



تأملاتی در نسبت ورزش مدرن و اخلاق
■ حجت الاسلام و المسلمین دکتر احمد رهدار



ضرورت تبیین تفصیلی اندیشه‌ی حضرت امام خمینی(ره)
■ گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده



گفتگوی استاد عباس معلمی با فرهنگ عمومی درباره برنامه‌ریزی فرهنگی و ضرورت تدوین شاخص

پرتو ولایت

مفهوم تهاجم فرهنگی

در بیانات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای/ ۲

سخن مدیر مسئول

چگونه تحریم را تبدیل به فرصت کنیم؟/ ۴

و اما بعد...

چه کسانی مجریان جنگ نرم هستند؟ / فرخ مؤمن/ ۸

حکمت و اندیشه

علم مدرن، علوم انسانی (۵) پدید آورندگان علوم انسانی / شاهرخ منفرد/ ۱۶

تأملاتی در نسبت ورزش مدرن و اخلاق / حجت الاسلام و المسلمین دکتر احمد رهدار/ ۳۰

گفتگوی استاد عباس معلمی با فرهنگ عمومی / درباره برنامه‌ریزی فرهنگی و ضرورت تدوین شاخص/ ۴۰

ضرورت تبیین تفصیلی اندیشه‌ی حضرت امام خمینی(ره) / استاد اصغر طاهرزاده/ ۶۸

تأملی برزیباشناسی معماری جدید و قدیم / حسین یابین محلی/ ۹۲

اشاراتی درباره دموکراسی مدرن (قسمت دوم) / محسن زیکساری/ ۹۸

اقتصاد

پی‌آمدهای ساختاری و هژمونیک بحران کنونی سرمایه‌داری مدرن / دکتر مجید مؤدب یگانه / ۱۲۴

دیدار در سایه

انسان و از خود بیگانگی / ولی بیرامی / ۱۳۰

ادبیات و هنر

شکسپیر معمار قصر اشرافیت / مسعود قدیمی / ۱۴۲

روشنفکری در شورش علیه تقدیر و روشنفکری / امیرعلی داوودی / ۱۵۴

یادی از شهریار شعر انقلاب / جعفر اقبال / ۱۶۰

ساختارگرایی و ساختار شکنی و ظهور آن در ادبیات (قسمت اول) / جمشید جلالی/ ۱۶۶

سینما به روایت هالیوود / مسعود قدیمی/ ۱۸۴

بخش فرامتن

طریقت تزویر / ح. کرمی/ ۱۹۲

فرهنگ

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم

• دوره جدید شماره ۱۳ شهریور 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، پروبروی 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 مآخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.





مفهوم تهاجم فرهنگی

"این مسأله تهاجم فرهنگی‌ای که ما مطرح کردیم، بعضی کسان به شدت از آن آزرده شدند و گفتند چرا می‌گویید تهاجم فرهنگی؟! درحالی که تهاجم فرهنگی، وسط میدان مشغول مبارز طلبیدن است، بعضی کسان سعی کردند آن را در گوشه و کنار پیداکنند! این تهاجم فرهنگی، مخصوص برخی از پدیده‌های ظاهری و سطحی نیست؛ مسأله این است که یک مجموعه فرهنگی در دنیا با تکیه به نفت، حق و تو، سلاح میکروبی و شیمیایی، بمب اتمی و قدرت سیاسی می‌خواهد همه باورها و چارچوب‌های مورد پسند خودش برای ملت‌ها و کشورهای دیگر را به آنها تحمیل کند. این است که یک کشور گاهی به تفکر و ذائقه ترجمه‌ای دچار می‌شود. فکر هم که می‌کند، ترجمه‌ای فکر می‌کند و فرآورده‌های فکری دیگران را می‌گیرد. البته نه فرآورده‌های دست اول؛ فرآورده‌های دست دوم، نسخ شده، دستمالی شده و از میدان خارج شده‌ای را که آنها برای یک کشور و یک ملت لازم می‌دانند و از راه تبلیغاتی به آن ملت تزریق می‌کنند و به عنوان فکر نو با آن ملت در میان می‌گذارند. این برای یک ملت از هر مصیبتی بزرگ تر و سخت تر است." (۱)

۱- از فرمایشات ولی امر مسلمین جهان حضرت آیت ا... العظمی امام خامنه‌ای در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر مورخ ۱۳۷۹/۱۲/۹



چگونه تحریم را تبدیل به فرصت کنیم؟

۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

در مقابل سیطره‌ی کفر و ظلم جهانی ارزیابی کرده و از ایفای نقش الهام‌بخشی نظام اسلامی برای ملت‌های مسلمان و مستضعفین جهان در راستای فعال کردن در مسیر مبارزه رهایی‌بخش ضد استکباری و عامل بازگشت به فطرت اسلامی هراسان است.

پیشرفت‌های حیرت‌انگیز علمی ایران اسلامی در دهه‌ی اخیر به موازات ایستادگی قاطعانه و افتخارآفرین نظام اسلامی و ملت ایران موجب تشدید و تعمیق و گسترش توطئه‌های استکباری علیه نظام و انقلاب و ملت ایران شده است.

در ماه‌های اخیر شاهد گسترش فوق العاده و شدت یافتن انواع توطئه‌ها علیه نظام اسلامی و ملت ایران بوده ایم، توطئه‌ای دو محوری که ترکیبی پیچیده و فراگیر از «جنگ نرم» (جنگ فرهنگی - سیاسی -

با پیروزی انقلاب اسلامی و تاسیس یک نظام حکومتی دینی و مستقل و استکبارستیز در ایران که بر مبنای اعتقادات اسلامی و انقلابی‌ای که دارد، خود را به مبارزه برای نجات مستضعفین و مقابله با سلطه‌ی ظالمانه‌ی نظام استکباری متعهد می‌داند و از نخستین روز حیات خود مبشر بیداری اسلامی و عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی در مقیاس منطقه‌ای و جهانی بوده است؛ نظام جهانی، سلطه‌ی انبوه توطئه‌ها و ترفندها را علیه انقلاب پیروز و نظام اسلامی - انقلابی برآمده از آن اجرا کرده است، تا با تضعیف و یا استحاله‌ی نظام اسلامی در ایران، در نهایت آن را سرنگون سازد. زیرا وجود حکومت اسلامی انقلابی استکبارستیز موفق و نیرومند، ایران را به عنوان خطری جدی علیه بقاء و حیات رژیم صهیونیستی و نظام سلطه‌ی استکباری و سدی مقاوم



امکان‌ها و توانایی‌های ما در مقابله با تحریم‌های دشمن

تاریخ حیات پربار نظام جمهوری اسلامی ایران در سی و سه سال گذشته به روشنی نشان می‌دهد که قاطبه‌ی ملت ایران از ظرفیت و توان فوق‌العاده‌ای در مقابله با مشکلات و بحران‌ها و تنگناها برخوردارند. ملت ایران نوعاً انسان‌هایی خداجو و مقاوم هستند و از روحیه بالای خود باوری و عزت ملی و آرمان‌گرایی معنوی و انقلابی برخوردارند. فداکاری‌های عظیم ملت ایران در سال‌های مبارزه با رژیم طاغوت و هشت سال دفاع مقدس و پس از آن، حکایت‌گر آن است که این مردم از روحیه و عزم و اراده و توان فکری و روانی چشمگیری در مقابله با دشمنان و مواجهه با مشکلات و مقاومت بر سر آرمان‌ها برخوردارند. لحظه لحظه‌ی تاریخ سرشار از حماسه و مبارزه و پیروزی سه دهه‌ی پس از انقلاب اسلامی، گواهی روشن بر علقه‌ی قلبی و پیوند عمیق عاطفی مردم نسبت به نظام اسلامی و اصل ولایت فقیه است و همین ویژگی یکی از نقاط قوت اصلی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران در مسیر ایستادگی برای تحقق آرمان‌های انقلاب و جهاد فی سبیل الله و مبارزه با شیطان بزرگ و کلیت نظام کفر و ظلم جهانی بوده است.

ملت ایران به دلیل اعتقاد عمیق اسلامی، به مسئله‌ی رزق و روزی، نگاهی خدامحورانه دارد و می‌داند که یگانه روزی‌دهنده‌ی عالم خدای متعال است و آن گونه که وعده‌ی حضرت حق در قرآن کریم بوده است، خداوند به انسان‌هایی که در راه حق و صراط مستقیم الهی حرکت می‌کنند، یاری می‌رساند. مجموعه این ویژگی‌ها به ملت ایران امکان می‌دهد که تحریم‌های ضد انسانی و ظالمانه و غیرقانونی را به فرصت‌هایی برای نوآوری‌های علمی و فنی و اقتصادی و شکوفایی

روانی) و «جنگ اقتصادی» است. بی‌اغراق و با جرأت می‌توان گفت در سراسر قرن بیستم، هرگز کشوری اینگونه فراگیر و تمام عیار مورد تهاجم فوق‌گسترده‌ی ناشی از جنگ نرم و تحریم اقتصادی قرار نگرفته است. وسعت و عمق و گستردگی تهاجم دشمن و میزان عصبانیت و خشم و کینه‌ای که از خود نشان می‌دهد، به روشنی حکایت از عمق وسعت و دامنه‌ی موفقیت‌های افتخارآمیز ملت مسلمان در مسیر پیشبرد اهداف و آرمان‌های اسلامی و انقلابی‌شان دارد.

دشمن درماه‌های اخیر علاوه بر توطئه‌های مستمر و گسترده و رنگارنگی که در محورهای سیاسی و جنگ نرم و تحریم‌های اقتصادی مستمر از گذشته داشت، موج جدیدی از تحریم‌های اقتصادی سنگین و بسیار گسترده را نیز علیه ملت ایران به کار گرفته است. تحریم‌هایی که در ابعاد و کیفیت کنونی‌شان کاملاً بی‌سابقه هستند.

نظام جهانی سلطه از اعمال مجموعه‌ی تحریم‌ها و توطئه‌ها دو هدف کوتاه مدت و بلند مدت را دنبال می‌کند:

الف) دشمن در اهداف کوتاه مدت خود، به دنبال آن است که رابطه‌ی قلبی و عاطفی مردم با نظام را تضعیف نماید، روحیه و انگیزه‌ی استقلال‌طلبی و آرمان‌خواهی و ظلم‌ستیزی و مبارزه با استکبار را در مردم کم‌رنگ و محو نماید، در میان مسئولان نظام اختلاف و بحران سیاسی ایجاد کند، ملت ایران را از پیگیری آرمان‌ها و باورهای دینی و عزت‌مدارانه‌ی خود خسته و در نهایت، منصرف کند.

ب) هدف نهایی، دشمن براندازی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران و جایگزینی آن با یک رژیم سکولاریست وابسته به آمریکا و تحقیر مردم ایران و به اسارت درآوردن آن‌ها است.



۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

و اعتلای فرهنگ کار و وجدان کاری و ترویج نگاه جهادی در عرصه تولید و توزیع و مصرف و ترسیم چشم انداز روشن پیش روی ملت ایران و تقویت روحیه امید با توجه به پیشرفت‌ها و موفقیت‌های شگفت‌انگیز دهه‌های اخیر؛

۳- توجه دادن مردم و به ویژه مسئولان به ساده‌زیستی و پرهیز از تجمل‌گرایی و مصادیق رفاه‌طلبی و تاکید بر ترویج فرهنگ و روحیه قناعت و ساده‌زیستی و استقلال طلبی و ایثار و عدالت‌خواهی و مجاهدت‌حق‌طلبانه؛

۴- تبیین این نکته برای مردم که آرمان‌خواهی و عزت‌طلبی و رسیدن به قله‌های اقتدار و پیشرفت در همه‌ی ادوار تاریخ و برای همه‌ی ملت‌ها هزینه‌بر و همراه با برخی دشواری‌ها بوده و هست، اما ایستادگی

استعدادهای وجودی در مسیر مبارزه با استکبار و تعمیق استقلال و عزت ملی و تاکید بر هویت دینی خود بدل نماید.

در شرایط کنونی و در جهت تبدیل تهدیدها و فشارهای استکباری به فرصت‌هایی برای رشد و پیشرفت و استقلال همه‌جانبه، سیاست‌ها و «بایدها و نبایدهایی» را باید رعایت کرد که در ادامه به برخی از این سیاست‌ها و بایدها و نبایدها اشاره می‌کنیم:

بایدها

۱- تبیین اهداف شوم دشمنان در اعمال تحریم‌ها علیه ملت ایران و روشن کردن اذهان عمومی نسبت به انگیزه‌ها و اهداف اسارت‌بار دشمنان؛

۲- تقویت روحیه خودباوری و اعتماد به نفس ملی و تاکید بر ضرورت تلاش مسئولانه آحاد مردم و رشد



نبایدها

- ۱- باید مراقب بود که توضیح و روشن‌گری در خصوص تحریم‌ها موجب بزرگ‌نمایی تحریم‌ها و القای توانایی دشمنان و نادیده گرفتن و تحقیر (هرچند ناخواسته) خودی‌ها را فراهم نیاورد؛
- ۲- در شرایطی که مبادلات خارجی برای کشور سخت است و تأمین منابع ارزی برای خرید کالاهای ضروری مورد نیاز کم، هیچ توجیهی برای ورود کالای بیگانه و تبلیغ آن وجود ندارد؛ لذا باید تبلیغ کالای خارجی ممنوع شود؛
- ۳- شرایط جدید ضرورت رعایت صرفه جویی عمومی را می‌طلبد لذا در این شرایط باید ترغیب به مصرف‌گرایی در جامعه، کاهش یابد؛
- ۴- پرهیز از نمایش تجملات و زندگی‌های پرزرق و برق و یا ترویج تجمل‌گرایی و فرهنگ رفاه‌زدگی کاذب در رسانه‌ها به ویژه رسانه ملی؛
- ۵- پرهیز از سیاست اختلاف‌افکنی در میان مسئولان توسط رسانه‌ها؛
- ۶- در پیش‌گیری سیاست واحد مقابله با جنگ نرم (به ویژه وجوه جنگ فرهنگی و روانی - تبلیغاتی آن) توسط تمام رسانه‌ها و نهادها و سازمان‌های فرهنگی کشور به صورت منسجم و هماهنگ.
- به نظر می‌رسد تشکیل یک «ستاد واحد فرماندهی مشترک اقتصادی - فرهنگی» برای مقابله با موج اخیر تحریم‌ها و «جنگ نرم و جنگ اقتصادی» توأمان دشمن، می‌تواند در خصوص تدوین استراتژی و برنامه‌ریزی و عملیاتی و اجرایی کردن آن، بسیار کارآمد باشد. ان شاء الله...

منصور واعظی

بر مواضع حق طلبانه و پابندی به آرمان‌ها در نهایت نتیجه‌بخش بوده و موجب موفقیت و سربلندی و عزت و پیشرفت خواهد شد؛

۵- تبیین این حقیقت برای مردم که با توجه به مجموعه قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها و امکانات کشور و تجربه و فعالیت متراکم مسئولان نظام و از همه مهم‌تر حضور فقیهی وارسته و انسانی خردمند و متقی و بصیر و هوشمند در مقام ولایت امر مسلمین جهان و امامت امت مسلمان ایران، پیروزی بر این موج تحریم‌ها نیز به لطف الهی و با استمداد از عنایات حضرت حق، امری قطعی و قریب الوقوع است. ان شاء الله؛

۶- توجه دادن همگان به توکل و امدادهای غیبی و نقش امور معنوی در نظام هستی و نقش موثر امدادهای غیبی در پیشرفت و بالندگی و حرکت رو به رشد ملت ایران در سه دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی؛

۷- تعریف و تبیین ماهیت و وجوه مختلف نظری و تئوریک «اقتصاد مقاومتی» و اقتضائات و لوازم آن و تدوین فرمول‌ها و برنامه اجرایی مورد نیاز به منظور تحقق عینی و عملیاتی اقتصاد مقاومتی؛

۸- یکی از لوازم بسیار مهم پیشبرد اقتصاد مقاومتی و مقابله با تحریم‌های دشمنان، حفظ وحدت و همدلی و وفاق مسئولان است. در این خصوص به ویژه باید با حمایت از دولت خدمتگزار [که بار اصلی اجرایی در مقابله با تحریم‌ها بر عهده‌ی آن است] و پرهیز از گرفتار شدن در فضا سازی‌های نامطلوب و بیمارگونه و اختلاف افکنی‌های بیهوده و فرساینده، کوشید تا بستری مهیا برای قوه مجریه در زمینه پیشبرد مدیریت اجرایی کشور در چارچوب منویات ولی امر مسلمین جهان امام خامنه‌ای، فراهم کرد.



چه کسانی مجریان جنگ نرم هستند؟

■ فرخ مؤمن

الف) روشنفکران تکنوکرات آکادمیک و جنگ نرم

روشنفکری ایران از ابتدای تولد خود نسبت به ایدئولوژی‌ها و ایدئولوگ‌ها و روشنفکران مدرنیست غربی حالت یک مقلد کپی کار را داشته است. درواقع به نظر می‌رسد جهت‌نمای ایدئولوژیک بخش اصلی روشنفکری مدرنیست ایران [چه در عرصه ژورنالیسم، چه در قلمرو داستان‌نویسی، چه در حوزه مباحث سیاسی و ایدئولوژیک و چه در پهنه فعالیت آکادمیک و دانشگاهی] همیشه تابعی از تحولات و دگردیسی‌های تئوریک و ایدئولوژیک روشنفکران کشورهای مترویل غربی بوده است. کاست روشنفکری ایران از زمان تأسیس بیشتر تابع و مقلد شاخه‌های انگلیسی و فرانسوی کاست روشنفکری غرب بوده است و فی‌المثل توجه آن به شاخه آلمانی و یا ایتالیایی کمتر بوده است. وجه آکادمیک و تکنوکرات‌های فرهنگی روشنفکری ایران از زمان پیدایی به سمت

حقیقت وجود یک جنگ نرم تمام عیار فرهنگی، سیاسی علیه اسلام و انقلاب اسلامی و هویت اسلامی جامعه و ملت ایران و نیز علیه هویت اصیل و صلابت اعتقادی نظام اسلامی که در اصل ولایت فقیه به عنوان یگانه منبع مشروعیت این نظام مقدس الهی متبلور و تجسم یافته است؛ امری انکارناپذیر است. درباره این جنگ نرم و شبیخون گسترده و کارزار بزرگ فرهنگی، سیاسی از جهات و زوایا و مناظر مختلف می‌توان و باید سخن گفت. در این مقال ما کوشیده‌ایم که ضمن ارائه بحثی فشرده و کوتاه، گزارش تحلیلی مختصری در خصوص دسته‌بندی نیروهای اصلی فعال دشمن در جنگ نرم علیه نظام و انقلاب اسلامی در عرصه‌های مختلف فرهنگی ارائه دهیم. طیف نیروهای دشمن نئولیبرالیست، سکولاریست فعال در جنگ نرم علیه ایران اسلامی را می‌توان در این دسته‌بندی بازشناسی کرد:



روشنفکری ایران از ابتدای تولد خود نسبت به ایدئولوژی‌ها و ایدئولوگ‌ها و روشنفکران مدرنیست غربی حالت یک مقلد کپی کار را داشته است. درواقع به نظر می‌رسد جهت نمای ایدئولوژیک بخش اصلی روشنفکری مدرنیست ایران [چه در عرصه ژورنالیسم، چه در قلمرو داستان‌نویسی، چه در حوزه مباحث سیاسی و ایدئولوژیک و چه در پهنه فعالیت آکادمیک و دانشگاهی] همیشه تابعی از تحولات و دگردیسی‌های تئوریک و ایدئولوژیک روشنفکران کشورهای متروپل غربی بوده است.

استعماری دولت انگلستان بود و نقش مهمی در شکل‌گیری "مدرسه علوم سیاسی" در اواخر دوران قاجار و نیز رشته‌های دانشگاهی "حقوق" و "علوم سیاسی" در نظام دانشگاهی مدرن ایران دوران پهلوی داشت، توجه کنید. یعنی به "حسن پیرنیا"، کسی که نقش مهمی در شکل‌دهی به "دیسکورس" (سخن) ناسیونال، شووینیستی و ماسونی حاکم بر رشته "تاریخ" در نظام آکادمیک ایران دوران پهلوی و پس از آن داشته است. حسن پیرنیا پیرو تبار ایدئولوژیک لیبرالیسم مشروطه‌طلب ماسونی انگلیس بود.

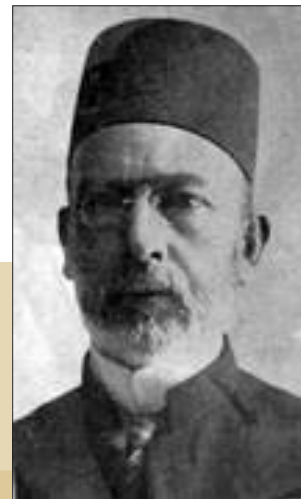
در پی‌ریزی بنیان‌های رشته درسی آکادمیک اقتصاد مدرن نیز رد پای پیروی از مدل لیبرالیسم کلاسیک و علم اقتصاد سرمایه‌داری مدرن را با واسطه‌گری "حسین پیرنیا" و تا حدودی نیز محمدعلی فروغی می‌توان مشاهده کرد و این سیطره میراث لیبرالیستی بر نظام آموزش آکادمیک اقتصاد در کشور ما در دهه‌های اخیر با غلبه دیسکورس (سخن) نتولیبرالی همچنان تداوم پیدا کرده است. در رشته جامعه‌شناسی نیز سیطره

رویکردهای تحلیلی و پوزیتیویستی انگلیسی، فرانسوی بیشتر متمایل بوده است. به گونه‌ای که می‌توان بنیان‌گذاران رشته‌های اصلی علوم انسانی مدرن در نظام دانشگاهی ایران [از زمان تأسیس دانشگاه تهران در زمان رضاخان پهلوی و حتی قبل از آن] را مقلد فلسفه‌های پوزیتیویستی و آمپریستی و ایدئولوژی‌های لیبرالیستی و در موارد نادری سوسیال، دموکراتیک انگلیسی و فرانسوی دانست.

به عنوان مثال به "محمدعلی فروغی" [فراماسونر یهودی تبار که نقش ویژه‌ای در تأسیس سلطنت سرایا وابسته و دست‌نشانده پهلوی داشت] و نقش او در شکل‌گیری رشته‌های "حقوق" و "علوم سیاسی" در نظام دانشگاهی مدرنیستی ایران توجه نمایید. فروغی فارغ از آنکه استاد اعظم فراماسونری انگلیسی بود، به

لحاظ تئوریک و به عنوان یک روشنفکر به تبار فکری لیبرالیسم مشروطه‌طلب انگلیسی تعلق داشت و از آن پیروی می‌کرد.

به عنوان نمونه‌ای دیگر به شخصیتی که مثل فروغی، فراماسونر و تابع و پیرو سیاست‌های





همکاری نزدیک داشت و در سال ۱۳۳۱ شمسی به "وزارت فرهنگ" رسید. سیطرهٔ دیسکورس پوزیتیویستی و لیبرالیستی بر نظام آکادمیک روان‌شناسی ایران بسط یافت و در آثاری که "دکتر محمود صناعی"، "دکتر حسین عظیمی" و متأخرین از آثار "مان" و دیگران ترجمه و یا توسط ایشان تألیف گردید، تداوم یافت و در آثار و آموزه‌های متأخرین دنبال گردید.

اساساً و در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نظام آکادمیک (دانشگاهی) علوم انسانی مدرن در ایران که توسط رژیم پهلوی اول پی‌ریزی گردید و در دوران پهلوی دوم بسط و گسترش یافت و نهادینه گردید در رشته‌های اصلی خود به لحاظ معرفت‌شناختی ملهم از سخن پوزیتیویستی انگلیسی و فرانسوی و به لحاظ سخن سیاسی و ایدئولوژیک ملهم از لیبرالیسم انگلیسی، فرانسوی (عمدتاً مقلد جهان بینی به اصطلاح عصر روشنگری) بوده است. البته در رشتهٔ دانشگاهی "تاریخ" علاوه بر حضور پر رنگ سخن ملهم از "اندیشهٔ ترقی" رگه‌هایی از شووینیسم ناسیونالیستی‌ای که طراحان و مبلغان و بانیان اصلی آن فراماسون‌های انگلیسی‌ای نظیر "سرها فورד جونز" و "جیمز موریه" و "جی. بی فریزر" و "سرجان ملکم" بوده‌اند نیز به عنوان یک جریان بسیار تأثیرگذار و حاکم دیده می‌شود. همین رویکرد فکری است که از حسن پیرنیا آغاز می‌شود و در امتداد خود در آثار و طریقهٔ تاریخ‌نگارانهٔ "سعید نفیسی" [با این که ظاهراً نفیسی فراماسون نبوده] و "رشید یاسمی" و "ذبیح‌الله صفا" و "حسن تقی زاده" و "رضا زاده شفق" و "عبدالحسین زرین کوب" و برخی دیگر به اشکال و انواع مختلف بسط و تداوم می‌یابد.

فلسفهٔ پوزیتیویستی از طریق لیبرال، پوزیتیویست متعصبی به نام "دکتر غلامحسین صدیقی" [که نقش مهمی در پی‌ریزی رشتهٔ علوم اجتماعی دانشگاهی در کشور ما داشت] و نسل هم‌فکران و بعدها شاگردان او کاملاً نهادینه گردید.

صدیقی، لیبرال مصدقی‌ای بود که در ماه‌های آخر سلطنت محمدرضا شاه پهلوی کاملاً علیه انقلاب اسلامی ایران موضع گرفته بود و به گفتهٔ "هوشنگ نهاوندی"، شاه را دعوت به ماندن در ایران و عدم ترک کشور می‌کرد.

غلامحسین صدیقی در سال ۱۳۱۷ شمسی به تدریس جامعه‌شناسی پرداخت و در سال ۱۳۳۲ شمسی "یحیی مهدوی" به تألیف کتاب "جامعه‌شناسی یا علم الاجتماع" پرداخت.

رشتهٔ دانشگاهی جامعه‌شناسی در ایران بر پایهٔ رویکرد پوزیتیویستی متأثر از پوزیتیویسم فرانسه تأسیس گردید و بعدها اگر چه یک جریان غیر غالب مارکسیستی با محوریت "امیر حسین آریان‌پور" در فضای آکادمیک علوم اجتماعی ایران شکل گرفت، اما آن گرایش نیز مبنائاً متأثر از تفسیرهای پوزیتیویستی از جامعه‌شناسی مارکسیستی بود.

رشتهٔ دانشگاهی "روان‌شناسی" در ایران نیز متأثر از یک نگرش پوزیتیویستی توسط دولتمرد فراماسونر دوران پهلوی اول و دوم یعنی "دکتر علی اکبر سیاسی" پی‌ریزی گردید. دکتر سیاسی از فراماسون‌های مدرس در مدرسهٔ علوم سیاسی بود که در سنت دانشگاهی روان‌شناسی پوزیتیویستی در فرانسه تحصیل کرد و در دوران حکومت رضا خان پهلوی و محمدرضا شاه با رژیم



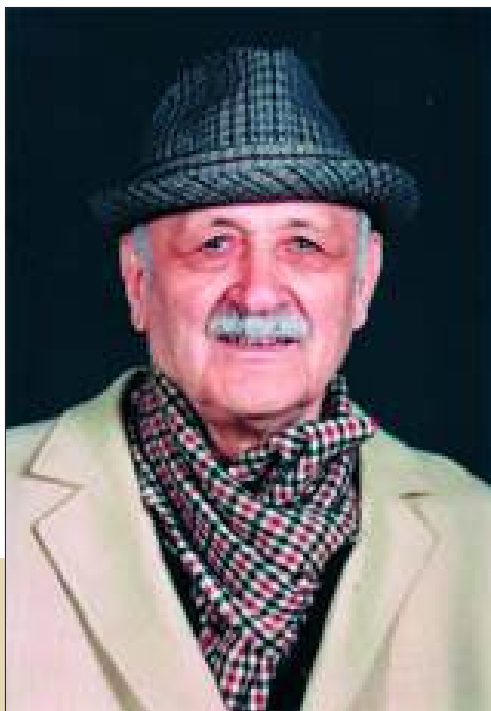
کاست روشنفکری ایران از زمان تأسیس بیشتر تابع و مقلد شاخه‌های انگلیسی و فرانسوی کاست روشنفکری غرب بوده است وفی‌المثل توجه آن به شاخه آلمانی و یا ایتالیایی کمتر بوده است. وجه آکادمیک و تکنوکرات‌های فرهنگی روشنفکری ایران از زمان پیدایی به سمت رویکردهای تحلیلی و پوزیتیویستی انگلیسی، فرانسوی بیشتر متمایل بوده است.

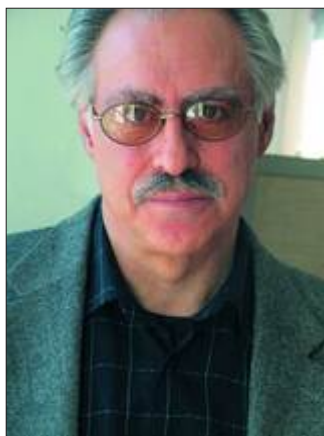
حرکت جریان مهاجم جنگ نرم از بستر نظام آکادمیک رشته‌های علوم انسانی همچنان پابرجاست که باید برای مقابله با آن تدبیری جدی اندیشید.

ب (روشنفکران تکنوکرات مبلّغ ایدئولوژی‌های مدرنیستی

یکی از بسترهای تأثیر گذار در جنگ نرم دشمن مستکبر علیه انقلاب اسلامی، ترویج ایدئولوژی‌های اومانیستی به ویژه ایدئولوژی لیبرالیسم از طریق ترجمه و تألیف کتب تئوریک در خارج از فضای دانشگاهی است. البته اکثر این آثار به طور مستقیم و غیر مستقیم در فضاهای آکادمیک رشته‌های مختلف دانشگاهی علوم انسانی مورد تدریس قرار می‌گیرد و یا محتوای سکولار، اومانیستی آنها به نحوی ترویج و تبلیغ می‌گردد. اگر چه پدیدآورندگان این آثار در حال حاضر ارتباط مستمر و تشکیلاتی با نظام

سیطره سخن لیبرال، مدرنیستی مبتنی بر زیربنای معرفت‌شناختی، روش‌شناختی پوزیتیویستی و ملهم از مشهورات سکولار، روشنفکرانه‌ای نظیر "اندیشه ترقی" که مروج کلیت تفکر و جهان‌بینی اومانیستی، سکولاریستی مدرن به طور اعم و ایدئولوژی لیبرالی به طور اخص می‌باشد، در تمامیت نظام دانشگاهی‌ای که توسط رژیم پهلوی تأسیس یافت و نهادینه گردید [و در تمامی رشته‌های آموزشی آن البته به مراتب و درجات مختلف] ساری و جاری بوده است و همین امر موجب شده که بخش تأثیر گذاری از روشنفکر، تکنوکرات‌های آکادمیسین جامعه ما و فضای کلی نظام آموزشی رشته‌های دانشگاهی علوم انسانی، در آرایش کنونی جنگ نرم و صف‌بندی نیروها، دانسته یا نادانسته در خدمت جریان تهاجم و شبیخون فرهنگی در آیند. البته کوشش‌های چندساله دولت اصول‌گرا که در پی تذکر حکیمانه مقام معظم رهبری در خصوص ضرورت ایجاد تحول در نظام آموزش و محتوای دروس رشته‌های دانشگاهی علوم انسانی آغاز گردید] در تعدیل وضع و ایجاد برخی تغییرات مناسب تا حدودی مؤثر بوده است، اما به هر حال در شرایط کنونی کلیت خطر ناشی از





خشونت" و ترویج "حقوق بشر" اومانیستی آن و شبهه آفرینی‌های فلسفی در مسیر غایات لیبرالی [توسط امثال جهانگلو و شایگان و آشوری و نیکفرو...] تا ترویج انقلاب ستیزی و آرمان‌گریزی و دعوت به تسلیم در برابر استکبار نئولیبرال [از طریق ترجمه آثار و یا کتب شرح و تبلیغ آراء کارل پوپر و هانا آرنت و آیزایا برلین و هابرماس...] و نیز ترویج مدل ادبیات تعهدگرایز و آرمان ستیز نئولیبرالی و تکنیک‌زده و فرمالیست و بی‌اعتنا به محتوا و آسوردیست و نقد ادبی منطبق با آن [از طریق ترویج آراء منتقدان ادبی ساختار شکن، پسا رئالیست، پست مدرن، فرمالیست و نیز آثار داستانی نویسندگان سوررئالیست، پیرو رمان نو، هنر برای هنر و...] و برخی قلمروهای دیگر را در بر می‌گیرد. مقابله با این جریان خزنده و خطرناک عمدتاً باید از طریق مبارزهٔ تئوریک و روشنگری در حوزهٔ مباحث نظری، حمایت از نویسندگان و تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌های خودی، گسترش کمی و کیفی پژوهش‌ها و پژوهش‌های عمیق تئوریک، کمک به گسترش ناشران انقلابی و متعهد و حمایت فعال و گسترده از آنها و کمک به نشر و توزیع گسترده آثار تئوریسین‌ها و ایدئولوگ‌های خودی مسلمان متعهد به آرمان‌های انقلاب اسلامی و آموزش آراء و آثار آنها به عنوان مبانی کتب و جزوات درسی دانشگاهی و نیز آموزش‌شده‌ها و فرهنگ سراها و فضاها و مجاری آموزشی غیر رسمی به ویژه صدا و سیما صورت گیرد و تحقق این مهم از طریق انجام برنامه‌ریزی دقیق و تشکیل ستاد مشترک فرماندهی فرهنگی [به معنای اعم کلمه] برای مبارزه با جنگ نرم و هماهنگی

آموزش دانشگاهی کشور در رشته‌های علوم انسانی ندارند، اما تأثیر حضور آراء آنها به صورت گسترده در این فضاها دیده می‌شود.

البته نویسندگان روشنفکر، تکنوکرات مبلغ ایدئولوژی‌های مدرنیستی [عمدتاً ایدئولوژی لیبرالیسم کلاسیک و نئولیبرالیسم] در بیرون از نظام آکادمیک و در میان برخی اقشار و گروه‌های تحصیل کرده و کتابخوان طبقهٔ متوسط مدرن نیز به دنبال مخاطب می‌گردند.

داریوش شایگان، داریوش آشوری، همایون کاتوزیان، پروانده آبراهامیان، جواد طباطبایی، حسین بشیریه، خشایار دیهیمی، عزت ا... فولادوند، مراد فرهادپور، رامین جهانگلو، محمدرضا نیکفر، تورج اتابکی، مهرزاد بروجدی و عده‌ای دیگر طیفی از نویسندگان و مترجمان روشنفکر، تکنوکرات مبلغ ایدئولوژی‌های اومانیستی [به ویژه نئولیبرالیسم] هستند که از طریق تألیف و تئوری‌پردازی‌های نئولیبرالی و یا ترجمه آثار لیبرالیست‌ها، فمینیست‌ها، و در موارد اندکی سوسیالیست‌های لیبرال موسوم به چپ آمریکایی بخشی از فعالیت جریان جنگ نرم علیه آرمان‌های انقلاب اسلامی را فعال کرده‌اند.

دامنهٔ فعالیت این طیف بسیار گسترده است و از تبلیغ و ترویج مدل‌های نئولیبرالی تاریخ‌انگاری برای ایران [در آثار امثال کاتوزیان و آبراهامیان و طباطبایی] تا ترویج اقتصاد نئولیبرالی [توسط مترجمانی چون: فولادوند از طریق ترجمه آثار فون هایک و یا ترویج تئوری‌ها و نسخه‌های اقتصادی نئولیبرالی برای ایران] و صور مختلف تبلیغ و ترویج لیبرال دموکراسی و شعارهای دروغین "عدم





رشته دانشگاهی "روانشناسی" در ایران نیز متأثر از یک نگرش پوزیتیویستی توسط دولتمرد فراماسونر دوران پهلوی اول و دوم یعنی "دکتر علی اکبر سیاسی" پی ریزی گردید. دکتر سیاسی از فراماسون‌های مدرس در مدرسه علوم سیاسی بود که در سنت دانشگاهی روان‌شناسی پوزیتیویستی در فرانسه تحصیل کرد و در دوران حکومت رضا خان پهلوی و محمدرضا شاه با رژیم همکاری نزدیک داشت و در سال ۱۳۲۱ شمسی به "وزارت فرهنگ" رسید.

در این عرصه‌ها داشته‌اند که شایسته تقدیر است. اما به موازات این امر بی تردید باید در خصوص گسترش کمی و ارتقاء کیفی نگارش داستان‌های سالم و افزودن بر جاذبه و تأثیرگذاری آنها و نیز نشر گسترده و توزیع فراگیر و توانمند آنها و حمایت از پدیدآورندگان این آثار و نیز تربیت نسل نوینی از داستان‌نویسان توانمند و متعهد به صورت سازمان یافته و با برنامه و نیز پیگیری آن از طریق نظام دانشگاهی کشور [البته به صورت سالم و ارزشی و متعهد به آرمان‌های انقلاب اسلامی و فارغ از حضور آفت‌زای عناصر و اراده و منفعل در برابر مدرنیست‌ها و یا مذبذب و معتقد به رویکردهای رایج مدرنیستی در داستان و فارغ از تأثیرپذیری از سیطره پارادایم‌های ادبی نئولیبرالی] به منظور نهادینه و سیستماتیک کردن امر تربیت نیروی متعهد در عرصه داستان نویسی ملهم از دیسکورس انقلاب اسلامی در نظام دانشگاهی کشور

(د) روشنفکران ژورنالیست مبلغ نئولیبرالیسم و آبسوردیسم

روشنفکران ژورنالیست نئولیبرالیست با انتشار روزنامه‌ها و ماهنامه‌ها و هفته‌نامه‌ها و گاهنامه‌های عمومی و تخصصی کوشش گسترده‌ای را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فلسفی و مباحث علوم انسانی، و

تمام عیار دستگاه‌ها و وزارتخانه‌ها و نهادهای دست‌اندر کار قلمروهای فرهنگی و هنری ممکن می‌شود.

(ج) روشنفکران داستان نویس و مترجمان آثار داستانی مبلغ سبک زندگی و فرهنگ و اخلاق و عادات مدرنیستی لیبرالی

بخش دیگری از تهاجم ویرانگر فرهنگی علیه نظام اسلامی و ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی و نیز علیه کلیت جهان‌بینی و هویت اسلامی ملت ایران از طریق ترجمه گسترده آثار داستانی و نمایشنامه‌های با مضامین آبسوردیستی، اومانیستی، سکولاریستی و مروج مدل زندگی و نوع اخلاقیات و نظام ارزشی غربی (عمدتاً لیبرالی) و یا از طریق نگارش آثار داستانی و نمایشنامه‌هایی با درون مایه‌های اومانیستی، سکولاریستی و مروج نسبی‌انگاری، آبسوردیسم، تعهد گریزی، بی‌اعتنایی به احکام شرعی و اخلاقی، به سخره گرفتن ارزش‌ها و آرمان‌های اسلامی و انقلابی و موارد عدیده و متعدد دیگر توسط روشنفکران ادبی مبلغ مدرنیسم و فمینیسم و به ویژه نئولیبرالیسم صورت می‌گیرد. البته در دوران دولت اصولگرا مسئولان و متولیان حوزه‌های مرتبط با این مباحث با یک کار مجدانه نظارتی، انصافاً نقش بسیار تأثیرگذاری در کاستن از عوارض و آفات فعالیت مهاجمین



اساساً و در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نظام آکادمیک (دانشگاهی) علوم انسانی مدرن در ایران که توسط رژیم پهلوی اول پی‌ریزی گردید و در دوران پهلوی دوم بسط و گسترش یافت و نهادینه گردید در رشته‌های اصلی خود به لحاظ معرفت‌شناختی ملهم از سخن پوزیتیویستی انگلیسی و فرانسوی و به لحاظ سخن سیاسی و ایدئولوژیک ملهم از لیبرالیسم انگلیسی، فرانسوی (عمدتاً مقلد جهان‌بینی به اصطلاح عصر روشنگری) بوده است.



و ماهنامه‌ها به ترویج نوعی آبسوردیسم زرد مبتذل می‌پرداختند.

روشنفکران مدرنیست فعال در سینما و تئاتر و دیگر عرصه‌های هنری

یکی دیگر از عرصه‌های بسیار مهم که سربازان و کارگزاران جنگ نرم دشمن از اوایل سال‌های دهه ۱۳۶۰ به شدت در آن فعال بوده‌اند، قلمرو سینما و تئاتر و برخی مقولات دیگر هنری است. سیطره جریان روشنفکری نفوذی نئولیبرالیست نقاب‌دار در وزارتخانه و سازمان‌ها و تشکل‌های مرتبط با سیاست‌گذاری‌های سینمایی و تئاتری و هنری [به معنای اعم آن] در سال‌های دهه ۱۳۶۰ و چند سالی پس از آن، فرصت مناسبی برای مهاجمین فرهنگی در مسیر پیشبرد اهداف لیبرال، سکولاریستی‌شان فراهم



آورده بود که خوشبختانه در پی روی کار آمدن دولت اصولگرا و انجام خانه‌تکانی جدی در چرخه‌نخبگان مرتبط با مدیریت فرهنگی، هنری کشور آن روند حرکت تأسفاتر سابق‌الذکر متوقف گردید که حوصله این مقال در پرداخت به آن بیش از این نیست. در خصوص جنگ نرم استکبار نئولیبرالیست علیه هویت اسلامی جامعه و نظام اسلامی ایران و به منظور مبارزه با آرمان‌های انقلاب اسلامی و موجودیت نظام الهی ولایت فقیه در ایران، گفتنی‌ها و نکته‌های بسیار دیگری نیز هست که باید در فرصت‌های دیگری یکایک به آنها پرداخت. ان شاء الله...

ادبی و هنری به منظور پیشبرد جنگ روانی، تشویش‌آفرینی، تلهیر چهره‌های لیبرال، کمک به کودتای نئولیبرالیستی فتنه‌سبز، تبیین و تبلیغ رسمی و غیر رسمی و مستقیم و غیرمستقیم خواست‌ها و شعارها و مطالبات جناح نئولیبرالیست و جذب نیرو برای آنها و نیز ترویج مشهورات نئولیبرالیستی و سکولاریستی و مفروضات علوم انسانی سکولار [در رشته‌ها و حوزه‌ها و مباحث مختلف] و در یک عبارت کوتاه پیشبرد چند وجهی و همه‌جانبه شبیخون فرهنگی برای مخاطبان عام و خاص به کار برده‌اند.

اگر فقط بخواهیم به ذکر یک نمونه بسنده کنیم باید از نشریه "مهرنامه" نام ببریم که به گونه‌ای فراگیر، گسترده و نسبتاً صریح

مأموریت مشخصی را در زمینه ترویج جهان‌بینی سکولار، لیبرالیستی علوم انسانی مدرن و نیز ایجاد پل پیوند میان بخش تأثیرگذاری از روشنفکران سکولاریست خارج از کشور و مخاطبین داخلی آنها و جذب و تربیت نیرو در مسیر ترویج دیسکورس نئولیبرالیسم ایرانی بر عهده دارد. البته مهرنامه در این قلمرو تنها نشریه نیست و دامنه فعالیت روشنفکران ژورنالیست نئولیبرالیست ایران نیز صرفاً به ماهنامه تنوریک محدود نمی‌شود.

به موازات حرکت روشنفکران ژورنالیست نئولیبرالیست، بخشی از ژورنالیست‌های روشنفکر (که وجهه نظر وصفیه تنوریک و آکادمیک خیلی کمتری دارند) نیز در برخی روزنامه‌ها و به ویژه از طریق انتشار هفته‌نامه‌ها



حکمت و اندیشه





علم مدرن، علوم انسانی (۵) پدیدآورندگان علوم انسانی

■ شاهرخ منفرد

۱۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



علوم انسانی
اومانیزستی، یکی
از ابزارهای اصلی
تحکیم و تداوم
و بسط سلطه‌ی
استکبار غرب مدرن
[علی‌الخصوص
صورت لیبرال،
دموکراتیک آن]
به انحاء و اشکال
مختلف می‌باشد.

کارکردهای علوم انسانی

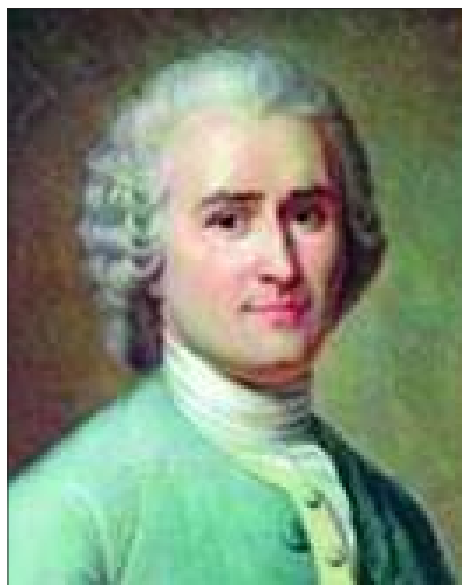
علوم انسانی سکولار برای تمدن مدرن غربی کارکردهایی حیاتی و مهم دارد که ذیلاً به اصلی‌ترین آن‌ها، فهرست وار اشاره می‌کنیم:

* علوم انسانی وظیفه‌ی تربیت تکنوکرات، بوروکرات‌های مدرنیست جهت گرداندن چرخ‌های سلطه‌ی نظام اومانیزستی و به طور غالب نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال، سوسیال دموکرات، نئولیبرال در غرب را برعهده دارد. این تکنوکرات، بوروکرات‌ها در هیأت و کلای دادگستری، اقتصاددانان، کارشناسان مسائل سیاسی، دیپلمات‌ها، استادان رشته‌های

مختلف علوم انسانی در دانشگاه‌ها، زبان‌شناسان، انسان‌شناسان، فرهنگ‌شناسان، کارمندان متخصص بلند پایه و میان پایه‌ی ادارات و شرکت‌های بزرگ و کوچک، مورخان رسمی آکادمیک، روان‌شناسان، معلمان متخصص که در مدارس، مشهورات علوم انسانی مدرن را تدریس می‌کنند، طراحان و هدایت‌گران جنگ‌های روانی، رسانه‌ای به نفع نظام جهانی سلطه و "کاست حاکمان پنهان جهانی" [که هسته‌ی مرکزی و پنهان اداره کننده‌ی نظام جهانی سلطه را تشکیل می‌دهند، نظامی که قدرت اصلی آن حکومت‌های سرمایه‌داری امپریالیستی لیبرال و



علوم انسانی در اجتماعات غربی و غرب‌زده‌ی مدرن ویا شبه مدرن وظیفه دارند که "صورت مدرن و یا شبه مدرن زندگی" [یعنی نحوه‌ی زندگی برخاسته از زندگی اندیشه‌ی اومانیستی، سکولاریستی و عمدتاً منطبق با ایدئولوژی سرمایه‌داری لیبرال] را ترویج کرده و تحکیم نمایند و افراد و گروه‌ها را وادارند تا مسائل و نیز راه‌حل‌های مشکلات و معضلات فردی و جمعی و شخصی و اجتماعی را در این چارچوب جستجو نمایند.



زمینی و مادی و غیر آسمانی و غیر الهی را اصالت می‌بخشد، خودنمایی می‌کند.

* علوم انسانی در اجتماعات غربی و غرب‌زده‌ی مدرن ویا شبه مدرن وظیفه دارند که "صورت مدرن و یا شبه مدرن زندگی" [یعنی نحوه‌ی زندگی برخاسته از زندگی اندیشه‌ی اومانیستی، سکولاریستی و عمدتاً منطبق با ایدئولوژی سرمایه‌داری لیبرال] را ترویج کرده و تحکیم نمایند و افراد و گروه‌ها را وادارند تا مسائل و نیز راه‌حل‌های مشکلات و معضلات فردی و جمعی و شخصی و اجتماعی را در این چارچوب جستجو نمایند و بدین سان مانع هر نوع ساختار شکنی در عرصه‌ی تفکر و اندیشه ویا فراتر رفتن از زندان انحصاری مشهورات مدرنیستی شوند.

* علوم انسانی اومانیستی، وظیفه‌ی بسیار مهم

نئولیبرال و سوسیال دموکرات هستند]، جامعه‌شناسان تابع مشهورات نظام آکادمیک رسمی، روشنفکران رسمی وابسته به رژیم‌های لیبرال، امپریالیستی و... ظاهر می‌شوند و هر یک به طریقی در مسیر اداری نظام جهانی سلطه‌ی اومانیستی فعالیت می‌کنند.

* علوم انسانی مدرن، وظیفه‌ی بسط و ترویج اندیشه‌ی اومانیستی، سکولار را که بعضاً بر شاکله‌ای ماتریالیستی بنا شده است در میان اقشار تحصیلکرده جامعه به ویژه دانشجویان بر عهده دارد. ماتریالیسم نهفته در متن و بطن آموزه‌های علوم انسانی گاه به صورت ماتریالیسم عریان آتئیستی ظاهر می‌شود و گاه در هیأت نگرشی که در تحلیل پدیده‌ها و امور و علوم و ادیان و هنر و ادبیات در همه‌ی ادوار تاریخ بشر و در میان اقوام و ملل مختلف، اساساً عوامل ناسوتی و



ماکیاول در سده‌های آغازین مدرنیته، باطن سیاست غرب مدرن را که چیزی جز استیلاجویی و مکر و خدعه و استثمار انسان و استعمار و امپریالیسم و سکولاریسم و در یک عبارت کوتاه: چیزی جز استکبار نیست به روشنی بیان کرده است.



ایدئولوژیک دارد و شمای کلی آراء و عقاید و باورهای شهروندان نظام جهانی [در اجتماعات مدرن و یا شبه مدرن] را ترسیم می‌کند. باورهایی که "شهروندان دهکده‌ی جهانی" در مراتب و به درجات و به انحاء مختلف لازم است آن‌ها را بپذیرند و بر اساس آنها رفتار نمایند و در حقیقت "صورت مجاز و هنجاری" آنچه که بشر مدرن و شبه مدرن امروز باید به آن "ایمان" داشته باشد و به صورت مشهورات مدرنیستی از طرق مختلف در همه جا منتشر می‌شود را تعیین می‌کند. باور داشتن به این مشهورات، شهروندان مدرن و شبه مدرن را به افرادی تحمیق شده و فاقد قدرت تفکر نقادانه و مطیع نظام جهانی سلطه تبدیل می‌کند که در ذیل اندیشه‌ی اومانیستی و بر اساس مشهورات ایدئولوژیک علوم انسانی می‌اندیشند و رفتار می‌کنند و آگاهانه یا ناآگاهانه، سکولاریست

هستند و فرقی نمی‌کند که خود را آتئیست یا پیرو "جنبش‌های نوظهور معنوی" یا هندوئیست یا حتی پیرو ادیان توحیدی بدانند زیرا زمانی که شاکله‌ی عقیدتی علوم انسانی و مشهورات آن را به عنوان اساس و مبنای اعتقاد خود پذیرفتند، خواه ناخواه و به درجات و مراتب مختلف و آگاهانه یا ناآگاهانه و به انحاء و اشکال مختلف اسیر عالم مدرنیستی آن می‌گردند و به تبع آن در دام سکولاریسم آشکار یا پنهان به نحوی اسیر می‌گردند.

در یک بیان کلی و به عنوان جمع‌بندی باید گفت که علوم انسانی اومانیستی، یکی از ابزارهای اصلی تحکیم و تداوم و بسط سلطه‌ی استکبار غرب مدرن [علی‌الخصوص صورت لیبرال، دموکراتیک آن] به انحاء و اشکال مختلف می‌باشد.

نطفه‌ی علوم انسانی به عنوان یک موجودیت ارگانیک در قرن هیجدهم و نزد فیلسوفان به

بسط سلطه‌ی استعماری غرب مدرن در میان ملل غیر غربی [اعم از غرب‌زده‌های مدرن یا شبه مدرن] و کوشش به منظور تبدیل مردمان این سرزمین‌ها به "شهروندان سربه زیر و حرف گوش کن نظام جهانی" [به عبارت روشن‌تر، تبدیل این مردمان به بردگان تحمیق شده و منفعل اسیر استکبار مدرن که به هویت مسخ شده‌ی غرب‌زده‌ی مدرن یا شبه مدرن خودو پذیرش نقش بردگی برای "کاست حاکمان پنهان جهانی" و صهیونیسم و لیبرالیسم بین‌الملل "افتخار" نیز بکنند] رابرعهده دارد. این مؤلفه‌ی علوم انسانی مدرن بیانگر نحوی خصیصه‌ی کاملاً ضدانقلابی است که به انحاء مختلف در مسیر تضعیف ونفی روح انقلاب و اعتراض علیه سلطه‌ی استکبار و دست نشانده‌گان آن می‌کوشد. *علوم انسانی در نظام سلطه‌ی اومانیستی [به ویژه اومانیسم لیبرال، دموکراتیک] یک کارکرد کاملاً

هابز، آدمی را به عنوان موجودی سودجو، قدرت طلب و لذت خواه که اساساً بر پایه‌ی محرک‌های غریزی خود و به جهت ارضاء آن‌ها دست به عمل می‌زند، تعریف می‌کرد.

در انسان شناسی هابز که اساسی فردگرایانه دارد، "فرد" یعنی "اتم نفسانی [نفس اماره که شاخص اصلی آن خودبینی است] سودجوی لذت محور قدرت طلب قائم به خود" که در نسبت با دیگران [که آن‌ها نیز هریک، یک "فرد" در مفهوم پیش گفته هستند] یک "گرگ بالقوه" است و در رقابتی تنگاتنگ و خشن بر سر سودجویی ولذت دوستی و قدرت طلبی با آنان درگیر می‌شود.

و تکوین "علم سیاست" به عنوان یکی از رشته‌های اصلی علوم انسانی نیز مؤثر بوده است.

ماکیاولی را می‌توان مظهر غرب مدرن و یکی از معلمان برجسته‌ی سیاست مدرن دانست. ماکیاولی در آثار خود به ویژه در کتاب "پرنس" حقیقتی را نشان داد که در تاریخ بسط مدرنیته کاملاً متحقق شده است. ماکیاولی، وجهی از حقیقت غرب مدرن [استیلا‌ی نفس اماره] در قلمرو سیاست را به عیان نشان داده است. ماکیاول در سده‌های آغازین مدرنیته، باطن سیاست غرب مدرن را که چیزی جز استیلاجویی و مکر و خدعه و استثمار انسان و استعمار و امپریالیسم و سکولاریسم و در یک عبارت کوتاه: چیزی جز استکبار نیست به روشنی بیان کرده است. می‌توان با تسامح و به یک اعتبار گفت که اساساً علوم انسانی و به ویژه آنچه که علم سیاست نامیده می‌شود با "پرنس"



اصطلاح "عصر روشنگری" بسته می‌شود، اما ظهور جدی و نسبتاً بالغانه‌اش در قرن نوزدهم [دوره‌ی به تمامیت رسیدن فلسفه‌ی اومانیستی] است. از همین رو است که علوم انسانی میل دارد به نحوی جانشین فلسفه شود. اما قبل از قرن هیجدهم و در اندیشه‌های برخی فیلسوفان تأثیرگذار مدرن می‌شد بارقه‌هایی از زمینه‌سازی برای ایجاد علوم انسانی [هر چند نه به صورت متکثر و بسیار گسترده‌ای که به ویژه در قرن بیستم پیدا کرده است و نه به عنوان یک امر آگاهانه در ذهن این فیلسوفان] را دید. به عنوان مثال و به طور مشخص می‌توان از "نیکولوماکیاولی" و "تامس هابز" نام برد.

حالا می‌خواهیم به گونه‌ای مختصر درباره‌ی برخی چهره‌های تأثیرگذار در پیدایی و ظهور علوم انسانی، از رنسانس تا اوایل قرن نوزدهم سخن بگوییم و این اشخاص را تحت عنوان عام و کلی "پدران بنیانگذار علوم انسانی" آورده‌ایم. پس از آن اشاره‌ای کوتاه به برخی جریان‌های اصلی علوم انسانی مدرن در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم خواهیم داشت.

الف) پدران بنیانگذار (برخی چهره‌های اصلی در پیدایی علوم انسانی) نیکولوماکیاولی (م ۱۵۲۷)

ماکیاولی فیلسوفی تأثیرگذار به ویژه در اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی غرب مدرن است و از منظر تأثیرگذاری که در شکل‌گیری بنیان‌های نظری سیاست مدرن در غرب داشته، مع‌الواسطه در پیدایی





این امر در پیوندی نزدیک با سیاست مدرن قرار دارد و جوهر سیاست مدرن نیز چیزی جز استیلا طلبی نفس اماره نیست.

ماکیاولی اگرچه اولین معلم سکولاریسم در عهد مدرن نیست [پیش از او "پی یردوبوا" و "مارسیگ لیو" و بعضی دیگر نیز بوده اند] اما او را می توان یکی از معلمان بزرگ [به لحاظ عمق اندیشه و صراحت بیان در تبیین حقیقت سکولاریسم مدرن] سکولاریسم در این دوران دانست. در اندیشه او، باطن مطلقه و استبدادی "دولت مدرن" [اعم از دولت های لیبرالی، سوسیالیستی، فاشیستی، سوسیال دموکراتیک، نتولیرال...] آشکارا توصیف گردیده است. ماکیاول از سیاست فارغ از اخلاق به عنوان مثال اعلای سیاست در عصر مدرن نام می برد و به عنوان یکی از حلقه های نخستین اندیشمندان مدرن، بشر با سودجویی تعریف می کرد، همان گونه که پس از او هابز و یوتیلیتاریانیست های اخلاقی و لیبرال ها چنین کردند و این چیزی نبود مگر بیان وجه بسیار مهمی از حقیقت بشر مدرن که بهترین تجلی خود را در ایدئولوژی لیبرال دموکراسی یافته است. ماکیاولی در کتاب "گفتارها" نشان داد که "آزادی خواهی غرب مدرن" با امپریالیسم و استیلا بر ملل دیگر تلازم ذاتی دارد و این امری است که رفتار دولت های لیبرال سرمایه داری به ویژه از قرن هیجدهم تا امروز آن را در عمل محقق کرده است. ماکیاول این آراء را در مقام نقد غرب مدرن و یا با شرمساری نمی گفت، او یک اندیشمند مدرنیست روزگار رنسانس بود و با تأمل کردن در روح زمان خود آنچه را که می دید [و البته برای خیلی ها حتی هنوز پوشیده است و آن را نمی بینند به ویژه در کشور ما] به صراحت بیان می کرد و البته آنچه که ماکیاول در خصوص روح

برای اولین بار برای لحظه ای یک جلوه ناگهانی و جرقه وار یافته است و البته این جرقه ای آغازین در اندیشه بیکن و هابز ولایت نیز به انحاء مختلف تداوم ظهور داشته است تا در آراء فیلسوفان عصر روشنگری و علی الخصوص "منتسکیو" و "روسو" و "اسمیت" و فراتر از آن، کلیت جهان بینی عصر روشنگری، نطفه وجودی آن به طور کامل منعقد می گردد و یک ظهور تام و تمام ارگانیک پیدا می کند و این ظهور ارگانیک در نیمه دوم قرن نوزدهم و سپس در قرن بیستم بسط می یابد و البته با بحران های جدی ساختاری در رشته های متکثرش روبرو می شود و بحران عظیم ماهوی اش خودنمایی می کند.

ماکیاولی یک سیستم منسجم فکری و یک دستگاه ما بعد الطبیعی به شیوهی برخی اخلاقیات نظیر "دکارت" و "کانت" و "هگل" پدید نیاورد، اما در دو اثر معروفش "پرنس" و "گفتارها" و به ویژه در اولی روح و باطن سیاست مدرن و جوهر علم سیاست و چه بسا علوم انسانی مدرن را بیان کرد. از این که جوهر علوم انسانی اومانیستی تا حدود زیادی در یک رساله سیاسی نظیر "پرنس" عیان می شود، خیلی نباید تعجب کرد، باطن علوم انسانی مدرن، بسط و تحکیم و تعمیق استیلاي غرب اومانیستی است و



ولتر، متفکر عمیقی نبود و مقام او را بیشتر باید به عنوان یک نویسنده و ژورنالیست فراماسونر که ایجاد جنجال‌های مطبوعاتی و هتاک‌های نسبت به برخی مفاهیم و شعائر دینی را پیشه خود ساخته بود، ارزیابی کرد. با وجود این ولتر در تکوین فلسفه تاریخ اومانیستی تا حدودی نقش داشت و برخی عناصر و مفاهیم را که بعدها در زمره مشهورات تاریخ نگاری مدرن و مقبولات علوم انسانی و برخی رشته‌های آن نظیر "جامعه شناسی" و "اقتصاد" و "سیاست" درآمد، مطرح و یا بسط و تفصیل داد.

و باطن تمدن مدرن و سیاست آن [که خود ماکیاوول هم به آن تعلق خاطر داشت و در عهد آن شریک بود] در آن روزگار بیان می‌کرد. به اندازه امروز وضوح و روشنی نداشت و همین امر است که حکایت گر ژرف‌اندیشی ماکیاوولی به عنوان مظهر سیاست غرب مدرن و شاید معلم اول آن می‌باشد.

فرانسیس بیکن (م ۱۶۲۶)

و مبانی علم مدرن و حتی بنیان‌های روش‌شناختی آن به اندازه دکارت دانست اما به هر حال باید اذعان داشت که بیکن در پیدایی علوم انسانی مدرن [به ویژه قبل از ظهور اجمالی آن به عنوان یک مجموعه ارگانیک] به هر حال مؤثر بوده است، هر چند که باید توجه داشت نقش و تأثیر بیکن در تأسیس علوم انسانی اومانیستی [مدرن] هرگز به اندازه ماکیاوولی و یا هابز نبوده است.

فرانسیس بیکن در سال ۱۶۲۴ به نگارش رساله‌ای به نام "آتالانتیس نو" دست زد که البته با مرگ او به سال ۱۶۲۶ ناتمام ماند. این رساله یک سال پس از مرگ بیکن منتشر گردید. "آتالانتیس نو" را می‌توان نحوی روایت بیکن از جامعه ایده‌آل مورد نظرش دانست. جامعه‌ای که توسط ساینتیست‌ها و تکنوکرات‌های علوم طبیعی و نیز تا حدودی کسانی که می‌توان آن‌ها را تکنوکرات‌های علوم انسانی دانست، اداره می‌شود. نحوی حال و هوای



"فرانسیس بیکن"، فیلسوف آمریست انگلیسی که او را به اعتباری می‌توان بنیانگذار هسته اولیه پوزیتیویسم اروپایی دانست، بیشترین دلیل نقش واهمیتی که در پی‌ریزی و تبیین بنیان‌های روش‌شناسی علم مدرن داشته مطرح است و مورد توجه می‌باشد. به راستی باید بیکن را یکی از بنیانگذاران اصلی "مبانی روش‌شناختی علم مدرن" دانست که به ویژه در علوم طبیعی تا حدود زیادی مورد استفاده قرار گرفته و دامنه نفوذ آن حتی به علوم انسانی نیز کشیده شده است. زیرا تقریباً تمامی پدران بنیانگذار علوم انسانی و نیز اشخاص و جریان‌های شاخصی از نسل‌های بعدی ساینتیست‌های علوم انسانی به میراث "روش شناسی علمی" ای که بیکن طراحی کرد وفادار بوده‌اند و می‌توان گفت اساساً شاکله علوم انسانی به عنوان شاخه‌ای از علم مدرن بر پایه تبعیت از مبانی روش‌شناختی علوم طبیعی پی‌ریزی گردیده است. از این رو بیکن به طور غیر مستقیم در شکل‌گیری علوم انسانی نیز مؤثر بوده است. البته شاید نتوان نقش بیکن را در تبیین اصول





به معلمان و ره‌آموزان و مدیران این جوامع تبدیل شده‌اند] را نیز در آن می‌توان یافت.

در قرن هیجدهم "دنيس ديدرو" رهبر جريان موسوم به "اصحاب دائرة المعارف" و يکي از انديشمندان عصر به اصطلاح روشنگري [که نطفه علوم انساني مدرن در آراء آنها بسته شده است] در مقدمه دائرة المعارف، آشکارا خود و ديگر پديدآورندگان دائرة المعارف را وام دار بيکن مي‌دانند.

تامس هابز (۱۶۷۹ م)

"تامس هابز" فيلسوف انگليسي است که نقش مهمي در پي‌ريزي بنیان‌های نظري انسان‌شناسی مدرن و نیز فلسفه و علم سیاست جدید و روان‌شناسی اومانیستی داشته است. هابز بیشتر به دلیل تفسیر سکولاریستی‌ای که از مفهوم "دولت" و "سیاست" مدرن ارائه کرده است معروف است. در حقیقت آراء او در قلمرو فلسفه سیاسی غرب تأثیر تعیین کننده‌ای در شکل‌گیری مفهوم سکولاریستی "دولت مدرن" داشته و از این منظر، رویکرد تئوریک او، بسط آراء ماکیاولی در مسیری خاص محسوب می‌شود. اما نقش هابز در اندیشه مدرن بیش از این است و آنچه که او در خصوص تعریف اومانیستی انسان ارائه کرده است به نحوی به عنوان مبنا و پایه مفروض انسان شناختی علوم انسانی مدرن در رشته‌های مختلف از "سیاست" و "اقتصاد" گرفته تا "تاریخ" و "روان‌شناسی" و "جامعه‌شناسی" غربی قرار گرفته است. به عبارتی می‌توان گفت که هابز یکی از فیلسوفانی است که در تبیین و پی‌ریزی شاکله مفهومی "انسان" در افق علوم انسانی مدرن مقام تأثیرگذار و چه بسا تعیین کننده داشته است و از این منظر و نیز برخی جهات دیگر می‌توان و باید او را در



یهودزدگی و سیطره تکنوکراسی و علم مدرن و غلبه روح تکنیکی در این مدینه فاضله‌ی بیکن [که آن را می‌توان طرحی اجمالی از برخی وجوه جامعه مدرن غربی دانست] دیده می‌شود.

"در واقع حکومت آنجا [آتلانتیس نو یا همان مدینه فاضله بیکن] حکومت علم و یا عالمان [در حقیقت: ساینتیست‌ها] یعنی فیزیکدانان، شیمی‌دانان، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، معماران و بالاخره صنعتگران است"

البته وجه بارز و برجسته مدینه فاضله بیکن همانا غلبه‌ی شدید روح و نگرش تکنیکی بر آن است و می‌توان آتلانتیس نو را عمدتاً مدینه تکنوکرات‌های علوم طبیعی و مهندسی دانست [تا حدودی نزدیک به آنچه "سن سیمون" مدّ نظر داشت] اما رگه‌های کم رنگی از حضور تکنوکرات‌های علوم انسانی [که البته از اواخر قرن نوزدهم و به ویژه در قرن بیستم و پس از آن نقش بسیار مهم‌تر و چه بسا کلیدی و محوری در اداره جوامع غربی مدرن برعهده گرفتند و عملاً





در تفسیر ولتر از تاریخ، هر آنچه که به ادیان توحیدی و یا سنت‌های معنوی بشر مربوط می‌شد، محکوم و مطرود بود و نشانه خرافه و تاریک اندیشی و موجب رکود بشر دانسته می‌شد و در مقابل آن، آنچه که عقل خودبنیاد اومانیستی بشر حکم می‌کرد به عنوان عامل رشد انسانی و موجب ترقی و پیشرفت و سعادت او عنوان می‌گردید.

ماهیت او [آن گونه که اومانیست‌ها می‌فهمیدند] به طور گسترده‌ای در رشته‌های مختلف علوم انسانی که تدریجاً از حدود صد و پنجاه سال پس از مرگ هابز شروع به پیدایی و نضج کردند، تأثیر گذارد و به طور مشخص در روان‌شناسی، اقتصاد، علم سیاست و برخی رشته‌های دیگر علوم انسانی به عنوان مفروضات بنیادین مطرح گردید. در انسان‌شناسی هابز که اساسی فردگرایانه دارد، "فرد" یعنی "اتم نفسانی" [نفس اماره که شاخص اصلی آن خودبنیادی است] سودجوی لذت محور قدرت طلب قائم به خود" که در نسبت با دیگران [که آن‌ها نیز هریک،

زمره پدران علوم انسانی مدرن دانست. تامس هابز فرزند یک کشیش دون پایه انگلیسی بود. او در کودکی و نوجوانی به فراگیری زبان‌های لاتین و یونانی پرداخت و در جوانی اثری از "توسیدید" (مورخ باستانی) را به زبان انگلیسی ترجمه نمود.

هابز به لحاظ فلسفی به جریان فلسفه تجربی، حسّی و آمپریستیک انگلیسی تعلق داشت. هابز به لحاظ روش‌شناسی به میراث گالیله وفادار بود و اگر چه پیرو راسیونالیسم دکارتی به معنای اخص کلمه نبود اما در ذیل سوپژکتیویسم دکارتی و اصالت عقل مدرن [Ration] می‌اندیشید. هابز، آدمی را به

عنوان موجودی سودجو، قدرت طلب و لذت خواه که اساساً بر پایه محرک‌های غریزی خود و به جهت ارضاء آن‌ها دست به عمل می‌زند، تعریف می‌کرد. او در عین حال نحوی اخلاقیات خودخواهانه و سودجویانه را ترویج می‌کرد و از این منظر به بسط آراء فیلسوفان سپیده دم رنسانس نظیر "پیکودلامیراندولا" و "لورنزووالا" و اومانیست‌های قرن شانزدهمی مثل "لیسپوس" و "مونتینی" پرداخته بود. آراء هابز درباره انسان و انگیزه‌ها و محرک‌های رفتاری و اساساً



ویکو به تبعیت از کلیت اندیشه اومانیستی انگیزه‌ها و محرک‌های رفتاری آدمیان را در خودخواهی‌ها و سودطلبی‌های شخصی جستجو می‌نماید. این، ویژگی‌ای است که در زمره مفروضات انسان‌شناسی مدرن قرار داشته و از مشهورات و مقبولات رشته‌های مختلف علوم انسانی است و پیش از ویکو، هابز و "لاک" و عده‌ای دیگر از آن سخن گفته بودند و پس از ویکو نیز، هگل و مارکس و "فروید" و "آدام اسمیت" و خیلی‌های دیگر بدان اعتقاد داشته‌اند و نشأت گرفته از بسط صورت مثالی بشر مدرن [یعنی انسان بورژوا و پارادایم‌های ماهوی او] به تمام اعصار و ادوار ماقبل مدرن تاریخ انسانی است.



علم سیاست بر پایه‌ای اومانیستی ممکن و ضروری است. در خصوص علم سیاست مدرن می‌توان او را یکی از بنیان‌گذاران این رشته دانست. هابز برای اولین بار تئوری "قرارداد اجتماعی" را مطرح کرد و همچنین در کتاب "لویاتان" به تفصیل به تبیین بنیادهای نظری دولت مدرن به عنوان یک دولت سکولاریست و در عین حال مطلقه پرداخت. آراء او در "علم حقوق" مدرن نیز بر پایه تفسیری که از مفهوم "حقوق طبیعی" ارائه کرد بسیار تأثیرگذار بوده است. آراء هابز در شکل‌گیری بنیان‌های تئوریک برخی ایدئولوژی‌های عالم مدرن نظیر لیبرالیسم و فاشیسم تأثیر جدی داشته است. "لئو اشتراوس" در کتاب "حقوق طبیعی و تاریخ" خود هابز را به اعتباری "بنیادگذار لیبرالیسم" می‌نامد و این سخن درست و قابل تأملی است به ویژه با توجه و تأکید بر وجه و منظری که اشتراوس معطوف به آن بوده است. علی‌ای حال هابز را باید یکی از پدران بنیان‌گذار علوم انسانی اومانیستی در غرب مدرن دانست که تأثیر او هم در شکل‌گیری اصول و مبانی علوم انسانی و هم در برخی رشته‌های اصلی آن مشخص است.



یک "فرد" در مفهوم پیش گفته هستند یک "گرگ بالقوه" است و در رقابتی تنگاتنگ و خشن بر سر سودجویی و لذت دوستی و قدرت طلبی با آنان درگیر می‌شود. در حقیقت در آراء هابز [که در این مقام تبیین حقیقت انسان مدرن غربی است] همه افراد در عالم مدرن، گرگ‌های بالقوه رقیب یکدیگر هستند. از همین رو است که هابز در عبارتی معروف انسان را گرگ انسان دانسته است. این تلقی از انسان مبنای انسان‌شناختی پیدا و پنهان تمامی رشته‌های علوم انسانی مدرن [از اقتصاد و سیاست گرفته تا حقوق و روان‌شناسی و ...] است و البته در واقعیت انضمامی نیز بنیان مدنیت اومانیستی غرب و اساس "فردیت" و "فردگرایی مدرن" بر رقابت و ستیز و اختلاف و گرگ صفتی نسبت به یکدیگر [و نه همبستگی و وحدت و دوستی و ایثار] سامان یافته است.

بنیادهای مابعدالطبیعی آراء هابز بر نحوی ماتریالیسم مکانیستی و توجه به تفسیر ریاضی طبیعت قرار داشت، او معتقد بود که تأسیس فلسفه یا

"جیمباتیستا ویکو" (۱۷۴۴)،
"فرانسوا ماری ولتر" (۱۷۷۸)،
مارکی کندورسه (۱۷۹۶)

در پیش گفتیم که اعتقاد به "اصل ترقی" یا آنچه که به "نظریه پیشرفت" ترجمه شده است [و ترجمه نارسایی است که مقصود اصلی مدرنیست‌ها از این تعبیر را پنهان می‌کند و موجب گمراهی و اغوای مخاطب نا آشنا با روح غرب اومانیستی می‌گردد] یکی از اصول مهم جهان‌بینی علوم انسانی در غرب مدرن است.



بر پایه اصالت سوژه و به صورتی خودبنیادانه تحلیل کرد. او برای "زبان" در بررسی تطور تاریخی بشر و فهم ماهیت انسان اهمیت بسیاری قائل بود اما به شیوه‌ای اومانستی، زبان را اختراع ذهن آدمی در پروسه تاریخی می‌دانست.

ویکو تاریخ حیات بشر را به سه دوره کلی و فراگیر تقسیم کرد که هر مرحله مترقی‌تر از مرحله قبلی می‌باشد. این سه مرحله از نظر او شامل "دوره الهی و مذهبی"، "دوره قهرمانی و الیگارشیک"، "دوره مدنی و دموکراتیک" [همان دوره مدرن] می‌باشد. بدینسان ویکو، مرحله الهی و اسطوره‌ای را یکسان فرض کرده و با تحقیر تفکر دینی آن را معادل دوران کودکی بشر فرض می‌کند، دوره دوم را بر پایه مدل تاریخ و تمدن یونان باستان و تقسیم جامعه به بردگان و اشراف متنفذ تفسیر می‌کند و آن را برتر و "پیشرفته" تر و "مترقی" تر از دوره اول می‌داند. در نهایت هم دوره



"ویکو"، "ولتر" و "کندورسه" سه فیلسوف قرن هیجدهمی بودند که هر یک به طریقی در تکوین "اصل ترقی تاریخی" در جهان بینی عصر به اصطلاح روشنگری و نیز مبانی و مفروضات بنیادین علوم انسانی مدرن نقش بازی کردند. اگرچه فرانسیس بیکن اجمالاً تصویری از تفسیر تاریخ بر پایه تطور خطی معطوف به ترقی تکنولوژیکی و سرمایه‌سالارانه ارائه کرده بود، اما این "گیامباتیستا ویکو" فیلسوف ایتالیایی بود که در کتاب "علوم جدید" (چاپ اول ۱۷۲۵ م که پس از آن چند بار مورد بازنگری قرار گرفت) به ترسیم شمایی نسبتاً منسجم از یک الگوی فراگیر و کلی برای تاریخ بشر بر پایه مفروض گرفتن "اصل ترقی" و از منظر اصالت دادن به عالم مدرن و تمدن غرب اومانستی پرداخت.

ویکو میان علوم طبیعی و آنچه که وی "علوم تاریخی و انسانی" می‌نامید تفاوت قائل بود، هر چند که به هر حال ملهم از ساحت اومانستی‌ای که به آن تعلق داشت، علوم انسانی را در ذیل کلیت علم مدرن تفسیر می‌کرد، اما در مقایسه با بیکن و هابز بی تردید فاقد جنبه‌های پر رنگ آمپریستی، حسی و یا پوزیتیویستی بود.

ویکو معتقد بود برای فهم ماهیت انسان نیاز به وجود درکی تاریخی از سیر تطور او داریم. اگر چه ویکو کاتولیکی معتقد بود اما به دلیل جوهر اومانستی اندیشه‌اش، در ترسیم الگوی کلی مورد نظر خود برای تاریخ بشر، به تقدیر الهی و نقش مهم عوامل غیبی و اراده خداوند کمترین توجهی ننمود و همه تاریخ را

مبذول می‌داشت و به ویژه برای عوامل اقتصادی در شکل‌گیری آراء و اندیشه‌ها نقش قطعی قائل بود. این مؤلفه از وجه ماتریالیستی مضمّر در اندیشه اجتماعی غرب مدرن برخاسته است و در کلیت جهان‌بینی عصر ظلمانی موسوم به روشنگری و نیز کلیت علوم انسانی مدرن ساری و جاری بوده است و بعدها در "ماتریالیسم تاریخی" روایت تفصیلی و منسجمی پیدا می‌کند. این مؤلفه نیز از تعمیم روح ماتریالیستی و سودمحورانه تمدن مدرن و انسان مدرن به تمامی اعصار پیش از مدرن در تمامی تمدن‌ها و جوامع بشری نشأت گرفته است و این البته خصیصه اندیشه مدرن و علوم انسانی اومانیستی است که مدل تمدن غرب مدرن را مبنای قضاوت درباره تمام تمدن‌ها و جوامع و همه ادوار و اکوار قرار می‌دهد.

اگرچه در آراء ویکو، اصل پیشرفت و مدل ترسیم تاریخ بر پایه ترقی به نحوی بسط یافته‌تر از بیکن و برخی دیگر فیلسوفان قرون هفده و هیجده مطرح شده است، اما روایت منسجم‌تر و تفصیل و جزئیات بیشتر این اصل و فهم تاریخی مبتنی بر آن در آراء "کندورسه" و بعدها هگل است که ظاهر می‌شود.

"فرانسوا ماری ولتر" یکی از فیلسوفان فرانسوی قرن هیجدهم و از جماعت به اصطلاح روشنگران است که با تفسیر مدرنیستی‌ای که از تاریخ بشر بر پایه اعتقاد به اصل پیشرفت و برتری غرب مدرن ارائه داد در تکوین بنیان‌ها و مفروضات تنویر علوم انسانی مدرن و برخی رشته‌های آن نظیر "تاریخ"، "علم سیاست"، "جامعه‌شناسی"، "انسان‌شناسی"، نقش بازی کرده است.

ولتر، متفکر عمیقی نبود و مقام او را بیشتر باید به عنوان یک نویسنده و ژورنالیست فراماسونر که ایجاد جنجال‌های مطبوعاتی و هتاک‌های نسبت به

سیطره اومانیسم و تمدن غرب مدرن را به عنوان نهایت "ترقی" و "پیشرفت" تاریخ بشر عنوان می‌کند.

در یک جمع‌بندی می‌توان مؤلفه‌های اصلی آراء ویکو درباره تاریخ و "اندیشه ترقی" که بعدها هم در اندیشه فیلسوفان غربی و ایدئولوگ‌های مختلف از "هگل" و "مارکس" تا "پوپر" و "هابرماس" به انحاء مختلف و با دگرگونی‌هایی بسط و تداوم یافت و هم به عنوان یکی از مفروضات علوم انسانی مدرن مطرح گردیده و حتی در بین عوام به عنوان یکی از مشهورات و مقبولات رواج یافت [را این‌گونه برشمرده: ۱- ارائه یک مدل کلی و فراگیر درباره تاریخ بشر

مبتنی بر تحلیلی اساساً ناسوتی و زمینی و بی توجه به امر و اراده الهی و نیز با مفروض گرفتن مدرنیته به عنوان صورت نهایی به اصطلاح پیشرفت انسانی

۲- ارائه یک تصویر مبتنی بر تطوّر ادواری از تاریخ بشر در چارچوب اعتقاد به اصل ترقی و برتری مدرنیته

۳- ویکو به تبعیت از کلیت اندیشه اومانیستی انگیزه‌ها و محرک‌های رفتاری آدمیان را در خودخواهی‌ها و سودطلبی‌های شخصی جستجو می‌نماید. این، ویژگی‌ای است که در زمره مفروضات انسان‌شناسی مدرن قرار داشته و از مشهورات و مقبولات رشته‌های مختلف علوم انسانی است و پیش از ویکو، هابز و "لاک" و عده‌ای دیگر از آن سخن گفته بودند و پس از ویکو نیز، هگل و مارکس و "فروید" و "آدام اسمیت" و خیلی‌های دیگر بدان اعتقاد داشته‌اند و نشأت گرفته از بسط صورت مثالی بشر مدرن [یعنی انسان بورژوا و پارادایم‌های ماهوی او] به تمام اعصار و ادوار ماقبل مدرن تاریخ انسانی است.

۴- ویکو در تحلیل خود از تاریخ به عناصری چون ساختار اقتصادی و طبقاتی جوامع توجه خاص

بنیادهای مابعدالطبیعی آراء هابز بر نحوی ماتریالیسم مکانیستی و توجه به تفسیر ریاضی طبیعت قرار داشت، او معتقد بود که تأسیس فلسفه یا علم سیاست بر پایه‌ای اومانستی ممکن و ضروری است.

تاریخی ویا فهم تاریخ بر پایه معانی و مفاهیم دینی ۴ - توجه خاص به تطورات مربوط به اختراعات و ابزارهای فنی و وسایل تولید به عنوان مؤلفه‌ای مهم و گاه تعیین کننده در فهم تاریخ. این ویژگی بعدها در نگرش مورخان غربی بیشتر اهمیت می‌یابد و حتی فیلسوفی چون هگل، انسان را به عنوان "حیوان ابزارساز" مدنظر قرار می‌دهد و پس از او مارکس اساساً عنصر بنیادین ماتریالیسم تاریخی خود را بر این پایه قرار می‌دهد. البته توجه به این عنصر در نزد برخی معاصران ولتر نظیر "بنیامین فرانکلین" فراماسونر نیز وجود داشته است.

۵ - اعتقاد به اصل ترقی و پیشرفت در تاریخ بشر و وجود غایتی در تاریخ که ولتر این غایت را رسیدن همه اقوام و ملل و تمدن‌ها به صورت تمدن غرب مدرن می‌دانست و تمدن بورژوایی غرب را به عنوان کمال و غایت تطور تاریخی بشر عنوان می‌کرد.

۶ - در تفسیر ولتر از تاریخ، هر آنچه که به ادیان توحیدی و یا سنت‌های معنوی بشر مربوط می‌شد، محکوم و مطرود بود و نشانه خرافه و تاریک اندیشی

برخی مفاهیم و شعائر دینی را پیشه خود ساخته بود، ارزیابی کرد. با وجود این ولتر در تکوین فلسفه تاریخ اومانستی تا حدودی نقش داشت و برخی عناصر و مفاهیم را که بعدها در زمره مشهورات تاریخ‌نگاری مدرن و مقبولات علوم انسانی و برخی رشته‌های آن نظیر "جامعه‌شناسی" و "اقتصاد" و "سیاست" درآمد، مطرح و یا بسط و تفصیل داد.

ولتر در سال ۱۷۵۱ کتاب پر آوازه "تاریخ لویی چهاردهم" را منتشر کرد و پنج سال بعد، "رساله‌ای در باب خلیات و روحیات ملل" را نوشت و چاپ کرد. او در این آثار به بیان رئوس آراء خود در موضوع "تاریخ" پرداخت و این مدعاهای وی حلقه‌ای از زنجیره برخی مشهورات علوم انسانی مدرن و ادبیات و فرهنگ رسانه‌ای غربی را شکل داد.

عناصر اصلی آراء ولتر در قلمرو فلسفه تاریخ را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱ - ارائه تصویری جهانی از یک "تاریخ عمومی بشر" البته بر پایه مفروضات مدرنیستی و با مبنا قراردادن تاریخ تحولات اجتماعی، اقتصادی در غرب تاریخی، فرهنگی

۲ - تأکید بر توجه محوری به حوادث و رویدادها و تحولات اجتماعی و اقتصادی در ارایه گزارش تاریخی، بیش از توجه به رویدادهای صرفاً سیاسی و جنگ‌ها و نظایر این‌ها

۳ - مبنا قراردادن یک تفسیر تماماً ناسوتی و سکولاریستی در بررسی‌های تاریخی و بی‌توجهی کامل به هر نوع تأویل دینی و معنوی و باطنی وقایع



فرانسیس بیکن در سال ۱۶۲۴ به نگارش رساله‌ای به نام "آتلاتیس نو" دست زد که البته با مرگ او به سال ۱۶۲۶ ناتمام ماند. این رساله یک سال پس از مرگ بیکن منتشر گردید. "آتلاتیس نو" را می‌توان نحوی روایت بیکن از جامعه‌ایدال مورد نظرش دانست. جامعه‌ای که توسط ساینتیست‌ها و تکنوکرات‌های علوم طبیعی و نیز تا حدودی کسانی که می‌توان آن‌ها را تکنوکرات‌های علوم انسانی دانست، اداره می‌شود. نحوی حال و هوای یهود زدگی و سیطره تکنوکراسی و علم مدرن و غلبه روح تکنیکی در این مدینه فاضله‌ی بیکن [که آن را می‌توان طرحی اجمالی از برخی وجوه جامعه مدرن غربی دانست] دیده می‌شود.

آراء ولتر تدریجاً و به ویژه در قرن نوزدهم و در پی ظهور مورخانی چون "یاکوب بورکه‌هارت" یهودی و "ژان میشل" و به ویژه تدوین فلسفه تاریخ هگل به ارکان نگرش تاریخی غرب مدرن مبدل گردید و در مبانی و مفروضات پایه‌ای علوم انسانی و رشته‌های اصلی آن جریان و سریان یافت واز آن طریق به بخشی از مشهورات فرهنگ و ادبیات رسانه‌ای جهان غرب مدرن و غرب زده بدل شد.

تا پایان قرن هیجدهم، منسجم‌ترین روایت تفصیلی از اصل ترقی در اندیشه مدرن را "مارکی کندورسه" فرانسوی ارائه داد. او به سال ۱۷۹۵ م و در زندان و در شرایطی که منتظر اجرای حکم اعدام خود بود، کتاب "طرحی از تصویر پیشرفت فکر بشر" را تألیف کرد که بعدها مورد توجه مدرنیست‌ها و مدعیان و مبلغان اصل ترقی و اندیشه پیشرفت اومانیستی قرار گرفت.

