



امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و عبور از حجاب سوپرکتیویته
■ گفتاری از استاد اصغر طاهرزاده



اسلام و مدرنیته
■ استاد حسن رحیم پور ازغدی

پر تو ولایت

درباره تهاجم فرهنگی / ۳

سخن مدیر مسئول

نگاهی به اجلاس تهران و دستاوردهای آن / ۶

حکمت و اندیشه

درباره مفهوم ایدئولوژی (قسمت اول) / نسرین حاجی شعبانیان / ۱۰

نیچه، نیهیلیستی که روایت گرنیهیلیسم هم بود. / احمد مولوی / ۲۶

امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و عبور از حجاب سوپرکتیویته / استاد اصغر طاهرزاده / ۳۲

تأملی در نسبت فرهنگ و تمدن با تحلیلی پدیدارشناسانه از برخی رسوم و بازی‌ها / حسین پایین محلی / ۵۲

ژان پل سارتر و سودای محال (قسمت اول) / حمید احمدی / ۵۶

متفکر معاصر، دکتر مظفر نامدار در گفتگو با فرهنگ عمومی / درباره مدرنیته / ۶۰

اسلام و مدرنیته / استاد حسن رحیم پور ازغدی / ۱۰۲

دیدار در سایه

سیری در آراء داریوش شایگان (قسمت اول) / شهریار زرنشاس / ۱۲۴

ایپیکور و معنویت سکولار / ولی بیرامی / ۱۳۶

ادبیات و هنر

پائولو کوئیلو در ترویج معنویتی دروغین / زینت بریانی / ۱۴۸

ساختارگرایی و ساختار شکنی و ظهور آن در ادبیات (قسمت دوم) / جمشید جلالی / ۱۶۰

امانوئل اشمیت و عرفان اومانستی / مسعود قدیمی / ۱۷۰

یادی از استاد محمود شاهرخی / جعفر اقبال / ۱۷۸

سقوط در دنیای سیاه فانتزی / مسعود قدیمی / ۱۸۲

بخش فرامتن

انعام رضا پهلوی به نیک آهنگ کوثر / عطا آصفی / ۱۹۶

ماهنامه تخصصی فرهنگ و اندیشه و جنگ نرم
● دوره جدید شماره ۱۴ مهر 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، روبروی درب اصلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

پلاک ۱۸ دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی ● تلفکس: ۰۲۳۹۱۴۳۱۰

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 الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.

● باز نشر مقالات و مطالب صرفا با ذکر ماخذ و نام نشریه "فرهنگ عمومی" مجاز است.



۲
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱





درباره تهاجم فرهنگی

من البته درباره تفکر و فرهنگ وارداتی غرب بارها صحبت کرده‌ام. بعضی ممکن است این را حمل بر نوعی تعصب و لجبازی کنند. نه؛ این تعصب و لجبازی نیست. برای به زنجیر کشیدن یک ملت، هیچ چیزی ممکن‌تر و سهل‌تر از این نیست که قدرتمندان عالم بتوانند باورهای آن ملت و آن کشور را بر طبق نیازهای خودشان شکل دهند. هر باوری که یک ملت را به اتکای به خود، اعتماد به نفس، حرکت به جلو و تلاش برای استقلال و آزادی وادار کند، دشمن خونی آن، کسانی هستند که می‌خواهند با قدرت متمرکز، همه دنیا را در اختیار بگیرند و به نفع خودشان همه بشریت را استثمار کنند. لذا با آن فکر مبارزه می‌کنند. در نقطه مقابلش، سعی می‌کنند با راهها و شیوه‌های مختلف، افکار و باورها و جهت‌گیری‌هایی را در میان آن ملت ترویج کنند که به گونه‌ای بیندیشد که آنها می‌خواهند. وقتی آن طور اندیشید، آن گونه هم عمل و حرکت خواهد کرد. این یک ابزار بسیار رایج است؛ تئوری‌سازی استعماری. این کار را از اول انقلاب در ایران کرده‌اند و امروز هم می‌کنند. در جاهای دیگر دنیا هم انجام داده‌اند؛ مخصوص این دوران هم نیست. (۱)

دهها سال دشمنان این ملت سعی کرده‌اند شناسنامه‌های



Leader.ir



تاریخی ما را پاره کنند، امحاء کنند، از بین ببرند. ما را با یک ملت بی‌ریشه اشتباه گرفتند؛ ما را با ملت‌هایی که نه تاریخ دارند، نه سابقه‌ی تمدن دارند، نه طومار بلندی از نام عالمان و دانشمندان و هنرمندان در طول تاریخ دارند، اشتباه گرفتند؛ باما بدرفتار کردند. یک عده هم از میان خود ما متأسفانه فریب خوردند، قضاوت دشمن را درباره‌ی ملت ایران و درباره‌ی مردم ایران پذیرفتند. (۲)

این تهاجم فرهنگی، از چه وقت شروع شد؟ مشخصاً از دوران رضاخان شروع شد. البته قبل از او، مقدمات آن، فراهم شده بود. کارهای فراوانی شده بود؛ روشنفکران وابسته، در داخل کشور ما کاشته شده بودند. نمی‌دانم آیا جوانان نسل ما و نسل انقلابی، تاریخچه این صد و پنجاه، دویست سال را درست خوانده‌اند یا نه؟ من همه دغدغه‌ام این است که جوان انقلابی امروز، نداند مابعد از چه دورانی، امروز در ایران مشغول چنین حرکت عظیمی هستیم. تاریخچه این صد و پنجاه، دویست سال اخیر [از دوران اواسط قاجار به این طرف؛ از دوران جنگ‌های ایران و روس به این طرف] را بخوانید و ببینید چه حوادثی بر این کشور گذشته است. یکی از این حوادث، ایجاد جریان روشنفکری وابسته است. نمی‌شود بگوییم در ایران روشنفکر نداشتیم. همیشه و در همه عصرها و دورانها، روشنفکرانی بوده‌اند؛ مردمانی که جلوتر از زمان خود را می‌دیدند و بر همین اساس می‌اندیشیدند و حرکت می‌کردند. اما غرب مسلط به فن‌آوری و علم، روزی که خواست در ایران، پایگاه تسلط خودش را مستحکم کند، از راه روشنفکری وارد شد. از میرزا ملکم‌خانها و امثال اینها، تا تقی زاده‌ها، این روشنفکری دوران قاجار است که بیمار متولد شد.

روشنفکری ایران، متأسفانه بیمار و وابسته متولد شد. چند نفری هم که آدم‌های سالم و خالصی بودند، گم شدند. بقیه، وابسته بودند. بعضی وابسته به روسیه آن روز [مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده] یا وابسته به اروپا و غرب [مثل میرزا ملکم‌خان و امثال اینها] بودند. این کارها در داخل ایران شده بود؛ لکن بُردی نداشت. کسی که به نفع فرهنگ غربی [یعنی در حقیقت، به نفع سلطه غرب بر ایران] و به نفع استعمار به وسیله انگلیس، در آن روز بزرگترین قدم را برداشت، رضا خان بود. شما ببینید این کارها در وضع امروز چقدر رسواسست، که پادشاهی بیاید و یک باره لباس ملی یک کشور را عوض کند؛ مثلاً شما به هند که تشریف ببرید یا در اقصی نقاط عالم که بگردید. ملتها لباس‌های خودشان را دارند؛ احساس افتخار هم می‌کنند؛ احساس سرشکستگی هم نمی‌کنند. اما اینها آمدند و یکباره گفتند: این لباس قدغن است! چرا؟ چون با این لباس، نمی‌شود عالم شد! عجب! ما بزرگترین دانشمندانمان [دانشمندان ایرانی که امروز آثارشان هنوز در اروپا تدریس می‌شود] با همین فرهنگ و در همین محیط پرورش یافتند. مگر لباس چه تأثیری دارد؟ این چه حرفی است؟! چنین منطق مسخره‌ای را مطرح کردند. لباس یک ملت را عوض کردند. چادر زنان را برداشتند. گفتند: "با چادر نمی‌شود که یک زن، عالم و دانشمند شود و در فعالیت اجتماعی شرکت کند." من سؤال می‌کنم: با برداشتن چادر، در کشور ما، چقدر زنان در فعالیت اجتماعی شرکت کردند؟ مگر فرصتی داده شد برای این که زنان ما، در دوران رضا خان و پسر رضاخان، در فعالیت‌های اجتماعی شرکت کنند؟! به مردان هم فرصت داده نمی‌شد؛ به زنان هم فرصت داده نمی‌شد. آن روز که زنان ایران وارد فعالیت اجتماعی شدند و





به دین زیاد شد؛ اسراف کم شد؛ قناعت زیاد شد [فرهنگ اینهاست؛ فرهنگ اسلامی اینهاست] جوان به فکر فعالیت و کار افتاد. دنبال تلاش رفت؛ خیلی‌ها که به شهرنشینی عادت کرده بودند، به روستاها رفتند؛ گفتند: "بگذار کار کنیم. بگذار تولید کنیم."؛ شبه کارهایی که به صورت گیاه هرزی در زندگی اقتصادی مردم رشد پیدا کرده بود کم شد. این، مربوط به یکی دو سال اول انقلاب بود. این مربوط به همان زمانی است که تلاش روز به روز دشمن برای پاشیدن بذر اخلاقیات منفی متوقف شده بود و یک گرایش و یک توجه به اسلام پیش آمده بود. مجدداً آن فرهنگ و اخلاق و آداب و خلیقات اسلامی که در خمیره مردم ما بود، در آنان زنده شد. البته عمیق نبود. عمق، آن زمانی پیدا می‌کند که روی موضوع، چندسالی کار شود. این فرصت پیش نیامد و آن تهاجم، به تدریج و به مرور، از سر گرفته شد. تهاجم در اواسط دوران جنگ به وسیله ابزارهای تبلیغی و گفتارهای غلط و کج‌اندیشانه شروع شد و آن ته‌نشین‌ها و رسوب‌های ذهنی و روحی خود ما مردم هم در تأثیرگذاری‌اش مؤثر بود. اما باز حرارت جنگ، مانع بود، تا جنگ تمام شد. بعد از جنگ، این جبهه جدید، به شکل جدی مشغول کار شد. (۴)

بی‌نویس‌ها:

- ۱- بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای در جمع دانش‌جویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر ۱۳۷۹/۱۲/۹
- ۲- بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای در اجتماع بزرگ مردم یزد ۱۳۸۶/۱۰/۱۲
- ۳- بیانات مقام معظم رهبری حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای ۱۳۷۱/۵/۲۱
- ۴- بیانات مقام معظم رهبری حضرت آیت‌ا... العظمی امام خامنه‌ای ۱۳۷۱/۵/۲۱

کشور را با دو دست توانای خود بلند کردند و مردان این کشور را به دنبال خودشان به میدان‌های مبارزه کشاندند، با همان چادر به میدانها آمدند. چادر چه تأثیر منفی‌ای دارد؟! لباس چه تأثیری دارد در این که مانع شود از فعالیت یک زن یا یک مرد؟! عمده این است که این مرد، دلش چگونه است؛ فکرش چگونه است؛ ایمانش چقدر است؛ روحیه‌اش چگونه است؛ چه انگیزه‌ای برای فعالیت اجتماعی یا علمی، در او گذاشته شده است؟ این مرد قلدر نادان بی سواد [رضاخان] آمد و در اختیار دشمن قرار گرفت. ناگهان لباس این کشور را عوض کرد بسیاری از سنتها را عوض کرد؛ دین را ممنوع کرد! کارهایی کرد که همه شنیده‌اید و در دوران پهلوی‌ها انجام گرفته است، آن هم با قلدری. اوبه چهره محبوب غرب [یعنی استعمارگران] تبدیل شد. این ربطی به آحاد مردم غرب نداشت. افکار عمومی غرب، از همه این حرفها بی‌اطلاعند. این کار همان سیاستمداران بود. تهاجم از آنجا شروع شد و این تهاجم در دوران جدید پهلوی، شکل‌های گوناگونی پیدا کرد. یعنی در دوران بیست، سی سال آخر حکومت پهلوی‌ها، این تهاجم، شکل‌های خطرناکتری یافت که حالا مجالش نیست همه اینها را عرض کنم. (۳)



انقلاب اسلامی که آمد، مثل مستی به سینه مهاجم خورد؛ او را عقب انداخت و تهاجم را متوقف کرد. در دوران اول انقلاب، شما ناگهان دیدید که مردم ما در ظرف مدت کوتاهی تغییرات اساسی در خلیقات خودشان احساس کردند: گذشت در بین مردم زیاد شد؛ آز و طمع کم شد؛ همکاری زیاد شد؛ گرایش





نگاهی به اجلاس تهران و دستاوردهای آن

۶

فرهنگ

● شماره چهاردهم

● مهر ماه ۹۱



و قشون کشی تجاوزکارانه بتوانند زمان فرا رسیدن مرگ محتومشان را به تأخیر اندازند. گردانندگان نظام جهانی سلطه که شاهد ضعف و فتور و سستی خود هستند، در عین حال شاهد رویش جوانه‌ها و رشد و بالندگی خیزش‌های فراگیر عدالت‌طلبانه و گسترش امواج بیداری اسلامی‌اند. آنها می‌بینند که حکومت اسلامی در ایران نه فقط به کانون الهام بخش بیداری و عدالت‌طلبی و احیاء آموزه‌های اصیل اسلامی و ترویج دین‌مداری و معنویت خواهی بدل گردیده است، بلکه به موازات آن، خود با تکیه بر پیشرفت‌های شگفت‌انگیز علمی و دستاوردهای فن‌آورانه و بهره‌گیری از استعدادها و امکانات مردمی، به یک قدرت بزرگ و تعیین کننده منطقه‌ای و یک

در سال‌های اخیر مجموعه حوادث و وقایع از ظهور دگرگونی‌های بزرگ تاریخ‌سازی حکایت می‌کنند و گویی اشاره به آغاز فصلی نوین در تاریخ بشری دارند. حضرت آیت‌... العظمی امام خامنه‌ای در توصیف این تحولات بزرگ و رویدادهای شگفت‌انگیز تعبیر حکیمانه «پیچ تاریخی» را به کار برده‌اند. دقیقاً بشر در یک پیچ بزرگ تاریخی قرار گرفته است و مضمون این تغییر جهت و تحول بنیادین، فرا رسیدن دوران انحطاط و انقراض امپراطوری استکباری تمدن غرب است. سران دولت‌های مستکبر نیز گویا فرا رسیدن دوران انقراض خود را دریافته‌اند و از همین رو است که بر تقلابها و دست و پا زدن‌ها و خشونت‌های ظالمانه‌شان افزوده‌اند تا شاید با اتکاء بر نیروی قهر و سرکوب‌خشن



برگزاری موفق و با شکوه اجلاس «جنبش عدم تعهد» در تهران با حضور فعال اعضا و قطعنامه پایانی اجلاس، ریاست سه‌ساله ایران بر جنبش و اقدام تحسین برانگیز دستگاه دیپلماسی کشورمان به منظور تأسیس دبیرخانه دائمی و قدرت و تحرک بیشتر بخشیدن به «جنبش غیر متعهدها» و از همه این‌ها مهم‌تر، نطق روشن‌گرانه و پرمغز و بیدارگرانه حضرت امام خامنه‌ای که سراسر نشان از روح ایمان اسلامی و عزت‌طلبی ملی و عدالت‌خواهی و آرمان‌گرایی انقلابی داشت و بر مواضع بر حق ضد استکباری و ضد صهیونیستی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران، شجاعانه و با صلابت پای می‌فشرد و افشاگر ماهیت ظالم و متجاوز سران استکبار بود و وجدان ملت‌های عضو جنبش را به توجه به مبارزه عدالت‌طلبانه و دفاع از حقوق مظلومان به‌ویژه ملت فلسطین فرا می‌خواند و پیام حق‌طلبی و استقامت و ایستادگی و عزت ملت مسلمان ایران در دفاع از حق مسلم خود در استفاده صلح‌آمیز از انرژی هسته‌ای جهانی را به جهانیان ابلاغ می‌کرد، نقطه عطف بزرگ تاریخی و یک دستاورد بسیار مهم و پیروزی ارزشمند در مبارزه ضد استکباری ملت ما بود.

برگزاری موفق و با شکوه اجلاس جنبش غیر متعهدها در تهران، همچنین دستاوردی بزرگ برای رئیس‌جمهور محبوب و دولت اصولگرا و مجموعه نیروهای فعال و متعهد همکار ایشان در هیأت دولت

بازیگر مهم و تأثیرگذار جهانی بدل‌گردیده است و چشم انداز بسیار روشنی از موفقیت‌های عظیم را در افق قریب‌الوقوع حیات ملت مسلمان ایران ترسیم کرده است. مجموعه این شرایط است که سردمداران استکبار را به افزودن بر انبوه توطئه‌ها و تشدید دشمنی‌ها واداشته است و انجام گسترده‌ترین تحریم‌ها علیه ملت ایران و به راه انداختن کارزار سنگین جنگ روانی و تبلیغاتی، رسانه‌ای و سیاسی همه‌جانبه نمونه‌هایی از این دشمنی‌های عمیق و شدید است.

در چنین شرایطی و در کوران این دشمنی‌ها و توطئه‌ها و تحریم‌ها و در حالی که نظام جهانی رسانه‌های استکباری می‌کوشید تا به همگان این‌گونه القاء نماید که ملت مسلمان و انقلابی ایران در انزوا قرار گرفته است و به قول رسانه‌های فریبکار صهیونیستی، «جامعه جهانی» در مقابل ایران اسلامی قرار گرفته است، برگزاری موفق و با شکوه اجلاس سران «جنبش غیر متعهدها» در کشورمان (آن‌هم با حضور نمایندگان بیش از دو سوم کشورهای عضو سازمان ملل متحد) یک پیروزی بزرگ و خیره‌کننده دیپلماتیک برای ملت ایران است. طرفه آن که سران استکبار و رژیم صهیونیستی همه توان علنی و غیر علنی خود را به کار بردند تا دبیر کل سازمان ملل و یا رئیس‌جمهور جدید مصر (که به «اخوان المسلمین» تعلق دارد) را از حضور در اجلاس و سفر به تهران بازدارند و در این خصوص، شکست سنگینی خوردند.



و صلابت نظام اسلامی و همبستگی و پیوند نزدیک مردم با حکومت اسلامی بود.

- دروغ‌ها و یاوه‌گوئی‌های نظام استکباری، صهیونیستی رسانه‌های جهانی در خصوص وجود بحران و بی‌ثباتی در ایران و القاء مداوم حس شکنندگی در کشور را باطل و برملا نمود و نمایشی قوی از صلابت و اقتدار نظام را در معرض دید جهانیان قرار داد.

- طرح ایده مشارکت همگانی در مدیریت جهانی زمینه فوق‌العاده مهمی را برای استفاده از ظرفیت‌های کشورهای عضو جنبش در مسیر ایجاد تغییرات بنیادین در معادلات قدرت جهانی فراهم ساخته است و در صورت تداوم تأکید بر این امر و پافشاری و استمرار در پی‌گیری این خواست مشروع، می‌توان نظام جهانی سلطه را از مجراهای رسمی و دیپلماتیک جهانی (علاوه بر مجاری انقلابی و اعتراضی مردمی غیر رسمی) به چالش کشید.

- نقش محوری ایران در اجلاس و در شکل‌دهی به مسیر جدیدی در حرکت جنبش عدم تعهد و طرح شعار مهم درخواست مشارکت در مدیریت جهانی، وزن ایران به عنوان یک بازیگر تأثیرگذار بین‌المللی و یک لیدر الهام‌بخش برای کشورهای تازه استقلال یافته و یا در تکاپوی مبارزه برای رهایی از سلطه استعمار غرب (و ملت‌های مستضعف آنها) را بسیار افزوده است.

- محتوای نطق ارزشمند ولی امر مسلمین جهان حضرت امام خامنه‌ای و تأکیدات ایشان بر مبارزه بانظام سلطه استکباری و صهیونیسم جهانی و دفاع از حقوق ملت مظلوم فلسطین به موازات تصریحات قطعنامه پایانی آژانس بر حق مشروع همه کشورها در استفاده صلح آمیز از انرژی هسته‌ای یک پیروزی بی‌نظیر و تمام عیار برای انقلاب و نظام اسلامی و امت مسلمان ایران بود.

می‌باشد که علیرغم تمامی فشارها و جوسازی‌های اغیار، اجلاسی بسیار مهم را به نحو احسن و با صلابت و شکوه و اقتدار، مدیریت و برگزار کردند. نفس برگزاری موفق اجلاس و حضور فعال اعضاء و سران برخی کشورهای مهم عضو جنبش، قطعنامه پایانی اجلاس، شعار محوری آن مبنی بر دعوت به مشارکت در امر مدیریت جهانی و شکستن انحصار ظالمانه قدرت‌های استکباری در دعوی مدیریت جهان، تأکید بر حق مسلم همه کشورهای در بهره‌برداری از انرژی صلح آمیز هسته‌ای، تذکر نسبت به مظلومیت ملت فلسطین و مظالم رژیم غاصب صهیونیستی؛ همه و همه تأثیرات بسیاری در خصوص تبیین مواضع بر حق و عادلانه ملت مسلمان ایران و تقویت مواضع اصولی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران در عرصه بین‌المللی داشته و دارد و دروغ تبلیغاتی رسانه‌های صهیونیستی مبنی بر به اصطلاح «انزوای ایران» را باطل ساخته است.

در مجموع می‌توان گفت برگزاری موفق و با شکوه اجلاس سران «جنبش عدم تعهد» در تهران دستاوردهای بزرگی داشته است که می‌توان به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره کرد:

- برگزاری اجلاس نشان داد که ایران با تمامی جهان (به جز رژیم جعلی و غاصب صهیونیستی و چند کشور معدود مستکبر که به علت ذات سطره‌گیشان با استقلال و آزادی و از آن مهم‌تر، هویت اسلامی ملت ایران دشمنی آشتی‌ناپذیر دارند) روابط معقول و حسنه بر پایه احترام متقابل به حقوق و حق حاکمیت طرفین دارد.

- نشان دهنده دیپلماسی فعال و زنده و تأثیرگذار نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران و نیز بیانگر اقتدار



حکمت و اندیشه





درباره مفهوم ایدئولوژی

■ نسرین حاجی شعبانیان

قسمت اول

در گفتگوهای روزانه، در مقالات نشریات، در سخنرانی‌های علمی، در مباحث تئوریک و در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی با کلمه "ایدئولوژی" روبرو می‌شویم و در بسیاری موارد مشاهده می‌کنیم که اشخاص تعاریف و تعابیر مختلفی از "ایدئولوژی" ارائه می‌دهند. اساساً ایدئولوژی چیست؟ و معنا یا معانی آن کدام است؟ آیا هر اندیشه و یا عقیده سیاسی و اجتماعی را می‌توان ایدئولوژی نامید؟ آیا استفاده از این اصطلاح در خصوص افکار فلسفی و یاباورهای دینی صحیح است؟ اساساً چه ویژگی‌هایی مرز ایدئولوژی را از غیر آن متمایز

می‌کند؟ آیا مدعاها و شعارهایی که دربارهٔ فرا رسیدن عصر "پایان ایدئولوژی" می‌شود تا چه حد صحت دارد؟ در این مقاله می‌کوشیم به تعریف ایدئولوژی و بیان تاریخچه و نیز انواع آن بپردازیم. همچنین می‌خواهیم دربارهٔ نسبت ایدئولوژی و عالم مدرن و نقش و کارکرد آن سخن بگوییم و از منظر حکمت سیاسی اسلامی و "طریقت سیاسی، اقتصادی تشیع ولایتی" نگاهی تحلیلی، انتقادی بر ایدئولوژی‌های مدرن [لیبرالیسم و نتولیبرالیسم، محافظه کاری، سوسیالیسم، مارکسیسم و نئومارکسیسم، سوسیال دموکراسی، آنارشیزم، ناسیونالیسم، فاشیسم، فمینیسم، اکولوژیسم (محیط





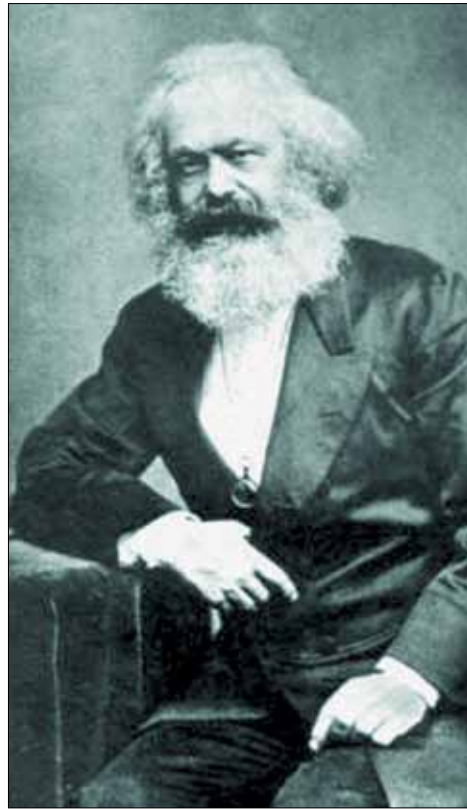
سبزگرایی)) داشته باشیم.

تاریخ غرب مدرن و کلیت تاریخ غرب به پایان رسیده است و در آستانهٔ احتضار قرار داد. با انحطاط غرب مدرن، انحطاط تمامی ایدئولوژی‌ها و علوم و ادبیات و فرهنگ و سیاست و همهٔ شئون تمدنی آن فرا رسیده است و جوانه‌های شکوفائی بیداری اسلامی طلوع پیروزمند طریقت سیاسی، اقتصادی اسلامی با پرچمداری ایران اسلامی را در افق تاریخ نوید می‌دهد.

ما معتقدیم تاریخ تمامی ایدئولوژی‌های مدرن به پایان رسیده است و نئولیبرالیسم و سوسیالیسم مدرن و مارکسیسم و فاشیسم و لیبرالیسم کلاسیک و فمینیسم و ناسیونالیسم و کلیت و تمامیت نظام ایدئولوژیک مدرن و انواع ایدئولوژی‌های آن به یکسان مشمول این حکم هستند، همان‌گونه که

با انحطاط غرب مدرن، انحطاط تمامی ایدئولوژی‌ها و علوم و ادبیات و فرهنگ و سیاست و همهٔ شئون تمدنی آن فرا رسیده است و جوانه‌های شکوفائی بیداری اسلامی طلوع پیروزمند طریقت سیاسی، اقتصادی اسلامی با پرچمداری ایران اسلامی را در افق تاریخ نوید می‌دهد.





به همین معنای اصطلاحی توجه داریم و همه جا وقتی از ایدئولوژی سخن می‌گوییم مقصودمان معنای اصطلاحی و تخصصی این واژه است:

ایدئولوژی (در معنای اصطلاحی و تخصصی و غیر عامیانه آن) اولین بار توسط یک فیلسوف پوزیتیویست لیبرالیست فرانسوی به نام "آنتوان کلود دستوت دوتراسی" (متوفی به سال ۱۸۳۶ م) در سال ۱۷۹۶ میلادی وضع گردید. آنتوان تراسی که لقب اشرافی داشت و در عین حال از پیروان جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح عصر روشنگری و از طرفداران و بنیان انقلاب لیبرال، ماسونی فرانسه (انقلاب ۱۷۸۹ م) بود، در مقاله‌ای که به سال ۱۷۹۶ میلادی در "انستیتیوی ملی فرانسه" قرائت کرد، اصطلاح ایدئولوژی را به کار برد و پیشنهاد کرد که علم جدیدی به نام "علم شناخت عقاید" (ایدئولوژی) تأسیس گردد. چند سال بعد دو تراسی کتابی به نام "عناصر ایدئولوژی" در سال ۱۸۰۱ م منتشر کرد و تدریجاً این اصطلاح رواج یافت.

"واژه ایدئولوژی که در عصر ما رواج زیادی پیدا کرده است، برای اولین بار توسط دوستوت دوتراسی یکی از پیشگامان فرانسوی پوزیتیویسم و پیرو مکتب اصالت حس "کندیاک" در سال ۱۷۹۶ به کار برده شد. (۱)"

در یک "فرهنگ علوم سیاسی" ذیل مدخل ایدئولوژی آمده است:

"اصطلاح ایدئولوژی Ideology یا Ideologie از دو کلمه لاتین "ایده" به معنی فکر، نظر، ذهن، "لوژی" پسوندی به معنای شناخت یا شناسی ترکیب شده است. کاربرد این اصطلاح از نظر تاریخی به یک فیلسوف فرانسوی زمان انقلاب (اواخر قرن هجدهم) به نام دستوت دوتراسی برمی‌گردد. او این اصطلاح را برای "علم ایده‌ها" انتخاب کرد. (۲)"

معنای لغوی و تعریف اصطلاحی ایدئولوژی

ابتدا باید به یک نکته مهم اشاره کرد و آن نکته این است که "ایدئولوژی" یک معنای عام و غیر تخصصی دارد که بسیار شایع است و مردم غالباً در کاربرد لفظ ایدئولوژی به این مفهوم نظر دارند، در این معنای عام و غیر اصطلاحی، به مجموعه عقاید و باورها و آرمان‌ها و افکار یک شخص یا گروه، نام ایدئولوژی اطلاق می‌شود. اما ایدئولوژی یک "معنای اصطلاحی" و تخصصی دارد که در مباحث نظری و فلسفی و تئوریک به این معنای اصطلاحی کلمه ایدئولوژی توجه می‌شود. ما هم در این مقاله

تراسی یک لیبرالیست معتقد به تفکر اومانیستی و ارزش‌های محوری جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری بود و در پی تأسیس علمی جدید بود. و ایدئولوژی را برای نامیدن آن علم وضع کرد.

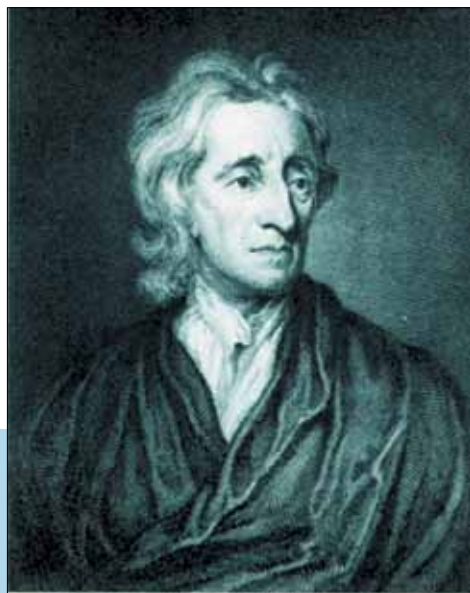
خود به دنبال تأسیس یک علم پوزیتیویستی تجربی، حسی برای مطالعه "فکر" و "ایده‌ها" و نحوه ظهور و تکوین آن‌ها بود. تراسی یک فیلسوف ماتریالیست ضد دین بود تحت تأثیر سخن اومانیستی، الحادی پوزیتیویستیِ اواخر قرن هیجده بشر را یک جانور ماشینی (مکانیکی) می‌دانست که بر اساس قوانین فیزیک قابل تبیین و تعریف است. تراسی به "فرانسویس بیکن" و "نیوتن" و روش شناسی پوزیتیویستی آنها بسیار علاقمند بود و مدعی بود با تأسیس ایدئولوژی [که او، آن را "علم ایده‌ها" و معادل "فلسفه ذهن" و "علم بررسی علل و نحوه تبیین ظهور و تکوین و تطور ایده‌ها بر اساس رویکرد تجربی، حسی" می‌دانست] در مقام "نیوتن علم تفکر" (۴) (یعنی کاشف قوانین حاکم بر ذهن انسان‌ها، همان‌گونه که اومعتقد بود نیوتن قوانین حاکم بر جاذبه و اشیاء و اجسام فیزیکی را کشف کرده است) قرار گرفته است. همچنان که از مفهوم تحت‌اللفظی کلمه مرکب ایدئولوژی ("ایده"

"دیوید مک للان" در توضیح پیدایی واژه ایدئولوژی می‌نویسد:

"در پیامد مستقیم انقلاب فرانسه بود که واژه ایدئولوژی برای نخستین بار باب شد. خالق این واژه در سال ۱۷۹۷، آنتوان دستوت دوتراسی بود. وی از جمله فیلسوفانی بود که مجلس کنوانسیون انقلابی فرانسه، آنان را عهده دار مدیریت نهاد نوبنیاد "مؤسسه فرانسه" (انستیتوی ملی فرانسه) کرد که می‌بایست به بسط اندیشه‌های روشنگری بپردازد." (۳)

آنتوان دستوتورت دوتراسی که بود و از وضع واژه ایدئولوژی چه معنایی را در نظر داشت؟ آنتوان دوتراسی متولد سال ۱۷۵۴ میلادی واز فیلسوفان عصر به اصطلاح روشنگری و از هم‌فکران فیلسوفان حسی، تجربی (با تمایلات پوزیتیویستی) نظیر "بونودوکندیاک" (متوفی ۱۷۸۰) و "جان لاک" (۱۷۰۴ م) بود. دوتراسی یک اومانیست سکولاریست مادی‌گرا بود و با جریان فراماسونری هدایت‌کننده انقلاب فرانسه کاملاً همراه بود. تراسی و همفکرانش در "انستیتوی ملی فرانسه" در پی ترویج آراء ضد دینی فیلسوفان عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری بودند آنها علم اومانیستی مدرن (Science) رانجات بخش بشر می‌دانستند و به دنبال آن بودند که روش‌های آمپریستی (تجربی، حسی) و رویکرد پوزیتیویستی علوم طبیعی مدرن را در قلمرو علوم انسانی [که در آن دوران در حال شکل‌گیری بود] به کار ببرند.

آنتوان تراسی با ابداع لفظ ایدئولوژی به گمان





ارزش‌های محوری جهان‌بینی ظلمانی به اصطلاح روشنگری بود و در پی تأسیس علمی جدید بود و ایدئولوژی را برای نامیدن آن علم وضع کرد. تراسی معتقد بود که اندیشه‌ها و مفروضات جهان‌بینی به اصطلاح روشنگری بشر را نجات خواهد داد و برای ترویج این ایده‌ها و باورها باید "علم ایده‌ها" (ایدئولوژی) تأسیس شود. تراسی کتاب "عناصر ایدئولوژی" اش را در سال ۱۸۰۱ منتشر کرد. "اندرو وینسنت" دربارهٔ آنتوان تراسی و قصد او از وضع اصطلاح ایدئولوژی چنین می‌نویسد:

"تراسی در پی یافتن اصطلاحی جدید برای علمی جدید بود... تراسی فردی عمیقاً ضد کلیسا و ماده‌گرا بود. وی در سال‌های دههٔ ۱۷۹۰ و آغاز دههٔ ۱۸۰۰، به ویژه در مورد کنترل آموزش و پرورش درگیر مبارزهٔ شدیدی با کلیسای کاتولیک شده بود، بنابراین، هر اصطلاحی که علم او را توضیح می‌داد بایستی از پیرایهٔ دینی برکنار باشد. ... [از نظر تراسی] علم ایده‌ها می‌بایست خاستگاه طبیعی ایده‌ها را بررسی کند، و دانش دقیقی باشد نسبت به علل پدید آورندهٔ ایده‌ها از حواس. اندیشه‌های فطری رد می‌شدند: همگی به حواس تبدیل می‌گشتند. تراسی ایدئولوژی را شاخه‌ای از جانورشناسی می‌دانست... در واقع چنان که یکی از محققان می‌گوید، تراسی "پیشگام روشمند رویکرد رفتارگرایانه در علوم انسانی بود" برای تراسی، ایدئولوژی نظریهٔ نظریه‌ها بود. (۵)

در دوران سلطهٔ جناحی از فراماسون‌ها طیفی از سرمایه‌داری فرانسه که از سال ۱۷۹۴ میلادی و با سرنگون کردن "ربسپیر" و "ژاکوبین"‌ها [ژاکوبین‌ها گروهی دیگر از فراماسون‌های فرانسوی بودند که در مقایسه با دیگر جناح‌های ماسونی سرمایه‌داری فرانسه، در پیشبرد اغراض دمکراتیک تندروتر بودند] به



+ "لوژی"، لوژی به معنای شناخت حصولی است و پسوند "logy" لوژی هر جا که بیاید مثلاً در جامعه‌شناسی، یا روان‌شناسی معادل شناخت است و از "logos" لوگوس یونانی گرفته شده است. "ایده" نیز فارغ از معنایی که نزد "افلاطون" داشت، در عصر به اصطلاح روشنگری و دوران مامعادل "فکر" و "اندیشه" است و ایدئولوژی در مفهوم تحت‌اللفظی می‌شود "فکرشناسی"، "ایده‌شناسی" یا "علم شناخت ایده" یا "علم شناخت فکر" برمی‌آید، این اصطلاح در ابتدای وضع آن توسط دوتراسی ناظر به یک علم پوزیتیویستی معطوف به "فکر و ذهن انسان" در ذیل علم مدرن (Science) بوده است. البته مدت زمان کوتاهی بعد این معنای ایدئولوژی تغییر کرد و اصطلاح ایدئولوژی در دهه‌های بعد و در آراء برخی اندیشمندان و سیاستمداران دیگر معنای دیگری یافت.

تراسی یک لیبرالیست معتقد به تفکر اومانیستی و



"ادوارد برنشتاین" مارکسیست آلمانی متوفی به ۱۹۳۲ میلادی که در دهه‌های پایانی زندگی‌اش تمایلات سوسیال دموکراتیک پیدا کرده بود، مارکسیسم را نیز یک ایدئولوژی دانست و نگاه منفی به مفهوم ایدئولوژی را کنار گذاشت و مدعی شد که به موازات "ایدئولوژی بورژوازی"، "ایدئولوژی کارگری" هم وجود دارد که همان مارکسیسم است.

پوزیتیویستی و لیبرالی، ایدئولوژی رادر چارچوب علم مدرن و به عنوان مروج اومانیسیم ماتریالیستی عنوان می‌کرد و اگر چه صورت منسجم آن در کتاب "عناصر ایدئولوژی" تراسی مطرح گردیده بود، اما صورت‌های اولیه آن به صورت غیر مدون و غیر منسجم در آراء فیلسوفان ماتریالیست عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری ("اتین بونه دوکوندیاک" و "پیر. ژ. کابانیس") ظاهر گردیده بود. در این تلقی، ایدئولوژی، یکی از صور علم مدرن دانسته می‌شد و مورد تمجید قرار می‌گرفت. اما تلقی دوم: توسط ناپلئون مطرح گردید و نوعی بار منفی به اصطلاح ایدئولوژی داد و ایدئولوژی را به عنوان نوعی و راجی و نحوی "آگاهی کاذب" گمراه کننده تعریف کرد. ناپلئون در تعریف ایدئولوژی به آن وجهی سیاسی داد و آن را نوعی دکتترین سیاسی کاذب گمراه کننده و ایدئولوگ‌ها را افرادی "رویازده" و "گرفتار در عالم خواب و خیال" دانست.

مفهوم ایدئولوژی از نظر کارل مارکس

ناپلئون در واقع معنا و تعریف ایدئولوژی را تغییر داد و به آن وجهی تحقیرآمیز بخشید و در عین حال صبغه سیاسی بیشتری به این اصطلاح داد. شخص

قدرت رسیدند و هیأت حاکمه‌ای موسوم به "دیرکتوار" تأسیس کردند، میدان برای فعالیت لیبرال‌هایی چون تراسی بسیار مهیا گردید و تراسی به‌ویژه در سال‌های ۱۷۹۸ تا ۱۸۰۰ میلادی کوشش زیادی نمود تا این به اصطلاح علم جدید (یعنی ایدئولوژی یا علم ایده‌ها) را از طریق انستیتوی فرانسه و آموزش و پرورش فرانسه در اقصاء مختلف مردم ترویج نماید. در سال ۱۷۹۹ میلادی، "ناپلئون بناپارت" کودتا کرد و به قدرت رسید. ناپلئون بناپارت از اعضای موقت و افتخاری ایدئولوگ‌های انستیتو ملی فرانسه بود، در واپسین سال قرن هیجدهم (۱۷۹۹ م) طیف سرمایه‌داری فرانسه و جریان اصلی فراماسون‌های این کشور که از عملکرد "دیرکتوار" ناراضی بود با حمایت از کودتای ناپلئون بناپارت، ساختار سیاسی قدرت در فرانسه را دگرگون کرد. چند سال پس از روی کار آمدن ناپلئون، او با ایدئولوگ‌های پوزیتیویست مستقر در انستیتو ملی فرانسه اختلاف پیدا کرد و آنها را به باد انتقاد گرفت. ناپلئون در مخالفت با ایدئولوگ‌ها و استهزاء آنها تعریفی تازه از ایدئولوژی ارائه داد و ایدئولوژی را عبارت از مجموعه‌ای از عقاید کاذب و مخمل دانست". (۶) بدینسان عملاً دوتلقی از ایدئولوژی ظاهر گردید: اول: تلقی آنتوان تراسی که از منظری





قائل شده‌اند، حال آن که همهٔ این‌ها که مارکس، آنها را "ایدئولوژی" می‌نامد، در واقع صور و بنایی "مناسبات اقتصادی و نیروهای مولده" هستند، آن هم صوری که حقیقت استثماری آن مناسبات اقتصادی را پنهان می‌کنند. مارکس در این اثر با تکیه بر مقدمات ماتریالیستی فلسفی خود و ملهم از جوهر اومانیستی، سکولاریستی افکارش و دقیقاً مرتبط با سیطرهٔ روح مادی اندیش و اقتصادی و سودمحور صورت مثالی انسان بورژوا و تمدن بورژوایی غرب مدرن، نحوی اصالت برای اقتصاد قائل می‌شود و همهٔ فرهنگ و تفکر و هنر و ادبیات و حتی دین را به عنوان "ایدئولوژی" و نحوی روایت واژگونه (و در عین حال پنهان کننده) واقعیت مطرح می‌کند. مارکس می‌نویسد "زایش تصورات، مفاهیم و آگاهی نخست مستقیماً با فعالیت و مناسبات مادی انسان‌ها [زبان واقعی زندگی] عجین شده است... همین واقعیت نیز دربارهٔ ثمرات عقلانی آن گونه که در زبان سیاست، قوانین اخلاق، مذهب، مابعدالطبیعه و غیره افراد متبلور می‌شود، صدق می‌کند. انسان‌ها سازندگان مفهومات، تصورات و غیره خویشند، یعنی انسان‌های واقعی و فعال آن گونه که توسط نیروهای مولده معینی و مراددهٔ مطابق با آنها، تا دورترین اشکال خود مشخص می‌شوند... به این ترتیب، اخلاقیات، مذهب، مابعدالطبیعه و تمامی دیگر ایدئولوژی‌ها، همچنین اشکال آگاهی مطابق با آنها، دیگر ظاهر مستقل خود را حفظ نمی‌کنند، اینها فاقد هر گونه تاریخ و تکامل اند، اما انسان‌ها با تکامل تولید و مناسبات مادی‌شان همراه با این، جهان واقعی خود، تفکر و فرآورده‌های خود را نیز تغییر می‌دهند." (۸)

مارکس وجهه و صبغهٔ سیاسی بیشتری به واژهٔ ایدئولوژی بخشید و همچنان مروج نوعی نگاه منفی



دیگری که در رواج اصطلاح ایدئولوژی نقش مهمی را بازی کرد، "کارل مارکس" اقتصاددان و فیلسوف آلمانی بود. کارل مارکس در سال ۱۸۴۶ میلادی کتابی به نام "ایدئولوژی آلمانی" نوشت و کوشید تا مفهوم مورد نظرش از آنچه که او "تبیین ماتریالیستی تاریخ" می‌نامید را روشن نماید. مارکس در این اثر، کسانی چون "برونوبائتر" و "اشتیرنر" و "اشترائوس" را "ایدئولوگ‌های آلمانی" نامید (۷) و با این اصطلاح درحقیقت به دنبال تحقیر آنها بود. مارکس در "ایدئولوژی آلمانی"، ایدئولوژی را به معنای "آگاهی دروغین" و به عبارتی "تعبیر واژگونه واقعیت" تعریف می‌کند. مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" تمامی گرایش‌های پساهاگلی (سوسیالیسم اخلاقی "کرون"، آنارشیسیم فردانگار "اشتیرنر"، ایدالیسم "بائتر"، ماتریالیسم "فوئرباخ") را مورد حمله و انتقاد قرار می‌دهد. او مدعی است که این اشخاص "نقش بیش از اندازه" برای اندیشه و شعور در تطورات تاریخی



"جف هرمان معتقد است؛ "مارکسیسم، لیبرالیسم، آنارشیزم و دیگر ایسم‌ها همگی ایدئولوژی هستند و از نظر ایدئولوژی بودن تفاوتی با یکدیگر ندارند، تفاوت‌های میان آنها به این برمی‌گردد که هر یک از این ایدئولوژی‌ها، به تعلقات و منافع و غایات و اغراض و آرزوها و آمال و دلبستگی‌ها و خواست‌ها و در نهایت افق وجودی یکی از گروه‌ها یا طبقات و یا اقشار و طیف‌های اجتماعی مرتبط هستند.

واقعیت بدانیم. به هر حال تعریف ایدئولوژی در آثار مارکس، صورتی مبهم و ناقص و در مواردی متناقض دارد. مارکس پس از "ایدئولوژی آلمانی" دیگر درباره ایدئولوژی خیلی کم نوشت و سخن گفت، اما چون متن کتاب "ایدئولوژی آلمانی" تا سال ۱۹۳۲ به طور کامل منتشر نگردیده بود، بسیاری از پیروان مارکس نظیر "لنین" و "برنشتاین" بدون اطلاع از ابهام‌ها و تناقضات و سردرگمی‌ای که مارکس در تعریف ایدئولوژی بدان گرفتار بود، از منظر خود درباره این اصطلاح اظهار نظر کرده بودند.

رای "لنین" و "برنشتاین" و "لوکاچ" درباره ایدئولوژی

"ادوارد برنشتاین" مارکسیست آلمانی متوفی به ۱۹۳۲ میلادی که در دهه‌های پایانی زندگی‌اش تمایلات سوسیال دموکراتیک پیدا کرده بود، مارکسیسم را نیز یک ایدئولوژی دانست و نگاه منفی به مفهوم ایدئولوژی را کنار گذاشت و مدعی شد که به موازات "ایدئولوژی بورژوایی"، "ایدئولوژی کارگری" هم وجود دارد که همان مارکسیسم است.

"نخستین اندیشه وری که مسئله‌ای در این باب طرح کرد که آیا مارکسیسم ایدئولوژی است برنشتاین بود.... برنشتاین در یکی شمردن ایدئولوژی با ایده‌ها و ایدئال‌ها کاری جز تکرار آنچه "مرینگ" و "کائوتسکی" پیش‌تر گفته بودند نکرد. ولی او نتیجه روشنی گرفت که آن‌ها نگرفته بودند و آن این که مارکسیسم می‌بایست یک ایدئولوژی باشد" (۹)

به ایدئولوژی (به عنوان آگاهی کاذب و روایت واژگونه واقعیت) بود. البته بعد از "ایدئولوژی آلمانی"، مارکس دیگر چندان از ایدئولوژی سخن نگفت، آنچه هم که درباره ایدئولوژی نوشته بسیار مبهم و نارسا و در مواردی حتی متناقض است. مارکس مشخص نمی‌کند که آیا تمامی این به قول مارکس، "عناصر آگاهی بورژوایی" دروغین و واژگونه هستند و یا فقط بعضی از آنها "دروغین" اند؟ مارکس به این پرسش مقدر نیز پاسخ نمی‌گوید که اگر فرض بر این است که ایدئولوژی را محصول به اصطلاح "تکامل" نیروهای مولده و صورت روبنایی آن بدانیم، چرا نباید مارکسیسم را نیز نوعی ایدئولوژی دانست؟ البته روشن است که اگر مارکسیسم را نوعی ایدئولوژی بدانیم، آن گاه باید با توجه به آنچه خود مارکس می‌گوید، مارکسیسم را نیز نوعی آگاهی کاذب و صورت واژگونه





بسیار گسترده‌ای یافت و امروزه نیز وقتی از ایدئولوژی سخن گفته می‌شود، این تعریف سیاسی از ایدئولوژی بسیار مورد استفاده قرار گرفته و به کار می‌رود. "عقیده لنین درباره ایدئولوژی، شاید که ساده انگارانه بوده است، اما همین عقیده در آثار هم کیش او گئورگ لوکاج شکل دقیق‌تری را به خود گرفت. در وهله اول روشن است که عقیده لوکاج درباره ایدئولوژی، به همان گستردگی عقیده لنین است." (۱۰)

تعریف "گئورگ لوکاج" (متوفی ۱۹۷۰ میلادی) مارکسیست مجارستانی از ایدئولوژی در امتداد نگاه لنین قرار دارد و در مواردی صورت دقیق‌تر و بسط یافته‌تر آن نگاه است، اما البته با آن تفاوت‌هایی هم دارد که پرداختن به آن‌ها از حوصله این مقال خارج است.

ایدئولوژی چیست؟

خارج از چارچوب سخن (discourse) مارکسیستی نیز در تعریف و توصیف ایدئولوژی آرایبی عنوان شده است. مثلاً فردیناند دمون، ایدئولوژی را "نظامی از ایده‌ها و قضاوت‌های روشن و سازمان یافته که برای توصیف، تبیین، استنتاج یا توجیه موقعیت یک گروه یا جامعه به کار می‌رود و رهنمود دقیقی برای عمل تاریخی این گروه یا جامعه ارائه می‌دهد"، می‌داند. در نمونه‌ای دیگر، "کارل فون اشتین" با تأکید ویژه بر وجه سیاسی ایدئولوژی، آن را به عنوان "نظام منسجمی از ایده‌ها و باورها که بیانگر طرز تلقی انسان در قبال جامعه است و او را به مدل خاصی از رفتار سوق می‌دهد." تعریف می‌کند. "ژان بشلر"، ایدئولوژی را "حالاتی از آگاهی" می‌داند که با "عمل سیاسی پیوند دارد" در بیانی دیگر، "ژان بشلر"،



در واقع تا پیش از این، از نظر مارکسیست‌ها فقط "لیبرالیسم" ایدئولوژی تلقی می‌شد زیرا با صبغه نگاه منفی‌ای که مارکس به مفهوم ایدئولوژی داشت، سازگار بود. اما برنشتاین با حذف آن وجهه نظر منفی و پررنگ تر از پیش کردن بار سیاسی مفهوم ایدئولوژی، مارکسیسم را نیز نوعی ایدئولوژی محسوب نمود.

لنین تعریف برنشتاین از ایدئولوژی را بسط و نیز رواج داد و در رساله سیاسی معروفش به نام "چه باید کرد؟" (سال ۱۹۰۲) درباره نقش ایدئولوژی به تعبیر او پرولتاریایی در مبارزه سیاسی سخن گفت. در نگاه لنین به ایدئولوژی، دیگر ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب و روایت واژگونه واقعیت نمی‌باشد و ایدئولوژی به عنوان اهرمی مهم در مبارزه سیاسی، طبقاتی محسوب می‌شود. تعریف لنینی از ایدئولوژی، رواج



دستورالعمل‌های اومانیستی برای اداره و یا ایجاد تغییرات و سامان دهی به زندگی بشر در قلمروهای فردی و جمعی و حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، تربیتی، اخلاقی و ... که ریشه در فلسفه اومانیستی دارد و بر مدار عقل خودبنیاد انگار نفسانیت مدار مدرن حرکت می‌کند، مقوم مدرنیته و شبه مدرنیته است و به "اندیشه ترقی" و "فلسفه تاریخ اومانیستی" کاملاً معتقد و متعهد است. همهٔ ایدئولوژی‌های مدرن در ذیل دموکراسی اومانیستی ظاهر شده و وجهی یا شأنی از آن رامحقق کرده و می‌کنند. به لحاظ انسان شناسی، همهٔ ایدئولوژی‌های مدرن ذیل صورت مثالی "انسان بورژوا" [به عنوان صورت مثالی انسان مدرن] سیرمی‌کنند و به آن نظر دارند. مبادی و غایات همهٔ ایدئولوژی‌های مدرن،



ایدئولوژی را گفتار (دیسکورس) در رابطه با عمل سیاسی" (۱۱) توصیف می‌کند.

"جف هرمان" در کتاب "تئوری اجتماعی و ساختار اجتماعی"، ایدئولوژی را "مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و فرمول‌ها و برنامه‌ها و مفروضات سیاسی [به معنای اعم که شامل اقتصاد و اجتماعیات و مدل اداری و حکومتی و وجوه فرهنگی و تربیتی و ... هم می‌شود] که ناظر به عمل و اجرای سیاسی، اجتماعی هستند، می‌داند" (۱۲)

"جف هرمان معتقد است: "مارکسیسم، لیبرالیسم، آنارشیسم و دیگر ایسم‌ها همگی ایدئولوژی هستند و از نظر ایدئولوژی بودن تفاوتی با یکدیگر ندارند، تفاوت‌های میان آنها به این برمی‌گردد که هر یک از این ایدئولوژی‌ها، به تعلقات و منافع و غایات و اغراض و آرزوها و آمال و دل‌بستگی‌ها و خواست‌ها و در نهایت افق وجودی یکی از گروه‌ها یا طبقات و یا اقشار و طیف‌های اجتماعی مرتبط هستند و با ایدئولوژی‌های دیگر از منظر مفروضات و غایات و افق وجودی و آمال و خواست‌ها و نظام دستورالعمل‌ها و کیفیت پیوند با گروه‌ها و طبقات اجتماعی متفاوت می‌گردند." (۱۳)

پس از عنوان تعدادی از تعاریف اصطلاح ایدئولوژی و ارائه گزارشی کوتاه از سیر تطور معنایی آن، باید پرسید که سرانجام ایدئولوژی چه معنا و تعریفی دارد؟ ایدئولوژی در معنای اصطلاحی و تخصصی (و نه در معنای افواهی و غیر اصطلاحی آن)، عبارت است از نظام و سیستمی از مفروضات و عقاید و





نئولیبرالیسم، سوسیالیسم (سوسیالیسم مارکسیستی و سوسیالیسم‌های تخیلی)، سوسیال دموکراسی، ناسیونالیسم، فاشیسم، فمینیسم، محافظه‌کاری، اکولوژیسم (اصالت محیط سبز) و ... همگی انواع مختلف ایدئولوژی‌های مدرن هستند که در ذیل مفهوم کلی ایدئولوژی مدرن و به عنوان صور و اقسام و انواع و مصادیق مختلف و متکثر آن تحقق یافته‌اند.

ویژگی‌های ایدئولوژی

پیش از آن که درباره ویژگی‌های ایدئولوژی سخن بگوییم، باید یک نکته مهم را تبیین نماییم و آن، بحث تفاوت "تفکر" و "ایدئولوژی" است. ایدئولوژی، تفکر نیست. ایدئولوژی، محصول تفکر مدرن (تفکر اومانیستی) است. ایدئولوژی (در معنای اصطلاحی) محصول تفکر کاسموسانتریک یونانی، رومی و یا تفکر اصیل دینی و یا هیچ صورت تفکری نمی‌باشد، بلکه محصول تفکر اومانیستی غرب مدرن است و خصایص آن را با خود دارد، اما در عین حال ایدئولوژی مدرن، همان تفکر مدرن نیست. ایدئولوژی مدرن، یکی از محصولات تفکر مدرن است.

در واقع تفکر مدرن در مسیر تحقق عینی و انضمامی خود و در نسبت با وضع و شرایط هر دوران و کور و مقطع از تطور و بسط عالم مدرن و نیز در نسبت با حیات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و مقتضیات طبقات و گروه‌های اجتماعی و عوامل مختلف تأثیرگذار فرهنگی و اجتماعی و تاریخی و... نوعی ایدئولوژی (مثلاً لیبرالیسم یا سوسیالیسم) را پدیدار کرده است. برای روشن کردن بحث باید به تعریف تفکر و بیان تفاوت‌های آن با ایدئولوژی پرداخت.

هر عالم تاریخی (مثلاً عالم غرب مدرن) در ذیل



اومانیستی است. ایدئولوژی در معنای اصطلاحی آن محصول عالم مدرن است و به عصر مدرن تعلق دارد و از بطن فلسفه اومانیستی پدیدار گردیده و در عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری بالیدن آغاز کرده است. بنابراین نمی‌توان هر نوع عقیده و باور را ایدئولوژی نامید؛ ایدئولوژی مجموعه منسجم، منظم، هماهنگ و سازمان یافته‌ای از مفروضات و عقاید و احکام و دستورالعمل‌های سیاسی، اجتماعی [در معنای اعم آن] است که ریشه در تفکر اومانیستی دارد و مختص عالم مدرن می‌باشد و در متن و بطن خود، وجوه و جنبه‌های مختلف جهان بینی عصر به اصطلاح روشنگری و ارزش‌های مدرنیستی را نهفته دارد و عقل مدرن، بنیاد احکام و دستورالعمل‌های آن را تشکیل می‌دهد. ایدئولوژی در معنای اصطلاحی آن (مثل علوم انسانی) به یک اعتبار از محصولات عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری است. لیبرالیسم،





بوا"، "مارسیک لیو"، "نیکولای کوزانی" (کوزانوس)، "مارسیلیو فیچینو"، "لورنزو والا"، پیکودلامیراندولا"، "ماکیاولی"، "یان هوس" و "ژان بُدن" و نیز در آثار ادبی "پترارک" و "بوکاچیو" و "رابله" و "سروانتس" و "تاسو" و در نقاشی‌های "لئوناردو داوینچی" و "رافائل" و "میکل آنژ" و "بوتیچلی" و بسیاری قلمروهای دیگر نحوی انکشاف نظری پدیدار گردید و صوروانواع و اشکال و انحاء واقسام مختلف تفکر مدرن را ایجاد نمودند. البته در تفکر اومانیستی مدرن، نقش فلسفه [به معنای اعم کلمه که دربرگیرنده وجوه مختلف فرهنگ نیز می‌باشد] و پس از آن شعر و ادبیات بسیار تأثیرگذار و تعیین کننده بوده است، زیرا صورت اصلی تفکر



یک "اسم" ظاهر می‌گردد و تحقق می‌یابد. عالم غرب مدرن در ذیل "اسم نفس" (نفس اماره) تحقق یافته و پدیدار گردیده و فعلیت پیدا کرده است. بنابراین عالم غرب مدرن یا عالم مدرن یک عالم تاریخی است که مظهر "اسم نفس" است. عالم مدرن، روح وحدت بخشی دارد که "نظر" و "عمل" آن را اداره می‌کند و سامان می‌بخشد. این روح وحدت بخش یا جان حاکم بر عالم مدرن، "سخن مدرن" است که دو وجه اصلی و بزرگ دارد.

الف) وجه نظری که تفکر درمعنای اعم آن را دربرمی‌گیرد و شامل فلسفه و شعر و هنر و سیاست نظری و در مواردی ادبیات می‌گردد و درکل، همه انکشاف های نظری در ذیل سخن مدرن را در بر می‌گیرد.

ب) وجه عملی که دربرگیرنده زندگی عینی و روزانه و مناسبات و معاملات و معاش و اخلاقیات و وجوه عینی و تمدنی زندگی بشر مدرن می‌شود.

تفکر عبارت از نوعی انکشاف و انفتاح نظری است و در ذات خود نوعی فرا رفتن از عادات و مشهورات را در بردارد. هنگامی که عالم مدرن تأسیس شد و سخن مدرن به عنوان جان و نفس مدبر این عالم نقش آفرینی برعهده گرفت، تفکر مدرن با فرارفتن از مرزهای فلسفه و هنر و شعر و مجموعه مشهورات غرب قرون وسطایی، به ترسیم باطن و توصیف جان مایه عالم مدرن [که همان اومانیسم سوپژکتیو و خودبنیادانگاری نفسانیت مدار می‌باشد] پرداختند، این گونه بود که در آراء فیلسوفانی چون "پی یر دو





مدرن، برای بیان و دنبال کردن خواسته‌ها و آمال و منافع گروهی و اجتماعی و طبقاتی خود نیازمند ایدئولوژی‌ای است، که صورت متنزل و تقلیل یافته‌ی یک یا چند وجه از تفکر اومانیستی مدرن است. ایدئولوژی‌های مدرن در ذیل انفتاحی که تفکر مدرن پدیدار ساخته است حرکت می‌کند و وجه یا وجوهی از این انفتاح را دنبال می‌کند و بسط می‌دهد. تفکر به معنای از ظاهر به باطن رفتن و از عالم عادات به عالم خلاف آمد عادات رفتن است، تفکر به معنای عبور از "عالم پندار" به "عالم دیدار" است [حتی اگر این دیدار شیطانی و دیدار امارگی نفس بشر باشد]، اما ایدئولوژی معطوف به حوزه‌ی ظاهر و امور عینی روزانه و دم‌خور عادات و عقل متعارف عامه مردم و عقل مشترک انسان میانمایه است. ایدئولوژی از منظر سود و زیان و منفعت اندیشی گروهی و طبقاتی معطوف به عمل و مقصود و مقصد مشخص عملی است. ایدئولوژی از تفکر مایه و مدد می‌گیرد و با بی فروغ شدن عقل مدرن [که هسته اصلی تفکر مدرن است] اکنون تفکر نیز بی پشتوانه و بی بنیاد گردیده است و فرا رسیدن آنچه به آن "عصر بحران ایدئولوژی‌ها" در غرب مدرن می‌گویند، ریشه در همین به تمامیت رسیدن تفکر و تاریخ غرب مدرن و خاموشی چراغ عقل غربی دارد.

ویژگی‌های اصلی ایدئولوژی (در معنای اصطلاحی آن) را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. "ایدئولوژی" ماهیتی اومانیستی دارد و همه ایدئولوژی‌های مدرن به عنوان صور مختلف ظهور و بروز ایدئولوژی، مبادی و غایات اومانیستی دارند.
۲. ایدئولوژی، محصول تفکر فلسفی اومانیستی است اما عین تفکر نیست. ایدئولوژی را می‌توان صورت تقلیل یافته تفکر اومانیستی دانست. همه



غرب مدرن، تفکر فلسفی است.

اگر چه در بسیاری اوقات، آثار عملی مختلفی بر تفکر مترتب می‌گردد و اساساً با تفکر متفکران شتون و وجوه و جنبه‌های مهمی از زندگی مردمان سامان می‌یابد و متفکران به عنوان معلمان قوم، روح و جان عالم مدرن را مبنایی برای سامان دادن امور روزانه مردمان قرار داده‌اند، اما تفکر در ذات خود نوعاً کمتر ناظر به مقاصد مشخص و معین عملی و یا سود و زیان‌های مقطعی و موردی است. در عالم غرب مدرن، طبقات و گروه‌ها و اقشار مختلف اجتماعی، اقتصادی حضور دارند که اگر چه همگی به عالم مدرن تعلق دارند و هر یک به طریقی تجسم روح اومانیستی و سوبژکتیویستی غرب مدرن بوده و در ذیل صورت مثالی انسان بورژوا قرار می‌گیرند، به عنوان انسان‌های مدرن [که به قول "توماس هابز" جوهر مناسبات افراد بشر مدرن بایکدیگر این گونه است: انسان، گرگ انسان است] در یک رقابت خصومت آمیز و مبارزه خشن و نابود کننده جدی با یکدیگر قرار دارند و هر یک از این‌ها در ذیل تفکر





(که با مفهوم مدرن دموس تعریف می‌شود) دانسته شود. "مفهوم مدرن دموس" که مبنا و هسته اصلی و کانون دموکراسی اومانیستی است، بشر خودبنیاد اندیش نفسانیت مدار (سوژه نفسانی) یا همان بشر مدرن را در مقابل خدا و (العیاذبالله...) به جای خدا صاحب حق حاکمیت و حق قانونگذاری اعلام می‌کند و بدین سان ربوبیت تشریحی خداوند



انواع و اقسام ایدئولوژی‌های مدرن به لحاظ مبادی و غایات و اصول و مبانی نظری ریشه در فلسفه اومانیستی دارند، هر چند که هر یک از ایدئولوژی‌ها به وجه یا وجوه و شأن یا شئونی از تفکر اومانیستی مدرن بیشتر توجه کرده و آن را بسط داده است و از این منظر تفاوت‌هایی بین ایدئولوژی‌ها موجود است. فی المثل می‌توان

متعال را نفی و انکار می‌نماید.

دموکراسی به عنوان مفهومی محوری و کلیدی در فلسفه اومانیستی مدرن، بیانگر برخی شئون و وجوه حقوقی و سیاسی، اجتماعی [به معنای اعم آن] سوژه مدرن است که ایدئولوژی‌های مختلف مدرنیستی همگی در ذیل آن فعلیت و تحقق می‌یابند و هویت پیدا می‌کنند.

۴. ایدئولوژی‌های مدرن به تبع تفکر اومانیستی، صبغه‌ای سکولاریستی (از نوع سکولاریسم مدرن) دارند و مروج و مبلغ سکولاریسم اومانیستی هستند.

۵. ایدئولوژی‌های مدرن، صور مختلف ظهور و بسط عقل مدرن هستند. عقل مدرن در ظهور و بسط و تحقق تاریخی خود، مراتب و مراحل مختلفی داشته است و ایدئولوژی‌های مدرن در نسبت مستقیم با بسط عقل

گفت که لیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی مدرن وجه فردانگارانۀ فلسفه اومانیستی را کانون توجه خود قرار داده و مفهوم اتمیستی "فرد" را به عنوان مصداق "دموس" (توجه کنیم که همه ایدئولوژی‌ها در ذیل دموکراسی به عنوان بستر مشترک و مادر همه انواع ایدئولوژی‌های مدرن تحقق یافته‌اند و هریک به تبع اقتضائات خود، مصداقی برای "دموس" عنوان کرده‌اند) در نظر گرفته و در نقطه مقابل آن سوسیالیسم مارکسیستی (مارکسیسم)، "پرولتاریا" را به عنوان مصداق دموس لحاظ کرده است.

۳. همه ایدئولوژی‌های مدرن، دمکراتیک هستند. در واقع دموکراسی به معنای این است که به بشر خودبنیادانگار نفسانیت محور (سوژه نفسانی) اصالت داده شود و حق حاکمیت و حق قانون‌گذاری از آن سوژه نفسانی





ایدئولوگ‌ها و ایدئولوژی‌ها است.

ایدئولوژی‌ها معطوف به عمل سیاسی، اجتماعی هستند و این عمل‌های سیاسی، اجتماعی یا به منظور بسط و تحکیم افق مدرنیستی در اجتماعات و در میان گروه‌ها و اقشار اجتماعی است و یا به منظور دفاع از مدرنیته و عالم مدرن غربی و غرب زده و در هر حال خصیصه پر رنگ سیاسی، اجتماعی دارند. این خصیصه پر رنگ سیاسی، اجتماعی ایدئولوژی‌ها را با مفهوم قدرت سیاسی در ارتباط تنگاتنگ قرار می‌دهد و عرصه وسیع سیاست مدرن را به قلمرو جولان ایدئولوژی‌های مدرن تبدیل می‌کند.

۸. جان مایه اصلی ایدئولوژی‌ها به لحاظ ساختار وجودی‌شان، وجه معطوف به دستورالعمل‌ها و فرمول‌های سیاسی، اجتماعی اجرایی ناظر به عمل است که ایدئولوژی‌ها با خود و در خود دارند. در واقع رکن اصلی هر ایدئولوژی مدرن، مجموعه دستورالعمل‌ها و فرمول‌های اجرایی سیاسی، اجتماعی [به معنای اعم آن] ای است که دارد و ارائه می‌دهد. ایدئولوژی‌ها در واقع نوعی بدیل سکولاریستی شریعت آسمانی در عصر مدرن و سیطره اومانیسم هستند.

