می‌آمد، غالباً به معنای اخلاقی آزادی و یا مقوله "اختیار" در مقابل "جبر" اشاره می‌شد؛ اما در عصر جدید، بیشتر به شئون و جوهر سیاسی و اجتماعی آزادی توجه می‌شود. آزادی به عنوان یک فضیلت و نیاز ضروری برای رشد آدمی به سوی کمال، مطرح است در واقع، بشر بدون وجود مراتبی از آزادی نمی‌تواند قابلیت‌ها و استعدادهای بالقوه حیوانی و انسانی خود را محقق نماید و فعلیت بخشد، اما آزادی، هیچ‌گاه و در چارچوب هیچ اندیشه یا مکتبی امری مطلق و نامحدود فرض نمی‌شود. اساساً جوهر آزادی در نحوی پیوند دیالکتیکی با بندگی و پیوستگی قرار دارد. آدمی همیشه از چیز یا چیزهایی آزاد می‌شود و به امر یا اموری دل‌بسته و وابسته می‌گردد. در واقع، آزادی همیشه در نسبت با حقیقت و کمال و رشد است که معنای راستین خود را پیدا می‌کند.

در تعریف آزادی آمده است: آزادی حقیقی، آن موقعیتی است که شرایط و امکان بروز و فعلیت‌یابی استعدادهای کمال‌گرایانه آدمی در مسیر قرب به حق و عدالت و رشد بیشتر وجودی را فراهم می‌سازد.

در تعریف آزادی باید توجه داشت که آزادی همیشه به معنای "آزادی از چیزی" و "آزادی برای چیزی" است. در دموکراسی‌های مدرن و به‌ویژه در لیبرال، دموکراسی‌ها آزادی در دو شأن و وجه مطرح می‌گردد:

۱- شأن رهایی از تعهدات و آرمان‌ها و اخلاقیات دینی

دموکراسی در ذات خود، اندیشه‌ای "مشرکانه" و مخالف تفکر "توحیدی" است. اساساً بر مبنای تفکر اسلامی حد نصاب توحید، اعتقاد به توحید در وجود و توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت تکوینی و توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در پرستش می‌باشد؛ حال آن که دموکراسی با واگذاری و حق قانون‌گذاری و حاکمیت به مردم، در واقع منکر توحید در ربوبیت تشریعی گردیده و لذا اندیشه‌ای مشرکانه است.



دموکراسی مدرن، [چنان که دیدیم] چیزی جز صورتی از بندگی
اهوای نفسانی و استبداد روح استیلاجو، قدرت طلب، سودمحور
و لذت مدار بشر مدرن (که در تفسیر مشرکانه، خود را صاحب حق
قانون گذاری و حاکمیت قائم به ذات می داند) نمی باشد.



را نسبت به مسیحیان و پیروان برخی آیین های دیگر
اعمال می کرد.

در عصر جدید نیز، نخستین طلعه های دموکراسی
مدرن، در فلورانس ونیز و عصر رنسانس، توأم با
انواع هرزگی های اخلاقی و ستمگری ها و جنایت های
دنائت آمیز بوده است. کافی است برای شناخت فضای
دموکراسی های دولت، شهری در ایتالای عصر
رنسانس، شخصیت و زندگی "سزار بورژیا" و جنایت ها
و خدعه های او را مورد توجه قرار دهیم و فراموش
نکنیم که سزار بورژیا، تجسم روح امانیسم رنسانس
واز چهره های سیاسی مطلوب و ایده آل ماکیاولی (از
بستر سازان اندیشه دموکراسی و پدر فلسفه سیاست
مدرن) بوده است و در نظر داشته باشیم که خاندان های
جنایتکار، سرمایه دار، رباخوار، استیلاجو و استثمارگری
چون "ویسکونت" و "مدیچی"، عملاً پایگاه اجتماعی
و حامیان و حاملان دموکراسی های دولت شهرهای
کوچک شمال ایتالیا در رنسانس بوده اند. اگر به تاریخ
پس از رنسانس و انقلاب های بورژوا، دموکراتیک قرن
هیجدهم بنگریم نیز، عمدتاً با سرکوب و خشونت
سازمان یافته و جزم اندیشی کور ماتریالیستی و
دادگاه و زندان و اعدام روبه رو هستیم و در این میانه،
کارنامه لیبرال، دموکراسی از جهاتی سیاه تر از کارنامه
دموکراسی های سوسیالیستی و فاشیستی است. خشونت
مثال زدنی و جو ترور و سرکوب و اختناق سازمان یافته
پس از انقلاب فرانسه، در اعماق اندیشه دموکراسی ریشه
داشت و اعدام های روزانه با گیوتین و دادگاه های چند
دقیقه ای و صدور سریع حکم اعدام و فشار پلیسی رژیم
"ربسپیر" (و نیز قبل و بعد از آن) نظراً و عملاً ریشه
در اندیشه دموکراسی داشته و توسط جمهوری خواهان
مدرن دموکرات اعمال می گردیده است. همان گونه که
خشونت و سرکوب سازمان یافته علیه محافظه کارترین

تکالیف تعالی بخش و کمال آفرین دینی، به منظور اثبات
نفسانیت و بردگی نفس اماره می باشد. بنابراین، در یک
عبارت کوتاه می توان گفت، اگر به معنای حقیقی و اصیل
آزادی توجه نماییم، دموکراسی تماماً مخالف آزادی و
در حقیقت، استبداد نفسانیت اماره است. آزادی ای که
دموکراسی از آن سخن می گوید، آزادی تعالی آفرین و
رشد دهنده و کمال بخش نیست، بلکه اثبات استبداد
و بردگی نفس انگاری مدرن سرمایه سالار است.

با مروری به وقایع و سیر تحولات تاریخ نیز به روشنی
درمی یابیم، رژیم های دموکرات و به ویژه دموکراسی های
مدرن، هرگاه منافع شان اقتضا می کرده، به خشن ترین
اعمال سرکوب ها و آدم کشی ها دست می زده اند. به عنوان
مثال در یونان باستان، دموکراسی آتن یک امپراتوری
استیلاجو بود که با خشن ترین روش ممکن، نسبت به
بردگان رفتار می کرد و یا دولت شهرهای کوچک یونانی
را مستعمره می ساخت. در موردی دیگر، نظام دموکراسی
اسپارتی، یک رژیم برده دار سرکوب گر و نظامی و مبتنی
بر تبعیض نژادی بود. جمهوری دموکراتیک روم باستان،
حکومتی برده دار و توسعه طلب و تجاوز کار و اشراقی بود
که با مخالفان خود و مردم تحت سلطه اش و به ویژه
بردگان بینوا، رفتاری بسیار ستمگرانه داشت. تاریخ هنوز
خاطره جنایت بزرگ و وحشیانه این رژیم دموکراتیک در
سرکوب قیام بردگان به رهبری "اسپارتاکوس" (۷۳ تا ۷۱
ق.م) را از یاد نبرده است.

در خصوص آزادی عقیده که این همه غربی ها
بر سر آن تبلیغ می کنند و دموکراسی آتن یا جمهوری
روم باستان را به عنوان مهد آن مطرح می نمایند نیز
می دانیم که دموکراسی آتن، سقراط را به بهانه ترویج
آرای فلسفی و نیز مخالفت با دموکراسی به قتل رساند
و امپراتوری روم، تا قبل از سال ۳۱۳ میلادی و آزاد
شدن دین مسیحیت، بزرگ ترین آزارها و شکنجه ها





آزادی به عنوان یک فضیلت و نیاز ضروری برای رشد آدمی به سوی کمال، مطرح است در واقع، بشر بدون وجود مراتبی از آزادی نمی تواند قابلیت ها و استعداد های بالقوه حیوانی و انسانی خود را محقق نماید و فعلیت بخشد، اما آزادی، هیچ گاه و در چارچوب هیچ اندیشه یا مکتبی امری مطلق و نامحدود فرض نمی شود. اساساً جوهر آزادی در نحوی پیوند دیالکتیکی با بندگی و پیوستگی قرار دارد. آدمی همیشه از چیز یا چیزهایی آزاد می شود و به امر یا امری دل بسته و وابسته می گردد. در واقع، آزادی همیشه در نسبت با حقیقت و کمال و رشد است که معنای راستین خود را پیدا می کند.

به راستی آنها که دموکراسی و به ویژه دموکراسی لیبرال را مترادف آزادی فرض می کنند، باید پاسخ دهند که استبداد "زئرال دوگل" در فرانسه و نزدیک به یک قرن قبل از آن، اعدام "کمونارها" در پاریس، محصول عملکرد چه رژیمی جز لیبرال، دموکراسی بوده است؟ آیا جز این است که لیبرال دموکراسی آلمان بود که "لیب کنشت" و "رزا لوکزامبورگ" و جمعی دیگر از "اسپارتاکیست ها" را به قتل رساند؟ و مگر سرکوب خونین اعتراض سیاه پوستان به قتل یک سیاه پوست توسط پلیس خشن آمریکا در لس آنجلس توسط لیبرال، دموکراسی صورت نگرفته است؟ مگر همین لیبرال، دموکراسی آمریکایی داعیه دار آزادی خواهی نیست که انتشار آثار "هنری میلر" را در آمریکا ممنوع کرده بود؟ و مگر "سیا" با آن همه سابقه خیانت و جنایت، سازمان ضد اطلاعاتی مخوف لیبرال، دموکراسی نیست؟

در مورد سرکوب آزادی و خشونت سازمان یافته در دموکراسی های سوسیالیستی و فاشیستی نیز آن قدر بحث شده است که دیگر کوس رسوایی "مجمع الجزایر گولاک" در شوروی سابق و اردوگاه کار اجباری برای نویسندگان در آن کشور و شب های کتاب سوزان در آلمان دموکراسی فاشیستی بر سر هر گذر به صدا درآمده است. تاریخ و به ویژه تاریخ قرون ۱۸ تا ۲۰، گواه دقیق و خطاناپذیری بر این حقیقت است که دموکراسی های مدرن (از لیبرالیستی تا سوسیالیستی و از فاشیستی تا سوسیال، دموکراتیک) تحت لوای آزادی، میراثی جز سرکوب مستقیم و غیر مستقیم و صریح یا پیچیده آزادی و تفکر نقاد برای بشریت به همراه نداشته اند.

مخالفان دولت "آیزن هاور" و "دالس" در آمریکا(تحت لوای "مک کارتیسسم") را لیبرال، دموکرات ها سازماندهی و هدایت کرده اند.

سابقه ایجاد جوسرکوب و خشونت شدید و خارج از تصور در اندونزی پس از "سوکارنو" و ایران زمان شاه (توسط ساواک) و شبلی دوران "پینوشه" و رژیم دموکرات وابسته "مارکوس" در فیلیپین و یونان زمان حکومت سرهنگ ها" نیز، تماماً در کارنامه عملکرد امپریالیستی لیبرال، دموکراسی ثبت است.

اگر باز هم بخواهیم به مواردی از خشونت استبدادی رژیم های لیبرال، دموکرات اشاره نماییم، می توانیم از زندانی کردن مخالفان جنگ اول جهانی به صرف ابراز عقیده در بریتانیا و سرکوب سازمان یافته مخالفان استعمارگری فرانسه سال های جنگ در الجزایر آغاز نماییم و به محاکمه پروفیسور "روژه گارودی" به دلیل افشای تبلیغات دروغین صهیونیست ها در فرانسه و افسسین سال های قرن بیستم، ممنوع کردن چاپ و انتشار کتاب هایی که با مصالح دولت انگلیس، محافل و لژهای فراماسونری و یا واقعیات مربوط به خاندان سلطنتی این کشور مرتبط است، ممنوعیت انتشار و پخش کتب افشاگرانه در مورد صهیونیست ها در آلمان و جو توتالیتاریستی و کنترل تمام عیاری که وزارت امنیت داخلی آمریکا در این کشور در خصوص خرید افراد از کتابفروشی ها و کنترل نوع و نام کتابی که خریده اند و نظارت جزئی بر جابه جایی های حساب های بانکی و یا خرید از سوپرمارکت ها توسط "کارت اعتباری" در آمریکای دوران "جورج دبلیو. بوش" اشاره نماییم.



باید دانست که آزادی در زمره اصطلاحات و تعبیری است که به اشکال و صور مختلف تعبیر و تفسیر شده و گاه حتی حقیقت آن تحریف گردیده است. در اعصار باستانی و قرون وسطی، وقتی بحث آزادی پیش می آمد، غالباً به معنای اخلاقی آزادی و یا مقوله "اختیار" در مقابل "جبر" اشاره می شد؛ اما در عصر جدید، بیشتر به شئون و وجوه سیاسی و اجتماعی آزادی توجه می شود.



از روشنفکری تا مجاهدی بصیر

■ حسین پائین محلی

کردن آن می‌باشد. عده‌ای بر این‌اند که نظر و عمل رابطه‌ای با یکدیگر ندارند. به عبارتی از روشنفکر الزاما نباید انتظار عمل داشت و کار روشنفکر صرف تولید فکر است و این نظریه پردازی عمل او محسوب می‌شود شاید روشنفکر به عرصه عمل گام نگذارد و تنها بر ساحت تئوریک بسنده کند اما از آنجا که اندیشه صرف به خودی خود نمی‌تواند معنا یا محور داشته باشد به زعم بعضی نیز یک رابطه مستقیم می‌توان بین نظر و عمل متصور شد یعنی نظر برای عمل! یا عمل بر مبنای نظر که این عده‌گاه بی‌توجه به نظر روشنفکر عمل او را به

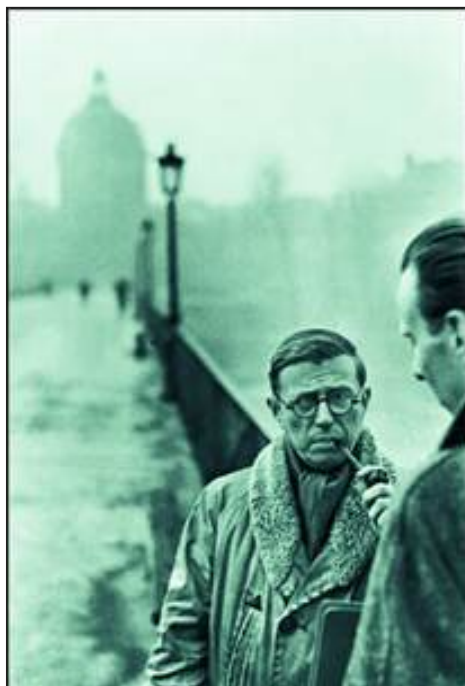
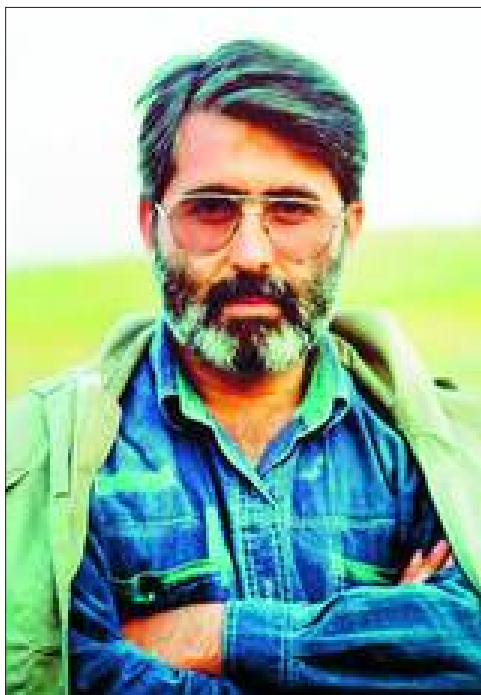
"تا کنون فلاسفه جهان را تفسیر می‌کردند، حال صحبت بر سر تغییر آن است!" این جمله مارکس را اهل اندیشه از بر هستند جمله فوق نه تنها منجر به تغییر مسیر تاریخ گردید بلکه مبین نکته دیگری نیز بود که از نظر بسیاری مغفول ماند. مارکس در این جمله بر عمل‌گرایی روشنفکر و تقدم عمل بر نظر اشارت داشت، به راستی نظر و عمل چیستند و چه رابطه‌ای با هم دارند؟ و این مقوله در نظر روشنفکر چگونه خواهد بود؟! یقینا خواننده گرامی با حقیر هم عقیده است که نظر همان اندیشه و ایدئولوژی است و عمل هم کاربردی

۱۲۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱





اجتماعی را کسب کنند نمونه آن سارتر در فرانسه، چه گوارا، شریعتی و جلال آل احمد و ... در نگاه اول می‌توان به نتیجه دوگانه‌ای رسید مبنی بر این که نظر به عمل تقدم دارد چرا که بسیاری از ما برای کارهایی که انجام می‌دهیم به دنبال توجیه هستیم و در نگاهی دیگر عمل بر نظر تقدم دارد زیرا به زعم آنها عمل اصالت دارد و ابتدا عمل می‌کنند و بعد در صورت پرسش به دنبال توجیه می‌گردند اما با کمی تأمل می‌نگریم که نظر می‌تواند عین عمل باشد چرا که خواص دو دسته‌اند دسته‌ای که تولید فکر می‌کنند و دسته‌ای که عمل و در عرصه اجرایی‌اند در این جا گروه اول کارش در حوزه اندیشه و حوزه تفکر

نظر او نسبت می‌دهند حتی اگر بی‌ربط باشد یا روشنفکر منکر این رابطه گردد! و البته این ناشی از سیاست زدگی و ایدئولوژیکی نگرستن دارد چنانچه در باب هایدگر رساله‌ها که نوشته‌اند!!! گروه دوم چنین استنباط می‌کنند که اندیشه برای زندگی است و باید به محک آزمون و خطا درآید و در صورت درستی آن سبک زندگی ما را می‌سازد و البته نباید از نظر دور داشت که گروه دوم ساحت اندیشه را به عمل یا روزمرگی تنزل داده‌اند! نه! مراد این است که نمی‌توان بی‌نظر دست به کاری زد! و البته این به معنی اصالت عمل نیست! روشنفکرانی که قائل به پیوند نظر و عمل بوده‌اند بیشتر توانسته‌اند اعتماد



۱- جز به خردمند مسپارید عمل گرچه عمل کار خردمند نیست!

در این بیت خواننده محترم تصور می کند بین نظر و عمل تفکیک قائل شده در حالی که سعدی در مصرع اول با ما حجت را تمام کرده و مرادش تدبیر امور است نه ساحت اجرایی به صورت کامل! در مصرع دوم نیز مراد این بوده که نباید از خردمند انتظار داشت که خود به عرصه عمل بیاید و نتیجه آن را که گفته به دست بیاورد مراد این است که الزاماً بازتاب اندیشه به خود اندیشه ارتباطی ندارد و نباید به دنبال تعهد اخلاقی به صورت مطلق گشت و گر نه نفی کننده موضوع مطروحه ما نیست سعدی به نسبت نظر و عمل توجه کرده و چنانکه هویداست خود نیز اهل عمل بوده:

۲- سعدیا گر چه سخندان و مصالح گویی به عمل کاربر آید به سخندانی نیست

۳- دوکس مردند و تحسر بردند: یکی آنکه دانست و نکرد دیگر آن که داشت و نخورد!

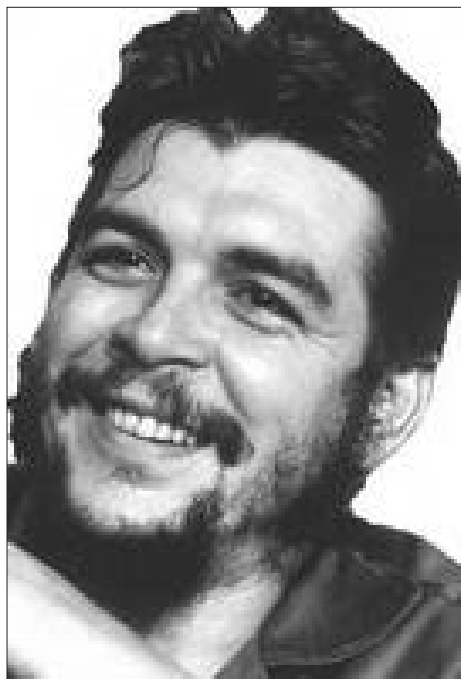
۴- عالم بی عمل به چه ماند: به زبور بی عسل! حافظ نیز چون استاد سخن و معلم اخلاق و زندگی سعدی به این یگانگی اعتقاد دارد و گاه از عدم مقاربت این دو در عملکرد و زبان بعضی به شکوه می پردازد:

۱- نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس ملامت علما هم ز علم بی عمل است!

۲- خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد:

۳- غلام همت آن نازنینم که کار خیربی روی و ریا کرد!

البته نکته آخر که حافظ بر آن تاکید دارد بیشتر بر عمل اخلاقی و رابط آن با نیت مربوط است که بیشتر بر حوزه فلسفه اخلاق برمی گردد به هر حال سعدی به حکمت توجه شایانی دارد چه حکمت نظری چه حکمت

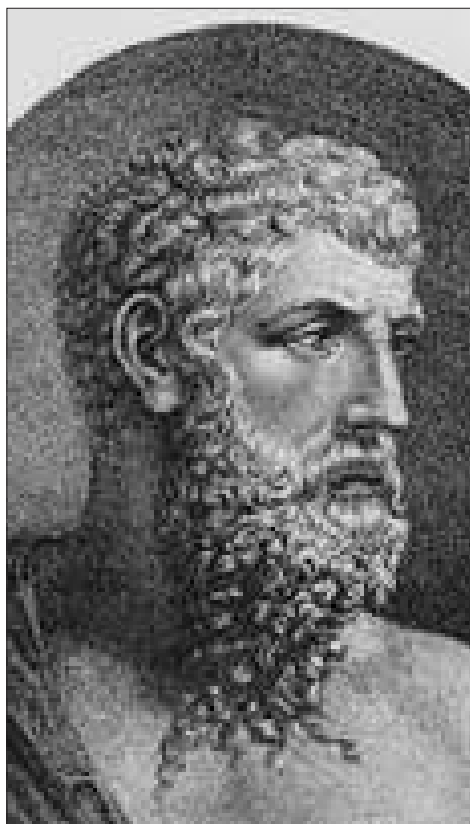


تعریف می شود و برای رسیدن به نظر باید عینیت ها را تجربه کرد چنانکه اگر سعدی گلستان و بوستان را می سراید ۳۵ سال سفر کرده و شهر به شهر گشته و حکمت را با وجود خود ادراک کرده و این سیر و سیاحت در بیرون به تحول در درون منجر شده و اگر حافظ اثری چنین شگرف را خلق کرده نیز این چنین است، به عبارتی حکمت نظری و عملی بدون هم کمیتشان لنگ می زند و از این رو بود که ارسطو حکمت را به دو قسمت کرد اما جدا و بی ربط از هم در نظر نداشت به این معنی که اگر غایت حکمت نظری شناخت خوبی ها و بدی ها است غایت حکمت عملی به خوبی است و از تهذیب نفس شروع می شود تا تدبیر منزل و سیاست مدرن. سعدی و حافظ هم به عنوان سخنگویان فرهنگ ایرانی اسلامی به این رابطه توجه دارند و بر آن تاکید ورزیده اند چنانکه سعدی فرموده:





به عنوان «پیرو» یاد کرد را گرفته تا حدی که به جای کپی برداری از عقلانیت یونانی حیوانی شده برتحقق بومی کردن عقلانیت در سایه تکیه نمودن به مبانی فرهنگی تاریخی خودی پرداخته است. سالها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد... فیض روح القدس از بازمدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحامی کرد!



عملی. چنانچه بوستان کتابی است آرمانی و در باب حکمت عملی از ابواب گوناگون تا گلستان که ساحت واقعیات و عینیت هاست... بر حسب آنچه گفته شد چنین استنباط می شود که علیرغم مهم بودن ساحت نظر نباید از ضرورت عصر کنونی که عمل گرایی است دور افتیم و این تغییر موضع صرف از ساحت نظر به عمل نیست چرا که تغییرات جهان جدید است لذا می توان به عنوان بحث نظری در باب کلمه خود «روشن فکر» نیز به چون و چرا پرداخت چرا که اگر روشنفکران صرفا به تولید فکر پرداخته و از حضور فیزیکی و فعالیت اجتماعی خودداری کردند امروز رسالت فراتر از تولید فکر در اتاق های مطالعه است و به جای استعمال کلمه روشنفکر می توان از اصطلاح «مجاهد بصیر» استفاده نمود که مبین تغییر در ماهیت روشنفکری هم محسوب می شود که به خودآگاهی تاریخی رسیده و اگر زمانی کلمه روشنفکر مبهم تلقی می شد و رساله ها در باب معنی و ماهیت آن و رابطه آن با دین نگاشته می شد و به غیر دینی بودن این مفهوم اشارت می کردند امروز می توان از نسل جدید روشنفکری نام برد که پس از روشنفکری دینی که تنها به رابطه دین و تجدد می اندیشیدند و بیشتر دغدغه تجدد را داشتند البته خود روشنفکری دینی نیز به چند شاخه تقسیم شدند از شریعتی که مدرنیته را در چارچوب ایدئولوژی تعریف می کرد و به دموکراسی بومی و هدایت شده معتقد بود و از این نظر به احیاگران دینی نزدیک می شد تا آوینی که ذیل احیای دینی قرار می گرفت تا روشنفکری دینی سکولار! این بار دغدغه دین جای آن وضعیت فرهنگی که در حوزه اندیشه می توان از آن





به مناسبت ۲۵ مرداد هیجدهمین سالروز
درگذشت دکتر سید احمد فردید

چرا نئولیبرال‌ها و سکولاریست‌ها با دکتر فردید دشمنی می‌ورزند؟

■ جمشید جلالی

دیگر از چهره‌ها و نشریات مدرنیست ضد انقلاب خارج کشوری از "علیرضا نوری‌زاده" گرفته تا "آرامش دوستدار" و از کیهان سلطنت طلب لندن گرفته تا "ایران‌نامه" و "پر" با سید احمد فردید دشمنی می‌ورزند؟ آنها با چه چیزی در تفکر و شخصیت فردید مخالف و فراتر از آن دشمنند؟ چرا کلیت جریان نئولیبرالیسم سکولار، مدرنیست ایران در هر رنگ و ژست آن [از ژورنالیست هرزه‌گوی هیستریکی چون "اکبر گنجی" گرفته تا چپ مارکسیست پشیمان اکنون سلطنت طلب کارگزار راست‌گراترین و میلیتاریست‌ترین جناح

به راستی چرا نئولیبرال‌ها، فراماسونرها و مروّجان اسلام التقاطی لیبرال، مدرنیستی این گونه پیگیرانه و کینه‌ورزانه با دکتر سید احمد فردید [حتی اکنون که سال‌ها از مرگ او می‌گذرد] دشمنی می‌ورزند؟ چرا "عطاء... مهاجرانی"، "عبدالکریم سروش"، "داریوش آشوری"، "ابوالحسن بنی‌صدر" و نشریاتی چون: مهرنامه [اصلی‌ترین سخن‌گوی کنونی نئولیبرالیسم ایرانی]، شهروند امروز، کیهان فرهنگی [در دورانی که تحت سلطهٔ شاگردان و مریدان عبدالکریم سروش بود یعنی سال‌های ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۹]، کیان، شرق، جامعه، طوس، نشاط و انبوهی

۱۳۰
فرهنگ
● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



از هوشمندی‌های
فردید یکی این بود
که از همان فردای
پیروزی انقلاب
به خطر لیبرال‌ها
و نفوذی‌های
فراماسونرو
روشنفکران
سکولاریست‌پی
برد و با افشاگری و
طرح مباحث تئوریک
به مقابله با آنها
پرداخت.

دکتر سید احمد فردید متفکری بود که به دلیل شناخت عمیق و حکمی‌ای که از ماهیت اومانیستی و سکولاریستی عالم غرب مدرن داشت، در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب نیز با ترویج مبانی علم‌الاسماء تاریخی خود با زبانی فلسفی به مقابله با مدرنیته می‌پرداخت، اما با ظهور و سپس پیروزی انقلاب اسلامی به طور جدی و تمام عیار به صف انقلاب اسلامی و پیروی از ولایت مطلقه فقیه پیوست و تا روز آخر حیات خود از پیروان و تابعان و ارادتمندان و مریدان ولی فقیه زمان [در ابتدا حضرت امام راحل و سپس حضرت امام خامنه‌ای] بود.

سید احمد فردید و حکمت اُنسی

آن گونه که از انبوه درس‌های شفاهی دکتر سید احمد فردید و نیز آن بخش اندک از گفتارهای او که صورت مکتوب یافته و نیز از مجموعه آموزه‌ها و تأملات عمیق حکمی او در تاریخ فلسفه و مباحث نظری و فقه‌اللغه برمی‌آید، دکتر فردید آشنایی عمیق و جدی‌ای با تاریخ تفکر غرب و نیز حکمت و عرفان اسلامی داشته است و نزد علمای برجسته حوزوی و روحانیون صاحب نام اهل فلسفه و عرفان، حکمت و عرفان اسلامی آموخته است. فردید در اروپا با تفکر خلاف آمد عادت هایدگری آشنا شد، اما فردید در هیدگر توقف نکرد. او در نقد رادیکال و بنیادین مدرنیته با هیدگر هم سخنی داشت اما در همه وجوه و زمینه‌ها با هایدگر یک سخن نبود. فردید توانست با تکیه بر تفسیر انتقادی هیدگر از عالم غرب، نسبت به مشهورات مدرنیستی نوعی تنبّه و هوشیاری پیدا کند و با آن‌ها مرزبندی نماید. فردید در ادامه حرکت فکری خود به گنجینه عظیم حکمت و عرفان اسلامی و به ویژه منابع معرفتی شیعی رجوع کرد و کوشید تا در بستر احیای حکمت انسی اسلامی و علم‌الاسماء تاریخی و

سرمایه‌داری انحصاری آمریکا یعنی "عباس میلانی" و از روحانی نمای همدست رژیم صهیونیستی و مروج سکولاریسم به اصطلاح اسلامی یعنی "محسن کدیور" وابسته به فتنه سبز تا "شجاع‌الدین شفا"ی فاسدالاخلاق مرتد درباری شاه‌پرست مشترکاً با دکتر سید احمد فردید مخالفت که نه، دشمنی و عناد می‌ورزند؟ چرا "داریوش آشوری" که امروزه در جایگاه روشنفکر نتولیبرال همکار نشریه بنیاد اشرف پهلوی قرار گرفته و پیشینه‌ای در دفاع از رژیم صهیونیستی دارد، چند سال پس از مرگ سید احمد فردید طومار فحش علیه دکتر فردید می‌نویسد؟ چرا احسان نراقی [مشاور شاه آن هم در روزهای اوج‌گیری انقلاب اسلامی و سرکوب‌گری فوق‌خونین رژیم پهلوی علیه مردم ایران] که روزگاری با غمض عین ساواک "مؤسسه مطالعات اجتماعی" تأسیس کرده بود تا با جذب جوانان رادیکال با سواد مانع فعالیت انقلابی آنها علیه رژیم شاه گردد و هنوز در کتاب "سیر علوم اجتماعی" اش رد پای تأثیر و تصحیح متن دست‌نوشته نراقی توسط فردید، به روشنی دیده می‌شود، این گونه از فرصت و مجال هر تربیونی که به‌دست می‌آورد برای حمله به فردید

استفاده می‌کند؟

این جماعت با چه چیزی در اندیشه و منش فردید مخالفت می‌کنند؟ و چرا با آن





بهره‌گیری از برخی آموزه‌ها و مفاهیم هیدگری نوعی حکمت معنوی تاریخ ملهم از علم‌الاسماء عرفانی تأسیس نماید: همان چیزی که او خود آن را علم‌الاسماء تاریخی می‌نامید.

در تداوم و بسط این حرکت است که فردید اصطلاح "غرب‌زدگی" و بسیاری تعبیر و اصطلاحات راه‌گشای دیگر را وضع می‌کند و به شکل‌گیری نحوی

خودآگاهی انتقادی نسبت به

ماهیت غرب مدرن از منظر

آموزه‌های حکمت اسلامی

کمک می‌نماید و جمعی از

شاگردان را می‌پرواند که

برخی از آنها در سال‌های

قبل و پس از پیروزی انقلاب

اسلامی، در امر مبارزه با رژیم

ستم‌شاهی و پیشبرد اهداف

انقلاب اسلامی تحت رهبری

امام خمینی(ره) و تأسیس و

تثبیت نظام مقدس جمهوری

اسلامی و دفاع از ساحت الهی

ولایت مطلقه فقیه و مقابله با

امواج تهاجم فرهنگی غرب

نقش مؤثر و مفیدی ایفا کردند.

جلال آل احمد، رساله معروف

"غرب‌زدگی" را تحت تأثیر

آموزه‌های فردید می‌نویسد،

هرچند که شادروان جلال آل

احمد به دلیل آشنایی اندک با

عرصه عمیق و وسیع حکمت



آنچه که اهمیت دارد این است که فردید به عنوان یک متفکر و فیلسوف دانشگاهی و آکادمیک که با بسیاری از روشنفکران و چهره‌های پیر و جوان داعیه‌دار روشنفکری و مباحث تنوریک و آکادمیک حشرو نشر و بر آنها سمت معلمی داشته است، برخلاف بدنه اصلی و غالب روشنفکری مدرنیست و بسیاری از این آکادمیسین‌های پرمدعا و اغلب کم‌دانش، با طلوع خورشید انقلاب اسلامی به پیروی از خط روحانیت اصیل تشیع و ولایت مطلقه فقیه پرداخت و تا آخرین دم حیات بر این طریق راسخ و ثابت قدم باقی ماند و نسلی از شاگردان انقلابی و متعهد در قلمرو غرب‌شناسی تربیت کرد و مباحثی را در حوزه مقابله و مبارزه با مدرنیته و سکولاریسم و استکبار و لیبرالیسم عنوان و ترویج کرد که امروز در هنگامه تهاجم و فراتر از آن شبیخون فرهنگی استکبار سکولار، نئولیبرالیست علیه انقلاب اسلامی، تبیین و تشریح و ترویج این مباحث می‌تواند به تقویت تنوریک و حکمی جبهه فرهنگی انقلاب اسلامی و پیشبرد موفق مقابله و مبارزه با شبیخون فرهنگی دشمن کمک نماید و همین ویژگی است که نئولیبرال‌ها و فراماسونرها و سکولاریست‌ها را این چنین نسبت به فردید، خشمگین و کینه‌ورز کرده است.

و عرفان اسلامی و نیز آشنایی اندک با شناخت تأویلی فلسفه مدرن غربی توفیق آن را نیافت که عمق و ژرفا و وجوه مختلف مفهوم غرب‌زدگی را به‌خوبی تبیین و حتی توصیف نماید، اما به هر حال این کتاب او به عنوان یک رساله اثر گذار و مهم سیاسی، اجتماعی در آن مقطع خاص از حیات استبدادی رژیم سکولاریست و وابسته به آمریکای پهلوی مطرح و برای انقلابیون منشأ اثر و الهام بخش گردید.

دکتر فردید پیرو ولایت مطلقه فقیه و مدافع تمام عیار انقلاب اسلامی

در پی ظهور انقلاب اسلامی، فردید به همراهی با حرکت انقلابی مردم تحت رهبری امام خمینی (ره) پرداخت و از مقطع پس از پیروزی انقلاب به دفاع جدی از نظام ولایت فقیه و مقابله با ضد انقلاب سکولاریست پرداخت. از هوشمندی‌های فردید یکی این بود که از همان فردای پیروزی انقلاب به خطر لیبرال‌ها و نفوذی‌های فراماسونر و روشنفکران سکولاریست پی

۱۳۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



دفاع از انقلاب و پیروی از ولایت فقیه از نظر لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها، آن‌گناه نابخشودنی فردید بود که او را از نظر آنها مستحق این همه فحش و کینه و دشمنی کرده است.