کندورسه در زمره نویسندگان جریان به اصطلاح عصر روشنگری است. او در حوادث انقلاب فرانسه و پس از آن نقش داشت و قبل از آن که به زندان بیفتد رئیس مجلس رژیم فرانسه پس از انقلاب بود. کندورسه تمایلات پوزیتیویستی داشت و از جهاتی مدلی که ارائه کرد الگوی "اگوست کنت" در تفسیرش از تطور ذهن بشر قرار گرفت. کندورسه بسیار تأکید داشت که روایتش از تاریخ، "علمی" [علم

و موجب رکود بشر دانسته می‌شد و در مقابل آن، آنچه که عقل خودبنیاد اومانیستی بشر حکم می‌کرد به عنوان عامل رشد انسانی و موجب ترقی و پیشرفت و سعادت او عنوان می‌گردید. در حقیقت، ولتر در تقابل مشهورات و مقبولات کفرآلود و مشرکانه عقل خودبنیاد و نفسانیت مدار مدرن بامیراث حکمت و سنت‌های معنوی بشر واز آن مهم‌تر آموزه‌های دینی والهی، به طور تمام عیار جانب عقل اومانیستی را می‌گرفت و هر آنچه که خلاف مشهورات عقل سوپر کنیویستی بشر بود را خرافه و جهل و نشانه‌ای از تاریک اندیشی می‌نامید.





مدرن] و "عقلانی" [عقل مدرن] است و به این مباهات می‌کرد.

مؤلفه‌های اصلی اندیشه تاریخی کندورسه رامی‌توان این گونه برشمرد:

۱ - کوشش به منظور ارائه تفسیری ناسوتی، اومانستی و سکولار از تاریخ و فارغ از هرگونه توجه به مبانی و اصول و مفاهیم دینی و تأویل‌های باطنی معنوی

۲ - بیان تفصیلی اعتقاد به اصل ترقی و پیشرفت جامعه به نحوی که در آراء ویکو و ولتر بدین تفصیل و تأکید مطرح نشده بود.

۳ - ترسیم تاریخ به عنوان یک امر جهانی و "تاریخ عمومی بشر" بر پایه تقسیم‌بندی آن به ادوار و مراحل مختلف که در کلیت خود یک تصویر تکاملی از روند حرکت تاریخ به سوی تمدن مدرن را نشان می‌دهد.

۴ - حمله به مذهب و مطرح کردن این ادعا که دین موجب سرکوب تعقل و خرد آدمی در طی تاریخ بوده است.

۵ - ارائه تفسیری خوش‌بینانه از تاریخ بر این پایه که سرانجام، همه اقوام و ملل، جهان بینی عصر به اصطلاح روشنگری را خواهند پذیرفت و در "بهشت!!" تمدن بورژوازی غرب مدرن به سعادت خواهند رسید.

۶ - کندورسه ظهور تکنولوژی مدرن در پی انقلاب صنعتی را موجب "نجات بشر" می‌دانست. در حقیقت او مدعی بود که علم سکولاریستی و نظام تکنیک مدرن، انسان را آزاد و سعادتمند خواهد ساخت.

آنچه که به کندورسه در میان اندیشمندانی که





تأملاتی در نسبت ورزش مدرن و اخلاق

■ حجت الاسلام و المسلمین دکتر احمد رهدار



۳۰

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



ورزش یکی از پدیده‌هایی است که در عصر ما بنا به دلایلی مورد توجه دولت‌ها، ملت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و حتی نخبگان دینی، علمی قرار گرفته است و در عین حال، از قاعده پدیده‌های چند بُعدی جوامع ارگانیک خارج نیست؛ بدین معنی که در تحلیل آن از سویی، باید عوامل چندی را در نظر گرفت و از سویی، آن را صرفاً نباید ورزش دانست، بلکه هم محمل سیاست، هم محمل اقتصاد و هم محمل فرهنگ دانست.



آن شناسایی کرد و پدیده‌هایی را تنها درون یکی از آن ساحات قرار داد.

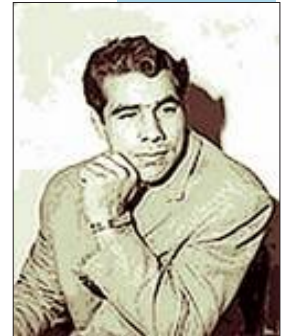
ورزش یکی از پدیده‌هایی است که در عصر ما بنا به دلایلی مورد توجه دولت‌ها، ملت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و حتی نخبگان دینی، علمی قرار گرفته است و در عین حال، از قاعده پدیده‌های چند بُعدی جوامع ارگانیک خارج نیست؛ بدین معنی که در تحلیل آن از سویی، باید عوامل چندی را در نظر گرفت و از سویی، آن را صرفاً نباید ورزش دانست، بلکه هم محمل سیاست، هم محمل اقتصاد و هم محمل فرهنگ دانست.^(۱) این مطلب با اندکی تأمل در سبک و سیاق ورزش‌های نوین، به ویژه ورزش فوتبال به وضوح تأیید می‌شود. امروزه بسیاری از بنگاه‌های اقتصادی، مراکز فرهنگی و نیز احزاب سیاسی تلاش می‌کنند تا از طریق جذب برخی ورزش کاران از آن‌ها به عنوان «ابزار تبلیغ» خود استفاده کنند.

بر این باور نیستیم که هرگونه استفاده ابزاری از ورزش آن را از ماهیتش خارج کرده و به چیزی که

(۱) در یک نگاه کلی، دو نوع جامعه را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد: نخست، «جامعه مکانیکی» که در آن، امور به شکل مجزا و در عین حال ساده و بسیط محقق شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند و دیگر، «جامعه ارگانیک» که در آن، امور به شکل انضمامی و در عین حال پیچیده حضور دارند و تجزیه و تحلیل آن‌ها مستلزم تخصص و کارشناسی است. بی‌شک، جوامع عصر ما جوامع ارگانیک هستند. فهم و تفسیر این جوامع نه به صورت «تک عاملی» مقدور است و نه از عهده یک یا چند علم مستقل از یکدیگر. جوامع ارگانیک را باید به مدد مجموعه علمی که در تعامل شدید با یکدیگر هستند، فهم کرد. به عبارت دیگر؛ در تحلیل جوامع مکانیکی به عنوان مثال می‌توان از سه حوزه مستقل اقتصاد، سیاست و فرهنگ نام برد و در هر حوزه پدیده‌هایی را نام برد که تک‌حیثیتی هستند و می‌توان آن را تنها از همان حیث (فرهنگی، سیاسی یا فرهنگی) تحلیل کرد. این در حالی است که جوامع ارگانیک را تنها در مقام انتزاع می‌توان به سه ساحت مستقل اقتصاد، سیاست و فرهنگ تقسیم کرد. در مقام عینیت خارجی، پیچیدگی و درهم‌تنیدگی امور به اندازه‌ای است که یک پدیده به ظاهر اقتصادی، در عین حال، به همان میزان، فرهنگی و سیاسی است. بی‌شک، جوامع عصر ما، جوامع ارگانیک هستند و بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را تک‌عاملی تحلیل کرد. هم‌چنان که نمی‌توان ساحات متمایزی از اقتصاد، سیاست و فرهنگ را در

بر این باور نیستیم که هرگونه استفاده ابزاری از ورزش آن را از ماهیتش خارج کرده و به چیزی که غیر آن است تبدیل می‌کند، بلکه آن چه یک ابزار را به شیء مثبت یا منفی تبدیل می‌کند، جهت استفاده آن ابزار است. از این رو، اگر ورزش در عصر ما بتواند ابزاری تبلیغاتی برای اقتصادی عدالت‌محور، فرهنگی خداپاور و نهایتاً سیاستی انسانی باشد، نه تنها عیب نیست، بلکه نشان از کمال آن دارد.

مدرنیت به اگر چه دین مخصوص خود را دارد، اما بی شک، آن فرزند دیانت نیست. به عبارت دیگر؛ دین، مدرنیت را نژائیده، بلکه مدرنیت به دین مخصوص خود را زائیده است. پس اخلاقی هم که درون مدرنیت زاده می شود، اخلاق برآمده از زاده (دین) مدرنیت است و نمی تواند رنگ و بوی آن را نداشته باشد. هم چنان که ورزش مدرن نیز زاده مدرنیت است و نمی تواند رنگ و بوی آن را نداشته باشد.



۳۲

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



ورزش مدرن خودش به مثابه یک حیات فرهنگی (اخلاقی) عمل نمی کند و اگر بخواهیم اخلاق را بدان تزریق کنیم، باید به مثابه یک امر بیرونی به آن الصاق کنیم که این امر به نوبه خود باعث به وجود آمدن تضادهایی میان اقتضائات اخلاق و ورزش مدرن می شود.

غیر آن است تبدیل می کند، بلکه آن چه یک ابزار را به شیء مثبت یا منفی تبدیل می کند، جهت استفاده آن ابزار است. از این رو، اگر ورزش در عصر ما بتواند ابزاری تبلیغاتی برای اقتصادی عدالت محور، فرهنگی خداپسند و نهایتاً سیاست انسانی باشد، نه تنها عیب نیست، بلکه نشان از کمال آن دارد. امکان تنیدگی ورزش با دیگر مقولات از سویی، و قابلیت تأثیر گذاری آن بر افکار عمومی به دلیل مخاطبین گسترده ای که دارد از سوی دیگر، ضرورت توجه به آن را دوچندان می کند. به رغم این، به هنگام ابزار شدن یک پدیده برای یک یا چند هدف نباید از این نکته غافل شد که اولاً هر پدیده ای نمی تواند برای هر هدفی ابزار شود و ثانیاً هر هدفی، هر گونه ابزاری را به عنوان مقدمه خود بر نمی تابد. به عنوان مثال: این سؤال کاملاً جدی است که آیا ورزش مدرن می تواند ابزار اخلاق غیرمدرن شود؟ به عبارت دیگر؛ آیا ورزش مدرن می تواند ابزار برای غایاتی شود که روح مدرنیت با آن ها در ستیز است؟ مسلماً پاسخ منفی است؛ بدین معنی که ما نمی توانیم ورزش مدرن را در خدمت مبانی و غایاتی قرار دهیم که اساساً گفتمان مدرنیت در ضدیت و بلکه در نفی آن ها به وجود آمده است. دلیل این امر این است که از سویی، «مبانی»، روش ساز هستند و اتخاذ یک مبنا در عین حال به معنی اتخاذ روش مناسب همان مبنا نیز می باشد و از سوی دیگر، «غایات» نیز بر فرایندها تأثیر می گذارند. اساساً چشم اندازها همواره فرایند میان موقف (مبنا) و افق (غایت) هستند و اگر چه ممکن است فراز و نشیب داشته باشند، اما هرگز نمی توانند از بستر میان آن دو (موقف و افق) خارج شوند.

مدرنیت به بر ارکانی چند از جمله: اومانیزم (انسان خدایی)، سکولاریسم (عرفی گرایی)، سیانتیسم (علم گرایی) و... استوار است. این ارکان (مبانی) در عین حال ناظر به روش های مناسب خود هستند، بلکه خود، متضمن آن ها هستند. علاوه بر این، مبانی مدرنیت، منطقاً معطوف به غایاتی و نتایج و پیامدهایی است. به عنوان مثال: مبانی مدرنیت به طور قهری به پلورالیسم (کثرت گرایی) و نهایتاً نیهیلیسم (پوچ گرایی) ختم می شود و آن چه میان این مبانی و این غایات قرار می گیرند لاجرم رنگ و بوی همان ها را دارند. با این حساب، ورزش مدرن را نمی توان از مبانی مدرن جدا کرد، هم چنان که نمی توان آن را بی ارتباط با غایات مدرن دانست. پس اگر این ورزش را در نسبت با «اخلاق» تحلیل کنیم، مسلماً اخلاقی که می تواند با آن ارتباط منطقی داشته باشد، «اخلاق مدرن» است که تفاوت های فاحشی با اخلاق غیرمدرن دارد. مدرنیت به اگر چه دین مخصوص خود را دارد، اما بی شک، آن فرزند دیانت نیست. به عبارت دیگر؛ دین، مدرنیت را نژائیده، بلکه مدرنیت به دین مخصوص خود را زائیده است. پس اخلاقی هم که درون مدرنیت زاده می شود، اخلاق برآمده از زاده (دین) مدرنیت است و نمی تواند رنگ و بوی آن را نداشته باشد. هم چنان که ورزش مدرن نیز زاده مدرنیت است و نمی تواند رنگ و بوی آن را نداشته باشد. پس به طور طبیعی، سنتز این دو (اخلاق مدرن و ورزش مدرن) نیز زاده مدرن خواهد بود و رنگ و بوی همان را خواهد داشت.

اخلاق مدرن، اخلاق ناشی از یوتالیتاریانیسم^(۱) (سودانگاری) است: اخلاق سود. پیوند این نوع اخلاق با مبنای اومانیزم مدرنیت، خود سود را دایرمدار فرد می کند و این فرد، اگر چه در مقام نظر، نوعی (Typical) است، اما در مقام عمل، کاملاً شخصی

غیر آن است تبدیل می کند، بلکه آن چه یک ابزار را به شیء مثبت یا منفی تبدیل می کند، جهت استفاده آن ابزار است. از این رو، اگر ورزش در عصر ما بتواند ابزاری تبلیغاتی برای اقتصادی عدالت محور، فرهنگی خداپسند و نهایتاً سیاست انسانی باشد، نه تنها عیب نیست، بلکه نشان از کمال آن دارد. امکان تنیدگی ورزش با دیگر مقولات از سویی، و قابلیت تأثیر گذاری آن بر افکار عمومی به دلیل مخاطبین گسترده ای که دارد از سوی دیگر، ضرورت توجه به آن را دوچندان می کند. به رغم این، به هنگام ابزار شدن یک پدیده برای یک یا چند هدف نباید از این نکته غافل شد که اولاً هر پدیده ای نمی تواند برای هر هدفی ابزار شود و ثانیاً هر هدفی، هر گونه ابزاری را به عنوان مقدمه خود بر نمی تابد. به عنوان مثال: این سؤال کاملاً جدی است که آیا ورزش مدرن می تواند ابزار اخلاق غیرمدرن شود؟ به عبارت دیگر؛ آیا ورزش مدرن می تواند ابزار برای غایاتی شود که روح مدرنیت با آن ها در ستیز است؟ مسلماً پاسخ منفی است؛ بدین معنی که ما نمی توانیم ورزش مدرن را در خدمت مبانی و غایاتی قرار دهیم که اساساً گفتمان مدرنیت در ضدیت و بلکه در نفی آن ها به وجود آمده است. دلیل این امر این است که از سویی، «مبانی»، روش ساز هستند و اتخاذ یک مبنا در عین حال به معنی اتخاذ روش مناسب همان مبنا نیز می باشد و از سوی دیگر، «غایات» نیز بر فرایندها تأثیر می گذارند. اساساً چشم اندازها همواره فرایند میان موقف (مبنا) و افق (غایت) هستند و اگر چه ممکن است فراز و نشیب داشته باشند، اما هرگز نمی توانند از بستر میان آن دو (موقف و افق) خارج شوند.

مدرنیت به بر ارکانی چند از جمله: اومانیزم



(Personal) می‌باشد و همین امر باعث نسبی و سیال شدن اخلاق مدرن در عمل می‌شود: اخلاق نسبی.

و اقتضائات آن حرفه‌ها تضادهایی به وجود می‌آید و این کاملاً طبیعی است که ورزش کاری که باید ادای اهل سیاست یا فرهنگ یا اقتصاد را دریاورد، با ورزش کاری که خودش اهل این امور است، تفاوت داشته باشد.

ورزش کاری را که خود اهل سیاست است برای سیاست ورزیدن اجیر نمی‌کنند، بلکه سیاست‌ورزی هنر و دغدغه اوست، اما ورزش کاری که باید ادای اهل سیاست را دریاورد، باید اجیر شود. با این حساب، مشکلی که به وجود می‌آید این است که از سویی، اقتضای جامعه ارگانیکی، تنیدگی امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است و از سویی، از آن‌جا که ورزش جدید نه مثابه یک حیات، بلکه به مثابه یک شغل و حرفه عمل می‌کند، اقتضائات این حرفه در بسیاری از موارد، اقتضائات درهم‌تنیده حوزه‌های سیاست، اقتصاد و فرهنگ را بر نمی‌تابد و هرگونه تلاشی در این خصوص، از ورزش مدرن، پیکری ناهموار می‌سازد [هم‌چنان که ساخته است] و شاید بتوان گفت آن را تبدیل به یک «واقعیت مجازی» می‌کند.

بی‌شک نسبت اخلاق و ورزش در عصر ما نیز از این قاعده استثناء نمی‌باشد. ورزش مدرن خودش به مثابه یک حیات فرهنگی (اخلاقی) عمل نمی‌کند و اگر بخواهیم اخلاق را بدان تزریق کنیم، باید به مثابه

۲) برای درک بهتر نسبت ورزش و اخلاق در عصر مدرن، شایسته است که به تفاوت‌های ورزش سنتی و مدرن و نسبتی که هر کدام می‌توانند با مسأله اخلاق برقرار کنند، توجه ویژه شود. در این خصوص، مهم‌ترین مسأله این است که ورزش مدرن به مثابه یک «شغل»، اما ورزش سنتی به مثابه یک نوع «حیات» تلقی می‌شود. در عصر مدرن، ورزش کاری یک شغل متمایز از دیگر شغل‌هاست، این در حالی است که در گذشته به رغم این که برخی و شاید بسیاری از مردم اهل ورزش بوده‌اند، اساساً شغلی به نام ورزش کاری نداشته‌ایم. این تفاوت به نوبه خود باعث تفاوت‌های دیگری می‌شود.

ورزش سنتی از آن‌جا که به مثابه یک حیات عمل می‌کرده، نسبت آن با هر یک از حوزه‌های سیاست، اقتصاد و فرهنگ می‌توانسته نسبت عینیت باشد. به عبارت دیگر؛ ورزش سنتی در متن حیات فرهنگی، حیات سیاسی یا حیات اقتصادی بوده و بلکه یکی از مقومات آن‌ها به حساب می‌آمده است. این در حالی است که تمایز حرفه ورزش مدرن از دیگر حرفه‌ها باعث می‌شود که اقتضائات دیگر حرفه‌ها از جمله حرفه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اگر بخواهد در ورزش مدرن پیاده شود، باید به مثابه یک «امر بیرونی» به آن الحاق شود که معمولاً هم به شکل کاملاً روشنی هم‌چنان میان اقتضائات خود ورزش

هستی در تفکر دینی به یک ژله می‌ماند: یکسان، منسجم و به هم پیوسته، اما ژله‌ای که رنگی است و شدت رنگ آن از یک طرف تا منتهی‌الیه طرف دیگر، به شکل تشکیکی توزیع شده است. این رنگ، رنگ خداست که در همه آن پاشیده شده و از این منظر، تمام هستی، آیت خداوند تعالی می‌باشد. این در حالی است که هستی در تفکر غرب مدرن، نه به هم پیوسته و منسجم، بلکه برش زده شده و تکه تکه شده است.





از این کثرت‌ها به لحاظ نظری از حکمی مجزا و مستقل برخوردار شد. این در حالی بود که در مقام عمل، بسیاری از این کثرات، به وحدت رسیده بودند و یکی شده بودند و این البته یکی از ویژگی‌های جامعه ارگانیک نیز بود.

بر این اساس، به عنوان مثال؛ ورزش و اخلاق، هر کدام حکمی مستقل یافته بودند؛ نه ورزش قرار بود که اخلاقی باشد و نه اخلاق قرار بود که پیوندی با ورزش بیابد. اما در عمل، نه ورزش می‌توانست عمل نباشد [و چون عمل بود، ناگزیر جهت اخلاقی مثبت یا منفی پیدا می‌کرد] و نه روح توسعه یاب و فراگیر اخلاق می‌توانست ساحت ورزش را نادیده بگیرد. از این‌رو، این دو ناگزیر از مواجه شدن با یکدیگر بودند، اما این مواجهه هرگز نمی‌تواند به پیوندی درونی میان آن دو منجر شود. و هم‌چنان، ورزش یک شغل خواهد بود و اخلاق یک حیات.

۳) هستی در تفکر دینی به یک ژله می‌ماند: یکسان، منسجم و به هم پیوسته، اما ژله‌ای که رنگی است و شدت رنگ آن از یک طرف تا منتهی الیه طرف دیگر، به شکل تشکیکی توزیع شده است. این رنگ، رنگ خداست که در همه آن پاشیده شده و از این منظر، تمام هستی، آیت خداوند تعالی می‌باشد. این در حالی است که هستی در تفکر غرب مدرن، نه به هم پیوسته و منسجم، بلکه برش زده شده و تکه تکه شده است. از همین‌رو پیوندهای میان جامعه مدرن، «پیوندهای شکننده» است. در این تفکر، میان دین و دنیا، اخلاق و قدرت، دنیا و آخرت، فرد و جامعه، دین و سیاست و... نه پیوندی وجودشناختی، بلکه پیوندی قراردادی برقرار است و تا زمانی اعتبار دارد که طرفین قرارداد بر آن مهر تأیید بزنند. پیوند قراردادی، پیوندی اعتباری است و دوام آن به اعتبار



یک امر بیرونی به آن الصاق کنیم که این امر به نوبه خود باعث به وجود آمدن تضادهایی میان اقتضائات اخلاق و ورزش مدرن می‌شود.

ریشه این امر به این مسأله برمی‌گردد که فلسفه غرب بر بنیادهایی استوار گشته است که در نتیجه بسط آن‌ها، جهان به هم پیوسته، تکه‌تکه شده است. معرفت‌شناسی تفکیک‌گرای غربی از دیروقت بر تمایز میان «فیزیک» و «متافیزیک» استوار شده بود. روح این تفکیک در اندیشه قرون وسطایی آگوستین در تقسیم جهان به «شهر خدا» و «شهر زمین» ادامه یافت و با تفکیک «اندیشه» و «امتداد» در فلسفه دکارت وارد رنسانس شد. بعدها کانت، اندیشه دکارتی را به خرد نظری و خرد عملی تقسیم کرد و در پی او، فیلسوفان تحلیل منطقی، عقل نظری کانتی را به دوگانه گزاره‌های خبری و گزاره‌های ارزشی تقسیم کردند و در پی آن‌ها، اثبات‌گرایان، گزاره‌های خبری را به دو دسته اثبات‌پذیر و اثبات‌ناپذیر تقسیم کردند. ورود این اندیشه‌ها در تحلیل حوزه اجتماعی، به دوگانه‌هایی مانند دولت / ملت، فرد / جامعه، هدف / وسیله، هزینه / فایده، برنامه / اجزاء، ضابطه / رابطه، اقلیت / اکثریت، زنانه / مردانه، حاکم / محکوم و... انجامید و در نتیجه همه آن‌ها، هستی منسجم و پیوسته در نگاه دینی، از نگاه معرفت‌شناسی غرب به مجموعه‌ای از کثرات تقلیل یافت و هر جزئی





اخلاق و ورزش در دنیای غرب هر دو از قواعدی قراردادی و اعتباری پیروی می‌کنند؛ قواعدی که از هیچ نفس‌الامری سرچشمه نمی‌گیرند. به عبارت دیگر؛ بر اساس معرفت‌شناسی غربی مدرن، حقیقتی که بتواند عیار این اخلاق و ورزش باشد، وجود ندارد.



معتبر بستگی دارد.

اخلاق و ورزش در دنیای غرب هر دو از قواعدی قراردادی و اعتباری پیروی می‌کنند؛ قواعدی که از هیچ نفس‌الامری سرچشمه نمی‌گیرند. به عبارت دیگر؛ بر اساس معرفت‌شناسی غربی مدرن، حقیقتی که بتواند عیار این اخلاق و ورزش باشد، وجود ندارد. نتیجه منطقی چنین نگاهی به اخلاق و ورزش که ملاک ارزیابی بیرون از متن قرارداد معرفی نمی‌کند، این است که در مورد هیچ نوع ورزشی، همچنان که در مورد هیچ نوع اخلاقی بر اساس یک الگوی معرفتی ثابت نتوانیم صفت خوب یا بد را به کار ببریم؛ چرا که اساساً خوب یعنی آن‌چه قرارداد اعتبار کرده و بد یعنی خروج از همان قرارداد. اما نکته این‌جاست که اگر خروج از قرارداد اولی با یک قرارداد ثانوی صورت بگیرد و هر بار، ورزش مورد بحث بر اساس یکی از این دو قرارداد اخلاقی شکل بگیرد، در این صورت، هر دو ورزش شکل گرفته باید خوب باشند. به عنوان مثال؛ اگر در قرارداد نخست، بی‌اعتمادی، فحش و بددهنی، فحشاء و نامردی را اعتبار کرده باشیم و مناسب با آن ورزشی را شکل داده باشیم و متقابلاً در قرارداد دوم، ضرورت اعتماد متقابل، عفت کلام، پاک دمانی و جوان‌مردی را اعتبار کرده باشیم و مناسب با آن نیز ورزشی را شکل داده باشیم، هر دو نوع ورزش از آن‌جا که بر اساس قرارداد اعتبار شده شکل گرفته‌اند، باید خوب باشند.

۴) باید میان دو مفهوم «ورزش اخلاقی» و «اخلاق ورزشی» تفکیک قائل شد. مفهوم نخست در

نظام واژگانی معارف اسلامی منطقاً می‌تواند گنجانده شود، این در حالی است که بنا بر یکی از دو تفسیر، خاستگاه معرفت‌شناختی مفهوم دوم، همان معرفت برش‌زن هستی است که در نظام معرفتی اسلامی نمی‌گنجد.

ورزش اخلاقی در برابر ورزش غیراخلاقی به کار می‌رود. برخی از ورزش‌ها به گونه‌ای طراحی می‌شوند که نفس آن‌ها [فارغ از هرگونه حیثیت اضافی دیگری] غیراخلاقی هستند. به عنوان مثال؛ ورزش‌هایی که ماهیت آن‌ها به گونه‌ای است که به بدن ضرر می‌رسانند یا ورزش‌هایی که تحقق کامل آن‌ها مستلزم صرف تمام یا بخش قابل ملاحظه‌ای از ساعت شبانه‌روز انسان است،^(۳) به حکم «لا ضرر

اگر ورزش مدرن را ورزش غفلت و اخلاق ناشی از آن یا همراه آن را اخلاق غفلت می‌نامیم از آن‌روست که در ساحت توهمی مدرنیته زاده شده است. مدرنیته ساحت فقدان معنی است، اما بشر نمی‌تواند بدون معنی زندگی کند، از این‌رو ناگزیر است که جای خالی معنی را با توهم پُر کند.



ورزش مدرن به دلیل ابتنا، بر فلسفه نسبیت‌گرایی مدرن، حداکثر می‌تواند با اخلاق نسبیت‌گرایی مدرن پیوند بیابد. در چنین ورزشی، هم الگوها و هم تأثیرگذاری آن‌ها نسبی خواهند بود.



برخی از آن‌ها تلخ‌اند و غیراخلاقی بودن ورزش فوتبال در عصر ما یکی از آن‌هاست. تنها اگر آمار هزینه‌هایی را که در هر ۲۴ ساعت برای فوتبال در سراسر دنیا صرف می‌شود با آمار گرسنگانی که در هر ۲۴ ساعت تنها به دلیل گرسنگی جان خود را می‌بازند مقایسه کنیم، غیراخلاقی بودن حیثی فوتبال به وضوح خود را نشان می‌دهد. فوتبال اگرچه برای بشر امروزی مفرح بوده، اما فرح ناشی از آن از سویی، به دلیل این که نیاز لغیره ما و نه نیاز لذاته ماست^(۴) و از سویی به دلیل این که باعث غفلت از فرح و آلم‌های واقعی ما شده، بیش از آن که مثبت اخلاق باشد، نافی آن است و از همین روست که می‌توان از آن به عنوان یک ورزش غیراخلاقی یاد کرد. شاید هیچ چیزی به اندازه «اخلاق غفلت» نتواند ماهیت اخلاقی ورزش نوین را بیان کند. رسالت دین، اقامه ذکر است و ورزشی که در ساحت دین تولد و رشد یابد، لاجرم عین تذکار و تذکر است. غفلت، ضد تذکار است و بیش‌تر در ساحت و هم‌زاده می‌شود. اگر ورزش مدرن را ورزش غفلت و اخلاق ناشی از آن یا همراه آن را اخلاق غفلت می‌نامیم از آن‌روست که در ساحت توهمی مدرنیته زاده شده است. مدرنیته ساحت فقدان معنی است، اما بشر نمی‌تواند بدون معنی زندگی کند، از این‌رو ناگزیر است که جای خالی معنی را با توهم پُر کند.^(۵) در مدرنیته، ورزش مدرن و بیش‌تر از همه، فوتبال یکی از پدیده‌هایی است که رسالت پرکردن جای خالی معنی را به عهده گرفته‌اند.

اخلاق ورزشی منطقاً باید در برابر اخلاق غیرورزشی به کار رود و مطالعه اخلاق از زاویه رفتارهای خاص (مثل ورزش: اخلاق ورزشی) یا صنوف خاص (مثل پزشکی: اخلاق پزشکی، معلمی: اخلاق معلمی و...) دو حالت می‌تواند داشته باشد:

و لا ضرار فی الاسلام» ورزش‌های غیراخلاقی محسوب می‌شوند. هم‌چنان که ورزش‌هایی که به ضمیمه حیثیت اضافی‌شان جهت غیراخلاقی می‌گیرند نیز، ورزش‌های غیراخلاقی خواهند بود. به عنوان مثال؛ کوه‌نوردی ورزشی است که فی نفسه مشکل اخلاقی ندارد، بلکه به حکم اصل «عقل سالم در بدن سالم است»، رجحان اخلاقی نیز دارد، اما همین کوه‌نوردی اگر حیثیت اضافی اختلاط دختر و پسر به خود بگیرد، از نظر اسلام، ورزشی غیراخلاقی خواهد بود. می‌توان به فوتبال نیز به مثابه ورزشی غیراخلاقی مثال زد. سخن گفتن تا این اندازه گزنده درباره ورزشی که در هر شبانه‌روز میلیون‌ها نفر از انسان‌های عصر ما ساعت‌ها از وقت‌شان را صرف تماشای آن می‌کنند، البته سخت است، اما متأسفانه حقیقت دارد؛ همواره همه حقیقت‌ها شیرین نیستند،





الف) یا این زاویه مطالعه به معنی تأثیر وضعیت و حالت مقامی در اخلاق است (از سنخ تأثیر ظرف در مظروف) [که به آن «اخلاق وضعیت» نیز گفته می‌شود] که در این صورت، نه تنها اشکالی

ندارد، بلکه طبیعی و معقول نیز می‌باشد. اخلاق وضعیت، یعنی رفتار مناسب با شرایط. بدین معنی که به عنوان مثال؛ شرایط میدان جنگ، مقتضی رفتارهای قاطعانه و تا حدودی خشن و شرایط میزبانی یا میهمانی، مقتضی رفتارهای متساهلانه و نرم (البته با فرض رعایت اصول و مبانی) می‌باشد. از اخلاق وضعیت به «اخلاق حیثی» نیز یاد می‌شود. اخلاق حیثی یعنی رفتار مناسب با حیث خاص. بدین معنی که به عنوان مثال؛ سکوت در برابر بددهنی یا حتی مراتب نازلی [از ظلم پدر یا استاد از این حیث که به حکم پدر و استاد بودن بر انسان ولایت دارند] توجیه اخلاقی دارد. این در حالی است که با قطع نظر از حیثیت پدری یا استادی، چنین سکوتی با فرض ثابت بودن دیگر شرایط، توجیه اخلاقی ندارد. در برخی از متون اخلاقی، از اخلاق وضعیت، به «اخلاق کاربردی» هم یاد شده است. اخلاق کاربردی یعنی تطبیق اصول ثابت اخلاقی در قالب‌هایی که به گونه‌ای مناسب با یک زمان و مکان ویژه باشد که امکان تحقق به آن اصول را بدهد. بسیار پیش می‌آید

که برخی از اصول اخلاقی را در قالب‌های ثابت و کلیشه‌ای نمی‌توانیم به کار ببریم و اگر به کار ببریم بی‌فایده و کم‌نتیجه خواهد بود. در چنین شرایطی باید به دنبال راه‌هایی بگردیم که امکان تحقق به آن اصول را بدهد. به عبارت دیگر؛ باید به دنبال شیوه‌هایی باشیم که در آن شرایط بتواند اخلاق را کاربردی کند.

ب) یا این زاویه مطالعه به معنی «نسبیت اخلاق» است؛ بدین معنی که اساساً اخلاق از اصول ثابت و نفس‌الامری تبعیت نمی‌کند و در هر زمان و مکانی مناسب با همان زمان و مکان تغییر می‌کند تا جایی که می‌توان گفت بسیاری از اخلاقیاتی که توسط پیامبران مطرح شده‌اند، مخصوص زمان همان‌ها بوده و اینک عصر مدرن، پیامبران و اخلاق ویژه خود را نیاز دارد! اگر با این مبنا بخواهیم اخلاق ورزشی را تبیین کنیم، بی‌شک، این ترکیب، در نظام معارف اسلامی جایی نخواهد داشت؛ چرا که نه اسلام و نه عقل بر نمی‌تابد که اخلاق تا اندازه‌ای سیال باشد که در ورزش، اخلاق ورزشی، در مسافرت، اخلاق سفر، در شهر، اخلاق شهری، در کشور بیگانه، اخلاق

قهرمانان ورزش نوین، به دلیل اخلاق نسبی عصر مدرن، نسبی‌اند و اعتبار آن‌ها از عمر بسیار کوتاهی برخوردار است.





را لازم می‌شمارد، آن‌چنان ثابت است که با تغییر زمان‌ها و دوره‌ها از بین نمی‌رود و مادام که علت هست، معلوم نیز وجود خواهد داشت. البته در موارد محدودی بنا به یک مصلحت بالاتر [که همان هم دارای ضوابط و ملاک‌هایی می‌باشد] به صورت استثنایی، دروغ‌گویی بهتر از راست‌گویی می‌شود (دروغ‌گویی) اما باید توجه داشت که استثناء، مبنای برنامه‌ریزی نمی‌تواند باشد.

۴) هر پدیده‌ای اگر بخواید جریان‌زایی داشته باشد، باید تبدیل به الگو شود. الگوها، نمادین هستند و معمولاً حتی با تغییر شرایط زمانی، مکانی هم قابلیت اثربخشی خود را حفظ می‌کنند. اگر ورزش (اعم از سنتی و مدرن) بخواید با جریان‌زا باشد و از قابلیت تأثیرگذاری درازمدت برخوردار باشد، باید بتواند الگوهای فرازمانی، مکانی بسازد.

ورزش مدرن به دلیل ابتناء بر فلسفه نسبیت‌گرایی مدرن، حداکثر می‌تواند با اخلاق نسبیت‌گرایی مدرن پیوند بیابد. در چنین ورزشی، هم الگوها و هم تأثیرگذاری آن‌ها نسبی خواهند بود. در اندیشه‌ای که اصول ثابت و نفس‌الامری وجود نداشته باشد، نباید انتظار ظهور الگوهای ثابت داشت. این در حالی است که از آن‌جا که اولاً ورزش سنتی به مثابه حیات و نه شغل عمل می‌کند و ثانیاً پیوند ورزش سنتی با اخلاق، پیوند وجودی و نه اعتباری است و ثالثاً اخلاق دینی، ثابت و نه نسبی می‌باشد، الگوهای اخلاقی ورزش سنتی، نیز ثابت و فرازمانی، مکانی خواهند بود. به عنوان مثال؛ اگر چندین قرن دیگر هم بگذرد، عمل اخلاقی‌ای که پوریای ولی به هنگام کشتی (به مثابه یک ورزش سنتی) جهت خوشحالی دل یک پیرزن و بیش‌تر به منظور وفا به عهدی که با آن پیرزن بسته بود، انجام داد، هم‌چنان قابل احترام و تقدیس



غربت و... داشته باشیم.

اخلاق اصولی دارد که در هر صنف و حتی در هر زمان و مکان، شاید قالب‌های تحقق آن به تناسب شرایط زمانی، مکانی تغییر یابد، اما مبانی آن اصول تغییر نمی‌کند. قائلین به نسبت اخلاق گاه استدلال می‌آورند که «چون نیاز طبیعی انسان دائماً در حال تحول و تغییر است، بنابراین رفتارهای انسان نیز به حسب نیازهای متغیر، تحول می‌پذیرد و بنابراین اخلاق مطلوب در هر دوره، زمانی و متناسب با هر سنخ از نیازهای بشری، تحول پیدا می‌کند»؛ گاه استدلال می‌کنند: «اخلاق، اطلاق ازمانی و نسبیت افرادی دارد؛ به این معنا که مثلاً راست‌گویی همواره برای طبقه حاکم خوب است و برای طبقه محکوم بد است»؛ گاه استدلال می‌کنند: «اخلاق، اطلاق افرادی و نسبیت ازمانی دارد؛ مثل این که گفته شود راست‌گویی برای همگان خوب است، ولی این حسن صدق در قرون دهم تا بیستم میلادی است و از قرن بیستم تا بیست‌وپنجم راست‌گویی قبیح می‌گردد». تمام این دیدگاه‌ها از نظر اسلام مردود است؛ چرا که دلیلی که در یک زمان و برای یک عده، راست‌گویی



امروزه بسیاری از بنگاه‌های اقتصادی، مراکز فرهنگی و نیز احزاب سیاسی تلاش می‌کنند تا از طریق جذب برخی ورزشکاران از آن‌ها به عنوان «ابزار تبلیغ» خود استفاده کنند



لیبرال انگلستان در دوران شکوفایی سرمایه‌داری در قرن نوزدهم و ادامه دهنده سنن لذت‌گرایی و سعادت‌گرایی در اخلاق است و نمایندگان اصلی آن عبارت از: جرمی بنتهام (۱۷۴۸، ۱۸۳۲)، جیمز میل و جان استوارت میل می‌باشد. طرفداران فایده‌گرایی، منشأ اخلاق را در طبیعت بشر می‌بینند که به دنبال لذت و اجتناب از درد است و بر اساس آن، زورگویی، روش‌های ماکیاولیستی و حتی هرج و مرج‌های سودآور را توجیه می‌کنند.

۳. ورزش جسم در اسلام از باب مقدمه تقویت روح و نیز این که «عقل سالم در بدن سالم است»، مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. اگر این مقدمه آن قدر طولانی شود که مانع تحقق درست و کامل ذی‌المقدمه شود، به دلیل نقض غرضی که اتفاق می‌افتد، مورد تأیید اسلام قرار نمی‌گیرد، چرا که مثل این می‌ماند که شخص مکلفی، دقت در امر وضو گرفتن [به مثابه مقدمه‌ای برای نماز واجب] را به اندازه‌ای طولانی کند که زمان خود نماز بگذرد! مسلماً چنین دقتی از نظر اسلام مورد تأیید، تا چه رسد به تأکید، نخواهد بود.

۴. نیازهای ضروری و لذاته‌ها، نان و دارو و عدالت و صلح و آزادی و خاتمان و... می‌باشد که در مقایسه با فوتبال بسیاری از انسان‌های عصر ما از حداقلی از آن‌ها هم محروم هستند.

۵. البته باید توجه داشت که عالم انسانی ناگزیر از داشتن وهم است و اگر انسان فاقد وهم می‌بود، شاید هیچ عالمی نمی‌توانست برای خود بسازد. اما نکته این‌جاست که بشر با صرف تکیه بر وهم نمی‌تواند زندگی کند و هر جا وهم فراگیر شود، باید برخی از پدیده‌های وهمی را صورتک عقل زد. وهم، ساحات فرا واقعیت زندگی بشر و عقل، ساحات واقعیت آن است. تمدن‌هایی مثل تمدن امروزی غرب که گرفتار وهم فراگیر شده‌اند، ناگزیرند توهمات خود را معقول نشان دهند.

خواهد بود. الگوهای اخلاقی دیگر ورزش سنتی از قبیل: جهان‌پهلوان تختی، پهلوان میرباقری و... همه و همه مانا و جاوید خواهند بود.

از زمان تکوین و نُصَح ورزش نوین در قرن ۱۵ میلادی تاکنون نزدیک به شش قرن می‌گذرد و این مدت، زمان کمی برای به بار نشستن جوهره ورزش نوین نبوده است. به رغم این، هنوز شاهد ظهور یک قهرمان در عرصه ورزش نوین که از آن‌چنان اعتباری برخوردار باشد که برای همه رشته‌های ورزشی نوین الگو باشد، نیستیم. قهرمانان ورزش نوین، به دلیل اخلاق نسبی عصر مدرن، نسبی‌اند و اعتبار آن‌ها از عمر بسیار کوتاهی برخوردار است.

پی‌نویس‌ها:

۱. از همین روست که یکی از صاحب‌نظران معاصر درباره ماهیت فوتبال به عنوان یکی از ورزش‌های نوین می‌نویسد:

در این که فوتبال ورزش است کسی تردید نمی‌کند، ولی فقط ورزش نیست. حتی کافی نیست که بگوییم یک تجارت یا صنعت بزرگ است. آدمی در وهم خود، هم حساب‌گر و فایده‌جو است و هم با پناه بردن به بازی از حساب‌گری و نفع‌طلبی می‌گریزد. فوتبال در اتحاد با قدرت حکومت و سرمایه پا به میدان می‌گذارد. درست است که فوتبال واجد همه اوصاف یک بازی ورزشی است، اما اگر در نظام سوداگری این جهان وارد نمی‌شد، مقام و اثری که اکنون دارد نداشت. در همه ادوار تاریخ و حتی از ابتدای دوران تجدد، شعر و هنر، خشونت حساب‌گری عقل حساب‌گر را تا حدی تدارک می‌کرد. ظاهراً اکنون که عرصه بر هنر قدری تنگ شده است، به بازی‌های ورزشی که در میان پناهگاه‌های جهان مدرن در عداد بهترین‌ها و کم‌ضررترین‌هاست باید پناه برد... فوتبال‌لیست‌های زمان ما جای پهلوانان تراژدی‌های قدیم را که پیروزی و شکست‌شان مایه شادی و اندوه می‌شد گرفته‌اند. پس فوتبال علاوه بر این که یک بازی ورزشی و تجارت است، نسبتی هم با هنرورزان قدیم دارد و از مظاهر عمده جهان مدرن است.

رضا داوری اردکانی، «درباره فوتبال»، مندرج در سایت نویسنده
۲. نظریه اخلاقی و مکتبی که بیان‌گر تمایلات و طرز فکر بورژوازی



محور برنامه‌ریزی توسعه، اقتصاد است؛ چون شاخص‌ها اقتصادی هستند و در مدل، اصل اقتصاد است و همه چیز به زبان آشکار و واضح نه به زبان به اصطلاح کارشناسی، که درک آن، منوط به دقت خیلی زیاد باشد. کارشناسی واژه‌ای است زیرا شاخص‌ها در کل اقتصادی هستند. مدل به طور کل، اقتصاد محور است و بقیه جزئیات در اقتصاد، حل شده‌اند.



گفتگوی استاد عباس معلمی با فرهنگ عمومی

درباره برنامه‌ریزی فرهنگی و ضرورت تدوین شاخص

مشابه و تکراری بود. سال‌های سال هم این روند تکرار می‌شد. مثلاً زندگی یک روستایی و یا حتی یک صنعتگر که کارش آهنگری و یا نجاری بود و نسل اندر نسل این شغل را داشتند و زندگی آن‌ها تا حدود زیادی، مستقل از بقیه بود و در موارد محدودی با هم ربط پیدا می‌کردند. مردم می‌توانستند در یک مزرعه زندگی کنند و همه امورشان را خودشان تأمین کنند. خودشان مرغ و گوسفند پرورش دهند و مزرعه داشته باشند و در هر گوشه آن، چیزی بکارند و چرخ زندگی‌شان را بچرخانند؛ کم کم که زندگی، اجتماعی‌تر

فرهنگ عمومی: آقای مهندس نظر شما درباره آنچه که امروزه در ادبیات رسانه‌ای "توسعه" نامیده می‌شود، چیست؟

مهندس عباس معلمی: بسم الله الرحمن الرحیم؛ شما وقتی از توسعه و یا پیشرفت صحبت می‌کنید خوب است که یک مطالعه تاریخی در این زمینه انجام شود. این که این موضوع اصلاً از کجا شروع شد؟ و چرا و چگونه به توسعه، با مفهوم امروزی رسید. خلاصه‌اش را می‌گویم زمانی، موضوعات زندگی، تا حدود زیادی بریده بریده و زندگی افراد،

به تدریج که رشد کیفی معنا پیدا کرد و به سبب افزایش ارتباط افراد بشیر در زندگی با هم و هم‌چنین ارتباط موضوعات با یکدیگر، مشخص شد رشد کمی و کیفی حد و مرزی دارد که اگر از حد آن بگذرد ممکن است به ضد ارزش تبدیل بشود.

۴۰

فرهنگ

• شماره سیزدهم
• شهریور ماه ۹۱





در بحث دانش و تخصص، امروز کار به جایی رسیده که باید ببینیم؛ متخصصان را برای این کار می‌خواهیم؟ یا این که کار را برای متخصصان می‌خواهیم؟ این فکر به تازگی پیدا شده است که به بعضی از کشورهای دیگر هم متخصص، اعزام کنیم برونند آن‌جا کار کنند و پول دربیاورند و بیایند. فقط این‌ها پول دربیاورند. یعنی فقط مهندس و دکتر تربیت کنیم تا برونند در کشورهای دیگر کار کنند و با پول برگردند و بیایند. فکر این که فرهنگ تغییر کند و روندی برای صدور انقلاب بیاوریم، نیستیم.

شد امور ربط بیشتری، به هم پیدا کرد. تا زمانی بشر می‌اندیشید اگر فقط رشد کمی داشته باشد موفق شده است. فرض کنید آقایی که صاحب مزرعه بود می‌گفت: اگر بر وسعت مزارع من، چند هکتار اضافه شود و اگر گوسفند و مرغ و خروس‌هایم بیشتر شود و محصولات گندم زیادتر شود رشد کرده‌ام. کم کم که بشر از کارگاه به کارخانه رفت یا از مزارع کوچک به سمت کشت و صنعت‌های بزرگ رفت توجه به این مطلب بیشتر شد به تدریج، بشر متوجه شد که رشد کمی در هر موضوع کیفی، حد خاصی دارد که بعد از آن، رشد به وجود نمی‌آید مگر آن که کیفیت را تغییر دهد. مثلاً اگر با اسب مسافرت یا حمل و نقل می‌کنید این تبدیل می‌شود به درشکه یک اسبه، دو اسبه، چهار اسبه و هشت اسبه. بعد اگر آن را شانزده اسبه کنید دیگر سرعت، قدرت و یا راحتی بیشتر نمی‌شوند پس روند این رشد، این‌جا متوقف می‌شود.

باید یک فن یا تکنولوژی یا ترفند بالاتری آورد. پس رشد کیفی معنا پیدا کرد، یعنی اگر پیش‌تر، این کارگاه به این شیوه کار می‌کرد حالا باید در کارخانه و یا با روش دیگری کار کرد و پتانسیل دیگری به وجود آورد. به تدریج که رشد کیفی معنا پیدا کرد و به سبب افزایش ارتباط افراد بشر در زندگی با هم و همچنین ارتباط موضوعات با یکدیگر، مشخص شد رشد کمی و کیفی حد و مرزی دارد که اگر از حد آن بگذرد ممکن است به ضد ارزش تبدیل بشود. مثل این مثال معروف که بچه‌ای که بزرگ می‌شود اگر دست یا مثلاً سر او بزرگ نشود و قد بچه بلند شود، هر چقدر که این قد بلندتر شود نه تنها ارزش پیدا نمی‌شود بلکه قد بلندی، که در ذات خود به نوعی ارزش محسوب می‌شود در مورد او به یک ضد ارزش تبدیل می‌شود و شاید دیگر آن کودک نتواند به زندگی عادی خود ادامه دهد. حالا در نظر بگیرید این موضوع در بحث





اعم از ماشین، کامپیوتر و... استفاده می کنند. اما آیا کسی هست که بگوید عربستان سعودی یا کویت از کشورهای توسعه یافته اند؟! هیچ کس نمی گوید که به این سبب که این ها دارند از آخرین تکنولوژی ها استفاده و از حاصل آن مصرفشان را تأمین می کنند، پیشرفته شده اند؛ به این خاطر که مصرف کردن تنها، دلیل بر توسعه یافتگی نیست بلکه باید، لایه های زیرین جامعه هم تغییر پیدا کنند. حالا از دید تاریخی آن به موضوع بنگریم و این که مردم چه مواردی را شاخص می دانستند و سازمان ملل چه چیزهایی را به عنوان شاخص می نوشت و کشورهای دیگر چگونه شاخص ها را طبقه بندی می کردند؛ این مقوله، تاریخ دارد که از کی و چه چیزی به عنوان شاخص شناخت توسعه، مطرح شده است. البته من، مختصر و مفید از این موضوع عبور کردم چون بحث اصلی ما این نیست، بحث بعدی، بحث سیستم سازی است که کم کم و خوب شکل گرفت، نظام و سیستم خوب معنی پیدا کرد البته در صورتی که همه چیز توأمان و هماهنگ تغییر پیدا کند و آن تغییر هم از لایه های زیربنایی اش رشد کرده و بالا بیاید، سیستم سازی مناسب، شکل می گیرد؛ و در این صورت است که به عنوان مثال می گوئیم توسعه، رشد یا پیشرفت هماهنگ، همه جانبه و منسجم که به اصطلاح در لایه های عمیق و یا زیرین هم، نمود پیدا کند و نه تنها همه ی سیستم اجزای هماهنگ با همدیگر رشد پیدا کند؛ بلکه میانی سیستم ها، هم تغییر و هم تحول و رشد داشته باشد. آن وقت، این می شود توسعه.

فرهنگ عمومی: چرا صاحب نظران می گویند توسعه ی کشورهای اسلامی اکنون بر اساس الگوی توسعه غربی است؟

مهندس عباس معلمی: بله، این توسعه ای که

اقتصادی چگونه می شود؟ فرض کنید که کارخانه ای باشد و تولیدات خودش را بیش از آن چیزی که مردم مصرف می کنند عرضه کند فرض می کنیم مردم همیشه نان لازم داشته اند. مثلاً این دهکده روزی هزار نان و این جامعه، روزی ده هزار نان می خواهد و من به عنوان یک نانوا، کم کم کار را برسانم به جایی که همه نانوائی های دیگر را از میدان به در کنم و از این که روزی هزار تا نان می پختم به دو، سه، چهار، پنج و ده و بعد هم، در حالی که مصرف جامعه ده هزار قرص نان است من پانزده هزار قرص نان تولید کنم. آیا رشد کرده ام؟ نه معلوم است که این رشد، رشد حقیقی نیست؛ یعنی چون مصرف جامعه، هم گام با تعداد تولید من رشد نکرده است، تولید من از یک حد که بالا برود، برایم، ضد ارزش می شود و به اصطلاح اتلاف منابع می شود؛ بنابراین رشد هماهنگ همه جانبه، به این معنی که در قسمت های مختلف، رشد، توأمان اتفاق بیفتد. همراه با رشد پای بچه ی مثال که ذکر کردم، دست او، همراه با دست او، سر او و همراه با سر او، گوش او و چشم او و همه اعضایش هماهنگ رشد کند، و این روند رشد هم، با هم تناسب داشته باشد. اگر این رشد عمیق باشد و از پایه های زیربنایی و مهم شروع شود، می شود توسعه، در غیر این صورت در روبناها اگر، چیزهایی تغییر کند به فرض مثال در سطح مصرف بتوان کالایی را جانشین کالایی جدید و آن کالای جدید را مصرف کرد؛ حتی اگر این رشد به لایه های زیرین نرفته باشد، اسمش توسعه نیست. یعنی اگر شما امکان مصرف به اصطلاح صنعتی هم رتبه با آخرین پیشرفت های تکنولوژی را در یک کشور ببرید و حتی مردم، آن را به عنوان الگوی زندگی شان قرار بدهند ولی فقط در مصرف این گونه باشند، مانند کشورهای عربی که آخرین تکنولوژی های غرب را





در مدل امور متعددی به صورتی در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند؛ به اصطلاح هر سیستمی با لایه‌های بالاتر و پایین‌تر از خودش یک نسبت خاص دارد در این نسبت، هم نسبت کمی منظورمان است و هم نسبت کیفی. یعنی ارتباط خاصی باید با هم داشته باشند. باید این نسبت، تأثیر خاصی در نظام داشته باشند.

رفسنجانی بود. در ابتدا پشت آن لایحه‌ای که نوشته بودند عنوان برنامه فرهنگی نوشته نشده بود و فقط نوشته بودند برنامه اجتماعی جمهوری اسلامی، عده‌ای گفتند که: جمهوری اسلامی باید فرهنگی بشود و بعد جلدش را عوض کردند و عنوان فرهنگی را افزودند و همان شد برنامه توسعه اجتماعی، فرهنگی؛ اولین برنامه ریزی برای توسعه، در جمهوری اسلامی شکل گرفت و چند نمونه از برنامه توسعه در دوره شاه مخلوع، هم انجام شده است و برنامه چهارم و پنجم آن بود که در دوره انقلاب، منتفی شد و در آغاز انقلاب به ویژه در دوره جنگ، چند سالی این برنامه‌ها را نداشتیم و بعد دوباره، برنامه توسعه درست شد که البته عده‌هایش از بادم رفته است و دقیق در خاطر من نیست که به شما بگویم، بار اولی که در جمهوری اسلامی برنامه توسعه شکل گرفت، دقیقاً چه زمانی بود؟ در آغاز، صحبت از برنامه توسعه اجتماعی اقتصادی جمهوری اسلامی ایران بود و بعد به فکر افتادند که پس بخش فرهنگی آن چه شد؟ و

امروزه در سطح جهان شایع شده از جنس توسعه غربی است. توسعه غربی تقریباً مبنای برنامه‌ریزی در کل کشورها و تا حدودی هم در کشور اسلامی و انقلابی ما است و دلیلش این است که کسی الگو درست نکرده است. آیا گناه این به گردن پژوهش‌گران است؟ یا نه، گناه آن، به گردن کنشگران است، یعنی مجریان؟!!

البته سیستم‌سازی و تغییر سیستم بدون مدل و الگو نمی‌شود، اما ریشه یابی مقصر این موضوع، نیاز به بررسی ریشه‌ای و پیچیده‌ای دارد، و آن را به زمانی دیگر موکول می‌کنیم. فعلاً ببینیم چرا و چگونه این توسعه، توسعه غربی است؟ برنامه‌ریزی در همه کشورها و حتی کشور ما، غربی است، به این دلیل که الگوی آن غربی، شاخص‌هایش غربی، علت‌یابی‌ها غربی و آسیب‌شناسی و درمان کردن‌هایش هم غربی است. الآن بر چه اساسی این حرف را می‌زنم؟ در حال حاضر لایحه بودجه سال‌های مختلف را نگاه کنید سالی که اولین لایحه‌ها را نوشتند، دوره آقای





کارایی بالاتر، این خود، ماشین آلات کشاورزی می‌خواهد. مهندس ماشین آلات کشاورزی و تکنسین ماشین آلات کشاورزی تربیت می‌شود. برای چه؟ برای این که کشاورزی بتواند صنعتی باشد. بنابراین به همین علت این موضوع‌ها در جرگه‌ی خدمات است. اگر مردم روحیه کارگاهی و یا استاد و شاگردی داشته باشند، با روحیه استاد و شاگردی کارخانه نمی‌چرخد، در کارخانه باید روحیه کارفرمایی و کارگری داشته باشیم. بنابراین اگر قرار شد تغییر فرهنگ باشد، مثل آن روزگار نباشد که اگر استاد، از قیافه شاگردش خوشش نیامد بگوید که از فردا صبح نیا در مغازه؛ و شاگرد اگر از قیافه استادش خوشش نیامد بگوید از فردا نمی‌آیم مغازه نجاری و می‌روم مغازه آهنگری، می‌روم دو تا مغازه آن‌طرف‌تر، اتفاق خاصی هم نیفتد؛ چون شاگرد، خیلی کار اساسی انجام نمی‌داد. اما امروز، نمی‌توانید بگویید که فرضاً از کارخانه ایران خودرو خوشم نمی‌آید می‌خواهم بروم کارخانه لامپ‌سازی، زیرا نظم جامعه بهم می‌خورد و تو باید، حتماً این‌جا باشی و قانون کار، هم دست و پای تو و هم دست و پای کارفرما را می‌بندد و نمی‌توانی، سر خود عمل کنی. اصلاً این روحیه که من قهر می‌کنم و تو را نمی‌خواهم باید کنار برود. و هر کاری قاعده‌ی خودش را دارد و فرهنگ خاص می‌خواهد، نیاز به اخلاق و دانش دارد. کارخانه نیز برای چرخش کار، نظام حقوقی خاصی می‌خواهد. همه این فرایندها در این سیستم، تعریف می‌شود؛ بنابراین همه این‌ها به اصطلاح، کار خدمات می‌شود؛ و به همین دلیل اسم این مجموعه، خدمات است. به همین علت هم نظام مدیریتی و نظام سیاسی فرقی ندارد، این‌ها هم برای اداره همین فرآیند در زیر مجموعه‌های خودشان خدمت‌رسانی می‌کنند. مدیریتی، درست است که

بعد که عنوان فرهنگی را افزودند در جستجوی محتوای لازم برای برنامه بودند و حالا ببینیم به چه دلیل این اتفاق افتاد؟ برای شما توضیح می‌دهم که به چه علت این برنامه‌ها اقتصاد محور است. در آغاز باید بگوییم که در بالاترین سطح آن، در اولین تقسیم‌بندی‌اش، هدف، صنعت، کشاورزی، خدمات است. این بالاترین تقسیم‌بندی در مدل است. تقریباً همه همین کار را انجام می‌دهند: کشاورزی، صنعت، خدمات. کشاورزی و صنعت، تکلیفشان روشن است که اقتصادی هستند. خدمات یعنی بقیه موارد و هر چیزی غیر از صنعت و کشاورزی را در قالب خدمات می‌گنجانند. ببینید اسمش هم همراهش هست که خدمات یعنی چه؟ یعنی خدمت می‌کنی و این خدمت زمینه‌ای است برای ایجاد زمینه، در شکل‌گیری نیاز به خدمات بعدی. بنابراین می‌گویید که دانش در کجا جای دارد؟ می‌گویند که در دل خدمات نهفته است. در مورد فرهنگ و سیاست و مدیریت نیز همین پاسخ را خواهید شنید؛ چگونه همه‌ی این‌ها در دل خدمات مُستتر است؟ می‌گویند مثلاً اگر ما بخواهیم که کشاورزی‌مان را از سنتی به مکانیزه تبدیل کنیم و بانک‌هایمان را از بانک‌های سنتی متداول به بانک الکترونیکی تبدیل کنیم، باید چه اتفاقی بیفتد؟ ابتدا باید در رشته‌های دانشگاهیمان رشته بانکداری داشته باشیم. بانکی‌های ما، باید بروند آن‌جا، یاد بگیرند که مثلاً با سیستم مکانیزه چگونه می‌شود کار کرد. یک عده، متخصص کامپیوتر می‌شوند؛ عده‌ای سخت‌افزار و عده‌ای دیگر نرم‌افزار و غیره. این دانش برای چه کاری مورد نیاز است؟ برای این که ما بتوانیم خدمت مورد نظرمان را در بانک‌داری پیشرفته ارائه دهیم. مثلاً در کشاورزی، اگر قرار باشد که از گاواهن برویم به تراکتور و از تراکتور برویم به وسیله‌ای با کیفیت و





بتواند این چرخه را بچرخاند و اگر نتواند به کلی، چرخه از بین می‌رود؛ بنابراین، این مدل، مدل اصلی است و در تقسیم‌بندی بعدی زیرمجموعه‌ی خود را دارد و بعد می‌توانید در لایحه‌های بودجه نگاه کنید که تقسیم‌بندی ذیل کشاورزی، خدمات و صنعت، چه هستند؟ در مورد شاخص‌ها هم باید بدانید که شاخص‌ها در کل، شاخص‌های اقتصادی هستند. در همه دنیا، و در جمهوری اسلامی هم همین است. مثلاً فرض کنید تولید ناخالص ملی، نرخ ارز، نرخ تورم، نرخ بیکاری، نرخ سرمایه‌گذاری، همه این‌ها شاخص فرهنگی یا سیاسی هستند. آیا شما شنیدید یک دولت وقتی آمد و می‌خواهد برود بگوید: وقتی که من آمدم به طورمثال، وضعیت فرهنگی طبق این شاخص‌ها بود و حالا که دارم می‌روم این است و آن‌هایی که می‌خواهند نقد و یا تشویقش کنند به این کار دارند که این فرهنگ چقدر خرج و هزینه و چقدر دخل و درآمد دارد. بنابراین اگر در لایحه بودجه می‌خواهند به صدا و سیما، وزارت ارشاد و به سازمان





را پایین بیاوریم. فرض کنید مهر و محبت مردم، نسبت به یکدیگر، کم شده است، اِثَار کم شده است، می‌خواهم این شاخص‌ها را بالا ببرم. متأسفانه امروزه، نه شاخصی در این زمینه‌ها درست کردند و نه اصلاً کسی در مورد این چیزها از کسی سوال می‌کند. اگر از صدا و سیما مثال می‌زنم برای این است که نمونه‌اش به ذهن نزدیک است و گرنه بقیه جاها هم همین روند را دارند. بنابراین آیا این موضوع فقط در کشور ما به این شیوه است؟ نه در همه جای دنیا اینگونه است. همه البته تقریباً با یک فرکانس و با یک تغییر جزئی همین شیوه را اعمال می‌کنند. این برنامه اقتصادی را ببینید دوباره می‌خواهم یک مثال دیگر بزنم که واضح بشود چرا اقتصادی است؟ ببینید کوچک‌ترین ناهنجاری اقتصادی که در کشور پیش می‌آید هم زود صدایش در می‌آید و هم دولت و هم ملت زود متوجه آن می‌شوند. نرخ طلا و ارز بالا رفت. مثلاً تورم را ماه به ماه اندازه‌گیری می‌کنند تورم نقطه‌ای؛ تورم سالی و انواع و اقسام شاخص را هم دارند. همه به جوش و خروش می‌افتند که تورم رفته بالا چکار کنیم؟ هم شاخص دارند که مرتب اندازه‌گیری کنند و هم دستگاه سنجش برای این شاخص، موجود است. هر کدام از این دست مشکل‌ها که اتفاق بیفتد زود می‌فهمند و راه‌حل آن را هم، براساس آن فرمول‌ها، دارند. مثلاً تورم رفته بالا، می‌گویند چاره این است که پول در گردش را کم کنیم چگونه پول را کم کنیم؟ این راهکار را دارد که ملت باید پول‌هایشان را بیاورند و بگذارند در بانک. برای آنکه ملت بیایند پول‌هایشان را بگذارند در بانک، ما باید چه کار کنیم؟ آن طرف دنیا راست و حسینی خیال خودشان را راحت می‌کنند و می‌گویند که: نرخ ربا را ببر بالا و ما اینجا می‌خواهیم اسم ربا را بیاوریم،

دقیقه‌اش را که بخواهم بسازم، این قدر، هزینه می‌برد و کیفیت اصلاً تغییر نکرده و پیش کیفی هم اصلاً، کیفی اقتصادی است و برنامه سازی در صدا و سیما، الف، ب، جیم، دال و الف ویژه دارد و الف ویژه یعنی این برنامه خیلی غنی و فرهنگی است. الف ویژه یعنی برنامه‌ای که هر یک دقیقه‌اش بالای مثلاً دو میلیون تومان خرج برمی‌دارد. برنامه دال یعنی برنامه‌ای که هزینه هر یک دقیقه آن مثلاً سی، چهل هزار تومان است. مثل چه؟ مثل یک سخنرانی، درس تفسیر و درس اخلاق فلان عالم برجسته که در صدا و سیما این برنامه دال است. چرا دال است؟ چون یک نفر می‌رود آن‌جا و یک دوربین برمی‌دارد می‌برد و همه کارها را هم خودش می‌کند. با یکی، دو، سه نفر آدم کار انجام می‌شود. ولی یک برنامه مثلاً الف ویژه، این برنامه چند تا فیلمبردار می‌خواهد، مدیر فیلمبرداری، طراح گریم، سناریونویس و کارگردان و هنرپیشه و به همه این عوامل باید پول بدهند. بنابراین یک دقیقه این می‌شود، مثلاً، دو میلیون تومان و یک دقیقه آن می‌شود بیست هزار تومان. الف، ب، جیم، دال که اگر در صدا و سیما می‌گوییم که آقا مثلاً این قدر که گفتید می‌خواهم تولید کنم چقدر هزینه‌اش می‌شود؟ این برنامه، برنامه فرهنگی هست. جایی در لایحه‌های بودجه و در صدا و سیما بپرسند امسال در کشور طلاق زیاد شده است، شما برنامه‌ات برای پیش‌گیری از طلاق چیست؟ و او می‌گوید: من برای این که طلاق کم شود می‌خواهم با این روش، سریال تولید کنم، میزگرد بگذارم، همایش بگذارم و...، هزینه‌اش، این مقدار می‌شود و اصلاً چنین چیزی درست و اصولی نیست، باید بگویید از آغاز و ریشه‌ای کار را دنبال کنید از آنجا که در میان مردم، مثلاً سن ازدواج بالا رفته است و ما باید تدبیری اتخاذ کنیم که سن ازدواج





می‌گوییم که: تسهیلات را افزایش دهید. یا کارهای دیگر می‌کنیم که تقریباً همین مفهوم را دارد. در نهایت به گونه‌ای عمل می‌کنیم که ملت پولشان را در بانک‌ها سرمایه‌گذاری کنند و

پول در گردش کم باشد، وقتی پول کم شد قیمت جنس‌ها هم ارزان‌تر می‌شود، همان داستان لزوم رعایت هماهنگی عرضه و تقاضا (اصل فرمول آن عرضه و تقاضا است)؛ بنابراین، مثلاً طلا گران شده است. ارز این‌طوری شده است. فوری می‌دانند که باید چه کارش کرد. چون علت‌یابی و آسیب‌شناسی بر اساس فرمول‌هایی است که آماده است و راه‌حل هم بر اساس همان فرمول‌ها است. همان فرمول‌ها را یک مقدار بومی‌سازی می‌کنیم و یک مقدار در عنوان آن‌ها دست می‌بریم و بر همین اساس، در راه‌کار آن هم تغییراتی ایجاد می‌کنیم و کار انجام می‌شود. دیدید که این برنامه‌ریزی یک برنامه‌ریزی اقتصادی است ولی در مورد وضعیت فرهنگی و برنامه‌ریزی فرهنگی شاخص‌های روشنی نداریم و به همین دلیل متوجه بروز و ظهور آسیب‌ها هم نمی‌شویم، چون شاخصی برای تشخیص آن نداریم. بنابراین کسی صدایش در نمی‌آید و کسی، کسی را بازخواست نمی‌کند و برایش مهم نیست که چرا این اتفاق افتاد، چرا فلان مسأله سیاسی و فرهنگی را حل نمی‌کنید؛ پس می‌بینیم که محور برنامه‌ریزی توسعه، اقتصاد است؛ چون شاخص‌ها اقتصادی هستند و در مدل،

اصل اقتصاد است و همه چیز به زبان آشکار و واضح نه به زبان به اصطلاح کارشناسی، که درک آن، منوط به دقت خیلی زیاد باشد. کارشناسی واژه‌ای است زیرا شاخص‌ها در کل اقتصادی هستند. مدل به طور کل، اقتصاد محور است و بقیه جزئیات در اقتصاد، حل شده‌اند. پس پاسخ نهایی به سوال شما این است که بله؛ توسعه و برنامه‌ریزی‌ها غربی و به عبارتی هم، اقتصاد محور هستند. در بررسی لایحه بودجه ۹۱ باید ببینیم اهداف تعیین شده برای آن چیست؟ و ببینیم چه تعداد از این هدف‌ها، هدف فرهنگی به معنای واقعی آن است. مثلاً می‌گویند که می‌خواهیم فلان چیز تغییر کند، رشد کند و آمدند گفتند که: تعداد نمازخوان‌ها زیاد بشود، تعداد دروغ‌ها کم بشود و تعداد اختلافات خانوادگی کم شود، شاید کسانی پیدا شوند و بگویند اصلاً چنین چیزهایی وجود ندارد! و اگر این را بگویند شاید بعضی‌ها خنده‌شان بگیرد و بگویند که مگر این‌ها هم جزو برنامه‌ریزی می‌آید. ولی فرض کنید که بگویند: صنعتان به این روش بشود، کشاورزیمان آن‌جوری بشود. نرخ خرید ارزان این قدر، خرید تضمینی گندم، فلان مبلغ، اگر بخواهیم بنزین به ملت بدهیم سقف حامل‌های انرژی را چقدر قرار دهیم؟ دولت، از این کمتر حق نداری. دولت، از





و گاه مطالبی را می‌فرمایند و سال را به اسمی نام‌گذاری می‌کنند. وقتی این موضوع را در عمل نگاه کنیم؛ می‌بینیم عملاً پیشبرد اهداف با مشکل روبه‌رو می‌شود چرا؟ چون آن شعار، مخصوصاً شعارهای فرهنگی که آقا می‌فرمایند (انواع شعارهایش عمدتاً دارای ریشه فرهنگی است)؛ اصلاً در این سیستم، یک وصله‌ی ناهماهنگ است و سیستم نمی‌تواند این شعار را تحمل کند؛ بنابراین شاید تا حدودی، بعضاً در حد یک شعار می‌ماند. در این حد، که صدا و سیما یک گوشه این شعار را بنویسد و آن را جلوه دهد و مثلاً در زبان ارتش هم بیاید روی موتورسیکلتش یک تابلو بزند و همان شعار را بنویسد و بعضی‌ها هم روی در و دیوار بنویسند. ولی وقتی این شعار می‌خواهد وارد عمل بشود و در سیستم بیاید لوازم پیدا کند؛ چون آن لوازم با بقیه چیزها هماهنگ نمی‌شود، انجام پذیر نیست و یا کارشناس آن وجود ندارد که شرایط را هماهنگ کند و در نهایت این شعار، مسکوت می‌ماند؛ گاهی هم شعارهای ایشان، اقتصادی می‌شود اما حتی به اندازه این شعار اقتصادی هم، این سیستم، کشش ندارد که این شعار را در دل خودش، جا دهد و به تعبیری، پیاده کند. چون سیستم یک سیستم خاص است و این گونه کار انجام نمی‌دهد. به هر حال این همه بحث، این ارزش‌ها و این برنامه‌ریزی و این توسعه، مبتنی بر ارزش‌های به اصطلاح اسلامی نیست. حالا در حاشیه این کار، ما فرض می‌کنیم بودجه‌ای را دادیم که در صدا و سیما با آن شاخص اقتصادی صدا و سیما فیلم‌هایی می‌سازند که با ارزش و یا کم ارزش است، آن‌ها یکسری بحث‌هایی است که تحت برنامه‌ریزی کلان کل کشور نیامده است. در خود صدا و سیما هم ببینید در تقسیم‌بندی‌اش این موضوع، وارد شده است. یعنی تقسیم‌بندی صدا، سیما، مراکزش در شهرستان‌ها

این بیشتر حق نداری. مجلس این‌ها را تعیین می‌کند و این‌ها، همه اقتصادی است می‌خواهیم به کجا برسیم، می‌خواهیم به این‌جا برسیم که این چیزها را داشته باشیم. حتی عرض می‌کنم که در بخش‌های فرهنگی هم انتهای آن صحبت‌های نهایی این است که چه رشته‌های فرهنگی و چه رشته‌های دانشگاهی می‌خواهیم بزنیم و آخر آن هم، سر از بحث اقتصاد درمی‌آورد. در بحث دانش و تخصص، امروز کار به جایی رسیده که باید ببینیم؛ متخصصان را برای این کار می‌خواهیم؟ یا این که کار را برای متخصصان می‌خواهیم؟ این فکر به تازگی پیدا شده است که به بعضی از کشورهای دیگر هم متخصص، اعزام کنیم برونند آن‌جا کار کنند و پول در بیاورند و بیایند. فقط این‌ها پول در بیاورند. یعنی فقط مهندس و دکتر تربیت کنیم تا برونند در کشورهای دیگر کار کنند و با پول برگردند و بیایند. فکر این که فرهنگ تغییر کند و روندی برای صدور انقلاب بیاییم، نیستیم. از این دست فکرها، در برنامه‌ریزی نمی‌آید؛ البته در شاع‌های غیربرنامه‌ریزی می‌آید اما در برنامه‌ریزی نمی‌آید. باز مثال دیگری بزنم از این که همه چیز برنامه‌ریزی اقتصادی است. مقام معظم رهبری شعار





ماشین آخرین مدل را می‌گذاریم، به آن، یک نیش گاز که دادید ماشین سر اولین پیچ چپ می‌شود. چون چرخ آن و تعلیقات و شاسی و چیزهای دیگر هماهنگ با نیرو و زور این موتور نیست، لذا سر اولین پیچ چپ می‌کند. همه چیز باید با هم هماهنگ باشد. بنابراین اگر آمدم شعارهای فرهنگی مختلف دادیم و بقیه چیزهای ما جور نبود آن شعارها هم ضایع می‌شود. مثل بارها که شعار اصلاح پوشش دادیم و در عمل، پوشش با بقیه موارد جور در نمی‌آید و در مردم هم اثر نمی‌کند. به هر حال این امر فرهنگی به اصطلاح این گونه، سازمان‌دهی شده و حداقل آن این است که به این شکل، توان پیاده شدن در کشور، حاصل نمی‌شود. ما اصلاً برنامه‌ریزی فرهنگی نداریم. به عبارتی بعضی‌ها اهداف فرهنگی تعیین می‌کنند ولی نه شاخص دارند که اندازه‌گیری کنند و نه فرمول آن را بلدند که بر آن اساس، کار کنند. یک چیزهایی می‌گویند که: آقا مثلاً چهار تا کتاب در زمینه فلان موضوع چاپ کنید، در یک بزرگداشتی از فلان عالم برجسته تقدیر و یا از فلان اثر برجسته رونمایی شود. این‌ها همه هست ولی این که این‌ها همه با هم جفت و جور باشد و یک خطی را دنبال کنیم نه، چنین هماهنگی‌هایی وجود ندارد. خب این یک بخش از

و معاونت‌هایی که سازمان دارد، دوباره این شاخص‌ها را آن‌جا می‌برد و دوباره وارد شبکه می‌شود، از معاونت صدا و سیما می‌رود در شبکه یک، آن وقت مدیر شبکه یک هم باز همان تعهدات را دارد. یعنی تولید و پخش را تعهد داده است، تعهد نداده است که من می‌خواهم فلان تغییر فرهنگی را بدهم و یا مثلاً می‌خواهم کاری کنم که پوشش و آرایش جامعه اصلاح شود. چنین تعهدی را هیچ کس نداده است. حالا ضمن این که، کار می‌کند مدیر مسلمان، متدین و انقلابی است و شاید با خودش بگوید: الان می‌شود یک اصلاحات فرهنگی هم انجام داد و به نظرش هم برسد که یک معضل فرهنگی را درست کند؛ در این فیلم یک نکته می‌گذارد و در آن فیلم نکته‌ای دیگر، چون با هم هماهنگ نیستند این شعارهای فرهنگی معمولاً همدیگر را خنثی می‌کنند و حاصل و نتیجه‌ای از دل آن بیرون نمی‌آید. این‌جا، همان بحث سیستم‌سازی است که می‌گفتیم: باید رشد و تکامل هماهنگ شود و یک قسمت همین جور بی‌خود بزرگ نشود و افزایش پیدا کند و قوی شود و جای دیگرش کار نشده باشد که بعداً همان رشد بی‌جا تبدیل به ضد ارزش می‌شود. شما در سیستم ماشین پیکان مثلاً موتورش را بردارید و فرض کنید روی آن، موتور بوئینگ بگذارید. ماشین اصلاً روی چهار چرخش، له می‌شود و می‌رود پایین. فرد می‌گوید: موتور آن را رشد دادم. اگر این موتور را رشد دادی و بقیه چیزها را رشد نداده باشی اصلاً این از بین می‌رود. نه حالا اصلاً موتور جت بوئینگ نمی‌گذاریم. مثلاً موتور فلان





بحث است و حالا این که من آمدم عرض کردم و معنی اش این بود که برنامه ریزی اقتصادی است به یک معنی دیگر هم می شود گفت: نه، این برنامه ریزی، اقتصادی نیست. این برنامه ریزی فرهنگی است و به چه معنا می شود گفت که فرهنگی است؟ برای این که هر برنامه ریزی به اصطلاح ما، قبل از ریخته شدن، درونش، ارزش هایی وجود دارد و در لایه های بیرون آن، بشر یک چیزهایی می خواهد و آن ها را طبق این برنامه دنبال می کند. وقتی شما می گوید رشد، توسعه، پیشرفت، تعالی، هر چی که شما اسم آن را بگذارید یعنی یک موضوع را می خواهید به اصطلاح، افزایش دهید. یک چیزی را که برای شما ارزشمند است، می خواهید زیاد کنید. آن چیز قبلاً نزد شما ارزش گذاری شده است و این، یک امر فرهنگی است. مثلاً در برنامه ریزی می خواهید بگویید که: می خواهم که راحت تر باشم و لذت بیشتری از زندگی ببرم. و فرض کنید این امر، یک امر فرهنگی است و در یک برنامه ریزی برای خودتان، می گوید: می خواهم به خدا نزدیک تر شوم. می خواهم به اصطلاح فرض کنید مومن تر شوم. این هم یک امر فرهنگی است. به این معنا چون زیر بنای آن برنامه ریزی، خواسته های مادی است که در نهایت آن، به اصطلاح، سر از لذت جویی ما درمی آورد می توان گفت که: آن جا هم یک امر فرهنگی است. این همان لایه های زیرین است که در توسعه وجود دارد که برای بعضی ها قابل درک نیست. البته یک جایی برای آن ها ملموس می شود آن جا کجا است؟ آن جا این جا است که وقتی که رشد صنعتی پیدا می شود، رشد اقتصادی پیدا می شود، چون این دو شاخصشان با هم همسان و در نتیجه ملموس است و در یک کشور که از همان ابزار توسعه یافته بهره می برد چون فرهنگ همسان با آن کشور سازنده

وجود ندارد، می گویند که توسعه واقع نشد. آن اقتصاد و آن رشد اقتصادی یا آن لغت توسعه اقتصادی را هم اگر کسی آن جا به کار ببرد، آن توسعه ای نیست که کارآیی لازم و کافی را پیدا کند. بنابراین می آیند می گویند که: این کشور توسعه یافته نیست، در حال توسعه است. بنابراین، برای رشد کردن فرهنگ را هم لازم دارند. اگر مطلوب کسی زندگی غربی است، ببینید، آسمان خراش ها، هواپیماها، و نظم و نظافت و بهداشت و ... شده است کعبه آمال او و در این مسیر دارد حرکت می کند، یک امر به یک معنا ارزشی است. یعنی آن ارزش ها را پسندیده و پذیرفته است و انگیزه های او بر این اساس، تحریک شده است. جهان بینی او به این سیاق شده است که این ها برای او ارزش شده است؛ بنابراین بعضی کارها را انجام می دهد. به این معنا می شود گفت که: زیر بنای این ها، همیشه یک انگیزه و یک مقوله فرهنگی است و به این معنا می شود گفت که: از این منظر که می گویم همه چیز فرهنگی می شود. می گوید که: در دنیا دو تا خط فکری بیشتر وجود ندارد. یا خداپرستی یا دنیاپرستی. آن وقت دنیاپرستی نفس پرستی، نمی دانم لذت جویی همه این ها در یک دسته هستند و یا خداپرستی. افراد یا در این خط مشخص حرکت می کنند یا در آن خط. برای این دو دسته بندی حد وسط هم نگذاشتند که بگوییم؛ کسی، گاهی در این خط و گاه در آن خط حرکت می کند. مثلاً هر جا آدم دنبال خداپرستی نیست، دیگر، آن طرفی شده است. بنابراین با آن برنامه ریزی غرب که در آن، اهداف، آرمان ها، اصلاً به آن معنا، الهی انقلابی و تحت پوشش اسلام نیست، ما داریم می رویم دنبال همان رفاه و آسایش تا به آن دست پیدا کنیم. اما حالا که این روند از تفکر شکل گرفته اگر بخواهد اساس آن





باید این نسبت، تأثیر خاصی در نظام داشته باشند. اگر ما نیاییم مدل سازیمان را تغییر دهیم، و یک مدل منسجم که با اسلام سازگار باشد نداشته باشیم و فقط این برنامه‌ریزی موجود را به هم بزنیم و بگوییم که: این را هم نمی‌خواهیم. نه تنها شاید خدمتی نشده باشد، شاید حتی به این برسیم که خدای ناکرده، نظام، متضرر هم شده باشد. یعنی آن نظم و انضباط اجتماعی را به هم زده‌ایم و برای همه، سرگردانی درست کرده‌ایم پس باید ابتدا از روی همین مدل، یک مدل درست کرد و بعد از این مدل برای دستیابی به آن مدل دلخواه، کم کم تغییر را هم ایجاد کرد. آن مدل باید در نسبت‌های کمی هم وجود داشته باشد، فرمول کیفی بدون فرمول کمی اصلاً در کاربرد مفهوم نیست و باید حتماً کارشناسی دقیقی داشته باشیم و کمیت‌گذاری هم باید کمیت‌گذاری مطلوبی باشد. مثلاً وقتی در ذهنتان مبحث بردارها بیاید و درس بردارها را که در دبیرستان می‌خواندید و در فیزیک و در ریاضیات هم می‌خواندید، اگر ما بخواهیم یک بردار خاصی باشد آن مؤلفه‌هایی که این بردارها می‌دهند باید هم اندازه آن‌ها بوده و زاویه آن‌ها زاویه خاصی باشد. چه زاویه عوض بشود و چه اندازه عوض بشود

درست شود به سادگی ممکن است. یعنی فرض کنید که بگوییم ما یک عده بشویم و یک برنامه، ان شاءالله برای سال ۹۲ در جمهوری اسلامی برنامه بریزیم و بگوییم به جای این که این هدف‌ها را بگذاریم مثلاً هدف‌های اقتصادی، که نرخ تورم را می‌خواهیم بیاوریم پایین، نرخ ارز را ببریم بالا، بیکاری را از بین ببریم، فلان جا را که خراب است آباد کنیم، ملتی که مسکن ندارند به آن‌ها مسکن و شغل بدهیم و نمی‌دانم اصلاح الگوی مصرف، فرض کنید که انرژی و همه این‌ها را اصلاح کنیم و بیاوریم به سمت یک امر فرهنگی و علوم فرهنگی هم در دانشگاه‌ها برای تحصیل جوانان بنا کنیم. آیا این به سادگی ممکن است؟ یک سری اشکالات فرهنگی الآن در زندگی مان می‌بینیم و بعد می‌گوییم که: این اشکالات را می‌گذاریم در برنامه تا اصلاح شود. جواب آن این است که اگر شما نظام سازی می‌کنید، نظام سازی چند تا لوازم دارد ما باید آن‌ها را درست کنیم. در نظام سازی یک مدل وجود دارد، حالا از آن زیربنا مدل را گرفت، باید مدل مفهومی باشد تا به این مدل‌های کاربردی برسد تا پایین، در مدل امور متعددی به صورتی در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند؛ به اصطلاح

هر سیستمی با لایه‌های بالاتر و پایین‌تر از خودش یک نسبت خاص دارد در این نسبت، هم نسبت کمی منظورمان است و هم نسبت کیفی. یعنی ارتباط خاصی باید با هم داشته باشند.





و لعاب به آن بدهیم. نه همان که مقام معظم رهبری می‌فرماید، به اصطلاح نظریه‌پردازی جدید کنیم و علوم انسانی جدید درست کنیم و بعد یک مدل جدید درست کنیم، متناسب با این شاخص‌های فرهنگی، و بعد بفهمیم که فرمول‌های برنامه‌ریزی فرهنگیمان و نسبت آن با این شاخص‌ها چیست. وقتی یک چیزی کم و زیاد می‌شود ایراد آن کجا است. همین که در اقتصاد نرخ تورم کم و زیاد می‌شود. دولت فرمول دارد یعنی از لحاظ علمی فرمول هست، که باید کجا را در نظر بگیریم. نرخ بیکاری کم و زیاد می‌شود می‌گویند که: جامعه دچار رکود شد، حتی برای حالت‌های مختلف، اسم دارد، شاخص دارد، دارو دارد. جامعه رکودی است باید این کار را کرد، جامعه تورمی است باید آن کار را کرد. مثلاً بیکاری زیاد شده است باید این تدبیر را اندیشید، حالا موضوع این است که از کجا بفهمیم شاخص دارد و چه باید بکنیم؟ این مسئله فرمول خودش را دارد. در امر اقتصاد این مسائل را می‌بینیم ولی در امر فرهنگ ما این کار را نکردیم. چون مدل نداشتیم. چون گاهی بعضی از ما خیال می‌کنیم جامعه امروز، مثل جامعه پانصد سال پیش از این است و زندگی اجتماعی به همدیگر گره نخورده است؛ بنابراین اگر چهار نفر را بفرستیم در خیابان و مثلاً چهار بد پوشش و بد حجاب را دستگیر بکنند و در نهایت به آن‌ها تذکر دهند، این معضل درست می‌شود، این درست نمی‌شود. منظور من این نیست که تذکر ندهند، این کار باید باشد اما هماهنگ با آن، باید به جنبه‌های دیگر هم دقت داشت و کار فرهنگی و بنیادی کرد. دیگر انجام این کارها ضعیف است و ما می‌خواهیم به زور نیروی نظامی، یک کار فرهنگی را درست کنیم! و این درست نمی‌شود. این سیستم است و همه چیز آن باید با هم متعادل باشد، متناسب باشد.