۹. ایدئولوژی‌های مدرن همگی به عالم مدرن تعلق دارند و هر یک به طریقی مقوم این عالم هستند. اما در عالم مدرن و در اجتماعات آن، طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی رقیب و متخاصم با یکدیگر حضور دارند. این گروه‌ها درگیر رقابت خصمانه منفعت‌طلبانه سودمحورانه جمعی و گروهی می‌شوند و ایدئولوژی‌های مدرن هر یک به نحوی بایک یا چند گروه یا طبقه اجتماعی یا کانون سرمایه و زرسالاری در پیوند قرار می‌گیرند و به نوعی نقش سخنگو یا نماینده سیاسی، تئوریک آن



اومانیستی در عصر ظلمانی به اصطلاح روشنگری و مراحل پس از آن قرار دارند و بخشی از بحران ایدئولوژی‌های اومانیستی در این دوران نیز به بحران عقل مدرن و پریشانی و خودپیرانگری آن برمی‌گردد. ۶. ایدئولوژی‌های مدرن مبتنی و متکی بر تفسیری اومانیستی، سکولاریستی از عالم و آدم هستند و ارزش‌ها و آمال و خواست‌ها و غایاتی که دنبال می‌کنند، ملهم از جهان‌نگری عصر ظلمانی روشنگری است. مفروضات مبنایی جهان‌بینی عصر به اصطلاح روشنگری نظیر اعتقاد به "فلسفه تاریخ اومانیستی"، "اصل ترقی"، "سوپرکتیویته"، "ساینسیسم (اصالت علم مدرن) و تکنوکراتیسم"، "مفهوم مدرنیستی قدرت" و نظایر این‌ها در جواهر و اعراض ایدئولوژی‌های مدرن حضور تأثیر گذار و تعیین کننده و فعال دارند.

۷. ایدئولوژی‌های مدرن ذاتاً معطوف به عمل سیاسی، اجتماعی و مقصد و مقصود عملی هستند. مباحث نظری و مقام تفکر کمتر مورد توجه





را بازی می‌کنند. در برخی موارد ممکن است یک طبقه اجتماعی، اقتصادی اساساً یک ایدئولوژی را به عنوان نماینده و سخنگوی خود پدیدار سازد، مثل نسیتی که لیبرالیسم کلاسیک با سرمایه‌داری بزرگ اروپایی در قرون هفده و هجده و پس از آن داشت و دارد. به عبارت دیگر باید تأکید کرد که ایدئولوژی‌های مدرن که همگی اومانیستی و سکولاریستی هستند با منفعت طلبی‌ها و سودجویی‌ها و رقابت‌های منفعت طلبانه طبقات اقتصادی، اجتماعی اجتماعات مدرن پیوندهای بعضاً تنگاتنگ دارند و به طرق مختلف بیانگر اغراض طبقاتی و گروهی آن‌ها می‌باشند.

۱۰. ایدئولوژی‌ها نقش مهمی در تهییج‌گری و بسیج گروه‌های اجتماعی و طبقاتی که اغراض منفعت طلبانه آن طبقات و گروه‌ها را دنبال می‌کنند، برعهده دارند.

۱۱. روشنفکران (در معنای اصطلاحی آن یعنی نمایندگان و مروّجان و مبلغان مدرنیته که غالباً در هیأت روزنامه‌نگاران و داستان‌نویسان و تحلیل‌گران و منتقدان ادبی و سیاسی و هنرمندان و برخی فعالان سیاسی و... ظاهر می‌شوند) حاملان و پروپاگاندیست‌های اصلی ایدئولوژی مدرن هستند. سیر حرکت روشنفکران مدرنیست به عنوان نمایندگان ومدافعان و مروّجان ایدئولوژی‌های مدرن در مسیر اغراض استیلاجویانه و استکباری سوژه نفسانیت محور مدرن قرار دارد.

(ادامه دارد)

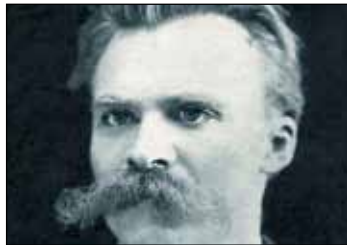
پی‌نویس‌ها:

۱. بشلر، ژان / ایدئولوژی چیست؟ علی اسدی / شرکت سهامی انتشار / ۱۳۷۰ / ص ۵
۲. علی بابایی، غلامرضا و آقای، بهمن / فرهنگ علوم سیاسی / جلد

- اول / نشر ویس / ۱۳۶۵ / ص ۹۲
۳. مک لان، دیوید / ایدئولوژی / محمد رفیعی مهر آبادی / انتشارات آشیان / ۱۳۸۰ / ص ۱۹
۴. مکنزی، یان و دیگران / مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی / م. قائد / نشر مرکز / ۱۳۷۵ / ص ۱۵
۵. وینسنت، اندرو / ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی / مرتضی ناقب فر / ققنوس / ۱۳۷۸ / صص ۱۲، ۱۳
۶. مکنزی، یان / مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی / ص ۱۶
۷. مارکس، کارل و انگلس، فردریش / ایدئولوژی آلمانی / تیرداد نیکی / شرکت پژوهشی پیام پیروز / ۱۳۷۷ / ص ۳۸
۸. منبع پیشین / صص ۴۶ و ۴۷
۹. باتامور، تام و دیگران / فرهنگ نامه اندیشه مارکسیستی / اکبر معصوم بیگی / بازتاب نگار / ۱۳۸۸ / ص ۱۳۲
۱۰. مک لان، دیوید / ایدئولوژی / ص ۵۳
۱۱. بشلر، ژان / ایدئولوژی چیست؟ / صص ۲۳، ۲۴، ۲۷
۱۲. Herman, Jef Mart / social Theory and social structure / Berlin / ۱۹۸۸ / p.۳۷
۱۳. Herman, Jef Mart / The concept and function of Ideology / Manchester / ۱۹۹۰ / p.۶۵



اساساً به لحاظ فلسفی و نظری نیچه را می‌توان دنباله و نتیجه طبیعی آراء شوپنهاور دانست و نیهیلیستی که نیچه در آثار خود از آن سخن می‌گوید، پیش از آن (هر چند به گونه‌ای مبهم و مستور) در آراء شوپنهاور مطرح شده بود.



نیچه، نیهیلیستی که روایت‌گر نیهیلیسم هم بود

■ احمد مولوی

۲۶

شماره چهاردهم

مهر ماه ۹۱

از رهگذران سوال می‌کرد) آغاز شده است (که چنین هم هست) می‌توانیم مدعی شویم که با نیچه (این اندیشمند شاعر پیشه طعنانگر که به قول خودش با "چکش فلسفه می‌نوشت") به پایان راه خود رسیده و نیچه، آغازگر و طلوعه یک پایان است؛ پایانی که در روزگار ما (در دهه پایانی قرن بیستم) به گونه‌ای عیان جلوه‌گری می‌کند.

نیچه کیست؟

فردریش ویلهلم نیچه، به سال ۱۸۴۴ در زاکسن پروس زاده شد. پدرش کشیشی پروتستان بود و آن هنگام که فردریش کودک خردسالی بیش نبود چشم از جهان فروبست.

نیچه، در محیطی زنانه و تحت نظر مادر و دو عمه مجردش بزرگ شد. آن گونه که خود می‌گوید در هجده

ویل دورانت، در کتاب تاریخ فلسفه خود، نیچه را فرزند معنوی داروین و برادر بیسمارک می‌نامد. این تقسیم بندی به جهاتی و تا حدودی بجا و صحیح است اما بیانگر دقیق و عمیق نقش و مقام تاریخی نیچه در سیر تطور متافیزیک غربی نیست. با نیچه دورانی در تاریخ تفکر جدید آغاز می‌شود که می‌توان و باید آن را روزگار به تمامیت رسیدن فلسفه غربی دانست. مقام تاریخی نیچه، در مجموعه تفکر و تمدن جدید بیشتر به لحاظ نقشی است که در این خصوص بازی کرده است.

اگر بگوییم که فلسفه (به عنوان نحوی از تفکر و نسبت مابین انسان و وجود) با آراء و نظرات سوفسطائیان (این آموزگاران دوره گرد خطابه و جدل) و سقراط (مرد عجیبی که با پای برهنه در خیابان‌های آتن راه می‌رفت و دائماً

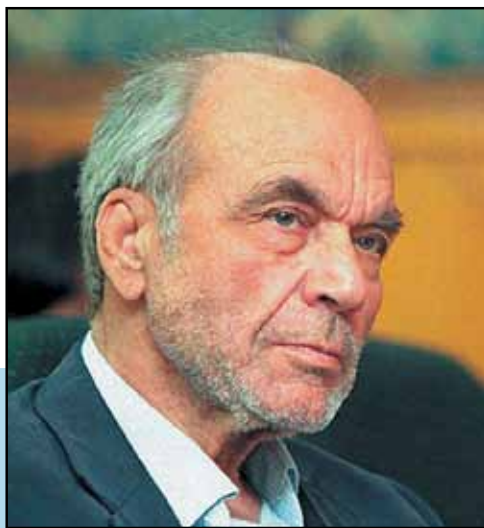


نیچه، به گفته خود یک نیست انگار (Nihilist) است؛ او تجسم روح قدرت طلبی و استیلاجویی فزاینده‌ای است که بشر جدید (بشر پس از رنسانس) را در بر گرفته است. او بنیان تمامی ارزش‌هایی را که بر مبنای مابعدالطبیعه یونانی شکل گرفته و بسط یافته بود، به هم می‌ریزد و متزلزل می‌سازد. به عبارت دقیق‌تر بنیان مابعدالطبیعی ارزش‌ها که با سیر پرشتاب نیهیلیستی بشر جدید، دچار تزلزل و ویرانی شده بود؛ در آراء نیچه بیان صریح و علنی خود را می‌یابد.

روح دیونوسوسی می‌داند. در نظر نیچه روح دیونوسوسی نمایانگر قدرت طلبی و مبارزه جویی و توانگری و شادمانی مردانه است که پیش از سقراط در نزد قوم یونانی غالب و حاکم بوده است. او در کتاب پیدایش تراژدی، ادعا می‌کند که موسیقی واگنر، نماینده و احیاء کننده روح دیونوسوسی است. از نظر نیچه آراء شوپنهاور نیز به دلیل تأکیدی که بر نبوغ فردی و نقش موسیقی دارد احیاء کننده بینش ماقبل سقراطی تلقی می‌گردد و نیچه در مقاله‌ای از وی به عنوان آموزگار نام می‌برد.

سال ۱۸۷۶ را می‌توان آغاز دومین دوره حیات فلسفی نیچه دانست. نیچه در این دوره با واگنر قطع رابطه می‌کند و از نظرات افراطی خود در خصوص مخالفت با عقل‌گرایی سقراطی و آپولونی دست می‌کشد. او در این دوره بیشتر به بررسی‌ها و مطالعات اخلاقی می‌پردازد و بنیان تمامی ارزش‌ها و سنت اخلاقی چند هزارساله را دروغ و شیادی می‌نامد. در این دوره هر چند از مخالفت‌ها و انتقادات افراطی او نسبت به سقراط کاسته شده اما عناصر اصلی و بنیادین اندیشه‌های دوره قبل همچنان حضور داشته و بسط می‌یابند و در دوره سوم به شکل

سالگی اعتقادات دینی را کنار گذاشته و به مطالعات در زبان‌شناختی پرداخته است. نیچه در سنین جوانی از دو شخصیت معروف تأثیر بسیار می‌پذیرد: آرتور شوپنهاور (اندیشمند نام‌آور آلمانی) و ریشارد واگنر (موسیقیدان معروف معاصر او) اینان هر دو به لحاظ فکری و هنری، به جریان رمانتیسم تعلق داشتند و علی‌رغم اینکه بعدها نیچه در آثار خود انتقادات سختی را نثار شوپنهاور و واگنر نمود اما تأثیر این دو (به ویژه اولی) در آراء و آثار او ماندگار بوده است. اساساً به لحاظ فلسفی و نظری نیچه را می‌توان دنباله و نتیجه طبیعی آراء شوپنهاور دانست و نیهیلیستی که نیچه در آثار خود از آن سخن می‌گوید، پیش از آن (هر چند به گونه‌ای مبهم و مستور) در آراء شوپنهاور مطرح شده بود. تأثیر آراء و نفوذ شوپنهاور بر نیچه در کتاب پیدایش تراژدی از روح موسیقی (۱۸۷۲) که اولین کتاب فلسفی نیچه است به خوبی مشهود است. در واقع با این کتاب اولین دوره حیات فلسفی نیچه آغاز می‌شود، فیلسوف جوان در کتاب پیدایش تراژدی اندیشه یونانی ماقبل سقراطی را در مقابل عقل‌گرایی سقراطی قرار می‌دهد و ظهور سقراط و آراء او را سبب انحطاط فرهنگ و هنر یونانی می‌داند. وی در این کتاب فرهنگ آلمانی روزگار خود را نیز متأثر از بینش سقراطی می‌داند و مدعی می‌شود که روح آلمانی برای نجات از عقل‌گرایی سقراطی باید به موسیقی واگنر روی آورد. نیچه در فرهنگ یونانی دو جریان متفاوت دیونوسوسی (منسوب به دیونوسوس الهه مستی و شراب) و آپولونی (منسوب به آپولون، خدای زیبایی و عقل و متانت) تشخیص می‌دهد و موسیقی را محصول



نیچه، تجسم عینی و تحقق عملی نیهیلیسم بود؛ نیهیلیسم در سیر تاریخی خود و با رنسانس صورتی آشکار و ظاهر یافته بود و در آراء فلاسفه عصر روشنگری به صورت نیهیلیسم منفعل، زمینه‌های نفی ارزش‌های متافیزیکی دو هزار ساله را فراهم نمود؛ فلسفه نیچه محصول بسط همان جریان تاریخی نیهیلیستی بود که در قالب انسان برتر، نوید ظهور نیهیلیسم فعال و ارزش‌هایی جدید به جای ارزش‌های پیشین را می‌داد. این ارزش‌های جدید، تماماً و صراحتاً بر مبنای اراده به قدرت (که روح بشر جدید و جوهر نظام علمی و تکنیکی و جان مایه عقل دکارتی است) سامان یافته است.



مبنای مابعدالطبیعه یونانی شکل گرفته و بسط یافته بود، به هم می‌ریزد و متزلزل می‌سازد. به عبارت دقیق‌تر بنیان مابعدالطبیعی ارزش‌ها که با سیر پرشتاب نیهیلیستی بشر جدید، دچار تزلزل و ویرانی شده بود؛ در آراء نیچه بیان صریح و علنی خود را می‌یابد.

اراده به قدرت، روح و جان بشر جدید را تشکیل می‌دهد و این اراده به قدرت که خود محصول و تجسم یک سیر فلسفی است اینک به نفی ارزش‌های پیشین می‌پردازد تا ارزش‌های بشر استیلاجو و قدرت مدار را جایگزین آن نماید و نیچه تجسم و زبان گویای این "اراده به قدرت" است.

"نیک چیست؟ آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند، اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان. بد چیست؟ آنچه از ناتوانی می‌زاید. نیک بختی چیست؟ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد، احساس چیره شدن بر مانعی، نه خرسندی بل قدرت بیشتر، به هیچ رو نه صلح بل جنگ، نه فضیلت بلکه زبردستی، فضیلتی آزاد از تلخی اخلاق" (۱)

"من خود زندگانی را غریزه‌ای برای بالیدن، برای مداومت و انباشتگی نیروها و برای قدرت می‌دانم؛ آنجا که اراده به قدرت وجود ندارد، انحطاط است" (۲)

"اراده به هدف، اراده نیست گرایانه، نیازمند قدرت است... این مهم را دست کم نگیریم: ما خود، ما جان‌های آزاد، خود ارزیابی مجدد تمام ارزش‌ها هستیم، اعلان مجسم جنگ و پیروزی بر ضد تمام مفاهیم کهن "حقیقت" و "مجازیم" (۳)

نیچه، تجسم عینی و تحقق عملی نیهیلیسم بود؛ نیهیلیسم در سیر تاریخی خود و با رنسانس صورتی آشکار و ظاهر یافته بود و در آراء فلاسفه عصر روشنگری به صورت نیهیلیسم منفعل، زمینه‌های نفی ارزش‌های متافیزیکی دو هزار ساله را فراهم نمود؛ فلسفه

کامل و دقیق خود مطرح می‌گردند.

کتاب انسانی، خیلی هم انسانی (۱۸۷۸-۱۸۷۹) نماینده این دوره از حیات فلسفی اوست.

با کتاب سپیده دم (۱۸۸۱) دوره سوم اندیشه فلسفی نیچه آغاز می‌گردد؛ دوره‌ای که کلیت و تمامیت آراء نیچه شکل می‌گیرد و ظاهر می‌شود. آثاری چون حکمت شاد (۱۸۸۲)، چنین گفت زرتشت (۱۸۸۵-۱۸۸۳)، فراسوی نیک و بد (۱۸۸۶)، دجال (بخش اول آن به سال ۱۸۸۸ تألیف گردیده و پس از مرگ نیچه منتشر شد) و شامگاه بتان (تألیف ۱۸۸۸) در این دوره نوشته شده، انتشار یافته‌اند.

نیچه، در این دوره به انتقادات سختی نسبت به شوپنهاور و واگنر دست می‌یازد و نظرات خود در خصوص اراده به قدرت و انسان برتر را مطرح می‌کند. نیچه، به گفته خود یک نیست‌انگار (Nihilist) است؛ او تجسم روح قدرت طلبی و استیلاجویی فزاینده‌ای است که بشر جدید (بشر پس از رنسانس) را دربر گرفته است. او بنیان تمامی ارزش‌هایی را که بر



با نیهیلیسم فعال، به واقع خودبنیادی و خودمحوری بشر به مرحلهٔ تمامیت خود می‌رسد. اومانیسیم و خودبنیادی، با متافیزیک یونانی پدید آمده و در سیر تدریجی تاریخی، از صورت مستور به شکل عریان و غالب و از حالت منفعل به صورت فعال درآمده است. نیهیلیسم فعال هم محصول سیر دو هزار و پانصد سالهٔ فلسفه است و هم نافی و طاعی و عصیانگر نسبت به آن و نیچه، مبشر و مظهر و نمایندهٔ نیهیلیسم فعال و عصر پایان متافیزیک غربی است.



نیچه محصول بسط همان جریان تاریخی نیهیلیستی بود که در قالب انسان برتر، نوید ظهور نیهیلیسم فعال و ارزش‌هایی جدید به جای ارزش‌های پیشین را می‌داد. این ارزش‌های جدید، تماماً و صراحتاً بر مبنای اراده به قدرت (که روح بشر جدید و جوهر نظام علمی و تکنیکی و جان مایهٔ عقل دکارتی است) سامان یافته است. فردریک کاپلستون دربارهٔ نیهیلیسم منفعل و فعال می‌نویسد:

"هیچ‌انگاری صورت‌های گوناگونی به خود تواند گرفت برای مثال، یکی هیچ‌انگاری کنش‌پذیر است، یعنی تسلیم و رضای بدبینانه بر اثر غیبت ارزش‌ها و بی‌هدفی زندگی. اما هیچ‌انگاری کنشگر نیز هست که می‌خواهد آنچه را که دیگر به آن باور ندارد درهم شکند. نیچه پدید آمدن هیچ‌انگاری کنشگر را پیش‌بینی می‌کند که خود را در جنگ‌های ایدئولوژیکی که جهان را به لرزه خواهد افکند نشان خواهد داد" (۴)

پس باید پدید آید و وضع گردد. در نظر نیچه این ارزش‌ها بی‌تردید باید بر مبنای اومانیسیم و خودبنیادی آدمی پدید آیند و وارونهٔ ارزش‌های پیشین باشند زیرا که بانیهیلیسم، بشر نیز دچار وارونگی گردیده است.

مخالفت و ستیز و نفی ارزش‌های دینی با رنسانس و جنبش روشنگری آغاز شده بود و نیچه با تداوم و بسط این ستیز و مخالفت، به واقع سیر تاریخی فلسفهٔ جدید را تکمیل نمود. او در مسیر بسط اندیشه اومانستی و تحقق "نیهیلیسم فعال" بشر غربی را (که اینک وارونه شده بود) به تحقیق ارزش‌های وارونه و متفاوت با ارزش‌های دینی فرا خواند و این معنای واقعی سخن او در فراسوی نیک و بد، رفتن است. نیک و بدها، (چنان که دیدیم) از این

بانیهیلیسم فعال، به واقع خودبنیادی و خودمحوری بشر به مرحلهٔ تمامیت خود می‌رسد. اومانیسیم و خودبنیادی، با متافیزیک یونانی پدید آمده و در سیر تدریجی تاریخی، از صورت مستور به شکل عریان و غالب و از حالت منفعل به صورت فعال درآمده است. نیهیلیسم فعال هم محصول سیر دو هزار و پانصد سالهٔ فلسفه است و هم نافی و طاعی و عصیانگر نسبت به آن و نیچه، مبشر و مظهر و نمایندهٔ نیهیلیسم فعال و عصر پایان متافیزیک غربی است.

"اِبرمرد" نیچه، که وی به انتظار ظهور آن نشسته در واقع بانی و مبداء ارزش‌های نیهیلیستی است که از این

مخالفت و ستیز و نفی ارزش‌های دینی با رنسانس و جنبش روشنگری آغاز شده بود و نیچه با تداوم و بسط این ستیز و مخالفت، به واقع سیر تاریخی فلسفهٔ جدید را تکمیل نمود. او در مسیر بسط اندیشه اومانستی و تحقق "نیهیلیسم فعال" بشر غربی را (که اینک وارونه شده بود) به تحقیق ارزش‌های وارونه و متفاوت با ارزش‌های دینی فرا خواند و این معنای واقعی سخن او در فراسوی نیک و بد، رفتن است. نیک و بدها، (چنان که دیدیم) از این پس باید بر مبنای اراده به قدرت سامان یابد و مقاصد استیلاجویانه و سلطه‌گرانه بشر جدید را پیش برد.

زرتشت نیچه، نیز همچون خود او و مانند انسان برتر وی، روح و اندیشه‌ای ماتریالیستی و اومانستی دارد و جز این نیز انتظار دیگری نمی‌رود زیرا که نیچه و زرتشت و انسان برتر او، محصول و نتیجه و تجسم سیر تنزلی فلسفه جدید و نیهیلیسم و اومانیسیم هستند و دین‌داری حقیقی و اصیل، به هیچ روی با اومانیسیم جمع نمی‌شود.



بشریتی است که می‌خواهد بر مبنای اراده به قدرت و روح سیطره‌جویی و بینش تکنیکی و خواست‌های صرف غریزی و حیوانی، وضع ارزش کند. از این روست که در کتاب شامگاه بتان می‌گوید: "مفهوم خدا تاکنون بزرگترین دشمن زندگی بوده است" زیرا که زندگی در نظر نیچه و بشر جدید، در قالب قدرت‌طلبی و استیلاجویی و ارضاء بی‌بندو بار غرایز حیوانی و نفس محوری، معنا می‌شود و اندیشه دینی و ارزش‌های متعالی و معنوی، بزرگترین مخالف و دشمن این خودبنیادی و نفس محوری بوده و هستند.



در نگاه نیچه، تعریف انسان نیز دگرگون شده است و آدمی نه بر مبنای هویت روحانی و نسبتش با مبدء الهی که بر مبنای حیوانیت تعریف می‌گردد. نیچه خود در این باره می‌گوید:



"ما دیگر خاستگاه انسان را در "روح"، در "لوهیت" نمی‌جوییم، او را به میان حیوانات برگردانده‌ایم. ما او را نیرومندترین حیوان می‌دانیم، زیرا او حيله‌گرترین آنهاست... ما به رغم دکارت انسان را به جهت نطق و بیان نیز از رده حیوان بودن استثناء نمی‌کنیم." (۷)

سیر تفکر متافیزیکی در غرب در دوران پایانی خود به پیدایی و بسط بینش تکنیکی انجامید؛ بینشی که تجسم روح استیلاجویانه و قدرت طلبانه بشر جدید بود، فلسفه نیچه صورتی از بیان و تحقق این اراده به قدرت است. در آراء نیچه، این روح قدرت‌طلبی مبدء و مبنا و میزان و معیار همه امور و ارزش‌ها قرار می‌گیرد. خود نیچه در این باره می‌نویسد:

"ارزش عینی با کدام میزان سنجیده می‌شود؟ تنها با

پس باید بر مبنای اراده به قدرت سامان یابد و مقاصد استیلاجویانه و سلطه‌گرانه بشر جدید را پیش برد.

بر این مبنا پر بیراه نخواهد بود اگر نیچه رافیلسوف امپریالیسم بدانیم. ابرمرد نیچه، در افق ناسوت سیر می‌کند و همچون بشر پس از رنسانس، هیچ نگاهی به آسمان ندارد. او "به زمین وفادار است" و "امیدهای آسمانی را وهم و دروغ می‌پندارد". زرتشت نیچه به مخاطبین خود می‌گوید:

"برادران شما را سوگند می‌دهم به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای ابرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهر پالایند... ای دوست به شرفم سوگند... نه شیطانی در کار است و نه دوزخی. روانت حتی زودتر از تنت خواهد مرد." (۵)

این زرتشت نیچه کیست؟ او خود چنین پاسخ می‌گوید: "هان. منم، یک بشارتگر آذرخش و

قطره‌ای گران از ابر، و اما نام این آذرخش، ابر انسان است" (۶)

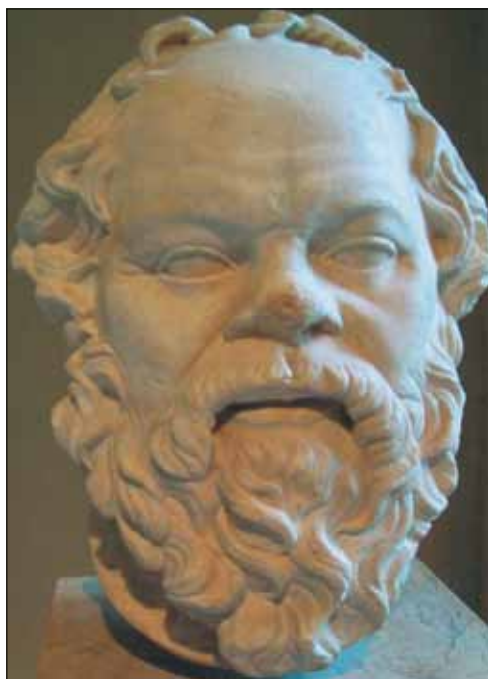
زرتشت نیچه، نیز همچون خود او و مانند انسان برتر وی، روح و اندیشه‌ای ماتریالیستی و اومانستی دارد و جز این نیز انتظار دیگری نمی‌رود زیرا که نیچه و زرتشت و انسان برتر او، محصول و نتیجه و تجسم سیر تنزلی فلسفه جدید و نیهیلیسم و اومانیسیم هستند و دین‌داری حقیقی و اصیل، به هیچ روی با اومانیسیم جمع نمی‌شود. نیچه در قالب این عبارت که "خدا مرده است" در واقع از مرگ معنویت و دین‌داری و اعتقاد به غیب (امری که از رنسانس به بعد بسط و سیطره بیشتری پیدا کرد) سخن می‌گوید. او تجسم و سخنگو و مدافع



آراء فلسفی نیچه، بیان ظهور نیهیلیسم فعال و نفی تمام عیار میراث اندیشه فلسفی است. در آراء نیچه، عصر تمامیت اومانیسم و خودبنیادی آغاز می‌شود. در وجود نیچه، نیهیلیسم غربی تحقق کامل می‌یابد و به تزلزل می‌افتد؛ زیرا که تزلزل و انحطاط فلسفه غربی به معنای تزلزل و زوال نیهیلیسم (که چیزی جز صفت ذاتی فلسفه غربی نیست) نیز هست؛ این‌گونه است که می‌توان و باید آراء فلسفی نیچه را، نشانه آغاز زوال و انحطاط تفکر و تمدن غربی دانست.

پی‌نویس‌ها:

- ۱- نیچه، فردریش / دجال / عبدالعلی دستغیب / انتشارات آگاه / ۱۳۵۳ / ص ۲۶ و ۲۷
 - ۲- پیشین / ص ۲۹ و ۳۰
 - ۳- پیشین / ص ۳۴ و ۳۸
 - ۴- کاپلستون، فردریش / تاریخ فلسفه، از فیشته تا نیچه / داریوش آشوری / انتشارات سروش / ۱۳۶۷ / ص ۳۹۶ و ۳۹۵
 - ۵- نیچه، فردریش / چنین گفت زرتشت / داریوش آشوری / انتشارات آگاه / ۱۳۷۰ / ص ۱۸ و ۸
 - ۶- پیشین / ۱۳
 - ۷- فردریش نیچه / دجال / ص ۴۰ و ۳۹
 - ۸- فردریش نیچه / اراده قدرت / به نقل: بلاکهام، ج. / شش متفکر / اگزیرستانسیالیست / محسن حکیمی / نشر مرکز / ۱۳۶۸ / ص ۵۱
- برخی از منابعی که در تألیف این مقاله از آنها استفاده شده است:
- ویل دورانت / تاریخ فلسفه / دکتر زریاب خوبی / شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
 - آندره کرسون / فلاسفه بزرگ / کاظم عمادی / انتشارات صفی علیشاه
 - ایوفرنتسل / زندگی و آثار نیچه / فرشته کاشفی / نشر آگاه
 - استاد محمد مددپور / حکمت معنوی هنر / نسخه دستنویس
 - ه. ج. بلاکهام / شش متفکر اگزیرستانسیالیست / محسن حکیمی / نشر مرکز
 - دکتر رضا داوری / فلسفه چیست؟ / انجمن حکمت و فلسفه
 - Ludovici, A. m. Nietzsche / His life and Works / London
 - فردریش نیچه / فراسوی نیک و بد / داریوش آشوری / خوارزمی
 - فردریش نیچه / دجال / عبدالعلی دستغیب / نشر آگاه
 - دکتر رضا داوری / مبانی نظری تمدن غربی / انتشارات پویا
 - سار کوفمن / تاریخخانه ایدئولوژی / ستاره هومن / انتشارات زمان
 - مهرداد مهرین / فلسفه نیچه / انتشارات معرفت
 - برتراند راسل / تاریخ فلسفه غرب (۳ ج) / نجف دریابندری / نشر پرواز
 - هنری توماس / ماجراهای جاودان در فلسفه / احمد شهسا / انتشارات ققنوس
 - فردریش نیچه / چنین گفت زرتشت / داریوش آشوری / نشر آگاه
 - فردریش کاپلستون / از فیشته تا نیچه / داریوش آشوری / انتشارات سروش



کمیت قدرت افزایش یافته و بیشتر سازمان یافته" (۸) این عبارت به روشنی، روح کمی و تکنیکی و قدرت طلبانه ارزش‌های نوینی را که نیچه مبشر آن است، نشان می‌دهد. آراء فلسفی نیچه، بیان ظهور نیهیلیسم فعال و نفی تمام عیار میراث اندیشه فلسفی است. در آراء نیچه، عصر تمامیت اومانیسم و خودبنیادی آغاز می‌شود. در وجود نیچه، نیهیلیسم غربی تحقق کامل می‌یابد و به تزلزل می‌افتد؛ زیرا که تزلزل و انحطاط فلسفه غربی به معنای تزلزل و زوال نیهیلیسم (که چیزی جز صفت ذاتی فلسفه غربی نیست) نیز هست؛ این‌گونه است که می‌توان و باید آراء فلسفی نیچه را، نشانه آغاز زوال و انحطاط تفکر و تمدن غربی دانست.

خداوند وجود مطلق است و مقام واسطه‌ی فیض، بالاترین نور وجود در عالم خلقت است و تمام عالم تحت پرتو وجود مقدس حضرت مهدی (عج) موجودند، به همان معنایی که در معارف شیعه مطرح است. مشکل امروز جهان این است که از این مسئله‌ی اساسی غفلت کرده و حساسیتش را نسبت به حق و حقیقت از دست داده و در نتیجه با انواع گرایش‌ها و مکتب‌ها روبه‌رو شده است.



امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» و عبور از حجاب سوبژکتیویته

■ استاد اصغر طاهرزاده

خداوند وجود مطلق است و مقام واسطه‌ی فیض، بالاترین نور وجود در عالم خلقت است و تمام عالم تحت پرتو وجود مقدس حضرت مهدی (عج) موجودند، به همان معنایی که در معارف شیعه مطرح است. مشکل امروز جهان این است که از این مسئله‌ی اساسی غفلت کرده و حساسیتش را نسبت به حق و حقیقت از دست داده و در نتیجه با انواع گرایش‌ها و مکتب‌ها روبه‌رو شده است.

شاخصه‌ی عقلانیت در حال حاضر

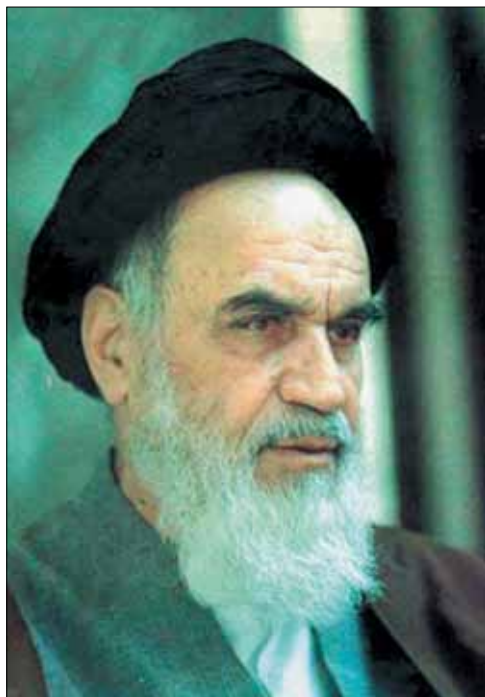
مقام معظم رهبری در ۱۴ خرداد سال [۱۳۹۰] در حرم حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه»

حرف اصلی همه‌ی ما این است؛ مکتبی قابل اعتماد است که ما را متوجه حقایق موجود در عالم بنماید و نسبت‌مان را با آن حقایق روشن کند تا از آن طریق راه ارتباط با حق و حقیقت برای بشر گشوده گردد و مکتب غیر قابل اعتماد، مکتبی است که انسان را نسبت به حقایق عالم و حضرت حق بی‌تفاوت نماید. از آن جهت که مکتب حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» رجوعش به «وجود» است و ما را به عالی‌ترین مرتبه از وجود که مقام واسطه‌ی فیض است، راهنمایی می‌کند، مکتب قابل اعتمادی است.





اگر انسان‌ها وجود خود را در ذیل وجود اولیا، الهی قرار دهند از نظر شخصیت، شدت پیدا می‌کنند و موضوع ولایی‌شدن انسان‌ها به همین معنا است که در ذیل ولایت امام معصوم قرار می‌گیرند و جنبه‌ی وجودی خود را شدت می‌بخشند.



فرمودند:

«مکتب امام یک بسته‌ی کامل است، یک مجموعه است، این ابعاد را باید با هم دید، با هم ملاحظه کرد. دو بُعد اصلی مکتب امام بزرگوار ما، بُعد معنویت و بُعد عقلانیت است.»

ایشان در مثال‌هایی که برای تبیین عقلانیت مکتب حضرت امام زدند توجه به مردم‌سالاری و عدم انعطاف در مقابل دشمن مهاجم و عدم اعتماد به دشمن را مطرح کردند و متذکر شدند امام به مردم تفهیم کردند آن‌ها خودشان صاحب و مالک این کشورند.

از نظر رهبر انقلاب، «عقلانیت» آن است که ما اطراف خود را درست بشناسیم و بدانیم در اطراف ما چه می‌گذرد. در همین رابطه بنده عرض می‌کنم عقلانیت ما در شناخت زمانه، آن است که از یک طرف مکتب حضرت امام را درست بشناسیم و از طرف دیگر بدانیم آنچه امروز تحت عنوان غرب مطرح است و مقابل مکتب حضرت امام ایستاده، چه شاخصه‌ای دارد. ما شاخصه‌ی اصلی مکتب حضرت امام را، رجوع به «وجود» تعریف کردیم. حال می‌خواهم روشن کنم که شاخصه‌ی اصلی غرب رجوع به مجاز و عدم حساسیت نسبت به «وجود» و حق و حقیقت است، که تحت عنوان سوپراکتیویته مطرح است. امروزه لازم است این واژه را بشناسید چون عقلانیت اقتضا می‌کند که بدانیم در اطراف ما چه تفکری در جریان است و عنایت داشته باشید که این واژه یک فرهنگ است و

نه یک لغت، پس نمی‌توان واژه‌ی مناسبی در فارسی برای آن پیدا کرد که بار فرهنگی آن را نشان دهد. که مقام معظم رهبری در تبیین عقلانیت فرمودند عقلانیت یعنی این که اثبات کنیم خدا هست. ایشان طوری مثال زدند که معلوم شود عقلانیت یک مکتب این است که بداند در چه شرایط تاریخی به سر می‌برد و اطراف آن چه می‌گذرد. عقلانیت شما امروز این است که بتوانید سوپراکتیویته را درست و عمیق بشناسید. وگرنه وجهی از عقلانیت خود را که زمان‌شناسی است از دست می‌دهید.



در دستگاه فکری حضرت امام هر چه در عالم هست، «وجود» است و تجلیات وجود و ما هم به اندازه‌ای که به وجود نزدیک شویم به حقیقت نزدیک شده‌ایم و از مجاز آزاد گشته‌ایم. مقابل این دستگاه، فرهنگ سوپراکتیویته قرار دارد که به وجود نظر ندارد.

اگر «وجود» را در همه‌ی ابعاد و چهره‌هایش ننگریم فرهنگ و هم‌زده‌ی مدرنیته را در همه‌ی چهره‌هایش نمی‌شناسیم، مدرنیته‌ای که فلسفه و هنر و ادبیات و تکنیک و سیاست و فرهنگ ما را از منظر خودش برای ما معنا کرده است.



نمی‌دانیم و مخلوقات را مظاهر «وجود» می‌دانیم و عملاً یک لحظه چشم خود را از «وجود» بر نمی‌داریم. مکتب اصالت «وجود»، هر چیزی را از جنبه‌ی وجودی‌اش می‌بیند و هیچ استقلالی برای موجودات قائل نیست، همین‌طور که شما وقتی یک پرتقال را تصور می‌کنید، آن پرتقال، جدای از شما نیست، صورت فهم شما است نزد شما، نه این که در کنار شما باشد، همین‌طور هم یک خدا نداریم و مخلوقاتی در کنار او، مخلوقات پرتو «وجود» حضرت حق هستند. حضرت حق که وجود مطلق است قبل از خلقت این درخت به این درخت علم دارد و بر اساس آن علم، درخت را خلق می‌کند و بدین لحاظ همه‌ی عالم پرتو وجود و علم او هستند. صورت علمی وجود مطلق در این موطن، این درخت است. همین‌طور که کل زمین با همه‌ی موجودات رنگارنگش پرتو نور وجود مطلق است و علت صورت‌های مختلف این مخلوقات به صورت علمی آن‌ها نزد خدا برمی‌گردد، به این معنا مخلوقات صورت علم‌خدا هستند. سخنان حضرت امام پر است از این نوع معارف، کافی است شما حساس باشید. در کتاب آداب الصلاة که آن را برای عموم مردم نوشته‌اند این نوع مباحث را مطرح می‌کنند تا بفهمانند اگر مردم این بحث‌ها را نفهمند اصلاً وارد اندیشه‌ی درستی نشده‌اند. حتی برهان صدیقین را مقدمه‌ی تفکر می‌دانند و مقصد را در داشتن معارف الهی بالاتر از برهان صدیقین می‌دانند و می‌فرمایند: «تا قلب در حجاب برهان است و قدم او [قدم] تفکر است به اول مرتبه‌ی صدیقین نرسیده» (۲) آنچه باید مد نظر باشد «وجود» است و همه‌ی عالم مظهری از جلوات «وجود» می‌باشند. از فرشته بگیر تا عالم ماده و از فرش بگیر تا عرش، همه صورت نور علم وجود مطلق اند. افلاطون بر



موضوع سوپز کتیوخته و شناخت آن به قدری جدی است که اگر این شاخصه‌ی اصلی فرهنگ غرب را شناسیم مکرراً زمین خورده و با پای خود برای بلعیده‌شدن در دهان دشمن فرو خواهیم رفت، بدون آن که بدانیم چرا بلعیده می‌شویم. نباید فراموش کنیم که در صدساله‌ی اخیر به دفعات در جاده‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، فنی و ... زمین خورده‌ایم ولی نتوانسته‌ایم علت زمین خوردن‌هایمان را بررسی کنیم، چون متوجه تفاوت مبنایی اندیشه‌ی خود با اندیشه‌ی غرب نیستیم. حضرت امام «رضوان الله تعالی علیه» در جایی گله می‌کنند و می‌فرمایند: «احکام اسلام را با احکام غرب بسنجیم! چه غلطی است! اسلام را هم وقتی می‌خواهند بشناسند با حرف‌های اروپایی‌ها می‌شناسند» (۱) غافل از این که غرب هیچ حساسیتی به حق و حقیقت ندارد و اسلام همه‌ی حساسیتش به حق و حقیقت است و در همین راستا ما معتقدیم که «وجود» اصیل است، چون وقتی می‌گوئیم اصالت با «وجود» است دیگر ماهیت و ظاهر پدیده‌ها را اصل





در غرب قبل از رنسانس توماس آکوئیناس و مکتب تومیسیم باورها را براساس واقعیات خارج بررسی می‌کردند ولی بعد از رنسانس موضوع تغییر کرد و حرف آن‌ها چیزی شد که امروز شما ملاحظه می‌کنید و اگر ما در نقد غرب خاستگاه اندیشه‌های غرب جدید را نشناسیم و آن‌ها را بر مبنای سوبژکتیویته تحلیل نکنیم اندیشه‌های غربی را درست نشناخته‌ایم و به صورت مبنایی هم نقد نکرده‌ایم.

است ولی اگر افراد بخواهند این مکتب را به عنوان مبنای اندیشه‌ی خود دنبال کنند و پایه‌های تئوری نظام اسلامی را تدوین نمایند، باید بتوانند «وجودی» فکر کنند، حالا این که «وجود» شدت و ضعف و مراتب دارد و در هر مرتبه‌ای با جلوه‌ای از آن روبه‌رو هستیم، بحث دومی است. ملائکه نسبت به عالم ماده، دارای وجود شدیدتری هستند و عالم ماده در مرتبه‌ی ضعیف‌تری از وجود قرار دارد، ولی در هر حال غیر از «وجود» در صحنه نیست. وقتی موجودی دارای شدت و ضعف بود یعنی یک «وجود» است با مراتب مختلف، این حالت را اصطلاحاً «تجلی» می‌گویند. هر وقت حقیقت در صحنه بود تنها به صورت تجلی در صحنه است، تفاوتِ ظهور حقیقت در شدت و ضعف آن است، کثرت به آن معنایی که در ماهیت هست، در حقایق نیست. همین‌طور که نور بالایی با نور پائینی تفاوتشان در شدت و ضعف است، این‌طور نیست که نور بالایی فقط نور باشد و

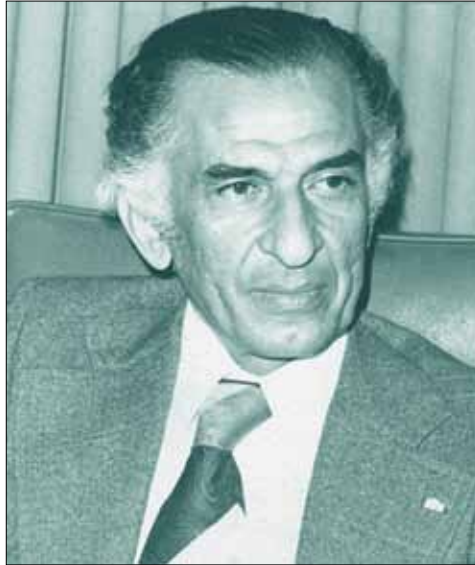
سر در آکادمی خود [آن باغی که در آن درس می‌داد] نوشته بود هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود. چون بالأخره افراد باید مقدماتی را گذرانده باشند تا حرف افلاطون را بفهمند. ارسطو بر سر در مدرسه‌ی خود نوشته بود: «هر کس منطق نمی‌داند وارد نشود» زیرا موضوعاتی را که آن‌ها می‌خواستند مطرح کنند نیاز به آن مقدمات داشت. در ابتدای این بحث عرض شد مبنای ما مباحثی است که در معرفت نفس و برهان صدیقین مطرح است. در هر صورت یک مقدماتی نیاز است، کسی که وجودی فکر نمی‌کند نمی‌تواند با مکتب امام ارتباط پیدا کند.

راز برتری شخصیت حضرت

امام «رضوان الله تعالی علیه»

مردم با دل‌شان با امام ارتباط برقرار می‌کردند آن‌چنان راحت که نه تنها سخنان امام، حتی اشارات امام را درک می‌کردند که بحث آن جدا از این بحث





خود را شدت می‌بخشند. همان‌طور که حضرت حق به نور اسماء حسنائش تجلی کرد و در نتیجه نور محمد و آل محمد(ص) ظهور نمود. آن‌هایی که این موضوع را درست درک نمی‌کنند فکر می‌کنند حکما و عرفا می‌گویند: پیغمبر و یا سایر مخلوقات جزئی از خدا هستند. غافل از آن که خدا از آن جهت که وجود مطلق است، فقط خدا است و هر چیز که از نور او تجلی کند، چون وجود مطلق نیست، پس خدا نیست. وجود نازل‌ه‌ی وجود مطلق به هیچ‌وجه خدا نیست چون فقط وجود مطلق خدا است و غیر وجود مطلق، غیر خدا است. کسانی که موضوع را درست درک نمی‌کنند می‌گویند ملاصدرا و حضرت امام و امثالهم گفته‌اند عالم هستی جزئی از خدا است. در حالی که هر چیز غیر از کمال مطلق، غیر خدا است، هم به اعتبار این که مخلوق است و خداوند بر اساس علمی که از آن‌ها داشته، به آن‌ها وجود داده و هم به اعتبار این که نازل‌ه‌ی حقیقت مطلق‌اند.

نظر به جنبه‌ی وجودی حقایق، موضوع تجلی را به میان می‌آورد. در موضوع تجلی، مرتبه‌ی مادون، تحت تجلیات مرتبه‌ی مافوق قرار دارد و در اثر آن تجلیات، قوه‌هایش به فعلیت می‌رسد و شدت می‌یابد و با شدت یافتن در وجود، حجاب‌های بین او و کمال مطلق رفع می‌گردد و این راز برتری شخصیت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» است که با سلوک لازم توانسته‌اند با نظر به جنبه‌ی وجودی حقایق، جان خود را در پرتو نور حقایق قرار دهند.

اگر انسان‌ها وجود خود را در ذیل وجود اولیاء الهی قرار دهند از نظر شخصیت، شدت پیدا می‌کنند و موضوع ولای شدن انسان‌ها به همین معناست که در ذیل ولایت امام معصوم قرار می‌گیرند و جنبه‌ی وجودی خود را شدت می‌بخشند. خداوند می‌فرماید:

نور پابینی، نور باشد به اضافه‌ی ظلمت. ظلمت چیزی نیست جز عدم نور. پس آن‌چه در بالا است، نور است و آن‌چه هم در پائین است، نور است. ذات نور آن‌چنان است که شدت و ضعف بر می‌دارد. هر کجا تجلی در میان است از همین قرار است که حقیقتی در صحنه است. وقتی حقیقتی مثل «وجود» در صحنه است در واقع تجلی در صحنه است. پس تمام عالم جلوه‌هایی از «وجود» است با مراتب مختلف. وقتی این نکته روشن شد، متوجه می‌شویم مکتب صدرایی به‌خوبی می‌تواند روشن کند چگونه اگر انسان‌ها از نظر وجودی در ذیل وجود شدیدتر قرار گیرند، تحت تأثیر انوار وجودی آن مرتبه، از جهت نفس ناطقه‌شان، دارای شخصیت شدیدتری می‌شوند و در همین رابطه شخصیت حضرت امام را در ذیل انوار مقدس اهل‌البیت(ع)، شخصیتی برتر می‌دانیم. چون ایشان با اعتقاد به اصالت وجود، با جنبه‌ی وجودی شخصیت خود به جنبه‌ی وجودی اهل‌البیت(ع) نظر می‌کنند و در پرتو انوار مقدس آنان نفس ناطقه‌ی



نومینالیسم معتقد است آنچه به جهان تعلق دارد تنها کلمه است و تنها فرد و منفردات، وجود واقعی دارند و نام‌ها به آن‌ها تعلق می‌گیرد. برای انسان نومینالیسم آن‌چه در خور شناخت واقعی است همین امور جزئی است و کلیات چیزی جز نام‌های ساخته‌ی ذهن آدمی نیست و از این نظر میان نومینالیسم و یوزیتویسم رابطه است و هر دو منکر هر گونه نگاه معنوی و قدسی به عالم هستند.



تفکر مدرن تفکری است که نسبت به آن که چه چیز واقعی است، حساسیت خود را از دست داده است. دیگر نگران آن نیست که این تکنولوژی و این سینما و این دانشگاه او را به حقیقت نمی‌رساند، چون حقیقتی را نمی‌شناسد که بخواهد به آن برسد.

ما حضرت امام را با این دیدگاه می‌بینیم و می‌گوئیم که ایشان دارای شخصیت اشراقی بودند و معتقدیم اگر افراد جامعه‌ی ما بتوانند در ذیل شخصیت اشراقی ایشان قرار بگیرند بصیرت ایشان را در تمام جوانب زندگی به دست می‌آورند و با ایشان هم‌زبان و هم‌نگاه می‌شوند.

چگونگی ورود سوپژکتیویته به ایران

در دستگاه فکری حضرت امام هرچه در عالم هست، «وجود» است و تجلیات وجود و ما هم به اندازه‌ای که به وجود نزدیک شویم به حقیقت نزدیک شده‌ایم و از مجاز آزاد گشته‌ایم. مقابل این دستگاه، فرهنگ سوپژکتیویته قرار دارد که به وجود نظر ندارد.



«لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (۳) اگر شکر کنید شما را زیادتر می‌کنم. اگر با دید وجودی به این آیه نظر کنید می‌بینید که نفرمود: اگر شکر کنید نعمت شما را زیادتر می‌کنم [این در جای خود درست است] اما این‌جا فرمود: اگر شکر کنید خود شما را زیادتر می‌کنم. یعنی وجود شدیدتری به شما می‌دهد. چون اگر کسی در مقام شکر قرار گرفت و به جای نظر به نعمت، به مُنعم نظر کرد و نفس ناطقه‌ی خود را تحت نور ولایت الهی قرار داد، جانش شدت می‌یابد و شعوری پیدا می‌کند در راستای شعور اولیاء الهی. همین‌طور که خداوند می‌فرماید: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (۴) زینت‌های خود را در مساجد به دست آورید. علامه‌ی طباطبائی «رحمة‌الله‌علیه» در تفسیر این آیه می‌فرماید: زینت‌های شما معنویت است یعنی بروید در مساجد معنویت به دست آورید. معلوم است که در جای خود دستور داده‌اند باید لباس‌هایتان را مرتب و خودتان را معطر کنید و وارد مسجد شوید، ولی اگر از جنبه‌ی وجودی به این آیه نگاه کنید متوجه می‌شوید آیه نظر به جنبه‌ی معنوی شما دارد و بر این اساس می‌فرماید بروید در مساجد و جان خود را در معرض انوار الهی قرار دهید تا انوار الهی بر آن تجلی کند.

وقتی بحث «وجود» و تجلی وجود و موضوع شدت و ضعف آن در میان باشد، با عالم و آدم با دید خاصی برخورد می‌کنیم و می‌فهمیم هر چه از نظر شخصیتی، در ذیل مرتبه‌ی وجودی کامل‌تری قرار بگیریم، از نظر شخصیت، دارای شخصیت شدیدتری می‌شویم و



نیهیلیسم تحت تأثیر سوپژکتیویته، فضایی است که بر روح و روان بشر امروز سایه افکنده و یک نحوه حواله روح قرن و عصر و روزگار ما شده، اگر چه سایه‌ی سنگین آن بر سر یکی سیاه‌تر و بر جان و روان دیگری سبک‌تر است ولی در هر حال تنها با آگاهی از آن و ماهیت بلاخیز آن می‌توان راه عبور از آن را شناخت.

نیپیلیسم حاصل دورانی است که بشر خاکی با جدا ماندن از حق، کشتی بی‌لنگر روح خویش را در گیر و دار امواج اقیانوس عالم ماده می‌یابد، نیپیلیسم به معنای غیبت آن قطب و نقطه‌ی اتکا، بشر و عدم رجوع به آن حضرت است که موجب آوارگی و بی‌سامانی ذهن و روانِ انسانی در عالم شده است.

دیگر تمام نبوغش را خرج می‌کند تا بستر تفکر کانت و دکارت را در کشور فراهم نماید. خودش می‌گوید: «اگر کسی به مقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده درست پی نبرد، معرفتش در فلسفه و علم ناقص خواهد بود». (۵) و فروغی در چنین فضایی گلستان سعدی و شاهنامه و رباعیات خیام و دیوان حافظ را تصحیح می‌کند. بعداً روشن خواهد شد چگونه در فضای سوبژکتیویته می‌توان به متون ادبی و دینی رجوع کرد بدون آن که بهره‌ی وجودی از آن‌ها ببریم.

برای حاکمیت اندیشه‌ی کانت و دکارت در ایران رضاخان پل خوبی بود چون اصلاتی نداشت که بتواند در مقابل روح غربی مقاومت کند، از عجایب روزگار این که برای غربی کردن روح ایرانی، در کنار شاهی بی‌سواد، نابغه‌ترین افراد (اعم از تیمورتاش و فروغی و مهدی‌قلی‌هدایت و قوام‌السلطنه) قرار دارند. تیمورتاش تقریباً همه‌ی زبان‌های رسمی دنیا را با جوک‌های آن زبان‌ها می‌دانست. در صد و پنجاه ساله‌ی اخیر نیروی زیادی برای ورود اندیشه‌ی دکارت و کانت صرف شد. از سیرملکم‌خان بگیر تا جمشید آموزگار و شریف امامی طوری فضای فرهنگی ما را شکل دادند که ما نتوانیم «وجود» را در مکتب صدرایی درک کنیم و نتوانیم ظلمات ذهن‌گرایی غرب را [که چون بختکی بر روح و روان ما افتاده است] بفهمیم و ملت خود را از آن نجات دهیم. ممکن است تعجب کنید چرا اینقدر بر روی «وجود» بحث می‌کنیم، این به جهت آن است که تا حقیقت «وجود» را به صورتی حضوری در عالم و در همه‌ی مظاهر آن احساس نکنید، عمق فاجعه‌ی زندگی و تمدن غربی را نخواهید شناخت و بر این اساس هر وقت بخواهیم موضوعی را طرح کنیم بر اساس آن موضوع، ابتدا نگاه وجودی به آن موضوع



ملاحظه فرمودید که دکارت ذات انسان را منبع حقیقت می‌دانست و معتقد بود حقیقت برگشت به درون انسان دارد. عقلانیت اقتضا می‌کند که ما این فکر را بشناسیم تا بفهمیم در اطراف ما چه می‌گذرد. فکری که دکارت بر آن تأکید دارد، اندیشه‌ی جهان امروز را فرا گرفته است و هایدگر در همین رابطه می‌گوید: چهار صد ساله‌ی گذشته قلمرو تفکر دکارت است. این طور نیست که تصور کنید اندیشه‌ی دکارت فقط بر اندیشه‌ی اروپائیان حاکم است. تمام کسانی که به نحوی با علوم غربی سر و کار داشته‌اند در افقی که دکارت باز کرد به عالم و آدم می‌نگرند. حتی بسیاری از مذهبی‌های ما تحت تأثیر اندیشه‌ی دکارت‌اند. در ایران با آمدن مشروطه وقتی شیخ فضل الله نوری را شهید کردند، فکر رجوع به حقیقت را به دار زدند. روشنفکران غرب‌زده خواستند هر مانعی را که برای توسعه‌ی این تفکر اشکال‌تراشی می‌کند، از بین ببرند. رضا خان مأمور ترویج روح غربی بود و محمد علی فروغی در همین راستا کتاب سیر حکمت در اروپا را می‌نویسد و امثال دکارت و کانت را در حدّ پیامبران تجلیل می‌کند. محمد علی فروغی وزیر دربار رضا خان است، از یک طرف نهایت تلاش را برای تاج‌گذاری رضاخان به کار می‌برد و از طرف



مدرنیته فاقد هرگونه مرجع یا مصداق ثابت و عینی است. تنها با سوپژه و ذهنیت به سر می‌برد و منجر به نیهیلیسم می‌شود و برای عبور از نیهیلیسم باید نظر به حقیقت داشته باشیم و ما معتقدیم امروز مبنای رجوع به حقیقت را باید در مکتب حضرت امام خمینی «رضوان الله تعالی علیه» دنبال کرد.

داشته باشید، چون در این‌جا وجود مفهومی مدّ نظر ما نیست. ملاحظه فرمودید که رجوع به «وجود» ما را متوجه مقام «السَّبَبُ الْمُتَّصِلُ بَيْنَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ» بودن حضرت مهدی (عج) می‌کند و می‌فهمیم مقام حضرت صاحب‌الأمر (عج)، حقیقت وجودی همه‌ی عالم هستی است و تمام عالم به نور او موجودند. پس تأکید ما بر رجوع به وجود حضوری به این جهت است که در منظر خود، حضرت صاحب‌الأمر (عج) را می‌یابیم و با توجه به این امر می‌توانیم تشخیص دهیم سوپژ کتیوبته حجاب حقیقت است. ملاحظه فرموده‌اید چرا در کتاب «آنگاه که فعالیت‌های فرهنگی پوچ می‌شود» اینقدر اصرار می‌شود که باید از مفهوم «وجود» گذر کرد و به حقیقت وجود نظر نمود و گرنه همه‌ی فعالیت‌های فرهنگی ما در هر قالبی که باشد، پوچ می‌شود. این یک مسئله‌ی اساسی زمان ما است که مواظب باشیم فعالیت‌های فرهنگی ما گرفتار یک نحوه سوپژ کتیوبته نگردد و در نتیجه از انوار آسمانی وجود مطلق بی‌بهره شویم.

وقتی با تمام وجود احساس کنیم برای رجوع به «وجود» با حجاب بزرگی به نام غربزدگی روبه‌رو هستیم و غربزدگی چیزی جز سوپژ کتیوبته نیست، سعی می‌کنیم این حجاب را در تمام ابعادش بشناسیم



را باید متذکر شویم. وقتی وجود را شناختیم می‌توانیم با رجوع به وجود هر چیزی را که خلاف آن است تشخیص دهیم و چهره‌های متفاوت سوپژ کتیوبته را بفهمیم. باز تأکید می‌کنم اگر «وجود» را در همه‌ی ابعاد و چهره‌هایش ننگریم فرهنگ و هم‌زده‌ی مدرنیته را در همه‌ی چهره‌هایش نمی‌شناسیم، مدرنیته‌ای که فلسفه و هنر و ادبیات و تکنیک و سیاست و فرهنگ ما را از منظر خودش برای ما معنا کرده است.

حجاب سوپژ کتیوبته

سوپژ کتیوبته حجاب رجوع حضوری به «وجود» است، به موضوع رجوع حضوری به وجود، عنایت



هرج و مرجی که نیست‌انگاری شبه مدرن پدید می‌آورد ریشه در تقلیدی دارد که مردم ما با نادیده‌گرفتن سرمایه‌های الهی خود به آن گرفتار شدند و با پایداری بر روح نیهیلیسمی، جامعه فاقد توانایی لازم برای نظم‌بخشیدن و بناکردن می‌گردد. حاصل شرایط نیهیلیسمی، ظهور شخصیت خشن، مایوس و بی‌ثبات است که تجسم یک «من تنهای سرخورده‌ی خودمدار» می‌شود؛ شخصیتی که از یک طرف فاقد مسئولیت‌پذیری اجتماعی است و از طرف دیگر به شدت آرمان‌گرا است و نظر به لذت‌های صرفاً مادی و لحظه‌ای و جسمانی دارد و افق زندگی او قائم به حقیرترین حس‌های غریزی است.

«سوپرکتیویته» است. این واژه یک روح دارد که سراسر فرهنگ غربی را فرا گرفته است، (۶) مثل هوا است برای فرهنگ مدرنیته که نمی‌شود به آن اشاره کرد اما هست. یک روح است، روح یک فرهنگ را که نمی‌توان تعریف کرد، باید حس کنیم. از دیگر واژه‌هایی که برای فهم روح غربی باید حس کنیم «نومینالیسم» است. نومینالیسم از نظر لغت به معنی نظر به «نام‌ها» است ولی از آن جهت که روحی را با خود به همراه می‌آورد چیز دیگری است به همین جهت بعضی از ما نومینالیست هستیم بدون آن که خودمان بدانیم. فرهنگی که معتقد به نومینالیسم است قبول ندارد الفاظ باطن دارند و مجردات دارای وجود واقعی هستند. این واژه‌ها در فرهنگ غربی گویای نوعی نگاه به عالم است که در آن نگاه دغدغه‌ی رجوع به «وجود» نیست. وقتی «وجود» را از طریق معرفت نفس در خود احساس کردید و زیبایی و عظمت آن را درک نمودید، می‌فهمید انسان‌هایی که با ذهنیات خود به سر می‌برند، بدون آن که عزم رجوع به وجود داشته باشند، در چه شرایطی هستند، چنین نگاهی را سوپرکتیویته گویند.

گفته‌اند روح غرب را در موسیقی‌هایش می‌توان درک کرد زیرا انسان غربی تلاش می‌کند در موسیقی خود حالتی از ذهن‌گرایی و بی‌توجهی به همه چیز را در خود ایجاد کند، فریادهایی که گاه از حنجره‌ی خوانندگان غربی برمی‌خیزد و گاه از سیم‌های گیتارهای الکترونیکی، همه حکایت از ذهن‌گرایی و مالیخولیایی شدن انسان غربی دارد. انسان غربی در حین رجوع به موسیقی، دیگر به ارزش‌ها و قوانین پای‌بند نیست و به همه چیز بی‌اعتنا می‌شود. حرکات من در آوری و سست و بی‌هویت نوازندگان طراز اول، نشان می‌دهد آنان با فریادهای خود گرفتار یک



تا چون دودی بر هوا رود.

بعضی از واژه‌ها را ما نمی‌توانیم ترجمه کنیم چون روح خاص خود را دارد، مثل آن که لغت عربی صلات را نمی‌توان با واژه‌ی نیایش به فارسی ترجمه کرد، چون لغت صلات با آمدن اسلام به مجموعه‌ای از حرکات و عقاید و حالاتی تبدیل شد که دیگر با واژه‌ی نیایش درست تبیین نمی‌شود. در غرب چند واژه هست که منحصر به آن فرهنگ است و مربوط به روح غربی است، مثل واژه‌ی نیهیلیسم. شاید بهترین ترجمه‌ی این واژه همان باشد که آقای دکتر فردید تحت عنوان «پوچ‌انگاری» مطرح کرده است، ولی با این همه این معنا با آن روحی که نیهیلیسم دارد بازگو نمی‌شود. در کتاب «کربلا مبارزه با پوچی‌ها» سعی شد روح معاویه‌ای را با تبیین نیهیلیسم نشان دهیم و بنده معتقد بودم با نور امام حسین(ع) تا حدی می‌توان روح نیهیلیسم زمانه را نشان داد. یکی از واژه‌هایی که بسیار باید تلاش کرد تا روح آن را فهمید، واژه‌ی

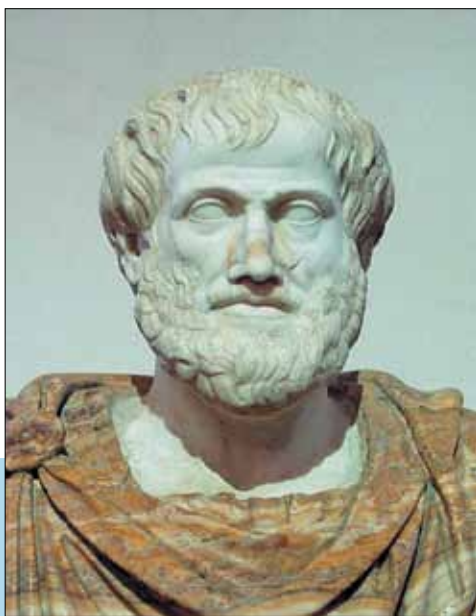
از آن جایی که نیهیلیسم با نفی حضور قلب و هدایت قدسی تحقق می یابد، ما را بر آن می دارد که متوجه باشیم عبور از ساحت نیست انگاری، جز با تکیه بر ایمان دینی و رهایی از ولایت شیطان و پذیرش ولایت الهی ممکن نیست و آنچه موجب امیدواری است رویکرد جوانانی است که به دیانت رجوع کرده اند و آمادگی عبور از نیست انگاری را در خود دارند.

و موشکافی نیاز دارد. اگر نتوانیم با گوشت و پوست خود حس کنیم که غرب یعنی حالی که عزم رجوع به هیچ حقیقت و ذات و گوهری را ندارد، جایگاه غرب را در عالم نشناخته ایم. شما تعجب می کنید وقتی یک غربی می گوید: «اعتقاد به خدا همین قدر محترم است که اعتقاد داشته باشی در کره ی مریخ انسان هایی زندگی می کنند و یا باور کنید انسان هفت سری وجود دارد». در حالی که باید بدانید آن چه از نظر انسان غربی مهم است باوری است که در درون او هست. بدون آن که آن باور رجوع به مصداق بیرونی آن داشته باشد. یوزیتویست ها می گویند: همین طور که بعضی ها گوجه دوست دارند و این یک سلیقه و حالت درونی است، بعضی ها هم دوست دارند باور کنند خدایی هست. می گویند اعتقاد به خدا چیز خوبی است هر چند که لازم نیست خدایی وجود داشته باشد. چون واقعیت را چیزی می دانند که در درون انسان است. با توجه به این امر برگردید به حرف دکارت

زندگی ویرانگری هستند. (۷) آن هایی که در این امور سر رشته دارند می گویند بعضی از مداحی های ما نیز تقلید از بعضی از سبک های غربی و از جنس فرهنگ سوپرکتیویته است، چون افراد در آن حالت می خواهند یک حالتی درونی را تجربه کنند، این که بعضی افراد پس از جلسه ی مداحی می گویند حالی کردیم، دو معنی می دهد یک معنا این که احوالاتشان به یک حقیقت واقعی متصل شده که این همان قرار گرفتن در ذیل انوار ولایی امام معصوم است، اما یک وقت صرف حال برایشان مطرح است در راستای بی توجهی و بی اعتنائی به همه چیز، این همان سوپرکتیویته است، باید حواسمان باشد در مداحی ها از نور تشیع استفاده کنیم و نظرمان به حقیقتی باشد که «بَيْنُ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ» است.

یک قدم در فهم غرب

حاصل نگاه غربی به زندگی آن می شود که افراد نه تنها عزمی جهت رجوع به حقیقتی در خارج ندارند بلکه می پذیرند که موجودات دارای ذات نیستند و تعریف هایی که از موجودات هست به گوهر موجودات باز نمی گردد. این که ما معتقدیم حقایقی در این عالم هست و مخلوقات خداوند گوهر و باطنی دارند، نگاهی است که انبیاء به انسان ها داده اند، مقابل این نگاه، نگاهی است که تمام دنیا را ظاهر پدیده ها می داند و هیچ گوهر و باطنی برای هیچ چیز قائل نیست. تا ما این نگاه را درست نفهمیم یعنی چه، غرب را نمی شناسیم و البته درک آن نگاه به دقت





انقلاب و با آثارشان از قبل از انقلاب ارتباط داشتیم از همان ابتدا حس می‌کردم ایشان یک طور دیگری هستند ولی علت را درک نمی‌کردم، چون آن روزها نه نومیالیسم را می‌فهمیدم و نه سوپزکتیویته را. دکتر سروش مثنوی هم که می‌خواند به دنبال حال خوش بود. جالب است با این که معتقد است قرآن وحی الهی نیست و صراحتاً قرآن را ساخته‌ی خیال حضرت محمد(ص) می‌داند (۹) ولی آن را به عنوان وسیله‌ی اتصال به حال خوش حضرت محمد(ص) می‌خواند، مثل این که برای اتصال به حال خوش مولوی، مثنوی می‌خواند. با همین رویکرد نماز هم می‌خواند. می‌گوید: حضرت محمد(ص) می‌پنداشت که پیامبر است. ممکن است شما اگر معتقد باشید حضرت محمد(ص) پیامبر نیست، نماز نخوانید، ولی کسی که معتقد به سوپزکتیویته است و به حال درون نظر دارد ممکن است نماز هم بخواند برای داشتن حال خوش. اگر بتوانید در شناخت سوپزکتیویته این نکته را حل کنید، یک قدم در فهم غرب جلو آمده‌اید. چون انسان غربی از ابتدا قبول ندارد چیزی در خارج از ذهن اصالت دارد، او یک حال خوش درونی می‌خواهد، حال برای به سر بردن با آن حال خوش، چه با یاد حضرت محمد(ص) آن را در خود ایجاد کند، چه با مثنوی و چه با موسیقی و چه با نگاه کردن به یک منظره و امثال این‌ها.