مطلقه فقیه پیوست و تا روز آخر حیات خود از پیروان و تابعان و ارادتمندان و مریدان ولی فقیه زمان [در ابتدا حضرت امام راحل و سپس حضرت امام خامنه‌ای] بود. آن گونه که برخی شاگردان دکتر فردید نقل می‌کنند، او حتی در سال ۱۳۵۶ نیز به ولایت فقیه معتقد بوده و از آن دفاع می‌کرده است.

بی‌تردید دکتر سید احمد فردید معصوم نبود در مسیر عمر طولانی خود ممکن است مرتکب اشتباهات و سهل‌انگاری‌ها و قصور و تقصیراتی شده باشد و یا در آراء خود در مواردی شذوذات داشته باشد، اما آنچه که اهمیت دارد این است که فردید به عنوان یک متفکر و فیلسوف دانشگاهی و آکادمیک که با بسیاری از روشنفکران و چهره‌های پیر و جوان داعیه‌دار روشنفکری و مباحث تئوریک و آکادمیک حشرو نشر و بر آنها سمت معلمی

برد و با افشاگری و طرح مباحث تئوریک به مقابله با آنها پرداخت.

فردید در شناخت ماهیت لیبرال و منافق "ابوالحسن بنی‌صدر" و "عبدالکریم سروش" و افشاء ماهیت لیبرالیستی امثال "بازرگان" و "یزدی" و نهضت آزادی و مقابله با تفسیر التقاطی لیبرال، مدرنیستی از اسلام در همان ماه‌های نخست پس از پیروزی انقلاب فعال بود. دکتر سیداحمد فردید آن گونه که از متن مکتوب سخنرانی‌ها و درس‌های او برمی‌آید منتشر شده در کتاب گرانقدر "دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان" و تا حدی نیز در کتاب "مفردات فردیدی" [از همان ابتدای پیروزی انقلاب به صف رهروان طریق ولایت مطلقه فقیه پیوست و پس از ارتحال ملکوتی آن امام راحل نیز به تبعیت محض از ولایت مطلقه امام خامنه‌ای پرداخت و در راه ترویج آرمان‌های انقلاب اسلامی و مبارزه با اومانیسم و سکولاریسم و لیبرالیسم فعالانه کوشید و همین دفاع از انقلاب و پیروی از ولایت فقیه از نظر لیبرال‌ها و نئولیبرال‌ها، آن گناه نابخشودنی فردید بود که او را از نظر آنها مستحق این همه فحش و کینه و دشمنی کرده است.

دکتر سید احمد فردید متفکری بود که به دلیل شناخت عمیق و حکمی‌ای که از ماهیت اومانیستی و سکولاریستی عالم غرب مدرن داشت، در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب نیز با ترویج مبانی علم‌الاسماء تاریخی خود با زبانی فلسفی به مقابله با مدرنیته می‌پرداخت، اما با ظهور و سپس پیروزی انقلاب اسلامی به طور جدی و تمام عیار به صف انقلاب اسلامی و پیروی از ولایت





نئولیبرالیست علیه انقلاب اسلامی، تبیین و تشریح و ترویج این مباحث می‌تواند به تقویت تئوریک و حکمی جبهه فرهنگی انقلاب اسلامی و پیشبرد موفق مقابله و مبارزه با شبیخون فرهنگی دشمن کمک نماید و همین ویژگی است که نئولیبرال‌ها و فراماسونرها و سکولاریست‌ها را این چنین نسبت به فردید، خشمگین و کینه‌ورز کرده است که حتی هیجده سال پس از مرگ او نیز، هم نسبت به او تنفر و دشمنی دارند و هم از ترویج اندیشه‌هایش می‌هراسند.

داشته است، برخلاف بدنه اصلی و غالب روشنفکری مدرنیست و بسیاری از این آکادمیسین‌های پرمدعا و اغلب کم دانش، با طلوع خورشید انقلاب اسلامی به پیروی از خط روحانیت اصیل تشیع و ولایت مطلقه فقیه پرداخت و تا آخرین دم حیات بر این طریق راسخ و ثابت قدم باقی ماند و نسلی از شاگردان انقلابی و متعهد در قلمرو غرب‌شناسی تربیت کرد و مباحثی را در حوزه مقابله و مبارزه بامدرنیته و سکولاریسم و استکبار و لیبرالیسم عنوان و ترویج کرد که امروز در هنگامه تهاجم و فراتر از آن شبیخون فرهنگی استکبار سکولار،



دیدار در سپاه



۱۳۵

فرهنگ

• شماره دوازدهم

• مرداد ماه ۹۱

بنیامین فرانکلین، نویسنده و سیاستمدار مدرنیست آمریکایی است. فرانکلین یکی از چهره‌های معروف و تأثیرگذار روشنفکران قرن هیجدهمی در آمریکا است. او نقش مؤثر و مهمی در بنیانگذاری جمهوری ایالات متحده آمریکا داشته است. بنیامین فرانکلین مثل اکثر بنیانگذاران حکومت آمریکا عضو فراماسونری و از طرفداران نظام سرمایه‌داری لیبرال بود.



سیمای بنیامین فرانکلین از آن سوی افسانه‌ها

ولی پیرامی

جوسایا فرانکلین (پدر بنیامین) در سال ۱۶۸۳ از انگلستان به شهر بوستون آمده بود. جوسایا به تولید صابون و شمع می‌پرداخت و پس از مرگ همسر اولش با "آبیافولگر" ازدواج کرد. جوسایا از دو ازدواج خود صاحب هفده فرزند بود که بنیامین، فرزند یازدهم و کوچک‌ترین پسر او بود. نام بن بر گرفته از اسم عمویش (برادر جوسایا) بنیامین بود. خانواده فرانکلین چندان متمول نبودند، اما دوستان جوسایا او را تشویق کردند که بنیامین را برای تحصیل به مدرسه بفرستد. بنیامین به مدت دو سال به مدرسه رفت، اما پس از آن پدرش نتوانست هزینه تحصیل او را

بنیامین فرانکلین، نویسنده و سیاستمدار مدرنیست آمریکایی است. فرانکلین یکی از چهره‌های معروف و تأثیرگذار روشنفکران قرن هیجدهمی در آمریکا است. او نقش مؤثر و مهمی در بنیانگذاری جمهوری ایالات متحده آمریکا داشته است. بنیامین فرانکلین مثل اکثر بنیانگذاران حکومت آمریکا عضو فراماسونری و از طرفداران نظام سرمایه‌داری لیبرال بود.

بنیامین فرانکلین در هفدهم ژانویه سال ۱۷۰۶ میلادی در شهر "بوستون" واقع در "ماساچوست" آمریکا به دنیا آمد. پدر او "جوسایا فرانکلین" و مادرش "آبیافولگر" بود.

۱۳۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



بنیامین فرانکلین
در سال ۱۷۳۰ به
عضویت
"لژ فراماسونری
پنسیلوانیا" در
آمد و این امر
زمینه فعالیت‌ها
و موفقیت‌ها و
نقش‌آفرینی‌های
گسترده بعدی او را
فراهم ساخت.



بنیامین فرانکلین در یک تحلیل فشرده، نویسنده و منورالفکر مدرنیست برکشیده توسط جریان فراماسونری آمریکا است که در اثر حمایت‌های آنها و سرمایه‌داران متحدشان، خودش نیز به یک سرمایه‌دار و برده‌دار بدل گردید و تا آخرین روز حیات خود با روحیه‌ای خسیس و انباشت‌گر به سرمایه‌اندوزی و خدمتگزاری برای نظام استعمار سرمایه‌داری و مجموعه فراماسونری به‌ویژه سرمایه‌داری فراماسون آمریکایی مشغول بود. بنیامین فرانکلین تحصیلات منظم و کلاسیک دبیرستانی و دانشگاهی نداشت اما در لژهای ماسونی مورد تربیت فکری و روانی قرار گرفت و به یک روشنفکر، سیاستمدار، ژورنالیست برجسته فراماسون بدل گردید.

دسترسی داشت و آن گونه که در اتوبیوگرافی اش نوشته، از فعالیت و کار در آنجا بسیار راضی بوده است. (۲) در این دوران است که بنیامین ضمن مطالعه و نگارش مقالات به پرورش مبانی فکری و نیز استعداد نویسندگی خود می‌پردازد. مدتی بعد، جیمز برای یک ماه به زندان افتاد و بنیامین به اداره روزنامه در غیاب او پرداخت.

مدتی پس از آزادی جیمز از زندان، بنیامین به قراردادش با برادر ناتنی اش پشت پا زد و به صورت پنهانی از بوستون فرار کرد و به نیویورک رفت.

بنیامین فرانکلین در سپتامبر ۱۷۲۳ پس از مسافرتی طولانی و طی کردن مسافتی بیش از سیصد و بیست کیلومتر به نیویورک رسید. اودرنیویورک سراغ "ویلیام برادفورد" چاپخانه‌دار نیویورکی رفت، اما او نیازی به کارگر نداشت. بنیامین به دنبال یافتن کار به فیلادلفیا رفت و نزد چاپخانه‌داری به نام "ساموئل کایمر" به کار مشغول شد. فرانکلین در اینجا با دختری به نام "دبورا رید" آشنا شد. چند سال بعد فرانکلین با این دختر ازدواج کرد.

بپردازد و بن به ناچار مدرسه را رها کرد. بنیامین فرانکلین در شرح حال خودش نوشته است:

"من خوب نوشتن را بسیار زود آموختم. اما در حساب مردود شدم و هیچ پیشرفتی در آن نداشتم. در سن ده سالگی مرا برای کمک کردن به پدرم در کار، به خانه فرستادند."^(۱)

بنیامین فرانکلین از کودکی عاشق دریا بود. پدرش نگران بود که مبدا بنیامین به علت این علاقه و شیفتگی نسبت به دریا و سفرهای دریایی، روزی خانه و کاشانه را رها کرده و به زندگی در کشتی روی آورد، کاری که برادر بزرگ بنیامین کرده بود. وقتی بن در ده سالگی ناگزیر از ترک مدرسه شد، پدرش او را به کارگاه شمع‌سازی خودش برد تا کارآموزی نماید. بنیامین در آن کارگاه، قالب‌های شمع را پر می‌کرد، فتیله شمع‌ها را می‌برید و مثل یک کارگر ساده دستورات پدرش را اجرا می‌کرد. اما او از شمع‌سازی نفرت داشت. پدر تدریجاً متوجه نارضایتی شدید بنیامین از کار کردن در کارگاه شمع‌سازی گردید. جوسایا همچنین دریافت که بنیامین عاشق مطالعه است و زمان زیادی را صرف خواندن روزنامه و کتاب می‌کند، از این رو تصمیم گرفت تا بنیامین را به شاگردی نزد "جیمیز" (برادر بزرگ ناتنی بنیامین) که چاپخانه‌ای داشت و به انتشار روزنامه می‌پرداخت، بفرستد. جیمیز یک قرارداد سخت‌گیرانه با بنیامین منعقد کرد و او را به کار نظافت و پادویی در چاپخانه گماشت. جیمز روزنامه "نیوانگلند کورانت" را منتشر می‌کرد و بنیامین تدریجاً در امر توزیع روزنامه و نگارش مقالات نیز دخیل گردید. او در چاپخانه به کتب و مجلات مختلف برای مطالعه



حمایت سرمایه‌داران و لژهای ماسونی از بنیامین فرانکلین و پیوندها و ارتباط نزدیک او با آنها تدریجاً فرانکلین را به یک سرمایه‌دار متنفذ صاحب قدرت انحصاری در عرصه چاپ و نشر در سرزمین‌های مستعمره‌نشینی که بعدها ایالات متحده آمریکا نامیده شدند بدل ساخت.



بود، فقط یک بار به دبورا نامه نوشت. بنیامین فرانکلین پس از بازگشت به فیلادلفیا دریافت که دبورا ازدواج کرده است. بنیامین در این مقطع محفلی از روشنفکران لیبرال تحت عنوان: "جانتو" تشکیل داد و اندک زمانی بعد به انتشار روزنامه "پنسیلوانیا گزت" پرداخت. اولین شماره روزنامه "پنسیلوانیا گزت" در دوم اکتبر سال ۱۷۲۹ منتشر گردید. جهت‌گیری‌های این روزنامه و نوع ارتباطاتی که فرانکلین از طریق انتشار آن پیدا کرد زمینه را برای جذب فرانکلین به فراماسونری فراهم ساخت.

بنیامین فرانکلین در سال ۱۷۳۰ به عضویت "لژ فراماسونری پنسیلوانیا" در آمد و این امر زمینه فعالیت‌ها و موفقیت‌ها و نقش‌آفرینی‌های گسترده بعدی او را فراهم ساخت. در بسیاری از زندگی‌نامه‌هایی که درباره بنیامین فرانکلین نوشته می‌شود به نکته مهم فراماسونری بودن او اشاره نمی‌شود. در این زندگی‌نامه‌ها معمولاً چهره‌ای قهرمان و نابغه‌ای استثنایی از فرانکلین ارائه می‌گردد و اختراعات و اکتشافات بسیاری به او منسوب می‌گردد. در این گونه بیوگرافی‌ها با برجسته کردن برخی وجوه شخصیت بنیامین فرانکلین، تصویر یک نویسنده و سیاستمدار و مخترع و دانشمند نابغه از او ارائه می‌گردد، به نحوی که گویا او به تنهایی و با اتکاء صرف به نبوغ و هوش خود و بدون هیچ‌گونه حمایت و کمکی هم ده‌ها اختراع انجام داده است، هم از فقر مطلق به یک سرمایه دار بزرگ بدل گردیده است و هم روزنامه تأسیس کرده و در سیاست و مطبوعات و فرهنگ نقش‌آفرینی کرده است. حال آن که یک بررسی دقیق عالمانه به ما نشان می‌دهد که بخشی از اختراعات و ابداعاتی که به فرانکلین نسبت داده می‌شود، محصول تبلیغات محافل و مطبوعات فراماسونری است و حقیقت ندارد، انتشار



بنیامین فرانکلین مدتی در چاپخانه کایمر کار کرد و پس از آن در سودای یافتن کار و موقعیت مالی بهتر در دوم نوامبر سال ۱۷۲۴ م. با کشتی "لاندن هوپ" عازم انگلستان شد.

فرانکلین دو سال در انگلستان بود و دوستان و آشنایان بسیاری در محافل و انجمن‌های مختلف پیدا کرد. بنیامین از زمان سفر به انگلستان با "انجمن کوپرها" آشنا شد و یکی از بازرگانان عضو کوپرها هزینه بازگشت او به انگلستان را در پاییز سال ۱۷۲۶ پرداخت. با ورود فرانکلین به فیلادلفیا تدریجاً دوران جدیدی در زندگی او آغاز شد که مسیر و جهت زندگی او را کاملاً تحت تأثیر قرار داد و دگرگون کرد.

فرانکلین در ایام اقامت در انگلستان به دورانی توجهی کرده بود و علیرغم نامه‌هایی که آن دختر برای او نوشته

۱۳۸
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



اساساً فرانکلین به عنوان یک فراماسونر مدرنیست مبلغ؛ جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح "روشنگری" هیچ اعتقادی به دین و حقایق معنوی و ماورائی نداشت و ظاهراً فردی "دئیست" [نوعی اعتقاد داشتن به خدا بدون باور داشتن به نبوت و معاد، نوعی دین‌گرایی مسخ‌شده اومانستی که ملهم از آموزه‌های یهودی است] بود.



فرانکلین از سال ۱۷۳۲ به انتشار سالنامه‌ای به نام "پورریچارد" پرداخت. او در این سالنامه ضمن ارائه گزارش وضع هوا و ذکر نصایح و اندرز و بذله‌گویی و برخی نکات خواندنی دیگر، به ترویج آراء و مشهورات جهان‌بینی روشنفکران مدرنیست نیز می‌پرداخت [شبیه‌کاری که با تفاوت‌هایی در نحوه‌ارائه و بیان، روشنفکران فرانسوی و اسکاتلندی و انگلیسی نیز در آن دوران انجام می‌دادند] در واقع سالنامه پورریچارد یک رسانه ژورنالیستی نسبتاً جذاب بود که روح کلی حاکم بر آن، همان جهان‌نگری فراماسونری به اصطلاح عصر روشنگری بود.

گردید. از ۱۷۳۵ تا ۱۷۳۸ دبیر محفل بود. ... در سال ۱۷۴۹ به سمت "سرور بزرگ ولایتی" منصوب گردید و در ۱۷۵۰ به نمایندگی سرور بزرگ انتخاب گشت و در ۱۷۶۰ مجدداً به همین سمت انتخاب شد. فرانکلین در لژهای انگلیسی و لژ "نه خواهران" فرانسه مقامات عالیه داشت و ریاست افتخاری لژهای "حکام معبد کارکاسون" و "سنژان" بیت المقدس و محفل "رفقای روئن" را نیز یدک می‌کشید. وی در سال ۱۷۳۴ در آمریکا، کتاب "قانون اساسی فراماسونری" را منتشر کرد و در سال ۱۷۵۲ ساختمان معبد فراماسونری فیلادلفیا را آغاز نمود.^(۳)

اگر چه درخصوص چگونگی آغاز ارتباط فرانکلین با محافل فراماسونری ابهامات بسیاری وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که بنیامین فرانکلین در نخستین سفر به انگلستان جذب فراماسونری انگلیس گردیده و فعالیت بعدی او در محفل "جانتو" در فیلادلفیا را نیز باید در ارتباط با اغراض و اهداف ماسونی دانست. هر چند که به نظر می‌رسد فعالیت فرانکلین از سال ۱۷۳۰ عمدتاً در لژهای ماسونی آمریکا متمرکز گردیده است و در نهایت در زمان وقوع جنگ‌های استقلال و بروز اختلاف میان

روزنامه و برخی فعالیت‌های دیگر بنیامین فرانکلین نتیجه و محصول مستقیم زد و بندها و ارتباط‌های خاص او با محافل سرمایه‌دار و حرکت در مسیر اغراض آنها بوده است. بخش بسیار مهمی از آنچه که به عنوان "خدمات سیاسی و فرهنگی" فرانکلین عنوان می‌گردد نیز در واقع نقش آفرینی‌های فرانکلین در خدمت اغراض لژهای استثمارگر و ظالم فراماسونری بوده که با تکیه بر کمک‌ها و حمایت‌های گسترده همان برادران ماسونی و محافل و لژهای مرتبط با آنها انجام شده و در خدمت پیشبرد اغراض و منافع استعماری و استثمارگرانه لژهای ماسونی و سرمایه‌داری یهودی، ماسونی بنیانگذار نظام سیاسی، اقتصادی ایالات متحده آمریکا بوده است. در واقع، بنیامین فرانکلین در یک تحلیل فشرده، نویسنده و منورالفکر مدرنیست برکشیده توسط جریان فراماسونری آمریکا است که در اثر حمایت‌های آنها و سرمایه‌داران متحدشان، خودش نیز به یک سرمایه‌دار و برده‌دار بدل گردید و تا آخرین روز حیات خود با روحیه‌ای خسیس و انباشت‌گر به سرمایه‌اندوزی و خدمتگزاری برای نظام استعمار سرمایه‌داری و مجموعه فراماسونری به‌ویژه سرمایه‌داری فراماسون آمریکایی مشغول بود. بنیامین فرانکلین تحصیلات منظم و کلاسیک دبیرستانی و دانشگاهی نداشت اما در لژهای ماسونی مورد تربیت فکری و روانی قرار گرفت و به یک روشنفکر، سیاستمدار، ژورنالیست برجسته فراماسون بدل گردید.

"فرانکلین در ۱۷۳۰ میلادی رتبه "کارآموزی" فراماسونی [را] فرا گرفت و در ژوئن ۱۷۳۲ "ناظم بزرگ" و در "۱۷۳۳"، "سرور بزرگ" لژ پنسیلوانیا



فرانکلین به عنوان یک سرمایه‌دار فراماسونر که بعدها در پی‌ریزی "جمهوری فراماسونرها و سرمایه‌داران" یعنی دولت ایالات متحده آمریکا نقش مهمی بازی کرد. در اشتغال به برده‌داری و خرید و فروش برده تنها نبود، در همان مقطع "جورج واشنگتن" یکی دیگر از فراماسونرهای لیبرال مدافع رژیم سرمایه‌داری که بعدها اولین رئیس جمهور ایالات متحده آمریکا شد و از یاران بنیامین فرانکلین در پی‌ریزی استقلال آمریکا بود و برخی دیگر از "پدران بنیانگذار" کشور ایالات متحده آمریکا علیرغم شعارهای توفنده‌ای که درباره حقوق بشر سر می‌دادند به تجارت و خرید و فروش برده اشتغال داشتند، همان‌گونه که چند دهه قبل از آنها "جان لاک" فیلسوف لیبرال، فراماسونر انگلیسی که او را معلم انقلاب آمریکا می‌نامند و درباره حقوق بشر و لیبرالیزم و دموکراسی بسیار نوشته است و او را پدر فلسفی لیبرالیسم نیز می‌نامند نیز برده‌دار بوده و به خرید و فروش بردگان اشتغال داشته است.



دبورارید [که حالا شوهرش در گذشته و بیوه شده بود] ازدواج کرد. اندک زمانی پیش از این ازدواج، بنیامین فرانکلین، پسری به نام "ویلیام تمپل" را به فرزندی پذیرفت، اطلاعات روشنی در خصوص و هویت مادر ویلیام تمپل و چند و چون رابطه فرانکلین با او وجود ندارد.

پس از ازدواج فرانکلین با دبوراه، نخستین فرزند آنها "فرانسیس فولگر فرانکلین" در سال ۱۷۳۲ به دنیا آمد، این پسر چهار سال بعد در گذشت و فرانکلین و دبوراه در سال ۱۷۴۳ صاحب دختری به نام "سارا" گردیدند.

فرانکلین از سال ۱۷۳۲ به انتشار سالنامه‌ای به نام "پورریچارد" پرداخت. او در این سالنامه ضمن ارائه گزارش وضع هوا و ذکر نصایح و اندرز و بذله‌گویی و برخی نکات خواندنی دیگر، به ترویج آراء و مشهورات جهان‌بینی روشنفکران مدرنیست نیز می‌پرداخت [شبیه کاری که با تفاوت‌هایی در نحوه ارائه و بیان، روشنفکران فرانسوی و اسکاتلندی و انگلیسی نیز در آن دوران انجام می‌دادند] در واقع سالنامه پورریچارد یک رسانه ژورنالیستی نسبتاً جذاب بود که روح کلی حاکم بر آن، همان جهان‌نگری فراماسونری به اصطلاح عصر روشنگری بود. ظاهراً نام "پورریچارد" برای سالنامه را بنیامین فرانکلین آرزوی نام تقویم "پوررابین" که مدت‌ها قبل برادرش "جیمز" منتشر می‌کرد اقتباس کرده است، "ریچارد" نیز، اسم کوچک یک پیشگوی انگلیسی آن دوره بود. فرانکلین در سالنامه خود با بهره‌گیری از طنز پیشگویی و امور پاراسایکالازیک حتی حقایق معنوی را به سخره می‌گرفت و مورد استهزاء قرار می‌داد. اساساً فرانکلین به عنوان یک فراماسونر مدرنیست مبلغ؛ جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح "روشنگری" هیچ اعتقادی به دین و حقایق

جریان فراماسونری آمریکا و انگلیس، بنیامین فرانکلین با نادیده گرفتن تعلقات و ارتباطاتش نسبت به لژهای ماسونی انگلستان، جانب جریان فراماسونری آمریکا [که حالا دیگر فرانکلین یکی از رهبران آن و نیز اولین "استاد اعظم" لژ پنسیلوانیا بود] را گرفت.^(۴)

حمایت سرمایه‌داران و لژهای ماسونی از بنیامین فرانکلین و پیوندها و ارتباط نزدیک او با آنها تدریجاً فرانکلین را به یک سرمایه‌دار متنفع صاحب قدرت انحصاری در عرصه چاپ و نشر در سرزمین‌های مستعمره‌نشینی که بعدها ایالات متحده آمریکا نامیده شدند بدل ساخت. چاپخانه فرانکلین به چاپخانه رسمی پنسیلوانیا، دلاور و نیوجرسی تبدیل شد و انحصار انتشار اسناد و متون و کتب قوانین، قراردادهای و پیمان‌نامه‌ها و اسکناس برای این ایالات را در اختیار گرفت.

بنیامین فرانکلین در اول سپتامبر سال ۱۷۳۰ با



۱۴۰

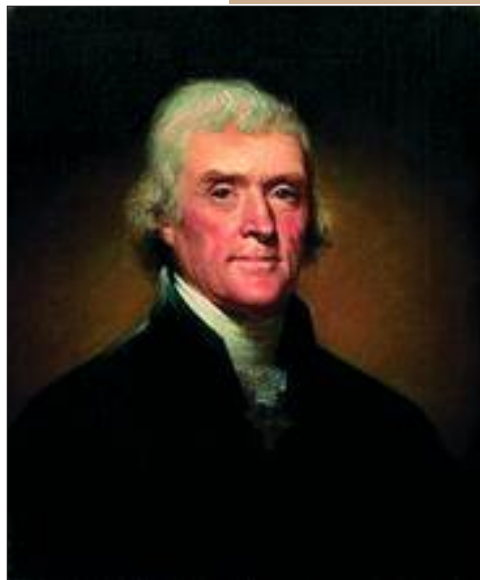
فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



در سال ۱۷۵۱، بنیامین فرانکلین به منظور ترویج آراء و مشهورات سکولار، مدرنیستی جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح "روشنگری"، "کالج پنسیلوانیا" را تأسیس کرد، او همچنین با استفاده از شگرد لابی‌گری و زدوبندهای سیاسی به سمت رئیس پستخانه فیلادلفیا دست یافت.



انگلیسی که او را معلم انقلاب آمریکا می‌نامند و دربارهٔ حقوق بشر ولیمز و دموکراسی بسیار نوشته است و او را پدر فلسفی لیبرالیسم نیز می‌نامند نیز برده‌دار بوده و به خرید و فروش بردگان اشتغال داشته است.

در سال ۱۷۵۱، بنیامین فرانکلین به منظور ترویج آراء و مشهورات سکولار، مدرنیستی جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح "روشنگری"، "کالج پنسیلوانیا" را تأسیس کرد، او همچنین با استفاده از شگرد لابی‌گری و زدبندهای سیاسی به سمت رئیس پستخانهٔ فیلادلفیا دست یافت. بنیامین فرانکلین که از سال‌های آخر دههٔ ۱۷۳۰ دیگر به یک سرمایه‌دار تبدیل شده بود، ویژگی خست و امساک را همچنان حفظ کرده بود. سرمایه و ثروت فرانکلین در سال‌های دههٔ ۱۷۴۰ و پس از آن در مقایسه با "اشخاص مرفه" آن زمان بسیار زیاد بوده است. فی‌المثل در سال ۱۷۴۵ اگر مردی در سال در حدود پانزده پوند درآمد داشت، "خوشبخت" و مرفه به حساب می‌آمد، درآمد بنیامین فرانکلین در این سال به طور مشخص بیش از دو هزار پوند بوده است و این مقایسه به خوبی سطح درآمد نجومی فرانکلین به عنوان یک سرمایه‌دار مدرنیست را به خوبی نشان می‌دهد.

معنوی و ماورائی نداشت و ظاهراً فردی "دئیست" [نوعی اعتقاد داشتن به خدا بدون باور داشتن به نبوت و معاد، نوعی دین‌گرایی مسخ‌شدهٔ اومانیستی که ملهم از آموزه‌های یهودی است] بود.

یکی از درون‌مایه‌های ثابت سالنامه پورریچارد، ترویج فرهنگ سرمایه‌داری اومانیستی قرن هیجدهمی بود که توسط فرانکلین صورت می‌گرفت. فرانکلین که خود، فردی خسیس و دارای ویژگی انباشت‌گری بود در دوران بسط انباشت سرمایه مدرن در اواسط قرن هیجدهم، رویهٔ زندگی منطبق با نیازهای سرمایه‌داری سکولاریست آن دوران را به مخاطبان خود در این سالنامه آموزش می‌داد.

فرانکلین در این دوران به کار خرید و فروش برده نیز می‌پرداخت. (۵) اگرچه بعدها مسئولیت یک انجمن ضد برده‌داری را بر عهده گرفت. البته فرانکلین به عنوان یک سرمایه‌دار فراماسونر که بعدها در پی‌ریزی "جمهوری فراماسونرها و سرمایه‌داران" یعنی دولت ایالات متحدهٔ آمریکا نقش مهمی بازی کرد. در اشتغال به برده‌داری و خرید و فروش برده تنها نبود، در همان مقطع "جورج واشینگتن" یکی دیگر از فراماسونرهای لیبرال مدافع رژیم سرمایه‌داری که بعدها اولین رئیس‌جمهور ایالات متحدهٔ آمریکا شد و از یاران بنیامین فرانکلین در پی‌ریزی استقلال آمریکا بود و برخی دیگر از "پدران بنیانگذار" کشور ایالات متحدهٔ آمریکا علیرغم شعارهای توفنده‌ای که دربارهٔ حقوق بشر سر می‌دادند به تجارت و خرید و فروش برده اشتغال داشتند، همان گونه که چند دههٔ قبل از آنها "جان لاک" فیلسوف لیبرال، فراماسونر



بنیامین فرانکلین که در لژهای فراماسونری انگلستان و فرانسه عضویت داشت، مورد حمایت گسترده و تقدیر و تمجید نهادها و مراکز به ظاهر علمی و پرطمطراق و در باطن وابسته به کانون‌های زرسالار ماسونی این کشورها قرار می‌گرفت. به همین دلیل است که دانشگاه‌های "هاروارد" و "ییل" از او تمجید کرده و به او دانشنامه‌های افتخاری اعطا کردند و "انجمن سلطنتی انگلستان" بالاترین نشان خود را به او اعطا کرد و "آکادمی علوم فرانسه" وی را به عضویت خود درآورد.



در جهت حل و رفع اختلافات فزاینده میان مستعمره نشین‌ها و رژیم سلطنتی انگلستان فعالیت نماید. بدینسان فرانکلین، دورا همسرش را [که از سفر دریایی وحشت داشت] در آمریکا گذاشت و نزدیک به دو دهه در انگلستان اقامت گزید.

بنیامین فرانکلین کوشید تا با استفاده از ارتباط‌هایی که با لژهای ماسونی انگلستان و آمریکا داشت، دیدگاه‌های دو طرف را به هم نزدیک نماید و زمینه یک توافق را فراهم نماید. در این مقطع فرانکلین رویکردی میانه‌روانه نسبت به استقلال مستعمره‌نشین‌های آمریکای شمالی از انگلستان داشت. اندک زمانی پس از آغاز مأموریت فرانکلین در انگلستان، دولت انگلستان مالیات جدیدی معروف به "قانون تمبر" برای اهای مستعمرات وضع کرد که خشم شدید آنها را برانگیخت. در پی وضع این مالیات، روابط مستعمره نشین‌ها با دولت انگلستان شدیداً تیره شد و متقابلاً در میان دولتمردان و مطبوعات انگلیسی نیز نوعی رویکرد خصم‌آلود علیه مهاجرین پدیدار گردید. در سیزدهم فوریه ۱۷۷۶ فرانکلین با حضور در مجلس انگلستان کوشید تا زمینه را برای لغو این مالیات فراهم نماید. مطبوعات سرزمین‌های مستعمره‌نشین از این سخنرانی استقبال زیادی کردند و یک هفته بعد و در پی لغو "قانون تمبر"، بنیامین فرانکلین در مستعمره‌نشین‌ها به یک قهرمان ملی بدل گردید. البته دولت انگلستان که با مشکلات عدیده مالی روبرو بود، به سرعت مالیات‌های جدیدی بر مهاجرنشین‌ها وضع کرد و این امر موجب بروز اعتراضات گسترده‌ای نزد مستعمره‌نشین‌ها گردید. در سال ۱۷۷۳ مردم خشمگین بوستون با به دریا ریختن صدها کیلوگرم چای تاجران انگلیسی که منتظر تخلیه بودند، فصل جدیدی در روابط خود با انگلستان گشودند. این واقعه که "تی پارتی" میهمانی چای "بوستون نامیده شد، زمینه را برای جنگ

بنیامین فرانکلین که در لژهای فراماسونری انگلستان و فرانسه عضویت داشت، مورد حمایت گسترده و تقدیر و تمجید نهادها و مراکز به ظاهر علمی و پرطمطراق و در باطن وابسته به کانون‌های زرسالار ماسونی این کشورها قرار می‌گرفت. به همین دلیل است که دانشگاه‌های "هاروارد" و "ییل" از او تمجید کرده و به او دانشنامه‌های افتخاری اعطا کردند و "انجمن سلطنتی انگلستان" بالاترین نشان خود را به او اعطا کرد و "آکادمی علوم فرانسه" وی را به عضویت خود درآورد.

فرانکلین در سال ۱۷۵۴ نقش مهمی در سرکوب خونین جنبش سرخ‌پوستان محروم بازی کرد و اندکی بعد طرح اتحاد مهاجرنشین‌ها [مستعمره‌نشین‌ها، ساکنان سرزمینی که در سال ۱۷۷۶ از انگلستان اعلام استقلال کرد و "ایالات متحده آمریکا" نامیده شد] را مطرح کرد که در آن زمان مورد توجه قرار نگرفت. با بالا گرفتن تدریجی اختلافات مستعمره نشین‌ها با دولت بریتانیا که رسماً حاکمیت آن مهاجرنشین‌ها را در اختیار داشت، شورای پنسیلوانیا در سال ۱۷۵۷، بنیامین فرانکلین را [که روابط نزدیکی با فراماسون‌های انگلیسی حاکم بر بریتانیا داشت و خود عضو لژهای فراماسونری انگلستان بود] به عنوان نماینده خود در انگلستان منصوب نمود تا

۱۴۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



فرانکلین در سال ۱۷۵۴ نقش مهمی در سرکوب خونین جنبش سرخ‌پوستان محروم بازی کرد و اندکی بعد طرح اتحاد مهاجرنشین‌ها [مستعمره‌نشین‌ها، ساکنان سرزمینی که در سال ۱۷۷۶ از انگلستان اعلام استقلال کرد و "ایالات متحده آمریکا" نامیده شد] را مطرح کرد که در آن زمان مورد توجه قرار نگرفت.



کنار "توماس جفرسون" کوشش زیادی به منظور پیشبرد طرح اتحاد مهاجرنشین‌ها و تأسیس کشور جدید و استقلال از انگلستان به عمل آورد. سرانجام کنگره پیشنهاد آنها را پذیرفت و کمیته‌ای پنج نفره تشکیل داد تا بیانیه "استقلال آمریکا" را بنویسند. بنیامین فرانکلین به همراه "توماس جفرسون"، "جان آدامز"، "روجر شرمان" و "روبرت لیوینگستون" مأمور نگارش سندی گردیدند که به اعلامیه استقلال آمریکا معروف شد و کنگره در چهارم ژوئیه سال ۱۷۷۶ به پذیرش آن رأی داد.