نتیجه آن عوض می‌شود و می‌شود یک چیز دیگر. بنابراین آن نتیجه از تناسب خاصی به دست می‌آید و ما بین آن مؤلفه‌هایی که آن نسبت را داده است. بنابراین این جا هم این گونه است، باید یک ترکیبات خاصی به وجود بیاورم و این را من بخواهم به وجود بیاورم خلاصه‌اش بکنم و برسم به یک دور تقریباً آخر بحث، آن این است که این کار علم خاص و دانش خاص می‌خواهد. این دانشی که الآن در برنامه‌ریزی به کار برده می‌شود، این به علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و ریاضیات مربوط است، به مدیریت و اقتصاد برمی‌گردد. در این برنامه‌ریزی همه این‌ها به کار برده شده است. اگر ما بخواهیم که واقعاً برنامه ما اسلامی باشد باید قبل از آن، این علم را به دست آورده باشیم. این که مقام معظم رهبری روی بحث علوم اسلامی انسانی تأکید می‌کنند و می‌گویند که: بروید و روی این‌ها کار کنید، به حوزه فشار می‌آورند، به دانشگاه فشار می‌آورند، بعد می‌بینند که نشد می‌آیند خودشان از روزنی دیگر، اقدام می‌کنند؛ نشست‌های تخصصی می‌گذارند که به قولی متفکرین را به نوعی تحریک و شارژ کنند که بروند فکر کنند و چیز جدیدی بیاورند و خودشان جای دیگر یک تأسیسات درست می‌کنند، که بنشینند این کار را انجام بدهند. علت آن، این است که تا علوم انسانی را درست نکرده باشیم هر چه که بخواهیم این‌ها را بر هم بزنیم بعداً مشکلات جدید درست می‌کنیم. یعنی این همان جایی است که باید مدل‌سازی کرد، این یعنی همان جایی که باید پژوهش کرد، این یعنی این که باید روی پای خودمان بایستیم، این یعنی همان که با فرهنگ خودمان به کار بگیریم و علوم انسانی و بومی خودمان را درست کنیم، نه این که علوم انسانی غربی را بومی‌سازی کنیم و ظاهر آن را درست کنیم و رنگ



بینید هر کدام از این الگوها از کی و برای حل چه مشکلی به وجود آمده است. چیزی که الآن به اسم ریاضیات مدرن آمده را در نظر بگیرید. موقعی که من مدرسه می‌رفتم مثلاً ما ریاضیات قدیم را می‌خواندیم، ریاضیات عنصری می‌خواندیم و شما ریاضیات مجموعه‌ها خواندید. چرا شما ریاضیات مجموعه‌ها خواندید و ما نخواندیم و چه فرقی دارد؟ مثلاً مجموعه‌ها با یکی، دو تا فرق دارد. مثلاً اگر کسی گفت که: ریاضیات خواندید بعضی‌ها می‌گویند که: مگر ریاضیات قدیم و جدید دارد. مثلاً در ریاضیات جدید دو تا می‌شود پنج تا؟ من می‌گویم به همان معنایی که از ریاضیاتی که من می‌خواندم یک، دو، سه، چهار و از ریاضیات کمی و منفصل شروع می‌کردیم و بعد کم و متصل که آن موقع اسم آن حساب بود و بعد هندسه بود و بعد جبر بود و می‌آمدیم بالا، شما ریاضیات مجموعه‌ها را خواندید. مگر در ریاضیات مجموعه‌ها دو تا می‌شود پنج تا یا دو به اضافه دو می‌شود پنج. نه آن جا هم دو به اضافه دو می‌شود چهار. ولی آن ریاضیات با این ریاضیات یکی است و فرق ندارد؟ چرا فرق دارد با همدیگر. به طور مثال در مورد تغییر مبنا آن موقع در ریاضیاتی که ما

جای دیگر درست نمی‌شود و این جا را بخواهیم که فشار بیاوریم، بعضاً نتیجه منفی می‌گیریم و بدتر می‌شود. خب اگر خواستیم این کار را بکنیم علمی یا با استفاده از علوم. حالا اگر این که منظور من این است که پس ما چهل، پنجاه سال صبر کنیم و از این علوم که در غرب درست شده است و تا به این جا رسیده است، این اقتصاد غرب، این روان‌شناسی، این جامعه‌شناسی، این مدیریت، این برنامه‌ریزی این مدل‌های برنامه‌ریزی و این مدل‌ها بعضاً بر اساس مدل‌های غربی است. ریاضیات خوانده‌اید که در ریاضیات به اصطلاح مدل‌های ریاضی خاص درست شده است. این که یک‌دفعه مثلاً آمدند یک مدل ریاضی و حتی ریاضیات جدید را ارائه دادند، حتی خدمت شما عرض کنم این که سیستم محاسبات به انتگرال از کی درست شده است و یا مثلاً ماتریس از کی به وجود آمده است؟ این‌ها فقط بازی ریاضیات نیست و بعضی‌ها شاید فکر و خیال کنند که ریاضیات، ورزش خوبی است و آدم انجام بدهد مغزش قوی می‌شود و شبیه این که برای افزایش قدرت بدنی مثلاً دنبال می‌زنند و زور و بازوی آن‌ها قوی می‌شود و بعد آن‌ها می‌توانند هالتر بلند کنند؛ اما این، درست نیست.

ریاضیات الگوسازی می‌کند برای آن مسائل اجتماعی که ما داریم. آن وقت خود این چیست؟ این الگو بر اساس چه فرمول‌هایی است این خودش تاریخ دارد. تاریخ ریاضیات را بخوانید و





جای دیگه‌ای هم می‌شود و یا نمی‌شود. بنابراین همه این اطلاعات باید جمع بشود تا ما بتوانیم مدل جدید بسازیم. حالا باید صبر کنیم که سی، چهل سال از همه این‌ها بگذرد؟ نه! به این میزان که ما بتوانیم هماهنگ با هم یک به اصطلاح اصل فرض بکنید روان‌شناسی را، در کنار یک موضوع لازمه آن در جامعه‌شناسی و موضوع لازمه آن در ریاضیات، دست کم یک مدل سازی اجمالی بکنیم و بومی به این امور ما با همدیگر هماهنگ باشد، سیستم جدیدی درست کنیم و بعد آرام آرام سیستم را تغییر بدهیم و به این روش، اگر این کار را نکنیم چه اتفاقی می‌افتد؟ آن مثال‌هایی که شما زدید که مثلاً اول انقلاب، جهاد سازندگی درست شد و این گونه بود و یا مثلاً سپاه آن‌جوری بود و بعد بر اثر تغییرات به یک جای دیگر رسیدیم، جواب آن را من دوباره عرض کردم. بنده خودم حداقل دو سال سابقه خدمت در جهاد سازندگی دارم؛ اول انقلاب در جهاد سازندگی بودم و همه آن چیزی را هم که شما گفتید، ما به چشم دیدیم و عمل کردیم. برای پول کار نمی‌کردند، ساعت کاری در آن مطرح نبود، رئیس و مرئوسی به آن معنا نبود و سرعت کار سرعت بالایی بود و دیگر ممیزی و نظارت و نمی‌دانم کاغذبازی و این چیزها در آن نبود و بنابراین کارها ارزان درمی‌آمد و سرعت پیدا می‌کرد، بنابراین همه این‌ها را ما در آن بودیم و دیدیم. بعد چرا آن الگو موفق نمی‌شود. ما اول که انقلاب کردیم به لحاظ مدیریتی، در کشور آمدیم یک کار دیگر انجام دادیم؛ در ذهن ما این نگرش بود و آمدیم و گفتیم که کل تشکیلات به اصطلاح ساختارهای زمان شاه به درد ما نمی‌خورد و آمدیم موازی آن ساختار درست کردیم. اگر زمان شاه به طور مثال ارتش مسئول نظم مرزهای کشور بود، ما آمدیم سپاه درست کردیم. اگر او داخل

می‌خواندیم اساس از مبنای ده دهی بود و بعداً یک حاشیه‌ای بود و در یکی از درس‌ها هم می‌خواندیم تغییر مبنا و اگر عدد مبنای آن عوض بشود چگونه می‌شود و آن زمان خیلی متوجه نمی‌شدیم که این تغییر مبنا به چه دردی می‌خورد؛ و چرا عدد مبنای اعشاری ده دهی؟ به نه که می‌رسید حالا بعد دو رقمی می‌شود و حالا به نود و نه که می‌رسید سه رقمی می‌شود و حالا این یعنی چه. و بعد حالا آمدیم رسیدیم به کامپیوتر و آن‌جا خوب فهمیدیم که یعنی چه. حالا اگر ریاضیات مبنای آن شد دو و فقط صفر داشتیم و یک، حالا دنیای صفر، یک بود و معلوم شد که ریاضیات صفر، یکی تغییر مبنا که داده می‌شود که حالا این‌جا فقط عدد صفر است و یک. دیگه دو، سه، چهار، پنج، شش، هفت، هشت، نه، در این دستگاه وجود ندارد؛ و این چرا این‌طور شده است؟ چون در این کامپیوتر فقط هست و نیست وجود دارد و یا در جریان هست و یا در جریان نیست و بنابراین لامپ خاموش است و یا روشن است و جریان الکتریکی هست یا نیست و بر این اساس حالا یک سیستم سازی شده است و حالا کل اطلاعات ریاضی، کل اطلاعات به عبارتی غیر ریاضی خودمان را تبدیل می‌کنیم به زبان صفر، یک و این‌جا یک مدل وجود دارد و در آن قالب می‌ریزیم؛ و نگهداری می‌کنیم در یک قطعه کوچک و بعد هم بازبیش می‌کنیم و به آن شکل درمی‌آید. بله، ریاضیات دو دو تا چهار تا،

در آن سیستم قبلی منحل کردیم و حالا با ایجاد یک سری تغییرات یک مقدار الگوها را تغییر دادیم؛ و آن‌ها را سفت و سخت نگه نداشتیم و شاید تنها چیزی را که با همان عنوان، نگه داشتیم سپاه بود که در ارتش منحل نشد و موازی با هم جلو آمدند و تا به حال، برکات خیلی زیادی هم برای انقلاب داشته است. ولی دیدیم که جهاد نماند. چرا؟ برای این که جهاد داشت همه کار انجام می‌داد و بعد که وسیع شد و روی این لغت تأکید دارم، متمرکز و وسیع و در کل کشور، به هم پیوسته شد یک مفاسدی پیدا کرد. آن مفاسد که پیدا شد. مملکت که باید نظم و انضباط داشته باشد، در ادارات دولتی چرا ذی‌حساب می‌گذارند، برای چه بازرس می‌گذارند. برای این که خدای ناکرده، دزدی نشود؛ اول کار که ما در جهاد سازندگی بودیم و هنوز به هم پیوسته نشده بود مثلاً در شیراز اسم آن بنیاد مسکن و عمران بود، در اصفهان هم یک اسم دیگری داشت. آنجا که کار می‌کردیم به ما و رئیس‌مان پول می‌دادند و هیچ وقت هم بازرسی نبود که ببینند که این پول‌ها را درست هزینه کردند و آیا فاکتور را درست ارائه داده‌اند وقتی که می‌خواستند به افراد پول بدهند نمی‌گفتند که آقا این پول را که می‌دهیم فاکتور آن را بیاور. یا اگر فاکتور می‌آورد فاکتوری را می‌آورد که در آن فاکتور دست برده نشده بود و مثلاً مناقصه درست انجام شده است و مزایده درست انجام شده است. از این بحث‌ها نبود و شخص می‌رفت می‌خرید و تازه وقتی که می‌رفتیم ارزان‌تر هم می‌خریدیم از طرفی هم یک چیزی به این عنوان که برای جهاد

شهرها شهربانی و در داخل روستاها ژاندارمری داشت ما اول کار آمدیم کمیته‌ها را درست کردیم، کمیته‌هایی بودند که از اول انقلاب شکل گرفتند و شبیه به کلانتری و دژبانی کار می‌کردند. اگر دولت مثلاً اداراتی داشت ما آمدیم جهاد سازندگی درست کردیم و جهاد سازندگی آن روزها به تنهایی کار تقریباً همه‌ی ادارات دولتی را انجام می‌داد. یعنی در روستاها می‌رفتیم و برق رسانی، آبرسانی، بهداشت، خانه سازی برای مستضعفان و... را و تقریباً همه کارها را در داخل شهر، از طریق جهاد انجام می‌دادیم و اوائل که هنوز جهاد سازندگی شکل به اصطلاح متمرکز پیدا نکرده بود تقریباً هر استانی برای خودش یک جهاد سازندگی داشت و من که در استان فارس بودم، یک مرکز داشتیم به اسم بنیاد مسکن و عمران انقلاب اسلامی، که زیر نظر شهید ربّانی شیرازی اداره می‌شد و بعد همین تبدیل به جهاد سازندگی شد. هم داخل شهر مسکن می‌ساختیم و هم در روستا حمام و مسجد و منازل روستایی و جاده، پزشک هم می‌فرستادیم و کارهای بهداشت و درمان را انجام می‌دادیم یعنی مسئولیت همه دستگاه‌های دولتی بر عهده‌ی جهاد بود. در کارخانه‌ها هم به جای مدیریت می‌دانید چه کار می‌کردیم؟ انجمن اسلامی درست تشکیل شده بود. می‌گفتند که: رئیس کارخانه نه، انجمن اسلامی، تقریباً به جای مدیر کارخانه، کارخانه را اداره می‌کرد. پس از آن، چون ما الگوها را متناسب با نیاز خودمان درست نکرده بودیم خیلی زود، شکست خوردیم و بعد این سیستمی را که درست کرده بودیم



بالای درآمد، بازرس نگذارید و حساب و کتاب نگذارید، پس این‌ها را چگونه کنترل کنید؟ فقط بگوییم که: وجدان، هر کسی بود و خدای خودش. آن آقای که این‌جا صندوق دار و حساب‌دار و مدیر است و دستش به این پول می‌رسد چه چیزی جلوی او را می‌گیرد که این پول را بالا و پایین نکند؟ به صرف این که بگوییم که خود داند و خدای خودش، دیدیم که این کفایت نمی‌کند و با این که بگوییم، خدایی، کنترل کنیم، نتوانستیم به آن نظام بدهیم. و جز جهاد برای کمیته‌ها هم مشکل درست شد. یک زمانی بود که حتی کمیته‌ها در تهران دارای تشکیلاتی بودند اول که کمیته‌ها اصلاً جدا بودند و هر کوچه‌ای و هر خیابانی برای خودش یک کمیته داشت، که معمولاً کار کمیته‌ها در مساجد محل انجام می‌شد یعنی یا در مسجد بود و یا نزدیک مسجد بود و معمولاً افراد سرشناس مسجد هم، در این کمیته‌ها عضو بودند. بعداً دیدند که تک تک نمی‌شود و مثلاً من یادم هست که یک عده همان اول انقلاب از قم به تهران آمده بودیم، از جنوب شهر که آمدیم، تا زمانی که برسیم به همین میدان شهدا، دست کم، ده، بیست جا ما را گشتند همه را می‌گشتند که تو کی هستی؟ کجا می‌خواهی بروی؟ ماشین را می‌گشتند. می‌رفتیم کمی آن طرف‌تر، ۱۰ دقیقه راه نرفته بودیم که دوباره کسی می‌گفت ایست! چنین چیزی که نمی‌شد، باید نظم و انضباط باشد. باید به هم وصل شد پس کمیته‌های ۱۴ گانه تشکیل شد. تهران ۱۴ منطقه و کمیته‌ها ۱۴ گانه شد. بعد از مدتی برای شهربانی هم همین اتفاق افتاد. یک دفعه کسی با کسی دیگر می‌خواست تسویه حساب شخصی کند، اسلحه هم دستش بود، می‌رفتند و طرف را می‌آوردند. در کمیته هم پیدا می‌شدند کسانی که سر خود عمل می‌کردند. مثلاً کار بی حساب

سازندگی است هدیه می‌گرفتیم، از مردم لوله، تیر آهن و چیزهای زیادی می‌خریدیم و شخص غیر از این که از ما سود نمی‌گرفت بعضاً خودش هم یک چیزی کمک می‌کرد؛ و به آن‌ها می‌گفتیم: کمک‌های مردمی. آن را هم جمع می‌کردیم و می‌آوردیم و خرج می‌کردیم. ولی بعد هم که کم کم پول در جهاد سازندگی زیاد شد و این به مبالغ پیوسته شد و دیدند که اگر این‌طور و بی حساب و کتاب باشد ممکن است کسی سوء استفاده کند و پول جهاد را بردارد چون می‌توانست فاکتورسازی کند؛ گفتند: همان نظم و انضباطی که در ادارات دولتی حاکم بود و بی‌جا هم درست نشده بود در جهاد هم حاکم باشد. بالاخره آن کاغذبازی‌های معمول بر یک اساسی درست شده بود. چون ما مدل سازی جدید نکردیم مجبور شدیم چند مدل زیاده کنیم وگرنه فساد می‌آورد و می‌گویند اگر در جهاد سازندگی آن کار را ادامه می‌دادند بعید نبود که پس از مدتی محلی برای ضربه زدن به اخلاق بشود و فرض می‌کنیم که. چون برای روحیه انقلابی آن، مدل، نداریم و برای مدیریت آن مدل، نداریم. سلسله مراتب به آن معنا خیلی در آن رعایت نمی‌شود و برای همه این‌ها دچار مشکل می‌شد. بنابراین مجبور شدند که به نظم سابق برگردند. آن‌هایی که این شیوه را برقرار کردند، آدم‌های خائنی نبودند ممکن است که بگوییم اشتباه کردند، ولی حتم داریم قصد ضربه زدن و خیانت به جمهوری اسلامی را نداشتند. چرا فکر کردند موفق نیستند اگر آن کار را انجام ندهند؟ چون جهاد سیستمی بود که باید با سیستم‌های دیگر کشور بده و بستان داشته باشد و در دل باقی سیستم‌های نظام کار کند و ما مدلی هم برای آن درست نکرده بودیم می‌گوییم: قبول، مدل درست نکردیم یعنی اگر می‌خواهید برای پول خرج کردن و آوردن و یک مبلغ



(ره) را داشتیم که می‌شد امام جمعه و نماینده امام (ره) در استان. مثل الان هم نبود که عمده کارها در دست استاندار باشد و امام جمعه و نماینده، یک نماز جمعه بخواند و صحبت‌های اخلاقی کند و عضو شورای فرهنگ عمومی استان باشد. آن موقع شرایط این‌طور بود که اگر امام جمعه به قول معروف اهل کارهای اجتماعی بود معمولاً در امور اجتماعی دخالت می‌کرد. بعداً دیدیم که مملکت به هم می‌ریزد. در آن شور انقلابی ملت حاضر بودند مجانی کار کنند نه اینکه پول بگیرند و با هر شرایطی که شد، کار کنند. در جهاد استان فارس که اسمش کمیته مسکن و عمران انقلاب اسلامی بود، حدود شش ماه همه ما مجانی کار می‌کردیم. یعنی هیچ کس پول نمی‌گرفت. چون اصلاً بودجه، به آن معنا، وجود نداشت. اول انقلاب بود و شور انقلابی. اما آیا می‌شود تا ابدالدهر همه مجانی کار کنند؟ نمی‌شود. اولین بحث‌ها پیدا شد که حالا بالاخره باید حقوق داد. ملت زن و بچه دارند و باید خرج را برسانند. حالا که می‌خواهیم حقوق بدهیم بر چه پایه‌ای حقوق بدهیم؟! این آقا مهندس است یا دکتر، فوق لیسانس یا دیپلم و یا کارگر ساده است. همه را علی السویه حقوق بدهیم؟ بگوییم هر کسی از نظر ساعت کار فعالیت بیشتری می‌کند، هر کس سواد و تخصص بیشتری دارد؟. تا زمانی که الگو نداشته باشیم مجبور می‌شویم به همان الگوهای قدیمی برگردیم و به طور مثال در مورد حقوق بگوییم امتیاز دهی می‌کنیم، زن دارید، یک امتیاز. سواد دارید یک امتیاز، سابقه کار دارید یک امتیاز، بدی آب و

و کتاب می‌کردند. دیدند این‌طور نمی‌شود گفتند به آن نظم دهیم. ما این‌گونه نظم را برای آن مدل‌سازی نکرده بودیم، دیدیم نظم همان نظم شهربانی و ژاندارمری است. بنابراین ژاندارمری و کمیته و شهربانی را با هم ادغام کردیم و شد نیروی انتظامی. همه را در یک قالب جدید پیاده و ساختار تازه‌ای، طراحی کردند؛ و در این ساختار جدید، تشکیلات و خیلی از چیزهایش متناسب با همان الگوهای متداول است.

فرهنگ عمومی: اگر بخواهیم به بحث وزارت کشاورزی اشاره کنیم، صحبت این بود که مبنا اقتصاد است و فرهنگ بر اساس آن مبنا مقایسه می‌شود. آن موقع چطور مثلاً جهاد سازندگی بررسی می‌شد؟ چطور دیده می‌شد که الان بخواهیم بسنجیم؟ اگر الان بخواهیم به درستی تصور کنیم که مبنا فرهنگ بود و اقتصاد روی آن سوار می‌شد؟ برای مثال در نمونه‌ای که شهید آوینی آن را مثال زده (اقتصاد صلواتی)، می‌خواهیم بدانم جهاد سازندگی آن روزها چه حال و هوا و مبنایی داشته است؟

مهندس عباس معلمی: آن موقع شرایط فرهنگی خاصی به لحاظ وضعیتی که انقلاب داشت به وجود آمده بود. یعنی یک شور و عشق انقلابی، که این شور و عشق انقلابی جای خیلی چیزها را پر می‌کرد. سیستم زمان شاه به هم ریخته بود و هنوز هم مملکت نتوانسته بود سیستم جدیدی شکل بدهد، در بحث نظام مدیریت هنوز آن‌جاها سازمان پیدا نکرده بود. بنابراین در استان از یک طرف نماینده دولت داشتیم، (استاندار). از یک طرف نماینده ولی فقیه، نماینده امام





مدتی کسی حقوق هم نمی‌گرفت این خاص شش ماه اول پیروزی انقلاب بود. بعد از شش هفت ماه جهاد سازندگی درست شد و سعی شد کل کشور با هم یکی شود. وقتی کل کشور با هم یکی شد شما ملزومات این هماهنگی را هم باید بدهید. شاید اگر پراتنز گسترده‌تری باز کنم بتوانم مقداری از آن مسایل را هم



این‌طور حل کرد. الگوها به یک معنا، این هم یک معناست در الگوسازی؛ که ما در سیستم سازی‌هایمان، تا کجا طرفدار تمرکز هستیم و تا کجا عدم تمرکز؟ من یک مثال می‌زنم در مورد سرمایه داری که روشن شود. الان الگوی تولید در سیستم سرمایه داری الگوی متمرکز است. یعنی از کارگاه‌های کوچک به کارخانه‌ها می‌رود و از کارخانه‌های کوچک به کارخانه‌های بزرگ. بعد از شرکت‌های ملی و منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای و کارتل‌ها سردر می‌آورد. یعنی مثلاً کارخانه‌ای در آمریکا می‌خواهد برای کل دنیا یا برای کل کشور تلفن همراه، تولید کند. این، یک مدل متمرکز است. مدل دیگری هم هست که هر محله‌ای این امکان را برای خودش تولید کند. مثال داخل کشور، آن وقتی است که در هر کوچه پس کوچه‌ای دکان نانوايي دارید که برای مردم منطقه نان می‌پزد و وقتی است که آن را تبدیل به کارخانه می‌کنند. کارخانه‌ای در شهر که نان همه را می‌پزد. یا کارخانه‌ای در کشور درست می‌کنیم که نان همه را می‌پزد. در بخش لبنیات تا ده پانزده سال پیش از این، در همه جای کشور پر از ماست بندی بود. طرف شیر می‌گرفت

هوا یک امتیاز، بعضی از امتیازات را هم ممکن بود حذف کنند ولی بعضی را نمی‌شد حذف کرد. بنابراین گیر می‌افتید. حالا فرض کنید در جهاد سازندگی یک الگوی دیگر درست کردید. وقتی شما الگوی دیگری درست کردید و اداره کناری شما بر اساس الگوی دیگری پول می‌دهد و این دو اداره با هم ناهماهنگ هستند. یک مهندس کشاورزی در اداره جهاد سازندگی آن موقع اول انقلاب مثلاً ماهی ۳ هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی آن طرف که می‌رود ۷ هزار تومان حقوق می‌گیرد. این بیمه ندارد ولی آن دارد. این مثلاً بازنشستگی ندارد ولی آن یکی دارد. این‌ها با هم جور در نمی‌آید. مدتی، آن شور انقلابی باقی می‌ماند. همیشه در سیستم سازی این‌طور است که وصله ناجور که می‌آید تا جایی یکدیگر را تحمل می‌کنند. تا درجایی بالاخره یک سیستم برنده شده و سیستم دیگر به شیوه‌ی آن عمل خواهد کرد.

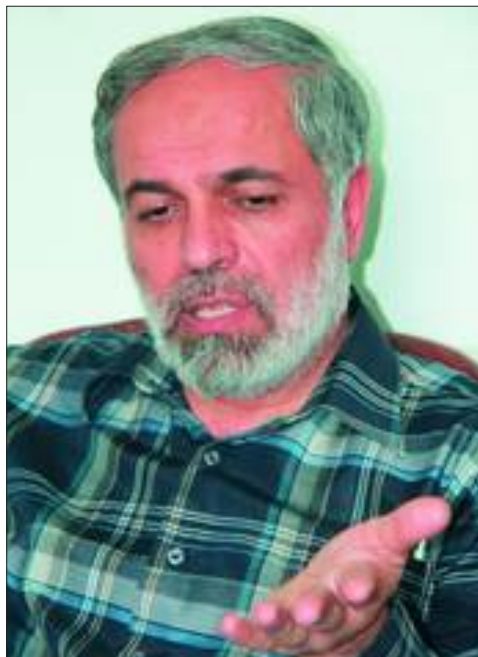
فرهنگ عمومی: یعنی در حقیقت جهاد سازندگی سیستمی نداشته؟ یعنی فقط بر اساس شور انقلابی به وجود آمده بود؟

مهندس عباس معلمی: نه، من می‌گویم که مبنا و پایه‌اش این‌طور بود. بعداً همان‌طور که عرض کردم تا



خودشان، افت شدیدی در مصرف نان پیدا می‌شود. بنابراین آن نانوائی می‌فهمد در آن تاریخ این طور است. بنابراین کمتر خمیر نان درست می‌کند و نان می‌پزد. در سطح کل کشور خیلی به این چیزها نمی‌توان پرداخت، بنابراین اگر کارخانه بزرگ شد یعنی اگر مصرف کم و زیاد شد این کارخانه لطمه می‌بیند. بنابراین باید این مصرف باشد کارخانه بزرگ هم که همیشه نان و لبنیات نیست که بگوییم همه به طور روزمره مصرف می‌کنند. کارخانه تلفن همراه، رایانه‌های مختلف، اتومبیل، همه همان‌طورند؛ اگر یک بار چیزی تولید کرد که همه خریدند، آیا باید این کارخانه درش را ببندد؟ با این همه سرمایه‌گذاری کلانی که کرده؟ نه! پس باید چه کار کند؟ باید همیشه مدل جدید بیاورد؛ و اگر نتوانست تکنولوژی را رشد دهد باید نیاز کاذب درست کند. امروز گوشی‌ها این رنگی است و فردا رنگ دیگر درمی‌آید. مدل جدید بیاورد برای مثال مدل دیروزی ۶۸ گرم بوده و حالا وزنش ۶۳ گرم شده. یعنی ۵ گرم کمتر مدتی در مورد گوشی‌های تلفن همراه به این ۵ گرم کمتر هم توجه داشتند و آن را برتری می‌شمردند. حالا انگار ۵ گرم در جیب آدم خیلی سنگینی می‌کند. یعنی این از آن یکی بزرگ‌تر یا کوچک‌تر است. یا مثلاً این کار جدیدی هم انجام می‌دهد. باید از این دست موارد، اضافه کند تا ملت بخرند. چه کسی نیاز کاذب درست می‌کند؟ دستگاه تبلیغاتی. دستگاه تبلیغاتی است که به شما تلقین می‌کند مدلی که کمی سنگین‌تر است یا رنگش این طور است یا فلان کاربری را ندارد شاید

و در مغازه خودش می‌جوشاند و به ماست و پنیر و کره تبدیل می‌کرد و به ملت می‌داد. الان چند کارخانه بزرگ در کشور درست شده، مثلاً یک کارخانه در مازندران درست شده برای کل کشور ماست و پنیر و دوغ و کره تولید می‌کند. این چه لوازمی دارد. وقتی تولید متمرکز شد، همه‌ی اینها به هم ربط دارد. تولید که متمرکز شد، توزیع هم متمرکز می‌شود. موقعی که تولید کوچک بود هر وقت می‌خواستید می‌رفتید سر کوچه و از مغازه از تولید به مصرف نان می‌خریدید. حالا نمی‌توانید بروید از کارخانه نان برکت، نان بخرید یا از کارخانه کاله مازندران یک ظرف ماست بخرید. باید یک سیستم توزیع باشد که از تولید کننده به دست شما برساند. آن سیستم توزیع، باید متمرکز باشد. یعنی؛ این آقا، نماینده استان فارس است و تقسیم می‌کند، آن یکی استان قم و دیگری استان اصفهان. در استان اصفهان این آقا می‌شود نماینده اصفهان و آن یکی کاشان و همین‌جور. حالا این توزیع می‌شود. تولید متمرکز و توزیع متمرکز، مصرف انبوه می‌خواهد. یعنی آن کارخانه دوامش به این است که ملت مرتب مصرف کنند. ملت در مصرف لطمه دید، کارخانه ساقط می‌شود. در مغازه نانوائی شما، آن طرف می‌فهمد در فلان ایام در قم، جمعیت در مناطق خاص قم تغییر پیدا می‌کند. مثلاً در منطقه‌ای که من زندگی می‌کنم، جمعیت زیادی طلبه هستند، ایام تبلیغات که می‌شود در ماه مبارک رمضان یا دهه محرم یا ایام تعطیلات اکثراً شهرستانی هستند و می‌روند، یا برای تبلیغ به شهرهای دیگر و یا به شهر



که پول‌های کوچک را جمع می‌کند و به پول بزرگ تبدیل می‌کند. پول بزرگ را به چه کسی می‌دهد؟ هر کسی بتواند وام بیشتری را بازپس دهد. بانک یعنی نظام جمع‌آوری پول فقرا به نفع اغنیا. یعنی پول فقرا را به اغنیا قرض می‌دهد. شاید این گزافه به نظر بیاید ولی واقعیت همین است. شما هر چه پول بیشتری داشته باشید چرخه پول بیشتری داشته باشید از بانک وام بیشتری می‌گیرید. شما که یک دانشجوی ساده هستید اگر رفتید بانک و گفتید به من وام بدهید. می‌گوید چرخش مالی شما چقدر است؟ می‌گویید اصلاً چرخش مالی ندارم. می‌پرسد شما ماشین یا خانه دارید؟ می‌گویید نه. می‌گوید خیلی به شما حرمت بگذاریم یکی دو میلیون وام بدهیم. ولی آقایی که کارخانه چند میلیاردی دارد وقتی می‌گوید به من دو میلیارد بدهید خیلی راحت حسابش را که نگاه کنند می‌گویند در ماه چند صد میلیون چرخش پول دارد. پس راحت می‌توان به او ده بیست میلیارد پول قرض داد. ضمانتش هم همین کارخانه‌اش. می‌گویید چرا به آن یکی وام ندادید؟ می‌گویند او یک موتورسیکلت هم برای گرو گذاشتن نداشت. او اعتبار ندارد. چرخش مالی ندارد. بنابراین پول‌های کوچک را جمع می‌کند و به آن آقا وام می‌دهد. وقتی می‌خواهد پول‌های کوچک جمع کند به ملت که نمی‌گوید این قلک است و پولتان را داخل این بیاندازید. می‌گوید چرا داخل این بیاندازم؟ می‌گوید باید نرخ تسهیلات بدهی، همان ربا است، باید بگوید این نرخ را با پس‌انداز کن، با این روش به تو پول می‌دهیم. مثلاً با ۲۰٪ یا ۱۵٪. بانک به ملت می‌گوید: پولت را اینجا بگذار و سودش را بگیر. آن سرمایه‌دار هم باید در قبال گرفتن وام به بانک سود بدهد. آن سرمایه‌دار وقتی که سود داد آن را جزو هزینه تمام شده کالای تولیدش حساب می‌کند و با

هم شما اصلاً به آن کاربری کاری نداشته باشی! این دیگر از رده خارج است. گوشی امروزی را دور بینداز و مدل جدیدی را که می‌گویم بخر. پس تبلیغات در و دیوار و رسانه که در اتوبان و روی دیوار نصب کنیم و... بسیار اثر گذار است این، شانس درستی نمی‌شود که برای ما و آمریکا و همه جا مثل هم باشد و لازمه ایجاد مصرف انبوه، تبلیغات رسانه‌ای سنگین است. اگر این کار انجام شود چه اتفاقی می‌افتد؟ این اتفاق، که برای تولید انبوه، سرمایه انبوه لازم است. اگر قرار شد شما یک ماست بندی بزیند در زیر زمین مغازه‌ات سرمایه کمی می‌خواهد که اگر هم نداشتی از پدر یا برادرت و در و همسایه قرض می‌گیری و ممکن است شریک شوی و ماست بندی را راه بیاندازی ولی راه اندازی یک کارخانه بزرگ لبنیات با پول محدود شما و دو سه نفر دیگر، جور نمی‌شود. بودجه‌ی سنگین می‌خواهد. شما اگر خواستید توزیع کننده انبوه هم باشید همین‌طور است. شما باید بخش عظیمی از محصولات کارخانه را بخرید و بعد در دو سه استان پخش کنید. بنابراین پول زیادی می‌خواهد. پس تولید متمرکز توزیع متمرکز و پول متمرکز می‌خواهد، چه کسی می‌تواند این پول متمرکز را تولید کند؟ بانک،

کوکا کولا همه جا فروش برود. کارخانه اسلحه سازی فلان بتواند تولیداتش را بفروشد. چرا الان می‌گوییم مثلاً سارکوزی برود، اولاند بیاید فرق چندانی ندارد؟ چون این‌ها که رهبران سیاسی اصل کاری نیستند. پشتش سرمایه دارهایی هستند، حزب‌هایی هستند که حزب سوسیالیست با حزب لیبرال فرقی ندارد. این عزل و نصب‌ها، پشتش سرمایه گزاری‌هایی هستند که نماینده آن سرمایه دارهای کلان اقتصادی هستند. حزب جمهوری خواه و حزب دموکرات در آمریکا هیچ کاره است. یعنی آن کسی که پول دستش است همه کاره است. اگر در نظام آمریکا نگاه کرده باشید کسی که پول دستش است کارخانه دارد شبکه رادیویی تلویزیونی دارد مجله و روزنامه دارد، بانک دارد. به عبارتی شعبه در کشورهای دیگر دارد. یعنی برای خودش یک حکومت است. همه لوازم یک حکومت را دارد. بنابراین زورش می‌رسد که دولت تعیین کند. در کشور خودشان در زمان انتخابات، جنگ سرمایه دارهاست نه جنگ سیاستمداران! بعد هم هر جا را ببینند مانع نان خوردنشان است مثل انقلاب اسلامی ایران، به آن فشار می‌آورند تا حذفش کنند چون نمی‌گذارد سود بیشتری ببرند. به همین دلیل است که الان نظام اقتصادی آمریکا و اروپا به فلاکت افتاده‌اند؟ چه اتفاقی آنجا افتاده مگر این‌ها الان اقتصاد برتر دنیا در دستشان نیست؟ تکنولوژی دستشان نیست؟ همه مغزهای دنیا را نخریده‌اند و آنجا بردند؟ فرار مغزها مگر نهایت مقصدشان اروپا و آمریکا نیست؟ پس چرا الان گرفتار و بیچاره و بدبخت شدند؟ برای اینکه آن

سود مضاعف می‌کشد روی نرخ کالا و از مصرف کننده می‌گیرد. آن وقت این اتفاق می‌افتد که آقای که پول می‌گذارد در بانک (مردم عادی)، یک سودی از بانک دریافت می‌کند. بانک که می‌خواهد به آن آقای سرمایه گذار وام بدهد باید این سود را تأمین کند و گرنه ورشکست می‌شود. باید هزینه خودش را از آن آقای سرمایه دارد بگیرد. آن آقا هم که وام تولیدی یا وام توزیعی گرفته این وام و مقدار سودی که می‌پردازد را روی هزینه کالا می‌کشد و با سود متعادل خودش، می‌شود هزینه تمام شده کالا که از مصرف کننده می‌گیرد که همان نفر اولی است که پول در بانک گذاشته؛ بنابراین این چرخه می‌شود مصادره اموال فقرا به نفع اغنیا و این، تورمزا است. به هر حال این یادتان بماند که این موضوع، حاشیه بحث بود ولی اصلش این است که این نظام تولید متمرکز و توزیع متمرکز، نظام پولی و مالی متمرکز می‌خواهد. هر چه چوب لای چرخش بگذارند سیستم قفل می‌کند. در این نظام که نظام متمرکز است، مدیریتش هم متمرکز است. مدیریت این سیستم اقتصادی متمرکز است بنابراین اگر در این مقاله‌های جدیدی که در این چند ساله اخیر از آمریکا می‌آید که می‌گویند ما سیستم مدیریت شرکتی را نمی‌خواهیم. لغت شرکتی را به کار می‌برند. چون شرکت‌های بزرگ در آنجا درست شده و آن شرکت بزرگ یک پایش در این کشور و یک پایش در آن کشور است و دولت تعیین می‌کند. برای کشورهای دیگر کودتا راه می‌اندازد. جنگ راه می‌اندازد. تا منافع شرکت حفظ شود تا پپسی کولا و



کوچک می‌شود اعتماد کرد؟ چون همه همدیگر را می‌بینند. این بابا بخواهد کوچک‌ترین انحرافی داشته باشد زود آشکار می‌شود. خودش هم خودش را کنترل می‌کند. اگر این بابا انحرافی هم داشته باشد نمی‌تواند آن را بروز دهد. بنابراین همه چیز روشن می‌شود و کار می‌شود. در سیستم بزرگ نمی‌شود. در سیستم بزرگ، تصمیماتش از سطح روستا بیاید در شهر و شهرستان و استان و منطقه و بالا رود و برگردد پایین، زمان می‌برد. کاغذ بازی می‌شود. آقا این کار را نکنیم، هر استان و شهرستانی برای خودش خودمختار کار کند. آیا پولش را هم خودمختار درمی‌آورد؟ یا باید بودجه را از من بگیرد و هر کاری خواست انجام دهد؟ هر کجا رفت و خواست انجام دهد. مثلاً یک آقایی بشود مدیر کل برق استان فلان و هر کاری خواست بکند. برود موتور برق و ژنراتور بخرد برای شهرستان و استان خودش. دلش خواست موتور برقش گازی باشد دلش خواست موتور برق آبی ببندد یا از انرژی باد استفاده کند، اینکه نمی‌شود. سیستم شبکه برق ما به هم وصل است. سد می‌زنیم و نیروگاه گازی درست می‌کنیم. این آقا در استان نمی‌تواند از برنامه ریزی کل کشور جدا شود. جدا شدنش مشکلات درست می‌کند. مملکت به هم می‌ریزد. بنابراین وقتی سیستم متمرکز شد، جریان امور همه‌ی متمرکزها باید، در مرکز، تصمیم‌گیری شود. حالا اگر کسی توانست بیاید سیستم عدم تمرکز را بدهد. عدم تمرکز از آن نوع که دولت، لازم نیست، در همه چیز دخالت کند. در امور اقتصادی سیستم سازی کنیم که دولت فقط در اقتصاد، آن هم در این سطوح، باید دخالت کند و بقیه امور را باید ملت انجام دهد به طور مثال برای تأمین برق اگر لازم بود دولت اداره برق را بزند و بعد پولش را بگیرد و بعد هم بخواهد گران کند یا ارزان کند. چرا

نظام اقتصادی در جایی قفل کرده و کسی چوب لای چرخش گذاشته و چرخ قفل کرده که آن چوب هم خیلی جاها چوب‌های انقلاب ایران است که لای آن چرخ رفته و گیر کرده. بنابراین به همین علت می‌خواهند آن را از بین ببرند. حالا این بحث‌های سیاسی و نظام سازی شرقی غربی به کنار، آن چیزی که مهم است نظام متمرکز تولید نظام متمرکز توزیع، نظام مصرف انبوه، نظام پولی، نظام مدیریت متمرکز. همه این‌ها دست به دست هم می‌دهد و می‌شود سیستم. حالا یک مثال دیگر می‌زنم. اگر من می‌خواستم جایی را مدیریت کنم و مدیریت کارگاهی را بگیرم، باید ببینم مردم در آنجا چه کارگاه‌هایی دارند. در نهایت یک کارگاه تراشکاری است که هفت، هشت، ده ماشین تراش گذاشته و هفت، هشت، ده نفر کارگر دارد. چرا آنجا سیستم جور دیگری است؟ حالا اگر همین کارگاه به یک دستگاه دولتی پیوست وقتی بیرون آمد رها می‌شود و به تنهایی و مستقل کار می‌کند. سیستم مدیریتش هم متفاوت است. وقتی مدیریت متمرکز شد، وقتی اموال برای خودم بود و شخصی بود، به گونه‌ای دیگر عمل می‌کنم می‌گویم این کارگر را می‌خواهم و آن یکی را نمی‌خواهم. فلان قطعه را تولید می‌کنم و فلان قطعه را تولید نمی‌کنم. به بازار نگاه می‌کنم که امروز فلان چیز سود دارد، فوری تولید می‌کنم. می‌بینم فلان چیز آینده ندارد دیگر تولید نمی‌کنم. این‌ها متناسب با همان موارد است. این مدیریت کوچک است که برای صنایع کوچک می‌شود مدیریت بزرگ. سیستم کوچک می‌تواند روی اعتماد بچرخد. اما در مورد سیستم بزرگ حداقل این است، که ما، فرمول چرخش را بر اساس اعتماد پیدا نکردیم؛ بنابراین می‌گوییم نمی‌شود در سیستم بزرگ این‌گونه رفتار کرد. چرا در سیستم





وقتی این کار را مدل سازی نکردیم، تا به سوال ها برخورد می کنیم و نتوانیم جواب دهیم، راحت ترین کار این است که از روی دست بقیه پاک نویس کنیم. راحت ترین کار برای اینکه املا غلط نشود این است که از روی کتاب پاک نویس کنیم. مساله را نمی توانیم حل کنیم راحت ترین کار این است که حل المسایل را بخریم و از روی آن پاک نویس کنیم و جلوی روی معلمان بگذاریم که حل کردیم. پس اگر بخواهد این مشکلات درست حل شود باید برگردد به بخشی پژوهش. وقتی من یک برنامه درست کردم، اصلاً ساختار آن چیست و سازمانش چیست؟ سازمان و ساختار، ماشین اجرای برنامه هستند. وقتی من می خواهم برنامه خاصی را ببرم بعد معلوم می شود باید چطور سازمان دهی کنم. چه نفراتی می خواهم و چه نفراتی نمی خواهم. همان طور که می گویم من که مثلاً وزیر نفت هستم، افرادی را لازم دارم. من که رییس صدا و سیما هستم و آدم های دیگری را می خواهم، آدم به معنای مهره هایی که به درد می خورند و حیاتی هستند، آدمی که به درد نخور و چوب لای چرخ است برای من کار آیی ندارد. یک هنرمند که در صدا و سیما برای من خیلی اهمیت دارد در وزارت نفت یک آدم به درد نخور است. حالا سازمان دهی من با سازمان دهی او فرق دارد چون می خواهد نفت استخراج کند، پالایش کند و به فروش برساند. من می خواهم برنامه تولید کنم. معاونت من با معاونت او فرق می کند. همین جور ساختار را بگیرید و پایین بیایید. متناسب با کار من که می خواهم سازمان

باید دولت جاده بسازد؟ در آن طرف دنیا جاده خصوصی وجود ندارد؟ می زنند و اول و آخرش دکه می زنند و پول جمع می کنند و طرف هم می کند. البته آن سیستم هم اشکالاتی دارد. منظورم فقط مقایسه دو سیستم است. اگر متمرکز شد لوازمی دارد. در لوازمش برنامه ریزی متمرکز، بودجه متمرکز، نامه باید بالا برود امضا شود و پایین بیاید، این ها وجود دارد. وقتی مملکت در امور متمرکز می چرخد یک چیز غیرمتمرکز در این جا می گذارید، این، آن سیستم را اذیت می کند و سیستم آن را اذیت می کند. بعد هم اگر آمدیم یک جریان متمرکز درست کردیم و گفتیم قوانین متمرکزها را در موردش نمی خواهیم اجرا کنیم، حتماً سیستم دچار مشکل می شود و به بقیه هم لطمه می زند. ما بودجه می آوریم و تقسیم می کنیم، چطور تقسیم می کنیم؟ می گوئیم هر چه بودجه دادند علی السویه بین استان ها تقسیم می کنیم و به همه بودجه مساوی می دهیم. چطور بودجه مساوی می دهید؟ یک استان بزرگ است و یکی کوچک و یکی پر جمعیت و یکی کم جمعیت. بدون برنامه ریزی نمی شود. تا آمدیم شاخص درست کردیم بحث این شد که چرا این شاخص و چرا آن شاخص نه؟ بله چرا روی آن تحقیق کنیم؟ چرا روی مدرک و سواد این قدر اهمیت می دهید و به تجربه نمی دهید؟ چرا به تجربه می دهید و به مدرک نمی دهید؟ چرا بین مرد و زن فرق می گذارید یا نمی گذارید؟ همه این ها پیدا می شود. اگر ما نظام سازی بر اساس مبانی خودمان داشته باشیم این سوال ها را می توانیم جواب دهیم.





را به کار می‌بریم و رفتار خاصی می‌کنیم که مردم کشور دیگر این الفاظ را به کار نمی‌برند و این رفتار را ندارند. بعضی‌ها وقتی به هم می‌رسند کلاه خود را برمی‌دارند و این یعنی سلام. جای دیگر وقتی به هم می‌رسند دستشان را کنار کلاهشان می‌گذارند که می‌شود سلام برای من و شما نه این سلام است و نه آن. باید بگوییم سلامٌ علیکم تا بشود سلام. اگر هم کسی بگوید چطوری؟ خوبی؟ می‌گوییم این سلام نشد. این معنی دیگری دارد. یا خداحافظ، که هنگام جدا شدن می‌گوییم خداحافظ و معانقه‌ای هم می‌کنیم و می‌گوییم خداحافظ شما. خداحافظ یک معنا دارد و اینکه الآن در صدا و سیما در اکثر فیلم‌ها وقتی می‌خواهند از هم جدا شوند به جای خداحافظ می‌گویند مواظب خودت باش یک معنا. این مواظب خودت باش یک فرهنگ است و خداحافظ یعنی حافظ و نگهدارنده خداست و چیز دیگری از آن عبارت تلقین می‌شود یک فرهنگ است. اگر شما کاری غیر از این انجام دهید برای مردم تعجب آور است که او چرا این کار را کرد. حالا این بخشی از آداب و رسوم است. در این میان تعلقات یعنی، حب و بغض‌هایی هم وجود دارد. در کشور ما مردم بحمد... مثلاً به خدا و پیغمبر و ائمه اطهار (ع) علاقه دارند. به دشمنانشان کینه دارند. به این حب دارند و به آن بغض دارند. این پذیرفته شده است. جای دیگری در دنیا بروید مثل ما این قدر احترام نمی‌گذارند. حتی ممکن است کشوری مسلمان به اندازه ما به پیغمبر (ص) هم احترام نگذارند، ائمه (ع) که جای خود دارد. این می‌شود فرهنگ ما. حب و بغض هست، رفتار هست دانش هم هست. برای مردم ما اموری، به لحاظ دانشی عرض می‌کنم، برای آن بدیهی و به قول معروف دو دوتا چهارتایی است. چیزی بگویید

لازم است. ارتباطات یعنی مابین عناصری که سازمان را درست می‌کنند باید چه ربطی باشد؟ که می‌شود ساختار سازی و ارتباطات بین عناصر و بین سیستم‌ها. این بر اساس آن اهداف تعیین می‌شود که البته بر اساس مبانی یک ایدئولوژی درمی‌آید. پس این ساختار سازی هم یعنی مدیریت که بر اساس یک سازمان‌دهی که برای آن معین می‌کنیم، این هم تناسب و یا عدم تناسب، در آن موضوع دارد. این هم با کاری که می‌خواهیم انجام دهیم هم راستاست و با زیربنای فکری ما و مکتب ما ربط پیدا می‌کند. حالا اگر بدون توجه به این‌ها اول انقلاب، یک دفعه ضربتی و احساسی آمدیم و چیزی را درست کردیم، در این سیستم چون نتوانستیم بقیه لوازم آن را درست کنیم، بحث من این نیست که باید تسلیم سیستم شد. می‌خواهم بگویم تغییرات باید حساب شده باشد. باید از قبل روی مدل سازی کار شده باشد، پژوهش شده باشد، بعد بیاید بیرون.

فرهنگ عمومی: حاج آقا، فرهنگ که فرمودید پشتوانه اقتصاد دارد، این که فرهنگ عامی نیست؟

مهندس عباس معلمی: فرهنگ به معنای کلی خودش پذیرفته شده‌ها یا ارتکادات یعنی پذیرفته شده‌های اجتماعی است.

فرهنگ عمومی: در چه سطوحی؟

مهندس عباس معلمی: البته خود پذیرفته شده‌ها سطوح مختلفی دارد. پذیرفته شده‌ها یعنی آنچه که بر اساس آن بدون اینکه جامعه بخواهد و در آن، اختلافی پیش آید بر آن اساس عمل می‌کنند. حالا این ارتکادات، بعضاً آداب و رسومی است که پذیرفته شده است. مثلاً الآن وقتی من و شما به هم می‌رسیم به نحو خاصی سلام و تعارف می‌کنیم. وقتی هم از هم جدا می‌شویم، کارهای خاص و الفاظ خاصی





مدل داشته باشید. اگر فرهنگتان بخواهد منسجم باشد هم مدل منسجم می‌خواهد، این‌ها را اگر شما به صورت مدل به هم وصل کرده باشید بعدش انشاا... قدرت برنامه ریزی و تجزیه و تحلیل و آسیب شناسی و برنامه ریزی پیدا می‌کنید.

فرهنگ عمومی: حاج آقا منظورم، همان توصیه‌ای بود که شما در توسعه اقتصادی که خودش محوریت دارد و پشتش توسعه فرهنگی هم وجود دارد، منظورم آن فرهنگ است. آن فرهنگ که آداب و رسوم نمی‌شود.

مهندس عباس معلمی: ببینید، چرا. اگر مردم آن سوی دنیا، منظورم غرب است، اگر حب و بغض‌هایی نداشته باشند اگر دنبال لذت جویی بیشتر نباشند آن تمدن چطور پیشرفت می‌کند؟ دنبال چیز خاص می‌روند. مثال می‌زنم چون دنبال لذت بیشتری هستند، لذت هم چطور به انسان منتقل می‌شود؟

طرف تا آخرش را می‌خواند. بر اساس این دانستنی‌ها و این گرایش‌ها و تعلقات و رفتارها زندگی می‌کنیم. این‌ها فرهنگ ماست. آنچه در گرایش‌ها و دانش‌ها و کنش‌ها و رفتارها جا افتاده و عادت شده، جامعه بر آن اساس موضع گیری ندارد یعنی آن‌ها را در فرهنگ خودش پذیرفته. حالا تقسیم‌بندی خاص خود را دارد. همان‌طور که گفتیم در دانش‌ها و گرایش‌ها و رفتارها چه رفتاری می‌کند. این رفتار در زنان چیست و در مردان چیست، در روستا چیست و در شهر چیست. در تولید و توزیع و مصرف چگونه است، در امور سیاسی و مدیریت چگونه است؛ و در جاهای مختلف. که می‌شود فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی فرهنگ روستایی، فرهنگ شهری، فرهنگ تولیدی، فرهنگ مصرفی. در جاهای مختلف هم می‌شود اقسام مختلف که شکل مختلف پیدا می‌کند متناسب با اینکه شما



از طریق شنیدنی و دیدنی و چشیدنی و بوییدنی و لامسه. بنابراین باید به این‌ها تنوع دهند تا تکامل ببخشند. مثلاً در بحث مزه‌ها ممکن است ما سال‌ها این کار را انجام می‌دادیم، سال‌ها پنیر معمولی می‌خوردیم هیچ غم و غصه‌ای هم نداشتیم. الآن یک دفعه می‌گویند ۸۰ رقم پنیر درست می‌کنند. پنیر خامه‌ای، پنیر با طعم موز، پنیر با طعم فلان. چرا؟ چون می‌خواهند وقتی شما پنیر می‌خورید از دو مزه با هم لذت ببرید. هم مزه موز بدهد و هم مزه چیز دیگر. مثلاً یک آب‌میوه، موقعی که ما بچه بودیم، یا مثلاً میوه می‌خوردیم، یا اگر مثلاً آب انار را می‌گرفتیم، انار را آلبمو می‌کردیم، بعد آبش را می‌خوردیم. الآن آب میوه درست می‌کنیم آب میوه هفت میوه. آب انار و سیب و به و فلان. چرا این کار را می‌کنند؟ چون می‌خواهند شما مزه جدیدی را بچشید که این باعث رشد اقتصاد تولیدکننده‌ی آن کالای خاص بشود.

فرهنگ عمومی: حاج آقا، منظورم این است همین کاری که الان می‌کنند، پنیر یا چیز دیگر، این در سطح ما این گونه بود که چون اقتصادش باید رشد کند این تنوع را به وجود می‌آورد. پس اینجا نشان می‌دهد که جهان، اقتصاد محور است.

مهندس عباس معلمی: نه!

فرهنگ عمومی: و از این طرف بحث می‌کنیم که چون باید لذت ببریم این‌ها را به وجود می‌آوریم...

مهندس عباس معلمی: این زیربنای آن است. چون آن حرکت انسانی است و انسان بدون انگیزه حرکت نمی‌کند. انسان بدون اینکه چیزی را در مقصد قرار دهد حرکت نمی‌کند. آن امور ارزشی زیربنا هستند. اگر من بخواهم بگویم می‌خواهم اقتصادم را رشد دهم باید یک مبنایی داشته باشم که بگویم، مثلاً آخر سال ۹۱ بهتر از امروز است. می‌گویم آخر سال

۹۱ چه اتفاقی می‌افتد که بهتر از امروز است؟ آن بهتر را انسان تعریف می‌کند. مثلاً می‌گوید آنجا دو مزه بیشتر درک می‌کنم و می‌چشم، یا آنجا خانه من بزرگ‌تر می‌شود ماشینم مدل روز می‌شود. پیراهنم قهوه‌ای بوده سفید می‌شود. شما که از منظر دیگری نگاه می‌کنید می‌گویید مگر بین رنگ قهوه‌ای و رنگ سفید فرقی است که شما این کار را می‌کنید؟ مگر بین این ماشین و آن ماشین فرقی هست؟ اگر هدف شما چیزی است که فرض کنیم آدمی کاملاً الهی، فعلاً عنصری مقایسه می‌کنیم، سیستمی مقایسه نمی‌کنیم، می‌گویید خوردن و پوشیدن برای من وسیله هستند تا من با آن تقرب الهی کنم جلو بروم. بنابراین آیا سفید پوشیدن یا قرمز و آبی پوشیدن در نزدیک شدن و دور شدن به خدا نقش دارد؟ اگر نقش دارد وقتی من آنجا بروم این مقدمه رشد من است. اگر نقش نداشته باشد چرا من این کار را انجام دهم؟ آنچه من را به مقصد می‌رساند عامل رشد من است. در این جاده حرکت می‌کنم به سمت مشهد آنچه به من کمک می‌کند که در این جاده سریع‌تر حرکت کنم وسیله نقلیه من است. می‌خواهید زود هم بروید و عبادت کنید، کسی وزنه سنگینی را داخل ماشین شما می‌اندازد. بعد شما می‌گویید این وزنه داخل ماشین به چه درد می‌خورد؟ می‌گوید هیچ. پس برای چه می‌گذاری در ماشین؟ این که زور ماشین را می‌گیرد، بنزین بیشتر مصرف می‌کند و سرعت هم کم می‌شود. حالا کسی می‌گوید این آثار باستانی است داخل ماشینت گذاشتم زیرا این قدر می‌ارزد. مثلاً پایه ستون تخت جمشید را داخل ماشین من گذاشتید. می‌گویم برای من که می‌روم مشهد به چه درد می‌خورد؟ برو و این را دور بینداز. ولی که کسی از منظر دیگری به قضیه می‌نگرد می‌گوید این به درد می‌خورد چون میلیاردها

تومان قیمت دارد.

فرهنگ عمومی: شاید منظور شما این است که اقتصاد وقتی جامعه محور می شود یعنی اقتصاد، این محوریت را از ارزش هایی که از قبل در جامعه موجود است می گیرد.

مهندس عباس معلمی: بله، این محوریتش را از جایی گرفته و آن هم که چه چیزی باز در این ها ارزش است آن هم از فرهنگ آمده و خود اقتصاد به تنهایی ارزش تعیین نمی کند. ارزش ها را از فرهنگ می گیرند. آن که رشد اقتصادی چیست؟ آن را فرهنگ می دهد نه اینکه اقتصاد تعیین کند. آن پایه اولیه در اقتصاد است. تفاوت اقتصاد سرمایه داری با اقتصاد مارکسیستی از همین جاست. والا هر دو که در حیطه ی امور مادی است. این ها دو شاخه از اقتصاد مادی گرا هستند که هر دو فرزند انقلاب صنعتی و رنسانس هستند. چرا می گوئیم اقتصاد سرمایه داری و اقتصاد مارکسیستی؟ تفاوت هایش که بعداً خودش را در کشورداری و صنعت و همه جا نشان داد، چرا؟ چون باز مبانی فرهنگی، هر چند یک شاخه بودند در یک ریشه بودند روی یک ساقه سوار بودند ولی چون دو شاخه شدند آن شاخه ها اثر خودش را گذاشت، محصول این شاخه یا شکل برگ و بر این شاخه با برگ و بر آن شاخه فرق می کند. چون این در مبانی فرهنگی ریشه دارد و هدف آن، فقط بحث اقتصاد نیست. در یک اقتصاد مدعی است که می خواهم عدالت را برقرار کنم، یک اقتصاد معتقد بود می خواهم آزادی را برقرار کنم و می گفت: اینجا آزاد است، بنابراین سرمایه داری و تا آنجا که کسی با آن به بقیه ضرر نمی زد می توانست، سرمایه داشته باشد، در بازار

آزاد شرکت کند و فعالیت کند.

اگر شما نمی توانید رقابت کنید ورشکست می شوید. او کالای ارزان می دهد و همه از او می خرند و از شما نمی خرند و شما ورشکست می شوید. بر اساس آزادی اقتصاد، این اتفاق درست است. آنجا می گوید من بر اساس عدالت، درست رفتار کرده ام. چون افراد سود طلب و منفعت طلب هستند من اصلاً اجازه به سرمایه داری نمی دهم و همه چیز را دولتی می کنم. تولید دولتی و توزیع دولتی و مصرف کوپنی و سهمیه ای. در سیستم من اصلاً تورم پیدا نمی شود. بیکاری هم پیدا نمی شود. اگر تورم پیدا می شود وقتی دولت خودش هم تولید می کند یا وارد می کند، خودش هم روی آن قیمت می گذارد و بعد هم دست توزیع کننده می دهد که این قدر می خری و این قدر هم می فروشی. به چه کسی می فروشی؟ هر کسی این کوپن را آورد به او می دهی و این قدر هم پول می گیری و سپس کوپن می آوری. این کجا تورم دارد؟ تورم را هم حل کردند. همین جریان بر اساس یک بینش دیگر که من می خواهم عدالت درست کنم، که البته اینکه عدالت هست یا نه بحث بعدی است و در اینجا به آن کاری ندارم. می گویم بین این طور دو مبانی نظری فکری اثر می گذارد و شکل کارخانه عوض می شود شکل مدیریت شکل مصرف و شکل تولید و توزیع و بانک عوض می شود و متفاوت می شود. این برای مبانی فرهنگی است. البته آن مبانی فرهنگی، مادی ضد الهی است.

فرهنگ عمومی: از لطف شما و نیز وقتی که برای

پاسخ به سؤالات در اختیارمان گذاشتید، سپاسگزاریم!



ضرورت تبیین تفصیلی اندیشه‌ی حضرت امام خمینی (ره)

■ استاد اصغر طاهرزاده

فعلیت رسانده‌اند و مطابق جنبه‌ی ملکوتی خود به نور قرآن و اهل البیت (ع) رجوع کرده‌اند و جان خود را در معرض اشراق نور قرآن و اهل البیت (ع) قرار داده‌اند و به این معنا خود را در ذیل اشراق اسلام و انوار مقدس اهل البیت (ع) گذاشته و مظهر تفصیل آن حقایق در زمان خود شده‌اند.

برای رجوع به شخصیتی این‌چنینی که باید خود را طوری آماده کنیم که با جنبه‌ی ملکوتیمان بتوانیم به ایشان رجوع کنیم تا در ذیل شخصیت اشراقی ایشان قرار گیریم و امکان به تفصیل آوردن آن شخصیت برایمان ممکن گردد. این دستگاهی بود که سعی شد

شواهد و قرائن حاکی از آن است که حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» خیلی زود [یعنی در دوره‌ی جوانی] به ملکوت خود دست یافته‌اند، به طوری که در بیست و هفت سالگی کتاب‌هایی مثل شرح دعای سحر و مصباح الهدایه را نوشته‌اند، دقت در این کتاب‌ها انسان را به تعجب و ا می‌دارد، که نویسندگی آن‌ها در چه سنی توانسته این حقایق را درک کند و در بیست و هفت سالگی به عنوان صاحب نظر در علوم باطنی، چنین کتاب‌هایی را به رشته‌ی تحریر در آورد. حضرت امام خیلی زود به ملکوت خود دست یافته و جنبه‌ی ملکوتی خود را به

۶۸

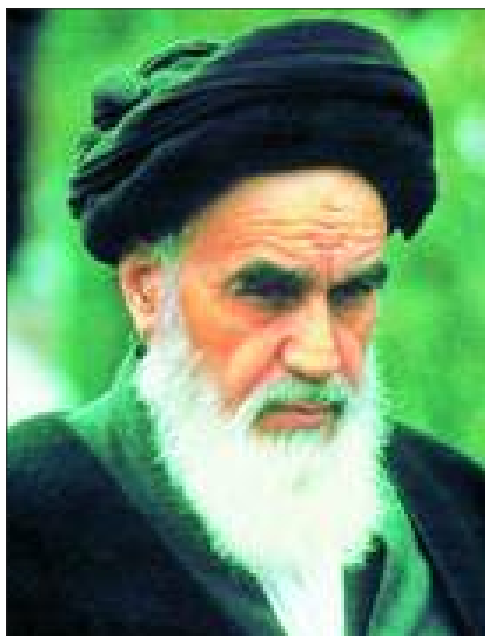
فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





حضرت امام خیلی زود به ملکوت خود دست یافته و جنبه‌ی ملکوتی خود را به فعلیت رسانده‌اند و مطابق جنبه‌ی ملکوتی خود به نور قرآن و اهل البیت(ع) رجوع کرده‌اند و جان خود را در معرض اشراق نور قرآن و اهل البیت(ع) قرار داده‌اند و به این معنا خود را در ذیل اشراق اسلام و انوار مقدس اهل البیت(ع) گذاشته و مظهر تفصیل آن حقایق در زمان خود شده‌اند.



در جلسات قبل اساس آن را تبیین کنیم. در ارتباط اشراقی، جان انسان در معرض حقیقت اشراقی قرار می‌گیرد و رابطه با آن، رابطه‌ی وجود نفس ناطقه است با آن وجود حقیقی و نه رابطه با مفهوم آن حقیقت. در رابطه با وجود اشراقی نه بحث مفاهیم در میان است و نه با مدرسه و درس و کلاس، موضوع محقق می‌شود، حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» در همین رابطه می‌فرمایند:

در میخانه گشایید به رویم شب و روز
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
معلوم است که منظور امام دوری از مسجد و مدرسه نیست بلکه نظر به ساختی دارند که انوار الهی را بر قلب انسان متجلی می‌کند، در مطلع غزل مشهور خود می‌گویند:

من به خال لب‌ت ای دوست گرفتار شدم
چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
در این غزل نظر قلبی به مقام وحدت حق دارند، زیرا در اصطلاح عرفا، «خال» به معنای «نقطه‌ی وحدت» است و «لب»، کلام معشوق را گویند؛ مراد از «چشم بیمار»، عنایات متعالی پروردگار متعال است به اعتبار اسم جلال و «بیمارشدن سالک»، حالتی است که بعد از مشاهدات جمال الهی برای سالک پیش می‌آید، به جهت مشاهده‌ی غنای الهی از غیر و بی‌اعتنایی به همه، در آن حال سالک متوجه‌ی فقر ذاتی خود می‌شود.

فارغ از خود شدم و کوس انال‌حق بزدم

همچو منصور خریدار سر دار شدم
«فارغ از خود شدم»، فراموش کردن انانیت است، به جهت تجلی نور جلال الهی که جایی برای غیر نمی‌گذارد و این از صفات صاحب قلب سلیم است. «کوس انال‌حق بزدم»، کنایه از باقی‌شدن به حق است، بعد از فانی‌شدن از خود.

غم دلدار فکنده است به جانم شرری
که به‌جان آمدم و شهره‌ی بازار شدم
می‌گوید: عشق و محبت به خدا و رسول خدا(ص) و اهل البیت(ع)، آتشی در سینه‌ام افروخته است که قرار را از کف داده‌ام و به حکم شوق الهی نمی‌توانم آن عشق را پنهان کنم و شهره‌ی بازار

اعتقاد به این که حقیقتی وحدانی در این عالم هست و همه‌ی کثرتها به آن متصل است، قلب را از کثرتها به سوی آن حقیقت وحدانی عبور می‌دهد و آماده می‌کند تا با آن حقیقت مرتبط شود و از انوار پروردگارش بهره‌مند گردد. اعتقاد به توحید بدون نظر به اشراق، معنی حقیقی توحید را که جامع همه‌ی کمالات است به یگانگی، در بر ندارد.





«واعظ شهر» همان ملامتگری است که از حقیقت امر بی خبر است و افراد را از نزدیک شدن به اهل معرفت باز می دارد و آن ها را از فیوضات اشراقی محروم می سازد، می گوید: از کلافه‌ی این گونه افراد خود را آزاد کردم و به صاحبان می شوق الهی که خود را در غلبات عشق الهی وارد کرده اند و بقیه را در این مسیر دستگیری می کنند، رجوع کردم.

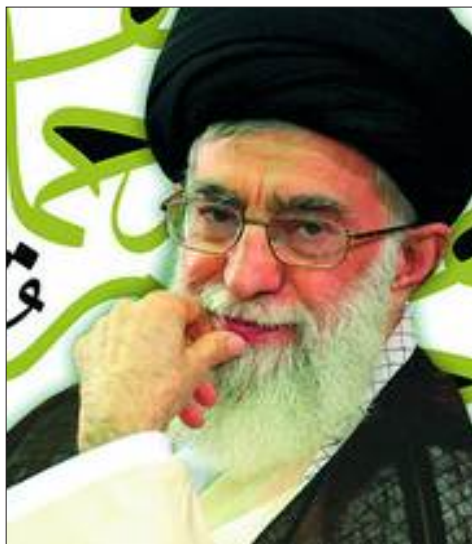
بگذارید که از بتکده یادی بکنم

من که با دست بت می‌کده بیدار شدم
باطن عارف کامل را «بتکده» گویند، که در آن شوق معارف الهی شعله‌ور است. در بتکده، حکایت معشوق به گوش می‌رسد. و «می‌کده» محل مناجات بنده با حق است به طریق محبت. و حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» نظر به سلوک اشراقی خود می‌کنند و این که به طریق عرفانی توانسته‌اند به لقاء الهی نایل شوند.

همه‌ی شواهد حاکی از آن است که حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» عموماً در حیاتی اشراقی و ملکوتی به سر می‌برند و اشعارشان گزارش آن حیات ملکوتی و اشراقی است. در شعری که به نیمه‌ی خرداد اشاره دارند رحلتشان را پیش‌بینی کرده‌اند. غزل با این مطلع آغاز می‌شود:

از غم دوست در این می‌کده فریاد کشم
دادرسی نیست که در هجر رخس داد کشم
و بعد می‌فرمایند:
سال‌ها می‌گذرد، حادثه‌ای می‌آید
انتظار فرج از نیمه‌ی خرداد کشم

وقتی گفته می‌شود حضرت امام در دین، در یک جامعیت اشراقی مستقرند، به این معنا نیست که در



گشتم. و یا در مصرع دوم احوالات خود را در موطن تجلیات انوار الهی بر زبان می‌رانند.

در میخانه گشایید به رویم شب و روز

که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم

«میخانه»؛ باطن عارف کامل است، و در این جا سالک تقاضا می‌کند دروازه‌های آسرار باطن برایش گشوده شود و از مسجد و از مدرسه که نمود علم حصولی و نظر به کثرات عالم است، آزاد شود.

جامه‌ی زهد و ریا کندم و بر تن کردم

خرقه‌ی پیر خراباتی و هشیار شدم

در سیر توحیدی روحیه‌ی نظر به غیر خدا، حجابی است که سالک به آن پشت می‌کند و ظلّ ولایت را، که همان خرقه‌ی کملین در توحید است به جان خود می‌پوشاند و از خواب رجوع به کثرت آزاد و به بیداری نظر به حقیقت هوشیار می‌شود.

واعظ شهر که از پند خود آزارم داد

از دم رند می‌آلوده مددکار شدم

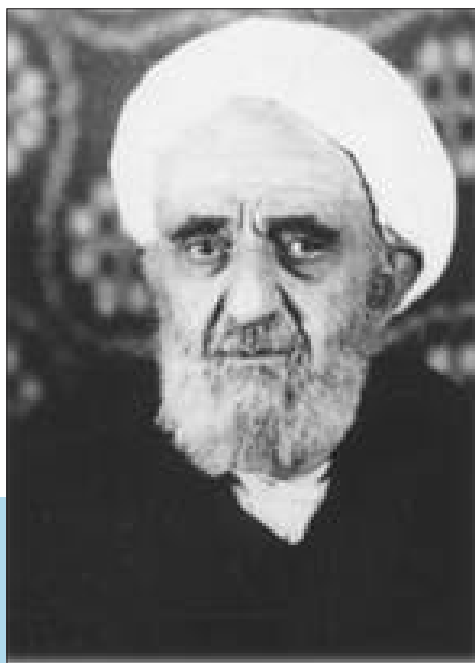


تفصیل حقیقت اجمالی و وحی الهی، عاملی می‌شود تا مردم آن حقیقت را قبول کنند و قلب‌شان در مقابل وحی الهی نرم شود. همین طور که ما با جمال امام حسین (ع) اسلام را بیشتر می‌توانیم احساس کنیم و بپذیریم، زیرا حرکات و سکنات حضرت سیدالشهدا (ع) همان قرآن است که به تفصیل آمده و این یک قاعده است که اجمال قرآن بدون تفصیل اهل البیت (ع) ظهور نمی‌کند.

وقتی امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند پیامبر (ص) در آن ساعت احتضار، کلید هزار باب علم را به صورت سری به من آموخت؛ می‌خواهند به ما خبر دهند چگونه به صورت اشراقی و اجمالی از رسول خدا (ص) بهره‌ی علمی گرفته‌اند. با خبر دادن از این واقعه در واقع امیرالمؤمنین (ع) می‌خواهند بفرمایند مأمورند تا در تمام طول حیاتشان ابواب آن علوم را باز کنند، سیره‌ی اهل البیت (ع) تماماً در همین راستا است.

مقام اجمالی و تفصیلی قرآن

قرآن در شب قدر به قلب مبارک امام زمان (عج) به همین صورت نازل می‌شود، قرآن یک مقام اجمالی دارد و یک مقام تفصیلی. مستحب است در نمازهای واجب، سوره‌های قدر و توحید را بخوانیم، تا با سوره‌ی قدر متوجه مقام اجمالی قرآن باشیم و با سوره‌ی توحید، متوجه جنبه‌ی وحدانی حقایق اشراقی بشویم.



شخصیت ایشان تفکر حصولی تعطیل شده بلکه به این معنا است که تفکر حصولی را هم در زیر نور حضوری و اشراقی دنبال می‌کنند، مثل کاری که جناب صدر المتألهین در حکمت متعالیه پیشه کرده است و عقل و قلب را در مکتب خود جمع نموده است. حال اگر ما رجوعی تفصیلی به حقیقت اشراقی حضرت امام نکنیم قلب‌هایمان به جایی دیگر رجوع می‌کند. این که می‌بینید در مسائل تربیتی، اخلاقی و سیاسی گرفتار بحران شده‌ایم به جهت آن است که به حضرت روح الله رجوع تفصیلی نکرده‌ایم و او را به عنوان مبادی تفکر خود نپذیرفته‌ایم، اگر مبادی ما فضای اشراقی شخصیت حضرت امام می‌شد بهترین تفکر و تفاهم و وحدت به صحنه می‌آمد.

سیره‌ی ائمه‌ی معصومین (ع) شاهد بر این مدعا است که قرآن در مقام اجمال است و باید آن عزیزان قرآن را به تفصیل در آورند، ما برای ائمه (ع) مقام ایجاد شریعت قائل نیستیم، آن‌ها در مقام تبیین آن هستند، همان مقامی که رسول خدا (ص) علاوه بر ابلاغ وحی داشتند و قرآن در آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی نحل متذکر آن مقام می‌شود و به رسول خدا (ص) می‌فرماید: این ذکر را بر تو نازل کردیم؛ «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^(۱) تا آنچه را به سوی مردم نازل شده است برایشان تبیین کنی، پس باید یک حقیقت جامعی در میان باشد که نیاز به تبیین و تفسیر دارد.

آنقدر باید بر روی اجمالی بودن حقایق تأمل بفرمائید تا به‌خوبی موضوع اجمال و تفصیل در موضوعات اشراقی برایتان حل شود. به یاد آورید





شب می‌فرماید: «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ»^(۳) در آن شب ملائکه و روح در رابطه با همه‌ی امور نازل می‌شوند. این اعتقاد زمینه‌ی استفاده از شب قدر می‌گردد و این که پذیرفته‌ایم هیچ چیزی نیست که در چنین شب جامعی نازل نشود، اعتقاد توحیدی ما را نشان می‌دهد. توحید یعنی وقوع حقیقت در یک جامعیت احدی و این که همه‌ی کثرات رجوع به یک حقیقت دارند.



اعتقاد به این که حقیقتی وحدانی در این عالم هست و همه‌ی کثرات به آن متصل است، قلب را از کثرات به سوی آن حقیقت وحدانی عبور می‌دهد و آماده می‌کند تا با آن حقیقت مرتبط شود و از انوار پروردگارش بهره‌مند گردد. اعتقاد به توحید بدون نظر به اشراق، معنی حقیقی توحید را که جامع همه‌ی کمالات است به یگانگی، در بر ندارد. امام کاظم (ع) در دعای خود عرضه می‌دارند: «اللَّهُمَّ إِنِّي قَدْ أَطَعْتُكَ فِي أَحَبِّ الْأَشْيَاءِ إِلَيْكَ وَ هُوَ التَّوْحِيدُ»^(۴) خدایا من تو را در دوست‌داشتنی‌ترین چیزها یعنی توحید، عبادت می‌کنم. وقتی چنین عقیده‌ای نسبت به توحید خداوند داشتید، که او جامع کمالات است در عین احدیت، طوری نسبت به مقام توحیدی شب قدر برخورد می‌کنید که ملکوتیان آماده‌ی تجلی انوار ملائکه و روح می‌گردد. عمده آن است که با عقیده‌ای صحیح و ملکوتی، شب قدر را درک کنیم، آن هم درکی اشراقی و حضوری. و معلوم است که هر کسی نمی‌تواند توحید شب قدر را درک کند. ادراک شب قدر به آن معنا است که انسان بتواند به کمک قلبش آن توحید را که همه‌ی امور را در یک شب جمع کرده بباید. از امام صادق (ع) روایت هست که: «مَنْ أَدْرَكَ فَاطِمَةَ حَقَّ مَعْرِفَتِهَا فَقَدْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ الْقَدْرِ»^(۵) هر کس فاطمه (س) را چنان که شایسته‌ی مقام اوست، درک کند، شب

در سوره‌ی توحید متوجه می‌شویم تمام حقیقت در یک چیز مستغرق است، این معرفت، معرفت بسیار بالایی است، آیا امروز دنیا متوجه این نوع معرفت هست؟ آیا فرهنگ جهان در این حد هست که بفهمد همه‌ی حقیقت در مرتبه‌ای وحدانی، به صورت جامع در یک شب برای قلب آماده تجلی می‌کند و کتاب مکتوب [یعنی قرآنی که در عرض ۲۳ سال نازل شد] صورت تفصیلی آن حقیقتی است که در شب قدر نازل شده است؟ تازه آنچه در شب قدر نازل می‌شود نسبت به مقام احدیت الهی، جنبه‌ی تفصیلی دارد، به همین جهت در سوره‌ی دخان پس از آن که می‌فرماید: ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم، می‌فرماید: «فِيهَا يُفَرِّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»^(۶) در آن شب هر امر حکیمی به تفصیل در می‌آید. وقتی ما عقیده داشتیم که حقایق در مقام اجمال و تفصیل هستند و همان مقامی که نسبت به مرتبه‌ی مافوق خود در مقام تفصیل است، نسبت به مرتبه‌ی مادون خود در مقام اجمال قرار دارد، می‌توانیم امروزمان را درست تبیین کنیم و شخصیت و اندیشه‌ی حضرت امام را در همین دستگاه بنگریم. شما وقتی می‌توانید از شب قدرتان درست استفاده کنید که اعتقاد به چگونگی شب قدر داشته باشید و بدانید شب قدر حقیقتی است که ظرفیت نزول همه‌ی حقایق را یک جا در خود دارد و قرآن در وصف آن



باید برای ایجاد وحدت در جامعه به شخصیت‌اشراقی حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» که تجلی نور معنوی خداوند در این زمان است، نظر کنیم و آن نور اجمالی را به تفصیل درآوریم.

حقیقت در مقام اجمال برای بسیاری از مردم ملموس و محسوس نیست، در حالی که همان حقیقت در مقام تفصیل محسوس تر است. حقیقت اجمالی به جهت جنبه‌ی معنوی و تجردی که دارد در همه‌ی صحنه‌ها حاضر است ولی ظهورش به تفصیل آن است. امور معنوی یک حضور دارند و یک ظهور. حضرت حق همه‌جا حضور دارد، اما ظهورش به مخلوقاتش است، این مخلوقات به عنوان آیات الهی، عامل ظهور و تفصیل مقام احدی حضرت حق‌اند، به این معنا حرکات و سکناات و گفتار اهل البیت (ع) آیات الهی‌اند و عامل ظهور و تفصیل آن مقام می‌باشند.

قدر را درک کرده است. یعنی مقام توحیدی حضرت زهرا (س) قدرت فهم مقام توحیدی شب قدر را به انسان می‌دهد. در شب قدر با نور آن توحیدی که به صورت اجمال بر قلب شما تجلی می‌کند می‌توانید در طول سال در برخورد با اموری که پیش می‌آید، مطابق آن نور عمل کنید و به این صورت آن نور را به تفصیل درآورید.

مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» با درک توحید اجمالی شخصیت امام توانسته‌اند در رویدادهایی که پیش می‌آید آن اجمال را به تفصیل در آورند و خود را در ذیل شخصیت امام نگهدارند و از این طریق نیروهای مذهبی را در ذیل شخصیت امام در وحدت و یگانگی نگه دارند و بین خودشان و نیروهای مذهبی یک نحوه تفاهم به‌وجود آورند و اگر توحید اجمالی شخصیت امام توسط ایشان درک نشده بود هیچ کدام از این برکات پیش نمی‌آمد و لذا در جاهایی که عده‌ای بنا را گذاشتند تا در ذیل شخصیت امام قرار بگیرند به نتایج مطلوب نرسیدند.

خداوند در اولین آیه از سوره‌ی هود می‌فرماید: «كِتَابُ احْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» این قرآن کتابی است که آیاتش در یک مقام، به صورت جامع قرار دارد و سپس از طریق وحی در ۲۳ سال به تفصیل در می‌آید، و از طرفی اهل البیت (ع) با نظر به نور باطنی آیاتی که در ۲۳ سال نازل شده، قرآن تفصیل شده را با تفصیل بیشتر به بشریت می‌رسانند. همان چیزی که حضرت موسی (ع) متوجه هستند تا کنار آنچه از وحی الهی بر قلب مبارک آن



انسان‌ها با مبادی‌شان زندگی می‌کنند و مبادی، آن حالت روحانی و اشراقی یک ملت است که مثل هوا عقل و قلب آن‌ها را در بر گرفته. جامعه با مبادی که دارد، دست و دل‌ها را یکی می‌کند و جلو می‌رود، چه با مبادی الهی و چه با مبادی شیطانی. شخصیتی مثل فرانسیس بیکن مبادی غرب امروز را متذکر شد و غرب چهارصد سال با این مبادی زندگی کرد. البته اگر مبادی تمدن غربی از آسمان معنویت منقطع نبود به چنین سرنوشتی گرفتار نمی‌شد.

تفکر در دل مبادی ظهور می‌کند پس اگر مبادی جامعه درست باشد افراد جامعه درست فکر می‌کنند و به همان اندازه تفاهم و وحدت در جامعه ظاهر می‌گردد و تمدنی پایدار رخ می‌نماید. ما این موضوع را در دفاع مقدس به خوبی احساس کردیم که چگونه ملت ما دارای مبادی دفاع از حقیقت شدند و در متن آن مبادی تفکر کردند و به تفاهم رسیدند و وحدتی آنچنانی را ظاهر نمودند که تاریخ ما را تغییر داد.



کشف است و آمادگی برای تجلی خاص و بر این مبنا دو سالک، صاحب دو تجلی می‌شوند. وقتی می‌گوییم «در آثار مکتوب و سیره‌ی عملی حضرت امام جلوه‌ای از اشراق را می‌بینیم» به این معنا است که تجلیات خاصی بر قلب ایشان رسیده که در عین در برگرفتن تجلیات سایر عرفا، جهت‌گیری و وسعت خاصی دارد. همین طور که قرآن در عین تصدیق کشف سایر انبیاء، نسبت به سایر کتب آسمانی، «مهمین» است. می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ»^(۴) و ما این کتاب را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده‌ی کتاب‌های پیشین و مهمین و حاکم بر آنهاست پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و از هواهایشان پیروی مکن.

راز وحدت حقیقی

قرآن می‌فرماید: «وَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ، وَ أَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»^(۵) ای پیامبر! خداوند است که تو را به کمک خود و از طریق کمک مؤمنین، یاری کرد و بین قلب‌های آن‌ها الفت و وحدت ایجاد نمود، اگر تو همه‌ی آنچه در زمین هست را خرج می‌کردی تا بین آن‌ها وحدت ایجاد شود، ایجاد نمی‌شد ولیکن خداوند بین آن‌ها وحدت و الفت ایجاد کرد، خداوند عزیز و حکیم است.

ملاحظه کنید چگونه از طریق نور الهی، وحدت در جامعه محقق می‌شود و در آیه‌ی فوق خداوند تأکید می‌کند که برای وحدت باید به دنبال عوامل معنوی و الهی بود و بر این اساس باید برای ایجاد وحدت در

تفصیل اهل‌البیت(ع) ظهور نمی‌کند. در همین راستا امیرالمؤمنین(ع) وقتی خواستند با خوارج محاجه کنند به ابن عباس فرمودند بر اساس سنت پیامبر(ص) با آن‌ها محاجه کن. چون قرآن اجمالی دارد که هر کس می‌تواند به شکلی به آن متمسک شود ولی در سنت و سیره‌ی رسول خدا(ص) آن اجمال به همان صورتی که شایسته است به تفصیل در آمده.

درست است که حضرت هارون پیامبری هستند که هیچ شریعتی نیاورده‌اند ولی چون اولاً: متوجه مقام باطنی و اشراقی شریعت حضرت موسی(ع) هستند و ثانیاً: می‌توانند در مقام تفصیل آن شریعت قرار گیرند، پس بسیار ارزش دارند و این نشان می‌دهد، دین فقط از طریق کسانی که به حقیقت دین وصل‌اند به تفصیل می‌آید و تصدیق می‌شود و گر نه عقیم می‌ماند. با توجه به همین قاعده، رجوع به آثار مکتوب و سیره‌ی عملی حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» لازم است، به این معنا که باید شایستگی‌های قلبی و اخلاقی مخصوصی در ما ایجاد شود که بتوانیم در ذیل آن شخصیت قرار بگیریم و عامل تفصیل آن مکتب بشویم.

آثار مکتوب و سخنان و اعمال امام همه از اول اشاره به حضور تمدنی معنوی در عالم دارد. در شرحی که بر فصوص‌الحکم محی‌الدین و مصباح‌الانس فناری دارند به خوبی معلوم می‌شود؛ اولاً: برای اداره‌ی جهان باید تمدنی در میان باشد که جنبه‌های عرفانی بشر را نیز تغذیه کند، ثانیاً: خودشان صاحب کشف و اشراق‌اند و در بعضی موارد تفاوتی بین کشف و اشراق حضرت امام با محی‌الدین بن عربی به چشم می‌خورد. (۶) البته این تفاوت فرق می‌کند با تفاوت نظری که علماء در مباحث فلسفی و یا در سایر علوم نظری با هم دارند، در رجوع به کشف عرفا تفاوت در وسعت



وقتی حقیقتی از مقام جامعیت به تفصیل در آمد و توسط انسان‌ها تصدیق شد و آن‌ها توانستند شکل عملی آن را لمس کنند، آن حقیقت به جهت آن که افکار و قلب‌ها را جهت می‌دهد، تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود و ارزش واقعی آن در ساختن تاریخ ملت معلوم می‌گردد.



حقیقت طوری است که بر قلب تجلی می‌کند و تنها از طریق قلب می‌توان به آن رجوع کرد و در ذیل نور اشراقی آن قرار گرفت، در آن صورت است که تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود، چون موجب هم‌فکری و وحدت می‌گردد.