وقتی اولین بار بنده عرض کردم دکتر سروش تحت تأثیر هیوم است رفقای ایشان از حرف بنده ناراحت شدند و گفتند این تهمت است، چون هیوم به عنوان یک فیلسوف شکاک هیچ واقعیتی را قبول ندارد، بعدها به مرور روشن شد یک روح غربی بر همه‌ی سخنان سروش حاکم است، حتی بر سخنرانی‌ها و نوشته‌هایی که قبل از انقلاب داشته، مثل کتاب «چه

که گفت منشأ حقیقت، روان انسان است و ثابت کرد وجود وی، وجود چیزی است که فکر می‌کند و چون فکر می‌کند، پس هست. اگر احساس‌ها به خود روح تعلق دارد برای توجیه وجود آن‌ها چیزی جز خود روح لازم نیست و دیگر دلیلی برای فرض وجود عالم ماده وجود ندارد. (۸) نمونه‌ی کسانی که سوپزکتیویته را پذیرفته‌اند آقای سروش است. او مثنوی مولوی را می‌خواند و سعی می‌کند با حال هم بخواند با این که رفقای ایشان می‌گویند از خیلی قبل یک رگه‌ی نومیالیستی و انکار حقیقت در او بود و به مرور رشد کرد و بنده نیز که با خود ایشان بعد از





شدیم منظورش از باور درونی همان است که کانت می‌گوید نه آن طور که ما شیعیان قلباً عقیده داریم. از نظر کانت همه چیز از ذهن نشأت می‌گیرد و باوری است که انسان در درون خود آن را می‌پذیرد، بدون آن که رجوع به خارج در میان باشد. به همین جهت گفته‌اند: کانت «بجکتیویته‌اش را در عقل نظری انکار کرد».

در غرب قبل از رنسانس توماس آکوئیناس و مکتب تومیسم باورها را براساس واقعیات خارج بررسی می‌کردند ولی بعد از رنسانس موضوع تغییر کرد و حرف آن‌ها چیزی شد که امروز شما ملاحظه می‌کنید و اگر ما در نقد غرب خاستگاه اندیشه‌های غرب جدید را شناسیم و آن‌ها را بر مبنای سوژکتیویته تحلیل نکنیم اندیشه‌های غربی را درست نشناخته‌ایم و به صورت مبنایی هم نقد نکرده‌ایم.

ریشه‌ی نیهیلیسم در غرب

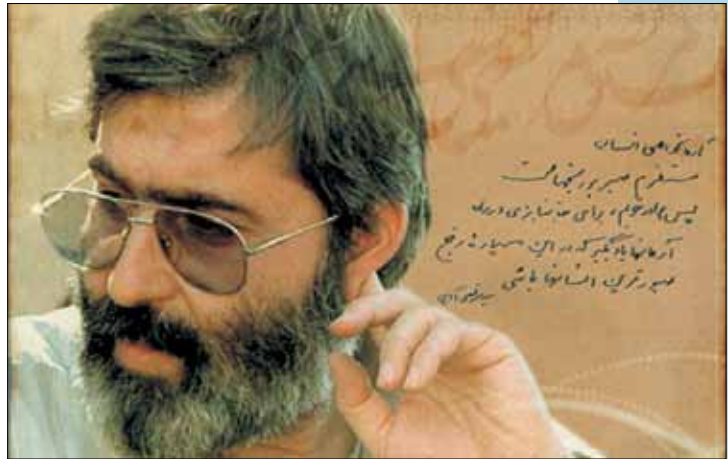
وقتی فهمیدیم نومیالیسم به عنوان نگاه غرب به همه چیز، عبارت است از این که ذاتی و جوهری برای پدیده‌ها نیست و مفاهیم کلی به هیچ چیزی در



کسی می‌تواند مبارزه کند» که اندیشه‌ی پوپری بر آن حاکم است.

روح غربی نمی‌پذیرد که مخلوقات دارای ذات و حقیقت خارجی باشند و لذا تعریف‌هایی که از موجودات دارد به گوهر موجودات باز نمی‌گرداند بلکه آن‌ها را برداشت‌هایی می‌داند که به ذهنش رسیده و خودش آن تعریف را در مورد اشیاء و امور مطرح کرده است و این یعنی نومیالیسم (۱۰) نومیالیسم یا اعتقاد به این که آنچه در عالم وجود دارد، نام‌هاست، چیزی برای ذات اشیاء قائل نیست، اگر شما اظهار کنید خدا را قبول دارم به عنوان یک باور شخصی تو را سرزنش نمی‌کنند ولی اگر بپرسی چیزی به نام خدا هست یا نیست تعجب و شاید هم مسخره کنند. چون از نظر یک انسان غربی، هست یا نیست بودن برای باورهایی مثل خدا مطرح نیست بلکه باور داشتن و باور نداشتن مطرح است، بدون آن که نظر به بودن یا نبودن آن مطرح باشد. ما قبل از توجه به سوژکتیویته و نومیالیسم، در فلسفه‌ی غرب به دنبال این بودیم که آن‌ها به چه چیزی معتقدند. چون اعتقاد از نظر ما عبارت است از ایمان به خارجیت آنچه به آن معتقدیم، در حالی که اعتقاد از نظر آن‌ها داشتن یک باور درونی است و پذیرفتنی یا نپذیرفتنی بودن آن نیز مربوط به خود انسان است. دکتر سروش در رابطه با اعتقاد به امام زمان صحبت کرده بود و آن را به عنوان یک باور، باور ارزشمندی می‌دانست، ما فکر می‌کردیم مثل ما نظر به وجود مقدس حضرت صاحب الامر (عج) دارد. ولی بعداً که جمع‌بندی کردیم، متوجه





در نتیجه به نیهیلیسم می‌رسد، نیهیلیسمی که آقای ارنست یونگر در کتاب «عبور از خط» سعی دارد آن را شرح دهد و مرحوم شهید آوینی تحت عنوان آخرین دوران رنج آن را ترجمه کرده. (۱۱)

تفکر مدرن تفکری است که نسبت به آن که چه چیز واقعی است، حساسیت خود را از دست داده است. دیگر نگران آن نیست که این تکنولوژی و این سینما و این دانشگاه او را به حقیقت نمی‌رساند، چون حقیقتی را نمی‌شناسد که بخواهد به آن برسد.

ابتدا فرانسویس بیکن با توجه به نیازهای نفس اماره پذیرفت که به هیچ حقیقتی نباید دل بست و باید به هر آن چه ما را برای جواب‌گویی به امیالمان قدرت‌مند می‌کند دل بست و از این جهت می‌توان گفت مدرنیته یعنی برگشت به قدرتی که بتوان بر طبیعت حاکم شد و در همین رابطه غرب را اراده‌ی معطوف به قدرت معنا می‌کنند. قدرتی که بتواند معنایی را که از زندگی می‌شناسد بر عالم و آدم تحمیل کند و نومیالیسم مبنای چنین عملی است تا هر گونه معنای الهی را بی‌معنا کند، آری زمینه‌ی ظهور تفکر مدرن را باید در نومیالیسم جستجو کرد که مبتنی بر سوپزکتیویته است.

وقتی روشن شد تجسم عینی سوپزکتیویته در زندگی عملی غرب، نومیالیسم است و از طرفی سوپزکتیویته ذات انسان را منبع حقیقت می‌داند و حقیقت برگشت می‌کند به درون انسان، متوجه می‌شویم حتی باورهای مقدس در این فرهنگ یک حال است و باور به خدا نیز باور به اسمی است که می‌توان در ذهن خود با آن خوش بود. آری سوپزکتیویته عملاً ما را به نومیالیسم می‌رساند.

اگر روح غربی را شناساید وقتی با انسان‌هایی

جهان محسوس و در جهان معقول دلالت نمی‌کنند و مفاهیم کلی، نام محض و واژه‌ی صرف‌اند، می‌فهمیم اندیشه‌ی انسان غربی در چه عالمی سیر می‌کند. نومیالیسم معتقد است آنچه به جهان تعلق دارد تنها کلمه است و تنها فرد و منفردات، وجود واقعی دارند و نام‌ها به آن‌ها تعلق می‌گیرد. برای انسان نومیالیسم آن چه در خور شناخت واقعی است همین امور جزئی است و کلیات چیزی جز نام‌های ساخته‌ی ذهن آدمی نیست و از این نظر میان نومیالیسم و پوزیتیویسم رابطه است و هر دو منکر هر گونه نگاه معنوی و قدسی به عالم هستند.

وقتی از نظر نومیالیست‌ها حقیقتی در عالم نیست، پس خوب و بد و حق و باطل به آن شکلی که انسان‌ها اعمال و افکار را نسبت به یک هدف مقدس می‌سنجند معنا ندارد. وقتی هیچ حقیقتی در عالم نیست، کدام عمل یا اندیشه بهتر است؟ ممکن است بگویند خدا را قبول دارد ولی به عنوان یک نام، یک نومیالیست به شما می‌گوید: شما به عنوان یک انسان خدا باور، با آن نام خوش هستی و در ذهن خود با آن زندگی می‌کنی و دیگری با نام دیگری خوش است. از آن جهت نومیالیسم را که به معنای اصالت‌دادن به نام‌ها است با فلسفه‌ی ماتریالیسم هم‌سرخ می‌دانند که برای پدیده‌ها هیچ حقیقت مجردی قائل نیست و از آن جهت به آمپریسم یا اصالت تجربه نزدیک است که فقط از اشیاء به آن چه حس می‌کند باور دارد و



شده‌اند و از طرف دیگر متوجه همه‌ی زوایای ظلمات مدرنیته گشته‌اند، لازم می‌آید وگرنه باز در نوعی از تفکر انتزاعی متوقف می‌شویم.

آقای دکتر فریدید که اکثر منتقدین به غرب را، غرب زده می‌داند می‌گوید من و امام خمینی غرب را می‌شناسیم. بنده به ادعای آقای فریدید نسبت به خودشان کاری ندارم ولی ملاحظه کنید کسی که معتقد است اکثراً روح غرب را درست نمی‌شناسند معتقد است حضرت امام غرب را خوب شناخته، چون، تا کسی فضای سوپزکتیویته و نومینالیسم غرب را نشناسد، غرب را نشناخته است. بنده راز شناخت غرب توسط حضرت امام را آن می‌دانم که اگر کسی حقیقت «وجود» را به صورت اشراقی بشناسد، طرف مقابل حقیقت را که نفی هرگونه وجود می‌باشد می‌شناسد، در هر لباس و مکتبی که می‌خواهد باشد.

زندگی در مجاز

شخصی به نام دیوید هیوم در غرب پیدا شد و همه‌ی غرب را تحت تأثیر خود قرار داد تا آنجایی که



روبه‌رو شدید که از یک طرف به دین و شریعت علاقه نشان می‌دهند و از طرف دیگر همه‌ی غرب را با تمام لوازم آن پذیرفته‌اند، تعجب می‌کنید. وقتی باید تعجب کرد که متوجه روح سوپزکتیویته نباشید. این‌ها حتی با یاد علی(ع) به دنبال آن هستند که با روحانیتی ذهنی خوش باشند، علی آن‌ها غیر از آن امامی است که به عنوان یک مقام، به عالم قدس وصل است. در مورد علی(ع) سخنرانی می‌کنند، از شما هم بهتر سخنرانی می‌کنند، ملاحظه می‌کردید که چگونه دکتر سروش تلاش می‌کرد زیبا سخن بگوید، زیرا خود زیبایی برایش مقصد است و با توجه به آن زیبایی به وجد می‌آید، این غیر از آن است که حقیقت در مقام خود جمیل است و در موطن نازل‌ه‌اش هم جمیل خواهد بود و نمودی از آن کمالات عالیه است. آقای سروش در برنامه‌ی «در محضر مولانا» از نظر ظاهر سعی داشت مثنوی را مطرح کند ولی حضرت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» متوجه شدند برعکس هدف مولوی، دکتر سروش در شرح مثنوی هیچ رجوعی به حقیقت ندارد بلکه یک نحوه ذهنیت‌گرایی را طرح می‌کند و لذا دستور دادند آن برنامه تعطیل شود.

وقتی روشن شد تجسم عینی سوپزکتیویته در زندگی غربی، نومینالیسم است که در آن نگاه هرگونه حقیقت مجردی نفی می‌شود، متوجه می‌شویم چرا با رجوع به معرفت نفس امکان عبور از چنین ظلماتی فراهم می‌شود و در این راستا است که نظر به شخصیت فکری حضرت امام خمینی «رضوان‌الله تعالی علیه» که با روح اشراقی خود از یک طرف متوجه وجود حقایق





به سخن هیوم گفته‌اند: آن کسی که این ادراکات را به خود نسبت می‌دهد چگونه قابل توجیه است؟ چون یک کسی هست که ادراکات پیاپی را به خود نسبت می‌دهد. به گفته‌ی تامس رید: فلسفه‌ی هیوم دستگاهی از شکاکیت است که مبنایی برای باورداشتن هیچ‌چیز باقی نمی‌گذارد و نتیجه‌ی اندیشه‌ی فیلسوفانی مانند دکارت است. (۱۳) اگر این مسائل را بدانید می‌فهمید در اطراف ما چه می‌گذرد. فهم جایگاه کانت و دکارت در تاریخ فلسفه‌ی غرب، غیر از مطالعه‌ی سخنان و نظرات آنان است. بنده از بعضی استادان فلسفه گله‌مندم که می‌گویند مکتب انگلیس بیشتر حسی است و مکتب آلمان بیشتر به معانی کلی نظر دارد. مگر دکارت و کانت آلمانی نیستند در حالی که همان راهی را طی کردند که هیوم طی کرد؟ بهتر نیست بپذیریم تمام غرب یک چیز است و آن همان شکاکیت است؟

تا کسی تفکر هیوم را درست نشناسد، نه ظلمات غرب را درست می‌شناسد و نه چگونگی عبور از آن را خواهد فهمید و نه متوجه می‌شود در عبور از هیوم به کدام مقصد باید رجوع داشته باشد تا به واقع از هیوم عبور کند.

علامه‌ی طباطبائی «رحمة‌الله‌علیه» با شناختی که از غرب داشته‌اند، در تفسیر شریف‌المیزان روحی را جهت عبور از غرب مطرح می‌کنند که بسیار ارزشمند است، زیرا قرآن برای همیشه‌ی زمان‌ها است ولی در هر زمانی براساس موانعی که در آن زمان هست ما را به سوی حقیقت راهنمایی می‌کند. پیغمبر خدا(ص) فرمودند: «فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» (۱۴) پس هرگاه فتنه‌ها چون شب تاریک شما را فرا گرفت، به قرآن رو آورید. بنده متوجه شدم تفسیر‌المیزان در فهم

شخصیتی مثل کانت می‌گوید: «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد.» (۱۲) می‌گوید: هیوم با نفی علیتی که مطرح کرد مرا از جزمیت بیدار کرد. چون هیوم معتقد به چیزی به نام علت نیست. معتقد است علت یک مفهوم ذهنی است. معلوم است با نفی علت برای مخلوقات نه تنها خداوند نفی می‌شود بلکه انسان گرفتار شکاکیت عمیق می‌گردد. اگر علیت را قبول نکنیم نمی‌توانیم مطمئن باشیم چیزی در عالم وجود دارد، زیرا با فرض آن که آن چه فعلاً از پدیده‌ها در ذهن من است و من به آن علم دارم، معلول واقعیات خارج از ذهن من است، آن پدیده‌ها می‌شود علت علم من به آن‌ها و علم من می‌شود معلول وجود آن‌ها. در حالی که اگر علیت را قبول نداشته باشم آن چه در ذهن من است و علم مرا تشکیل می‌دهد معلول چیزی نیست، بلکه چیزهایی است در ذهن من، در این صورت آیا می‌توانم مطمئن باشم چیزی در عالم وجود دارد. هیوم می‌پذیرد که لازمه‌ی انکار علیت یک شکاکیت است و عملاً خود را یک شکاک می‌داند.

با انکار اصل علیت شما نمی‌توانید وجود خودتان را هم باور کنید، چون علم شما به خودتان معلول وجود شما است. او این را نیز می‌پذیرد و معتقد است «احساس خود به عنوان یک شخص واحد، عبارت است از ادراکات پیاپی که ذهن می‌سازد». در اشکال



را زیبا می‌نویسد و زیبا سخن می‌گوید، با این‌که ترجمه‌ی کتاب‌هایش به زیبایی متن اصلی ممکن نیست با این‌همه مترجمین تا آن‌جا که توانسته‌اند رعایت فضای متن را کرده‌اند. چون همان‌طور که عرض کردم این‌ها به زیبایی به عنوان یک حال خوش نظر دارند، اما نه آن زیبایی‌هایی که نظر به واقعیت متعالی دارد. کتاب‌ها و سخنان هیوم شبیه کتاب‌ها و سخنان آقای دکتر سروش است و حقیقتاً اندیشه‌ی دکتر سروش تماماً همان اندیشه‌ی هیوم است، این‌ها به زیبایی‌ها خوش‌اند ولی زیبایی‌های خیالی. در سال‌های ۶۴، ۶۵ در یک جلسه‌ای که آقای سروش به اصفهان آمده بودند در خانه‌ی یکی از علاقه‌مندان‌شان بحث از پیغمبر(ص) شد، یکی از شاعران معاصر، قصیده‌ای بسیار زیبا در مدح پیامبر(ص) خواند، آقای دکتر سروش هم قصیده‌ای که در مدح پیامبر(ص) سروده بود از حفظ خواند. تصور ما در آن روز این بود که او واقعاً به پیامبری

شرایط زمانه عجیب زنده است. بعدها متوجه شدم که علامه‌ی طباطبائی «رحمة‌الله‌علیه» علاوه بر اطلاع از ترجمه‌هایی که به عربی از اندیشه‌ی امثال هیوم شده و از آن طریق متوجه تفکر غرب جدید شده‌اند، به جهت حساسیتی که در این امر داشته‌اند، از طریق آشنایی با پرفسور کربن به‌خوبی به عمق ظلمات غرب پی بردند، به‌خصوص که پرفسور کربن خودش یکی از منتقدین فلسفه‌ی غرب بوده است. خداوند کربن را در مسیر علامه‌ی طباطبائی «رحمة‌الله‌علیه» قرار داد تا به بهترین شکل غرب را بشناسد. یکی از عظمت‌های علامه «رحمة‌الله‌علیه» آن است که هیوم را خوب می‌شناسد و به یک اعتبار می‌توان گفت: تمام میزان نور قرآن است برای عبور ما از ظلمات غربی که تحت تأثیر افکار هیوم است. بحث بر سر آن نیست که خود هیوم نیز از تفکر فلسفی خود ناراضی است و می‌گوید: «با دوستانم شام می‌خورم، تخته نرد بازی می‌کنم و نمی‌گویم این‌ها ذهنی است، و هنگامی که باز به این افکار فلسفی برمی‌گردم به دیده‌ام چندان سرد و مضحک می‌نماید که رغبت نمی‌کنم آن‌ها را از سر گیرم»، بحث بر سر آن است که بدانیم مبانی فلسفی غرب چیست و برای عبور از آن امروزه چه راهی در پیش داریم.

وقتی فهمیدیم اندیشه‌ای در میان است که مدعی است وجود ما یک حال ذهنی است و لا غیر و تمام زندگی یک حال است که هیچ رجوعی به هیچ واقعیتی ندارد، لوازم این فکر را در حرکات و گفتار و نوشته‌ها درست ارزیابی می‌کنیم. هیوم کتاب‌هایش





است ولی در هر حال تنها با آگاهی از آن و ماهیتِ بلاخیز آن می‌توان راه عبور از آن را شناخت. دکارت، نیهیلیسم را شکل داد و کانت آن را تثبیت کرد و نیچه پیام‌آور آن بود و روشن کرد نادیده‌گرفتنِ حضور و ساحت غیب چه پیامدهایی به همراه دارد و چرا در چنین فضایی ارزش‌ها بی‌ارزش می‌شوند. نیهیلیسم حاصل دورانی است که بشرِ خاکی با جدا ماندن از حق، کشتی بی‌لنگر روح خویش را در گیر و دار امواج اقیانوس عالم ماده می‌یابد، نیهیلیسم به معنای غیبتِ آن قطب و نقطه‌ی اتکاء بشر و عدم رجوع به آن حضرت است که موجب آوارگی و بی‌سامانی ذهن و روانِ انسانی در عالم شده است. مراد نیچه از این عبارت که می‌گوید: «خدا مرده است» به آن معنا است که «درک کلی از هستی و ادراک ماوراءالطبیعه مرده است» و هایدگر می‌گوید «مراد نیچه آن است که خدای مسیحی قدرت خود را بر موجودات و هویت انسانی از دست داده است». مدرنیته فاقد هرگونه مرجع یا مصداق ثابت و عینی است. تنها با سوژه و ذهنیت به‌سر می‌برد و منجر به نیهیلیسم می‌شود و برای عبور از نیهیلیسم باید نظر به حقیقت داشته باشیم و ما معتقدیم امروز مبنای رجوع به حقیقت را باید در مکتب حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» دنبال کرد. گرچه از قرن هشتم هجری اندیشه‌ی اسلامی و شیعی ایران به یک گرایش غالب و نیرومند بدل گردید و در هیأت حکومت صفویان به یک ظهور منسجم سیاسی نیز دست یافت، لیکن موفق به تأسیس یک نظام و یا تمدنی که در شأن اسلام حقیقی باشد نگردید. با درگذشت شاه عباس صفوی و حرکت قهقرایی صفویه و ظهور قاجار، نظامی که با سلسله‌ی صفوی

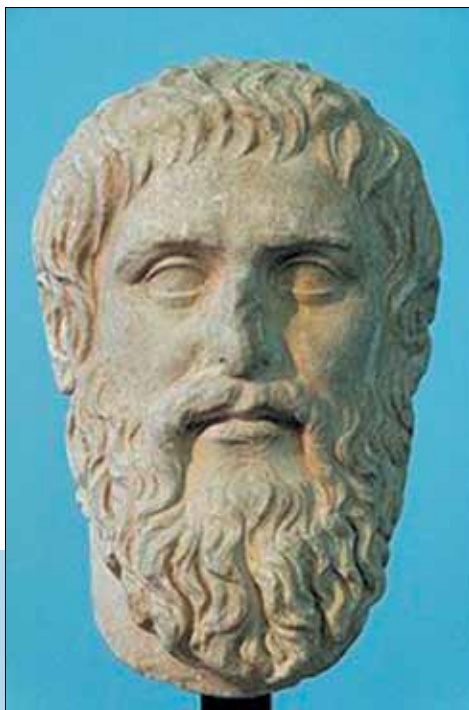
نظر دارد که شایسته‌ی نزول وحی الهی شده. وقتی که فهمیدیم در همان زمان هم دکتر سروش تحت تأثیر فیلسوفان حسی انگلیسی بوده و معتقد بوده حضرت محمد(ص) گمان می‌کردند که پیامبران، روشن شد او از آن جهت که با یاد آن پیامبر خوش است، مدح آن حضرت را کرده است و در همین رابطه با مثنوی و مولوی مرتبط است. می‌خواهم عرض کنم اصرار بر زیبایی در سخن گفتن که در سروش و یا در هیوم ملاحظه می‌کنید چه جایگاهی دارد. و راز این زیبایی‌ها غیر از آن زیبایی‌هایی است که شما در قرآن می‌بینید که رجوع به حقایق متعالی دارد.

عوامل بسط فرهنگ شبه مدرن در ایران

در زمانه‌ای قرار داریم که ذهن‌ها رجوع به احوالاتی دارد که ارتباطی با حقیقت ندارند و تمام مصیبت زمانه‌ی ما همین است، مصیبتی که ما تحت عنوان سوژه‌کتیویته بحث می‌کنیم و معتقدیم همه‌ی پوچ‌انگاری که سراسر زندگی بشر را فراگرفته است، ریشه در سوژه‌کتیویته دارد. نیهیلیسم تحت تأثیر سوژه‌کتیویته، فضایی است که بر روح و روان بشر امروز سایه افکنده و یک نحوه حوالت روح قرن و عصر و روزگار ما شده، اگر چه سایه‌ی سنگین آن بر سر یکی سیاه‌تر و بر جان و روان دیگری سبک‌تر



نظام آموزشی و رسانه‌های عمومی دو بازوی قدرتمند بسط تفکر شبه مدرن در ایران بودند و از آن جایی که افق غرب‌زدگی شبه مدرن، نیست‌انگارانه است، شخصیت ایرانی، گرفتار نیست‌انگاری و سرخوردگی و بی‌هویتی گشت تا آن جایی که حتی قادر به درک موقعیت وجودی خود در برزخ بین «هویتی که از دست داده» و «هویت تقلیدی که می‌خواهد به دست آورد»، نمی‌بود. در عین حال که به تحقیر باورها و ارزش‌های معنوی و سنتی می‌پردازد؛ مرعوب و مجذوب ارزش‌های نسبی‌انگارانه‌ی مدرنیستی است. هرج و مرجی که نیست‌انگاری شبه مدرن پدید می‌آورد ریشه در تقلیدی دارد که مردم ما با نادیده گرفتن سرمایه‌های الهی خود به آن گرفتار شدند و با پایداری بر روح نیهیلیسمی، جامعه فاقد



شروع شد متوقف گشت و با غلبه‌ی استعمار مدرن، به کلی حاکمیت در ایران از جهت اصلی‌اش به یک نوع غرب‌گرایی سوق پیدا کرد. با شروع این سپر نزولی یک جریان روشنفکری مبلّغ غرب‌زدگی و نیهیلیسم پدید آمد و به فرموله کردن مدل مدرنیته در ایران پرداخت، شناخت شاخصه‌های نیهیلیسم در مناسبات صدساله‌ی اخیر کشورمان موجب می‌شود تا با بصیرت بیشتر غرب را دنبال کنیم و درمان آن را نیز بشناسیم، ما باید بدانیم در کجای تاریخی که باید باشیم قرار داریم و رسوبات روح نیهیلیسمی تا کدام لایه از لایه‌های فکری ما رسوخ کرده است.

در تاریخ صدساله‌ی اخیر ملاحظه می‌کنید که غرب زدگی، همراه با سطحی‌نگری و فقدان تفکر و پریشان‌حوالی بوده که منجر به نظامی شبه مدرن و ناکارآمد و بحران‌زده شده است. بوروکراسی عریض و طویل اما عقیم و اقتصاد سرمایه‌داری وابسته و مصرف‌زدگی از دیگر ویژگی‌های آن نظام شبه مدرن بوده و هست که باعث از بین رفتن مسئولیت اجتماعی، وجدان کاری، دقت نظر و خلاقیت شده و روابط اجتماعی ما صورتی تعریف‌نشده و مبتذل و کاسب‌کارانه پیدا کرده است. رژیم پهلوی را می‌توان مظهر تام و تمام اراده‌ی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نظام شبه مدرن در ایران دانست. در این شرایط یک نوع مجذوبیت نسبت به عالم مدرن، توأم با احساس رعب و انفعال و دست نیافتنی‌بودن زندگی مدرن، در افراد رسوخ کرد. در دوران قاجار و رژیم پهلوی،





و اضطراب به عنوان میهمان ناخوانده وارد کشور ما شدند. از آن جایی که نیهیلیسم با نفی حضور قلب و هدایت قدسی تحقق می یابد، ما را بر آن می دارد که متوجه باشیم عبور از ساحت نیست‌انگاری، جز با تکیه بر ایمان دینی و رهایی از ولایت شیطان و پذیرش ولایت الهی ممکن نیست و آنچه موجب امیدواری است رویکرد جوانانی است که به دیانت رجوع کرده‌اند و آمادگی عبور از نیست‌انگاری را در خود دارند، هرچند بیش از یک قرن و از جهاتی حدود ۲۰۰ سال است که مردم ما اسیر نفوذ و سیطره‌ی نیست‌انگاری غرب‌زده‌ی شبه مدرن بوده و هستند ولی با این همه انقلاب اسلامی، در واقع نوعی خیزش و رستاخیز نیروها، گرایش‌ها و موارد به جای مانده از فرهنگ تشیع است برای آزادشدن از روح نیست‌انگاری، به شرطی که راه عملی آن را در ذیل شخصیت اشراقی حضرت امام «رضوان‌الله تعالی علیه» جستجو و دنبال کنیم. آنچه موضوع را حساس می کند هوشیاری ما است که در مواجهه با گرداب غرب‌زدگی و نیهیلیسم، راه اصلی را از دست ندهیم. تداوم حرکت فکری، فرهنگی عبور از غرب نیازمند لوازم و نگرش‌هایی است که فراهم نساختن آنها چیزی جز مغلوب شدن در این مواجهه را به همراه نخواهد داشت و اگر شخصیت اشراقی حضرت امام خمینی «رضوان‌الله تعالی علیه» به حاشیه رود این خطر ما را تهدید می کند.

پی‌نویس‌ها:

- ۱- ر.ک: صحیفه‌ی امام، ج ۸، ص ۵۸.
- ۲- شرح چهل حدیث، ص ۱۹۱.
- ۳- سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی ۷.
- ۴- سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۳۱.
- ۵- دکتر کریم مجتهدی، آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید، ص ۳۲۰.

توانایی لازم برای نظم‌بخشیدن و بناکردن می‌گردد. حاصل شرایط نیهیلیسمی، ظهور شخصیت خشن، مایوس و بی ثبات است که تجسم یک «من تنهای سرخورده‌ی خودمدار» می‌شود؛ شخصیتی که از یک طرف فاقد مسئولیت‌پذیری اجتماعی است و از طرف دیگر به شدت آرمان‌گرا است و نظر به لذت‌های صرفاً مادی و لحظه‌ای و جسمانی دارد و افق زندگی او قائم به حقیرترین حس‌های غریزی است. بی‌معنایی و بی‌هویتی حاصل از نیهیلیسم، صورتی اضطراب‌آفرین پدید می‌آورد.

با توجه به روح نیهیلیسم به‌خوبی می‌توان دریافت چرا با سیطره و نفوذ شبه مدرنیته در ایران، افسردگی





جهان است که نباید از زیر بار آن شانه خالی کنند. او به صراحت اعلام می‌دارد که «انسان آزاده مکلف است بیندیشد که چه رفتاری در برابر عالمی پیشه کند که نه فقط نیست‌انگاری بلکه چیزی بدتر بر آن حاکم است. و آن این که نیست‌انگاری به حالتی عادی مبدل شده است».

نمونه‌ای از نیهیلیسم را که به توصیه‌ی یونگر باید لمس کرد می‌توانید در شعر فروغ فرخ‌زاد ملاحظه کنید که می‌گوید:

همه‌ی هستی من آیه‌ی تاریکی ست که ترا در خود تکرار کنان

به سحرگاه شکفتن‌ها و رستن‌های ابدی خواهد برد

من در این آیه تو را آه کشیدم، آه من در این آیه تو را

به درخت و آب و آتش پیوند زدم، زندگی شاید

زندگی یک خیابان درازست که هر روز زنی با زنبیلی از آن می‌گذرد

زندگی شاید، ریسمانی ست که مردی با آن خود را از شاخه می‌آویزد

زندگی شاید طفلی است که از مدرسه بر میگردد

یا عبور گیج رهگذری باشد که کلاه از سر بر می‌دارد

و به یک رهگذر دیگر با لبخندی بی معنی می‌گوید صبح بخیر

سهم من پایین رفتن از یک پله‌ی متروکه‌ست

و به چیزی در پوسیدگی و غربت واصل گشتن.

۱۲ - مجله‌ی معرفت، شماره‌ی ۱۹، مقاله‌ی عقلانیت دین.

۱۳ - فردریک کاپلسون، فیلسوفان انگلیسی، ص ۳۸۰.

۱۴ - الکافی، ج ۲، ص ۵۹۹.

۶ - دکتر رضا داووری؛ سوپزکتیویته را جوهر و ماهیت غرب می‌داند، (به کتاب «فلسفه در بحران» ص ۶۵ رجوع شود).

۷ - تحقیقی که بر روی بیش از ۱۰۰۰ هنرمند موسیقی راک بریتانیایی و آمریکای شمالی و در محدوده‌ی زمانی دوران الویس پریسلی Elvis Presley تا امینم Eminem، خوانندگان رپ، انجام گرفته است، نشان می‌دهد که این افراد دو تا سه برابر بیش از جمعیت عادی در خطر مرگ زودرس قرار دارند.

منبع خبر: <http://www.persianpersia.com/artandculture/details hp?articleid>

۸ - به کتاب «نقد تفکر فلسفی غرب» اثر اتین ژیلسون، ترجمه‌ی دکتر احمد احمدی رجوع شود.

۹ - به مصاحبه‌ی ایشان با میشل هوبینگ خبرنگار بخش عربی رادیو جهانی هلند رجوع شود.

۱۰ - نومیالیسم اعتقاد دارد آنچه در عالم هست، نام‌هاست و مجردات و حقایق کلی دارای وجود واقعی نبوده و واقعیت ندارند و آنچه به جهان تعلق دارد تنها کلمه است و تنها فرد و منفردات، وجود واقعی دارند، و نام‌ها به آن‌ها تعلق می‌گیرد. مکتب نومیالیسم بیشتر با فلسفه‌ی ماتریالیسم و امپریسم وفق دارد، یکی از مشهورترین نومیالیست‌های قرون وسطی گیوم دو کام است. بلومن برگ در کتاب «مشروعیت عصر جدید» در مورد نقش نومیالیسم در فراهم آوردن زمینه‌ی مدرنیسم و تفکر مدرن معتقد است که نومیالیسم به طور غیر مستقیم در شکل‌گیری تفکر مدرن نقش داشته است، از دیدگاه او نومیالیسم که مطلق کردن و نهایتاً بی‌معنا و بی‌ربط‌ساختن مفاهیم الهیات مسیحی است، زمینه را برای ظهور تفکر مدرن فراهم آورد.

۱۱ - ارنست یونگر در کتاب «عبور از خط» گذار از نیست‌انگاری را ضروری می‌داند. اگر مسأله‌ی اصلی در روان‌شناسی امروز، افسردگی (Depression) است، مسأله‌ی اصلی در فلسفه‌ی امروز، نیست‌انگاری یا نیهیلیسم است، اما آیا نیهیلیسم یک بیماری است یا از جنس شک است و شک معبری است ضروری برای شناخت که باید به جای توقف، درصدد گذار از آن بود؟ ارنست یونگر در کتاب «عبور از خط» به این مسأله‌ی اصلی دنیای جدید می‌پردازد. او از همان ابتدا با نقل این عبارت تأمل‌برانگیز درباره‌ی نیچه، به شکلی ناگهانی به بحث اصلی کتاب یعنی نیهیلیسم ورود می‌یابد: «نیچه در جملات آغازین کتاب «اراده به سوی قدرت»، از خود «به عنوان نخستین نیست‌انگار کامل اروپا یاد می‌کند که نیست‌انگاری را تا آخرین مراحل آن به جان آورده و اکنون آن را زیر پای خویش و بیرون از خویش می‌یابد.» یونگر همه‌ی آنچه را که قرار است در کتاب کم حجم «عبور از خط» ارائه دهد، خلاصه می‌کند. در این که لمس نیست‌انگاری برای درمان آن، وظیفه‌ی ای بر دوش آزادگان



ما شرقی‌ها هویت‌مند بوده‌ایم و هنوز امروزه در گیرودار با تجدد هم و غم مان هویت‌مان است. یعنی آنچه که ما را ساخته به اصطلاح «ما» کرده است همان عناصر فرهنگی است که با آن زمانی که به دنیا می‌آییم ارتباط برقرار می‌کنیم.



تأملی در نسبت فرهنگ و تمدن با تحلیلی پدیدارشناسانه از برخی رسوم و بازی‌ها

■ حسین پایین محلی

بر زندگی بشر است و ریشه در غرب دارد و ماهیتش ماهیت ستیزی است یعنی تمدن اگر چه خود زاییده فرهنگ است اما پس از بالندگی فرهنگ را می‌بلعد و در خود هضم می‌کند و آن را از کارایی خود خارج خواهد کرد و با این اضمحلال فرهنگ، خود تمدن نیز به زعم اشیپنگلر رو به افول خواهد رفت

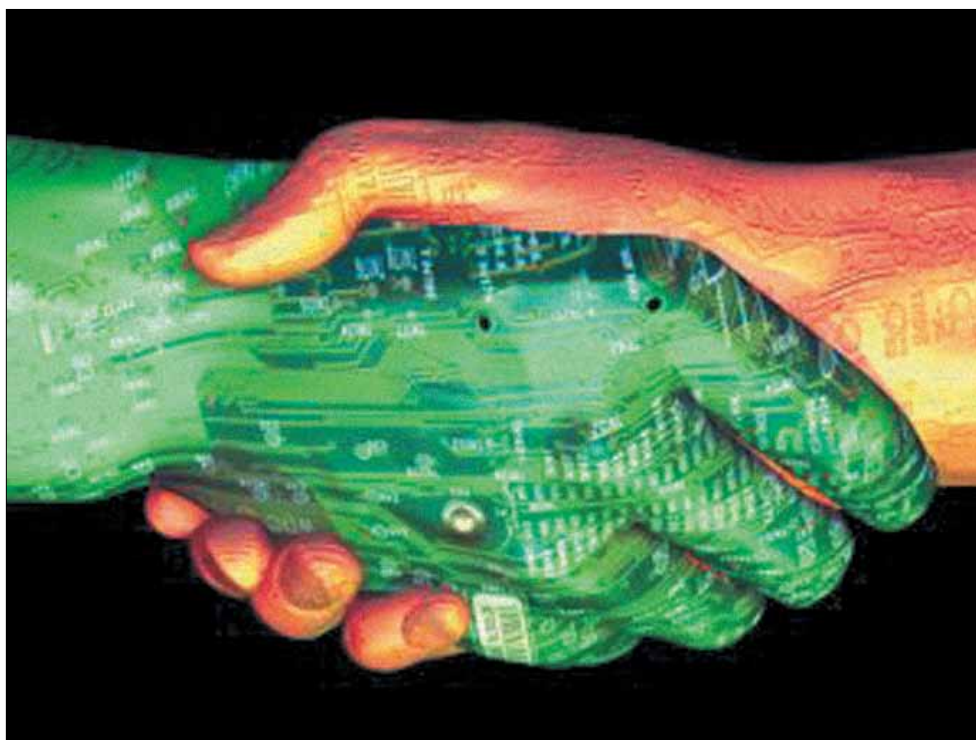
تمدن کنونی بشر که ماوای آن غرب است و امروز به آن مدرنیته نیز اطلاق می‌شود در جریان بودن ماهیت و ذات آن تلقی می‌گردد و از این جاست که عده‌ای برآند: مدرنیته قوه هاضمه قوی دارد چرا که

هایدگر فیلسوف شهیر آلمانی معتقد بود مدرنیته شیوه‌های دیگر اندیشیدن را به محاق فراموشی برده است. به عبارتی در نگاه او تمدن جدید ماهیت و روح خاص خود را داشت و به هیچ عنوان اهل تعامل با فرهنگ نیست و این نگرش ما را به یاد فیلسوف فرهنگ، نیچه می‌اندازد که به نحوی می‌توان او را پدر فکری هایدگر محسوب کرد. نیچه که از او به عنوان فیلسوف فرهنگ یاد کرده‌اند چنین می‌پنداشت که نقطه اوج تمدن در برابر نقطه اوج فرهنگ قرار می‌گیرد چرا که تمدن کنونی که حاکم





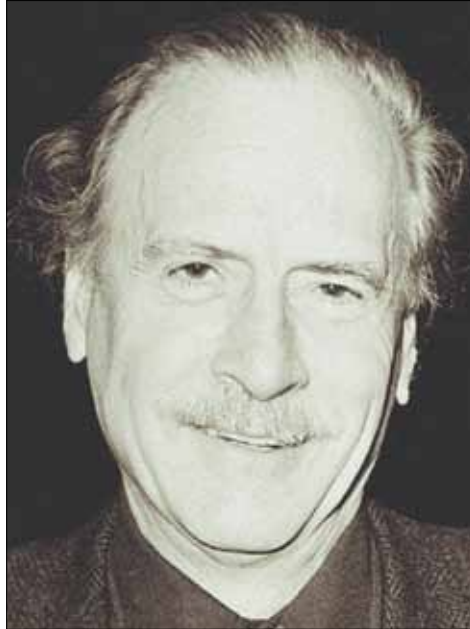
ما باید این نکته را خوب دریابیم که از معنوی‌ترین مردمان در این کره خاکی محسوب می‌شویم و مراقب باشیم که امروز در تقابل با گردباد مدرنیسم غربی دچار فراموشی نشویم و در دوران نیهیلیسم تکنولوژیک از تاریخ خویش غفلت نکنیم.



از سویی چنانچه اشاره می‌گردد هر چیزی را می‌پذیرد و به درون خود راه می‌دهد و ماهیت آن را در راستای خود تغییر می‌دهد از سویی این جریان داشتن مدرنیسم کارآیی و ارزش ذاتی پدیده‌ها را نیز تنزل می‌دهد به همین جهت بود که کسانی چون هایدگر معتقد بودند که مدرنیسم در تکنولوژی فعلیت می‌یابد و ذات تکنولوژی را گشتالت می‌دانست و این گشتالت بودن تکنیک باعث می‌شد به هر چیزی نگاه ابزاری و آماده در دست داشته باشد حتی انسان نیز در این نظام ماشینیسم تبدیل به ماشین می‌شود

قصدمان بحث تفصیلی فرهنگ و تمدن همچنین تبیین نسبت بین این دو تمدن جدید نیست بلکه خواستیم فقط به اجمال بگوییم که این مسئله روشن شود که جهان جدید روح خود را دارد و جهان قدیم نیز همچین، پس فرهنگ نسبتی را که با بشر در دنیای قدیم داشت در جهان تجدد از دست می‌دهد و کارآیی خویش را در ایده و سوژه تنزل می‌دهد. مثال بارز استفاده از لباس‌های سنتی در رستوران‌ها و هتل‌های چند ستاره یا اشیاء سنتی به عنوان تزئین منزل است. استفاده‌کنندگان از این لباس‌ها و وسایل

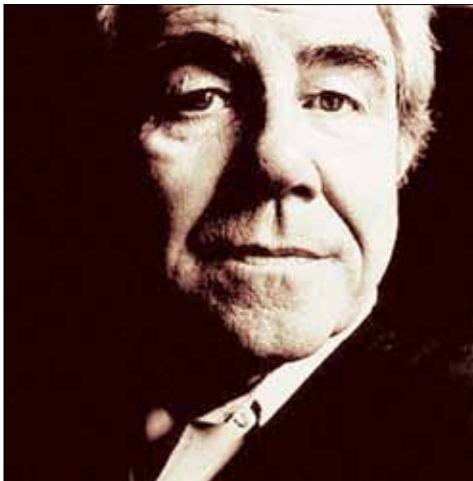




است یعنی معرفت محسوب نمی‌شود و از آنجا که گوهر علم مدرن پژوهش روشمند بودن باز پیداست که نسبت حقیقی نمی‌تواند با آن برقرار کند چنانکه شرق شناسی چون دوگوبینو سفیر فرانسه در ایران در عهد قاجار در سفرنامه علمی خود با استهزا در مورد ایرانی‌ها صحبت کرده بود و این پرسش را مطرح کرد که ایرانی‌ها وقتی به هم می‌رسند از یکدیگر می‌پرسند دماغت چاق است؟ یا هنگامی که می‌خواهند وارد خانه‌ای بشوند می‌ترسند و یکدیگر را هل می‌دهند.

پیداست که او با جان این فرهنگ نسبتی نداشت و گرنه یک بچه ۱۰ ساله هم فلسفه این سنن را می‌داند! ما شرقی‌ها هویت‌مند بوده‌ایم و هنوز امروزه در گیرودار با تجدد هم و غم مان هویت‌مان است. یعنی آنچه که ما را ساخته و به اصطلاح «ما» کرده است همان عناصر فرهنگی است که با آن از زمانی که به دنیا می‌آییم ارتباط برقرار می‌کنیم.

هویت ما که گذشته ما را می‌سازد همواره در اکنون ما نیز حضور دارد ولی در عصر جدید این هویت و عناصر فرهنگی که فرهنگ ما محسوب می‌شوند



نه به خاطر این که ارزشی ذاتی برای آنها قائل باشند و یا احترام بگذارند و خود را به آداب و رسوم و اعتقادات پایبند بدانند بلکه جهت لذت بردن، متفاوت بودن، جذب دیگران، مثلاً راضی کردن مشتری در فضایی که باید از او پذیرایی کنند و... از آنها استفاده ابزاری می‌کنند و با حقیقت آنها هیچ نسبتی نخواهند داشت و برقرار نمی‌کنند. این مسئله را می‌توان تعمیم داد و درباره فیلم‌هایی که درباب آداب و رسوم از تلویزیون پخش می‌شود تا تحقیق‌های علمی در زمینه فرهنگ و فولکلوریک که به مجموعه بازی‌ها، اعتقادات، آداب و رسوم، پوشش، ضرب‌المثل، معماری بناها و مردم اطلاق می‌شود انجام می‌پذیرد و مصداق داشت. مثلاً ساخت فیلم در باب اعتقادات و آداب و رسوم به این معنی نیست که قصدشان ترویج است بلکه یک کار هنری محسوب می‌شود که باید از آن لذت برد!!!!

ما وقتی یک فیلم هندی می‌بینیم بیشتر هنر سینمای هالیوودی را شاهد هستیم. تکنولوژی، جهان را درحد تصویر تقلیل داده است و فرهنگ نیز در این میان حقیقت را از دست می‌دهد یا تحقیق علمی چنانکه از عنوان آن پیداست علمی است. یعنی علمی که در عصر جدید ساینس اطلاق می‌شود که تجربی



جمع گریزان می کند درحالی که بازی های سنتی خودمان هیچ یک از این ویژگی های منفی را نداشت، بلکه می توان به فهرستی طویل از ویژگی های مثبت آن اشاره نمود که به عنوان مثال درونی کردن ارزش های اجتماعی فرهنگی در تک تک بچه هایی که در بازی های جمعی با یکدیگر بودند، یا تقویت حس همگرایی و... جان کلام این که :

ارزش های اجتماعی، پیشینه تاریخی و کلاً داده های فرهنگی مان را نادیده نگیریم و منفعل ندانیم و در برابر هر تجدد و فرهنگ دیگری خود را نیازیم گرچه این دوران را که از آن به نیهیلیسم تکنولوژیک یاد کرده اند تمدن غربی با تکیه بر تکنولوژیک رسانه ای یا به قول بودیاری غول رسانه های تصویری، جهان را تبدیل به شهر کرده، (همان تعبیر دهکده جهانی مک لوهان) و در صدد است بر سایر فرهنگ ها سایه بیاندازد و نهایتاً خود را به صورت ارزش جهانی درونی کند !



دستخوش تغییراتی گردیده اند که ما را نیز شامل شده است. تا حدی که بعضی از ما حتی نامی از این عناصر فرهنگی که بخشی از فرهنگمان است و ارزشمند تلقی می گردد را نمی دانیم وای بسا روزی که تنها در فرهنگ لغت بتوان نشانی از اینها یافت. ما باید این نکته را خوب دریابیم که از معنوی ترین مردمان در این کره خاکی محسوب می شویم و مراقب باشیم که امروز در تقابل با گردباد مدرنیسم غربی دچار فراموشی نشویم و در دوران نیهیلیزم تکنولوژیک از تاریخ خویش غفلت نکنیم .

متأسفانه این مسئله در بین ما از یاد رفته است چنانچه به عنوان مثال نگارنده به خاطر دارد که در دوران کودکی و نوجوانی بازی هایی را با همسالان خود می کرد که ریشه در سنت فرهنگی خودمان داشت چون: النگ دولنگ، جاب دنو، چوب چلک بازی و حتی بازی هایی که کمی تحت تأثیر تجدد به وجود آمده بودند و نهایتاً بازی هایی چون فوتبال و والیبال که زاینده عصر جدید بودند و البته ضرری هم نداشتند .

مراد ما نیز نفی یکی یا تأیید دیگری نیست بلکه بعضی از بازی های مدرن مثل آتاری، سونی، پلی استیشن و... از سویی ذهنی است و این ذهنی بودن هم اعتیاد آور است هم به فشار روحی منجر خواهد شد. گذشته از اینها که بعضی از آن بازی ها متناسب با سنت غربی ساخته شده که خشونت و اباحی گری را هم تبلیغ می کند. همین طور از شاخصه های دیگر این بازی های مدرن فردگرایی است که انسان را از



سارتر، آدمی را جوهر انسانی می‌داند و معتقد است که نحوه وجود آدمی به دلیل برخورداری از آزادی از نحوه هستی اشیا، و پدیده‌های طبیعی و حیوانی متمایز می‌گردد. به عبارت دیگر از نظر سارتر، آزادی تنها تعین وجود آدمی و شاخص زندگی است.



ژان پل سارتر و سودای محال

■ حمید احمدی

(قسمت اول)

۵۶

فرهنگ

● شماره چهاردهم

● مهر ماه ۹۱

هیزل.ای.بارنز، سارترشناس نام‌آور، در این خصوص می‌نویسد: "آزادی سارتر از خداست، و نه رستگاری در وجود خدا. آزادی سارتر، آزادی ملحدانه است." (۲)

سارتر، مفهوم آزادی را در آزادی از تعلق دینی و قطع تعلق نسبت به حضرت حق تعریف می‌کند (دقیقاً به همین دلیل است که آزادی سارتری، سودایی محال و سرایی واهی است؛ زیرا که حقیقت بشر در تعلق است و آدمی با انکار این تعلق نیز امکان نفی واقعی آن را ندارد، در واقع آدمی با انکار حقیقت وجودی خود که عین تعلق است، گرفتار از خودبیگانگی می‌گردد از همین روست که آزادی سارتری، نتیجه‌ای جز تشدد سردرگمی و از خود بیگانگی بشر جدید ندارد) و مفهوم انسان آزاد در آراء او در مقابل معنای انسان آزاد در

مفهوم آزادی را می‌توان محور اصلی آراء ژان پل سارتر دانست. در واقع تعریفی که سارتر از آزادی ارائه می‌دهد، رکن اصلی تعریف او از انسان، زندگی و ادبیات است.

سارتر، آدمی را جوهر انسانی می‌داند و معتقد است که نحوه وجود آدمی به دلیل برخورداری از آزادی از نحوه هستی اشیا و پدیده‌های طبیعی و حیوانی متمایز می‌گردد. به عبارت دیگر از نظر سارتر، آزادی تنها تعین وجود آدمی و شاخص زندگی است.

این آزادی که سارتر از آن سخن می‌گوید، چیست؟ نسبت آن با وضعیت تاریخی بشر جدید، چگونه است؟

آیا این آزادی، یک آزادی حقیقی است؟ (۱)





اندیشه دینی قرار دارد. مفهوم غیردینی و اومانیستی آزادی که در اساس خود به معنای انکار تعلق به حق و به اصطلاح آزادی از خداست؛ به لحاظ تاریخی ریشه در معنای نوین آزادی دارد که از رنسانس به بعد در آراء و افکار فلاسفه اومانیستی چون: ماکیاول، دکارت، اسپینوزا، لاک، ولتر و کانت مطرح گردیده بود و تعریف خودبنیادانه ژان پل سارتر از آزادی، در واقع بیان دیگری از همان مفهوم است منتها در صورتی افراطی و شدیداً آندیویدوآلیستی. آزادی سارتری به دلیل همین جوهر اومانیستی و غیر دینی است که به اضطراب و

اساساً آگزبستانسیالیسم سارتر، انسان را موجودی می‌داند که هیچ طبیعت و فطرت و جوهر ذاتی و ماهوی ندارد و خود در جریان زندگی، ماهیت خویش را پدید می‌آورد. به عبارت دیگر از نظر سارتر وجود آدمی بر ماهیت او تقدم دارد، زیرا که آدمی ابتدائاً به وجود می‌آید و بعد با انتخاب خود، ماهیت خویش را برمی‌گزیند.





ترجمه کرده‌اند که اگرچه تا حدودی درست است اما ترجمه دقیق نیست. در واقع سارتر، در آثار خود از نسبت وجود و ماهیت در انسان بحث می‌کند (این نکته مهم قابل تأکید است که بحث سارتر درباره اصلت وجود به طور ماهوی با آنچه که در فلسفه اسلامی و حکمت ملاصدرا تحت عنوان اصلت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح شده تفاوت دارد. بحث سارتر، اختصاص به قلمرو انسان‌شناسی دارد و مبتنی بر این نظریه است که وجود آدمی از لحظه تولد چون لوحی سفید فاقد هرگونه تعین و صفت فطری و ماهوی است و آدمی در مسیر زندگی، خود به تعیین و انتخاب ماهیت خویش می‌پردازد و بیانگر نوعی تقدم زمانی وجود نسبت به ماهیت در حوزه انسان‌شناسی است، در حالی که اصلت وجود، آن‌گونه که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود اختصاص به قلمرو هستی‌شناسی و انتولوژی دارد و بیانگر تقدم حقیقی و رتبی وجود نسبت به ماهیت است. بر مبنای نظر فلسفه اسلامی شیء تحقق یافته در خارج، وجودی است که محقق گردیده و ماهیت آن امری غیر اصیل و اعتباری است. در حالی که در آراء سارتر آن‌گونه که خواهیم دید، اساساً بحث در خصوص مسئله انتخاب و اختیار انسان در شکل‌دهی به نحوه هستی و زندگی خود است) و واژه اگزیستانسیالیسم به معنای اصلت دادن به تجربه مبتنی بر اختیار و انتخاب آزاد (که سارتر از آن تحت عنوان تجربه اگزیستانس نام می‌برد) است و انتخاب اصطلاح فارسی اصلت موجود برای اصطلاح اگزیستانسیالیسم تسامح‌آمیز و غیردقیق و حتی نابجا است. سارتر، معتقد است که موجودات به طور کلی بر دو قسمند:

– موجودات فاقد قدرت انتخاب و آگاهی که به قول او "فقط هستند" سارتر اینان را موجود فی‌نفسه (۴) می‌نامد.



دلهره می‌انجامد.

ژان پل سارتر، نویسنده اگزیستانسیالیست فرانسوی، خود به الحاد خویش اعتراف دارد و خود را یکی از نمایندگان اگزیستانسیالیسم الحادی می‌نامد.

سارتر می‌گوید:

"اگزیستانسیالیسم الحادی که من یکی از نمایندگان آن هستم... اعلام می‌کند انسان هیچ چیز نخواهد بود تا وقتی که بعداً چیزی شود و آن وقت هم چیزی خواهد بود که خود از خویش می‌سازد. بدین نحو هیچ طبیعت بشری موجود نیست، زیرا که خدایی نیست تا مفهومی از آن طبیعت بشری داشته باشد." (۳)

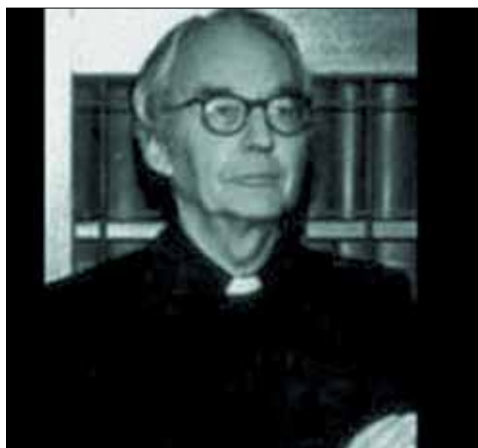
اساساً اگزیستانسیالیسم سارتر، انسان را موجودی می‌داند که هیچ طبیعت و فطرت و جوهر ذاتی و ماهوی ندارد و خود در جریان زندگی، ماهیت خویش را پدید می‌آورد. به عبارت دیگر از نظر سارتر وجود آدمی بر ماهیت او تقدم دارد، زیرا که آدمی ابتدائاً به وجود می‌آید و بعد با انتخاب خود، ماهیت خویش را برمی‌گزیند.

اگزیستانسیالیسم را برخی مترجمین به اصلت وجود



آزادی سارتری؛
تجسم فلسفی
مفهوم لیبرالی آزادی
در تمدن معاصر
است و تناقضات
و بن‌بست‌های آن،
تجسم بن‌بست و
انحصاطی است که
بشر جدید بدان
گرفتار آمده است.

آزادی اومانستی چون در حقیقت، عین اسارت و بندگی است، امری است که آگاهی از آن باعث بهجت و باروری و کمال و شکوفایی نمی‌گردد، بلکه ترس و دلهره و اضطراب می‌آفریند. آزادی سارتری، چیزی نیست مگر صورت افراطی آزادی اتمیستی لیبرالی. در نگاه سارتر، هیچ مبنا و معیار ارزشی و اخلاقی و اعتقادی وجود ندارد و بشر، خود معیار و پدیدآورنده همه ارزش‌هاست.



و نقش نفی و نیستی در نسبت مابین این دو، تأثیر کانت و هگل به خوبی روشن و بارز است. موجود در خود و موجود برای خود تعبیری دیگر از "نومن" (شیء فی نفسه) و فنومن (شیء برای ما) کانت است که تفسیری فنومنولوژیستی از آن ارائه گردیده (رکن اصلی فنومنولوژی هوسرل فیلسوف معاصر آلمانی در حوزه انسان‌شناسی تفسیر هستی انسانی بر مبنای انتخاب‌گری و اختیار است) و در چارچوب منطق هگلی در خصوص وجود و عدم و رابطه فی مابین نفی و اثبات قرار داده شده است. (در منطق دیالکتیکی هگل از دل نفی و نیستی، هستی پدید می‌آید) به عبارت دیگر اندیشه بنیادین کتاب ژان پل سارتر به نام "هستی و نیستی" (۷) که جان وچکیده آراء سارتر در آن بیان شده است، چیزی نیست مگر تفسیر پدیدارشناسانه مفاهیم "نومن" و "فنومن" کانتی در چهارچوب منطق دیالکتیکی هگل.

(ادامه دارد)

- موجود دارای آزادی و قدرت انتخاب که از مرتبه موجود فی نفسه عبور کرده و به موجود لِنفسه (۵) (موجود برای خود) بدل گردیده است (انسان).

در نظر سارتر، انسان، موجودی است که با تکیه بر آزادی بی‌نهایت خود این امکان را یافته است که خود، هستی خویش را بسازد از این رو از موجود در خود به موجودی برای خود بدل گردیده است، یعنی آزادی و آگاهی به این آزادی موقعیت آدمی را نسبت به موجودات دیگر، دگرگون کرده است، زیرا که با کسب آگاهی، آدمی می‌فهمد که موجودی مطلقاً آزاد است و امکاناتی بینهایت گسترده برای تحقق خود در پیش رو دارد (۶)، آدمی با آگاهی نسبت به آزادی خود؛ وضعیت "موجود در خود" (یعنی مرتبه هستی موجوداتی مثل سنگ، درخت و حیوانات) را نفی می‌کند (یا به تعبیری دیگر نیست می‌کند) و به وضعیت "موجود برای خود" (وضعیت هستی توأم با آزادی و انتخاب و آگاهی به این آزادی، یعنی وضعیت هستی انسانی) می‌رسد. شاخص اصلی "موجود برای خود"، آزادی است، که در میان تمام موجودات هستی فقط آدمی از موهبت آن برخوردار است. به اعتقاد سارتر، آدمی با نفی یا نیست کردن موجود در خود به نحوه هستی موجود برای خود می‌رسد، بنابراین نیستی (نفی) موقعیت موجود در خود، باعث پیدایی نحوه هستی موجود برای خود می‌گردد. پس، از نیستی، هستی پدید می‌آید و انسان تنها موجودی است که این نیستی (تجربه نفی مرتبه موجود در خود) را حمل می‌کند.

در بحث سارتر از موجود در خود و موجود برای خود

آراء سارتر، محصول تلاقی دو جریان معرفت‌شناسی و انسان‌شناختی پوزیتیویسم و فنومنولوژیسم است که در عصر بحران لیبرالیسم و تمدن جدید، صورت افراطی و شدیداً فردگرایانه به خود گرفته و چونان آیین‌های، منعکس‌کننده بحران ذاتی تمدن جدید است.



متفکر معاصر، دکتر مظفر نامدار در گفتگو با فرهنگ عمومی

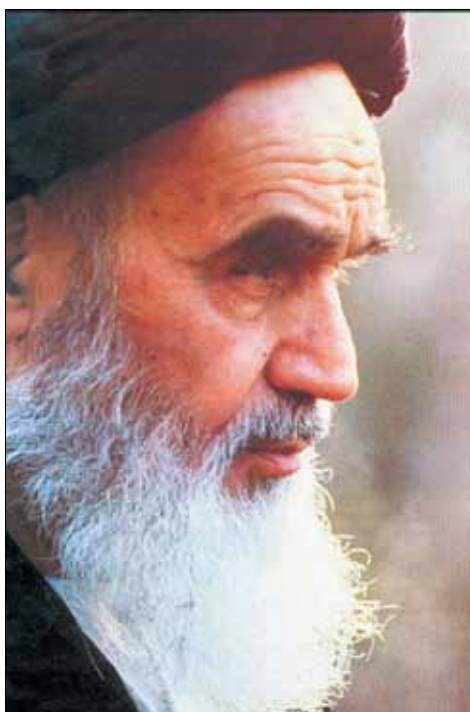
درباره مدرنیته

پدیده این است و غیر از این هم چیز دیگری نیست به نظرم توافقی ندارند. برای این که نحله‌هایی که به آن پدیده نگاه می‌کنند با هم متفاوت است و هر کس از زاویه دید خود تحلیل می‌کند. در ایران درک دقیقی از این پدیده وجود ندارد. یک اتفاقاتی در دنیا افتاده است و ما می‌گوییم که این اتفاقات از جایی متراکم شده است و از آن جا خودش را بسط و نشر داده است. حالت پروژه‌های هم نداشته است که بگوییم به صورت یک پروژه‌ای بوده که از قبل توسط تعدادی از افراد پشت صحنه و جلوی صحنه و متفکرین، طراحی شده باشد. بعدها برای این که می‌خواستند تعریفی برای این تحولات ارائه بدهند اسم آن را مدرنیته گذاشتند. برای شاخصه‌های مدرنیته ویژگی‌های خاصی قائل می‌شوند که این دوره تاریخی را

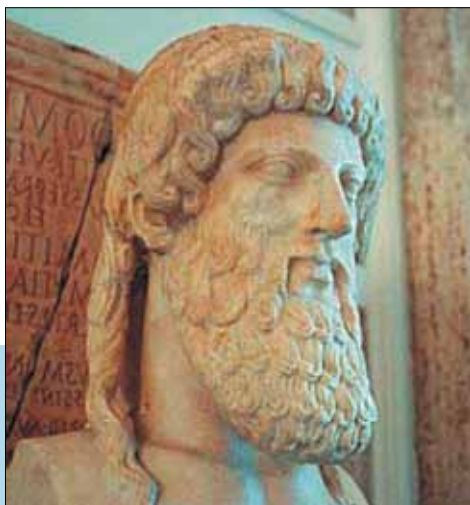
فرهنگ عمومی: آقای دکتر خیلی تشکر می‌کنم که وقتتان را در اختیار ما گذاشتید. موضوع بحث ما درباره ماهیت غرب مدرن است. خواهشمندم با تعریفی از مدرنیته و سئونات و ویژگی‌های آن نظرتان را در رابطه با ویژگی‌های عصر روشنگری و تاثیر آن بر جنبش مشروطه و جریان مدرنیسم در ایران بیان فرمائید.

دکتر نامدار: بسم الله الرحمن الرحيم، اولاً: ممنون، که وقت گذاشتید و بنده را قابل دانستید. این که فرمودید تعریفی از مدرنیته ارائه بدهم خیلی کار سختی است چون هنوز خودشان هم به یک تعریف دقیقی نرسیده‌اند. معمولاً این پدیده را که ما به آن مدرنیته می‌گوییم، خودشان هم یک تعریف دقیقی که مشخص بشود سر این تعریف یک توافقی داشته باشند و بگویند که این





در جاهای دیگر دنیا افتاده است و در جاهای دیگر تاثیر می‌گذارد. حضرت ابراهیم آمد و همین تاثیرات را گذاشت ولی اثرات خودش را در جاهای دیگر دنیا گذاشت و جالب هم اتفاقاً همین است که وقتی در جاهای دیگر دنیا و در یک فضای جغرافیایی دیگر اتفاق می‌افتد آن‌هایی که مثلاً در آن فضای جغرافیایی زندگی می‌کنند و میسر این افکار و عقائد هستند خودشان را مالک این افکار و عقائد می‌دانند و توهم و تصورشان این است که مال خودشان است و هر دخل و تصرفی در آن انجام بدهند



از دوره تاریخی قبل از آن که خودشان اسم آن را دوران قرون وسطی می‌گذارند جدا می‌کند و این دوران را از دوران قبل از آن جدا می‌کند. که در رأس این شاخصه‌ها به نظر من دو بحث بزرگ قرار دارد. که آبشخور این دو بحث هم در حقیقت یک مسأله است و این که بشر غربی، نه بشر، [معمولاً غربی‌ها وقتی از بشر صحبت می‌کنند منظور خودشان هستند نه همه] و نیز وقتی از حقوق بشر صحبت می‌کنند منظور حقوق خودشان است و نه حقوق آدم‌هایی که زیر سیطره‌شان هستند. پس وقتی این اقدامات و حرکاتی که در زیر این لفظها انجام دادند در طول حداقل این دو، سه قرن که ما با این پدیده درگیر هستیم، نشان می‌دهد که معنایی که از این الفاظ و واژه‌ها و مفاهیمی که به ذهنشان متبادر می‌شود بیشتر تعریف خودشان است. بنابراین وقتی از بشر جدید صحبت می‌کنند و این بشر جدید را سرگل تفکر مدرن می‌دانند و عقل این بشر را سرگل تفکر مدرن می‌دانند منظور خودشان هستند نه همه آدم‌های روی زمین و اصلاً این تصور واقعاً نه در آثارشان هست، نه در نوشته‌هایشان، نه در اقدامات تاریخی آن و نه در عملکردهای تاریخی بلکه در هیچ کدام از این‌ها نیست. بنابراین اگر ما بخواهیم در کی از مدرنیته داشته باشیم و نه تعریف از آن اگر کسی بگوید: من دارم این را تعریف می‌کنم به نظر من هیچ در کی از این پدیده ندارد که بخواهد از آن ارائه بدهد. اگر بخواهیم در کی از این پدیده داشته باشیم، این است که یک اتفاقاتی در یک جای دنیا افتاده است، مثل تمام اتفاقاتی که در طول تاریخ بشر در جاهای دیگر دنیا افتاده است. مثل مثلاً آمدن پیامبران بزرگ که اتفاقی است که





در اسلام است. عرب‌ها اسلام را اصلاً برای خودشان می‌دانند. در حالی که ما این تصور را نداریم و شاید تنها ملتی که در دنیا به نظر من این تصور را ندارد و پیامبران را انسان‌های بزرگ و از آن خودش نمی‌داند و نمی‌گوید مال ما هستند و جهانی فکر می‌کنند به نظر من ایرانی‌ها هستند. حتی سابقه تاریخی این‌ها نشان می‌دهد. چینی‌ها این جور نیستند. یعنی شما در حوزه تمدن شرق مثل تمدن چین و مثل تمدن هندو را برای خودشان می‌دانند. ولی شاید این ایرانی‌ها باشند که این تصور را ندارند. ما ایرانی‌ها تعصب قبیله‌ای نداریم. شاید یکی از دلائلی که در تاریخ مرکز تنوع فرهنگ‌ها بودیم همین بوده است و علت آن همین است که هر چیزی که جلوهای از حق و حقیقت داشته باشد احساس می‌کنیم که می‌شود پذیرفت و می‌شود با آن ارتباط برقرار کرد و این اتفاق دوره‌ای در غرب افتاد و در یک محیط جغرافیایی افتاد و حالا غرب را هم که می‌گوییم، نمی‌شود از محیط جغرافیایی آن خارج شد و حالا بعضی‌ها می‌گویند البته درست هم می‌گویند، صرفاً غرب را در فضای جغرافیایی نمی‌شود حبس کرد.