کنگره به منظور پیشبرد جنگ علیه بریتانیا نیازمند کمک نظامی بود، از این رو بنیامین فرانکلین را [که روابط نزدیکی با محافل متنفذ فراماسونری فرانسه داشت] به عنوان نماینده خود روانه دربار لوئی شانزدهم پادشاه فرانسه کرد تا آن کشور را به حمایت از ارتش مستعمره‌نشین‌ها در جنگ با انگلستان متقاعد نماید. تضاد منافع و رقابت دیرین میان انگلستان و فرانسه نیز محرک خوبی برای پادشاه فرانسه بود که با حمایت از ارتش مستعمره‌نشین‌ها در جنگ با انگلیس، به منافع بریتانیا ضربات بزرگی وارد سازد. دوستان و حامیان فرانکلین در جمع "برادران ماسونی" در فرانسه [که از

میان مهاجران و دولت انگلستان [آنچه که به "جنگ استقلال" و "انقلاب آمریکا" معروف گردید] مهیا ساخت.

از این مقطع به بعد دیگر میان جریان فراماسونری مستعمره‌نشین‌ها [آمریکا] و جریان فراماسونری انگلستان، اختلاف شدید پدید آمد و بنیامین فرانکلین هرچقدر که کوشید تا دو قطب ماسونی را با هم آشتی دهد، ناموفق بود و سرانجام جانب سرمایه‌داری نوظهور و فراماسونری سرزمینی که اندک زمانی بعد ایالات متحده آمریکا نامیده شد را گرفت و روابطش با محافل و لژهای ماسونی انگلستان خیلی کم رنگ و در مواردی قطع گردید.

بنیامین فرانکلین در آستانه آغاز جنگ میان مستعمره‌نشین‌ها و دولت انگلستان به فیلادلفیا بازگشت. در نوزده آوریل ۱۷۷۵ در پی شلیک سربازان آمریکایی به افسری بریتانیایی در "کلسینگتون ماساچوست"، جنگ میان آمریکا و انگلستان آغاز گردید. بنیامین فرانکلین پس از بازگشت به فیلادلفیا دریافت که همسرش دبورا در پی یک بیماری طولانی مدت در سال ۱۷۷۴ در گذشته است. فردای روزی که بنیامین فرانکلین به فیلادلفیا رسید، به نمایندگی پنسیلوانیا در دومین کنگره قاره‌ای برگزیده شد. او همچنین ریاست "کمیته امنیت" پنسیلوانیا را برعهده گرفت و با "جورج واشینگتن" [ژنرال فراماسونری که بعدها اولین رئیس جمهور آمریکا شد] در تأسیس ارتش برای مستعمره‌نشین‌ها و جنگ علیه انگلستان همکاری نمود.

بنیامین فرانکلین به عنوان عضو کنگره قاره‌ای در

بنیامین فرانکلین، سیاستمدار و ژورنالیست فراماسونر و سرمایه‌دار بزرگ و دولتمرد آمریکایی در میان سیاستمداران فراماسونر بنیان‌گذار "جمهوری سرمایه‌داران و فراماسونرها" [جمهوری ایالات متحده آمریکا] تنها شخصی است که امضا، او در پای چهار سند اولیه مهم آمریکا [اعلامیه استقلال، پیمان‌نامه با فرانسه به منظور حمایت فرانسه از مستعمره‌نشین‌ها، پیمان‌نامه صلح با بریتانیا، قانون اساسی آمریکا] قرار دارد.





در زندگینامه‌های رسمی‌ای که مورخان مدرنیست و بعضاً فراماسونر می‌نویسند، کوشیده می‌شود تا بنیامین فرانکلین به عنوان یک دانشمند و نویسنده نابغه خود ساخته که به واسطه همت و اراده شخصی خود مدارج ترقی را طی کرده است، معرفی گردد. در این بیوگرافی‌ها تعمداً وابستگی‌های فراماسونری فرانکلین و نیز موضع‌گیری‌های ظالمانه و استعماری او در سرکوب خونین سرخ‌پوستان و پیوندهای او با سرمایه‌داران سکولاریست استثمارگر و وجوه منفی اخلاقی او چون: رویکردهای منفعت طلبانه، خست و امساک انباشت‌گرانه، جاه‌طلبی بیمارگونه، رابطه بازی‌ها و باندبازی‌های غیر اخلاقی، بد عهدی‌ها و عهد شکنی‌ها و خیلی نکات منفی دیگر نادیده گرفته می‌شود.

نفوذ پنهانی‌ای در دربار "بوربون‌ها" برخوردار بودند [نیز در حمایت از او و ماسون‌های آمریکایی فعال شدند و زمینه را برای حمایت گسترده فرانسه از ارتش "جورج واشینگتن" مهیا ساختند و این امر نقش مهمی در شکست انگلستان در برابر ارتش مستعمره‌نشین‌ها داشت.

فرانکلین در سال‌های اقامت در فرانسه در ملک کوچکی به نام "پسی" در حومه فرانسه و در کنف حمایت و محبت‌های بی دریغ و بی پایان "مادام هلوئیوس" [بیوه اشرفی منورالفکر فرانسوی] و "مادام بریلون" [همسر جوان یک کارمند خزانه‌داری] زندگی شادخوارانه و بسیار مجللی داشت. فرانکلین از مادام هلوئیوس برای ازدواج، خواستگاری هم کرد که البته پاسخ منفی گرفت.

در شانزدهم اکتبر سال ۱۷۸۱ سربازان جورج واشینگتن با بهره‌مندی از حمایت گسترده ارتش فرانسه موفق شدند انگلیسی‌ها را به طور کامل شکست دهند و

در زندگینامه‌های رسمی‌ای که مورخان مدرنیست و بعضاً فراماسونر می‌نویسند، کوشیده می‌شود تا بنیامین فرانکلین به عنوان یک دانشمند و نویسنده نابغه خود ساخته که به واسطه همت و اراده شخصی خود مدارج ترقی را طی کرده است، معرفی گردد. در این بیوگرافی‌ها تعمداً وابستگی‌های فراماسونری فرانکلین و نیز موضع‌گیری‌های ظالمانه و استعماری او در سرکوب خونین سرخ‌پوستان و پیوندهای او با سرمایه‌داران سکولاریست استثمارگر و وجوه منفی اخلاقی او چون: رویکردهای منفعت طلبانه، خست و امساک انباشت‌گرانه، جاه‌طلبی بیمارگونه، رابطه بازی‌ها و باندبازی‌های غیر اخلاقی، بد عهدی‌ها و عهد شکنی‌ها و خیلی نکات منفی دیگر نادیده گرفته می‌شود. در این





بنیامین فرانکلین به دلیل نقشی که در خدمتگزاری برای جریان صهیونیستی، شیطانی فراماسونری ایفا کرده است و نیز به دلیل نقشی که در پی‌ریزی بنای شیطانی نظام ظالمانه سرمایه‌داری، ماسونی استعمارگر و استکباری ایالات متحده آمریکا داشته است و به عنوان یک سرمایه‌دار سکولاریست فراماسونر مدرنیست مروج و مبلغ جهان‌بینی ماسونی و نظام استکباری برآمده از آن و نیز به دلیل برخی خصوصیات زشت غیر اخلاقی‌ای که دارد، سیمایی زشت و باطنی ممسوخ دارد اما بیوگرافی نویسان و نویسندگان دایره‌المعارف‌ها و دانشنامه‌های مدرنیستی ملهم از آراء ماسونی [چه آگاه باشند و بخواهند و چه نادانسته و ناخواسته و تحت تأثیر القائنات مشهورات رایج] می‌کوشند تا از او چهره‌ی یک قهرمان نابغه‌ی صادق و یک نمونه و مدل شایسته تقلید و تمجید برای جوانان و مردم ارائه دهند و بدینسان در مسیر پیشبرد اغراض خود و ترویج بینش و منش و روش ماسونی، مدرنیستی حرکت کنند.

رایج [می‌کوشند تا از او چهره‌ی یک قهرمان نابغه‌ی صادق و یک نمونه و مدل شایسته تقلید و تمجید برای جوانان و مردم ارائه دهند و بدینسان در مسیر پیشبرد اغراض خود و ترویج بینش و منش و روش ماسونی، مدرنیستی حرکت کنند.



زندگینامه‌ها بنیامین فرانکلین بیشتر به عنوان یک دانشمند و مخترع نابغه و انسان دوست خودساخته در هاله‌ای جذاب از استعدادها و هوشمندی جلوه داده می‌شود. حال آن که بنیامین فرانکلین اولاً و پیش از هر چیز و بیش از هر چیز یک سیاستمدار دغل کار فراماسونر است که

بنیامین فرانکلین در ژانویه سال ۱۷۸۸ از روی پله‌های سنگی باغش واقع در خانه بزرگش در فیلادلفیای آمریکا افتاد و میچ دست و بازویش صدمه دید. پس از آن ماه‌های واپسین عمرش را عمدتاً در تخت‌خواب و در رنج ناشی از بیماری‌های مختلف به سر برد و در ساعت یازده شب هفدهم آوریل سال ۱۷۹۰ در ۸۴ سالگی درگذشت و در گورستان "کریستچرچ" فیلادلفیا دفن گردید.

در سلسله مراتب پیچیده سازمان خبیث و شیطانی فراماسونری به رده بالای "گراند ماستر"ی رسیده است. به موازات این امر بنیامین فرانکلین ژورنالیستی مدرنیست از رده روشنفکران لیبرال مبلغ جهان‌بینی ظلمانی عصر به اصطلاح روشن‌گری بود و بسیاری از اختراعاتی که به او نسبت داده می‌شود، غیر واقعی است. بنیامین فرانکلین به دلیل نقشی که در خدمتگزاری برای جریان صهیونیستی، شیطانی فراماسونری ایفا کرده است و نیز به دلیل نقشی که در پی‌ریزی بنای شیطانی نظام ظالمانه سرمایه‌داری، ماسونی استعمارگر و استکباری ایالات متحده آمریکا داشته است و به عنوان یک سرمایه‌دار سکولاریست فراماسونر مدرنیست مروج و مبلغ جهان‌بینی ماسونی و نظام استکباری برآمده از آن و نیز به دلیل برخی خصوصیات زشت غیر اخلاقی‌ای که دارد، سیمایی زشت و باطنی ممسوخ دارد اما بیوگرافی نویسان و نویسندگان دایره‌المعارف‌ها و دانشنامه‌های مدرنیستی ملهم از آراء ماسونی [چه آگاه باشند و بخواهند و چه نادانسته و ناخواسته و تحت تأثیر القائنات مشهورات

پی‌نویس‌ها:

- ۱- دونوان، فرانک/ بنجامین فرانکلین / زهره خسروی / شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران / ۱۳۷۶ / ص ۹
۲. Franklin, Benjamin/ The Autobiography/ New York/ Random House / ۱۹۴۴/ ۳۰-۳۱ p.p
۳. رایین، اسماعیل / فراموشخانه و فراماسونری در ایران / جلد اول / نشر رایین / ۱۳۷۸ / صص ۱۵۲، ۱۵۳
۴. Morgan, Edmund/ The Life of Benjamin Franklin/ New York/ ۱۹۵۵
۵. دونوان، فرانک / بنجامین فرانکلین / ص ۲۹
۶. Herman, Jef Mart/ The American Revolution/ Windows press / ۱۹۹۸/ ۶۲ p.
۷. هاوگن، برندا و ساتلا، اندرو / بنجامین فرانکلین / حسین بحری / ققنوس / ۱۳۹۱ / ص ۹۴



در حقیقت اشکال اصلی منتسکیو و عمده فیلسوفان سیاسی غربی در این است که به جای این که به ماهیت و جهت حرکت قدرت توجه کنند و ببینند که این اعمال قدرت ظالمانه است یا عادلانه و شیطانی است یا رحمانی، صرف تمرکز قدرت در دست یک نفر [حتی اگر معصوم (ع) یا انسان کامل جانشین معصوم (ع) در عصر غیبت باشد. زیرا درکی از مفهوم معصوم ندارند و حقیقت قدرت را نمی‌شناسند] را مصداق شر و نفی بودن آن می‌دانند و آن را به عنوان استبداد محکوم می‌کنند. حال آن که در بسیاری موارد قدرت متمرکز در جمع یا سیستم هم می‌تواند ظالمانه و فلذا استبدادی باشد.



تأملی در معنای استبداد

■ آصف سالک

در فرهنگ‌های تخصصی علوم سیاسی غالباً واژه "استبداد" را به عنوان معادل و برگردان "دسپوتیسم" و در برخی موارد نیز به عنوان معادل و برگردان کلمه "ابسولوتیسم" Absolutism در نظر می‌گیرند و قرار می‌دهند. به عنوان مثال در ترجمه فارسی "فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد" کلمه despotism به استبداد ترجمه شده است. (۱) اما در "دانشنامه سیاسی" کلمه "دسپوتیسم" به "خدایگان سالاری" ترجمه شده و در تشریح آن دسپوتیسم برابر با "استبداد بی‌بند و بار" دانسته شده است. البته در ادامه و ضمن توضیح مطلب این مدعا مطرح شده است که: "نظام استبدادی در جامعه‌های شرقی اساساً از نوع خدایگان سالاری (دسپوتیسم) بوده است. (۲) در موردی دیگر در کتاب

"مکتب‌های سیاسی"، دسپوتیسم به استبداد ترجمه شده و برای کلمه Despot معادل "مستبد" در نظر گرفته شده است. (۳) به نظر می‌آید برای مترجمان و تهیه‌کنندگان مدرنیست کتب واژه‌نامه علوم سیاسی در زبان فارسی نوعی سردرگمی در معادل‌سازی برای واژه‌های فرنگی "ابسولوتیسم" و "دسپوتیسم" وجود دارد و در ترجمه و معادل‌سازی این واژه‌ها گرفتار نحوی سردرگمی می‌گردند و معادل‌های مفهومی‌ای که برای هر یک از آن دو واژه بیگانه در نظر می‌گیرند، دارای نوعی هم پوشانی مفهومی است.

با توجه به پیشینه نظری و تاریخی دو واژه Despotism و Absolutism به نظر می‌رسد

تفسیر ارسطویی از مفهوم استبداد عمدتاً حول این محور قرار داشت که هر نوع تجمع و تمرکز قدرت در دست یک شخص فارغ از آن که ماهیت آن شخص چه باشد یا جهت ظهور و بروز قدرت چگونه باشد، امری شر و منفی است و باید محکوم شود، مگر این که در خصوص بردگان اعمال گردد.

۱۴۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱





غربی‌ها و به‌ویژه لیبرال، مدرنیست‌هایی چون منتسکیو و کانت به جای این که به ماهیت قدرت و جهت وجودی آن [رحمانی یا شیطانی بودن] توجه نمایند و با مبنا قرار دادن مفاهیم "ظلم" و "عدل" به سراغ بررسی مقوله قدرت سیاسی بروند؛ به عنصر تمرکز یا عدم تمرکز قدرت در دست یک شخص، فارغ از ماهیت و جهت وجود قدرت و منشأ آن توجه نشان دادند و بدین‌سان در فهم مسئله دچار انحراف ماهوی گردیدند که البته این انحراف ریشه در جوهر غیر الهی تفکر غربی دارد و یک خطای نظری صرف نیست.

سیاست ارسطو تدوین شد و برخاسته از نوع نگاه برتری طلبانه و نژادپرستانه یونانیان بود که غیر یونانیان را "بربر" و فروتر از آدم می‌پنداشتند. در قرن هیجدهم و در آراء "شارل منتسکیو" (فیلسوف لیبرال، فراماسونر فرانسوی) این تلقی از مفهوم استبداد بر پایه مفروضات اومانیستی و لیبرالی باز تعریف گردید و از آن به بعد به عنوان بنیان ورکن اصلی تعریف اندیشه سیاسی غربی به ویژه غرب مدرن از مفهوم استبداد despotes مطرح گردید. از آن پس مستشرقان و نیز برخی فیلسوفان نظیر "کانت" به باز تولید آن پرداختند و چند دهه قبل از مشروطه در ایران، منورالفکران مدرنیست به تقلید از تعریف ارسطویی، منتسکویی از استبداد، به ارائه به اصطلاح "تحلیل"؟!‌های مخوف و تحقیرآمیز مدرنیستی از تاریخ ایران پرداخته و مشهورات اومانیستی در خصوص مفهوم استبداد را [که ریشه در تفسیر ارسطویی، منتسکویی از این کلمه دارد] به انحاء مختلف نشر داده و ترویج کردند و در فضای آکادمیک و در کتب و جزوات آموزشی علوم سیاسی و اجتماعی در کشور مانده‌اند. به گونه‌ای که امروزه تلقی ارسطویی، منتسکویی از استبداد به یک امر همگانی و نزدیک به بدیهی بدل گردیده است که هیچ کس در خصوص آن پرسشی نمی‌کند و یا در صحت آن تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

که آنچه که اندیشه سیاسی غرب و به‌ویژه غرب مدرن از مفهوم استبداد مد نظر دارد با کلمه "دسپوتیسم" سازگارتر است.

در اندیشه سیاسی غرب، استبداد به چه معنا است؟ ظاهراً در اندیشه سیاسی غرب، یونانیان باستان برای اولین بار اصطلاح despotes را به کار برده‌اند. نزد یونانیان باستان despot (مستبد) همان پدر خانواده یا مدیر خانواده است که بر بردگان خود نیز حاکم است. در این معنا ظاهراً واژه مستبدو استبداد ناظر به تمرکز قدرت است و بار منفی ندارد و به نحوی از ذات مطلق قدرت حکایت می‌کند. به نظر می‌رسد معنای لغوی (و نه معنای مصطلح و مشهور سیاسی) استبداد در زبان فارسی نیز نزدیکی‌ها و اشتراکات زیادی با معنای لغوی (باز هم تأکید می‌شود معنای لغوی و نه معنای سیاسی‌ای که بعداً رایج شد) Despotes نزد یونانیان باستان دارد. اما تعریف ارسطو از استبداد despotes در کتاب "سیاست" ظاهراً معنا و هویت جدیدی به این واژه داده است. اساساً به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی غرب به ویژه در عصر مدرن در تعریف کلمه استبداد و مستبد مبنائاً تحت تأثیر نوعی تعریف ارسطویی، منتسکویی قرار دارد. در این تعریف، استبداد معادل قدرت مطلق بی‌ضابطه غیر قانونی پنداشته می‌شود و صورت نوعی این نوع حکومت‌ها هم حکومت‌های شرقی دانسته می‌شود و به نحوی کوشیده می‌شود که دامن یونان و کلاً غرب از نوع حکومت‌های استبدادی‌بری دانسته شده و به نحوی غیر مستقیم و تلویحی دسپوتیسم امری مختص شرق جلوه داده شود. این نگرش به مقوله "دسپوت" اولین بار در کتاب





۱۴۸

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



تفسیر ارسطویی از مفهوم استبداد عمدتاً حول این محور قرار داشت که هر نوع تجمع و تمرکز قدرت در دست یک شخص فارغ از آن که ماهیت آن شخص چه باشد یا جهت ظهور و بروز قدرت چگونه باشد، امری شر و منفی است و باید محکوم شود، مگر این که در خصوص بردگان اعمال گردد. ارسطو این امر را از مختصات حکومت‌های شرقی می‌دانست. به نظر می‌آید در تفسیری که ارسطو از استبداد ارائه می‌دهد، استبداد صرفاً در حکومت مطلقه فردی مصداق پیدا می‌کند و ارسطو در نیافته است که در خصوص تمرکز و اطلاق قدرت آنچه که از همه چیز مهم‌تر است، ماهیت و جهت بروز و ظهور و اعمال قدرت [رحمانی یا شیطانی بودن] آن است، ضمن این که باید توجه داشت که استبداد منحصر در اعمال قدرت مطلقه فردی نیست و جمع هم می‌تواند اراده و قدرت استبدادی داشته باشد و تجربه عالم مدرن به ما نشان داده است که "استبداد سیستم" از استبداد فردی و جمعی بسیار خطرناک‌تر و ظالمانه‌تر و مخوف‌تر است. ارسطو، استبداد را مختص ملل شرقی و آسیایی می‌دانست و یونانیان را از این آفت بری می‌دانست.

در اواخر رنسانس در آراء "مارسیلیوس پادوایی" نوعی توجه به مفهوم ارسطویی استبداد و احیاء آن دیده می‌شود. تلقی ارسطویی از مفهوم استبداد در آراء "تامس هابر" نیز ظهور و بروز دارد. "جان لاک" که او را می‌توان پدر فلسفی لیبرالیسم دانست، استبداد را معادل اعمال قدرت ارادی‌ای که مشروط به پیمان و قراردادی نباشد، می‌داند. در درک لاک از استبداد نیز مایه‌هایی از همان تفسیر ارسطویی وجود دارد.

اما در میان فیلسوفان منورالفکر عصر ظلمانی موسوم به روشنگری "شارل دو منتسکیو" بیش از دیگران به بررسی مفهوم استبداد پرداخت و صورت‌بندی تئوریکی که از این مفهوم ارائه داد، شاکله و بنیاد تلقی اندیشه سیاسی مدرن غربی [و به طور خاص، ایدئولوژی لیبرالیسم] از مفهوم استبداد را رقم زد و پدید آورد. به گونه‌ای که می‌توان گفت پس از منتسکیو اصلی‌ترین تعریف و تلقی رایج از مفهوم استبداد، تلقی ارسطویی،

منتسکیویی است که به‌ویژه مورد توجه ایدئولوگ‌های لیبرالیست و نئولیبرالیست قرار گرفت و توسط آنها بسط و نشر داده شد و به صورت یکی از مشهورات سیاسی مدرن درآمد.

منتسکیو، شاخص اصلی استبداد و حکومت استبدادی را در اعمال قدرت یک نفر فارغ از قیود محدودکننده قانونی می‌داند. گویا منتسکیو متوجه نیافته است که اعمال قدرت قانونی هم می‌تواند ظالمانه و غیرظالمانه باشد و درکی از مفهوم "استبداد قانون" و "استبداد قانونی" نداشته است. در حقیقت اشکال اصلی منتسکیو و عمده فیلسوفان سیاسی غربی در این است که به جای این که به ماهیت و جهت حرکت قدرت توجه کنند و ببینند که این اعمال قدرت ظالمانه است یا عادلانه و شیطانی است یا رحمانی، صرف تمرکز قدرت در دست یک نفر [حتی اگر معصوم (ع) یا انسان کامل جانشین معصوم (ع) در عصر غیبت باشد. زیرا درکی از مفهوم معصوم ندارند و حقیقت قدرت را نمی‌شناسند] را مصداق شر و نفی بودن آن می‌دانند و آن را به عنوان استبداد محکوم می‌کنند. حال آن که در بسیاری موارد قدرت متمرکز در جمع یا سیستم هم می‌تواند ظالمانه و فلذا استبدادی باشد. فیلسوفان سیاسی غربی در نمی‌یابند که آنچه که بد و شر است، ماهیت و جهت اعمال قدرت [رحمانی و الهی یا نفسانی و شیطانی بودن آن] است و نه این که در دست یک نفر متمرکز شده است یا نه؟ چه بسا که قدرت متمرکز در دست یک نفر [مثلاً امام معصوم (ع) یا جانشین بر حق عادل او در عصر غیبت] کاملاً عادلانه و لذا غیراستبدادی باشد و قدرت متمرکز در دست جمع یا مشروطه به حدود قانون به دلیل ماهیت ظالمانه آن قانون، کاملاً استبدادی و ظالمانه و شیطانی باشد. همین گونه است قدرت متمرکز در یک سیستم ظالم و استکباری.

منتسکیو در "روح القوانين" و برخی آثار خود بحث‌هایی درباره مفهوم مورد نظر خود از استبداد ارائه می‌دهد و همچون ارسطو، حکومت‌های شرقی را به عنوان مصادیق استبداد عنوان کرده و مدعی می‌شود که استبداد نوعاً مدل حکومتی‌ای شرقی است و در غرب



برای آن عنوان می‌کنند، غلط و بی‌پایه است] گردیده است، اما ماهیت استبدادی این حکومت‌ها که ریشه در ظالمانه و غیرمشموع [غیر الهی] بودن آنها دارد همچنان برقرار است.

"امانوئل کانت" فیلسوف آلمانی متوفی به سال ۱۸۰۴ که نقش مهمی در تکوین ایدئولوژی لیبرالیسم کلاسیک داشته است و رد پای او در آراء برخی نولیبرال‌ها نیز دیده می‌شود، در بحث از مقوله استبداد به بسط مفهوم مونتسکیویی این مفهوم می‌پردازد. کانت هم مثل مونتسکیو و دیگر لیبرال‌ها تصور می‌کند اگر قدرت در دست یک نفر متمرکز نباشد و محدوده‌های قانون اختیارات شخص حاکم را کنترل نماید و اگر قوه قانون‌گذاری از قوه مجریه تفکیک شود [آن گونه که مونتسکیو در تئوری تفکیک قوایش عنوان کرده بود] استبداد از بین می‌رود. در اینجا باز هم با مشکل ماهوی فلسفه سیاسی غرب به‌ویژه فلسفه سیاسی مدرن در بررسی مفهوم استبداد و ماهیت قدرت روبه‌رو هستیم که ریشه در تلقی نژادپرستانه غربی‌ها و به طور مشخص یونانی‌ها دارد که از زبان ارسطو عنوان شده بود و مدعی بود اگر قدرت در دست یک شخص جمع شود [حتی اگر این شخص، انسان کامل معصوم باشد] به ادعای آنها موجب استبداد می‌گردد. در واقع در فلسفه سیاسی غرب از زمان ارسطو و به‌ویژه در دوران مدرن نوعی خلط مبحث و انحراف در فهم مقوله استبداد پدید آمد. غربی‌ها و به‌ویژه لیبرال، مدرنیست‌هایی چون مونتسکیو و کانت به جای این که به ماهیت قدرت و جهت وجودی آن [رحمانی یا شیطانی بودن] توجه نمایند و با مبنا قراردادن مفاهیم "ظلم" و "عدل" به سراغ بررسی مقوله قدرت سیاسی بروند؛ به عنصر تمرکز یا عدم تمرکز قدرت در دست یک شخص، فارغ از ماهیت و جهت وجود قدرت و منشأ آن توجه نشان دادند و بدین‌سان در فهم مسئله دچار انحراف ماهوی گردیدند

وجودنداشته است. بعدها "مارکس" و "ویتفولگ" ملهم از همین مدعای مونتسکیو، مفاهیمی چون "شیوه تولیدآسیایی" و "نظام اقتصادی شرقی" و نظایر این‌ها را ابداع کردند. در واقع مونتسکیورامی‌توان مدوّن و تئورسین اصلی مفهوم لیبرالی استبداد Despotism که اکنون مشهور و مطرح گردیده است، دانست. تفسیر مونتسکیو از مفهوم امتداد، صورتی بسط یافته و لیبرالی از تئوری ارسطو درباره استبداد است که البته بسط یافته و بر مبنای فلسفه سیاسی مدرن بازخوانی و بازسازی شده است.

مونتسکیو تئوری "تفکیک قوا" را هم بر پایه تلقی لیبرالی خود از استبداد و به عنوان تدبیر و بدیلی مهارکننده استبداد [به خیال خودش] مطرح کرد.

در جهان نگرى عصر به اصطلاح روشنگری و تا امروز در کلیت اندیشه سیاسی مدرن به‌ویژه ایدئولوژی لیبرالیسم، استبداد [آن گونه که مدرنیست‌ها بر پایه رویکرد ارسطویی، مونتسکیویی تعریف می‌کنند] مختص دوران به تعبیر آنها "نابالغی" بشر دانسته می‌شود، در واقع آنها مدعی‌اند که با تحقق ایده‌آل‌های به اصطلاح روشنگری، استبداد از بین می‌رود. حال آن که تجربه تاریخی جوامع غربی مدرن به وضوح به ما نشان داده است که در کشورهای دارای رژیم‌های لیبرال و لیبرال، سوسیال دموکرات و نیز کشورهای سوسیالیستی، صور مختلف "استبداد سیستم" و "استبداد بوروکراسی" و "استبداد قانونی" و "استبداد قانون" [که به مراتب بسیار سهمگین‌تر از تصویر کلاسیک اندیشه غربی از استبداد فردی هستند] جایگزین استبدادهای فردی مدعایی فیلسوفان غربی گردیده است، فلذا مشخص می‌شود که در دوران مدرن صورت پیچیده‌تر و سازمان یافته‌تر و مخوف‌تر "استبداد سیستم" و نیز در مواردی "استبداد جمع" جانشین استبداد فرد [آن گونه که رویکرد ارسطویی، مونتسکیویی از آن نام می‌برد و البته می‌دانیم که تعبیر دقیقی نیست و برخی مصادیقی که غربی‌ها





که البته این انحراف ریشه در جوهر غیر الهی تفکر غربی دارد و یک خطای نظری صرف نیست.

در تعریف مدرنیستی و به ویژه لیبرالیستی از استبداد که به طور مشخص در آراء منتسکیو به صورت مدون و منسجم بیان شده است، مطلقه ترین سلطنت های اروپایی استبدادی تلقی نمی شدند، زیرا به نظر او نحوی چارچوب قانونی برای آن وجود داشت، در واقع در این نوع نگاه کردن به مقوله استبداد، مفاهیم ظلم و عدل و موازین تشخیص ماهیت و جهت ظهور و بروز قدرت کاملاً نادیده گرفته شده است و کانون توجه بر این امر متمرکز گردیده است که آیا قدرت، حالت متمرکز و مجتمع در دست یک نفر دارد، یا این که چارچوب های قانونی ای آن را محدود کرده است. حال آن که برای ما که از منظر تفکر اصیل اسلامی و حکمت معنوی به مقوله استبداد و مفهوم آن می نگرییم، آنچه که مهم است و اصالت دارد و تعیین کننده است، ماهیت الهی یا شیطانی ظهور و بروز قدرت است. معیار ما برای منفی و شردانستن استبداد یا هر امر اجتماعی و سیاسی دیگر مرتبط با این مباحث، ظالمانه و نفسانی و شیطانی بودن یا نبودن آنها است و نه صرف تمرکز و تجمع قدرت در دست یک نفر یا یک جمع یا حتی یک سیستم. از منظر حکمت معنوی اسلامی هر قدرتی که صبغه و ماهیت الهی نداشته باشد، یعنی حکومت شخص منصوب از طرف خداوند [نبی یا امام معصوم] نباشد و یا در زمان غیبت، مبتنی بر انتصاب مستقیم یا غیر مستقیم معصوم نباشد و دارای مشروعیت الهی نباشد و نیز به اجرای قانون الهی نپردازد و مبنای حکومت خود را بر قانونی غیر از قانون الهی قرار دهد، حکومتی ظالم و نامشروع است و قدرت ظاهر شده از آن نیز ظالمانه و استبدادی است. بنابراین از منظر، معیار تشخیص استبدادی بودن یا نبودن قدرت و حکومت، ظالمانه بودن یا نبودن [در معنایی که در پیش گفتیم] می باشد.

اساساً به نظر می رسد که اندیشه سیاسی غرب به ویژه غرب مدرن، قادر به درک مفهوم ولایت انسان کامل آرمانی نیست فلذا درک روشنی از ولایت معصوم و

نیز ولایت انسان کامل در عصر غیبت ندارد و هر نوع ولایت آرمانی حضرت معصوم (ع) و یا ولایت انسان کامل غیر معصوم در عصر غیبت را معادل (العیاذ بالله) استبداد فرض می کند.

اندیشه سیاسی غرب و به ویژه اندیشه سیاسی غرب مدرن قادر به فهم حقیقت "قدرت" نمی باشد و در نمی یابد که قدرت ذاتاً ریشه در اطلاق دارد و امری مطلق است و تجزیه و یا تفکیک قدرت امری ذهنی و غیر واقعی و موهوم است. جان لاک و منتسکیو و کانت و برخی فیلسوفان وایدئولوگ های دیگر عالم مدرن از منظری لیبرالی، بحث تفکیک قوا را به ادعای خود و به منظور مقابله با استبداد مطرح کردند.

حال آنکه به این مدعا دو اشکال اساسی وارد است: اولاً این که قدرت، تجزیه و تفکیک شدنی است و تفکیک قوا امری موهوم و شعاری توخالی است و در هر نظام حکومتی و کشوری هم که اجرا گردیده است، در عمل قدرت در یک کانون مشخص [یکی از قوا یا قوه ای بیرون از قوای مفروض سه گانه] متمرکز گردیده و اطلاق پیدا کرده است؛ ثانیاً هم معیار تشخیص و تعیین استبداد و وجه شرورانه قدرت سیاسی و یا حکومت، تمرکز و تجمع آن در دست یک نفر نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد و معیار و میزان تشخیص ماهیت قدرت است؛ جهت رحمانی یا شیطانی ظهور و بروز آن است و از این منظر و با توجه به این معیار، لیبرالی ترین نوع حکومت ها و قدرت های سیاسی که بیشترین تأکید را بر تفکیک قوا دارند و برای این امر موهوم، ساز و کار و وجه مختلف لحاظ کرده و در نظر گرفته اند، به دلیل ماهیت امانیستی و غیر مشروع [غیر دینی] ای که دارند، ظالمانه و لذا استبدادی هستند.

پی نویس ها:

- ۱- مک لین، ایان / فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد / حمید احمدی / نشر میزان / ۱۳۸۱ / صص ۲۲۹ و ۲۳۰
- ۲- آشوری، داریوش / دانشنامه سیاسی / انتشارات سهروردی و انتشارات مروارید / ۱۳۶۶ / صص ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۵
- ۳- بازارگاد، بهاء الدین / مکتب های سیاسی / انتشارات اقبال / بی تا / ص ۸۴

ادبيات و هنر





تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق غرب بر سینمای هالیوود

■ عبدالمحمد نمازی

۱۵۲
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

چکیده:

مهم‌تر تثبیت و تحکیم آموزه‌های اخلاقی، یا تزلزل و تخریب آموزه‌ها و رفتارهای اخلاقی که اولین مرحله آن در تولید و جهت‌گیری و انتخابات موضوعات و فیلم نامه‌های سینمایی متجلی می‌گردد، از عوامل اصلی این اهمیت و جایگاه مهم و حساس است. در ارتباط با نسبت میان هنر و اندیشه و اخلاق به طور عام، برخی تحقیقات و تألیفات صورت گرفته و مهمتر از همه نظریه‌های متعدد و مختلفی مطرح شده است. در این مقاله که هدف اصلی آن بررسی تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق غرب بر سینمای هالیوود می‌باشد، مهم ترین نظریه‌های اخلاقی ابتدا به طور کلی مورد بررسی و نقد قرار گرفته سپس نظریه‌هایی که به عنوان فلسفه هنر و سینما جنبه کاربردی خصوصاً بر هنر یا همان

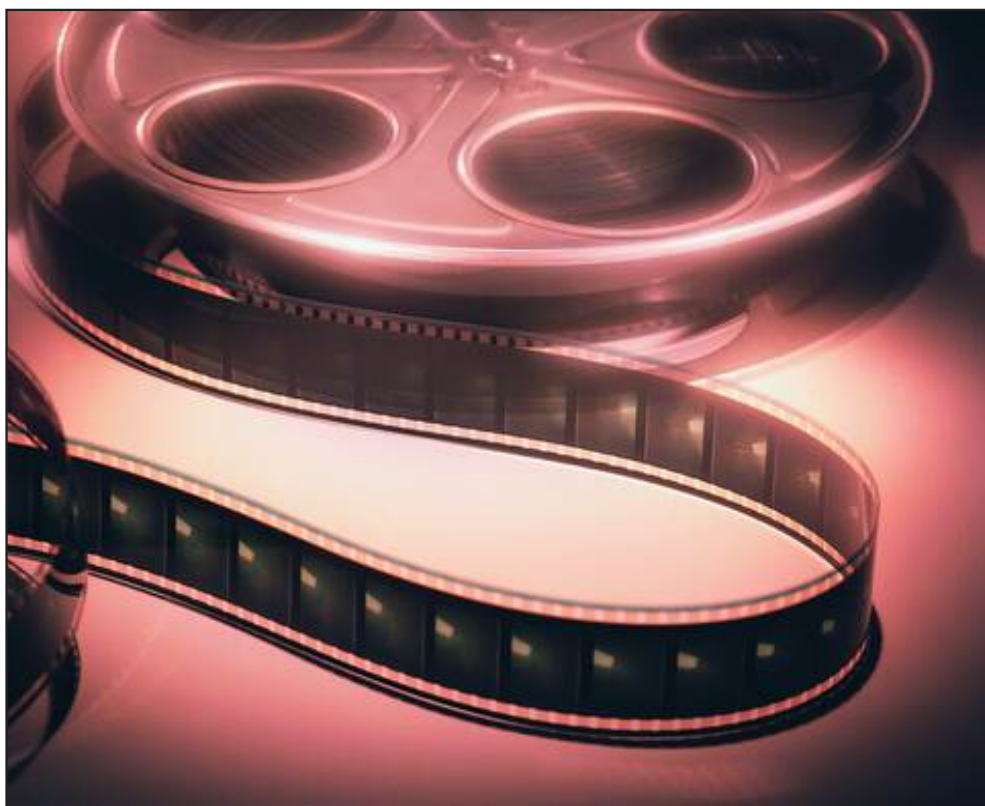
تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق غرب در دوران معاصر بر هنر سینمای هالیوود که بسیاری از نویسندگان آن را صنعت سینمای هالیوود می‌نامند؛ از جمله موضوعات مهم و قابل اهمیت و بررسی است. زیرا، نقش فلسفه و اندیشه بر هنر و سینما و بالطبع نقش هنر و سینما به خصوص سینمای هالیوود بر رفتار و منش مخاطبان مورد توجه محققان و تحلیل‌گران مسائل مختلف فرهنگی اجتماعی بوده است.