آن جایی که تفصیل یک حقیقت نوری همان اجمال است در موطن خاص، پس باید وقتی عده‌ای از مؤمنین خود را در ذیل شخصیت امام قرار دادند، هر کدام بتواند امام را در دیگری بنگرد، آن هم در ظهوری خاص و این است راز وحدت حقیقی که باید به دنبال آن بود. چرا که اولاً: تفصیل یک حقیقت اشراقی مشهودتر و ملموس‌تر است. ثانیاً: آن تفصیل از اجمال خود منقطع نیست. پس همین‌طور که ما امام حسین منهای قرآن نداریم و در جمال حضرت سید الشهداء(ع)، تفصیل قرآن را به صورتی ملموس می‌یابیم و اختلافی در سیره‌ی امامان نمی‌یابیم، در سیره‌ی افرادی که به صورت قلبی در ذیل شخصیت حضرت امام قرار بگیرند، اختلافی نمی‌یابیم، همان‌طور که رهبری در سیره‌ی نیروهای وفادار به انقلاب اختلاف نمی‌یابند. همه‌ی ما معتقدیم قلب امام معصوم با قرآن متحد است. همان‌طور که قرآن در وصف مطهرین که اهل البیت(ع) باشند می‌فرماید: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^(۹) با مقام مکنون قرآن تماس ندارند مگر مطهرین و به همین جهت تفصیلی که ائمه(ع) از قرآن دارند، عین اجمال در مرتبه‌ی تفصیل‌اند، یعنی شما در سیره و سخن امیرالمؤمنین(ع) قرآن را تفصیلاً می‌بینید و معتقدید حضرت به این معنا قرآن ناطق‌اند، این یک

جامعه به شخصیت اشراقی حضرت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» که تجلی نور معنوی خداوند در این زمان است، نظر کنیم و آن نور اجمالی را به تفصیل درآوریم. تفصیل آن نوری که بر قلب حضرت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» تجلی کرده است شاخصه‌های خود را دارد و کسی می‌تواند در ذیل آن قرار گیرد که بخواهد به وسعت اشراق حضرت امام عمل کند و به همان صورت اشراقی و ملکوتی زندگی نماید و جامعه را در وحدت حقیقی قرار دهد. بنابراین کسی که وجهی از مکتب امام را بپذیرد و یا با برخورد آکادمیک و با نگاه حصولی به آن مکتب رجوع کند، از اشراق آن مکتب بهره‌ای نمی‌گیرد. بنا نیست حالا که می‌خواهیم مکتب حضرت امام را تفصیل دهیم آن را به زبان آکادمیک در آوریم و تبدیل به درس کنیم. درست است که هر علمی مقدمات حصولی می‌خواهد ولی در موضوعات اشراقی باید رویکردها به جنبه‌ی اشراقی موضوع باشد، چیزی که در جبهه‌های دفاع مقدس ملاحظه کردید. روح اشراقی حضرت امام در جبهه‌ها کاملاً حاضر بود اما نه به معنای یک استاد علمی، بلکه به معنای روحی که جوانان را در تاریخ جلو می‌برد و تاریخ جدیدی را برای ما شروع کرد. باید بتوانیم آرام‌آرام جای مکتب امام را در زندگی خود پیدا کنیم.

وقتی نور بی‌رنگ از منشور عبور کند هفت رنگ ظهور می‌کند، در این هفت رنگ تفصیل نور بی‌رنگ را ملاحظه می‌کنید، مثل ظهور امام در جبهه‌ها با نمودهای مختلفی که در بسیجیان ظاهر می‌شد. از

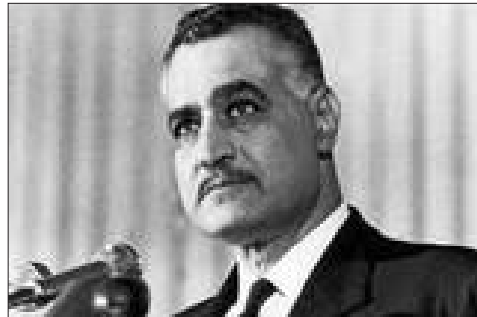


برای حفظ ارتباط اشراقی با حضرت امام نیاز به اصلاح رفتار داریم، همین‌طور که برای قرب الهی باید توبه کنیم تا ولایت الهی بر ما جاری شود. وقتی با فهم تعارض‌ها متوجه تنگنای تاریخی‌مان شدیم و به آزاداندیشی ایمان آوردیم، اراده‌ای در راستای اصلاح خود جهت تحقق فرهنگ آزاداندیشی در ما به وجود می‌آید و این اولین قدم برای فتح سنگری بزرگ خواهد بود، از آن جهت که به وحدت حقیقی منجر می‌شود.



باشد نمی‌تواند در ذیل شخصیت حضرت امام، این انقلاب را ادامه بدهد. همین‌طور، مسئولانی می‌توانند مدیریت‌های نظام را به دست گیرند که بتوانند خود را در ذیل مکتب امام قرار دهند.

اهل‌البیت(ع)؛ عامل تفصیل جمال و جلال الهی



حقیقت در مقام اجمال برای بسیاری از مردم ملموس و محسوس نیست، در حالی که همان حقیقت در مقام تفصیل محسوس‌تر است. حقیقت اجمالی به جهت جنبه‌ی معنوی و تجردی که دارد در همه‌ی صحنه‌ها حاضر است ولی ظهورش به تفصیل آن است. امور معنوی یک حضور دارند و یک ظهور. حضرت حق همه‌جا حضور دارد، اما ظهورش به مخلوقاتش است، این مخلوقات به عنوان آیات الهی، عامل ظهور و تفصیل مقام احدی حضرت حق‌اند، به این معنا حرکات و سکنات و گفتار اهل‌البیت(ع) آیات الهی‌اند و عامل ظهور و تفصیل آن مقام می‌باشند. ظهور خداوند به مخلوقات است، اعم از ملائکه‌الله که مظهر بعضی از اسماء الهی‌اند و یا پیامبران خدا که مظهر جامع اسماء الهی می‌باشند. و در همین رابطه حضرت محمد(ص) فرمودند: «من رآنی فقد رأى الله»^(۱۰) کسی که من را ببیند خدا را دیده است. حضرت می‌خواهند بفرمایند وجودشان منطری است برای ظهور جمال و جلال حضرت حق و گرنه ذات حضرت حق که ظهوری ندارد. وقتی متوجه شدید هر حقیقت اشراقی یک حضور دارد و یک ظهور، رابطه‌ی ما با حقیقت به بهترین نحو واقع می‌شود. براساس همین عقیده که معتقدید اهل‌البیت(ع) دارای مقام عرشی و باطنی هستند و دارای حضور همه‌جانبه در عالم می‌باشند، هر روز بعد از نماز به

عقیده‌ی غلوآمیز نیست، یک عقیده‌ی کاملاً علمی است که مطابق است با واقعیات و قواعد عالم هستی. از آن جایی که حقایق وجودی، همواره در حالت تجلی هستند هرگز نمی‌شود مقام غیبی قرآن در عالم غیب باشد و به صورت متعین در جمال انسان کامل ظهور ننماید.

علم کلام به ما کمک می‌کند تا مصداق انسانی را که در مقام نمایاندن حقیقت غیبی قرآن است، بشناسیم. وقتی فهمیدیم حقیقت مکنون قرآن حتماً در حال تجلی است و این تجلی باید در جمال یک انسان ظاهر شود که ظرفیت پذیرش همه‌ی اسماء الهی را دارد، باید برگردیم مصداق این انسان را بیابیم. علم کلام به کمک روایات پیامبر خدا(ص) آن مصداق را که ائمه(ع) هستند نشان می‌دهد. عقیده‌ی شما در ابتدای امر این است که قرآن به عنوان یک حقیقت جامع که خداوند همه‌ی اسمائش را در آن متجلی کرده است، مصداق می‌خواهد تا از اجمال به تفصیل در آید. از طرفی آن کسی که در مقام تفصیل است هرگز از مقام اجمالی آن منقطع نیست، تا بتوانند رابطه‌ی اشراقی بین مقام اجمال و تفصیل برقرار کند، و قلب او بیگانه از مقام اجمالی آن حقیقت نمی‌باشد، در همین رابطه تأکید می‌کنیم تا کسی در افقی که حضرت امام در آن افق قرار داشتند قرار نداشته



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.



وقتی جامعه‌ای توانسته است شخصیتی مثل حضرت امام را به عنوان یک شخصیت جامع قبول کند دیگر نباید نگران اختلاف نظرها باشد بلکه برعکس، باید خود را طوری پروراند که در عین وجود اختلاف نظر، تفاهم لازم را در خود ایجاد کند تا انقلاب اسلامی از تنگناهای مانع و وحدت، عبور نماید. وقتی گفته می‌شود فقط در ذیل عالم اسلامی به وحدت حقیقی می‌رسیم باید بدانیم روش کاربردی امروزی آن وحدت، چیزی جز به تفاهم رسیدن در ذیل شخصیتی معین با فکر و فرهنگی الهی نمی‌باشد.

مختلف، همه به «اسمِ الله» رجوع دارند که در مقام جامعیت است و قرآن بر همین اساس می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (۱۲) یعنی تنها حضرت الله، علی و کبیر است. چون الله است که به نور اسمِ علی و کبیر ظهور کرده، بدون آن که با ظهور اسمِ علی کبیر، حضرت الله از میدان بیرون باشد. یا می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ» (۱۳) یعنی حقیقت این است که حضرت «الله» تنها رزاق است. چون اسمِ رزاق منقطع از حضرت «الله» نیست. همین‌طور که ما در طیف نوری، نور سبز منقطع از نور بی‌رنگ نداریم، آنچه در صحنه است نور بی‌رنگ است که به نور سبز تجلی کرده است در عین این که وصل به نور بی‌رنگ است. در آیه‌ی «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ» می‌خواهد بفرماید: اسمِ رزاق یکی از تجلیات نوری حضرت الله است، به طوری که رزاق تفصیل آن اجمال است. حق در

حضرت امام حسین (ع) سلام می‌دهید و می‌گوئید: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ». شما به اعتبار این که آن حقیقت اشراقی در همه‌ی عالم حضور دارد به حضرت سیدالشهداء (ع) سلام می‌دهید، هرچند که ظهور ایشان برای ما در حرمان ملموس‌تر است و ملائکه‌ی الهی که به استقبال زائر می‌آیند حجاب‌های بین زائر و نور آن حضرت را رقیق می‌کنند. هنر شما بحمدالله این است که می‌توانید از دریچه‌ی قلبتان رابطه‌ی وجودی با حضور حضرات معصومین برقرار کنید، شیعه پروریده‌شده‌ی این نوع رجوع است، خدا کند این پرورش هرچه بیشتر کامل شود.

حضرت رسول الله (ص) با اصحاب [در مدینه] نشسته بودند یک مرتبه فرمودند: «نجاشی در حبشه رحلت کرده است برویم نماز میتش را بخوانیم.» (۱۱) یعنی در عین این که از جهتی در مدینه ظاهرند ولی در حبشه نیز حاضرند، و هرکس می‌تواند از طریق ملکوت خود با رسول الله (ص) که در چنین حضوری هستند، ارتباط برقرار کند و به آن حضرت سلام بدهد. وقتی متوجه حضور روح‌هایی شدیم که ملکوت خود را بر بدن خود غالب کرده‌اند، می‌توانیم متوجه حضور دائمی آن‌ها شویم و حس حضور اشراقی حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» نه تنها معرفت خوبی به همراه دارد بلکه حاصل یک نوع توجه قلبی به ایشان خواهد شد.

کار منشور تفصیل دادن به نور بی‌رنگ است، در عین عدم انقطاع نورهای رنگارنگ از نور بی‌رنگ، همین‌طور که اسماء الهی در عین ظهور به صفات



اراده و تلاش برای هم‌فکری، اساسی‌ترین کاری است که از طریق رجوع به شخصیت حضرت امام می‌توانیم به جامعه برگردانیم تا از سوء تفاهم‌های موجود که از تنگناهای مهم تاریخی ما است عبور کنیم، با نظر به چنین هدفی کار ما شروع می‌شود و متوجه برکاتی می‌شویم که در رجوع به اندیشه‌ی حضرت امام پیش می‌آید.



برکات مبادی مقدس

انسان‌ها با مبادی‌شان زندگی می‌کنند و مبادی، آن حالت روحانی و اشراقی یک ملت است که مثل هوا عقل و قلب آن‌ها را در بر گرفته. جامعه با مبادی که دارد، دست و دل‌ها را یکی می‌کند و جلو می‌رود، چه با مبادی الهی و چه با مبادی شیطانی. شخصیتی مثل فرانسیس بیکن مبادی غرب امروز را متذکر شد و غرب چهارصد سال با این مبادی زندگی کرد. البته اگر مبادی تمدن غربی از آسمان معنویت منقطع نبود به چنین سرنوشتی گرفتار نمی‌شد. تفکر در دل مبادی ظهور می‌کند پس اگر مبادی جامعه درست باشد افراد جامعه درست فکر می‌کنند و به همان اندازه تفاهم و وحدت در جامعه ظاهر می‌گردد و تمدنی پایدار رخ می‌نمایند. ما این موضوع را در دفاع مقدس به خوبی احساس کردیم که چگونه ملت ما دارای مبادی دفاع از حقیقت شدند و در متن آن مبادی تفکر کردند و به تفاهم رسیدند و وحدتی آنچنانی را ظاهر نمودند که تاریخ ما را تغییر داد. چه چیزهایی که تاریخ گذشته‌ی ما تصور آن را هم نمی‌کرد ولی در جنگ اختراع شد. بسیاری از عقبات تاریخی ما در جنگ جبران گشت، حتی از نظر نظامی صاحب‌نظران می‌گویند ما بعد از جنگ، ۳۰۰ سال از بقیه‌ی ملت‌های هم‌تراز خودمان جلو افتادیم. در فضای دفاع مقدس یک مبادی بزرگ اشراقی پیدا شد و بر اساس آن، فکر ملت به سوی مقصودی که می‌خواست ولی تا آن زمان نمی‌یافت، حرکت کرد و شعر شیخ محمود شبستری به یک معنا محقق شد که می‌گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق

به جزء اندر بدیدن کل مطلق

اگر بخواهیم تفکر داشته باشیم باید از کثرت و از

مقام جامعیت یکی است که همه‌چیز است. «الله» یک حقیقت است که همه‌ی اسماء است، ظهورش به اسمائی است که در مظاهر جلوه می‌کنند. وقتی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ» می‌خواهد ما متوجه باشیم رزاق را در منظر نور «الله» ببینیم، بدون انقطاع از «الله».

حضرت موسی(ع) در مورد هارون(ع) به خدا عرض می‌کنند: «فَأَرْسَلُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي» هارون را همراه من جهت پشتیبانی‌ام که تصدیق کند بفرست، چرا «مَعِيَ» را آورده؟ پیامبران هر سخنی که بگویند با توجه به این است که تمام جوانب هستی در قلب‌شان حاضر است [اصرار ما بر دقت روی سخن اهل البيت(ع) برای همین است که این‌ها تمام حقیقت هستی را می‌بینند و مطابق آن، تفصیل می‌دهند، این تفصیل با اتصال به آن اجمال است] «مَعِيَ» در آیه حکایت از آن دارد که هارون(ع) همراه با نور شریعت حضرت موسی(ع) می‌تواند کار کند و نتیجه بگیرد و نه جدای از آن. عدم انقطاع مقام تفصیل از مقام اجمال به این معنا است که اولاً: آن تفصیل منجر به تصدیق آن امر اجمالی می‌شود. ثانیاً: عاملی است که تکذیب‌کنندگان نتوانند تکذیب خود را ادامه دهند. وقتی حقیقتی از مقام جامعیت و اجمال به تفصیل در آمد و توسط عقل انسان‌ها تصدیق شد و آن‌ها توانستند شکل عملی آن حقیقت را به صورت عینی و کاربردی لمس کنند، آن حقیقت تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود و ارزش واقعی آن در ساختن تاریخ ملت معلوم می‌گردد. به جهت آن که با تفصیل است که قلب انسان‌ها جهت می‌گیرد و به سوی تمدن‌سازی برنامه‌ریزی می‌کند و انگیزه‌ی حضور آن حقیقت در مناسبات جامعه به صورتی هماهنگ پیدا می‌شود.





اعتبارات عبور کنیم و این با پیدا کردن مبادی مناسب ممکن است، که اگر در این شرایط تاریخی، در ذیل اشراق اجمالی حضرت امام قرار بگیریم و حرکات و سکنات و گفتار ما تفصیل آن حقیقت شود، امکان تفکر و تفاهم و وحدت را به میدان آورده‌ایم و روحیه‌ی تمدن‌سازی به آن معنا که شیعه به دنبال آن است به صحنه می‌آید. تعبیر مقام معظم رهبری در این رابطه آن بود که حضرت امام توانستند نظام‌سازی کنند. فرمودند ولایت فقیه چیز جدیدی نیست، هنر امام این بود که توانستند براساس ولایت فقیه نظام‌سازی کنند. وقتی حقیقتی از مقام جامعیت به تفصیل در آمد و توسط انسان‌ها تصدیق شد و آن‌ها توانستند شکل عملی آن را لمس کنند، آن حقیقت به جهت آن که افکار و قلب‌ها را جهت می‌دهد، تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود و ارزش واقعی آن در ساختن تاریخ ملت معلوم می‌گردد.

حقیقت طوری است که بر قلب تجلی می‌کند و تنها از طریق قلب می‌توان به آن رجوع کرد و در ذیل نور اشراقی آن قرار گرفت، در آن صورت است که تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود، چون موجب هم‌فکری و وحدت می‌گردد. اول باید متوجه باشید

که ما سخت نیاز به هم‌فکری داریم، سوء تفاهم، یکی از بلاهای بزرگ هر ملتی است که ما هم به دلایل زیادی گرفتار آن هستیم. متأسفانه در شرایطی هستیم که اگر یکی از ما سخن بگوید و بتوان آن را با سه احتمال تحلیل کرد که یکی از آن سه احتمال منجر به دوگانگی و تفرقه می‌شود و دو وجه دیگر آن منجر به وحدت و یگانگی ما خواهد شد، آن

در راستای نظر به تمدن اسلامی، این وظیفه‌ی ما است که از اندیشه‌ی حضرت امام چشم‌برنداریم و به آدابی که امکان ارتباط تفصیلی با آن شخصیت را برقرار می‌کند مجهز شویم.

غدير نصب الهی است برای آن که حقیقت قدسی اسلام توسط امیرالمؤمنین به تفصیل در آید و مسلماً بدون امیرالمؤمنین (ع) اسلام حتماً ملموس نخواهد بود. زیرا رجوع به اسلام وقتی به صورت عملی ممکن است که نمونه‌ی عینی اسلام، یعنی قرآن ناطق مدّ نظرها قرار گیرد.



ممکن است بفهمید این‌ها چه ربطی به هم دارد، گمان نفرمائید بنده به جای بحث معرفتی دارم بحث سیاسی می‌کنم، آری از آن جهت که نگاه سیاسی باید ریشه در معرفت الهی ما داشته باشد حتماً بحث بنده همان است که می‌فرمایند: «سیاست ما عین دیانت ماست» به این معنا همه وظیفه داریم با مبادی معرفتی، جایگاه حیات تاریخی خود را پیدا کنیم. ما از یک جهت از نقطه‌ی تاریخ تاریک شاهنشاهی عبور کرده‌ایم ولی هنوز تاریخ جدید خود را شکل نداده‌ایم، چون ضعف‌های تاریخی خود را درست نمی‌شناسیم تا متوجه ضرورت شکل دادن به تاریخ جدید خود باشیم. به اندک نتیجه‌گیری‌ها راضی می‌شویم. در حالی که باید به فکر آن نوع جهت‌گیری باشیم که مرحله به مرحله ما را به نقطه‌ی نهایی نزدیک می‌کند، هنر حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» آن بود که اولاً: دائماً نظرها را متوجه آن نقطه‌ی نهایی که باید جامعه به آن برسد می‌کردند. ثانیاً: متوجه بودند باید مرحله به مرحله جلو رفت و انتظار آن که یک شبه همه‌ی راه‌ها طی شود را دامن نمی‌زدند. یکی از اندیشمندان در تفسیر مدیریت حضرت امام می‌گوید: امام خمینی در ۱۵۰ ساله‌ی اخیر تنها رهبری است که توانسته است انقلاب خود را در عین طوفانی بودن فضای جامعه که اقتضای همه‌ی انقلاب‌ها است، به ساحل آرامش برساند. حقیقتاً هیچ کدام از انقلاب‌های قرن گذشته سر به سلامت نبردند. انقلاب مصر که با جمال عبد الناصر شروع شد به انور السادات و در نهایت به حسنی مبارک ختم شد. انقلاب الجزایر به دیکتاتوری بیست‌ساله‌ی «بومدین» گرفتار شد و مردم الجزایر با یک میلیون کشته در مقابل فرانسوی‌ها، هیچ بهره‌ای از انقلاب خود نبردند. انقلاب روسیه با دیکتاتوری

وجهی را می‌گیریم که منجر به اختلاف و عدم تفاهم می‌گردد. این یک مشکل تاریخی است و تا نتوانیم از طریق مبادی درست از آن عبور کنیم، امکان تفاهم و وحدت را فراهم نکرده‌ایم. به این موقعیت فکری «سوء تفاهم تاریخی» می‌گویند. ملت ما نسبت به حضرت امام «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» از سوء تفاهم عبور کرده و سعی می‌کند در حرکات و گفتار امام جنبه‌ای را بیابد که منجر به تفاهم و وحدت بین خودش و حضرت امام می‌شود. مثلاً اگر کسی با نگاه دشمنی به این صحبت امام نگاه کند که می‌فرمایند: «شما در کجای دنیا می‌توانید جایی مثل استان اصفهان پیدا کنید»^(۱۴) آن شخص با نگاه دشمنی می‌گوید این حرف کمالی برای اصفهان نیست، چون در هیچ جای دنیا هیچ شهری مثل شهر دیگر نمی‌توان پیدا کرد. در حالی که این سخن نظر به ۳۷۰ شهیدی دارد که در یک روز در شهر اصفهان تشییع شد. کافی است با روحیه‌ی تفاهم به سخن ایشان نگاه کنیم در آن صورت معنی آن را درمی‌یابیم. اگر ارتباط افراد جامعه با هم این‌گونه باشد که شخصیت امام را بپذیرند، به تفاهم می‌رسند، این به شرطی است که همه در مبادی معنوی پذیرفته‌شده‌ای قرار بگیریم که ملکوت ما را مخاطب قرار داده و ضرورت آن را احساس کنیم و بدانیم مشکل ما افراد و گروه‌ها و احزاب نیست، مشکل ما آن است که در رابطه با تبدیل سوء تفاهم‌ها به تفاهم، برای خود یک مسئولیت تاریخی در ذیل یک مبادی اصیل، قائل نیستیم. بنده معتقدم ما در شرایطی قرار گرفته‌ایم که هنوز نتوانسته‌ایم با رجوع به حضرت امام در ذیل اندیشه‌ی اشرافی او همدیگر را قبول کنیم و در صدد به تفصیل درآوردن آن شخصیت نیز بر نیامدیم تا همدیگر را فهم کنیم.





فضای آزاداندیشی هر کس به خود می‌آید و با درک نقطه ضعف‌های خود و توجه به نقطه قوت‌های طرف مقابل خود، به بازخوانی خود می‌پردازد، این چیز بسیار مهمی است که برای ورود به آن باید بدانیم تنها راه، رجوع به شخصیت حضرت امام است، آن‌هم رجوع به همه‌ی ابعاد شخصیت ایشان و با این شرط که همه خود را مقید بدانیم در ذیل شخصیت حضرت امام همدیگر را درک کنیم.

برای حفظ ارتباط اشراقی با حضرت امام نیاز به اصلاح رفتار داریم، همین‌طور که برای قرب الهی باید توبه کنیم تا ولایت الهی بر ما جاری شود. وقتی با فهم تعارض‌ها متوجه تنگنای تاریخی‌مان شدیم و به آزاداندیشی ایمان آوردیم، اراده‌ای در راستای اصلاح خود جهت تحقق فرهنگ آزاداندیشی در ما به وجود می‌آید و این اولین قدم برای فتح سنگری بزرگ خواهد بود، از آن جهت که به وحدت حقیقی منجر می‌شود.

راه کارهای تفاهم

برای اتصال به شخصیت اشراقی حضرت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» نیاز داریم که سختی‌ها را کنار بگذاریم و برای تحقق آن باید بتوانیم از روحیاتی که مانع آن اتصال است فاصله بگیریم تا خود را در ذیل شخصیت حضرت امام احساس

استالین و خروشچف تغییر هویت داد و روسیه هزار برابر بدتر از روسیه‌ای شد که تزارها بر آن حکومت می‌کردند. قضیه‌ی انقلاب مردم ویتنام باز از همین قرار بود. در حالی که انقلاب اسلامی نه تنها فضای طوفانی انقلاب را به بهترین نحو پشت سر گذارد بلکه توانست برای رسیدن به اهداف خود برنامه‌ریزی کند و گذار تاریخی خود را مدیریت نماید. در همین رابطه است که بنده موضوع تفاهم در ذیل شخصیت حضرت امام را مطرح می‌کنم و تعارض‌های موجود بین نیروهای انقلاب را میهمان‌های ناخوانده می‌دانم، زیرا انقلاب در بستری قرار گرفته که می‌تواند مرحله به مرحله به وحدت مورد نظر نزدیک شود. لازم نیست گمان بفرمائید تعارض مورد نظر بنده به معنی گرفتن یقه‌ی همدیگر است تا بگویند چنین نیست، همین که حرف‌های همدیگر را نمی‌فهمیم یک تعارض مهم فرهنگی است و راه حل آن هم تحقق فرهنگ آزاداندیشی است.

اولین قدم در فتح سنگری بزرگ

موضوع فرهنگ آزاداندیشی راهی است برای نزدیک شدن به اهداف اصلی انقلاب اسلامی و این یکی از اشراقاتی است که خداوند به قلب رهبر انقلاب القاء فرموده تا ما را از یکی از تنگناهای مهم تاریخی‌مان عبور دهد. موضوع آزاداندیشی یکی از ابعاد عالم تاریخی ما است که هنوز نتوانسته‌ایم در آن وارد شویم، زیرا هنوز به آن مبادی دست نیافته‌ایم که بتوانیم افق اندیشه‌ی همدیگر را درک کنیم. در





می‌دهد و ما را از بند روحیه‌ی نیهیلیسم که در اثر آن نسبت به همدیگر احساس مسئولیتی نداریم، آزاد می‌گرداند. این که احزاب و افراد به ظاهر مذهبی و انقلابی با همدیگر درگیرند خبر از آن دارد که ما هنوز نسبت به احساس مسئولیتی که باید داشته باشیم، در تنگنای تاریخی هستیم و باید با راه کار اساسی مربوط به آن تنگنا، از آن عبور کرد.

می‌توان در ذیل شخصیت امام و رهبری به تفاهم و وحدت رسید. پس اگر همه‌ی افراد خود را در ذیل امام و رهبری قرار دهند و همدیگر را نیز در ذیل آن شخصیت‌ها بنگرند از ابتدا اصل را بر تفاهم می‌گذارند و تلاش می‌کنند بر روی سخنان همدیگر تفکر کنند. این همان همفکری است که شدیداً به آن نیاز داریم و با وقوع آن همه تلاش می‌کنیم همدیگر را بپذیریم و به افکار همدیگر احترام بگذاریم و از آن مهم‌تر همه به دنبال آن باشیم که از اندیشه‌های همدیگر استفاده کنیم و به جای آن که بخواهیم همه مثل ما فکر کنند تلاش کنیم حقیقت منظور همدیگر را درک نماییم تا همفکری را به معنی واقعی‌اش وارد زندگی خود کنیم. بعضی از اساتید را می‌شناسم که با داشتن سن زیاد هنوز خیلی خوب مطالعه می‌کنند، برایم سؤال بود که این مرد با این سن چطور دل می‌دهد به خواندن کتاب‌هایی که از نظر ما خیلی هم مهم نیست، متوجه شدم ایشان قبول کرده‌اند این نوع آدم‌ها فکر دارند و سعی می‌کردند گوهر فکر آن‌ها را بشناسند تا یک نوع همفکری با آن‌ها برایشان ایجاد شود و این را برای خود یک نوع سلوک قرار داده‌اند.

صفت ذاتی شخصیت حضرت امام دعوت به تفکر است و تلاش برای یافتن اندیشه‌ی ساینده‌ی و این همان آزاداندیشی است که انسان را از حصار خود بیرون می‌آورد و به دنیایی بزرگ‌تر وارد می‌نماید. باید



کنیم و آرام‌آرام در مقام تفصیل آن اشراق در آییم و امام را درک کنیم، در آن حال دوره‌ی ظهور فرهنگ آزاداندیشی که حتماً با رجوع به معارف عمیق فلسفی و عرفانی همراه خواهد بود، شروع می‌شود و چشم‌اندازی برای نظر به افقی جدید در منظر ما گشوده خواهد شد و همدیگر را به صورتی دیگر می‌نگریم.

وقتی جامعه‌ای توانسته است شخصیتی مثل حضرت امام را به عنوان یک شخصیت جامع قبول کند دیگر نباید نگران اختلاف نظرها باشد بلکه برعکس، باید خود را طوری پروراند که در عین وجود اختلاف نظر، تفاهم لازم را در خود ایجاد کند تا انقلاب اسلامی از تنگناهای مانع وحدت، عبور نماید. وقتی گفته می‌شود فقط در ذیل عالم اسلامی به وحدت حقیقی می‌رسیم باید بدانیم روش کاربردی امروزی آن وحدت، چیزی جز به تفاهم رسیدن در ذیل شخصیتی معین با فکر و فرهنگی الهی نمی‌باشد.

تذکر به عهدی که ملت با حضرت امام بست و ولایت الهی را در راستای آن عهد پذیرفت، چاره‌ی کار است، چنین تذکری تاریخ جدید ما را بسط





که ایجاد می‌کند موجب همفکری و همدلی و اتحاد حقیقی می‌گردد و این گوهر اصلی تمدن اسلامی است.

در راستای نظریه تمدن اسلامی، این وظیفه‌ی ما است که از اندیشه‌ی حضرت امام چشم‌برنداریم و به آدابی که امکان ارتباط تفصیلی با آن شخصیت را برقرار می‌کند مجهز شویم. باید از جریان‌هایی که به بهانه‌های مختلف تلاش می‌کنند تا افراد متدین به انقلاب را با انواع تهمت‌ها از انقلاب بیرون کنند و فضای آزاداندیشی در ذیل شخصیت امام را تنگ کنند، و ما را از اهداف عالی‌ی انقلاب اسلامی محروم گردانند، فاصله گرفت. حضرت امام می‌فرمایند:

«مسئولین نظام ایران انقلابی باید بدانند که عده‌ای از خدا بیخبر برای از بین بردن انقلاب، هر کس را که بخواهد برای فقر و مستمندان کار کند و راه اسلام و انقلاب را بپیماید فوراً او را «کمونیست» و «التقاطی» می‌خوانند. از این اتهامات نباید ترسید. باید خدا را در نظر داشت، و تمام هم و تلاش خود را در جهت رضایت خدا و کمک به فقرا به کار گرفت و از هیچ تهمتی نترسید. امریکا و استکبار در تمامی زمینه‌ها افرادی را برای شکست انقلاب اسلامی در آستین دارند، در حوزه‌ها و دانشگاه‌ها مقدس‌نماها را که خطر آنان را بارها و بارها گوشزد کرده‌ام. اینان با تزویرشان از درون محتوای انقلاب و اسلام را نابود می‌کنند. این‌ها با قیافه‌ای حق به جانب و طرفدار دین و ولایت همه را بی‌دین معرفی می‌کنند. باید از شر این‌ها به خدا پناه ببریم.» (۱۵)

بتوانیم راه کار مبنایی این نوع آزاداندیشی را پیدا کنیم. چگونه راضی باشیم وقتی ملتی اصول محکمی در اختیار دارند و سیره‌ی اهل‌البیت(ع) در مقابل‌شان است و شخصیتی مثل حضرت امام را می‌توانند مبنای تفکر و تفاهم و وحدت خود قرار دهند، همچون وهابی‌ها هر کس فقط در برداشت خود از دین اصرار بورزد و به جای آن که در ذیل شخصیت حضرت امام به اندیشه‌ی طرف مقابل فکر کند، سعی کند فکر خود را همچنان تکرار نماید و هر کس غیر از او فکر کرد را بی‌فکر قلمداد کند؟ در حالی که به واقع در شرایطی هستیم که اولاً: نیاز به همفکری داریم، ثانیاً: خداوند زمینه‌ی همفکری را فراهم کرده است تا ما را از ولایت نفس‌آماره به ولایت الهی سوق دهد. وهابی‌ها به امید نیروی تکفیر و فشار امنیتی سعی می‌کنند جز حرف خود را نشنوند و هر چه بیشتر در بی‌آیندگی خود فرو روند. در حالی که آینده از آن مکتب تشیع است.

حقیقتی تمدن‌ساز

در دنیایی که همه از پوچ‌انگاری و نیهیلیسم رنج می‌برند و از آن طرف حقیقت در شخصیت حضرت امام به صورت اجمالی ظهور کرده، اگر آن حقیقت از مقام جامعیت به تفصیل در آید و توسط عقل انسان‌ها تصدیق شود و انسان‌ها شکل عملی آن حقیقت را در زندگی خود لمس کنند، حتماً آن حقیقت [به جهت آن که قلب‌ها را جهت می‌دهد] تمدن‌ساز و حرکت‌آفرین می‌شود و ارزش واقعی آن در ساختن تاریخ ملت معلوم می‌گردد، چون با فضای آزاداندیشی





می‌دارید: «أَيْنَ الْحَسَنِ أَيْنَ الْحُسَيْنِ» امام حسن و امام حسین(ع) کجایند؟ چرا سنت آن بزرگان در تاریخ امروز ما حاضر نیست؟ یعنی متوجه هستید نگذاشتند اسلام از طریق امامان معصوم به تفصیل در آید و آن طور که شایسته است از تئوری به عمل بپیوند.

آزاداندیشی و تولد اندیشه‌های ژرف

با توجه به سنت تفصیل حقایق اشراقی باید امروز متوجه باشیم رجوع به امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» به نحوی، رجوع به ائمه‌ی اطهار(ع) است، تا اسلام را به صورتی کاربردی در نظام تربیتی و اقتصادی و سیاسی داشته باشیم. آیا از آن جهت که رهبری عزیز، تفصیل اندیشه‌ی امام در امور سیاسی کشور شدند، ما با برکات غیر قابل تصویری روبه‌رو نشدیم؟ پس چرا در سایر امور از رجوع به امام کوتاهی می‌کنیم؟ چرا به اندیشه‌ی حضرت روح‌الله «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» در مبادی فکری رجوع نمی‌کنیم تا تفاهم شروع شود و وحدت ظهور کند و بستر تعالی افراد و تحقق تمدن اسلامی فراهم گردد؟ حضرت امام می‌فرمایند:

«اختلاف اگر زیربنایی و اصولی شد، موجب سستی نظام می‌شود و این مسئله روشن است که بین افراد و جناح‌های موجود وابسته به انقلاب اگر اختلاف هم باشد، صرفاً سیاسی است ولو این که شکل عقیدتی به آن داده شود، چرا که همه در اصول با هم مشترکند و به همین خاطر است که من آنان را تأیید می‌نمایم. آن‌ها نسبت به اسلام و قرآن و انقلاب وفادارند و دلشان برای کشور و مردم می‌سوزد و هر کدام برای رشد اسلام و خدمت به مسلمین طرح و نظری دارند که به عقیده‌ی خود موجب رستگاری است... ولی این

اراده و تلاش برای هم‌فکری، اساسی‌ترین کاری است که از طریق رجوع به شخصیت حضرت امام می‌توانیم به جامعه برگردانیم تا از سوء تفاهم‌های موجود که از تنگناهای مهم تاریخی ما است عبور کنیم، با نظر به چنین هدفی کار ما شروع می‌شود و متوجه برکاتی می‌شویم که در رجوع به اندیشه‌ی حضرت امام پیش می‌آید.

وقتی باورمان آمد که تفاهم لازم را نداریم و بیشتر به دنبال آن هستیم که ثابت کنیم هر کس به غیر از ما فکر می‌کند، منحرف است، معنی تفکر در متونی که حضرت امام به یادگار گذاشته‌اند روشن می‌شود. اگر ما روی آثار امام تمرکز کنیم نه تنها عالم را عالم دیگری می‌یابیم بلکه همدیگر را هم طوری دیگر می‌نگریم. در ابتدای امر فکر می‌کنیم چون خیلی خوب هستیم بقیه را قبول نداریم. در حالی که اگر در ذیل شخصیت امام قرار گرفتیم بدون آن که در دام لیبرالیت و اباحه‌گری بیفتیم، افراد را بر اساس مبانی فکری که دارند ارزیابی می‌کنیم و جایگاه افراد را با اندیشه و شخصیت جامع حضرت امام مشخص می‌کنیم و نه با اندیشه و شخصیت خودمان.

ابتدا باید بدانیم هر چقدر ما ضربه خوردیم به جهت آن است که شخصیت‌هایی را نادیده گرفتیم که می‌توانستند مبنای تفکر و تفاهم و وحدت جامعه باشند، در دعای ندبه‌ی عزیز [دعایی که انسان حیرت می‌کند چگونه به بشریت هدیه شده است تا جامعه‌ی خود را دریابد] بعد از این که با اعتقاد کامل، اظهار می‌دارید که خداوند وعده‌ی خود را [مبنی بر پیروزی متقین] حتماً عملی می‌کند، اظهار می‌دارید: «فَلْيُبَكِّ الْبَاكُونَ» باید آن‌هایی که می‌توانند اشک بریزند [به جهت آنچه پیش آمده] اشک بریزند. در ادامه اظهار



فردی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی رخ نمایانده و ضرورت‌ها و آثار و ثمراتش را ظاهر کرده است، می‌شناسد بلکه می‌گوید آزادی در ژرفای سرشت و فطرت انسان بنیان نهاده شده است. با این وصف انسان به گونه‌ای با آزادی ممزوج و آمیخته است که نمی‌توان بین این دو تباین و گسست ایجاد نمود و این یک سنت و قانون ثابت و تغییرناپذیر الهی است. اهمیت خاص «آزاداندیشی» را این گونه باید تبیین نمود که در میان اقسام آزادی، این نوع آزادی به آن دلیل که با فکر و اندیشه پیوند و ارتباط می‌یابد موجب زایش و تولد بسیاری از افکار والا و ژرف و متعالی در جامعه می‌گردد و از همین راه است که بسترهای رشد و کمال و پیشرفت گشوده می‌شود و علوم و دانش‌ها در رشته‌ها و تخصص‌های گوناگون به بار و ثمر می‌نشینند و نظرات بدیع و نو به‌وجود می‌آیند و بر این اساس تأکید می‌شود باید به همه‌ی شخصیت امام رجوع کرد و اندیشه‌ی عرفانی و فلسفی ایشان در کنار اندیشه‌ی سیاسی ایشان مورد غفلت قرار نگیرد. حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» آزاداندیشی در مراکز علمی حوزوی و در تعاملات علمی و دقیق فقها و علمای اسلام با یکدیگر را با گستره‌ی حکومت و نظام اسلامی مرتبط و در هم آمیخته می‌داند و تصریح می‌کنند که آزادی در



بدان معنا نیست که همه‌ی افراد تابع محض یک جریان باشند... و تشکل جدید مفهومش اختلاف نیست. انتقاد به‌جا و سازنده، باعث رشد جامعه می‌شود. انتقاد اگر به حق باشد، موجب هدایت دو جریان می‌شود. هیچ‌کس نباید خود را مطلق و مبرای از انتقاد ببیند... اگر در این نظام کسی یا گروهی خدای ناکرده بی‌جهت در فکر حذف یا تخریب دیگران برآید و مصلحت جناح و خط خود را بر مصلحت انقلاب مقدم بدارد، حتماً پیش از آن که به رقیب یا رقبای خود ضربه بزند به اسلام و انقلاب لطمه وارد کرده است. در هر حال یکی از کارهایی که یقیناً رضایت خداوند متعال در آن است، تألیف قلوب و تلاش جهت زدودن کدورت‌ها و نزدیک ساختن مواضع خدمت به یکدیگر است. باید از واسطه‌هایی که فقط کارشان القای بدبینی نسبت به جناح مقابل است، پرهیز نمود...»^(۱۶) ایشان درباره‌ی اهمیت و ضرورت آزادی تفکر و اندیشه چنین نظر می‌دهند:

«آزادی فکر این است که انسان در فکرش آزاد و بدون این که متمایل به یک طرف باشد، فکر بکند. در مسائل علمی هم همین طور است. مسائل علمی را اگر چنانچه انسان آزاد فکر کند یک طور برداشت می‌کند، اگر چنانچه ذهنش متوجه باشد، انگل باشد نسبت به این قضیه، یک جور دیگر فکر می‌کند، یک جور دیگر برداشت می‌کند»^(۱۷)

اسلام آزادی انسان را نه به صورت یک نیاز و پدیده‌ای که به مرور در عرصه‌های مختلف حیات





احتیاج داریم به این که از مواهب خدادادی و در درجه اول آزاداندیشی استفاده کنیم. آزاداندیشی در جامعه‌ی ما یک شعار مظلوم است. تا گفته می‌شود آزاداندیشی، عده‌ای فوری خیال می‌کنند که بناست همه‌ی بنیان‌های اصیل درهم شکسته شود و آن‌ها چون به آن بنیان‌ها دلبسته‌اند، می‌ترسند. عده‌ای دیگر هم تلقی می‌کنند که با آزاداندیشی باید این بنیان‌ها شکسته شود. هر دو گروه به آزاداندیشی [که شرط لازم برای رشد فرهنگ و علم است] ظلم می‌کنند. ما به آزاداندیشی احتیاج داریم. متأسفانه گذشته‌ی فرهنگ کشور ما فضا را برای این آزاداندیشی بسیار تنگ کرده بود.^(۱۸) ... محیط آزاداندیشی، محیط خاصی است که باید آن را ایجاد کرد؛ آن هم کار شماهاست. البته به نظر من، گفت و گوی آزاد باید از حوزه و دانشگاه شروع شود... صاحبان فکر باید بتوانند اندیشه‌ی خود را در محیط تخصصی، بدون هوچی‌گری، بدون عوام‌فریبی و جنجال تحمیلی و زیادی مطرح کنند و آن نقادی شود؛ یک وقت به‌طور کامل رد خواهد شد، یک وقت به‌طور کامل قبول خواهد شد، یک وقت هم در نقادی اصلاح خواهد شد و شکل صحیح خود را به‌دست خواهد آورد. این اتفاق باید بیفتد. ما الآن این را نداریم. البته من به شما بگویم که محیط حوزه از این جهت بهتر از محیط دانشگاه است.

می‌فرمایند:

امروز ما احتیاج مبرمی داریم به این که تفکر آزاداندیشانه [که با آن فرهنگ و علم تولید خواهد شد و گسترش و توسعه‌ی واقعی پیدا خواهد کرد] در جامعه رشد پیدا کند و بتواند استعداد‌های افراد را به سمت خود جذب نماید.^(۱۹) ... برای مهار هرج و مرج فرهنگی بهترین راه، همین است که آزادی



ارائه‌ی تفکرات و اندیشه‌ها در موضوعات مختلف اگرچه مخالف یکدیگر هم باشد ضروری و لازم است و به هیچ وجه کسی نباید در صدد جلوگیری از آن‌ها برآید. مشکل اصلی کسانی که فاقد آزاداندیشی می‌باشند این است که در آنچه به صورت طفیلی و وابستگی به آن رسیده‌اند اصرار می‌ورزند و با تعصب و تصلب و جزم‌اندیشی و تنگ‌نظری‌های خود مانع بروز افکار آزاد و بلند می‌گردند و از این بدتر و خطرناک‌تر این که با هر انسان آزاداندیش و فرزانه، عناد و دشمنی می‌ورزند و در اوج هتاک‌ی و پرده‌داری و برخوردهای ضداخلاقی، با دیدگاه‌ها و نظرات جدید آنان مخالفت می‌کنند و چوب تکفیر بر آن‌ها می‌زنند! در حالی که حضرت امام هیچ‌وقت نگاه سلبی به اندیشه‌هایی که در ذیل اسلام و انقلاب قرار داشتند نمی‌کردند.

با توجه به این که مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» با تمام وجود تلاش می‌کنند در ذیل شخصیت حضرت امام، تفصیل اندیشه‌ی امام باشند، بنده نظرات ایشان را در رابطه با آزاداندیشی خدمتتان عرض می‌کنم تا ان‌شاءالله عزیزان بیش از پیش به حساسیت موضوع پی ببرند و معنی تفصیل شخصیت حضرت امام در این مورد را بشناسند. مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «اگر بخواهیم در زمینه‌ی گسترش و توسعه‌ی واقعی فرهنگ و اندیشه و علم حقیقتاً کار کنیم،



چرا این کرسی‌های آزاداندیشی در قم تشکیل نمی‌شود؟ چه اشکالی دارد؟ حوزه‌های علمیه‌ی ما، همیشه مرکز و مهد آزاداندیشی علمی بوده و هنوز که هنوز است، ما افتخار می‌کنیم و نظیرش را نداریم در حوزه‌های درسی غیر حوزه‌ی علمیه، که شاگرد پای درس به استاد اشکال کند، پرخاش کند و استاد از او استشمام دشمنی و غرض و مرض نکند. طلبه آزادانه اشکال می‌کند، هیچ ملاحظه‌ی استاد را هم نمی‌کند. استاد هم مطلقاً از این رنج نمی‌برد و ناراحت نمی‌شود، این خیلی چیز مهمی است. خوب، این مال حوزه‌ی ماست. در حوزه‌های علمیه‌ی ما، بزرگانی وجود داشته‌اند که هم در فقه سلیقه‌ها و مناهج گوناگونی را می‌پیمودند، هم در برخی از مسائل اصولی‌تر؛ فیلسوف بود، عارف بود، فقیه بود، این‌ها در کنار هم زندگی می‌کردند با هم کار می‌کردند؛ سابقه‌ی حوزه‌های ما این جوری است. یکی، یک مبنای علمی داشت، دیگری آن را قبول نداشت. اگر شرح حال بزرگان و علما را نگاه کنید، از این قبیل مشاهده می‌کنید. مرحوم صاحب حدائق با مرحوم وحید بهبهانی، نقطه‌ی مقابل؛ هر دو در کربلا زندگی می‌کردند؛ معاصر، مباحثه هم می‌کردند با هم. یک شب در حرم مطهر سیدالشهدا(ع) این‌ها سر یک مسئله‌ای شروع کردند بحث کردن، تا اذان صبح این دو نفر روحانی ایستاده [حالا وحید بهبهانی آن وقت نسبتاً جوان بوده، اما صاحب حدائق پیرمردی هم بوده] بحث کردند! مباحثه هم می‌کردند با هم، منازعه هم می‌کردند، اما هر دو هم بودند، هر دو هم درس می‌گفتند. من

بیان در چارچوب قانون و تولید نظریه در چارچوب اسلام نهاده شده. برای علاج بیماری‌ها و هتاک‌ها و مهار هرج و مرج فرهنگی نیز بهترین راه، همین است که آزادی بیان در چارچوب قانون و تولید نظریه در چارچوب اسلام، حمایت و نهادینه شود.

مقام معظم رهبری می‌فرمایند: حرف اصلی ما امروز این است که نه با توقف در گذشته و سرکوب نوآوری می‌توان به جایی رسید، نه با رهاسازی و شالوده‌شکنی و هرج و مرج اقتصادی و عقیدتی و فرهنگی می‌توان به جایی رسید؛ هر دو غلط است. آزادی فکر؛ همان نهضت آزادفکری که ما دو، سه سال قبل مطرح کردیم و البته دانشجویها هم استقبال کردند؛ اما عملاً آن کاری را که من گفته بودم، انجام نشده است؛ نه در حوزه، نه در دانشگاه. من گفتم کرسی‌های آزاداندیشی بگذارید.^(۲۰)... میدان دادن به دانشجو برای اظهار نظر و تحقق کرسی‌های آزاداندیشی، یکی دیگر از کارهایی است که باید در زمینه‌ی مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی و علمی انجام بگیرد، میدان دادن به دانشجوست برای اظهار نظر. از اظهار نظر هیچ نباید بیمناک بود.

شما تجربه‌ی این پدر پیرتان را در این زمینه داشته باشید. آنی که کمک می‌کند به پیشرفت کشور، آزادی واقعی فکرهاست؛ یعنی آزادانه فکر کردن، آزادانه مطرح کردن، از هو و جنجال نترسیدن، به تشویق و تحریض این و آن هم نگاه نکردن.^(۲۱)

مقام معظم رهبری «حفظه‌الله» در جمع اساتید و طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی قم فرمودند:





ورانداخت؛ آن هم در داخل حوزه نسبت به علمای برجسته و بزرگ؛ یک گوشه‌ای از حرفشان با نظر بنده حقیر مخالف است، بنده دهن باز کنم رمی کنم؛ نمی‌شود این جوری، این را باید از خود داخل طلبه‌ها شروع کنید. این یک چیزی است که جز از طریق خود طلبه‌ها و تشکیل کرسی‌های مباحثه و مناظره و همان نهضت آزاد فکری و آزاداندیشی که عرض کردیم، ممکن نیست. این را عرف کنید در حوزه‌ی علمیه؛ در مجلات، در نوشته‌ها گفته شود.^(۲۳)

جایگاه غدیر در تفصیل حقیقت اسلام

اگر متوجه نباشیم اسلام یک حقیقت اجمالی است و از طریق ائمه (ع) به تفصیل می‌آید و در صدر اسلام پس از رحلت رسول خدا (ص) نگذاشتند آن حقیقت اجمالی به تفصیل بیاید، متوجه وظیفه‌ی امروزی خود نخواهیم بود. سقیفه، غدیر را در حجاب برد. غدیر نصب الهی است برای آن که حقیقت قدسی اسلام توسط امیرالمؤمنین به تفصیل در آید و مسلماً بدون امیرالمؤمنین (ع) اسلام حتماً ملموس نخواهد بود. زیرا رجوع به اسلام وقتی به صورت عملی ممکن است که نمونه‌ی عینی اسلام، یعنی قرآن ناطق مدّ نظرها قرار گیرد. آن کسی که امروز می‌گوید: من به اندیشه‌ی ولایت فقیه معتقدم و نه به شخص ولی فقیه، جایگاه غدیر را نمی‌شناسد. با توجه به دعای ندبه، فرهنگ ایجاد تفصیل حقیقت اسلام از طریق امام تبیین می‌شود و نه از طریق تئوری‌های بدون مصداق عینی.

دعای ندبه پیامی است به تاریخ که مردم متوجه باشند هنوز زمانه، ظرفیت رسیدن به امیرالمؤمنین (ع) را ندارد زیرا مردم متوجه نیستند حقیقت وحی محمدی (ص) باید به تفصیل در آید و این کار فقط

شنیدم که شاگردان وحید [که وحید تعصب شدیدی علیه اخباری‌ها داشت] مثل صاحب ریاض و بعضی دیگر از شاگردان وحید، می‌رفتند درس صاحب حدائق هم شرکت می‌کردند! این جوری بوده؛ ما تحمل را در حوزه باید بالا ببریم. خوب، یکی مشرب فلسفی دارد، یکی مشرب عرفانی دارد، یکی مشرب فقهاتی دارد، ممکن است همدیگر را هم قبول نداشته باشند. من چند ماه پیش از این، در مشهد گفتم که مرحوم آشیش مجتبی قزوینی «رضوان الله تعالی علیه» مشرب ضدیت با فلسفه‌ی حکمت متعالیه، مشرب ملاصدرا، داشت [ایشان شدید، در این جهت خیلی غلیظ بود] امام «رضوان الله تعالی علیه» چکیده و زبده‌ی مکتب ملاصدراست؛ نه فقط در زمینه‌ی فلسفی‌اش، در زمینه‌ی عرفانی هم همین جور است. خوب، مرحوم آشیش مجتبی نه فقط امام را قبول داشت، از امام ترویج می‌کرد تا وقتی زنده بود. ترویج هم از امام کرد؛ ایشان بلند شد از مشهد آمد قم، دیدن امام. مرحوم امیرزا جواد آقا تهرانی در مشهد جزو برگزیدگان و زبندگان همان مکتب بود، اما ایشان جبهه رفت. با تفسیر حمد امام که در تلویزیون پخش می‌شد، مخالف بودند؛ به خود من گفتند؛ هم ایشان، هم مرحوم آقای مروارید، اما حمایت می‌کردند. از لحاظ مشرب و ممشا مخالف، اما از لحاظ تعامل سیاسی، اجتماعی، رفاقتی، با هم مانوس؛ همدیگر را تحمل می‌کردند. در قم باید این جوری باشد. یک نفری نظر فقهی می‌دهد، نظر شاذی است. خیلی خوب، قبول ندارید، کرسی نظریه‌پردازی تشکیل بشود و مباحثه بشود؛ پنج نفر، ده نفر فاضل بیابند این نظر فقهی را رد کنند با استدلال؛ اشکال ندارد. نظر فلسفی داده می‌شود همین جور، نظر معارفی و کلامی داده می‌شود همین جور، مسئله‌ی تکفیر و رمی و این حرف‌ها را بایستی از حوزه





ظاهر می‌شود، ولی نباید این موضوع فراموش گردد و نسبت به ساز و کار لازم جهت تحقق شرایط تفصیل دین کوتاهی کرد، بر همین مبنا اشاره به سخن رسول خدا (ص) می‌کنید که حضرت می‌فرمایند: «يَا عَلِيُّ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ يُعْرِفِ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ بَعْدِي»^(۳) ای علی اگر تو نبودی هیچ مؤمنی بعد از من شناخته نمی‌شد. زیرا پذیرفتن حکم خدا به ظهور حکم است در مقام تفصیل، آن هم توسط امامان معصوم. همان نگاهی که در دعای ندبه در رابطه با تفصیل اسلام توسط ائمه (ع) مطرح است، در ذیل اسلام و فرهنگ

در فرهنگ اهل البیت (ع) [که قلبشان محل تماس با حقیقت قرآن است] محقق می‌شود. شیعه در این دنیا نشان داده است، اگر یک فکر قدسی بخواهد جایش را در تاریخ باز کند، ساز و کار خاص خود را می‌طلبد و نباید به جهت این که شرایط تاریخی آن فکر فراهم نیست آن را به عنوان یک آرمان به فراموشی سپرد. در دعای ندبه [که حکایت از بصیرت تاریخی شیعه دارد] روشن می‌کنید درست است که هنوز بشر نمی‌داند دین، یک حقیقت اجمالی است که باید تفصیلاً ظاهر بشود و فقط هم با اهل البیت (ع)



ائمه(ع)، نسبت به تفصیل اندیشه‌ی حضرت امام و انقلاب اسلامی باید مطرح باشد. ما در دعای ندبه متوجه‌ایم هنوز روح جامعه به این‌جا نرسیده است که اجمالاً یک حقیقت نیاز به تفصیل دارد آن هم توسط کسی که روح آن حقیقت اشراقی را می‌شناسد. فهم این نکته ضروری است.

کربلا و آزاداندیشی

امام حسین(ع) در روز عاشورا در اولین خطبه فرمودند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا قَوْلِي وَلَا تَعْجَلُوا حَتَّى أَعْطِيَكُمْ بِمَا يَحِقُّ لَكُمْ عَلَيَّ وَحَتَّى أَعْذَرَ إِلَيْكُمْ فَإِنْ أَعْطَيْتُمُونِي النِّصْفَ كُنْتُمْ بِذَلِكَ أَسْعَدَ وَإِنْ لَمْ تُعْطُونِي النِّصْفَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ فَاجْمَعُوا رَأْيَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْنَا غَمَةً»^(۲۴) ای مردم به سخنان من گوش فرا دهید و عجله نکنید، تا شما را به آن‌چه بر عهده‌ی من است متذکر کنم و علت آمدنم به سوی شما را بگویم، اگر دلیل من را پذیرفتید و سخنم را حق دانستید و با من از راه انصاف عمل کردید، چه بهتر و دلیلی بر جنگیدن با من نخواهید داشت، و اگر دلیلم را منطقی ندانستید هر کاری خواستید بکنید، ولی اجازه دهید سخنانم را عرض کنم تا امر بر شما مبهم و پوشیده نماند.

حضرت شروع کردند از تقوا سخن گفتن و اصالت‌دادن به آخرت و ناپایداری دنیا. شمر خطاب به امام گفت: «ایمانم تباه اگر بدانم که تو چه می‌گویی».^(۲۵) ملاحظه کنید چگونه تمام تلاش امام آن است که باب گفتگویی که بین مسلمانان بسته شده است و آن آزاداندیشی که به حاشیه رفته است را بازگردانند تا در اثر آن، فرهنگ اموی رسوا شود و اتحاد و یگانگی به جامعه‌ی مسلمانان برگردد. هر چند امثال شمر گوش شنوا برای شنیدن سخن حق را از دست داده است

ولی اولین تأثیر این سخنان آن بود که سی نفر از لشکریان عمر سعد به لشکر امام پیوستند و اتحاد با امام را تا مرز شهادت دنبال نمودند و این برگشت و یگانگی بعد از واقعه‌ی عاشورا بسیار بیشتر انجام شد و جامعه‌ی اسلامی یک قدم به سوی تاریخ متعالی خود نزدیک‌تر گشت و از یوغ ارتجاع امویان آزاد شد. حضرت امام حسین(ع) توصیه می‌کنند بگذارید من حرف خود را با شما بزنم، ببینید آیا این حرف موجب رشیدشدن شما می‌شود یا نه، آیا با توجه به این سخنان از نظر فکری بالغ می‌شوید یا نه. بعد برریر با آن مردم سخن می‌گوید و آن‌ها را دعوت به اندیشیدن می‌کند. یکی از سخنرانان ظهر عاشورا زُهیر است تا بلکه کاری کند تا آن جماعت را به آزاداندیشی رجوع دهد. آن آزاداندیشی که با روحیه‌ی امویان از جامعه‌ی اسلامی رخت برسته بود در اثر همین تلاش‌ها بعد از حادثه‌ی کربلا، به جهان اسلام برگشت و شرایط آنچنان عوض شد که در راستای رجوع به اهل‌البیت(ع) و شنیدن سخنان آنان ۴۰۰۰ شاگرد در محضر امام صادق(ع) زانو می‌زدند. از این موضوع نمی‌توان ساده گذشت زیرا قبل از حادثه‌ی کربلا درست موضوع برعکس بود



تاریخ خود را جلو ببریم و هم‌فکری و تفاهم را به میان آوریم.

بی‌نویس‌ها:

سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۴۴.

۲ سوره‌ی دخان، آیه‌ی ۴.

۳ سوره‌ی قدر، آیه‌ی ۴.

۴ مفاتیح الجنان.

۵ «بحار الانوار»، ج ۴۳، ص ۶۵.

۶ امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در مقابل نظر محی‌الدین که نسبت به نصب خلافت امیرالمؤمنین (ع) حساسیتی لازم از خود نشان نمی‌دهد، می‌فرماید: «به جان دوست که تصریح و تنصیب خلافت بر پیامبر از بزرگ‌ترین واجبات الهی بوده و توضیح این مسئله، خطرناک یا بیان نکردن آن باعث تشست و اختلال آثار نبوت و از بین رفتن آثار شریعت می‌شود». (ر.ک تعلیقات علی الفصوص الحکم و مصباح‌انس، فص داودی، امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»، ص ۱۹۷)

۷ سوره‌ی مائده، آیه‌ی ۴۸.

۸ سوره‌ی انفال، آیات ۶۲ و ۶۳.

۹ سوره‌ی واقعه، آیه‌ی ۷۹.

۱۰ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۳۵.

۱۱ الخصال، ج ۲، ص ۳۶۰.

۱۲ سوره‌ی حج، آیه‌ی ۶۲.

۱۳ سوره‌ی ذاریات، آیه‌ی ۵۸.

۱۴ صحیفه‌ی امام، ج ۱۷، ص ۱۰۵.

۱۵ صحیفه‌ی امام، ج ۲۱، ص ۸۷.

۱۶ صحیفه‌ی امام، ج ۲۱، صص، ۱۸۰، ۱۷۸.

۱۷ صحیفه‌ی امام، ج ۱۱، ص ۱۸۰.

۱۸ در دیدار اعضای انجمن اهل قلم ۱۳۸۱/۱۱/۷.

۱۹ پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه‌ی

علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶.

۲۰ بیانات مقام معظم رهبری، در دانشگاه سمنان، ۱۳۸۵/۰۸/۱۸.

۲۱ گزیده‌ای از بیانات رهبر انقلاب درباره‌ی کرسی‌های آزاد

اندیشی.

۲۲ بیانات مقام معظم رهبری، ۸/۶/۸۶.

۲۳ بحار الانوار (ط بیروت)، ج ۴۷، ص ۲۷۳.

۲۴ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۹۷.

۲۵ مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۳۵۸.

در حدّی که هیچ‌کس به اهل البیت (ع) رجوع نداشت به همین جهت روایت‌های فقهی از امام حسن و امام حسین (ع) بسیار کم است. با نهضت امام حسین (ع) آزاداندیشی گم‌شده به جامعه‌ی اسلامی برگشت و همان آزاداندیشی بود که اسلام را نجات داد و شما امروز در جهان اسلام [به غیر از وهابی‌ها] ملاحظه می‌کنید همه به اسلامی نظر دارند که مستقیم یا غیر مستقیم از امام صادق (ع) متأثر است. ولی این همه‌ی آن چیزی نیست که باید در بین شیعه و سنی محقق می‌شد، هنوز جامعه اسلامی ضرورت تفصیل حقیقت وّحی را نمی‌شناسد و به همین جهت از طریق دعای ندبه نمی‌گذاریم موضوع فراموش شود. اولاً: به خود و به جامعه یادآوری می‌کنیم: باید آن اجمال به تفصیل در آید تا با حقیقت اسلام در زندگی روبه‌رو شویم. ثانیاً: وظیفه داریم شرایط تفصیل وّحی الهی را فراهم کنیم. شب و روز ملت شیعه، علماء و فقهاء و فضلاء این است که شرایط را فراهم کنند تا ساز و کار ظهور آن کسی که اسلام اجمالی را تفصیل می‌دهد، یعنی حضرت مهدی (عج) فراهم گردد. مگر ولایت فقیه چیزی جز شرایط عبور از ظلمات دوران به سوی حاکمیت امام معصوم است؟ ما نسبت به شخصیت حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» در حال حاضر همان وظیفه‌ای را داریم که دعای ندبه به صورت کلی‌تر نسبت به اصل اسلام متذکر آن است. اهل البیت (ع) به ما نشان دادند چگونه در ذیل فرهنگ آن‌ها به علمای بالله رجوع کنیم تا بتوانیم به کمک نوری که برقلب چنین عالمانی تجلی کرده



تاملی بر زیباشناسی معماری جدید و قدیم!

■ حسین پائین محلی

۹۲

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



از گذشته‌های دور
هر تمدنی نوعی
نگاه از خویش به
معماری نشان می‌داد؛
اما همه‌ی تمدن‌های
گذشته خدامحور
بوده و نوع معماری
نیز نشانگر چنین
چیزی بود.

بودند به گونه‌ای، نوع زندگی انسان در رابطه با پدیده‌های
گوناگون و شکل مواجهه‌ی انسان با چیزها را در زیست
جهان انسان تعریف می‌کردند. چنانچه انسان به طبیعت
احترام می‌گذاشت و خود را در قضا و قدر می‌دید و در
محیط اجتماعی خود را حاصل جامعه قلمداد می‌کرد؛ این
شکل از جهان‌بینی که انسان مخلوق خداست نه تنها در
روابط انسانی و نوع مواجهه او با دیگری تعیین کننده بود
بلکه در معماری منازل و شهرسازی و ابزارسازی او نیز
لحاظ می‌شد.

از گذشته‌های دور هر تمدنی نوعی نگاه از خویش
به معماری نشان می‌داد؛ اما همه‌ی تمدن‌های گذشته
خدامحور بوده و نوع معماری نیز نشانگر چنین چیزی بود.
البته ذکر دو نکته در این جا ضروری است: اول اینکه

نوشتار کنونی در صدد است از حیث تئوریک در مقام
اجمال به بررسی معماری ایرانی و اسلامی بپردازد و
تفاوت آن را با معماری جدید واکاوی کند. دوستان بحث
تفصیلی معماری ایرانی اسلامی و هنر ایرانی اسلامی
را می‌توانند در آثار بزرگانی که به تفصیل در این باب
پرداخته‌اند دنبال کنند فی‌المثل دکتر محمد مدد پور،
در باب زیبایی شناسی معماری قدیم آثار متنوع و قابل
استنادی را ارائه کرده است و در بین شرق‌شناسان نیز
کسانی چون بورکهارت به جد سخنان قوی در این باب
بر زبان راندند.

تردیدی نیست که جهان‌بینی انسان، به انسان در
زندگی کردن خط می‌دهد. در قدیم همه‌ی تمدن‌ها
که در برهه‌های مختلف ظهور کردند و یا گاه با هم



است به برخی از فیلم‌هایی که در باب تمدن‌های قبلی از
اقصى نقاط جهان ساخته شده توجه کنیم تا چنین کثرتی
که از آن بحث شد را ببینیم هر چند در این کثرت‌ها نوعی
وحدت نیز مشاهده می‌شود که در معماری جدید نشانی
از آن نیست و اگر گاه در ظاهر برای پر کردن و تکمیل
تمدن‌های سکولار و الحادی نیز در گذشته بودند که بنا
به سنت الهی نابود شدند و تنها اسم آنها در قرآن ذکر
شده و امروزه کمتر بحثی در باب آنها می‌شود. دوم این
که بحث کردن از معماری ایرانی، اسلامی یا هنری و
عینی شاید در آغاز کمی غریب به نظر رسد؛ اما کافی



از دیگر ویژگی های معماری قدیم وجود مسجد در بازار بود که گره خوردگی دین و دنیا را در بینش ایرانی، اسلامی نشان می دهد و به زعم یکی از شرق شناسان این تعامل دین و دنیا و اعتقاد در معنویت تنها در جامعه اسلامی به خصوص ایران قابل مشاهده است.



معماری جدید لحاظ شده با این مقدمه لازم می شود در باب معماری قدیم و شاخص های آن بیشتر بگوییم و بحث را به متن ببریم.

شاید از زبان پدربزرگانمان شنیده باشیم که خانه حکم ناموس انسان را دارد و نباید به راحتی آن را خراب کرد یا فروخت و یا اگر قصد فروختن را داشته باشند، بنا بر ضرورت و اجبار، حالتی خاص را از خود نشان می دهند. یکی از ویژگی هایی که در قدیم در باب معماری لحاظ می شد شکل دایره وار بودن آن هست و دومین ویژگی آن این که در وسط حیاط حوضچه آبی قرار دارد که مظهر پاکی، روشنایی و برکت شمرده می شد. سومین ویژگی آن وجود اندرونی و بیرونی بود که غریبه ها یا مهمان ها در جایی و اهل خانه در جای دیگری قرار داشتند. چهارمین ویژگی قرار دادن بادگیر برای فصل گرما بود و گل اندود کردن خانه از بیرون و درون برای حفظ گرما در فصل سرما بود. از ویژگی های دیگری که به آن می شود اشاره کرد زیبایی شناسی است که حتی بر روی دیوار حیاط لحاظ می شد؛ در بعضی مناطق شمالی کشور روی دیوار، که از گل رس و کاه ساخته

می شد گل زنبق می کاشتند که هم جلوی تخریب دیوار در اثر بارش باران را می گرفت و هم به زیبایی کمک می کرد. علاوه بر آن می توان از نصب نعل اسب روی درب ورودی حیاط برای حفظ اهل منزل از چشم نظر یاد کرد، هم چنین ساخت سرویس بهداشتی در حیاط خانه. از دیگر مواردی که در معماری قدیم وجود داشت وجود سردابه بود به نحوی که علاوه بر حفظ غذا جهت مصرف روزانه بسیاری از میوه جات را که در فصول مختلف به بار می نشست برای مصرف در فصل دیگر در آنجا قرار می دادند چرا که آدم ها مزاج ها و طبع های گوناگونی داشتند و ... یکی دیگر از ویژگی های معماری قدیم وجود مخفی گاه در حیاط برای در امان بودن از دشمنان خارجی و یا سربازان حکومت بود؛ از جمله موارد دیگری را که می توان در معماری قدیم به آن اشاره کرد راه داشتن خانه ها به هم از طریق درهایی بود که در دیوار تعبیه کرده بودند. این شکل از معماری حتی تا زمان رضاخان هم وجود داشت که وقتی او کشف حجاب کرد، زن ها از این طریق به خانه همسایه می رفته و به رابطه اجتماعی خود ادامه می دادند. از دیگر ویژگی های معماری قدیم وجود مسجد در بازار بود که گره خوردگی دین و دنیا را در بینش ایرانی، اسلامی نشان می دهد و به زعم یکی از شرق شناسان این تعامل دین و دنیا و اعتقاد در معنویت تنها در جامعه اسلامی به خصوص ایران قابل مشاهده است. خوشبختانه هنوز برخی از موارد که اشاره شده در برخی از مناطقی که سنتی تر هستند قابل مشاهده است. به عنوان مثال مسجد جامع گرگان در نعلبندان که محل کسب و کار است. این نگاه در معماری نه تنها در خانه شخصی و بازار بلکه در زورخانه ها و حمام ها نیز جلوه گر بوده، چنانچه زورخانه حالت دایره ای و پائین تر از کسانی است که برای تماشا آمده اند و درب ورودی زورخانه کوچک و فرد باید برای





یکی از ویژگی‌هایی که در قدیم در باب معماری لحاظ می‌شد شکل دایره وار بودن آن هست و دومین ویژگی آن این که در وسط حیاط حوضچه آبی قرار دارد که مظهر پاک، روشنایی و برکت شمرده می‌شد. سومین ویژگی آن وجود اندرونی و بیرونی بود که غریبه‌ها یا مهمان‌ها در جایی و اهل خانه در جای دیگری قرار داشتند. چهارمین ویژگی قرار دادن بادگیر برای فصل گرما بود و گل‌اندود کردن خانه از بیرون و درون برای حفظ گرما در فصل سرما بود.



ورود خم شود. در حمام‌های قدیم نیز ۴ نقطه برای ۴ طبع و مزاج متعلق [طبع آبی و بادی و آتشی و خاکی] لحاظ شده بود و این نشان‌دهنده این است که معماری قدیم نه تنها به نوع رابطه انسان با خدا، انسان با خویش، انسان با جامعه، انسان با طبیعت و حیوانات می‌پرداختند بلکه بر فیزیولوژی انسان [بدن شناسی و طبع‌ها] و تفاوت مزاج‌ها هم توجه کرده بودند و از حیث بهداشتی هم اشاره شد که چگونه سرویس بهداشتی

نه تنها برای آسایش و آرامش ساخته شده بود بلکه جایی بود که وجود آدمی [مراد هستی هستنده، انسان و بدن او] در آن قرار داشت و قابل مشاهده و دسترسی توسط غیر نبود. معماری قدیم چنان به قضا و قدر و باورها گره خورده بود که حتی ساخت بناها و یا زمان رفتن به خانه جهت زندگی مبتنی بر ساعت دیدن بود. در معماری قدیم بین خانه‌ها در یک شهر تفاوت چندانی از نظر ظاهر وجود نداشت و به زیبایی معنوی آن پرداخته شده بود و شاید بی جهت نبود که آدمی از زندگی در آن ملول نمی‌شد! اما با ورود بشر به تمدن غربی تنوع‌های محلی جای خودش را به یکسان‌سازی معماری مبنی بر مدرنیته داده و آن زیبایی معنوی گم شده و زیبایی ظاهری معماری قدیم هم یا در برابر معماری پرزرق و برق رنگ باخته یا جزوی از آن می‌شود، چنانکه امروز برخی هتل‌های بزرگ را به سیاق کاخ‌های قدیم می‌سازند اما روح انسان

در بیرون خانه تعبیه شده بود. در معماری قدیم هر چیز جای مشخصی داشت چنانکه برای نماز خواندن جای خاصی بود و نیز جای حیوانات هم معلوم بود. معماری قدیم سرشار است از مهندسی انسان و جهانی که به او آرامش می‌داد و طیب خاطر قلمداد می‌شد!

معماری قدیم به انسان سکینه می‌داد چنان که بسیاری از خانه‌ها به تقلید از مساجد گنبدی ساخته می‌شد و این شکل از معماری آدم را در هستی قرار می‌داد و به نوعی یک سیر به سوی اویی ایجاد می‌شود. در معماری قدیم همه چیز مخلوق خدا شناخته می‌شود و از این جهت در کاشت درختان در حیاط نیز جهان بینی لحاظ می‌شود؛ چنانکه در اندیشه ایرانی، انار درخت مقدس قلمداد می‌گشته که نه تنها در حیاط‌ها بلکه در نقش قالی‌ها نیز می‌توان نشانی از آن را یافت. در معماری قدیم، خانه

با ورود بشر به تمدن غربی تنوع‌های محلی جای خودش را به یکسان‌سازی معماری مبنی بر مدرنیته داده و آن زیبایی معنوی گم شده و زیبایی ظاهری معماری قدیم هم یا در برابر معماری پرزرق و برق رنگ باخته یا جزوی از آن می‌شود، چنانکه امروز برخی هتل‌های بزرگ را به سیاق کاخ‌های قدیم می‌سازند اما روح انسان با میل گذشته در آن پیدا نمی‌شود.



معماری امروز بالا می‌رود، آسمان را می‌شکافد و بر زمین تصرف پیدا می‌کند و اینگونه انسان به عنوان یک هستنده در هستی احساس غربت می‌کند و نیهیلیسم بخش لاینفک هویتی او به شمار می‌رود چراکه مبنای فلسفی سکونتگاه او از اومانیزم طاغوت زده نشأت می‌گیرد که ساخت و یافت فیزیکی نظام شهری را تعریف کرده و غربت هستی را برای ما رقم زده است.



۹۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



ماهیتی بود که نخست وزیر انگلیس گفته بود. "ما شهرها را می‌سازیم و شهرها نیز انسان‌ها را!" معماری امروز بالا می‌رود، آسمان را می‌شکافد و بر زمین تصرف پیدا می‌کند و اینگونه انسان به عنوان یک هستنده در هستی احساس غربت می‌کند و نیهیلیسم بخش لاینفک هویتی او به شمار می‌رود چراکه مبنای فلسفی سکونتگاه او از اومانیزم طاغوت زده نشأت می‌گیرد که ساخت و یافت فیزیکی نظام شهری را تعریف کرده و غربت هستی را برای ما رقم زده است. گاه ساخت یک مکان چنان ارزش اقتصادی پیدا می‌کند که هر ارزشی در زیر چرخ آن پیشرفت یا کسب اقتصادی له می‌شود و در اصطلاح به همه چیز نگاه ابزارگرایانه و دم‌دستی دارد. خانه‌های امروز دیگر نه لانه و کاشانه بلکه به خوابگاه انسان تبدیل شده است که آدمی تنها ساعتی را برای استراحت در آن می‌گذراند. معماری امروز مصرفی است و تنها به

با میل گذشته در آن پیدا نمی‌شود. معماری امروز هیچ گونه شباهتی به معماری قدیم ندارد. چرا که ماهیت آن انسان مدارانه یا اومانیزستی است و به دلیل چنین





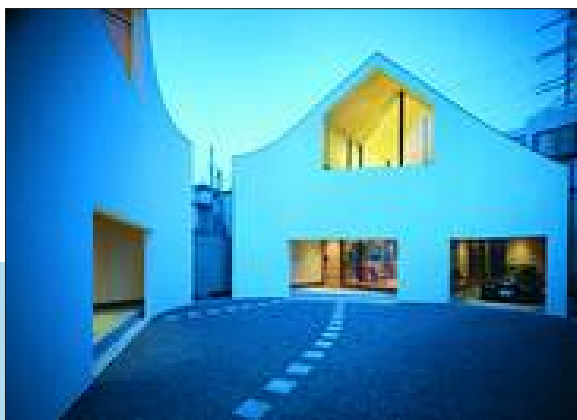
پادشاهی را رها کرد و بر خانقاه رفت و این که معماری جدید به هیچ وجه نه می‌تواند و نه می‌خواهد به انتظار بشر [مبنی بر رابطه وجودی که باید بین انسان و محیط زندگی برقرار باشد] پاسخگو باشد لذا باید با تفکری آماده و با انتظاری پویا در حرکت به سوی عالم پس فردایی باشیم که معماری آن نه حاصل نفس اماره و برخاسته از سکسشوالیسم بلکه همسو با فطرت آدمی باشد تا بار دیگر انسان در آن شهری که باید مأوا گزیند و به سکینه و آرامش برسد و سکنی گزیند.



سود خلاصه می‌شود. دزدگی در چنین خانه‌ای یکی از عوامل اصلی محسوب می‌شود که مدام به خرید و فروش خانه منجر می‌گردد چرا که به قول قدیمی‌ها خانه روح ندارد و با آدم صحبت نمی‌کند. البته بشر مدرن بی‌وطن و بی‌مأوا شده و نیست‌انگاری در وجود او سکنی گزیده است. زیبایی‌شناسی معماری مدرن چیزی

نیست جز زرق و برق کاذب که حاصل نورافشانی در شب و رنگ‌های مصنوعی کاذب است که خود پس از مدتی ملال آور می‌شود. تفاوت معماری جدید و قدیم

مرا یاد داستانی از مثنوی معنوی می‌اندازد که برای زیبایی خانه در مقابل پادشاه چینیان و رومیان به رقابت پرداختند. گروهی از انواع رنگها استفاده کردند و گروهی دیگر به جای آرایش ظاهر به پیرایش پرداختند چرا که چنین رنگ و لعاب‌هایی موقتی هستند و بشر فطرت طلب هست و این فضا سازی‌های قلابی روح بشر را نه تنها سیراب بلکه حریص‌تر می‌کند. زیبایی معنوی برخاسته از فطرت، ریشه در امر قدسی دارد، در حالی که هر چه غیر اوست محکوم به زوال است! نتیجه داستان مولانا چنین به پایان می‌رسد که پادشاه از زیبایی گروه اول که در آن به جد کوشیدند مسرور می‌شود اما در مقابل گروه دوم که راه فطرت را رفتند بیهوش می‌شود و غرق در زیبایی حقیقی می‌شود، چنان که ابراهیم ادهم کاخ



تفسیر روسواز دموکراسی، از جهاتی دربرگیرنده لیبرال، دموکراسی و همچنین بیانگر صورت دموکراسی‌های جمع‌گرا و تجسم ذات توتالیتاریستی دموکراسی است. در واقع در آرای روسو ریشه‌های هر دو صورت لیبرالی (اصالت نفس اماره فردی) و سوسیالیستی و فاشیستی (اصالت نفس اماره جمعی) دموکراسی مدرن را می‌توان شاهد بود. او از چهره‌های تأثیرگذار جهان‌بینی عصر روشن‌گری است که در عین پای‌بندی به روح تفکر مدرن، از منتقدان رویکرد رئالیستی عقل‌گرای آن می‌باشد.



اشارات‌ی دربارهٔ دموکراسی مدرن

(قسمت دوم)

■ محسن زیگساری

۹۸

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

چند چهرهٔ تأثیرگذار اندیشهٔ دموکراسی مدرن

اسپینوزا

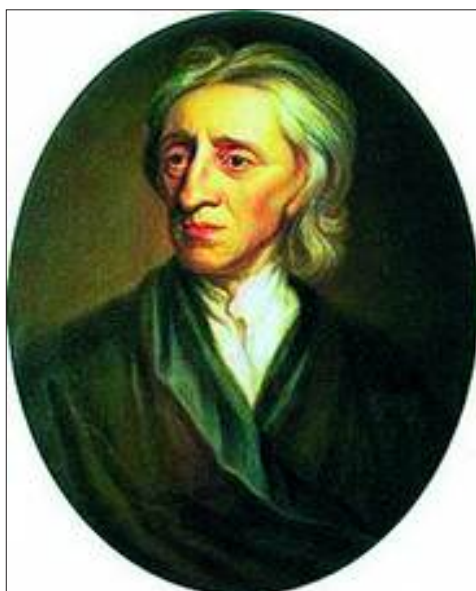
"بندیکت اسپینوزا" فیلسوف مدرنیست یهودی‌ای بود که بر پایهٔ نحوی تفسیر امانیستی و سکولار از دین، به ستیز با تفکر وحیانی و ایمان دینی پرداخت. اسپینوزا معرفت وحیانی را پایین‌تر از معرفت به دست آمده توسط عقل امانیستی می‌داند. وی در سخنانی کفرآمیز مدعی می‌گردد، "وحی" منطبق با قوهٔ خیال پیامبران بر آنها نازل می‌شود و "خیال" حامل هیچ یقینی نیست و یقین از آن "راسیون" دکارتی (عقل امانیستی مدرن) می‌باشد. اسپینوزا معتقد بود، وحی به





در اندیشه لاک، اصلی‌ترین هدف حکومت، دفاع از حقوق سرمایه‌داران است. دفاع لاک از سوداگری و سودمحوری سرمایه‌داران، صریح و علنی است؛ به گونه‌ای که او را سخنگوی اصلی بازرگانان و سرمایه‌داران پروتستان‌تبیست انگلیسی در ستیز با دربار در سال‌های قبل از انقلاب با شکوه (۱۶۸۸ م) دانسته‌اند.

مدرن، به نظریه "قرارداد اجتماعی" معتقد است و مبنای مشروعیت حکومت را در رأی مردم جست و جو می‌کند. او صراحتاً دموکراسی را بهترین نوع حکومت می‌نامد و رویکردی سکولاریستی به سیاست و جامعه دارد.



لاک

"جان لاک" متفکر انگلیسی که صراحتاً از سیاست‌های استعماری بریتانیا دفاع می‌کرد و به تجارت برده می‌پرداخت، در کتاب "دو رساله درباره حکومت" (۱۶۸۹ م) به عنوان مدافع لیبرال، دموکراسی و سرمایه‌سالاری ظاهر می‌گردد. او معتقد است، حکومت، مبنای و اصول خود را از عقل

درد شناخت عالم نمی‌خورد و در مرتبه‌ای پایین‌تر از معرفت عقلانی یا طبیعی قرار دارد.

اسپینوزا از بنیان اندیشه دموکراسی مدرن است که با تکیه بر مفهوم "هابزی" و مدرن "قدرت"، نظریه حقوق طبیعی را توجیه می‌کند. او آشکارا "حق" را در پرتو "قدرت" تبیین می‌نماید.

اسپینوزا این ادعا را مطرح می‌کند که خوشبختی و رضایت خاطر، ناشی از آزادی خودبنیادانه است؛ از این رو، عمل کردن برپایه اراده خودبنیادانه فردی را حق آدمی می‌داند و این اراده خودبنیاد را آشکارا در پرتو نفسانیت و محرک‌های طبیعی و افق ناسوتی تعریف می‌کند. اسپینوزا از تئوریسین‌های فردگرایی دموکراتیک مدرن و از ستایش‌گران ماکیاولی است.

تفسیر دموکراتیک اسپینوزا از دولت، ریشه در انسان‌شناسی هابزی او دارد. وی بر پایه اصل برابری کمیت گرایانه و نظریه امانیستی حق بشر برای ارضای نفسانیت خود و نیز ملهم از نظریه حقوق طبیعی رومیان، بنیان‌های تئوریک دموکراسی امانیستی را فرموله می‌نماید. مطابق تفسیری که اسپینوزا از "حقوق طبیعی" ارائه می‌دهد، هرکاری که بشر به منظور ارضای امیال نفسانی خود انجام می‌دهد، در زمره حقوق طبیعی اوست.

اسپینوزا آن‌چنان تفسیر نفسانیت‌مدارانه‌ای از حقوق طبیعی بشر ارائه می‌دهد که حتی هر نوع جنگ و یا تجاوز در مسیر خواست‌های نفسانی که قدرت آن وجود داشته باشد، "حق" آدمی پنداشته می‌شود. اسپینوزا همچون برخی دیگر از متفکران دموکراسی



اسپینوزا آن‌چنان تفسیر نفسانیت‌مدارانه‌ای از حقوق طبیعی بشر ارائه می‌دهد که حتی هر نوع جنگ و یا تجاوز در مسیر خواست‌های نفسانی که قدرت آن وجود داشته باشد، "حق" آدمی پنداشته می‌شود.

مارکس واقعیت بحران زده و رو به زوال لیبرال، دموکراسی‌های غربی را به خوبی دریافت، اما بر این گمان بود که با حاکم کردن اصالت نفس اماره جمعی (مدلی که از دموکراسی مورد نظر ژان ژاک روسو بسیار متأثر بود) و گونه‌ای اقتصاد کاپیتالیستی دولتی تحت عنوان "سوسیالیسم"، می‌تواند بر تناقضات و معضلات دموکراسی‌های اُمَنیستی فائق آید، اما نکته مهم اینجاست که ریشه تمام بحران‌های دموکراسی در ماهیت اُمَنیستی و سکولاریستی آن است و با از این شاخه به آن شاخه پریدن، مشکل آن حل نمی‌گردد.



و اصلی‌ترین سخنگوی آن در قرن هفدهم دانسته‌اند. اصلی‌ترین مفاهیم مبنایی لیبرال، دموکراسی توسط او طرح و یا تبیین و ترویج گردیده است. لاک، صورتی اجمالی از نظریه "تفکیک قوا" را [به عنوان یکی از ارکان اندیشه دموکراسی] مطرح نمود.

منتسکیو

"شارل لویی منتسکیو" فیلسوف فرانسوی، از تئوریسین‌های اندیشه مدرن و از فراماسون‌های متنفذ در تدوین مبانی تئوریک دموکراسی مدرن می‌باشد. اثر معروف منتسکیو، "روح القوانين" نام دارد که به سال ۱۷۴۸ م منتشر گردیده است. منتسکیو در بستر مفهوم مدرن قدرت و سیاست کوشید تا بنیان‌های تئوریک نحوی رژیم دموکراسی میانه‌رو را مدرن نماید. منتسکیو در سال‌های نیمه اول قرن هجدهم فرانسه می‌زیست. اما به لیبرال، دموکراسی سرمایه‌دارانه انگلیسی که برآمده از انقلاب لیبرالی سال ۱۶۸۸ بود، عشق می‌ورزید. منتسکیو نظریه تفکیک قوای جان لاک را گرفت و بسط داد و مبنای تفسیر خود را از رابطه قوه اجرایی و قوای دیگر قرار دارد. ریشه تاریخی طرح نظریه تفکیک قوا در انگلستان قرن هفدهم، به اختلاف و رقابت زرسالاران بورژوا با اشراف فئودال برمی‌گردد. در رژیم‌های قرون شانزدهم و هفدهم میلادی، غالباً کنترل قوه مجریه در دست شاه و کنترل بخش‌هایی از قوه قضاییه نیز با اشراف و یا شاه بود و طبقه زرسالاران بورژوازی نوظهور، در پارلمان قدرت داشتند. در این دوران، سرمایه‌داران هنوز به لحاظ سیاسی در موضع قدرت قرار نداشتند و از همین رو می‌کوشیدند تا با طرح نظریه تفکیک قوا، حریم قدرت خود در پارلمان را از دستبرد اشرافیت فئودال محفوظ نگاه دارند.