فرهنگ عمومی: غرب فلسفی و غرب....

دکتر نامدار: ببینید فرهنگ مال جغرافیا است و فرهنگ در محیط جغرافیا تولید می‌شود قلمرو سرزمین نیست؛ قلمرو جایی است که در آن حیات وجود دارد و در همه سرزمین‌هایی که در آن حیات جریان ندارد اصلاً این واژه معنا ندارد؛ این واژه، واژه ادبیات ما است و معنا هم دارد که به آن قلمرو می‌گوییم؛ معمولاً نماد فرهنگ، قلم است و هر جایی که نماد می‌رود آن حوزه تولید فرهنگ می‌شود و حوزه تولید فرهنگ در جاهای مرده که وجود ندارد و در جاهای زنده و در جاهایی که حیات است وجود دارد. بنابراین ما نمی‌توانیم محیط جغرافیایی را نادیده بگیریم. ولی این محیط جغرافیایی از باب سرزمینی نیست بلکه از باب قلمرو هست یعنی هر جایی که قلم و



عین حقیقت است و دیگران حق اظهار نظر و حق انتقاد و حق رد و تأیید این را ندارند. همین اتفاق برای یهودی‌ها افتاد یعنی دین راه، و دین یهود را دین قوم و قبیله خودشان دانستند. مثلاً خدا، خدای قبیله آن‌ها است و فقط به کمک قبیله آن‌ها می‌آید و اصلاً حافظ آرمان‌ها و خواسته‌ها و انگیزه‌های قبیله این‌ها است. یعنی حتی در جنایت‌های قبیله این‌ها شریک است. یعنی می‌آید و شراکت دارد و تأیید می‌کند. یعنی عین این اتفاق در دین مسیحیت افتاد در حالی که مسیحیت دین شرقی بود، ولی چون در حوزه شرقی امپراطوری شرقی اتفاق افتاد یکدفعه‌ای شد غربی و حتی پیامبران آن‌ها شدند سرخ‌مو، زرد مو در حالی که پیامبران شرقی هستند. این که الآن وقتی ما فیلم درست می‌کنیم تحت تأثیر همین تصور، فیلم درست می‌کنیم. یعنی یک پیامبر زرد موی، چشم آبی درست می‌کنیم و نظرم را این جور نشان می‌دهیم و دقیقاً همین جور و یعنی انگار پذیرفته‌ایم که این هم متعلق به آن طرف است. یعنی هر کدام از این‌ها از یک جایی می‌آیند و در یک محیط جغرافیایی، باید خودشان را نشان بدهند و این اتفاق بزرگ را از خودشان می‌دانند. شاید در حال حاضر تنها جایی که ما این مشکل را داریم





برای شما مثال زدیم در بعضی جاهای دیگر دنیا افتاده و در زندگی بشر تأثیر گذاشته است و آن‌ها افتخار می‌کنند و می‌گویند: مال ما است. در حالی که مال آن‌ها نیست و این که فقط زاده آن‌جا نیست و آن‌جا متراکم شده است و این که مثلاً در یونان متراکم شده است و عجیب این است که کسانی مدرنیته را عبور از قرون وسطی می‌دانند و برای این که از قرون وسطی، عبور کنند یک بازگشت دارند. اصلاً رنسانس یک دوران بازگشت به دوران ماقبل قرون وسطی است که خودشان می‌گویند: همه و تمام آرمان‌های ما آن‌جا است. یعنی این مدل‌ها و آرمان‌های ما آن طرف خوابیده است، بنابراین در تعریف مدرنیته بعضی‌ها می‌گویند که: چیزی جز بسط تفکر یونانی و مدل‌های سیاسی جمهوری رومی و یا مشروطه رومی نیست و یعنی دقیقاً نوعی بنیادگرایی بازگشت است و خود غربی‌ها هم این تعریف را دارند و این تعریف که منورالفکرهای ما که دل‌داده این نوع تفکر هستند شعور تفکری را اصلاً ندارند و اصلاً هیچ درکی ندارند و فقط

هر جایی که فرهنگ می‌تواند برود می‌رود. حالا به آن بگوییم ژئوکالچر به زبان غربی. ژئوکالچر، ژئوپولیتیک و ژئوگرافی این‌ها سه تا فهم است. سه فهم است که با هم فرق دارد. ژئوگرافی سرزمین است. ژئوپولیتیک هر جایی که بسط قدرت است و در آن می‌توانیم اعمال نفوذ کنیم و با سیاست هم اگر مفهوم قریب آن را بگیریم یعنی اعمال قدرت و اراده معطوف به قدرت. اما ژئوکالچر فرق می‌کند. ژئوکالچر نه اعمال معطوف به قدرت بلکه اراده معطوف به فرهنگ است. اصلاً یک شاخصه بزرگ بین انقلاب اسلامی و جنبش‌های اجتماعی دیگر و انقلاب‌های دیگر همین است که این اگر بسطی دارد بسط آن ژئوپولیتیکی یا ژئوگرافی نیست و ژئوکالچری است و این دو تا خیلی با هم فرق دارند. با اتفاقاتی که الان در جاهای دیگر دارد می‌افتد و ما در دنیای اسلام به آن حوزه جنبش‌های بیداری اسلامی می‌گوییم. به خاطر این که ما داریم بسط فرهنگی می‌دهیم و اصلاً فرهنگ هر جایی که قلم برود می‌رود و جزء حیطة قلمرو می‌شود. بنابراین این چیزی هم که در اروپا و حالا در بخشی از اروپا اتفاق افتاد و اتفاقاً هم در بخشی از اروپا نیست و حالا نمی‌خواهم خیلی بحث کنم، اتفاق افتاد و متراکم شد و بعد تولید کرد، و این تولید را باید بسط و نشرش می‌دادند چون نمی‌توانست در محیط خودش باشد ماهیت فرهنگی داشت اسم آن را مدرنیته گذاشتند، این درست است و این تراکم، تراکمی هست که به هر حال در یک محیط جغرافیایی ابتدا خودش را نشان داده است و لذا چون در آن محیط متولد شده است غربی‌ها می‌گویند که: مال ما است. مثل بعضی از ادیانی که برای شما مثال زدیم و یا بعضی از اتفاقاتی که





پیشینه‌اش هم برمی‌گردد. به نظر من در اروپا به آن پیشینه‌اش برمی‌گردد. و می‌گوید: این درست است و این آدم جدید می‌خواهد آدم جدید بسازد. یک آدمی که متولد شده است می‌خواهد یک آدم جدید بسازد. آدمی که درک و فهم فضای خودش و توانایی‌های خودش را داشته باشد و می‌خواهد این را بسازد این اتفاق افتاده و این متفاوت است. یعنی شاید بزرگترین و بهترین تعریفی که می‌شود از این تحولات جدید مطرح کرد این است که یک بشر جدید آمده است با تصویری که از دنیای جدید دارد و این دنیای جدید با یک واسطه و اگر آن واسطه را حذف کنید غیر واسطه به اصطلاح به دوره آرمانی که این‌ها در گذشته تاریخ داشتند می‌رسد. یعنی رم و یونان. یونان از نظر فکر فلسفی و رم از نظر حوزه سیاسی و این دو تا کنار هم هستند و اصلاً یکی بسط دیگری است یعنی تا قدرت نباشد آن‌ها بسط پیدا نمی‌کنند و برای همین هم هست که شما حتی در فهم تفکرات پست مدرن هم برای ما، بین قدرت و دانش اصلاً یک بحث و رابطه جدید است و اصلاً جدا نمی‌دانند و البته من می‌گویم که: این‌ها یک تفکر ابن خلدونی است که در خود حیطه اسلامی غربی و حیطه اندولس هم، متفکرانی که آن‌جا زندگی کردند شاید به دلیل رابطه‌ای که با غرب داشتند و آن تحولاتی که آن‌جا اتفاق افتاده بود این دیدار دارند و اصلاً ابن خلدون در مقدمه این دو را غیر قابل تفکیک می‌داند و می‌گوید که: تا این نباشد آن تولید نمی‌شود. خیلی کمک می‌کند و این اگر هم تولید بشود نمی‌تواند که بسط پیدا بکند. پس بنابراین ویژگی‌های بزرگ آن این است که یک آدم جدید آمده است و این آدم جدید عالم جدید می‌خواهد درست کند. حالا این آدم جدید چیست؟ چه شاخصه‌ها و چه ویژگی‌هایی دارد یک بحث مهمی است. بزرگترین خصلت این آدم جدید این است که خود بنیاد است و منتهای این تعریف، تعریف دوران رنسانس نیست و این



شکل ظاهری آن را پذیرفتند و گفتند که اصلاً همین است و مدرنیته چیزی جز این نیست.

فرهنگ عمومی: به شکلی شبه مدرنیته را درک کردند.

دکتر نامدار: اصلاً حالا شبه هم نیست. شبه مدرنیته فقط صرفاً آداب ظاهری که ندارد نه آن هم نیست. اصلاً یک حوزه‌ای را در ذهن خودشان ساختند و اسم آن را گذاشتند مدرنیته. ولی واقعاً در غرب هم این هست یعنی همین سطح ظاهر، از آن هیچ درکی ندارند. ولی یکی از بزرگترین معضلاتی است که ما اصلاً نتوانستیم از فضای آن خارج بشویم و به تعبیر بعضی از متفکران مسلمان که می‌گویند: این نوع درکی که این‌ها کردند فکر و سیاست را نابینا کرده است در ایران. یعنی الان نزدیک به دویست سال است که فکر در حیطه این‌ها ناز است و سیاست هم نابینا است و چشمی برای دیدن ندارد و فکر هم چیزی برای تولید ندارد و این یکی از بزرگترین مشکلاتی است که داریم. مصیبت آن از جایی شروع می‌شود و هنوز هم ادامه دارد.

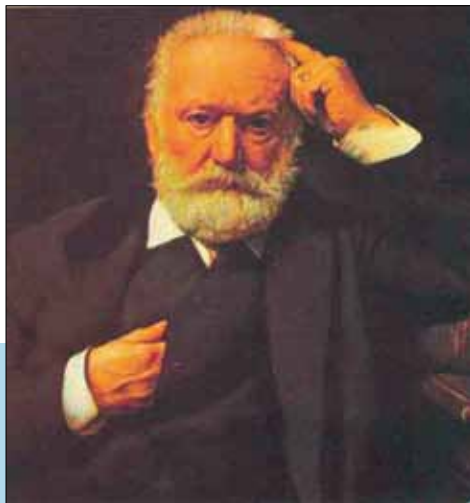
فرهنگ عمومی: با توجه به مسائلی که درباره آن صحبت کردیم آیا می‌توان برای مدرنیته و شئون آن وجوه مشخصی ارائه بدهیم؟

دکتر نامدار: بله. ببینید در رأس شئون آن این است که یک آدمی متولد شده است و این آدم یک پیشینه‌ای دارد و می‌خواهد به آن پیشینه‌اش برگردد و البته به آن



همان جهان بازپروری می‌شود همان آدمی که آمده است با قاعده و قوانینی که خودش تولید می‌کند و خود جنبان است و این که می‌گویند: رنسانس یعنی نوزایی یعنی بازگشت به آن دوره آرمانی. به واقع بازگشت به آن آدمی است که آن‌جا افلاطون متولد کرد اما این که محقق پیدا نکرد ولی در دوره رنسانس این آدم کم کم آمد وسط صحنه و این قدر آمد که همه آن اسطوره‌هایی را که قبل از افلاطون هومر در جنگ تروا کشته بود همه خدایان و قهرمانان را وسط صفحه آورده بود، آمد و آن شد فرهنگ غرب و فرهنگ یونانی و جنگ تروا جنگ پهلوانان با خدایان است. جنگ در حقیقت فرهنگ با ادیان و تروا هم محل حکومتش یونان نیست، تروا در سواحل شرقی مدیترانه است یعنی ترکیه امروزی و آسیای مرکزی و اصلاً آسیا و آسیا محل هبوط خدایان است. یعنی همه ادیان و همه چیز این‌جا متولد می‌شود و همه فرهنگ‌های اسطوره‌ای و ماورایی و هر چیزی که شما فکر می‌کنید و مقدس هستید، همه این‌جا هست و در حقیقت شاید هومر می‌خواست بگوید که دوران آن‌ها تمام شده است و همه را ما در تروا کشتیم و پهلوانانی آمدند که این‌ها بین

تعریف، تعریف افلاطونی است و تا آن‌جایی که مثلاً رساله مرد سیاسی افلاطونی را بخوانید مرد سیاسی نه مرد سیاستمدار جمهوری است و اصلاً سیاستمدار جمهوری افلاطونی نیست بلکه یک آدم جدیدی است که خودش هم جالب است در قالب بیان یک اسطوره این آدم جدید را تعریف می‌کند و می‌گوید که: ما تا حالا هر تعریفی که از سیاست دادیم برای دوران حکومت کرونس بود. کرونس و جهان کرونسی جهان خدا جنبان است. و اصلاً تفسیر افلاطونی این است که خدا جنبان است و خدا می‌پرچاند و چون خدا می‌پرچاند، بر مدار درست می‌پرچاند، اما آن دوران تمام شده است و فرزندان کرونس، کرونس را خوردند. یعنی رأس آن بالاسر زئوس دیگر است دیگر. می‌گوید که: ما اصلاً در دوران کرونسی زندگی نمی‌کنیم که بخواهیم سیاست را بر مبنای جهان کرونسی بنویسیم و دنبال حقیقت در جهان کرونسی برگردیم. ما در جهان زئوسی زندگی می‌کنیم و بنابراین باید سیاست را به اقتضای جهان زئوسی تعریف کنیم و جهان زئوسی خود جنبان است و خود او هم می‌گوید: خود جنبان است و خودش، خودش را می‌پرچاند و چون خودش خودش را می‌پرچاند، معکوس می‌پرچاند یعنی خلاف آن چیزی که جهان خدا جنبان می‌پرچاند این می‌پرچد. بنابراین می‌گوید: که شما برگردید دنبال آن مدل آرمانی جمهوری که برای جهان کرونسی بود و من با آن فقط می‌خواستم وضع موجود را نفی کنم. ولی با آن هیچ چیز جدیدی نمی‌شود بنا کرد. اما در جهان زئوسی اگر قرار باشد که چیزی را بنا کنیم باید بر اساس قوانین بنا کنیم و کتاب قوانین را می‌نویسید. ببینید همان آدم و





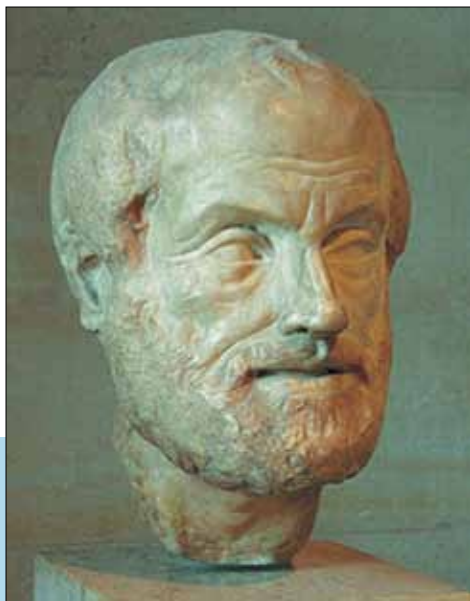
می‌شود و می‌گوید که: من نه، هیچ کدام از این‌ها را نمی‌خواهم و می‌گویند که: تو چه می‌خواهی؟ می‌گوید: فقط می‌خواهم که برگردم به ایتاک. ایتاک چیست؟؛ ایتاک محل تولد و دارایی و اموال و زن و بچه و قدرت ایس آن‌جا و نیز حیطة فرمانروایی او آن‌جا است و این رئیس خلاصه آن منطقه و قوم بوده است و فرمانروای آن قوم بوده است. می‌گوید: من می‌خواهم برگردم به آن‌جا و آخر آن‌جا هیچ چیز نیست. آن‌جا جز زن، بچه، دارایی، مال، و حیطة قدرت چیز دیگری ندارید که به آن دل ببندید. ولی او حاضر هست که تمام این زندگی‌های جاودانه را بدهد و تمام رنج‌ها را تحمل بکند تا برسد به آن‌جا و بعد از آن می‌رسد به آن‌جا چه کار می‌کند. ببینید حتی رحم به قوم و قبائل خودش هم نمی‌کند. یعنی درست اعمال قدرت می‌کند و وقتی هم که می‌رسد همه را قلع و قمع می‌کند تا قدرت او تثبیت شود. این آدم بعدها هم در رنسانس بازسازی می‌شود، در انقلاب فرانسه بازسازی هم می‌شود، یعنی همین چهره هست که دارد می‌آید و واقعاً هم هست. شما اگر کتابی را که در دوران انقلاب فرانسه درست در امپراطوری لویی چهاردهم که کشیشی به نام فلونه آن را می‌نویسد، بخوانید. فلونه مربی لویی چهاردهم است و می‌گوید: اگر می‌خواهید فرانسه را بازسازی کنید باید بازمانده یونان را بیاوری. می‌گوید: کیست؟ می‌گوید تنها بازمانده آن اسطوره یونانی تلوماک است. پسر ایس است و آن را باید بیاوری. برای همین هم هست که کتاب را تحت عنوان تل ماخیس می‌نویسد و به او هدیه می‌کند. عین این داستان جالب این است که در تولد مسیحیت هم باز توسط رژی بازسازی می‌شود و این کتاب را نوشت و در آن‌جا می‌گوید: ما از بین رفتیم و اصلاً رم از بین رفت و چیزی وجود ندارد، و یک ندای جدید و یک فضای جدیدی دارد می‌آید و می‌خواهد همه جا را بگیرد و بگوید که: این‌ها که هستند. همگی از



آن‌ها این ادیسه را نشان می‌دهند من می‌خواهم بگویم که: ادیسه چگونه در این دوران بازسازی می‌شود و بعد این می‌شود سمبل تفکری که ما اسم این را می‌گذاریم مدرنیته و حالا عالمی که این می‌خواهد بسازد و این عالمی که این دنبال آن است شما بروید در تروا و یعنی بعد از این که در ایلید تمام خدایان کشته می‌شوند، و حتی پهلوان‌هایی که یونانی هستند که قدرت خدایی دارند هم کشته می‌شوند و رأس آن‌ها اخلوس است دیگر آشیل است و آن‌ها هم باید کشته بشوند. اصلاً دیگر هیچ سرمنشایی از این‌ها نیست و آن وقت جالب است که شما در ایلید از ایس هیچ نشانی نمی‌بینید ولی یک‌دفعه این در کتاب دوم این می‌شود سمبل پهلوانی که زنده می‌ماند و تنها پهلوانی که زنده می‌ماند و پهلوانی که هیچ رابطه خدایی ندارد و همه قدرت او مال همین جا است ایس است و این وقتی که متولد می‌شود به جنگ خدایان می‌آید و خدایان او را آوارهاش می‌کنند و همه یاران او را می‌گیرند، و بدبختش می‌کنند. حالا جالب است شما وقتی که این فیلم و آن داستان را که می‌خوانید، زندگی جاودانی به او پیشنهاد می‌شود، بهترین زندگی‌ها و زیباترین زن‌ها و بهترین اموال و دارایی به او پیشنهاد



بازماندگان تروا هستند و منتهی بازماندگان آن بخشی که این‌ها زده بودند و نابود کرده بودند، این دوباره در رنسانس در مقابل این آدم جدید قرار می‌گیرد. آمده و پهلوان هم هست و اعیان را هم می‌زند کنار و شما ببینید در دوره قرون وسطی دین هم توانایی تولیدش را از دست داده بود و حداقل در سه حوزه دیگر نمی‌توانست تولید کند. نه تولید نظریه می‌توانست بکند و نه تولید قدرت بکند و نه تولید سرمایه. اعم از سرمایه اجتماعی و سرمایه فرهنگی و این سه تا را حداقل از دست داده بود و این آدم جدید می‌آید و می‌گوید که: من دنیای خودم را می‌خواهم بسازم و دنیای او چیست؟ درست مانند دنیایی که ایس داشته است و ابتاکی است. زن، فرزند، حیطة قدرت و مال و دارایی و هیچ چیز غیر از این‌ها نیست و همه آن مادی است. و همه مال خودم و این است که من می‌توانم به آن سیطره داشته باشم و فضایی که من می‌توانم در دیگران داشته باشم بقیه همه توهم است یعنی اسطوره است و اصلاً حالا ما آمده‌ایم که، این اسطوره را از بین



بازمانده جنگ تروا هستند. منتهی می‌گوید که: چه کسانی؟ می‌گوید: آن خدایانی که در تروا ایس آمد این‌ها را نابود کند، یک تعدادی از این‌ها در تروا، در آن جا باقی ماندند و آن‌ها به ایتالیا کوچ کردند و آمدند این جا و الآن این‌ها هستند که مبشر تحولات جدید هستند و این تحولات رنگ و بوی مذهبی دارد که بعداً می‌رسد و درست ویرژیل در دوران حضور مسیحی است و بیست سال اختلاف دارد و زیاد اختلاف ندارد. ببینید این آدم در قرون وسطی می‌آید که آن فرهنگ را بازسازی کند و منتهی نه دیگه ایسی. یعنی آنگونه قهرمان و پهلوانان خدایی که آن‌ها را بازسازی کند و غرب را می‌برد به سمت مسیحیت و پذیرش مسیحیت و وقتی که مسیح می‌آید این‌ها می‌پذیرند و چون در امپراطوری شرقی رم بود این‌ها می‌پذیرند که آن منجی آمده است و خبرش را ورژیل در کتاب آنی توسط آن جادوگرها می‌دهد. می‌گویند که: یک کسی می‌آید که می‌خواهد دنیا را عوض کند و این بازمانده جنگ تروا است که دارد می‌آید و می‌بینید که باز بازسازی به جنگ تروا برمی‌گردد. این آدم و عالم جدید که ایتاک می‌خواهد به اصطلاح ایس می‌خواهد بسازد در ایتاک عین آن می‌آید در دوران رنسانس. یعنی شما نگاه کنید که دین همیشه در غرب امر بیرونی بوده است و همیشه مقابل فرهنگ بوده و مهاجم است و همان جوری که ما می‌گوییم فرهنگ که می‌خواهد از جای دیگر بیاید همیشه مقابل دین می‌ماند و چون باید رقیب را کنار بزنیم و این تصور همیشه در غربی‌ها هست و همیشه یک تضاد تاریخی بین دین و فرهنگ در غرب بوده است. بنابراین در قرون وسطی که پایه‌گذاران آن خلاصه





آرام آرام آن جا هضم می‌شود و حقوق و قدرت که پیدا می‌کند دنیای خودش را می‌خواهد بسازد که این دنیا هم هیچ سنخیتی با دنیای ما قبل آن و با جاهای دیگر ندارد و می‌گوید که: همه را من ساختم، و اسم آن را ما بعداً می‌گذاریم در دوران فرانسه آرام آرام و بعد انقلاب فرانسه می‌شود مدرنیته. اسم آن را می‌گذاریم مدرنیته و این به نظر من تنها ویژگی‌ای هست که شاید عام باشد در فهمی که از این پدیده وجود دارد. آدم جدید و عالم جدید. آدم خود بنیاد و عالم خود بنیاد، یعنی آدمی که هیچ نسبتی با غیر از این جهان و غیره ندارد، بنابراین آن سه منشاء تولید، تولید فرهنگ و تولید قدرت فرهنگی باید از بین برود. یعنی دین، اسطوره، اخلاق، خب جای آن چه می‌آید؟ فلسفه می‌آید و خلاصه یک مابعدالطبیعه‌ای باید باشد. فلسفه هم مابعدالطبیعه این‌وری است و خب افلاطون می‌خواهد به همه اثبات کند که این‌وری است و اگر افلاطون نتواند اثبات کند، ارسطو به طریق اولی اثبات می‌کند که همه چیز حد وسط است و حد وسط یعنی چه؟ یعنی من هر کجا هستم، این ور اگر باشد افراط است و آن طرف اگر باشد تفریط است. این می‌شود سیاست حد وسط و یا همه چیز حد وسطی و اصلاً اخلاق حد وسط، اخلاق نیکومارکسی اخلاق حد وسط است دیگر. حد وسط هم یعنی این که هیچ منشاء خارجی ندارد و همه منشاء این درون است و این جا است و شما باید یک میزان بگذارید وسط و آن ور که افراط است و آن باطل است و این ور هم که تفریط است و این هم باطل است.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر این میزان عقل است دیگر؟
دکتر نامدار: اخلاق من هستم و چیز دیگری یعنی ماورایی وجود ندارد شما ارسطو را بخوانید اصلاً هیچ چیز ماورایی وجود ندارد، یعنی مابعدالطبیعه من هستم و در سیاست هم همین است و سیاست می‌گوید: حد وسط و حد وسط هم حکومت آریستوکراسی است.

ببریم، شما وقتی که تصویری که هومر از ایس می‌دهد و می‌گوید که: شجاع است، دلیر است، زیرک است، باهوش است، با قدرت است، عاقل است، عقل دارد، درک دارد، تشخیص می‌دهد و همه آن خصوصیات را شما در فیلسوفان دوران بعد می‌بینید. یعنی این‌ها همه آمده‌اند که مبشر این مسائل باشند. آن آدمی که حالا با عقل خودش آمده است و اصلاً هیچ نسبتی با خدایان ندارد، رابطه‌ای هم با آن‌ها ندارد و اگر هم این‌ها را می‌پذیرد چون اجباری هست و نمی‌شود این‌ها را انکار کرد. همان جور که هومر می‌گوید که: خدایان یونانی خدایان خالق نیستند، خدایان متصرف هستند و معلوم نیست که از کجا آمده‌اند. خودشان هم می‌گویند که: این‌ها از کجا آمده‌اند و خود هومر هم می‌گوید که: معلوم نیست از کجا آمده‌اند و می‌گوید که: از آن طرف ستون‌ها. آن طرف ستون‌ها یعنی آسیا. می‌گوید: از آن طرف آمده‌اند و این را شما ببینید که دقیقاً در یونان این جنگ تروا، جنگ شهریار آرمانی غرب با شهریاران خدایان شرقی که قدرت خودشان را از خدایان می‌گیرند. یعنی در حقیقت حیطة غلبه سیاست یونانی است بر سیاست شرقی که رأس آن خدایان است. یعنی رأس آن بطن است که حالا بحث می‌کنیم. این می‌آید و متنی هم وجود ندارد که ارجاع بشود و همه ارجاعات به خودش برمی‌گردد. می‌گوید: فهم من، عقل من، هوش من، درایت من، توانایی‌های من، همه این‌ها را می‌آورد وسط و هومر همه این‌ها را در آن می‌گوید. درست این آدم در رنسانس می‌آید و

نبود ولی وجود داشت ولی منشاء آن منشاء این جهانی داشت اسم آن را گذاشتند متافیزیک. و همین شد که یک مبادی مابعدالطبیعه متافیزیک درست کردند، اما این مابعدالطبیعه که در عالم بالا افلاطون می گفت نیست و همین جا است. و در همین دنیا بود و منتهی شاید باید این‌ها را در کنار هم بگذارید و افراط و تفریط را کنار هم بگذارید تا حد وسط را در بیآورید. عدالت هم همین است یعنی عدالت نوعی فضیلت است مثل همه فضائل دیگر و داشتن فضیلت خوب است ولی واجب نیست. هر کسی فضیلت داشته باشد انسان خوبی است. اما فضیلت بخشی از حیات بشری نیست و خوب است آدمی فضیلت داشته باشد. شما ارسطو را که می خوانید، می گوید که: فضیلت خیلی خوب است و باید داشته باشید، اما اگر نداشته باشید از عالم بشری آیا خارج می شوید. نه، ندارید دیگر، و نهایت آن این است که این فضیلت را ندارید. بنابراین دیگر عدالت، انصاف و هر چیزی که مفاهیمی با این دارد همه این‌ها می شوند فضائل. فضائلی است که شما همه



فرهنگ عمومی: دکتر در اجتماع هم از همین حد وسطی که می فرماید می شود انسان میان مایه را نام برد.

دکتر نامدار: اصلا همین است. شما ببینید می گوید: اخلاق فضیلت است، عدالت فضیلت است. خب فضیلت چیست؟ می گوید که: فضیلت حقیقت حد وسط است و این تعریفی است که ارسطو دارد. بنابراین می گوید که چگونه بفهمیم؟ می گوید که: یکی یکی مفاهیم را بیآورید و یکی یکی مفاهیم را می آورند و می گوید که: ما مفاهیمی داریم شجاعت و ترس و تهور. می گوید که: ترس تفریط است و تهور افراط است و شجاعت حد وسط است و یعنی تمام مفاهیم را برایش حد وسط درست می کند و همه را این وری می کند و همه را دنیایی می کند و یعنی هیچ منشاء خارجی وجود ندارد. هیچ منشاء مابعدالطبیعه‌ای ندارد و هیچ منشاء اسطوره‌ای ندارد، هیچ کدام از این‌ها را ندارد و مابعدالطبیعه‌ای است که خود او ساخته است و بنابراین این مابعدالطبیعه متافیزیک است و این متافیزیک می گویم که ما می گوئیم با متافیزیک یونانی زمین تا آسمان فرق دارد. متافیزیک یعنی مفاهیمی که من دیگر نتوانستم چیزهایش را در حد فیزیک ملموس تعیین کنم و لذا این‌ها را دیگر می برم در حدسیات و در ذهنیاتم و این ذهنیات را به آن ماهیت متافیزیک می دهد نه این که یک جهانی جهان متافیزیک است که خیلی‌ها این اشتباه را ابتدا در مورد ارسطو می کردند. تصور آن‌ها این بود که مثلا یک جهان ورای این، نه متافیزیک یعنی غیر فیزیک و فیزیک یعنی ملموس. هر چیزی که قابل رویت بود را می گفتند فیزیک و آن که قابل رویت





آن‌ها نمی‌آمدند وسط صحنه، کلیسا را به این سادگی نمی‌توانستند از صحنه خارج کنند. فیلسوف‌ها فلسفه دارند و روشنفکران ایدئولوژی دارند و این دو تا فرق می‌کند با همدیگر. ایدئولوژی بر ساخته ذهن است و فلسفه شاید درک از حقیقت باشد و منتهی درک ناظر بر حقیقت ولی ایدئولوژی نه، بر ساخته ذهن است و آن اتوپیای ذهنی است. شما از تصویرهای ذهنی که دارید یک ایده کلی درست می‌کنید و بعد در مبنای این ایده می‌خواهید جهان را بازسازی کنید و این دیگر هیچ رابطه با حقیقت ندارد ایدئولوژی و واقعا هم شاید خیلی رابطه نداشته باشد و البته این دآوری مطلق نیست. ممکن است که بعضی از ایدئولوژی‌ها برتابیده از حقیقت باشند ولی عموماً ایدئولوژی‌هایی که از بستر فلاسفه آرام آرام فلاسفه غربی درآمد و در انقلاب فرانسه مفهوم جدیدی به نام روشنفکری از این خارج شد. یعنی فلاسفه نازل، فلاسفه‌ای که بیشتر به محسوسات نظر داشتند و دیگر به مجربات و معقولات نظر نداشتند و فلاسفه‌ای که به محسوسات نظر داشته باشند به ایدئولوژی می‌رسند و می‌شوند روشنفکر، بله به تعبیر آن وری. بنابراین این عصر را هم اسم آن را گذاشتند، عصر روشنگری. علت آن به خاطر همین است، فلاسفه خیلی با مردم نسبت نداشتند و با وجود و مفاهیم و حقیقت درگیر بودند، اما روشنفکرها چند درجه تنزل می‌کنند و می‌آیند در توده‌ها. نمی‌خواهم تشبیه کنم و کار پیامبری که خیلی بزرگتر از این بحث‌ها هست. ولی ادا و اطوارهای این بحث را در می‌آورند. چون فلاسفه خودشان را راهبر نمی‌دانستند، اما روشنفکران خودشان را راهبر می‌دانند و تکیه بر جای پیامبری می‌زنند و پیامبران راهبر هستند و حکیم هستند. یعنی یک نوعی خودشان را حکیم ناظر می‌دانند و حکمت خیلی معنای بزرگی دارد در ادبیات ما. حکیم راهبر است و حکیم نه فیلسوف است و نه عارف است و نه ادیب است،



آن‌ها را دارید و این را هم دارید و اگر هم نداشته باشید هیچ مهم نیست اما حد آن این‌جا تعیین می‌شود. این شده آدم مدرن که می‌آید مبادی را خودش تعیین می‌کند و حد وسط خودش را تعیین می‌کند و همه متون هم، متونی که منشاء آن دین بوده و اخلاق بود و اسطوره بود، آن‌ها خارج می‌شود و با عقل بشری و عقل مبتنی بر فلسفه مابعدالطبیعه جدید درست می‌شود که این می‌شود میزان و این که می‌بینید فلسفه می‌شود میزان. این جوری بگویم به شما، که فلسفه می‌شود میزان و به کمک فلاسفه ادیان را هم از صحنه خارج می‌کنند و فلاسفه هم، به کمک اصحاب قدرت می‌آیند و این‌ها در کنار هم هستند. و شما هم یونان را که مطالعه می‌کنید این‌ها در کنار هم هستند و روم را که مطالعه می‌کنید این‌ها در کنار هم هستند. همه در سنا هستند.

فرهنگ عمومی: در کنار هم هستند، با توجه به این تعریفی که فرمودید، اصلاً فلسفه می‌آید یک وسیله‌ای می‌شود برای اصحاب قدرت.

دکتر نامدار: بله، اصلاً فلاسفه اروپا به کمک پادشاهان توانستند حساب کلیسا را برسند. والا اگر





می‌توانند با بخشی از حقیقت رابطه برقرار کنند و آن‌ها هم رابطه برقرار می‌کنند اما نه با همه حقیقت، با بخشی از حقیقت. آن‌ها را هیچ کس نمی‌تواند نفی کند و با بخشی از حقیقت. حالا می‌شوند این جور و این‌ها می‌آیند این ادا و اطوارها را درمی‌آورند یعنی کار پیامبری می‌خواهند بکنند و می‌گویند: که ما راهبر هستیم. ما دیگر زیر دست اصحاب قدرت نیستیم و اصحاب قدرت باید زیر دست ما باشند. بر خلاف فیلسوفی بود که حاضر بودند زیر دست اصحاب قدرت باشند و هنوز هم فلاسفه همین خصلت را دارند و حاضر هستند که زیر دست اصحاب قدرت باشند و جالب هم این است که بهره می‌برند ولی خودشان را هم منتقد می‌بینند و اشکال ندارد انتقاد خوب است و ناراضی با انتقاد فرق دارد، ولی ببینید فیلسوف‌ها منتقد هستند ولی روشنفکران ناراضی هستند. این دو تا فرق دارد با هم و فرق خیلی ظریفی هم دارد. منتقد معیار دارد و خلاصه با یک چیزی انتقاد می‌کند از یک چیزی و جایگزین می‌خواهد بکند. ولی ناراضی اصلا برایش مهم نیست



نه فقیه است ولی همه این‌ها هست.
فرهنگ عمومی: این به خاطر ارتباطش با آن عالم قدسی می‌تواند باشد دکتر؟ یعنی حکیم در آن فلسفه....
دکتر نامدار: بله، ارتباطش چون با حقیقت رابطه برقرار می‌کند. حکیم فقط خودش را رها نمی‌کند، حکیم می‌آید در جامعه، و می‌گویند که: حکیم راهبر است. ولی لزوماً فیلسوف‌ها و عرفا راهبر نیستند و ممکن است که خودشان یک نسبتی با حقیقت برقرار کنند، اما لزوماً راهبر حقیقت نیستند و ما نداریم و بسیاری از فلاسفه گوشه گیر بودند. بسیاری از عرفا هم همین‌طور. ولی حکما این جور نیستند و حکما خودشان را با زندگی مردم درگیر می‌کنند. حکیم فلسفه می‌داند، فقه هم می‌داند، کلام هم می‌داند، عرفان هم ممکن است که بداند و همه این‌ها را بداند ولی هیچ کدام از این‌ها نیست. شما ببینید به فردوسی می‌گویید حکیم در حالی که در هیچ جای تاریخ شما از او فلسفه‌ای ندیده‌اید، ولی به او می‌گویید حکیم. چرا؟ چون متنی که تولید می‌کند راهبر است. می‌گویند که: حکمت خیر کثیر است در مقابل متاع قلیل و اتفاقاً آن‌ها متاع قلیل هستند و اتفاقاً امام عظیم‌الشأن ما هم در این کتاب تقریراتی که از او در فلسفه مانده است، و آقای عبد‌النبی موسوی اردبیلی این تقریرات را در سه جلد جمع کرده است این بحث‌ها را دارد و می‌گوید که: این‌ها هم متاع قلیل هستند و در مقابل خیر کثیر و حکمت خیر کثیر است و این واژه قرآنی است. و هر کسی که حکمت بداند خیر کثیر می‌داند. این خیر کثیر همیشه در قرآن در مقابل متاع قلیل است و این متاع قلیل چیست؟ امر دنیایی می‌تواند باشد، دانش‌های دیگری که فقط





خوب درست کنند. شهروند خوب که شهروند عمیق نیست، مطیع است و اصلا شهروند یعنی مطیع. و این جا باز همین میان مایگی مطرح می شود و شاید کم مایگی. چون تولید شهروند کار راحتی است ولی تولید آدمی که به عمق حقیقت برود، منتقد باشد، انتقاد کند، تولید کند، تولید نظریه کند، تولید سرمایه کند، تولید قدرت کند ما که نداریم. خیلی سخت است که آن تولید کننده باید سرمایه داشته باشد و آدمی که می خواهد سرمایه داشته باشد باید رجوع بکند به ذخائر و یعنی هیچ راهی ندارد. یا باید وام بگیرد و یا رجوع بکند به ذخائر و اصلا دعوی ما با منور الفکرها همین بود از ابتدا. این ها داعیه ساخت ایران جدید را داشتند، اما مشکل بزرگ آن این بود که معتقد بودند که ما ذخائری نداریم که این را تبدیل به سرمایه بکنیم. همه را می گفتند که: وام بگیرید و شما وقتی که وام می گیرید خلاصه یک بخش زیادی از تولید را باید باز پرداخت وام ها و بهره آن بکنید. یعنی باید برای آن ها تولید کنید و هیچ راه دیگری ندارید و باید برای آن جایی که این وام را می گیرید تولید کنید. و اصلا اولین نقطه دعوی ما با منور الفکرها همین نقطه بود که ما می گفتیم، ما ذخائر داریم و منتهی شما باید این ذخائر را شناسایی بکنید و استخراجش بکنید و تصفیه اش بکنید و تبدیل به سرمایه اش بکنید. ولی آن ها می گفتند که: ما اصلا ذخائری نداریم که تبدیل به سرمایه اش بکنیم. و ما برای این که تولید بکنیم باید وام بگیریم. در سیاست باید وام بگیریم، در اقتصاد باید وام بگیریم، در آموزش و این اول داستان مصیبت ما بود که فکر را و بعد سیاست را در ایران نابینا کرد.

فرهنگ عمومی: دکتر یک موضوع خیلی جالبی را اشاره کردید همین آدم جدید و عالم جدید. چون من می خواهم از خصایص عصر روشنگری بیشتر بدانم و بعداً



و او فقط از وضع موجود ناراضی است و دوست دارد که همه را بیاورد وسط صحنه. ولی وقتی به او می گویی: چی داری؟ هیچی ندارد و چون اصلا معیاری ندارد و این ها دیگر نازل ترین کسانی هستند که در حوزه دانش مثلا اگر تولید کننده این ها را حساب کنیم که بعد از دوره انقلاب فرانسه این ها می شوند تولید کننده. و بعد همین ها حالا ببینید این سطح نازل حالا در انقلاب فرانسه یک تاثیراتی می گذارد و خب انقلاب فرانسه اصلا زاده تفکر این ها است و انقلاب فرانسه زاده تفکر همین بیشتر منور الفکرها است. اصحاب دائرة المعارف. از همه دانش ها یک چیزی داشته باشیم در حالی که قبلا این جوری نبود و همه دانش ها تخصصی بود دیگر. و نه این که هر کسی از هر دانشی و نه این ها یک آموزش هایی داده شده اند، شبیه همان سوفسطایی هایی که افلاطون از این ها انتقاد می کند و می گوید: آموزش می دهند. یعنی شما وقتی که آموزش می دهید از هر چیزی یک بهره کوچک می گیرید، سوفسطایی ها آمده بودند که یک شهروند



علت‌ها را پیدا کردید سرمنشاء افول خودت را پیدا کردید و بنابراین برمی‌گردد آن‌جا. آن‌ها را وقتی که پیدا می‌کند می‌فهمد که تازه آن‌ها را که می‌خواهد پیدا کند و وقتی باز جالب است که از طریق فلاسفه دوره قرون وسطی، از خود اروپا این کار را نکردند و جنگ‌های صلیبی برای این‌ها خیلی تاثیرگذار بوده است. یعنی از یک کشور واسطه این کار را کردند. یعنی از یک فرهنگ واسطه این کار را کردند. ما مسلمان‌ها بودیم که بیشتر این کار را کردیم. در قرون وسطی خیلی آشنا نبودند و شما متن‌ها را که ببینید متوجه می‌شوید که ارجاعات این‌ها به یونان و رم خیلی ضعیف است و کم است و وجود ندارد. این متفکران ما بودند، یعنی این مسلمان‌ها بودند مثل ابن رشد، ابو علی سینا، ابوریحان بیرونی و دیگر همین جور بروید و حتی اصلاً فرهنگ شرقی را هم مسلمان‌ها به دنیا معرفی کردند. یعنی هندوها را و فرهنگ تاویس را مسلمان‌ها مطرح کردند. بیرونی در کتاب ماللهند و در تحقیق ماللهند تبیین تفسیر مذهبی هندو است و اصلاً هیچ جای دنیا شناختی از این نداشتند. و بعد می‌آید در دوران جدید که محمد دارا شکوه که اصلاً تمام متون بزرگ محمد دارا شکوه مسلمان است. در حکومت مغولان هند در دستگاه اورنگ زیب. بزرگترین متن‌ها را معرفی کرده است. مثل ماهوارا، مثل اوپانیشاد، اصلاً کار این است و کار مسلمان‌ها بوده است و مسلمان‌ها اولین



در ارتباط آن با مشروطه که حالا بعداً می‌رسیم بیشتر بپرسم. شما سه موضوع هم در ارتباط با آن مطرح کردید. آیا این آدم جدید آن سه بسطی را که فرمودید، بسط فرهنگی، بسط جغرافیایی و بسط سیاسی این آدم جدید فقط خود را معطوف کرده است به بسط سیاسی و فقط اعمال قدرت می‌کند؟

دکتر نامدار: خب بله، این که همین کاری که الیس می‌کند و بعد شما که اعمال قدرت می‌کنید و قدرت حاکم می‌شود باید بسط بدهید و باید حفظش کنید و باید بسط پیدا کند و چون حفظ آن مهم است و بسط آن هم مهم است. شما برای همین است که در سیلور در تعریف علم سیاست می‌گویند: کسب قدرت، حفظ قدرت، نشر قدرت. این سه وظیفه علم سیاست است. کسب قدرت، حفظ قدرت، بسط قدرت. عین این داستان با این آدم جدید و اصلاً سیاست با این آدم جدید متولد می‌شود و البته این تعریف، تعریف باز یونانی است ولی همین است. یعنی همان را برمی‌دارد یعنی چون دوره آرمانی او اون‌جا است و دوره آرمانیش آن‌ور خوابیده است. دوره آرمانیش دوره آینده تاریخی نیست که. برای همین هم هست که بسیاری از فیلسوفان اتوپیاگرا را از صحنه خارج کردند. چون دوره آرمانی غرب در گذشته تاریخ خوابیده است. شما متونی که از دوره رنسانس تا دوره انقلاب فرانسه علل عظمت و انحطاط رم توسط فیلسوفان این دوره نوشته می‌شود را ببینید بی‌نظیر است. همه فلاسفه از ماکیاولی کتاب نوشته درباره انحطاط و عظمت رم تا یونان تا دوره مدرن روسو، منتسکیو همه، می‌دانید چرا؟ چون همه دوران آرمانی آن‌ها آن‌جا خوابیده است و اگر شما آن





این‌ها وقتی دیدند که این‌ها ترجمه می‌کنند آرام آرام به این فکر افتادند که به متن‌های مرجع هیچ وقت ارجاع نمی‌دادند. این‌ها همه‌اش تقریرات خودشان و تقریرات دیگران را به ما معرفی می‌کردند. سرگل این‌ها فروغی است و یعنی شروع این‌ها محمد علی فروغی است. سیر حکمت در اروپا را نوشت. ببینید چه سطح نازلی از تصویر فلسفه غربی تازه دارند، در حالی که این‌ها باید متون اصلی را ترجمه می‌کردند. شما وقتی می‌توانید درکی داشته باشید که متن را بخوانید. نه تقریرات دیگران و تقریرات برداشت من است و این فرق می‌کند از این بحث و معلوم نیست که من فهم درست داشته باشم. و این باز هم نقاط قوت ما بود؛ ولی عجیب است که این‌ها را تبدیل به نقاط ضعف می‌خواهند بکنند و نقطه ضعف و مشکلی که ما آن چیزی که شما فرمودید این سطح نازلی که این آدم جدید و عالم جدید در حقیقت آمد به دلالتی خود را حاکم کرد ولی موقعی که برای ما مهم شد و می‌دانید که بعد از انقلاب فرانسه هم برای ما مهم نبود، چون ما حکومت‌ها ده‌ها برابر بهتر از او و در جوامعی که ده‌ها برابر بهتر از او در غرب بود وجود داریم. ببینید شما در همین دوران یعنی مثال بزنم و حداقل برای نسل جوان، در همین دوران کتاب سفرنامه شاردن را بخوانید. سفرنامه شاردن که در اروپا چاپ شد چه کسی چاپ کرد؟ منتسکیو چاپ کرد. پدر منتسکیو در فرانسه کتابخانه داشت، خاطرات شاردن را او چاپ کرد و منتسکیو در آن کتابخانه کار می‌کرد. بیست و اندی سال داشت که آن خاطرات شاردن آن‌جا چاپ شد که بعدها از آن تصویراتی که شاردن از ایران می‌آورد تحت تاثیر قرار می‌گیرد. تعریف‌هایی که از وضعیت حکومت صفوی می‌کند بی‌ظنیر است. می‌گوید که: من و مردم هیچ کس را پیاده ندیدم. هر کس فقیرترین آدم‌هایش در آن‌جا از حکومت برکنار می‌شوند مادام‌العمر مستمری دارند. همین چیزهایی که در جریان



نفر هستند و عجیب هم این است که بیشتر این‌ها توضیح‌حیانه بودند و این هم خیلی جالب است. یعنی مسلمان‌های ایرانی تبار این کار را کردند نه اهل تبار ایرانی، علت آن هم به خاطر روحی است که همان اول خدمت شما، عرض کردم که در ایرانی‌ها است و این نقطه قوت ماست. ولی عجیب است که می‌خواهند به نقطه ضعف تبدیل کنند. یعنی این یکی از مصیبت‌های ما با جریان شبه روشنفکری دوران معاصر است. که چرا این نقطه قوت را تبدیل کرده است به نقطه ضعف و این نقطه قوت است. این‌ها اگر می‌خواستند که تکیه کنند به این نقطه قوت، شاید خود مسلمان‌ها هزار برابر قوی‌تر از این‌ها با غرب درگیر می‌شدند همان گونه که الآن درگیر شدند. الآن شما ببینید اولین بار متن‌های اصلی غربی‌ها را بعد از انقلاب چه کسی ترجمه کرده است. مسلمان‌ها ترجمه کردند و یعنی بچه‌های انقلابی ترجمه کردند.

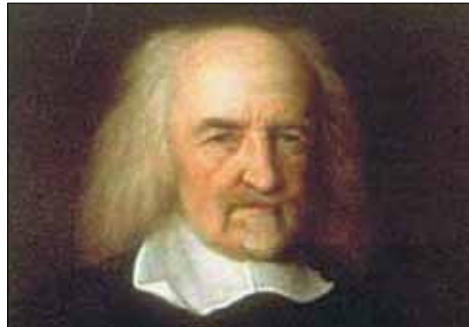


برای همین هم هست اگر دوره صفوی را می‌خواهید ببینید. هیچ جذبه دیگری برای ما ندارد. نه صنعت آن، نه تجارت آن. یعنی این اتفاقات از رنسانس تا آستانه انقلاب فرانسه افتاده است و صفویه تقریباً تا آستانه انقلاب فرانسه است و دیگر برای ما هیچ جذبه‌ای وجود ندارد. این همه مسافر می‌رود و می‌آید. چقدر سفرنامه نویس، چقدر جهانگرد و چقدر ایران گرد در این دوره آمد و می‌دانید چرا می‌آمدند؟ برای این که برای آن‌ها سیستم اجتماعی ایران جذابیت داشت و به دو دلیل برای این‌ها جذابیت داشت. دلیل اول این که: برای این که این‌ها می‌دیدند این کشور همسایه کشوری است به نام عثمانی که تمام اروپا را زیر سیطره خودش قرار داده است، چون عثمانی در این دوره در اوج قدرت خودش است و امپراطوری بزرگ و نصف اروپا را گرفته و زیر سیطره خودش دارد و برای آن‌ها جالب بود که بدانند این مردمی که در کنار این امپراطوری زندگی می‌کنند و زیر سیطره این امپراطوری نرفتند



انقلاب فرانسه خیلی به این بحث توجه می‌شود. و بعد مدام مثال می‌زند بعد از این که منتسکیو نامه‌های ایرانی می‌نویسد اگر چه تصویر درستی از ایران ندارند و الفاظ او بیشتر از این که ایرانی باشد از یکی است ولی مدام به پادشاه فرانسه می‌گوید که از این‌ها این سیستم حکومت داری را یاد بگیرد و این در نامه‌های ایرانی تطبیق است. و بعد جالب است در همین دوره کتاب بینوایان و ویکتور هوگو را ببینید تصویری که از جامعه فرانسه دارد چیست. یک جامعه فقیر و بدبخت و ظلم زده و فاقد قانون است که در آن هیچ حقی برای زنان و کودکان اصلاً وجود ندارد. این تصویر در حقیقت بستر انقلاب فرانسه است. این تصویر آن جامعه در آن دوره و معلوم است که باید آن‌جا مردم این وضع را بهم بریزند. هیچ حقوقی وجود ندارد در خصوص زن مثال بزنم علت این که در اروپا زن‌ها مرتب دنبال این هستند که خودشان را شبیه مردها کنند این است که از حق کارشان هم محروم بودند. حق کار نداشتند. تا همین جنگ جهانی دوم هم حق کار نداشتند بعد از جنگ جهانی دوم حق کار پیدا کردند و آنها حتی حق رأی هم نداشتند. در حالی که در این دوران در نیای اسلام زن‌های ما ارث می‌بردند. آن‌جا حق کار خودش را نداشتند و اما این‌جا ارث می‌برند. قانون ارث ما قوانین جدید مدرن نیست و برای ۱۴۰۰ سال پیش است ولی ارث می‌بردند. در زندگی و سهم آن حق داشتند و بنابراین شما تصویر دوران صفویه را که نگاه می‌کنید اصلاً غرب برای ما هیچ جذبه‌ای ندارد و حالا غرب به تعبیر امروزی. آن طرف آب فرهنگ غرب برای ما هیچ جذبه‌ای ندارند و تنها جذبه فرهنگ غرب برای ما نقاشی این‌ها است.





متولد شد که اصلاً این‌ها رفته بودند فنون نظامی یاد بگیرند و بیایند آموزش نظامی یاد بدهند و تولید توپ کنند و فقط برای این رفته بودند، ببینید اولاً: افرادی که رفتند سن خیلی کمی داشتند و با این سن کم این‌ها را فرستادند و آن وقت این‌ها می‌خواستند حلقه واسط فرهنگی باشند و معلوم بود که اصلاً سطحی نمی‌آورند و یک آدابی می‌آورند که از ابتدا ذهن مردم ایران را نسبت به این مجموعه‌ای که بعداً معروف شد به غرب و بعد مدرنیته خراب کرد. چون می‌آمدند حالا آن مجدالملک، پدربزرگ علی امینی تعبیر خیلی قشنگی دارد در آن کتاب رساله مجدیه و می‌گوید که: اسم این‌ها را می‌گذارد شتر مرغ‌های ایرانی. می‌گوید که: این‌ها فقط دو تا کار بلد هستند. تخریب فرهنگ ملی و مقابله با سیاست‌های دولتی. آخر این چه چیزی است ما این‌ها را فرستاده بودیم که کمک باشند و این‌ها را فرستاده بودیم که بیایند مساله حل کنند ولی برعکس شدند. اولاً: آمدند که تخریب و مرتب شأن فرهنگ ملی ما را پایین بیاورند و بعد از آن هم مرتب خودشان را درگیر می‌کنند که سهم می‌خواهند. در حالی که هیچ نقطه قوتی هم در این‌ها نیست ولی من نمی‌دانم چه سهمی می‌خواهند این‌ها تقریبی است و برداشت من بود از نوشته‌های مجدالملک، و همین بود که آمدند این طرف.

فرهنگ عمومی: جناب آقای دکتر نامدار خصایص عصر روشنگری را می‌خواهم به عنوان آخرین سؤال از شما پرسیم که پس از آن وارد بحث مشروطه بشویم و در این جا ما می‌توانیم از صحبت‌هایی که حضرت عالی فرمودید این نتیجه را بگیریم که در این عصر حتی فرهنگ می‌آید در خدمت قدرت قرار می‌گیرد یعنی بسط قدرت نظامی و سیاسی می‌شود ولی بعدها حالا این انقلاب خودمان که حضرت امام می‌فرمایند که: انقلاب ما انفجار نور بود، این بسط کاملاً یک بسط فرهنگی است و

مذهب آن‌ها هم با مذهب این امپراطوری فرق دارد و برای همین هست که در این دوره جهانگرد زیاد است و بعد از ساختار اجتماعی آن تعریف‌های خیلی جالبی می‌کنند و در چند جنگ هم با امپراطوری عثمانی پیروز بوده است. معلوم است که خیلی‌ها را می‌کشاند این طرف که این سیستم اجتماعی چیست. این فضا چیست و این‌ها چه کار کردند و چگونه است. ببینید اصلاً تا این دوره هیچ جذبه‌ای برای ما وجود ندارد و برعکس این کشور ما است که جذبه دارد برای آن طرف که بیاید ببینند که این طرف چه خبر است. والا اگر این طرف چیزی نبود برای چه می‌آمدند مثلاً در ایران چه بود که می‌خواستند بیایند. مثلاً اگر دوران قاجار بود می‌گفتیم که: آرام آرام بوی نفت آمده است ولی این ماده که هنوز شناخته شده نبود به عنوان یک ماده استراتژیک، ولی می‌آمدند این طرف و علت آن را می‌دانید چه بود و آن به خاطر فضایی بود که ما داشتیم. و این فضا، فضای درستی هم بود و اگر در این دوره واقعاً رابطه برقرار می‌کردیم و ما احساس نیاز می‌کردیم، شاید خیلی چیزها متفاوت می‌شد. شاید دیگر آدم‌های کم مایه نمی‌رفتند حلقه واسط باشند و آدم‌هایی که از دوره قاجاریه رفتند اولاً: کم مایه بودند و ثانیاً: همه آن‌ها وابسته به دربار بودند که اصلاً مدرنیته در دل دربار ایران متولد شد و اتفاقاً در دل بدترین جای ایران متولد شد. یعنی در دل اولیگارش‌ی نظامی ایران





اما در نظریه‌های نخبه‌ای فرهنگ تا دل‌تان بخواهد دیدگاه وجود دارد که نمی‌خواهم بحث کنم. از این تصویری که اینها از فرهنگ دارند، یک محصول برای طبقات برگزیده است که خودشان اسمش را می‌گذارند آریستوکرات‌ها. ما ترجمه کردیم اشرف که ترجمه بسیار غلطی است. اشرف معنای قشنگ دارد. اشرف شرف دارد. اینها چون شرف به خاک و قبيله و مال و دارایی بود در آنجا هم همین معنا را داشتند اسمش را شرف گذاشتند. در حالیکه ما شرف را به این نمی‌دیدیم. آریستوکرات‌ها یعنی همین، طبقات برگزیده و نخبه. آنجا هم تداوم تاریخی دارد و در ایران هم اصلاً چنین طبقه‌ای وجود ندارد. اصلاً چنین طبقه‌ای هیچ‌وقت شکل نگرفت. رضا خان خیلی زور زد چنین طبقه‌ای در ایران تولید کند ولی مگر می‌شود طبقه همین جوری تولید شود؟ طبقه فرایند تاریخی دارد تا تولید شود. وقتی چنین فرایندی وجود نداشت شما نمی‌توانید طبقه تولید کنید. آمده بود طبقات اشرفی درست کند. مجلس سنا هم ادا اطوارهای همین

اوائل صحبت هم فرمودید: که این اتفاقاتی که می‌افتد ما هیچ وقت با نفوذ سیاسی این کار را نکردیم بلکه عقاید فرهنگی بوده که وارد شده است.

دکتر نامدار: دقیقاً درست می‌فرمایید. ولی من یک چیزی را خدمت جناب عالی عرض کنم فهم غربی از فرهنگ با فهم ما از فرهنگ فرق دارد. یعنی اشتباه نشود این دو تا فهم را با هم یکی بگیریم. ببینید فهم غربی‌ها از فرهنگ یک فهم آریستوکراتیک است. اصلاً توده‌ها تولید کننده فرهنگ نبوده‌اند. بعد از انقلاب اسلامی هست که توده آن‌جا خیلی مهم شده است. تولید کنندگان فرهنگ طبقات نخبه و اشرف، کجا است. تجلی فرهنگ حداقل در غرب یکی در رسانه‌ها بود، در تئاتر و بعد در سینما، بعد هم در رادیو و یک مکان‌های خاص بود. توده‌ها که در این مکان‌ها نمی‌رفتند. اشرف و البته خودشان می‌گویند فرهنگ نخبه‌ای. اشرف می‌رفتند. اصلاً توده که تولید کننده فرهنگ نیست از نظر غربی‌ها. چون، شما باید فراغتی داشته باشید تا چیزی تولید کنید. توده‌ها در آنجا فراغتی نداشته‌اند که تولید کنند. این ایده فرهنگ توده‌ای ایده مارکسیستی است که بعد‌ها و بعد از جنگ جهانی دوم این طرف آمد. بعد از جنگ جهانی دوم خیلی اهمیت پیدا نکرد چون آنجا هم باز طبقات رفتند و احزاب آمدند و نشستند، احزاب پیشرو آمدند. بعد از انقلاب است که آرام آرام توجه به توده و انبوه خلق خیلی مهم است. آن هم در نحله‌های چپ ماست در نحله‌های چپ فرهنگ است که بیشتر در غرب به منتقدان فرهنگ شهرت دارند. بنابراین وقتی شما نظریه‌های فرهنگی را می‌خوانید اصلاً در نظریه‌های عامه فرهنگ تولید کنندگان را هیچ نمی‌بینید





سرمایه داران بزرگ در دوران صنعتی می‌شوند. همین‌ها هستند. تداوم همین است. بحث‌شان هم ملکه است. یعنی کسی که حافظ این ساختار و این نظام است. آن نمادهایی که حافظ این ساختار است. آن فرهنگ است. به آن فرهنگ می‌گویند. یعنی سینما، تئاتر، شعر و ادب و هر چیزی متصل به آن است. اگر از آنجا در آید بخشی از فرهنگ است. اگر از آنجا در نیاید اصلاً به حساب نمی‌آید. در حالی که در دنیای اسلام در بخشی از دنیای عرب این معنا را دارد که شبیه به غرب هستند. خیلی به آنجا نزدیک هستند. در آنجا هم از نظر خون و قبیله و شرافت به آنها برمی‌گردد. ولی در ایران اصلاً این طور نیست. اصلاً چنین معنایی از فرهنگ در هیچ جایی و در هیچ متنی در طول تاریخ به ثبت نرسیده است. و نیز این معنای از فرهنگ ثبت نشده است. برای همین می‌دانید که کالچر که آن را هم معنا کرده‌ایم فرهنگ، اصلاً واژه کشاورزی است. باروری زمین است. هر چیزی که از آن درمی‌آید و خیلی هم اتفاقاً معنای غیر کشاورزی آن به آن نزدیک است. در حالی که در ادبیات ما یک واژه بسیار عمیق است. بنابراین می‌بینید تصویری که ما از فرهنگ داریم با تصویری که آنها از فرهنگ دارند فرق دارد. اگر به تصویر آنها حساب کنید بله. ولی اگر با تصویر ما بخواهید حساب کنید نه. در تصویر ما اولاً چنین معنایی را نمی‌بینید که آنها را فرهنگ نمی‌دانیم و شاید دلیلی که معنایی که ما از فرهنگ داریم و با منورالفکرها سر این واژه درگیر می‌شویم همین است. زیرا آنها آن تصویر غربی را دارند یعنی دنبال ویژگی‌ها در آن علائم در طبقات برتر و در طبقات نخبه می‌گردند برای همین است اول که آمدند همین ادا و اطوارها را درآوردند. تئاتر بنویسند فلان بنویسند بالماسکه برقصند فوکول بزنند. اینها خصلت‌های طبقه اشراف طبقات نخبه در اروپا بود که اینها دیده بودند. آنها آورده بودند و اسمش را هم فرهنگ گذاشته بودند، این هم که مقابل



داستان‌ها بود. اشراف و زمین‌دارها. از دوره قاجاریه چنین اتفاقاتی افتاد ولی به هیچ جایی نرسید. رضا خان آمده بود این را نهادینه کند که اصلاً نشد. آن تعریف فرهنگ از نگاه آنهاست. ولی فرهنگ را ما این جور تعریف نمی‌کنیم. ما فرهنگ را مجموعه‌ای می‌دانیم که در آن سه ادب تاثیر گذار است و این در ادبیات ما سه ادب تولید می‌کند. ادب دین، ادب دنیا و ادب حق. این سه خیلی در ادبیات ما آمده‌اند. ادب دین و ادب دنیا تحت تاثیر ادب حق هستند. اصلاً دینی که با حق نسبتی نداشته باشد دین نیست و دنیایی که با حق نسبتی نداشته باشد دنیا نیست. یعنی تا این حد تعیین کننده است. این مجموعه، در کنار هم تولید می‌کنند و این تولید را اسمش را فرهنگ می‌گذاریم. اصلاً چنین تصویری در غرب وجود ندارد. فرهنگ یعنی همین، طبقات آریستوکراتی که اشراف هستند و صاحب زمین هستند و از نظر تاریخی به اینها رسیده بود، غیر قابل تغییر است. همین‌ها می‌آیند طبقات دوران فتودالیتیه طبقات زمین‌دارها را تشکیل می‌دهند، همین‌ها بعدها





کردند به متن ماقبل. یعنی به دوران آرمانی ما. با همین دوران آرمانی وارد فضای دوره قاجاری می‌شویم.
فرهنگ عمومی: یک دوره ساختگی که شاید اصلاً وجود نداشت.

دکتر نامدار: یک دوره‌ای که نمی‌توانیم بگوییم دوره ساختگی. این هم بخشی از پروژه‌ی مدرنیزاسیون بود. اینجا یک پروژه است. بعد از انقلاب فرانسه یک پروژه است. یعنی این آدم جدید به قدرت رسیده با انقلاب فرانسه یعنی قدرت هم دست خودش است. تا قبل از انقلاب فرانسه قدرت نداشت. یعنی ابزار دستش نبود. الان با این قدرت خودش هم آنقدر تولید کرده که شما می‌دانید که وقتی می‌توانید از توسعه حرف بزنید که توانایی بقا داشته باشید. کشور و جامعه و ملت و مردمی که هنوز برای بقای خودشان می‌جنگند اگر از توسعه حرف بزنند حرف احمقانه‌ایست. چون توسعه اینجا بسط است یعنی خودت را منتشر کنی. توسعه یعنی منتشر شدن، توسعه

دین قرار گرفت یعنی عین همان شبیه سازی‌هایی که در غرب اتفاق افتاد که مقابل ادیان قرار گرفتند همان شبیه سازی‌ها را می‌خواستند...

فرهنگ عمومی: که خیلی هم سطحی بوده!

دکتر نامدار: معلوم است که سطحی بوده یعنی عرض کردم که بزرگ‌ترین خیانت را در فهم مدرنیته غرب، این جریان شبه روشنفکری به ملت ایران کرد والا فرهنگ‌ها به آن معنایی که ما می‌بینیم مرز ندارند، قلمرو دارند. یعنی اینها خیلی راحت به هم تأثیر می‌گذارند. هر کدام از اینها می‌توانست منشاء بیداری و منشاء تحول و تنوع و بازگشت به فصول اولیه باشد. کما اینکه در هر دوره تاریخی این اتفاق برای ما افتاد. در صفویه این اتفاق برای ما افتاد، و همین جور برویم عقب‌تر. در دوره اسلامی همین اتفاق برای ما افتاد. یعنی در هر دوره‌ای ملتی که فراموش شده بود آرام آرام داشت تحت سیطره قرار می‌گرفت، زیر نفوذ می‌خواست برود و ادب خودش را از دست دهد ولی با وارد شدن یک فرهنگ جدید و پذیرشی که این طرف بود یک نقطه تحول برای ما بود. در دورانی که اسلام می‌خواست به ایران بیاید فضای آن دوره را نگاه کنید فضای خوبی برای ما نبود. ما هیچ نداشتیم. همه چیز زیر سیطره شاهان بود، حالا آن تعریفی که از شاهان ساسانی می‌کنند که می‌دانید ما متن تاریخی نداریم. هر چه هست از زبان غربی‌هاست. آنها برای ما تعریف کردند حتی کتیبه‌ها را هم آنها برای ما خواندند. چه جور خواندند که خوانده، همین اشکالات را هم می‌کنند. کجا بوده آن متن، چطور آن زبانی که ما بلد نبودیم آنها بلد بودند. از این چیزها زیاد برای ما ساختند. آنها آن را برای ما تبدیل





در نفوس عکس است. سیستم‌های دفاعی بدن آنقدر قوی می‌شوند و در مقابل بیماری که ابتدا آمده کنترل خودشان را از دست می‌دهند. می‌افتند به جان اجزای حساس بدن. شروع می‌کنند یکی یکی همه را زدن. مثلاً قلب را می‌زنند، کلیه و کبد را می‌زنند. سیستم دفاعی است ولی معکوس عمل می‌کند تبدیل شد به نفوس. یعنی وقتی رشد کرد و خودش را در درون تثبیت کرد، متراکم شد. دیگر دید که هیچ نقطه کنترل داخلی ندارد و باید خودش را بسط دهد و الا اصلاً جنگ‌های داخلی و جنگ جهانی دوم این مصیبت را داشتند. در جنگ جهانی دوم هم دیگر را کشتند. چون همین اتفاق می‌خواست در درون بیفتد. به جان هم افتادند و هم را کشتند ولی بعد از جنگ دوم دیگر معنا عوض شد. دیدند که این بسط درونی هیچ سودی ندارد و باید به خیلی جاهای دیگر هم دست درازی کنند قبلاً منابع‌شان را تأمین می‌کردند. این بار ایده‌هاشان را غالب کنند تا بتوانند آن منابعی را که به دست آوردند را حفظ کنند چون اتفاقات دیگری هم در جاهای دیگر دنیا می‌افتد. عرض کردم فرهنگ ماهیت قلمروی دارد و می‌رود. یعنی تقریباً اینها رسیده بودند به اینکه باید خود را منتشر می‌کردند. و با همین انتشار هم وارد شدند یعنی اینجا دیگر پروژه است.