شایان ذکر است تأثیر شگرف هنر و آثار هنری به طور عام و هنر سینما به عنوان هنر هفتم و سینمای هالیوود به طور خاص در احساسات و عواطف انسانی و نیز قدرت بی نظیر آن در تبدیل ایده به کنش و

تمدن انسان امروز، از مسیر هنر به طلیعه‌ای نوین از کنش‌ها و واکنش‌هایی دست یافته که بر جسته ترین پاره آن، نه تکنولوژی، نه ماشین، بلکه رسانه سینما و گونه‌ها و شاخه‌های آن است.



سینما ذاتاً مولود فرهنگ و تمدن غرب است، و یکی از دستاوردهای مدرنیته به حساب می‌آید، که متناسب با نیاز عصر خود شکل گرفته است. بنابراین برای معرفت یافتن به سینما لاجرم باید آنرا چون ثمره‌ای از شجره تمدن غرب نگریم.



طرح مسأله:

در فلسفه اخلاق درباره مسائلی از این قبیل بحث می‌شود که: اساساً اخلاق چیست؟ کار اخلاقی چیست؟ معیار فعل اخلاقی چیست؟ ریشه ارزش اخلاقی چیست؟ مفاهیم اخلاقی چه نوع مفاهیمی است؟ مبادی فعل اخلاقی کدام است؟ آیا فعل اخلاقی غایتمند است؟ اخلاق مطلق است یا نسبی؟ رابطه اخلاق و اعتقاد چیست؟ رابطه اخلاق و دین چگونه است؟ و نیز سؤالاتی از این دست. بر این اساس می‌توان گفت:

صنعت سینمای هالیوود، مؤثر واقع می‌شوند با ذکر مصادیقی از فیلم‌های سینمایی هالیوود که متأثر از آن اندیشه‌ها تولید شده اند، مطرح می‌گردند.

کلید واژگان: سینمای هالیوود، فلاسفه اخلاق غرب، رواقی، کلبی، لذت گرایی، سودگرایی، قدرت طلبی، سلطه، خشونت، سکس، تبعیض، توهم، رؤیا، عشق و عاطفه گرایی، احساس گرایی، طبیعت گرایی، لذت جنسی، آخرالزمان، مدرنیته، جنگ، تکنیک، جذابیت، خیانت، انحرافات اخلاقی.



لذا اثرات تخریبی و یا احیاناً "تربیتی خویش را بیشتر بر ضمائر از خود باقی می گذارد. تأثیر سینما و فلسفه برهم به گونه‌ای است که دیگر نمی‌توان یکی از طرفین را نادیده گرفت و یا آن را مستقل از دیگری به حساب آورد. هر فیلمی، حتی فیلم‌های هرزه‌نگارانه مایه‌هایی از اندیشه در خود دارد و هر اندیشمندی که در باب هنر به تفکر فلسفی می‌پردازد، نمی‌تواند سینما و نقش فراگیر آن را در قرن بیستم و پس از آن نادیده بگیرد.

حال باید پرسیم که آیا سینما و فلسفه به واقع نسبتی با هم دارند؟ آیا سینما وامدار تفکر فلسفی است یا نه فلسفه معاصر از سینما تأثیر گرفته است؟ در سالهای اخیر مقالات و کتابهای بسیاری پیرامون فلسفه فیلم یا فلسفه سینما منتشر شده است که همگی سعی داشته‌اند به پرسش‌های بنیادی در باب نسبت سینما و اندیشه پاسخ دهند. [فیلم، فلسفه]، سینمای اندیشه، فیلم‌سوفی و سینما از ورای فلسفه همه عنوان‌هایی هستند که برای این مبحث مشترک مطرح شده‌اند. جریان فلسفه فیلم به جایی رسیده است که در فلسفه هنر برای خود شاخه‌ای جداگانه تشکیل داده و شاید از نظر میزان اهمیت و توجه متفکران به آن، تنها فلسفه موسیقی با آن برابری کند. مفهوم فیلم - ذهن موضوع دیگری است که در اواخر دهه ۹۰ و اوایل قرن بیست و یکم در مباحث سینمایی مطرح شد. "دانیل فرمیتون" نظریه‌پرداز انگلیسی که اصطلاح «فیلم‌سوفی» را برای فلسفه فیلم وضع کرده است، کتابی به همین نام در شرح نظریات خود نوشت. او در کتاب خود فیلم «آبی» ساخته "کریستف کیشلوفسکی" را نمونه‌ای قرار می‌دهد برای نگاه فلسفی به سینما و شرح مایه‌های اندیشمندانه فیلم.

به عقیده دانیل فرمیتون، فیلم - ذهن تئوری فلسفه از هستی فیلم است، خاستگاه تصاویر و اصواتی که ما



فلسفه اخلاق، بررسی عقلانی و تحلیلی درباب مفاهیم، تعبیر، معیارها و افعال اخلاقی است. اما اخلاق مرتبط با ساختمان روحی انسان است و بر این اساس با آداب و رسوم مرسوم در جوامع تفاوت دارد؛ چرا که آداب و رسوم یک سلسله قراردادهای محض می‌باشند که ربطی به ملکات و خلقیات و قالبهای روحی درونی ندارد. تمدن انسان امروز، از مسیر هنر به طلیعه‌ای نوین از کنش‌ها و واکنش‌هایی دست یافته که برجسته‌ترین پاره آن، نه تکنولوژی، نه ماشین، بلکه رسانه سینما و گونه‌ها و شاخه‌های آن است. در فرهنگ‌های گوناگون و در طول تاریخ واژه «دیدن» بسیار به مفهوم «درک کردن» آمده است. دانش جدید به ما می‌آموزد که بیش از دو سوم از آگاهی‌ها و پیام‌ها از راه چشم انجام می‌گیرد و سپس به مغز (حافظه) ارسال و در آنجا بایگانی می‌شود و جهان خارج بدون ما یعنی آنچه که جهان objective خوانده می‌شود با دنیای خصوصی یا جهان subjective یک واحد، در هم عجین شده است. انقلاب در مدنیت نخست از یک تحول بزرگ در اندیشه مردمان آغاز می‌گردد و سپس با فاصله چند نسل «تحقق مدنی» می‌یابد و در صورت نظام‌ها و تأسیسات و معاملات و مناسبات مختلف ظاهر می‌شود. جادوی سینما و تلویزیون خارج از حیطه مفاهیم، در برزخ «تأثرات احساسی و روانی» ظاهر می‌شود و

۱۵۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



رسانه سینما با همراه کردن گام به گام بیننده با خود و با بهره‌گیری از حالت همبستگی و تعامل میان ذهنی، انگاره‌ها یا مفاهیم کنترل‌کننده‌ای را به مخاطب ارائه می‌کند که شاید به تعبیر فیلسوف فرانسوی، لویی آلتوسر، یک ساز و کار ایدئولوژیکی برای توجیه وضع موجود تلقی می‌شود.



در فیلم، هریک از تصاویر با تصاویر قبل و بعد از خویش و با مجموعه فیلم، ارتباطی معین و پیش بینی داشته و پیوند تماشاگر و فیلم نیز موکول به آن مسئله است که تماشاگر این روابط معین و پیش بینی شده را دریابد. در سینما، تبادل اطلاعات میان فرستنده و گیرنده پیام به صورت مستقیم ممکن نبوده و فرد واکنش خود را در مقابل یک فیلم نشان می‌دهد. سینما بی تردید به انتقال معنا می‌پردازد، اگرچه این عمل را نه همچون رسانه‌ای ارتباطی، بلکه در مقام ابزاری بیانی به انجام می‌رساند.

بود که به صنعتی عظیم تبدیل شد. علاوه بر این، سینما شکل تازه‌ای از سرگرمی و یک رسانه هنری بود. «۲» بنابراین سینما یا به تعبیری واقع تر، صنعت سینما در اواخر قرن نوزدهم پا به عرصه حیات گذاشت. سینما ذاتاً مولود فرهنگ و تمدن غرب است و یکی از دستاوردهای مدرنیته به حساب می‌آید، که متناسب با نیاز عصر خود شکل گرفته است. بنابراین برای معرفت یافتن به سینما لاجرم باید آنرا چون ثمره‌ای از شجره تمدن غرب نگریست. قبل از بحث درباره تاریخچه سینمای هالیوود بیان چند نکته پیرامون فیلم و فیلم‌سازی ضروری به نظر می‌رسد. در فیلم، هریک از تصاویر با تصاویر قبل و بعد از خویش و با مجموعه فیلم، ارتباطی معین و پیش بینی داشته و پیوند تماشاگر و فیلم نیز موکول به آن مسئله است که تماشاگر این روابط معین و پیش بینی شده را دریابد. در سینما، تبادل اطلاعات میان فرستنده و گیرنده پیام به صورت مستقیم ممکن نبوده و فرد واکنش خود را در مقابل یک فیلم نشان می‌دهد. سینما بی تردید به انتقال معنا می‌پردازد، اگرچه این عمل را نه همچون رسانه‌ای ارتباطی، بلکه در مقام ابزاری بیانی به انجام می‌رساند. «۳»

بسیاری معتقدند ابزار رسانه‌ای سینما به یک عبارت مبنای خودشناسی مخاطبان را دگرگون می‌کند. ذهن بیننده را به ابر فضاهای پست مدرن می‌کشاند و گاه با چاشنی قرار دادن مقوله‌های ارزشی سیاسی در ذهنیت‌سازی و مدیریت ادراک مخاطبان تأثیری شگرف بر جای می‌گذارد. «۴» بنابراین نباید از تأثیر صنعت و رسانه سینما و تولیدات

تجربه می‌کنیم، مقدم بر آفرینش روایت. او معتقد است روایت برای فیلم تنها راه مفری است تا به روی کاغذ آورده شود. بدین ترتیب فلسفه فیلم بسط و یکپارچگی تئوری‌های فرم فیلم و ارایه پیش روایت است. "ژیل دلوز"، فیلسوف فرانسوی به تأسی از نظریه تطور خلاق "هنری برگسون" دو کتاب عمده در زمینه سینما منتشر کرد. در این دو جلد او به هیچ روی در پی بحث نظریه فیلم نبود بلکه کوشید تا سینما را از منظر فلسفه بررسی کند. او نخست از منظر فلسفی به کارکرد هنر می‌پردازد و مدعی است که ماهیت و منش هنر نیز چون فلسفه نباید به بازنمایی واقعیت محدود شود؛ بلکه هنرمند نیز مانند فیلسوف حقیقی کسی است که به دنبال آفرینش آثار خلاق است. به این معنا که او باید به حرکت نیروهای معطوف به تمنا و میل دامن زند. دلوز به تأسی از نیچه بر آن است که اثر هنری با نیروهای معطوف به تمنا و میل سر و کار دارد و ارتباط هنر با حقیقت اگر هم قابل فرض باشد جنبه ثانوی خواهد داشت. به تعبیری اثر هنری نیروهای حیات بخش و تمنا برانگیز را به حرکت می‌آورد. به اعتباری هنرمند شیوه‌های نوینی را در هستی مطرح می‌کند و به زندگی و خواست معطوف به آن رنگی تازه می‌بخشد.

سینما یا هنر هفتم:

سینما در طول دهه ۱۸۹۰ اختراع شد و مانند تلفن (سال اختراع ۱۸۷۶) فونوگراف (سال اختراع ۱۸۷۷) و اتومبیل (در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰) تکمیل شد. «۱» سینما محصول انقلاب صنعتی و وسیله‌ای تکنولوژیک



سینمای کلاسیک هالیوود با نفوذترین سینمای داستانی در سراسر جهان است. این فیلم‌ها یک یا چند شخصیت اصلی را که اهداف خاصی در سر دارند نشان می‌دهد و این فرد یا افراد در راه رسیدن به آن اهداف از موانعی عبور می‌کنند. این فیلم‌ها بر تداوم قصه و علت و معلول ماجراها تأکید دارند.



بنابراین سینمای هالیوود ربع اول قرن بیستم پایه عرصه صنعت سینمای جهان گذاشت، حدود یک قرن پس از حضور سینما در غرب برای شناخت بیشتر و دقیق تر از روابط سینما و تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق در غرب، اوضاع فلسفه غرب و اندیشه‌های فلاسفه اخلاق غرب را در این سالها مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم.

با تأمل و درنگ در تاریخ فلسفه غرب به خوبی می‌توان دریافت که این دوران در اروپا محل ظهور فیلسوفانی چون فرانسیس هربرت بردلی (۱۸۴۶، ۱۹۳۴) و برنارد بوزنک (۱۸۴۸، ۱۹۲۳)، جان ایس مک تگرت (۱۸۶۶، ۱۹۲۵) و نیز جوسایا رویس (۱۸۵۵، ۱۹۱۶) بوده است. «۷»

سینمای کلاسیک هالیوود با نفوذترین سینمای داستانی در سراسر جهان است. این فیلم‌ها یک یا چند شخصیت اصلی را که اهداف خاصی در سر دارند نشان می‌دهند و این فرد یا افراد در راه رسیدن به آن اهداف از موانعی عبور می‌کنند. این فیلم‌ها بر تداوم قصه و علت و معلول ماجراها تأکید دارند.

قهرمان هالیوودی معمولاً "برای دستیابی به اهداف معینی می‌کوشد و در پی موفقیت در کار، ورزش، یا فعالیت‌های دیگر است. تقریباً" یکی از این قصه‌ها، قصه عشقی است که در تلاش قهرمان برای نیل به هدفش کشیده می‌شود.

بیشتر تاریخ نگاران برای تبیین تحولات از مفهوم «تأثیر» بهره می‌گیرند. تأثیرگذاری راهی است برای شناسایی قدرت یک فرد، یک گروه، یا حتی یک فیلم، به لحاظ اثری که بر سایر عوامل تاریخی دارد. بنابراین مجموعه‌ای از فیلم‌ها، ساخته گروهی از کارگردان‌ها نیز می‌توانند بر تاریخ سینما تأثیر بگذارد. سینمای هالیوود، چونان مجموعه‌ای از فیلم‌ها، در طول تاریخ سینما،



سینمایی بر اذهان، افکار و رفتار مخاطبان غافل بود. رسانه سینما با همراه کردن گام به گام بیننده با خود و با بهره‌گیری از حالت همبستگی و تعامل میان ذهنی، انگاره‌ها یا مفاهیم کنترل کننده‌ای را به مخاطب ارائه می‌کند که شاید به تعبیر فیلسوف فرانسوی، لویی آلتوس، یک ساز و کار ایدئولوژیکی برای توجیه وضع موجود تلقی می‌شود. «۵»

سینمای هالیوود

فرایند بنا نهادن سیستم استودیوی هالیوود غالباً با ادغام دو یا تعداد بیشتری از شرکت‌های تولید و توزیع فیلم کوچک همراه بود. در سال ۱۹۱۲، کارل لمل، تولید کننده مستقل که با سماجت تمام با mppc جنگیده بود، در تشکیل شرکت یونیورسال فیلم منیو فکچرینگ کمپانی نقش محوری بازی کرد. همچنین در سال ۱۹۱۲، آدولف زوکر، با وارد کردن و توزیع فیلم ملکه الیزابت فیلم داستانی فرانسوی، با بازی سارا برناد به موفقیت بزرگی دست یافت. هالیوود از ادغام هفت شرکت بزرگ سینمایی یعنی مترو گلدوین مایر، فوکس، پارامونت، کلمبیا، یونیورسال، وارنر و یونایتد آرتیست به وجود آمد. نکته مهم اینکه مؤسسان این شرکتها همگی یهودی‌اند. «۶»

۱۵۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



قهرمان هالیوودی معمولاً برای دستیابی به اهداف معینی می‌کوشد و در پی موفقیت در کار، ورزش، یا فعالیت‌های دیگر است. تقریباً یکی از این قصه‌ها، قصه عشقی است که در تلاش قهرمان برای نیل به هدفش کشیده می‌شود.



سینمای هالیوود، چه قدیم و چه جدید، همواره مورد این بازپرسی و انتقاد قرار داشته که درباره جامعه‌ای که در آن تولید و مصرف می‌شود چه چیزی را ارائه می‌دهد. گاهی می‌پندارند که این سینما بازتاب یا بیان زمان و مکان خویش است. این نوع نگاه به هالیوود اغلب هم بر موضوع و درونمایه فیلم‌های هالیوود استوار است و هم بر تدبیرهای سبکی که در آنها بکار رفته است.

تأثیر نیرومندی داشته است. «۸»

را خلق کند. برای مثال، در فیلم «جنگ ستارگان»، تصویری که از انسان، جهان و خلقت توصیف می‌شود، جهانی باز تولید شده به دست رسانه است. البته فیلسوفان دیگری چون ژان بودریار از زاویه ای دیگر به نظر مارشال مک لوهان نگاه می‌کنند. او می‌گوید: «رسانه، پیام است. این هم به معنای مرگ پیام است و هم به معنای مرگ رسانه. چون دیگر ارتباطی با موارد راستین ندارد دیگر رساننده نیست. دیگر media نیست. در واقع رسانه فقط پیام نیست بلکه دگرگون کننده پیام است.» «۱۰»

سینمای هالیوود، چه قدیم و چه جدید، همواره مورد این بازپرسی و انتقاد قرار داشته که درباره جامعه‌ای که در آن تولید و مصرف می‌شود چه چیزی را ارائه می‌دهد. گاهی می‌پندارند که این سینما بازتاب یا بیان زمان و مکان خویش است. این نوع نگاه به هالیوود اغلب هم بر موضوع و درونمایه فیلم‌های هالیوود استوار است و هم بر تدبیرهای سبکی که در آنها بکار رفته است. «۹»

ضرورت پرداختن به رابطه رسانه و فلسفه اخلاق

برای بررسی تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق غرب بر سینمای هالیوود می‌بایست به این سؤال پاسخ داد که اساساً آیا ممکن است یک حرکت فرهنگی مثل ساخت فیلم سینمایی آن هم از نوع هالیوودی تحت تأثیر اندیشه‌های فلاسفه باشد یا خیر؟ نقش فلاسفه اخلاقی در این بین چیست؟ کدام اندیشه‌ها یا کدام فلاسفه تأثیرات بیشتری یا مهم‌تری را داشتند؟ اساساً فیلم و سینما چه ارتباطی با همدیگر دارند؟ بین سینما و فلسفه و اخلاق کدام رابطه وجود دارد؟ تبیین؟ تضاد؟ یا تقابل؟ در غرب به عنوان زادگاه رسانه‌های مدرن، حوزه‌های معرفتی با سرعت و دقت بیشتری به چگونگی رابطه فلسفه، دین و رسانه واکنش نشان داده شد.

البته اگر سینمای هالیوود را جزیی از رسانه‌های تأثیرگذار بدانیم که هست، باید بدانیم نمی‌توان به راحتی مدعی شد که پارادایم ابزاری در تحقیقات دین و رسانه دیگر جایی ندارد. همانند دیگر حوزه‌های مطالعاتی در عرصه رسانه بویژه در کاربردهای بازاریابی و تبلیغات، دیدگاه رسانه به عنوان ابزاری برای انتقال پیام‌های خاص و آزمون و اندازه‌گیری تأثیر کاربردهای ویژه رسانه در جهت رسیدن به نتایجی خاص در بازاریابی مذهبی، تبلیغات و ساخت عرف بکار می‌رود.

بر اساس نظریه رومن یاکوبسن، زبان شناس برجسته روسی، که او آن را فقط ناظر بر ارتباط زبانی مطرح کرده است، «۱۱» هنرمند می‌تواند بیش از یک نفر باشد؛ مثال مشهورش فیلمی سینمایی است که محصول

در این بین، جمله مشهور مارشال مک لوهان درباره پیام بودن رسانه، نقطه عطف به شمار می‌رود و این جمله در واقع، نقدی بر ابزارگرایی سنتی در قبال رسانه است. در این رویکرد، رسانه، دیگر مجرا، کانال یا میانجی نیست، بلکه خود ذاتی دارد که می‌تواند جهان نمادینی

هالیوود، ابزاری قدرتمند در جهت تبلیغ خیانت در زندگی خانوادگی است و اگر به محصولات آن نگاهی بیندازیم به راحتی متوجه این امر می‌شویم. شاید فیلم "تایتانیک" را بسیاری از سینما دوستان دیده باشند. تمام داستان این فیلم حول محور یک خیانت می‌چرخد و داستان رومانتیک فیلم بر پایه همین خیانت روایت می‌شود.

هالیوود در کنار تمام هنجارشکنی‌های مخالف فطرت و اخلاق انسانی، از سال‌ها پیش به تدریج تلاش کرده است تا مسائلی را وارد فرهنگ مردم کند که به هیچ وجه با اعتقادهای بشری همخوانی ندارد. یکی از این ناهنجاریها، ترویج مسئله غیر اخلاقی و قبیح رابطه با محارم در آثار سینمایی است. چنانکه در بسیاری از فیلم‌های هالیوودی، نمونه‌هایی از این روابط زشت را می‌توان مشاهده کرد. در فیلمی مانند "خسارت"، تمام تلاش فیلم بر این پایه استوار شده که تصویری فریبنده و رومانتیک از اینگونه ارتباط‌ها به بیننده ارائه و آن را به لحاظ عاطفی، توجیه کند.



مطالب می‌داند. «۱۳»

لذت گرایی، سودگرایی، عاطفه‌گرایی، قدرت گرایی، تطور گرایی، وجدان گرایی، از مهم‌ترین مکاتب اخلاقی واقع‌گرای طبیعی و مکتب کلبی، رواقی، مکتب کانت و سعادت گرایی سقراط، افلاطون و ارسطو مهم‌ترین مکاتب واقع‌گرای مابعدالطبیعی محسوب می‌شوند.

تأثیر اندیشه‌های فلاسفه لذت‌گرای غرب بر سینمای هالیوود

نظریات و دیدگاههای لذت‌گرایانه از جمله کهن‌ترین و در عین حال جذابترین و عامه‌پسندترین دیدگاهها در باره منشأ ارزش اخلاقی هستند. عموم لذت‌گرایان که طیف وسیع و گسترده‌ای را شامل می‌شوند بر این باورند که یگانه معیاری که می‌توان با آن ارزش افعال آدمی را محاسبه کرد لذت است. به عبارت دیگر لذت گرایی اخلاقی مدعی است که فقط حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس را می‌توان دارای مطلوبیت یا نامطلوبیت ذاتی دانست.

لذت‌گرایی با صور و گونه‌های متفاوتی که دارد در طول تاریخ اندیشه‌های اخلاقی از سوی تعداد زیادی از فیلسوفان اخلاق مورد تأیید و مورد توجه قرار گرفته است. مباحث مهمی درباره این موضوع را می‌توان در آثار افلاطون، ارسطو، آریستئیوس و اپیکور در میان فیلسوفان یونان باستان و همچنین فیلسوفان معاصر چون: جان لاک، هابز، هیوم، جرمی بنتام، جان استوارت میل، سیدجیک، جورج ادوارد مو، برنتانو، رایل و برانت مشاهده کرد. «۱۴»

بنابراین لذت‌گرایی قدمتی شاید به قدمت فلسفه دارد و فلاسفه مشهور قدیم و جدید به آن اهتمام داشتند. بنابراین اگر بخواهیم فیلم هالیوودی که به موضوع لذت‌گرایی می‌پردازد را متأثر از یک یا چند فیلسوف

کار گروهی است و همین نکته موجب مباحث بسیار جالبی میان نظریه پردازان سینمایی شده است. زمینه می‌تواند به موقعیت‌های تاریخی و اجتماعی مرتبط به روزگار زندگی هنرمند ارتباط پیدا کند که در این صورت کشف مواردی از آن ممکن است اما ادراک کاملش نه فقط مشکل، بلکه از جنبه‌هایی ناممکن است. بر اساس فرمول و دیاگرام رومن، سینما متأثر از متن و اندیشه فیلم‌ساز است و فیلم‌ساز هم متأثر از نظام معرفتی و اعتقادی خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند.

حال آنکه در زیبایی‌شناسی مدرن مقصود از زمینه، بیشتر یا زمینه دریافت متن است یا مکالمه‌ای در زمینه از راه امروزی کردن افق معنایی گذشته ممکن باشد. رمزگان درنهایت نمایانگر نظام‌های نشانه‌شناسانه‌ای است که اثر در پیکر آنها شکل گرفته است و به یاری آنها پیام درک می‌شود، یا باید درک بشود. تماس نیز نمایانگر رسانه‌ای است که اثر هنری در قالب آن ارائه و شناخته می‌شود. که مسلماً در این تحقیق رسانه سینمای هالیوود در جایگاه تماس در این نمودار قرار می‌گیرد و نقش واسطه‌ای با مخاطب را ایفا می‌نماید. البته هستند اندیشمندانی که رابطه سینما و تلویزیون با مخاطبان خویش را نوعی رابطه «تسخیری» می‌نامند که از طریق ایجاد جاذبه در تماشاگر برقرار می‌شود اگر چه تسخیر به میل، نه به عنف و اکراه. «۱۲»

تأملی در مکاتب اخلاقی

اندیشمندان بزرگی همانند حضرت آیت الله مصباح یزدی در کتاب نقد و بررسی مکاتب اخلاقی علت کثرت اختلاف در مسائل فلسفه اخلاق و بویژه این مسأله محوری که به منزله ستون فقرات این علم است، یعنی «تعیین معیار ارزش اخلاقی» را همانا ابهام مبادی تصویری و پیچیدگی مبادی تصدیقی این گونه



در بسیاری از فیلم‌های هالیوودی، در کنار نمایش انحراف‌های اخلاقی و حتی قبح شکنی آن‌ها، موضوع تغییر معانی واژه‌ها نیز صورت می‌پذیرد. نمونه این سخن را می‌توان در فیلم‌هایی هم چون "بازنده" یا "گناه اصلی" کاملاً مشاهده کرد. در فیلم "بازنده"، واژه "عشق" به جای واژه "خیانت" بارها تکرار می‌شود و روابط بی بند و بار، مقدمه انتخاب همسر قلمداد می‌شود.

اخلاق لذت‌گرا بدانیم به بیراهه رفتیم. اما نوع لذت‌گرایی در هر کدام از اندیشه‌های این فلاسفه یا منظور و مفهوم آنان ممکن است کمی متفاوت باشد. مثلاً آریستیپوس سعادتمندی را با لذت یکی می‌داند.

لذت‌گرایی اپیکوری در سینمای هالیوود

اپیکور از فیلسوفان یونان باستان یکی دیگر از کسانی است که از مکتب لذت‌گرایی دفاع می‌کند. اندیشه او تا مدت‌ها پس از وی، (حدود پنج قرن)، همواره پیروان فراوانی داشته و هنوز هم از اهمیت ویژه‌ای برای فیلسوفان اخلاق برخوردار است. «۱۶»

اپیکور نیز مانند دموکریتوس علم و معرفت را محصول حس می‌دانست، یعنی در معرفت‌شناسی از اصالت حس طرفداری می‌کرد.

مثلاً نظریه پردازان فمینیست، همواره چند پرسش اساسی را در خصوص ارتباط لذت‌گرایی جنسی با مخاطبان در صنعت سینما مطرح می‌کنند:

۱ در رسانه قدرتمند سینما، فرهنگ مرد سالار چگونه خود را عرضه می‌دارد؟

۲ نگرش مرد به زن، objective است یا subjective؟

۳ بر پرده سینما و بیرون آن، چه کسی صاحب نگاه (Gaze) است؟

۴ اگر چه برخی از فیلم‌ها از نظر تقسیم جنسیتی مشخص‌اند (مانند وسترن برای مردان و ملودرام برای زنان)، عملکرد ایدئولوژیک آنها چیست؟

۵ وقتی تقسیم‌بندی جنسیتی انجام می‌شود، لذت تماشاگر چگونه تقسیم می‌شود؟

و از این قبیل ...



در حال حاضر می‌بینیم که فیلم‌های هالیوودی به راحتی در اغلب نقاط دنیا اکران می‌شود و نمایش چنین تصاویری در پیش چشم کودکان و نوجوانان، بدون شک آن‌ها را در تعارض با فرهنگ اصیل و مذهبی خود قرار می‌دهد. این تعارض می‌تواند آغازی باشد برای سردرگمی و حتی ترویج همین مسائل غیراخلاقی در جامعه.



سینمای غرب به خصوص سینمای آمریکا و هالیوود که اینک همچون بختکی بر کل سینمای جهان سایه افکنده و با پول و سرمایه‌های هنگفت، زنجیره توزیع و پخش و نمایش فیلم در سراسر دنیا را در کف خود دارد و در نتیجه به هیچ سینماگر یا جریان سینمایی مستقل که در جهت و مسیر او نباشد، اجازه حضور در این زنجیره را نمی‌دهد، اگر چه از ابتدای تأسیس، بر مبنای اهداف و آرمان‌های ایدئولوژیک شکل گرفت (آنچنان که اسناد و مدارک و شواهد معتبر حکایت دارند و بخشی از آنها در همین مقاله آمد) اما با ورود به هزاره سوم میلادی و جه ایدئولوژیک قوی تری یافت یا به عبارت دیگر وجوه ایدئولوژیک خود را بی پرده تر و صریح تر بدون پیچیدن در لفافه های معمول هنری و تجاری بروز داد. هالیوود امروز به بانکها و شرکتهای نفتی تعلق دارد و فیلمسازی به تجارتی زیر نظر دیگران تبدیل شده است.

تماشاگر مؤنث قائل می‌شوند، یعنی همزمان، او موضع مذکر و مؤنث دارد و این سبب می‌شود که در یک محصله جدی قرار گیرد، از یک سو با شرایط اجتماعی و اقتضای شخصیت زن و ساختارهای جنسی که از او یک قربانی می‌سازند، به عنوان یک زن، همذات پنداری می‌کند، و از دیگر سو، در جایگاه یک مرد، انتقاد می‌کند. «۱۷»

هالیوود، ابزاری قدرتمند در جهت تبلیغ خیانت در زندگی خانوادگی است و اگر به محصولات آن نگاهی بیندازیم به راحتی متوجه این امر می‌شویم. شاید فیلم "تایتانیک" را بسیاری از سینما دوستان دیده باشند. تمام داستان این فیلم حول محور یک خیانت می‌چرخد و داستان رومانتیک فیلم بر پایه همین خیانت روایت می‌شود. فیلم‌ساز حتی سعی می‌کند با نشان دادن جلوه‌ای فوق‌العاده و فریبنده از خیانت، احساسات بیننده را تحریک کند و او را به این باور برساند که خیانت همیشه بد نیست. هر چند که این فیلم، با تبلیغات فراوان رسانه‌های غربی فروش بسیار خوبی کرد، اما کمتر کسی به اصل داستان تایتانیک توجهی داشت. فیلمی که نمایشی بی‌پرده و جذاب از عمل زشت خیانت در هالیوود بود.

پس از چندی، فیلم "بی‌وفا" ساخته شد که در آن نیز زنی بارها به شوهرش خیانت می‌کرد. داستان فیلم در حال القای پیامی برای مخاطب بود که در ضمن آن، خیانت موضوعی عادی و حتی کاملاً قابل توجیه به نمایش گذاشته می‌شد. نکته جالب اینجاست که در پایان فیلم، همسر زن خیانتکار از او می‌گذرد و علامت سؤال‌های متعددی را در ذهن بیننده برجای می‌گذارد.

در اینجا بود که نقش تعیین کننده نگاه، در فیلم‌های کلاسیک روایی هالیوود، به اثبات رسید. مطابق این نظریه، نگاه دوربین عمدتاً مردانه و مردسالار است.

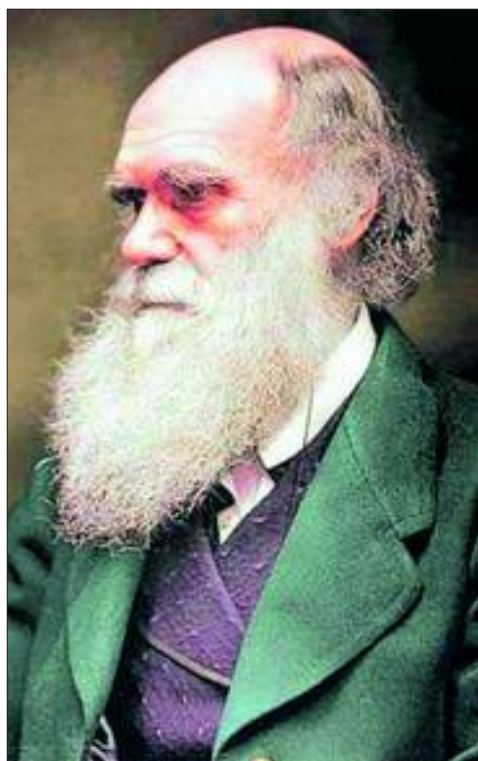
«لورا مالوی» در مقاله مشهور خود در سال ۱۹۸۰، به نام «لذت بصری و سینمای روایی» با رویکردی روانکاوانه، در چهارچوب نظریه‌هایی که میان دراماتورژی نگاه در سینمای روایی و نیازهای تماشاگر وجود دارد و از لحاظ زیبایی‌شناسی، چگونگی عجزین شدن، همذات‌پنداری تماشاگر را با تصاویر فیلم، بررسی می‌کند.