منقطع از وحی دریافت می‌کند و بر پایه انسان‌شناسی مدرن، آدمی را موجودی نفسانیت‌مدار و دارای محرک‌های طبیعی صرف می‌داند. در اندیشه لاک، اصلی‌ترین هدف حکومت، دفاع از حقوق سرمایه‌داران است. دفاع لاک از سوداگری و سودمحوری سرمایه‌داران، صریح و علنی است؛ به گونه‌ای که او را سخنگوی اصلی بازرگانان و سرمایه‌داران پروتستانیست انگلیسی در ستیز با دربار در سال‌های قبل از انقلاب با شکوه (۱۶۸۸ م) دانسته‌اند. لاک معتقد بود، وقتی حکومت حق قانون‌گذاری بر مبنای عقل کمی‌اندیش و ابزاری مدرن را به رسمیت بشناسد و آن را به اجرا بگذارد، دموکراسی محقق می‌گردد و سلطنتی یا جمهوری بودن حکومت، نقش‌چندانی در ماهیت دموکراتیک آن ندارد. جان لاک را به درستی پدر اندیشه لیبرال، دموکراسی

۱۰۰
فرهنگ

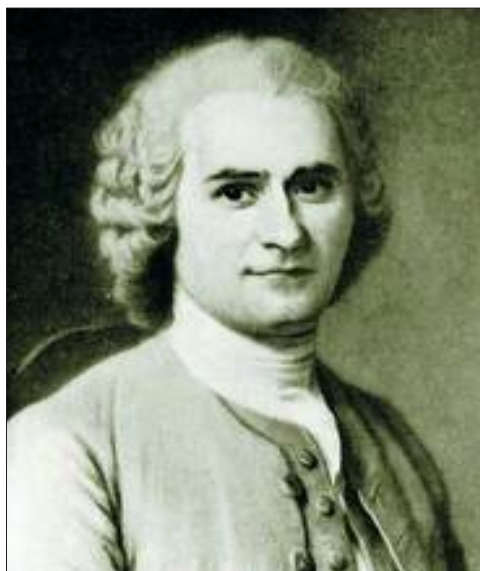
● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



هگل به عنوان یک متفکر بورژوا، آشکارا تحقق فردیت آدمی را منوط به داشتن مالکیت و دارایی می‌داند. به تبع این استدلال، فقرا و بی‌خانمان‌ها لابد فاقد فردیت و حقوق انسانی دانسته می‌شوند.



دموکراسی امانیستی، صورت سیاسی، اجتماعی تمدن غرب مدرن می‌باشد و اگرچه در ادبیات رسانه‌ای، غالباً دموکراسی را معادل لیبرال، دموکراسی فرض می‌کنند، اما اندیشه دموکراسی به عنوان صورت سیاسی، اجتماعی تفکر امانیستی، همچون خاک و یا بستر است که صورت‌های مختلف ایدئولوژی‌های دموکراتیک (یعنی ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی و ایدئولوژی دموکراسی سوسیال، مارکسیستی و ایدئولوژی ناسیونال، دموکراسی و ایدئولوژی دموکراسی فاشیستی) و حتی تعالیم و آموزه‌های فمینیستی، ریشه در آن داشته و در دامان آن پرورده شده‌اند.



منتسکیو در مقام ایدئولوگ طرفدار همین طبقه زرسالاران بورژوا، به بسط نظریه تفکیک قوا و تفصیل آن می‌پردازد. آنچه منتسکیو در خصوص نهادهای واسطه مابین جامعه و قدرت سیاسی مطرح می‌کند، در واقع صورتی از "جامعه مدنی" مطلوب لیبرال‌هاست.

روسو

"ژان ژاک روسو" نویسنده و فیلسوف سوئیسی الاصل فرانسوی رابه یک اعتبار می‌توان پدر دموکراسی مدرن دانست.

او که عضو فراماسونری و از زمینه‌سازان انقلاب دموکراتیک فرانسه بود، آرای فلسفی و سیاسی خود را در کتاب معروف "قرارداد اجتماعی" (منتشر شده به سال ۱۷۶۲م) نگاشته است. روسو با طرح مفهوم "اراده جمعی"، دموکراسی را عبارت از "حاکمیت اراده جمعی" می‌نامد. آنچه که روسو "اراده جمعی" می‌نامد، در واقع تبلور صورت جمعی نفس اماره است. روسو با این که از مفهوم آزادی نفس اماره فردی طرفداری می‌کند. اما معتقد است، فرد با واگذاری اراده خود به اراده جمعی، با به قدرت رسیدن اراده جمعی، صاحب حق حاکمیت و آزادی و قانون‌گذاری می‌گردد. از نظر روسو، قوانین ناشی از اراده همگانی، عادلانه هستند و آزادی، همانا در تابعیت از قانون مصوب اراده جمعی است. روسو تنها حکومت مشروع را رژیم دموکراتیک می‌داند که آن را "جمهوری" می‌نامد.

تفسیر روسو از دموکراسی، از جهاتی دربرگیرنده لیبرال، دموکراسی و همچنین بیانگر صورت

دموکراسی‌های جمع‌گرا و تجسم ذات توتالیتریستی دموکراسی است. در واقع در آرای روسو ریشه‌های هر دو صورت لیبرالی (اصلت نفس اماره فردی) و سوسیالیستی و فاشیستی (اصلت نفس اماره جمعی) دموکراسی مدرن را می‌توان شاهد بود. او از چهره‌های تأثیرگذار جهان‌بینی عصر روشن‌گری است که در عین پای‌بندی به روح تفکر مدرن، از منتقدان رویکرد رئالیستی عقل‌گرای آن می‌باشد.

در آرای روسو گرایشی به سمت دموکراسی سوسیالیستی وجود دارد، به گونه‌ای که "کارل مارکس" و "لنین" و بلشویک‌ها را می‌توان از میراث‌بران و اخلاف او دانست. در واقع روسو کوشید تا مشکل دیرین تقابل مابین نفس اماره فردی با نفس اماره جمعی را از طریق مفهوم اراده جمعی و حاکمیت قانون برخاسته

لیبرال‌ها مدعی‌اند، اصل تفکیک قوا مانع تجمع و تمرکز قدرت و ایجاد استبداد می‌گردد؛ حال آن که این سخن از پایه بی‌اساس است. اولاً قدرت مطلق لزوماً منجر به فساد نمی‌گردد، زیرا بزرگ‌ترین مظهر قدرت مطلق، خداوند متعال است که قدرت او عین عدالت است. قدرت در میان افراد بشر هم اگر بر مبنای قوانین الهی توزیع گردد و افراد دارای آن متصف به ملکه تقوا و عدالت باشند، به هیچ روی فسادآور نیست.

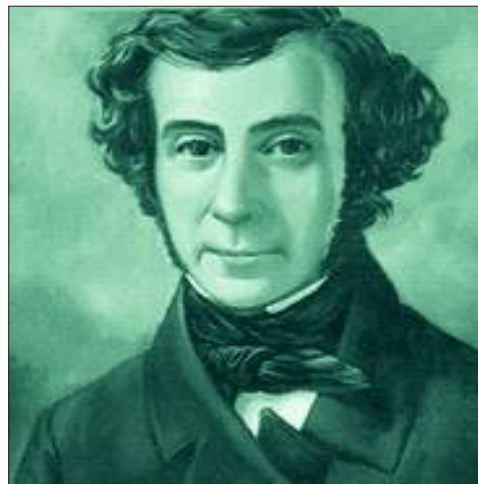


بر نظام‌های لیبرال، دموکراتیک، گونه‌ای توتالیتاریسم (سلطه فراگیر استبدادی) پنهان اجتماعی اعمال قدرت می‌کند که اگر چه در تبلیغات و گفتمان ایدئولوژیک خود، دائم از آزادی سخن می‌گوید، اما در واقع از طریق حلقه‌های واسطی چون رسانه‌ها و ادبیات رسانه‌ای و فشار افکار عمومی و ساختار درهم فشرده و تنگ و سرکوب‌گر بوروکراسی‌ها، نحوی توتالیتاریسم اجتماعی آزاددهنده را اعمال می‌نماید که موجب تخدیر عاطفی و تعمیق عقلانی شهروندان می‌گردد.



"سلطنت ژوئیه" نامیده بودند. سرانجام لویی فیلیپ توسط انقلاب بزرگ کارگران و فرودستان پاریسی، به سال ۱۸۴۸ میلادی سرنگون شد. "الکسی دوتوکویل" از فیلسوفان طرفدار لیبرال، دموکراسی و مدافع سلطنت لویی فیلیپ بود. لویی فیلیپ معتقد بود، جوهر سیاست در جهان دوران او (نیمه قرن نوزدهم) مضمونی دموکراتیک دارد و هر اقتدار دیگری غیر از دموکراسی را محکوم می‌کرد. توکویل نگران بود که اصل برابری در اندیشه دموکراسی امانیستی، به استبداد اکثریت بیانجامد و پیشنهاد می‌کرد، با تقویت انجمن‌ها و نهادهای مدنی، جلوی این امر گرفته شود. آنچه توکویل از آن نگران بود، پارادوکس ساختاری دموکراسی‌های مدرن است که در عمل و همیشه، آنها را گرفتار نوسان میان اصالت نفس اماره جمعی و یا اصالت نفس اماره فردی کرده است. کتاب مهم توکویل "تحلیل دموکراسی آمریکا" نام دارد که به سال ۱۸۴۰ منتشر گردیده است.

از اراده جمعی حل نماید. البته او در این رویکرد خود به مفهوم "اراده جمعی"، در واقع ماهیت توتالیتاریستی دموکراسی امانیستی و دولت مدرن را عیان کرده است. در آرای روسو می‌توان زمینه‌های پیوند ذاتی و مبنایی دموکراسی لیبرال با دموکراسی‌های جمع‌گرا (فاشیستی و سوسیالیستی) را به روشنی مشاهده کرد. از نظر روسو، قوانین صادره از اراده جمعی، عادلانه و خطاناپذیر است؛ بدین سان روسو، می‌کوشد تا مبنایی تئوریک و محکم برای اندیشه سست دموکراسی امانیستی پیدا کند، اما این دعوی او درباره اراده جمعی هیچ مبنای قابل قبول تئوریک یا تجربی و عملی ندارد.



توکویل

در فرانسه به سال ۱۸۳۰م، پادشاهی به نام "لویی فیلیپ" به قدرت رسیده که مورخان، سلطنت او را تجسم حکومت بانک‌داران و سرمایه‌داری مالی فرانسه نامیده‌اند. لویی فیلیپ به کیسه پول صرافان، رباخواران و بانک‌داران فرانسوی متصل بود و چون در پی حوادث ژوئیه ۱۸۳۰ به قدرت رسیده بود، حکومت او را

۱۰۲

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



لیبرال، دموکراسی به لحاظ ایدئولوژیک، سخنگوی منافع زرسالاران بورژوا و کلان سرمایه‌داران است و به لحاظ محتوای اقتصادی، اجتماعی، سامان‌دهنده مطلقه مجتمع‌های عظیم صنعتی، مالی و تجاری و حامی منافع سرمایه‌داران بزرگ است.

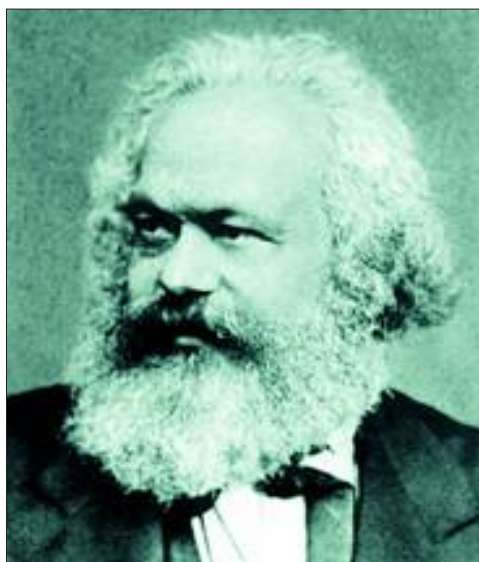
میل

"جان استوارت میل" نویسنده ماتریالیست انگلیسی و از مدافعان سیاست‌های استعمارگری دولت بریتانیا و طرفدار سرسخت لیبرال، دموکراسی است که با مشاهده آفت‌ها و آسیب‌های اقتصادی و فقر و بی‌عدالتی‌ای که محصول لیبرال، دموکراسی است، به خطر انفجار از درون که این نظام را تهدید می‌کرد، پی برده بود. جان استوارت میل راه چاره‌رهای از تناقضات و بی‌عدالتی‌های لیبرال، دموکراسی را از یک سو در تزریق پاره‌ای عناصر سوسیالیستی و از سوی دیگر در کاهش عوام‌زدگی دموکراتیک می‌دید.

میل با الهام‌گیری از برخی رویکردهای سوسیالیستی که در اندیشه فرانسوی قرن نوزدهم وجود داشت،



نئولیبرالیسم مدعی است، گردش آزاد سرمایه و احیای رویکرد بازار و در پیش گرفتن روش‌های خودخواهانه و سودجویانه توسط افراد، خود به خود موجب تأمین منافع همگان خواهد گردید، اما منطق رویدادهای اجتماعی و تاریخی در قرون ۱۹ و ۲۰ و نیز سیر وضعیت اقتصادی جوامع غربی در دو دهه قدرت‌یابی نئولیبرال‌ها، خلاف این امر را نشان می‌دهد.



نامید. در واقع اگر جان لاک پروتستان مدافع استعمار شرق توسط بریتانیا، پدر دموکراسی مبتنی بر اصالت نفس اماره فردی (یعنی لیبرال، دموکراسی) است، کارل مارکس، این یهودی ماتریالیست سرگردان در شهرهای اروپا را می‌توان پدر یکی از صور دموکراسی جمع‌گرا (اصالت نفس اماره جمعی) یعنی دموکراسی سوسیالیستی دانست.

مارکس با دموکراسی لیبرال و اقتصاد سرمایه‌داری رقابتی آن مخالف بود، اما طرفدار صورتی دیگر از دموکراسی مدرن یعنی دموکراسی سوسیالیستی "دیکتاتوری پرولتاریا" بود. مارکس واقعیت بحران‌زده و رو به زوال لیبرال، دموکراسی‌های غربی را به خوبی دریافت، اما بر این گمان بود که با حاکم کردن اصالت نفس اماره جمعی (مدلی که از دموکراسی مورد نظر

کوشید تا با ایجاد پاره‌های اشکال حمایتی، جلوی طغیان فقرا و محرومان را (که می‌تواند موجودیت کل دموکراسی لیبرال را به خطر اندازد) بگیرد. از این منظر، او را می‌توان یکی از پیشگامان سوسیال، دموکراسی لیبرال دانست.

جان استوارت میل همچنین دریافته بود که مردم عوام و نمایندگان آنها توان و شایستگی وضع قوانین مناسب برای اداره جامعه را ندارند، از این رو پیشنهاد می‌کرد، مکانیسم‌هایی تعبیه گردد تا از عوامل آفت‌زدگی دموکراتیک و مشکل سیطره افراد غیر متخصص و جاهل، تا حدی جلوگیری شود. در واقع میل می‌خواست به اصل اکثریت عددی نظام‌های دموکراسی، به ویژه دموکراسی‌های لیبرال، مقوله تخصص و کارشناسی را نیز در حد ممکن اضافه نماید. از این رو پیشنهاد کرد، رأی افراد فرهیخته یا با سواد، بیش از اکثریت عوام ارزش داشته باشد که البته این ویژگی با کمیت‌گرایی و "برابری" ادعایی اندیشه دموکراسی در تقابل کامل قرار دارد. اگرچه جان استوارت میل طرفدار سرسخت لیبرال، دموکراسی سرمایه‌سالار است، اما تناقض‌های ذاتی نظریه دموکراسی نیز در آرای او تبلور یافته است. درواقع از میل به بعد لیبرال، دموکراسی در مقابل هجوم دموکراسی‌های سوسیالیستی، در موضع تدافعی قرار می‌گیرد.

مارکس

کارل مارکس، متفکر یهودی سکولاریستی بود که او را می‌توان نماینده اصلی دموکراسی سوسیالیستی



نئولیبرالیسم به حمایت از محرومان و در نظر گرفتن مکانیسم‌های کمکی به آنها و نیز مقوله عدالت اجتماعی، مطلقاً بی‌اعتناست.

دموکراسی مارکسیستی به لحاظ فلسفی، از یک سو ریشه در جهان بینی عصر روشن گری و خردگرایاامانیستی آن داشت و از سوی دیگر محصول تفسیر خاصی بود که ژان ژاک روسو و سپس هگل از دولت دموکراتیک مدرن ارائه داده بودند. از این رو ریشه های تاریخی و تئوریک دیکتاتوری پرولتاریا و دموکراسی مارکسیستی، به همان جهان بینی روشن فکران سکولار عصر روشن گری بر می گردد که دموکراسی لیبرال نیز از آن نشأت گرفته بود.



سوسیالیسم یا هیتلریسم را پدید می آورد که فاشیسم آلمانی است و به نام "نازیسم" معروف گردیده است. اندیشه نازیستی هیتلر و فاشیسم آلمانی او که محصول بسط تفسیر ناسیونال، سوسیالیستی فیخته از دولت و دموکراسی مدرن می باشد، گونه ای از دموکراسی جمع گرا (معتقد به اصالت نفس اماره جمعی) است که با نام "فاشیسم" شناخته می شود.

دولت مطلوب فیخته، تجسم اراده عقلانی مدرنی است که تمام ساختار دموکراسی امانیستی، بر مبنای آن سامان گرفته است، فیخته برای ملت آلمان دریافای نقش رهبری فرهنگ مدرن و ایجاد وحدت جهانی، رسالت ویژه ای قابل بود (نظیر همین نقش را مارکس برای پرولتاریا قائل بود). فیخته به درستی ناسیونال، سوسیالیسم مورد نظر خود را محصول بسط صورتی از دموکراسی انقلاب فرانسه می دانست. فیخته فردی سکولاریست و مخالف تفکر اصیل دینی و از فیلسوفان نظریه پرداز امانیسم بود.

هگل

عقل گرایی مدرن و به تبع آن دموکراسی امانیستی، مبنایی سرمایه سالارانه دارد، زیرا سرمایه سالاری، صورت اقتصادی، اجتماعی تفکر امانیستی و دموکراسی، صورت سیاسی، اجتماعی تفکر بشرانگاران مدرن می باشد. اما دموکراسی مدرن با این مشکل عمده و لاینحل روبروست که مابین نفس اماره فردی و منفعت جویی های آن، با نفس اماره جمعی و قدرت طلبی آن، تقابلی رفع ناشدنی وجود دارد. اگر به نفس اماره فردی اصالت داده شود، شیرازه دموکراسی مدرن، تحت فشار تدریجی خودمحوری های هرج و مرج طلبانه، تدریجاً فرو می ریزد و اگر به نفس اماره جمعی اصالت داده شود، نفوس خودبنیاد و سودمحور و

ژان ژاک روسو بسیار متأثر بود، و گونه ای اقتصاد کاپیتالیستی دولتی تحت عنوان "سوسیالیسم"، می تواند بر تناقضات و معضلات دموکراسی های امانیستی فائق آید، اما نکته مهم اینجاست که ریشه تمام بحران های دموکراسی در ماهیت امانیستی و سکولاریستی آن است و با از این شاخه به آن شاخه پریدن، مشکل آن حل نمی گردد.

رویکرد مارکسیستی به دموکراسی، محصول بسط رویکرد ژان ژاک روسو به اندیشه دموکراسی است. دموکراسی سوسیالیستی مارکس و دیکتاتوری پرولتاریای آن، دقیقاً آن روی سکه لیبرال، دموکراسی و جامعه مدنی آن می باشد.

فیخته

"یوهان گوتلیب فیخته" فیلسوف امانیست آلمانی است که در رویکرد فلسفی خود به تبیین خودبنیادی در پرتو گونه ای ایده آلیسم مبتنی بر "من نفسانی" پرداخت.

او مبلغ صورتی از دموکراسی است که مبتنی بر اصالت نفس اماره جمعی است و "ناسیونالیسم" را با "سوسیالیسم" در آمیخته است.

فیخته به سال ۱۸۰۰ میلادی کتاب "دولت با نظام داد و ستد بسته" را منتشر نمود. در این کتاب، گونه ای اقتصاد با برنامه ریزی متمرکز دولتی (سوسیالیسم) مطرح گردیده است؛ با این تفاوت که سوسیالیسم فیخته، برخلاف مارکس به پرولتاریا (طبقه کارگر صنعتی) نظر ندارد، بلکه سوسیالیستی، ناسیونالیستی است.

آنچه فیخته مطرح می کند، آنگاه که با "پان ژرمنیسم" خاص هیتلر و عقاید نژادپرستانه "چمبرلین" و "آلفرد روزنبرگ" می آمیزد، ایدئولوژی ناسیونال،

۱۰۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



امپریالیسم نئولیبرال، معتقد به استفاده از قدرت نظامی برای غارت اقتصادی جهان و احیای شیوه کلاسیک اشغال استعماری سرزمین ها و به اسارت گرفتن ملت ها می باشد.



مارکس گمان می‌کرد با تغییر مالکیت حقوقی کارخانه‌ها و صنایع، می‌توان بر استثمار سرمایه‌داران غلبه کرد، حال آنکه واقعیت این است که استثمار، ریشه در جوهر سوپژکتیویستی تمدن مدرن دارد و با تغییر مالکیت حقوقی، فقط ارباب استثمارگر شخص، جای خود را به ارباب بهره‌کش دولتی می‌دهد، اما اساس و شاکله استثمار بر جای می‌ماند.

می‌شوند. هگل به عنوان متفکری امانیست، عقل خودبنیاد نفسانیت مدار استیلاجو و لذت مدار مدرن را برتر از وحی دینی قرار می‌دهد و اساساً دین را ذیل نفسانیت خودبنیاد بشری تعریف می‌کند و مثل دیگر متفکران دموکراسی، قانون محصول بشری را مبنای سیاست و سلوک بشری می‌داند.

هگل خواهان "معقول" شدن واقعیت است و معقول شدن واقعیت را از طریق پذیرش سیطره سوژه (نفس خودبنیاد امانیست) به درون محتوای تاریخ و طبیعت، امکان‌پذیر می‌داند. بدین سان، او دموکراسی را تبلور سیاسی معقولیت واقعیت می‌داند. او با اصل قرارداد عقل مدرن معتقد است، عقلانیت به آزادی منتهی می‌شود و آزادی در سوپژکتیویته و نهایتاً در دولت دموکراتیک مدرن تجسم می‌یابد. بدین سان، به اعتقاد هگل، دولت مدرن که تجسم اراده نفسانی جمعی است، تجسم آزادی امانیستی بشر بوده و نفس اماره فردی با پیوستن به آن، ضمن حفظ آزادی فردی خود، به تابعیت صورت جمعی نفس اماره درمی‌آید. هگل گمان می‌کرد توانسته است مشکل رقابت مابین نفس اماره فردی و جمعی در دموکراسی مدرن را حل نماید، اما سیر بسط اندیشه‌ها و وقایع پس از او نشان داد، چنین نبوده است.

تعریف هگل از دموکراسی، ریشه در مفهوم اراده جمعی روسو دارد و در آرای مارکس و نیز در سوسیال، دموکراسی‌های لیبرال قرن بیستم و در اندیشه دموکراسی فاشیستی، هر یک به گونه‌ای تداوم و بسط می‌یابد.



لذت‌مدار و اغلب تنگ‌نظر فردی، حاضر به صرف‌نظر کردن از منافع خود (و یا حتی بخشی از آن) در برابر نفسانیت‌مداری جمعی نمی‌باشند و بدین سان، تناقضی لاینحل خودنمایی می‌کند که از آغاز ظهور اندیشه دموکراسی مدرن با آن عجین بوده است.

کلیت (ایده‌آلیسم آلمانی) پس از فیخته به طور اعم و فلسفه "فردیش هگل" به طور اخص، کوششی برای پاسخگویی به معضل این تناقض بنیادین بوده است.

هگل متفکری دموکرات است، اما کوشش دارد تا دموکراسی مدرن را به گونه‌ای سامان دهد که جامعه میان اراده‌های نفسانی فردی و جمعی باشد؛ هر چند که در این کار ناموفق است. هگل به عنوان یک متفکر بورژوا، آشکارا تحقق فردیت آدمی را منوط به داشتن مالکیت و دارایی می‌داند. به تبع این استدلال، فقرا و بی‌خانمان‌ها لابد فاقد فردیت و حقوق انسانی دانسته



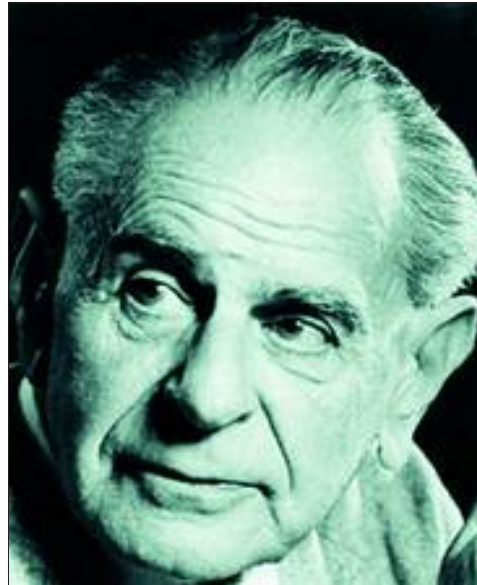
نئولیبرالیسم با این تناقض بنیادین روبه روست که از یک سو برای حفظ اقتدار خود به عنوان یک قدرت نظامی سرکوبگر و متجاوز، نیازمند تأمین انسجام درونی است و از سوی دیگر، رویکرد شدیداً نزره‌گرایانه اتمیسم نفسانی‌ای که ترویج می‌کند، مانع شکل‌گیری چنین اقتدار و انسجامی است.

اساساً فاشیسم، چه نوع ضعیف و محتاط ایتالیایی آن و چه نوع افراطی، تهاجمی و نیرومند آلمانی اش، به لحاظ بنیان‌های تئوریک، در مبادی تفکر امانیستی و دموکراسی مدرن ریشه داشتند و به لحاظ تحقق در عینیت خارجی و بیرونی، جز با تکیه بر نقش افکار عمومی (که از مظاهر دموکراسی مدرن است) و بوروکراسی پیچیده دولت‌های مدرن و بر بستر مفهوم مدرنیستی قدرت و سیاست و نیز بهره‌گیری از ظرفیت تکنوکراسی و میلیتاریسم و سرمایه‌سالاری مدرن، به هیچ روی امکان تحقق نداشته‌اند.



"کارل پوپر" را شاید بتوان اصلی‌ترین مدافع لیبرالیسم سرمایه‌دارانهٔ غربیان و خشن در قرن بیستم دانست. او با این که شعار جامعه باز و "تساهل" سر می‌دهد، اما در مصاحبه با خبرنگار روزنامه آلمانی "اشپیگل" صریحاً اعلام می‌کند، حاضر به تساهل با مخالفان جامعه باز نبوده و موافق سرکوب تام و تمام آنان است.

پوپر در اواخر عمر صراحتاً از نسل‌کشی مردمان غیر غربی به بهانهٔ "تمدن" کردن آنان دفاع کرد. او نظام‌های سرمایه‌داری امپریالیستی را "بهترین نظام‌هایی که تاکنون وجود داشته‌اند" می‌نامد و علناً از تداوم حیات و سیطرهٔ قدرت‌های امپریالیستی دفاع می‌کند.



کارل پوپر

دفاع شدیداً راست‌گرایانهٔ او از لیبرالیسم کلاسیک و بی‌پرده و مبارزات ایدئولوژیکش، بادر نظر گرفتن هر نوع نقش یا رسالت برای دولت در اقتصاد، به منظور کاستن نسبی از بار فقر و بی‌عدالتی ناشی از نظام‌های کلان سرمایه‌داری، پوپر را به اصلی‌ترین چهرهٔ قرن بیستمی نئولیبرالیسم امپریالیستی بدل کرده است. پوپر فقط دولت‌های لیبرال، دموکرات را مصداق آزادی‌خواهی می‌داند و با دموکراسی مورد نظر هگل و مارکس، شدیداً مخالفت می‌کند.

دموکراسی امانیستی، صورت سیاسی، اجتماعی تمدن غرب مدرن می‌باشد و اگرچه در ادبیات رسانه‌ای، غالباً دموکراسی را معادل با لیبرال، دموکراسی فرض می‌کنند، اما اندیشهٔ دموکراسی به عنوان صورت سیاسی، اجتماعی تفکر امانیستی، همچون خاک و یا بستری است که صورت‌های مختلف ایدئولوژی‌های دموکراتیک (یعنی ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی و ایدئولوژی دموکراسی سوسیال، مارکسیستی و ایدئولوژی ناسیونال، دموکراسی و ایدئولوژی دموکراسی فاشیستی) و حتی تعالیم و آموزه‌های فمینیستی، ریشه

جالب است که در جهان یهودی زدهٔ مدرن و به ویژه در قرن بیستم که دورهٔ بسط و دامن‌گستری صهیونیسم تجاوزکار و پیوندهای نزدیک آن با سرمایه‌داری بوده است، ایدئولوگ‌ها و سخنگویان ونفرت اصلی هر دو قطب به اصطلاح معارض اندیشهٔ دموکراسی یعنی دموکراسی سوسیالیستی (کسانی مثل مارکس، لنین یهودی تبار، تروتسکی و مارکوزه) از یک سو و دموکراسی لیبرال (کسانی مثل دانیل بل، آیزایا برلین، کارل پوپر و هانا آرنست) از سوی دیگر، همگی یهودی هستند. به عبارت دیگر، دو قطب اصلی ایدئولوژیک تمدن مدرن مثل مجموعهٔ گستردهٔ رسانه‌ها و مجتمع‌های بزرگ اقتصادی و محافل و لژهای فراماسونری و سازمان‌های متنفذ نیمه پنهانی‌ای چون شورای روابط خارجی آمریکا و کمیتهٔ (۳۰۰)، توسط یهودی‌ها اداره می‌گردند.

۱۰۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



فاشیسم صورتی از دموکراسی است که به نفس اماره جمعی اصالت می‌دهد، اما مصداق این نفس اماره جمعی و دموس را در نژاد برتر و ملت برتر می‌بیند و تعریف می‌کند.



فاشیسم [بر خلاف آنچه که دموکرات‌ها از اشاره به آن عامدانه پرهیز دارند] ایدئولوژی سکولاریستی سرپا مدرنی است که در دل فلسفه امانیستی درآمده است و بر خلاف تبلیغات رسانه‌های امپریالیستی و دنباله‌های داخلی و روشن‌فکران سکولار مروج آرای آنها در کشور که به هیچ روی با کلیت تفکر دینی سازگاری نداشته و ایدئولوژی‌ای سرپا مدرن و به عبارتی، ایدئولوژی دوران استیصال و بن‌بست مدرنیته است.

- در آن داشته و در دامان آن پرورده شده‌اند.
- ۱۰- اعتقاد همه این ایدئولوژی به حق قانون‌گذاری و حق حاکمیت بشر مدرن (دموکراسی)؛
- در واقع هر یک از این ایدئولوژی‌ها، صورت‌هایی از دموکراسی مدرن هستند که علیرغم همه تفاوت‌ها و اختلافاتی که با یکدیگر دارند، در یک سلسله از امور، دارای مشترکاتی می‌باشند.
- ۱۱- بی‌اعتقادی همه این ایدئولوژی‌ها به نظریه دینی حکومت؛
- ۱۲- همگی آنها معتقد به مبادی و غایات تفکر و تمدن مدرن هستند.
- ووجه مشترک صور مختلف ایدئولوژی‌های مدرن را که همگی ذیل دموکراسی امانیستی تحقق نظری و عملی یافته‌اند، می‌توان این‌گونه فهرست کرد:
- ۱- اعتقاد همه آنها به عقلانیت ابزاری مدرن و اصالت‌دهی به آن؛
- ۲- اعتقاد همه آنها به امانیسم؛
- ۳- اعتقاد به سکولاریسم؛
- ۴- اعتقاد به مفهوم مدرنیستی "سیاست" و "قدرت"؛
- ۵- اشتراک نظر در ارائه تفسیری ناسوتی، نفسانی از بشر بر پایه انسان‌شناسی مدرن، یا به عبارت بهتر، تعریف بشر به عنوان اراده معطوف به قدرت، سود و لذت؛
- ۶- نسبی‌گرایی اخلاقی و قائم دانستن همه احکام و ارزش‌های اخلاقی به نفسانیات بشر مدرن؛
- ۷- سرمایه‌سالاری رقابتی خصوصی یا سرمایه‌سالاری دولتی انحصاری یا سرمایه‌سالاری خصوصی انحصاری و یا ترکیبی مختلط از همه اینها؛
- ۸- اعتقاد به اصل پیشرفت به عنوان شاخص تفکر امانیستی؛
- ۹- شکل‌گیری نظام‌های سیاسی همه این ایدئولوژی‌ها، ذیل مفهوم دولت مدرن؛





نفسانیت مدار بشر امانیست دارد و قبل از ایدئولوژی‌های دیگر، در قرن هفدهم میلادی در اروپا پدید آمده است. لیبرالیسم از واژه Liber به معنای آزادی گرفته شده است. در ترجمه این واژه، می‌توان آن را "اصلت آزادی نفسانی" یا "اصلت اباحه" معنی کرد هر چند که هیچ یک از این دو معادل، رساننده تمامیت معنایی لیبرالیسم نمی‌باشد. در قرن هفدهم، اصطلاح لیبرالیسم بیشتر به معنای نحوی اخلاق مبتنی بر هرزگی و به دور از قیود اخلاقی و دینی بود، اما تدریجاً با طرح آرای اقتصادی "آدام اسمیت" در قرن هجدهم و کمی قبل از آن، آرای سیاسی جان لاک و سپس منتسکیو در خصوص تفکیک قوا و آرای ولتر درباره تسامح و تساهل دینی و به ویژه آرای اقتصادی "فیزیوکرات‌ها" (رویکرد اقتصادی‌ای که در قرن هجدهم مدافع نحوی لیبرالیسم ارضی بود و "کولبر" اقتصاددان فرانسوی قرن هجدهم، از رهبران فیزیوکرات‌ها بود) و سپس "کلاسیک‌ها"، به یک ایدئولوژی مشخص بدل گردید. از نیمه قرن هجدهم به بعد، دیگر نمی‌توان با قاطعیت از وجود یک ایدئولوژی لیبرالی سخن گفت، هر چند که زمینه‌های تکوین این ایدئولوژی به قرن هفدهم برمی‌گردد. جان لاک (۱۷۰۴)، دیوید هیوم (۱۷۷۶)، شارل منتسکیو، فرانسوا ماری ولتر فرانسوی (۱۷۷۸) و آدام اسمیت (۱۷۹۰) اقتصاددان انگلیسی را می‌توان از پدیدآورندگان ایدئولوژی لیبرالیسم دانست.

ویژگی‌های لیبرال، دموکراسی به عنوان یک ایدئولوژی را می‌توان این‌گونه فهرست کرد.

۱- لیبرالیسم، دموس را به عنوان نفس اماره فردی تعریف می‌کند و تحت لوای دموکراسی به آن اصلت می‌دهد. ساختار اجتماعی مورد نظر لیبرال، دموکراسی متشکل از اتم‌های نفسانی قائم به خودی است که هر یک در پی منافع خود در رابطه‌ای ابزاری و شیئی با

در صورتی تر خود، "سوسیال، دموکراسی لیبرال" و نئولیبرالیسم را نیز در برمی‌گیرد.

۲- ایدئولوژی سوسیالیسم رادیکال و مارکسیستی که کمونیسم هم نامیده شده است و صورتی فرعی‌ای چون لنینیسم، استالینیسم، تروتسکیسم و مائوئیسم دارد.

۳- ایدئولوژی فاشیسم که صورتی فرعی‌ای چون "نازیسم هیتلری" و "فاشیسم ایتالیایی" دارد.

ناسیونالیسم و فمینیسم را نیز، اگر چه از جهاتی و تا حدودی می‌توان به عنوان ایدئولوژی به حساب آورد، اما به دلیل وجه نسبتاً فراگیر آنها در تمامیت تفکر مدرن (مخصوصاً فمینیسم و یا فراگیری مفاهیم ناسیونالیستی‌ای چون "حاکمیت ملت" و نظام "دولت، ملت" و نیز به دلیل عدم انسجام نسبی و گستره و تنوع گرایش‌ها و دیدگاه‌های مطروحه در هر یک، آنها را به عنوان یک ایدئولوژی مورد بررسی قرار نمی‌دهیم.

الف - لیبرال، دموکراسی

ایدئولوژی دموکراسی لیبرال، بیشترین انطباق را با روح سودجو و نفسانیت مدار تمدن مدرن غربی دارد و به همین دلیل به عنوان یک جریان نیرومند در همه ادوار تمدن امانیستی حضور داشته و امروز، به صورت ایدئولوژی غالب و مسلط تمدن مدرن درآمده است. لیبرال، دموکراسی بیشترین انطباق را با طبیعت



در مدل دموکراسی فاشیستی، نظام دموکراسی نمایندگی پارلمانتاریستی لیبرالی نفی می‌گردد. فاشیست‌ها همچنین مدل دموکراسی شورایی مارکسیستی را هم قبول ندارند. فاشیسم ساختار دموکراسی مورد نظر خود را بر سازماندهی "ملت" و "نژاد برتر" به عنوان دموس از طریق صنف‌ها و سندیکاها قرار می‌دهد.

و اساساً منکر معرفت و حیانی است، از این رو معتقد است، نسبت به آرای مختلف مذهبی، تا زمانی که مبانی حکومت لیبرالی را به مخاطره نینداخته‌اند، باید با تساهل و تسامح روبه‌رو شد.

ع- لیبرال‌ها مدعی‌اند، اصل تفکیک قوا مانع تجمع و تمرکز قدرت و ایجاد استبداد می‌گردد؛ حال آن که این سخن از پایه بی‌اساس است. اولاً قدرت مطلق لزوماً منجر به فساد نمی‌گردد، زیرا بزرگ‌ترین مظهر قدرت مطلق، خداوند متعال است که قدرت او عین عدالت است. قدرت در میان افراد بشر هم اگر بر مبنای قوانین الهی توزیع گردد و افراد دارای آن متصف به ملکه تقوا و عدالت باشند، به هیچ روی فسادآور نیست. شعار تفکیک قوای لیبرالی نیز صرفاً یک ادعای صوری و بی‌پایه است، زیرا ذات و جوهر قدرت میل به تراکم و تمرکز دارد و با تفکیک صوری آن به سه قوه، تصرفی در حقیقت واحد آن پدید نمی‌آید و در رژیم‌های لیبرالی



دیگران قرار می‌گیرند.

۲- لیبرال، دموکراسی مبنای قدرت را در اصل قرارداد اجتماعی جست وجو می‌کند.

۳- لیبرال، دموکراسی، تمدن مدرن و نظام سرمایه‌داری لیبرال را پیشرفته‌ترین نوع تمدن و رژیم سیاسی، اجتماعی تعریف می‌کند و مفهوم "پیشرفت" را هم بر پایه رفاه مادی و گسترش سلطه و استیلای تکنیکی بشر بر طبیعت و بسط بوروکراسی و پیچیدگی‌های اجتماعی و تعمیق سیطره کاپیتالیسم و رویکرد امانیستی و ماتریالیستی تعریف می‌کند.

۴- لیبرال، دموکراسی به نقش محدود دولت در اقتصاد اعتقاد دارد. لیبرال‌ها بر اساس شعار معروف "بگذار بگذرد، بگذار بشود" و نظریه دست نامرئی نظم دهنده معتقدند، اگر هر کس منفعت شخصی خود را به صورت خودخواهانه جست و جو نماید، سرانجام رفاه همگان تأمین می‌گردد، اما تعمیق فقر و فاصله طبقاتی در جوامع دموکراسی لیبرال و وقوع بحران‌های گسترده اقتصادی و مشکلات جدی ناشی از بی‌عدالتی‌های اجتماعی در قرون ۱۹ و ۲۰، بی‌اساس بودن این پندار را عیان ساخت. لیبرالیسم بر پایه این دیدگاه خود به نظام سرمایه‌داری رقابتی معتقد بود که در عمل و در اثر ورشکست شدن بسیاری از سرمایه‌داران کوچک و متوسط، به سلطه انحصارات بزرگ انجامید.

۵- نظریه تساهل و تسامح مذهبی که در واقع ریشه در ماتریالیسم و سکولاریسم ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی دارد. چون لیبرال، دموکراسی به الوهیت و آسمانی بودن هیچ اندیشه دینی و مذهبی اعتقاد ندارد



در شرایط کنونی، تمدن غرب و در پی یک سلسله رقابت فشرده و خصمانه و خونین مابین سه صورت اصلی دموکراسی امانیستی یعنی لیبرالیسم، سوسیالیسم و فاشیسم (در عین وحدت ذاتی‌ای که هر سه این ایدئولوژی‌ها در تعلق به بستر دموکراسی بشرانگاران و مبادی و غایات تمدن مدرن داشته و دارند)، سرانجام لیبرال، دموکراسی به این دلیل که بیش از دو ایدئولوژی دیگر با روح نفسانیت مدار و سوداگر و خودبنیاد تفکر و تمدن مدرن و سرمایه‌سالاری سازگاری داشته و دارد، پیروز گردیده و می‌توان گفت، تقریباً هر دو رقیب امانیست، دموکرات خود را از میدان به در کرده است.



۹- لیبرالیسم ایدئولوژی سوداگر است و به تجارت آزاد مبتنی بر منطق بازار (بی‌اعتنا به اقشار فرودستی که ممکن است در این میان قربانی شوند) معتقد است.
۱۰- لیبرالیسم بر پایه رویکرد نفسانی، ناسوتی‌ای که از بشر دارد، نظریه‌ای به نام "حقوق بشر" مطرح کرده است که بر اساس یک رویکرد سوداگرانه و نفسانیت‌مدار و به منظور نظم دادن به رقابت تخصصی آلود نفوس فردی و نفس اماره جمعی (دولت)، یک نظام حقوقی و تکالیف طراحی کرده است که آن را "حقوق بشر امانیستی" می‌نامند و در تقابل ذاتی با نظام دینی حقوق و تکالیف بشر قرار دارد.



۱۱- توجه و تأکید بر آزادی در ارضای اهوای نفسانی فردی، هسته مرکزی ایدئولوژی لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد. اساساً لیبرالیسم با تأکید بر آزادی از قیود اخلاقی و دینی و آزادی از محدودیت‌های فتوای و آزادی در سوداگری و انباشت سرمایه برای زرسالاران بورژوا شکل گرفته و پدید آمده است و بی‌اعتنایی به اصل عدالت به ویژه عدالت اجتماعی ندارد. برخی گرایش‌های متأخر لیبرالیسم نیز که زیر فشار مشکلات ناشی از فاصله‌ها و شکاف‌های طبقاتی و فقر ناشی از سرمایه‌داری، مجبور به توجه به امر عدالت گردیده‌اند، عدالت را در پرتو محوریت سوداگری و آزادی نفسانی تعریف کرده‌اند.

۱۲- لیبرالیسم در تفسیر خود از جامعه، رویکردی اتمیستی دارد و با اصالت دادن به فردگرایی نفسانی، جامعه را امری اعتباری می‌داند.

۱۳- لیبرال، دموکراسی معتقد به الگوی دموکراسی غیر مستقیم و مبتنی بر نظام نمایندگی می‌باشد.

۱۴- در نظام‌های لیبرال، دموکرات، مکانیسم‌های پیچیده و نامحسوس و بسیار نیرومندی وجود دارد که از طریق رسانه‌ها و ادبیات رسانه‌ای اعمال قدرت کرده

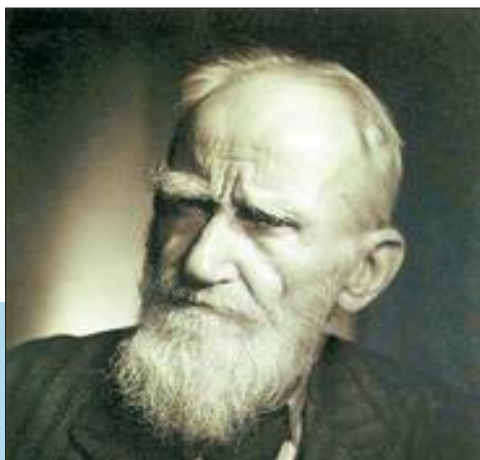
مبتنی بر تفکیک قوانین، عملاً یکی از قوا بر دیگران برتری دارد و تفکیک قوا در قرون ۱۹ و ۲۰ و پس از سیطره کامل طبقه زرسالاران بورژوا، به یک شعار تبلیغاتی و یا دست مایه‌ای برای تقسیم یک قدرت بین لایه‌های مختلف زرسالاری بورژوا بدل گردیده است.

۷- لیبرالیسم بر پایه "حق مالکیت نامحدود" بنا گردیده است. یعنی هر سرمایه‌دار، بسته به توان اقتصادی خود حق دارد تا هر چه قدر که می‌تواند به انباشت سرمایه بپردازد و هیچ چیزی نباید وسعت و شمول و گستره مطلق مالکیت‌های او را محدود نماید.
۸- اخلاقیات لیبرالی، سودانگاران و یوتیلیتاریانیستی است. دموکراسی لیبرال اساساً ایدئولوژی مطلوب سرمایه‌داران صنعتی و مالی است و مبنای اخلاقیات آن بر سودانگاری (یوتیلیتاریانیستی) سامان یافته است. فیلسوفان لیبرال با تفکیک حوزه باید‌ها و نبایدهای اخلاقی از "هست‌ها" در واقع ارزش‌های اخلاقی را قائم به نفس فردی و سلايق شخصی آدمیان دانسته‌اند.





پدید آورد، صورت تعدیل شده‌ای از لیبرالیسم، تحت عنوان "سوسیال دموکراسی" پدید آمد که به لحاظ تئوریک به آرای "برنشتاین" آلمانی و "بئاتریس وب" و "سیدنی وب" انگلیسی تکیه داشت و با عدول از رویکرد سوسیالیسم رادیکال و پذیرش منطق کلی سیطره زرسالاران بورژوا، خواهان انجام پاره‌ای اصلاحات و تعدیل‌ها جهت تحکیم و حفظ بقای لیبرال، دموکراسی و سیطره سرمایه‌داران بود. این ایدئولوژی به ویژه در اوایل قرن بیستم در اروپا قدرت گرفت و پس از جنگ دوم جهانی تا پایان دهه ۱۹۷۰ میلادی، رویکرد مسلط در نظام‌های لیبرال، دموکراتیک اروپای غربی و در مقاطعی حتی در آمریکا بود. ذیلاً درباره سوسیال، دموکراسی لیبرال سخن خواهیم گفت.



و افکار عمومی را کنترل می‌نماید. این نظام سلطه ادبیات رسانه‌ای، مجرای بسیار نیرومند اما پنهان اعمال قدرت استبدادی لیبرال، دموکراسی و زرسالاران بورژوا می‌باشد.

۱۵ - بر نظام‌های لیبرال، دموکراتیک، گونه‌ای توتالیتاریسم (سلطه فراگیر استبدادی) پنهان اجتماعی اعمال قدرت می‌کند که اگر چه در تبلیغات و گفتمان ایدئولوژیک خود، دائم از آزادی سخن می‌گوید، اما در واقع از طریق حلقه‌های واسطی چون رسانه‌ها و ادبیات رسانه‌ای و فشار افکار عمومی و ساختار درهم فشرده و تنگ و سرکوب‌گر بوروکراسی‌ها، نحوی توتالیتاریسم اجتماعی آزاردهنده را اعمال می‌نماید که موجب تخدیر عاطفی و تعمیق عقلانی شهروندان می‌گردد.

۱۶ - لیبرال، دموکراسی به لحاظ ایدئولوژیک، سخنگوی منافع زرسالاران بورژوا و کلان سرمایه‌داران است و به لحاظ محتوای اقتصادی، اجتماعی، سامان دهنده مطلقه مجتمع‌های عظیم صنعتی، مالی و تجاری و حامی منافع سرمایه‌داران بزرگ است. ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی از هنگام تکوین و پیدایی در قرن هفدهم تا پایان قرن بیستم، سه دوره و صورت کلی را از سر گذرانده است:

الف) در قرون ۱۷ تا ۲۰ در قالب "لیبرالیسم کلاسیک" ظاهر گردیده که مدافع آشکار سرمایه‌داری‌های خصوصی و مالکیت‌های کوچک و بزرگ و منطق بی‌رحم رقابتی بود.

ب) در پی بحران‌های گسترده اجتماعی، اقتصادی و فقر و فاصله طبقاتی وحشتناکی که لیبرالیسم کلاسیک





بازنشستگی و بیمه بیکاری و... نمود. اگر چه طرفداران افراطی لیبرالیسم کلاسیک با این استدلال که این قبیل رویکردهای حمایتی و خدماتی موجب کاهش سود سرمایه‌داران خواهد شد، با آن مخالفت می‌کردند، اما به هر حال رویکرد سوسیال، دموکراتیک بنا به دلایلی که در پیش گفتیم در اوایل قرن بیستم در اروپا صاحب قدرت بسیار گردید.

به لحاظ تاریخی، اساساً سوسیال، دموکراسی جریانی است که پس از زوال "بین‌الملل سوسیالیستی" در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، تدریجاً پدید آمد و در اوایل قرن بیستم، دارای شاخص‌های تئوریک و نظری گردید. آرای تجدید نظرطلبانه "برنشتاین" و "کائوتسکی" و برخی سوسیالیست‌های آلمانی، اتریشی و انگلیسی در قرن بیستم به انکار سوسیالیسم رادیکال مارکسیستی و مدل دموکراسی شورایی و دیکتاتوری پرولتاریایی آن و نیز رویکرد مالکیت خصوصی ستیز آنان پرداخته و با ترکیب صورتی تلطیف شده از سوسیالیسم با لیبرال، دموکراسی به گونه‌ای سوسیالیستی را در لیبرال، دموکراسی منحل نمودند.

جریان "سوسیالیسم فایبانی" در انگلیس را شاید بتوان یکی از سرچشمه‌های معنوی رویکرد سوسیال، دموکراتیک اروپایی قرن بیستم دانست. "جان برنارد شاو" و "سیدنی وب" و "بئاتریس وب"، سه نفر از ایدئولوگ‌های فایبانی‌ها یا سوسیال، دموکراسی انگلیسی هستند.

سوسیال دموکرات‌هایی نظیر "جان برنارد شاو" در عین این که از محدودسازی مالکیت‌های خصوصی بزرگ سخن می‌گفتند، اما طرفدار سیاست‌های کلی سرمایه‌سالارانه و رویکرد امپریالیستی دولت بریتانیا بودند. سیدنی وب و بئاتریس وب، طرح بسط مدل دموکراسی به قلمرو مدیریت کارخانه‌ها و تحت نظارت

پ) از دهه ۱۹۸۰ میلادی به بعد و در پی ناتوانی دولت‌های لیبرال، سوسیال دموکرات در حل و رفع مشکلات گسترده اقتصادی و اجتماعی و به ویژه بحران و رکود فراگیر نظام‌های سرمایه‌داری، گرایشی که در واقع صورت احیا شده و قرن بیستمی لیبرالیسم کلاسیک بود، تحت عنوان "راست جدید" یا "نئولیبرالیسم" قدرت گرفت که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت.

سوسیال، دموکراسی

گفتیم که لیبرالیسم کلاسیک در پی بحران‌ها و تناقضاتی که با آن روبرو گردید، ناگزیر از تعدیل در برخی وجوه اندیشه خود و توجه کردن به پاره‌ای عناصر حمایتی و رفاهی گردید. اساس ساختار سیاسی نظام‌های لیبرال دموکراتیک بر پارلمانتاریسم قرار داشت و محتوای اقتصادی آنها نیز مبتنی بر سودجویی‌های گسترده و عنان گسیخته سرمایه‌داران خصوصی بود. اندیشه سوسیال دموکراسی به عنوان صورتی تعدیل شده از ایدئولوژی دموکراسی لیبرال، ضمن حفظ نظام پارلمانتاریستی و همه مؤلفه‌های اصلی رژیم‌های لیبرالی در قلمرو اقتصادی به پاره‌ای تعدیل‌ها روی آورد و جهت مقابله با انفجار خشم محرومان و فقرا، اقدام به در پیش گرفتن برخی سیاست‌های حمایتی از قبیل اجرای خدمات بیمه درمانی، پرداخت حقوق



"آنتونی گیدنز" در تشریح سیاست‌های دولت‌های رفاهی سوسیال، دموکرات اروپایی چنین می‌نویسد: دولت‌های رفاهی اروپایی را می‌توان به چهار گروه نهادی تقسیم کرد که همه آنها خاستگاهی تاریخی، هدف‌ها و ساختارهای مشترکی دارند:

۱- نظام رفاهی انگلیسی که بر خدمات اجتماعی و بهداشت و درمان تأکید می‌کند، اما به استفاده از مزایای سیستمی که بر افزایش درآمدها تکیه دارد نیز متمایل است.

۲- دولت‌های رفاهی اسکندیناوی یا اروپای شمالی [که عمدتاً بر مالیات متکی هستند] از نظر جهت‌گیری، عام‌گرا می‌باشند و مزایای فراوان و خدمات دولتی که تمام هزینه‌های آن را دولت تأمین می‌کند از جمله مراقبت‌های بهداشتی را در اختیار می‌گذارند.



پارلمان را مطرح کرده و در واقع، قصد داشتند حوزه‌های گسترده‌ای برای اجرای مدل دموکراسی پارلمانی پدید آورند.

اصول و مفروضات کلی سوسیال، دموکراسی به عنوان یکی از صور تحقق ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱- اعتقاد به پارلمانتاریسم و مدل دموکراسی نمایندگی؛

۲- اعتقاد به تفکیک قوا و ویژگی‌ها و اخلاقیات لیبرالی؛

۳- اعتقاد به نظریه حقوق بشر امانیستی؛

۴- اعتقاد به آزادی نفسانی به عنوان هسته مرکزی تلقی خود از روابط و مناسبات اجتماعی؛

۵- اعتقاد به تفسیر لیبرالی حقوق بشر امانیستی؛

۶- انتقاد از نظریه مارکسیستی دیکتاتوری پرولتاریا و دموکراسی شورایی؛

۷- اعتقاد به در پیش گرفتن سیاست‌های حمایتی از برخی اقشار فرودست و بیکاران و سالمندان به منظور جلوگیری از وقوع انفجار ویرانگر و خانمان برانداز اجتماعی علیه نظام سرمایه‌سالاری؛

۸- به کارگیری مکانیسم‌های مالیات تصاعدی و درپاره‌های موارد، دولتی کردن‌های محدود صنایع، به منظور تحقق سیاست حمایتی سابق‌الذکر که به نظریه "دولت رفاه" معروف گردیده است.

۹- استفاده از مدل اقتصاد ارشادی "کینز"، اقتصاددان انگلیسی به جای اقتصاد کلاسیک آدم اسمیت؛





مجتمع های واسط غیر دولتی ای به نام "ایری"، کارکرد نظارتی خود را اعمال می نماید. لیبرالیسم سوسیال، دموکرات سوئدی کنترل بیش از ۹۰ درصد اقتصاد کشور را در دست بخش خصوصی نهاده است اما با وضع مقررات حمایتی گسترده، جلوی نابودی اقشار فرودست اجتماعی تحت فشار استثمار بی رحمانه سرمایه داری را گرفته است.

تی.اچ. مارشال انگلیسی که او را می توان یکی از ایدئولوگ های لیبرالیسم سوسیال، دموکراتیک قرن بیستم دانست، مدل دولت های رفاه را نقطه اوج فرآیند تکامل حقوق شهروندی و دموکراسی در غرب می نامد، اما به دلیل مشکلات ذاتی ای که رژیم های امانیستی و دموکراسی های بورژوازی با آن روبه رو هستند، دولت های سوسیال، دموکرات عملاً در سال های دهه ۷۰ قرن بیستم، با بحران های جدی ساختاری و تناقضات ویرانگر روبه رو گردیده و ستاره بخت آنها افول می نماید و از دهه ۸۰ قرن بیستم صورتی تازه از لیبرالیسم که به گونه ای احیای همان لیبرالیسم کلاسیک خشن سرمایه سالار، تحت عنوان "نئولیبرالیسم" قدرت می گیرد و سوسیال، دموکراسی لیبرال در موضع انفعال قرار گرفته و گرفتار بحران هویت می شود.

لیبرالیسم عریان متجاوز

با روی کار آمدن "رونالد ریگان" و "جرج بوش (پدر) در آمریکا و "مارگارت تاچر" و "جان میجر" در انگلستان و با بهره گیری از فضای تئوریکی که از اواسط دهه شصت میلادی، ایدئولوگ هایی نئولیبرالی چون "فردریش فون هایک"، "کارل پوپر" و "داتی یل بل" پدید آورده بودند، گونه ای رویکرد خشن و تهاجمی و مبتنی بر استثمار عریان سرمایه دارانه و بی اعتنا به اندک

۳- نظام های رفاهی اروپای میانه که تعهدات نسبتاً اندکی در ارائه خدمات اجتماعی دارند، اما از جهات دیگر دارای مزایایی با منابع مالی کافی هستند که اساساً از طریق اشتغال و از جمله پرداخت های بیمه اجتماعی تأمین می گردد.

۴- نظام های رفاهی اروپای جنوبی که از نظر شکل مانند نظام های اروپای میانه اند، اما کمتر فراگیرند و میزان پرداخت کمک ها و مزایای آنها کمتر است.

آن چیزی که به این دولت های لیبرال سوسیال، دموکرات توان و قابلیت و پتانسیل انجام و اجرای چنین سیاست های حمایتی ای را می دهد، استثمار و غارت بی رحمانه ای است که این قدرت های امپریالیستی نسبت به ملل محروم آسیا و آفریقا اعمال می نمایند و احزاب کمونیست فرانسه، ایتالیا و سوئد پس از نیمه دوم قرن بیستم و حزب سوسیال، دموکرات آلمان و حزب کارگر انگلیس نمونه هایی از احزاب سوسیال، دموکرات غربی هستند.

دولت های لیبرال سوسیال، دموکرات اروپایی از نظر میزان دخالت در اقتصاد و به کارگیری مکانیسم های حمایتی، با یکدیگر تفاوت هایی دارند، به گونه ای که رژیم لیبرال، سوسیال دموکرات فرانسوی گاه تا مرز دولتی کردن نزدیک به یک سوم اقتصاد پیش رفته است، اما سوسیال، دموکراسی ایتالیایی با تشکیل



عزّت‌نویس‌الایسم معتقد به اتمیسم نفسانی افراطی و در عین حال تلاش برای تحکیم وحدت اجتماعی، حول محور امپریالیسم نئولیبرال می‌باشد که این دو گرایش، در تناقض بنیادین با یکدیگر قرار داشته و نئولیبرالیسم را با مشکلات جدی روبه رو کرده‌اند.

۷- نئولیبرالیسم معتقد به مدل دموکراسی نمایندگی و پارلمانتاریسم می‌باشد.

۸- نئولیبرالیسم، رویکردی جهان وطنی و کاسموپولیتیستی داشته و معتقد به استفاده از اهرم قدرت برای تأمین منافع انحصارات سرمایه‌داری است. نئولیبرالیسم با این تناقض بنیادین روبه روست که از یک سو برای حفظ اقتدار خود به عنوان یک قدرت نظامی سرکوب‌گر و متجاوز، نیازمند تأمین انسجام درونی است و از سوی دیگر، رویکرد شدیداً ذره‌گرایانه اتمیسم نفسانی‌ای که ترویج می‌کند، مانع شکل‌گیری چنین اقتدار و انسجامی است.

بسیاری از کارشناسان معتقدند، اساساً قدرت‌گیری نئولیبرالیسم، نتیجه احتضار و انحطاطی است که



سیاست‌های حمایتی لیبرالیسم سوسیال، دموکراتیک در اروپا و آمریکا قدرت می‌گیرد که آن را "راست نو"، "نئولیبرالیسم" و نحوی "احیای لیبرالیسم کلاسیک" نامیده‌اند.

رویکرد نئولیبرالیستی ضمن اشتراک در ویژگی‌ها و شاخصه‌ها و مبادی و غایات تئوریک با لیبرالیسم کلاسیک و سوسیال، دموکراسی لیبرال، دارای این مؤلفه‌های ساختاری است:

۱- نئولیبرالیسم معتقد به دولت کوچک و آزادی کامل سرمایه‌گذاری و رقابت می‌باشد.

۲- نئولیبرالیسم به حمایت از محرومان و در نظر گرفتن مکانیسم‌های کمکی به آنها و نیز مقوله عدالت اجتماعی، مطلقاً بی‌اعتناست.

۳- نئولیبرالیسم مدعی است، گردش آزاد سرمایه و احیای رویکرد بازار و در پیش گرفتن روش‌های خودخواهانه و سودجویانه توسط افراد، خود به خود موجب تأمین منافع همگان خواهد گردید، اما منطق رویدادهای اجتماعی و تاریخی در قرون ۱۹ و ۲۰ و نیز سیر وضعیت اقتصادی جوامع غربی در دو دهه قدرت‌یابی نئولیبرال‌ها، خلاف این امر را نشان می‌دهد.

۴- امپریالیسم نئولیبرال، معتقد به استفاده از قدرت نظامی برای غارت اقتصادی جهان و احیای شیوه کلاسیک اشغال استعماری سرزمین‌ها و به اسارت گرفتن ملت‌ها می‌باشد.

۵- نئولیبرالیسم، وجود فاصله طبقاتی و فقر فزاینده از یک سو و ثروت انبوه از سوی دیگر را، امری کاملاً پذیرفتنی و قابل قبول می‌داند.





۲ - گرایش تندرویی هم پدید آمد که اگر چه به میراث اندیشه دموکراسی امانیستی وفادار بود، در چارچوب سوئزکتیویسم و نفسانیت‌مداری مدرن عمل می‌کرد، اما اصالت را به نفس اماره جمعی می‌داد و مصداق دموس را در طبقه کارگر صنعتی (پرولتاریا) جست و جو می‌کرد. این گرایش رادیکال سوسیالیستی، دموکراسی سوسیالیستی یا سوسیالیسم مارکسیستی نامیده شده است.

سوسیالیسم مارکسیستی، صورتی از دموکراسی است که در خصایص عام ایدئولوژی‌های دموکراتیک با آنها مشترک است، این رویکرد در اواخر قرن نوزدهم و در هیأت آرای کارل مارکس و دوستش فردریش انگلس، به صورت یک ایدئولوژی ماتریالیستی سکولار درآمد و لنین و حزب بلشویک روسیه، با ارائه تفسیری خاص از ایدئولوژی مارکسیستی، در پی انقلاب مارکسیستی، دموکراتیک اکتبر ۱۹۱۷ م، حکومتی بر بنیان این ایدئولوژی در روسیه بنا کرد که "اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی" نامیده شد.

دموکراسی مارکسیستی به لحاظ فلسفی، از یک سو ریشه در جهان‌بینی عصر روشن‌گری و خردگرایی امانیستی آن داشت و از سوی دیگر محصول تفسیر خاصی بود که ژان ژاک روسو و سپس هگل از دولت دموکراتیک مدرن ارائه داده بودند. از این رو ریشه‌های تاریخی و تتوریک دیکتاتوری پرولتاریا و دموکراسی مارکسیستی، به همان جهان‌بینی روشن‌فکران سکولار عصر روشن‌گری بر می‌گردد که دموکراسی لیبرال نیز از آن نشأت گرفته بود؛ هر چند مارکسیسم یکی، دو قرن بعد از لیبرالیسم پدید آمد و در آغاز دهه ۱۹۹۰ میلادی، تا حدود زیادی اتودیتة سیاسی خود را در پی فروپاشی شوروی سابق و اعمار آن از دست داد.

تمامیت لیبرال، دموکراسی با آن روبه رو گردیده است. هر چند ایدئولوگ‌های نئولیبرال نظیر "ساموئل هانتینگتون" و "فرانسیس فوکویاما" می‌کوشند تا لیبرال، دموکراسی را آخرین و تنها نظام حاکم و ابدی تاریخ بشر جلوه دهند. حال آنکه آمارها و مشاهدات، از بحران جدی و ساختاری تمامیت لیبرال، دموکراسی و کلیت دموکراسی مدرن حکایت دارد.

ب) دموکراسی سوسیالیستی:

درمقابل نابسامانی‌های فزاینده‌ای که لیبرال، دموکراسی کلاسیک و منطق بی‌رحم بازار مورد نظرش پدید آوردند، گرایش‌های سوسیالیستی کوشیدند تا با اصالت دادن به نفس اماره جمعی به عنوان مصداق دموس، تا حدودی بر بحران غلبه نمایند که دو گرایش عمده سوسیالیستی پدید آمد:

۱ - گرایش میانه‌رویی که به چارچوب کلی لیبرال، دموکراسی وفادار بود و تحت عنوان سوسیال، دموکراسی لیبرال از آن نام بردیم. در این گرایش همچنان اصالت به نفس اماره فردی داده می‌شد و نظام دموکراسی نمایندگی پارلمانی حفظ می‌شد، هر چند نیم‌نگاهی هم به فقر و نداداری صورت توده‌ای نفس اماره مدرن افکنده می‌شد تا مبادا خشم و گرسنگی آنها، روزی بحران جدی بیافریند.



از تناقضات و چالش‌ها شد و سرانجام به نحوی دولت متمرکز حزبی، بوروکراتیک روی آورد. واقعیت این است که ایرادات جدی و حقیقی وارد بر دموکراسی لیبرال، جز با عبور از مرزهای تفکر امانیستی و تمامیت اندیشه دموکراتیک، امکان رفع دیگری ندارد.

در بیان فهرست‌وار ویژگی‌های دموکراسی سوسیالیسم مارکسیستی می‌توان گفت:

۱- معتقد به اقتصاد با برنامه‌ریزی و کنترل منظم دولتی است.

۲- مخالف مالکیت خصوصی و خواهان دولتی کردن کامل مالکیت صنایع و کارخانجات و تجارت و بانک‌هاست.

۳- بر پایه مفهومی امانیستی، عدالت را در مساوات مطلق و نادیده گرفتن تفاوت‌های فردی و ظرفیت‌های مختلف استعدادی می‌داند که خود عین بی‌عدالتی است.

۴- مخالف تفکیک قواست.

مارکس اعتقاد داشت، مدل حکومتی‌ای که تحت عنوان "دیکتاتوری پرولتاریا" مطرح کرده و ملهم از حکومت ۷۰ روزه "کمون پاریس" بود (کمون پاریس به دولت شورایی‌ای گفته می‌شود که کارگران مسلح پاریسی پس از قیام علیه سرمایه‌داران و تسخیر شهر پاریس تشکیل دادند و اندکی بعد با سرکوب خونین آن توسط ارتش فرانسه و آلمان مضمحل گردید)، صورت تکامل یافته دموکراسی‌های لیبرال را نیز ندارد.

آنچه که مارکس تحت عنوان دموکراسی پرولتاریایی یا بعضی مواقع دیکتاتوری پرولتاریا و یا حکومت شوراها مطرح می‌کند، در واقع امتداد و صورت بسط یافته دموکراسی مستقیم ژان ژاک روسویی است که به نفس اماره جمعی (که در قالب اراده طبقاتی پرولتاریا تبلور یافته است) اصالت می‌دهد علی‌رغم همه انتقاداتی که مارکس به سرمایه‌داری دارد، رژیم کارگری مورد نظر او، به دلیل ریشه داشتن در مبادی و غایات تمدن مدرن و سوئز کتیویسم و عقلانیت امانیستی، خواه ناخواه سرمایه‌سالارانه بوده است. مارکس در طرح مدل دموکراسی مستقیم خود، از جهاتی و تا حدودی به دموکراسی آتن باستان نیز نظر داشته است. مارکس با مدل لیبرالی دموکراسی که بر تفکیک قوا و پارلمنتاریسم تکیه داشت، مخالف بود و در این خصوص به ایراداتی که به این مدل حکومت وارد است نظر داشت، اما آنچه که خود او به عنوان نظام دموکراسی شورایی مطرح میکرد نیز، صرفاً یک پندار بود که امکان عملی شدن نداشت و آن گاه که لنین کوشید تا آن را محقق سازد، گرفتار مجموعه‌ای





۸- سوسیالیسم مارکسیستی به نفس اماره جمعی اصالت می‌داد و مصداق دموس را در پرولتاریا تعریف می‌کرد، اما چون پرولتاریا، افقی فراتر از افق مدرنیته و تمدن بورژوازی در پیش نداشته و خود ذیل تمامیت امانیسم و دموکراسی می‌اندیشد، حکومت او نیز به ناگزیر به شکل صورتی دیگر از سرمایه‌سالاری و سیطره زرسالاری بورژوا در می‌آید که چنین نیز گردید.

دموکراسی فاشیستی

ایدئولوژی‌هایی که به نام‌های فاشیسم و نازیسم در ایتالیا و آلمان اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی پدید آمدند (علی‌رغم برخی تفاوت‌ها که در عین وحدت کلی با یکدیگر داشتند)، صورت‌هایی از اندیشه دموکراسی امانیستی بودند. اساساً آنچه که بنابر مسامحه، فاشیسم نامیده می‌شود و تبلور و تجسم اصلی آن در اندیشه‌های "جیووانی جنتیله" ایتالیایی و "آلفرد روزنبرگ" و "گوتفرد فدر" آلمانی و "چمبرلین" انگلیسی و نظام‌های سیاسی موسولینی و هیتلر در اروپا و آلمان دهه‌های ۲۰ و ۳۰ ظاهر گردید؛ به لحاظ مبنای فلسفی و تاریخی، ریشه در همان جهان‌نگری امانیستی عصر روشن‌گری دارد که ایدئولوژی لیبرال، دموکراسی از آن سربرآورده است.

فاشیسم صورتی از دموکراسی است که به نفس اماره جمعی اصالت می‌دهد، اما مصداق این نفس اماره جمعی و دموس را در نژاد برتر و ملت برتر می‌بیند و تعریف می‌کند. موسولینی، رهبر و جنتیله، تئورسین اصلی فاشیسم ایتالیا، فاشیسم را نوعی "دموکراسی سازمان یافته، متمرکز و قدرت‌مدار" نامیده‌اند. بنیان‌های فلسفی فاشیسم را می‌توان در آرای ژان ژاک روسو درباره اراده جمعی و تئوری هگل درباره دولت دموکراتیک مدرن و به‌ویژه اندیشه ناسیونال، سوسیالیستی "یوهان فیخته"

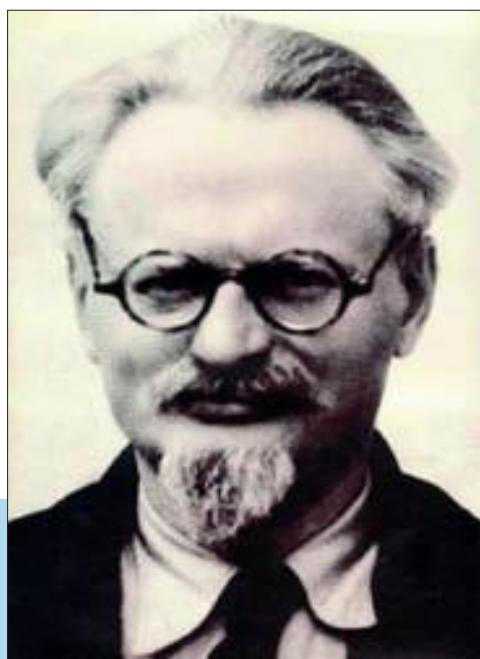
۵- معتقد به مدل دموکراسی مستقیم شورایی است که از سطوح شوراهای روستا و بخش آغاز گردیده و به سطوح بالای حکومتی برسد، اما چون در چنین مدلی، مرکز ثقل فرماندهی و هدایت نادیده گرفته می‌شود و چون اساساً اعمال قدرت به شیوه شورایی آن هم در این سطوح گسترده و متنوع ممکن نیست، حزب کمونیست بر نظام شوراها مسلط گردیده و نحوی اعمال قدرت بوروکراتیک به نفع تکنوکرات‌های حزبی را اعمال می‌نماید.

۶- مدل دموکراسی شورایی، داعیه درهم شکستن ساختار بوروکراسی مدرن را داشته است، اما چون بوروکراسی با ذات مدرنیته عجین و درهم تنیده است و مارکسیسم هم یک ایدئولوژی مدرن و ذیل اندیشه دموکراسی است، دولت سوسیالیستی، خود به یک دستگاه عظیم و بی‌رمق و اخلاص‌گر و کند بوروکراتیک بدل گردید.

۷- مارکس گمان می‌کرد با تغییر مالکیت حقوقی کارخانه‌ها و صنایع، می‌توان بر استثمار سرمایه‌داران غلبه کرد، حال آنکه واقعیت این است که استثمار، ریشه در جوهر سوپراکتیویستی تمدن مدرن دارد و با تغییر مالکیت حقوقی، فقط ارباب استثمارگر شخص، جای خود را به ارباب بهره‌کش دولتی می‌دهد، اما اساس و شاکله استثمار بر جای می‌ماند.

ژرمنیستی"، به نحوی دموکراسی توده‌ای مدرن چشم دوخته بود.

اساساً فاشیسم، چه نوع ضعیف و محتاط ایتالیایی آن و چه نوع افراطی، تهاجمی و نیرومند آلمانی‌اش، به لحاظ بنیان‌های تئوریک، در مبادی تفکر امانیستی و دموکراسی مدرن ریشه داشتند و به لحاظ تحقق در عینیت خارجی و بیرونی، جز با تکیه بر نقش افکار عمومی (که از مظاهر دموکراسی مدرن است) و بوروکراسی پیچیده دولت‌های مدرن و بر بستر مفهوم مدرنیستی قدرت و سیاست و نیز بهره‌گیری از ظرفیت تکنوکراسی و میلیتاریسم و سرمایه‌سالاری مدرن، به هیچ روی امکان تحقق نداشته‌اند. تفسیر فاشیسم از بستر همان تفسیر نفسانی هابز است و درک آن از قدرت و اراده جمعی، ریشه در آرای ماکیاولی و به ویژه ژان ژاک روسو دارد و حتی ستیز آن با عقلانیت لیبرالی مدرن، ذیل گرایش رمانتیک جهان‌بینی امانیستی عصر



آلمانی جست و جو کرد. از متفکران قرن بیستمی‌ای که در کلیت اندیشه دموکراتیک معاصر تأثیر گذارده و در عین حال، بخشی از آرای آنها مورد استفاده متفکران فاشیسم و نازیسم قرار گرفته است، می‌توان از "کنت دو گوبینو" و "ویلفردو پاره تو" نام برد. تئوریسین‌های اصلی فاشیسم (نازیسم) آلمان، افرادی چون "کارل اشمیت" (حقوقدان آلمانی ۱۹۴۵ م) "آلفرد روزنبرگ" (تئوریسین روسی‌الاصل فاشیسم آلمان و صاحب کتاب "اسطوره قرن بیستم" (۱۹۴۵ م) و "گوتفرد فدر" اقتصاددان آلمانی نام برد. تئوریسین‌های فاشیسم، بن‌بست و تناقض ذاتی دموکراسی مدرن (در خصوص نفسانیت‌مداری و تقابل میان اصالت نفس اماره فردی با اصالت نفس اماره جمعی که هر یک موجب آفات و بحران‌هایی می‌گردید) را درک کرده بودند و چون برای حفظ اقتدار و انسجام ملی در پرتو ناسیونالیسم، اهمیتی بیش از فردگرایی نفسانی مدرن قائل بودند، ایدئولوژی تدوین نمودند. روزنبرگ، اشمیت، جنتیله و هیتلر و بیش از یک قرن قبل از آنها، فیخته، به دلیل اهمیت ویژه‌ای که برای ناسیونالیسم و شکل‌گیری دولت مقتدر امانیستی در آلمان و ایتالیا قائل بودند، ملهم از تفسیرهای نژادپرستانه "چمبرلین" و کنت دوگوبینو، از افسانه‌های بی‌اساس و دروغین و نظریه‌های شوونیستی و نژادپرستانه تدوین کردند که در ایتالیا (با ضریب نژادپرستی بسیار کمتر) به روم ماقبل مسیحیت و دموکراسی اشرافی جمهوری و امپراتوری روم باستان نظر داشت و آلمان، با احیای نحوی رویکرد ناسیونالیستی و شدیداً نژادپرستانه "پان



روشن‌گری تعریف گردیده است.

وسعت و پیچیدگی و انضباط و نقش گسترده‌ای که در ایدئولوژی فاشیسم برای "دولت" در نظر گرفته شده است، جز در چارچوب مدل دولت دموکراتیک مدرن، امکان تحقق ندارد. به علاوه این که وجه "توده‌ای" فاشیسم که در قالب نژاد و ملت برتر مطرح می‌گردد، معطوف به دموکراسی امانیستی و ناسیونالیسم مدرن می‌باشد. بنابراین، فاشیسم [بر خلاف آنچه که دموکرات‌ها از اشاره به آن عامدانه پرهیز دارند] ایدئولوژی سکولاریستی سرپایا مدرنی است که در دل فلسفه امانیستی درآمده است و بر خلاف تبلیغات رسانه‌های امپریالیستی و دنباله‌های داخلی و روشن‌فکران سکولار مروج آرای آنها در کشور که به هیچ روی با کلیت تفکر دینی سازگاری نداشته و ایدئولوژی‌ای سرپایا مدرن و به عبارتی، ایدئولوژی دوران استیصال و بن‌بست مدرنیته است که وقتی لیبرالیسم و یا سوسیالیسم از اداره جامعه بحران زده سرمایه‌سالار ناتوان می‌گردند، به میدان می‌آید تا با ایجاد یک نظم و استعداد دموکراتیک حول محور ناسیونالیسم و نژادپرستی، مدرنیته را از بن‌بست‌های بخشد.

فاشیسم به لحاظ لغوی از "فاسیو" گرفته شده که واژه‌ای ایتالیایی به معنای "دسته"، "صنف" و "اتحادیه" می‌باشد. "فاسیو" خود از کلمه لاتین "فاسس" گرفته

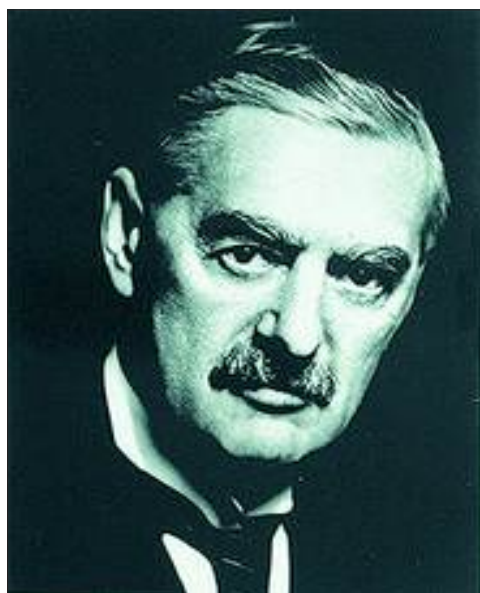


شده است که به معنای دسته ترکه و تبری بود که به هم بسته شده بودند و در روم باستان به نشانه اقتدار دولت روم در رژه‌ها حرکت می‌دادند.

در مدل دموکراسی فاشیستی، نظام دموکراسی نمایندگی پارلمانتاریستی لیبرالی نفی می‌گردد. فاشیست‌ها همچنین مدل دموکراسی شورایی مارکسیستی را هم قبول ندارند. فاشیسم ساختار دموکراسی مورد نظر خود را بر سازماندهی "ملت" و "نژاد برتر" به عنوان دموس از طریق صنف‌ها و سندیکاها قرار می‌دهد. این توجه به سندیکا به عنوان واحد دسته‌بندی دموس در فاشیسم، از آرای "ژرژ سورل" فیلسوف سیاسی مدرنیست فرانسوی (۱۹۲۲م) گرفته شده است. تفسیر فاشیستی اتحادیه‌ها و سندیکاها بر محور نقش فعال "توده" (Mass) (که محصول مستقیم دموکراسی مدرن و سیطره نظام رسانه‌ای، تبلیغاتی آن است) در جنبش فاشیستی قرار داشت؛ امری که در اعصار ما قبل مدرن، امکان تحقق آن به هیچ روی وجود نداشت.

فاشیسم در ایتالیا و آلمان، درست زمانی که دموکراسی لیبرال با سیاست‌های عربان سرمایه‌سالارانه و فسادآلودش، اقتصاد این جوامع را دستخوش مخاطرات جدی ساخته بود و جنبش‌های سوسیالیسم مارکسیستی بی‌اعتبار گردیده و به ویژه در آلمان با هدایت سرمایه‌داران یهودی، موجب هرج و مرج اجتماعی گردیده بودند، با تکیه بر میراث ناسیونالیستی و به ویژه پان ژرمنیستی در آلمان و با بهره‌گیری از تئوری‌های پوچ ناسیونال، شووینیستی چمبرلین و روزنبرگ، به میدان آمد تا مدرنیته بحران زده این دو کشور را از گرداب نجات دهد. نقطه اتکای اجتماعی دموکراسی فاشیستی در این نقش سراب‌گونه که برای مدرنیته بازی کرد، طبقات متوسط (خرده





بورژوازی (ایتالیا و آلمان و انبوه عناصر دکلاسه و لمپن‌ها بود. فاشیسم می‌خواست با تکیه بر اقتدار ناشی از ناسیونالیسم، دموکراسی مدرن را به استحکام و قرار رسانده و از وضعیت تناقض‌بارش نجات دهد، اما خود متکی و مبتنی بر دموکراسی امانیست بود؛ از این رو اسیر چنبره این تناقضات بود و از همین رو، رویکردی عبت درپیش گرفت.

ویژگی‌های دموکراسی فاشیستی را فهرستوار می‌توان این‌گونه بیان کرد:

۱- مبنای سازماندهی و اعمال قدرت دموس در فاشیسم، سندیکاها و صنوف و دسته‌های شبه نظامی هستند که البته در عمل از طریق حزب، کنترل و اداره می‌گردند.

۲- فاشیسم به اصالت نفس اماره جمعی معتقد است و مصداق دموس را در مفهوم مدرن ملت و نژاد برتر جست و جو می‌کند.

۳- فاشیسم آلمانی (فاشیسم ایتالیا تا حدی کمتر) گرایش شدید نژادپرستانه داشت.

۴- فاشیسم به اقتصاد نیرومند دولتی و نحوی سوسیالیسم ملی معتقد است؛ و هرچند به نفس مالکیت‌های خصوصی نمی‌پردازد، اما در مواردی، مالکیت‌های بزرگ خصوصی را در مسیر حمایت از اقشار فرودست اجتماعی محدود می‌کند.

۵- فاشیسم مثل دیگر صور اندیشه دموکراسی، مبتنی بر مفهوم مدرن قدرت و سیاست است که میراث اندیشمندان مدرنیست از ماکیاولی و هابز گرفته تا لاک وروسو است.

۶- فاشیسم مبتنی بر گونه‌ای توتالیتاریسم عربان سیاسی است.

۷- فاشیسم مثل دیگر صور ایدئولوژی‌های مدرن، خصیصه‌ای سکولاریستی دارد.

۸- یکی از اهرم‌های کلیدی تکیه‌گاه دولت‌های فاشیستی تکنوکراسی مدرن، محصول تفکر امانیستی است.

۹- فاشیسم، ملی‌گرایی خود را با بازگشت به میراث قومی باستانی (روم باستان یا پان ژرمنیسم) فرموله می‌کند.

۱۰- شاکله نظری و عملی فاشیسم بر اصالت دادن به دولت مدرن و استفاده از اهرم‌های سیاسی دموکراتیک همچون احزاب و سازمان‌دهی مدرن و دموکراتیک توده‌ها قرار دارد.

۱۱- هسته مرکزی تئوریک فاشیسم را تعبیری خاص از عقلانیت مدرن و مفهوم دموس تشکیل می‌دهد.

۱۲- فاشیسم، نقطه اتکای جنبشی و حمایتی خود را در طبقه متوسط (خرده بورژوازی) و اقشار دکلاسه





ایدئولوژی‌ها در تعلق به بستر دموکراسی بشرانگاران و مبادی و غایات تمدن مدرن داشته و دارند، سرانجام لیبرال، دموکراسی به این دلیل که بیش از دو ایدئولوژی دیگر با روح نفسانیت مدار و سوداگر و خودبنیاد تفکر و تمدن مدرن و سرمایه‌سالاری سازگاری داشته و دارد، پیروز گردیده و می‌توان گفت، تقریباً هر دو رقیب امانیست، دموکرات خود را از میدان به در کرده است، اما برخلاف آنچه امثال "فوکویاما" می‌گویند، این پایان کار و "پایان تاریخ" نیست، زیرا استنتاج‌های متعدد تئوریک، عقلانی و فلسفی و شواهد متعدد و گسترده تاریخی، تجربی و عینی نشان می‌دهند، کلیت تمدن مدرن و به تبع آن، اندیشه دموکراسی، گرفتار بحران انحطاطی فراگیر و جدی است و نیست‌انگاری خود ویرانگر پسامدرن، ناقوس مرگ مدرنیته و دموکراسی را به صدا درآورده است.

تناقض‌های ذاتی دموکراسی موجب گردیده است، آن‌گونه که "س.م.لیپست" و "شومپتر" نیز بدان اذعان دارند، سطح مشارکت مردمی (که تئورسین‌های دموکراسی به عنوان یک مؤلفه بسیار مهم، همیشه بدان می‌بالیده‌اند)، روند تنزلی گسترده‌ای به خود بگیرد و عملاً نظام دموکراسی مدرن بر پایه تعریفی که خود از خویش ارائه می‌دهد، فاقد مشروعیت و اعتبار گردد.