فرهنگ عمومی: در واقع با توجه به فرمایش قبلی شما که این آدم جدید یک آدم خودبنیاد بود به عقلش فقط اعتقاد داشت می‌شود بگویید این روحیه تصرف جویی، استیلاجویی و استعماری از دل همین آدم جدیدی که به وجود آمده بود بیرون در آمد و به این شکل ظهور کرد؟

دکتر نامدار: همین است، باز مثال می‌زنم، مگر اولیس این گونه نبود؟ مگر این سیطره استیلاجویی را نداشت؟ اولیس وقتی به ایதாக رسیده بود بعد از آن این همه رنج‌ها را کشید حالا اروپایی‌ها می‌گویند آن رنج‌هایی



آن تعریفی نیست که اینجا می‌کنیم. همه غلط است. مثل این می‌ماند که بیماری توسعه پیدا کرده است. یعنی از یک نقطه به کانونی تبدیل شده الان آن نقطه را کاملاً تحت سیطره خود دارد و از آنجا می‌خواهد خود را منتشر کند. ولی بیماری که هنوز خودش را تثبیت نکرده در مقابل تزریق‌های دارویی بیرونی که می‌کنند ممکن است هر لحظه پادزهر این را از بین ببرند که نمی‌تواند خود را توسعه دهد. توسعه وقتی است که خود را تثبیت کردید در یک نقطه و حالا آن نقطه دیگر ظرفیت تو را ندارد که تو را تحمل کند حالا خود را منتشر می‌کنید. این را توسعه می‌گویند. اصلاً توسعه در غرب هم همین معنا را داشته است. طرف آنجا خودش را تثبیت کرده دیگر آن محیط ظرفیت تحمل این را ندارد، بخواد این را تحمل کند مثل بیماری نفوس عمل می‌کند. بیماری نفوس ضد سرطان است. در سرطان سیستم دفاعی بدن ضعیف می‌شوند و عوامل خارجی می‌آید و همه را از بین می‌برد.





کند تا بتواند همه اینها را کنترل کند و دست خودش باشد. یعنی مگر غیر از این فضا فضای دیگری می بینید. چقدر زیباست این فضا، با فضای هومر بازسازی اولیس و رسیدنش به ایتاک. آن هم که می آید همین قواعد جدید را می آورد. همین قوانین جدید را می آورد. می گوید همه چیز برای من است. همه باید تحت سیطره من باشند. اصلاً از دل فرهنگ غربی جز این سیطره چیزی در نمی آورید. الان دیگر یک پروژه است. حالا بعضی از متفکرین ما حرف درستی زدند. گفتند عالم جدید را، علوم انسانی اش ساخته. چون پروژه نبوده. حالا اتفاقات آورد، فلاسفه و همه کمک کردند نه به شکل یک پروژه، به شکل فضایی که در آن قرار گرفتند به باروری این کمک کردند و مدام به آن تزریق کردند. درست است. ولی الان حافظه اش علوم انسانی آن هستند. جور دیگر حفظش می کنند. او می داند که چه کار کند. یعنی علوم انسانی در غرب می داند دنبال چیست.

که ما کشیدیم رنج های قرون وسطی بود. تا رسیدیم به ایتاک. رنسانس برای اینها یک ایتاک جدید بود. وقتی به ایتاک می رسد وقتی شما می رسید بعد از سال ها رنج و دوری از زن و بچه و خانه این است که حالا که فرمانروا هم هستید یک محل امن می خواهید که زندگی کنید. مگر غیر از این است؟ ولی وقتی به ایتاک رسید پیش خانواده اش نرفت. اول به غار رفت، اول به جایی رفت محاسبه کرد، بعد با پسرش رابطه برقرار کرد، از او وضعیت را پرسید. گفت رقابت خیلی زیاد هستند. اگر می خواهی بیایی و سیطره داشته باشی بر مال و دارایی و قدرت و ثروت و کشورت باید همه را از بین ببری. او هم نقشه می کشد و همه را از بین می برد تا می آید. اصلاً همین است. یعنی همین آدم در انقلاب فرانسه بازسازی می شود. همین آدم می آید و چون خودش این فضای جدید را آورده چون می گوید همه را من تولید کردم، اینها که می خواست به ایتاک بیاید گفت همه را من گذاشتم. الان دیگران به آن دسترسی دارند. ایتاک می گوید مدیریت ها برای من است، انقلاب صنعتی برای من است، انقلاب فرانسه برای من است. اصلاً تصویر عالم جدید برای من است. من این عالم را درست کردم که اجازه نمی دهم دیگران بگیرند. اگر قرار باشد دیگران دسترسی پیدا کنند باید من منتشرش کنم. اگر رقیب هم داشته باشید، داشت در اروپا می جنگید و جنگیدند تا جنگ دوم، هم را کشتند. تا توانستند هم را کشتند. این عالم جدیدی که الان آمده باید بر اساس قاعده خودش را بسازد. باید برایش حقوق بشر بنویسد، باید برایش دموکراسی بنویسد باید برایش سازمان ملل درست





می‌خواستید بنا کنید قرار بود که بشر را رها کند. ولی شما یک زنجیر جدید آوردید. من می‌آیم این زنجیر را بردارم که او کار خودش را کند. مدرنیته بیاید، مدرنیته قرار بود بیاید سیاست و دولت را ببرد، اصطلاحاً این تعبیرات بود و قرار نبود همه آن اختیارات جمع شود در دولت و یک لویاتان جدید تولید شود. اولین انتقادی که به این لویاتان شد این اژدهایی که همه را زیر سیطره خود قرار داد، هابز لویاتان را آورد، اما قرار نبود این سیطره پیدا کند. این آمد گفت این شر دارد دیگر. ما آمدیم این شر را برداریم و جالب هم اینکه در هر دوره‌ای در ایران این تغییرات تکرار شد و همین طور تکرار شد. به نظر من این بحث را از شقوق متفاوت می‌توان بحث کرد. حالا ما که ظرفیت خاصی نداریم برای بحث. حالا این یک شق است که بیشتر به ذهن متبادر است تا شقوق دیگرش. نمی‌خواهم بحث را پیچیده فلسفی کنم. حالا اگر از آن زاویه نگاه کنیم داستان گونه‌ای دیگر است. این آدم اقتضای خودش را باید داشته باشد و اقتضایش هم همین است که اتفاق می‌افتد. که اصلاً چیزی که ما در غرب می‌گوییم اقتضای تفکر مدرن است و این می‌رود، تا ته خطش هم می‌رود. هیچ بازگشتی هم برای آن وجود ندارد، من تعبیر گیدنز را قبول دارم که گردونه‌ای است که ول شده و این گردونه را درست که ما هلش دادیم از ابتدا، خودش نیامد، هلش دادند. ولی وقتی گردونه را از بالا هل دادید، هل دادنش دست خودش است ولی کنترلش دیگر دست خودت نیست. این گردونه می‌آید و هر چه زیر پایش باشد را له می‌کند و واقعاً هم همین طور است. نمی‌توانند دیگر آن را کنترل کنند اما وقتی بیاید سراغ شما هم می‌آید. سراغ خیلی چیزهایی دیگر هم می‌آید. خلاصه این برای اینها نتیجه معکوس هم بود در حالی دیگر. یعنی فکر می‌کردند می‌توانند با عقل کنترل کنند اما دیدند که عقل بشری چندان استعدادی برای این



فرهنگ عمومی: آن خطی که باید بدهد...

دکتر نامدار: حالا می‌داند حافظ چیست و چه چیزی را باید بسط دهد و چه چیزی را نه. دقیقاً ۱۸۰ درجه خلاف علوم انسانی در ایران است که عمل می‌شود اینجا برای چه، و چه را می‌خواهد حفظ کند و چه را می‌خواهد نشر دهد و چه را می‌خواهد بسط دهد. واقعاً نمی‌داند. و حتی نظام‌های آموزشی ما هم نمی‌دانند، معلوم نیست چرا در حوزه علوم انسانی ما هیچ ایده‌ای وجود ندارد. دقیقاً آن طرف برعکس است. یعنی آنجا دیگر انسان جدید و عالم جدیدی که غرب در آنجا متولد شد از طریق ابزار تکنیک در عالم، تصرف کرد الان این تصرف را علوم انسانی‌اش توجیه کند. و این تصرف را باید با همه شقوقش توجیه کند. یعنی باید در فلسفه‌اش توجیه کند در روانشناسی و سیاستش باید توجیه کند. در جامعه‌شناسی‌اش باید توجیه کند. تمام این مجموعه در اختیار توجیه است. هیچ چیزی خلاف این نمی‌بینید. حتی اگر مارکسیستی می‌آید موضع انتقادی دارد نسبت به این توجیه. موضع نفی ندارد، این جور نیست یعنی این عالمی که شما





که می‌گویند به اشتباه از اصطلاح حق و باطل استفاده می‌کنند در جریان مشروطه. اگر می‌شود این را برای ما توضیح دهید.

دکتر نامدار: البته من چون نخواندم فرمایش ایشان را، من نفهمیدم منظور حق و باطل ایشان چیست. ولی اگر شما...

فرهنگ عمومی: من جمله ایشان را کامل‌تر بخوانم. بعد از توضیحاتی که می‌دهند و به بحث مشروطه می‌رسند می‌فرمایند که صراط روشن برای مردم وجود نداشت. لذا چه در مشروطه و چه در قضایای قبل و بعد از آن، ما ملت ایران، چوب اشتباه حق و باطل را خوردیم.

دکتر نامدار: الان فهمیدم. درست هم می‌گویند و دقیقاً هم همین است. یک تحولاتی اتفاق افتاد. آن تحولات منجر شد به تولید یک دنیا و آدم جدید و این آدم جدید دوست داشت چون محصول برای خودش بود خودش را بسط دهد. و دیگر از اینجا پروژه است. از این بسط دادنش پروژه است. به نظر من تازمانی که این متولد

کنترل ندارد. همان تعبیر کانت است، قرار بود با عقل، دنیای انسان‌ها را دنیای عادلانه‌ای کند و آزادانه کند. ولی دقیقاً نتیجه معکوس شد. عقل بشری نه تنها دنیا را آزاد نکرد که برعکس،

فرهنگ عمومی: فسادهای متعدد...

دکتر نامدار: می‌بینید بحران تولید سلاح‌های کشتار جمعی و همه محصول عقل است، از جای دیگر که نیامده. تمام علوم انسانی می‌خواهد این محصول را توجیه کند. و آن مکاتبی که می‌بینید، حاشیه است. حاشیه‌ای بر این توجیحات. پست مدرن هم حاشیه‌ای است بر این توجیحات.

فرهنگ عمومی: آقای دکتر، اگر اجازه دهید وارد بحث مشروطه در ایران شویم. اگر صلاح می‌دانید به عنوان پیش زمینه خودتان چیزی بفرمایید، مطرح کنید تا من سوالاتی که دارم بپرسم.

دکتر نامدار: البته مشروطه همین است. حالا که می‌گویید مشروطه، یک مقدمه دارد. باید برگردیم به اینکه، چون لفظ مشروطه لفظ متبادر به معنای خودش نیست، وقتی در غرب از مشروطه حرف می‌زنید متبادر به معنای خودش است. ولی این نه، به این معنایی که ما در ذهن می‌آوریم با لفظ خیلی متفاوت است. و تازه این معنا هم بین نحله‌های فکری متفاوت است. بنابراین اگر می‌خواهید سؤال کنید سؤال را دقیقاً مشخص کنید.

فرهنگ عمومی: می‌خواهم بدانم تأثیر همین ویژگی‌های عصر روشنگری در عصر مشروطه چه بوده و یک جمله که مقام معظم رهبری فرمودند و تعبیر جالبی به کار بردند، من خواندم در درس‌های مشروطه‌شان،





شکست خوردیم. علت این شکست را می‌گویند یعنی ظواهر تاریخ این‌طور نشان می‌دهد که برای خیلی‌ها پرسش بود که چرا شکست خوردیم؟ هر کسی از ظن خودش چیزهایی را گفت. آخرش این‌جور که می‌گویند رسیدند به اینکه ما عده و ایمان و اعتقادات هم داشتیم ولی چون آن ابزار و تکنیکی که آنها داشتند را نداشتیم نتوانستیم پیروز شویم. اگر ما صد سرباز داشتیم آنها با یک تفنگ جای صد سرباز ما کار می‌زدند، یا یک سرباز با یک مسلسل هزار نفر از نیروهای ما را زد. اگر ما آن را داشتیم و این هزار نیرو هر کدام یک مسلسل دستش بود غوغا بود. تصویرها شبیه به این است. همین منجر می‌شود به اینکه برویم و اتخاذ کنیم و آن تکنیک‌ها را بگیریم. اینجا خیلی بحث می‌شود. عده‌ای می‌گویند بفرستیم آن طرف. می‌گویند این فرستادن عوارضی دارد، همه این بحث‌ها می‌شود. ظواهر تاریخ این‌جور نشان می‌دهد. عده‌ای می‌گویند برداریم بیاوریم این طرف. اینها معتقدند آوردن اینها هم اقتضائاتی دارد، اینها به بلاد ما می‌آیند. اینجا اسلامی است و خلاصه از این بحث‌ها هم می‌شود. مثلاً می‌گویند فساد آن کسی که بفرستیم آن طرف زیاد است که ای کاش این کار نمی‌شد. همین کار را هم می‌کنند. گفتم و انتخاب را هم که دیدید. پس تمایلی که ما را آرام آرام آشنا می‌کند با این فضا، مستقیم نه غیر مستقیم، مستقیم که قبلاً ما از طریق سفرا و فرستادگان ما آشنا بودیم منتها آنها بیشتر در بهت و حیرت بودند. یعنی متن‌هایی که شما از این دوره می‌بینید بیشتر متن‌های بهت‌آور است که چه تحولاتی آنجا اتفاق افتاده و همیشه در حال بهت هستند که چرا ما این طرف نیستیم. اکثر متن‌ها این‌طور است. مثل تحفه العالم شوشتری و کتاب آقا محمد کرمانشاهی و شبیه همین‌هاست. مثل خاطرات اولین نفری که آن طرف می‌فرستیم، معروف هم هست که فراماسون می‌شود، اکثر کتاب‌ها در مرحله

شود پروژه نبود. ولی از اینجا دیگر پروژه است. از این پروژه هم بیشترین شکلش در قالب متونی که امروزه ما تحت عنوان متون علوم انسانی از آن یاد می‌کنیم خودش را نشان می‌دهد. با این می‌خواهد خودش را منتشر کند تا ایده‌هایی که دارد در حوزه توسعه و غیره. این بسط هم این‌گونه نیست که بخواهد محصول و پدیده را به جای دیگر منتقل کند. نه، چون او برای آنکه خودش را بسط دهد و برای اینکه جهان دیگر را همساز خودش کند باید اتفاقاتی هم در آنجا بیفتد. آیا مثلاً تحولاتی که در ایران افتاد منشاء آن این‌جور بود؟ به نظر من نه. این تحولاتی که در ایران بعد از دوره قاجاریه و دوره قاجاریه با آن سر و کار داریم مستقیماً منشاء آن ناشی از بسط ایده جدید نبود که بگوییم آوردند و در قالب مدرنیزاسیون مطرح کردند، کسانی آوردند، چیزهایی نوشتند و مبشر این شدند، بعد تبلیغش کردند، نه این‌جور نبود. نه، والا منجر می‌شد به تصرفات جدیدی که این تصرفات یک بخشش به جنگ برمی‌گردد که در جاهایی دیگر برای بسط خودشان ایجاد کردند، یعنی برای استعمار ایجاد کردند که بخشی از آن در ایران اتفاق افتاد. حملاتی که روس‌ها کردند. یعنی جنگ ایران و روس یک منشاء جدید است یعنی منشاء تاریخ جدید ماست. ما شکست خوردیم. با وجودی که عده خیلی بیشتری داشتیم، اعتقادات مذهبی ما خیلی قوی‌تر بود و غیره و غیره ولی



که می‌آیند شما می‌دانید که معمولاً اینها در غالب میسیونر می‌آیند و میسیونرها هم با قاعده می‌آیند. بی قاعده نمی‌آیند چون عرض کردم که از اینجا دیگر پروژه بود. یعنی قرار بود اینها پروژه‌هایی باشد و همین را می‌خواستند و دقیقاً اینها هم بدشان نمی‌آمد افرادی که آن طرف می‌رفتند خیلی چیزی یاد نگیرند. همان جا ایزوله شوند که آنها جای پا در اینجا درست کنند. همین عده متأسفانه، دارالفنون که باید منشأ آموزش بود در عین حالی که می‌گویند این طور بوده این طرف هم بوده و این را هم داشته. یعنی یک تیغ تیز دو لب بود برای ما. آمدند و ته خطش هم که آمدند از درونش چیزی درنیامد. واقعاً چیزی درنیامد. و دانش آموزشی که تربیت شدند ببینید چه کسانی بودند. اکثر کسانی که و حالا حتی آموزگاری که از داخل هم تربیت شده آن طرف بودند مثل امثال ملک‌خان و دیگران که رفتند و خودشان هم در این مدارس تدریس می‌کردند اینها این سطح را از آن فهمی که از مدرنیتیه و از آن طرف داشتند تحت عنوان سیویلیزاسیون از آن اسم می‌بردند. یا سیویله می‌خواستند کنند. آنها می‌آیند و آرام آرام افکارشان را بسط می‌دهند



اول این جورند. این نشان می‌دهد که فرستاده‌های ما که مستقیم به عنوان فرستاده آن طرف فرستاده دولتی بودند آنها بیشتر به شکل پدیده‌های اعجاب انگیز و عجایب هفت‌گانه که جاهای دیگر دیدند مطرح می‌کنند. این عجایب را در جنگ ایران و روس دیدند. راست می‌گفتند. چیزهایی دیدند که قبلاً ندیده بودند. می‌فرستند آن طرف آب. آنها می‌روند و چیزهایی هم با خودشان می‌آورند که عرض کردم متأسفانه آدم‌هایی هم که می‌روند آدم‌های پرمایه‌ای هم نیستند. اولاً که سن خیلی پایینی دارند. اصلاً از اجتماع که در نمی‌آیند. از دل همان خاندان‌هایی که خودشان عامل این بدبختی‌ها بودند فرستاده می‌شوند. بعد هم که آنجا می‌روند درست ۱۸۰ درجه خلاف دلیلی که اینها را فرستادند یعنی آموزش‌هایی که می‌بینند، دو نفرشان که می‌مانند و یک نفر برمی‌گردد قرار بود برود پزشکی یاد بگیرد ولی با خودش یک ماشین چاپ می‌آورد و می‌شود اولین روزنامه نگار و روزنامه را در ایران چاپ می‌کند. اصلاً معجون اولیه خیلی قشنگ است. دو سه بار از این تیپ‌ها می‌فرستند و می‌بینند تأثیری نکرد. می‌رسد به دوره ناصرالدین شاه و امیر کبیر. امیر کبیر آن ایده دوم را عملیاتی می‌کند. می‌گوید بیاوریم اینجا. تا حالا که فرستادیم هیچ سودی برای ما نداشت.

فرهنگ عمومی: یعنی تأسیس دارالفنون؟

دکتر نامدار: احسنت. می‌گوید مدرسه‌ای درست کنیم و معلمین را از اینها بیاوریم. منتها برویم معلمین را از کشورهای غیر متخصص بیاوریم. مثل فرانسه که مثلاً غیر متخصص بوده. بلژیک و اتریش و هلند و از اینجاها. همین کار را می‌کنند و دارالفنون را تأسیس می‌کنند. منتها اینها





سازي متأسفانه در ايران يك شبیه سازی بسیار سطحی و ناقص بود. آنجا در یک پروسه اتفاق افتاد، اینجا یکدفعه تبدیل شد به یک پروژه. آرام آرام شروع کردند همین دولت موجود ناصرالدین شاهی را ببرند به سمت آن دولت مطلقه مدرن. این مطلقه‌ای هم که می‌گوییم یعنی ساختارش را مدرن کنند شبیه دولت‌های اروپایی، علی‌الخصوص شبیه دولت انگلیس. که در عصر مشروطه سلطنتی آن انجام دهند. میرزا ملکم خان و اطرافیان‌ش شروع کردند انواع و اقسام رساله‌ها و لوایح را برای بازسازی دولت نوشتن، و این داستان از دولت میرزا حسین خان سپهسالار شروع شد و ادامه داشت تا مشروطه. یعنی اولین لوایح تنظیم قوانین یا تنظیمات را در دوره میرزا حسین خان سپهسالار آوردند. که آن هم آرام آرام پای اروپایی‌ها را باز کنند، اولاً عقل در ایران تعطیل بود. کلاً گفتند عقل در ایران تعطیل است. ما فقط باید تقلید کنیم و هیچ راه دیگری هم نداریم. نردبان تجربه برای ما به پایان رسیده و دیگر ما هر چه آن طرف اتفاق افتاده باید همان را انجام دهیم. این اولین شعار آنها بود که جز آن ایده‌ای وجود نداشت. که آرام آرام القائات طرف، انعقاد قراردادها، که انصافاً مثل قرارداد رویتر وحشت‌انگیز بود، حالا اینها را برای وقتی دیگر بگذاریم. اینها را آوردند در فضای جدید. در این فضایی که آرام آرام روزنامه‌ها متولد می‌شوند این طبقه جدیدی که در دل الیگارش‌ی قاجار شکل می‌گیرد دوست دارد آن حکومت ملوک الطوائفی که می‌توانست در جای قدرت باشد، می‌دانید که در ایران تا دوره قاجاریه دو مرجع قدرت بود، جز دو مرجع دیگر هیچ مرجع قدرت نداشتیم. یکی ایلات مرجع قدرت بودند یکی مذهب و روحانیت. یعنی توانایی تولید قدرت داشتند. برای اینکه این اتفاق نیفتد در این دولت مطلقه مدرنی که اینها می‌خواهند تشکیل دهند چون خودشان هم می‌خواهند به عنوان طبقه سوم می‌خواستند به عنوان

و منتشر می‌کنند. در دل اینها طبقات جدیدی شکل می‌گیرد که این طبقات جدید به دلیل تعلیماتی که در انقلاب فرانسه از بازمانده‌های انقلاب فرانسه در آنجا می‌بینند آرام آرام احساس می‌کنند که همان اتفاق باید در ایران بیفتد. شما می‌بینید و خواسته‌های میرزا ملکم خان را نگاه کنید. دقیقاً برداشت سطحی از اندیشه‌های هابز دارد. دنبال لوبلتانی که در اروپا متولد شد یعنی دولت پر قدرت. می‌دانید که اروپایی‌ها معتقد بودند که این بستر تحولاتی که باید اتفاق بیفتد جز در قالب یک دولت پر قدرت امکان پذیر نیست. آرمان انقلاب فرانسه و روشنفکران انقلاب فرانسه همین بود. یک دولت مطلقه قوی و جدید که تحت تأثیر سنت‌های قدیم نباشد. اصلاً انقلاب فرانسه مبشر همین بود و بعد هم که انقلاب پیروز شد دیدید که کشت و کشتارهایی که کردند و هم را نابود کردند ظرف ده سال رسید به آن دولت مطلقه مدرن ناپلئونی. ده سال هم دوام نیورد و ناپلئون سر کار آمد. و ناپلئون آرمان منورالفکرهای انقلاب فرانسه بود. منورالفکرهایی که دیگر ظرفیت فیلسوفی نداشتند، گفتیم که سطح نازل داشتند روشنفکران. اینها عین همین واقعه را باید شبیه سازی کنند در ایران. یعنی دولتمردانی که در دل ساختار اولیگارش‌ی دولت قاجار متولد شده بودند، همانجا هم نشو و نما کرده بودند و از همان آبستن رفته بودند و چیزهایی را در خارج دیده بودند. همان‌ها را می‌خواستند در داخل تقلید کنند. به تعبیر بعضی‌ها که می‌گفتند بعد از روزی که انقلاب مشروطه پیروز شد هر کدام قانون اساسی زیر بغلش زده بود و ادای دانتون و روبسپیر را در می‌آورد. فکر کنم تعبیری یکی از منورالفکرهای همین دوره است. خودش که در همین ساختار است همین تعریف را می‌کند شاید فکر کنم مهدی قلی هدایت باشد که این حرف را زده باشد ولی مطمئن نیستم که ادای دانتون و روبسپیر را در آن کتابش در می‌آوردند. آن شبیه





در می‌آید سر این خیلی بحث است، اما اینکه دروغ بگویند عده‌ای آمده بودند قانون می‌خواستند عدالت و آزادی می‌خواستند و عده‌ای دیگر نمی‌خواستند این طرف منورالفکرها بودند و آن طرف روحانیون و حکومت بودند اینکه دروغ است و این روایت‌های تاریخی محض است در ایران و اصلاً هیچ مبنای تاریخی ندارد. همین داستانی که در رسانه‌ها درست کردند و کار روشنفکری هم هست، چون ابزار روشنفکر رسانه است و چیز دیگری جز رسانه ندارد، شما باید در رسانه سطحی حرف بزنید و عوام فریبی کنید. بنای رسانه، البته نمی‌خواهم همه رسانه‌ها را بگویم، مشهورات است، متواترات است مقبولات است و مسموعات. این مواد رسانه است که به ندرت معقولات و مجربات و محسوسات است. کم رسانه‌ای پیدا می‌کنید که تمام مواد تحلیل خود را روی اینها قرار دهد. عموماً رسانه‌ها روی متواترات و مشهورات و متشابهاات و مسموعات و مقبولات می‌چرخند. خبر در فلان جا آمده و هیچ کس عقلی این خبر را تحلیل نمی‌کند که درست است یا نه، تأثیری می‌گذارد یا نه، اینها اصلاً و رسانه هم محصول جریان منور الفکری در اروپاست. و سطحی است. این یکی از مواردیست که شما گفتید، کم مایگی و بی‌مایگی. و واقعاً هم درست هست. در ایران هم همین بود. در ایران هم همین سطح نازل ابزار شد. هیچ کس بحث نمی‌کرد، هیچ کس رسانه و متن تولید نمی‌کرد. خبر روزنامه‌ای و رسانه‌ای تولید می‌کرد. و اینها منشاء اتفاقاتی شد که منجر شد به سلسله تحولاتی که ما تحت عنوان انقلاب مشروطه از آن یاد می‌کنیم. این انقلاب مشروطه دو مبادی داشت: یک مبادی همان مرجع و قدرت اول

مرجع قدرت معرفی کنند هیچ راهی نبود مگر آنکه آن دو قدرت تضعیف شود و از صحنه خارج شوند. جنگ علیه مذهب و روحانیت از همین دوره شروع می‌شود که توهین واقعی و نمونه‌هایی از این بحث‌هاست و بعد معضل دیگر پیامبران ساختگی و اساطیر آسمانی و از این چیزها زیاد داریم. اصلاً در این دوره در ایران فتنه‌سازی بی‌نظیر است. واقعاً بی‌نظیر است. اینها برای مقابله با مذهب، اختلاف در خودشان انداختن، روحانیون متجدد و سنتی تولید کردن، از این داستان‌ها اینجا زیاد اتفاق می‌افتد. این یک کار برای خنثی کردن یکی مرجع قدرت. یک کار دیگر باید برای خنثی کردن مرجع دیگر قدرت اتفاق می‌افتاد و آن اینکه قدرت ایلات را که عموماً در حکومت‌های قاجار و حکومت‌های قبلی از طریق صدر اعظم‌ها و تیول‌ها تعیین کردن روسای ایالت‌ها معمول بود، اینها اسمش را حکومت ملوک الطوائفی گذاشته بودند. برای اینکه همه این قدرت‌ها را از بین ببرند و همه را متمرکز کنند در قدرت مرکزی، شروع کردند به نوشتن. آرام آرام شروع کردند به دامن زدن اختلاف بین آنها، شاهزاده‌ها را تحریک کردن تا خلاصه آن مرجعیت قدرت هم از بین برود. این اتفاق منجر شد به یک سلسله تحولاتی که ما اسمش را می‌گذاریم مشروطه. تحولاتی که در ایران حق بود. باید اتفاق می‌افتاد. اینکه مقام معظم رهبری فرمودند اختلاف در حق و باطل بود درست است. هیچ کس و هیچ جریانی را شما نمی‌توانید در این دوره پیدا کنید که با تغییرات مخالف باشد. اما اینکه آب‌شخور این تغییرات چه باشد سر این بحث دارند. اینکه منشاء این تغییرات مبانی اولیه و اصول موضوعی این تغییرات از کجا





داشت و واقعاً یک مرجع قدرت بود. درست است که می‌گویند تجمع و سازماندهی روحانیت از دوره صفویه بوده ولی قبلاً هم مرجع قدرت بوده است. قبلاً هم حکومت‌هایی که به‌عنوان حکومت شیعه در ایران تاسیس شده در راسش روحانی بوده است. حکومت سرداران، حکومت آل زیار، حکومت دیلمیان. همه اینها در رأسش فقها بودند. حکومت علویان که در رأسش ناصر کبیر بوده و ناصر کبیر فقیه فقه جعفری است. پدربزرگ مرحوم سید مرتضی و سید رضی و پدربزرگ مادری اوست. او که اصلاً فقیه بوده، فقه آل صادق نوشته، فقه جعفری دارد. اینها سردمدار حکومت بودند یعنی این جور بوده در ایران. این طور نبوده که روحانیت در دوره صفویه یا مردم از دوره

صفویه تشیع را داشتند. این هم از غلط‌های تاریخی است که منورالفکرها انداختند از طریق شرق شناسان و پذیرفته هم شده، مردم ایران تا قبل از صفویه اکثریتشان مذهب تشیع داشتند. در صفویه، مذهب رسمی دولت تشیع شد. یعنی صفویه مذهب رسمی دولت را شیعه کرد نه مردم را که مردم شیعه بودند و ده حکومت شیعه در ده نقطه ایران

در همین دوره حکومت می‌کردند. در خراسان علویان هستند در گیلان آل کیا هستند. یک طرفش آل کیا و یک طرفش آل اسحاق هستند. در طبرستان علویان هستند. در زاگرس علویان هستند. فقط بخش کوچکی از ایران اهل سنت است. این هم از دروغ‌های تاریخی است که بی‌مبنا گفته شده و نمی‌خواهم خیلی وارد آن داستان شوم. آن بخش دوم آمده بود آن مرجع را از بین ببرد. انقلاب مشروطه یک چیز است، جنبش مشروطه یک چیز و نظام مشروطه چیز دیگری است. این دو را با هم



بود که گفتم روحانیت و مذهب بود. یک مبادی هم مرجع قدرت دوم بود که در راستای دیگر نبودند. این جریان منور الفکری جایی که برآمده و برخاسته از دل قدرت بودند. یعنی از دل جامعه درنیامده بودند. اینها همه از ساختار لیگاری قاجاریه درآمده بودند. یا سفرا بودند و یا وزرا و فرزندان اینها بودند که به‌عنوان طبقه جدید دنبال دولت مطلقه می‌گشتند که اختیارات را از بین ببرند. دیگر چیزی به‌نام ایالات نباشد. چون در حکومت‌ها سران ایالات بودند. تا دوره قاجاریه رئیس هر ایلی یا فرستاده هر ایلی بخشی از قدرت را در دست داشت. و این طبقه جدیدی که می‌خواست در ایران شکل بگیرد تمایلی به این مرجعیت نداشت چون می‌دانست این مرجعیت هر لحظه امکان، و

به تعبیر مدرنش کودتا را دارد و می‌تواند شبیه همه داستان‌هایی که در همه ادوار تاریخی داشتیم، هر ایلی آمد ایل دیگر را ببرد. حالا که قدرت در دست اوست اینها می‌خواستند ایل قاجاریه باشد. ولی پادشاه، پادشاه مقتدری باشد که ایالات و مذهب در آن دخالتی نداشته باشد که مشروطه، این مبنای دومش بود. در انقلاب مشروطه همه می‌دانند، جنبش‌های اجتماعی در ایران که

همیشه توسط مرجع قدرت اتفاق افتاد، حلقه واسط بین قدرت و مردم بود یعنی روحانیت. انصافاً تمام جنبش‌های اجتماعی ایران را مطالعه کنید جز این هیچ ندارید. اگر هم باشد ساختگی است. یعنی تمام جنبش‌هایی که حداقل در ۲۰۰ سال گذشته ایران اتفاق افتاده، سردمدارش و خمیرمایه‌هایش مذهب بوده و به‌طور طبیعی هم رهبران مذهبی می‌آمدند و وقتی مذهب باشد رهبران مذهبی هم وسط صحنه هستند. و این باعث شده بود که روحانیت در ایران شأن خاص خودش را داشته باشد و همیشه هم



متحول شد؟ نخیر. ده سال، اتفاقاً ده ۱۵ سال یا ۱۰-۱۲ سال، این انقلاب شبیه انقلاب فرانسه نامتعالی بود. کشت و کشتار و ترور و ناامنی. اصلاً باید این ناامنی را ایجاد می کردند. این کار را در انقلاب فرانسه منور الفکرهایش هم کردند. کشت و کشتار روبسیپیر علیه دانتون، دانتون علیه فلان و فلان. همه هم را تکفیر می کردند. ترور می کردند و می کشتند. می دانید چرا؟ علتش این بود که دنبال آن مطلقه مدرن می گشتند. آن مطلقه مدرن که دیگر محمدعلی شاه نبود برای اینها. این مطلقه مدرن رضا خان بود. یعنی اینها بستر را آماده کردند. با همه این هرج و مرج‌هایی که ایجاد کردند باید رضاخانی از دل آن درمی آمد. چیزی شبیه رضاخان که پر قدرت باشد ولی اختیارش دست خودش نباشد. زورمند و قوی باشد متهور و بی کله باشد. چون آدم بی کله به بقیه راه نمی دهد و آرام آرام خودش را تبدیل به مستبد بزرگ می کند و راه همه را می بندد. نه آنها نمی خواستند مستبد بزرگی باشد و راه اینها بسته شود چون خودشان در نوشته‌هاشان، میرزا ملکم خان همین را می گوید. می گوید ما شاهی می خواهیم که این ایده‌ای که معروف به ایده تجدد شده راه آن موقع ایده ترقی نمی گفتند، آن را بتواند پیاده کند. ما هم بشویم جزو ممالک راقیه و مترقی تا آن را پیاده کند. آن یک دیکتاتور مطلق می خواست دیکتاتوری که به ضرب شمشیر این کارها را کند. نظام مشروطه باید به رضاخان می رسیدند. اصلاً محصول نظام مشروطه چیزی جز رضاخان نبود همان طور که انقلاب فرانسه باید به ناپلئون می رسید. اگر نمی رسید باید شک می کردید به ایده آل‌های انقلاب فرانسه. همان جور که اگر نمی رسید

مخلوط نکنیم. اصلاً جنبش مشروطه یک جنبش مذهبی است ولی نظام مشروطه نظام مذهبی نیست. اساساً اختلاف هم که شروع می شود سر همین است. کسی در تغییرات، جنبش‌ها و انقلاب دو چهره دارد، یک چهره، نفی وضع موجود و چهره دیگر ترسیم و تأسیس نظم مطلوب است. همه انقلاب‌ها همین جورند. در نفی وضع موجود معمولاً اختلاف به ندرت خود را نشان می دهد چون همه جریان‌ها و همه انگیزه‌ها می خواهد این نظم به هم بریزد. عین همین داستان در انقلاب ما هم اتفاق افتاد. اینکه چقدر مشارکت دارند را کار ندارم، اینکه اصلاً وجود خارجی دارند را کار ندارم، ولی همه دوست دارند این نظم به هم بریزد. لذا آنجا خیلی اختلافات بروز نمی کند و از آنجایی که معنی ندارد بروز کند. چپ می خواهد برود، راست می خواهد برود، همه می خواهند این نظم برود. حالا اینکه مدل این نظم چه باشد، در آن اختلاف است ولی فعلاً می خواهند این نظم نباشد لذا در نفی وضع موجود به ندرت ما اختلاف می بینیم. ولی وقتی آن زمان که می خواهید وضع مطلوب را تأسیس کنید اختلافات شروع می شود. عین این داستان هم در مشروطه بوده و هم در جنبش ملی شدن صنعت نفت بوده و هم در انقلاب اسلامی. آنجا همه خود را صاحب انقلاب می دانند. و انقلاب را هم فقط در مرحله اول آن می بینند یعنی نفی وضع موجود. در حالی که انقلاب آن نیست. انقلاب تکمیل این دو پروژه است. یعنی تأسیس وضع مطلوب بخشی از انقلاب است و به نظر من تا زمانی که این متحقق نشده انقلاب تداوم دارد. دولت مشروطه چیزی جز لویاتان هابز نبود، اما این دولت بعد از نظام مشروطه



مرجع قدرت دیگر وجود ندارد. در هر کشوری که رفتند در هر منطقه‌ای که رفتند مراجع را نابود کردند. یعنی پروژه مدرنیته مراجع قدرت را از بین برد. در ایران هم با رضاخان قرار بود انجام شود. رضاخان دو وظیفه داشت. انگلیس برای او دو مأموریت تصویب کرده بود که همان دو مأموریت را هم از طریق عوامل خودشان القاء کرده بودند. از بین بردن دو مرجع قدرت. یک ایلات و دو مذهب. ایلات که معروف است، قتل و غارت ایلات و کشتن، و همه را از بین برد. واقعاً ایلات را از بین برد و مذهب هم در گلویش گیر کرد.

فرهنگ عمومی: چون پایگاه مردمی قوی داشت؟

دکتر نامدار: چون پایگاه مردمی قوی داشت و باید خیلی فرهنگ زدایی می‌کرد و شروع هم به فرهنگ زدایی کرد. می‌دانید که از کارهای سطحی تا کارهای عمیق و از باستان‌گرایی‌های کاذب تا برداشتن کلاه و چادر، اینها چیزهای سطحی معمولی بوده است.

بله. باید یک مرجع فرهنگی درست می‌کرد چون مرجع فرهنگی باید این را برمی‌گرداند به ریشه تاریخی. و ریشه تاریخی آن هم شبیه اتفاقی بود که در اروپا افتاد. اروپا در رنسانس آمد گفت: دوره‌های بنام قرون وسطی را باید حذف کنیم. اینها باید قرون وسطایی در ایران تولید می‌کردند. می‌گرفتند عصر اسلامی، قرون وسطی است و باید این را حذف کنیم، شبیه همان کاری که آنجا شد. این را حذف کنیم بی واسطه. پلی بزینیم از اینجا به باستان. عین داستانی که بعداً می‌بینید جدال باستان‌ها و متجددین در غرب و انقلاب فرانسه، که مثال قشنگی است. عین آن داستان در ایران بازتولید شد. شبیه همان تصویری که غربی‌ها القاء می‌کردند از طریق منورالفکرها، به شکل یک پروژه آرام آرام در ایران شروع شد. منتها مذهب مسیحیت در اروپا توانایی تولید نداشت. عرض کردم در سه زمینه توانایی تولید نداشت. برای همین هم

باید شک می‌کردید در ایده نظام مشروطه، چون نظام مشروطه سلطنتی، و اتفاقات عجیبی در ایران افتاد که کسی به این نگاه نمی‌کند. مشروطه بلایی بر سر کشور ما آورد که در تاریخ ما سابقه نداشت. اولاً مشروطه یک کار بزرگ کرد و اینکه سلطنت را در ایران مادام‌العمر در یک خانواده تثبیت کرد. قانونی کرد. اصلاً ما چنین چیزی نداشتیم. هم قانونی و هم مشروعش کرد با قانون اساسی. در حالیکه قبلاً سلطنت در دل یک خانواده مادام‌العمر نبود. هر خانواده‌ای تازمانی که عصیبت خود را می‌توانست نگه دارد می‌ماند و گرنه می‌رفت ولی اینها تثبیت کردند. یعنی اگر شما بی‌خاصیت‌ترین عنصر هم در این خانواده می‌آمد این نظام بر اساس قاعده قانون مشروطیت هم مشروع و هم معقول بود، قانونی. و این مورد نظر نبود. این بدترین کاری بود که با ما کردند یعنی تبدیل کردن نظام مشروطه سلطنتی در دل یک خانواده، در حالی که ما اصلاً چنین چیزی نداشتیم در تاریخ ایران و این بدترین مدل استبدادی بود و تقلیدی از مشروطه سلطنتی انگلیس بود که آن هم در دل یک خانواده می‌چرخد. قرار است این هم در دل یک خانواده بچرخد. آنها آمدند با احمدشاه این کار را کنند دیدند احمدشاه هم نمی‌آید وسط صحنه. چون احمد شاه هم با دو مرجع قدرت می‌جنگید. اصلاً برای جنگ با دو مرجع قدرت درست شده بود. احمدشاه استعداد جنگ با روحانیت را داشت؟ به هیچ وجه با ایلات که ۱۰۰ در صد نداشت. بنابراین رضا خان را ساختند. رضا خان هم دو وظیفه داشت. هیچ وظیفه دیگری نداشت. آمد و آن پروژه مدرنیته یکی از کارهایش این بود یعنی تصویری که در غرب درست شده بود این بود که تمام مراجع قدرت را در همه کشور از بین ببرد. وقتی بر عثمانی غلبه کردند در جنگ اول مرجع قدرتش را از بین بردند. آنچنان این کشور را تجزیه کردند و آنچنان هم تقسیم بندی مرزی کردند که همیشه بین اینها اختلاف باشد.





بود برایش جایگزین پیدا شد. ما وقتی نتوانیم تولید کنیم جایگزین می‌آید. چون همیشه مذهب حلقه واسط بین قدرت و توده‌ها بود در همه ادوار تاریخ. زمانی می‌تواند حلقه واسط باشد که تولید کند. هم تولید قدرت کند. هم تولید سرمایه کند و هم تولید نظریه. اگر نتواند این سه را تولید کند توانایی خود را از دست می‌دهد و حذف می‌شود. اصلاً مردم حذفش می‌کنند. وقتی شما هیچ توان تولید ندارید دیگر به شما رجوع نمی‌شود. عین این داستان را می‌خواستند در ایران ایجاد کنند. اما مذهب اسلام مذهب تولید کننده بود، تشیع در ایران تولید کننده بود. هم تولید قدرت. تولید ثروت و سرمایه و هم تولید نظریه می‌کرد. یعنی از این تاریخ، تازه مذهبی‌ها قوی‌تر شدند. بعد از اینکه این تهاجم‌ها اتفاق افتاد فهمیدند که باید با زبان جدید بیایند. زبان زمان را بفهمند. تا زبان زمان را نفهمند نمی‌توانند ارتباط برقرار کنند. این اتفاق افتاد دیگر. از ۶ سال بعد از سیطره رضاخان، مبارزه شروع شد. اولیش مرحوم حاج آقا نور... و جنبش حاج آقا نور... بود. قیام او معروف است. دوم مدرس بود. و همین جور در مسأله حجاب مرحوم آشیخ محمدعلی موافق و مخالفت‌هایش بود. همین جور مخالفت‌ها شروع شد و آمد. البته بدنه‌ای هم بازسازی می‌کردند برای حمایت از دل همین روحانیت که بتوانند همان کاری که پروتستان‌ها در مسیحیت کردند در اینجا هم خیلی تلاش کردند که این پاک‌دینی‌ها را ایجاد کنند. منتها با آخوندهایی که بعداً عمامه خود را برداشتند مثل کسروی و حکمی‌زاده و مثل شریعت سنگلجی و خیلی‌ها. عین آن شبیه‌سازی‌ها که از دوران انقلاب فرانسه، از دوران رنسانس تا دوران

جنگ دوم جهانی یعنی بعد از انقلاب فرانسه تا جنگ دوم شما در غرب، منورالفکرهایش کردند، عین آن را اینها در ایران شروع به بازسازی کردند. برای همین معلوم بود مشروطه نمی‌تواند در ایران پایدار بماند. چون مشروطه از دوران فرهنگ، مدافعان قوی نداشت. از خارج از فرهنگ ما مدافعان داشت. و مدافعانش منورالفکرهایی بودند که عرض کردم بزرگ‌ترین ابزارشان هم رسانه بود. برای بیان و ارتباط با مردم چیزی غیر از این نداشتند دوران قبل از انقلاب رسانه‌ها این جور نبود که عام باشد و رسانه‌ها را هم عده‌ای خاص و افراد ویژه می‌خواندند و لذا اینها هم با همان‌ها سر و کار داشتند. تازه اگر می‌توانستند با آنها



ارتباط برقرار کنند. شاید بگوییم بخش عظیمی از مردم از این بدنه حذف بودند و اینها می‌خواستند بر مبنای همان نظریه لویاتان هابز که یک دیکتاتور مطلقه جدید و مدرن و منور وسط کار بیاید، می‌خواستند بر همان مبنا این کشور را به‌عنوان یک حیطة از حیطة مدرن ببرند. چون حیطة مدرن از آن بحث‌های بسیار مدرنی است که در آن پروژه مدرنیته موضوع بسط و توسعه خودش مطرح بود. هر کس در این دایره قرار می‌گرفت بخشی از غرب بود یعنی می‌شد غرب. ما وقتی از غرب صحبت می‌کردیم آنجا دیگر محیط جغرافیا مطرح نبود. قلمرو بود مثل الان نبود، مثل ژاپن، مثل کره. الان آنها را ما در دایره غرب می‌بینیم چون از دل خودشان چیزی بازتولید نمی‌کنند فرهنگ‌شان بازتولید کننده نیست. آنی که تولید می‌کند اوست. اگر او دچار بحران شود اینها هم دچار بحران می‌شوند. کما اینکه بحران این هم تاثیر می‌گذارد در بحران آن. این وضعیتی بود که ما داشتیم.

فرهنگ عمومی: دکتر، این مسأله منور الفکرها را که فرمودید، چند شخصیت هستند مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده، ملکم خان که اشاره زیادی به او کردید، میرزا آقاخان کرمانی یا شخصیت‌های این شکلی.

دکتر نامدار: مستشار الدوله، و خیلی‌های دیگر.

فرهنگ عمومی: بله، آنها به نظر شما چه کاری کردند؟ اگر می‌شود بیشتر تشریح بفرمایید که چه کار کردند؟ آیا تأثیری در انحراف مشروطه داشتند؟ در این مشروطه چه نقشی داشتند که نهایتاً مشروطه تبدیل می‌شود به حکومت رضاخانی و همانگونه که فرمودید نتیجه‌ای که می‌شود گرفت حکومت استبدادی است ولی وابسته به انگلیس.

دکتر نامدار: حالا، وابسته به تفکر غربی است. صرفاً انگلیس هم نه.

فرهنگ عمومی: نقش این آدم‌ها در این انحراف چیست؟

دکتر نامدار: اینها بستر تئوریک این نظام مشروطه سلطنتی را فراهم کردند. وقتی شما دو رقیب دیگر را از صحنه خارج می‌کنید و می‌کوید و توانایی آن دو رقیب را زیر سؤال می‌برید و مدام آن را تضعیف می‌کنید، بستر برای روی کار آمدن دیگری فراهم می‌شود. بزرگ‌ترین نقشی که تیپ‌هایی مثل منورالفکرهایی که در این دوره اسم بردید مثل آخوندزاده یا میرزا ملکم خان و مثل مستشار الدوله یا میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، خیرالملک و طالبوف و خیلی‌ها، اینها بیشترین تهاجم را روی حلقه اول داشتند. حلقه اول مرجعیت قدرت یعنی مذهب. چون دو جریان باید روی کار می‌آمدند که با دو مرجع قدرت درگیر می‌شدند. عرض کردم که پروژه مدرنیته کلاً برای بسط و توسعه خودش در رأس همه آرمان‌هایش، از بین بردن مرجعیت قدرت در کشورهایی است که در آنها قرار بود پیاده شود. جهان قرار بود یک شکل و اتوپیا شود. اصلاً مدرنیته می‌خواهد جهان را یک اتوپیا کند. همه دموکراسی لیبرال داشته باشند. همه مثل هم باشند. اتوپیاست منتها شکل جدید آن. می‌گویند ما اتوپیاگریز هستیم، اسطوره گریزیم ولی از آن سر دنیا می‌آیند در افغانستان آدم می‌کشند و در عراق آدم می‌کشند می‌گوییم چرا آمدی؟ می‌گوید برای اینکه دموکراسی شما شبیه دموکراسی ما نیست. برای ایران این همه هزینه می‌کنند چون مدل دموکراسی ما مورد پسند ما نیست. ما باید تجویز دهیم. حالا بگذریم. وقتی قرار شد شما خود را بسط دهید باید حیطة نفوذ خود یعنی ایده‌های خود را ببرید. چون اولین جایی که به آن توجه می‌کنید این است که در آن کشور مرجع قدرت کجاست. اگر به عراق می‌روید باید مرجع قدرت را در عراق ببینید. اگر می‌خواهید به سوریه بروید باید مرجع قدرت را در سوریه ببینید. آن وقت برای اینکه بتوانید فضا را آماده کنید باید تمام مراجع قدرت یا ایدئولوژیکی را بزنید و یا





در اروپاست.

فرهنگ عمومی: آنها خودشان صاحب قدرت هستند؟

دکتر نامدار: همه در دل قدرت هستند و جالب هم همین است که تمام اپوزوسیون در ایران در دل قدرت شکل می‌گیرد. حتی در دوران انقلاب اسلامی. چون اینها تولید کننده نیستند. باید ارتزاق کنند و همه آنها هم از دولت ارتزاق می‌کنند. تمام احزابی که در ایران متولد می‌شوند همه ساخته دست قدرت هستند هیچ کدام نمی‌توانند خارج از حیطه قدرت بیایند چون تولید کننده نیستند. یعنی احزاب در ایران خیلی شبیه علوم انسانی در ایران است. علوم انسانی هم در ایران تولید کننده نیست. برای همین هم چون تولید کننده نیست ساخته اینهاست. یعنی استعداد تولید ندارد و چون استعداد تولید ندارد به‌طور طبیعی باید به آن سمتی برود که کسانی را تثبیت کند که دوست دارند این علوم انسانی باشد. چه کسی دوست دارد این علوم انسانی باشد. آنها که دنبال تولید نیستند. اصلاً از اول هم می‌دانید که در دوره رضاخان قرار نبود دانشگاه‌ها تولید کنند. دانشگاه‌ها درست شده بودند برای تقلید. به تعبیر اصلی علوم انسانی درست شده بود برای تقلید و برای تولید نبود. در انقلاب اسلامی ظرف این ۳۰ سال در علوم پایه و در علوم دیگر اتفاق خوبی که افتاد این بود که آرام آرام خودشان را به وجه تولید نزدیک کردند. در علوم انسانی برعکس، هیچ اتفاقی نیفتاد. این ساخت و پیشینه تاریخی آن است. چون میسران این تفکر تولید کننده نبودند. آوردگان این علوم تولید کننده نبودند. آوردگان این علوم که در قالب همان افکار قدیمی خود این را منتشر می‌کردند همین‌ها بودند. این مصیبت‌ها و این

هر جور دیگر، بزیند و ضعیف و ناکارآمد و ناتوانش کنید. همین کار را کردند. شما بسط مدرنیته را ببینید دقیقاً با همین شیوه آمد. تمام مراجع قدرت را در هر کجا که لانه کردند از بین برد. با ایجاد اختلاف، با پخش دروغ با دامن زدن به قومیت‌ها، با دامن زدن به مذاهب ساختگی با خیلی کارها که خیلی بحث دارد. اصلاً به تعبیر بعضی‌ها این روحیه دوم همان بورژوازی غربی است. چون باید مراجع قدرت را بزنند. حالا به ایران بیاییم. عرض کردم در ایران دو مرجع قدرت بود. جز این دو، ما مرجع قدرت دیگری نداشتیم. سلطنت که مرجع قدرتش ایلات بود. مذهب نبود. تنها دولتی که مرجع قدرتش مذهب بود صفویه بود و جالب اینکه چون آن یک برهه ویژه تاریخی است بیشترین تهاجم منورالفکری را به همان صفویه می‌کنند. چون یک مرجع قدرت است. مرجع قدرت آن دوگانه بود. برای همین هم مقدس شد. هم ایلاتی بود و هم مذهب. اما در بقیه که بعدها آمدند مذهب نبود. مرجع قدرتش ایلات بود. تا رسید به قاجاریه. الان قرار است در ایران بسط مدرنیته شود. اولین کاری که شما باید انجام دهید باید این دو مرجع قدرت را از بین ببرید و چاره دیگری ندارید. آن قدر بی‌خاصیت‌شان کنید که نتوانند از خود دفاع کنند. باید کسی را بیاورید که استعداد و توانایی این را داشته باشد که با این دو مرجع قدرت درگیر شود. منورالفکرها مبشر این پروژه بودند و بستر این پروژه را در ایران فراهم کردند. آغازگر آن هم میرزا حسین خان سپهسالار شد یعنی همه آنها هم در دل قدرت هستند، همه در دل حکومت هستند و هیچ کدام خارج نیستند. یعنی منورالفکری در ایران برخلاف منورالفکری





آخوند مدافع درست شد. عده‌ای هم نبودند، آن طرف بودند، نمی‌دانستند، از حوزه نجف بازسازی کردند. و زمینه سازی کردند. آن آقایان هم فکر می‌کردند اتفاقات بزرگی می‌افتد. بنابراین این دو مرجع قدرت در ایران خیلی مهم است. یعنی منورالفکری در ایران هیچ کاری جز از بین بردن این دو مرجع قدرت نداشته و ندارد. الان که دیگر ایلاتی وجود ندارد. می‌بینید سعی می‌کنند سیاست را قبیله‌ای کنند. علتش برای این است که برگردانند، جدی می‌گویم، سعی می‌کنند سیاست را قبیله‌ای کنند. چرا مقام معظم رهبری می‌گوید سیاست را قبیله‌ای نکنید. چون وقتی قبیله‌ای شود می‌تواند به راحتی شبیه آن بحثی که در مشروطه اتفاق افتاد این قبیله را می‌شود راحت زد چون دیگر این عصر، عصر قبیله‌ای نیست. این دو خطی شدن، قبیله‌ای شدن، چند خطی شدن یعنی قبیله‌ای شدن است. از این طرف می‌آید بروید سراغ روحانیت. یعنی ناکارآمد نشان دادن و ناتوان نشان دادن. اصل نشان دادن و عقب مانده نشان دادن. هنوز هم که هنوز است منورالفکری همان مأموریت تاریخی خود را از دست نداده. همان جور با تمام توان با ابزارهای مدرن در فضاهای جدید که فضای مجازی رأس این فضاهای جدید است باز با همان رسانه‌ها، تولید متن نمی‌کنند. شما هیچ تولید متنی از اینها نمی‌بینید. هیچ کجا متنی نمی‌بینید که محکم و پایدار باشد که شما بگویید عجب متنی است. همه همین رسانه است. فضای مجازی رسانه است، روزنامه و مجله رسانه است. کتاب هم اگر تولید می‌کنند نهایتش ترجمه است. ترجمه‌هایی آن هم نه متفکرین بزرگ عمیق که ما را به عمق لایه‌های فرهنگ غربی می‌برد. آن فرهنگ غربی برای خودش عمقی دارد و لایه‌های عمیقی دارد. تا آن لایه‌های عمیق را درک نکنید و با آنها ارتباط برقرار نکنید درکی ندارید و درکش سطحی است. فکر می‌کنید همین تغییر لباس و ماشین مدل بالایی که سوار می‌شوید



قراردادها، از دولت میرزا حسین خان سپهسالار شروع شد وقتی شما یک طرف قدرت داخلی را تضعیف می‌کنید به‌طور طبیعی باید به سمت خارج بروید و آنها را تقویت کنید. و تقویت آنها از طریق همین قراردادها بود که در ایران داریم که جای پا برای اینها درست کردند. امتیاز رویتر که در دوره میرزا حسین خان سپهسالار و به کمک میرزا ملکم خان اتفاق افتاد اوج اینها بود. بنابراین این دو مرجع قدرت را بزنید، این دو مرجع قدرت را باید از طریق عواملش بزنید، نمی‌توانید با دولت، مذهب را بزنید. در ایران سخت است خیلی سخت است. باید بگردید چیزی از جنس خودشان پیدا کنید، چیزی شبیه به خودشان که شبیه سازی کنند. و این شبیه سازی‌ها در دوره مشروطه خیلی اتفاق افتاد. حتی این اتفاقاتی که تحت عنوان تجدد مطرح می‌کردند را تعبیر به اسلام کردند. این حرف ملکم خان است. می‌گوید در ایران اگر به مردم بگوییم از فلان جا آمده و مایه تمدن دارد، محال است پذیرفته شود. ایرانی‌ها به این حساس هستند. اما همین که بگوییم این حرف‌هایی است که در اسلام هم زده شده آن را سریع می‌پذیرند. برای همین بود که بعداً گفتند مشروطه یعنی همان اسلام و هیچ چیز دیگر نیست. و برایش هم



فرهنگ عمومی: نظام نه.

دکتر نامدار: ببینید در جنبش مشروطه چیزی اتفاق افتاد که بعدها برای انقلاب اسلامی راهگشا و میمون و مبارک بود اگر خوب استفاده شود. من خودم اعتقاد دارم در جنبش مشروطه دو مکتب در حوزه سیاست متولد شد. یعنی در دل جریان مذهبی دو مکتب یا دو نگاه متفاوت داریم یعنی یک مرجع قدرت، در دل یک مرجع قدرت دو مکتب تولید شد که مجادلات این دو مکتب در مکتب سومی که بعداً امام تولید می کند خیلی تاثیر دارد. ما مکتب سامرا و مکتب نجف را در دوران مشروطه داریم که تقابل یا مخالفت‌هایی که بین مرحوم شیخ فضل ا... نوری با حوزه نجف در فهم مشروطه اتفاق افتاد در رأس شان هم مرحوم آخوند خراسانی و مرحوم نائینی بودند، دو زاویه و دو نگاه از زاویه مذهب به حوزه تحولات سیاسی و تحولات اجتماعی سیاسی بود، به نظرم دو نگاه متفاوتی بود. مواد و مبانی آنها هم درست است که آبشخورش مذهب شیعه است ولی ظاهراً مثل اینکه فرق می کند. مکتب سامرا که به نظرم سردمدارش مرحوم شیخ فضل ا... نوری است، حالا چرا گفتم مکتب سامرا؟ به این دلیل که سرمنشاء همه این تحولات در دوران معاصر باید برویم پیش میرزای شیرازی و راه دیگر نداریم. هر کجا دور بزیم آنجا هستیم. چون سرآغاز جنبش‌های اجتماعی در ایران به رهبری مذهب در دوران جدید با میرزای شیرازی است. و آن هم جنبش تحریم. یعنی هر کجا دور بزیم آنجا بییم و این برای ما نقطه عزیمت است. یک دلیل اینکه می گویند دخالت میرزای شیرازی در حوزه سیاست بذری در مزرعه روحانیت پاشید بعضی آن موقع گفته‌اند

غربی شده‌اید.

فرهنگ عمومی: باز هم همان نشانه‌های ظاهری که...

دکتر نامدار: بله همان نشانه‌های ظاهری. دقیقاً همین کار را می کنند. یعنی منورالفکری در ایران به بلوغ نرسیده و به نظر من هم یک کودک بازیگوش بهانه گیر لجوج مانده است. یعنی شبیه همان، منورالفکری که در اروپا عبور کرده. الان دیگر نظریه تولید می کند. چون حلقه جایگزین است. ولی اینها اگر می خواهند حلقه جایگزین باشند تا این شگردها را از بین نبرند و شگردهای جدید نگیرند محال است. و همان جور سطحی می مانند و می شوند نوکر بی جیره و مواجب تفکر مدرنیته با آن بسط و توسعه‌اش در ایران.

فرهنگ عمومی: به عنوان آخرین سؤال، هر چند ما

که دوست داریم صحبت با شما را ادامه دهیم. **دکتر چه می شود که با توجه به همه این هجمه و این اسمی که انحراف می گذارند در مشروطه، در مقطعی روحانیت به ظاهر در انزوا قرار می گیرد ولی در نهایت نتیجه واقعی جریان مشروطه، انقلاب اسلامی بود که حضرت امام آن را به وجود آوردند و آن را هدایت و حفظ کردند و در واقع با آن تیزی‌هایی که داشتند آن اشتباه‌هایی که در آن دوره اتفاق افتاد را جلویش را گرفتند؟**

دکتر نامدار: ببینید اگر بخواهید رابطه علت و معلولی برای آن پیدا کنید نه، ولی اگر بخواهید از جنبش بحث کنید بله درست می گویند.

فرهنگ عمومی: منظورم همین خواست مردم است.

چون شما اشاره فرمودید.

دکتر نامدار: اگر جنبش را می فرمایید بله



این جور نبود. برای همین خود مرحوم شیخ فضل... نوری و مرحوم میرزای شیرزای معتقد بود که سیاست و شریعت اصلاً یک جا باید باشند. حالا بر اساس عروض و عوارض از هم جدا شده‌اند از دوره پیامبر و این حرف مرحوم میرزا است و می‌گوید که: این دو تا در یک محله بودند و بروز حوادث این‌ها را جدا کرد و باید برگردد. و معلوم می‌شود که مرحوم شیخ فضل الله نوری می‌گوید که: دولت که نمی‌تواند از خودش قاعده تصویب کند و به قاعده عمل کند، باید فقیه بیاید برای او مشخص کند و او عمل کند. دولت جز اجرا هیچ راه دیگری ندارد. یعنی کاملاً ولایت را بر حوزه‌های اجتماعی و در حوزه‌های سیاسی تأمین می‌داد و نجف عکس این است. در سیاست دنبال یک جایی برای ولایت می‌گشت. نمی‌دانم متوجه شدید تفاوت را یا نه. برای همین هم می‌گفت که: اذن فقیه کفایت می‌کند. تا قدر مقدور می‌توانیم دخالت کنیم اما این دخالت تامه نیست. یعنی در سیاست می‌گشت که ببیند که می‌تواند جایی برای فقیه پیدا کند یا نه. در حالی که برعکس است. نجف می‌گوید: سیاست اصلاً چیزی غیر از اجرای احکام شریعت نیست و این در آن روز خیلی حرف است. می‌گوید: سیاست چیزی جز و اجرای احکام شریعت نیست و دولت نمی‌تواند از سر خود احکام وضع کند و اجرا کند. یعنی در آیین نامه‌های حکومتی. نه در امور عرفیه عامه می‌تواند این کار را بکند، که دیگر دارد تخصصی می‌شود و نه در امور شرعیه عامه می‌تواند این کار را بکند. حالا این بحث، بحث خیلی شیرینی است. خلاصه در حالی که در حوزه نجف می‌گفتند که: سیاست یک حوزه وسیعی است، جدای از شریعت است و سال‌ها هم جدا از شریعت بوده است. حالا برگردید در آن ببینید جایی برای فقیه می‌توانید پیدا کنید و جالب هم هست که حتی برای این راه هم خودش یک پیشنهاد می‌دهد و می‌گوید که: حالا که دارید دنبال این راه می‌گردید، یک

معلوم نیست چه حاصلی دارد. و کدام دست قوی پیدا شود که دوباره سیاست و شریعت را به جای خود برگرداند؟ یعنی ثواب می‌برند یعنی کاری کرد که این دو یکی شود. ولی کدام دست قوی باید این دو را جدا کند، معلوم است که آنجا نقطه عزیمت است. در حوزه سامرا، شما تمام شاگردانی که بعدها جنبش‌های اجتماعی را در ایران رهبری کردند همه را در حوزه سامرا می‌بینید. میرزای شیرزای، آخوند خراسانی، میرزای نائینی، به نوعی مرحوم آقای کاشانی و مرحوم مدرس. همه و هر کس را که می‌بینید در حقیقت به نوعی تحت تأثیر حوزه سامرا هستند یا شاگردان مرحوم شیرازی هستند. مرحوم آسید محمد کاظم یزدی رهبر انقلاب شیعی عراق. مرحوم شیخ الشریعه، مرحوم کاشف الغطاء، همه و هر کس را اسم می‌بریم به نوعی دستی در سیاست و حوزه سیاست دارند همه شاگردان حوزه سامرا هستند. من خودم حوزه سامرا را یک مکتب در حوزه سیاست می‌دانم. که آن هم در آن کتاب خودم، کتاب «رهیافتی بر مبانی مکتب‌های سیاسی شیعه» بحث کردم. من سه مکتب را بحث کردم، مکتب سامرا، مکتب نجف و مکتب قم. من این کتاب را حدود سال ۶۷ نوشتم. آن سه تأثیر و این سه مکتب وقتی می‌آیند سه نوع نگاه به سیاست دارند. مرحوم امام (رض) تحت تأثیر حوزه سامرا است ولی حوزه نجف را هم در نظر دارد در حوزه سیاست اما از نظر مشرب خیلی نزدیک است به سامرا. چون اگر من بخواهم تفاوت این دو مکتب را بگویم، حوزه سامرا دنبال تعمیم ولایت در حوزه سیاست بود. وقتی شما دنبال تعمیم ولایت در حوزه سیاست باشید یعنی اینکه از منظر فقهی به ولایت نگاه نمی‌کنید. از منظر کلام به ولایت نگاه می‌کنید. یعنی هیچ کدام از احکام فقهی را بی‌صاحب نمی‌بینید و برای آن صاحب و مسئول قایل هستید. و صاحب و مسئولش هم فقیه است که باید بیاید احکام فقهی را عملیاتی کند. حوزه نجف



مشروطه نشانه این است که امام حکیم است. حکیم اگر شک را در نظر داشته باشد شک در عمل ندارد. این اتفاقاً حرف دکارتی است و حرفی که من زدم حرف دکارتی است. دکارت در رساله اصولش می گوید که: من شک دارم و من به همه چیز شک می کنم و من حتی شک می کنم و در خودم هم شک می کنم. من شک می کنم پس هستم. این اصل دوم او هست، می گوید که: ولی این شک که من دارم می کنم شک در نظر است، شک در عمل نیست. یعنی اگر الآن قانونی گذاشتند پیش پای من و یک قوعادی را در جامعه برای من وضع کردند، یا اگر تشخیص دادم که این شاه فاسد است، من چون در نظر نسبت به اینها شک دارم وظیفه ندارم که در عمل قواعد و قوانین را نقض کنم. به طور کلی نظامات اجتماعی بهم می ریزد. من بنابراین شک دارم. امام حکیم بود. این حرف حکیمانه است و شما شک در نظر را نمی توانید تبدیل به شک در عمل کنید. بله، اتفاقاً تفاوت منتقد با ناراضی در همین است. منتقد شک در نظر دارد ولی ناراضی شک در عمل دارد و به همین دلیل در عمل تسری دارد و می آورد؛ شلوغش می کند و بهم می ریزد، شک در عمل بی معنی است. شک در عمل یعنی از بین بردن نظامات اجتماعی. همین اتفاقی که در فتنه سال ۸۸ افتاد. امام حکیم بود، شک در نظر داشت اما شک در نظرش را در عمل تسری نمی داد و هیچ وقت تجویز جنگ مسلحانه نمی کرد، هیچ وقت تجویز ترور نمی کرد، می گفت: اینها نظامات اجتماعی را بهم می ریزد. بودن یک نظام اجتماعی ظالمانه بهتر از نبود هیچ نظامی است، چون هرج و مرجی که

هیئت مصوبه بگذارید در قانون اساسی که همان شورای نگهبان امروزی است و از این راه اعمال کنید، حالا که نمی توانید و قبول ندارید، این را هم خود مرحوم شیخ فضل الله گفته است و خودشان عرضه این پیشنهادها را نداشتند و این مرحوم شیخ فضل الله بود که این پیشنهادها را به اینها داد و دید که اینها متوجه نیستند چه دارند می کنند می گوید: این راه حل را بروید حداقل برای همین هم آنها اسم این را می گذارند دولت قدرالمقدور. در حالی که مرحوم شیخ فضل الله نوری دنبال دولت مطلقه بود. یعنی تمام احکام شریعت. نه این را گفت: که احکام شریعت در حد مقدور و هر چه که می توانید. و بعد آقایان می توانند این را تصرف کنند و فقط مجاز به اذن فقیه هست و فقیه هم که از طریق قانون اساسی دارد نظارت می کند و مرحوم شیخ فضل الله نوری می گفت که: بابا اینها قاعده ای گذاشتند در آن احکامی که من پیشنهاد دادم و آن را تغییر داده اند و یک قاعده ای گذاشتند که عمل نمی شود. و راست هم می گفت: چون هیچ وقت این هیئت در قانون اساسی مشروطه پایدار نشد و این شورای نگهبانی که اینها گذاشته بودند و آن موقع اسم آن را گذاشته بودند اصل دوم مطابق با قانون اساسی که اسم آن را گذاشته بودند طراز اول. البته هیچ وقت پیاده نشد و یک دوره آمدند و آن دوره هم یک عده آمدند و عده ای نیامدند و دوره دوم دیگر به طور کلی باطل شد و همان پیش بینی شیخ فضل الله درست بود. مجادله این دو تا در مشروطه که منجر به شهادت شیخ فضل الله نوری شد، برای امام خیلی درس آموز بود. دانایی و اشراف امام به



آن جا اتفاق می افتد خطراتش با آسیبی که به مردم و جامعه وارد می کند صد برابر خطراتی است که یک پادشاه ظالم و یا غاصب انجام می دهد. این حرف فقهی است و حرف شرعی است و فقهای ما همه

جریان های دیگر حرف نمی زنند. در سال ۴۸ این گونه است. ببینید امام بعد از این که نظریه را درست می کند، نظریه به صرف، به تنهایی وقتی که وارد حوزه عمل می شود معلوم نیست چه حاصلی به عمل می آید و باید حتماً تبدیل به علوم بشود و غالب بشود و حالا به تعبیر غربی پارادایم بشه و حالا پارادایم آن تعبیر الگو را ندارد. ولی باید خودش را در یک الگو نشان بدهد و در یک مدل خودش را نشان بدهد. مدل جمهوری اسلامی مدل امام بود. یعنی نظریه خودش را در یک مدل ریخت. ببینید مفاهیم تعابیر جدید می کند و وقتی شما مفاهیم را تعابیر جدید می کنید، یعنی عادات را بهم می ریزید. آدمها اسیر عادات هستند. یعنی اگر از عادات خارج بشوند دنیا را بهم می ریزند. ببینید اگر دنیا بهم نمی خورد چون ما تحت تاثیر عادات هستیم و دوست نداریم که از عادات خارج بشویم و عادات برای ما محل امنی است و خوب است، البته نه خیلی. ولی کسی که می خواهد وضع موجود را بهم بریزد باید از قاعده عادات خودش را خارج بکند و پیامبران کاری را که می کردند همین بود. که آدمها را از عاداتشان خارج می کردند و هیچ کار دیگری نمی کردند. آن ها که کار پیامبری می کنند همین کار را می کنند، مثل امام. شما وقتی که می خواهید آدمها را از عادات خارج کنید، مفاهیم همان مفاهیم است. ولی تعبیری که می دهید این تعبیر، تعبیر جدیدی است. یکی می گوید که این تعبیر را ما سال ها با آن سر و کار داشتیم ولی این یک معنای دیگری دارد و خود این عادات را بهم می ریزد. امام کاری که کرد همین بود. این مفاهیم را مرتب تعبیر جدید می کرد.