همچنین مالوی از اصطلاح انگیزش دیدن (Scopic Drive) توسط فروید، (انگیزش طفل به مادر) بهره می‌جوید:

«کریستین متز» که یک نشانه‌شناس است در سال ۱۹۷۵ گفت: در هر مشاهده فیلم، ما یک بازسازی صحنه از فرآیندهای ناخودآگاه داریم، فرآیندهای دخیل در فهم و یادگیری تفاوت‌های جنسی. همزمان با بازسازی این صحنه، یک موضع‌گیری Voyeristic (تماشاگر جنسی) اتفاق می‌افتد و بیننده بدون آن که دیده شود، در اتاق تاریک سینما به تماشا می‌نشیند. به این مذكر سازی تماشاگر مؤنث پرداختند و قائل شدند که، همواره دو جایگاه در تماشا وجود دارد:

۱ تماشاگر مؤنث خودآزار که با شخصیت منفعل، همذات‌پذیری می‌کند.

۲ تماشاگر مبدل پوش جنسی که در قالب مرد فرورفته است. چندی بعد، تعدادی تنوریسین دیگر مانند Bergstrom (۱۹۸۵)، Studlar (۱۹۸۵) و Modleski (۱۹۸۸)، موقعیت دو جنسی برای



تأثیر عاطفه گرایی و لذت گرایی بر سینمای هالیوود

علاوه بر نظریه‌های لذت گرایی، عاطفه گرایی غربی نیز بر داستان فیلم‌های هالیوودی تأثیر منفی خود را به وفور گذاشته است. عاطفه‌گرایان «ایموتیوستانها» قائل‌اند که حکم اخلاقی عبارتست از یک احساس یا به تعبیر بهتر، عبارتست از گرایشی به داشتن احساساتی خاص. «۱۸»

هرچند انتقادات فراوانی به این نظریه در محافل علمی فلسفی غرب وارد شده، اما فیلم‌سازان و کمپانی‌های هالیوودی از امثال این نظریات سوء استفاده‌های زیادی کردند.

سینماگران هالیوودی، خیانت در زندگی خانوادگی را تنها در قالب داستانهای رومانتیک یا ملودرام نمایش نمی‌دهند، بلکه حتی در فیلم‌های اکشن و کمدی نیز این موضوع بسیار دیده می‌شود. آثاری مانند "مرحوم" یا "بدون تعهد" نیز به وضوح تلاش دارند تا بیننده، خیانت را به عنوان امری عادی بپذیرد.

همچنین در بسیاری از فیلم‌های هالیوودی، در کنار نمایش انحراف‌های اخلاقی و حتی قبح شکنی آن‌ها، موضوع تغییر معانی واژه‌ها نیز صورت می‌پذیرد. نمونه این سخن را می‌توان در فیلم‌هایی هم‌چون "بازنده" یا "گناه اصلی" کاملاً مشاهده کرد. در فیلم "بازنده"، واژه "عشق" به جای واژه "خیانت" بارها تکرار می‌شود و روابط بی بند و بار، مقدمه انتخاب همسر قلمداد می‌شود.

در فیلم "گناه اصلی" نیز، ازدواجی بر پایه دروغ و فریب شکل می‌گیرد و زمانی که مرد از آن مطلع می‌شود، بازهم به آن ادامه می‌دهد و از رفتار و عملکرد زن، احساس رضایت و حتی با او همراهی نیز می‌کند. هالیوود در کنار تمام هنجارشکنی‌های مخالف فطرت و اخلاق انسانی، از سال‌ها پیش به تدریج تلاش کرده است تا مسائلی را وارد فرهنگ مردم کند که به هیچ وجه با اعتقادهای بشری همخوانی ندارد. یکی از این ناهنجاریها، ترویج مسئله غیر اخلاقی و قبیح رابطه با محارم در آثار سینمایی است. چنانکه در بسیاری از فیلم‌های هالیوودی، نمونه‌هایی از این روابط زشت را می‌توان مشاهده کرد. در فیلمی مانند "خسارت"، تمام تلاش فیلم بر این پایه استوار شده که تصویری فریبنده و رومانتیک از اینگونه ارتباط‌ها به بیننده ارائه و آن را به لحاظ عاطفی، توجیه کند.

نمونه دیگری از این هنجارشکنی هالیوودی را در

نظام ستاره سازی چیزی است که هالیوود آغازگر آن بود و از اشتیاق هنری بی‌بهره است که این سیاست راهبردی در جهت کسب سود و سرمایه از طریق فروش فیلم و جذب مخاطب دنبال می‌شود. دهه نخست از هزاره سوم میلادی برای سینمای جهان به خصوص سینمای غرب و به ویژه سینمای آمریکا و هالیوود دهه برفاتادن پرده‌ها بود که در طی سالها و دهه‌ها، این سینما را در زیر لایه‌های "سرگرمی" و "هنر" برای هنر" و "تجارت و اقتصاد" پنهان ساخته بودند.



که طرفدار همجنس گراها بودند و این گرایش انحرافی را در میان مردم به عنوان یک امر طبیعی معرفی نمودند. اما حمایت تمام قد هالیوود از این افراد منحرف، در سال ۲۰۰۸ و با تولید فیلم "میلک" (milk) اتفاق افتاد. این فیلم در چارچوب داستانی واقعی، به روایت زندگی فردی به نام "میلک" می پردازد که با حمایت از همجنس گرایان، در دنیای سیاست نیز به موفقیت دست پیدا می کند. البته فیلمهایی چون "کوهستان بروکبک" (Brokeback Mountain) و در همین اواخر، فیلم "قوی سیاه" (Black Swan) نیز از همین رویه پیروی کرده و سعی می کنند که به این گرایش های، حالتی عادی ببخشند.



همچنین با نیم نگاهی به انبوه فیلم های ساخت هالیوود که مصرف مواد مخدر در آنها به صورت افراطی و منجر کننده ای به نمایش گذاشته می شود، می توان به اوج انحطاط این سینما پی برد. نمایش رفتارهای جنسی پرخطری که ابتلا به ایدز را به دنبال دارد، در فیلم های متعددی وجود دارد که به دلیل کثرت، نیازی به نام بردن از آنها نیست. این در حالی است که کمپانی های فیلم سازی هالیوودی بدون اعتنا به موج اعتراضات جهانی در زمینه نمایش این فیلم های مبتذل، همچنان به کار خود ادامه می دهند.

آیا فکر می کنید که هالیوود تنها به اشاعه انحرافات و موارد نابود کننده اخلاق و انسانیت می پردازد و خود در درون از اینگونه انحرافات دور است؟ واقعیت آنست که این سیستم پیچیده و در عین حال بیمار رسانه ای، در درون خود انواع و اقسام این انحرافات را به وفور و با شدت بیشتر دارد و بسیاری از دست اندرکاران آن، باورها و تجربه های خود را به تصویر می کشند. وجود باندهای مافیایی در زمینه مواد مخدر، باندهای قاچاق زنان و

ترویج "همجنس گرایی" مشاهده می کنیم. بحث ترویج رابطه آزاد افراد همجنس، علاوه بر طرح در تربیونهای عمومی و تلاش برای تدوین قانونهایی برای آن، در هالیوود نیز به شدت تبلیغ و ترویج می شود. شروع چنین امواج مخربی را به صورت کاملاً جدی از سال ۱۹۹۱ میلادی در فیلم "درها" (the doors) ساخته "البور استون" می توان جست و جو کرد. این فیلم درباره یک خواننده مشهور راک است که انواع و اقسام رفتارهای غیراخلاقی و منحرف را از خود بروز می دهد. در این فیلم، وی را سلطان راک می دانند ولی او دائم الخمر است و در وضعیتی نامتعادل دست به انجام هر کار شنیعی می زند. این فیلم به بهانه های مختلف تلاش می کند که تصاویر مشمئز کننده ای از زندگی یک انسان هرزه به تصویر بکشد و آنها را لازمه ای برای خلاقیت و هنر معرفی کند.

پس از نمایش این فیلم، شبکه های خبری نیز در برنامه های خود، از افرادی برای اظهار نظر دعوت کردند



به نظر می‌رسد دیگر امروز نیازی به هوش سرشار نداشته باشد تا دریابیم، سرمایه‌دارانی که پول‌های خود را صرف ساخت سلاح‌های کشتار جمعی برای قتل عام ملت‌های بی‌گناه می‌کنند، زرسالارانی که با بلعیدن ۸۰ درصد از ثروت جهان، ۸۰ درصد از مردم دنیا را زیر خط فقر نگاه داشته‌اند و امپریالیست‌هایی که برای تصاحب سرزمین‌ها و ثروت دیگران، همه انسانیت و شرافت و نشانه‌های بشری را کنار نهاده‌اند، برای سرگرم ساختن و پر کردن اوقات فراغت همان مردم و ملت‌ها و خدمت به آن سرزمین‌ها، پول خرج نمی‌کنند.

در حال حاضر می‌بینیم که فیلم‌های هالیوودی به راحتی در اغلب نقاط دنیا اکران می‌شود و نمایش چنین تصاویری در پیش چشم کودکان و نوجوانان، بدون شک آن‌ها را در تعارض با فرهنگ اصیل و مذهبی خود قرار می‌دهد. این تعارض می‌تواند آغازی باشد برای سردرگمی و حتی ترویج همین مسائل غیراخلاقی در جامعه!

"جفری کاهنر" (Jeffrey Kahner) نویسنده روزنامه "ورلد تریبون" در توصیف شرایط کنونی آمریکا می‌نویسد: "گویی به شرایط حاکم در اواخر دوران سلطنت امپراطوری روم بازگشته‌ایم: به دوران فساد، انحطاط، لذت‌گرایی و سستی باورهای معنوی".

تأثیر اندیشه‌های فلاسفه اخلاق سود گرا بر سینمای هالیوود

سودگرایی نیز مانند لذت‌گرایی به صورتهای بسیار متفاوت و مختلفی تقریر شده است. به گونه‌ای که به سختی می‌توان وجه جامع و مشترکی برای همه آنها بیان کرد.

اما به صورت کلی می‌توان گفت که منظور از سودگرایی نظریه‌ای که معتقد است یگانه معیار نهایی صواب، خطا و الزام اخلاقی عبارتست از اصل سود. «۱۹»

منظور از اصل سود را نیز می‌توان به این صورت بیان کرد که در همه رفتارهای اخلاقی باید همواره سود جمعی و گروهی را در نظر بگیریم. به بیان دیگر اصل سود به این معناست که ما باید در همه اعمال خود به

ارتباط تنگاتنگ با سیاستمداران و دستگاه سیاسی آمریکا، موجب شده که هالیوود از یک دستگاه عظیم فیلم‌سازی فراتر رفته و نقش مهمی در شکل‌گیری انحرافات فردی و اجتماعی در درون و بیرون نظام خود ایفا کند. همچنین علاوه بر ایجاد موج هیجانات جنسی افسارگسیخته در اجتماع، موج همه‌گیر انحرافات اخلاقی، گریبانگیر سینماگران هالیوود نیز شده است. همچنین بسیاری از هنرپیشه‌ها به دلیل بازی در فیلم‌های غیر اخلاقی و صحنه‌های متعدد غیر اخلاقی، به بیماری ایدز مبتلا شده و افراد معروفی به واسطه ابتلا به این بیماری در گذشته‌اند. اما متأسفانه باید گفت که هنوز بسیاری از این افراد به دلایلی چون علاقه به شهرت و ثروت به این کار تن می‌دهند.

"استفانی کونتز"، استاد تاریخ و کارشناس مسائل و مشکلات خانواده در آمریکا می‌گوید: "هالیوود اکنون این توانایی را یافته است که از روابط افراد منحرف، فیلم‌های مثبتی را بر روی پرده ببرد. در حالی که این یک امر غیر ممکن است و آنان مشکلات زیادی دارند. اگر وضع به همین روال پیش برود، یک حرکت گسترده در عرصه فرهنگ ایجاد خواهد شد که تبعات آن به همه پرمی‌گردد."

وی دقیقاً به نکته‌ای اشاره می‌کند که بسیاری از آگاهان عرصه رسانه به آن معتقد هستند و نسبت به بروز آن هشدار داده‌اند. این تبلیغات ضد فرهنگ انسانی که هالیوود با جذابیت آن را موجه نشان می‌دهد، در واقع به تغییر در الگوی روابط میان افراد و در نتیجه گسترش فساد و فحشا منجر شده است.



سینمای کلاسیک هالیوود چنان سایه‌ای در سراسر جهان گسترده است که حتی بر هر فیلم داستانی نیز اثر می‌نهد و این تأثیر یا به شکل تقلید از سینمای هالیوود خودنمایی می‌کند یا به شکل انکار کامل قواعد و الگوهای آن.



نامطلوبی در پی خواهد داشت.» (۲۱)

۳. سود گرایی قاعده نگر: utilitarian rule

این نوع از سودگرایی همچنانکه از نامش پیداست بر نقش محوری قواعد در تعیین معیار و هدف و احکام و گزاره‌های اخلاقی تأکید می‌کند و معتقد است که ما باید همواره سعی کنیم که با توسل به قواعد اخلاقی تکلیف خود را در موارد جزئی تعیین کنیم. اصل سود معیار نهایی ارزش گذاری‌های اخلاقی است اما باید در سطح قواعد به آن تمسک کرد نه در سطح احکام و ارزش گذاری‌های جزئی (۲۲)

سودگرایان شروطی را برای قواعد سودگرایانه خود مخصوصاً "در باب لذت وضع می‌کنند از جمله: شدت لذت، پایداری لذت، مطمئن الحصول بودن لذت، نزدیکی یا دوری لذت، باروری لذت، خلوص لذت، شمولیت و گستردگی لذت، البته این نظریه با ایرادهای زیادی مواجه شده است، از جمله: خودپسند دانستن همه انسانها، نادیده گرفتن لذتهای اخروی، جامعیت نداشتن و نوعی هرج و مرج اخلاقی.

جان استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) یکی از مشهورترین و برجسته ترین شاگردان جرمی بنتام است. پدر وی جیمز میل (۱۷۷۳ - ۱۸۳۶) نیز از دوستان و شاگردان برجسته بنتام بود. (۲۳)

جان استوارت میل، جورج بارکلی، آربی برانت فلاسفه اخلاق غربی هستند که مدافعان این اندیشه محسوب می‌گردند.

سینمای غرب به خصوص سینمای آمریکا و هالیوود که اینک همچون بختکی بر کل سینمای جهان سایه افکنده و با پول و سرمایه های هنگفت، زنجیره توزیع و پخش و نمایش فیلم در سراسر دنیا را در کف خود دارد و در نتیجه به هیچ سینماگر یا جریان سینمایی مستقل که در جهت و مسیر او نباشد، اجازه حضور

دنبال آن باشیم که بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر) یا کمترین غلبه ممکن شر به خیر) را در کل جهان یا دست کم در جامعه خود محقق کنیم.» (۲۰)

البته نظریه سود گرایی به صورتهای مختلفی بیان شده است. برای آشنایی بیشتر با مهم ترین این نظریه‌ها و مشهورترین فلاسفه طرفدار این نظریات از کتاب فلسفه اخلاق فرانکنا استفاده می‌کنیم:

۱. سود گرایی عمل نگر: utilitarianismact
فیلسوفانی مانند جرمی بنتام جی، جیفسی. اسمارت (۱۹۲۰) و جوزف فلچر. از فیلسوفان اخلاق مغرب زمین به عنوان مدافع این جریان شناخته شده‌اند.

۲. سود گرایی عام: general utilitarianism
تفکری که پشتوانه سود گرایی عام است این است که اگر در موقعیت خاصی انجام کاری برای کسی صواب است پس انجام آن برای همه کسانی که موقعیت مشابهی دارند صواب است.

به عنوان مثال، ممکن است دزدی کردن از یک انسان ثروتمند برای یک شخص فقیر به منظور سیر کردن شکم بچه‌های گرسنه‌اش خوب باشد یعنی بیشترین غلبه خیر بر شر را برای او در پی داشته باشد اما او نباید دزدی کند زیرا اگر همه فقرا و نیازمندان دست به دزدی از ثروتمندان بزنند پیامدهای اجتماعی

۱۶۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



بیش از نیم قرن آثار سینمای هالیوود، نقش بزرگی در تحکیم و قوام جامعه آمریکایی و معرفی آن به دنیا داشتند. سینما به عنوان یکی از پرخرج‌ترین تولیدات، خصوصاً در ژانرهایی که پیوند بیشتری با دیگر آداب و سنت‌های فرهنگی آمریکایی داشت، به طور مرتب برای تبلیغ اهداف فرهنگی و هنری و همچنین اقتصادی و اجتماعی سردمداران آمریکای پس از جنگ (که قصد نفوذ در جهان به عنوان استعمار نو در سر داشتند) به کار گرفته شد... فیلم‌های هالیوودی آنچنان نفوذی در زندگی روزمره جماعت عاشق سینما داشت که ناخودآگاه رسوم آمریکایی را در دیگر جوامع گسترش می‌داد.

اوقات فراغت همان مردم و ملت‌ها و خدمت به آن سرزمین‌ها، پول خرج نمی‌کنند!

گویا همچنانکه در فیلم "رمز داوینچی" کد داده می‌شود، می‌بایست همه رازهای ناگفته گشوده می‌شد تا هزاره خوشبختی برای کانون‌های پنهانی که حداقل ۱۰ قرن، انتظار چنین ایامی را کشیده بودند، آغاز گردد. از طرف دیگر در این میان همچنان تولید و نمایش آثاری که محورهای اندیشه و تفکر ایدئولوژی آمریکایی یعنی اومانیسیم و سکولاریسم و سیستم سیاسی منتج از آن (لیبرال سرمایه داری) را در ژانرهای مختلف تبلیغ می‌کردند، بیشتر در دستور کار کمپانی‌ها قرار گرفت. آثار و فیلم‌هایی که شاید در نگاه اول به نظر نمی‌آمد پیام یا ایده‌ای را انتقال می‌دهند. سعی شد اینگونه آثار با پروپاگاندا در مراسم اسکار و گلدن گلوب و مانند آن در بوق‌های تبلیغاتی بنگاه‌های رسانه‌ای قرار گیرند که در بطن همان کانون‌هایی بود که کمپانی‌های فیلم‌سازی را اداره می‌کردند و کارخانه‌های تسلیحاتی و شرکت‌های اقتصادی و احزاب سیاسی و...! در یکی از مراسم اسکار ۳ فیلم "استخوان زمستانی" (دبرا گرانیک) و "۱۲۷ ساعت" (دنی بویل) و "سوراخ خرگوش" (جان کامرون میچل) در همین گروه آثار می‌گنجید. این رسوخ اندیشه‌های اومانستی در سینمای هالیوود دهه اخیر بدانگونه بود که حتی آثار معروف به سینمای معناگرا نیز ماهیت سکولاریستی به خود گرفتند که از آن جمله می‌توان به فیلم "آخرت" (کلینت ایستوود ۲۰۱۰) اشاره کرد که حتی ارتباط با عالم برزخ نیز از طریق نوعی دستکاری بشری ایجاد شده و البته عالم برزخی که در

در این زنجیره را نمی‌دهد، اگرچه از ابتدای تأسیس، بر مبنای اهداف و آرمان‌های ایدئولوژیک شکل گرفت (آنچنان که اسناد و مدارک و شواهد معتبر حکایت دارند و بخشی از آنها در همین مقاله آمد) اما با ورود به هزاره سوم میلادی وجه ایدئولوژیک قوی تری یافت یا به عبارت دیگر وجوه ایدئولوژیک خود را بی‌پرده‌تر و صریح‌تر بدون پیچیدن در لفافه‌های معمول هنری و تجاری بروز داد. هالیوود امروز به بانک‌ها و شرکت‌های نفتی تعلق دارد و فیلم‌سازی به تجارتی زیر نظر دیگران تبدیل شده است. «۲۴»

نظام ستاره‌سازی چیزی است که هالیوود آغازگر آن بود و از اشتیاق هنری بی‌بهره است که این سیاست راهبردی در جهت کسب سود و سرمایه از طریق فروش فیلم و جذب مخاطب دنبال می‌شود. «۲۵» دهه نخست از هزاره سوم میلادی برای سینمای جهان به خصوص سینمای غرب و به ویژه سینمای آمریکا و هالیوود دهه برافتادن پرده‌ها بود که در طی سال‌ها و دهه‌ها، این سینما را در زیر لایه‌های "سرگرمی" و "هنر برای هنر" و "تجارت و اقتصاد" پنهان ساخته بودند. به نظر می‌رسد دیگر امروز نیازی به هوش سرشار نداشته باشد تا دریابیم، سرمایه‌دارانی که پول‌های خود را صرف ساخت سلاح‌های کشتار جمعی برای قتل عام ملت‌ها می‌کنند، زرسالارانی که با بلعیدن ۸۰ درصد از ثروت جهان، ۸۰ درصد از مردم دنیا را زیر خط فقر نگاه داشته‌اند و امپریالیست‌هایی که برای تصاحب سرزمین‌ها و ثروت دیگران، همه انسانیت و شرافت و نشانه‌های بشری را کنار نهاده‌اند، برای سرگرم ساختن و پر کردن

نخستین روزهای تأسیس سینما در غرب و در ایالات متحده، ترویج ایدئولوژی آمریکایی عمده‌ترین هدف به شمار آمد. که این ایدئولوژی فراتر از اندیشه‌هایی مانند اومانیسیم و سکولاریسم و سیستم سیاسی منتج از آن یعنی لیبرال سرمایه داری، نظریه آخرالزمان‌گرایی را ترویج می‌کرد که همه اینها به طور وسیع در سینمای غرب به تصویر کشیده شد.

هالیوود منطقه‌ای در شمال غربی لس آنجلس است، منطقه‌ای که قلب صنعت سینمای آمریکا است و به همین دلیل هالیوود معمولاً مترادف با سینمای آمریکا شمرده می‌شود. هالیوود به عنوان یک مفهوم دامنه گسترده‌ای از معانی را در بر می‌گیرد. شکل خاصی از فیلم سازی، شکل خاصی از تولید صنعتی فیلم، کار تلی بزرگ از شرکت‌های بزرگ رسانه‌ای و یا رویکردی آمریکایی (و به شکلی فزاینده جهانی) برای دیدن چیزها. هالیوود یک پدیده پیچیده اجتماعی، فرهنگی و صنعتی است و مسلماً بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین مرکز تولید فرهنگی جهان در یک قرن گذشته بوده است.



آن نشانی از خدا نیست! چنین فضایی را در فیلم "زیبا" (آلخاندرو گونزالس ایناریتو ۲۰۱۰) نیز می‌توان دید، همچنانکه در فیلم معروف دیگرش یعنی "۲۱ گرم" (۲۰۰۳) نیز نگاهی مادی و سکولار نسبت به مرگ و روح آدمی وجود داشت.

فیلم آبشار نیاگارا که هدف اصلی آن سکس و زن است در شکل سوم و خانمان برانداز آن و حادثه و ماجرا در درجه دوم قرار دارد، اما هاتاوی با آنکه تخصصی در زن پردازی ندارد در معرفی کاراکتر و تحولات روحی و ناخود آگاه زن توفیقی نسبی داشته است. «۲۶»

تأثیر مکتب کانت و تأثیر آن

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی نیز که از هیوم تأثیر پذیرفته، بر آن بود که به نوعی اصل علیت و رابطه ضروری بین علت و معلول را توجیه و از شکاکیت هیومی نجات دهد. به نظر او «همه معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود، ولی همه معرفت ما به آن ختم نمی‌گردد.» او برای توجیه معرفت‌های کلی و ضروری به صورت‌های ذهنی که به صورت پیشینی در ذهن است، اعتقاد پیدا کرد. چنین صورت‌هایی از تجربه مأخوذ نیستند و فقط در حوزه تجربه کارایی دارند. از جمله این صورت‌ها، رابطه ضروری بین علت و معلول است که یکی از مقولات فاهمه است و تنها هنگامی کاربرد صحیح دارد که در حوزه تجربه به کار گرفته شود. اگر مفهوم علیت، خارج از حوزه تجربه به کار گرفته شود، همان گونه که برهان جهان‌شناختی، آن را به کار گرفته، بی‌معنا می‌گردد و گرفتار مغالطه خواهیم شد. او در کتاب نقادی عقل محض به صراحت می‌نویسد: «اصلی که توسط آن، از موجود ممکن، وجود علت را استنتاج می‌کنیم، فقط در محدوده جهان

تأثیر اندیشه اخلاقی دیوید هیوم «فیلسوف شک‌گرا» بر سینمای هالیوود

«دیوید هیوم» فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی با روش «شکاکیت»، اصل علیت را مورد تردید قرار داده است. او اصل علیت را به یک گزاره احتمال ناشی از استقراء تقلیل داده و قطعیت آن را رد کرد. هیوم و بقیه فلاسفه تجربه‌گرا محدوده شناخت را به دو قسم شناخت منطقی و تجربی تقسیم کردند. شناخت به اعتبار تحقیق پذیری از هر قسمی که باشد به واسطه دو نوع گزاره صورت می‌پذیرد. شناخت منطقی توسط گزاره‌های تحلیلی و شناخت تجربی توسط گزاره‌های تألیفی متأخر حاصل می‌شود. از منظر هیوم اصل علیت شامل هیچ یک از گونه‌های شناخت نمی‌شود و به همین دلیل تردید پذیر است.

در حقیقت، هیوم رابطه ضروری بین علت و معلول را انکار کرده و معتقد است که همه معرفت ما از تجربه ناشی می‌شود و هر ایده و مفهومی، هر چند پیچیده، باید به انطباقات یا تجربه‌هایی برگردد که حواس حسی ما در اختیار ما قرار داده است. از این‌رو معتقد است که ما در خارج فقط آتش و حرارت را تجربه می‌کنیم، ولی رابطه ضروری یا علی بین آنها را تجربه نمی‌کنیم، در نتیجه چنین رابطه‌ای وجود ندارد. هیوم می‌گوید: آنچه ما علیت می‌نامیم، صرفاً عادت است که از تداعی دو حادثه داریم و چون آنها را با هم تجربه می‌کنیم، هرگاه



طبیعی است که وقتی در یک فیلم وحشتناک همچون «ازه» یک انسان سلاخی می‌شود و این برای مخاطب تدریجاً عادی می‌شود، اگر در زندان گوانتانامو و یا ابوغریب، یک زندانی را سلاخی کنند، طبیعتاً کک کسی نمی‌گزد و این دشمنان وحشی نیز، همین بی تفاوتی را از جهانیان می‌خواهند. اینها می‌خواهند که تا هر چه می‌توانند بر سر ملت‌ها و مردم مستضعف ظلم کنند و کسی نسبت به این جنایات ظالمانه عکس‌العملی نشان ندهد.

علی‌الاصول معتقدند فرضیه‌ی «هنر برای هنر» فرضیه‌ای غلط است. او می‌کوشد با مطرح کردن حافظ، هنرمند جاودانه‌ای که تردیدی در غنای هنری او نیست ولی عده‌ای او را متهم کرده‌اند که در پس اثر جاودانه‌اش محتوای خاصی وجود ندارد، این فرضیه را نقد کند. نظریه‌ی «هنر برای هنر» ناظر بر این امر است که اصولاً هنر هیچ گونه دغدغه‌ای نسبت به محتوا و پیامی که در ورای تکنیک و قواعد زیباشناختی مستتر است ندارد و علی‌الاصول هنر واقعی، هنری فارغ از دغدغه‌ی محتواست و این هنر هیچ مدلولی الا خودش ندارد. نتیجه‌ی این روند به فرمالیسم یا پیدایش فرم ناب منجر می‌شود که غایت آن حظ زیباشناختی صرف است تا انتقال پیام فرهنگی به مخاطب. این پدیده رویکردی مهم و جدید در عرصه‌ی هنر بود که از قرن هیجدهم با رواج اندیشه‌های کانت در مورد استقلال هنر عرضه شد. بنیادهای این روش در تحلیل کانت از فرم نهفته است. تا قرن هیجده آثار هنری و به طور کلی هنر بر حسب کارکرد آن به عنوان وسیله‌ای برای تحصیل دانش یا تقویت مبانی مذهبی مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. کانت برای نخستین بار هنر را بر حسب ارزش گوهری آن تحلیل کرد و گفت ارزش اثر هنری را نباید صرفاً بر حسب اعتبار معرفتی یا اخلاقی و یا

محسوس کاربرد دارد و خارج از حوزه تجربه هیچ معنایی ندارد. (۲۷)

کانت، فیلسوف نقاد و عقل‌گرای غرب بر آن است که هنر و کار زیبا آن کاری است که حاوی لذت و سود باشد و گر نه فاقد ارزش است. تأثیر اندیشه‌های فلسفی و اخلاق کانت بر جامعه اروپایی بر کسی پوشیده نیست. او می‌گوید: زیبا آن است که لذتی بیافریند رها از بهره و سود، بی‌مفهوم و همگانی که چون غایتی بی‌هدف باشد. این تعریف که شاید به گوش برخی از شما هنوز بی‌معنا بیاید در زیبایی‌شناسی مدرن همان ارزش را دارد که فرمول مشهوری که نسبت میان انرژی را با سرعت و جرم بیان کرده در فیزیک معاصر داراست؛ هرچند امروز. ما از زیبایی‌شناسی کلاسیک دور شده ایم اما هنوز بحث کانت از جهاتی معتبر باقی مانده است. (۲۸)

یکی از مسائل مطروحه که از قرن هیجده و نوزده در فلسفه‌ی هنر مطرح شد، موضوع هنر برای هنر و رابطه‌ی فرم و محتوا در هنر بود. شاید این بحث از زمانی شکل‌تئوریک پیدا کرد که دیدگاه‌های کانت راجع به هنر خود به خود به نوعی فرمالیسم منجر شد. در هر صورت راجع به این مقوله که چیزی به نام فرم منتزع از محتوا یا چیزی تحت محتوای مستقل از فرم وجود دارد و یا این که فرم و محتوا دارای اتحاد ذاتی هستند و کلاً در مسائل دیگری از این دست بحث‌های فراوانی وجود دارد نمی‌توان در اینجا مطرح کرد. اما اجمالاً در ارتباط با این قضیه، آنچه که می‌توان در آراء استاد مطهری سراغ گرفت این است که ایشان



رواج خشونت، سکس، ابتذال، دنیاطلبی و آخرت گریزی، نفی و مبارزه با معنویت اصیل و حتی جنگ با خدا، رد معناگرایی مثبت، نژاد پرستی و وارونه جلوه دادن آخرالزمان از مهم ترین راهبردهای سینمای هالیوود است که به شدت از اندیشه‌ها و تفکرات فلاسفه اخلاق غرب خصوصاً "فلسفه جدید و پست مدرن متأثر بوده و موجبات بحران هویت، تزلزل پایه‌های اخلاق، فروپاشی نظام خانواده، قدرت طلبی و خونریزی و دهها بحران اجتماعی و اقتصادی در دنیا شده است.



فقط از یک محتوای خاص و نه از هر نیروی خارجی تغذیه می‌کند. در واقع شکل به محتوا سازمانی فعال و مشخص می‌دهد.

هیچ تکنیکی را در هنر نمی‌توان یافت که فاقد پایگاه فرهنگی و فلسفی بوده و با محتوای خاصی تناسب ویژه نداشته باشد. بنابراین مقوله‌ی هنر برای هنر فاقد ارزش یک نظریه‌ی فلسفی است. به تحقیق، فرمالیستی‌ترین آثار به وجود آمده که عمدتاً متعلق به اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ است نمی‌توانند ادعا کنند که صرفاً تکنیک خالص اند و فارغ و منتزع از محتوایند. لذا به دلیل وجود رابطه‌ی دیالکتیکی فرم و محتوا، فرمالیستی‌ترین آثار فرم خالص نیستند و نه دلالت بر فرم، بلکه دلالت بر محتوای خاصی دارند.

تأثیر مکتب فلسفی اخلاقی نیچه (فیلسوف قدرت و فرهنگ) بر سینمای هالیوود

فرد ریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) یکی از فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ آلمانی است که در قرن بیستم توجه بسیاری از اندیشمندان غربی را به خود جلب کرده است. آندره مالرو نویسنده معاصر فرانسوی درباره اهمیت و جایگاه اندیشه‌های وی در فرهنگ غرب می‌نویسد: "اندیشه‌های بنیادی قرن ۲۰ یا از آن مارکس است یا از آن نیچه، از زمان در گذشت این دو فیلسوف تا امروز هیچ نویسنده و متفکری از تأثیر آنها آزاد نبوده است." «۲۹»

از منظر نیچه: "هنر دیونیزوسی خواست، و غریزه و میل سرکش به آزادی و شادمانی را پیش می‌کشد و ستایش می‌کند، چون در پی لذتی است برتر، و

عملی آن مورد توجه قرار داد، بلکه باید داوری هنری را از فرجام‌ها و اغراض دیگر رها ساخت و تأکید کرد که تجربه‌ی هنری به طور کلی واجد خودپایندگی و استقلال است. وقتی ما اثر هنری را می‌ستاییم، ستایش ما به گوهر ذاتی اثر معطوف است. غایت هنر در درون اثر هنری است. کسانی چون کلایو بل (۱۹۶۴)، راجر فرای (۱۹۳۴، ۱۸۶۶) و کلمنت گرینبرگ (۱۹۰۹) در غرب این رهیافت را مبنای پژوهش خود قرار دادند. چنانچه به فرمالیسم یا شکل‌گرایی عمیقاً بیندیشیم این نتیجه عاید خواهد شد که چیزی به نام فرمالیسم نمی‌تواند منطقاً و عقلاً وجود داشته باشد. در فلسفه هیچ شکل فکری بدون محتوا و هیچ محتوایی بدون شکل وجود ندارد. در واقع محتوا و شکل در وحدت دیالکتیکی با یکدیگر قرار دارند و در تأثیر و تأثرند. از یک سو هر شکلی بر محتوا تأثیر می‌گذارد. شکل





سینمای هالیوود متأثر از جریانات و تفکرات فکری فلسفی، قالبی است برای زمینه‌سازی و جانداختن فلسفه، فرهنگ و ایدئولوژی غربی و آمریکایی. در این زمینه کمپانی‌های هالیوودی با روشهای مختلف از جمله تکنیک، ستاره‌سازی سینمایی، جذابیت، ژانر یا گونه علمی تخیلی، سرگرمی و سکولاریزه نمودن جوامع، ذهن و فکر و اندیشه و اعتقاد مخاطبان خود را به بازی گرفته و اندیشه‌های خود را تلقین می‌نمایند.

داشتند قدرتمند بودند ولی حکومتشان توسط فرزندان آنها یعنی «زئوس»، «پوسایدن» و «هیدوس» نابود شد. «زئوس» فرمانروای آسمان شد، «پوسایدن» فرمانروای دریاها و «هیدوس» به وسیله زئوس گول خورد و حکومت بر دنیای مردگان همراه با بدبختی و تاریکی نصیب او شد! این زئوس بود که انسان را آفرید. عبادت انسان‌ها منبع ابدیت خدایان بود، اما با گذشت زمان، انسان‌ها بی‌قرار شدند و پس از به زیر سؤال بردن آنها، علیه خدایان قیام کردند».

این فیلم را می‌توان بازتابی از اندیشه‌های علوم انسانی ساخته غرب به ویژه اندیشه نیچه دانست؛ چرا که هالیوود به شدت متأثر از آرای اندیشمندان و فلاسفه غرب است. خدایی که اندیشمندان برجسته غربی از جنس نیچه به تصویر می‌کشند، خدایی است که راز و شرط حکومتش اطاعت و عبادت بندگان است؛ درحالی که آموزه‌های اسلامی و حتی زرتشتی (دین ایرانی) خلاف این اندیشه را معتقد بوده و فریاد می‌زنند: «ای بندگان! خدا از عبادت ما بی‌نیاز است».