جست‌وجو می‌کند. در عین حال که مخرج مشترک ناسیونالیسم، توده‌های طبقات متوسط را به کلان سرمایه‌داران و صاحبان تراست‌های عظیم [به عنوان پشتوانه‌های مالی فاشیسم] وصل می‌کند.

۱۳ - ایدئولوژی‌های فاشیسم سوسیال، دموکراسی لیبرال و سوسیالیسم مارکسیستی، هر یک به طریقی در کوشش نظری هگل برای رفع معضل تئوریک دموکراسی ریشه دارند.

۱۴ - وجه اصلی سیاست‌های اقتصادی دموکراسی فاشیستی، نحوی اقتصاد مختلط دولتی و خصوصی با توجه ویژه به نظارت دولت بر بخش خصوصی است.

۱۵ - فاشیسم [چنان که در پیش گفتیم] محصول و پیامد بحران‌های ویرانگر و فقر و فاصله طبقاتی و ازهم گسیختگی اجتماعی است که سودانگاری پایان‌ناپذیر و نفسانیت‌مداری دموکراسی لیبرال پدید می‌آورند. در چنان شرایطی و در صورتی که ایدئولوژی سوسیالیسم مارکسیستی نیز بی‌اعتبار یا ضعیف باشد، فاشیسم رسالت سراب‌گونه نجات دموکراسی مدرن و سرمایه‌سالاری از بحران را بر عهده می‌گیرد.

در شرایط کنونی، تمدن غرب و در پی یک سلسله رقابت فشرده و خصمانه و خونین مابین سه صورت اصلی دموکراسی امانیستی یعنی لیبرالیسم، سوسیالیسم و فاشیسم (در عین وحدت ذاتی‌ای که هر سه این





اقتصاد



۱۲۳

فرهنگ

● شماره سیزدهم

● شهریور ماه ۹۱



۱۲۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



پی‌آمدهای ساختاری و هژمونیک بحران کنونی سرمایه‌داری مدرن

■ دکتر مجید مؤدب یگانه

مشخص با انقلاب صنعتی آغاز می‌شود و بسط می‌یابد. در سیر تطور و بسط نظام سرمایه‌داری اومانیستی به ویژه از مقطع شکل‌گیری سیستم سرمایه‌داری صنعتی و غلبه وجه تکنیکی نظام سرمایه‌داری بر وجه تجاری و خدماتی آن، نوعی چرخه بحران ساختاری در این نظام پدید آمده است که مشخصه بروز این چرخه بحران‌های ساختاری، علاوه بر به هم ریختگی سیستمی و راندن بیش از پیش نظام سرمایه‌داری سکولار مدرن به سوی مرگ محتوم آن، ایجاد زمینه برای تغییر عنصر هژمونیک در کلیت این نظام نیز بوده است.

نظام سرمایه‌داری مدرن از هنگام پیدایی خود در قرون سیزده و چهارده میلادی تا امروز در سیر تطور خود مرحله‌ای را از سرگذرانده است که به صورت بسیار فشرده می‌توان آن را این‌گونه عنوان کرد:

۱- دوران آغازین و پیدایی نظام سرمایه‌داری مدرن که دوران انباشت اولیه سرمایه بوده است.

۲- دوران سرمایه تجاری

۳- دوران سیطره سرمایه تجاری و ظهور و بسط مانوفاکتورها

۴- دوران ظهور و غلبه سرمایه صنعتی که به طور



در سیر تطور و بسط نظام سرمایه‌داری اومانیستی به ویژه از مقطع شکل‌گیری سیستم سرمایه‌داری صنعتی و غلبه وجه تکنیکی نظام سرمایه‌داری بر وجه تجاری و خدماتی آن، نوعی چرخه بحران ساختاری در این نظام پدید آمده است که مشخصه بروز این چرخه بحران‌های ساختاری، علاوه بر به هم ریختگی سیستمی و راندن بیش از پیش نظام سرمایه‌داری سکولار مدرن به سوی مرگ محتوم آن، ایجاد زمینه برای تغییر عنصر هژمونیک در کلیت این نظام نیز بوده است.



در نقطه‌ای مشخص به نهایت ظرفیت خود به لحاظ توسعه مادی در آن مقطع رسیده است با نوعی سمت دهی حرکت سرمایه به سمت سوداگری و واسطه‌گری مالی کوشیده است تا بر بحران ذاتی خود به طور موقت غلبه

نماید. البته این تغییر توازن ساختاری سرمایه اگر چه در مواردی موجب رهایی نظام سرمایه‌داری مدرن غربی از بن بست به طور موقت گردیده است، اما در یک مسیر

اساساً به نظر می‌رسد در تاریخ حیات و تطور سرمایه‌داری اومانیستی مدرن، ظهور و غلبه دوره‌های مالی‌گرایی [سیطره سرمایه مالی بر دیگر صور سرمایه] زمینه‌ساز تغییر عنصر هژمونیک در ساختار کلی نظام سرمایه‌داری جهانی نیز بوده است. با توجه

به سیری که سرمایه‌داری مدرن غربی در تاریخ حیات پانصد، ششصد ساله‌اش طی کرده است می‌توان گفت که این نظام در اوج حرکت و گردش سرمایه هرگاه

نظام سرمایه‌داری در مقیاس جهانی خود از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی وارد فاز بحرانی‌ای گردید که آن وضع بحرانی موجب از بین رفتن سیطره ایدئولوژی و سیاست‌های سوسیال دموکراتیک بر کلیت این سیستم و غلبه ایدئولوژی و سیاست‌های نئولیبرالیستی بر کلیت این نظام گردیده است.



در چرخه و تغییر ساختاری کنونی نظام سرمایه جهانی این گونه به نظر می آید که دوران هژمونی و برتری سرمایه داری آمریکا بر کلیت نظام سرمایه داری جهانی به پایان رسیده است و اکنون با افول آشکار سلطه هژمونیک اقتصاد آمریکا، آرایش سازمان هژمونیک نظام جهانی سرمایه داری به طور کاملاً آشکاری در حال تغییر است.



و مقاومت در برابر بحران انحطاطی و کشنده را از او می گیرد و از طول عمر این سیستم و قابلیت بقای آن شدیداً و عمیقاً می کاهد.

بحران کنونی نظام سرمایه داری مدرن و چشم انداز آن

در خصوص کلیت نظام سرمایه داری مدرن و برخی مشخصه های آن در وضع فعلی آن می توان گفت:

۱ - نظام سرمایه داری در کلیت و تمامیت خود به یک نظام جهانی و کاملاً حاکم بر مقدرات این سیاره بدل گردیده است.

۲ - نظام سرمایه داری در مقیاس جهانی خود از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی وارد فاز بحرانی ای گردید که آن وضع بحرانی موجب از بین رفتن سیطره ایدئولوژی و سیاست های سوسیال دموکراتیک بر کلیت این سیستم و غلبه ایدئولوژی و سیاست های نتولیبرالیستی بر کلیت این نظام گردیده است.

۳ - از اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی نظام سرمایه داری سکولار اومانیستی با زنجیره ای از بحران های به ظاهر ناپیوسته [اما در حقیقت مرتبط با هم که هر یک حکایت گر وجهی از یک بحران فراگیر و چند وجهی سیستمی بوده است] دست به گریبان بوده است که آخرین آنها بحران مالی سال ۲۰۰۸ میلادی است.

۴ - بحران های متأخر نظام سرمایه داری جهانی، بحران هایی رکودی همراه با بیکاری در اقتصاد و در آمیخته با وضعیت انومی اجتماعی، اقتصادی هستند که حداقل حالت انومی آن به هیچ روی با راه حل های اقتصادی و تدبیرگری های مالی و غیر مالی قابل درمان نمی باشد و حکایت گر قرار گرفتن کلیت عالم غرب در فاز اول از حیات مدینه بحران زده منحنی پسمدرن می باشد.

۵ - بحران کنونی به طور مشخص نشان دهنده یک



کلی و فراگیر موجب استهلاک وجودی کلیت سیستم می گردیده و در پی هر بحران سیستمی و تغییر چرخه و ساختار سرمایه از ظرفیت کلی سیستم برای استفاده از این تاکتیک به منظور نجات کلیت نظام در بحران بعدی کاسته شده است. در واقع هر بحران مثل یک سکنه ناقص بخشی از کارایی و توان سیستم را از آن می گیرد و همان گونه که یک قلب عادی در بدن انسان توان مقاومت در برابر تعداد محدود و معدودی سکنه را دارد (زیرا در هر سکنه، بخشی از قلب از کار می افتد و آسیب می بیند) کلیت نظام سرمایه داری مدرن نیز توان مشخص و محدود و معدودی برای از سر گذراندن بحران های سیستمی از طریق تغییر توازن در ساختار سرمایه و دگرگونی در چرخش انباشت سرمایه و تغییر عنصر هژمونیک در کلیت نظام سرمایه داری را دارد، زیرا هر یک از این تغییرات ساختاری و دگرگونی در توازن و آرایش ساختاری سرمایه، بخشی از استعداد و امکان محدود کلیت سیستم سرمایه داری مدرن برای انعطاف

۱۲۶
فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





در پی بروز این تغییرات اساسی در عنصر هژمونیک و جابجایی در آرایش ساختاری نظام سرمایه‌داری جهانی و افول قدرت هژمونیک آمریکا، ایالات متحده آمریکا ضمن بدل شدن به یک قدرت درجه دوم و معمولی و بسیار بحران‌زده سرمایه‌داری جهانی، چه بسا که در معرض تجزیه برخی ایالت‌ها و یا حتی فروپاشی کلی سیستم و ساختار کنونی نیز قرار گیرد.

تغییرات اساسی در بافت و آرایش کاست حاکمان (یهودی، ماسونی) پنهان جهانی منجر خواهد شد.

۸- در پی بروز این تغییرات اساسی در عنصر هژمونیک و جابجایی در آرایش ساختاری نظام سرمایه‌داری جهانی و افول قدرت هژمونیک آمریکا، ایالات متحده آمریکا ضمن بدل شدن به یک قدرت درجه دوم و معمولی و بسیار

بحران‌زده سرمایه‌داری جهانی، چه بسا که در معرض تجزیه برخی ایالت‌ها و یا حتی فروپاشی کلی سیستم و ساختار کنونی نیز قرار گیرد.

۹- در شرایط کنونی حیات نظام سرمایه‌داری جهانی، بحران محیط زیست [که مشخصاً و مستقیماً محصول سیطره غرب مدرن و تمدن تکنیکی آن بوده است] به آن چنان مرحله‌ای وارد گردیده است که دیگر انکارپذیر و یا نادیده گرفتنی نیست و در صورت تداوم این وضع [که احتمال آن بسیار زیاد است] در فاصله زمانی‌ای کمتر از یک قرن، ضمن به مرز غیر ممکن رساندن امکان ادامه



چرخش و دگرگونی آرایش ساختاری سرمایه مدرن به نفع غلبه سرمایه مالی و مال‌گرایی است که با توجه به مجموعه شرایط، می‌توان گفت که خبر از تغییر عنصر هژمونیک کنونی در نظام سرمایه‌داری جهانی می‌دهد. ۶- در چرخه و تغییر ساختاری کنونی نظام سرمایه جهانی این گونه به نظر می‌آید که دوران هژمونی و برتری سرمایه‌داری آمریکا بر کلیت

نظام سرمایه‌داری جهانی به پایان رسیده است و اکنون با افول آشکار سلطه هژمونیک اقتصاد آمریکا، آرایش سازمان هژمونیک نظام جهانی سرمایه‌داری به طور کاملاً آشکاری در حال تغییر است.

۷- تغییر ساخت هژمونیک نظام جهانی سرمایه‌داری که امروزه به وضوح قابل مشاهده است، در پی خود در چند دهه دیگر جابجایی‌های بزرگ و انبوهی در نظام جهانی گردش سرمایه و نیز کم و کیف آرایش میلیتاریستی جهان و توازن کنونی قدرت‌های مسلط جهانی پدید خواهد آورد که ظرف چند دهه به بروز



نقش انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک انقلاب طلوعه‌دار متذکر عهد دینی در الهام بخشی به تحولات و الگوسازی برای کوشش‌هایی که در پی آلترناتیوسازی برای عالم مدرن هستند، بسیار مهم و تأثیرگذار و تعیین کننده می‌گردد و زمینه را برای ایفای نقش و رسالت ذاتی انقلاب اسلامی در هدایت بشر به عبور از عالم مدرن بیش از پیش مهیا می‌سازد.



به تمامیت رسیدن تاریخ و تفکر در غرب که خود را به صورت فقدان تمام عیار تفکر جدی و عمیق ظاهر کرده است، موجب بروز شرایطی گردیده و می‌گردد که نظام جهانی سلطه استکباری با بحران عمیق در حوزه استراتژی و تاکتیک‌ها و فقدان یک بینش روشنگر منسجم هدایت‌گر روبه رومی‌شود که همین امر خود موجب تشدید و تعمیق وجوه مختلف بحران و نزدیک‌تر شدن مرگ محتوم عالم غرب می‌گردد.

۱۲ - مجموعه شرایطی که درباره آن سخن گفتیم، در مجموع حکایت‌گر رسیدن تاریخ بشر به یک پیچ مهم سرنوشت ساز است. در آستانه این پیچ تعیین کننده و به شدت تأثیرگذار فراروی تاریخ بشر، نقش انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک انقلاب طلوعه‌دار متذکر عهد دینی در الهام بخشی به تحولات و

الگوسازی برای کوشش‌هایی که در پی آلترناتیوسازی برای عالم مدرن هستند، بسیار مهم و تأثیرگذار و تعیین کننده می‌گردد و زمینه را برای ایفای نقش و رسالت ذاتی انقلاب اسلامی در هدایت بشر به عبور از عالم مدرن بیش از پیش مهیا می‌سازد. انشاء...



حیات برای بخش بزرگی از انسان‌ها و دیگر موجودات زنده در این سیاره، کلیت عالم مدرن و جهان غربی و غرب زده و نظام اقتصاد جهانی و تمامیت تمدن کنونی را با آن چنان دشواری‌های پیچیده و عمیق و ساختاری‌ای روبه‌رو می‌کند که بعید است جز خود ویرانگری تمام عیار، راه و امکان دیگری برای نظام جهانی سلطه اومانیستی متصور باشد. البته این خود ویرانگری ممکن است به صورت جنون وحشتناک و فاجعه‌بار جنگ طلبانه و یا رفتارهای خودتخریبی و ضد حیات بشری و یا هر نوع حیات دیگری، در اشکال و صور و انواع متکثر و متنوعی ظهور نماید.

۱۰ - نتیجه کوتاه مدت و میان مدت بحران عمیق و سیستمی کنونی که در خود آستن تغییرات جدی ساختاری و دگرگونی در آرایش عنصر هژمونیک کنونی نظام

اقتصاد و سیاست جهانی است، بروز و ظهور گسترده و مداوم جنبش‌های اجتماعی و بعضاً سیاسی اعتراضی علیه نظم و نظام ظالمانه حاکم کنونی در جهان غرب و غرب زده می‌باشد که ضمن دامن زدن به امواجی از بی‌ثباتی‌های سیاسی و تشدید بحران‌های اقتصادی موجب تعمیق وضعیت آنومی کنونی عالم غرب و جهان غرب زده نیز می‌گردد.

۱۱ - همزمانی بحران سیستمی و ساختاری کنونی با شرایط ناشی از تعمیق بحران انحطاطی نشأت گرفته از



دیدار در سایه



۱۲۹

فرهنگ

● شماره سیزدهم

● شهریور ماه ۹۱

روسو، ریشه‌ از خودبیگانگی بشر مدرن را در دوری او از مفهوم رمانتیک طبیعت و سیطره طمع‌ورزی بی‌قید و شرط بورژوازی می‌داند و می‌پندارد که از طریق غلبه اراده عموم بر اراده خواص و واگذاری مطلق حقوق و آزادی‌های هر فرد توسط خود او به اجتماع و اراده عموم، دیگر تزاخم نفوس و رقابت‌های خصمانه منفعت طلبانه که ریشه در جوهر سرمایه‌دار، لیبرالی اجتماعات مدرن دارد از بین خواهد رفت و از خودبیگانگی بشر مدرن نیز [که از نظر روسو بیشتر یک امر سیاسی است] برطرف خواهد شد.



انسان و از خودبیگانگی

■ ولی بیرامی

۱۳۰

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

شناسان و روان‌شناسان و دیگرانی که از افق مدرنیته به این مقوله پرداخته‌اند، همیشه مانع از فهم و دریافت راستین این مفهوم و جوهر وجودی و ریشه‌ها و علل ظهور و بروز و بسطش در عالم مدرن، توسط فیلسوفان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان مدرنیست غربی و غرب‌زده بوده است.

اکنون و در ابتدا سیری کوتاه خواهیم داشت در آراء برخی فیلسوفان مدرنیست غربی در خصوص بیگانگی و از خود بیگانگی و سیر تطور این مفهوم در تفکر مدرن و پس از آن ان‌شاء... به طرح دیدگاهی در خصوص از خودبیگانگی از منظر حکمت ایمانی شیعی می‌پردازیم. "واژه لاتینی alienation به چهار معنای مختلف به کار می‌رود: در معنای حقوقی یعنی انتقال یا فروش

الیناسیون که به فارسی غالباً آن را به "از خود بیگانگی" ترجمه کرده‌اند، مفهومی است که به ویژه از نیمه دوم قرن بیستم در فلسفه و علوم اجتماعی و روان‌شناسی مدرن غربی به صورت گسترده‌ای عنوان گردیده و مورد توجه واقع شده است. اگر چه پیشینه طرح این اصطلاح به قرن هفدهم برمی‌گردد و این واژه در تطور تاریخی خود از جهاتی دستخوش تحول معنایی گردیده است.

مفهوم "بیگانگی" و "از خودبیگانگی" اگر چه به انحاء مختلف در آراء فیلسوفان مدرنیستی چون "ژان ژاک روسو"، "فردریش ویلهلم هگل"، "لودویگ فوئرباخ"، "کارل مارکس" و برخی دیگر مطرح شده است، اما ماهیت اومانیستی آراء این فیلسوفان و جامعه





ریشه و بنیان از خودبیگانگی انسان مدرن عمدتاً ناشی از مناسبات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه علت العلل این وضع، سوپرژکتیویته و نسبت اومانیزستی بشر مدرن با عالم است که مظاهر آن در مراتبی در مناسبات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و در مراتبی دیگر در وجوه متکثر و مختلف زندگی بشر مدرن ظاهر گردیده و می‌گردد.

که دست کشیدن از برخی حقوق یا اختیارات شرط لازم ایجاد جامعه سیاسی قانونی است. از خودبیگانگی به این مفهوم، اساس نظریه قرارداد اجتماعی بود". (۲)

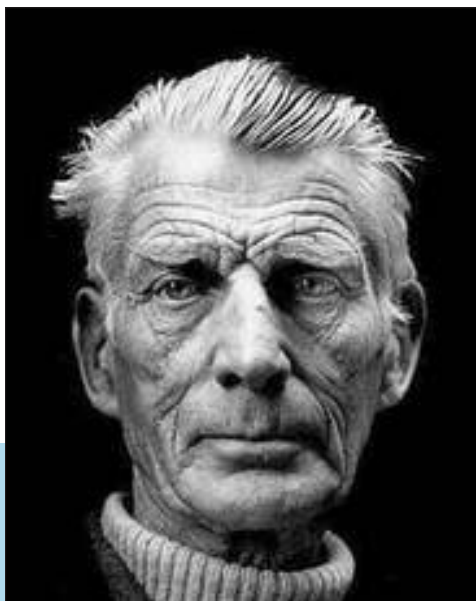
پیش از هگل و طرح اصطلاح از خودبیگانگی در مفهومی مابعدالطبیعی توسط وی، ابن "ژان ژاک روسو" است که به طرح مفهوم از خودبیگانگی پرداخته است. روسو در رساله "گفتاری درباره ریشه برابری" (سال ۱۷۵۵ میلادی) نوعی تفسیر سیاسی از مفهوم از خودبیگانگی مطرح می‌کند.

روسو در کتاب "قرارداد اجتماعی" (سال ۱۷۶۲ میلادی) در بررسی مفهوم جامعه مدنی مبتنی بر قرارداد اجتماعی مدنظر خود به نحوی به طرح و بسط مفهوم از خودبیگانگی در چارچوب تعریف خاص خود از "جامعه مدنی" مبتنی بر "قرارداد اجتماعی" می‌پردازد. در واقع ژان ژاک روسو به توصیف تقابلی میان "انسان طبیعی" *l'homme naturel le sauvage* به عنوان انسان بیگانه نشده و "انسان مدنی" *l'homme civil* به عنوان

یک کالا یا یک حق، در معنای روان‌شناختی یعنی دیوانه، در معنای جامعه‌شناختی یعنی گسیختگی رابطه میان فرد و دیگران، و در معنای دینی یعنی گسیختگی رابطه میان فرد و خدایان. در زبان آلمانی کلمه *Entfremdung* (به معنای بیگانه شدن از) معنای مختلفی دارد ولی نزدیک ترین کلمه به واژه لاتینی *alienation* است". (۱)

تا پیش از قرن هفدهم، از خودبیگانگی در خصوص ملک به کار می‌رفته است و عمدتاً معطوف به دارایی‌های مادی بوده است:

"قبل از قرن هفدهم، از خودبیگانگی در رابطه با ملک به کار می‌رفت. برای نمونه، یک نفر می‌توانست ملک خود را از طریق انتقال به شخص دیگری یا به یک مؤسسه، از خود بیگانه سازد. طی قرن هفدهم، توجه اصلی اصطلاح از دارایی‌های مادی به دارایی‌های غیرمادی نظیر حقوق و حاکمیت بر خود، معطوف شد. اندیشمندانی نظیر "گروسیوس" و "لاک" پذیرفتند



از خودبیگانگی بشر مدرن ریشه در فراموش کردن حقیقت ذات و جوهر وجودی انسان و پشت کردن بشر مدرن به حقیقت خود [یعنی انسانیت] دارد. انسانیت، عین ثابت (و به تعبیری ماهیت) و حقیقت ثابت و اصیل انسان است و انسانیت قرار گرفتن بشر در مقام عبد ولایت مدار (عبد اهل ولایت) است. یعنی فعلیت یافتن انسانیت انسان منوط به قرار گرفتن بشر در مقام بندگی الهی مبتنی بر تبعیت از ولایت الهی است و این امر به هیچ روی با اومانیسیم [که نفی بندگی الهی است و مبتنی بر خودبنیادانگاری نفسانی و نفی ولایت الهی و به جای آن، تبعیت از ولایت نفس اماره است] جمع نمی‌شود.



منظومه مابعدالطبیعی و طرح تاریخ فلسفه‌ای که ترسیم می‌کند، جایگاه مشخصی برای از خودبیگانگی قائل می‌شود. البته تلقی هگل از مقوله از خود بیگانگی عمدتاً مابعدالطبیعی است و مرتبط با مفهوم "روان مطلق" مورد نظر او و سیر دیالکتیکی‌ای که برای این "روان مطلق" مطرح می‌کند، می‌باشد. اگرچه اندیشه از خودبیگانگی در نوشته‌های آغازین هگل ظاهر می‌شود اما پرورش و بسط آن به عنوان یک مفهوم فلسفی با کتاب "پدیدارشناسی روح" است که آغاز می‌گردد و در آثار دیگر او از جمله "دایرةالمعارف علوم فلسفی" و برخی آثار دیگر به انحاء مختلف بسط می‌یابد و وجوه مختلف آن به صورت مستقیم و غیر مستقیم عیان می‌گردد.



در تفکر فلسفی هگل، روان مطلق در یک سیر دیالکتیکی، زمانی که در هیأت طبیعت ظاهر می‌شود، از خود بیگانه می‌گردد و در امتداد این سیر دیالکتیکی در "خودآگاهی انسان" دوباره خود را باز می‌یابد. در تفکر هگل، بیگانگی و از خود بیگانگی مربوط به روان مطلق و سیر تطور آن است و نه مربوط به انسان. در تفکر هگل، روان مطلق در خودآگاهی انسانی [و به عبارت دقیق‌تر در فلسفه هگل] است که بر از خودبیگانگی‌اش غلبه می‌کند و به تعبیری خود را باز می‌یابد و البته از نظر هگل در این بازیابی، نحوی تحول و تکامل (!) وجود دارد. در تفسیر هگل از مفهوم از خودبیگانگی، نوعی روایت اومانستی از نسبت انسان و خدا دیده می‌شود که در چارچوب آن و بر اساس تلقی هگل، خدا (العیاذبالله) در یک سیر به اصطلاح تکاملی (!) به انسان می‌رسد. آشکار است که این تلقی اومانستی هگل تماماً کفرآمیز و شرک آلود است. آنچه هگل می‌گوید صورت نهایی بسط سوژ کتیویسم مدرن است که با "دکارت" در فلسفه مدرن ظاهر شد و در کانت بسط پیدا کرد و

انسان از خود بیگانه می‌پردازد. روسو با طرح تضاد میان "اراده عموم" با "اراده خواص" و ترسیم جامعه‌ای که در آن اولی بر دومی غالب و حاکم است، در واقع می‌کوشد تا در چارچوب اصول و مبادی اندیشه خود به نحوی بر مسئله از خودبیگانگی بشر مدرن [که روسو در میانه قرن هیجدهم صورتی از ظهور آن را دریافته است] به تصور خود غلبه نماید. روسو، ریشه از خودبیگانگی بشر مدرن را در دوری او از مفهوم رمانتیک طبیعت و سیطره طمع‌ورزی بی قید و شرط بورژوازی می‌داند و می‌پندارد که از طریق غلبه اراده عموم بر اراده خواص و واگذاری مطلق حقوق و آزادی‌های هر فرد توسط خود او به اجتماع و اراده عموم، دیگر تراحم نفوس و رقابت‌های خصمانه منفعت طلبانه که ریشه در جوهر سرمایه‌دار، لیبرالی اجتماعات مدرن دارد از بین خواهد رفت و از خودبیگانگی بشر مدرن نیز [که از نظر روسو بیشتر یک امر سیاسی است] برطرف خواهد شد.

در تاریخ فلسفه غرب "فردریش ویلهلم هگل" نخستین فیلسوفی است که به تفصیل و به طور مشخص از مفهوم از خودبیگانگی نام می‌برد و در





انسانیت همانا حقیقت و ذات و به اعتباری، عین ثابت انسان است. انسان با رجوع به عین ثابت و به عبارت دیگر با رجوع به انسانیت و قرار گرفتن در ساحت انسانیت است که انسان می‌شود و ذات و حقیقت انسان که آدمی باید بدان قرب جوید و آن مقام را در وجودش فعلیت بخشد، رسیدن به مقام عبد (بندگی الهی) از طریق تبعیت از ریسمان نوری ولایت الهی است و بشر در حقیقت خود، "موجود عبد خداوند است که بندگی الهی را از طریق ولایت پذیری و ولایت مداری (ولایت حق) انجام می‌دهد و محقق می‌کند."

در کارگر پدید می‌آورد، بود. در واقع مارکس به بحث از خودبیگانگی گستره و وجوه جدیدی بخشید که پس از او و در آراء جامعه‌شناسان و روان‌شناسانی چون "گئورگ لوکاج"، "هربرت مارکوزه"، "اریک فروم"، "آدام شاف"، "اریک جوزف سون"، ایستوان میساروش" به صورت اشکال مختلف مورد توجه و بحث و تفصیل قرار گرفت. در عین حال "ماکس وبر" و برخی از گریستانسیالیست‌ها نیز به طریق خاص خود به این مقوله پرداختند. به هر حال می‌توان گفت که با عنوان شدن آراء کارل مارکس، مقوله از خودبیگانگی در فلسفه معاصر غربی به عنوان یک مبحث جدی مورد توجه قرار گرفت. مارکس به ویژه در کتاب "دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی ۱۸۴۴" و چند سال بعد نیز در کتاب "گروندریسه" به مفهوم از خودبیگانگی پرداخته است. مارکس در بحث از مفهوم از خودبیگانگی معتقد است که انسان فرآورده‌های فعالیت اقتصادی خود را به شکل کالا، پول و سرمایه بیگانه می‌گرداند، انسان فرآورده‌های فعالیت اجتماعی خود را به شکل دولت، قانون و نهادهای اجتماعی

درهگل به تمامیت خود رسید.

پس از هگل، فیلسوف دیگری که در فلسفه مدرن غرب به مقوله "از خودبیگانگی" پرداخت، "لودویگ فوئرباخ" بود. فوئرباخ که فیلسوفی ماتریالیست بود تماماً تفسیری آتئیستی از این مفهوم ارائه کرد. فوئرباخ در کتاب "گامی در نقد فلسفه هگل" (۱۸۳۹) و نیز در برخی نوشته‌های دیگرش نظیر "جوهر مسیحیت" (۱۸۴۱) و "اصول فلسفه آینده" (۱۸۴۳) به انتقاد از تلقی هگل در خصوص از خودبیگانگی می‌پردازد. فوئرباخ، این مدعای هگل را که طبیعت عبارت است از صورت از خود بیگانه روان مطلق مورد انتقاد قرار می‌دهد. فوئرباخ بر پایه یک تلقی ماتریالیستی و عمیقاً کفرآمیز و بر پایه انکار وجود ذات مقدس حضرت حق، خدا را (العیاذ بالله) مفهومی ساخته ذهن انسان و نشانه از خودبیگانگی انسان می‌داند و مدعی می‌شود که بشر با انکار ذات مقدس حضرت حق، می‌تواند بر از خودبیگانگی خویش غلبه نماید. آراء فوئرباخ صورتی از اومانیسیم الحادی است که ریشه در سوپرتیویسم فلسفه مدرن غربی دارد.

فیلسوف دیگری که پس از هگل و فوئرباخ به از خودبیگانگی پرداخت، "کارل مارکس" بود. مارکس نیز یک اومانیسیم ملحد بود، اما او مفهوم از خودبیگانگی را متفاوت از فوئرباخ و فراتر از آنچه هگل و فوئرباخ می‌گفتند مطرح کرد. کانون توجه مارکس در بررسی و تبیین مفهوم از خودبیگانگی، وضع و موقعیت وجودی انسان در جامعه سرمایه‌داری و مسئله کار از خودبیگانه‌سازی از خودبیگانگی‌ای که کل پروسه تولید سرمایه‌دارانه



انسان اگر از بندگی الهی سرباز زند و از مقام عبد و بندگی الهی خارج شود، از انسانیت خارج شده است و دچار از خودبیگانگی گردیده است. قرار گرفتن در طریق بندگی الهی و فعلیت بخشی به آن از طریق تبعیت از ولایت الهی ممکن است.

قرار گرفتن در مقام بندگی الهی از طریق تبعیت از ولایت الهی ممکن می‌شود. انسان، مخلوقی است که از طریق تبعیت از ولایت الهی به بندگی خدا و عبادت او می‌پردازد. انسان اگر مقام بندگی الهی را فراموش کند و از ولایت الهی تبعیت ننماید، گرفتار از خود بیگانگی می‌گردد. از این رو است که باید گفت غلبه انسان بر از خود بیگانگی از طریق تبعیت از ولایت حق ممکن می‌گردد.



(۴) پی‌آمد مستقیم بیگانگی انسان از فرآورده کارش، از فعالیتش و از زندگی نوعی‌اش این است که انسان از دیگر انسان‌ها بیگانه می‌شود...

به طور کلی، غرض از این حکم که انسان از حیات نوعی‌اش بیگانه می‌شود این است که هر انسان از دیگران بیگانه می‌گردد و هر یک از این دیگران نیز به همین سان از زندگی انسانی بیگانه می‌شود... هر بیگانگی انسان از خودش و از طبیعت، در رابطه‌ای پدیدار می‌شود که او میان دیگر انسان‌ها و خودش و طبیعت مسلم می‌گیرد (۴)



از نظر مارکس، با نفی مالکیت خصوصی انسان امکان می‌یابد تا یکپارچگی خود را به دست آورد و بر از خود بیگانگی غلبه نماید و با سرشت انسانی خودوحدت پیدا کند. در نظام فکری مارکس، مفهوم از خود بیگانگی انسان در واقع نتیجه چیزی است که مارکس آن را بیگانگی می‌نامد و از خود بیگانگی به عنوان یکی از وجوه یا یکی از انواع بیگانگی مطرح می‌شود. این مفهوم بیگانگی در تفکر مارکس [که از فوئرباخ بیشتر متأثر است تا از هگل] ریشه درمناسبات تولیدی سرمایه‌داری صنعتی و بیگانگی کارگر (به عنوان تولیدکننده) از محصول کار و تولید خود دارد که این بیگانگی در بسط خود به از خود بیگانگی کارگر (به عنوان یک انسان از خود) و به دلیل سیطره مناسبات کالایی و شیئی در جامعه سرمایه‌داری به از خود بیگانگی نوعی انسان‌ها در اجتماع سرمایه‌داری می‌انجامد.

اساس تعریف و تفسیر فلسفه مدرن غرب از بیگانگی و از خود بیگانگی در آراء گروتیوس و روسو و هگل و فوئرباخ و مارکس ماهیتاً و مبنائاً اومانستی است و آن مفهومی از اصطلاح از خود بیگانگی که در قرن بیستم به صورت گسترده مطرح و رایج گردید [و بعدها مورد بحث و نقد و بسط و تفصیل از وجوه مختلف قرار

بیگانه می‌کند. شکل‌های متعددی هست که انسان بر پایه آن فرآورده‌های فعالیت خویش را از خود بیگانه می‌سازد و از آن‌ها جهانی جداگانه، مستقل و نیرومند از اشیاء پدید می‌آورد که او با آن هم‌چون برده‌ای بی قدرت و وابسته ارتباط می‌یابد. با این همه، انسان نه فقط فرآورده‌های خود را از خود بیگانه می‌سازد، بلکه خود را از همان فعالیتی که از رهگذر آن این فرآورده‌ها تولید می‌شوند و از طبیعتی که در آن می‌زید و از دیگر انسان‌ها نیز بیگانه می‌گرداند. همه این انواع بیگانگی در تحلیل نهایی یکی‌اند، این انواع جنبه‌ها یا شکل‌های گوناگون از خود بیگانگی انسان، شکل‌های گوناگون بیگانگی انسان از "ذات" یا "سرشت" انسانی و انسانیت اوست. (۳) مارکس، در توضیح مفهوم از خود بیگانگی مورد نظرش چنین می‌گوید:

"از آن‌جا که کار بیگانه شده، (۱) طبیعت را از انسان بیگانه می‌سازد و (۲) انسان را از خودش، از کارکرد فعال و فعالیت حیاتی‌اش بیگانه می‌کند، به همین سان کار بیگانه شده انسان را از نوع‌اش نیز بیگانه می‌گرداند... (۳) کار بیگانه شده انسان را از تن خویش، طبیعت بیرونی، زندگی فکری و زندگی انسانی او بیگانه می‌سازد...

۱۳۴
فرهنگ
● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



هر فرد انسانی در ذیل عین ثابت انسانیت دارای یک عین ثابت فردی هم هست که فردیت اصیل و حقیقی هر شخص انسانی بر مبنای آن شکل می‌گیرد و این همان فردیت اصیل در ذیل ولایت الهی هر فرد است که ماهیتاً با فردانگاری لیبرال تفاوت و تقابل دارد.



بحران از خودبیگانگی انسان مدرن که به ویژه در دوران معاصر به بیماری اصلی بشر غربی و غرب زده بدل گردیده است، ریشه در دوری تک تک افراد بشر مدرن از عین ثابت فردی خود [که لزوماً به معنای دوری از عین ثابت نوعی انسان هم هست] دارد و این امر محصول نسبت اومانیستی انسان مدرن با هستی است.



گرفت [ریشه در تلقی مارکس از مفهوم بیگانگی و از خودبیگانگی دارد.

مارکس اگرچه در "دست نوشته‌های فلسفی، اقتصادی ۱۸۴۴" و بعدها در مواردی در "کاپیتال" و برخی آثار دیگر از "سرشت انسانی" یا "طبیعت بشر" نام برده است؛ اما بر اساس مقدماتی که در ماتریالیسم تاریخی و نوع تفسیر خود از تاریخ و اجتماع انسانی مطرح کرده است، طبیعت بشر را نتیجه مناسبات اقتصادی هر دوره و طبعاً امری متغیر و نسبی تلقی می‌کند و روشن است که این امر با اعتقاد به سرشت انسانی (طبیعت انسانی) سازگاری ندارد و شاید یکی از دلایلی که عده‌ای در تحلیل خود از آراء مارکس به وجود دومارکس ("مارکس جوان و "مارکس دوران پختگی") اعتقاد پیدا کرده و بین آثاری چون "دست‌نوشته‌های فلسفی و اقتصادی ۱۸۴۴" و "ایدئولوژی آلمانی" از یک سو و "مبانی نقد اقتصاد سیاسی" (گروندریسه) و "کاپیتال" و حتی "مانیفست" تفاوت قائل شده‌اند، این بوده است که کوشیده‌اند این تناقض در آراء مارکس را به نحوی توجیه نمایند.

نکته این است که اگر کسی مبحث از خودبیگانگی را مطرح می‌کند، باید اساساً به وجود یک "خود" یا سرشت یا طبیعت یا طبع ثابت انسانی اعتقاد داشته باشد تا بتواند از دوری یا غربت یا بیگانگی از این "خود" یا "طبیعت" سخن بگوید. اگر فیلسوفی به وجود سرشت یا طبیعت ثابت انسانی اعتقاد ندارد (مثلاً فیلسوف لیبرالی چون "جان لاک" یا معتقدان به ماتریالیسم تاریخی یا اگزیستانسیالیستی چون "ژان پل سارتر") دیگر

پذیرفتنی نیست که از مقوله از خودبیگانگی سخن بگوید.

نکته دیگر این است که ریشه و عمق و علت موجب از خودبیگانگی در عالم غرب مدرن صرفاً به مناسبات اقتصادی و شیوه تولیدی [مثلاً شیوه تولید سرمایه‌داری یا شیوه تولید سوسیالیستی] بر نمی‌گردد. در حقیقت عالم غرب مدرن قرن‌ها است که تحت سیطره رژیم‌های سیاسی و اقتصادی مختلف مدرنیستی [مثلاً رژیم سیاسی دولت مطلقه قرون هفده و هجده با مناسبات اقتصادی مبتنی بر سرمایه‌داری تجاری و تولید مانوفاکتوری و زمینداری فئودالی روبه زوال یا رژیم سیاسی لیبرالیسم کلاسیک با مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری تجاری و صنعتی تا حدودی رقابتی قرن نوزدهمی یا رژیم سیاسی سرمایه‌داری سوسیال دموکراتیک با مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری انحصاری امپریالیستی یا رژیم

ذات بشر به عنوان یک مخلوق در پذیرش ولایت الهی و قرار گرفتن در مقام بندگی الهی است. در عالم غرب مدرن، بشر به عنوان یک سوژه نفسانیت مدار خودبنیاد تعریف می‌شود که به تبع جوهر سوژکتیو خود با عالم و آدم و حتی با خود در نسبت استیلاگرایی نفسانیت مدار ابزاری استثمار می‌گردد.





"دالی"، "پیکاسو"، "بکت"، "یونسکو" و نمونه‌های بسیار دیگر مشاهده کرد. این واقعیت نشان می‌دهد که ریشه و بنیان از خودبیگانگی انسان مدرن عمدتاً ناشی از مناسبات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه علت العلل این وضع، سوژگی و نسبت اومانیستی بشر مدرن با عالم است که مظاهر آن در مراتبی در مناسبات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و در مراتبی دیگر در وجوه متکثر و مختلف زندگی بشر مدرن ظاهر گردیده و می‌گردد.

انسان مدرن [غربی یا غربزده] موجودی از خودبیگانه است و برخلاف آنچه که مارکس می‌پنداشت، این پدیدار صرفاً و یا حتی عمدتاً ناشی از "کار از خودبیگانه" و مناسبات تولیدی سرمایه‌داری نیست. البته بی‌تردید نظام تکنیک مدرن و نیز مناسبات اقتصادی سرمایه‌داری هر یک به طریقی و به سهم خود در ایجاد و بسط از خود بیگانگی در اجتماعات مدرن نقش داشته و دارند، اما علت اصلی و علت العلل ایجاد این وضع بسیار فراتر از علل اقتصادی و اجتماعی است و ریشه در وضع وجودی بشر مدرن به عنوان یک بشر خودبنیادانگار نفسانی و به عبارت دیگر ریشه در سوژگی و نسبت اومانیسم انسان مدرن دارد. ذات بشر به عنوان یک مخلوق در پذیرش ولایت الهی و قرار گرفتن در مقام بندگی الهی است. در عالم غرب مدرن، بشر به عنوان یک سوژه نفسانیت مدار خودبنیاد تعریف می‌شود که به تبع جوهر سوژگی خود با عالم و آدم و حتی با خود در نسبت استیلاگرایی نفسانیت مدار ابزاری استثماری قرار می‌گیرد.

با این تلقی از بشر، بیگانگی از دیگران و برقراری رابطه ابزاری و استثمار و استکباری با دیگران و با طبیعت و با همه وجوه هستی و در یک کلام با عالم و آدم امری ذاتی اومانیسم و نسبت اومانیستی بشر با هستی



سوسیالیستی آمیخته با اقتصاد سوسیالیستی صنعتی و برخی اشکال و انواع دیگر] که همگی اومانیستی بوده‌اند، قرار داشته است و در تمامی این ادوار گرفتار بیگانگی و از خود بیگانگی بوده است و هر چه از تاریخ حیات ظهور و بسط غرب مدرن گذشته است، بر عمق و شدت و پیچیدگی این از خودبیگانگی افزوده گردیده است و از خودبیگانگی صور هولناک‌تر و فاجعه‌بارتری به خود گرفته است و وضع کنونی غرب مدرن (پست مدرن) و جوامع غرب‌زده مدرن به لحاظ اسارت در باتلاق فاجعه بار و منحط از خودبیگانگی از گذشته بسیار بدتر است و اذعان به این امر را در آثار و آراء بسیاری از فیلسوفان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و رمان‌نویسان و هنرمندان غربی و غرب‌زده که هر یک به طریقی و سلبی یا ایجابی درباره آن سخن گفته و یا به تحلیل و تبیین و ترسیم آن پرداخته‌اند به وضوح آشکار است. نمونه‌های این امر را می‌توان در آثار مارکوزه، "رولومی"، "فرانکل"، "سالبو"، "کامو" "سارتر"، "کافکا"، "فروم" و حتی هنرمندانی چون





از خود بیگانگی معضل عمده و علاج‌ناپذیر انسان مدرن (غربی و غرب‌زده) است. از خودبیگانگی در چارچوب مدرنیته و اومانیسم نه فقط درمان نمی‌شود بلکه پیوسته تعمیق و تشدید می‌شود و ابعاد ویرانگرتری پیدا می‌کند و همین بحران فزاینده و دم‌افزون از خود بیگانگی یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز نابودی عالم مدرن است.

بندگی الهی و فعلیت بخشی به آن از طریق تبعیت از ولایت الهی ممکن است.

انسان به عنوان یک مخلوق الهی عین ثابتی دارد که تعیین‌کننده حقیقت نوعی و ماهیت اوست که در عین حال هر فرد در ذیل عین ثابت نوعی، دارای عین ثابت فردی‌ای است که تعیین‌کننده ذات فردی و هویت او در ذیل صورت نوعی (عین ثابت نوعی یا همان انسانیت به معنای عام آن) می‌باشد. هر فرد انسانی در طریق رشد و کمال با نزدیک شدن به عین ثابت فردی خود (که بیانگر حقیقت و ذات فردی اوست) به حقیقت نوعی خود (یعنی انسانیت) نزدیک می‌شود و به میزانی که عین ثابت فردی خود را در وجودش فعلیت می‌بخشد، در واقع مراتب انسانیت را در خود فعلیت می‌بخشد و رشد و ارتقاء وجودی می‌یابد واصل و مبنای این سلوک در مسیر کمال [که به منزله غلبه پله پله و مرتبه مرتبه بر از خودبیگانگی و بازیابی خود است] تبعیت تام و تمام و مخلصانه از ولایت الهی در تمام زمینه‌ها و حوزه‌ها و

است. بر این اساس از خودبیگانگی بشر مدرن ریشه در فراموش کردن حقیقت ذات و جوهر وجودی انسان و پشت کردن بشر مدرن به حقیقت خود [یعنی انسانیت] دارد. انسانیت، عین ثابت (و به تعبیری ماهیت) و حقیقت ثابت و اصیل انسان است و انسانیت قرار گرفتن بشر در مقام عبد ولایت‌مدار (عبد اهل ولایت) است. یعنی فعلیت یافتن انسانیت انسان منوط به قرار گرفتن بشر در مقام بندگی الهی مبتنی بر تبعیت از ولایت الهی است و این امر به هیچ روی با اومانیسم [که نفی بندگی الهی است و مبتنی بر خودبنیادانگاری نفسانی و نفی ولایت الهی و به جای آن، تبعیت از ولایت نفس اماره است] جمع نمی‌شود. ریشه و علت العلل ظهور و بروز از خودبیگانگی بشر مدرن، غلبه صورت نوعی اومانیسم بر انسان مدرن است.

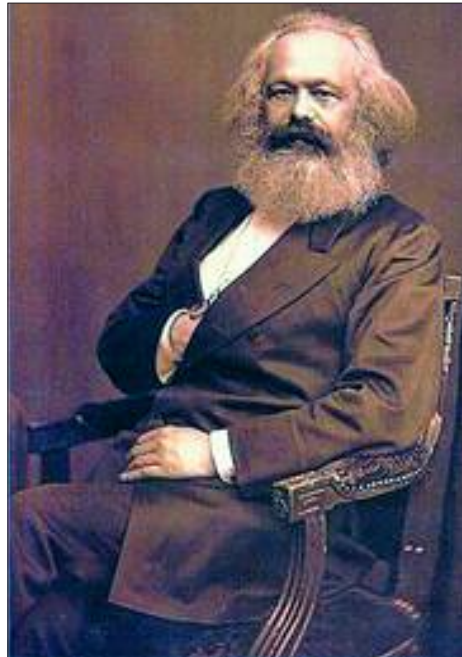
انسانیت همانا حقیقت ذات و به اعتباری، عین ثابت انسان است. انسان با رجوع به عین ثابت و به عبارت دیگر با رجوع به انسانیت و قرار گرفتن در ساحت انسانیت است که انسان می‌شود و ذات و حقیقت انسان که آدمی باید بدان قرب جوید و آن مقام را در وجودش فعلیت بخشد، رسیدن به مقام عبد (بندگی الهی) از طریق تبعیت از ریسمان نوری ولایت الهی است و بشر در حقیقت خود، "موجود عبد خداوند است که بندگی الهی را از طریق ولایت پذیری و ولایت مداری (ولایت حق) انجام می‌دهد و محقق می‌کند." انسان اگر از بندگی الهی سرباز زند و از مقام عبد و بندگی الهی خارج شود، از انسانیت خارج شده است و دچار از خودبیگانگی گردیده است. قرار گرفتن در طریق





واستعدادات اصلی آنها در علم حاصل می‌شوند و به واسطه فیض مقدس آن اعیان در خارج تحصیل یابند با لوازم و توابع خود و هریک از اعیان مانند جنس‌اند نسبت به مادون خود و واسطه در وصول فیض‌اند به مادون خود تا آنکه منتهی شود به اشخاص مانند واسطه عقول و نفوس مجرده نسبت به مادون خود از آنچه در عالم کون و فساد است (شرح قیصری بر فصوص ص ۱۷-۱۸، ۲۰- و رجوع شود به شرح گلشن راز ص ۱۹)... و بنابراین معلوم شد که اعیان ثابته عارفان همان نقشی را در وجود دارد که مثل افلاطونی و عقول و نفوس طولیه فلاسفه مشاء دارند... و بالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابته را گاه بر ماهیت حکما اطلاق کنند و گاه بر حقایق موجودات " (۵)

"عین، نزد عارفان اشاره به ذات شیء است که اشیاء دیگر از او ظاهر شوند." (۶)



وجوه آن است ورشد فردی وجودی انسان جز از این طریق ممکن نیست.

عین ثابت به چه معنا است؟

حق حقیقت انسان همانا انسانیت است و انسانیت را اگر بخواهیم تعریف کنیم می‌توانیم "بندگی ولایت‌مدارانه حق" را جوهر انسانیت بدانیم و صورت مثالی نوعی انسان را اینگونه تعریف کنیم: "عبد ولایت‌مدار خداوند". انسان اگر در مقام بندگی الهی قرار نداشته باشد از انسانیت دور و خارج می‌شود.

قرار گرفتن در مقام بندگی الهی از طریق تبعیت از ولایت الهی ممکن می‌شود. انسان، مخلوقی است که از طریق تبعیت از ولایت الهی به بندگی خدا و عبادت او می‌پردازد. انسان اگر مقام بندگی الهی را فراموش کند واز ولایت الهی تبعیت ننماید، گرفتار از خود بیگانگی می‌گردد. از این‌رواست که باید گفت غلبه انسان بر از خودبیگانگی از طریق تبعیت از ولایت حق ممکن می‌گردد.

انسانیت، عین ثابت نوعی انسان است و این همانا حقیقت او است. صورت نوعی انسان در علم الهی به

"سید شریف گوید: اعیان ثابته در کلمات عرفا به معنای حقایق ممکنات است در علم حق تعالی و به عبارت دیگر صور ممکنات را در علم حق که حقایق موجودات است اعیان ثابته گویند (تعریفات / ص ۱۹) قیصری گوید: اسماء الهیه را صوری است معقول در حق تعالی زیرا که عالم به ذات خود می‌باشد و عالم به اسماء و صفات خود نیز می‌باشد. آن صور عقلیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معین‌اند اعیان ثابته می‌نامند. حکما کلیات را ماهیات و حقایق و جزئیات آنها را هویات نامند و بنابراین ماهیات عبارت از صور کلیه اسمائیه‌اند که متعین در حضرت علمیه‌اند و به واسطه فیض اقدس اعیان ثابته





ثابت فردی نیز هست که این عین ثابت فردی در ذیل عین ثابت انسانیت و وجهی از آن است و در عین حال که مقوم فردیت اصیل هر فرد انسانی است، مقوم وحدت نوعی انسان‌ها نیز می‌باشد. در واقع عین ثابت هویت فردی هر انسان در ذیل عین ثابت انسانیت قرار داشته و وجهی و شأنی از آن است.

حقیقت انسانیت مظهر جامع اسماء الهی است و هر فرد انسانی نیز در ذیل این عین ثابت نوعی، مشخصاً مظهریت خاصی نسبت به یکی از اسماء الهی دارد. اعتقاد به وجود عین ثابت فردی (خود حقیقی و اصیل فردی و شخصی انسان) در تقابل تام و تمام با فردانگاری لیبرالی قرار دارد. زیرا اساس فردانگاری لیبرالی بر نوعی اتمیسم (ذره‌انگاری) نفسانیت مدار سوئزکتیو [با تمامی لوازم استثمارانگاری و نگاه ابزاری به عالم و آدم و شیئی‌انگاری‌ای که دارد] قرار دارد و در چارچوب ماهیت اومانیستی‌ای که دارد، حقیقت انسان را با نوعی اتمیسم نفسانیت مدار استثمارگر استیلاجوی متخاصم با دیگران [همان حالتی که هابز تحت عنوان انسان، گرگ انسان است] تعریف می‌کند.

صورت عین ثابت انسانیت وجود دارد که حقیقت و سرشت راستین و خود حقیقی و اصیل انسان است. عین ثابت انسانیت حکایت‌گر وحدت نوعی انسان و اشتراک آنها در سرشت ملکوتی‌شان است. در واقع از منظر وحدت نوعی انسان‌ها، رجوع بشر به عین ثابت انسانیت است و از خود بیگانگی به معنای دوری و غریبگی و جدایی از عین ثابت انسانیت است.

البته وقتی از عین ثابت انسانیت به عنوان مبنای وحدت ماهوی و نوعی انسان‌ها سخن می‌گوییم، مقصودمان این نیست که همه آنها که به لحاظ مشخصات فیزیکی و علم‌النفسی و الگوهای انسان شناسی مدرن، "انسان" نامیده می‌شوند، حقیقتاً در مقام انسانیت سکنی گزیده‌اند یا از انسانیت بهره‌مند هستند [هر چند که بهره‌مندی از انسانیت نیز امری ذومراتب است]، در واقع "انسان کامل" که مصداق "ولی" است، تجسم فعلیت یافتن تام و تمام عین ثابت انسانیت است و دیگر انسان‌ها با پیروی از ولایت انسان کامل است که به خود حقیقی خویش تقرب می‌جویند و عین ثابت انسانیت را در خود فعلیت می‌بخشند.

هر فرد انسانی در ذیل عین ثابت انسانیت دارای یک عین ثابت فردی هم هست که فردیت اصیل و حقیقی هر شخص انسانی بر مبنای آن شکل می‌گیرد و این همان فردیت اصیل در ذیل ولایت الهی هر فرد است که ماهیتاً با فردانگاری لیبرال تفاوت و تقابل دارد. بنابراین هر فرد انسانی علاوه بر ماهیت نوعی مشترک بر پایه عین ثابت انسانیت دارای یک عین





خودبیگانگی مورد توجه قرار گرفته است، هر چند که فیلسوفان و جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اومانیست از فهم و درک حقیقت از خودبیگانگی کاملاً عاجز بوده و هستند.

از خود بیگانگی معضل عمده و علاج‌ناپذیر انسان مدرن (غربی و غرب‌زده) است. از خودبیگانگی در چارچوب مدرنیته و اومانیسم نه فقط درمان نمی‌شود بلکه پیوسته تعمیق و تشدید می‌شود و ابعاد ویرانگری پیدا می‌کند و همین بحران فزاینده و دم‌افزون از خود بیگانگی یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز نابودی عالم مدرن است.



پی‌نویس‌ها:

- ۱- بودون، ریمون - بوریکو، فرانسوا / فرهنگ جامعه‌شناختی انتقادی / عبدالحسین نیک‌گیر / فرهنگ معاصر / ۱۳۸۵ / ص ۱۱۳
- ۲- مک‌لین، ایان / فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد / حمید احمدی / نشر میزان / ۱۳۸۱ / ص ۲۰
- ۳- با تامور، تام و کیرنن، وی. جی و میلی بند، رالف / فرهنگ‌نامه اندیشه مارکسیستی / اکبر معصوم بیگی / بازتاب‌نگار / ۱۳۸۸ / ص ۱۸۶
- ۴- منبع پیشین / صص ۱۸۷، ۱۸۶
- ۵- سجادی، سیدجعفر / فرهنگ علوم عقلی / صص ۸۰، ۷۹
- ۶- سجادی، سیدجعفر / فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی / کتابخانه طهوری / ۱۳۷۰ / ص ۶۰۳

حال آنکه فردیت اصیل انسانی که رجوع به عین ثابت انسانیت دارد و در ذیل ولایت الهی محقق می‌گردد، به هیچ روی ماهیت و صبغه اتمیسم نفسانیت‌مدار سوپژکتیو تخصیص‌چوندارد.

بحران از خودبیگانگی انسان مدرن که به ویژه در دوران معاصر به بیماری اصلی بشر غربی و غرب‌زده بدل گردیده است، ریشه در دوری تک‌تک افراد بشر مدرن از عین ثابت فردی خود [که لزوماً به معنای دوری از عین ثابت نوعی انسان هم هست] دارد و این امر محصول نسبت اومانیستی انسان مدرن با هستی است. البته از خودبیگانگی اختصاص به بشر مدرن ندارد و در ادوار قبل تاریخ غرب و در شرق مسموخ نیز وجود داشته است، اما در عالم مدرن، به دلیل سیطره اومانیسم سوپژکتیو، از خودبیگانگی صورت مضاعف یافته و بسیار بسیار عمیق‌تر و جدی‌تر و آسیب‌زا تر از دوره‌های ماقبل مدرن گردیده است و از همین رو است که در عالم مدرن بیش از دوره‌های قبل بحث از

۱۴۰

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



ادبیات و هنر





شکسپیر معمار قصر اشرافیت

■ مسعود قدیمی

دوازده نمایشنامه‌ی گمشده پلوتوس پیدا شد و در سال‌های ۱۴۷۲ تا ۱۵۱۸ تمامی نمایشنامه‌های یونانی و رومی منتشر شدند؛ همچنین در سال سقوط قسطنطنیه ۱۴۵۳ جمعی از دانشمندان همراه با دست‌نوشته‌های بسیاری از نمایشنامه‌های یونانی به ایتالیا آمدند، نفوذ آثار کلاسیک به دربارهای متعدد ایتالیا، حمایت بورژوازی و درباریان را از سال ۱۴۸۵ در پی داشت. در این دوره اقتصاد و مبادلات منحصر به حوزه‌ها و مناطقی بود به عنوان مثال مبادله با آسیا توسط ایتالیا، کشتیرانی در اقیانوس در دست فرانسه و انگلیس بود منتهی به علت جنگ‌هایی که میان این دو دولت در می‌گرفت پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نداشت. تجارت از راه خشکی هم به سبب فقدان راه‌های خوب، حقوق گمرکی، راهزنی و جنگ از رونق افتاده بود. در تمام قرون وسطی، کتب حکمت، علوم و فلسفه به زبان لاتین نوشته شد؛ اما مردم با ادبیات یونانی درست آشنا نبودند چون ترجمه‌های نارسایی به

با پایان قرون وسطی، جامعه‌ی فئودال نیز که بر اثر جنگ‌های صلیبی تنگدست و ناتوان شده بود در نتیجه‌ی حضور ثروتمندان بورژوا و افزایش قدرت سلطنتی فرانسه و چند کشور دیگر از هم پاشیده شد. بورژوازی نیرومندتر شده در اداره‌ی مملکت و حکومت دخالت می‌کرد؛ ولی روستائیان که اغلب از قید بردگی آزاد شده بودند به سبب مالیات‌های سنگین، جنگ‌های متوالی و راهزنی، در وضع بسیار بدی به سر می‌بردند؛ با آنکه از فرط ناراحتی چند بار با شورش‌های به کشتار نجبا پرداختند ولی مقاومت آن‌ها در هم شکست و به شدت مجازات شدند. در این دوره صنعت در اختیار اتحادیه‌ها بود که با وجود مقرراتی سنگین هر نوع ابتکاری را منع می‌کردند. صنعت چاپ در حدود ۱۴۲۰ به وسیله‌ی گوتنبرگ آلمانی اختراع شد؛ با این اقدام تحولی عظیم در وضع کتاب بروز کرد، کتب چاپی به جای نسخه‌های خطی مورد استفاده قرار گرفته و به سرعت در سراسر اروپا رواج یافت. به سال ۱۴۲۹

۱۴۲

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



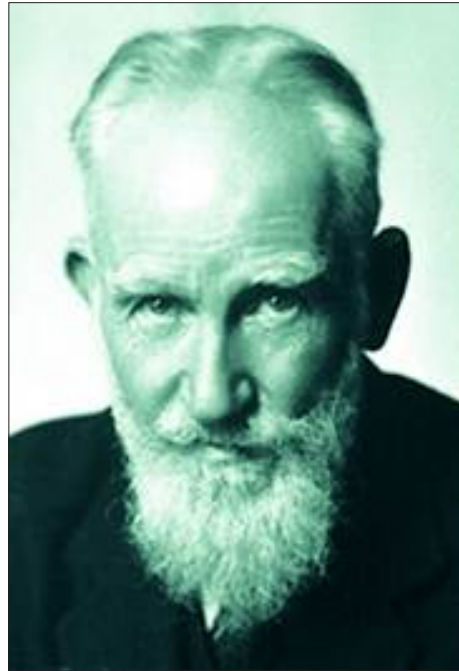
با وجود تأثیر آثار کلاسیک بر درام انگلیسی، نمایش‌های سنتی و آثار قرون وسطی بر درام‌های قرن ۱۶ انگلستان حاکم بود؛ به تعبیری نمایش‌های مذهبی و نمایش‌هایی که صفات و اخلاق را در آنها مجسم می‌کردند به علت بی‌اعتقادی مردم به افسانه‌های مقدس به صورت درام‌های غم‌انگیز غیرمذهبی درآمد.



زبان لاتین از آنها شده بود. از قرن چهاردهم برای درک افکار قدیم فعالیت‌هایی صورت گرفت و عده‌ای به پیروی از مؤلفان و مترجمان لاتینی، به فرا گرفتن زبان یونانی پرداختند تا متون قدیم را به زبان اصلی مورد مطالعه قرار دهند. این نهضت بر اثر جنگ‌های صلیبی و در نتیجه‌ی ورود دانشمندان و نویسندگان یونانی به ایتالیا تسهیل شد و اندیشه‌ی سکولاریستی و منقطع از عالم روحانی "اومانیزم" ظهور کرد. در شکل‌گیری این روند می‌توان از نویسندگانی همچون: پترراک، بوکاچیو، دانته که به سال ۱۳۲۱ در تبعید جان سپرد نام برد. ادبیات آغازین انقلاب رنسانس ادبیاتی شهوت زده و غریزی بود؛ مثلاً پترراک که وی را پدر ادبیات رنسانس می‌دانند در معروف‌ترین

اثرش "کتاب سونات‌ها" یا "کتاب نغمه‌ها" در خصوص عشق به زنی شوهردار به نام "لاتورا" سخن می‌گوید: فساد در دوره‌ی رنسانس آنقدر رواج داشت که "الکساندر ششم" پاپ روم (از سال ۱۴۹۲ تا ۱۵۰۳) دارای فرزند نامشروعی به نام "سزار بورژیا" بود. فرهنگ و اندیشه‌ای که از آغاز عصر سکولار و سیاه رنسانس در سیر جریان‌دار تاریخ از نظر به ثمر رساندن آن مهم بود اندیشه‌ی تحریف مجدد مسیحیت است که بیش از پیش با جنبش رفرم می‌یا اصلاح طلب آغاز شد؛ این اندیشه، کاملاً یهودی‌زده بود؛ به طوری که یکی از سران تفکر رفرم در انگلستان "ویکلیف" از مترجمان کتاب "تورات" به زبان انگلیسی از سوی کلیسا کافر شناخته شد. دیگر آن "ژان هوس" از

در مورد حقیقی یا خیالی بودن نویسنده‌ای به نام ویلیام شکسپیر پرسش‌های بسیاری مطرح است عده‌ای معتقدند از شخصی به نام ویلیام شکسپیر وصیت‌نامه‌ای در دست است که در آن اشاره‌ای به نویسنده بودن نمی‌شود و دیگر اینکه خاطراتی از مرد جوان انگلیسی به دست رسیده که خود را داماد ویلیام شکسپیر می‌داند و حرفی از نویسنده بودن باز هم در کار نیست.



سه نوبت شکست دهد، سپس توسط پادشاهی ژان لوبون در سال ۱۳۵۰ جنگ دوباره دنبال شد؛ اما با حمایت پادشاه نوار شارل از انگلیس، سپاه فرانسه توسط پسر ارشد ادوارد سوم شکست خورد. جنگ‌های صد ساله در دوران و موقعیت‌های متوالی دنبال شد تا اینکه بسیاری از مستعمرات و متصرفات انگلیس از چنگ آنها خارج شد و دولت فرانسه نیز صدمات فراوانی خورد. اما با وجود این کشور انگلیس همانند فرانسه دچار تاراج و ویرانی نشده بود. در این دوره جنگ داخلی مابین هانری ششم پادشاه روانپروش انگلیس و پسر عمویش ریچارد یوریک صورت گرفت. این جنگ به جنگ "دو گل" معروف است (گل سرخ علامت خانوادگی لانکستر و گل سفید نشانه‌ی خانوادگی یورک بود) تا آنکه پس از قتل ریچارد سوم در "بوسوورث" هانری هفتم به تخت سلطنت نشست. وی با دختر ادوارد چهارم وصلت کرد و به سال ۱۳۸۵ طی جنگ‌های طولانی با از بین بردن نجبای انگلیسی به جنگ خاتمه داد. انگلستان به خاطر جنگ‌ها و کشمکش‌های داخلی تا اواخر سده ی پانزدهم با تأثیر اندکی از رنسانس دچار هرج و مرج بود. به قول ویل دورانت، افزایش ثروت شاید در نتیجه‌ی صلحی ممتد و یا جنگی پیروزمندانه موجب ارتقای فرهنگی و ادبی انگلیس شد؛ همچنین دعوت هنری هفتم از انسان گرایان ایتالیایی برای ظهور نویسندگان و هنرمندان ایجاد فراهم شد. چهره‌ی برجسته‌ی این دوره را می‌توان "جان کولت" دانست که مدرسه‌ی "سنت پل" را حدود ۱۵۱۲ تأسیس کرد. در این مدرسه بررسی نمایش‌های کلاسیک معمول بود همچنین از دیگر سوی اجرای تئاتر در حدود ۱۵۲۰ م در دانشگاه کمبریج آغاز شد. با وجود تأثیر آثار کلاسیک بر درام انگلیسی، نمایش‌های سنتی و آثار قرون وسطی بر درام‌های قرن ۱۶ انگلستان حاکم بود؛ به تعبیری نمایش‌های مذهبی و نمایش‌هایی که صفات

ضد آلمانان چک تبار که در مقابله با کلیسا به ترجمه‌ی تورات پرداخت. هر دو از سوی کلیسا زنده سوزانده شدند که جنگ هوسی‌ها و عواقب شورش‌ها اعتراضی بعد از آن بود. در این دوره در انگلیس ادوارد اول جانشین هانری سوم از حامیان بورژوازی شد؛ او که پادشاه جنگجویی بود بیش از همه چیز احتیاج به پول داشت و اگر برای حفظ متصرفات خود در فرانسه و یا حمایت از "فلامان‌ها" نبود نمی‌خواست در کارهای اروپا مداخله کند. وی در سال ۱۳۰۷ از دنیا رفت. بعد از او، ادوارد دوم مردی فاسد و بی‌کفایت به قدرت رسید؛ حکومت وی توسط شورش یکی از ضمیمه‌های انگلیس یعنی سرزمین اکوس برافتاد و سرانجام ملکه‌ی ایزابل، دختر فیلیپ لوبل مردم انگلیس را علیه شوهر خود برانگیخت و او را به قتل رساند و پسر او ادوارد سوم را به جای پدر بر سلطنت نشاند (۱۳۲۸). شارل چهارم پادشاه فرانسه که فرزندی برای جانشینی خود نداشت در سال (۱۳۲۸) درگذشت و کنت دووالوا یا فیلیپ ششم به تخت سلطنت نشست، ولی ادوارد سوم که از مادری نوهی فیلیپ نوبل بود مدعی تاج و تخت فرانسه شد و همین ادعا جنگ‌هایی را میان دو کشور به وجود آورد که به "جنگ صد ساله" معروف است. ادوارد سوم ابتدا در این جنگ توانست قوای فرانسوی را در





در باب بینش فلسفی و اعتقادات شکسپیر نظراتی بسیار مطرح شد. جرج برنارد شاو گفته است که در آثار شکسپیر علم مابعدالطبیعه و هیچگونه نظری درباره‌ی خداوند و ماهیت نهایی حقیقت وجود ندارد. گردون گریک معتقد است که اگر به عالم ارواح اعتقاد ندارید نوشته‌های شکسپیر را بسوزانید. از طرفی یان کات بر این نظر پافشاری دارد که: "در مورد آثار شکسپیر، من به وجود سنتی اصلی، چه از نوع تئاتری و چه از نوع تفسیری آن و همچنین به چالش ناپذیری و ثابت بودن آن اعتقادی ندارم. پیش از هر چیز باید دانست که چیزی به عنوان سنت شکسپیری وجود ندارد.

ویلیام شکسپیر

در مورد حقیقی یا خیالی بودن نویسنده‌ای به نام ویلیام شکسپیر پرسش‌های بسیاری مطرح است عده‌ای معتقدند از شخصی به نام ویلیام شکسپیر وصیت‌نامه‌ای در دست است که در آن اشاره‌ای به نویسنده بودن نمی‌شود و دیگر اینکه خاطراتی از مرد جوان انگلیسی به دست رسیده که خود را داماد ویلیام شکسپیر می‌داند و حرفی از نویسنده بودن باز هم در کار نیست. ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌نویسد: درباره‌ی اسم او مطمئن نیستم در دوره‌ی الیزابت هر کس می‌توانست هر اسمی که دلش می‌خواهد اختیار کند، املا‌ی نام او به طرزى که در زمان ما شایع شده است در اکثر امضاهاى او دیده نمی‌شود. حتی در یک وصیت‌نامه اسم او به سه صورت وجود دارد. مادرش ماری آردن از خانواده‌های قدیمی واریک شر بود. این زن، که با جان شکسپیر، یعنی فرزند مستأجر پدرش، ازدواج کرده بود، جهیزیه کافی به صورت زمین و پول با خود آورد و هشت فرزند زایید، که ویلیام

و اخلاق را در آنها مجسم می‌کردند به علت بی‌اعتقادی مردم به افسانه‌های مقدس به صورت درامهای غم‌انگیز غیر مذهبی درآمد. در سال ۱۵۳۴ هنری هشتم از کلیسای روم جدا شد و این جدایی موجب جدال‌های سختی شد. در ۱۵۵۹ ملکه الیزابت پرداختن درام نویسان به امور مذهبی را ممنوع اعلام کرد و از تولید نمایش‌های قرون وسطایی ممانعت نمود. در کشورهای دیگر نیز وقایع مشابه رخ داد. به سال ۱۳۵۹ در هلند تهیه‌ی نمایش‌های مذهبی ممنوع اعلام شد و به این ترتیب میدان تولید نمایش‌های مذهبی بسیار محدود گردید. پروتستانها، کلیسای کاتولیک را مجبور کردند تا شورای ترنت یعنی شورای کاتولیک رومی را که سده‌ی شانزدهم برای رسیدگی به بحران اصلاح دینی پروتستان‌یسم تشکیل شده بود را در این امور دخالت دهند. به سال ۱۵۴۸ نمایش‌های مذهبی در ایتالیا رو به کاهش نهاد. در پاریس نیز نمایش با مضامین مسیحی کلیسا ممنوع اعلام شد؛ اما در آلمان تهیه‌ی نمایش‌های مذهبی و کلیسایی تا سده‌ی هفدهم ادامه یافت. اولین تراژدی انگلیسی "گوربودوک" یا "فرکس و پورکس" نام داشت که دو دانشجو به نام‌های "تامس ساکویل" و "تامس نورتن" آن را نوشته‌اند. اثری پنج پرده‌ای بر اساس تاریخ افسانه‌ای انگلستان که دارای اعمال نمایشی خشونت‌آمیز بود. ظهور تحصیل‌کردگان از دانشگاه کمبریج و آکسفورد سیر جدیدی در درام‌نویسی به راه انداخت که می‌توان نمایندگان اصلی آن را نویسندگانی چون: "کریستوفر مارلو، بن جانسون، ویلیام شکسپیر، توماس ناس، رابرت گرین، جان لی، جرج پیل و توماس لاج دانست.

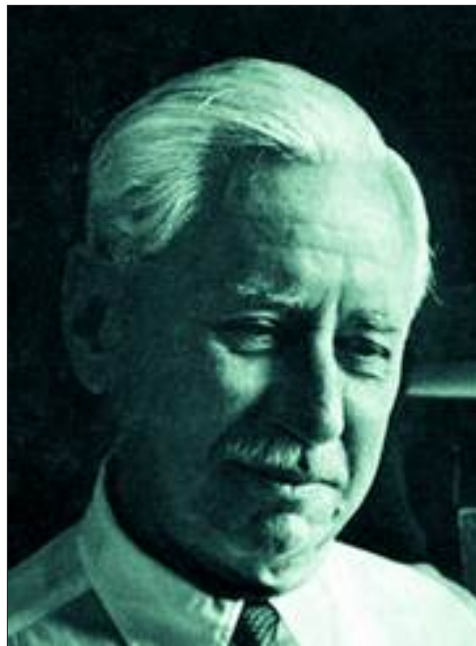


گابریل اگان معتقد است "شکسپیر دانش آموخته ترین نویسنده در جوامع سرمایه‌داری است و ادعای منتقدان الهام گرفته از مارکسیست مبنی بر اینکه آثار او خرابکارانه هستند به آنها این امکان را می‌دهد که انگیزه‌های سیاسی و حرفه‌ای خود را با هم آشتی دهند".



نمایشی با موفقیت روبرو می‌شد. ویل دورانت مدعی است که در ۷ ژوئن ۱۵۹۴ مرد یهودی، به نام رودرویگو لوپث، که پزشک ملکه بود، به اتهام قبول رشوه برای مسموم کردن وی، اعدام شد. در این حین احساسات ضد یهودی در میخانه‌های لندن بالا گرفت و شاید شکسپیر در نگارش "تاجر ونیزی" از این احساسات برخوردار بود. اما هنوز مشخص نیست که شکسپیر قصد داشت شخصیت شایلاک را در "تاجر ونیزی" مظلوم و محق و یا ظالم و پلید نشان دهد. به عقیده‌ی من شکسپیر نه تنها در "تاجر ونیزی" ضد یهود نیست بلکه با ارائه‌ی تصویری تمسخر آمیز و همچنین زائد بودن و هوس رانی اشرافیت، شایلاک را قربانی می‌نماید؛ به خصوص در دیالوگ‌هایی که شایلاک در دفاع از خود و یهودیت در مقابله با قاضی می‌گوید به شدت عمیق و جانبدارانه به نگارش درآمده که به آن خواهیم رسید. در سال ۱۵۷۹ سر تامس نورث کتاب "حیات مردان نامی" پولوتارک را منتشر کرد که شکسپیر سه داستان آن را به صورت تراژدی قیصر درآورد. وی "هملت" (۱۶۰۰) را نیز با استفاده و الهام از نمایشنامه‌های دیگر، که قبلاً موجود بوده، به رشته تحریر درآورده است. شش سال پیش از این واقعه نمایشی تحت عنوان هملت در لندن نمایش داده بودند، ولی مشخص نیست که شکسپیر تاجه‌اندازه از آن تراژدی گمشده با سرگذشت‌های غم انگیز اثر فرانسوا دو بلفورست یا از تاریخ دانمارک اثر "ساکسو گراماتیکوس" مورخ دانمارکی استفاده کرده است. آثار شکسپیر بارها در مقابل درباریان اجرا می‌شد و زمانی که جیمز ششم پادشاه اسکاتلند با عنوان جیمز اول بر تخت سلطنت انگلستان تکیه زد، امتیازات شرکت شکسپیر را تأیید کرد و آن را "خدمتکار پادشاه" نامید. تراژدی "مکبث" نیز برگرفته از شرح رویدادهای تاریخ اسکاتلند به روایت رویدادنامه‌ی هالینشد می‌باشد و از طرفی خود هالینشد هم در شرح این رویدادها از ترجمه‌ی

سومین آنها بود. کلیسای بخش سترتفورد مراسم غسل تعمید ویلیام را در ۲۶ آوریل ۱۵۶۴ ذکر کرده است. "شکسپیر در حدود ۱۵۹۱ شروع به نوشتن نمایشنامه کرد. وی ظاهراً در آغاز در شرکت خود به کار تصحیح و اصلاح نمایشنامه‌ها اشتغال داشت. نمایشنامه‌های ابتدایی او یعنی کمدی اشتباهات (۱۵۹۲) دو نجیب‌زاده از ورونا (۱۵۹۴) و رنج بیهوده عشق (۱۵۹۴) سبکش بی‌ارزش و خسته کننده است. ابتدا از مارلو تأثیر گرفت به ویژه نمایشنامه‌ی "ادوارد دوم" و سپس با استفاده از نوعی تکلف توانست زبان دراماتیک شاعرانه را به نوعی خلق کند و خود را از زیر سایه‌ی کریستوفر مارلو کنار بیاورد. در حدود ۱۵۹۳ شکسپیر شروع به سرودن غزلیاتی کرد که برای نخستین بار تفوق او را بر شاعران عصر نشان داد. ولی شکسپیر از انتشار آنها در روزنامه‌ها خودداری کرد. قصه "رومئو و ژولیت" از داستان مازوتچو و باندلو اقتباس شد و در انگلستان انتشار یافت. شکسپیر تقریباً هر ساله در مورد هر



۱۴۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



شکسپیر نویسنده‌ای درباری بود که برای خوش آیند دربار انگلیس می‌نوشت. برای مثال نمایشنامه‌ی "هملت" تصویرگر زوال و فساد و جاه طلبی در دربار دانمارک است (البته نه در عالم واقع) و همچنین به تصرف دانمارک به وسیله‌ی نروژ به نوعی عقده گشایی از اتفاقی است که در قرن دهم برای انگلستان رخ داد.



باشد وی به منطق می‌خندد و روشنایی تصور را ترجیح می‌دهد و قصد ندارد که معماهای حیات یا نفس را حل کند بلکه آنها را با حدتی می‌بیند و احساس می‌کند که به فرضیه‌های ماعق بیشتری می‌بخشد یا ما را از کوتاه‌بینی خود شرمگین می‌سازد "از سویی دیگر شکسپیر از زبان ریچارد سوم در این نمایشنامه می‌گوید: "وجدان کلمه‌ای است که مردم جبون آن را به کار می‌برند و در آغاز برای مرعوب کردن اقویا اختراع شد بگذارید بازوهای ما وجدان ما و شمشیرهای ما قانون ما باشند." شکسپیر نیز با محافظه‌کاری که اصل اخلاق اشراف در عهد ملوک الطوائفی است آشناست و از آن به احترام نام می‌برد، ولی از تمایل آن به غرور و زورگویی که معرف فقدان آداب و عدم حکومت بر خویشان است انتقاد می‌کند و در پایان علم اخلاق او عبارت از اندازه نگاه داشتن طبق عقیده ارسطو و بردباری طبق مسلک رواقی‌ها، البته پادشاهان در بسیاری از آثار شکسپیر همچون "مکبث" "اتللو" و همچنین شاه فقید دانمارک در "هملت" اشخاصی نیک و مورد اعتمادند و خبری از

جان بلندن از تاریخ نامه‌ای به زبان لاتین به نام Historia سود جسته است که شخصی به نام هکتور بوسی نوشته است و آن هم بر اساس نوشته‌های تاریخ‌گزاران سده ی چهاردهم میلادی است. "لیر شاه" پیش از شکسپیر توسط درام‌نویسی که نامش معلوم نیست روی صحنه رفت. در آثار شکسپیر می‌توان اشتباهات تاریخی را یافت. مثلاً نمایشنامه‌ی "شاه جان" را بدون اشاره به ماگنا کارتا و هنری هشتم را بدون توجه به اصلاح دینی نوشت. اما کسانی همچون مارلبره اعتراف می‌کنند که قسمت عمده معلومات آنها درباره تاریخ انگلستان از نمایشنامه‌های شکسپیر اقتباس شده است. در باب بینش فلسفی و اعتقادات شکسپیر نظراتی بسیار مطرح شد. جرج برنارد شاو گفته است که در آثار شکسپیر علم مابعدالطبیعه و هیچگونه نظری درباره‌ی خداوند و ماهیت نهایی حقیقت وجود ندارد. گردون گریک معتقد است که اگر به عالم ارواح اعتقاد نداشت نوشته‌های شکسپیر را بسوزانید. از طرفی یان کات بر این نظر پافشاری دارد که: "در مورد آثار شکسپیر، من به وجود سنتی اصلی، چه از نوع تئاتری و چه از نوع تفسیری آن و همچنین به چالش ناپذیری و ثابت بودن آن اعتقادی ندارم. پیش از هر چیز باید دانست که چیزی به عنوان سنت شکسپیری وجود ندارد. پس از بسته شدن تئاترها در دوره‌ی کرامول، گسستی رخ داد که این سنت را از بین برد" و از طرفی ویل دورانت می‌گوید: "شکسپیر از فیلسوفان معروف به احترام یاد نمی‌کند و باور ندارد که یکی از آنها حتی درد دندان را با شکیبایی تحمل کرده

"نئوکلاسیسم ادبی رویکرد مدرنی است که در قرن هفدهم و بخش عمده‌ای از قرن هجدهم دارای نفوذ و بسط بسیار بوده و صورت غالب و اصلی ادبی بوده است و به لحاظ سیاسی روزگار سلطه‌ی سلطنت‌های مطلقه و استبدادی مدرن و انباشت سرمایه توسط زرسالاران بورژوا و رواج اخلاقیات سرمایه دارانه پیوریتنی (شاخه‌ای از پروتستانیزم که یهودیان سرمایه‌دار را آیات خدا می‌نامید) برجسته بوده است."

روح در هملت و جادوگران در مکبث بیش از اینکه برگرفته از تعالیم فلسفی مفروض شکسپیر یا جهان بینی وی باشد مبنای متزلزلی برای آغاز درام و ترسیم صحیح یا غلط بودن حد و مرز انسان‌ها در برخورد با اشرافیت و مسئولیت آنها در حمایت از آن است زیرا شکسپیر تلقی مشخص و عمیقی در خصوص عالم غیب و متعالی ندارد.



شکسپیر از نوادگان بنکو بوده و شکسپیر با محافظه کاری "بنکو" را در صف طرفداران پادشاه اسکاتلند دانکن قرار داد و با ناجی قرار دادن انگلستان در نجات اسکاتلند از دست مکبث خون‌خوار در ایجاد توهم ناجی منشانه که به موجب آن انگلستان دست به استعمار بسیاری از سرزمین‌های بی دفاع زد؛ بسیار مؤثر واقع شد. شکسپیر نویسنده‌ای درباری بود که برای خوش آیند دربار انگلیس می‌نوشت. برای مثال نمایشنامه‌ی "هملت" تصویرگر زوال و فساد و جاه طلبی در دربار دانمارک است (البته نه در عالم واقع) و همچنین به تصرف دانمارک به وسیله‌ی نروژ به نوعی عقده گشایی از اتفاقی است که در قرن دهم برای انگلستان رخ داد. دولاندون در کتاب "تاریخ جهانی" می‌نویسد: "در اواخر قرن دهم دانمارکی‌ها حملات خود را از سر گرفتند و این بار خطر بیشتری بوجود آوردند، چون فرماندهی آنها را پادشاهشان به عهده داشت و چنین به نظر می‌رسید که قصد استقرار و اقامت دائم در انگلیس دارند. پادشاه انگلیس اتلرد دوم برای دفع این خطر تصمیم گرفت همه‌ی آنها را به قتل برساند ولی از این کار نتیجه‌ای حاصل نشد و دانمارکی‌ها بر حملات خود افزودند. پادشاه دانمارک کانوت کبیر پس از چند جنگ تمام خاک انگلیس را به تصرف درآورد و با آنکه بر دانمارک و نروژ نیز فرمانروائی داشت در انگلیس اقامت گزید و با درایت و بصیرت کامل به حکومت پرداخت. "درگیری دانمارک و انگلیس در طول این دوره‌ی تاریخی متعدد بود که شرح آن در این مقاله نمی‌گنجد. اما این جنگ‌ها و کشتارها در ذهن مردمان انگلیس و درباریان و پادشاهان نقش بسته و به نوعی تراژدی "هملت" بیش از آنکه اثری به قول ویل دورانت روان‌شناسانه باشد یک مانیفست سیاسی است؛ باید دانست که هنر ایستا و سانتی‌مانتال اشرافیت که مسلمان‌بر گرفته از واقعیت‌های اجتماعی نیست و متأثر از نویسندگان

اندیشه‌ی انتقادی نویسنده نیست و خود نیز از این محافظه کاری مزبور دوچندان بهره‌مند است. مثلاً "شاه دانکن" در نمایشنامه‌ی "مکبث" بسیار مردمی‌تر، دادگرتر و مهربان‌تر از آنچه که در رویداد نامه‌ی هالینشد آمده و از طرفی مکبثی که شکسپیر آفریده خون‌خوارتر و جاه طلبانه‌تر از رویداد نامه است، دانکن سست‌بنیان و نرم‌خوست و از سویی مکبث ده تا هفده سال به خوشی و خرمی پادشاهی می‌کند. همچنین لیدی مکبث در رویدادنامه زنی است بسیار جاه طلب که هوای شه‌بانو شدن در سر دارد در حالی که در مکبث شکسپیر، او همه چیز را برای شوهرش می‌خواهد. در خصوص شخصیت "بنکو" گفته می‌شود که در رویدادنامه وی یکی از همدستان مکبث در به قتل رساندن دانکن بود اما شکسپیر به دلیل اینکه جیمز اول شاه انگلستان در زمان



۱۴۸
فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

هملت شخصیتی
سودازده و دم‌دمی
مجاز است که نه
درایت و نه عقلانیت
بر وی حاکم است،
اینکه وی را نماینده‌ی
عقلانیت بدانیم در
تعریف عقل مدرن
موفق خواهیم بود
چون عقل مدرن
همانند هملت پر از
تزلزل و تسأصل است.