در طول تاریخ این حرف را می زدند. ولی ببینید امام شک در نظر را تبدیل می کند به نظریه. یعنی حدود چند سال روی این کار می کند و بعد می گوید که: جایگزین داریم و اشتباهی که فقهای ما در مشروطه داشتند برای این بود که جایگزین نداشتند. وضع موجود را بهم زدند، اما چگونه می خواستند از این مطلوب بگذرند دیگران آمدند جای آن نشستند و نظم خودشان را گذاشتند. امام اولین پرسشی که مطرح می کند این است که من مفاهیم، تعاریف و جایگزین خودم را دارم. می خواهم که بهم بریزم و همه چیز را نابود کنم جایگزین دارم. و امام از اول جایگزین داشت برای خودش و منتهی این جایگزین را باید تبدیل به نظریه می کرد. و این نظریه نشده بود و امام این جایگزین را نظریه می کند. نظریه ولایت فقهی امام، نظریه جایگزین است برای جامعه سیاسی. اول: این را تبدیل می کند به یک نظریه و نظریه باید بسط پیدا بکند و حرف زده است و شما ببینید از زمانی که امام نظریه را در سال ۴۸ پیدا می کند دیگر اتفاقاتی که دارد در ایران می افتد و جریاناتی که شکل می گیرند بسیاری از اتفاقاتی که در کتاب تاریخ نیابورده ایم و آقای روحانی در جلد چهارم نهضت امام آورد و گروههایی که در حوزه و گروههایی که در دانشگاهها دارند فعالیت می کنند مثل جریان حزب الله، مثل گروه خواهران عصمتیه و مثل گروه فلق و مثل گروههای دیگر، اینها می گویند که: ما آمدیم حکومت اسلامی پیاده بکنیم و نظریه امام را پیاده بکنیم و دیگر مثل منافقین حرف نمی زنند و نیز مثل

مثلاً شهوت یا غضب تصرف می‌کند. ببینید نگاهی که به سیاست می‌کند اصلاً دیگر داستان آن فرق می‌کند. این نگاه از کجا آمد، این نگاه از آن مجادله‌ای که در مشروطه اتفاق افتاد، شما وضع موجود را، بهم زدید حالا چه می‌خواهید و حالا چیزی ندارید که جایگزین کنید و وقتی نداشته باشید دیگران جاسازی می‌کنند و وقتی تولید کنید دیگران می‌آیند تولیدشان را به شما القاء می‌کنند. باید تولید کنید که بیایید. امام تولید می‌کند و وقتی که امام تولید می‌کند این جادِ دیگر پروژه، پروژه و فضا دیگر فضای مدرنیته نیست. چون تصرف، تصرف مدرن نیست. تصرف مدرن تصرف غیر عقلی است و آن عقلی که می‌گوید عقل خود بنیاد است و عقل خود بنیاد متکی به نفسانیات است. شهوت، غضب، نفس. این که دیگر اصلاً تصرف است. یعنی شما از آن طرف دنیا می‌آید این طرف دنیا آدم می‌کشید. آقا چرا کشتید و برای چه آمدید. استعماری و سودجویانه. تا آن طرف خون از دماغ کسی می‌ریزد می‌گویید: آی حقوق بشر. سه تا ساختمان دو قلوی تجارت جهانی را پایین آوردند صدایتان درآمد، ولی در برمه صدها انسان را قتل عام کردند و اسرائیل صدها انسان را می‌کشد از حقوق بشر حرفی نمی‌زنید، علت آن می‌دانید چیست؟ چون تصرف از راه شهوت است. چون تصرف از راه غضب است. دلیلش این است که تصرف از راه شهوت و غضب و دلیل عقلی ندارد. شما هر طور می‌خواهید تصرف می‌کنید و اسم آن را می‌گذارید عقل. تصرف می‌کنید از راه شهوت و اسم این را می‌گذارید عقل. یعنی عقل است اما عقل، به تعبیر مولای ما حضرت علی (علیه السلام) می‌فرمایند: این عقل مطبوعه و عقل

سیاست را تعبیر جدید می‌کرد. عدالت را تعبیر جدید می‌کرد، عقل را تعبیر جدید می‌کرد. نگاه کنید امام می‌گوید که: آن‌هایی که معیشت حیوانی دارند، از هر راهی در عالم تصرف می‌کنند. از راه شهوت از راه غضب، از راه نفس، از راه نفس و شهوت، از راه شهوت و غضب، هفت راه می‌آورد و می‌گوید که: تصرف می‌کند. حالا کار و تصرفی که حیوان می‌کند اصلاً برای او هم مهم نیست که چگونه تصرف کند. در سیاست تصرف می‌کند، در قدرت تصرف می‌کند، در طبیعت تصرف می‌کند، در امکانات تصرف می‌کند. ولی انسان توحیدی و حکیم و مسلمان فقط از یک راه می‌تواند تصرف کند و از هر راهی نمی‌تواند تصرف کند و آن راه فقط راه عقل است. اما خیلی بحث جالبی دارد. می‌گوید: فقط راه، راه قانون است و فقط از راه قانون و شریعت می‌تواند تصرف کند و اگر در قدرت می‌خواهد تصرف کند فقط از راه قانون شریعت است. اگر می‌خواهد در سیاست تصرف کند فقط از طریق قانون شریعت است و همین جور مرتب می‌گوید و می‌گوید: این تصرف چه تصرفی است؟ می‌گوید: این تصرف عقلی است و اسم آن را می‌گذارد تصرف عقلی. و این‌ها سخنرانی‌های سال ۵۷ امام است و این داستانی که گفتم، سال ۵۷ امام تعریف می‌کند و قبل از آن این را در آن کتاب دیگرش که درباره جهل و چیزهای دیگر تقریبی فرموده بودند و می‌گفت: این تصرف عقلی است. تصرف عقلی، تصرفی است که وقتی که از شما سؤال می‌کند که چرا تصرف کردید؟ برای آن دلیلی داشته باشید و نه مثل حیوان که هیچ دلیلی برای تصرف ندارد و هر جوری که دلش می‌خواهد تصرف می‌کند از هر طریق



قانون خدا و جزء از راه قانون خدا نمی‌شود. از راه قانون خدا آدم می‌کشید. هیچ کسی نمی‌تواند به شما بگوید که: چرا آدم کشتید. قاعده دارید و می‌گویید که: مفسد است و حالا ما که قاعده قرآنی داریم مثل داستان موسی و خضر. خضر می‌کشت و موسی می‌گفت که: چرا می‌کشی. ببینید این‌ها دیگر تقریباً در انسان مدرن، حذف است. بنابراین در علوم انسانی مدرن خیلی چیزها حذف است. چرا ما می‌گوییم که این علوم انسانی ناکارآمد است. چون ما از چیزهایی حرف می‌زنیم که انسان مدرن از این‌ها حرف نمی‌زند و در انسان مدرن این‌ها حذف است و در علوم انسانی مدرن هم حذف است و بنابراین آن انسان تراز خودش را درست می‌کند و ما هم دنبال انسان خودمان و ما به تعبیر آقا دنبال انسان تراز جمهوری اسلامی هستیم. دنبال انسان انقلاب اسلامی هستیم. او تراز انسان مدرن خودش را می‌خواهد. در آن جا تصرف در عالم از راه شهوت است یعنی از راه حیوانی است، تصرف عقل مطبوع است. عقل است ولی این تصرف عقل است و این تصرف قانونی است. اصلاً این دو تصرف‌ها زمین تا آسمان فرق دارند و فضای دنیای مدرن با فضای انقلاب اسلامی فرق دارد و امام این را آن‌جا متوجه شد و برای همین هم می‌گفت که: اگر می‌خواهید نظامی این‌جا تولید کنید نظام جمهوری اسلامی است و این خیلی مهم است و جمهوری هم می‌گفتند و جمهوری یعنی انتخاب مردم و انتخاب مردم، اشکال ندارد. ولی انتخاب کدام عقل در غرب هست، الآن مثلاً بعضی از قواعد تأمین اجتماعی که می‌گذاری این عقل است و مجبور هستی که بگذاری. یعنی شما از عقل که نمی‌توانی فرار کنید، منتهی آن حاکم کردن و بر مبنای آن حکومت کردن و همه قواعد را بر مبنای آن درست کردن یک چیز است و یک جاهایی به عنوان فضیلت و همان چیزی که گفتیم، ارسطویی به عنوان فضیلت از آن استفاده کنید چیز دیگری است. آن

مسموع نیست. عقل طبیعی، عقل معیشت است. چگونه پول در بیاورم، چگونه زندگی کنم، چگونه شکم را سیر کنم و چگونه خانه بخرم و این‌ها دیگر اصلاً عقل شما را می‌برد و عقل طبیعی اگر نباشد شما در تأمین معیشت می‌مانید. منتهی همین عقل طبیعی را مرتب بسط بدهید بر اساس نیازها و خواسته‌هایتان و آن وقت دیگر به هیچ چیزی پایبند نیستید و عقل مسموع این‌ها را که به دست آوردم سهم فقرا چه می‌شود، این عقل مسموع است. یعنی عقلی که از حالت طبیعی خارج شده و عقل طبیعی همه را برای خودش، کسب می‌کند. عقل ایمانی همه را می‌خواهد برای خودش بگیرد و اجازه نمی‌دهد که هیچ رقیبی پیدا بشود و همه را بخورد و ببرد و بیاورد. ولی عقل مسموع این جور نیست. عقل دوم و یا عقل مسموع که ما آدم‌ها به عقل مسموع تعبیر می‌شوند در نظر ارسطو انسان حیوان ناطق است. ولی در نظر حکیم و فقیه و اسلام انسان حیوان ناطق نیست و انسان جانشین خدا است و خلیفه است. موحداست، توحید است. انسان حیوان نیست و آن تعریفی که ارسطو از حیوان می‌گوید نیست بنابراین تعریف فرق دارد و این‌جا دیگر شما در عقل مسموع وقتی درآمد دارید باید خمستان را بدهید و زکاتتان را بدهید. اصلاً از آن چیزی که همه دارند می‌گیرند برای خودشان می‌خواهید که پخشش کنید. عقل طبیعی این کارها را بلد نیست، عقل حیوانی اینها را نمی‌گوید. حالا مثلاً گرگ نمی‌گوید که من سهم خودم را خوردم و حالا رفقای دیگر هم بنشینند بخورند و کار دیگری نمی‌کند و این عقل مطبوع است. امام می‌گوید: با عقل مطبوع نمی‌توانید نظام را اداره کنید و بهم می‌ریزد. آن‌هایی که در سیاست تصرف می‌کنند و در قدرت با عقل مطبوع تصرف می‌کنند این عقل مطبوع همه را بهم می‌ریزد و با عقل مطبوع می‌توانید همه را تصرف کنید و این را به آن می‌گویند که: تصرف قانونی و فقط از راه





کنید. و اگر مرض آن‌جا بیاید بعد یک مدت که ول کنیم سراغ من هم مرض خواهد آمد. کدام عاقلی می‌نشیند تا مرض سراغ او بیاید. این همان است که در آغاز عرض کردم که آخر کلام من است. نازایی فکر و نابینایی سیاست. یعنی دقیقاً آدم‌هایی که فکر آن‌ها نازا می‌شود و سیاست‌شان نابینا می‌شود می‌رسند به این نقطه که منتظر باشیم همین حرفی که بنی صدر می‌زد که زمین می‌دهیم زمان بگیریم و این را نمی‌فهمد که این زمینی که توداری دیگر زمان نمی‌تواند آن را در بیاورد. چون آن زمینی که عرب‌ها دادند به اسرائیل دیگر زمان نتوانست آن‌ها را در بیاورد. وقتی تمام قدرت‌های عربی هم جمع شدند در آن جنگ شش روزه و آن جنگ‌های دیگر، دیگر نتوانستند آن زمین‌ها را پس بگیرند. الان همین ایده را داشتند. چون ایده اسرائیلی هست و می‌دانید یهودی است. زمین می‌دهیم و زمان می‌گیریم. عرب‌ها مرتب القاء کردند که زمین بدهند، زمین بدهند، زمین دادند و زمین دادند و دیگر زمان هم نتوانست این زمین‌ها را در بیاورد.

فرهنگ عمومی: خیلی لطف کردید آقای دکتر. خیلی استفاده کردیم. ان شاء الله در فرصتی دیگر باز هم از بیانات شما استفاده کنیم.

دکتر نامدار: متشکرم با آرزوی موفقیت برای شما و همکارانتان.

را به عنوان فضیلت از آن استفاده می‌کنند ولی این‌جا قاعده است. این فضیلت نیست و این‌جا قاعده است. یعنی شما نمی‌توانید که عدول کنید و نمی‌توانید عبور کنید و اگر حکیم بیاید و بر مبنای این حکومت نگذارد حکومت او حکومت غیر شرعی است. این تفاوت آن است و این تفاوت بین آن دنیایی که قرار بود برای ما غربی‌ها و غربگراها بسازند و این تفاوتی است که انقلاب اسلامی آورده است. بنابراین شما وقتی در عقل با دایره قانون حکومت عقلانی ایجاد کنید دیگر نمی‌توانید نسبت به اتفاقاتی که آن طرف دنیا می‌افتد سکوت کنید. آن‌جا دیگر بشر تعریف قومی و قبیله‌ای ندارد و حتی تعریف ایدئولوژیکی هم ندارد. بشر تعریف انسانی دارد و بشر آن‌جا مهم است. نه بشر مسلمان. اگر بگویید که: بشر مسلمان. تعریف قومی و قبیله‌ای است و آن وقت می‌شود قبیله ایدئولوژیکی. آن‌جا نمی‌گوید که: بشر، اگر در برمه می‌کشند و در جاهای دیگر می‌کشند و در فلان‌جا می‌کشند، ما حرف می‌زنیم و بعضی‌ها می‌گویند که: آقا چرا همه‌جا حرف می‌زنید. علت آن این است که بر اساس قاعده حکومت و عقل نمی‌توانیم که سکوت کنیم و اگر سکوت کنیم یعنی به انسانیت و به بشر خیانت کردیم. امام می‌گفت: که کدام حکومت تازه تأسیس شده دوست دارد که خودش را با دنیا درگیر کند. دوست دارد بگوید من خودم را نگاه کنم و بقیه را ول کنید. تو اگر اطرافیان خودتان را نگاه نکنید که از یک طرف می‌گویید که: جهانی شدن همه چیز و از آن طرف می‌گویید که: آقا تو خودت، خودت را بساز و بقیه را رها کن. و بعد در سوریه و در عراق و در افغانستان چه اتفاقی افتاد و ترکیه را ولش





اسلام و مدرنیته

■ استاد حسن رحیم پور ازغدی

۱۰۲
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱

است. نکته دیگر، وضعیت دوگانه ما در برابر مدرنیته است که پاسخ "آری و نه" به آن می‌دهیم نه پاسخ "آری یا نه".

سپس به اپیستمولوژی مدرنیته و نسبت انسان و خدا در مدرنیته خواهیم پرداخت، بحث را با پرسشی تاریخی از ابهام مفهوم مدرنیسم آغاز می‌کنم.

۱- گزارش تاریخی: ابهام در مدرنیسم و

پیست مدرنیسم

مدرنیته را از جهت ابهام و کشداری بودن به آکاردئونی تشبیه کرده‌اند که بلند و کوتاه می‌شود و با آن موزیک‌های متنوع می‌توان نواخت. این کلمه برچسبی است که بر امور متعدد و گاه متناقض زده می‌شود. و اگر در غرب مسیحی، ابهامی را رفع می‌کند، در شرق

هر چه پنجره فرهنگ‌ها و ادیان بر روی یکدیگر گشوده‌تر باشد بیشتر معلوم می‌شود که گمشده حقیقی همه بشریت، یکی است و اگر این گفتگوها در سطح جهانی، فعال‌تر می‌بود امروز شاید بشریت مجبور نبود که بیش از زبان، از دست‌ها و سلاح‌هایش استفاده کند. امیدوارم که گفتگوهای آکادمیک میان جهان اسلام و مسیحیت ادامه یابد و نقاط اشتراک و نیز نقاط تفاوت، واضح و مستدل شود، نقاط مشترک، ما را به یکدیگر نزدیک‌تر می‌کند و نقاط اختلاف نظر هم چیزی از دوستی ما کم نخواهد کرد بلکه راه تفکر و دغدغه جستجو را بیشتر باز خواهد کرد. خواهیم کوشید چهار نکته را به بحث بگذارم. یکی ابهام در مفهوم مدرنیسم است. زیرا مشکل نخست، تعریف مدرنیسم



می‌بینید که در حوزه نظری، صدها ابهام در پس کلمه "مدرنیته" وجود دارد. اگر بگویید که "مدرنیته"، چیزی شامل همه این ایده‌هاست، پس آنگاه معلوم می‌شود که مدرنیته، در واقع، نه یک گفتمان، بلکه مجموعه‌ای از پاسخ‌های متناقض به گفتمان قبلی یعنی "فرهنگ اروپایی مسیحی قرون میانه" بوده است، یعنی "نه" گفتن به نظام مسیحی، فئودالی اروپا و حرکت در جهت عکس آن در قالب تحولات مؤثری در چهار حوزه اپیستمولوژی، انتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (حقوقی و اخلاقی) بروز کرده است و به عبارت دیگر، دری باز شده که همه این مفاهیم متناقض و پراکنده، ظرف پانصد سال گذشته بتدریج جایگزین مسیحیت پنج قرن پیش شده است.

اسلامی، ابهاماتی می‌آفریند. براستی امر مدرن از غیرمدرن، با چه چیز، تفکیک می‌شود؟! آیا با زمان خاص و دقیق تاریخی؟! آیا با فیلسوف، متکلم یا هنرمند خاصی؟! آیا با سرزمین ویژه‌ای؟! مدرنیته آیا در قرن ۱۴ و ۱۵ با رنسانس و بازتولید اومانیسم باستانی در ایتالیا آغاز شده و یک پدیده در عرصه ادبیات، هنر، مجسمه‌سازی و نقاشی است؟! آیا در قرن ۱۶ و با فرماسیون مذهبی و پروتستانیزم و جنبش نفی کلیسای کاتولیک روم در آلمان و انگلیس، در گرفته است؟! آیا در قرن ۱۷ و اوایل قرن ۱۸ با نظریات دکارت، کانت، هابز، لاک، گالیله و نیوتن، هویت یافته؟! یا اواخر قرن ۱۸ و قرن ۱۹ با انقلاب صنعتی و پیدایش کارخانه‌ها و صنایع جدید و شهرنشینی و... در اروپا پدید آمده است؟! و یا با نظریه‌های سیاسی جمهوری خواهانه فرانسه و آمریکا؟! آیا رئالیسم گوستاو کوربه، سمبل نقاشی مدرنیستی است یا امپرسیونیسم کلودمونه یا اکسپرسیونیسم تجربیدی پولاک؟! آیا ادبیات

مدرنیستی، نوع روایت ویرجینیولف و جیمز جویس است یا ارنست همینگوی؟! آیا موسیقی مدرن، صداهای غیرهموزن آرنولد شوئنبرگ است یا آثار استراوینسکی؟! آیا معماری مدرن، آثار لوکوربوزیه است یا والتر گروپیوس؟! آیا مدارا و تولرانس، مظهر مذهب مدرن است و در قرن ۱۶ که قرن اصلاح مذهب است، آیا مدارا بیشتر شده است؟! و مذهب مدرن، کدامیک از مذاهب پدید آمده در قرن ۱۶ اروپاست؟! و خروج از ولایت کلیسا با کدام مقصد اصلی و ایجابی صورت گرفت؟! معرفت‌شناسی مدرن، معرفت‌شناسی استقرائی بیکنی (Induction) است یا شناخت قیاسی (Deduction) دکارتی؟! آیا تجربه‌گرایی کلاسیک انگلیسی و نگاه خشک پوزیتیویستی به عالم و آدم، یا نگاه رمانتیک به انسان و جهان، کدامیک مدرن است؟! دستگاه شناخت لاک یا بارکلی؟! هیوم یا اسپینوزا؟! و یا روش انتقادی کانت؟! کدام اپیستمولوژی، مدرن‌تر است؟! آیا شکاکیت و نسبی‌گرایی جدید فرانسوی



سلطه طبقاتی سرمایه‌داران که از نتایج مدرنیسم صنعتی بود و به کالاپرستی، از خودبیگانگی، سلطه پول، شیئی‌گشتگی انسان و فاصله‌های طبقاتی شدید و تبعیض انجامیده بود، یکی از نقاط مورد حمله در گفتمان مدرنیته لیبرالی و سرمایه‌داری بود که از سوی گرایش‌های چپ و به ویژه مارکس طرح شد.



جمع؟! برابری خواهی یا نفی عدالت توزیعی و دفاع از نظم خودجوش (گالاتاکسی)؟! ناسیونالیسم و مفهوم دولت، ملت یا انترناسیونالیسم و جهانی شدن؟! آیا اخلاق ستیزی و شخصی کردن ارزش‌ها یا اخلاق سازی غیردینی؟! آیا اخلاق عملی کانت، مدرن است یا اخلاق پوزیتیویستی کارناب؟! آیا چون بنتام و میل، "خیراخلاقی" را به "لذت و سود" (فردی یا جمعی)، ارجاع دادن، تفسیر مدرن اخلاق است یا تحویل اخلاق به عاطفه و احساس یا شهود؟! اخلاق طبیعی، اخلاق تکاملی و تطوّرگرایی یا نیهیلیزم اخلاقی؟ پذیرش کدامیک، جواز ورود به مدرنیته است؟! اخلاق را رونمای ابزار تولید بدانیم یا به نیروی وجدان روسوئی، اعتماد کنیم تا مدرن باشیم؟ جهانی سازی و غربی‌سازی یا پلورالیسم جهانی، کدام مدرن‌تر است؟ آیا حقوق وضعی یا حقوق طبیعی و یا حقوق عرفی، کدام مدرن است؟ "سودگرایی" یا "خردناب" یا "قرارداد"، کدام منشاء "حقوق بشر" مدرن است؟ پوزیتیویسم حقوقی، نسبی‌گرایی و یا واقع‌گرایی در مبنای حقوق بشر؟! می‌بینید که در حوزه نظری، صدها ابهام در پس کلمه "مدرنیته" وجود دارد.

اگر بگویید که "مدرنیته"، چیزی شامل همه این ایده‌هاست، پس آنگاه معلوم می‌شود که مدرنیته، در واقع، نه یک گفتمان، بلکه مجموعه‌ای از پاسخ‌های متناقض به گفتمان قبلی یعنی "فرهنگ اروپایی مسیحی قرون میانه" بوده است، یعنی "نه" گفتن به نظام مسیحی، فئودالی اروپا و حرکت در جهت عکس آن در قالب تحولات مؤثری در چهار حوزه ایستمولوژی، اتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (حقوقی و اخلاقی) بروز کرده است و به عبارت دیگر، دری باز شده که همه این مفاهیم متناقض و پراکنده،



یا اصالت تجربه انگلیسی، یا ایده‌آلیسم آلمانی یا پراگماتیسم آمریکایی کدام فرزند اصلی مدرنیسم‌اند؟! مدرنیته، منادی امکان شناخت صد در صد است یا امتناع صد در صد شناخت؟! در برجسته‌ترین مکاتب اجتماعی جدید غرب، فاشیسم، استالینیسم و لیبرالیسم، کدام مدرن ترند؟! این هر سه، محصول مدرنیته‌اند و اتفاقاً هر سه با شمائل امپریالیستی در قرن بیستم به سر وقت جهان اسلام آمده‌اند و ما هر سه را تجربه کرده‌ایم. در فلسفه سیاسی، آیا تمرکز قدرت هابز، "دولت مدرن" است یا تکثر قدرت و تفکیک قوای منتسکیو؟! آیا قرارداد اجتماعی روسو یا لیبرالیسم جان لاک و یا سوسیالیسم مارکس، کدام مدرن‌اند؟! یوتوپیا یا ضد یوتوپیا؟ ایدئولوژی یا نفی ایدئولوژی؟! دموکراسی یا توتالیتریزم؟ سرمایه‌داری بازار آزاد یا سرمایه‌داری دولتی؟! کاپیتالیسم یا سوسیالیسم؟! اصالت فرد یا

در برجسته‌ترین مکاتب اجتماعی جدید غرب، فاشیسم، استالینیسم و لیبرالیسم، کدام مدرن ترند؟! این هر سه، محصول مدرنیته‌اند و اتفاقاً هر سه با شمائل امپریالیستی در قرن بیستم به سر وقت جهان اسلام آمده‌اند و ما هر سه را تجربه کرده‌ایم. در فلسفه سیاسی، آیا تمرکز قدرت هابز، "دولت مدرن" است یا تکثر قدرت و تفکیک قوای منتسکیو؟! آیا قرارداد اجتماعی روسو یا لیبرالیسم جان لاک و یا سوسیالیسم مارکس، کدام مدرن‌اند؟! یوتوپیا یا ضد یوتوپیا؟ ایدئولوژی یا نفی ایدئولوژی؟! دموکراسی یا توتالیتریزم؟ سرمایه‌داری بازار آزاد یا سرمایه‌داری دولتی؟! کاپیتالیسم یا سوسیالیسم؟! اصالت فرد یا



پیدایش "جامعه مدرن آنومی"، سرگشتگی اخلاقی، درهم شکستن ارزش‌ها و فقر اخلاقی و معنوی نیز جز، عوارض مدرنیسم بود که توسط جامعه‌شناسانی چون دورکهایم مطرح می‌شود و البته این مشکلات با پیشنهاد‌های او چون تشکیل گروه‌های مدنی و تقسیم کار اجتماعی و... نیز حل نشد بلکه بغرنج‌تر شد.

غیرقابل جبرانی به غرب و بشریت وارد کرده است و غرب از چاه قرون وسطی و سنت مسیحی کاتولیک به چاله مدرنیسم دنیازده و شهوتران در غلتیده است و حال باید این راه حل جدید نیز نفی شود. سلطه طبقاتی سرمایه‌داران که از نتایج مدرنیسم صنعتی بود و به کالاپرستی، از خودبیگانگی، سلطه پول، شیئی‌گشتگی انسان و فاصله‌های طبقاتی شدید و تبعیض انجامیده بود، یکی از نقاط مورد حمله در گفتمان مدرنیته لیبرالی و سرمایه‌داری بود که از سوی گرایش‌های چپ و به ویژه مارکس طرح شد. تبدیل جامعه عقلانی مدرن به قفس آهنین و بوروکراتیزه شدن سلطه سرمایه‌داری، و ابزار شدن انسان و له شدن او زیر چرخ‌های ترقی و توسعه و اسارت جدید انسان، نقد دیگری بود که ابتدا از سوی مارکس سرمایه‌داری (ماکس وبر) و پاره‌تو و موسکا به عنوان "اعترافات"، طرح شد و سپس حلقه فرانکفورت و

ظرف پانصد سال گذشته بتدریج جایگزین مسیحیت پنج قرن پیش شده است.

در این صورت، پس آیا مدرنیته، یک بحران در جواب بحران قبلی است؟ به یک معنا، شاید. اما به معنایی که من به آن خواهیم پرداخت "مدرنیسم"، علیرغم همه ابهام و اغتشاشی که در مفهوم خود دارد، یک ایدئولوژی متصلب با جنبه سلبی شدیدالحن است و خود به "دگما"ی جدیدی تبدیل شده است.

البته این نکته چیزی از ابهام در جنبه ایجابی "مدرنیته"، کم نمی‌کند و بی‌شک، ابهامی که در مفهوم پست‌مدرنیسم است نیز ریشه در ابهام مفهوم "مدرنیته"، دارد، در اواخر قرن بیستم، به هر چیزی، "پست مدرن" گفته شده است: از هنر و اخلاق و اقتصاد و سیاست و تاریخ و الهیات و کیهان‌شناسی و روش‌شناسی و وسایل ارتباط جمعی تا آرایش مو و لباس.

شاید جنبش "پسا-ساختارگرایی" که حدود ۴۰ سال قبل در فرانسه اعلام موجودیت کرد تنها یکی از علایم پایان ایدئولوژی مدرنیته بود، و فعالیت‌های پلورالیستی، نسبی‌گرا، فمینیستی و نقد مدرنیسم ادبی، جنبش محیط زیستی و... علایم دیگر آن بود که در جهت شالوده‌شکنی مدرنیته و برخورد با جزمیت مدرنیستی در گرفت و مدرنیسم را نوعی فوندامنتالیسم و بنیادگرایی و ناکجاآبادگرایی برپادرفته و افشا شده نامید. مسأله به نقدهای ادبی، محدود نماند بلکه نیهیلیسم، از شکم مدرنیسم بیرون آمد و مدرنیته و مدرنیسم، پروژه پایان یافته‌ای دانسته شد که صدمات





ایدئولوژی مدرنیته، کافی است؛ از تلقی علم به عنوان جزئی از فرهنگ، نفی مفاهیم کلیدی، وابستگی علوم اجتماعی و انسان‌شناسی به متن، مرکز زدائی از علم، نفی پارادایم علمی واحد و قواعد عام، پایان یوتوپیای مدرنیته، نفی امکان استقلال فرد و فردگرایی قرن هفدهمی، نفی فهم‌پذیری کل جهان اجتماعی، نفی عقلانیت رفتارها و نفی "سوژه" به عنوان پایه فلسفی ایدئولوژی مدرنیته و پایان فراواقعیت‌ها.

فلسفه اروپایی بعد از هایدگر و بعد از فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین و ابرهای پراکنده دیگری به تدریج به یکدیگر متصل شدند و عقلانیت ابزاری سرمایه‌داری و فردگرایی لیبرال را مخدوش کردند، امکان ادراک، حتی ادراک "خود"، گرچه از نوع مدرن آن، زیر سؤال می‌رفت و دآوری جزمی‌له یا علیه هر ارزشی ناممکن شده است. پست مدرنیسم تاریخی از تغییر بنیادین سازمان‌های اجتماعی، سیاسی مدرنیته و فرهنگ آن خبر می‌دهد، پست مدرنیسم روش شناختی، بنیادهای معرفت مدرن غربی را متزلزل می‌خواند و دیگر هیچ وحدت و غایتی در عالم و آدم نمی‌بیند، نه از نوع مادی و کور و نه از نوع الهی و دینی آن. متلاشی شدن خانواده، ترویج مفاسد اخلاقی، سقط جنین، همجنس‌بازی، شهوت پرستی در محراب نفس و نفی همه اصول اخلاقی و ارزش‌های دینی اجتماعی نیز جزء فرآورده‌های مدرنیته، خوانده شده است.

برخی معتقدند که مدرنیسم، جنبشی علیه اروپای مسیحی و فئودالی بود و پست مدرنیسم، مرحله انکار مدرنیسم و اعلام پایان پروژه و بن بست انسانی است. اما من در اینجا تنها از خود متفکران غرب، نقل قول کردم و هنوز نمی‌خواهم قضاوت ارزشی و دآوری اخلاقی یا... در باب سنت‌های مسیحی، مدرنیسم یا پست مدرنیسم کرده باشم که آیا هر یک نسبت به



دیگران به نحو دقیق‌تر و شجاعانه‌تری آن را ادامه دادند.

پیدایش "جامعه مدرن آنومی"، سرگستگی اخلاقی، درهم شکستن ارزش‌ها و فقر اخلاقی و معنوی نیز جزء عوارض مدرنیسم بود که توسط جامعه‌شناسانی چون دور کهایم مطرح می‌شود و البته این مشکلات با پیشنهادها و او چون تشکیل گروه‌های مدنی و تقسیم کار اجتماعی و... نیز حل نشد بلکه بغرنج‌تر شد. نقدهای هگلی چه از سوی هگلیان جوان، و حتی هگلی‌های راست به جامعه مدرن سرمایه‌داری و انحطاط‌های بزرگی که پتانسیل عقل مدرن را تمام شده، اعلام کردند، نقاط دیگری از آسیب‌پذیری مدرنیته را نشان داد و امروز، اساساً معرفت‌شناسی مدرنیته که نقطه شروع مدرنیسم است، اساساً زیر سؤال رفته است و پست مدرنیست‌ها، از چیزهایی سخن می‌گویند که هر یک برای تخریب مبانی فکری





فلسفه اروپایی بعد از هایدگر و بعد از فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین و ابرهای پراکنده دیگری به تدریج به یکدیگر متصل شدند و عقلانیت ابزاری سرمایه‌داری و فردگرایی لیبرال را مخدوش کردند، امکان ادراک، حتی ادراک "خود"، گرچه از نوع مدرن آن، زیر سؤال می‌رفت و داوری جزمی‌له یا علیه هر ارزشی ناممکن شده است.

قبلی، پدیده‌ای لزوماً متعالی‌تر و متکامل‌تر است یا نازل‌تر و یا هیچ. نخستین سوالی که اینک بدان می‌پردازم آن است که آیا "مدرن"، در قیاس با سنت‌های اروپایی و مسیحی، مدرن است یا کلیشه‌ای عام و بشری است که نسبت به همه فرهنگ‌ها و ادیان [و در اینجا به ویژه، "اسلام"] مضمون غربی مدرنیته، لزوماً مدرن و مترقی و تازه است؟! بی‌شک علیرغم همه ابهامات و تشّت در تعریف مدرنیته، می‌توان به برخی از مهم‌ترین شاخص‌های آن در آثار کلاسیک مدرنیته اشاره کرد که در ذیل عناوینی چون رنسانس، انقلاب صنعتی، اومانیزم، رفورمیزم مذهبی و پروتستانتیزم، لیبرالیزم، روشنگری و نقد سنت‌های محافظه‌کار کلیسایی ذکر شده‌اند. من این شاخص‌ها را علی‌الاصول در دو دسته معرفتی و عملی دسته‌بندی کرده‌ام. مفاهیمی چون عقل‌گرایی، علم‌گرایی و استقراء و تجربه، شکاکیت در الهیات مسیحی، عقل‌ابزاری، تکنولوژی و ماشینیزم، شهرنشینی و تقسیم کار و تفکیک نهادها و بوروکراسی، فردگرایی، اومانیزم، آزادی، سکولاریزم، دمکراسی لیبرال، سرمایه‌داری و بازار آزاد، مصرف‌گرایی، ترقی و توسعه مادی، تقریباً همه این مفاهیم در اروپا برای نخستین بار در تعارض صریح فرهنگ مسیحی و ساختار معیشتی و اقتصادی قرن‌های پیشین اروپا وارد عرصه فرهنگ و تمدن غرب شده و آن را متحول کرده‌اند. همه این مؤلفه‌ها را شاید بتوان در دو نقطه کانونی، متمرکز کرد که یکی تعریف

۲. اپیستمولوژی مدرنیته:

در باب شناخت، دو جریان بیکنی و دکارتی را بدیل‌های اپیستمولوژی قرون وسطی دانسته‌اند که عاقبت به نحوی در پروژه کانت، به یکدیگر رسیدند و لذا "کانت" را "فیلسوف مدرنیته" خوانده‌اند. اسلام، سه سطح از "شناخت" یعنی معرفت حسی، معرفت عقلی، معرفت شهودی را به رسمیت می‌شناسد و معرفت وحیانی را با مضامینی از سنخ هر سه حوزه معرفت (حسی، عقلی، شهودی) و حوزه‌های فراتر از آن، منبع مستقل معرفت می‌داند. بخشی از حقایق عالم، از نوع محسوسات، معقولات، مشاهدات و... کمابیش در دسترس افراد بشر است که در صورت تعلیم و تربیت، این ادراکات، افزایش می‌یابند،



پست مدرنیسم تاریخی از تغییر بنیادین سازمان‌های اجتماعی، سیاسی مدرنیته و فرهنگ آن خبر می‌دهد، پست مدرنیسم روش شناختی، بنیادهای معرفت مدرن غربی را متزلزل می‌خواند و دیگر هیچ وحدت و غایتی در عالم و آدم نمی‌بیند، نه از نوع مادی و کور و نه از نوع الهی و دینی آن. متلاشی شدن خانواده، ترویج مفاسد اخلاقی، سقط جنین، همجنس‌بازی، شهوت پرستی در محراب نفس و نفی همه اصول اخلاقی و ارزش‌های دینی اجتماعی نیز جزء فرآورده‌های مدرنیته، خوانده شده است.

اگر منکر شناخت حضوری و بدیهیات شدیم، هیچ تجربه و احساسی، منشاء علم نمی‌شود و کل علوم تجربی، غیرقابل توجیه شده و منطقاً فرومی‌باشند و هیچ قانون علمی نخواهیم داشت بعلاوه خطاپذیری حس، امر تجربه شده‌ای است و علوم غیرتجربی هم اعتبار خود را از شناخت حسی نمی‌گیرند. تجربه و استقراء در حوزه محسوسات، مفیدند اما مستغنی از عقل نیستند، خطاپذیرند، محدود به زمان و مکان خاص‌اند، جزئی‌اند، ظاهربین‌اند، متأثر از شرایط بدنی و نفسانی انسانند و در عین حال، با رعایت همه شرائط و در حوزه خود و حدود خود، محترمند.

ادراک عقلی، منشاء اساسی‌ترین معرفت‌های بشری است. بدون عقل، دین نیز نه قابل اثبات و نه قابل درک است. عقل، یک ارزش بنیادین است و حتی امور تعبدی اسلام، مبنای عقلی دارند. ما به صدق گزاره‌های اسلامی معتقدیم و "حقانیت" را در گزاره‌های خبری، مترادف با "صدق" می‌دانیم و "صدق" را علاوه بر "صدق اخلاقی" به مفهوم "صدق منطقی و فلسفی" می‌دانیم که البته اعم از "صدق تجربی" است و به مفهوم صرفاً "انسجام درونی گزاره‌ها" برای توجیه باور نیز نیست تا یک "افسانه منسجم" را نیز صادق بدانیم.

متفکران مسلمان، عقل گراند گرچه دکارتی نیستند و عقل را کافی و خودکفا نمی‌دانند. به عبارت دیگر اولاً شناخت حسی را انکار نمی‌کنند و ثانیاً اعتبار "گزاره‌های عقلی" محتاج به استدلال" را بر اعتبار "گزاره‌های عقلی بی‌نیاز از استدلال" (چون امتناع تناقض یا رفع تناقض، امتناع انفکاک معلول از علت تامه، اصل هوهویه، حمل اولی و... اولیات و وجدانیات) مبتنی می‌کنند و اعتبار "گزاره‌های بدیهی عقلی" را که [یقینی‌اند] ذاتی و یا ناشی از شناخت



همچنین انضمام این ادراکات به یکدیگر، ادراکات مرکب و پیچیده‌تری پدید می‌آورد و در هر حال، افزایش هیچ یک از علوم تجربی، عقلی و تجربیات باطنی، اگر با متد صحیح، صورت گیرد تعارضی با وحی ندارد و در عین حال، برخی گزاره‌های معرفتی و ضرورت‌های عملی متعالی‌تر وجود دارند که جز از طریق "وحی"، قابل کسب نیستند.

ادراک حسی، ابتدائی‌ترین نوع درک بوده و در حوزه خود، معتبر است و فقدان هر حس به فقدان بخشی از آگاهی‌ها می‌انجامد زیرا محسوسات را بدون وساطت حس، عقل به تنهایی نمی‌تواند درک کند. اما بدون عقل نیز، ادراک حسی، بی‌فایده و بی‌سرانجام خواهد بود. نه از خطای حواس، بی‌اعتباری درک حسی را می‌توان نتیجه گرفت و نه بدون کمک عقل، اعتبار ادراک حسی، قابل اثبات خواهد بود. بنابراین باید نه چون آمپریست‌ها و به ویژه پوزیتیویست‌ها، شناخت حسی را مطلق کرد و نه چون دکارت، منکر اعتبار شناخت حسی شد. شناخت حسی، معتبر است اما

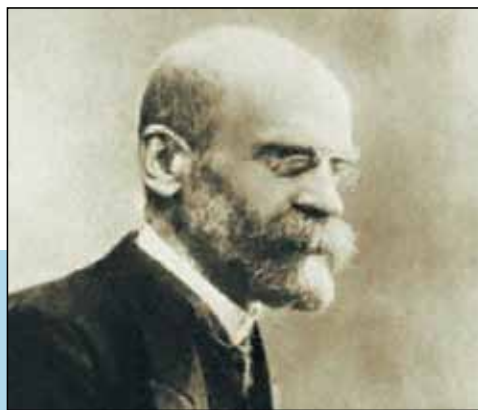
اسلام، سه سطح از "شناخت" یعنی معرفت حسی، معرفت عقلی، معرفت شهودی را به رسمیت می‌شناسد و معرفت و حیانی را با مضامینی از سنخ هر سه حوزه معرفت (حسی، عقلی، شهودی) و حوزه‌های فراتر از آن، منبع مستقل معرفت می‌داند.

اسلام، بعنوان مسائل عمده‌ای مطرح نشدند و تنها پس از ترجمه از الهیات غرب، مورد بحث متفکرین مسلمان در قرون اخیر قرار گرفته‌اند و به همین دلیل است که هم علوم تجربی و فناوری و هم علوم عقلی و فلسفی در سایه اسلام، رشد کرده و بالیدند. در اسلام، حتی اعتبار ادله نقلی و مرجعیت دینی نیز با عقل، اثبات و یا تأیید می‌شوند و شرط "عدم مخالفت با عقل"، جزء شروط اعتبار گزاره‌های دینی ماست و معتقدیم گزاره‌های مخالف با عقل در سراسر قرآن کریم و سنت قطعی پیامبر (ص) وجود ندارد. ما در سراسر معارف اسلامی، داوری عقل را لازم می‌دانیم و البته آن را کافی نمی‌دانیم و محدودیت‌های عقل را نیز در نظر داریم و این بدان معنی است که "وحی"، مضامین فراتر از "عقل" را در اختیار می‌نهد زیرا عقل، محدودیت‌هایی دارد و خطاپذیر نیز هست اما هیچ یک از مفاهیم وحی اسلامی با عقل، در نمی‌افتد و ناسازگار نیست.

اگر "عقل"، پیامبر باطنی و "پیامبران"، عقل ظاهری‌اند و اگر وحی و عقل، راه‌هایی برای درک مراتب گوناگون "حقیقت" اند پس نمی‌تواند میان آنها تعارضی باشد و اگر تعارضی دیده شود، بدوی

شهودی می‌دانند که خطاناپذیر است زیرا واسطه‌ای در کار نیست مگر آن که خطا در تفسیر آن صورت گیرد. به عبارت دیگر، قضایای وجدانی (من هستم، می‌ترسم، شک دارم) خطاناپذیرند چون گزاره و واقعیت، هر دو نزد ما حاضرند. در خطاناپذیری "قضایای منطقی" که حاکی و محکمی، هر دو در ذهن‌اند (مفهوم انسان، کلی است) و یا قضایای تحلیلی که مفهوم موضوع و محمول، در آنها یکی است، نیز بحثی نیست. بدیهیات ثانویه نیز از بدیهیات اولیه، استخراج می‌شوند. پس صدق گزاره‌ها، یا با شهود و بدهات و یا با استدلال منطقی مبتنی بر آنها، احراز می‌شود و بسیاری از معارف اصلی بشری (اعم از دینی و غیر دینی) با همین روش، قابل درک است. گزاره‌های اسلامی با چنین ادراک عقلی، نباید تعارضی داشته باشند و معتقدیم که نه تنها چنین تعارضی ندارند بلکه مستقیم یا غیر مستقیم، به عقل، مستطهرند و "اعتبار شرعی و دینی" به چنین ادراکات عقلی داده و از عقل، حمایت کرده و آن را جزء منابع دین دانسته‌اند.

بنابراین از منظر اسلام، میوه ممنوعه در بهشت، عقل و علم نبوده‌اند بلکه عقل، پایه اسلام است و خود نیز در سایه اسلام رشد کرده است. علوم تجربی و استقراء نیز حتی اگر برای کسب قدرت و فایده (مفاهیم بیکنی) به کار روند مشروط به آن که به "حقیقت"، "عدالت" و "اخلاق"، پشت نکنند، نه تنها حرام و تابو نیستند بلکه مورد تشویق اسلام بوده‌اند. این است که تعارض "علم و دین" یا "عقل و دین" در جهان





نه تنها منافاتی با الهیات اسلامی ندارد بلکه بخشی از این کشفیات، از ابتدا جزء مدعیات اسلام بود و یا توسط متفکران مسلمان، اعلام شده بود و در جهان اسلامی، کسی از آن، بوی زندقه و کفر، استشمام نکرده بود. ادعای نظام عمومی مکانیک و عقلانی دیدن جهان فیزیک، هیچ یک، جهان بینی اسلامی را نلرزانده بود تا "کفر"، تلقی شوند. مفاهیم اسلامی در باب خدا و ماوراء الطبیعه، قابل تبیین عقلی بود و نیازی به خشونت و تفتیش عقائد نداشت. اسلام، تصویری انسانی از خدا ارائه نداده بود تا خدای او، به قول کُنت، خدای دوره کودکی بشر باشد و پس از بلوغ عملی و عقلی بشر، متروکه شود. خدای اسلام در گوشه‌ای از عالم، پنهان نشده است بلکه خدای همه عالم است و با همه اشیاء نسبت مساوی دارد و همه اشیاء بدون استثناء، مظهر قدرت و علم و حکمت و مشیت او و آینه جمال و کمال و جلال اویند و در این خصوص، فرقی میان پدیده‌هایی که علتشان برای ما آشکار یا پنهان است، وجود ندارد بلکه جهان با همه علل و اسباب طبیعی و فوق طبیعی‌اش وابسته به اوست و او بر زمان و مکان، مقدم است و همه چیز، فیض اوست. خدا در ردیف علل طبیعی نیست تا اگر علل طبیعی پدیده‌ای کشف شد، خدا انکار شود بلکه جهان و همه علتها و معلولها و مکشوفات بشر و خود بشر یکسره، کار خداوند است. خداوند، علت نخستین به معنای طبیعی نیست تا استثنائی بر "قاعده علیّت" بوده و یا خود، علت خود باشد و یا فرض "علت نخستین"، مستلزم تناقض گردد بلکه او اساسا معلول نیست تا محتاج علت باشد.

معرفت‌شناسی کانت نیز که از شاخصهای برجسته مدرنیته دانسته شده و مقولات دوازده‌گانه کانتی را بر همه چیز حاکم ساخت، عملاً مشکلی از معرفت



و ظاهری است.

خدای اسلام، در تاریکی مجهولات علمی و معضلات عقلی، اثبات نشده تا با پیشرفت علوم یا عقل ورزی بشر، عقب نشینی کرده و کوچک و محو شود بلکه پیشرفت عقول و علوم، همواره مویذات بیشتری بر عقائد اسلامی می‌افزاید و هیچ تجربه عملی و آزمایش طبیعی، نقض هیچ یک از مدعیات اسلامی را اثبات نکرده است.

ما در اسلام، نه به "سمبلیک دانستن زبان دین" و نه به "تفکیک قلمروی ایمان و تجربه دینی از قلمروی عقل"، محتاج نشدیم زیرا اسلام نه براساس طبیعیات ارسطو، الهیات خود را بنا کرده بود، نه با هیئت بطلمیوسی، گره خورده بود و نه زمین را مرکز جهان می‌دانست و نه کشف قوانین طبیعت را به منزله نفی خالقیت یا قدرت خدا می‌دانست و بنابراین هیچ یک از کشفیات گالیله، کپرنیک، براهه و کپلر و نیوتن،



همه مسلمانان در دنیا، "مسلمان" محسوب می‌شوند اما در "آخرت"، ملاک اسلام، شناسنامه نیست بلکه ایمان و عمل صالح است.



ادراک عقلی، منشاء اساسی ترین معرفت‌های بشری است. بدون عقل، دین نیز نه قابل اثبات و نه قابل درک است. عقل، یک ارزش بنیادین است و حتی امور تعبدی اسلام، مبنای عقلی دارند. ما به صدق گزاره‌های اسلامی معتقدیم و "حقانیت" را در گزاره‌های خبری، مترادف با "صدق" می‌دانیم و "صدق" را علاوه بر "صدق اخلاقی" به مفهوم "صدق منطقی و فلسفی" می‌دانیم که البته اعم از "صدق تجربی" است و به مفهوم صرفاً "انسجام درونی گزاره‌ها" برای توجیه باور نیز نیست تا یک "افسانه منسجم" را نیز صادق بدانیم.

و آگاهی را حل نکرد بلکه راه شناخت را در واقع، مسدود ساخت. کانت دانست که صرفاً با معقولات اولیه (برگرفته از محسوسات)، "علم" پدید نمی‌آید ولی معقولات ثانیه (اعم از مفاهیم منطقی و فلسفی) را کاملاً ذهنی و جزء ساختمان ذاتی ذهن دانست و خطای او همین جاست. زیرا نه ذهن، پیش‌ساخته‌ای دارد و نه همه معقولات موجود در ذهن، صد درصد ساخته ذهن و به کلی، منقطع از خارجند. او زمان و مکان را نمی‌تواند تعریف کند و در عین حال "علم" را واقع در ظرف زمان می‌داند حال آن که علم، گرچه در زمان خاصی پدید آید و مبادی و مقدماتش، امور زمانی باشد ولی خود علم، گرفتار زمان نیست و به عبارت دیگر، زمان، ظرف علم است نه قید علم. بعلاوه که زمان نیز حالت

جسم است نه مفهوم صرفاً ذهنی. بعلاوه، مقولات ذهنی کانت، چگونه صد درصد ذهنی و ساخته ذهن‌اند و در عین حال، بر اشیاء خارجی، منطبق می‌شوند؟ و این ارتباط و انطباق چگونه میان امور ذهنی محض که به نظر او منشاء خارجی ندارند با واقعیات خارجی پیدا می‌شود؟! و در این صورت چه ارتباطی میان عالم و معلوم خواهد بود؟! همچنین اگر کانت معتقد است که ماده "علم"، در خارج از ذهن، وجود دارد و سپس با مفاهیم ذهنی، ترکیب می‌شوند پس لاقول در این مورد، پذیرفته است که علیت (تاثیر و منشأیت "ماده خارجی" برای "مفهوم ذهنی")، صرفاً یک امر ذهنی نیست بلکه منشأ عینی دارد و این نقضی بر مقولات فاهمه اوست. بعلاوه که



از منظر اسلام، میوه ممنوعه در بهشت، عقل و علم نبوده‌اند بلکه عقل، پایه اسلام است و خود نیز در سایه اسلام رشد کرده است. علوم تجربی و استقرا، نیز حتی اگر برای کسب قدرت و فایده (مفاهیم بیکنی) به کار روند مشروط به آن که به "حقیقت"، "عدالت" و "اخلاق"، پشت نکنند، نه تنها حرام و تابو نیستند بلکه مورد تشویق اسلام بوده‌اند.



تجربه‌گرایی بیکن و هیوم و لاک و سپس تلفیقی از این دو بدست کانت، راههای مختلف با نتایج متضادی بودند اما همگی در نفی الهیات مسیحی و ارزشهای کلیسا، مشترک بودند و آنچه بعدها به تدریج، جایگزین شد، نه عقل‌گرایی بلکه نوعی "تجربه‌گرایی توأم با متن شکاکیت" بود که امروز بخش اعظم جهان اصطلاحاً مدرن غربی را تحت سیطره خود گرفته است.

۳. اصلاحات مذهبی:

بعد دیگر مدرنیته، رفورمیزم مذهبی و جنبش ضد کلیسای کاتولیک رومی دانسته شده است. اختلافات اصلی بر سر اعتراض به تشریفات دعا، سلسله مراتب کلیسا، اتوریته پاپ، اعترافات و خرید و فروش گناهان و بهشت و جهنم، تجرد کشیش‌ها، چگونگی تفسیر آئین عشاء ربانی، فساد مالی و اخلاقی درون کلیسا، غسل تعمید کودکان ترجمه انجیل و حق قرائت فردی آن و "خودکشیشی"، خشونت‌های مذهبی، تثلیث، گناه نخستین، شماثل مذهبی، میوه ممنوعه و... بوده است که به انشعابات گوناگون مسیحی منجر شد. ما این بعد از مدرنیته را چگونه می‌بینیم؟!

اسلام در این خصوص، بدون ترک آخرت و زهد و تقوی و اخلاق و بدون تشویق به دنیاپرستی، دعوت به اصلاح امور دنیا می‌کند. اولاً در اسلام، طبقه اجتماعی و کاست‌هایی به نام "روحانی" یا "کشیش" نداریم و مسجد بر خلاف کلیسا، یک نهاد به مفهوم جامعه شناسی آن نیست و در آن، تشریفات و سلسله مراتب و اتوریته‌های اسرارآمیز، وجود ندارد. تنها اتوریته و مرجعیت معتبر، اتوریته "علم" و "تقوی" است و علما دین، نه طبقه خاصی‌اند و نه درگیر تشریفات ویژه‌ای. هر کس می‌تواند بدون هیچ تشریفات به مدارس دینی رفته و عالی‌ترین مراتب علمی و اخلاقی را طی



اگر علیّت را صرفاً صورت ذهنی بدانند، نمی‌تواند وجود جهان را اثبات کند و به شکاکیت افراطی و سوفیزم خطرناکی در می‌غلطد زیرا بدون پذیرش "علیت"، اثبات واقعیت جهان چگونه صورت می‌گیرد؟! مگر تصویر ذهنی ما از جهان، معلول وجود خود جهان نیست؟ و بدون جهان، تصویر ذهنی جهان چگونه ممکن است؟! پس آیا این علیّت را نیز می‌توان صرفاً تصویری ذهنی دانست؟ در این صورت، چگونه جهان واقعی، اثبات می‌شود؟! کانت، علم را در غرب برای همیشه از واقعیت، جدا کرد و ادراکات انسانی را صرفاً ذهنیات او خواند و این، شکل جدیدی از سوفیزم بود که باز تولید شد.

اگر ما ایپستمولوژی کانت را مورد انتقاد قرار دهیم بنابراین در واقع، بسیاری تحولات بعدی در حوزه فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان، سیاست و حقوق را نیز مورد نقد قرار داده‌ایم. گرچه عقل‌گرایی دکارتی و



در اسلام، حتی اعتبار ادله نقلی و مرجعیت دینی نیز با عقل، اثبات و یا تأیید می‌شوند و شرط "عدم مخالفت با عقل"، جزء شروط اعتبار گزاره‌های دینی ماست و معتقدیم گزاره‌ای مخالف با عقل در سراسر قرآن کریم و سنت قطعی پیامبر (ص) وجود ندارد.

از لحاظ تاریخی، نخستین مواجهه ما با مدرنیته غربی، مواجهه با وجه خشونت‌آمیز و غیرانسانی آن از طریق شنیدن صدای توپ‌های ناوگان جنگی و سپس کودتاها و جنگ‌های اشغالگرانه در یکی دو قرن گذشته بوده است. غربی‌ها در حالی که ما را قتل عام و غارت می‌کردند از مدارا و ترقی و مدرنیته سخن می‌گفتند و مدرن شدن را غربی شدن و سکولاریزه شدن، معنا می‌کردند که به مفهوم ترک دین و اخلاق و زیر پا نهادن استقلال ملی، غرور انسانی و منابع اقتصادی کشور بود و هرگونه مقاومت مردمی در برابر اشغالگری و کودتاهای امریکایی و انگلیسی و صهیونیستی را نوعی توخّش و مقاومت در برابر مدرنیته می‌خواندند.

این مراحل، نقش تعلیم و تربیت از سوی علما دین، طبق اصل عقلایی "رجوع به عالم" انکار نمی‌شود و در مسائل تخصصی، نظر علما، بر مردم، حجت است چنانکه در پزشکی و سایر علوم چنین است. علما دین می‌توانند ازدواج کنند و از مزایای مشروع زندگی بهره ببرند اما از لحاظ مالی و اخلاقی باید از بقیه مردم سالمتر، ساده‌تر و پاکتر باشند و وظائفی بیش از دیگران دارند.

گرچه انسانها از کودکی و بدو تولد در جامعه اسلامی، از حیث حقوقی و دنیوی، مسلمان محسوب می‌شوند اما تکلیف شرعی و مسؤولیت دینی، پس از بلوغ، متوجه دختران و پسران می‌شود. متن قرآن را وحی خالص الهی و گزاره‌ها و تکالیف آسمانی می‌دانیم، ترجمه آن به زبانهای دیگر را ممنوع نمی‌دانیم اما معتقدیم که ترجمه، قادر به انتقال همه مفاهیم نیست و نباید به آن اکتفاء کرد، در عین حال، هر کسی،

کند. گرچه در جامعه، گاه تشریفات مذهبی و القاب اجتماعی در این باب، پدید می‌آید اما متن اسلام، هیچ قید و بندی در این خصوص ندارد، نه شرط لباس، نه شرط طبقه، نه شرط ملیت و جنسیت.

عالی‌ترین مقامات دینی باید بالاترین صلاحیت‌های علمی و اخلاقی و ساده‌ترین زندگی‌ها را داشته باشند و متواضع، مردم دوست، ساده زیست، مهربان و شجاع و پاسخگوی سوالات عقیدتی، اخلاقی و عملی مردم باشند، هیچ امتیاز مالی یا دنیوی بیشتری نداشته باشند بلکه باید در کنار محرومان، در صدد گسترش عدالت اجتماعی و اخلاق انسانی باشند. دعا و توبه، هیچ تشریفات خاصی و نیاز به وساطت روحانیون ندارد. بطور فردی یا دسته جمعی می‌توان توبه کرد و اعتراف به گناه نزد دیگران و از جمله، روحانیون، جائز نیست. این اعتراف تنها باید در محضر خداوند و صادقانه صورت گیرد. دعا و قرآن را با صدای خوش خواندن، بهتر است اما نباید تکیه بر صوت و صورت شود و محتوای کلمات، تحت الشعاع لحن و صدا قرار گیرد. نماز و دعا و تلاوت کتاب مقدس اسلام همراه با موزیک و جاذبه‌های فرعی که بجای عقل و قلب، گوش‌ها را بنوازد، نباید انجام شود. بهشت و جهنم مسلمانان در دست روحانیون و قابل خرید و فروش و معامله نیست و هر کس با اعمال، عقائد و اخلاق خود، بهشت یا جهنم خویش را می‌سازد. آمرزش خداوند در دسترس همه است و می‌توان خود را با توبه و عمل صالح و نماز و روزه و کفاره جبران خطایا و خدمت به مردم، تطهیر کرد و به سوی خدا بازگشت البته در کلیه





کند. چنانچه ایده‌آل، آن است که حتی مردم عادی نیز نه تنها در عقائد اصلی خویش بلکه حتی در وظائف عملی، تقلید نکنند و خود، قدرت استنباط بیابند اما چون چنین امری نشدنی است، در باب آداب عملی و عبادی، حقّ تبعیت دارند اما این تبعیت را نیز به دلیل عقلی و با جستجوی شخصی و انتخاب مرجع باید مستند کنند ولی در هر صورت در ایمان و اصول عقائد، حقّ تقلید کورکورانه ندارند و باید دلیل [گرچه اجمالی] برای ایمان خویش داشته باشند.

گرچه ما مسایلی چون تثلیث، عشاء ربانی، غسل تعمید و شمائل مذهبی نداشته‌ایم تا در آن اختلاف کنیم اما البته موضوعات دیگری برای اختلاف نظر در جهان اسلام وجود داشته‌اند که از نوع دیگری بوده‌اند مثلاً بزرگترین انشعاب در جهان اسلام، انشعاب بر سر مسأله "دین و دولت" و "عدالت" بوده است که به آن خواهیم پرداخت اما در باب روش گفتگو و حفظ وحدت در عین اختلاف، دستورالعمل‌های مهمی داریم. ما همه بشریت را بندگان خدا و خواهران و برادران خود می‌دانیم ما به خصوص خداپرستانی چون مسیحیان را اعضاء نزدیک‌تر به خود در خانواده ادیان ابراهیمی می‌شماریم. نوح (ع) و ابراهیم (ع) و موسی (ع) و عیسی (ع) را انسان‌های برگزیده و پیامبران بزرگ خدا می‌دانیم و آنان را چون پیامبر اسلام (ص)، دوست می‌داریم و به آنان عشق می‌ورزیم. معتقدیم که همه پیامبران الهی از یک حقیقت، خبر داده و به یک سو فراخوانده‌اند و در عین حال، معتقدیم که بخش‌هایی از تعالیم پیامبران پیشین به تدریج، تحریف و تغییر داده شده است و پیامبر اسلام، که پیامی جز پیام موسی بن عمران (ع) و عیسی بن مریم (ع) ندارد، کاملترین و دقیق‌ترین و آخرین تقریر از پیام الهی را به بشریت، عرضه کرده است بنابراین خود را مسیحی واقعی و



مخاطب قرآن است و حقّ خواندن قرآن، تفکر در آن و نتیجه‌گیری از آن را دارد اما اگر این استنباط، از ترجمه ساده، فراتر رفته و در برخی مسائل پیچیده‌تر صورت گیرد باید با منطق استنباط که یک منطق عقلی، زبانی و عرفی است، سازگار باشد و جوانب کارشناسی آن رعایت شود تا تفسیر غلط و خرافی از آن صورت نگیرد و تحریف یا آغشته به مفاهیم غیر اسلامی نشود و از آن سوء استفاده در جهت فریب افکار عمومی نشود، اما اگر کسانی با منطق استنباط و فهم، آشنا باشند، در چارچوب محکّمات اسلام، می‌توانند هر نظریه استدلالی را بدهند و آن را به بحث بگذارند بی‌آنکه تکفیر شوند و لذا درباب تفسیر قرآن و الهیات، اظهار نظر کاملاً آزاد و بازار گفتگو، گرم است.

در مذهب ما، هیچ کارشناسی نباید از کارشناس دینی دیگر، تقلید کند بلکه باید نظریه خود را عرضه



وقتی ما از بیرون به تحولات غرب مسیحی در پنج قرن اخیر می‌نگریم، گویی یک فرد را می‌بینیم که تحولات شخصیتی و فکری قابل درکی را از سر گذرانده و حتی اگر داوری ارزشی در مورد آن نکنیم، اما این تحول، کاملاً منطقی و قابل فهم بوده است.

در قرآن کریم، آتش خدائی که همان نور و حکمت الهی است، هدیه مستقیم خداوند به انسان است و فرزندان آدم را به نور و خروج از ظلمات می‌خواند و به فرشتگان الهی، امر می‌کند تا در برابر آدم، سجده کنند. آنجا پرومته بخاطر خدمت به انسان، مجازات شد اما در قرآن، شیطان بخاطر آنکه به آدم (ع) سجده نکرد، از درگاه خداوند، طرد شد.

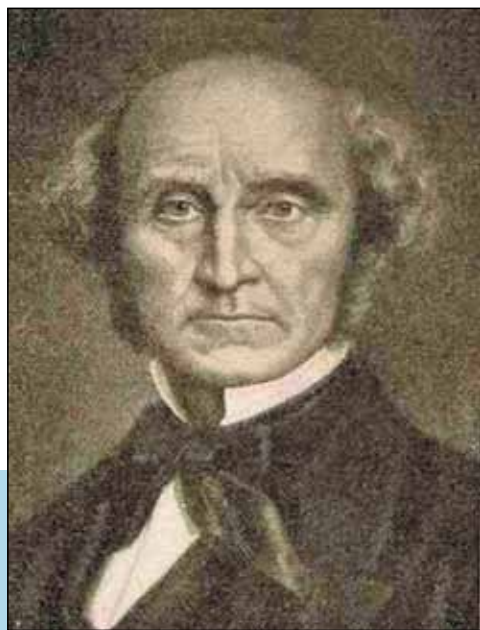
بدین علت به او ایمان نیاورده‌اند، در صورتی که اهل ایمان و عمل صالح باشند، نیز اهل نجات می‌دانیم و معتقدیم عذاب الهی بدون ابلاغ پیام، عادلانه نیست و جهنم، مجازات بی‌اطلاعی و ناآگاهی نیست. حتی در مورد سایر بشریت نیز معتقد به جهنمی بودن ضعیفان و ناآگاهان نیستیم و معتقدیم که خداوند با رحمت خویش با آنان برخورد خواهد کرد.

بنابراین روشن است که ما بدون آنکه به نسبت، شکاکیت و پولوالیزم افراطی تن دهیم، معتقدیم که با برادران و خواهران غیرمسلمان، اعم از مسیحی و یهودی و سایر ادیان، باید با مدارا و برادری و دوستی، مواجه شد و به آنان خدمت کرد و حقوق آنان را محترم شمرد و حتی آنان راه، اگر اسلام را نمی‌شناسند، در صورت درستکاری، اهل نجات هم دانست.

قرن‌هاست که مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و پیروان ادیان دیگری در جهان اسلام در امنیت کامل

یهودی حقیقی می‌دانیم. ما حق نداریم خون یکدیگر را بریزیم و حتی خون مشرکین اگر با اسلام، درگیر نشوند و هجوم نیاورند، محترم است ما بدون پذیرش شکاکیت و نسبت و بدون تردید درباره حقانیت و جامعیت اسلام، معتقد به مدارا و تسامح با پیروان سایر ادیان و مذاهب هستیم. میان هدایت و گمراهی، فرق قائلیم و "حق" و "باطل" را قابل تشخیص از یکدیگر می‌دانیم و معتقد به تحریف اسلام جهت رسیدن به نوعی "صلح کل" نظری نیستیم و همه مکاتب را بر حق و مساوی نمی‌دانیم زیرا در غیر این صورت باید عقائد متناقض را درست بدانیم و یا مفهوم دین را تغییر دهیم. ما در حقانیت قرآن، تردیدی نمی‌کنیم و نمی‌توانیم همزمان، به درست بودن آنچه مخالف با قرآن باشد، نیز معتقد باشیم اما معتقد به مدارا و گفتگو با سایر ادیان و مذاهب هستیم و خشونت علیه آنان را جائز نمی‌دانیم مگر آن که مورد حمله و خشونت، قرار گیریم و "نجات" را منحصر به مسلمین نمی‌دانیم. ما اولاً معتقد نیستیم که همه مسلمانان، بهشتی‌اند زیرا شرط بهشتی شدن، ایمان و عمل صالح و تقوی است نه تولد در خانواده مسلمان.