نیچه از جمله معروفش به دنبال القای این سخن است که «خدا متعلق به قدیمی‌ها و سنتی‌ها بوده و اکنون که جهان با گذر از قرون وسطا و تجربه رنسانس، پا در وادی مدرنیته و پسامدرنیته گذاشته، خدا دیگر معنا ندارد!».

البته در میان غربی‌ها اندیشمندان دیگری همچون «امانوئل کانت» هم هستند که حسابشان از امثال نیچه جداست اما چرا لبه تیز تبلیغات غرب با اندیشه‌های امثال نیچه جلا داده می‌شود؟ چرا در حجم

سرخوشی ای کامل تر". میان این شادمانی دیونیزوسی و مسیحیت هیچ جای آشتی نیست. نیچه اخلاق بردگان را حقیر می‌شمارد و دنیایی را که کار خدایی است ناکامل، رنجور و درد کش. «۳۰»

به اعتقاد اندیشمندان نظرات نیچه بیش از آنکه از منظر فلسفی مورد توجه قرار گیرد از منظر اخلاقی و فرهنگی مورد توجه است. تنفر از اخلاق مسیحی، اندیشه انسان برتر به معنای ابرمرد و قدرت گرایی (اندیشه کسب قدرت) سرلوحه افکار این فیلسوف قرار گرفت.

وی اعتقاد داشت که باید کسب قدرت را سرلوحه اهداف انسانی خود قرار دهیم و برای رسیدن به این هدف به فلسفه‌ای نیازمندیم که نیرومند را نیرومندتر سازد.

البته از دید بسیاری از اندیشمندان علوم ارتباطات و رسانه، اصلی‌ترین عنصر قدرت نرم یک کشور در دنیای کنونی عنصر فرهنگی آن است. «۳۱»

نتیجه طبیعی اندیشه‌های نیچه و دیدگاه‌های وی به‌عنوان یک فیلسوف اخلاقی، در حیطه اجتماعی و تاریخی ظهور جنایتکاران و سلطه جویانی مانند هیتلر (۱۸۸۹-۱۹۴۵) و پیدایش فاجعه جنگ جهانی دوم بود. رگه‌های پررنگی از این جمله مشهور نیچه را می‌توان در تولیدات گوناگون هالیوود به ویژه در یکی از تولیدات جدید آن مشاهده کرد. منظور فیلم سینمایی «clash of titans» به معنای «نبرد خدایان» است. این فیلم با این عبارات توضیحی آغاز می‌شود: «زمانی که تایتان‌ها بر زمین حکومت

رواج پوچ‌گرایی در جهان ذهن مردم را برای قبول دروغ‌های بزرگ آماده می‌کند امروزه با ضعیف‌تر شدن حس واقع‌گرایی، تمایل به قبول ترکیب‌های ذهنی پوچ‌گرایانه و عبث قوی‌تر شده است. چنین اجتماعی مستعد قبول دروغهایی است که منجر به جنگ‌های بزرگ جهانی می‌شود و باعث تحولات ناگهانی و عمده شود.



صریح‌تر و بی‌تعارف‌تر خداوند را به نبرد بخواند! آری، عناصر سینمای کلاسیک هالیوود چنان قوی و تأثیرگذارند که حتی بر فیلم‌های داستانی کارتونی نیز اثر داشته‌اند. مورچه‌ها (۱۹۸۸) قصه مورچه نری است که می‌خواهد دل قدرتمندترین و محبوبترین مورچه ماده را بدست آورد و در عین حال تلاش می‌کند سایر مورچه‌ها را از خطر خارجی مهلکی نجات دهد. قهرمان مورچه‌ها در سراسر فیلم با ماجراهای متعددی روبرو می‌شود، اما دست آخر به پایان خویش می‌رسد و به هدفهای خود دست می‌یابد. «۳۳»

سینمای کلاسیک هالیوود چنان سایه‌ای در سراسر جهان گسترده است که حتی بر هر فیلم داستانی نیز اثر می‌نهد و این تأثیر یا به شکل تقلید از سینمای هالیوود خودنمایی می‌کند یا به شکل انکار کامل قواعد و الگوهای آن.

بسیاری از فیلمهای رنسانس هالیوود صبغه کلبی مسلکی دارند. (مقدمه ای بر هالیوود جدیدی، جف کینگ، ترجمه محمد شهبا، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ صفحه ۱۴)

فیلمهای هالیوود نه فقط محصول فرهنگ و جامعه

وسیقی از کتب، فیلم‌ها، مقالات، تولیدات موسیقی و دیگر محصولات فکری و فرهنگی غرب، ردپای دیدگاه افرادی همچون نیچه به چشم می‌خورد؟

در کنار این نظریه کفرآمیز نیچه، دیدگاه‌های جنجالی و مشکوک دیگری از اندیشمندان غربی در دست است که در تضاد آشکار با آموزه‌های پیامبران و کتب آسمانی است؛ از جمله نظریه چارلز داروین در باب خلقت انسان (نظریه تکامل انواع). درباره نظریه و دیدگاه معروف «ماکیاولی» در عرصه علوم سیاسی و اخلاق سیاسی هم که دیگر جایی برای بحث نمی‌ماند. ماکیاولی معتقد است: «هدف وسیله را توجیه می‌کند».

او می‌گوید که برای حفظ قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، هر اقدامی که سبب تثبیت پایه‌های قدرت شما می‌شود جایز است! خداوند در فلسفه این دسته از اندیشمندان غربی، وجودی هم شأن با آفریدگان خود است که اگر این آفریدگان و در رأس شان انسان‌ها به او بی‌توجهی و بی‌مهری کنند دیگر خدا نیست! و این است ستیزه جویی این بخش از علوم انسانی غرب در مواجهه با خداوند بی‌همتا. خدا در این بخش از علوم، سوژه‌ای است برای ستیزه جویی و برتری طلبی فلاسفه! فیلسوفی قدرتمندتر است که



۱. کوچاندن قوم یهود به سرزمین مقدس فلسطین و برپایی اسرائیل بزرگ

۲. برپایی جنگ آخرالزمان یا آرماگدون برای در دست گرفتن حاکمیت جهانی به مرکزیت اسرائیل

آنها که چنین آرمان‌هایی را فراراه خود به عنوان تکلیف الهی برشمردند، در اصطلاح پیوریتن نامیده شدند و در کنار اشراف یهودی که هزینه‌های سفر کریستف کلمب را برای کشف قاره نو پرداخته بودند، نخستین مهاجران این قاره به شمار آمدند.

آنها به آمریکا رفتند نه برای اینکه مکان تازه‌ای برای زندگی و خوشبختی بیابند بلکه براساس اسناد و شواهد معتبر خودشان، پیوریتن‌های مهاجر برای عملی ساختن همان تکلیف الهی به آمریکا رفته و ایالات متحده را بنیاد نهادند و حتی آن را "اسرائیل نو" و یا "نئواورشلیم" نامیدند.

تأثیر اندیشه‌های دکارت بر سینمای هالیوود

در بیان سرگذشت، تفکرات و خلق و خوی دکارت که او را بنیانگذار فلسفه جدید می‌نامند آورده‌اند که وی علاقه‌ای به سعادت ابدی و اخروی نداشت و بیشتر توجهش به حصول سعادت در همین دنیا معطوف بود. او معتقد بود که برخورداری از نظریه‌ای درست بنیاد درباره عالم مادی، ما را صاحبان و مالکان طبیعت خواهد کرد. (۳۳)

برخی از این تأثیرات را در فیلم‌های سینمایی هالیوود که به تصاحب طبیعت، دنیاگرایی افراطی و سرانجام

خود بلکه فراورده یک نظام صنعتی خاص نیز نیستند. اینکه کدام جریانهای اجتماعی و تا چه اندازه در فیلمهای هالیوود امکان نمایش یابند بسیار وابسته به همین زمینه صنعتی است. (صفحه ۱۷)

به راستی علت گرایش سینمای غرب و هالیوود به آخرالزمان چیست؟ اصلاً غرب با آخرالزمان چه کار دارد؟ مگر نه این است که پس از قرون وسطی و نهضت به اصطلاح اصلاح دینی و پروتستانیتیزم و جنبش معروف به روشنگری و محور قرار دادن اندیشه‌های اومانیستی و سکولاریستی در زندگی بشر، اساساً بین انسان و آسمان فاصله انداختند و جایی برای اندیشه‌های الهی در زندگی بشر کنونی باقی نگذاشتند؟ مگر نه آن که به اسم تجربه گرایی و پوزیتیویسم، هر آنچه که نشانی از ماوراء و متافیزیک و مقولات فراماده داشت را حذف نمودند؟

اما نقبی به تاریخ تفکر و اندیشه در ۳، ۴ قرن اخیر، حکایت از آن دارد که همزمان و موازی با برکشیدن نهضت به اصطلاح روشنگری و قراردادن اومانیسم (انسان محوری) و سکولاریسم (جدایی دین از زندگی) در فقرات تئوری‌های اجتماعی، جنبش اصلاح دینی از دل مسیحیت، فرقه‌ای را بیرون کشید که عهد جدید را با آموزه‌های اشراف یهود ترکیب نموده و آرمان‌های تاریخی، سیاسی آنها را به عنوان تکلیف دینی خویش قرار می‌داد تا به قول خود زمینه‌های بازگشت مسیح موعود را فراهم آورند. این آرمان‌ها (که به عنوان شروط اصلی زمینه سازی بازگشت مسیح موعود ذکر گردید) عبارت بودند از:

بیشتر تاریخ نگاران برای تبیین تحولات از مفهوم «تأثیر» بهره می گیرند. تأثیرگذاری راهی است برای شناسایی قدرت یک فرد، یک گروه، یا حتی یک فیلم، به لحاظ اثری که بر سایر عوامل تاریخی دارد. بنابراین مجموعه ای از فیلم ها، ساخته گروهی از کارگردان ها نیز می توانند بر تاریخ سینما تأثیر بگذارد. سینمای هالیوود، چونان مجموعه ای از فیلم ها، در طول تاریخ سینما، تأثیر نیرومندی داشته است.



آن به دنیا داشتند. سینما به عنوان یکی از پرخرج ترین تولیدات، خصوصاً در ژانرهایی که پیوند بیشتری با دیگر آداب و سنت های فرهنگی آمریکایی داشت، به طور مرتب برای تبلیغ اهداف فرهنگی و هنری و همچنین اقتصادی و اجتماعی سردمداران آمریکایی پس از جنگ (که قصد نفوذ در جهان به عنوان استعمار نو در سر داشتند) به کار گرفته شد... فیلم های هالیوودی آنچنان نفوذی در زندگی روزمره جماعت عاشق سینما داشت که ناخودآگاه رسوم آمریکایی را در دیگر جوامع گسترش می داد... فیلم هالیوودی همیشه نگاهها را از معضلات عمیق جامعه بشری به دلمشغولی های جامعه آمریکایی سوق می داد و به شکلی آرمان شهر فرهنگ یانکی ها را به تماشاگران ساده لوح القاء می کرد (و می کند) که آنها حتی در دورترین جوامع نسبت به آمریکا هم دغدغه های فرهنگی غربی را مسئله خود به حساب می آوردند. آنها قانع شدند که همچون قهرمانان همان فیلم ها زندگی کنند، لباس بپوشند و حتی موی سر خود را آرایش کنند که همه و همه در واقع تقلیدی از زندگی اسطوره ای آمریکایی بود و بس..."

از همین رو بود که از نخستین روزهای تأسیس سینما در غرب و در ایالات متحده، ترویج ایدئولوژی آمریکایی عمده ترین هدف به شمار آمد. که این ایدئولوژی فراتر از اندیشه هایی مانند اومانیزم و سکولاریسم و سیستم سیاسی منتج از آن یعنی لیبرال سرمایه داری، نظریه آخرالزمان گرایی را ترویج می کرد که همه اینها به طور وسیع در سینمای غرب به تصویر کشیده شد.

به طور مشخص اولین داستان آخرالزمانی در سال ۱۹۱۰ و در فیلمی به نام "ستاره دنباله دار" نمود پیدا کرد که قسمت دوم آن در سال ۱۹۱۶ ساخته شد در سال ۱۹۱۳ فیلم "پایان دنیا" به روی پرده رفت و آثار دیگری درباره پایان دنیا در سال های ۱۹۱۶ و ۱۹۲۲

آخرالزمان طبیعی می پردازند مشاهده می کنیم.

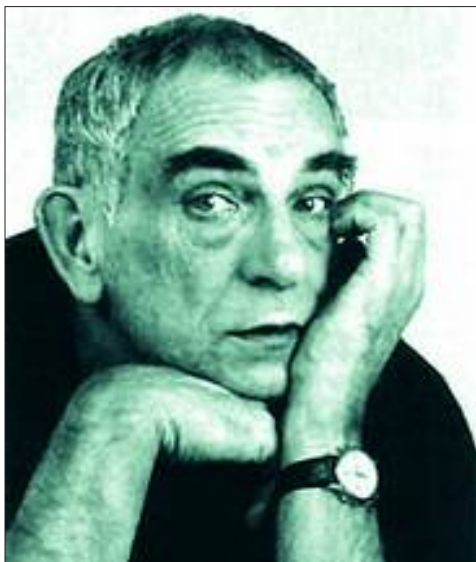
آخرالزمان طبیعی: بالاخره طبیعت که مورد هجوم انسان قرار گرفته و انواع آلودگی های زیستی در آن پدید آمده است، علیه نسل بشر عصیان می کند و وقایعی چون سیل، زلزله، گردباد و آتشفشان های عظیم یا برخورد شهاب سنگ ها را موجب می شود، یا چون انسان در ژنتیک دستکاری کرده و در واقع در کار خدا دخالت نموده است، هیولا های ناشناخته قرون اولیه حیات بشر بر زمین پدیدار می شوند و انسان را محاصره می کنند. در این جا نیز منجی همانی است که در بالا اشاره شد و البته ویژگی مهمش آمریکایی بودن اوست! مانند فیلم های برخورد عمیق، آرماگدون، قله دانته، دنیای آب، گودزیلا، و پارک ژوراسیک.

همین پیوریتن ها بودند که نخستین رسانه ها، از جمله روزنامه و رادیو و سپس سینما را در آمریکا بوجود آورده و همان تعریف و مأموریتی را که برای ایالات متحده در نظر گرفته بودند به عنوان ایدئولوژی آمریکایی برای آن رسانه ها و از جمله سینما در نظر گرفتند. بنیانگذاران هالیوود همچون آدولف زوکر، کارل لیمه لی، مارکوس لوت، جوزف شنک، هری کوئن و ... که به مغول های هالیوود معروف شدند و پشت پرده تأسیس کمپانی هایی همچون متروگلدوین مه یر، یونیورسال، پارامونت، یونایتد آر티ست و فاکس قرن بیستم و ... حضور داشتند، همگی از همان پیوریتن های مهاجر و یا اشراف یهود اروپا به شمار آمده و ایدئولوژی آمریکایی را فراراه خویش قرار داده بودند.

ریک آلتمن از اساتید دانشگاه پرینستون آمریکا درباره ترویج این ایدئولوژی و فرهنگ در دیگر جوامع در یکی از کتاب هایش می نویسد:

"...بیش از نیم قرن آثار سینمای هالیوود، نقش بزرگی در تحکیم و قوام جامعه آمریکایی و معرفی





شمرده می‌شود. هالیوود به عنوان یک مفهوم دامنه گسترده‌ای از معانی را در بر می‌گیرد. شکل خاصی از فیلم‌سازی، شکل خاصی از تولید صنعتی فیلم، کارتلی بزرگ از شرکت‌های بزرگ رسانه‌ای و یا رویکردی آمریکایی (و به شکلی فزاینده جهانی) برای دیدن چیزها. هالیوود یک پدیده پیچیده اجتماعی، فرهنگی و صنعتی است و مسلماً بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین مرکز تولید فرهنگی جهان در یک قرن گذشته بوده است.

اما پیش از هر چیز، هالیوود شکلی از تولید صنعتی محصولات فرهنگی است. به قول ادوارد جی. اپستاین نویسنده کتاب «اقتصاددان هالیوودی: واقعیت مالی پنهان در فیلم‌ها»، هالیوود یک ماشین پول‌سازی است. اما این ماشین پول‌سازی چگونه کار می‌کند. اپستاین می‌گوید که تا سال ۱۹۴۸ میلادی استودیوهای هالیوودی تنها یک منبع درآمد داشتند و این منبع درآمد گیشه سینما بود. اما با فراگیری تلویزیون، استودیوهای هالیوودی مجبور شدند راه‌های جدیدی را برای درآمدزایی پیدا کنند. روش جدید آن‌ها

ساخته شدند و نسخه‌ای هم در این باره به کارگردانی "ابل گانس" (فیلمساز مشهور فرانسوی) در سال ۱۹۳۱ تولید گردید. همه این‌ها فیلم‌هایی بودند که به طور مشخص فجایع آخرالزمان را نشان می‌دادند مثل فیلم "روزی که کره زمین از حرکت ایستاد".

معمولاً در این فیلم‌ها یا موجودات فضایی بودند که کره زمین را نابود می‌کردند یا بیماری فراگیری شیوع می‌یافت که همه موجودات زمین را از بین می‌برد یا گروهی شیطانی از جنس بشر یا غیر آن موجودیت زمین را تهدید می‌کرد و یا این تهدید از طرف آدم خبیثی بود که می‌خواست سلطان همه عالم شود. مثلاً "جنگ دنیاها" که "اورسن ولز" ابتدا نمایشش را در رادیو اجرا کرد و بعد در سینما به فیلم تبدیل شد، نشان دهنده آن بود که دنیا توسط موجوداتی فضایی در حال نابودی است و البته تنها منجی این شرایط فاجعه بار آمریکا به شمار می‌آمد. این مسئله (منجی بودن آمریکاییان) موتیف اکثر فیلم‌های آخرالزمانی بود به طوریکه حتی در برخی آثار به شکلی گل درشت نشان داده می‌شد. مثلاً در فیلم "۱۰ هزار سال قبل از میلاد" (رولند امیش) قبایل ماقبل تاریخ را در انتظار منجی می‌بینیم که گویا موطلائی و چشم‌آبی است!

(یعنی همان عامل و پارامتری که تقریباً در شکل و شمایل منجی اغلب این دسته از فیلم‌های آخرالزمانی شاهدیم).

هالیوود منطقه‌ای در شمال غربی لس آنجلس است، منطقه‌ای که قلب صنعت سینمای آمریکا است و به همین دلیل هالیوود معمولاً مترادف با سینمای آمریکا





اثر سوء این حالت هنگامی مشاهده می شود که وقتی در نقطه‌ای از جهان یک جنایت بسیار وحشیانه توسط کشورهای استکباری همچون آمریکا و اسرائیل و دیگر کشورهای ظالم درمورد عده ای صورت می گیرد، همین مخاطب نسبت به این جنایت بی تفاوت می شود و اگر هم توجه کند، زیاد آن را وحشیانه قلمداد نمی کند چراکه بر اثر همان استحاله تدریجی که در روح و روان او صورت گرفته، این جنایات برای او عادی است و آن را وحشیانه تصور نمی کند.

طبیعی است که وقتی در یک فیلم وحشتناک همچون «آره» یک انسان سلاخی می شود و این برای مخاطب تدریجاً عادی می شود، اگر در زندان گوانتانامو و یا ابوغریب، یک زندانی را سلاخی کنند، طبیعتاً کک کسی نمی گزد و این دشمنان وحشی نیز، همین بی تفاوتی را از جهانیان می خواهند. اینها می خواهند که تا هرچه می توانند بر سر ملت ها و مردم مستضعف ظلم کنند و کسی نسبت به این جنایات ظالمانه عکس‌العملی نشان ندهد.

اما اگر انسان تحت تأثیر اینگونه فیلم‌ها نباشد، نمی تواند نسبت به اینگونه جنایات ساکت بنشیند و بر خود لازم می داند که بر اساس حس انسان دوستانه خود، در برابر این گونه جنایات فجیع عکس‌العمل نشان دهد و بی تفاوت از کنار آن نگذرد. از باب مثال:

«The Shining استتلی کوبریک، ۱۹۸۰»

تنها، خوف‌انگیز، هولناک و یکی از معدود فیلم‌های ترسناک که تکیه کلام‌های آن ورد زبان‌ها شد. اجرای کوبریک از داستان ترسناک استتفن کینگ یکی از کلاسیک‌های ماندگار ژانر وحشت است.

تمرکز بر بازار سرگرمی‌های خانگی بود. تا سال ۲۰۰۳ درآمد های استودیوهای هالیوودی از بازار سرگرمی خانگی، تلویزیون، ویدئو، بازی‌های رایانه‌ای و دی وی دی، پنج برابر بیشتر از فروش فیلم‌ها در گیشه بود. در اقتصاد جدید صنعت سرگرمی، نه تنها فروش گیشه‌ای فیلم‌ها سهم کم تری در درآمدها دارد، بلکه با توجه به رشد فزاینده هزینه های بازاریابی فیلم‌ها برای اکران سینمایی، سود ناشی از فروش فیلم‌ها به شدت کاهش یافته است و حتی در برخی موارد به صفر رسیده است. هم‌اکنون تقریباً تمام درآمد استودیوهای هالیوودی از فروش محصولات خانگی (مانند دی وی دی فیلم‌ها) و پخش تلویزیونی تولیدات شان است. در واقع استودیوها توانسته اند راه‌هایی پیدا کنند که محصولاتشان را حتی به آدم‌هایی که اهل سینما رفتن نیستند بفروشند. این روشی است که موفقیت آن تا حد زیادی تضمین شده است. استودیوها آن را «کتابخانه» می خوانند. آن چه که استودیوها کتابخانه می خوانند، در واقع حقوق مادی و معنوی فیلم‌ها و سریال‌های تلویزیونی است که تولید کرده اند. با فروش این حقوق از طریق رسانه‌های مختلف استودیوها حتی از فیلم‌هایی که چندین دهه پیش تولید شده اند هم درآمدزایی دارند

وحشت در سینمای هالیوود

در مورد آثار سوء سینمای وحشت بر روح و جان انسان حرف برای گفتن زیاد است اما آنچه این حقیر به نظرش رسید تا خوانندگان این تحفه را بدان آگاهی دهد، دو جنبه بسیار مضر نسبت به آن نشان نمی‌دهد. به عبارت دیگر انسان کم کم نسبت به اینگونه جنایات بی تفاوت شده و عکس‌العملی نسبت به جنایات وحشیانه و فجیعی که قاعداً انسان باید نسبت به آن عکس‌العمل نشان دهد، از خود نشان نمی‌دهد.

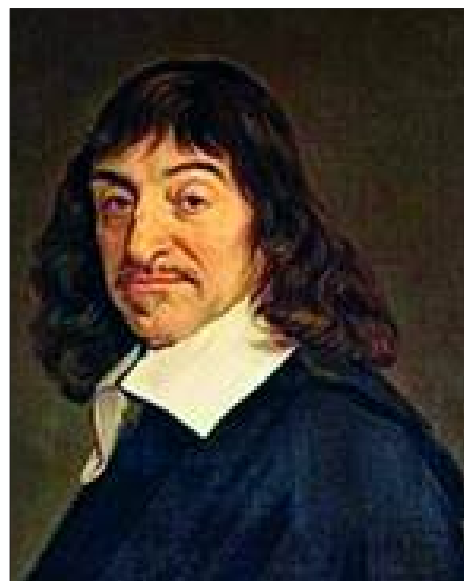




سری «زدان دریای کارائیب» مروج نادانی و کودک منشی است و علاوه بر سحر و جادو از تصویرسازی کامپیوتری نیز برای ساخت جلوه‌های ویژه بصری استفاده می‌کند. مخاطب این فیلم آنچه را در عالم واقع غیرممکن است، امکان‌پذیر می‌انگارد. از این قبیل است فیلم‌های ایندیانا جونز، پارک ژوراسیک، دراکولا و فیلمی که در آن شخصی تبدیل به گرگ می‌شود ساخته وان هلسینگ. می‌توان نتیجه گرفت که در این نوع فیلم‌ها، ساده لوحی، تلقین‌پذیری و فریب بصری، مخاطب را نشانه رفته است.

در فیلم «آواتار» محصول ۲۰۰۹ مخاطب در می‌یابد که مذهب حقیقی هالیوود، پوچ‌گرایی و پیروی از فلسفه ژان ژاک روسو می‌باشد که به معنای نفی تمدن انسانی است. اندیشه روسو این بود که تمدن به شکل کنونی خود (فن‌آوری و دارائی) اشتباه فاجعه‌آمیز است و وحشی‌گری اصیل معیار فضیلت می‌باشد، فیلم «رقصنده با گرگ‌ها» محصول ۱۹۹۰ از این نوع است. در دنیای امروزی این دیدگاه به این معنی است که پیشرفت کشورهای در حال توسعه در زمینه‌های صنعتی، فن‌آوری، علمی و بویژه تولید راکتورهای هسته‌ای باید متوقف شود.

رواج پوچ‌گرایی در جهان ذهن مردم را برای قبول دروغ‌های بزرگ آماده می‌کند امروزه با ضعیف‌تر شدن حس واقع‌گرایی، تمایل به قبول ترکیب‌های ذهنی پوچ‌گرایانه و عبث‌قوی‌تر شده است. چنین اجتماعی مستعد قبول دروغ‌هایی است که منجر به جنگ‌های بزرگ جهانی می‌شود و باعث تحولات ناگهانی و عمده شود.



تأثیر مکتب پوچ‌گرایی ژان ژاک روسو بر سینمای هالیوود

با افزایش شکاف بین فقیر و غنی و عدم امکان پیشرفت در جامعه آمریکا، هالیوود بیش از پیش از واقعیت دور می‌افتد. در این مورد می‌توان به سری فیلم‌های «جنگ ستارگان» اشاره نمود.

پایه فلسفی تمام این فیلم‌ها، بکارگیری نیرو می‌باشد. نیرو به مفهوم شهود غیرمنطقی، تله پاتی ذهنی، حرکت اجسام بوسیله ارواح یا عملیات جنون‌آمیز در اثر اختلالات فکری و روانی، سپس سری "هری پاتر" به بازار عرضه می‌شود که به ترویج سحر و جادو و افسونگری می‌پردازد و عادت‌های تفکر خیالی را در جهان واقعی به کودکان القا می‌کند.





نتیجه گیری:

سینمای هالیوود متأثر از جریانات و تفکرات فکری فلسفی، قالبی است برای زمینه سازی و جا انداختن فلسفه، فرهنگ و ایدئولوژی غربی و آمریکایی. در این زمینه کمپانی های هالیوودی با روشهای مختلف از جمله تکنیک، ستاره سازی سینمایی، جذابیت، ژانر یا گونه علمی تخیلی، سرگرمی و سکولاریزه نمودن جوامع، ذهن و فکر و اندیشه و اعتقاد مخاطبان خود را به بازی گرفته و اندیشه های خود را تلقین می نمایند. رواج خشونت، سکس، ابتذال، دنیا طلبی و آخرت گریزی، نفی و مبارزه با معنویت اصیل و حتی جنگ با خدا، رد معناگرایی مثبت، نژاد پرستی و وارونه جلوه دادن آخرالزمان از مهم ترین راهبردهای سینمای هالیوود است که به شدت از اندیشه ها و تفکرات فلاسفه اخلاق غرب خصوصاً فلسفه جدید و پست مدرن متأثر بوده و موجبات بحران هویت، تزلزل پایه های اخلاق، فروپاشی نظام خانواده، قدرت طلبی و خونریزی و دهها بحران اجتماعی و اقتصادی در دنیا شده است.

منابع و مأخذ

۱. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، آیت الله مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه، مرکز انتشارات سال ۱۳۸۴
۲. تاریخ فلسفه غرب، نوشته هالینگ دیل، رجب‌الد جان. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران. انتشارات ققنوس. ۱۳۸۷
۳. هالیوود: نسل جدید بازیگران سینمای آمریکا. نوشته جیمز کامرون ویلسون، ترجمه بیژن اشتری. تهران، انتشارات آگه سازان
۴. نقد فیلم، نویسنده: جمشید ارجمند. تهران: انتشارات فرزانه، چاپ اول سال ۱۳۷۸
۵. صد سل هالیوود، نویسنده تونی کامونت. مترجم: محسن جده دوستان. انتشارات لک لک. چاپ اول سال ۱۳۷۵
۶. فلسفه اخلاق، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله

علیه. قم. ۱۳۷۷

۷. نگاهی به فلسفه اخلاق در سده بیستم. نویسنده: آلن گیبارد و پیتر ریتلن، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران. دفتر پژوهش و نشر سپهر وردی. سال ۱۳۸۰
۸. آینه جادو، سید مرتضی آوینی، تهران، نشر ساقی، چاپ اول ۱۳۷۷
۹. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۳
۱۰. حقیقت و زیبایی، درسهای فلسفه هنر، بابک احمدی، نشر مرکز، چاپ سیزدهم ۱۳۸۶
۱۱. اراده قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه مجید شریف، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۷۷
۱۲. مبانی سینما ۲، ویلیام فیلپس، ترجمه رحیم قاسمیان، نشر ساقی، چاپ دوم ۱۳۸۹
۱۳. چالش های هویت در آمریکا، ساموئل هانتینگتون، جانسون چالمرز، مترجمان محمد رضا گلشن پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر ایران ۱۳۸۴
۱۴. سوررئالیسم در سینما، نوشته آدوکی رو، مترجم: منیر خلقی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۹
۱۵. اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، گفتگو با محمد رضا ضمیران، تهران، هرمس، مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، چاپ دوم، ۱۳۸۵
۱۶. سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر، رضا داوری اردکانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۸۳
۱۷. فلسفه چیست؟ تحلیلی در چیستی فلسفه، و... سید یحیی یثربی، تهران، انتشارات امیر کبیر ۱۳۸۷
۱۸. مقدمه ای بر هالیوود جدید، جف کینگ، ترجمه محمد شهباز، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ چاپ اول
۱۹. تاریخ سینما، دیوید بور دول و کریستن تامسون، ترجمه روبرت صادقیان
۲۰. فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتن هیدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و... ترجمه رضا داوری اردکانی، محمد رضا جوزی، پرویز ضیاء شهبازی، چاپ دوم ۱۳۸۲، انتشارات هرمس
۲۱. تأملاتی در باب تأملات دکارت، سید مصطفی شهر آیینی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول ۱۳۸۹
۲۲. فیلمهای ما، فیلمهای آنها، ساتیا جیت رای، ترجمه محمد شهباز، انتشارات هرمس، چاپ اول ۱۳۸۷
۲۳. مقدمه ای بر هالیوود جدید، جف کینگ، ترجمه محمد شهباز، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول ۱۳۸۶
۲۴. قدرت و جنگ نرم از نظریه تا عمل، حجت الله مرادی، تهران، نشر ساقی، چاپ دوم ۱۳۸۰
۲۵. اینترنت، مشرق و فارس نیوز
۲۶. فراسوی نیک و بد، فرد ریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری،

۱۷۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱





تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳
 ۲۷. نیچه، جوزف پیتراسیون، ترجمه
 عزت الله فولادوند (تهران، ۱۳۷۳) آگاه

پی نویس ها:

۱. دیوید بوردول و کریستن تامسون
 تاریخ سینما ترجمه ترجمه روبرت
 صادقیان صفحه ۲۶ و ۲۷

۲. بیل نیکلوز، ساختارگرایی، نشانه شناسی سینما، صفحه ۸۰
 ۳. دیوید بوردول و کریستن تامسون تاریخ سینما ترجمه ترجمه
 روبرت صادقیان صفحه ۲۶ و ۲۷
 ۴. همان صفحه
 ۵. یکی از فیلسوفان معاصر غرب بنام ژوزوف کلاپر معتقد است
 که رسانه سینما سه نوع دگرگونی اساسی را در ذهنیت مخاطبان ایجاد
 می کند.

تغییر عقیده mind change

تغییرات جزئی reinforcement

تقویت وضع موجود conversion

۶. مرادی، حجت الله، قدرت و جنگ نرم از نظریه تا عمل، چاپ دوم
 صفحه ۴۵

۷. تاریخ فلسفه غرب ر.ج. هالینگ دیل. ترجمه عبدالحسین آذرنگ.
 ویراست سوم، صفحه ۲۰۸

۸. تاریخ سینما، دیوید بوردول، کریستین تامسون، ترجمه روبرت
 صفاریان ۱۳۸۶، صفحه ۱۳۱۴

۹. جف کینگ، مقدمه ای بر هالیوود جدید، ترجمه محمد
 شهبا، صفحه ۴

۱۰. حقیقت و زیبایی، درسهای فلسفه هنر بابک احمدی، چاپ
 سیزدهم، نشر مرکز صفحه ۴۷۳

۱۱. حقیقت و زیبایی، درسهای فلسفه هنر بابک احمدی، چاپ
 سیزدهم، نشر مرکز صفحه ۴۷

۱۲. آوینی، سید مرتضی، آینه جادو، صفحه ۱۶۰

۱۳. مصباح یزدی محدثی نقد و بررسی مکاتب صفحه ۱۲۰

۱۴. هالینگ دیل، رجنالد جان، تاریخ فلسفه غرب .. ترجمه
 عبدالحسین آذرنگ صفحه ۱۰۷

۱۵. مصباح یزدی محدثی نقد و بررسی مکاتب صفحه ۱۲۰

۱۶. هالینگ دیل، رجنالد جان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه
 عبدالحسین آذرنگ صفحه ۱۳۰

۱۷. رجوع شود به:

Visuelle Lust und narrative Kino
 Feminism and Cinema, Doane
 Film theory: A Feminist appra

۱۸. استیوان داروال، آلن گیبارد و پیتو ریلتن، نگاهی به فلسفه اخلاق
 در سده بیستم، ترجمه مصطفی ملکیان صفحه ۷۴

۱۹. مصباح یزدی محدثی نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم،
 صفحه ۱۲۴

۲۰. فلسفه اخلاق، ویلیام کی فرانکنا، ترجمه هادی صادقی، صفحه
 ۸۵۸۶

۲۱. فلسفه اخلاق، ویلیام فرانکنا ترجمه هادی صادقی صفحه ۸۰
 ۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، صفحه

۱۶۸
 ۲۳. رک نقد و بررسی مکاتب اخلاقی استاد محمد تقی مصباح
 یزدی صفحه ۵۴ و ۵۵

۲۴. تونی کامونت، صد سال هالیوود، صفحه ۱۳۸
 ۲۵. ساتیا جیت رای، ترجمه محمد شهبا، فیلمهای ما، فیلمهای
 آنها، صفحه ۸۰

۲۶. ارجمند، جمشید، نقد فیلم، صفحه ۹۹
 ۲۷. رک ویل دورانت در تاریخ فلسفه غرب ترجمه عباس زریاب
 صفحات ۲۳۶۲۵۴

۲۸. احمدی، بابک حقیقت و زیبایی، درسهای فلسفه هنر، صفحه
 ۲۳۵

۲۹. فرد ریش نیچه، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، صفحه ۵
 ۳۰. نیچه، پیشین، ص ۳۶۳۷

۳۱. فرد ریش نیچه، فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری،
 تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۸

۳۲. مبانی سینما ۲، ویلیام فیلیپس، ترجمه رحیم قاسمیان، چاپ
 دوم، نشر ساقی، صفحه ۵۵

۳۳. شهر آیینی، مصطفی، تأملاتی در باب تأملات دکارت از منظر
 روش شناسی صفحه ۱۸



هدایت در سال ۱۳۰۷ کوشید تا خود را در رودخانه‌ی "مان" غرق کند که به نتیجه‌ای نرسید. او با نفوذ خانواده‌اش بعد از این نه تنها از پاریس برگردانده نشد بلکه توانست در رشته ادبیات فرانسه مشغول به تحصیل شود؛ اما بعد از یک سال انصراف داد و بالاخره به ایران بازگشت و در بانک ملی استخدام شد و یک سال پس از آن استعفا داد.