و تاریخ نگاران دربار و اشرافیت است وسیله ای برای تفنن، تجمل، حمد و ستایش و بیگانگی با واقعیت می باشد. آلتوسر به خوبی می گوید که هملت نگران این است که توسط ایدئولوژی حکومت دانمارک مورد بازخواست قرار نگیرد، نقشی را که به او داده بازی نکند و فکرش مدام درگیر این جمله است که دست سرنوشت فلوتی ندارد که با آن صدا کند که چه کاری نباید کرد. دکتر آریان پور در کتاب معروف خود "جامعه شناسی هنر" می نویسد: "به اقتضای ذوق خواص، همواره تجلیات ذوق عوام مورد تحقیر قرار گرفته است. هنر خواص از یک سو از زندگی عملی جدا و در شعار تفنن ها است و از سوی دیگر وسیله ی بزرگ نمودن امتیازات خواص و مرعوب ساختن عوام است، چنین هنری بی گمان نمی تواند واقع گرای باشد ذوق خواص از واقعیت های زندگی می گریزد" از طرفی دیگر ویلیام شکسپیر در نمایشنامه ی "اتللو" با ارائه ی شخصیت ساده لوح اتللو که یک سیاه است با تصویرگری مغرضانه و تبعیض نژادی وی را یک متحجر وحشی می انگارد؛ گفته می شود که اتللو یک مغربی است اما این نیز گره ای نمی گشاید چون در انگلستان زمان شکسپیر معمولاً مغربی ها را به اشتباه سیاه برزنگی تصور می کردند درحالی که سیاه برزنگی ها به لحاظ نژاد تفاوت بسیار زیادی با مغربی ها داشته اند. یان کات در گفتگویی با چارلز مارویتز در این باره می گوید: "آنچه در نمایشنامه واضح است وحشی بودن روح اتللو، مخصوصاً از نیمه ی نمایشنامه به بعد است اتللو عملاً به جامعه ملحق نمی شود و با آن یکی نمی گردد، به خصوص که آن جامعه هنوز او را کاملاً در خود نپذیرفته است... آدم بدوی و یا

فردی با طبیعت وحشی، فقط تا هنگامی متمدن است که به انفجار روانی یا گسیختگی روحی نرسیده باشد... اگر به قضیه ساده تر نگاه شود و یا اگر مایلید از دیدگاه فمینیستی، به قضیه نگاه کنید آن گاه اتللو نمایشنامه ای است درباره ی یک مرد [مردی نه چندان جوان] که زنی کاملاً جوان را اغوا می کند؛ بنابراین خود به خود فرض می شود که وی ارباب زن است اگر هم زن بی وفا باشد یا از استقلال خود دفاع کند، مرد حق دارد او را بکشد و در نمایشنامه می گوید: "با این حال باید بمیرد و گر نه به مردان بیشتری خیانت خواهد کرد." دو روان شناس اسرائیلی معتقدند: یاگو از تکنیک روان شناسی مدرن استفاده کرده اما به شکلی معکوس به نوعی می توان گفت "یاگو" در نمایشنامه، نماینده بدبینی، سیاه نمایی و ماتریالیسم است. شکسپیر نماینده ی نئوکلاسیک اشرافی است که در آثارش سعی در ارائه ی جهان بینی اشرافی و اخلاق گرایی درباری دارد، اما اسیر تصنع و تکلف و نابوری و عدم واقعیت گرایی است. اساس هنر اشرافی بر پایه حفاظت از بورژوازی و نظام پادشاهی است و شکسپیر نیز پایه نئوکلاسیک را بر اساس همین باور رغم زد. آریان پور

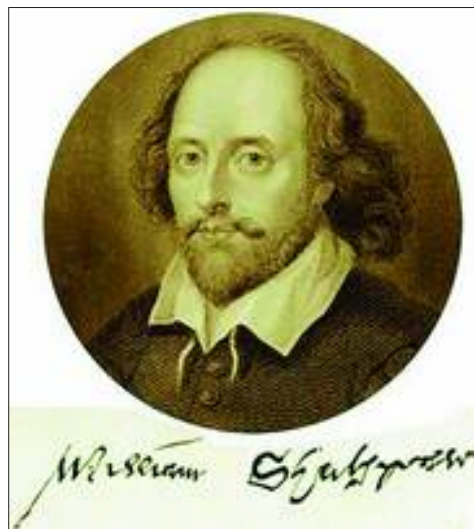
شکسپیر مطرح کننده ی نظام ارزشی اخلاق گرا و منقطع از عالم متعالی و روحانی، اسیر محاسبه گری های عقل محوری رنسانس و همچنین محصور استیلاجویی و غریزه گرایی انسان رنسانس است. شکسپیر در تمام آثارش به نوعی آینه ای است دربرابر روح سیاه و بی بند و بار، قدرت طلب و به نوعی حیوان صفت رنسانس، به ویژه اواخر قرن ۱۵ و آغاز قرن ۱۶، قری که الکساندر کویره آن را عصر تناهی و تباهی دانسته بود.

تفکر نهفته در دل آثار ویلیام شکسپیر جملگی اشاعه‌گر و بسط‌دهنده‌ی نوعی سانتی‌مانتالیسم طبقه‌ی اشراف حاکم است. بنیادهای سبک ادبی نئوکلاسیک از اندیشه‌ی تاریخی، فرهنگی یونان باستان برخاسته و تبعیض طبقاتی و عدم توجه به اقشار فرودست جامعه همچنان در شریان حیاتی نئوکلاسیک نیز جریان دارد و شکسپیر برای تأکید برای تعریف معیارهای به اصطلاح اخلاقی و انسانی نظام درباری و پادشاهی کوششی بسیار می‌کند بی‌خبر از اینکه اصل نظام پادشاهی و اشرافیت بر پایه‌ی استعمار، بهره‌کشی و برادر کشی استوار است و نمی‌توان از هیچ حربه‌ی فکری برای مشروعیت بخشیدن به آن استفاده کرد.



می‌نویسد: "بن جانسن" بعد از رهایی از زندان که بر اثر دوئلی دوستش را کشته بود ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی می‌شود و شکسپیر را پدر تعمیدی این پسر می‌داند. او در زندگی‌اش دچار فقر و مسکنت بود اما آدم مشهوری بود. "به استناد بر اکت بن جانسن بالماسکه‌های دربار را می‌نوشت و در شکل‌گیری این نمایش بسیار موثر بود. بالماسکه نمایشی درباری با تجمل و صرف هزینه‌های بسیار است به طوری که بن جانسن به تجمل افراطی در صحنه‌پردازی یکی از بالماسکه‌هایش اعتراض کرد و در ۱۶۳۱ م از دربار کناره گرفت و دیگران جایش را گرفتند. بسیاری از مورخان معتقدند: بن جانسن در زمان خودش از شکسپیر مشهورتر بود. خوانش آثار شکسپیر در عصر حاضر و تفسیر و تحلیل آن برگرفته از نگاهی ساختارگرایانه است. ساختارگراها معتقدند: نویسنده موقعیت تاریخی اجتماعی، عامل طبقه‌ی اجتماعی که به عقیده‌ی آریان‌پور مهمترین عامل و ویژگی آفرینش اثر هنری است و همچنین روان‌شناسی هنرمند پیش‌زی ارزش ندارد و باید با نگاه نخ‌نما و عوامانه و متظاهرانانه با حذف نویسنده، اثر را مورد بررسی قرار داد و یا به قول یان کات به آن تجاوز کرد اما با عشق و احساس سایرین فراتر رفته‌اند و گفته‌اند چیزی به عنوان "معنای شکسپیر" اصلاً وجود ندارد چرا که معانی، موقتی هستند و در هر دورهای به واسطه‌ی تفسیر متفاوت آثار او این معانی تغییر می‌کنند. بر طبق این عقیده هیچ ایده‌ی اولیه، هدف ثابت و فکر مؤلفی در اثر اهمیت ندارد؛ اصلاً تأثیر‌پذیری و اعتنا به مؤلف مهم نیست آنچه برای ساختارگرایان مهم است نسبی‌انگاری است تا یک روز هملت بشود نماینده‌ی قدرت، روزی نماینده‌ی انسان پست مدرن و روز دیگر هم بشود اپوزیسیون‌نما و... در سویی دیگر کاتلین مک‌لوسکی

معتقد است: "شکسپیر از مردم بهره گرفت اما زبانش از زبان مردم نیست" در گذشته درباری‌ها برای بلندآوازه‌ساختن خود و بیم دادن مخالفان و دشمنان به هنرمندان عوام نیاز مبرم داشتند. مثلاً لومیر که پدرش یک مبل ساز دربار بود پس از گذراندن تحصیلات ابتدایی جذب دربار شد و گروهی را برای اجرای تئاتر در نزد درباریان جمع کرد. بن جانسن (۱۶۳۷-۱۵۷۲) که با شکسپیر هم عصر بود به استناد اسکار بر اکت نویسنده‌ی تاریخ تئاتر مورد توجهی درباریان و شاه قرار گرفت و در سال ۱۶۱۶ ملک الشعرا شد؛ همین امر موجب انتشار مجموعه آثارش گردید. بن جانسن در "ولین" با ارثه تصویری تراژدی کمیک از اشرافیت، جاه‌طلبی و هوس‌رانی برای رسیدن به سرمایه شخصیت اصلی "ولین" را نشان می‌دهد که بر اثر یک بازی مسخره و بی‌هوده تمام دارائیش به نوکر وی "مسکا" می‌رسد و در انتهای نمایشنامه مسکا فقط جامه‌ای به ولین می‌دهد و او را از قصر بیرون می‌راند. عبدالحسین نوشین مترجم نمایشنامه‌ی "ولین" در ابتدای نمایشنامه





پیوریتنی (شاخه‌ای از پروتستانیسم که یهودیان سرمایه‌دار را آیات خدا می‌نامید) برجسته بوده است.

شکسپیر را می‌توان در جمع رومانتیک‌ها نیز قرار داد وی در آثارش به خصوص "هملت" و "مکبث" احساس گراست؛ به قول "تی سی الیوت" هملت بخاطر مرگ پدر که امری طبیعی است این همه برآشفته و مجنون است وی معتقد است میان احساس هملت و عوامل بیرونی "رابطه عینی" در کار نیست. از طرف دیگر هملت بیش از اینکه در اندوه و آشفتگی برای قتل پدر به دست برادر باشد نگران و حسرت زده از هم خوابگی مادرش با عمویش است و گویی می‌خواهد همانند ادیپ مادر را تصاحب کند. در جایی با عمویش دشمنی می‌کند و در جایی او را "خداوندگار من" خطاب می‌کند. باید گفت "هملت" پر از تناقض است. به عقیده‌ی من "عقده‌ی ادیپ" مطرح شده از سوی فروید برای شخصیت هملت کاملاً تصدیق دارد. نکته‌ی دیگر در خصوص نقش روح در پیشبرد نمایشنامه "هملت" همچنین جادوگران در نمایشنامه‌ی "مکبث" باید دانست که شکسپیر صاحب اندیشه‌ای فلسفی نبود و هر دوی این عناصر را عوامانه بکار برد. در جایی از متن شخصیت شبخ می‌گوید: "دیگر به ساعتی که باید به شعله‌های شکنجه با گوگرد برگردم چندان نمانده". این تلقی خنده‌دار است و متناقض نماست

در مقاله‌ای مستقیماً به این موضوع پرداخته تا ظاهراً بتواند راهی برای خروج از این چند شاخگی و نسبی‌گرایی پیدا کند و اینکه آیا شکسپیر محافظه کار است یا افراط گرا؟ بدین ترتیب که از ساختن یک نویسنده در پس نمایشنامه‌ها خودداری کرد و در پی ارائه‌ی مجموعه‌ای از معانی مترادف دوری گزید. گابریل اگان معتقد است "شکسپیر دانش آموخته ترین نویسنده در جوامع سرمایه‌داری است و ادعای منتقدان الهام گرفته از مارکسیست مبنی بر اینکه آثار او خرابکارانه هستند به آنها این امکان را می‌دهد که انگیزه‌های سیاسی و حرفه‌ای خود را با هم آشتی دهند".

نئو کلاسیک در سیر تاریخی خودش برگرفته از جریان سرمایه‌داری است؛ مثلاً تراژدی "لوسید" پیر کرنی از معروف‌ترین نمایشنامه‌های فرانسه می‌باشد که در شکل‌گیری شمایل یک قهرمان ایده‌آل برای خدمت به پادشاه بسیار مؤثر بود. نئو کلاسیک پیرو سبک کلاسیک سعی در مشروعیت سرمایه‌داری و نظام پادشاهی دارد و با وسیله قرار دادن ادبیات، چهره‌ی خون‌خوار و کریه سرمایه‌داری را نه با عقلانیت و رئالیسم تطهیر می‌کند بلکه با روی آوردن به سودازدگی و آمیختگی نئو کلاسیک، به طوری که بسیاری "هملت" را یک اثر می‌دانند تا نئو کلاسیک. "نئو کلاسیسم ادبی رویکرد مدرنی است که در قرن هفدهم و بخش عمده‌ای از قرن هجدهم دارای نفوذ و بسط بسیار بوده و صورت غالب و اصلی ادبی بوده است و به لحاظ سیاسی روزگار سلطه‌ی سلطنت‌های مطلقه و استبدادی مدرن و انباشت سرمایه توسط زرسالاران بورژوا و رواج اخلاقیات سرمایه‌دارانه

ویلیام شکسپیر را می‌توان بزرگترین نماینده‌ی ادبیات و تفکر نئو کلاسیک در عصر ما دانست. نئو کلاسیک در ذات ادبی، فرهنگی‌اش بیان‌گذار و مؤسس "بهشت سرمایه‌داری" است و مروج اخلاق‌گرایی اشرافی، عنصری که در آثاری همچون "مکبث"، "اتللو"، "هملت"، "شاه‌لیر"، "تاجر ونیزی" و... متبلور شده.



اینکه وی را نماینده‌ی عقلانیت بدانیم در تعریف عقل مدرن موفق خواهیم بود چون عقل مدرن همانند هملت پر از تزلزل و تسأصل است. روح در هملت و جادوگران در مکبث بیش از اینکه برگرفته از تعالیم فلسفی مفروض شکسپیر یا جهان بینی وی باشد مبنای متزلزلی برای آغاز درام و ترسیم صحیح یا غلط بودن حد و مرز انسان‌ها در برخورد با اشرافیت و مسئولیت آنها در حمایت از آن است زیرا شکسپیر تلقی مشخص و عمیقی در خصوص عالم غیب و متعالی ندارد.

هنر شکسپیر در تمام دوران مطابق نظر و سلیقه‌ی سرمایه‌داری و سانتیمان‌تالیسم خواهد بود وسیله‌ای برای تفنن، تجسم و تزیین به اقتضای جهان اشرافی به قول دکتر آریان پور "نئوکلاسیسیسم" سبک جامعه‌ای است اشرافی که طلیعه‌ی نظام سوداگری در آن پدید آمده است. فلسفه‌ی عمومی این جامعه "خرد گرایی" است و اخلاق اجتماعی آن "سنت گرایی" به عقیده‌ی ایشان رمانتیسیسم نیز برگرفته از سوداگرگی و اعتراض اشرافیت قرن هجدهم بر فئودالیسم و روحانیت بود که در فردیت تجلی یافته است. علی‌ای حال ویلیام شکسپیر را می‌توان بزرگترین نماینده‌ی ادبیات و تفکر نئوکلاسیک در عصر ما دانست. نئوکلاسیک در ذات ادبی، فرهنگی اش بیان‌گذار و مؤسس "بهشت سرمایه‌داری" است و مروج اخلاق‌گرایی اشرافی، عنصری که در آثاری همچون "مکبث" "اتللو" "هملت" "شاه‌لیر" "تاجرونیزی" و... متبلور شده. شکسپیر مطرح‌کننده‌ی نظام ارزشی اخلاق‌گرا و منقطع از عالم متعالی و روحانی، اسیر محاسبه‌گری‌های عقل محوری رنسانس و همچنین محصور استیلاجویی و غریزه‌گرایی انسان رنسانس است. شکسپیر در تمام آثارش به نوعی آینه‌ای است در برابر روح سیاه و بی‌بند و بار، قدرت طلب و به نوعی حیوان صفت رنسانس، به ویژه اواخر قرن ۱۵ و آغاز قرن ۱۶، قرن‌ی که الکساندر کویره آن را عصر تناهی

اگر پدر هملت آنقدر ستمکار و ظالم بود که این شد سزایش پس دیگر خون‌خواهی از آن چیست؟ از سوی دیگر تلقی هملت از شخصیت افیلیا که کلیتی از نگاه شکسپیر را به شخصیت زن عیان می‌کند نشانه‌ی نوعی جهالت و بیهودگی است. هملت در صحنه‌ی یکم از پرده‌ی پنجم به افیلیا می‌گوید: "درباره‌ی بزرگ‌هاتان هم چیزهایی شنیده‌ام خدا به شما چهره‌ای داده است، ولی شما خودتان را به صورت دیگری در می‌آوردید با جست و خیز می‌رقصید، می‌خرامید، نوک زبانی حرف می‌زدید، به آنچه خدا آفریده نامهای مسخره می‌دهید، از بیخبری تام مایه‌ی هرزگی می‌سازید. بروید دیگر بیزار شده‌ام، همین‌هاست که دیوانه‌ام کرده من می‌گویم که دیگر زناشویی نباید باشد. آنان که تاکنون ازدواج کرده‌اند همه به جز یکی‌شان زنده خواهند ماند. سپس هنگامی که افیلیا خودش را در رودخانه غرق نمود. هملت گفت: من افیلیا را دوست می‌داشتم. در دیالوگی که ابتدا آورده‌ام گرایش‌های شدید ضد زن هملت را می‌بینیم که در آثار شکسپیر بسیار است عده‌ای بر آنند که این گرایش‌های ضد زن مثلاً عامل اصلی جنایت در "مکبث" لیدی مکبث است یا در نمایشنامه‌ی "تاجرونیزی" که کاملاً در حمایت از یهودیت نوشته شده شاهد فرار دختر شایلاک هستیم، برگرفته از تمایلات هم‌جنس‌گرایانه‌ی شکسپیر است که در "اتللو" هم مطرح می‌شود که یاگو به عشق اتللو به دزدمونا در حسادت است و گرایشی نه به دزدمونا دارد و نه به همسر خود. و عامل اتفاق اصلی نمایشنامه و قتل دزدمونا به دست اتللو می‌شود. عده‌ای نیز بر این نظراند که همسر شکسپیر که از وی بزرگتر می‌بود به او خیانت می‌کرد و همین باعث نفرت شکسپیر نسبت به زنان شد تا زنان آثار او یا جاهل یا پلید و خائن و یا خنگ و احمق شوند. هملت شخصیتی سوداگر و دم‌دمی مزاج است که نه درایت و نه عقلانیت بر وی حاکم است،



ویل دورانت می گوید: "شکسپیر از فیلسوفان معروف به احترام یاد نمی کند و باور ندارد که یکی از آنها حتی درد دندان را با شکیبایی تحمل کرده باشد وی به منطق می خندد و روشنائی تصور را ترجیح می دهد و قصد ندارد که معماهای حیات یا نفس را حل کند بلکه آنها را با حدتی می بیند و احساس می کند که به فرضیه های ما عمق بیشتری می بخشد یا ما را از کوته بینی خود شرمگین می سازد"

مکبث گفته می شود (جادوگران: چه زشت است زیبا و چه زیباست زشت) به طور کلی شکسپیر معیار سنجش اخلاق گرای نئو کلاسیک را به دست اشرافیت داده است و هلاکت درباریان و فرماندهان و سربازان در جنگ برای رسیدن به تخت شاهی را متصور می شود تا شاید بتواند ابر انسانش را برای تعریف یک پادشاه لایق، پر قدرت و کاریزماتیک هر چند مستبد، ثروتمند و استعمارگر که در تفکر تاریخی اش سایه ی خدا بود را ارائه دهد. امید است بتوان در مقاله های بعدی به تمام نمایشنامه های شکسپیر پرداخت. ان شاء الله

و تباهی دانسته بود. شکسپیر پایه های ادبی نئو کلاسیک که در سیر تاریخی اش به اشرافیت و ناسیونالیسم رسید را به طرز عجیبی به نفع اشرافیت و نظام پادشاهی زرسالار رغم زد. نمونه بارزش را می توان در "مکبث" یافت که مجال پرداخت در این یادداشت را نمی دهد. تفکر نهفته در دل آثار ویلیام شکسپیر جملگی اشاعه گر و بسط دهنده ی نوعی سانتیمانتالیسم طبقه ی اشراف حاکم است. بنیادهای سبک ادبی نئو کلاسیک از اندیشه ی تاریخی، فرهنگی یونان باستان برخاسته و تبعیض طبقاتی و عدم توجه به اقشار فرودست جامعه همچنان در جریان حیات نئو کلاسیک نیز جریان دارد و شکسپیر برای تأکید برای تعریف معیارهای به اصطلاح اخلاقی و انسانی نظام درباری و پادشاهی کوششی بسیار می کند بی خبر از اینکه اصل نظام پادشاهی و اشرافیت بر پایه ی استعمار، بهره کشی و برادر کشی استوار است و نمی توان از هیچ حربه ی فکری برای مشروعیت بخشیدن به آن استفاده کرد. وی آینه ای در مقابل سیر تاریخی طبقه ی اشرافی است که زوالش را با از بین رفتن مرزهای اخلاقی مشاهده می کند و از سویی سیطره ی استعمار و استثمار، بردگی و سودمحوری و ثروت طلبی را می جوید (انقلاب فرانسه حدود یک قرن و نیم بعد از مرگ شکسپیر نمونه بارز این سخن است) و این شکسپیر است که می خواهد با طرح بنیان های اخلاق گرایی اومانیستی و بی خبر از عالم قدسی این نظام اشرافی صاحب قدرت را حفظ کند وی از سوی دیگر نمایانگر تشکیک و نسبی انگاری عمیقی بود که هم اکنون در تفکر پست مدرن بروز کرده. نوعی نئوسوفسطایی مابی که در دیالوگ جادوگر نمایشنامه ی

منبع

تاریخ ویل دورانت

تاریخ جهانی م. دولاندون، انتشارات دانشگاه تهران

"مارکس و شکسپیر" نوشته ی ادگارد دگان ترجمه ی گروه اوستا انتشارات فراگفت

"ولین" نوشته ی بن جانسن ترجمه ی عبدالحسین نوشین، موسسه ی انتشارات امیر کبیر

"مکبث" ویلیام شکسپیر ترجمه ی داریوش آشوری با پی گفتار دکتر بهرام مقدادی، نشر آگاه

"پیش درآمدی بر رویکردها و مکتب های ادبی" دفتر اول، نوشته ی دکتر شهریار زرشناس، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی "لوسید" نوشته ی پیر کرنی ترجمه ی دکتر عیسی سپهبدی، انتشارات دانشگاه تهران

"در جست و جوی شکسپیر" نوشته ی بیترو بروک، ترجمه ی رضا شیرمرز، راضیه رفیعی، نشر قطره

"گفتگوهای درباره ی شکسپیر" یان کات، چارلز مارویتز، ترجمه ی رضا سرور، انتشارات افراز

"هملت" ویلیام شکسپیر ترجمه ی م. ا. به آذین، نشر دوران، چاپ چهارم، ۱۳۶۰

"جامعه شناسی هنر" امیر حسین آریان پور، انجمن کتاب دانشجویان دانشکده ی هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، فروردین ۱۳۵۴، نشر سوم





هیجدهم شهریور یادآور چهل و سومین سال
درگذشت مشکوک جلال آل احمد

روشنفکری در شورش علیه تقدیر روشنفکری

■ امیر علی داوودی

الطبیعی خود در فاصله زمانی ۱۵۰۰ میلادی تا حدود دهه ۱۶۷۰ میلادی را پشت سر نهاده و از حدود دهه ۱۶۸۰ میلادی وارد دوران تثبیت و ظهور تفصیلی تاریخی خود گردیده است که مورخان مدرنیست، آن را عصر روشنگری نام نهاده‌اند و می‌توان گفت از دهه ۱۶۸۰ میلادی آغاز می‌شود و تا سال ۱۸۰۰ میلادی تداوم می‌یابد.

در این دوران موسوم به عصر روشنگری که حقیقت و باطنی ظلمانی دارد و در ذیل خودبنیاد انگاری نفسانی بشر مدرن و در اعراض از حق و دیانت محقق گردیده است، غرب مدرن در ظهور عینی تاریخی

روشنفکری در معنای اصطلاحی آن (و نه در معنای عام کلمه) محصول مستقیم آن دورانی از تاریخ غرب مدرن است که توسط تاریخ نگاران مدرنیست [که اکثر آنها فراماسونر و یا یهودی و یا هر دو بوده‌اند] به "عصر روشنگری" معروف شده است. حال آن که آنچه عصر روشنگری؟! نامیده می‌شود در واقع باطنی ظلمانی و حقیقتی خود بنیادانه و شیطانی دارد. دوران به اصطلاح روشنگری آن مقطع از حیات عالم غرب مدرن است که مدرنیته در ظهور تاریخی خود، مرحله ظهور اجمالی و اولیه خود در رنسانس [از حدود ۱۳۵۰ میلادی تا ۱۵۰۰ میلادی] و نیز مرحله پی‌ریزی بنیان‌های ما بعد

۱۵۴
فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

تقدیر روشنفکری،
کارگزاری در مسیر
ایجاد و بسط و
تحکیم سلطه بردگی
مدرن است.



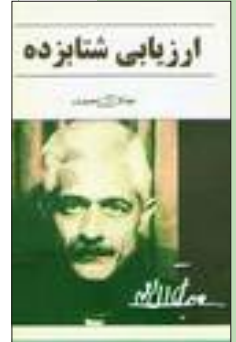
روشنفکری در ایران از هنگام ظهور در جهت ترویج مشهورات مدرنیستی و تحکیم پایه‌های عالم مدرن و تبلیغ و ترویج ایدئولوژی‌های مختلف مدرنیستی [که جوهر وجودی همه آنها، انکار و نفی ولایت الهی و اثبات ولایت شیطان از کانال خود بنیاد انگاری نفسانی می‌باشد] حرکت کرده است و خواسته یا ناخواسته و دانسته و یا نادانسته به تحکیم و بسط سیطره استکبار مدرن خدمت کرده است و این امر ریشه در تقدیر تاریخی روشنفکری (نوعاً) و تقدیر روشنفکری ایرانی (به عنوان صورتی در ذیل صورت نوعی روشنفکری و تابع آن صورت نوعی) دارد.



خود در افق تفصیل ظاهر می‌گردد و همه ارکان و رئوس و وجوه مختلف سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و حقوقی و هنری و ادبی و علمی و تکنیکی آن [هر یک در مرحله و مرتبه‌ای از ظهور و بسط خود] به نحوی و در مرتبه و صورتی، فعلیت می‌یابند. در این دوران است که انقلاب‌های سیاسی اصلی غرب مدرن [سه انقلاب انگلستان، آمریکا، فرانسه] که همگی ماهیت ماسونی و لیبرالی دارند، روی می‌دهد. وجوه بنیادین علم مدرن [science] در این دوران پدیدار

می‌گردد، انقلاب صنعتی در این مقطع از تاریخ غرب مدرن پی‌ریزی و آغاز می‌شود، صورت بنیادین و اولیه علوم انسانی مدرن در همین مقطع شکل می‌گیرد، نطفه ایدئولوژی‌های اصلی مدرن در این زمان بسته می‌شود و لیبرالیسم کلاسیک به عنوان اصلی‌ترین ایدئولوژی غرب مدرن ظاهر می‌شود و صور آغازین سوسیالیسم مدرن نیز پدیدار می‌گردد. پایه‌های تئوریک هنر و ادبیات مدرن نیز در این مرحله شکل می‌گیرد و نظام‌های سیاسی و حقوقی و تربیتی مدرن در این

جلال، روشنفکری بود که علیه تقدیر روشنفکری سربه شورش برداشت و در مسیر رهایی از دام روشنفکری سلوک جدی فکری و روحی را آغاز کرد و ادامه داد، هر چند که مرگ زود هنگامش اجازه نداد که این سلوک را به نهایت و غایت خود برساند.



۱۵۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



آل احمد،
روشنفکری بود
که تدریجاً به
ماهیت و حقیقت
روشنفکری پی برد
و جرأت و صداقت
و جسارت آن را
داشت که علیه
تقدیر روشنفکری
طغیان کند و این
کار راهم کرد و
در مسیر کمال
بخشی به این
شورش بزرگ علیه
روشنفکری بود که
نابهنگام در گذشت.

دوران شاکله اصلی خود را پیدا می کنند. رمان، نقد ادبی، ژورنالیسم به یک اعتبار محصول این دوران هستند. در عصر ظلمانی و نفسانیت زده به اصطلاح روشنگری است که موجودی به نام "روشنفکر" [در معنای اصطلاحی کلمه ونه معنای عام کلمه] متولد می شود و خود را نماینده و سخنگو و مبلغ و مروج و مدافع وایدئولوگ جهان بینی آن می داند. روشنفکر به عنوان فرزند عصر تاریک و ماسونی زده به اصطلاح روشنگری، مبلغ و مروج صورت تفصیلی جهان نگری اومانستی، سوپرکتیویستی است و مأموریت اصلی آن، ترویج این جهان بینی در میان مردم و کوشش در مسیر بسط ارکان و وجوه آن و کوشش در جهت زمینه سازی برای تحقق تام و تمام سیطره غرب مدرن بر همه وجوه فردی و جمعی زندگی همه ساکنان این سیاره است. روشنفکر، مستقیماً از دل فلسفه اومانستی درآمده و در دوران موسوم به عصر روشنگری به دنیا آمده و وظیفه اصلی آن ترویج و تبلیغ جهان نگری اومانستی،



سکولاریستی و غفلت زان و ضد دینی و اسارت بار و جاهلانۀ غرب مدرن [آن گونه که در عصر به اصطلاح روشنگری تدوین گردیده است] می باشد. روشنفکر در هیأت رمان نویس، منتقد ادبی، نمایشنامه نویس، نقاش، ژورنالیست، تحلیل گر سیاسی، سخنور حرفه ای، فعال سیاسی، ایدئولوگ، شاعر مدرنیست، منتقد هنری، ناشر، کارگردان [از قرن بیستم علاوه بر کارگردان تئاتر، کارگردان سینما و تلویزیون]، مورخ و وقایع نگار مدرنیست، دولتمرد سیاسی، کارشناس اقتصادی، استاد دانشگاه و بسیاری چهره ها و هیأت های دیگر ظاهر می شود و در تمامی این موارد در خدمت آراء و اغراض مدرنیته و تحقق و بسط و تحکیم سیطره عالم مدرن اقدام می نماید. تقدیر تاریخی روشنفکر [چه در اروپا و آمریکای قرون هیجده و نوزده میلادی و چه در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین قرون نوزده و بیست و یک میلادی] کارگزاری برای مدرنیته و عالم مدرن در جهت بسط و تحکیم سیطره اومانسیم، سوپرکتیویسم و خود بنیاد انگاری نفسانی و جاهلیت مدرن است. این که شخص روشنفکر از این تقدیر تاریخی تا چه حد آگاه و یا بدان معترف است و خود درباره خویش چگونه می اندیشد، تفاوتی در اصل ماجرا ایجاد نمی کند.

عالم روشنفکری، عالم خدمتگزاری در مسیر ایجاد و بسط و تحکیم سلطه اسارت بار اومانسیم و سوپرکتیویته و استکبار مدرن است و غایتی جز غفلت زایی و حق گریزی و دین ستیزی و دوری از ولایت حق و اسارت تمام عیار در ولایت شیطان ندارد. تقدیر روشنفکری، کارگزاری در مسیر ایجاد و بسط و تحکیم سلطه بردگی مدرن است.

روشنفکری در ایران نیز از ابتدای ظهور خود در اوایل قاجاریه تا امروز، دانسته یا نادانسته در مسیر و جهت بسط و تحکیم تقدیر کلی و عام روشنفکری حرکت



کرده است، روشنفکری در ایران از هنگام ظهور در جهت ترویج مشهورات مدرنیستی و تحکیم پایه‌های عالم مدرن و تبلیغ و ترویج ایدئولوژی‌های مختلف مدرنیستی [که جوهر وجودی همه آنها،

انکار ونفی ولایت الهی و اثبات ولایت شیطان از کانال خود بنیاد انگاری نفسانی می‌باشد] حرکت کرده است و خواسته یا ناخواسته ودانسته و یا نادانسته به تحکیم و بسط سیطره استکبار مدرن خدمت کرده است و این امر ریشه در تقدیر تاریخی روشنفکری (نوعاً) و تقدیر روشنفکری ایرانی (به عنوان صورتی در ذیل صورت نوعی روشنفکری و تابع آن صورت نوعی) دارد.

جلال آل احمد در سلوک برای مبارزه با تقدیر روشنفکری

جلال آل احمد اگر چه در خانواده‌ای روحانی و مذهبی به دنیا آمد (یازده آذر ۱۳۰۲ شمسی) و مدتی به تحصیلات حوزوی نیز اشتغال داشت، اما خیلی زود و از اوان جوانی جذب فضاهای روشنفکری گردید. فضای فرهنگی و مطبوعاتی و ادبی ایران در سال‌های نخست پس از فرار رضا شاه جلاد (رضاخان در شهریور ۱۳۲۰ از ایران گریخت) تحت سیطره روشنفکران مارکسیست و ناسیونالیست درآمده بود. به ویژه حزب توده (که در مهرماه ۱۳۲۰ تأسیس شده بود) به عنوان یک تشکل مارکسیستی [مارکسیسم یکی از ایدئولوژی‌های عالم مدرن است] در کلیت جریان روشنفکری ایران از نفوذ و اقتدار بسیاری برخوردار بود.

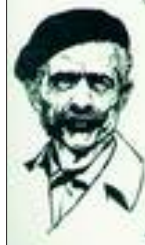
جلال آل احمد که از برخی سخت‌گیری‌های پدر ستی‌اش رنجش‌هایی داشت و در سال ۱۳۲۲ اولین داستانش را برای مجله سخن فرستاده بود، در اوایل سال ۱۳۲۳ به عضویت حزب توده در می‌آید و این عضویت تا آذر سال ۱۳۲۶ ادامه پیدا می‌کند. البته جلال پیش از عضویت در حزب توده مدتی تحت تأثیر آراء مدرنیستی "احمد کسروی" و برخی آموزه‌های "شریعت سنگلجی" قرار گرفته بود.

اولین مجموعه داستان جلال تحت عنوان "دید و بازدید" در اسفند ۱۳۲۴ منتشر می‌شود و پس از آن جلال، بیش از پیش درگیر فعالیت در حزب توده می‌گردد. اما وابستگی وحشتناک حزب توده به سیاست‌های دولت شوروی و پای‌بندی این حزب به تأمین منافع آن دولت و برخی مسائل دیگر، نهایتاً جلال آل احمد را در کنار انشعاییون از این حزب قرار می‌دهد (آذر ۱۳۲۶) آل احمد اگر چه از حزب توده جدا می‌شود اما هنوز در ارتباط و به ویژه تحت تأثیر "خلیل ملکی" [روشنفکر سوسیالیستی که می‌توان او را از ایدئولوگ‌های "سوسیال دموکراسی" ایرانی دانست و در کارنامه او نقاط تاریک چندی از جمله: ... کمک مالی گرفتن از محمدرضا شاه پهلوی و سمپاتی نسبت به





سنگی بر گوری



۱۵۸

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

سوسیالیسم کبیوتسی اسرائیلی دیده می‌شود] بود. خلیل ملکی به عنوان یک روشنفکر مدرنیست گرفتار در دام تقدیر تاریخی کلیت روشنفکری ایران بود، منتها به جای سوسیالیسم استالینی نوع شوروی، به ترویج سوسیالیسم لیبرال مطرح در اروپای غربی می‌پرداخت.

در سال‌های پس از انشعاب از حزب توده، جلال کتاب "سه تار" را منتشر

می‌کند و به ترجمه "قمارباز" از داستایوفسکی و "بیگانه" و "سوء تفاهم" از "آلبر کامو" می‌پردازد.

در این مقطع است که به "ژان پل سارتر" توجه می‌کند. در بهار سال ۱۳۳۹ با "سیمین دانشور" ازدواج می‌کند. آل احمد پس از انشعاب از حزب توده و مدتی همکاری با "حزب زحمتکشان" و پس از آن "نیروی سوم" از اردیبهشت ۱۳۳۲ از فعالیت سیاسی روشنفکرانه کاملاً فاصله می‌گیرد، هر چند که هنوز در فضای سخن مدرنیستی و روشنفکرانه قرار دارد. خود جلال در خصوص جدایی از نیروی سوم چنین می‌گوید:

"اردیبهشت ۱۳۳۲ به علت اختلاف نظر با دیگر رهبران نیروی سوم، ازشان کناره گرفتم. می‌خواستند ناصر وثوقی را اخراج کنند که از رهبران حزب بود؛ و با همان "بریا" بازی‌ها. که دیدم دیگر حالش نیست. آخر ما به علت همین حقه بازی‌ها از حزب توده انشعاب کرده بودیم و حالا از نو به سرمان می‌آمد. (۱)

می‌شود زمینه‌های شکل‌گیری یک تحول فکری و روحی را از اواخر سال‌های دهه ۱۳۳۰ در جلال آل احمد مشاهده کرد. سال ۱۳۳۷ با انتشار

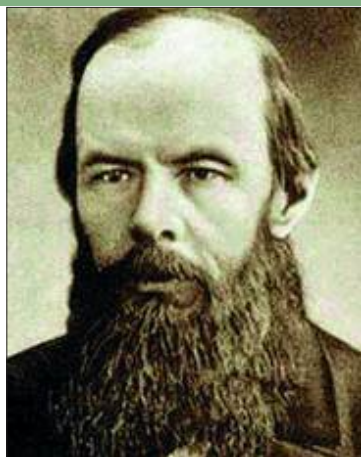


"سرگذشت کندوها" با زبانی تمثیلی درباره شکست ناسیونالیسم مدرن سخن می‌گوید، همان‌گونه که با انتشار "ن والقلم" به نحوی دیگر به روایت شکست ایدئولوژی چپ مدرن می‌پردازد.

به نظر می‌رسد که در یکی دو سال پایانی دهه ۱۳۳۰ آل احمد دیگر به عقیم و بی حاصل بودن ایدئولوژی‌های

مدرن پی برده و سلوک فکری‌ای را در مسیر عبور از مشهورات مدرنیستی آغاز کرده بوده است. سلوکی که در دو کتاب معروف "غرب زدگی" و "در خدمت و خیانت روشنفکران" و تا حدودی نیز در "کارنامه سه ساله" و حتی از جهاتی "خسی در میقات" خودنمایی می‌کند. هر چند مرگ نابهنگام، مشکوک و زود هنگام آل احمد این سلوک را ناتمام گذارد، اما قرائن و شواهد مختلف حکایت‌گر این هستند که جلال آل احمد سال‌های دهه ۱۳۴۰ مسیر روشنی را به سمت چشم‌اندازهای انقلابی دینی از طریق مبارزه فرهنگی و قلمی طی می‌کرد و احتمالاً اگر می‌ماند و بر عمق و ژرفای مطالعات فلسفی‌اش می‌افزود در مسیر تبیین "غرب زدگی"، اوج و عمق بسیار جدی‌تری را فعلیت می‌بخشید. جلال در سال‌های پایانی دهه ۱۳۳۰ و پس از آن تدریجاً با تفکر خلاف آمد عادت مرحوم فریدآشنا گردید و از آن تأثیر پذیرفت و چه بسا که اگر می‌ماند و به مطالعات فلسفی‌ای که تدریجاً داشت آغاز می‌کرد، ادامه می‌داد، جلوه‌های عمیق‌تری را در اندیشه او مشاهده می‌کردیم.





آنچه جلال آل احمد را متفاوت و مهم می‌کند

جلال آل احمد از هنگام انتشار اولین داستانش در نشریه "سخن" تا آخرین روز حیاتش یک روشنفکر

بود. اما جلال، روشنفکری بود که با پی بردن به ماهیت غرب و غرب‌زدگی و روشنفکری مدرن و نقش و کارکرد آن، کوشید تا از ساحت روشنفکری و عالم غرب مدرن فاصله بگیرد و فراتر از آن، صادقانه کوشید تا علیه ماهیت روشنفکری و تقدیر آن [تقدیر روشنفکری همانا تحکیم و بسط سلطه غرب مدرن و غرب‌زدگی مدرن است] بشورد و مبارزه کند و تا آن جا که در بضاعت فکری و نظری خود داشت، در مسیر این شورش خود آگاهانه و صادقانه و متعهدانه که در عین حال، یک سلوک نظری و حتی عملی در مسیر رهایی از اسارت بود گام برداشت و همین ویژگی است که او را متفاوت و برای مسلمانان و انقلابیون و استکبارستیزان عزیز کرده و نزد کارگزاران استعمار و مشاطه‌گران استکبار و کلیت مدرنیست‌ها [به ویژه لیبرال، ماسون‌ها] این چنین منفور کرده است. جلال، روشنفکری بود که علیه تقدیر روشنفکری سربه شورش برداشت و در مسیر رهایی از دام روشنفکری سلوک جدی فکری و روحی را آغاز کرد و ادامه داد، هر چند که مرگ زود هنگامش اجازه نداد که این سلوک را به نهایت و غایت خود برساند. شاید از همین رو بود که دکتر فردید به هنگام سخن گفتن درباره آل احمد "گریه می‌کرد می‌گفت که آل احمد زود از دست رفت و داشت تحول چشمگیری پیدا

می‌کرد" (۳) آل احمد، روشنفکری بود که تدریجاً به ماهیت و حقیقت روشنفکری پی برد و جرأت و صداقت و جسارت آن را داشت که علیه تقدیر روشنفکری

طغیان کند و این کار را هم کرد و در مسیر کمال بخشی به این شورش بزرگ علیه روشنفکری بود که ناپهنگام درگذشت. آل احمد دقیقاً به دلیل صداقت و جسارت و تعهد روحی و اخلاقی و توان فکری‌اش در فهم ضرورت این شورش و حرکت در مسیر این شورش است که از انبوه چهره‌های مختلف روشنفکری ایران که فاقد این ویژگی‌های روحی و اخلاقی و بینشی بودند و در حصار و حجاب توهمات روشنفکری مدرنیستی و منفعت طلبی‌های تعهد فروشان و اخلاق گریزانه آن باقی ماندند، متمایز می‌گردد و در خاطره و حافظه مبارزات اسلامی و رهایی طلبانه و ضد استکباری و ضد استعماری امت مسلمان ایران به عنوان نویسنده‌ای متعهد و "سید غیرتمند" ماندگار می‌گردد و گرامی ماند. روحش شاد.

پی‌نویس‌ها:

۱- آل احمد، جلال / یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات / آدینه سبز / ۱۳۸۸ / صص ۵۸ و ۵۹

۲- درباره رابطه جلال آل احمد با دکتر فردید و تمایل جلال به مطالعه فلسفه نزد دکتر سید احمد فردید رجوع کنید به:

- گفتگوی استاد دکتر محمد رجبی با نشریه یادآور تحت عنوان "سید غیرتمند" / یادآور شماره ۳ / شهریور و مهر و آبان ۱۳۸۷ /

مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران / ص ۵۴

۳- منبع پیشین / ص ۵۳

کتابت قرآن مجید با خط نسخ، نایاب شدن دیوان اشعار فارسی و شهریار شعر آذری و حشرو نشر با بزرگان شعر و ادب و موسیقی آن روزگار، ابعاد شخصیتی ویژه‌ای به شهریار بخشید که با پیروزی انقلاب اسلامی جلوه‌ها و ابعاد ادبی و معرفتی این شاعر نامدار انقلاب اسلامی صد چندان گردید.



یادی از شهریار شعر انقلاب

■ جعفر اقبال

۱۶۰

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

برای تحصیل اصول جدید به مدرسه متحده وارد شد. در همین ایام بود که اولین شعر رسمی خود را سرود. با آموختن زبان فرانسه و علوم دینی از فراگیری هنر خوشنویسی دریغ نکرد که بعدها فراگیری این هنر ایرانی، اسلامی در به ثمر نشاندن کتابت کتاب آسمانی قرآن مجید تأثیر گذار بود.

زندگی بزرگان فراز و نشیب‌های خاص خود را دارد و زندگی استاد شهریار نیز از این قاعده مستثنی نیست. این فراز و نشیب‌ها در شکل‌گیری، تکوین و تکامل شخصیت فردی و ادبی استاد شهریار تأثیر بسزایی داشت.

"سید محمد حسین بهجت تبریزی" فرزند آقا سید اسماعیل معروف به حاج میرآقا خشکنابی متخلص به "شهریار" به سال ۱۲۸۵ ه.ش در بازارچه میرزا نصرا... تبریزی واقع در چایکنار تبریز دیده به جهان گشود.

به دلیل شرایط وقایع خونبار روزگار مشروطیت از سوی والدین، دوره کودکی‌اش را در روستای قیش قورشان و خشک‌ناب گذراند. طبیعت رازآلود این روستای زیبا، جان این کودک فرداهای بزرگ را از احساس و عاطفه و معرفت لبریز نمود. پس از مدتی پدرش او را برای ادامه تحصیل به تبریز آورد و ضمن درک از محضر پدر در فراگیری مقدمات ادبیات عرب،



شعر شهریار، بنا به تغییر و تحول در حادثه‌های زندگی‌اش ادوار مختلفی را تجربه کرده است. این "ترک پارسی‌گوی"، باغبانی وفادار برای نهالان نوپای گلستان انقلاب اسلامی بود. محبوبیت دیرینه‌اش در باورمندی عمیق و ژرف از تعالیم معنوی اسلامی و آرمان‌های انسان‌ساز انقلاب اسلامی مقبولیتی بیش از پیش برای او رقم زد.



و معرفتی این شاعر نامدار انقلاب اسلامی صد چندان گردید.

استاد شهریار با بهمنیان فجر آفرین بهمن ۱۳۵۷ همصدا و همگام می‌شود، سرودن اشعار درمدح و منقبت ائمه معصومین(ع) و ستایش ولایت فقیه و آرمان‌های نظام جمهوری اسلامی ایران از او به عنوان سخنوری بی‌بدیل، تأثیرگذار و ماندگار پروراند. شعر شهریار، بنا به تغییر و تحول در حادثه‌های زندگی‌اش ادوار مختلفی را تجربه کرده است. این "ترک پارسی‌گوی"، باغبانی وفادار برای نهالان نوپای گلستان انقلاب اسلامی بود. محبوبیت دیرینه‌اش در باورمندی عمیق و ژرف از تعالیم معنوی اسلامی

سفر به تهران و ورود به مدرسه طب به سال ۱۳۰۳ ه. ش و در نتیجه انصراف از تحصیل در رشته پزشکی و سفر به خراسان و در نهایت اقامت در تهران به سال ۱۳۱۴ آوازه و شهرت او را زبانزد خاص و عام نمود. او شاعر غزل‌های شورانگیز و شعرهای ارزشمند فارسی و شاعر مانای ادبیات آذری است.

در سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۰ اثر مشهور "حیدربابا یه سلام" را می‌سراید. کتابت قرآن مجید با خط نسخ، نایاب شدن دیوان اشعار فارسی و شهریار شعر آذری و حشرو نشر با بزرگان شعر و ادب و موسیقی آن روزگار، ابعاد شخصیتی ویژه‌ای به شهریار بخشید که با پیروزی انقلاب اسلامی جلوه‌ها و ابعاد ادبی



در شعر استاد شهریار، تمامی حوادث و رویدادهای انقلاب اسلامی متجلی است. تأکید بر حفظ وحدت و همدلی امت اسلامی، آگاهی مردم از فتنه‌ها و دروغ‌پردازی‌های رسانه‌های بیگانه، حمایت از انقلابیون فلسطینی و آزادسازی قدس شریف به مهارتی کامل نسیم وار بر جان‌های عاشق، مؤمن و بسیجی مردم ایران اسلامی دمیده است.



وآرمان‌های انسان‌ساز انقلاب اسلامی مقبولیتی بیش از پیش برای او رقم زد.

درون‌مایه اعتقادی شعر شهریار سرشار از فطرت نورانی، الهی و انقلابی است. او شاعر و خالق شعر نغز "علی ای همای رحمت" است که بر ضمیر، زبان و نهان هر ایرانی عاشق امامت و ولایت زمزمه می‌شود.

دل اگر خدا شناسی، همه در رُخ علی بین

به علی شناختم من به خدا قسم خدا را ...

استاد شهریار، از آغازین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی تا لحظات پایانی عمر پر بارش، همواره عشق و شادمانی خویش را از این پیروزی تاریخی در سروده‌هایش ابراز داشته است:

مژده ای دل که تو را یار خریدار آمد

دل به دلخواه تو و بخت تو را یار آمد

غرفه‌ی حسن چراغان کن ونازی بفروش

کز تو هم مشتری عشق به بازار آمد

کار گل‌زار نخواهد شدن از زاغ که دوش

بلبل آهنگ غزل کرد و به گلزار آمد

ماردوشان دی آسیمه سرو پا به فرار

پرچم کاوه نوروز پدیدار آمد

رفت ضحاک عداوت به کنار از سرکار

تا فریدون عدالت به سرکار آمد

دورخودخواهی و خونباری اغیار گذشت

نوبت یاری و غمخواری احرار آمد...

استاد شهریار، دل‌داده بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی (ره) بود که از همان نخستین ساعات ورود امام راحل (ره) به ایران اسلامی در اشعارش کاملاً آشکار است:

دمید فجر که خورشید باز می‌گردد

امید در دل نومید باز می‌گردد

درفش فتح و ظفر با سپاهیان خداست

جهان به جبهه توحید باز می‌گردد

بلی امام خمینی کنون توانی گفت

که از تراحم و تبعید باز می‌گردد

در استقامت راه خدا مکن تردید

که بیخ کفر به تردید باز می‌گردد

دگر حکومت شیطان نمی‌شود تأیید

به جای خود همه تردید باز می‌گردد

سر سیاه زمستان تو "شهریار" ببین

بهار می‌رسد و عید باز می‌گردد

این شاعر بزرگ معاصر در شعر "هفته دولت"، حضرت امام خمینی (ره) را برپادارنده‌ی عدالت و احیاگر حکومت حضرت محمد (ص) می‌داند و بر این باور است که کلید نجات مستضعفان به دست امام راحل (ره) است:

کنون که رحمت اسلام ورهبری است کبیر

عطارداست و حقایق به نوک کلک دبیر

چه رهبر و چه جمال نبوتی با وی





که خواب حضرت یوسف ز نو شود تعبیر
به دست اوست کلید نجات مستضعف
که بشکند در زندان و بگسلد زنجیر..

در شعر استاد شهریار، تمامی حوادث و رویدادهای
انقلاب اسلامی متجلی است. تأکید بر حفظ وحدت
و همدلی امت اسلامی، آگاهی مردم از فتنه‌ها
و دروغ‌پردازی‌های رسانه‌های بیگانه، حمایت از
انقلابیون فلسطینی و آزادسازی قدس شریف به
مهارتی کامل نسیم وار بر جان‌های عاشق، مؤمن و
بسیجی مردم ایران اسلامی دمیده است:

هفته وحدت است می‌باید

نعره اتحاد سردادن

پیرما آن فقیه عالی‌قدر

خواهد این پند مختصر دادن

انقلابت نمی‌رسد به ثمر

جز به تشخیص خیر و شر دادن

باید امروز در مقابل کفر

دادی از همت و هنر دادن
آب وحدت اگر به سروستان
سرو هم خواهدت ثمر دادن
اختلاف تو شد حکومت کفر
چند از این بیش در دسر دادن
چیست دانی کلید پیروزی؟
دست در دست یک‌دگر دادن...

سرزمین قدس و لبنان و فلسطین بارها

قتل عام و خانه‌های خلق ویران کرده‌اند

رهبری قدسی کنون فرمانده کل قواست

کش جهانی گوش جان و دل به فرمان داده‌اند

آرزومند لقاء... حزب الالهیان

جان و موجودی نثار پای جانان کرده‌اند

صادر است این انقلاب ما در آفاق جهان

کز خدا گسترده خوان و خلق مهمان کرده‌اند...

دفاع مقدس، رشادت‌ها، حماسه‌ها و حوادث دوران

۱۶۳

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱



او انقلاب و جهاد و شهادت را در شعر روان و روشن خود سرود و برترین مضمون عمر
با برکت خود را در بخش پایانی شعر ماندگار خویش گنجانید... او عاشق قرآن بود و
قرآن مجسم و زنده را در انقلاب اسلامی و نظام اسلامی مشاهده می‌کرد.

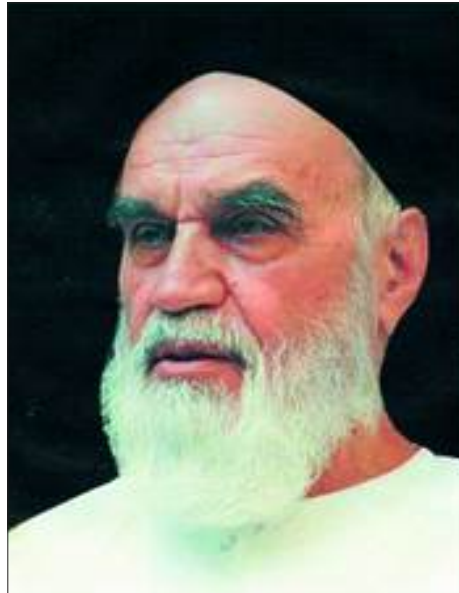


شعر انقلاب به خوبی هویدا است:

"این مرد بزرگ و این شاعر کهن با دلی جوان و لبالب از شوق و احساس و با درک وظیفه بزرگ شاعر دوران انقلاب، همه سرمایه عظیم ذوق و هنر خود را در خدمت هدف و راهی گذاشت که کشور او و مردم او برگزیده و برای آن تن به فداکاری داده بودند. او انقلاب و جهاد و شهادت را در شعر روان و روشن خود سرود و برترین مضمون عمر با برکت خود را در بخش پایانی شعر ماندگار خویش گنجانید... او عاشق قرآن بود و قرآن مجسم و زنده را در انقلاب اسلامی و نظام اسلامی مشاهده می کرد. از آن رو خود را در خدمت انقلاب خواست و گذاشت و به مردمی که جان در گرو آن نهاده بودند پاسخ مثبت داد... درخشان ترین هنر شهريار آن است که وظیفه تاریخی خود را شناخت و با همه وجد و باکمال خلوص به آن عمل کرد... تجلیل شایسته مردم از او تجلیل از هنر آمیخته به ایمان و اخلاص است و این برای هر هنرمند مردمی، پاداشی بزرگ است و پاداش خداپسندی بزرگ تر و پایدارتر است..."

ارادت، اعتقاد و دلدادگی خالصانه استاد شهريار به رهبر فرزانه انقلاب اسلامی در جای جای اشعار این شاعر ولایی و انقلابی موج می زند. او در شعری نغز به شوریدگی تمام به ستایش نماز و عبادت عارفانه مقام عظمای ولایت می پردازد:

انقلاب من از تو اسلامی است
که حریفی به چند و چون دلم
چشم امیدی و چراغ نوید
هم شکوهی و هم شگون دلم
در رکوع وسجود خامنه ای
من هم از دور سرنگون دلم
خاصه وقت قنوت او کز غیب



جنگ به رساترین و شیواترین واژگان شور عشق از زبان شهريار شعر انقلاب به رزمندگان دلاور بسیجی انقلاب می دمید:

سلام ای جنگجویان دلاور
نهنگانی به خاک و خون شناور
سلام ای صخره های صف کشیده
به پیش تانک های کوه پیکر
صف جنگ و جهاد صدر اسلام
صف عمار یاسر، مالک اشتر
شهادت برترین معراج عشق است
گهش پروازی از جبریل برتر

ارادت و دلدادگی این شاعر نامدار معاصر به مقام معظم رهبری حضرت امام خامنه ای جایگاه ویژه و زبانزد خاص و عام است. نکته مهم در این دلدادگی دو سویه بودن آن است. عنایت دیرین مقام معظم رهبری به استاد شهريار در جمله ها ی معظم له در پیام تسلیت به مناسبت هفتمین روز درگذشت شهريار

۱۶۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





محتواترین و ماندگارترین اشعار انقلاب و شعر هشت سال دفاع مقدس است.

این شاعر نامی انقلاب، در کلام شیوای خود در دمیانی شورانگیز نسیم عطرانگیز و گیرای حافظ شیرازی را از ورای قرن‌ها به اکنونیان عاشق زبان و ادب فارسی پیشکش و با اعجاز زبان مادری خود خاصه در منظومه سترگ "حیدر بابا یه سلام" حیاتی دیگر به ادبیات آذری ارزانی نمود.

او در ۲۷ شهریورماه ۱۳۶۷ پس از یک دوره بیماری جانفرسا جان به جان آفرین تسلیم نمود و بنا به وصیتش در مقبره الشعرای تبریز آرمید.

مردم ادب دوست و متولیان فرهنگی ایران اسلامی در بزرگداشت‌ها، تجلیل‌ها و کنگره‌ها و همایش‌ها همواره مقام جلیل ادبی شهریار شعر انقلاب را ستودند و با نام‌گذاری روز درگذشت این شاعر در تقویم رسمی کشور به "روز شعر و ادب فارسی" یاد و نامش را در همیشه تاریخ ایران اسلامی جاودانه نمودند. یاد و نام بزرگش گرامی!

دست‌ها می‌شود ستون دلم
او به یک دست و من هزاران دست
با وی افشانم از بطون دلم
عرشیان می‌کشند صف به نماز
از درون دل و برون دلم
من برونی نیم خدا داند
کاین صلاحیزد از درون دلم
"شهریارم" لسان هاتف غیب
شعرهم شأنی از شئون دلم...

مقام معظم رهبری، استاد شهریار را بلبل داستانسرای غزل فارسی، شاعری متواضع و گنج شناس شعرهای ناب می‌نامند.

استاد شهریار این شاعر عارف و شوریده، عالی‌ترین و ماندگارترین مضامین اسلامی، عرفانی و انسانی را به زیبایی در جامه‌ی واژگان، استعارات، تشبیهات، صنایع ادبی و تصاویر شعری جان و غنا بخشیده است. شعر شهریار انقلاب در ستایش رهبری و ولایت، آرمان‌های انقلاب اسلامی، بسیجیان عاشق و جوانان برومند انقلاب، ارتش، جانبازان و شهیدان راه خدا از با





ساختارگرایی و ساختارشکنی و ظهور آن در ادبیات

قسمت اول

■ جمشید جلالی

با ظهور فلسفه دکارت و تقابل بین "سوژه (من) نرفسانی شناسنده استیلاجو) با ابژه (هر آنچه در مقابل سوژه قرار می‌گرفت و نفس شناسنده استیلاجو [به تعبیر آدورنو و هور کهایمر] قصد شناخت آن، جهت استیلا بر آن را داشت) آن گونه که او مطرح کرد، "اپیستمولوژی یا معرفت‌شناسی" به کانون مسائل و مباحث فلسفی در غرب بدل گردید.

در سوژه‌کتیویسم دکارتی، اگر چه روح خودبنیادی و دایرمداری بشر (اومانیسیم) سیطره داشت و منِ نفسانی خودبنیاد اصالت یافته بود، اما هنوز این تصویر و تصور وجود داشت که واقعیت عینی، به صورت شیئی مستقل در برابر سوژه قرار دارد. بنابراین مفهوم "حقیقت" در تعبیر حصولی "صدق" [به عنوان انطباق تصویر ذهنی سوژه با واقعیت بیرونی] تعریف می‌گردید.

اما با ظهور امانوئل کانت (۱۸۰۴ م) و "انقلاب کپرنیکی" ای که در فلسفه مدرن پدید آورد سوژه، به عنوان "واهب الصور" و سازنده تصویر جهان بیرونی [و نه صرف شناسنده آن] مطرح گردید. این، به معنای بسط خودبنیادانگاری نفسانی در قلمرو فلسفه بود و رویکرد بشر مدارانه را کاملاً و به گونه‌ای نهاده‌ی، بر نسبت میان آدم و عالم

۱۶۶

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





در سوژه‌کتیویسم دکارتی، اگر چه روح خودبنیادی و دایرمداری بشر (اومانیزم) سیطره داشت و من نفسانی خودبنیاد اصالت یافته بود، اما هنوز این تصویر و تصور وجود داشت که واقعیت عینی، به صورت شیئی مستقل در برابر سوژه قرار دارد. بنابراین مفهوم "حقیقت" در تعبیر حصولی "صدق" [به عنوان انطباق تصویر ذهنی سوژه با واقعیت بیرونی] تعریف می‌گردید.



حاکم می‌کرد. بی دلیل نیست که کانت را فیلسوف مؤید و تثبیت کننده مدرنیته دانسته‌اند. در واقع در ایدئالیسم معرفت شناختی کانت، اومانیزم ظهور نهاده و تثبیت شده‌ای می‌یابد. "انقلاب کپرنیکی" کانت، امتداد و محصول بسط سوژه‌کتیویسم دکارتی است؛ که خود را به صورت اعتقاد به واهب الصور بودن بشر در نسبت با هستی و اعتقاد به یک سلسله مفاهیم پیشینی ذاتی و ماقبل تجربی (همان مقولات تعبیه شده در ذهن بشر، که کانت معتقد است هرگونه شناخت عالم بیرونی، حاصل حمل "صورت" این مقولات بر "ماده" بیرونی است و لذا صبغه‌ای سوژه‌کتیویستی دارد) ظاهر می‌سازد.

در واقع کانت، مدعی است که مجموعه‌ای از مقولات ذهنی فطری مقدم بر تجربه در ذهن آدمی، رکن اصلی سازنده تصویر واقعیت بیرونی و آنچه بشر ادراک می‌کند [و کانت آن را "فنومن" (phenomenon) می‌نامد] می‌باشد. بنابراین جهان، آن گونه که ادراک می‌شود، اساساً حاصل سوژه‌کتیویسم (اصالت موضوعیت نفسانی) و دایرمداری بشر خودبنیاد است.

این رویکرد کانتی در فلسفه مدرن، پس از کانت و نیز در حوزه‌هایی چون فلسفه هنر، نقد ادبی، جامعه‌شناسی، ادبیات، روان‌شناسی و حتی



امانوئل کانت را از جهاتی می‌توان پدر "ساختارگرایی" ظاهر شده در فلسفه و نقد ادبی و فلسفه هنر و علوم اجتماعی و روان‌شناسی و زبان‌شناسی قرن بیستم دانست. در واقع آنچه کانت تحت عنوان "مقولات پیشینی ماقبل تجربه تعبیه شده در ذهن آدمی" (سوژه) مطرح می‌کند، همانا ساختارهای معرفت شناختی‌ای هستند که در نظر کانت، بنای ساختمان معرفت آدمی بر پایه آنها بنیاد می‌گردد.

"انقلاب کپرنیکی" کانت، امتداد و محصول بسط سوپژکتیویسم دکارتی است؛ که خود را به صورت اعتقاد به واهب الصور بودن بشر در نسبت با هستی و اعتقاد به یک سلسله مفاهیم پیشینی ذاتی و ماقبل تجربی (همان مقولات تعبیه شده در ذهن بشر، که کانت معتقد است هرگونه شناخت عالم بیرونی، حاصل حمل "صورت" این مقولات بر "ماده" بیرونی است و لذا صبغه‌ای سوپژکتیویستی دارد) ظاهر می‌سازد.



می‌گردد. در واقع کانت در ایدئالیسم معرفت‌شناختی خود، از تقدم این ساختارهای سوپژکتیو در ایجاد "معرفت" از جهان و اساساً در ایجاد نظام معنا شناختی جهان برای آدمی سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، ساختارهای سوپژکتیو را بر عینیت اژکتیو تقدم می‌بخشد و به تعبیری، اساساً عالم شکل گرفته در ذهن آدمی را محصول این ساختارهای سوپژکتیویستی می‌داند.

اگر چه ظهور "ساختارگرایی" به عنوان یک مکتب نیرومند در فلسفه و نیز فلسفه هنر و جامعه‌شناسی و نقد ادبی غرب، به سال‌های پس از دهه پنجاه قرن بیستم برمی‌گردد، اما نخستین جلوه‌های ظهور آن را در قلمرو زبان‌شناسی، در آرای فردینان دو سوسور و اندکی بعد آرای ژان پیاژه در خصوص مفهوم ساختار و نقش آن در تکوین پروسه "هوش" از کودکی تا بلوغ و نیز در آرای مردم‌شناسانی چون کلود لوی استروس می‌توان یافت؛ که در واقع به صورت مختلف ساختارگرایی سوپژکتیویستی، ایدئالیستی کانت را در قلمروهای زبان‌شناسی و روان‌شناسی هوش و صورتی از انسان‌شناسی مدرن بسط داده‌اند. اگر به فلسفه هنر کانت که در کتاب "نقد قوه داوری" ارائه گردیده است رجوع کنیم، درمی‌یابیم که کانت، جوهر هنر را در اثر گذاری "سوپژه" بر "اثره" می‌داند. یعنی ایجاد زیبایی را قائم به ساختارهای درونی سوپژه می‌داند. او در قلمرو تشخیص و تعیین معیار "زیبایی هنری" نیز، اصالت را به ذوق سوپژه و داوری ذوقی ماقبل تجربی ساختارهای درونی سوپژه می‌داد.

در اوایل قرن بیستم فردینان دو سوسور (متوفی ۱۹۱۳ م.) رویکردی ساختارگرایانه درباره "زبان" ارائه داد، که بعدها در نقادابی ساختارگرا و نیز آرای



تئوری‌های فیزیکی، تأثیری دیرپا و تکان‌دهنده نهاد و در قلمرو علوم اجتماعی و مردم‌شناسی و نقد ادبی قرن بیستم، در قالب "ساختارگرایی" (structuralism) بسط یافت و ظاهر گردید.

ساختارگرایی: فردینان دو سوسور، لوی استروس و جان اتان کالر

امانوئل کانت را از جهاتی می‌توان پدر "ساختارگرایی" ظاهر شده در فلسفه و نقد ادبی و فلسفه هنر و علوم اجتماعی و روان‌شناسی و زبان‌شناسی قرن بیستم دانست. در واقع آنچه کانت تحت عنوان "مقولات پیشینی ماقبل تجربه تعبیه شده در ذهن آدمی" (سوپژه) مطرح می‌کند، همانا ساختارهای معرفت‌شناختی‌ای هستند که در نظر کانت، بنای ساختمان معرفت آدمی بر پایه آنها بنیاد





در واقع نگاه سوسور به زبان، هم از منظر رویکرد دینی به این مقوله که "کلمه" و "لفظ" را در نسبت با ماهیت و عین ثابت و به عنوان تجلی اسم الاهی در نظر می‌گیرد به هیچ روی قابل پذیرش نیست، هم به لحاظ اعتقاد به منشأ قراردادی و اعتبار اندیشانه آن و هم به جهت روح سوژکتیویستی ساختارگرایی‌اش، باطل شناخته می‌شود و در واقع از مصادیق تئوری‌های اصلی زبان‌شناسی اومانستی است.

جانانان کالر، بسیار مورد تأکید و توجه قرار گرفت.

سوسور در کتابی که سه سال پس از مرگش، یعنی به سال ۱۹۱۶ م منتشر گردید و آن را می‌توان "درس‌های زبان‌شناسی برای همه" ترجمه کرد، از زبان به عنوان یک ساختار و نظامی زنده و خودبسنده و متکی به خود نام برد که شاکله و الگوی اصلی آن بر ذهن آدمی حکومت دارد و نظامی از قراردادهای اعتباری میان "دال" و "مدلول" (اینکه فی المثل، مجموعه اصوات و حروف ک.ت.ا. ب. را دال بر واقعیت بیرونی کتاب بدانیم) در چارچوب این الگو و ساختار، به هم پیوند خورده است. در واقع در نگاه سوسور، که رویکردی ساختارگرایانه به زبان است و بعدها تا حدودی در "بوطیقای ساختارگرایی" اثر جانانان کالر و نیز در نگاه‌های معترض به ساختارگرایی اما تا حدودی متأثر از آن، نظیر آرای فوکو و بارت مورد توجه و استناد و شرح و بسط قرار گرفته است، مبنای زبان نحوی "قرارداد اعتباری" است و هیچ نسبت حقیقی‌ای میان "کلمه" با حقایق ماهوی یعنی "اعیان ثابته" وجود ندارد. یعنی زبان به صورتی اومانستی و امری قراردادی و تابع نظام کلی اعتباری "نشانه‌شناسی" تلقی و تعریف می‌شود. اما این نظام اعتباری نشانه‌ها، که ساخته آدمی است، در چارچوب یک ساختار یا مجموعه متشکل از مناسبات، که امری سوژکتیو است، قرار می‌گیرد و بر این اساس، زبان به عنوان ساختاری خودبسنده و زنده و ارگانیک از نشانه‌های اعتباری، که تابع همان روح سوژکتیویستی کانتی است

جانانان کالر، بسیار مورد تأکید و توجه قرار گرفت. سوسور در کتابی که سه سال پس از مرگش، یعنی به سال ۱۹۱۶ م منتشر گردید و آن را می‌توان "درس‌های زبان‌شناسی برای همه" ترجمه کرد، از زبان به عنوان یک ساختار و نظامی زنده و خودبسنده و متکی به خود نام برد که شاکله و الگوی اصلی آن بر ذهن آدمی حکومت دارد و نظامی از قراردادهای اعتباری میان "دال" و "مدلول" (اینکه فی المثل، مجموعه اصوات و حروف ک.ت.ا. ب. را دال بر واقعیت بیرونی کتاب بدانیم) در چارچوب این الگو و ساختار، به هم پیوند خورده است. در واقع در نگاه سوسور، که رویکردی ساختارگرایانه به زبان است و بعدها تا حدودی در "بوطیقای ساختارگرایی" اثر جانانان کالر و نیز در نگاه‌های معترض به ساختارگرایی اما تا حدودی متأثر از آن، نظیر آرای فوکو و بارت مورد توجه و استناد و شرح و بسط قرار گرفته است، مبنای زبان نحوی "قرارداد اعتباری" است و هیچ نسبت حقیقی‌ای میان "کلمه" با حقایق ماهوی یعنی "اعیان ثابته" وجود ندارد. یعنی زبان به صورتی اومانستی و امری قراردادی و تابع نظام کلی اعتباری "نشانه‌شناسی" تلقی و تعریف می‌شود. اما این نظام اعتباری نشانه‌ها، که ساخته آدمی است، در چارچوب یک ساختار یا مجموعه متشکل از مناسبات، که امری سوژکتیو است، قرار می‌گیرد و بر این اساس، زبان به عنوان ساختاری خودبسنده و زنده و ارگانیک از نشانه‌های اعتباری، که تابع همان روح سوژکتیویستی کانتی است

مطابق تئوری سوسور، درک یک واژه در گرو درک معنای واژگان یا گزاره و نسبت میان واژگان در یک ساختار است و البته او نسبت میان "لفظ"



نگاه اومانستی سوسور به زبان، اگر چه آن گونه که خود وی مطرح می‌کند، مبتنی بر اعتقاد به یک نظام روشن معناشناختی است، اما به دلیل تکیه آن بر "نشانه‌شناسی اعتباری و قراردادی" و تعریف معنای یک کلمه در چارچوب ساختار سوبژکتیویستی ذهن بشری "کاملاً ظرفیت آن را دارد که به ضد خود بدل گردیده، از دال آن، استدلال‌ها و استنتاج‌هایی بیرون آید که به گونه‌ای سوفسطایی مآبانه، منکر وجود هر نوع معنای ثابت و واحد برای کلمات و نسبت میان "دال" و "مدلول" گردند.



که خود وی مطرح می‌کند، مبتنی بر اعتقاد به یک نظام روشن معناشناختی است، اما به دلیل تکیه آن بر "نشانه‌شناسی اعتباری و قراردادی" و تعریف معنای یک کلمه در چارچوب ساختار سوبژکتیویستی ذهن بشری "کاملاً ظرفیت آن را دارد که به ضد خود بدل گردیده، از دال آن، استدلال‌ها و استنتاج‌هایی بیرون آید که به گونه‌ای سوفسطایی مآبانه، منکر وجود هر نوع معنای ثابت و واحد برای کلمات و نسبت میان "دال" و "مدلول" گردند و این امر در آرای رولان بارت و ژاک دریدا و ساختار شکنی ادبی، کاملاً ظهور کرده است.

در نیمه قرن بیستم آرای روان‌شناس سوئیسی‌ای به نام ژان پیاژه، تأثیر زیادی بر مجموعه نگرش ساختارگرایانه گذارد. او در کتاب "ساختارگرایی" به تعریف "ساختار" پرداخت و در تئوری روان‌شناسانه‌اش در مورد "هوش" کوشید تا از مجموعه ادراک هوشی آدمی، تصویر ساختارگرایانه ارائه دهد. او ساختار را عبارت از یک کلیت به هم "پیوسته" دانست که اجزای آن، دارای همبستگی و هماهنگی درونی هستند. پیاژه معتقد بود که هر ساختاری، دارای کارکرد و نیز قوانین حاکم بر مجموعه ساختار و نیز سیطره تطور دائمی است. در نگاه پیاژه این قوانین درونی حاکم بر ساختار و نیز ارتباط میان عناصر سازنده ساختار در یک مجموعه مناسبات است که ماهیت ساختار را تعیین می‌کند و به آن جهت می‌دهد و نه تعامل ساختار با عوامل بیرونی و محیطی، مثل اجتماع، تاریخ، اقتصاد و ... و این نظر، وقتی درباره هنر یا ادبیات داستانی به کار رود کاملاً در تناقض با نظر مارکسیستی‌ای قرار می‌گیرد که هنر یا ادبیات را به عنوان امری تابع شرایط اقتصادی و نظام نیروهای مولد و مناسبات

و "معنا" و "شیء" را کاملاً امری اعتباری و تابع نظام نشانه‌شناسی قراردادی می‌داند. بر این اساس و اگر بخواهیم بر پایه نگاه اعتباری ساختارگرایانه سوسور به زبان بنگریم، دچار یک دور باطل و روند تکراری بیهوده می‌گردیم و این پرسش مهم که "ادراک زبانی یا درک حقیقت لفظ و کلمه، چگونه صورت می‌گیرد؟" کاملاً بی‌پاسخ می‌ماند. در واقع بر اساس تئوری سوسور، ما درک معنای هر لفظ یا واژه را قائم به درک نسبت آن با دیگر واژه‌ها یا کل گزاره کرده‌ایم و بر این اساس، در یک دایره بسته نسبت‌های میان نشانه‌های قراردادی و فاقد معنا سرگردان می‌شویم. رفع این معضل تئوریک و دور باطل آن هنگامی میسر می‌گردد که معتقد به درکی فطری و منطبق با نفس الامر میان لفظ و کلمه با عین ثابت و ماهیت باشیم؛ و در واقع اسمای الاهی و اعیان ثابت را به عنوان حقیقت کلمات بپذیریم. البته اگر چنین شود، مبنای اومانستی نظریه سوسور فرو می‌ریزد و دیگر جایی برای تفسیر زبان در چارچوب یک الگوی ساختاری سوبژکتیویستی باقی نمی‌ماند. نگاه اومانستی سوسور به زبان، اگر چه آن گونه





تولیدی در نظر می‌گیرد و یا در تقابل با نگرش هگل به مقوله هنر است که در تجربه هنری و یا یک اثر هنری، ردپای حضور و ظهور "روح دوران" راجستجو می‌کند.

نگرش خودبسنده به ساختار و تکیه بر این مفروض که "جهان از مناسبات شکل گرفته و نه از چیزها"، وقتی به یک اثر هنری یا ادبی می‌نگرد عمده توجه خود را معطوف عناصر و اجزای سازنده آن اثر و به ویژه مناسبات میان آنها می‌کند و بدین‌سان، از محتوا و توجه به نسبت میان یک اثر با روح فرهنگی‌ای که بیان می‌کند یا غایات اخلاقی‌ای که به دنبال آن است منحرف می‌گردد و سعی می‌کند یک اثر هنری یا یک داستان را با خود و در نسبت میان عناصر درون خود توضیح دهد و این امر اولاً موجب تقویت نگرش فرمالیستی به هنر و ادبیات داستانی می‌گردد و ثانیاً، برای نقش تکنیک در بازی میان عناصر یک اثر هنری یا داستان اصالت قائل می‌شود به گونه‌ای که در نقاشی دهه‌های پایانی قرن بیستم، توجه صرف به آنچه "تکنیک" می‌نامند، اصالت و حاکمیت مطلق یافته است و با کمال تأسف در آثار داستانی پر آوازه قرن بیستم نیز، بازی‌های تکنیکی و زبان، بر محتوا و تعهد و آرمان‌گرایی، کاملاً برتری یافته است. این نگرش فرمالیستی ادبی، که شباهت‌های زیادی با ساختارگرایی فلسفی مطروحه در روان‌شناسی و علوم اجتماعی و فلسفه سال‌های نیمه قرن بیستم و پس از آن دارد، در قلمرو نقد ادبی، در آرای تی.

اس. الیوت، ف.ر. لیویس، آی. ا. ریچاردز و ویلیام امپسون ظاهر گردید.

البته الیوت، لیویس و ریچاردز به دهه‌های آغازین قرن بیستم تعلق داشتند و در فرمالیسم ادبی مورد نظرشان هنوز دارای تصویرروشنی از مفهوم ساختار و تفاوت آن با "فرم" نبودند؛ و بیشتر به فرم اصالت می‌دادند و از روحیه پوزیتیویستی و شیئی‌نگر و علم‌زده دهه‌های اول قرن بیستم تأثیر پذیرفته بودند. اما ساختارگراها در فلسفه و نقد ادبی و علوم اجتماعی دهه‌های شصت و هفتاد اولاً ساختار را در مفهومی فراتر از فرم مطرح می‌کردند و ثانیاً در نگاه ساختارگرایانه‌شان شدیداً از سوپرتیویسم کانت متأثر بودند و همین امر موجب شد که با فرو ریختن مفهوم "سوپرزه" در آرای فوکو، نگرش

در نگرش ساختارگرایانه لوی استروس، حقیقت و ماهیت امور نیست که مفاهیم و تصاویر ذهنی و ادراک بشر از جهان را تعیین می‌کنند؛ بلکه کاملاً بر عکس این الگوهای ذهنی ماست که "حقیقت" و "سرنوشت" جهان را تعریف می‌کنند.



جانان کالر در "بوطیقای ساختارگرایی"، می‌کوشد تا با استفاده از فرض وجود یک ساختار حاکم بر زبان و امکانات معناشناسانه و تفسیری آن بر نسبی‌انگاری در "تفسیر متن" غلبه یافته و وجود قرآنتی را که مبتنی بر "دست یافتن به معنایی در متن" یا به تعبیر دقیق‌تر "ساختن معنایی از متنبر پایه امکانات و ساختار حاکم بر زبان" است اثبات کند.



هرمنوتیکی ایجاد آن را به ساختار حاکم بر زبان واگذار می‌کردند. بنابراین در یک اثر ادبی، در پس پشت مفهوم ساختار اساساً چیزی جز صورت تفصیلی و بسط یافته فرم و تکنیک نمی‌دیدند. در همین دوران، روان‌شناس اوایل قرن بیستم، کهلر، که وابسته به مکتب گشتالت در روان‌شناسی بود، حتی فرایندهای مغزی بشر را نیز "کل‌های کارکردی ساختارمند" نامید، و دامنه این نگرش را به روان‌شناسی فیزیولوژیک بسط داد و برخی دیگر از دوستان او نظریه یادگیری گشتالت را در قلمرو "روان‌شناسی یادگیری" (learning Psychology) مطرح کردند.

کلود لوی استروس، مردم‌شناس پر آوازه فرانسوی از وجود "ساختارهای نهایی و مشترک" در ذهن بشر نام برد، که به نظر او در خصوص بشر معتقد به اسطوره‌ها همان قدر مصداق داشت که درباره بشر عصر مدرن.

فقط از نظر استروس، آنچه تفاوت ایجاد می‌کرد این بود که عناصر داخل در نظام مناسبات ساختارهای ذهن بشر مدرن، به لحاظ کمی زیادتر و لذا روابط آنها پیچیده‌تر است؛ و گرنه اصل این است که ساختاری وجود دارد که در آن مناسبات میان چیزها مهم‌تر از خود چیزهاست و این مناسبات، معادل همان مقولات ماقبل تجربی کانت هستند که تعامل ما با واقعیات عینی را در خود سامان می‌دهند. در این نگرش، مناسبات و نسبت‌ها اصالت می‌یابد و همه چیز به سطح نوعی بازی میان عناصر و روابط تقلیل می‌یابد و آنچه محتوای تفکر و اندیشه یا پیام نامیده می‌شود در پیچ و خم توجه افراطی به مناسبات میان عناصر، کاملاً گم و نادیده انگاشته می‌شود.

این روایتی دیگر از یک نگاه تکنیک زده و

آنان نیز دستخوش تزلزل‌های جدی گردد و در آرای رولان بارت و به ویژه ژاک دریدا دچار نحوی تناقض و خودویرانگری شود. اما به هر حال خویشاوندیهای بسیاری میان فرمالیسم ادبی دهه‌های آغازین قرن بیستم با نقد ادبی ساختارگرایی دهه‌های پنجاه و شصت این قرن وجود دارد و حتی می‌توان گفت که ساختارگرایی قرن بیستم، مفهوم موردنظر خود، سعی "ساختار" را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که بیشتر صورت بسط یافته همان مفهوم "فرم" بود. زیرا ساختارگراها امر پیام در یک اثر ادبی را یا نادیده می‌گرفتند و یا با استفاده از مغلطه‌های





در دهه‌های آغازین قرن بیستم، نگرش بریده از معنا و تکنیک زده مدرن در قلمرو نقد ادبی، خود را به صورت اصالت قالب یا فرم و "فرمالیسم" نشان داد، که با رویکرد "اصالت ابزاری" مطروحه از طرف طیفی از پراگماتیست‌های اوایل قرن بیستم، هماهنگی و تقارن تئوریک و زمانی داشت.



ابزاری است که ماهیت امور و اندیشه‌ها را یکسره تابع روابط میان عناصر و اجزاء می‌داند. لوی استروس آن قدر به این ساختارهای نهایی و مشترک ذهن بشر معتقد بود که اساساً مردم‌شناسی (انسان‌شناسی) (anthropology) را چیزی جز "نظریه عام روابط" نمی‌داند.

ماهیت امور نیست که مفاهیم و تصاویر ذهنی و ادراک بشر از جهان را تعیین می‌کنند؛ بلکه کاملاً بر عکس این الگوهای ذهنی ماست که "حقیقت" و "سرنوشت" جهان را تعریف می‌کنند. کانت معتقد بود که این الگوها یا ساختارها ذاتی و فطری ماست و بنابراین از ما جدایی ناپذیرند. اما لوی استروس با آنکه آنها را الگوهای تعیین کننده‌ای می‌داند، معتقد است: این ساختارها یا الگوها خود تابع امکانات زبانی و ساختارهای زبان بشری هستند.

لذا بر خلاف کانت، آنها را "اموری سرشتی و بالفعل" نمی‌داند. به عبارت دیگر، لوی استروس آن ساختارهایی را که کانت آنها را تعبیه شده در سرشت انسان به صورت بالفعل می‌دانست و درک جهان را از طریق آن ساختارهای ذهنی سوژه [اصالت سوژه] ممکن می‌دانست اولاً از حالت بالفعل خارج کرده و بالقوه می‌کند، ثانیاً خود آن ساختارهای

در سال‌های دهه ۱۹۲۰ م، فرمالیست‌هایی چون ولادیمیر پروپ و آندره یولس، که از اسلاف ساختارگرهای ادبی سه، چهار دهه بعد بودند، تلاش کردند تا با بررسی قصه‌های فولکلوریک و عامیانه "ساختارهای ادبی ثابت اما ساده" آنها را دریابند و این را مبنایی برای شناخت اساس داستان قرار دهند.

نورتروپ فرای (نویسنده کتاب "تخیل فرهیخته" (و کلودیو گیلن، در فرضیات فرمالیستی‌ای که تحت عنوان "نظم کلمات" و یا "نظام ادبیات" مطرح کردند به نوعی در جستجوی "کشف" حقیقت داستان یا شعر بر پایه دریافت بازی میان عناصر و مناسبات بودند. با این تصور خام که این مناسبات میان اجزاء و عناصر سازنده و آفریننده ماهیت و محتواس.

در نگرش ساختارگرایانه لوی استروس، حقیقت و



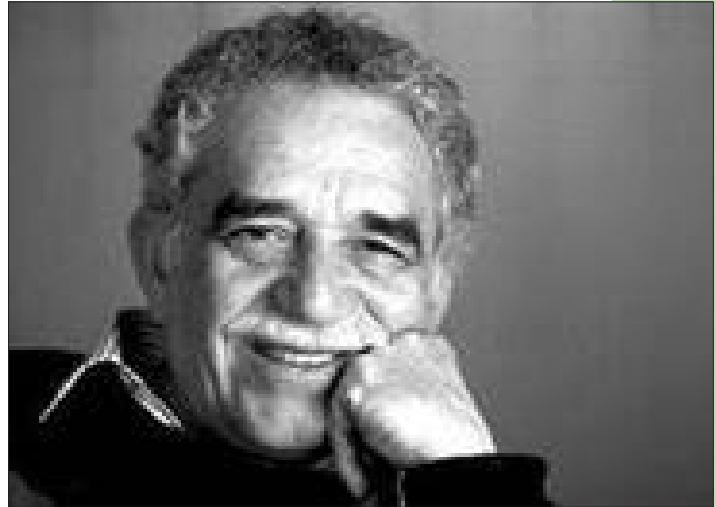
در واقع اگر چه سوژه کانتی در قوانین حاکم بر زبان، مقهور ساختار زبان بود اما در تدوین نظام نشانه‌شناسی زبان، این اعتبار و قرارداد سوژه بود که اهمیتی تعیین کننده می‌یافت.



منطقی آرای او در نظریه "مرگ مولف" رولان بارت و "ساختار شکنی" ژاک دریدا، هنوز فرصتی برای عرض اندام ساختارگرایی، به ویژه در قلمرو ادبیات داستانی و نقد ادبی و با تکیه بر طرح "معنای نهایی" برآمده از ساختار زبان وجود داشت و این نقش را برای عرض اندام ساختارگرایی، جانانان کالر و کتاب "بوطیقای ساختارگرایی" او (۱۹۷۵ م) بر عهده گرفتند.

رویکرد ساختارگرایانه جانانان کالر، توجه خود را عمدتاً بر مقوله تفسیر متن و معنا سازی توسط امکانات زبانی در ذهن متمرکز کرد. در واقع در نگاه او، ساختارهای ذهنی، تابع امکانات بازی زبانی هستند. و در رویارویی مخاطب با متن، آنچه مهم است، معنای پرداخته شده توسط مؤلف نیست، بلکه تفسیر و معنای ارائه شده از طرف خواننده است که این امر، خود تابع نظام حاکم بر زبان و امکانات آن است. بر این اساس اگر چه امکان تفسیرهای متعدد و معنایی‌های مختلف از طرف خواننده وجود دارد، اما وجود ساختاری از مناسبات نهفته در نظام حاکم بر زبان، موجب می‌شود که به هر حال امکانی برای رسیدن به معنای واقعی یا نهایی پدید آید. بنابراین برای ساختارگرایی ادبی، درک این موضوع که نظام حاکم بر زبان چگونه دریافت نهایی متن را ممکن می‌سازد مهم می‌باشد. این موجب بی‌توجهی ساختارگراها به بررسی "دینامیک" و تاریخی و پروسه‌وار فرایند معنا سازی از یک متن ادبی می‌گردد.