همه مسلمانان در دنیا، "مسلمان" محسوب می‌شوند اما در "آخرت"، ملاک اسلام، شناسنامه نیست بلکه ایمان و عمل صالح است. ثانیاً همه پیروان انبیاء الهی و از جمله یهودیان و مسیحیان را تا پیش از بعثت پیامبر بعدی، در صورتی که اهل ایمان و عمل صالح بوده باشند اهل نجات می‌دانیم. ثالثاً همه پیروان ادیان الهی را که پیام محمد (ص) را به درستی نشنیده‌اند و





دستبند او را با خشونت دزدیده‌اند برآشفتم و فرمود اگر از غم این جسارت بمیریم، شایسته است زیرا آن دختر یهودی کمک خواسته و ما نبودیم که کمکش کنیم. یا وقتی شنید که مسلمانی در معامله زمین، یک شهروند مسیحی را فریب داده است با او برخورد شدید کرد و فرمود که سود و ضرر او سود و ضرر ماست و باید از او عذرخواهی و جبران کنی. او در دوران خلافت و رهبری خود، به طور ناشناس همسفر یهودی بود و پس از خداحافظی، مقداری از راه را همچنان آن یهودی را بدرقه کرد. یهودی پرسید: مگر راه شما از آن طرف نیست. فرمود: چرا. ولی در دین ما به کوچک‌ترین بهانه، دوستی و برادری تقویت می‌شود و انسان‌ها بر گردن ما حقوقی پیدا می‌کنند. من به خاطر حق همسفری، مقداری تو را بدرقه می‌کنم.

۴- ما و مدرنیسم:

من خواهم کوشید به اختصار به دیدگاه‌های خود راجع به برخی از این مفاهیم کلیدی که در تعریف مدرنیته بکار رفته‌اند، اشاره کنم و پیش از آن، باید روشن باشد که مواجهه ما به عنوان مسلمان شرقی با هر یک از این کدهای مدرنیته غربی، بی‌شک با نحوه مواجهه مسیحیان غربی با آنها متفاوت بوده است، هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ محتوی.

از لحاظ تاریخی، نخستین مواجهه ما با مدرنیته غربی، مواجهه با وجه خشونت‌آمیز و غیرانسانی آن از طریق شنیدن صدای توپ‌های ناوگان جنگی و سپس کودتاها و جنگ‌های اشغالگرانه در یکی دو قرن گذشته بوده است. غربی‌ها در حالی که ما را قتل عام و غارت می‌کردند از مدارا و ترقی و مدرنیته سخن می‌گفتند و مدرن شدن را غربی شدن و سکولاریزه شدن، معنا می‌کردند که به مفهوم ترک دین و اخلاق و زیر پا نهادن استقلال ملی، غرور انسانی و منابع



زیسته‌اند و حکومت اسلامی، موظف به تامین امنیت، حقوق و آسایش آنان است. در "حکومت اسلامی نمونه" یعنی حکومت پیامبر(ص) و علی(ع)، صدها نمونه از این دست آمده و قرآن کریم نیز در این باب سفارشات اکید کرده است.

علی (ع) در حکومت خویش روزی در کنار خیابان پیرمرد کوری را دید که گدائی می‌کند. پرسید: "این چه وضعی است؟! در جامعه اسلامی گدائی، مفهوم ندارد." گفتند: او مسیحی است. فرمود: "باشد. ولی زیر سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کند. تا او جوان بود و در این جامعه، کار می‌کرد نگفتید که مسیحی است، حال که از پا افتاده است چنین می‌گوئید؟! سبب فرمود تا او را از بیت‌المال تا آخر عمر، بیمه و تامین کردند. نیز وقتی شنید که نیروهای شورشی به ظاهر مسلمان به روستائی حمله کرده و به دختر یهودی توهین نموده و



انسان اسلام، قدرت تغییر سرنوشت خود و تغییر جامعه و طبیعت را دارد و خداوند این قدرت را به او داده است، او را آزاد و مختار و بنابراین "مسئول" آفریده و در عین حال با "عقل" (پیامبر درون) و انبیا، الهی از ابراهیم و نوح تا موسی و عیسی و محمد (ص)، به او آموخته است که راه حفظ کرامت انسان، نزدیک شدن به خداوند و اجتناب از گناه و ظلم و کفر است و اسلام که شامل عقائد، اخلاق و عبادات و قوانین فردی و اجتماعی (در حوزه‌های سیاست، حقوق و اقتصاد) است، سراسر برای حفظ و احیاء کرامت و حقوق انسان آمده است.

که تحولات شخصیتی و فکری قابل درکی را از سر گذرانده و حتی اگر داوری ارزشی در مورد آن نکنیم، اما این تحول، کاملاً منطقی و قابل فهم بوده است. طبق آنچه در تاریخ تمدن و فرهنگ اروپا خوانده‌ایم، یک متعصب مقلد، به تدریج در قرون ۱۵ و ۱۶، در عقاید خویش تردید و بازنگری کرده و مذهب سنتی کاتولیک رومی زیر سؤال رفته و نسل جدید مسیحی به تدریج از "سنت" به سوی "آگاهی انتقادی" حرکت کرده و در قرن ۱۷ که قرن روشنفکران و تحلیل‌های غیردینی است به نوعی خودآگاهی غیرمذهبی رسیده و در قرن ۱۸، قرن عصیان و آزادی، انتلکتوئل غیرمذهبی اروپا، مغز مستقلى یافته و انقلاب‌های انسان‌گرا و آزادیخواه اجتماعی، فعال شده‌اند و در قرن ۱۹ که قرن ایدئولوژی‌های بشری است، به ایمان جدید و عقاید واضح بشری رسیده و در قرن ۲۰ که قرن انحطاط‌های بزرگ انسانی است، تقریباً ایدئولوژی‌های عمده غربی که به قدرت رسیدند (فاشیسم، استالینیزم و لیبرالیزم سرمایه‌داری) همگی

اقتصادی کشور بود و هرگونه مقاومت مردمی در برابر اشغالگری و کودتاهای امریکایی و انگلیسی و صهیونیستی را نوعی توحش و مقاومت در برابر مدرنیته می‌خواندند. شکنجه، اعدام، تبعید و غارت منابع ملی و مبارزات وسیع فرهنگی علیه اسلام، به همراه آثار تکنولوژی جدید و فناوری و مدل‌های لباس، اخلاق و زندگی غربی، همزمان بنام مدرنیته به ملت ایران و سایر کشورهای اسلامی که میان قدرت‌های اروپایی، تقسیم شده بودند، تحمیل می‌شد. ما سرخپوست‌هایی بودیم که باید با سلاح آتشین کابوی‌ها، مدرن و متمدن می‌شدیم. اما بجای متمدن شدن مستعمره شدیم. حتی متأسفانه مسیونرهای مسیحی که پس از کودتای امریکا، وارد ایران شدند، گاه در جهت منافع سیاسی قدرت‌های غربی، عمل می‌کردند و به قول متفکر افریقایی، وقتی اروپایی‌ها برای نخستین بار به افریقا آمدند، آنان انجیل داشتند و ما زمین، اما پس از مدتی، زمین‌های ما را به زور گرفتند و اینک ما انجیل داریم و آنان، زمین. این در حالی است که آشنایی و حسن معاشرت مسلمانان و مسیحیان در کشورهای اسلامی از همان صدر اسلام، زبانزد بوده است.

اما از لحاظ محتوایی نیز نگاه ما به تک تک مفاهیمی چون انسان، عقل، فرد، سرمایه، آزادی، تکنولوژی، اخلاق، دنیا، آخرت، حق، تکلیف و سیاست، تفاوت‌ها و البته شباهتهایی، با نگاه مدرن غربی و نیز با نگاه مسیحی داشته و دارد. غرب البته یک واحد یکپارچه نیست اما وقتی ما از بیرون به تحولات غرب مسیحی در پنج قرن اخیر می‌نگریم، گویی یک فرد را می‌بینیم





با ابزاری پیچیده.
پس نخستین چیزی که باید روشن شود آن است که تحولات ناشی از مدرنیته، چه مقدار، تکامل ابزاری است و چه مقدار، تکامل انسانی؟! مسأله مهم برای داوری ارزشی در باب مدرنیته، همین است.

آنچه محصولات نظری و ابزاری مدرنیته است از دیدگاه اسلامی نه بطور مطلق، قابل ردّ و نه بطور مطلق، قابل قبول است پس باید به تفکیک درباره تک تک آنها اظهار نظر کرد. به نظر می‌رسد که تقریباً عمده تحولات مدرنیستی و مکاتب جدید غرب در چند قرن اخیر در چهار حوزه اپیستمولوژی، آنتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (اخلاق و حقوق) و نیز زندگی شهری جدید، بنحوی واکنش در برابر مسیحیت و در عین حال، آمیخته با مسیحیت اند. من البته هنوز مطمئن نیستم که دوره قرون میانه مسیحی اروپا، آیا برآستی همان قدر که در برخی متون تاریخ تمدن غرب آمده، سیاه و ظلمانی و توأم با فلاکت و انحطاط و خشونت بوده است یا آنکه در این مورد، مقداری مبالغه نیز شده و تاریخ‌نویسان، گاه جانبدارانه و به قصد توجیه کاستی‌های بعد از رنسانس، گذشته مسیحیت را آنقدر سیاه نشان می‌دهند؟ اما در هر حال، ما در خصوص تقابل مسیحیت، مدرنیته در وضعیت دوگانه بسر می‌بریم. از سویی خود و مسیحیت را عضو یک خانواده می‌دانیم و مسیحیان را نزدیک‌ترین فرهنگ به فرهنگ اسلامی و متحد و برادر خویش می‌شماریم و قرآن کریم، نزدیک‌ترین کسان به مسلمین و قابل اعتمادترین مردم را مسیحیان دانسته و از افراد با تقوی و اهل عبادت مسیحی صراحتاً به نیکی یاد کرده است و ما همچنان خود و مسیحیان را در اردوگاه واحدی [علیرغم اختلافات فکری] می‌یابیم بعنوان موحدینی که زندگی را از معنویت و اخلاق، جدا

امتحان خود را در قساوت و بی‌عدالتی و اخلاق ستیزی پس دادند و حال در پایان قرن ۲۰ و آغاز قرن ۲۱، سخن از پایان مدرنیته و پایان عصر ایدئولوژی‌های بشری در غرب به میان می‌آید. این یک سیر منطقی و قابل فهم است. آرمانشهر مدرنیته، یک شهر دمکرات، سکولار، ثروتمند و صاحب تکنولوژی و آزادی‌های بی‌مهار اخلاقی، دست کم برای متفکران غرب امروز دیگر یک آرمانشهر نیست و امروز شهروندان شهر مدرنیته، گرچه از مزایای تکنولوژی و زندگی شهری و دمکراسی، بهره می‌برند اما از دود و سر و صدا و نفی اخلاق و متلاشی شدن خانواده و فاصله‌های طبقاتی و ترور و جنگ‌های اتمی و بمب‌های شیمیایی و میکروبی و کمبود محبت و نیهیلیزم و احساس پوچی و تمدنی که ارمغان انسانی آن، سکس و خشونت شده است، سرسام گرفته‌اند. ابزار زندگی، مدرن شده است اما اهداف زندگی و ارزش‌های آن همچنان قدیمی و تکراری است و انسان طراز نوین یا آخرین انسانها دوباره همچون انسان‌های اولیه، زندگی میکنند منتهی



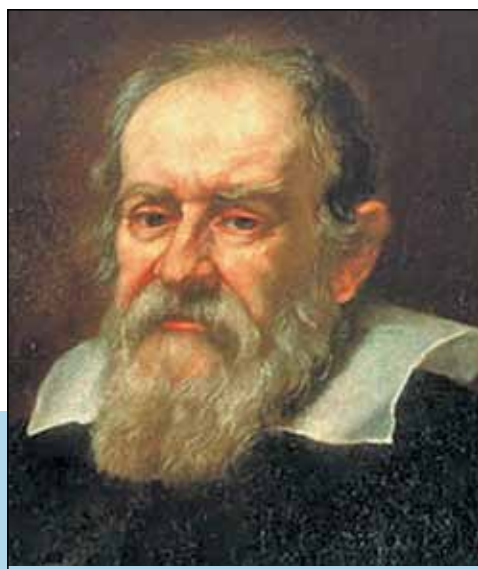
قدرت، ثروت، طبیعت و شهوت، هیچ یک ذاتاً فاسد و پلید نیستند بلکه بر خورد شیطانی ما با آنهاست که منشا، فساد در انسان و جهان می‌شود و هر فسادى در جهان، نه کار خداوند بلکه دستاورد انسان‌هایی بی‌تقوى است. اومانیزم اسلام، ریشه در آسمان و شریعت الهی دارد و در تقابل با خداوند، معنی نمی‌شود. مذهب، راه رشد انسانیت است نه نفی انسانیت. بنابراین اومانیزم اسلامی، با نفی ماتریالیزم، شروع می‌شود.

در صحنه واقعیت تاریخی و اجتماعی امروز، غیر ممکن یا ممکن و مشکل بنظر برسد و کسانی، میان "عقل گرایی" با "سکولاریزم" و "ماتریالیزم"، ارتباط غیرقابل گسست ببینند و یا "کرامت و حقوق انسان" را از "اومانیزم الحادى" و "فردگرایی لیبرال"، جدایی‌ناپذیر ببینند مسئله دیگری است که مستقلاً باید بدان پرداخت اما من شخصاً چنین ملازمه‌ای نمی‌بینم و این تفکیک، نه تنها در مقام بحث تئوریک، امکان دارد بلکه در صحنه عمل تاریخی نیز اتفاق افتاده است.

بهترین دلیل را میتوان در دل تاریخ تمدن یافت. همه می‌دانیم که اسلام به فاصله کوتاهی پس از پیدایش، توانست حکومت، تمدن و فرهنگ عظیم و جدیدی بنا کند و نشان داد که چگونه می‌توان تمدن دینی ساخت و عقلانیت و معنویت را جمع کرد و به خصوص به پیشرفت‌های عظیم علمی، عقلی و فناوری جهان اسلام در علوم ریاضی، طبیعی، انسانی، از شیمی، فیزیک، فضاشناسی، گیاه شناسی،

نمی‌دانند با ابعاد ضدّ دینی، ضد تقوى، اخلاق ستیز و عدالت گریز "مدرنیته"، نمی‌توانیم کنار بیاییم اما از طرفی، برخی شعارهای مدرنیته چون عقل گرایی، علم گرایی، انسان گرایی یعنی اصل توجه به عقل و حقوق بشر را شعارهایی کاملاً نزدیک به فرهنگ اسلام و بلکه جزء آموزه‌های اصلی اسلام می‌دانیم. بنابراین باید گفت که ما به "مدرنیته"، پاسخ "آری" و نه "می‌دهیم." "مدرنیته" به مفهوم تکریم انسان و تقدیس حقوق، اختیار و آزادی او، احترام به نیروی عقل و تجربه و علم و بهره‌گیری عادلانه از عقل ابزاری و تکنولوژی در جهت تسهیل زندگی و تامین حقوق بشر، تقسیم کار و تخصصی شدن روش‌ها و نهادهای اجتماعی در جهت حل مشکلات زندگی و پیشرفت مدنی و اقتصادی را در تعارض با اسلام نمی‌بینیم و معتقدیم که در چارچوب عقاید، اخلاق و احکام اسلام، می‌توان به سازماندهی مدرن زندگی، دست یافت و این امور، تعارضی با جوهر دین ندارند، در عین حال ما به مثابه "مسلمان"، با "مدرنیته" به مفهوم سکولاریزم، ترک ولایت خدا، اصالت دادن به لذت و سود دنیوی، سرمایه داری لجام گسیخته و عدالت ستیز و ارزش زدائی دمکراسی لیبرال، نفی توحید و آخرت، نفی معیارهای اخلاقی، سقط جنین و همجنس‌بازی و انهدام خانواده، قراردادی کردن همه چیز، انسان پرستی، اسراف و تبذیر و کفر، مطلقاً امکان تفاهم و آشتی نداشته و نخواهیم داشت.

اینکه آیا چنین تفکیک نظری میان وجوه مدرنیته و یا گزینش عملی میان فرآورده‌های مدرنیته غربی



آنچه محصولات نظری و ابزاری مدرنیته است از دیدگاه اسلامی نه بطور مطلق، قابل ردّ و نه بطور مطلق، قابل قبول است پس باید به تفکیک درباره تک تک آنها اظهار نظر کرد. به نظر می‌رسد که تقریباً عمده تحولات مدرنیستی و مکاتب جدید غرب در چند قرن اخیر در چهار حوزه اپیستمولوژی، آنتولوژی، انسان‌شناسی و تکلیف‌شناسی (اخلاق و حقوق) و نیز زندگی شهری جدید، بنحوی واکنش در برابر مسیحیت و در عین حال، آمیخته با مسیحیت اند.



سازمان داد. بنحوی که حتی برخی از مورخان تمدن غرب، در کیفیت پیدایش مدرنیته، رنسانس و اصلاح مذهبی در اروپا، به این نظریه معتقدند که همه این تحولات در غرب پس از تماس اروپا با جهان اسلام پدید آمد. جهان اسلام همزمان با قرون میانه اروپا و بر خلاف امروز، یک جهان دینی و غیرسکولار اما حاوی کتابخانه‌ها، دانشگاه‌ها و بیمارستان‌های عظیم و سراسر نشاط علمی، سیاسی و کلامی بوده است و ارتباطات متنوع جهان اسلام با اروپا، بویژه از قرن ۹ میلادی تا قرن ۱۴ میلادی از طریق ترجمه وسیع متون فلسفی، کلامی، حقوقی و نیز علوم مختلف دنیوی و بشری، مبادلات علمی، تجاری و سیاحتی و نیز جنگ‌های صلیبی باعث شد که نظام زندگی و تفکر در اروپا در معرض مقایسه با جهان اسلام که یک "جهان دینی مدرن" محسوب می‌شد قرار گرفته و سپس مورد تردید قرار گیرد و از قرن ۱۳ میلادی، بتدریج همه بنیادهای نظری و عملی در اروپای قرون میانه، متزلزل شود. یکی از مویذات این نظریه، آن است که در طی این قرون، بتدریج شباهتهایی میان بخش‌هایی از الهیات مسیحی با بخشی از کلام اسلامی ایجاد می‌شود و انشعابات جدیدی که درون اروپای مسیحیت در حوزه‌های معرفت‌شناسی، حقوق، اخلاق، الهیات، سیاست و اقتصاد، در این قرون پدید می‌آید، بی‌ارتباط با انتقال ناقص مفاهیم اسلامی در این حوزه‌ها و تماس اروپا با تمدن و فرهنگ اسلامی نبوده است و البته این انتقال، یک بُعدی و ناقص صورت گرفته بود.

من در اینجا نمی‌خواهم از این نظریه، بعنوان ادعای اصلی خود دفاع کنم بلکه آن را از باب مقدمه برای تحلیل مدرنیته از زاویه نگاه اسلامی ذکر کردم. بی تردید، نسبت کلیسای کاتولیک رم و مسیحیت قرون



جانورشناسی، داروسازی، جراحی و پزشکی، معماری و مهندسی، ریاضیات و فلسفه، جغرافیا و جهانگردی، دریانوردی، کشاورزی و نخستین تجربه‌های شهرنشینی اشاره می‌کنم.

مورخین غربی و شرقی، اعم از مسیحی و مسلمان بدین واقعیت، تصریح کرده و از صدها اکتشاف و اختراع مهم که نقش اساسی در پیشرفت علوم جدید بشری ایفاء کردند و صدها چهره برجسته علمی مسلمان که نقش مهمی در تولید علم، صنعت، فنآوری و عقلانیت ابزاری و فلسفی و الهیات در سطح بشری ایفاء کردند نام برده‌اند. این جنبش عظیم علمی و انسانی در زیر سایه اسلام و بدون آلودگی به سکولاریزم و دنیوی‌گرایی و بدون الحاد و اخلاق ستیزی و دین‌گریزی، پدید آمد زیرا اسلام، عقل، تجربه و تلاش برای معیشت عاقلانه و تدبیر در زندگی دنیا و دفاع از حقوق و کرامت انسان را نه توهینی به خود بلکه امکاناتی برای گسترش عقلانیت اسلامی و عدالت اسلامی، تلقی کرد و این ارزش‌ها را رو به قبله توحید،





اما در قرآن کریم، آتش خدائی که همان نور و حکمت الهی است، هدیه مستقیم خداوند به انسان است و فرزندان آدم را به نور و خروج از ظلمات می‌خواند و به فرشتگان الهی، امر می‌کند تا در برابر آدم، سجده کنند. آنجا پرومته بخاطر خدمت به انسان، مجازات شد اما در قرآن، شیطان بخاطر آنکه به آدم (ع) سجده نکرد، از درگاه خداوند، طرد شد. قرآن، انسان را به "آگاهی" فراخواند و آدم را معلم فرشتگان کرد (تعلیم اسماء) و فرمود: بدیل عقل، "پلیدی" است: جعل الرّجس علی الذّین لایعقلون. و دینداری منهای عقل را نخواست: "لا دین لمن لا عقل له" اجازه تسخیر زمین و آسمانها و تصرف در آنان را به او داد (سَخَّرَ لَکُمْ...، استعمرکم فی الارض، خلق لکم...) تا بدون اسراف و تبذیر و تبعیض و ستم، از مواهب جهان بهره ببرند و لذت و زیبایی را بر بشر حرام نکرد. (قل من حرم زینة...،) تجربه زندگی و جهان را از او

میانه با "مدرنیته"، با نسبت اسلام به "مدرنیته"، حتما متفاوت است. اینک به برخی از این تفاوتها در باب نگاه به عقل، علم و حقوق بشر یعنی دو مفهوم کانونی "عقلانیت" و "انسانیت"، اشاره می‌کنم تا معلوم شود که اومانیزم، سکولاریزم و رفورمیزم مذهبی، همگی پاسخهایی به مسیحیت قرون میانه بوده‌اند و نمی‌توانند پاسخها و واکنشهای صحیحی در برابر اسلام باشند به ویژه اگر بپذیریم که مدرنیته، محصول ارتباط مسیحیت قرون میانه با جهان اسلام بوده است.

اینک اگر درست باشد که "اومانیزم مدرنیته"، بازگشتی به ادبیات ماقبل مسیحی و برتر نشاندن انسان بر خدایان در واکنش به الهیات کلیسا بوده است، من بحث را از همین نقطه سر می‌گیرم. در بینش میتولوژیک یونان قدیم، انسان و خدایان، با یکدیگر رقابت و حسد می‌ورزیدند و حاکمیت آسمان، جبارانه و تحقیرآمیز، تصویر شده و آزادی و خودآگاهی و استقلال و کرامت انسان، هر یک تجاوز به حریم قدرت خدایان محسوب می‌شود پس انسان آزادیخواه، یک شورشی گناهکار و مستحق شکنجه است و انسان اگر بخواهد بر طبیعت و سرنوشت خود مسلط شود، در واقع خواسته است که جای خدایان را اشغال کند و برای "خود زمامداری" و "تصرف" در جهان، جانشین زئوس شود. اومانیزم غربی، متأسفانه با چنین نگاهی به آسمان، آغاز شد که در آن پرومته که آتش خدائی را به انسان هدیه کرده در واقع، آن را از خدایان ربوده و به آسمان خیانت کرده است، خدایانی که می‌خوابند و فریب می‌خورند و سپس انتقام می‌گیرند.





بی تقوی است. اومانیزم اسلام، ریشه در آسمان و شریعت الهی دارد و در تقابل با خداوند، معنی نمی‌شود. مذهب، راه رشد انسانیت است نه نفی انسانیت. بنابراین اومانیزم اسلامی، با نفی ماتریالیزم، شروع می‌شود. گناه اولیه نیز، به مفهوم آن نیست که انسانها همه از ابتدا گناهکار و پست و ملعون و ضعیف‌اند و تنها گروهی کشیش، مظاهر رسمی خداوندند. همچنین نیازی به فدیة پسر خدا نیست بلکه ما به هدایت پیامبران خدا محتاجیم. قدرت خدا با قربانی کردن انسان، تجلی نمی‌کند بلکه حقّ النَّاس، فرع بر حقّ... است و رضای خدا با خدمت به انسان و تامین حقوق مادی و معنوی مردم تامین می‌شود. اگر در غرب، شرط توجه به خدایان میتولوژی باستان و خدای مسیحیت قرون وسطی، رو برگرداندن از انسان بوده است در فرهنگ اسلام، انسانها، بندگان خدا، محترم و ذوی‌الحقوق‌اند و اثبات کرامت انسان و حقوق مادی و معنوی او با اثبات خدا و نبوت، آغاز می‌شود.

انسان اسلام، قدرت تغییر سرنوشت خود و تغییر جامعه و طبیعت را دارد و خداوند این قدرت را به او داده است، او را آزاد و مختار و بنابراین "مسؤول" آفریده و در عین حال با "عقل" (پیامبر درون) و انبیاء الهی از ابراهیم و نوح تا موسی و عیسی و محمد (ص)، به او آموخته است که راه حفظ کرامت انسان، نزدیک شدن به خداوند و اجتناب از گناه و ظلم و کفر است و اسلام که شامل عقائد، اخلاق و عبادات و قوانین فردی و اجتماعی (در حوزه‌های سیاست، حقوق و اقتصاد) است، سراسر برای حفظ و احیاء کرامت و حقوق انسان آمده است.

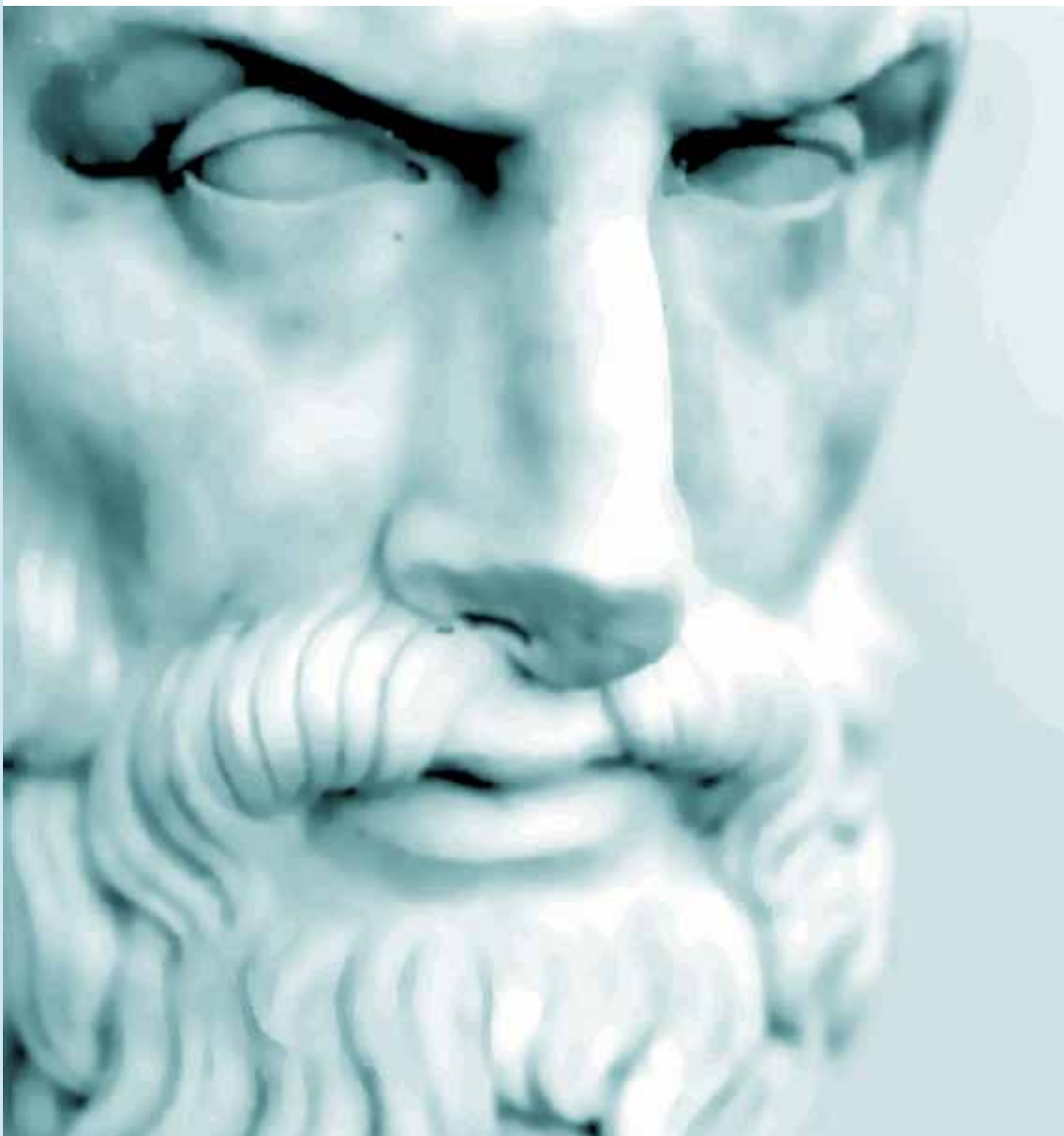
دریغ نکرد، انسان را تحقیر نکرد، با عقل و جان او دشمنی نکرد و عقل معاش و تدبیر دنیا را از ارکان دینداری دانست و حقوق مردم را حریم الهی و مقدس دانست، شهوت و سایر غرائض بشر را شوم و سیاه و شیطانی ندانست بلکه مواجهه غلط و غیر الهی و عاری از تقوی با این لذائذ و غرائض را امری شیطانی خواند. پس "بدی"، نه در طبیعت و جامعه بلکه در شرک و خودخواهی ماست و برای نزدیک شدن به خدا، نباید جامعه و طبیعت را ترک کرد بلکه باید نسبتی عادلانه، اخلاقی و عاقلانه با جامعه و طبیعت برقرار کرد.

بنابراین انسانگرایی در جهان اسلام منوط به ماده‌گرایی و نفی مذهب نشد و کرامت و عزت انسان در انکار شریعت الهی نیست و خدا خود، "لقد کرّمنا بنی آدم" فرمود و سپس شریعت را برای حفظ کرامت انسان فرستاد و البته کرامت اصلی که کرامت اکتسابی است با تقوی و انضباط اخلاقی در رفتار، و مقاومت در برابر نفس یعنی خودخواهی و صفات حیوانی بدست می‌آید، نه در ترک مطلق دنیا و قدرت.

قدرت، ثروت، طبیعت و شهوت، هیچ یک ذاتاً فاسد و پلید نیستند بلکه برخورد شیطانی ما با آنهاست که منشاء فساد در انسان و جهان می‌شود و هر فسادی در جهان، نه کار خداوند بلکه دستاورد انسان هایی



دیدار در سایه



۱۲۳

فروشگاه

● شماره چهاردهم

● مهر ماه ۹۱





سیری انتقادی در آراء داریوش شایگان

شهریار زرشناس
(قسمت اول)

۱۲۴
شهریار

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱

به "مدرسه سن لوئی" رفت که کشیشان لازاری فرانسوی زبان آن را اداره می‌کردند. خود شایگان در این خصوص می‌گوید: "بدین‌سان در محیطی چندزبانه زندگی کرده‌ام و گمان می‌کنم که این امر سرنوشت من و راه‌های بعدی زندگی مرا شکل داده است" (۲) شایگان در شانزده سالگی برای اولین بار به اروپا سفر کرد، ابتدا به ایتالیا رفت و پس از دیدار از چند شهر اروپایی از لندن برای تحصیل اقامت گزید. او می‌گوید: "اولین بار که به خارج سفر کردم در سال ۱۳۲۹ بود. اول به ایتالیا رفتیم. سراسر کشور را زیر پا گذاشتیم... من در این سفر شکوه و جلال ایتالیا را [در کنار کوکاکولا که به نظرم شربتی بهشتی رسید] کشف کردم... بدین‌سان پیش از آنکه در انگلستان

داریوش شایگان در بهمن ماه سال ۱۳۱۳ شمسی در تهران بدنیا آمد. خانواده داریوش شایگان به طبقه سرمایه‌دار مدرنیست دوران رضاشاهی تعلق داشت. پدر شایگان بازرگان صاحب سرمایه بود و مادرش، زنی از اهالی گرجستان که در پی روی کار آمدن رژیم بلشویکی در روسیه از آن کشور خارج شده بودند (۱) مادر شایگان به یک خانواده اشرافی گرجی تعلق داشت و مسلمان سنی مذهب معتقدی بود. داریوش شایگان از همان ابتدای کودکی با آمیزه‌ای از فرهنگ‌ها و زبان‌ها در پیرامون خود روبه‌رو شد. در کودکی دایه‌ای روس داشت، مادرش به زبان گرجی و ترکی عثمانی با برخی اطرافیان سخن می‌گفت و پدرش به ترکی آذری با مادر حرف می‌زد.





اقامت کنم، گردش کوچکی به گرد اروپا کرده بودم... من دبیرستان را در ایران به پایان نرساندم، زیرا در سن پانزده سالگی رهسپار انگلستان شدم" (۳)

شایگان در آغاز جوانی در تعارض میان ارزش‌های مدرنیستی‌ای که در فضای خانواده وجود داشت و در ایام تحصیل در انگلستان با آنها مانوس شده بود از یک سو و جنبه‌های سنتی و مذهبی که در فرهنگ و زندگی روزانه مردم ایران جاری بود، گرفتار نوعی کشمکش گردید و برای مدتی به قول خود "مسلمانی متدین شده بود، و به یک طریقت صوفیه با همه مجموعه اورد، نماز و روزه و نذر و دعاهایی که مستلزم آن بود مشرف شدم." (۴)

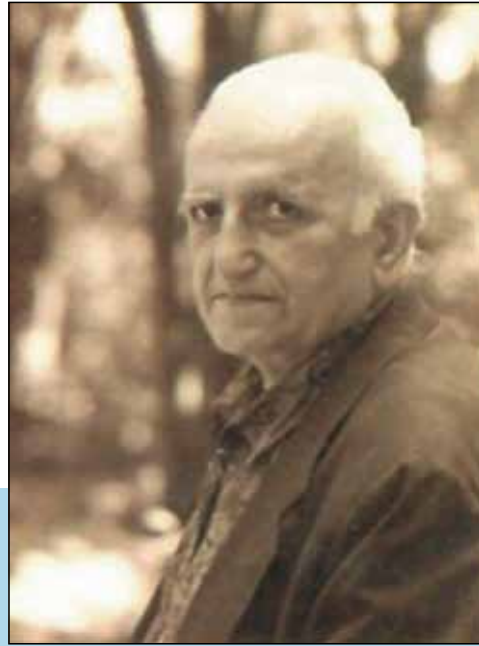
البته ظاهراً شایگان در مراحل بعدی زندگی‌اش آن تدین اسلامی را دنبال نکرده اما حضور یک رگه معنویت عرفانی سکولار را در افکار و احوال امروز او نیز می‌توان مشاهده کرد. شایگان بعدها و در مراحل

پختگی فکری‌اش، شریعت اسلامی را عاملی دانست که به قول او "بر جامعه ترمز می‌زند"، او اهل شریعت را معطوف به وجود ظاهری دانست و مدعی شد که : "من شخصاً معتقدم که در روزگار ما تنها می‌توان معنوی بود". شایگان چنین گفته است:

"می‌دانیم که عارفان در برابر شرع رفتاری آزادانه‌تر و گاه بسیار گستاخانه در پیش گرفتند. در تاریخ اسلام و به ویژه در ایران، همواره نوعی مخالفت کم و بیش علنی میان اهل طریقت یا معتقدان به مذهب باطنی و اهل شریعت با علمای محتسب وجود داشته است. چنان که گویی با دو سنخ وجود سر و کار داریم. وجود اصیل و وجود ظاهری. من شخصاً معتقدم که در روزگار ما تنها می‌توان معنوی بود." (۵)

شایگان در یک مصاحبه مطبوعاتی دربارهٔ علاقه‌اش به عرفان گفته است:

"من شخصاً به عرفان و به نحوه تفکر اساطیری





تأثیر گذاشت و جهت مطالعات مرا تعیین کرد[چرا که مدیر راهنمای رساله دکترای من بود] بلکه وجودوی سرآغاز جنبشی معنوی بود که می‌خواست میان ایران سنتی و کهن، و تجدد دوران جدید پلی برقرار کند." (۷)

داریوش شایگان در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی در "مرکز مطالعات تمدن‌ها" (یکی از واحدهای مطالعاتی و فرهنگی وابسته به "بنیاد فرح پهلوی") به کار مشغول بود و در آن جا با "احسان نراقی" و "جمشید بهنام" همکار بود. شایگان همچنین در دانشگاه تهران تدریس می‌کرد و در یک مقطع به سمت مدیرعامل "بنیاد فرح پهلوی" منصوب گردید." (۹)

داریوش شایگان در سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ دو کتاب به نام‌های "بت‌های ذهنی و خاطره ازلی"

علاقه و کشش زیادی دارم. من ابتدا هنرشناس بودم و به مطالعه فرهنگ هند و چین علاقه داشتم." (۶)
از اواخر سال‌های دهه ۱۳۳۰ شمسی شایگان به مطالعه اندیشه و آیین‌های هندی علاقمند گردید و کتابی دو جلدی تحت عنوان "ادیان و مکتب‌های فلسفی هند" نوشت. ظاهراً آشنایی با "هانری کُربن" [مستشرق و فیلسوف فرانسوی که علاقه خاصی به حکمت اشراقی سهروردی داشت و سال‌ها از طرف حکومت فرانسه مأموریت‌هایی را در ترکیه و ایران عهده‌دار بود.] تأثیر تعیین‌کننده‌ای در حیات فکری وی داشته است. شایگان، خود در این خصوص می‌نویسد:

"از سال‌های دهه شصت میلادی به بعد، پیرامون کُربن، حلقه‌ای از روشنفکران جوان شکل گرفت که من یکی از آنان بودم... او نه تنها بر پژوهش‌های من



ایران"، "مهناز افخمی" است. مهناز افخمی از زمان رژیم پهلوی در ایران به عنوان کارگزار اشرف پهلوی معروف بوده و در سال‌های قبل از انقلاب با اعمال نفوذ اشرف پهلوی به ریاست "سازمان زنان ایران" رسیده و در کابینه "هویدا" و "جمشید آموزگار" پست "وزیر مشاور در امور زنان" را در اختیار داشت. مهناز افخمی از اعضای فرقه ضالّه بهائیت بود و در ایران کوشش گسترده‌ای در جهت اهداف فمینیستی و ترویج مدرنیسم دنبال می‌کرد.

"بنیاد مطالعات ایران" که داریوش شایگان مسئولیت سردبیری فصلنامه آن یعنی "ایران نامه" را برعهده داشت، یک مرکز فرهنگی فعال در جهت ترویج مشهورات مدرنیستی و آراء سکولاریستی و ضدانقلابی است که اشخاصی چون: "احسان یارشاطر" عضو فرقه بهائیت و عضو لژ فراماسونری مهر و "محمد جعفر محجوب" (روشنفکر سکولاریست همکار "شاپور بختیار" در به اصطلاح

و "آسیا در برابر غرب" منتشر کرد. در هر دو این کتاب‌ها رگه‌های بسیار پر رنگی از تعلقات فکری او به اندیشه‌های اسطوره‌ای دیده می‌شود. کتاب "آسیا در برابر غرب" را می‌توان مانیفست فکری شایگان قبل از انقلاب اسلامی ایران دانست. شایگان در کتاب "آسیا در برابر غرب" از برخی جهات تحت تأثیر شدید تفکر "علم الاسماء تاریخی" و "حکمت انسی" دکتر "سید احمد فردید" قرار دارد. البته پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، شایگان به سرعت از مواضع پیشین عدول کرده و در مسیر ترویج نئولیبرالیسم قرار گرفت.

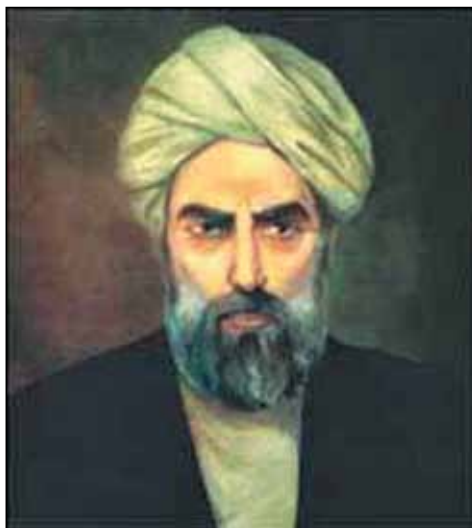
در نخستین سال‌های پس از انقلاب، شایگان ایران را ترک کرد و پس از مدتی در خارج از کشور به سمت ریاست "مرکز مطالعات اسماعیلیه" (وابسته به "آقاخان" ها که قریب دو قرن است به صورت خانوادگی در خدمت استعمار انگلیس قرار داشته و دارند) و نیز سرپرستی "مرکز ایرانی مطالعات تمدن‌ها" منصوب شد. (۹) شایگان در خارج از کشور در ارتباط نزدیکی با دفتر رضا پهلوی قرار گرفت و در سال ۱۳۶۸ شمسی به سمت سردبیر بنیاد "فصلنامه ایران نامه" متعلق به "بنیاد مطالعات ایران" منصوب شد. "بنیاد مطالعات ایران" یکی از مراکز فرهنگی فعال در خارج از کشور است که با حمایت مالی "اشرف پهلوی" و یک بنیاد آمریکایی به نام "بنیاد علوم انسانی" و با استفاده از تسهیلات مربوط به پرداخت مالیات در سال ۱۹۸۱ میلادی در ایالات نیویورک آمریکا تأسیس گردید. مدیرعامل "بنیاد مطالعات





۲. دوران سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران که شایگان به طور تام و تمام در مسیر ترویج غرب‌زدگی مدرن و سکولاریسم اومانیستی و خشن‌ترین و بی‌رحم‌ترین صورت سرمایه‌سالاری مدرن یعنی سرمایه‌داری و دموکراسی نئولیبرال حرکت می‌کند و با آثار خود به عنوان یکی از چهره‌های جنگ نرم نظام ظلم و استکبار جهانی علیه انقلاب اسلامی و ملت ایران ظاهر می‌شود. شایگان در این دوران، برخی تعلقاتش به آنچه که خود "تجربه معنوی تمدن‌های آسیایی" و "زمینه مشترک تفکر آسیایی" و "راه حل آسیایی" می‌نامید را کنار می‌گذارد و مخاطبان‌ش را به تسلیم شدن و تلاش برای "وارد باشگاه جهانی شدن" (۱۰) دعوت می‌کند و فراتر از آن، مشهورات این نظم ظالمانه اومانیستی استکباری را به عنوان "ارزش‌های جهانشمول" (۱۱) که همه باید از آن تبعیت کنند، عنوان می‌کند. شایگان در دوران دوم حیات فکری‌اش به صورت یک روشنفکر نئولیبرال مدافع نظام ظالمانه سلطه استکباری و کارگزار مبلغ دموکراسی نئولیبرالیستی ظاهر می‌شود و در سال‌های اخیر بیش از پیش در ورطه دفاع از نئولیبرالیسم درغلته است.

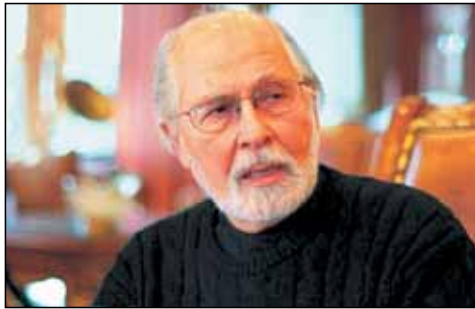
اگر چه میان آراء شایگان در دوره اول و دوم حیات فکری‌اش تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد، اما برخی وجوه محوری مشترک در آراء وی در این دو مقطع وجود دارد که زمینه استمرار سیر فکری او از جایگاه یک "روشنفکر مروج معنویت سکولاریستی به اصطلاح "آسیایی" به جایگاه یک "روشنفکر آشکارا نئولیبرالیست مدافع مدرنیته با برخی دلتنگی‌ها برای معنویت ممسوخ سکولار" را فراهم کرده است. داریوش شایگان در "آسیا در برابر غرب" به دنبال چیست؟



نهضت مقاومت ملی ایران" و "سید حسین نصر" در آن عضویت فعال داشته‌اند. "بنیاد مطالعات ایران" و "فصلنامه ایران نامه" دارای مواضع ضد انقلاب اسلامی و بعضاً ضد اسلامی صریحی بوده و در جهت ترویج نوعی ناسیونالیسم شوونیستی گام برداشته است. داریوش شایگان در نخستین سال‌های دهه ۱۳۷۰ به ایران آمد و با همکاری برخی از هم‌فکرانش "نشر و پژوهش فرزانه روز" را تأسیس کرد.

حیات فکری داریوش شایگان به عنوان یک روشنفکر را می‌توان به دو دوره کلی تقسیم کرد: ۱. دوران سال‌های دهه ۱۳۵۰ شمسی تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران که تبلور تئوریک آن را می‌توان در کتاب "آسیا در برابر غرب" و نیز کتاب "بتهای ذهنی و خاطره‌آزلی" مشاهده کرد. شایگان در این دوران تا حدود زیادی تحت تأثیر تفکر دکتر سید احمد فرید قرار دارد. هر چند که در برخی موارد مهم تفاوت‌هایی میان اندیشه فرید و آراء شایگان در کتاب "آسیا در برابر غرب" دیده می‌شود.





این که دچار این وسوسه شده‌اند، به تدریج همین سیر نزولی را خواهند پیمود و یا احتمالاً می‌پیمایند... این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی از متفکران بزرگ را "نیهیلیسم" (نیست‌انگاری) نامیده‌اند. هنگامی که می‌گوییم "نزولی" غرضی داریم و آن اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که سیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهان‌بینی تکنیکی، از آخرت‌نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است... سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند. تمدن‌های آسیایی در وضع کنونی‌شان در دوره فترت اند، دانستن این که این دوره فترت چگونه است و چه ماهیتی دارد، موضوعی است که می‌خواهیم در این رساله بشکافیم و بکاوییم. تمدن‌های آسیایی خواه ناخواه مقهور نیروی نبود کننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش کوچک‌ترین دخالتی نداشته‌اند... آیا می‌توان سخن از جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا به میان آورد؟ و اگر ممکن است، این جوهر مشترک چگونه است و چه افتراقی باتفکر تطوری غربی دارد... عقب ماندگی

"آسیا در برابر غرب" کتابی است که شایگان در سال ۱۳۵۶ شمسی منتشر کرده است. این کتاب دو بخش دارد. بخش اول آن، "نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی" و بخش دوم آن، "موقعیت تمدن‌های آسیایی در برابر سیر تطور تفکر غربی" نام دارد.

جان کلام شایگان در این کتاب این است که نیهیلیسم، تقدیر تفکر غربی است و تمدن‌های آسیایی در وضع فعلی شان اسیر تقدیر نیهیلیسم گردیده‌اند اما از این وضعیت خود آگاهی ندارند و این غفلت، آنها را گرفتار "توهم مضاعف" ساخته است. شاخصه این "توهم مضاعف" (به قول شایگان) این است که از یک سو، گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم، و از سوی دیگر، می‌پنداریم که می‌توانیم "هویت فرهنگی" خود را حفظ کنیم؛ شایگان می‌خواهد ضمن هشدار دادن نسبت به تقدیر تفکر غربی و سیطره آن بر تمدن‌های آسیایی و رها کردن این تمدن‌ها از توهم مضاعف برای مقابله با سیطره نیهیلیسم، از هویت مشترک آسیایی راه نجاتی بسازد. ذیلاً چکیده‌ای از آراء شایگان را در قالب گزیده‌ای کوتاه از کتاب آسیا در برابر غرب نقل می‌کنیم:

"تقدیر تاریخی تفکر غربی چیست؟ اگر فرض این باشد که این تقدیر همان اسیر نیهیلیسم است، یعنی تفکر غربی سیری را پیموده که جهت پیش آن را از دیانت به امور دنیوی سوق داده است، پس نتیجه می‌گیریم که تمدن‌های آسیایی نیز به سبب





را حفظ کنیم... این غفلت مضاعف به صورت توهمی مضاعف جلوه می‌کند:

از یک سو می‌پنداریم که ماهیت تفکر غربی را می‌شناسیم و مهار می‌کنیم و از آن میان عناصری را برمی‌گزینیم که با میراث فرهنگی ما دمساز است و از سوی دیگر، گمان می‌کنیم هویت فرهنگی خود را حفظ می‌کنیم. قراین نشان می‌دهد که تا حال یکی فدای دیگری شده است و درمورد تمدن‌های آسیایی این خاطره قومی است که تاب مقاومت در برابر معارضه جویی تفکر غربی را نداشته است... شاید تنها کسی که در آسیا، در دوران اخیر، و آن هم شاید به نحوی ناآگاه، به این خطر پی برد گاندی بود. علت این که یک هندو به این مطلب توجه کرد تصادفی نیست هندبه یک اعتبار، آخرین ذخیره عظیم معنویت آسیایی است، و علیرغم گرفتاری‌های لاینحلی که این کشور با آن روبروست، هنوز هم دم فیاض پاکبازان کهن این سرزمین در دل توده‌های آن کشور زنده است. علت این که نهضت گاندی سرانجام با شکست روبرو شد، دال بر این است که امکان یافتن یک راه حل آسیایی دشوار است. (۱۲)

در خصوص آنچه شایگان در آسیا در برابر غرب عنوان می‌کند و به ویژه آنچه تحت عنوان یک "راه حل آسیایی" با تکیه بر "جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا" و "ماهیت فرهنگ آسیایی" دنبال می‌کند، تأملات انتقادی و نکات نقادانه‌ای وجود دارد که به برخی از اصلی‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. نیهیلیسم [یا همان نیست‌انگاری که شایگان علیرغم نام بردن زیاد از آن در کتاب "آسیا در برابر غرب"، موفق به ارائه تعریف روشنی از آن نمی‌شود و صرفاً به بیان اشاراتی از گفته‌های "نیچه" و "هیدگر" و "رائوشنینگ" درباره آن بسنده می‌کند.] به معنای

ما نسبت به جریان تکوین نیهیلیسم که در آغاز جنبه مثبت تقدیر تاریخی بود، با توجه به تطورات نگران‌کننده‌ای که در شرف گذراندن آنیم، به صورت منفی درمی‌آید، زیرا نسبت به آگاهی و هوشیاری‌ای که در غرب پدید آمد ما هنوز در مرحله غفلتیم. غفلت ما... از عوامل پویای تفکری است که این دگرگونی‌ها را میسر ساخته است. این غفلت از سوی دیگر، ناشی از نگرانی و اضطرابی است که ما نسبت به عقب‌ماندگی تکنولوژیک خود داریم. ترس از این که از قافله تاریخ عقب بمانیم و طعمه قدرت‌های بزرگ سیاسی شویم و به نحوی دیگر مورد استعمار و استثمار قرار بگیریم، چنان بی‌می‌آورد که آگاهی‌ای را که می‌توانست چه بسا ما را از این غفلت برهاند، تحت الشعاع قرار می‌دهد. ترس از سیطره غرب و کوشش ما برای رهایی از آن، موجب غفلت بزرگ‌تری می‌شود که به جای این که ما را به رهایی اقتصادی برساند به تسلیم در برابر فرهنگ غرب می‌کشاند... تکنولوژی و علمی که اساس آن است یگانه و جدانشدنی هستند. به عبارت دیگر به علت نشناختن این یگانگی جدایی‌ناپذیر و پنداشتن این که می‌توان این دو را از هم جدا کرد، ما دچار توهمی مضاعف شده‌ایم: از یک سو گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم و از سوی دیگر، می‌پنداریم که می‌توانیم "هویت فرهنگی" خود





نسیان نسبت به عهد امانت و انکار و نفی آن است. جوهر نیهیلیسم، انکار و یا نفی حضور و هدایت قدسی و به عبارت دقیق‌تر و بیان رساتر، انکار و نفی ولایت الهی است. غرب اساساً تاریخش را با این نفی آغاز می‌کند و ادامه و بسط می‌دهد. راه نجات از بحران نیهیلیسم، اسلام یعنی تسلیم شدن به ولایت الهی است. بنابراین در مقابل نیهیلیسم، بدیلی جز دین حقیقی و کامل یعنی اسلام وجود ندارد. شایگان در "آسیا در برابر غرب" دربارهٔ نیهیلیسم سخن گفته است و آن را تقدیر تفکر غربی دانسته است، اما به جوهر آن (یعنی افکار و نفی ولایت الهی) اشاره‌ای نکرده است و از دریافت این نکته نیز بازمانده است که تنها آلت‌ناتیو و جایگزین نجات بخش در برابر نیست انگاری، دین حقیقی و اصیل و کامل (یعنی اسلام) است.

آرمان‌های متعالی می‌بخشید، هنوز هم می‌تواند منشأ اثر شود(۱۴)" اما در ذات این مفهوم "جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا" نوعی مغالطه و خلط مبحث وجود دارد. شایگان در بحث از این "تجربه معنوی آسیا" به چهار تمدن هند و چین و ژاپن و ایران و اسلام اشاره می‌کند. شایگان این‌ها را "چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی" (۱۵) می‌نامد، اما به این مهم توجه نمی‌کند که هندوئیسم و بودیسم و میراث اوپانیساده‌ها و آیین کنفوسیوس و تائو و ذن بودیسم و شینتوئیسم که از آن‌ها سخن می‌گوید، همگی آیین‌های اسطوره‌ای و دارای مایه‌های شرک‌آلود هستند. به عنوان مثال در آیین بودا اصلاً مفهوم روشنی از خدا و نبوت و معاد وجود ندارد، در هندوئیسم عناصر نیرومند و غالب شرک حضور دارد، در آیین تائو و آیین کنفوسیوس سخنی از خدا دیده نمی‌شود. یک کاسه کردن

۲. شایگان در مقابل هجوم نیهیلیسم که شایگان به نقل از نیچه، او را "مهمان هولناک" می‌نامد و در کتاب آسیا در برابر غرب نگران آن است که: "این «مهمان هولناک» در میان ما آشیانه کرده و نیمی از آسیا مقهور و مسحور آخرین حاصل نیهیلیسم غربی است" (۱۳) از تکیه کردن به "جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا" سخن می‌گوید. او به "ماهیت فرهنگ آسیایی" اعتقاد دارد و از این امر سخن می‌گوید که: "شاید موقع آن رسیده باشد که این تمدن‌ها [تمدن‌های آسیایی] ارتباطی را که از مدت‌ها پیش بریده‌اند از سرگیرند و میراث فرهنگی خود را از نو ارزیابی کنند، میراثی که به سبب ارج والایی که به مقام انسانیت و





می‌دهد که به راستی از درک تفاوت‌های ماهوی مفاهیم "رهایی" و "رستگاری" در نظام فکری غلط مبتنی بر باور به "تناسخ" و "سامسارا" و "ساتوری" و "نیروانا" با نظام فکری اسلامی که مبتنی بر اعتقاد به معاد و عمل صالح و زندگی فعال و سالم شرعی و اخلاقی در دنیا و ربط آن با رستگاری و سعادت است، ناتوان است. این "معنویت آسیایی" ای که شایگان می‌خواهد بدان تکیه کند، مفهومی موهوم و ملهم از نگاه اومانیستی، سکولاریستی به دین است و نشأت گرفته از نادیده گرفتن تضادهای ماهوی میان توحید با کفر و شرک است که خود میراث نگرش اومانیستی به دین و تاریخ ادیان می‌باشد.

۳. شایگان از یک "راه حل آسیایی" که ظاهراً مبتنی بر "معنویت آسیایی" به عنوان بدیلی در برابر نیپیلیسم غربی است نام می‌برد. اما نکته مهم این جاست که با وجود تفاوت‌های ماهوی میان کفر و شرک اسطوره‌ای با توحید اسلامی چگونه می‌توان از یک "راه حل آسیایی" سخن گفت؟ اگر مبنای مدعای شایگان، توجه به شرق [به عنوان عالمی در برابر غرب] است، این اشکال جدی بر او وارد است که میان شرق ممسوخ اسطوره‌ای و شرق اصیل (توحیدی) را خلط کرده است. نکته دیگر این که امروزه و در واقعیت عینی اجتماعی، سیاسی آیا اصلاً می‌شود از واحدهای مقاوم مستقل و ستیهند (در برابر نیپیلیسم غرب) تائوئیسم و بودیسم و کنفوسیونیسیم و نظایر آن نام برد؟ آیا جز این است که آیین‌های تائوو بودا و ذن و هند و ... هر یک به طریقی به مادّهای برای صورت تفکر غرب مدرن و به دستمایه‌ای برای تفنن فرهنگی مدرنیسم و پست مدرنیته بحران زده‌ی معاصر بدل گردیده‌اند؟ به راستی به جز تفکر اسلامی و بیداری فرهنگی و سیاسی ملهم از توحید اسلامی،



مجموعه‌ای از آیین‌های شرک آلود اسطوره‌ای با دین اسلام و نام بردن از "جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا" و "ماهیت فرهنگ آسیایی" نشان دهنده گرفتار شدن در سیطره نگرش اومانیستی مدرن به معنای دین است که بر مبنای درک غیر قدسی و سکولاریستی خود از دین، آمیزه‌ای از کفر و شرک و توحید را بر مبنای معیارهایی صوری و سکولاریستی دین می‌نامد. شایگان در "آسیا در برابر غرب" ملهم از همین نگرش اومانیستی و به دلیل تعلق خاطر ویژه‌ای که به اسطوره و عرفان اسطوره‌ای دارد و با نادیده گرفتن تضاد ماهوی میان اسلام و کفر و شرک و ناسازگاری‌های ذاتی آیین‌های منسوخ مشرکانه اسطوره‌ای با بینش توحیدی اسلامی از مفهومی موهوم و سکولاریستی به نام "جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا" نام می‌برد. شایگان با کوششی که برای تبیین این "جوهر مشترک" به خرج می‌دهد، نشان





مبتنی بر کوشش برای عبور از سیطره غرب زدگی مدرن ونهیلیسم غربی و رهایی از اسارت تقدیر غربی بر پایه‌ی بازشناسی هویت اصیل اسلامی خود و فعلیت بخشی به آن و بازیابی میراث دینی و معنوی است، همان که به روشنی مصداق این سخن شایگان می‌تواند باشد: «میراثی که به سبب ارج والایی که به مقام انسانیت و آرمان‌های متعالی می‌بخشید، هنوز هم می‌تواند منشأ اثر شود» (۱۷) در پاسخ به این پرسش، علت مخالفت شایگان با انقلاب اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره) را باید در جوهر سکولاریستی جهان بینی شایگان و بی-اعتقادی او به دیانت و شریعت اسلامی جستجو کرد.

داریوش شایگان نه در زمان نگارش کتاب‌های «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» و «آسیا در برابر غرب» و نه پس از آن؛ هنگام نگارش کتاب‌های دیگرش چون: «تصویر شکسته» و «انقلاب دینی چیست؟» و... هیچ گاه یک اندیشمند مذهبی نبوده

کدام اندیشه و آیین و «معنویت آسیایی» ای فعلیت و قابلیت مقابله با نیهیلیسم غربی را دارد که شایگان از آن سخن می‌گوید؟ اساساً با توجه به جوهر غیرفعال و غیراجتماعی آیین‌هایی نظیر بودیسم و تائوئیسم و ذن و... و با توجه به احتضار معنایی عمیق و تمام عیار آنها و نیز عطف به این که این مقاومت آسیا در برابر غرب و نیهیلیسم آن پس از غلبه بر توهم مضاعفی که شایگان از آن سخن می‌گوید، بالاخره و خواه ناخواه نیازمند نحوی ظهور سیاسی، اجتماعی است، به راستی جز دین مبین اسلام و تفکر اصیل اسلامی ملهم از آن کدام یک از این «معنویت‌های آسیایی» که شایگان عنوان می‌کند، امکان و ظرفیت و توان عینیت بخشیدن به این مقاومت را دارد؟

۴. در پی مدعاهایی که شایگان درخصوص جستجو برای «راه‌حل آسیایی» عنوان کرده است، این پرسش پیش می‌آید که پس چرا شایگان پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به راه امام خمینی (ره) پشت کرد؟ الگویی که امام راحل مطرح می‌کرد





پهلوی به نوعی از تبلیغ و ترویج این گونه آراء حمایت می‌کرد و محافل و سازمان‌ها و نهادهای فراماسونری و همه مروجان و مدافعان اندیشه فراماسونری از تبلیغ و ترویج آراء و اندیشه‌هایی از این دست با انحاء و طرق مختلف و مستقیم استقبال و حمایت کرده‌اند.

باید توجه داشت که برخی عناصر و رگه‌های نقادی نسبت به غرب مدرن و نیست‌انگاری که در آسیا در برابر غرب دیده می‌شود، نیز مربوط به تأثیرگذاری‌های دکتر فرید برشایگان در آن مقطع است که در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی شایگان با مستحیل شدن تام و تمام توهمات و مشهورات ایدئولوژی نئولیبرالیسم، آنها را نیز کنار گذاشت. شایگان، ۲۳ سال پس از انتشار آسیا در برابر غرب، در یک گفتگو، از آن رگه‌های نقادی ضد مدرن تحت عنوان «رگه‌های خردستیزی» نام می‌برد.

«(مصاحبه‌گر خطاب به شایگان): در تحولات فکری خود شما یک دوره هم ایدئولوژی باوری بوده، قسمت‌های اول آسیا در برابر غرب، بالاخره دهه چهل متأسفانه در میان روشنفکران این روحیه ایدئولوژیک وجود داشته است.

(شایگان): بله در آن رگه‌های خردستیزی هست، این کتاب، کتاب شلوغی است، برای این که یک قسمت این کتاب کرتیک است، برای این که وقتی غریزدگی مطرح می‌شود با آل احمد خیلی فرق دارد...» (۱۸)

شایگان در فصل هفتم کتاب آسیا در برابر غرب (بخش پایانی کتاب) مبحثی تحت عنوان «تاریک اندیشی جدید» را مطرح می‌کند. این بخش از کتاب از جهاتی، ردیه‌ای است بر آنچه که شایگان در فصول قبلی کتابش در خصوص «راه‌حل آسیایی» و نظایر آن گفته بود و به روشنی نشان می‌دهد که شایگان



است. شایگان یک روشنفکر سکولاریست بوده است و در کتاب «آسیا در برابر غرب» مبلغ نوعی معنویت مسموخ منفعل سکولار دلتنگ برای گذشته بوده است و امروز نیز با غلظت کمتری همان طریق را دنبال می‌کند.

جان کلام شایگان در «آسیا در برابر غرب» در نهایت چیزی جز مطرح کردن یک معنویت غیراجتماعی و غیرسیاسی منفعل و سکولاریستی در برابر هجوم غرب مدرن نبوده است، معنویتی که منشأ هیچ تغییر و تحول جدی، عمیق و رادیکالی در جامعه ایران و جوامع آسیایی نبوده و نمی‌باشد و هیچ تهدیدی برای نظام جهانی کفر و ظلم اومانستی محسوب نمی‌شده است و تازه از یک منظر قابلیت آن را داشته و دارد که چونان دام فریب و سوپاپ اطمینانی برای حاکمان وابسته به نظام جهانی سلطه استکباری عمل نماید. از همین رو نیز بود که رژیم





ضد مدرنیستی مخاطبان در مسیر اغراض مدرنیستی و تحکیم سیطره‌ی کاست حاکمان پنهان جهانی و رژیم‌های همسو با آن می‌آید. هرچند که شایگان پس از این کتاب، مواضع مدرنیستی و نئولیبرالیستی صریح‌تر و شدیدتری گرفت و بیش از پیش در مدار ترویج مشهورات آن مستحیل گردید.



زمانی که تحت تأثیر آموزه‌های فردید و فضای ضد غربی دهه‌ی پنجاه شمسی، برخی انتقادات را آن هم مبتنی بر مفهوم موهوم و سترون «معنویت آسیایی» در نقد نیهیلیسم غربی می‌نویسد، باز هم به علت تعلق خاطر عمیق سکولاریستی‌ای که دارد، گرفتار تزلزل می‌گردد و به نفی آنچه در این خصوص گفته است، می‌پردازد. شایگان بیش از دو دهه بعد ضمن انتقاداتی که بر برخی مضامین ضد غربزدگی کتاب آسیا در برابر غرب، مطرح می‌کند، به تأیید محتوای فصل تاریک اندیشی جدید می‌پردازد. (۱۹)

کتاب آسیا در برابر غرب اگر چه از برخی جهات دارای آموزه‌ها و درون مایه‌های خوبی است (که عمده‌ی آنها به صورت مستقیم یا غیر مستقیم برگرفته از افکار و آموزه‌های دکتر فردید است) اما در کل، اثری است سردرگم که مبلغ مفهومی موهوم درخصوص «راه‌حل آسیایی» و «جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا» است و به کار کلیت نظام جهانی سلطه استکباری و مدیران و طراحان برنامه‌های فرهنگی فراماسونر برای برون ریزی و در عین حال خنثی سازی انرژی‌ها و تمایلات دینی و معنوی و

پی نویسی‌ها:

۱. زیر آسمان های جهان / گفتگوی داریوش شایگان با رامین جهانگلو / نازی عظیمیا / نشر و پژوهش فرزانه روز / ۱۳۷۴ / ص ۱
۲. منبع پیشین / ص ۲
۳. منبع پیشین / صص ۳۲، ۳۵
۴. منبع پیشین / ص ۱۰
۵. منبع پیشین / ص ۹۳
۶. شایگان، داریوش / در گفتگو با روزنامه جامعه / مورخ ۲۹/۲/۱۳۷۷ / ص ۱۰
۷. ماهنامه آدینه / شماره ۷۵ / آبان ۱۳۷۱ / ص ۲۵
۸. نیمه پنهان (سیمای کارگزاران فرهنگ و سیاست) / جلد هشتم / دفتر پژوهش های موسسه کیهان / ۱۳۸۱ / ص ۱۴
۹. رادیو صدای آمریکا / ۱۳۶۷/۱۱/۲
۱۰. روزنامه جامعه / شماره ۶۸ / مورخ ۲۸/۲/۱۳۷۷ و هفته نامه راه نو / شماره ۱۲ / مورخ ۲۰/۴/۱۳۷۷ / ص ۱۹
۱۱. زیر آسمان های جهان / ص ۸۹
۱۲. شایگان، داریوش / آسیا در برابر غرب / امیرکبیر / ۱۳۵۶ / صص ۳، ۴، ۴۹، ۷، ۸، ۱۰
۱۳. منبع پیشین / ص ۱۲
۱۴. منبع پیشین / صص ۱۸۰، ۱۸۱
۱۵. منبع پیشین / ص ۱۸۳
۱۶. منبع پیشین / ص ۱۰
۱۷. منبع پیشین / ص ۱۸۱
۱۸. حقدار، علی اصغر / داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی / کویب ۱۳۸۵ / صص ۱۵۷، ۱۵۸
۱۹. منبع پیشین / ص ۱۵۹



اپیکور شش سال پس از مرگ افلاطون و در دوران احتضار تمدن یونانی و انتقال مرکزیت تمدنی عالم غرب باستان از یونان به روم (البته با وساطت اسکندریه) به دنیا آمد. هنوز کودک بود که مقدونیه و اسکندر مقدونی بر مقدرات یونان غلبه یافتند و در اوان جوانی اش با مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق.م و در پی آن مرگ ارسطو در ۳۲۲ ق.م دوران موسوم به "هلنیسم" و "یونانی مآبی" آغاز می‌گردد.