صادق هدایت، اشراف زاده نیست‌انگار

■ امیر مسعود قدیمی

ادامه تحصیل هم بود؛ بر اساس شواهد پیداست که خود هدایت ذره‌ای هم علاقه به این کار نداشت و در گفت و گو با م. فرزانه بیان نموده بود که برای گشت و گذار به فرنگ رفته است. یکی از خواهران هدایت همسر سپهبد علی رزم آرا رئیس ستاد ارتشداران و سپس نخست وزیر محمدرضا پهلوی بود. هدایت در شش سالگی به دبستان علمیه فرستاده شد. با پایان تحصیلات ابتدایی به مدرسه‌ی دارالفنون رفت، در سال ۱۲۹۵ مدرسه‌ی دارالفنون را به سبب بیماری چشم ترک کرد. یک سال بعد، تحصیل در مدرسه‌ی "سن لوئی" را آغاز کرد و به سال ۱۳۰۴ در بیست و چهار سالگی به تحصیل در

صادق هدایت به سال ۱۲۸۰ ه.ش در خانواده‌ی اشرافی از صاحبان مناصب رژیم قاجار و پهلوی به دنیا آمد. پدر بزرگش رئیس مدرسه‌ی دارالفنون و وزیر علوم و پدرش مشاور وزرا و نخست وزیران و مدیر کل ثبت اسناد و املاک در رژیم قاجار و مادرش دختر مخبرالسلطنه‌ی بزرگ و نوه‌ی اعتضادالملک بود. برادر بزرگش معاون نخست وزیر و قاضی دیوان عالی کشور و دیگر برادرش از افسران ارشد و رئیس دانشکده‌ی افسری و پسر عمویش نویسنده و نخست وزیر رضا خان در سال‌های ۱۳۰۹ و ۱۳۰۶ که در زمان نخست وزیری از عوامل مهم باقی ماندن هدایت در اروپا برای

۱۷۸

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



هدایت با ورود و استعفا در سال ۱۳۱۳ در امور خارجه نیز دوام نیاورد. در هنگام اشتغال در شرکت سهامی کل ساختمان با تلاش خانواده‌اش به همراه «ش. پرتو» به بمبئی رفت. ش. پرتو در این باره می‌نویسد: «با هم به بمبئی رفتیم به او جا و مکان دادم ماشین تحریر قراضه‌ای به او دادم تا سرش گرم شود و "بوف کور" آن اثر منحط را بتواند پلی‌کپی کند. من بودم که دست صادق این پسرهای لوس و نر رو گرفتم تا هند را ببیند و کارجنگ بنویسد حالا شما جوان‌ها، می‌مشغول او شوید درباره‌اش مقاله و کتاب می‌نویسید که چه بشود؟ ادبیات که این مزخرفات نیست» هدایت یک سال در هند بود و آنجا زبان پهلوی آموخت و به ایران بازگشت.

پایان حضور در ایران به این کار مشغول بود. هدایت در سال ۱۳۲۴ به واسطه‌ی نزدیکی با اعضای حزب توده به تاشکند سفر کرد و در سال ۱۳۲۹ به پاریس رفت اما پس از چهار ماه اقامت و سی و سه روز بعد از ترور شوهر خواهرش رزم آرا به روز ۱۹ فروردین ۱۳۳۰ در یک آپارتمان استیجاری با گاز دست به خودکشی زد. بنابر گفته‌ی مصطفی فرزانه، هدایت در آخرین ماه‌های عمرش کوشید همه‌ی نوشته‌های منتشر نشده و باقی مانده‌ی خود را به جز دو اثر شدیداً ضد اسلامی‌اش یعنی "البعثه الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه" و "توپ مرواری" را از بین ببرد. هدایت معتقد بود که مخاطبانش "بی شرف" اند که وی از اینکه برای یک مشیت رجاله دست به قلم ببرد عُقش می‌گیرد (آشنایی با صادق هدایت ص ۲۲۸) در ایران و اروپا شاید دو یا

این مدرسه پایان داد. سال بعد به بلژیک اعزام شد و در مدرسه‌ی مهندسی شهر گان مشغول شد و پس از هشت ماه از مدرسه اخراج شد. با نفوذ خانواده‌اش در دستگاه دولتی در پاریس در رشته‌ی ساختمان مشغول به آموختن شد؛ اما دو سال بعد آن را رها کرد. هدایت در سال ۱۳۰۷ کوشید تا خود را در رودخانه‌ی "مان" غرق کند که به نتیجه‌ای نرسید. او با نفوذ خانواده‌اش بعد از این نه تنها از پاریس برگردانده نشد بلکه توانست در رشته ادبیات فرانسه مشغول به تحصیل شود؛ اما بعد از یک سال انصراف داد و بالاخره به ایران بازگشت و در بانک ملی استخدام شد و یک سال پس از آن استعفا داد. هدایت با ورود و استعفا در سال ۱۳۱۳ در امور خارجه نیز دوام نیاورد. در هنگام اشتغال در شرکت سهامی کل ساختمان با تلاش خانواده‌اش به همراه «ش. پرتو» به بمبئی رفت. ش. پرتو در این باره می‌نویسد: «با هم به بمبئی رفتیم به او جا و مکان دادم ماشین تحریر قراضه‌ای به او دادم تا سرش گرم شود و "بوف کور" آن اثر منحط را بتواند پلی‌کپی کند. من بودم که دست صادق این پسرهای لوس و نر رو گرفتم تا هند را ببیند و کارجنگ بنویسد حالا شما جوان‌ها، می‌مشغول او شوید درباره‌اش مقاله و کتاب می‌نویسید که چه بشود؟ ادبیات که این مزخرفات نیست» هدایت یک سال در هند بود و آنجا زبان پهلوی آموخت و به ایران بازگشت. در سال ۱۳۱۶ به استخدام بانک ملی درآمد. استعفا داد. سال ۱۳۱۷ به وزارت فرهنگ رفت و سه سال بعد مترجم دانشکده‌ی هنرهای زیبا شد و تا



هدایت در سال ۱۳۲۴ به واسطه ی نزدیکی با اعضای حزب توده به تاشکند سفر کرد و در سال ۱۳۲۹ به پاریس رفت اما پس از چهارماه اقامت و سی و سه روز بعد از ترور شوهر خواهرش رزم آرا به روز ۱۹ فروردین ۱۳۳۰ در یک آپارتمان استیجاری با گاز دست به خودکشی زد.



بیمار و افسرده است و اگر کاوشی در شخصیت هدایت از منظر روان‌شناسی معنوی صورت گیرد به طریق اولی باید او را بیمار دانست" (۱) این بیماری به تمام شخصیت‌های کاغذی و مجهول آثار هدایت سرایت کرده از زنان و مردان «علویه خانم» «بوف کور» «سنگ صبور» «آبجی خانم» «دون ژوان کرج» «کاتیا» «حاجی مردا» «مردی که نفسش را کشت» «دش آکل» «قضیه مرغ روح» و... تا «سگ ولگرد» با روح بیمار انسان‌سازی‌اش تا انتحار «تاریک‌خانه» و مرگ «زنده بگور» تا خدای دست‌ساز و جاهل (نعوذ بالله) «افسانه‌ی آفرینش» و میمون‌های انسان‌نمای «قضیه‌ی نمک ترکی» جملگی ارائه گر مجموعه‌ای از انواع و اقسام بیماری‌های مزمن و اضطرابی کشنده و بی قرار است که نه از بعد و رویداد اجتماعی و نه از تعبیر و اندیشه‌های فلسفی در آن خبری نیست. صرف زیستن و نوشتن در دوره‌ی مهم تاریخی معاصر ایران دلیل نمی شود تا بگوییم یأس نهفته در دل انفعال اجتماعی دوران پهلوی درون آثار هدایت متجلی شده. کدام نیست انگاری؟ فردی که از کودکی در چنین خانواده‌ی اشرافی رشد کرد و آن قدر شکمش سیر بود که هیچ کجا دوام نمی آورد و هر کاری دلش می‌خواست انجام می‌داد، چه انحاء از نیست‌انگاری اجتماعی و نیهیلیسم را می تواند دریابد؟ هدایت آنقدر در نوشتن ناتوان است که قدرت خلق شخصیتی با ابعاد اجتماعی و روانی را ندارد و حالا می‌شود پدر داستان‌نویسی ادبیات ایران؟ بر چه معیاری؟ مگر ادبیات لامپ گازی است که هر کس زودتر آن را کشف کرد صاحبش شود؟

صادق هدایت در سیر داستان‌نویسی‌اش به دغدغه‌های شخصی خودش می‌پردازد دغدغه‌های فاقد خصوصیات مشخص در یک ابهام برگرفته از جهالت نویسنده مثلاً "افسانه‌ی آفرینش" اثری با

سه برابر آثار خود هدایت از چهره‌های برجسته تا جوان و تازه دست به قلم برده در قالب کتاب، مقاله، دلنوشته و ... آثارش را مورد نقد، تحلیل، تفسیر، تمجید و تقدیس قرار داده و خواهند داد. اما به راستی این خیل عظیم توجه به نویسنده‌ای همچون هدایت به چه منظور است؟ انگار که این موج را سر باز ایستادن نیست!

تفکر و سیر اندیشه‌ی صادق هدایت در راستای نگرش و جهان‌بینی عوام زده و به شدت سطحی‌نگر که امروزه می‌توان این سودازدگی و پریشان‌حالی را تا حدود کثیری در انسان عصر مدرن دید آشکار است. صادق هدایت دیگر خواهند شد. معتقدم که اندیشه‌ی هدایت و نه به لحاظ تفکر و جهان‌بینی فلسفی و نه به لحاظ نگارشی و ادبی، اندکی مجال تحسین و برقراری نسبتی مشخص برای تحلیل اجتماعی - فلسفی به جا نگذاشته است؛ همانطور که بسیاری از آثار چاپ شده توسط منتقدان برجسته و اندیشمندان حوزه‌ی نقد و تحلیل حتی گام مؤثری برای انکشافی نو و بدیع از دل آثار او برنداشته چون نوشته‌های هدایت بالذات مبتدیانه و برگرفته از ذهنی است که لحظه‌ای به تفکر و تعمق منصفانه به آنچه می‌گوید و می‌نویسد اعتقاد ندارد. ذهنیت و انگاره‌های فکری هدایت میل به تخریب کلمات و حمله، یک‌جانبه‌گری، تمسخر، نفی وجود و همچنین گرایش‌های سادیستیک و جنسی به زن دارد" صادق هدایت فردی افسرده در معنای روان‌شناختی ست این نکته ایست که بسیاری از منتقدان و یا دوستان و حتی ستایشگران او بدان اشاره کرده اند در اینجا تعمداً از منظر نگاهم «روان‌شناسی بالینی» و «روان‌شناسی مرضی» قرار دادم تا بگویم حتی از منظر این علوم که صبغه‌ای شدیداً رفتارگرایانه و بیولوژیک و متأثر از ظاهر‌بینی پوزیتیویسم مدرن دارند نیز، هدایت فردی



تفکر و سیر
اندیشه‌ی صادق
هدایت در راستای
نگرش و جهان‌بینی
عوام زده و به
شدت سطحی‌نگر
که امروزه می‌توان
این سودازدگی و
پریشان‌حالی را تا
حدود کثیری در
انسان عصر مدرن
دید آشکار است.



آقای رضا داوری در کتاب "اندیشه های پست مدرن" به شباهت عینی "بوف کور" با اثری از ویرجینیا وولف اشاره می کند و حتی از طرفی سایه ی سنگین نویسنده امریکایی قرن نوزدهم واشنگتن آیرونیگ و اثرش یعنی "ماجرای دانشجوی آلمانی" یا "اورلیای" ژرارد دونورال بر "بوف کور" سیطره افکنده است. "بوف کور" اثری قائم بالذات نیست بلکه به شدت معلق و مکدر است در گیر فرمالیسمی خام دستانه و نگاهی ابزاری به کلمه که فقط در کنار یکدیگر قرار می گیرند تا لحظه ای تصویری در ذهن مخاطب هر چند کدر و مبهم بسازند و همچون جرقه ای خاموش شوند کلمه در "بوف کور" شأنیت ندارد به فحشا کشانیده می شود، چون اسیر ساختار و فرمالیسم است معنایش را منتقل می کند به تصویرسازی بی خبر از اینکه تصویر فاقد معنا و منزلت کلمه است. زبان در "بوف کور" ابزاری برای تولید کابوس و وهم و هذیان است؛ دچار انقطاعی ژرف مابین فرم و محتوا. "بوف کور" آنقدر به فرم اصالت

مایه های یهودی صفتی و عناد و غرض ورزی با عالم متعالی و خدای متعال، به بیسوادانه ترین شکل نوشته شده به لحاظ دراماتیک اگر قرار است مسئله و موقعیت هجو و حشو شود اگر نویسنده "کنش ها" و "ربط عینی" داستان و یا درامش را مشخص نکند آن وقت به لوده گی کشیده می شود. "علویه خانم" داستانی که بیانگر ارضای روح بیمار و سادیستیک هدایت در عناد و عصبیتی که وی به قشر خاصی تعمیمش داد و به زشت ترین و قبیح ترین شکل نوشتش همانند داستان "طلب آموزش" که راجع به سفر یک عده جانی و اوباش به کربلاست "علویه خانم" توهین و فحاشی هدایت به تشیع را نمایانگر است. در "افسانه ی آفرینش" نیز هدایت سودازدگی و سرکشی جنسی را می نویسد و رانده شدن از بهشت را امری مبارک می داند برای ایجاد فضای آزاد و جنسی برای ننه حوا و بابا آدم. از طرفی دیگر "مردی که نفسش را کشت" با بی اعتبار جلوه دادن پیری زاهد که میرزا حسنعلی شخصیت اصلی داستان در نزد وی تلمذ می کند و ریاضت می کشد دری را می گشاید به فحشا تا شخصیت داستان پا به میکده گذارد و با روسپی هم بستر شود و بعد از آن انتحار کند. در "دون ژوان" نیز نویسنده با ارائه تصویری جنسی و پورنو خبر از یک عقده ی جنسی عمیق می دهد. مهمترین اثر هدایت به تعبیر بسیاری از منتقدان "بوف کور" است که رد پای پر رنگی از نویسندگان غربی در آن دیده می شود، مثلاً جلال آل احمد این اثر را در بسیاری از قسمت هایش رونویسی از "دفتر خاطرات" ریکله می داند، از سویی



ادبیات معاصر ایران بعد از ظهور شبه مدرنیته و سرمایه داری صنعتی و با ظهور صادق هدایت به سمتی رفت که گوشه چشمی هم به ادبیات عرفانی نداشت و از طرفی نیز عاری از هر نگاه عمیق و منصفانه ی اجتماعی، فلسفی بود.

جهان بینی هدایت قصد نفوذ و تحلیل و توصیف دوران خود را ندارد بلکه تنها از آن تأثیر می‌گیرد به همین دلیل بیمار و اسیر کابوس و وهمی است که مبدا و منزلتش مغفول و مجهول مانده. هدایت محصول سطحی نگری عوام زده، روان پریش که دست از لجاجت و غرض‌ورزی و تخاصم بر نمی‌دارد و خدا را فراموش کرده و سر دشمنی با آن دارد، می‌باشد.



ی داستان آفرینش و تکامل دارد با استعانت از نظریه‌ی تکامل که در داستان آنقدر سطحی نگریسته شده که انگار هدایت اصلاً داروین نخوانده است، شکل می‌گیرد در این داستان عده‌ای میمون جوان که تصمیم می‌گیرند روی دو پا راه بروند دو دسته می‌شوند عده‌ای عینکی از نمک ترکی بر چشم می‌زنند و می‌شوند قضا و قدری، مطیع و مؤمن و دسته‌ای از استعمال خارجی عینک نمک ترکی پرهیز می‌کنند و صاحب علم و هنر و صنعت و آزادی می‌شوند و... مشخص که نویسنده آنقدر مبهورت باورهای عوام‌زده در خصوص مفهوم ایدئولوژیک شرق و غرب است که هیچ تفکر و تأملی را در پس اندیشه‌ی نگارش داستان به کار نگرفته.

هدایت نیست انگار بدون مبدا است او در بوف کور نوشته است "آنچه در زندگی بوده است از دست داده‌ام گذاشتم و خواستم از دستم برود" یا "من فقط برای این احتیاج به نوشتن عجلتا برابم ضروری شده است" نیست انگاری نهفته در برخی از آثار هدایت حاصل عدم توانایی طبقه‌ای از جامعه برای برون رفت از فقر و مسکنت نیست، پوچی و یا نیهیلیسم مدرن که نیچه و هایدگر پرده از چهره‌اش دریده‌اند هم نیست... روزمرگی و چشم‌انداز مه‌آلود آینده و اگزستانسیالیستی در "بیگانه" آلبر کامو هم نیست؛ نیست انگاری هدایت بیماری شبه مدرن طبقه اشرافیت از سر شکم سیری‌ست، برگرفته از یک پرخاشگری و حرص و ولع و از طرفی سرکشی و بی‌بند و باری در برابر هرچه باور و اصول و عقیده می‌باشد. هیچ وجهی از انسان اجتماعی عصر خود را دربر نمی‌گیرد و جز عناد و تمسخر بچه گانه و مغرضانه مفاهیمی چون ایمان، معرفت، عشق و...

هدایت عشق را تنزل می‌دهد و آن را در نیاز مزمن جنسی محصور می‌کند؛ اگر عاشقی این است پس

داده که محتوا را فراموش کرده، نویسنده برای نوشتن اوهام خام و متظاهرانه خود چنان کوشش کرده که نه "ربط عینی" و نه "سیر داستانی" در آن مشخص است. باید دانست که فرمالیست‌ها در رویکرد به ادبیات و خلاقیت تابع نگرشی مکانیستی می‌باشند، هیچ عنصری در "بوف کور" نماد نیست چون اصالت ندارد و در موقعیت مناسبی تکرار نمی‌شود تا به معنایی فراتر از خود برود و هیچ ذهنیتی از جامعه‌ی زمان خودش را نمی‌توان در "بوف کور" یافت. نگاه نقادانه و یا رویکرد بنیادین فلسفی همگی مغفول‌اند و مبدا و منشا تاریخی - جغرافیایی ندارند. تنها ویژگی مؤکد و پر رنگ داستان که انگار برای نویسنده مهم بوده عدم توانایی جنسی راوی است. هدایت نسبت به مقولات مطرح شده در داستان هایش رویکردی عوامانه و سطحی‌نگر داشته، او در "قضیه نمک ترکی" سعی در باز نمود سوژ کتیویته





گربه‌ها در بهار از همه عاشق ترند. وی اسیر نسبی انگاری و شکاکیت بوده که در "بوف کور" توصیف می‌کند "من نمی‌دانم کجا هستم و این تکه آسمان بالا سرم، یا این چند وجب زمینی که رویش نشسته‌ام مال نیشابور یا بلخ و یا بنارس است؟ در هر صورت من به هیچ چیز اطمینان ندارم" این شکاکیت اگر در تمام وجود هدایت رخنه می‌کرد و او را مشغول و گرفتار خود می‌نمود قطعاً هدایت به پرسشگری می‌رسید و شکاکیتش راهی برای رسیدن به ایمان می‌شد همانند کی‌یر که گور که گفت: "تنها راه‌هایی از نبیهلیسم و توابع شوم آن یعنی یأس و شک، ایمان دینی است" اما هدایت آنچه که برایش دغدغه شده و گویی لحظه‌ای رهایش نمی‌کند سقوط در ورطه‌ی بی‌معنایی و ورشکستگی روحی‌ست؛ او بر خلاف آنچه که ادعا می‌کند هیچ مسئله‌ای ندارد گویی هیچ دغدغه و پرسشی او را بر نمی‌انگیزد. هنرمند این عصر از بس همه چیز را حتی سنت هنری خود را طرد می‌کند گویی، می‌پندارد که می‌تواند قواعد خاص خود را بیافریند. با این همه آنچه دور از جامعه می‌آفریند آثاری است صوری و انتزاعی و به عنوان تجربه ایجاد کننده‌ی هیجانی‌ست، اما از باوری که خاص هنر واقعی است و رسالت هنرمند گردآوری و تحصیل آن است، عاری‌ست.

آثار هدایت مجموعه‌ای از سرکشی‌ها و پریشان حالی‌ست که وی را اسیر خود کرده است. "بوف کور" حدیث نفس هدایت نیست یک بازی فرمیکال ادبی‌ست که هیچ دغدغه‌ی مشخصی را مطرح نمی‌کند، اگر جلال آل احمد با آن انس می‌گیرد و

تحسینش می‌کند به گمانم دلیلش نقطه‌ی اشتراکی‌ست که در برخی مشکلات فیزیولوژیک با هدایت دارد که خود در "سنگی بر گوری" به آن اشاره کرده است. در آخر، ادبیات معاصر ایران بعد از ظهور شبه مدرنیته و سرمایه‌داری صنعتی و با ظهور صادق هدایت به سمتی رفت که گوشه چشمی هم به ادبیات عرفانی نداشت و از طرفی نیز عاری از هر نگاه عمیق و منصفانه‌ی اجتماعی - فلسفی بود. جهان‌بینی هدایت قصد نفوذ و تحلیل و توصیف دوران خود را ندارد بلکه تنها از آن تأثیر می‌گیرد به همین دلیل بیمار و اسیر کابوس و وهمی است که مبداء و منزلتش مغفول و مجهول مانده. هدایت محصول سطحی‌نگری عوام زده، روان پریش که دست از لجاجت و غرض‌ورزی و تخاصم بر نمی‌دارد و خدا را فراموش کرده و سر دشمنی با آن دارد، می‌باشد.

پی‌نوینس‌ها:

۱ - زرشناس / شهریار / جستاری در ادبیات معاصر ص ۱۷.



یادی از نصرا... مردانی، شاعر حماسه‌های هشت سال دفاع مقدس

■ جعفر اقبال

۱۳۳۶ ه. ش در کازرون از شهرهای ادب پرور خطه‌ی ماندگاران شعر فارسی استان فارس دیده به جهان گشود. او از اوان کودکی و پیش از دبستان علاقه وافری به شعر و ادبیات داشت. پدرش به جهت علاقه زیاد به شاهنامه فردوسی و دیوان حافظ همواره برپاکندگی جلسات و محافل شعری بود. مجالس شعری پدر و قریحه خدادادی رفته رفته بارقه‌های شورانگیز شعری را در "نصرا..." پدیدار نمود. از همان آغاز، فکرتلفیق حماسه و غزل، جان و دل این شاعر فرداهای حماسه‌ساز را بارور نمود.

در شعر و ادبیات انقلاب اسلامی جلوه‌های ویژه‌ای از نوآوری و تلاش برای دست‌یافتن به بیان و زبان خاص دیده می‌شود. از این منظر شعر معاصر انقلاب اسلامی در همه‌ی قالب‌های شعری اعم از کلاسیک تا نیمایی و آزاد، نامدارانی را در دامن خود پرورانده است. "نصرا... مردانی" از ناموران شعر انقلاب اسلامی و حماسه سرایان نوپرداز هشت سال دفاع مقدس است که در این مجال به جلوه‌های ادبی اشعار این شاعر سفر کرده می‌پردازیم. "نصرا... مردانی" با تخلص شعری "ناصر" به سال

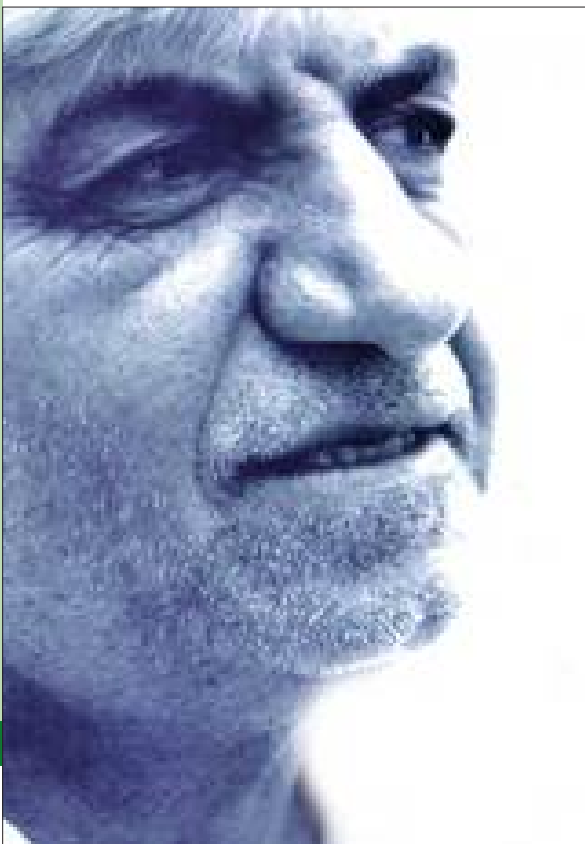
۱۸۴
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱



به گوش چلچله گوید به باغ کولی باد
حدیث شب به سرآمد بخوان ترانه‌ی صبح

با پیروزی انقلاب اسلامی، شور انقلابی و معنویت
برخاسته از آیین محمدی (ص) تصویری دیگر به شعر
شاعر متعهد حماسه‌سرای هشت سال دفاع مقدس
بخشید



از نظر تکوین و تحول محتوایی، شعر مردانی، به
دو دوره تقسیم می‌شود. او شاعری است که متعهد
به آرمان‌های زمان خویش و به تعبیری فرزند زمان
خود است.

در دوره‌های نخست، پیش از پیروزی انقلاب
اسلامی ایران، مردانی شاعری است که با شعرش
در لابه‌لای شعارهای پرشور و پرصلابت آهنین
مشتهای طاغوت افکن مردم روزگارش در برابر
طاغوتیان منحوس پهلوی پرسه می‌زند. در این دوره
شعرش در فضای انقلابی و بهره از نشانه‌ها، سمبل‌ها
و ترکیب‌های خاص روزگار خفقان رژیم معدوم پهلوی
به همراه اسطوره‌های حماسی فرهنگ ایرانی حال و
هوای متفاوتی به خود می‌گیرد.

با هجوم تیرگی در شام وحشت
آید از صحرای ظلمت، گرگ خون آشام وحشت

طوفان خون زدیده فشاند بهار مرگ
درهم شکسته نعره‌ی ایمان حصار مرگ

مردانی در روزگار خفقان و فضای رعب‌آور پهلوی،
با بهره از زبانی پرصلابت در ابداع استعاره، ایهام و
ایماءهای شاعرانه، نوید "صدای پای انقلاب" را در
رگه‌های شعری‌اش جان می‌بخشد و به گوش چلچله
انقلاب، ترانه‌ی صبح سر می‌دهد.

مترسکان سیاهی ز شهر شب کوچند
سپاه فاتح روز آید از کرانه‌ی صبح





بیوش جوشن آتش به تن سوار فلق
که در مصاف خسان چون شراره باید رفت
به گوش لاله‌ی خونین، نسیم عاشق گفت
چو گل زباع جهان، پاره پاره باید رفت

امیر قافله نور می‌دهد فرمان
به عرصه‌گاه شهادت همواره باید رفت
رسید لحظه موعود و نیست گاه درنگ
به قاف واقعه، بی استخاره باید رفت

ستایش از شهیدان و مردان خدا و ستایش از ایمان
اسلامی و روح عارفانه امام راحل (ره) و فرزانی مقام
معظم رهبری در اشعار "نصرا... مردانی" موج می‌زند.
از نظر ادبی، شعر "نصرا... مردانی"، به جهت ساختار
زیبا همراه با مفاهیم متعالی اسلامی، بهره از آهنگ
و موسیقی درونی شعر، اوزان مطمئن و قوافی و
ردیف دلنشین، در گره‌خورده‌گی با عاطفه‌ی شاعری
دلسوخته، شعری سرشار از جلوه‌های بدیع در حوزه

عشق به آرمان‌های انقلاب اسلامی، اعتقاد به
تعالیم اسلامی و ائمه معصومین (ع) و باور به بنیانگذار
جمهوری اسلامی و مقام معظم رهبری مانایی و
جاودانگی شعر "نصرا... مردانی" را تثبیت نمود.
"مردانی" در دوران هشت سال دفاع مقدس از
چهره‌های درخشان ادبیات پایداری بود. تلفیق حماسه
و عرفان در غزل با تکیه بر باورهای اسلامی و ملی،
"خون‌نامه‌های خاک" را در سخن مردانی رقم زد و
جاودانه‌های غزل حماسی و عرفانی هشت سال دفاع
مقدس را از آن این شاعر متعهد کشورمان گردانید.
ماندگاری و تأثیرگذاری شعر دفاع مقدس، تشخیص
ویژه‌ای به کلام "مردانی" داده است. شعر او شعر
تعهد، شهادت، شهامت و تجلی‌گاه ایمان و خلوص
رزم‌آوران و بسیجیان کشورمان در پاسداری و حفظ از
آب و خاک و باور مذهبی و انقلابی است.
سمند صاعقه زین کن سواره باید رفت
به عرش شعله سحر با ستاره باید رفت

شهید زنده تاریخ عشق می‌گوید:
به دار سرخ اناالحق دوباره باید رفت



شعر انقلاب اسلامی و هشت سال دفاع مقدس است. در کنار نوآوری و خلاقیت ادبی این شاعر متعهد انقلاب اسلامی، پایبندی به سنت‌های ادبی شعر پیشینیان از دیگر ویژگی‌های ادبی اوست. از نمونه‌های بارز این رویکرد می‌توان به آمیختگی حماسه و عرفان در غزل اشاره نمود که از این چشم‌انداز شعر حماسی "نصرا... مردانی" را از شعر حماسی پیشینیان جدا می‌کند. جلوه‌ی اصلی این حماسه‌ی بدیع، تلفیق و ترکیب احساسات ملی و باورهای مذهبی با آرمان‌های ارزش‌گرای انقلاب اسلامی ایران است. فرشته آمد و افروخت مشعل قرآن زخشم خلق خروشان گریخت دیو پلید

سوار سنگر اسلامی قلب اهریمن
به تیغ نصر من... فاتحان درید

مرحوم مردانی شعر را نوعی الهام می‌دانست و باور و اعتقادش را به شعر اینگونه بیان داشته است که: «شعر الهام است؛ اما در همه‌ی شعرا چنین نیست. مثل عشق. یکی در منجلابی از فساد و پستی فرو می‌رود، اسم آن را عشق می‌گذارند. یکی نیز مانند امام حسین(ع) از همه چیز و همه کس در راه معشوقش می‌گذرد. در واقع عاشق حقیقی اوست... شاعر واقعی، کسی است که زحمت کشیده و به نیرویی ازلی و ابدی متصل است...»

ما راز سر به مهر یک آغاز مبهمیم
یعنی در این سراپه‌ی بازیچه، آدمیم

شاید به شیب دره‌ی این جنگل سترگ
ما سایه‌ای ز شاخه‌ی یک بید درهمیم

بر پرتگاه صخره‌ی صحرای نیستی
گویا که ما نتیجه‌ی لبخند یک دمیم

چون نقطه کوچکیم به پرگار روزگار
اما برون ز دایره‌ی هر دو عالمیم

درما هزار عالم دیگر نهفته است
ما جام در غبار فرو رفته‌ی جمیم

از ما ربوده دیو زمان خاتم روان
آنجا که ما تجلی اسماء اعظمیم

سنگینی تمامی هستی به دوش ماست
ما در حریم عشق تو ای دوست، محرمیم

جوشیده از بلندی فریاد ما، زمان
گاهی چو رود آتش و گاهی چو شبنمیم

در دور هست و نیست به خمخانه‌ی وجود
ما سرخوش از شراب نشاط آور غمیم

در ما بهشت و دوزخ درهم تنیده است
اهریمن و فرشته‌ی یک قصه باهمیم





جاری تر از نسیم و روانیم مثل آب
ما نشئه‌ی ظهور حیاتی دمدامیم

آگه نشد ز سرّ سویدای ما کسی
ما قصه‌ی شگفت مسیحا و مریمیم

از آثار این شاعر نامدار انقلاب اسلامی می‌توان به کتاب‌های "قانون عشق"، "خون نامه‌ی خاک"، "ستیغ سخن"، "چهارده نورازی"، "گل باغ آشنایی"، "حافظ از نگاه مردانی"، "آتش نی"، "قیام نور" و "سمند صاعقه" اشاره نمود.

او در سال ۱۳۸۲ به عنوان چهره‌ی ماندگار ادبیات انقلاب اسلامی معرفی و مورد تجلیل، تقدیر و تکریم قرار گرفت. در همان سال به دلیل سال‌ها بیماری سرطان در سفر زیارتی به کربلای معلی در جوار مولایش سرور و سالار آزادگان جهان حضرت امام حسین (ع) جان به جهان آفرین تسلیم نمود و در زادگاهش کازرون آرامید.

هر ساله به همت متولیان فرهنگی، اهالی شعر و ادب و خانواده‌ی شاعر، همایش‌ها و کنگره‌های ادبی برگزار می‌شود و عنوان "ستیغ سخن" بر گرفته از آثار شاعر همواره پرچمدار نام همایش‌های ادبی این شاعر انقلابی و عاشورایی معاصر در کازرون برپاست.

با زمزمه غزلی نغز او از یادگاران روزهای دفاع مقدس با زبانی پرصلابت و حماسی در ستایش شهیدان هشت سال دفاع مقدس، یاد و نام "نصرا... مردانی" را گرامی می‌داریم.

از خوان خون گذشتند، صبح ظفرسواران
پیغام فتح دادند آن سوی جبهه یاران

در شطِ سرخ آتش، نعش ستاره می‌سوخت
خون نامه‌ی نبرد است، آیین پاسداران

در کربلای ایثار مردانه در ستیزند
رزم‌آوران اسلام با خیل نابکاران

در شام سرد سنگر، روشن چراغ خون است
ای آب دیده، تر کن لب‌های روزه‌داران

در رزمگاه ایمان با اسب خون بتازند
تا وادی شهادت این قوم سربداران

گلگونه‌ی شهیدان با خون گل بشوید
تا سرخ تر نماید رخسار روزگاران

هابیلیان کجایید قابیل دیگر آمد
ننگ است جان سپردن در دخمه‌ی تتاران

در بادهای سوزان، نیلوفران خاکی
چشم انتظار آب‌اند ای روح سبز باران

ای ابر پر صلابت، آبی زدیده بفشان
با مرگ لاله طی شد افسانه‌ی بهاران

بی‌باوران عالم با چشم دل ببینید
آیینه‌ی زمان است این پیر در جماران



از خوانندگان





اندیشه وهمانی

■ فرشید دانش‌پژوه



۱۹۰

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



قوه وهم به استقرار در
خصوص محسوسات
و مخیلات حکم صادر
می‌نماید.