رابرت شولز در کتاب "یک مقدمه بر ساختارگرایی در ادبیات" ظهور این رویکرد را پاسخی به نیاز وحدت بخشی و انسجام دهی به ذهن و فکر و ادبیات بشر مدرن غربی، جهت "قابل زیستن"



سرشتی نهفته در سوژه کانتی را که موجب اصالت سوژه انگاری و سوژه کتیویسم در کانت می‌شد به عنوان تابعی از "ساختارها و امکان‌های زبانی" مطرح میکرد و بدین سان، بنیان سوژه کتیویسم را متزلزل می‌کرد. در ادامه همین روند تزلزل سوژه کتیویسم است که فوکو و بارت، هر یک به طریقی از "مرگ سوژه" و "مرگ مولف" سخن می‌گویند و زمینه را برای ظهور ساختار شکنی آماده می‌سازند. به این ترتیب می‌توان گفت که لوی استروس اگر چه یک مردم شناس و جامعه شناس ساختارگرا است اما با تقلیل مقام مرکزی سوژه کانتی زمینه را برای حذف کامل ساختارگرایی سوژه کتیویستی فراهم ساخت. روشن است که اگر سوژه را به عنوان مبنایی برای ساختارگرایی حذف کنیم به سرعت خود ساختارگرایی نیز که دیگر هیچ مبنا و پایه و تکیه گاهی ندارد، فرو خواهد ریخت و این اتفاقی است که در ساختار شکنی دریدا، به طور تام و تمام رخ داده است.

اما در حد فاصل ظهور لوی استروس تا بسط

۱۷۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





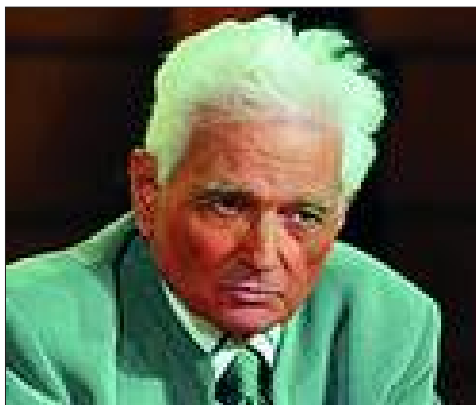
فوکو به ساختارگرایی به عنوان راهی عبور از سیستم‌سازی‌های فراگیر انتزاعی عقلانی مدرن کانت و هگل می‌نگرد و اگر چه خود در برخی آثار اولیه‌اش بعضی تمایلات ساختارگرایانه دارد اما بیشتر میل به آنارشیک‌سازی ساختار شکنانه از خود نشان می‌دهد.

منسجم یا ایدئولوژیک در غرب مدرن راپر کند. این سخن، نشان دهنده انحطاط ویرانگر و مبتذلی است که تفکر غربی در دهه‌های پایانی قرن بیستم بدان دچار گردیده است و در لایه خیالبافی‌های سوررئال و بازی‌های زبانی یک داستان‌نویس، به دنبال عاملی وحدت‌بخش جهت غلبه بر تشتت و کثرت‌زدگی ویرانگر کنونی برآمده است. شاید یکی از دلایل استقبال منتقدان غربی از جهان فانتزی و سوررئالیستی‌ای که گابریل گارسیا مارکز تحت عنوان "ماکاندو" در رمان "صد سال تنهایی" ساخته بود، همین باشد.

جان‌اتان کالر در "بوطیقای ساختارگرایی"، می‌کوشد تا با استفاده از فرض وجود یک ساختار حاکم بر زبان و امکانات معناشناسانه و تفسیری آن بر نسبی‌انگاری در "تفسیر متن" غلبه یافته و وجود قرائتی را که مبتنی بر "دست یافتن به معنایی در متن" یا به تعبیر دقیق‌تر "ساختن معنایی از متن بر

ساختن جهان دانسته است، از منظر تقویمی و تاریخیچه، شاید بتوان ظهور رسمی ساختارگرایی به عنوان یک رویکرد در نقد ادبی را در سال ۱۹۶۶م جستجو کرد. در این سال سمپوزیومی بین‌المللی در دانشگاه "جان هاپکینز" برگزار گردید که مجموعه‌ای از گفتارهای ارائه شده در آن سمپوزیوم تحت عنوان "زبان، نقد ادبی و علوم بشری: سخن درباره ساختارگرایی" منتشر شد. در سال ۱۹۷۴م، رابرت شولز کتاب "یک مقدمه بر ساختارگرایی در ادبیات" را منتشر کرد، که موضوع آن بررسی مباحث ادبی از منظر ساختارگرایانه بود. اما نقطه عطف در تاریخ ساختارگرایی ادبی، انتشار کتاب جان‌اتان کالر تحت عنوان "فن شعر در ساختارگرایی: ساختارگرایی، زبان‌شناسی و مطالعه در ادبیات" است. اندکی بعد اسمیت سان نیز مقاله‌ای به نام "ساختارگرایی به مثابه روشی در نقد" بر پایه آرای ژان پیاژه و کلود لوی استروس به طرح ساختارگرایی به عنوان یک رویکرد ادبی پرداخت.

شولز به ساختارگرایی و آینده آن بسیار خوش‌بین بود و اعتقاد داشت که ساختارگرایی در تمامی قلمروها و به ویژه ادبیات و نقد ادبی، می‌تواند به عنوان یک رویکرد وحدت‌بخش، موجب مهار تشتت کنونی در حوزه‌های مختلف اندیشه غربی گردد. او در کتاب خود، به بررسی ریشه‌های "نگاه ساختاری" جیمز جویس در داستان "اولیس" پرداخت و مدعی شد که تخیل ساختاری مبتنی بر ظرفیت‌های زبانی، می‌تواند خلاء فقدان یک باور



میشل فوکو را اگر چه به دلیل اعتقاد به سیطره "نظام گفتمان" می‌توان دارای رگه‌ها و گرایش‌های ساختارگرایانه دانست؛ اما او با نفی وجود "ساختار نهایی" و نیز اعلام صریح "مرگی سوپژه" زمینه‌های ساختار شکنی را آماده کرده و با تکیه بر نسبی‌انگاری معناشناسانه خود، عملاً از ساختارگرایی لوی استروس و جان‌اتان کالر عبور کرده است.



در نظر بارت آنچه ارزش دارد رویکرد واقع‌گرایانه و نوشتن رمان واقع‌گرا نیست. زیرا رمان واقع‌گرا یک متن به لحاظ معنایی بسته و محدود است که خواننده در نسبت با آن یک مصرف‌کننده است. حال آن‌که بارت از متنی که خود آن را متن پیش‌رو می‌نامد دفاع می‌کند و مدعی است: خواننده در مقابل این متن تولید‌کننده است و گویی که متن را می‌نویسد.



مؤلف، منشاء اثر نیست و اساساً اثر منشأیی ندارد و هر متن یا گفتاری تابع و اسیر قواعد و امکانات زبان است و این به معنای حذف حضور تاریخ و فرهنگ و یا به تعبیر هگلی "روح دوران" در یک اثر است. زیرا در نگاه ساختارگراها، "زبان" موجودیتی قائم به خود و خودپسند است که در اثر تعامل میان عناصر درون خود تحول می‌پذیرد، و تأثیرپذیری از تاریخ و فرهنگ و حیات اجتماعی و ... ندارد. بلکه به یک اعتبار، مبنا و پایه همه آنهاست.

در یک جمع‌بندی فشرده، ویژگی‌ها و سرچشمه‌های فلسفی ساختارگرایی در ادبیات و تعامل آن با دیگر قلمروها را می‌توان این گونه فهرست کرد:

۱- ریشه اصلی "ساختارگرایی" به لحاظ فلسفی، به ایدئالیسم معرفت‌شناختی کانت و اعتقاد او به صور و ساختارهای پیشینی و ماقبل تجربی معرفت و سوپرتکلیوایسم او برمی‌گردد.

۲- در دهه‌های آغازین قرن بیستم، نگرش بریده از معنا و تکنیک زده مدرن در قلمرو نقد ادبی، خود را به صورت اصالت قالب یا فرم و "فرمالیسم" نشان داد، که با رویکرد "اصالت ابزاری" مطروحه از طرف طیفی از پراگماتیست‌های اوایل قرن بیستم، هماهنگی و تقارن تئوریک و زمانی داشت.

۳- در آرای فردینان دو سوسور، زبان دارای اصالتی خودپسند و قائم به خود شد. به گونه‌ای که معنا، تابع ساختار زبان پنداشته شد و خود زبان، به عنوان ساختاری از نشانه‌های اعتباری و قراردادی صرف فاقدنسبت با ماهیت یا اعیان ثابت، تعریف گردید. بدین سان، تلقی‌ای اومانستی و سوپرتکلیویستی [سوپرتکلیوایسم کانتی] از زبان ارائه گردید. و در عین حال، معنا و حقیقت، به عنوان تابعی از "ساختار زبان" تعریف شد. یعنی امری که خود معلق و بی



پایه امکانات و ساختار حاکم بر زبان" است اثبات کند. در این نگرش اگرچه "معنای نهایی" وجود دارد، اما آن معنای نهایی را مؤلف نیافریده است. اگر چه این معنا در ذهن خواننده تحقق می‌یابد، اما مربوط به ساختار پیشاتجربی ادراک او نیست، بلکه مربوط به قواعد و ساختار حاکم بر زبان است که مستقل از مؤلف و خواننده وجود دارد و توجه عمده ساختارگرایی، نه به متن، که به "عمل تفسیری متن بر پایه نظام حاکم بر زبان" معطوف است. در واقع، طبق نظر ساختارگرایان و سوسور، "زبان" واقعیت را منعکس نمی‌کند، بلکه آن را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، منشاء معنا، تجربه مؤلف یا خواننده نیست، بلکه عملیات و تقابل‌های حاکم بر زبان است.

در نگاه رمانتیک‌ها، اثر مبتنی بر تجربه موجود رنج کشیده‌ای به نام مؤلف بود. اما در نگاه ساختارگرایی،





در تئوری بارت نه تنها یک معنا و ساختار نهایی برای رمان یا متن انکار می‌شود بلکه فراتر از آن خواننده خود به تولیدکننده معنا بدل می‌گردد و نقشی که در گذشته بر عهده مؤلف قرارداد داشت اینک بر اساس نظریه "مرگ مؤلف" به جریان بی‌انتهای قرائت‌های متعدد و متکثر خواننده و ظرفیت‌های بی‌انتهای متن معطوف می‌گردد.

کار اندیشه و تجربه مؤلف دانسته نمی‌شد. بلکه مؤلف خود اسیر و مقهور ساختار حاکم بر زبان بود و خواننده نیز به عنوان طرف دیگر این رابطه، مقهور و اسیر ظرفیت‌ها و قوانین حاکم بر زبان بود. پس آنچه مورد توجه ساختارگراها قرار داشت، درک این نکته بود که زبان چگونه امکان رسیدن به درکی نهایی از یک متن را پدید می‌آورد. این امر به معنای مطالعه در عناصر ساختاری زبان و مناسبات و تعامل‌های میان آنها بود. بدین‌سان، سوژه کانتی کمرنگ شده و از اهمیت افتاده و حتی شاید حذف گردیده بود، اما "زبان و ساختار و قواعد حاکم بر آن و مناسبات میان عناصر آن" اصالت یافته بود. اما اینجا یک مشکل بزرگ خودنمایی می‌کرد و آن این بود که زبان که به عنوان بنیان همه چیز مطرح می‌گردید خود امری معلق و بی‌بنیان بود که حاصل اعتبار و قرارداد ذهن آدمی پنداشته می‌شد.

در واقع اگر چه سوژه کانتی در قوانین حاکم بر زبان، مقهور ساختار زبان بود اما در تدوین نظام نشانه‌شناسی زبان، این اعتبار و قرارداد سوژه بود

بنیان بود (ساختار سوژکتیو "زبان" به عنوان بنیان دیگر امور، و به ویژه "حقیقت" مطرح گردید) این آغاز سیطره سوفسطایی‌گری بر تفکر معاصر غربی بود، که در آرای سوسور، هنوز تا حدود زیادی به سوژکتیویسم کانتی وفادار است.

۴- لوی استروس، مردم‌شناس فرانسوی به جستجوی "ساختار نهایی وعام" در ذهن بشر رفت و بر پایه نگرش سوسور "انسان‌شناسی ساختارگرایانه" را بنا کرد. در نظر او این "ساختار ثابت عام" اگرچه در ذهن سوژه وجود داشت، اما تابع نظام حاکم بر زبان بود؛ و همه علوم و معارف و تعاریف، در چارچوب "امکانات و قواعد حاکم بر زبان و بازی‌های زبانی" تعریف می‌گردید؛ نظری که ویتگنشتاین هم به صورتی دیگر آن را مطرح ساخت. با این رأی استروس، جایی برای سوژکتیویسم کانتی باقی نمانده بود. زیرا سوژه کانت، خود مقهور ساختار خودبسند و زنده و متحولی به نام زبان بود. بنابراین، اساس "مرگ سوژه" در همین ساختارگرایی استروس آشکار گردید؛ هر چند هنوز مورد توجه و تصریح و دقت نظر قرار نگرفته بود و این فوکو و بارت و پیشتازان ساختار شکنی بودند که آن را صراحت و اهمیت فوق‌العاده بخشیدند.

۵- جاناتان کالر با "بوطیقای ساختارگرایی" (۱۹۷۵ م)، آنچه را استروس گفته بود، در هیئت یک رویکرد نقد ادبی، تئوریزه کرد. بر اساس ساختارگرایی ادبی، دیگر عمده توجه، معطوف به مؤلف و پیام او نبود. زیرا اساساً اثر ادبی حاصل



بارت در عرصه ادبیات و نقد ادبی، عالم بی معنا و از هم گسیخته و پوچ و تهی از حقیقت و معنایی را به تصویر می کشید که در آرای فلسفی فوکو زمینه سازی شده و در متافیزیک حضور ژاک دریدا به تفصیل ظاهر گردیده بود. عالمی بی معنا و بی هویت و بی مبنا که محصول بسط یک نیست انگاری (نیهییلیسم) ویرانگر بود، و چشم اندازی را از برهوتی که نیچه در آینده غرب می دید ظاهر می کرد.



که اهمیتی تعیین کننده می یافت. البته معضل اصلی این بود که "ساختار حاکم بر زبان" و خود "زبان" به عنوان امری معلق و بی بنیان میان زمین و آسمان رها شده بود و در واقع گویی شائی ماورایی و مرکزی برای پاسخگویی به همه چیز یافته بود و به هر حال، این ساختار و امکان زبانی و قواعد حاکم بر آن، در ذهن مؤلف و مخاطب وجود داشت. بنابراین سوژه اگرچه از اصالت و اهمیت افتاده بود اما هنوز به طور صریح و تام و تمام نمرده بود.

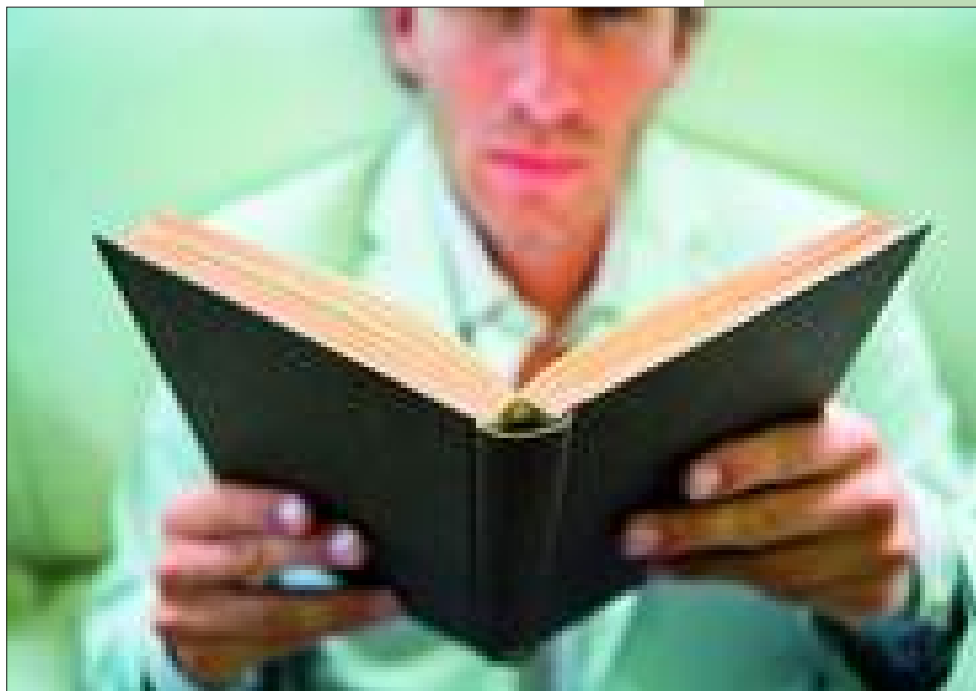
و فضایی متأثر از تجربه های مردم شناسانه لوی استروس دارد، توجه خاصی به دریافت های ناشی از تخیل ناسوتی و نفسانی نشان می دهد؛ تخیلی که اگر چه مایه های الهامی دارد، اما به دلیل ماهیت زمینی و ناسوتی اش، نمی توان آن را "اشراق" نامید. به نظر می رسد که کتاب، از غریزه گرایی طبیعی بومیان مورد توجه لوی استروس نیز متأثر است و "چایلز"، شخصیت اصلی داستان در هماغوشی با "آناستازیا" به تصویری وحدت گرایانه و ساختارگرایانه از جهان دست می یابد. یعنی همان چیزی که رابرت شولز از ساختارگرایی، به عنوان وحدت بخش فائق بر کثرت زدگی و تشتت دنیای مدرن، انتظار داشت. اما به هر حال جالب توجه است که این وحدت با هستی، یا رسیدن به تصویر ساختارگرایانه، یا آن گونه که خودجان بارت می گوید: "همه یکی، و یکی بامن" نه در سلوک و یا اشراقی عرفانی و ملکوتی که در یک ارتباط غریزی و هماغوشی جنسی تحقق می یابد.

اساساً به نظر می رسد که داستان نویسان ساختارگرا، مایل اند از پرداخت شخصیت به صورت فردی و خاص و به ویژه نگرش جزئی نگر ملموس توأم با تیپ اجتماعی رئالیستی به یک تیپ سازی مبهم آمیخته به حضور عناصر اسطوره ای بپردازند.

۶- ساختارگرایی ادبی، علی رغم همه بی مبنایی آن، معتقد به "معنایی نهایی از متن ادبی" بود که البته از "قوانین حاکم بر ساختار زبان" نشئت می گرفت. بنابراین نسبی انگار نبود و این همان چیزی است که توسط رولان بارت، ژاک دریدا، ژولیان کریستوا و ساختارشکنان، مورد حمله شدید ونفی و انکار قرار می گیرد.

ساختارگرایی در حوزه تولید آثار ادبی نیز حضور و ظهوری داشته است. جان بارت داستان نویسی ساختارگر است. او رمان "چایلز بزچران" را نوشته است. بارت در این کتاب، که مایه های سوررئالیستی





رویگرد موسوم به ساختارگرایی در ادبیات غرب، از منظر فلسفه است که در جای خود، می‌توان و باید بدان پرداخت.

نفی معنای نهایی، ساختار حقیقت و مرگ سوژه : گذار به ساختارشکنی پسامدرن

کانت در یقین برخاسته از "عقل عملی" سوژه‌مدارانه، ازدادام نسبی‌انگاری رهیده بود. او اگر چه در فلسفه هنر قادر به ارائه معیاری برای "ذوق زیبا شناسی سوژه" نگردید، اما به هر حال معتقد به یک ذوق حسی مشترک و ثابت سوژکتیو بود که نحوی یقین‌اندیشی به تفسیر او از "زیبایی هنری" می‌بخشید.

ساختارگراها از سوسور تا کالر، هر یک به طریقی سعی کردند که از نسبی‌انگاری بگریزند و به یقین‌اندیشی سوژکتیو مدرن بر پایه ساختارهای

در واقع، "شخصیت" تا حد زیادی در این آثار رنگ می‌بازد و توجه به مفهوم ساختار، به عنوان صورت بسط یافته و تفصیلی فرم و بازی گنج‌کننده و درخود فرورفته با عناصر سازنده ساختار، جانشین آن می‌گردد. لازم به توضیح است که مفهوم دقیق و فلسفی ساختار، پیوند ارگانیک "قالب و محتوا" است، هرگز معادل باصورت تفصیلی "فرم" نبوده است و نیست. اما در تفکر قرن بیستم غربی، به دلیل غلبه وحشتناک انسترومنتالیسم (عقل‌ابزاری یا اصالت ابزارانگاری) ودوری شدید تفکر فلسفی غرب معاصر از درک ماهیت امور، اساساً به یک اعتبار، نفی وجود ماهیت و حقیقت ثابتی برای امور و اشیاء، آنچه به عنوان ساختارگرایی ادبی معروف گردیده است بیشتر نتیجه بسط فرمالیسم ادبی اوایل قرن بیستم بوده، مبتنی بر یک تعریف غلط و ابزاری و تکنیک زده از مفهوم "ساختار" (structure) است؛ که این امر، خود یک اشکال‌تئوریک وارد بر

فرمالیسم ادبی قرن بیستم و ساختارگرایی دهه‌های پنجاه و شصت این سده وجه دیگر ظاهرگرایی اصالت‌ابزاری و تکنیک زده تفکر بحرانی غرب در این دوران بوده است.





که زبان را به عنوان ساختاری خودبسنده اما بی‌بنیان رها می‌کردند، او از "هم‌بسته دانش و قدرت" به عنوان مبنایی برای زبان و ساختار و قواعد حاکم بر آن نام می‌برد و "ارتباط کلامی" را تابع امری به نام "دیسکورس" یا "گفتمان" می‌کند؛ که خود پدیده‌ای تاریخی است و از دوره‌ای تا دوره‌ای دیگر "گفتمان" حاکم تفاوت می‌کند. بی‌آنکه فوکو برای ما توضیح دهد که علت و مکانیسم این تغییر گفتمان‌ها و چشم‌انداز آن چیست؛ و در نگاه دقیق‌تر اینکه اساساً فوکو اعتقادی به رویکردهای کلان سیستماتیک برای توضیح این تغییر گفتمان‌ها و وجود پدیده‌ای هدفمند به نام تاریخ ندارد.



لذا همه امور که در چارچوب این دگرگونی گفتمان‌ها ظهور می‌کنند واقع می‌شوند (نظیر تعریف حقیقت و معنای زبان و مناسبات زندگی مردم و هنجارها و ارزش‌ها و ...) اموری نسبی و متغیر هستند که هیچ معیار و مبنایی برای سنجش و قضاوت میان آنها و تعیین "خوب و بد" و "خیر و شر" وجود ندارد. در واقع فوکو اندک نسبت کم‌رنگ میان "ساختار و قواعد امکان زبانی" و "سوبژه" را که در آرای استروس و ساختارگرایی ادبی جانائان کالر وجود داشته است قطع می‌کند و ساختار زبان را قائم به "هم‌بسته دانش و قدرت" می‌داند که در "گفتمان" (دیسکورس discourse) تجلی می‌یابد. اما مخاطب اندیشه خود را همچنان سرگردان نگه می‌دارد. زیرا این "دیسکورس" و "هم‌بسته دانش و قدرت" او، امری بی‌بنیان ورها شده در خلاء است که هیچ مبنایی ندارد.

فوکو به ساختارگرایی به عنوان راهی برای عبور از سیستم‌سازی‌های فراگیر انتزاعی عقلانی مدرن کانت و هگل می‌نگرد و اگر چه خود در برخی آثار

زبانی وفادار بمانند. هر چند در ساختارگرایی لوی استروس و نیز جانائان کالر، نقش و مقام و حضور سوبژه کانتی به شدت تضعیف و کم‌رنگ گردیده بود و رو به سوی محو شدن داشت.

در آرای میشل فوکو، متفکر پست مدرن فرانسوی (۱۹۸۴ م) است که سوبژکتیویسم کانتی و یقین‌انگاری ساختارگرایانه، به طور تام و تمام می‌میرد. فوکو از "مرگ سوبژه" سخن می‌گوید. او در آن عبارت مشهورش گفته بود که :

"انسان، اختراع جدیدی است؛ اختراعی که کم‌کم دارد به پایان خود نزدیک می‌شود."

بشری که فوکو از مرگ او سخن می‌گوید همان سوبژه مدرن فلسفه دکارت است، که با انقلاب کپرنیکی کانت، واهب‌الصور می‌گردد و در ساختارگرایی، زمینه‌های محو او مهیا می‌شود و فوکو صراحتاً از مرگ او سخن می‌گوید.

میشل فوکو نیز به نقش و اهمیت "زبان" معتقد است. اما در مقابل لوی استروس و جانائان کالر،





دیگر، قواعدی هستند که ما به یاری می‌توانیم گزاره‌هایی بسازیم که ممکن است صادق یا کاذب باشند... اما اگر این اعمال گفتمانی، به معنایی که گفتیم "تاریخی" هستند، در این صورت، قواعد تمییز صدق از کذب را باید به زمان‌های خاصی از تحول تاریخی اجتماعات خاص محدود کرد. هیچ معیاری برای تمییز صدق از کذب، که بیرون از یک عمل گفتمانی خاص کاربرد داشته باشد، یعنی هیچ ضابطه جهان شمول منطق یا عقلانیت، وجود ندارد...

اگر حقیقت بدین سان مشروط به اعمال گفتمانی خاص است، پس نتیجه می‌گیریم که اعمال گفتمانی متفاوت، قیاس‌ناپذیرند. آنها را نمی‌توان از نظر صدق و کذبشان با هم مقایسه کرد. چیزی به نام "حقیقت مطلق" یا "عینی" نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر در دوره‌های مختلف تاریخ، اعمال

اولیه‌اش بعضی تمایلات ساختارگرایانه دارد اما بیشتر میل به آنارشیستی ساختارشکنانه از خود نشان می‌دهد. هر چند با طرح مفهوم "گفتمان"، به هر حال نحوی معنای مرکزی [اگر چه نسبی و تابع تطور گفتمان‌ها و غیر قابل سنجش با یکدیگر] برای متن و اثر ادبی قائل می‌شود و این همان نقطه‌ای است که ژاک دریدا از آنجا فوکو را مورد انتقاد شدید و حمله خود قرار می‌دهد.

"واحد بنیادین تحلیل‌های فوکو"، "گفتمان" یا "عمل گفتمانی" است؛ که مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌هاست که اجتماعی از انسان‌ها آنچه را که دانشش "می‌پندارند، در قالب آنها بیان می‌کنند. او عمل گفتمانی را این گونه تعریف می‌کند:

"مجموعه‌ای از قواعد تاریخی ناشناس است که همیشه در زمان و مکان معرف یک دوران معین تعیین می‌شوند و کارکرد ارتباط کلامی در یک محدوده اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی یا زبانی معین، مشروط به آنهاست..."

این قواعد ناشناس‌اند. یعنی قواعدی نیستند که گوینده خاصی آگاهانه از آنها خبر داشته باشد. بلکه تمام اعضای اجتماع مربوطه، به یک اندازه در آنها سهیم هستند.

با آنکه فوکو، در پیشگفتار چاپ انگلیسی "نظم چیزها"، "ساختارگرا" بودن خود را با برآشفتگی رد می‌کند، لیکن اعمال گفتمانی او، به لحاظ ناآگاهانه بودنشان، شبیه ساختارها هستند... آنها "شرط کارکرد ارتباط کلامی" هستند. به سخن





شصت قرن بیستم، از بطن ساختارگرایی و روند سوژه زدایانه آن زاییده شد. در واقع چرخه باطل و بی بنیادی است که سوسور و پس از او استروس و کالر در خصوص "زبان، به عنوان ساختاری از نشانه‌های اعتباری و قراردادی" و "اصالت زبان وامکانات و ظرفیت‌ها و بازی‌های زبانی" به راه انداختند. در حالی که زبان، در تفسیر اینان، خودفاقد هر بنیانی بود و در عین حال امری قدسی و ماورایی نیز تلقی نمی‌شد و محصول اعتبار و قرارداد بشری فرض می‌گردید و در همان حال در رویکردی کاملاً متناقض، سوژه (بشر) تابع زبان تصور می‌گردید. یعنی تناقض‌گویی مفرط و افتادن در دور باطل بی‌بنیاد، نهایتاً موجب فروپاشیدن ساختارگرایی گردید. میشل فوکو در قلمرو فلسفه و رولان بارت در حوزه نقد ادبی، از پیشگامان این فروپاشی ساختار شکنانه بودند، هر چند مسیر ساختار شکنی سوفسطایی مآبانه پسامدرن، در آرای ژاک دریدا

گفتمانی مختلفی یافت می‌شوند، پس نمی‌توانیم تاریخ را پیشرفتی به سوی حقیقت عینی بدانیم. میشل فوکو را اگر چه به دلیل اعتقاد به سیطره "نظام گفتمان" می‌توان دارای رگه‌ها و گرایش‌های ساختارگرایانه دانست؛ اما او با نفی وجود "ساختار نهایی" و نیز اعلام صریح "مرگ سوژه" زمینه‌های ساختار شکنی را آماده کرده و با تکیه بر نسبی‌انگاری معنانشناخته خود، عملاً از ساختارگرایی لوی استروس و جانائان کالر عبور کرده است. بر این اساس، شاید دقیق‌تر آن باشد که او را متفکری ساختار شکن و پسامدرن بدانیم. او مبلغ نحوی سوژه زدایی و نسبی‌انگاری در قلمرو فهم امور، از جمله متن است، که نه تنها از یقین مبتنی بر "عقل عملی" و "قوه داوری" امانوئل کانت کاملاً عبور کرده است، بلکه ساختارگرایی مبتنی بر اصالت زبان رانیز که سوژه در آن کم رنگ گردیده، پشت سر نهاده است. "ساختار شکنی" یا "پساساختارگرایی" اواخر دهه





نگاه به خود از زاویه سوم شخص مفرد و توجه به بازی‌های زبانی، "من" را به عنوان "موجودی که دیگر خودنیست" و گرفتار نحوی از هم گسیختگی و فقدان جایگاه ساختارشکنانه است بیان کند. در واقع شاید بتوان گفت که بارت تجسم حضور و ظهور ساختارشکنی در قلمرو ادبیات و نقد ادبی است. کریستوفر نوریس در کتاب معروف خود "ساختار شکنی: تئوری و عمل" نظر فیلیپ تادی را نقل می‌کند که رولان بارت را تئوریسینی با استعداد و خلاق اما سرگردان می‌نامد.

در واقع آن گونه که از توصیف بارت درباره خودش در قطعه قطعه‌های اتوبیوگرافی‌اش برمی‌آید او اسیر یک دور باطل است که با رسیدن به یک باور آن را چون نحوی ساختار فرض می‌کند دوباره به ستیز با آن باور و ساختار شکنی بر می‌آید.

(ادامه دارد)

تفصیل و تکمیل یافت.

رولان بارت در مقاله پر آوازه‌اش "مرگ مؤلف" که به سال ۱۹۶۸ م منتشر کرد، گامی بزرگ به سوی ساختار شکنی در ادبیات و نقد ادبی برداشت. پس از اعلام صریح "مرگ سوبژه" توسط فوکو و سرگردانی تعلیق‌وار زبان و ساختار زبانی، که همه چیز به آن حواله می‌شد، اما خود فاقد هر مینا و بنیانی بود، طبیعی بود که باید از "مرگ مؤلف" و "مرگ معنا" در قلمرو نقد ادبی و متن و ادبیات سخن گفت و رولان بارت، تئوریزه کننده همین آرا بود.

رولان بارت (متوفی ۱۹۸۰ م) در شهر "شربورگ" فرانسه به دنیا آمد. کودکی او با فقر و تنهایی و بیماری گذشت. بارت به طغیان علیه هر نوع سیستم معناگرایانه پرداخت. یکی از منتقدان، در مقاله‌ای که شش سال پس از مرگ رولان بارت درباره او نوشته بود، سرگردانی و درهم برهمی را وجه اصلی و شاخص آثار و آراء او دانسته بود. رولان بارت ساختارگرایی جانائاتان کالر را مورد انتقاد قرار می‌دهد. (چنان که دیدیم کالر به وجود معنای نهایی بر اساس ساختار و قواعد حاکم بر زبان معتقد بود) و این نظر را مطرح می‌کند که قرائت یا تفسیر یک متن یک فعالیت بی‌انتهای وفادار مینا و روش و ساختار معین است.

رولان بارت در اتوبیوگرافی‌ای که نوشت و به سال ۱۹۷۷ م به زبان انگلیسی منتشر گردید تلاش کرد تا در قالب و پرداختی پاره پاره و از هم گسیخته به موضوع و نیز پرهیز از ذکر ضمیر "اول شخص" و



ظهور سینما این پدیده‌ی اعجاب انگیز و تسخیر کننده همراه با سیر پیشرفت تکنولوژیک و گستردگی کاربردی آن در طول تاریخ موجب شد بزرگترین ابزار برای تحمیق و تخدیر جامعه شکل بگیرد به طوری که استالین گفته بود "اگر سینما را داشتیم جهان را فتح می کردم".



سینما به روایت هالیوود

■ مسعود قدیمی

حرف بورژوازی است. مسعود فراستی در کتاب "سینما و قلم" می‌نویسد: "هنرمندان نئورئالیست ایتالیا توانستند به همه بقبولانند که ایتالیا قربانی جنگ بوده، آنقدر خوب عمل کردند که اگر نمی‌دانستیم موسولینی ایتالیایی است یادمان می‌رفت فاشیسم از ایتالیا شروع شد و جنگ جهانی دوم را در اساس ایتالیا آغاز کرد و بعد آلمان. اما سینماگران ایتالیا با ساختن فیلم‌هایی که تا مغز استخوان رسوخ می‌کند مانند "رم شهر بی دفاع"، "پاییزا" و... این ننگ را از چهره‌ی ملتشان پاک کردند..."

اگر در یونان باستان درام و نمایش‌های آئینی

ظهور سینما این پدیده‌ی اعجاب انگیز و تسخیر کننده همراه با سیر پیشرفت تکنولوژیک و گستردگی کاربردی آن در طول تاریخ موجب شد بزرگترین ابزار برای تحمیق و تخدیر جامعه شکل بگیرد به طوری که استالین گفته بود "اگر سینما را داشتیم جهان را فتح می کردم". مرحوم دکتر علی شریعتی نیز معتقد بود که سینما و رسانه ابزار سرمایه‌داری و امپریالیسم است؛ زیرا تولیدکنندگان آن با کسب سرمایه کلان برای این صنعت‌گران خواسته یا ناخواسته خود را به بورژوازی نزدیک خواهند کرد و همین امر موجب می‌شود که حرفی از زبان فیلم گفته شود که مطابق

۱۸۴

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





اگر در یونان باستان درام و نمایش‌های آئینی مهمترین مدیوم فرهنگی، فلسفی جامعه بود و از قرن هفدهم به بعد رمان جای نمایشنامه را گرفت و مهمترین مدیوم فلسفی جهان غرب شد؛ هم اکنون سینما به قول آندره بازن با عصای تئاتر و ادبیات به راه می‌افتد اما با به حاشیه بردن دیگر هنرها و مدیوم‌های هنری در نزد عوام مهمترین حربه‌ی تفکری سرمایه‌داری می‌شود.

تا برای ساعاتی چند خود را و مشکلات واقعی خود را در یک خواب و خیال تجسم یافته فراموش کند. مخاطب امروزی سینما عادت کرده است تا از طریق نشانه‌هایی شناخته شده خود را تسلیم لذایذ سطحی و زودگذری کند که سینما در اختیار او می‌گذارد و اگر خدای ناکرده آن نشانه‌های متعارف را در فیلمی پیدا کند قهر خواهد کرد و به فیلم دیگری خواهد رفت که در آن دامی لذت بخش و محصور کننده برای غفلت او پهن شده...

جایگاه سینما در نزد جوامع تجمل‌گرا و لذت طلب بسیار عزیز و حیاتی است؛ انسان بحران زده‌ی مدرن از فرط اضطراب و واماندگی دیگر حوصله‌ی تفکر و مطالعه ندارد و می‌خواهد با لم دادن بر صندلی مقابل پرده‌ی سینما غرق در فضای شبیه وار و مجازی فیلم شود و هر چه را که فیلم به خوردش می‌دهد بپذیرد و دم نزند هر چقدر قدرت سازنده در ایجاد فضای مجازی باور پذیر و گیرا تر باشد میزان تخدیر مخاطب نیز همان قدر است، ظهور انواع فیلم‌های سینمایی سه

مهمترین مدیوم فرهنگی، فلسفی جامعه بود و از قرن هفدهم به بعد رمان جای نمایشنامه را گرفت و مهمترین مدیوم فلسفی جهان غرب شد؛ هم اکنون سینما به قول آندره بازن با عصای تئاتر و ادبیات به راه می‌افتد اما با به حاشیه بردن دیگر هنرها و مدیوم‌های هنری در نزد عوام مهمترین حربه‌ی تفکری سرمایه‌داری می‌شود. البته باید دانست که سینما هر چند یک رسانه مدرن است و رسانه مدرن در ذاتش عوام فریب و سکولار می‌باشد؛ اما این قابلیت در سینما هست که بتوان آن را در خدمت کلام حق و شرف انسانی قرار نهاد و فیلم‌های شریفی همچون "بچه‌های آسمان" مجیدی و یا "دیده بان"، "مهاجر" حاتمی کیا و یا مستند "روایت فتح" شهید آوینی تولید کرد. شهید آوینی در "آینه‌ی جادو" می‌نویسد: "ذائقه‌ی تماشاگران از همان آغاز به قصد تفنن و با نیت استغراق در لذت‌های کودکانه و سانتیمانثال به سینما می‌آید با عینکی که هالیوود بر چشم او نهاده است. و اگر با پاکتی تخمه ژاپنی نباید حتما می‌آید



جایگاه سینما در نزد جوامع تجمل‌گرا و لذت طلب بسیار عزیز و حیاتی است؛ انسان بحران زده‌ی مدرن از فرط اضطراب و واماندگی دیگر حوصله‌ی تفکر و مطالعه ندارد و می‌خواهد با لم دادن بر صندلی مقابل پرده‌ی سینما غرق در فضای شبیح وار و مجازی فیلم شود و هر چه را که فیلم به خوردش می‌دهد بپذیرد و دم نزنند هر چقدر قدرت سازنده در ایجاد فضای مجازی باور پذیر و گیرا تر باشد میزان تخدیر مخاطب نیز همان قدر است.



لیبرالیسم، جهان را برای آغاز نئولیبرالیسم و نظم نوین آماده می‌سازد و با تصاویر ساختگی و دروغین در خصوص بسیاری از حوادث تاریخی بر مقدس شمردن "اصل حقوق بشر" لیبرالی پافشاری می‌کند. نمونه آن هولوکاست است که دو کارگردان معروف یهودی یعنی استوین اسپیلبرگ (یکی از ثروتمند ترین مردان جهان) و رومن پولانسکی با ساختن دو فیلم معروف "فهرست شیلندر" و "پانیست" به ترویج دروغ آشکاری چون هولوکاست می‌پردازند و با عرضه‌ی تصویری دل خراش و در عین حال ساختگی مخاطب را برای پذیرفتن بی چون و چرای دروغ بزرگ تاریخی هولوکاست تسخیر می‌کنند. از طرفی، در خصوص اشغال عراق توسط امریکا فیلم اسکار گرفته‌ی "محفظه‌ی رنج" ساخته‌ی کاترین بیگلو با ارائه‌ی تصویری رنجور از سربازان امریکایی سعی در باوراندن این موضوع دارد که امریکا نه تنها عراق را اشغال نکرده و موجب کشته شدن تعداد کثیری از غیر نظامیان عراقی نشده بلکه فداکارانه در عراق به دست انسان‌های وحشی و تروریست کشته می‌شود و همچنان برای رسیدن به (در حقیقت امر) آرمان توخالی و دروغین "حقوق بشر" می‌جنگد. تصویری که استوین اسپیلبرگ در فیلم "نجات سرباز رایان" ارائه داد نیز اینگونه بود؛ این فیلم یک رمانس جنگی است که در آن سربازان آمریکایی را در ویتنام قتل عام می‌کند تا امریکا نماد مظلومیت بشر شود. این فیلم، اثری جریان ساز در تاریخ سینماست که "پرچم‌ها پدران ما" ساخته‌ی کلینت ایستوود نیز در همین راستا قدم می‌گذارد. هالیوود با تمام ابعاد صنعتی، سرگرمی و سیاسی خودش یک تربیون برای امریکا است که ایدئولوژی و انگاره‌های آخرالزمان خودش را به جهانیان نشان می‌دهد به عنوان مثال در فیلم



بعدی و سیری که به عقیده‌ی بسیاری از کارشناسان سینمای مجازی سه بعدی در آینده‌ی فرهنگی جوامع تجمل‌گرا به ظهور می‌رساند به سمت این مقصد در حرکت است که مجاز را به جای حقیقت بنشاند انسان را دچار غفلتی بس استحالته وار کند تا دل به مجاز ببندد و زمانی که با واقعیت برخورد کرد و ناگهان دانست که تمام لذت‌ها، شهوت‌ها و تجملات در نزدش مجازی بیش نبود سر به دیوانگی بنهد و دچار جنون شود. تمدن مدرن غرب برای به ثمر رساندن مقاصد و اهداف استعمارگرانه خود توانسته تاکنون از سینما به نحوی کارآمد و تسخیر کننده استفاده کند. مرحوم دکتر محمد مددپور در کتاب "دین و سینما" می‌نویسد: "در جهانی که تلگراف بر آن حکومت می‌کند خردمندی بر آن حکومت می‌کند خردمندی به معنای خبر و آگاهی داشتن از بسیاری چیزهاست نه دانایی و خودآگاهی نسبت به آنها. واقعیت سینمایی نیز محدوده‌ای است که انسان چهره‌ی نفسانی خود را در آن می‌بیند و آمال و آرزوهای سرکوفته‌اش در آن متجلی می‌شود."

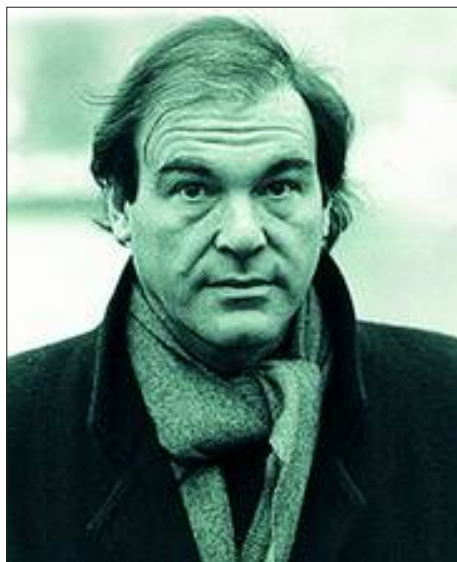
سینما، در هر دوره‌ی تاریخی بنا بر اتفاق و جریانات سیاسی، اجتماعی و یا تاریخی، فرهنگی موضعی اتخاذ کرده و هم‌اکنون سینمای اروپا بر پایه‌ی شعار حقوق بشر استوار است و با تحکیم بنیان‌های





سینما، در هر دوره ی تاریخی بنا بر اتفاق و جریانات سیاسی، اجتماعی و یا تاریخی، فرهنگی موضعی اتخاذ کرده و هم‌اکنون سینمای اروپا بر پایه‌ی شعار حقوق بشر استوار است و با تحکیم بنیان‌های لیبرالیسم، جهان را برای آغاز نئولیبرالیسم و نظم نوین آماده می‌سازد و با تصاویر ساختگی و دروغین در خصوص بسیاری از حوادث تاریخی بر مقدس شمردن "اصل حقوق بشر" لیبرالی پافشاری می‌کند.

عنکبوتی"، "بیگانه" و... هیئت تقدس نمایی از ضد مسیح می‌سازد و در نیک انگاشت شر و پلیدی بسیار مؤثر واقع می‌شود بسیاری از این فیلم‌ها بارها و بارها در رسانه‌ی ملی پخش می‌شوند و کارشناسان بی خبر از تأثیر مخرب آن هستند و یا از طرفی ملودرام‌های خشن امریکا در دهه‌ی ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ که به شدت یهودی زده و پورونوگرافیک است که سعی در ارائه‌ی چهره‌ی قهرمان از یک امریکایی وطن پرست و نژاد پرست را دارد در آرشیو بسیاری از کمپانی‌های داخلی یافت می‌شود. روشنفکران اروپایی بعد از جنگ جهانی بیش از دو دهه ۵۰ و ۶۰ م اسیر نیهیلیسم بودند و در دهه ۷۰ جامعه‌ی انقلابی‌گری انارشیستی مائوئیستی به تن کردند و بعد در دهه‌ی ۸۰ به منجلااب عرفان منفعل و مخدر پناه بردند ظهور تارکوفسکی، وندرس، کیشلوفسکی و... نشان دهنده‌ی بحران فکری سیاسی و ایدئولوژی اروپایی، فروپاشی کمونیسم در شوروی و اقمارش، آغاز تهاجم گسترده‌ی فرهنگی امریکا بود. (مسعود فراستی، سینما و قلم)



"۲۰۱۲" می‌توان دید که در این فیلم جهان به پایان می‌رسد اما اشخاص برگزیده و بورژوازی فیلم در زمانی که بساط جهان برچیده شد سوار بر یک زیردریایی غول پیکر به سوی یک زندگی ابدی مادی پیش می‌روند و در آخر فیلم دقیقاً مطابق اسطوره‌ی آخر الزمانی که میرچا الیاده در کتاب "چشم اندازهای اسطوره" بیان می‌کند، ابدیتی بدون حضور خدا را رقم می‌زنند و یا در فیلم "رمز داوینچی" شخصیت زن خود را از سلسله‌ی مسیح می‌داند و پایان فیلم را با آن علائم کابالستی رقم می‌زند. سینمای هالیوود کاملاً یهودی است و نگاهش کاملاً فلسفی و آخرالزمانی می‌باشد و بستری است برای ظهور ضد مسیح و آرماگدونیسیم. فیلم‌هایی همچون "هری پاتر"، "ارباب حلقه‌ها"، "ماتریکس"، "پسر جهنمی"، "بتمن"، "مرد



به طور کلی سینمای غرب و هالیوود هم اکنون در سرنوشت سازترین و مهمترین موقعیت تاریخ ساز خود می باشد که با ارائه ی فیلم هایی شهوانی انسان کنونی را به سوی یک زوال اخلاقی، عقیدتی بکشانند و با تحریف تاریخ و نشان دادن تصویری دروغین از آخرالزمان، بستر تفکر سرمایه سالار و غیر انسانی "حقوق بشر"ی را برای تأسیس جهانی استعمار شده و نئولیبرال که انتظار ظهور ضد مسیح و دجال را می کشد، آماده سازد.



بی سی فارسی هر روزه بازیگرانی که به اپوزیسیون پیوسته اند و در کنار مخملباف و قبادی قرار گرفته اند با مصاحبه هایشان مدعی اند که سینمای ایران به حق و جایگاه زن جفا کرده و او را سانسور کرده و نادیده گرفته، به آنها باید گفت سینمای غرب و سینمای هالیوود جز استفاده ی جنسی کردن از زن و قرار دادن او در کنار قهرمان مرد برای ارضاء جنسی او چه وجه دیگری از مقام زن را نشان می دهند؟ این نادیده گرفتن حق زن نیست؟ این است جایگاه زنی که این همه دم از مظلومیت و حقانیت آن می زنید؟ انقلاب جنسی که به تعبیر جرالد راس گرینبرگ در قرن بیستم ظهور کرد یکی از موجباتش سینماست. سینما با ارائه ی تصاویر مخرب جنسی دنیایی از توهم سیری ناپذیر مخاطب را نمایان می سازد که موجب جنون شهوانی و لذت طلبی و بی بند و باری می شود. انسان ساخته شده در دنیای موهوم سکسی سینمای غرب مانند شخصیت اصلی فیلم "شرمساری" shame ساخته ی استیون مک کوئین است که دچار سردرگمی شدید برای فرونشاندن میل جنسی خود می باشد و در هر رابطه ی اجتماعی و انسانی با افراد زندگی اش سکس را طلب می کند اما شاهد وخیم تر شدن اوضاع خویش و فرو رفتن در مرداب شهوت و لذت است، بیمار و پوچ انگار است. سینمای غرب در فیلم های مختلف و به ظاهر متنوع با ارائه ی اتوپیای جنسی خود انسان سرگشته و وامانده ی عصر حاضر را بر این غلط می انگارد که او هم می تواند مانند قهرمان داستان، مثلاً خانه ای در نوک برج داشته باشد، یک ماشین شیک و درآمدی ثابت، لباس های، مختلف و گران قیمت و تنهایی و زندگی فردی با روابط جنسی مختلف و گسترده و... غافل از اینکه این تصویر برگرفته از ذهن وازده و بیمار که ارتباطش را از عوام و واقعیت



هالیوود در کنار هدف فراماسونری و آخرالزمانی خودش، مجموعه ی عظیمی از تصاویر شهوانی و فیلم هایی مخرب و خورده وار در خصوص سکس، خیانت، همجنس گرایی و روابط جنسی سادیستیک و مازوخیستی می باشد؛ فیلم هایی مثل "اساس غریزه" که در چند عنوان تولید شده با ارائه ی یک درام روانکاوانه و فرویدی از مقوله ی "سکس" اثرات عظیم و مخربی بر روان مخاطب می گذارد؛ آمار بالای روابط جنسی قبل از ازدواج و همچنین آمار بیست و پنج درصدی بارداری های نامشروع در امریکا و زیر پا نهادن اخلاقیات و سپرده شدن شرافت، انسانیت، حرمت و اخلاق به دست نسیان و فراموشی از عوامل و ظهورات هالیوود است. در فیلم های هالیوود انواع و اقسام روابط جنسی مطرح می شود؛ کارگردانان بیمار هالیوودی حتی از به تصویر کشیدن "سکس با محارم" (نمونه اش آخرین فیلم برناردو برتولوچی) نیز شرم ندارند. از طرفی در رسانه های فارسی زبان خارجی مانند: بی





به طور کلی چه بخواهیم چه نخواهیم سینما مدیوم اصلی فرهنگی دوران ماست، ظرفی است که می‌توان هر منظروفی را در آن ریخت و دروغ را حقیقت و حقیقت را دروغ دانست.

استون نگاه و چشم انداز متفاوت و انتقادی را نزد خود دارد به طوری که در مقاله مفصلش که رابرت تاپلین در کتاب "امریکای الیور استون" چاپ کرده می‌نویسد: "رسانه‌های جمعی در این کشور (امریکا) با توجه به سرمایه‌هایی که آنها را پیش می‌راند (از جمله حدود یک میلیارد دلار برای تبلیغات انتخاباتی ۲۰۰۴) در گیر رقابت رذیلانه‌ای شده‌اند که غالباً برای پول درآوردن حتی به خود زحمت نمی‌دهند صحت و سقم مطالبی را که نوشته‌اند یک بار دیگر واریسی کنند... به تماشای مسابقه‌ای ورزشی می‌روم و آن را با چشم‌های خودم می‌بینم و صبح روز بعد نسخه‌ی متفاوتی از آن را در بخش خبرهای ورزشی می‌خوانم" وی معتقد است: هالیوود با نگاهی به تاریخ گذشته‌ی جهان روی به سوی بازخوانی و تبدیل آن به فیلم دارد تا بتواند چشم انداز آینده نگر خود را با تحریف تاریخ به نفع سرمایه داری و نئولیبرالیسم رقم بزند. بیاد بیاوریم جمله‌ی معروفی را که هرگز قدرت تحریف را برای بازنویسی تاریخ دست کم نگیرید. استون معتقد است همه‌ی ما قربانیان تاریخ جعلی هستیم. هالیوود الیور استون را فرزند ناخلف خود می‌داند فیلم‌نامه‌های وی به سختی مورد قبول کمپانی‌های فیلم سازی قرار می‌گیرند وی برای ساخت فیلم "جوخه" که روایتی متفاوت از کشتار امریکا در ویتنام هست نزدیک به پانزده سال سرگردان بود او در مورد فیلم هایش

قطع کرده می‌باشد و اندک حقیقتی در آن متجلی نیست. سازندگان فیلم‌های مزبور با ساختن تصویری رؤیایی و تخیلی سعی در به تصویر کشیدن انواع لذت‌های جنسی دارند. مثلاً وودی آلن در فیلم‌های اخیرش دچار همین بیماری مذکور است؛ وی با خلق شخصیت‌های شهوت ران و تنوع طلب، انواع روابط جنسی از همجنس گرایی، سکس گروهی و خیانت را به تصویر می‌کشد و اسمش را می‌گذارد "سینمای هنری"...

به طور کلی سینمای غرب و هالیوود هم اکنون در سرنوشت‌سازترین و مهمترین موقعیت تاریخ ساز خود می‌باشد که با ارائه‌ی فیلم‌هایی شهوانی انسان کنونی را به سوی یک زوال اخلاقی، عقیدتی بکشاند و با تحریف تاریخ و نشان دادن تصویری دروغین از آخرالزمان، بستر تفکر سرمایه سالار و غیر انسانی "حقوق بشر"ی را برای تأسیس جهانی استعمار شده و نئولیبرال که انتظار ظهور ضد مسیح و دجال را می‌کشد، آماده سازد.

در میان کارگردانان هالیوودی که بیش از مستقل بودن، وابسته‌ی تفکر فستیوالی و تجمل گرایی صاحبان کمپانی‌های فیلم سازی هستند، می‌توان کارگردان متفاوتی را یافت همانند الیور استون که به جریان واقعیت جوی سینمای کنونی امریکا و فیلم‌سازی همچون مایک مور و مل گیسون نزدیک است، گویی





معتقد است که به دلیل ذات واقعیت جو و انتقادی آنها هیچ وقت نتوانست چهره‌ی معتبری را در هالیوود از خود نمایان کند و در همان مقاله‌ی مذکور نوشته است که اگر چهره اش شبیه به وودی آلن بود شاید وضع فرق می‌کرد در هالیوود بینندگان از پیش با تصاویر و واقعیت‌هایی که بسیاری از آنها زیان آور هم بوده بر خورد داشته اند به این ترتیب که هر زمان فکر

و اندیشه‌ی حیرت انگیز تازه‌ای عرضه می‌شود باید علیه کوهی از دروغ عرضه شده به عنوان "تاریخ" به زور آزمایی بپردازد.

الیور استون در خصوص بسیاری از مسائل و اتفاقات تاریخی نظریه‌پردازی کرده است و سعی در عیان کردن نقاط مکدر و مبهم تاریخ دارد گویی او به فهم متفاوت و واقعیت‌گرایی در خصوص کشتار جنون آمیز امریکا در ویتنام، ترور جان اف کندی و زندگی رئیس جمهور نیکسون، در مورد همجنس‌گرا بودن اسکندر و مرگ مشکوک وی، درباره‌ی پاپ ژان پل اول که سی و سه روز پس از انتصاب در ۱۹۷۸ ظاهراً به طور ناگهانی در اثر حمله‌ی قلبی در خواب فوت کرد و بعد از آن راز ارتباط مخفی بانک واتیکان با گروه‌های نفوفاشیست برملا شد و همچنین مسمومیت لنین توسط استالین و همچنین کودتایی که در ۱۹۳۳ در امریکا علیه روزولت طراحی شده بود و به طور حیرت آوری از کتب تاریخی حذف شد، دارد. دیوید هالبرستم در خصوص فیلم "جوخه" می‌نویسد: هالیوود جای "من"‌های باد کرده اما بزدل است کمترین چیزی که درباره‌ی ساکنان هالیوود می‌توان گفت این است که



آنها در مورد جنگ، روان گسیختگی (اسکیزوفرنی) داشتند. الیور استون از دستگاه تبلیغاتی هالیوود خود را جدا کرد و چند سالی است که پا در مراسم اسکار نگذاشته؛ وی مراسم اسکار را یک "شوی لباس" می‌داند تا یک فستیوال فیلم و همچنین با سفر در کشورهای امریکای جنوبی سیاست ضد امپریالیسم امریکایی، آنها را به رخ ایالات متحده کشید. در این فیلم

مستند استون مصاحبه مفصلی با چاوز رئیس جمهور ونزوئلا داشت. همچنین در خصوص وال استریت سخنرانی تندی در مصر ایراد کرد و همچنین با ساختن دو فیلم در خصوص وال استریت مناسبات مخوف مالی آنها را بر ملا ساخت و انحطاط، انتحار توده‌ی فقیر را حاصل این نظام سرمایه سالار دانست. پسر الیور استون، شان استون، اخیراً در سفری که به ایران داشت به دین مبین اسلام گروید و پدر با اینکه مورد خشم رسانه‌های سکولار امریکایی قرار گرفت از این تصمیم فرزند استقبال کرد. به طور کلی چه بخواهیم چه نخواهیم سینما مدیوم اصلی فرهنگی دوران ماست، ظرفی است که می‌توان هر مظلوفی را در آن ریخت و دروغ را حقیقت و حقیقت را دروغ دانست. به قول نوام چامسکی: "زمانی که بر رسانه‌ها نظارت کامل اعمال می‌کنید و نظام تحصیلی و تحقیقاتی سر سپرده‌ی این تصاحب است بارتان به مقصد خواهد رسید". (حاکمیت بر رسانه‌ها نوشته‌ی نوام چامسکی)

۱۹۰

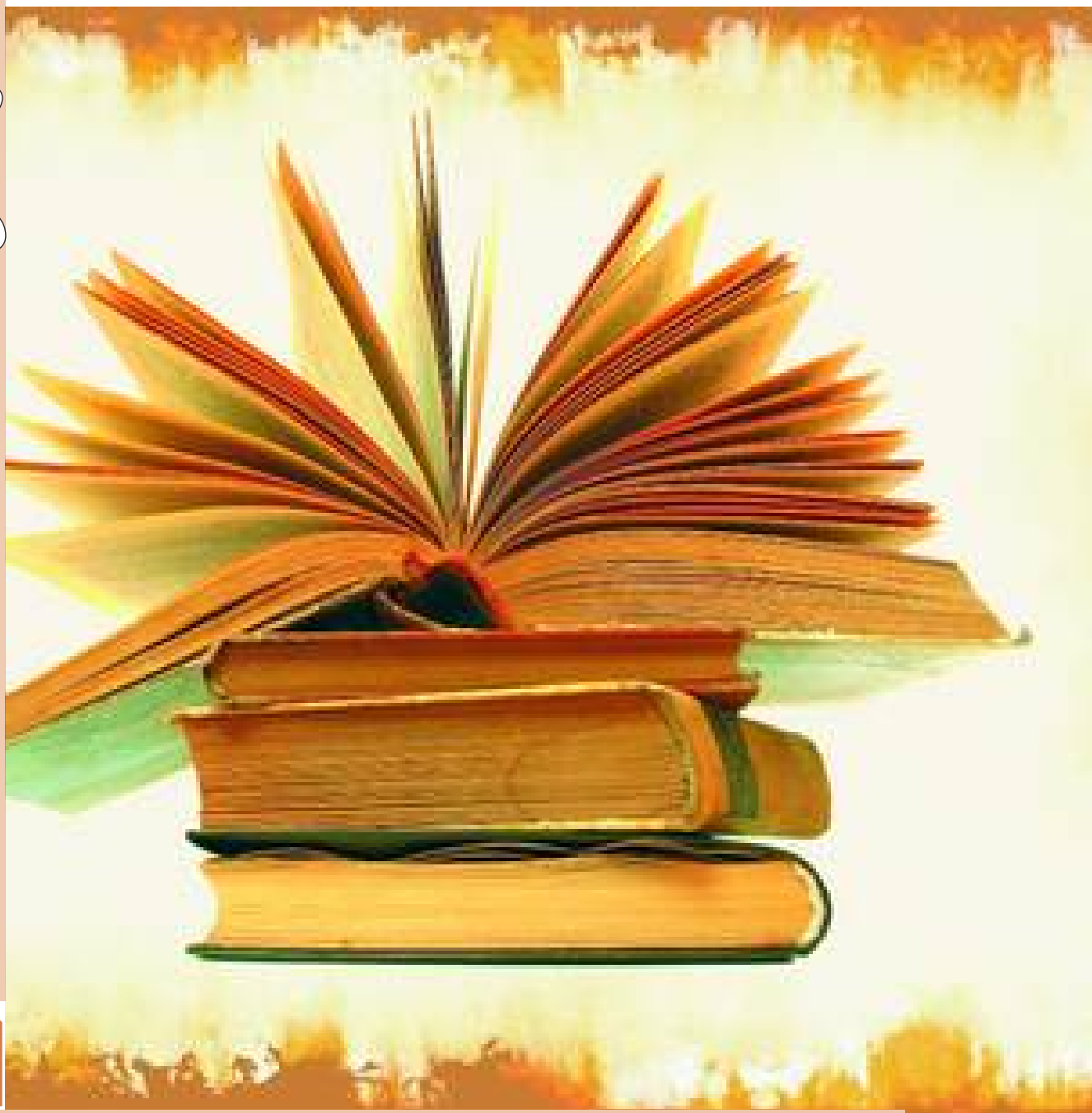
فرهنگ

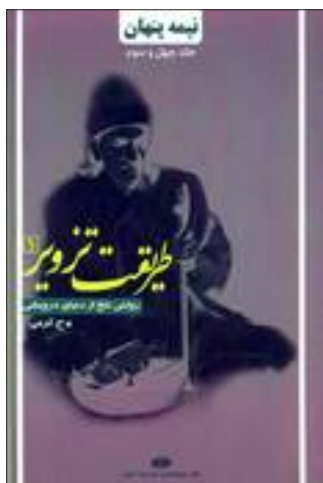
● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱





فرامین





طریقت تزویر

ح. کریمی

۱۹۲

فرهنگ

● شماره سیزدهم

● شهریور ماه ۹۱

قوانین واحکام خشک وبدون انعطاف دین یهود که توسط کاهنان وضع شده و دین یهود را دچار انحراف وتحریف کرده بود، نه تنها قابلیت جذب مردم به سمت خود را نداشت؛ بلکه باعث شد تحریفات خطرناکی در آیین یهود پدیدار شود. با مشخص شدن این نقص بزرگ در دین تحریف شده یهود، مسیحیان از دیگرسوی بام به زمین افتادند! ایجاد مکاتب و مسلک‌های عرفانی متعدد که با روح دین حضرت عیسی (ع) بیگانه است را می‌توان در این راستا تحلیل و بررسی کرد.

بانیان طرق مختلف تصوف همواره از تعارض شریعت و طریقت سخن می‌گویند، آنان این‌گونه القا می‌کنند که گویی مراجع وعلما کینه‌ای با اصحاب طریقت داشته و به گفته برخی "دعوا سر لحاف ملا

نوشتن در باب تصوف و عرفان اسلامی سهل و ممتنع است، سهل از آن‌رو که برای یک مسلمان واقعی که قرآن را کتاب خدا می‌داند و به سنت پیامبر گرامی اسلام و ائمه اطهار به عنوان هادی راه معتقد است و نیز عقل را در بزنگاه‌های پر خطر راهنمای خویش میدانند، هرگز بیم و هراسی از انحرافات بی‌شمار و بدعت‌های روزافزون نیست، او می‌تواند بدعت‌های راه‌یافته در دین را با توجه به سه حجت کتاب خدا، سنت رسول گرامی اسلام و عقل بشناسد و از آنها دوری کند و ممتنع از آن جهت که هرازگاهی تفسیرهای مغایر با متن دین یا اجتهادهای مخالف نص، با مبانی غلط راه را بر اندیشه ناب وزلال دینی می‌بندد و پیرایه‌هایی به ظاهر دینی بر آن می‌پوشاند. مطالعه در تاریخ ادیان به خوبی نشان می‌دهد که



بیچاره‌ای که خود را مرشد و هادی خلاق می‌داند و در مسند دستگیری و تصوف قرار گرفته ... حالش پست‌تر و غمزه‌اش بیشتر است. اصطلاحات این دو دسته عارف و حکیم را به سرقت برده و سر و صورتی به متاع بازار خود داده و دل بندگان خدا را از حق منصرف و مجذوب به خودنموده و آن بیچاره صاف و بی‌آلایش را به علما و سایر مردم بدبین نموده برای رواج بازار خودفهمیده و نافهمیده پاره‌ای از اصطلاحات جاذب مثل محبوب‌علی و مجذوب‌علی را به خورد عوام بیچاره داده گمان کرده به لفظ، حال جذبه و حب دست می‌دهد. ای طالب دنیا وای دزد مفاهیم این کار تو هم این قدر کبر و افتخار ندارد. (۱)

حضرت امام (ره) در ادامه می‌افزایند:
در مدعی‌های ارشاد و تصوف و تهذیب باطن گاهی شخصی پیدا می‌شود که به تکبر با مردم رفتار کند و بدبین به علما و فقها و تابعین آنها گردد و به حکما و علما طعن‌ها زند و غیر خود و سرسپرندگان به خود را اهل هلاک داند و چون دستش از علوم تهی است، علوم را خار طریق خواند و اهل آن را شیطان راه سالک شمارد، با آن که آن چه در مقام دعوی مقام خود گوید، اقتضای خلاف این‌ها نماید و هادی خلاق و مرشد گمراهان باید خود از مهملات و موبقات مبرا باشد و از دنیا گذشته و محو جمال حق شده، باید به بندگان خدا تکبر نکند و بدبین به آنها نباشد. (۲)

معمار کبیر انقلاب اسلامی همچنین در سال ۱۳۶۵ در بحبوحه جنگ تحمیلی به مناسبت عید غدیر در جمع مسئولین و مردم با افشای رویکرد این جریانات

است "ولی آن چه که در این میان خود را بروز می‌دهد، هراس مدعیان از "شریعت"ی است که چارچوب‌های یک دین تحریف نشده را نشان می‌دهد، دین بدون شریعت چنانچه در مسیحیت امروز شاهد آن هستیم، به دلیل آن که چارچوبی برای تشخیص انحرافات ندارد، استعداد هرگونه انحرافی را نیز دارد.

عکس این موضوع نیز صادق است، دین بدون طریقت که از رابطه عاطفی مؤمنان با خدا سخنی به میان نمی‌آورد، راه را بر دین‌گریزی مردم باز می‌گذارد. در دین اسلام شریعت همپای طریقت است، نه شریعت را یارای آن است که بی طریقت بنده‌ای را به سر منزل مقصود برساند و نه طریقت را اجازت آن که از شریعت عبور کرده و دعوی ارشاد مستقل ابنای بشر را داشته باشد. شریعت و طریقت به منزله کبری و صغرای قضیه حقیقت هستند، در واقع نتیجه این دو، رهیافت و وصول به حقیقت الهیه را به دنبال دارد.

از این رو است که عده‌ای با عاریه گرفتن اصطلاحات، گمان کرده‌اند که حامل حقیقت بوده و بندگان خدا بایستی برای رسیدن به خدا به آنان رجوع کنند! اینان با این دعوی که می‌توانند از راه‌های میان‌بر، طالبان طریق را به شاهد مقصود برسانند، جوانان ساده‌اندیشی که قدرت تمیز حق از باطل را نداشته اما از ضمیری پاک برخوردارند را فریفته و به نیت شیطانی خود نائل می‌شوند.

امام خمینی (ره) آن عارف کامل این دسته را سارقانی می‌داند که اصطلاحات عارف و حکیم را به سرقت برده و خود را مرشد خلاق می‌دانند:



منحرف که با ترویج گوشه‌نشینی و تظاهر به عرفان و بریدن از امور سیاسی و اجتماعی سعی در ایجاد انحراف در جامعه می‌کردند، حرکت این دسته را انحراف از سیره پیامبر وائمه علیهم‌السلام در سیر و سلوک عنوان نمودند و در توصیف آنان فرمودند:

"خیال کردند یک دسته زیادی که معنای عرفان عبارت از این است که انسان یک محلی پیدا بشود و یک ذکر بگوید و یک سری حرکت بدهد و یک رقصی بکند و اینها، این معنی عرفان است؟!

مرتبه‌اعلای عرفان را امام علی (ع) داشته است و هیچ این چیزها نبوده در کار. خیال می‌کردند که کسی که عارف است باید دیگر به کلی کناره گیرد از همه چیز و برود کنار بنشیند و یک قدری ذکر بگوید و یک قدری تغنی بشود و یک قدری چه بکند و دکانداری" (۳)

عارف هر چه به ذات ربوبی نزدیک‌تر، به همان اندازه متواضع‌تر نیز می‌شود، عارفی را نمی‌توان مثال زد که دیگران را به خود بخواند و این مردم هستند که به سوی خانه عارفان هجوم برده و از حضورشان نهایت استفاده را می‌برند.

امام خمینی (ره) در این زمینه در یکی از سروده‌های خود با انتقاد از مدعیان خودپسند تصوف می‌فرماید:

از صوفی‌ها صفا ندیدم هرگز
زین طایفه من وفا ندیدم هرگز
زین مدعیان که فاش انالحق گویند
با خود بینی، وفا ندیدم هرگز (۴)

کوتاه سخن آن که امام راحل درویش و عارف حقیقی را چنان با دقت تعریف کرده‌اند که اگر با عیار ایشان به فرقه‌های گوناگون تصوف و درویشی بنگریم دیگر مجالی برای کتمان واقعیت‌ها و حقایق

نخواهد ماند؛

آن که دل بگسلداز هردو جهان درویش است
آن که بگذشت ز پیدا و نهان درویش است
خرقه و خانقه از مذهب رندان دوراست
آن که دوری کند از این واز آن درویش است (۵)
حال می‌بایست با عیار امام مدعیان طریقت را
سنجیدتا مس را به جای طلا قالب جوانان طالب
حقیقت نکنند...

داستان "طریقت تزویر" حکایت و روایتی تکان دهنده از "نیمه پنهان" درویش منحرف و "اهل خرقة" است که در ظاهر "لباس زهد" می‌پوشند، اما در باطن از "عرفان ناب" و "تقوای حقیقی" فرسنگ‌ها فاصله دارند.

این کتاب روایتگر سرشت و سرنوشت "درویش منحرف از ذات حق" است. نویسنده این داستان یکی از شاعران خوش ذوق است. سبک زیبا و قلم روان این شاعر متعهد مسلمان که در دوره‌ای از زندگی خود از نزدیک شاهد سلوک فرقه‌های درویشی و مدعیان عرفان بوده است، جذابیتی منحصر به فرد به داستان "طریقت تزویر" بخشیده است. خصوصاً که این "شاهد عینی" داستان خود را مستند و آمیخته با اطلاعات دقیق و رویدادهای حقیقی روایت می‌کند. در تحلیل رمز و رازهای دنیای درویشی از سویی باید یک نگاه جامع تاریخی به موضوع و سوابق این فرقه‌ها بیندازیم.

و از سویی دیگر باید یک روان‌شناس تحلیلی دقیق را در نظر داشت و با نگاهی جامع و رویکردی منصفانه به نقد پرداخت. مهم آن است که بدانیم در اکثر این فرقه‌ها، همواره یک "بدنه" فراگیر وجود دارد که بیشتر شامل جوانانی است که به دلایل مختلف



اجتماعی و روانی جذب فرقه‌های عرفانی کاذب شده‌اند.

این بدنه جوان بی‌شک الگوی تحلیلی متفاوت با رأس هرم فرقه‌ها و قطب‌های درویشی دارد و بنابراین، قضاوتی که نویسنده کتاب حاضر درباره عناصر اصلی و با نفوذ و اغلب وابسته یک جریان و فرقه دارد، متفاوت با قضاوتی است که درباره بدنه و پیروان و هواداران عادی قطب آن فرقه می‌شود. امروزه رأس هرم جریان‌های نوپدید عرفانی یا فرقه‌های درویشی با آگاهی و برنامه‌ریزی سعی در گسترش معنویت‌های دروغین دارند و در پس این کار، اهداف و اغراض سیاسی، استعماری را دنبال می‌کنند؛ این امر صرفاً یک تحلیل یا حدس و گمان نیست بلکه با نظری دقیق به قدرت‌های جهانی به ویژه آمریکا، انگلیس، اسرائیل و صهیونیسم بین‌المللی، سناریوها و سیاست‌های پیدا و پنهان دشمن با هدف اضمحلال درونی قدرت اسلامی، مشغول سازی مسلمانان، ایجاد تقابل میان جوامع اسلامی و هدر دادن ظرفیت‌ها و توانایی‌ها، انحراف در متون دینی، دور نمودن مردم از میدان سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود، نمایش جلوه‌ای موهوم از اسلام عزیز نزد ملت‌ها و افکار عمومی، به ابتذال کشاندن سنت‌ها و مراسم مذهبی، اندلسی کردن جوامع اسلامی، آغاز و تشدید جنگ دین علیه مذهب، معرفی مراسم مذهبی و معنوی شیعه به عنوان دسته‌ای از برنامه‌های خشونت‌بار و بی‌محتوا و بدون منطق و ... به خوبی قابل مشاهده و

بررسی است.

ایجاد خانقاه‌ها و تکایای صوفی‌گری در سراسر دنیا، ایجاد کتابخانه‌های مخصوص و طرح دانشگاه تصوف در انگلستان، برپایی سمینار و کنگره‌های بین‌المللی در آمریکا و انگلیس و اسرائیل و فرانسه، انتشار ماهنامه‌های تخصصی و انحرافی، چاپ کتاب‌های ضاله در ترویج عرفان‌های دروغین و حکایات ساختگی، جذب جوانان بی‌پناه و به خدمت گرفتن آنان در خانقاه‌ها، حمایت سلطنت‌طلبان و بهائیان متواری از سلسله کاذب و دروغین نوربخشیه، عنقائیه، اویسیه و دیگر سلاسل موجود و ... همه و همه گواه صادقی بر استعماری بودن این جریان است. در حالی که هواداران برخی از این جریان‌ها، اغلب و به صورت عام اطلاعاتی از ماهیت پنهان و اغراض استعماری چنین فرقه‌هایی ندارند. آنان در محاسبات و تحقیقات خود برای انتخاب یک الگوی معنوی و عرفانی در چارچوب اسلام دچار خطای استراتژیک شده‌اند و این خطا، قابل تصحیح و قابل جبران است؛ هر چند که در مواردی نیازمند کوشش بسیار و توبه خالصانه باشد.

پی‌نویس‌ها:

۱- امام خمینی روح ... ۴۰ حدیث، باب کبر، حدیث چهارم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ یازدهم، خرداد ۱۳۷۶،

ص ۹۱

۲- پیشین

۳- صحیفه امام، جلد ۲۰، صفحه ۱۱۶

۴- دیوان اشعار امام خمینی (ره) چاپ ۱۳۸۴، ص ۲۱۷

۵- دیوان اشعار امام خمینی (ره) چاپ ۱۳۸۴، ص ۵۴



سیری در تفکر کلامی معاصر

کتاب سیری در تفکر کلامی معاصر با هدف شناخت طلاب و دانشجویان عرصه کلام و اندیشه از جریان‌های فکری، کلامی، شخصیت‌ها و متفکران نامدار و تأثیرگذار آنها در دو قرن اخیر به نگارش درآمده است، این مباحث در پیش درآمد و سه بخش سامان یافته است. پیش درآمد شامل کلیات بحث، از جمله تبیین حدود زمانی و مکانی تحقیق، نقش تفکر شیعی در این مقطع و جریان‌های پیش آمده در آن همراه با تعریف و تبیین مصادیق و ویژگی‌های مربوطه است. در بخش اول بحث در منطقه عرب جهان اسلام، به ویژه مصر مطرح می‌شود که به تفصیل از بنیان‌گذار و شخصیت تأثیرگذار آن سیدجمال الدین اسدآبادی سخن گفته شده است. با وجود تأکید مستند به ایرانی و شیعی بودن او به جهت ظهور و بروز جریان فکری او در مصر، در آن منطقه از او بحث شده است. در ادامه، اصول فکری، آراء و دیدگاه‌های کلامی او در عرصه‌های گوناگون با استناد به مجموعه آثارش بررسی و تحلیل شده است. سپس از شاگرد نامدار و تأثیرگذارش امام محمد عبده و خدمات و حسنات و آراء و اندیشه‌های او سخن گفته شده است و با اشاره اجمالی به سیدعبدالرحمن کواکبی، از سیدمحمد رشیدرضا بحث شده و ضمن تبیین قرائن و شواهد تأثر او از تفکرگاه سلفی‌گری، برخی از دیدگاه‌های مثبت و منفی آنان در مباحث کلامی گزارش و گاه نقد شده است و در پایان بخش به روشنفکران سکولار هم چون علی عبدالرزاق و قاسم امین و نومعتزلی‌ها مانند حسن حنفی و عابد جابری و امین خولی و ... اشاره شده است.

بخش دوم عهده‌دار بحث از شبه قاره هند است که از سه فصل شخصیت‌ها، جنبش‌ها، جریان‌ها و مکاتب و مدارس تشکیل شده است. در فصل اول، از شاه ولی‌الله دهلوی، سیداحمدخان هندی و سپس با تفصیل بیشتری از آراء و اندیشه‌های علامه محمدآقبال لاهوری سخن گفته شده است. در فصل دوم، از مهم‌ترین مکاتب و مدارس مانند دیوبندیه و بریلوی بحث شده است. در پایان، ضمن جمع بندی مباحث شبه قاره برای آشنایی مخاطب ایرانی به تعریف نه چندان مفصلی از آیین انحرافی و نوبنیاد قادیانیه پرداخته شده است. بخش سوم مربوط به تفکر معاصر در ایران است که در سه فصل مورد بررسی قرار گرفته است. فصل اول از روشنفکران لیبرال و غرب زده عصر قاجاریه و دوره پهلوی اول مانند فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی و محمدعلی فروغی صحبت شده و در فصل دوم از معارضان سنتی با عقاید تشیع مانند احمد کسروی، شریعت سنگلجی، علی اکبر حکمی‌زاده و سیدابوالفضل برقی بحث شده و ضمن گزارش آراء آنها به نقد و بررسی مبنایی نیز پرداخته شده است.

در فصل سوم، از روشنفکر دینی، حوزوی بحث شده است. خدمات و حسنات آنها گزارش شده و آراء و اندیشه‌های کلامی دو شخصیت کلیدی و تأثیرگذار یعنی علامه طباطبائی و شهید مطهری تبیین و گزارش شده است. در تمام اثر سعی شده است در کنار امتیازات، کاستی‌ها و نقایص شخصیت‌ها و جریان‌ها نیز گزارش شده و علل و عوامل فراز و فرود جریان و ابزار و اظهار دیدگاه‌های خاص نیز تحلیل شود.

مؤلف: محمدصفر جبرئیلی
تعداد صفحات: ۵۱۲ صفحه
قطع: رقعی
نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۱





شناخت ماهیت استعمار فرانسه

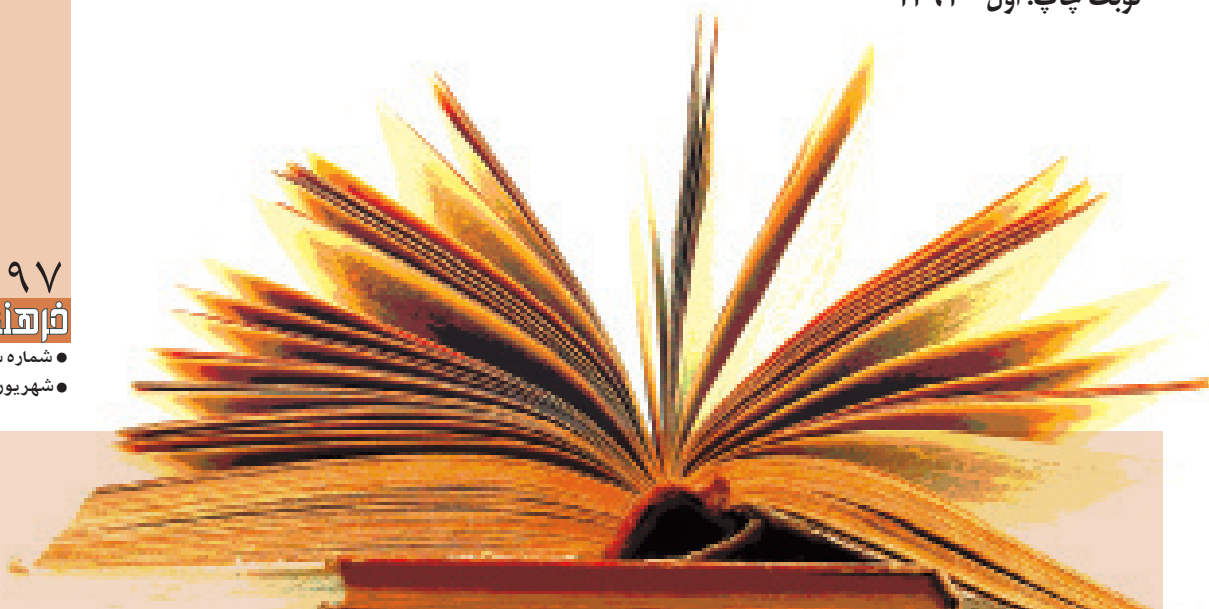
پدیده امپریالیسم، تاریخی دیرینه دارد، هرچند که طی دوره‌های مختلف تاریخی، متناسب با روابط اجتماعی و ساختارهای سیاسی، تغییر شکل داده است. طی قرن نوزده میلادی به بعد، این پدیده به عنوان یکی از هنجارهای مسلط در روابط بین الملل مطرح شد. خاستگاه پدیده مذکور در دو قرن گذشته، برخی کشورهای غربی بوده اند که به شیوه‌های مختلف، در تعاملاتشان با کشورهای دیگر که بیشتر شامل آفریقا، آمریکای مرکزی و جنوبی و آسیاست، اعمال می‌کردند. امروزه با تغییرات شگرفی که در روابط بین کشورها به وجود آمده است، تداوم امپریالیسم به شکل گذشته، نه ممکن است و نه سودآور؛ اما آیا این پدیده، از جهان رخت بر بسته و هیچ جایگاهی در تعاملات کشورها با یکدیگر ندارد؟ تحولات سریع در حوزه فرهنگ، ارتباطات و تکنولوژی، نقطه عطفی است که پرداختن به سؤال مذکور را اهمیت می‌بخشد؛ همچنین با وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال‌های پایانی قرن بیستم و اعمال نقش دین در عرصه سیاست داخلی و خارجی، توقع بیان و تبیین موضع دین و انقلاب اسلامی را نسبت به پدیده‌هایی از جمله امپریالیسم، توجیه پذیر می‌سازد. تبیین مبانی نظری و تاریخی امپریالیسم، پرداختن به تغییر شکل این پدیده در عصر حاضر و بیان موضوع انقلاب اسلامی، از جمله مباحثی است که مؤلف محترم، محمدرحیم عیوضی در کتاب شناخت ماهیت استعمار فرانسه به آن پرداخته اند.

مؤلف: محمدرحیم عیوضی

تعداد صفحات: ۳۱۰ صفحه

قطع: رقعی

نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۱



نخستین شبکه‌ی اجتماعی کتاب در ایران



درباره‌ی کتاب‌های مورد نظر تان بحث و گفت و گو کنید...
همین حالا عضو شوید.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۱۹۸

فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱

حمایت از پایان نامه‌های دانشجویی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

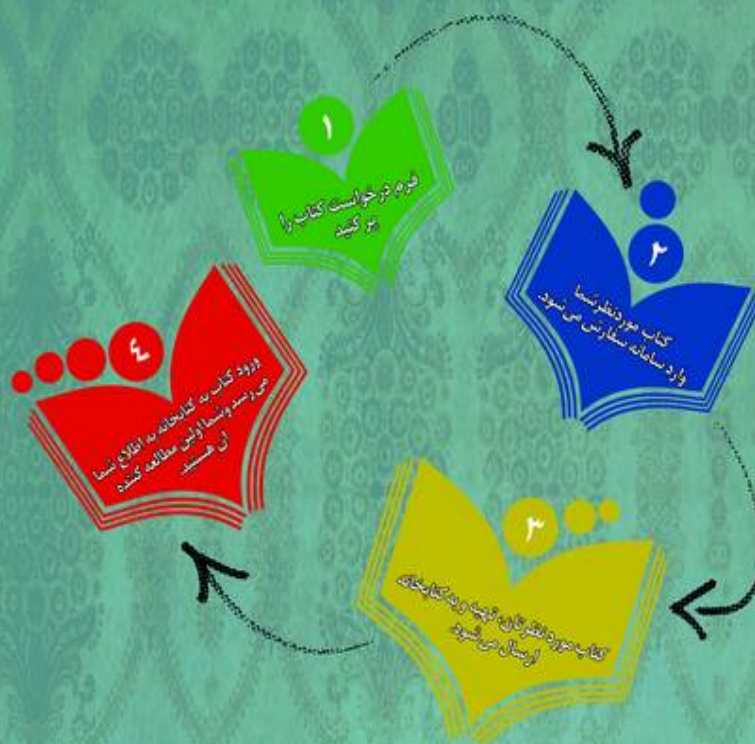
اداره کل پژوهش و نوآوری نهاد کتابخانه‌های عمومی، به منظور دانش‌بنیان کردن خدمات کتابخانه‌های عمومی در راستای ارتقای مطالعه مفید در کشور از پایان نامه‌های دانشجویی در رشته‌های مختلف و با محورهای زیر حمایت می‌کند:

- مطالعات تاریخی در حوزه کتابخانه‌های عمومی و کتاب و خواندن
- آینده کتابخانه‌های عمومی، کتاب و خواندن
- خدمات کتابخانه‌های عمومی
- گروه‌های خاص و کتابخانه‌های عمومی
- جنبه‌های اجتماعی کتابخانه‌های عمومی
- مدیریت کتابخانه‌های عمومی
- مجموعه‌سازی و مدیریت مجموعه در کتابخانه‌های عمومی
- فلسف و ساختمان کتابخانه‌های عمومی
- فناوری اطلاعات و کتابخانه‌های عمومی
- کاربرد کتابخانه‌های عمومی
- رده‌بندی در کتابخانه‌های عمومی
- کتابخانه‌های سبز
- کتابخانه‌های روستایی
- روانشناسی خواندن
- جامعه‌شناسی خواندن
- اوقات فراغت و خواندن
- اثر مطالعه و خواندن بر معیشت اجتماعی

همچنین موضوعات خلافتی که خارج از محور باشد اما در راستای حل مسائل نهاد کتابخانه‌های عمومی باشد، مورد استقبال نهاد کتابخانه‌های عمومی است. دانشجویانی که مایل به نگارش پایان نامه در این زمینه هستند برای کسب اطلاعات بیشتر و هماهنگی‌های لازم برای انتخاب و محدود کردن موضوع با شماره ۸۸۹۲۵۷۹۰ یا پست الکترونیکی Nahad.edu@gmail.com تماس بگیرند.



WWW.KETABMAN.IR



کتاب



با یک کلیک، جای خالی کتاب دلخواه خود را در کتابخانه ها پر کنید...

۲۰۰
فرهنگ

● شماره سیزدهم
● شهریور ماه ۹۱