اهمیت در سخنی گرانقدر که ظاهراً منسوب به امام علی (ع) است به زیبایی آمده که فرموده‌اند: مراقب افکارت باش که گفتارت میشود، مراقب گفتارت باش که رفتارت می‌شود، مراقب رفتارت باش که عادتت می‌شود، مراقب عادتت باش که شخصیتت می‌شود و مراقب شخصیتت باش که سرنوشتت می‌شود. اخلاقی که در غرب حاکم است اخلاق کانتی است. یکی از اصول کانت در معیار رفتار فردی این است که چنان عمل کن که بتوانی بخواهی عمل تو رفتار عمومی شود. (البته مبنای اخلاق کانتی در تشخیص سیر اخلاقی، امانیستی و خود بنیادانه است). در این نوشته، مختصری راجع به ظن و گمان و شناخت قوه وهم که از قوای ذهن انسان است خواهیم پرداخت. رام کردن قوه واهمه انسان توسط عقل و سوار شدن بر این اسب سرکش سعادت‌مندی به همراه خواهد داشت.

در علم منطق، مظنونات را که جمع ظن است،

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...» (حجرات / ۱۲)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید؛ از بسیاری از گمانها بپرهیزید؛ چرا که بعضی از گمان‌ها گناه است...»

یکی از شایع‌ترین پدیده‌های ذهنی در حوزه اندیشه، ظن و گمان است. این پدیده در مناسبات اجتماعی و محیط‌های شغلی و حرفه‌ای می‌تواند اثرات سوء زیادی را در اخلاق فردی و روابط سازمانی بوجود آورد که این امر موجب حرکت فعالیتهای سازمانی و اجتماعی به مسیرهای نادرست اخلاق اجتماعی شود. عمل تابع اندیشه است. چیدن شاخ و برگ اضافی اندیشه در بروز رفتار صحیح نقش کلیدی دارد و به قولی "فکر و نیت، برانگیختن نفس باشد به چیزی که طالب وی بود." پس روشن است که آگاهی یافتن از ساز و کار اندیشه‌ورزی و آگاهی به فعالیتهای ذهن تا چه حد اهمیت حیاتی چه برای فرد و چه اجتماع دارد. این



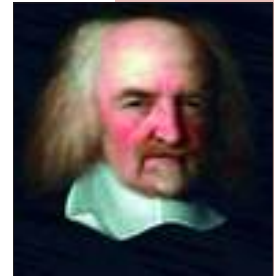
ممکن نیست در دو مکان باشد، یا بعضی از انسانها از تاریکی به دلیل ادراکات وهمی وحشت دارند یا از جنازه می ترسند. اینها همه از ادراکات ذهن است که مسئول آن قوه واهمه است. وهم از درک معنای بی نهایت، عاجز است. گوسفند به برکت همین قوه است که از گرگ می هراسد. بسیاری از قوانین علوم فیزیک و تکنولوژی و هنر از ادراکات همین قوه است. وهم در محسوسات و مخیلات جولان می دهد و احکام و قوانین وضع می نماید. وهم شبیه عقل است و حتی ممکن است با عقل اشتباه شود. درک خداوند متعال خارج از قدرت وهم است. وهم نمی تواند درک کند خداوند متعال جسم نیست. ظن و گمان غالباً حاصل حدس و تخمین قوه وهم است. قوه وهم به استقراء در خصوص محسوسات و مخیلات حکم صادر می نماید. مثلاً هر دو جسم که جرم دارند همدیگر را جذب می کنند. با مروری در تاریخ اندیشه می بینیم که توجیه پدیده های طبیعی در گذشته های دور، مملو از خرافات بود که حاصل جولان قوه واهمه تربیت نشده انسانها برای توجیه طبیعت بود. همانگونه که علم

قضایایی گوئیم که ذهن تصدیق به آنها دارد اما نه تصدیق صادق جازم. بلکه همواره امکان نقیض آن هم به ذهن می آید. ولیکن ذهن آنرا بر نقیضش رجحان می دهد. یعنی احتمال آنرا بیش از نقیضش می داند. مثلاً او حرف نمی زند، بنابراین غمگین است، او با دشمنان رابطه دارد، پس دشمن است، فلان کس روزها در خانه است، بنابراین بیکار است، فلان کس شبانه در کوی آمد و شد دارد پس سوء قصدی دارد و ... (خوانساری، ص ۳۷۳)

وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَأَيْتُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (فصلت / ۲۳) آری این گمان بدی بود که درباره پروردگارتان داشتید، و همان موجب هلاکت شما گردید و سرانجام از زیانکاران شدید. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره / ۴۶) آنها که ایمان دارند خدای خود را ملاقات می کنند و به سوی او باز می گردند. خداوند متعال برای ظن و گمان عوام ارزشی قائل نیست چرا که بیشتر این افراد ظن و گمانشان با آرزو و خیال و اوهام است و ظن و گمان کسانی که اهل تفکر و تعمق اند را پسندیده می داند. (مکارم شیرازی، ۳۱۸/۱) روشن است که خداوند متعال در قرآن کریم ظن و گمان غالب مردم را موجب هلاکت دانسته است.

ظن و گمان از احکام قوه وهم است. با مروری در ذهن خود و برشمردن ادراکات گوناگون ذهن، به برخی ادراکات و احکام ذهن برمی خوریم؛ مثلاً دو جسم نمی تواند در یک مکان باشد، یک جسم

اگر قوه وهم با افسار گزاره های اخلاقی و دینی لگام زده شود همانگونه که تاریخ نشان داده است فصل جدیدی از زندگی فردی و در نهایت اجتماعی انسان رقم خواهد خورد.



۱۹۲

فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱

را به بهترین وجه توجیه کن تا به قدری که برای تو حقیقت روشن شود و از سخنی که از دهان برادرت بیرون می آید تا وقتی که می توانی محمل خوبی برای آن بیابی گمان بد مبر. (نراقی، ص ۳۴۱) سخن را با اشاره ای کوتاه به پایان می رسانیم؛ که به قول امام صادق (ع)، بیش از مقدار دانشستان ننویسید و سخن نگویید. (بحار، جلد ۶۷، ص ۱۰۶)

وهم، همان عقل ناآگاه است که حیوانات نیز از آن بهره دارند و به برکت آن ساختن لانه، شکار و پرواز را یاد می گیرند. افسار قوه واهمه را بایستی به دست عقل آگاه سپرد. پیامبران و امامان عقول جوامع بشری بوده و هستند. اگر قوه وهم با افسار گزاره های اخلاقی و دینی لگام زده شود همانگونه که تاریخ نشان داده است فصل جدیدی از زندگی فردی و در نهایت اجتماعی انسان رقم خواهد خورد.

منابع

- قرآن حکیم، ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی
- جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۸؛ تفسیر موضوعی مراحل اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء
- جوادی آملی عبدالله، ۱۳۸۸؛ تفسیر موضوعی مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء
- حسن زاده آملی حسن، ۱۳۸۰؛ سرح العیون فی شرح العیون. ابراهیم احمدیان، سید مصطفی بابایی، قم: موسسه انتشارات قیام
- خوانساری محمد، ۱۳۸۵؛ منطق صوری. تهران: انتشارات آگاه
- دانش پژوه محمدتقی، ۱۳۷۵؛ مجمل الحکمه. ایرج افشار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- فروغی محمدعلی، ۱۳۷۷؛ سیر حکمت در اروپا. تهران: نشر البرز
- مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۷۸؛ تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب اسلامی
- نراقی مهدی، ۱۳۷۰؛ جامع السعادات. سید جلال الدین مجتبی، تهران: انتشارات حکمت

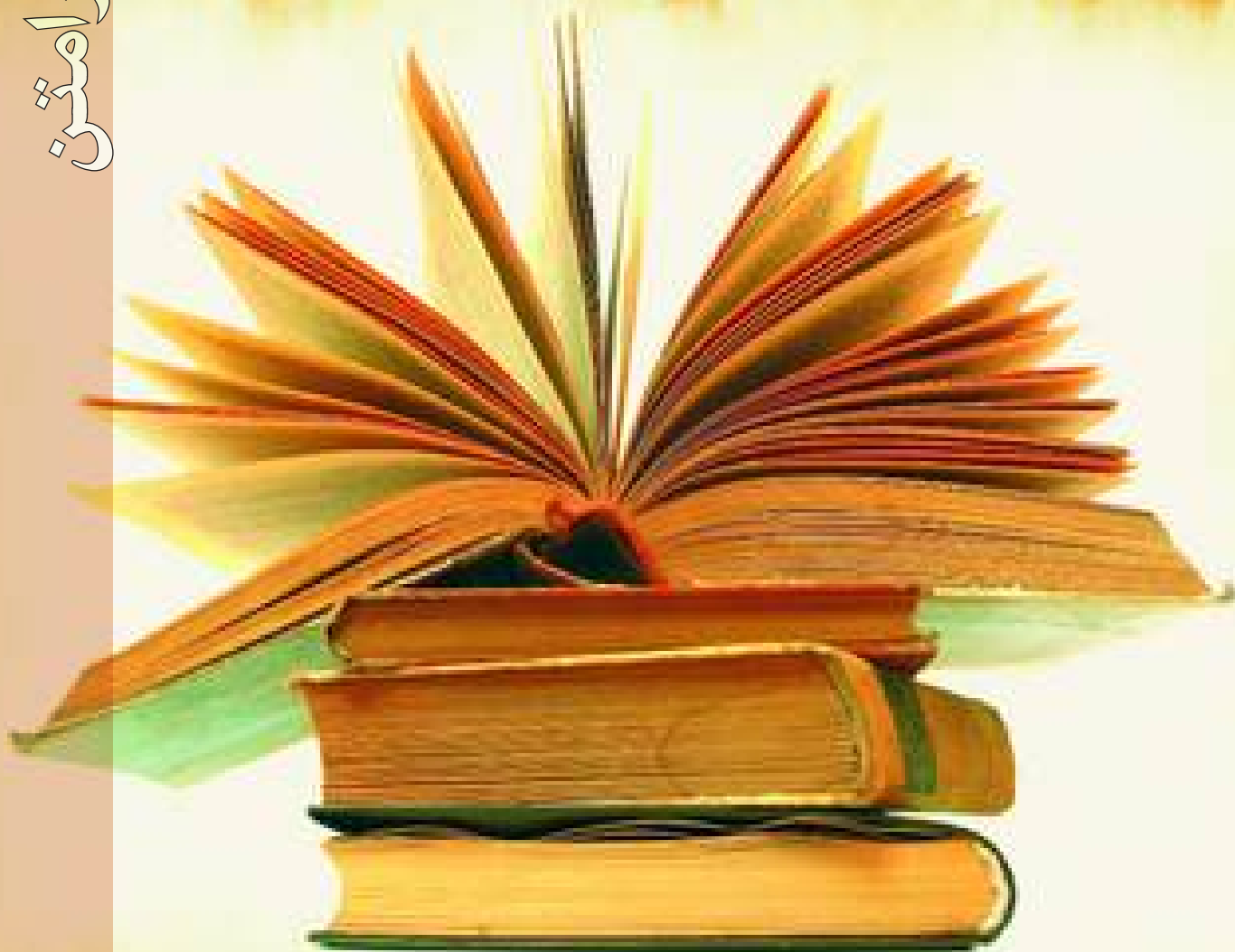
منطق موجب می شود فکر مسیر خطا در استدلال را طی ننماید؛ قوه واهمه نیز باید تحت تربیت عقل و منطق قرار گرفته تا از صدور احکام غلط و فاسد برحذر باشد. این دقیقه شایان اشارت است که تجرد و حیات شیطان در حوزه وهم است؛ بنابراین شیطان به عقل محض بار نمی یابد. (جوادی آملی، ص ۵۵)

حیات شیطان حیات وهمانی است. بسیاری از فال بینان و دعانویسان پر شده اند از شیطان و قوه واهمه خود را به بهایی اندک به شیطان فروخته اند؛ با گفتن جملات و گزاره هایی که از احکام وهمی و ظنی است مردم عوام را که قادر به درک احکام عقلانی نیستند فریب می دهند. حیات غالب مردم حیات خیالی و وهمانی است. پس روشن است که شناخت و کنترل قوه واهمه تا چه حد ثمربخش و شفاف دهنده است. وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (یوسف ۱۰۳) و بیشتر مردم، هر چند اصرار داشته باشی، ایمان نمی آورند! حیات وهمانی اکثر مردم موجب می شود از درک احکام راجع به خداوند متعال که از وهم فراتر است و وهم را پای رفتن به آن نیست عاجز نماید. گرایش به بت پرستی و قائل بودن به وجود جسم برای خدا (العیاذ بالله) از قدرتهای قوه واهمه است. وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ (یوسف ۱۰۶) و اکثر آنها که مدعی ایمان به خدا هستند مشرکند. شرک همراه با ایمان به دلیل حیات وهمانی است. عامل بسیاری از پرونده های جنایی و قتل های ناموسی سوء ظن بوده که در بسیاری از موارد شخص در تشخیص اشتباه کرده است. عامل بسیاری از دلخوریهای خانوادگی و بد اخلاقیهای اداری ناشی از ظن و گمان است. همچنین پیامبر اکرم (ص) فرمودند: راه گریز از گمان بد این است که آنرا بعمل در نیاورد. (نراقی، ص ۳۴۳) در عین حال نیز انسان موظف است که خود را در معرض تهمت قرار ندهد.

امیرالمومنین علی (ع) می فرماید اتقوا من مواضع التهم از مواضع تهمت بپرهیزید. (نراقی، ص ۳۴۳) و نیز امیرالمومنین علی (ع) راهکاری ارزشمند در مقابل ما می نهد و می فرماید: کار برادر دینی خود



فراغت





حکمت صدرایی و کلام شیعه

کلام شیعه نخستین مایه های خود را از قرآن و سنت نبوی و امامان می گیرد؛ اما بر اثر تعامل با فرهنگ ها و مکاتب دیگر، به خصوص فلسفه، قوام می یابد. کلام شیعه، به خصوص کلام فلسفی از یک سو متأثر از مکتب های فلسفی دوره اسلامی بوده است و از سوی دیگر فلسفه اسلامی، به خصوص حکمت صدرایی، در بخش الهیات، در مقام تبیین بُعد الهیاتی دین می باشد و مهم ترین پیش فرض آن قرآن و سنت نبوی و تعالیم ائمه (علیهم السلام)، که از منابع اصلی کلام شیعه اند. کتاب حکمت صدرایی و کلام شیعه به قلم قاسم اخوان نبوی به بررسی و تبیین تأثیر مبانی حکمت صدرایی بر کلام شیعه می پردازد.

بر اساس فرضیه این تحقیق، نسبت کلام شیعه با حکمت صدرایی مانند نسبت ماده و صورت است، به این معنا که مکتب ملاصدرا مبتنی بر قالب و نظام و پیش فرضی است که رکن اصلی آن را آموزه های مطرح در کلام شیعه تشکیل می دهد. در حقیقت ساختار نظام معرفتی صدرا در جهت تبیین و توجیه این آموزه هاست و از این جهت حکمت صدرایی همچون صورتی برای کلام شیعه است؛ به عبارت دیگر، این دو علم اگرچه در مقام تعریف با یکدیگر تمایز دارند، در مقام تحقیق، کلام شیعه یکی از عوامل مهم و اساسی در شکل گیری حکمت صدرایی، در بستر تاریخی و معرفتی است که این مکتب در آن بستر شکل گرفته است.

کتاب حکمت صدرایی و کلام شیعه به قلم قاسم اخوان نبوی در دو بخش ارائه شده است. بخش کلیات موضوع شامل سه فصل (طرح مسئله، بسترشناسی تاریخی و معرفتی کلام فلسفی شیعه و حکمت صدرایی) و بخش دوم به بررسی و تبیین مناسبات حکمت صدرایی و کلام شیعه در چهار فصل (خداشناسی، راهنماشناسی، فرجام شناسی و سیر اجمالی مناسبات حکمت صدرایی و کلام شیعه تا عصر حاضر) به همراه جمع بندی و نتیجه گیری پرداخته است.

مؤلف: قاسم اخوان نبوی / تعداد صفحات: ۲۷۰ / صفحه: قطع: رقعی / نوبت چاپ: اول ۱۳۹۱



۱۹۴

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱





سیره صحیح پیامبر اعظم (ص) / ۱۲ جلدی

سیره صحیح پیامبر اعظم (ص) (ترجمه کتابی است با عنوان: الصحيح من سيرة النبي الاعظم) نوشته سید جعفر مرتضی عاملی نویسنده لبنانی تبار و دانش‌آموخته حوزه‌های علمیه نجف و قم که مطالعه و تحقیق در تاریخ اسلام و سیره نبوی را از پنج دهه قبل آغاز کرد و نتیجه مطالعات خود را به تدریج منتشر ساخت. نویسنده دانشمند این کتاب آثار قابل تقدیر دیگری نیز در همین حوزه دارد و بی‌تردید کتاب حاضر را به جهاتی کامل‌ترین، مفصل‌ترین و محوری‌ترین پژوهش خویش در قلمرو نقد و ارزیابی حدیث قرار داده که زندگانی و سیره رسول اکرم (ص) را از تولد تا ارتحال آن حضرت در برمی‌گیرد. نویسنده در مباحث مقدماتی ضمن تبیین سیمای رسول خدا (ص) در کتب و روایات مکتب خلافت به بررسی پدیده شوم منع حدیث و نقش آن در تحریف حقایق تاریخی و رواج احادیث جعلی می‌پردازد و از نقش نومسلمانان اهل کتاب و قصه‌گویان مورد حمایت خلفای جور در این زمینه سخن

می‌گوید. مؤلف پس از تشریح اصول و معیارهای آشفته در تدوین تاریخ اسلام و سیره نبوی، اصول، ضوابط و معیارهای صحیح پژوهش‌های علمی را به بحث می‌گذارد. سپس با مراجعه به متون عمده سنی و شیعه (بیش از ۲۷۰۰ منبع قدیم و جدید) در حوزه‌های تفسیر، حدیث و تاریخ می‌کوشد با تکیه بر آموزه‌های دینی خصوصاً پای بندی استوار به بینش‌های کلامی شیعه، تصویری از سیره و زندگانی رسول اکرم (ص) ترسیم کند که به گمان وی درست‌ترین است. پس از مباحث مقدماتی، جغرافیای عربستان، عقاید، آداب و رسوم فردی و اجتماعی دوره جاهلی را به اجمال بررسی می‌کند.

روایات آغاز وحی، نخستین مسلمانان، دوره‌های دعوت، مسلمانان یثربیان، هجرت به مدینه، تشکیل حکومت، اقدامات تمدنی رسول خدا (ص) در دولت شهر مدینه، سیاست دفاعی و نبردهای سرنوشت ساز بدر، احد، احزاب، خین و تبوک، پیمان‌های حسن همجواری و نبردهای کوبنده با یهودیان پیمان شکن، سیاست فرهنگی و گسترش دعوت در داخل و خارج جزیره العرب، صلح حدیبیه، فتح خیبر، اعزام علی (ع) به یمن، گسیل سفرا به کشورهای جهان و دعوت پادشاهان، فتح مکه، حجة الوداع، حادثه غدیر، اعزام سپاه اسامه و حوادث روزهای آخر زندگی حضرت خصوصاً موضوع وصیت ناتمام از مباحث تحقیقی و جالب توجه این کتاب است. نویسنده کتاب را با موضوع سقیفه به پایان می‌برد که آن را کودتای مسلح بر ضد تدابیر رسول اکرم (ص) می‌داند. دیدگاه‌های علامه سید جعفر مرتضی عاملی در خصوص سقیفه و مواضع قبائل و طوایف مختلف خصوصاً انصار و مهاجران ابتکاری و بی‌نظیر است. عزم خستگی‌ناپذیر نویسنده برای پیرایش اخبار و متون تاریخی و نمایاندن حقایق پنهان برای حق‌جویان ستودنی و مثال‌زدنی است.

الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص) از سوی محافل علمی، مورد توجه اندیشمندان حوزه و دانشگاه قرار گرفته و جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در زمینه سیره رسول اکرم (ص) در سال ۱۳۷۱ هجری شمسی (۱۴۱۳ هـ) را به خود اختصاص داده است.

پس از آنکه متن کامل و نهایی مجموعه الصحيح من سيرة النبي الاعظم (ص)، در ۳۵ جلد منتشر شد، در راستای اهداف علمی-پژوهشی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ترجمه کامل آن، در دستور کار قرار گرفت. جناب آقای دکتر محمد سپهری که تاکنون شماری از آثار علامه مرتضی را به فارسی ترجمه کرده و با سبک نگارش و اندیشه‌های استاد آشنا و خود نیز در حوزه تاریخ و تمدن اسلامی، دارای مطالعات تخصصی است، این مهم را بر عهده گرفت. پس از اتمام ترجمه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی فرآیند آماده سازی این اثر را به صورت ویژه انجام و در حجم هفت هزار صفحه و در ۱۲ جلد منتشر نموده است.

مؤلف: علامه سید جعفر مرتضی عاملی / مترجم: دکتر محمد سپهری / تعداد صفحات: ۶۹۲۴ صفحه

قطع: رقعی / نوبت چاپ: اول ۱۳۹۱

سیمای قرآنی جوان

قرآن کریم، ساحل نجاتی است که طوفان زدگان اقیانوس سرگشتگی را به سوی خود فرامی خواند و آرامشی پایدار به آنان ارزانی می دارد، مجموعه ای گرانبها از برنامه ها، درس ها و عبرت های زندگی ساز که هر کس به قدر ظرفیت وجودی خویش و آمادگی روحی اش از آن بهره می گیرد و عطش کمال خواهی خود را با آب حیات آیات آن فرو می نشاند. منشور جاودان بشریت، «عهد الهی» است که خداوند، خود نگاهبان آن است تا حفظ شود و از میان نرود و به دست نسل های هر عصر رسیده و آن را بخوانند، بشوند و در این رهگذر دوره رسالت را در درون خود بازسازی کنند و بعثتی مدام در ضمیر خویش بیافرینند. با انوار این مشعل ماندگار که به امانت در اختیار ماست، چونان روزگار عصر نزول، می توان جان و جهانی را برآشت، ویران کرد و دوباره ساخت، در حریم آن کانون فروغ گستر، چهل درون و نظام جاهلیت برون را به عقل سرخ کشاند و خردورزی را با ایمان درآمیخت و بدین سان مختصات انسان کامل را از «کتاب» درآورد. در این میان، سلوک جان های مستعد و پاک جوان به یقین جریان آفرین خواهد بود؛ جریانی که منشعب از شور و شوق معرفتی مشتاقان آموزه های الهی بوده و این باور را به بار می آورد که می توان در اوان نورستگی جسم و روان به رغم همه وسوسه های شیطانی از میان پژواک فریادهای دل فریب دنیوی، همچنان به نوای روح نواز قرآن گوش جان سپرد.

کتاب سیمای قرآنی جوان به قلم محمدباقر پورامینی، تلاشی است با تکیه بر معجزه بی نظیر نبی خاتم (قرآن کریم) که پس از تبیین مفاهیم کلی به جلوه های توصیفی و هنجاری جوان و جوانی می پردازد و در ادامه، خواننده گرامی را با محورهایی چون ویژگی های جوانی، الگوهای جوانان، رفتارشناسی دینی جوان، رفتارشناسی اجتماعی جوان و باورهای اعتقادی جوان در این زمینه همراه سازد. هدف از نگارش این کتاب ارائه چهره قرآنی از حساس ترین برهه زندگانی بشر (جوانی) و لوازم و اقتضائات آن است که با قلمی روان طعم نشر را تجربه کند.

مؤلف: محمدباقر پورامینی / تعداد صفحات: ۲۲۴ / صفحه / قطع: رقعی / نوبت چاپ: اول ۱۳۹۱



۱۹۶

فرهنگ

● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱





خیزش جنوب: قیام ضد استعماری مردم بوشهر علیه تجاوز نظامی بریتانیا



بوشهر در دوره قاجار معتبرترین بندر تجاری ایران بود؛ به طوری که بیشتر دولت های بزرگ اروپا در این شهر نمایندگی تجاری و سیاسی داشتند. علاوه بر آن، این بندر به منزله دروازه جنوبی ایران برای تبادل افکار سیاسی و مناسبات فرهنگی نیز بود. از دید کارگزاران بریتانیا، بوشهر مناسب ترین بندر در خلیج فارس برای تجارت به شمار می رفت که مقارن آن ایام، مملو از تجار داخلی بود که با آزادی کامل به خرید و فروش و صدور کالاها اشتغال داشتند. از این رو، نمایندگی بوشهر به عنوان زیرمجموعه شرکت هند شرقی، محافظت از کشتی ها و محموله های تجاری بازرگانان تحت پوشش شرکت هند شرقی در حوزه خلیج فارس را بر عهده گرفت.

هدف از کتاب خیزش جنوب: قیام ضد استعماری مردم بوشهر علیه تجاوز نظامی بریتانیا، بیان چگونگی لشکرکشی انگلستان به افغانستان و خلیج فارس است که به اشغال بوشهر و در نهایت، تفکیک افغانستان از ایران منجر شد که طبق عهدنامه پاریس به کلی از ایران جدا گردید و به کشوری مستقل ساخته و پرداخته انگلستان تبدیل شد.

در نیمه اول دوره قاجار مسئله افغانستان و مداخلات انگلیس در خلیج فارس موضوعاتی مرتبط با هم و پیچیده شده بود. به همین دلیل، مسئله افغانستان و خلیج فارس بارها در دوره قاجار موجب برخورد ایران و انگلیس شد که در هر نوبت، مردم جنوب (بوشهر و توابع آن) با ایثار جان و فداکاری برای دفاع از استقلال میهن تلاش کردند. قیام ضد استعماری مردم بوشهر، دشتی، دستان و تنگستان در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، نقطه عطفی در مبارزات مردم ایران علیه متجاوزان مستکبر و ستمگران استثمارگر محسوب می شود که تاکنون تلاشی همه جانبه برای شناخت و معرفی آن صورت نگرفته است. در دوره قاجار، مردم استان بوشهر، چهار بار با تهاجمات انگلستان به مرزهای جنوبی ایران مقابله کردند که این مقاومت ها در تاریخ معاصر ایران بی نظیر است.

قدر مسلم، بیان ایثار و ایستادگی مردم جنوب برای حفظ آزادی و استقلال و دفاع از دین و میهن، نقش الگویی سازنده در آشنا کردن نسل حقیقت جوی ایران با اصل دفاع از دین و میهن و هویت ملی از سویی و افزایش ایمان مذهبی و آگاهی از ارزش های اسلامی در تحولات سرنوشت ساز اجتماعی و مبارزه با ظلم و تجاوز از دیگر سو دارد. همین ضرورت ها موجب شد تا کتاب خیزش جنوب نتیجه تلاش علمی دکتر محمدامیر شیخ نوری به بررسی و تحلیل زوایای گوناگون قیام های ضداجنبی مردم بوشهر پرداخته و گوشه های تاریک و مبهم قیام خونبار مردم آن سامان را روشن و آشکار سازد.

روش تحقیق در این کتاب، تاریخی است، اما تاریخی به مفهوم سنتی، یعنی وقایع نگاری نیست؛ بلکه این وقایع و اتفاقات با روش تحلیلی بررسی شده اند. در این تحقیق، از منابع بی شماری استفاده شده است. حدود ۱۶۵ کتاب فارسی، پانزده مقاله و هشت کتاب لاتین و همچنین اسناد زیادی که تعدادی از آنها ضمیمه تحقیق شده است.

مؤلف: محمدامیر شیخ نوری / تعداد صفحات: ۳۸۴ صفحه / قطع: رقعی / نوبت چاپ: اول ۱۳۹۱





فلسفه انتقادی تاریخ

فلسفه انتقادی تاریخ از اقسام فلسفه علم است و از پیوند میان فلسفه و تاریخ حاصل می‌شود؛ بنابراین از جمله فلسفه‌های مضاف قلمداد می‌شود و به لحاظ معرفت‌شناسی در حوزه معرفت‌شناسی مقید مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در فلسفه انتقادی از منظر معرفت‌شناسی به تاریخ پرداخته می‌شود و حوزه‌ای است که با تاریخ‌نگاری، هم‌پوشی و تداخل دارد. این حوزه معرفتی، از ارتباط متقابل مورخ و گذشته تاریخی و تداخل افق‌های زمانی حال و گذشته به وجود می‌آید و شناخت و تحلیل تاریخ را در پرتو نگرشی ساختاری و نظام‌مند مورد نظر دارد. کتاب فلسفه انتقادی تاریخ که نتیجه تلاش علمی دکتر سیدابوالفضل رضوی است، به ساز و کار پیدایش و تحول علم تاریخ می‌پردازد. برخلاف فلسفه نظری تاریخ که سابقه‌ای بس طولانی داشته و می‌توان سابقه آن را تا شروع حیات جمعی انسان و دغدغه‌وی نسبت به هستی و حیات به عقب برگرداند؛ فلسفه انتقادی تاریخ، دانش جدیدی است که در قرن بیستم به بار نشسته و به مباحثی چون عینیت و جایگاه امر واقع در تاریخ، علیت در تاریخ، تبیین در تاریخ، تعمیم و قانون‌مندی در تاریخ، تفسیر در تاریخ، روش‌شناسی تاریخی و جایگاه رویکردهای مختلفی از قبیل رویکرد پوزیتیویستی و هرمنوتیکی در تاریخ می‌پردازد.

کتاب فلسفه انتقادی تاریخ به قلم دکتر سیدابوالفضل رضوی در دو بخش و چهار فصل تنظیم شده است که مطالب هر فصل بنا بر ملاحظه‌های کیفی، به لحاظ کمی برابر نیستند و در حکم ضرورت فصل دوم بخش دوم طولانی‌تر از دیگر فصل‌ها است. فصل اول بخش نخست به مفهوم‌پردازی درباره موضوع پرداخته و ماهیت فلسفه تاریخ، موضوعیت آن، نسبت میان تاریخ و فلسفه، سابقه طرح موضوع و ابهام‌هایی را که در این عرصه وجود دارد، مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در ادامه بر پایه تقسیم‌بندی رایج در فلسفه تاریخ، دو برداشت متفاوت که با عنوان‌های فلسفه نظری و فلسفه انتقادی تاریخ از آنها یاد می‌شود، مطرح شده و جایگاه نگرش‌های دوری و خطی در فلسفه نظری آمده است. فصل دوم این بخش در حکم ضرورتی که پژوهش‌های حاضر در حوزه فلسفه تاریخ کمتر بدان پرداخته‌اند، ضمن طرح پیشینه و سابقه مباحث مربوط به فلسفه انتقادی تاریخ و بررسی سهم دیدگاه‌ها و مکتب‌های تأثیرگذار در سیر تعالی معرفت تاریخی در قرون جدید، با رویکرد انتقادی نگرش‌های سلبی درباره جایگاه معرفتی تاریخ را بررسی می‌کند و دیدگاه تاریخی اندیشمندانی چون ارسطو در دنیای باستان و دکارت در رأس قرون جدید را مورد نقد و نظر قرار می‌دهد. علم تاریخ در افق پست‌مدرنیست و رهاوردی که نگرش‌های پست‌مدرنی در حوزه معرفتی تاریخ به همراه



۱۹۸

فرهنگ

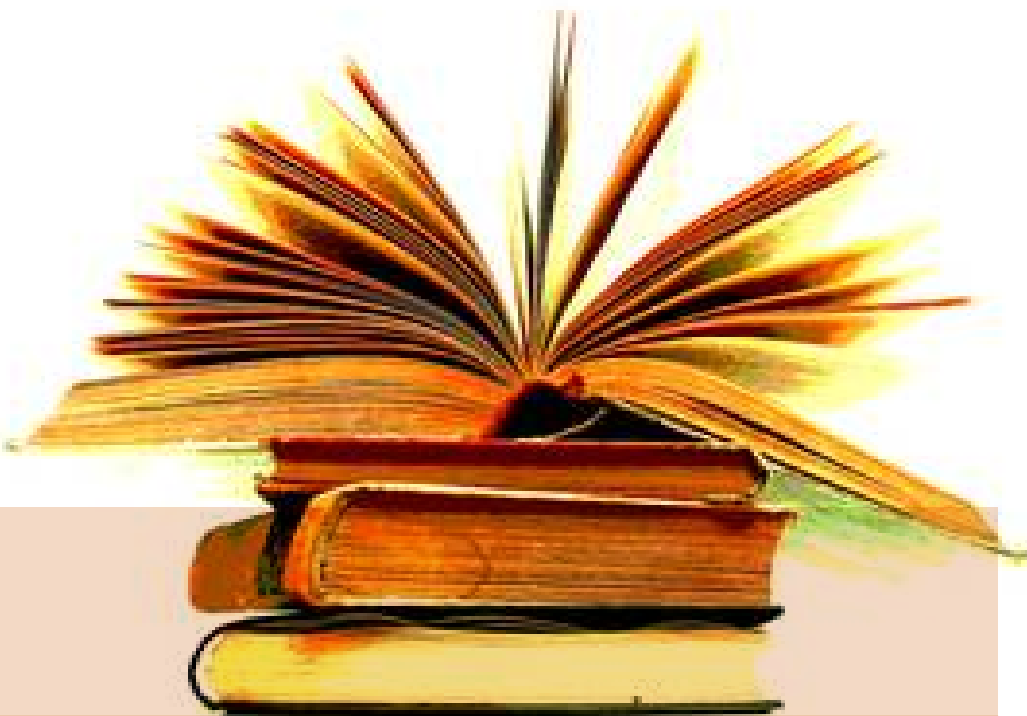
● شماره دوازدهم

● مرداد ماه ۹۱



داشته، آخرین مبحثی است که در فصل دوم بخش اول بررسی شده است. فصل اول بخش دوم با عنوان روش شناسی و ساز و کار معرفتی تاریخ، نخست جایگاه تاریخ را در نسبت میان علم و معرفت بررسی می‌کند و آن گاه با در نظر داشتن ساز و کار پیدایش علوم به طور کلی، به ساز و کار تکوین و تحول علم تاریخ می‌پردازد و آن گاه این پرسش مهم را جست و جو می‌کند که آیا تاریخ علم است یا خیر؟ در ادامه، اهمیت و جایگاه روش شناسی در تاریخ را با اهتمام به دیدگاه‌های پوزیتیویستی و ایدئالیستی بررسی می‌کند و سپس همگرایی میان تاریخ و علوم اجتماعی و اهمیت درک بین رشته‌ای در تاریخ را مورد نظر قرار می‌دهد. فصل دوم این بخش با عنوان مبادی و مبانی فلسفه انتقادی تاریخ مباحث مهمی همچون عینیت، علیت، تبیین، تعمیم و قانونمندی و تفسیر در تاریخ را با در نظر داشتن دیدگاه‌ها و نقطه‌نظرهای مختلف مطرح در هر حوزه بررسی می‌کند؛ به خصوص در مبحث تفسیر در تاریخ ارتباط هرمنوتیک و معرفت تاریخی بررسی شده و اهمیتی که رویکردهای هرمنوتیکی می‌توانند به عنوان روشی در فهم بهتر معرفت تاریخی به کار ببایند را مورد نظر قرار داده است. در این مبحث ضمن شرح پیشینه و سیر تحول هرمنوتیک، در هنگام طرح دیدگاه‌های اندیشمندان مختلف، به اقتضای بحث، بررسی ارتباط آرای هرمنوتیست‌ها و چگونگی تأثیرگذاری آنها در شأن معرفت تاریخی مورد نظر بوده است.

مؤلف: سیدابوالفضل رضوی / تعداد صفحات: ۳۵۶ / صفحه / قطع: رقعی / نوبت چاپ: اول ۱۳۹۱



Booki.ir

شبکه کتابخوانان مرضی‌ای ایران

ماهی برای تبادل نظر پیرامون کتاب



۲۰۰
فرهنگ

● شماره دوازدهم
● مرداد ماه ۹۱