اپیکور و معنویت سکولار

■ ولی بیرامی

مهم تفکر فلسفی در یونان باستان قبل از سقراط بوده است. ویل دورانت دربارهٔ ایام نوجوانی اپیکور چنین می‌نویسد:

"اپیکور به سال ۳۴۱ ق.م در ساموس متولد شد. در ۱۲ سالگی عاشق فلسفه شد، در نوزده سالگی به آتن رفت و یک سال در آکادمی به سر برد. مانند فرانسیس بیکن، دیمقراطیس (دموکریت) را به افلاطون و ارسطو ترجیح می‌داد و از افکار او مصالح زیادی برای بنای فلسفه خود گرفت."^(۱)

آن گونه که گفته می‌شود، اپیکور قبل از رفتن به آتن در سن چهارده سالگی نزد "پامفولیا" با فلسفه افلاطونی آشنا شده بود. زمانی که اپیکور به آتن رفت، "کنسوکرات" (از شاگردان افلاطون) آکادمی

اپیکور فیلسوف یونانی دوران موسوم به "هلنیسم" یا یونانی مآبی است. اپیکور فرزند "نه آکلس" و "کرسترات" بود و در سال ۳۴۱ ق.م در "ساموس" از پدر و مادری آتنی به دنیا آمد. البته "آندره کرسون"^(۲) و برخی مورخان تاریخ فلسفه معتقدند اپیکور متولد آتن بوده است. اما بیشتر مورخان، محل تولد اپیکور را شهر ساموس می‌دانند، با وجود این عمدهٔ دوران تأثیرگذار حیات فکری اپیکور در آتن گذشته است و به عبارتی می‌توان اپیکور را فیلسوفی آتنی دانست. والدین اپیکور از تبار دهقانی بودند و پدرش به معلمی اشتغال داشت. اپیکور ایام نوجوانی خود را در جزیرهٔ ساموس گذراند. ساموس در نزدیکی "ایونی" قرار داشت و با "کولوفون" و "افسوس" همجوار بوده است. ایونی یکی از مراکز

۱۳۶

فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱





بحران متافیزیک نیست‌انگار یونانی که نمودی از آن در آراء سوفسطائیان ظاهر گردیده بود، با کوشش‌های فلسفی افلاطون و ارسطو فروکش نکرد و در پی شکست آتن از اسپارت و پس از آن غلبه مقدونیه بر آتن، دورانی از پریشانی و اضطراب و غلبه شکاکیت و احساس عدم یقین بر جهان یونانی و یونانی ماب مستولی گردید که شکست دموکراسی آتنی فقط یکی از نمودهای آن بود.

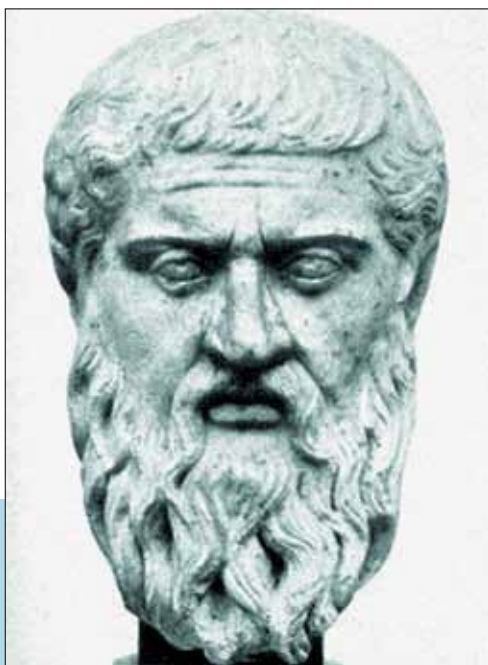
دیدار در سپاه

"متروذور"، "منه‌سه"، "لبه اونته"، "کلوتس"، "پیتوکلس" از اهالی این شهر بوده‌اند. مردم لامپساک به اپیکور علاقه بسیاری داشتند، آنها مبلغ ۸۰ مینا برای اپیکور جمع‌آوری کرده و خانه و باغی در خارج از شهر آتن برای او خریدند تا اپیکور با جمع دوستان و شاگردانش در آن جا زندگی و تدریس نماید. بدینسان اپیکور در سال ۳۰۶ ق.م مدرسه معروف خود (که موسوم به باغ اپیکور بود) را در خارج شهر آتن برپا کرد. او در این مدرسه به تدریس فلسفه‌اش می‌پرداخت و با شاگردانش زندگی جمعی همراه با قناعتی را دنبال می‌کرد. اپیکور در باغ خود، زنان و بردگان را نیز به عنوان شاگرد و دوست و برابر با دیگران می‌پذیرفت حتی برخی روسپیان نیز در مدرسه او حضور داشتند. یکی از این زنان بدکاره، "لئونیتون" بود که بعدها چند کتاب فلسفی نیز نوشت و رفیقه نامشروع اپیکور بود.

"لئونیتون روسپی هم شاگرد و هم رفیقه‌اش بود، و

را اداره می‌کرد. اپیکور مدتی نیز در "لوکیون" نزد "تئوفراستوس" فلسفه ارسطو را مطالعه کرد. بعد از مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ ق.م دولت مقدونیه اقدام به اخراج مهاجرین یونانی از آتن کرد و خانواده اپیکور نیز از آتن به آسیای صغیر رفتند، اپیکور نیز برای مدتی از آتن رفت و در "تئوس" به شاگردی "ناوزیفانس" پرداخت، ناوزیفانس به اپیکور، فلسفه دموکریت را آموخت. مدتی بعد اپیکور در کولوفن خلوت گزید و به تأمل در آموخته‌هایش پرداخت و به تدوین فلسفه خود مشغول شد. در سال ۳۱۱ ق.م در "میتیلین" محفل درسی برپا کرد اما با مخالفت برخی فیلسوفان و جمعی از اهالی شهر روبرو شد و ناگزیر آن جا را ترک کرد و روانه "لامپساک" (شهری در آسیای صغیر) گردید.

در سال ۳۱۰ ق.م در شهر "لامپساک" مدرسه‌ای تأسیس کرد که با استقبال بسیار زیادی روبرو شد. بسیاری از شاگردان نام‌آور اپیکور نظیر "ایدومنه"،



در فلسفه اپیکور مباحث مابعدالطبیعی از اهمیت کمتری نسبت به مباحث اخلاقی برخوردارند. اساساً می‌توان گفت که فلسفه اپیکور، کوششی است برای پاسخ گفتن به بحرانی که متافیزیک نیست‌انگاران کاسموسانتزیک یونانی ایجاد کرده بود. اگرچه فلسفه اپیکور، خود صورتی از همین متافیزیک نیست‌انگاران و نحوی از انحاء بسط و تفصیل آن بوده است.



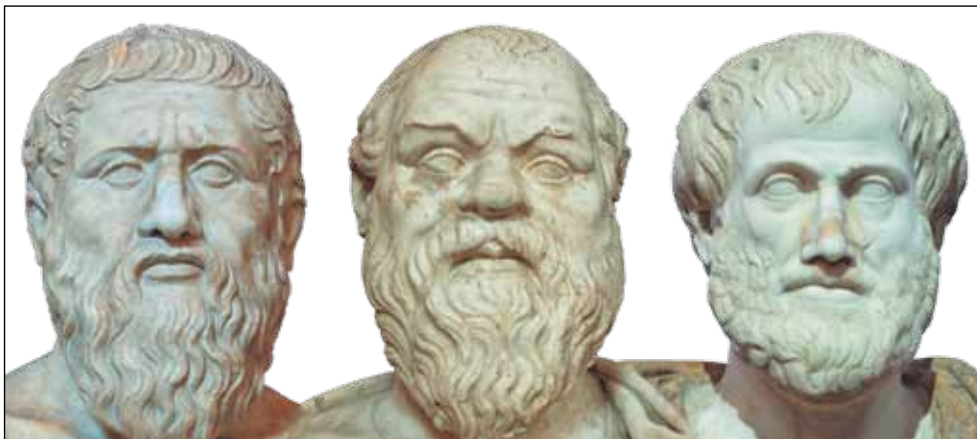
بر لذت چنین آورده است: "آنچه زندگی را دل‌انگیز می‌کند شراب خواری یا زن‌بارگی یا خوان رنگین توانگران نیست بلکه فکری مقرون به قناعت است که علل هر شوقی و هر نفرتی را با آن بتوان دریافت و آرائی را که موجب اضطراب نفوس باشد از سر به در کرد."^(۳)

اپیکور شش سال پس از مرگ افلاطون و در دوران احتضار تمدن یونانی و انتقال مرکزیت تمدنی عالم غرب باستان از یونان به روم (البته با وساطت اسکندر) به دنیا آمد. هنوز کودک بود که مقدونیه و اسکندر مقدونی بر مقدرات یونان غلبه یافتند و در اوان جوانی‌اش با مرگ اسکندر در ۳۲۳ ق.م و در پی آن مرگ ارسطو در ۳۲۲ ق.م دوران موسوم به "هلنیسم" و "یونانی‌مآبی" آغاز می‌گردد. احتضار تمدن یونان باستان که از اواخر قرن پنجم ق.م آغاز گردیده بود در روزگار حیات اپیکور به اوج خود رسیده بود. این بحران انحطاطی اگرچه به معنای فرا رسیدن عصر انحطاط تمام عیار و در پی آن انقراض تاریخ غرب باستان نبود، اما به همراه خود فضایی شدیداً مضطرب و مأیوس پدید آورده بود و ساکنان یونان و تابعان فرهنگ و تمدن یونانی، رومی را عمیقاً با بحران‌های روحی و فکری دست به گریبان

نسبت به او همان قدر تعصب حسادت می‌ورزید که انگار همسر قانونی و شرعی‌اش می‌باشد."^(۴)

اپیکور تا هنگام مرگش در سال ۲۷۰ ق.م (در هشتاد و یک سالگی) به همراه دوستان و شاگردانش در باغ خود زندگی کرد و در زمان حیاتش بر گروه‌های زیادی از مردم آتن تأثیر فکری نهاده بود. در قرن اول میلادی حوزه اپیکوری در منطقه مدیترانه نفوذ بسیاری پیدا کرد. در قرن دوم میلادی در انطاکیه مدرسه‌ای تحت نظر "فیلونیدس" تأسیس شد که به ترویج فلسفه اپیکور می‌پرداخت. همچنین دامنه نفوذ فلسفه اپیکور به روم نیز کشیده شد. مدتی بعد شهر "ناپل" و نواحی اطراف آن نیز به یکی از کانون‌های فلسفه اپیکوری بدل شد. تنها با گسترش نفوذ مسیحیت و فرارسیدن انقراض کامل تمدن غرب یونانی، رومی در اواخر قرن سوم میلادی و پس از آن است که از دامنه نفوذ فلسفه اپیکوری کاسته شد و تقریباً به یک جریان فلسفی مضمحل تبدیل گردید. "امیل بریه" درباره اپیکور می‌گوید:

"چنین بود مردی با مزاج ضعیف و روح نجیب، که دشمنانش وی را به هرزگی و هوس‌بازی متهم ساخته‌اند و حال آن که او خود در وصف اخلاق مبتنی



اپیکور فیلسوفی ماتریالیست بود. اپیکور را می‌توان اصلی‌ترین نمایندهٔ نیست‌انگاری ماتریالیستیک فلسفه یونانی پس از ارسطو دانست. اپیکور به "دموکریٹ" فیلسوف ماتریالیست ماقبل سقراطی توجه خاصی داشت، اما فلسفه اپیکور را نمی‌توان احیا، ماتریالیسم دموکریتی دانست، هر چند که هستی‌شناسی اپیکور از اتمیسم ماتریالیستی دموکریٹ تأثیر زیادی پذیرفته است.

"در واقع هنگامی که اپیکور مکتب خود را در سال ۳۰۶ ق.م در آتن تأسیس کرد، این مدینه حشمت و شکوه خود را از دست داده و تفوق دریایی و روزگار گذشته و سیادت بحری آن از یادها رفته بود و حصارهای طولی که آتن را به پیره متصل می‌ساخت رو به ویرانی نهاده و آتن حق ضرب سکه را از دست داده و پادگان‌های نظامی بیگانگان در سالامین از دماغهٔ پیره تا سونیون استقرار داشتند.

جانشینان اسکندر، بعد از مرگ وی که در سال ۳۲۳ ق.م اتفاق افتاد، امپراطوری وسیع او را در معرض و محل نزاع شدید قرار داده بودند... در این شرایط و اوصافی که وجدان بشر [یونانی] بر اثر حیات اضطراب آمیز سیاسی به ستوه آمده و بر اثر بی‌نظمی و فقدان معیار و عدم مقیاس در ناامیدی به سر می‌برد... دو مکتب فلسفی معاصر ولی رقیب یکدیگر یعنی فلسفه اپیکوری و فلسفه رواقی قدم در پهنهٔ وسیع تفکر انسانی نهادند."^(۴)

در فلسفه اپیکور مباحث مابعدالطبیعی از اهمیت کمتری نسبت به مباحث اخلاقی برخوردارند. اساساً می‌توان گفت که فلسفه اپیکور، کوششی است برای پاسخ گفتن به بحرانی که متافیزیک نیست‌انگارانۀ کاسموسانتریک یونانی ایجاد کرده بود. اگرچه فلسفه اپیکور، خود صورتی از همین متافیزیک نیست‌انگارانۀ و نحوی از انحاء بسط و تفصیل آن بوده است. اساساً فلسفه پس از ارسطو در یونان به علت تعمیق انحطاط مدینهٔ یونانی و بحران عمیق اخلاقی و روانی پیامد آن و شیوع انواع اضطراب‌های روانی و عاطفی و بحران‌های

ساخته بود. بحران متافیزیک نیست‌انگار یونانی که نمودی از آن در آراء سوفسطائیان ظاهر گردیده بود، با کوشش‌های فلسفی افلاطون و ارسطو فروکش نکرد و در پی شکست آتن از اسپارت و پس از آن غلبهٔ مقدونیه بر آتن، دورانی از پریشانی و اضطراب و غلبهٔ شکاکیت و احساس عدم یقین بر جهان یونانی و یونانی مآب مستولی گردید که شکست دموکراسی آتنی فقط یکی از نمودهای آن بود. اپیکور فرزند چنین زمانه‌ای است.

"بنیامین مف" دربارهٔ دوران زندگی اپیکور می‌نویسد: "اپیکور در مصیبت‌بارترین دوران حیات دولت، شهرهای یونانی یعنی در مرحلهٔ بحران جامعه برده‌داری قدم به جهان گذاشت. مناسبات اقتصادی که بر پایهٔ کار بردگان قرار داشت دچار رکود گردیده بود و طغیان‌های بردگان نسبت به برده‌داران از یک سو و تضادهای میان "شهروندان آزاد" (!؟) یونانی از دیگر سو عمق و شدت می‌یافت و به موازات این‌ها، اختلافات و منازعات میان دولت، شهرهای یونانی نیز آن قدر آنها را تضعیف نمود که همگی طعمهٔ پادشاه مقدونیه گردیدند. در این دوران اکثر مردم گرفتار رقابت برای کسب ثروت و شهرت بودند و ترس و بدگمانی و کینه‌ورزی و بی‌اعتقادی و شکاکیت بر ذهن و روان آنها مستولی بود. مردمان یونان و سرزمین‌های تحت سلطهٔ فرهنگ یونانی در نوعی اضطراب روحی و سردرگمی و بلاتکلیفی به سر می‌بردند و گرفتار عدم یقین و فقدان اعتماد و آرامش و نبود احساس امنیت بودند و از این وضع عمیقاً رنج می‌بردند."^(۵)

ژان برن دربارهٔ مختصات دوران اپیکور می‌نویسد:

در نظام فلسفی اپیکور و در منطق اپیکوری، یک اصل مهم، "بدهت" حسی تجربی است. این بدهت، مفهوم عقلانی ندارد بلکه معطوف به امر ملموس و محسوس است. اپیکور معتقد بود که "اساس و مبنای تمام امور بدهت است" و این بدهت همان ادراک حسی معمول بشری است. اپیکور، "احساس" و ادراک حسی را بزرگ‌ترین منبع شناخت واقعیت می‌داند.



اپیکور در تفسیر ماتریالیستی‌ای که از جهان ارائه می‌داد، برخلاف دموکریت [که فیلسوفی جبرانگاری بود] به جبرانگاری اعتقادی نداشت. اپیکور معتقد بود که اتم‌ها در حرکت عمودی خود گاه ممکن است که دچار انحرافات کوچکی گردند و همین امر موجب می‌شود که صدفه و بخت و تصادف بر نظام هستی حاکم گردد.



شده است. مختصات هستی‌شناسی اپیکور را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. جهان امری صرفاً مادی است و هستی مساوی ماده است.
۲. ماده خلق نشدنی است.
۳. ماده هیچ‌گاه نابود نمی‌شود.
۴. همهٔ عالم از اتم‌ها و خلاء تشکیل شده است.
۵. اجسام بر دو قسم‌اند: بسیط و مرکب.
۶. اتم‌ها به لحاظ جرم نامتناهی هستند.
۷. خلاء به لحاظ وسعت نامتناهی است.
۸. اتم‌ها به طور مداوم در حرکت هستند.
۹. سرعت حرکت اتم‌ها یکنواخت است و در عین حال در هر نقطه از زمان و مکان انحراف جزئی‌ای دارند.

۱۰. اتم‌ها دارای وزن و شکل و اندازه هستند. اپیکور در تفسیر ماتریالیستی‌ای که از جهان ارائه می‌داد، برخلاف دموکریت [که فیلسوفی جبرانگاری بود] به جبرانگاری اعتقادی نداشت. اپیکور معتقد بود که اتم‌ها در حرکت عمودی خود گاه ممکن است که دچار انحرافات کوچکی گردند و همین امر موجب می‌شود که صدفه و بخت و تصادف بر نظام هستی حاکم گردد. در نظر اپیکور اتم‌ها در حرکت خود در فضاهای خالی و نیز در ترکیب‌ها و برخوردهایشان با اتم‌های دیگر گاه دچار انحراف می‌شوند و بدینسان از نظر او نظام هستی حالتی غیر قطعی و پیش‌بینی‌ناپذیر پیدا می‌کند. از نظر اپیکور، "اتم و بشریت هر دو آزادند، بخت و اتفاق، نه ضرورت دست بالا را دارند."^(۷)

اپیکور به عنوان یک فیلسوف ماتریالیست به دین توحیدی و یا باورهای اسطوره‌ای و یا حتی به دین کاسموسانتریک غیر الهی مدنی یونانی هیچ اعتقادی نداشت. اپیکور معتقد بود که فلسفه [که در نظر اپیکور

اخلاقی و ظهور نوعی شکاکیت معرفت‌شناختی و بروز تشوّت در وجه مختلف زندگی بشر یونانی، رومی بیشتر به سمت مباحث اخلاقی و پرداختن به مقولات مربوط به زندگی انسان و ارائهٔ نوعی فلسفه زندگی و یافتن راه‌هایی برای دست‌یابی به آرامش و رهایی از رنج و اضطراب و احساس ناامنی معطوف و متوجه گردید و وزن و سهم کمتری را به مباحث مربوط به مابعدالطبیعه و منطق اختصاص داد.

البته هم در فلسفه اپیکور و هم در فلسفه رواقی‌آرایی در خصوص هستی‌شناسی و منطق و معرفت‌شناسی مطرح گردیده است؛ اما کانون اصلی مباحث و موضوعات این دو فلسفه به ویژه فلسفه اپیکوری، مباحث اخلاقی و مقولات مربوط به فلسفه زندگی می‌باشد.

اپیکور فیلسوفی ماتریالیست بود. اپیکور را می‌توان اصلی‌ترین نمایندهٔ نیست‌انگاری ماتریالیستیک فلسفه یونانی پس از ارسطو دانست. اپیکور به "دموکریت" فیلسوف ماتریالیست ماقبل سقراطی توجه خاصی داشت، اما فلسفه اپیکور را نمی‌توان احیاء ماتریالیسم دموکریتی دانست، هر چند که هستی‌شناسی اپیکور از اتمیسم ماتریالیستی دموکریت تأثیر زیادی پذیرفته است.

در نظام فلسفی اپیکور و در منطق اپیکوری، یک اصل مهم، "بدهت" حسی تجربی است. این بدهت، مفهوم عقلانی ندارد بلکه معطوف به امر ملموس و محسوس است. اپیکور معتقد بود که "اساس و مبنای تمام امور بدهت است" و این بدهت همان ادراک حسی معمول بشری است. اپیکور، "احساس" و ادراک حسی را بزرگ‌ترین منبع شناخت واقعیت می‌داند.

اپیکور تفسیری ماتریالیستی از عالم داشت. او معتقد بود همهٔ عالم از ذرات لایتجزیایی به نام اتم تشکیل



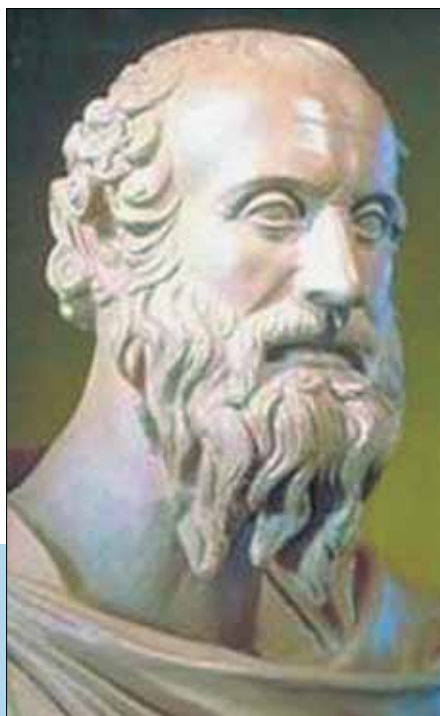
اپیکور معتقد بود که خدایان وجود دارند اما آنها هم طبیعتی مادی دارند و از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و کاری به کار زندگی بشر ندارند و به امور خود مشغولند. در نظر اپیکور خدایان در فضاهای میان جهان‌ها سکونت دارند و به زندگی‌ای شادمان و مرفه مشغولند.



اپیکور هدف زندگی را کسب لذت می‌داند و معتقد است که دین و اسطوره موجب اضطراب و نگرانی بشر می‌شوند، زیرا مدعی وجود زندگی پس از مرگ هستند و از نظر اپیکور اعتقاد به وجود زندگی پس از مرگ و پاداش و کیفر اخروی موجب نگرانی و ترس و وحشت انسان می‌گردد. اپیکور بر مبنای یک تفسیر ماتریالیستی از عالم و آدم معتقد است که زندگی پس از مرگی وجود ندارد و انسان در این جهان باید به دنبال آرامش باشد و کانون اصلی آرامش در پیروی از فلسفه لذت‌انگاری و اصالت لذت است.

"اپیکور مانند دموکریت جهان را نآفریده، بی‌پایان و تابع قوانین طبیعی تلقی می‌نمود. به عقیده وی جهان زمینی ما بخشی از جهان مادی و بی‌پایان است و هیچ نیروی فوق طبیعی‌ای بر آن فرمان نمی‌راند. از دیدگاه اپیکور باور به خدایان و اعتقاد به طبیعت الهی اجرام سماوی، ترس از مرگ و غیره سرچشمه اصلی پریشان‌خاطری و تشویش‌های بشری به شمار می‌روند. برای زدودن این آشفتگی‌ها و تشویش‌ها باید انسان را از قید دین و ترس از مرگ رهانید."^(۹)

اپیکور نفس آدمی را امری مادی و غیر مجرد می‌دانست و معتقد بود که نفس نیز مثل همه امور دیگر عالم از اتم تشکیل شده است. از نظر اپیکور، "اتم واقعیتی است، غیر قابل تجزیه، محکم، متراکم، ممتلی ثابت، بدون فاصله"^(۱۰) و چون نفس مثل همه امور دیگر از اتم مادی و جسمانی تشکیل شده است، پس



مبتنی بر عقل منقطع از وحی کاسموسانتریک بود [باید امر هدایت انسان را برعهده گیرد و باورهای دینی و اسطوره‌های را موجب اسارت (!؟) بشر در چنگال ترس می‌دانست. اپیکور معتقد بود که خدایان وجود دارند اما آنها هم طبیعتی مادی دارند و از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و کاری به کار زندگی بشر ندارند و به امور خود مشغولند. در نظر اپیکور خدایان در فضاهای میان جهان‌ها سکونت دارند و به زندگی‌ای شادمان و مرفه مشغولند. "نکنه باریک و دقیق این که اپیکور خداشناس نبوده، در نظر وی خدایان وجود دارند منتها به صورت موجودات کامروایی که در کوه‌های اولمپ زندگانی می‌کنند و به طور کلی در امور انسانی بی‌نظیر و بی‌غرض هستند... خدایان جسمانی و دارای چهره انسانی هستند و ما نمی‌توانیم آنها را درک کنیم. خدایان دارای صدا (زبان) هستند و در بین خود روابط خانوادگی برقرار می‌کنند و در فواصل بین جهان‌ها (عالم برزخ) زندگی می‌نمایند و می‌خورند و می‌آشامند. چنین توصیفاتی از خدایان، آنها را انسانی، بلکه خیلی انسانی نشان می‌دهد، زیرا که گفته‌اند، آنها حرف می‌زنند و حتی به زبان یونانی تکلم می‌کنند یا لهجه‌ای یونانی دارند. اما در مقابل دارای عالی‌ترین خصال هم هستند، یعنی مفهوم کامل کامروایی و سعادت تام را می‌شناسند و موجوداتی سعید و جاودانی هستند و چون از بهترین توفیقات و کامروایی‌ها بهره‌مندند به هیچ وجه نگران انسان نیستند."^(۸)

"آ. شیشکین" درباره نگرش اپیکور به دین و نیز خدایان چنین می‌نویسد:



نظر اپیکور بر این است که انسان باید به دنبال لذاتی برود که برای رسیدن به آنها متحمل رنجی بیش از لذات به دست آمده نگردد و نیز باید لذاتی را انتخاب کند که به دنبال خود رنجی بیشتر (به عنوان عوارض و نتایج آن لذت) در پی نداشته باشد. اپیکور، لذت را معادل "خیر" در فلسفه اخلاق می‌داند و هدف اصلی در زندگی را جستجوی لذات طبیعی و ضروری می‌داند و معتقد است که جستجوی لذات طبیعی و ضروری موجب کسب آرامش و سعادت می‌گردد.



آن دارد. مفهوم لذت مورد نظر اپیکور چند ویژگی دارد: اولاً تماماً ماتریالیستی و سکولاریستی [سکولاریسم کاسموسانتریک یونانی، رومی و نه سکولاریسم اومانیستی مدرن] است. ثانیاً، وجه غالب آن لذت‌گرایی معتدل و معقولی است که اگر چه ریشه در لذت جسمی دارد و نشأت گرفته از آن است اما به هیچ روی منحصرأ و یا عمدتاً جسمانی نیست. ثالثاً، این لذت‌گرایی مروج نوعی معنویت‌گرایی سکولاریستی ماتریالیستی است که به هیچ روی مبلغ شهوت‌مداری و شکم‌بارگی و زن‌بارگی نیست، هر چند که ذاتاً و عمیقاً و تماماً غیر دینی و ماتریالیستی است.

اپیکور هدف زندگی را کسب لذت می‌داند و معتقد است که دین و اسطوره موجب اضطراب و نگرانی بشر می‌شوند، زیرا مدعی وجود زندگی پس از مرگ هستند و از نظر اپیکور اعتقاد به وجود زندگی پس از مرگ و پاداش و کیفر اخروی موجب نگرانی و ترس و وحشت انسان می‌گردد. اپیکور بر مبنای یک تفسیر ماتریالیستی از عالم و آدم معتقد است که زندگی پس از مرگی وجود ندارد و انسان در این جهان باید به دنبال آرامش باشد و کانون اصلی آرامش در پیروی از فلسفه لذت‌انگاری و اصالت لذت است. مقصود اپیکور از لذت، ترکیبی از ارضاء معتدل لذت‌های جسمانی و توجه ویژه بر مفاهیمی چون: قناعت، خلوص‌گزینی، پرهیز از شهرت‌طلبی و ثروت‌اندوزی و رقابت با دیگران و تأکید بر لذت مهم و بزرگی به نام لذت "دوستی" است. اپیکور به عنوان یک فیلسوف معتقد به اصالت حس و تجربه حسی در معرفت‌شناسی [البته باید توجه کرد که تأکید اپیکور بر محوریت تجربه و ادراک حسی با تجربه‌انگاری و آمپریسم اومانیستی مدرن ماهیتاً تفاوت دارد] معیار صدق و حقیقت را، "ادراک حسی" می‌داند و در مقوله لذت نیز پایه و مبنای لذت را لذت حسی



نفس نیزامری کاملاً جسمانی و مادی دانسته می‌شود که با مرگ جسم، نفس هم می‌میرد و نابود می‌شود. ^(۱۱) بدین‌سان اپیکور به صراحت منکر معاد و هر نوع زندگی اخروی می‌گردد. اپیکور خود در این باره چنین می‌نویسد:

"روح (نفس) چیزی مادی است متشکل از ذرات ریز که در یک قالب پراکنده شده‌اند، و بسیار شبیه باد هستند با مخلوطی از حرارت، در برخی موارد باد خالص و در موارد دیگر حرارت محض" ^(۱۲)

اپیکور در صدد است تا به عنوان یک فیلسوف ماتریالیست و بر مبنای تفسیر ماتریالیستی از عالم و آدم و در چارچوب ماده‌گرایی اتمیستی نوعی فلسفه اخلاق و فلسفه زندگی و طریق سلوک آرامش بخش برای بشر بحران‌زده غرب باستان [به ویژه در یونان زمان خود] ارائه دهد. مفهوم اصلی و مرکزی و مبنایی این فلسفه و طریق سلوک و نحوه زندگی، "لذت" است. البته لذت بر مبنای تفسیر و تعریف خاصی که اپیکور از

۱۴۲

فرهنگ

● شماره چهاردهم

● مهر ماه ۹۱



اپیکور فیلسوفی لذت‌انگار است و در پیش گرفتن طریقه لذت‌انگاری را یگانه راه تأمین سلامت و سعادت بشر می‌داند.

اپیکور یکی از سخنگویان متافیزیک نیست‌انگار کاسموسانتریک یونانی در دوران بحران این متافیزیک بود. او برخلاف اندیشه حاکم در زمان دولت، شهرهای یونانی و مشخصاً در فلسفه ارسطو، انسانیت انسان را بر مبنای تعلق به "پولیس" (مدینه مبتنی بر نظام دولت، شهر) تعریف نمی‌کرد، اپیکور در روزگار انحطاط نظام دولت، شهری و مدینه سالاری کاسموسانتریک یونانی به دموکراسی کاسموسانتریک و به نوعی امپراطوری مآب رومی زندگی می‌کرد.

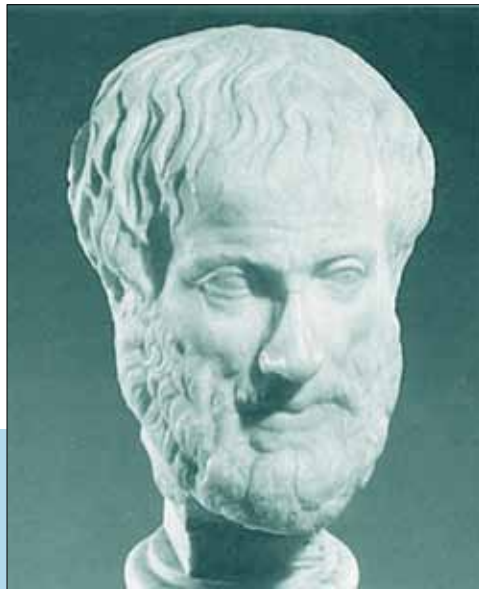
می‌داند و لذت‌هایی چون دوستی را نیز در امتداد همین لذت حسی [به عنوان پایه و مبنای لذت‌های غیر حسی] ارزیابی می‌کند و به نحوی لذت‌های غیر جسمانی را انحاء و صور دیگری از لذت جسمانی می‌داند. البته این‌گونه تأکید کردن بر لذت‌های غیر جسمی و غیر حسی و به نوعی معنوی نظیر دوستی و قناعت و نظایر این‌ها با مبنای ماتریالیستی فلسفه اپیکور تناقض دارد و این، یکی از اشکالاتی است که بر این فلسفه وارد است.

آن‌گونه که از آثار به جای مانده از اپیکور و نیز آن چه "دیوژن لائرتسی" از اپیکور نقل می‌کند، برمی‌آید اپیکور ریشه و بنیان و حتی می‌توان گفت جوهر هر لذتی را جسمانی و فیزیکی می‌داند. اپیکور در این خصوص نوشته است: "لذات روحی تنوعی از انحاء لذات جسمانی است... می‌توان گفت همه لذات، حتی لذات روحانی همیشه جسمانی باقی می‌ماند. لذت روحی همان لذت جسمانی است که یا تجدید خاطر شده و یا دستخوش سبق ذهن قرار گرفته است... مینا و ریشه تمام لذات شکم است و همه لذات به آن ختم می‌شود حتی خیر معنوی و روحی و ارزش‌های عالی‌تر"^(۱۳)

دیوژن لائرتسی در تبیین فلسفه اپیکور توضیح می‌دهد که از نظر اپیکور لذت حقیقی امری "واحد" است و آنچه را که ما لذات می‌نامیم انواع مختلف آن لذت "واحد" اند.^(۱۴)

اپیکور فیلسوفی لذت‌انگار است و در پیش گرفتن

طریقه لذت‌انگاری را یگانه راه تأمین سلامت و سعادت بشر می‌داند. اما در عین حال او معتقد نبود که باید به دنبال هر لذتی رفت، او برای لذات انواع و اقسامی قائل



در متافیزیک نیست انگار آنه اپیکوری که به دوران بحران فلسفه یونانی تعلق دارد، نحوی نسبی‌انگاری ظاهر می‌شود که از جمله خود را در تلقی اپیکور از مفهوم عدالت نشان می‌دهد. روح غیر دینی و ضد دینی حاکم بر فلسفه اپیکور موجب گردیده بود که اپیکور قادر به فهم عدالت در نظام هستی نگردد.



اپیکور یکی از سخنگویان متافیزیک نیست‌انگار کاسموساتریک یونانی در دوران بحران این متافیزیک بود. او برخلاف اندیشه حاکم در زمان دولت، شهرهای یونانی و مشخصاً در فلسفه ارسطو، انسانیت انسان را بر مبنای تعلق به "پولیس" (مدینه مبتنی بر نظام دولت، شهر) تعریف نمی‌کرد، اپیکور در روزگار انحطاط نظام دولت، شهری و مدینه سالاری کاسموساتریک یونانی به دموکراسی کاسموساتریک و به نوعی امپراطوری مآب رومی زندگی می‌کرد.

اپیکور با دخالت فیلسوف در سیاست مخالف بود، همان‌گونه که توصیه می‌کرد فیلسوف از ازدواج بپرهیزد و صاحب فرزند نشود. اپیکور معتقد بود فیلسوف باید با دوستان خود جدا از عامه مردم و در تنهایی و خلوت زندگی کند. اپیکور، اشتغال به سیاست و ازدواج و فرزنددار شدن و شهرت و حضور فعال اجتماعی و هر نوع جاه‌طلبی و حرص و حسد را موجب بدبختی انسان می‌دانست و توصیه به پرهیز از آن می‌کرد. او حتی تلاش بیش از نیاز در آموختن و علم‌اندوزی و یا شناخت طبیعت را نیز غیر ضروری و مضر می‌دانست. اپیکور مدعی است که ترس از مرگ علت اصلی تمامی جاه‌طلبی‌ها و حرص زدن‌ها و رقابت‌ها و اشتغالات زائد و مخرب انسان‌ها است.

به نظر اپیکور اگر انسان دریابد که مرگ به معنای نابودی کامل جسم و نفس آدمی است و در پی مرگ هیچ عذاب و پاداش و کیفر و مجازاتی در کار نیست دیگر از مرگ نخواهد ترسید و آزادانه و شادمان به دنبال لذات خواهد رفت. اپیکور مدعی است که فیلسوف از طریق مطالعه طبیعت و افلاک و شناخت آن به جوهر مادی طبیعت پی می‌برد و نشان می‌دهد که به قول اوجیهان پس از مرگی وجود ندارد و بدین‌سان بشر از ترس رها می‌گردد و آرامش پیدا می‌کند. از این رو

روانی و غیر جسمانی است. در توضیح امیال طبیعی و غیر ضروری، اپیکور می‌گوید که میل به خوردن و آشامیدن امری طبیعی است ولی جستجوی غذاهای لذیذ و گوناگون و گران‌بها و کمیاب دیگر امری ضروری نیست و نشان‌دهنده تنوع‌طلبی است و از میلی طبیعی اما غیر ضروری حکایت می‌کند که اپیکور معتقد است نباید به دنبال آن رفت.

اپیکور از دسته سومی از امیال هم تحت عنوان امیال غیر طبیعی و غیر ضروری نام می‌برد، این‌ها امیال جاه‌طلبانه و قدرت‌طلبانه و شهرت‌طلبانه و نظایر این‌ها هستند که اپیکور آنها را شدیداً محکوم می‌کند. اپیکور می‌گوید:

"من با خوردن یک تکه نان و آب از لذت بدنی فوق العاده‌ای سرشار می‌شوم و لذات دیگر را حقیر می‌شمارم و این تحقیر من، مربوط به خود لذات نیست بلکه مربوط به آلامی است که آنها در پی خواهند داشت. .. بر تو است که زندگانی کنی بدون رنج و نخواستی بر تشک گاهی، تا این که مضطرب و آشفته باشی و تکیه زنی بر تخت طلا و میز فاخر"^(۱۵)

در اندیشه اپیکور، هدف از جستجوی لذت رسیدن به حالت آسودگی از درد و پریشانی است که اپیکور آن را "آتاراکسیا" می‌نامید. اپیکور در تبیین مقصود خود از لذت می‌نویسد:

"پس وقتی می‌گوییم که لذت هم هدف و هم غایت است، منظور ما لذت‌های آدم‌های عبّاش یا آدم‌های شهوتران نیست، چنان که برخی از سر جهل، پیشداوری یا وارونه‌نمایی عامدانه می‌گویند. منظور ما از لذت، غیاب درد در جسم و پریشانی در روح است... لذت جسمانی وقتی که دیگر درد نیاز برطرف شده باشد افزایشی نمی‌یابد، پس از آن دیگر هر چه هست تنوع طلبی است."^(۱۶)





متافیزیک و فلسفه یونانی چه در دوران ظهور و شکوفایی آن و چه در دوران بحران و انحطاط و احتضارش کاسموسانتریک بوده است. این کاسموسانتریسم در دنیامداری و محوریت بخشیدن به کاسموس و فاصله گرفتن هر چه بیشتر حتی از غیب‌اندیشی اساطیری خود را ظاهر می‌کند.

"هرگز عدالت مطلقاً در کار نبوده است، عدالتی که بوده است صرفاً توافقی بوده است در تبادل دو سویه در مناطق مختلف در زمان‌های مختلف"^(۸۷)

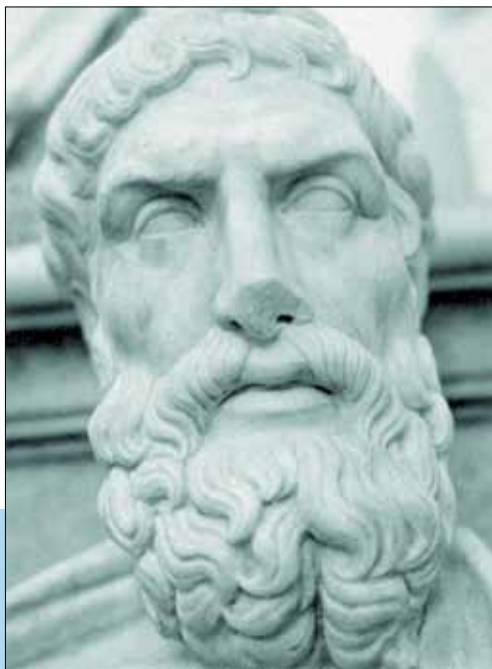
بی‌اعتقادی اپیکور به وجود حقیقتی به نام عدالت و نسبی و تابع توافق بین ال‌ذهانی دانستن آن وجهی از نیست‌انگاری متافیزیک او است. اپیکور به ساخت متافیزیک یونانی تعلق دارد و در ذات آن متافیزیک، نیست‌انگاری نهفته است. جوهر متافیزیک یونانی، نیست‌انگاشتن حقیقت و نسبیان و انکار ولایت الهی است. این نیست‌انگاری ظهورات مختلفی در اندیشه‌های فیلسوفان ماقبل سقراطی (امثال طالس و انکسیمندرس و انکسیمنس و امیدوکلس و کسنوفانس و...) و سوفسطائیان و سقراط و افلاطون و ارسطو دارد. در فلسفه‌های ما بعد ارسطو نیز ظهوراتی از این نیست‌انگاری متافیزیک (در دوران بحران متافیزیک نیست‌انگار یونانی) در فلسفه‌های اپیکور و رواقیان دیده

است که اپیکور، رهایی از ترس‌ها را دلیل اصلی مطالعه طبیعت و افلاک می‌داند. اپیکور می‌گوید:

"اگر هیچ‌گاه به سوءظن به افلاک، یا این که مرگ ممکن است چیزی برای ما باشد، یا نادانی به حدود آلام و شهوات دچار نشده بودیم، هیچ نیازی به مطالعه طبیعت نمی‌داشتیم."^(۸۷)

این ویژگی تفاوت ماهوی نگاه اپیکور (به عنوان یک فیلسوف نیست‌انگار کاسموسانتریک یونانی در دوران بحران انحطاطی آن) با نگاه مدرن به طبیعت که در مطالعه و پژوهش در طبیعت هدفی جز استیلاجویی قدرت‌طلبانه و سیطره نفسانی و تصرف گری بهره‌کشانه ندارد و در امر شناخت طبیعت به دنبال اغراض استثماراری است، نشان می‌دهد، همان‌گونه که تأکید اپیکور بر اصالت ادراک حسی، تجربی در معرفت‌شناسی با "امپریسم" مدرن که اساساً طرح طبیعت را بر پایه تجربه سوپژکتیویستی بشر مدرن ترسیم می‌کند و تجربه سوژه را مبنای تصویر طبیعت قرار می‌دهد ماهیتاً تفاوت دارد.

اپیکور اعتقادی به وجود حقیقت عدالت ندارد و عدالت را امری نسبی و محصول قرارداد و توافق میان انسان‌ها می‌داند: اپیکور به وجود عدالت مطلق و حقیقتی به نام عدالت باور ندارد و عدالت را یک مفهوم نسبی می‌داند که محصول توافق میان افراد انسانی در هر دوره یا مقطع است. او صراحتاً مدعی بود که عدالت مطلق و یا عدالت لئفسه وجود ندارد و مفهوم عدالت به وسیله قرارداد به وجود می‌آید. اپیکور نوشته است:



اپیکور به عنوان یک فیلسوف ماتریالیست به دین توحیدی و یا باورهای اسطوره‌ای و یا حتی به دین کاسموسانتریک غیر الهی مدنی یونانی هیچ اعتقادی نداشت. اپیکور معتقد بود که فلسفه [که در نظر اپیکور مبتنی بر عقل منقطع از وحی کاسموسانتریک بود] باید امر هدایت انسان را برعهده گیرد و باورهای دینی و اسطوره‌ای را موجب اسارت (!) بشر در چنگال ترس می‌دانست.



می‌شود.

۳. منبع پیشین / همان صفحه
 ۴. بریه، امیل / تاریخ فلسفه (جلد دوم) علی مراد داوودی / مرکز نشر دانشگاهی / ۱۳۷۴ / ص ۹۳
 5. Mef, Benjamin/Science and Society in Greece/ Thought Press/ 1981/ Vol IV/p.p 193- 194
 ۶. برن، ژان / فلسفه اپیکور / سید ابوالقاسم پورحسینی / شرکت سهامی کتاب‌های جیبی / ۱۳۵۷ / صص ۱۵، ۲۱
 ۷. نواک، جورج / بنیادهای ماتریالیسم / پرویز بابایی / انتشارات آزاد مهر / ۱۳۵۸ / ص ۲۲۲
 ۸. برن، ژان / فلسفه اپیکور / صص ۳۵، ۹۳، ۹۵
 ۹. شیشکین، آ / علم اخلاق اپیکور، لوکرس و اسپینوزا / محمد تقی برومند / شبگیر / ۱۳۵۵ / صص ۱۲ و ۱۳
 ۱۰. برن، ژان / فلسفه اپیکور / ص ۶۶
 ۱۱. نگاه کنید به: منبع پیشین / صص ۸۱ و ۸۳
 ۱۲. کلوسکو، جورج / تاریخ فلسفه سیاسی / جلد اول / خشایار دیهیمی / نشرنی / ۱۳۸۹ / ص ۳۲۱
 ۱۳. برن، ژان / فلسفه اپیکور / صص ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۰۸
 ۱۴. منبع پیشین / ص ۱۰۷
 ۱۵. منبع پیشین / صص ۱۱۳، ۱۱۲
 ۱۶. کلوسکو، جورج / تاریخ فلسفه سیاسی / ص ۳۲۳
 ۱۷. اروین، ترنس / تفکر در عهدباستان / محمد سعید حنایی کاشانی / قصبده / ۱۳۸۰ / ص ۲۰۵
 ۱۸. کلوسکو، جورج / تاریخ فلسفه سیاسی / ص ۳۲۵

در متافیزیک نیست‌انگارانۀ اپیکوری که به دوران بحران فلسفه یونانی تعلق دارد، نحوی نسبی‌انگاری ظاهر می‌شود که از جمله خود را در تلقی اپیکور از مفهوم عدالت نشان می‌دهد. روح غیر دینی و ضد دینی حاکم بر فلسفه اپیکور موجب گردیده بود که اپیکور قادر به فهم عدالت در نظام هستی نگردد.

متافیزیک و فلسفه یونانی چه در دوران ظهور و شکوفایی آن و چه در دوران بحران و انحطاط و احتضارش کاسموسانتریک بوده است. این کاسموسانتریسم در دنیامداری و محوریت بخشیدن به کاسموس و فاصله گرفتن هر چه بیشتر حتی از غیب‌اندیشی اساطیری خود را ظاهر می‌کند.

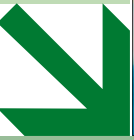
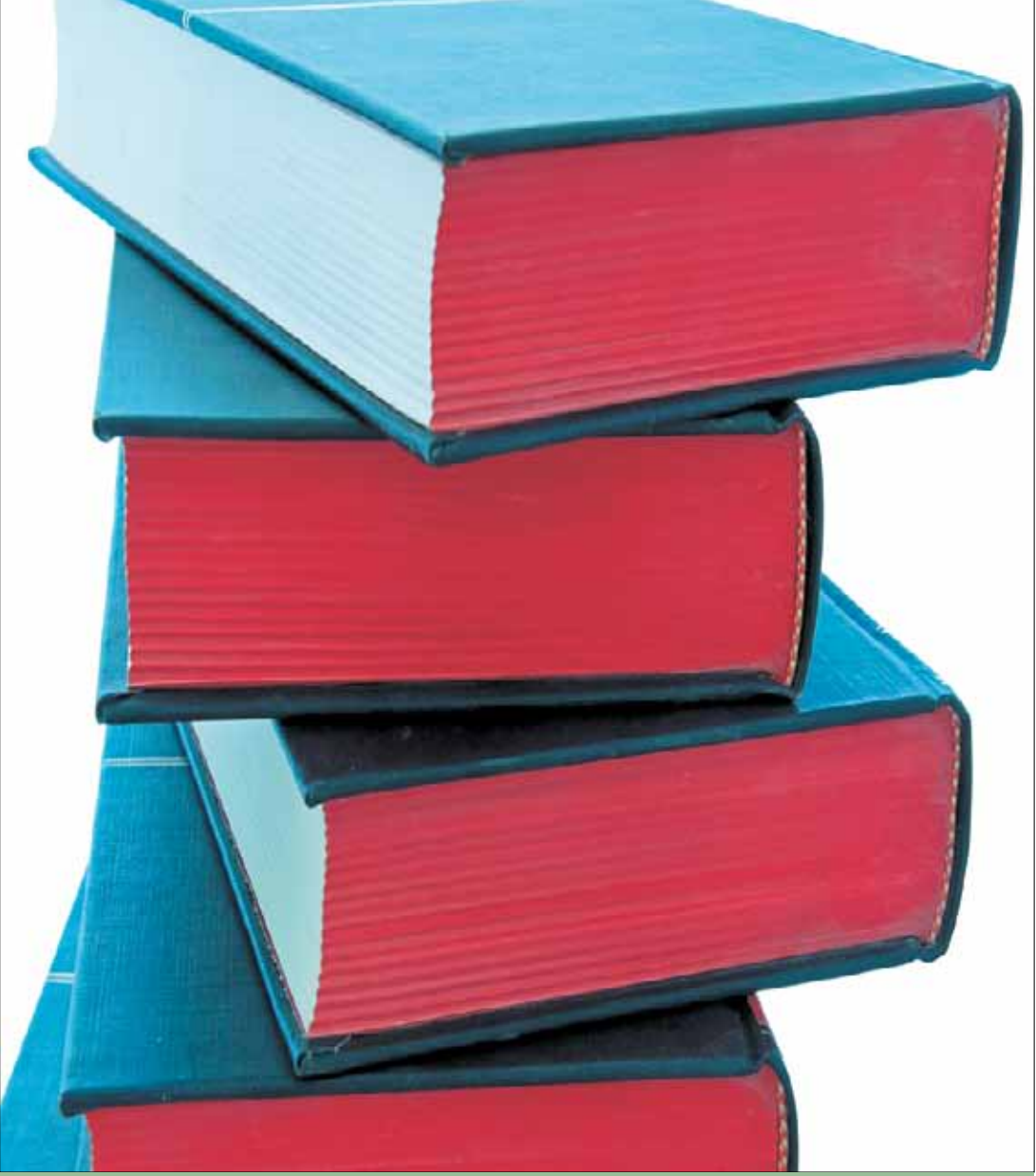
تأکیدی که اپیکور بر زندگی منطبق با طبیعت می‌کند، وجهی از ظهورات کاسموسانتریسم یونانی مابعد ارسطویی است. در واقع اپیکور در دوران بحران متافیزیک کاسموسانتریک یونانی و در آستانۀ انقراض کامل آن کوشیده است تا با ترویج نوعی معنویت سکولاریستی کاسموسانتریک موجبات بقاء و تداوم حیات غرب یونانی، رومی را فراهم نماید و در آن وضع پر اضطراب بحرانی زمینه‌های نحوی آرامش را برای زندگی مردمان فراهم کرده و به زندگی‌شان گونه‌ای معنا ببخشد. اما نکته مهم این بود که جوهر نیست‌انگار فلسفۀ اپیکور خواه ناخواه موجب تشدید و تعمیق بحرانی می‌شد که خود ریشه در نیست‌انگاری داشت و چنین نیز شد.

پی‌نویس‌ها:

۱. کرسون، آندره / فلاسفه بزرگ / کاظم عمادی / انتشارات صفی علیشاه / ۱۳۶۳ / ص ۳۰۹
 ۲. دورانت، ویل / تاریخ تمدن / جلد دوم (یونان باستان) / امیرحسین آریان‌پور، فتح... / مجتبیانی، هوشنگ پیرنظر / ۱۳۶۵ / ص ۷۱۸



ادبيات و هنر



رمان و فلسفه در عالم سوپژکتیویستی غرب مدرن هر یک به طریقی [و البته نه در مرتبه و مقامی برابر به لحاظ تأثیرگذاری و جایگاه در شاخه تمدن مدرن] روح کلی اومانستی رامحاکات می‌کنند



پائولو کوئیلو در ترویج معنویتی دروغین

▪ زینب بریانی

"رمان" و "فلسفه" نیست اما مایه‌هایی از حقیقت در آن هست. رمان و فلسفه در عالم سوپژکتیویستی غرب مدرن هر یک به طریقی [و البته نه در مرتبه و مقامی برابر به لحاظ تأثیرگذاری و جایگاه در شاخه تمدن مدرن] روح کلی اومانستی رامحاکات می‌کنند. از این رو تدریجاً رمان تا حدودی و از جهاتی به فلسفه نزدیک می‌شود و گاه حتی مثلاً در برخی آثار آلبر کامو تشخیص اینکه یک داستان نویس دارد به تجربه‌های فلسفی می‌پردازد و یا اینکه به عکس یک فیلسوف اگزستانسیالیست دارد از ساختار رمان برای بیان آرای

رمان صورت ادبی تفکر مدرن است. عناصر تشکیل دهنده رمان در صورت و کیفیتی که در ادبیات رئالیستی قرن نوزدهم ظهور کردند، همگی به نحوی برگرفته از افق تاریخی، فرهنگی عالم پس از رنسانس بودند و بشر را به گونه‌ای متفاوت از اعصار پیشین تعریف می‌کردند. رمان، نحوی از انحای تلاش و کاوش این بشر مدرن برای بیان حدیث وجود خود و تبیین نسبت و جایگاه خویش در جهانی است که بدان پرتاب شده بود. از همین روست که میلان کوندرا رمان را به نحوی جانشین فلسفه در تاریخ قرن هیجدهم به بعد غرب می‌داند. اگرچه سخن کوندرا بیان دقیق نسبت

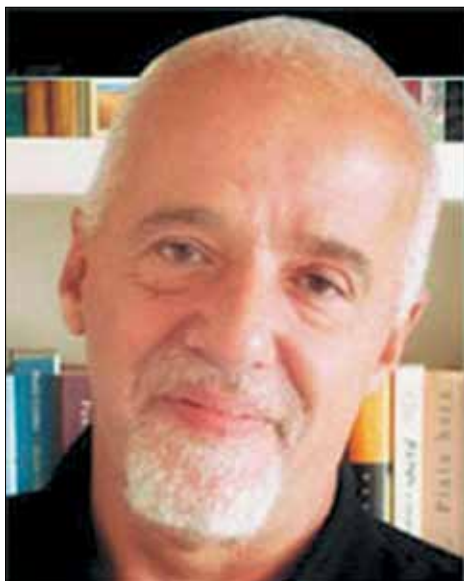
۱۴۸

فرهنگ

• شماره چهاردهم
• مهر ماه ۹۱



رمان صورت ادبی تفکر مدرن است. عناصر تشکیل دهنده رمان در صورت و کیفیتی که در ادبیات رئالیستی قرن نوزدهم ظهور کردند، همگی به نحوی برگرفته از افق تاریخی، فرهنگی عالم پس از رنسانس بودند و بشر را به گونه‌ای متفاوت از اعصار پیشین تعریف می‌کردند. رمان، نحوی از انحای تلاش و کاوش این بشر مدرن برای بیان حدیث وجود خود و تبیین نسبت و جایگاه خویش در جهانی است که بدان پرتاب شده بود.



می‌کند که بیش از هر مشکل دیگر و پیش از آن خود رانشان می‌دهد. این بحران که دقیقاً از نسبت خودبنیادی اومانیستی بشر مدرن با عالم پدید آمده است و تا مدرنیته هست تداوم دارد و علی‌رغم همه تلاش‌ها و تدبیراندیشی‌های فلسفی و تئوریک هگل، مارکس، فروید، یونگ، فروم، مارکوزه، آپورت، راجرز و دیگران همچنان لاینحل باقی مانده و گریبان بشر مدرن غربی را می‌فشارد، مشکل از "خودبیگانگی" بشر جدید است.

جدایی آدمی از فطرت معنوی و "خودمتعالی فردی" اش امری است که در عصر جدید و دوران مدرن به صورتی مضاعف درآمده است. همین امر موجب گردیده که عذاب "از خودبیگانگی" به میزان

خود بهره می‌برد، دشوار می‌شود.

در قرن بیستم و در قلمرو سیطره صورت مثالی انسان بورژوا، می‌توان دید که فلسفه و رمان هر دو به بن‌بست و نحوی تمامیت تاریخی رسیده‌اند و نیز هر دو از سرنوشت تراژیک یک پایان حکایت می‌کنند.

در پس بحران‌های مختلفی همچون بیکاری‌های مستمر، افت و خیزهای اقتصادی شوک‌آور، رکود مزمین و آزاردهنده اقتصادی، افزایش خشونت و اصطکاک‌های اجتماعی، تعمیق فاصله‌های طبقاتی، شیوع وحشتناک افسردگی‌های روانی و بحران رنج‌آور و کشنده حس عذاب‌آور تنهایی بی‌پایان در جهانی کر و کور و مکانیکی و ... که جامعه مدرن قرن بیستم را می‌فرساید، یک بحران بزرگ اصلی خودنمایی



در قرن بیستم و در قلمرو سیطره صورت مثالی انسان بورژوا، می‌توان دید که فلسفه و رمان هر دو به بن‌بست و نحوی تمامیت تاریخی رسیده‌اند و نیز هر دو از سرنوشت تراژیک یک پایان حکایت می‌کنند.

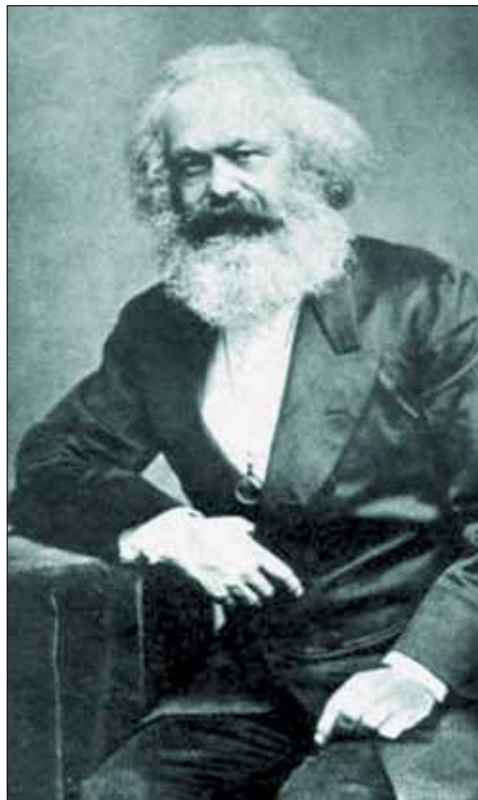
جدایی آدمی از فطرت معنوی و "خودمتمالی فردی" اش امری است که در عصر جدید و دوران مدرن به صورتی مضاعف درآمده است. همین امر موجب گردیده که عذاب "از خودبیگانگی" به میزان بسط مدرنیته و تعمیق سیر انحطاطی آن از اواخر قرن هجدهم و به ویژه در قرون نوزده و بیست، به نهایت تلخی و گزندگی خود برسد.



وجودی او، ژانر ادبی‌ای پدید آمده است که آمیزه‌ای است از برخی عناصر کلاسیک ساختاری رمان و ناول، با مایه‌هایی از قصه‌های تمثیلی و لحن حکایت‌گونه، که به لحاظ محتوا می‌کوشد تا با درگیر کردن مخاطب در سلوکی شبه عرفانی و معنوی اما کاملاً شخصی و تهی از هویت دینی مشخص و پایبندی به باطن و یا ظاهر شریعت، به گونه‌ای مابین آدمی و هسته معنوی گمشده درون او ارتباط و پیوند برقرار کند، تا به نحوی بر بحران از خودبیگانگی کنونی غالب شود. شاید رمان و داستان نامیدن این قالب و ژانر ادبی اصلاً درست نباشد و شاید هم بتوان مسامحتاً تعبیر رمان و ناول را درباره آن به کار برد. هر چه هست، در این آثار، نحوی تلاش برای باز یافتن معنای قدسی گمشده و از دست رفته، به طریقی شبه عرفانی اما نه ملهم از نظام شریعت دینی و به گونه‌ای کاملاً فردی و شخصی دنبال می‌شود. همین صبغه فردی و شخصی بودن و تهی بودن آن از هویت متعین شریعت آسمانی و رنگ مشخص دینی (به قول غربی‌ها: بنیادگرایی دینی) و نیز خالی بودن آن از روح مبارزه و سستی‌پندگی علیه نظام جهانی سلطه، که ذاتی هر عرفان اصیل و دینداری حقیقی است، موجب گردیده که کارگزاران تبلیغاتی مدافع وضع کنونی عالم، از این نوع پرداختن به مقوله معرفت و معنویت استقبال کنند. زیرا ضمن پر کردن بخشی از خلاء وحشتناک معنوی، روحی و اخلاقی انسان و جامعه مدرن، هیچ خطر بالقوه و بالفعلی علیه تداوم سلطه‌گری‌های نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال نیز ندارد؛ و ضمناً با به درون و خلوت‌گرایی افراطی کشاندن فرد، به نحوی او را در پروسه مبارزه و مسئولیت اجتماعی دچار انفعال می‌سازد که مطلوب صهیونیسم و فراماسونری و بورژوازی حاکم بر عالم است.

بسط مدرنیته و تعمیق سیر انحطاطی آن از اواخر قرن هجدهم و به ویژه در قرون نوزده و بیست، به نهایت تلخی و گزندگی خود برسد.

فلسفه و ادبیات قرن بیستم، هریک به طریقی، روایت این حکایت دردناک "از خودبیگانگی" هستند. در ادبیات داستانی قرن بیستم و در آثار کنوت هامسون، کافکا، سارتر، کامو و نمایشنامه‌های بکت و یونسکو و رئالیسم جادویی "صدسال تنهایی" و "پاییز پدرسالار"، مرزهای یک بن‌بست تاریخی، فرهنگی در جامعه‌ای داستانی و نمایشی و یا به صورت رمانی سوررئالیستی ترسیم و تصویر می‌شد. تا آنکه از سال‌های دهه هشتاد میلادی و به همراه تعمیق بحران از خودبیگانگی و درد بی‌معنایی بشر و خود گم‌گشتگی





جهانی و روزافزون نویسندگانی چون بوبن، ردفیلد، کوئیلو و حتی کسانی چون لوئیزی، کاترین پاندر و شکاتی گواين است. بر این مهم تأکید می‌کنم که مقصود من این نیست که همه یا عده‌ای از این نویسندگان مأمور یا عضو لژهای ماسونی یا عامل کارگزار کانون‌های قدرت و ثروت هستند؛ بلکه غرض این است که آرا و آثار اینها، به دلیل خصایصی که گفتم، علی‌رغم بسیاری نکات یاری‌دهنده یا مثبت که برای فردافسرده یا نیست‌انگار و گرفتار از خودبیگانگی به همراه دارد، در کل و در مجموع، از طرف نظام جهانی رسانه‌های صهیونیستی و محافل بین‌المللی فرهنگی تحت کنترل فراماسونری، به عنوان آلت‌ناتیوی در برابر دین‌گرایی انقلابی و ستیهنده مطرح می‌شود و مورد حمایت قرار می‌گیرد. زیرا بر هم زنده وضع کنونی عالم و سیطره سرمایه‌سالاری لیبرال و ضد انقلاب یهودی، ماسونی نبوده و نیست. بلکه ناخواسته، با تسکین فشارهای ناشی از جهان کفر زده و بی‌ایمان غرب مدرن و درگیر سلوک شخصی غیر آرمان‌گرایانه کردن افراد، در واقع شاید ناخواسته به تحکیم سلطه نظام موجود در مقطع کنونی مدد می‌رساند.

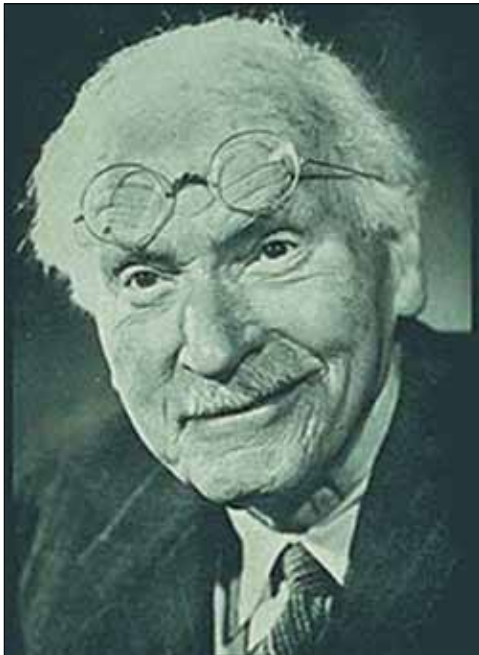
شاید بتوان راز حمایت‌های محافل سرمایه‌داری بین‌الملل نظیر "اجلاس سالیانه جهانی‌سازی" (داوس) از پائولو کوئیلو و یا سخنان ستایشگرانه شیمون پرز نخست وزیر اسبق رژیم صهیونیستی درباره کوئیلو و یا مخالفت شدید کوئیلو با بنیادگرایی دینی و دعوت به پلورالیسم را، در همین کارایی ژانر شبه‌ادبی "معنویت‌گرایی تهی از شریعت و دیانت" برای لیبرالیسم جهانی جستجو کرد.

البته نمی‌خواهم منکر برخی فواید بالعرض آثار معنویت‌گرایی شبه ادبی به سبک وسیاق "پیشگویی آسمانی" اثر جیمز ردفیلد، "پیام دگرگون" اثر مارلو مورگان "حکایت دولت و فرزاندگی" اثر مارک فیشر، "در ستایش هیچ" و "رفیق اعلی" از آثار کریستیان بوبن و نمونه‌های بسیار دیگر نظیر آثار کارلوس کاستاندا، پائوتوئیچلی یا مشهورتر و اثرگذارتر از همه آنها "کیمیاگر" و "کوه پنجم" و نظایر اینها از آثار پائولو کوئیلو شوم. بلکه جان سخن این است که این آثار، ضمن کوشش، [تا حدودی موفق] به منظور پاسخگویی به خلاء معنوی و اعتقادی و بحران از خودبیگانگی بشر مدرن معاصر و تسکین بخشی از رنج‌ها و دردهای برخاسته از جهنم نیست‌انگاری اومانیستی، چون ماهیت دینی اصول‌گرا(به قول غربی‌ها: بنیادگرا) و ستیهنده و آرمان‌گرا و مبارزه‌جویی اجتماعی و مسئولانه علیه نظام جهانی کفر و ظلم ندارند، از این رو به عنوان پدیده‌هایی بی‌آزار و حتی مسکن‌هایی بعضاً کارا برای کاهش فشار افسردگی برخاسته از سوژه‌انگاری و خودبنیادی نفسانی غرب مدرن، مورد استقبال و استفاده نظام‌های فرهنگی و تبلیغاتی و حتی سیاسی غرب نیز قرار می‌گیرند؛ و همین امر توضیح‌دهنده حداقل بخشی از راز شهوت



شاید بتوان راز حمایت‌های محافل سرمایه‌داری بین‌الملل نظیر "اجلاس سالیانه جهانی‌سازی" (داوس) از پائولو کوئیلو و یا سخنان ستایشگرانه شیمون پرز نخست وزیر اسبق رژیم صهیونیستی درباره کوئیلو و یا مخالفت شدید کوئیلو با بنیادگرایی دینی و دعوت به پلورالیسم را، در همین کارایی ژانر شبه‌ادبی "معنویت‌گرایی تهی از شریعت و دیانت" برای لیبرالیسم جهانی جستجو کرد.

آثار کوئیلو، به لحاظ نثر و ساختار داستانی با یکدیگر متفاوت هستند. برخی از آنها نظیر "ورونیکا تصمیم می‌گیرد بمیرد" و "شیطان و دوشیزه پریم"، ساختار داستانی قوی تری دارد و بعضی دیگر مثل "مکتوب" یا "کیمیاگر" و "بریدا" به لحاظ تکنیک و ساختار رمان، از وجه داستانی کمتری برخوردار است و شاید بیانگر یک ژانر میان رمان و حکایت باشد.



از پائولو کوئیلو و یا سخنان ستایشگرانه شیمون پرز نخست وزیر اسبق رژیم صهیونیستی درباره کوئیلو و یا مخالفت شدید کوئیلو با بنیادگرایی دینی و دعوت به پلورالیسم را، در همین کارایی ژانر شبه ادبی "معنویت‌گرایی تهی از شریعت و دیانت" برای لیبرالیسم جهانی جستجو کرد. کلیاتی درباره ژانر "حکایت کردن از معنویت مسخ شده"

این ژانر را شاید نتوان دقیقاً رمان یا ناول دانست. البته بعضاً مایه‌های زیادی از رمان یا ناول در برخی از این آثار وجود دارد. مثلاً اگر راجع به پائولو کوئیلو سخن می‌گوییم در برخی آثار او نظیر "ورونیکا تصمیم می‌گیرد بمیرد" یا "کنار رودخانه پیدرا نشستم و گریه کردم" مایه‌ها و عناصر داستانی و حتی ساختار داستانی به طور کلی وجود دارد. اگر چه اگر با خط کش استانداردهای ادبیات داستانی نگاه کنیم، به زحمت می‌توان "کیمیاگر" اثر کوئیلو یا "پیشگویی دهم" را یک داستان در معنای دقیق کلمه دانست. شاید بتوان آن را ژانر حکایت قلمداد کرد. حکایت نه در مفهوم قرون وسطایی غربی یا حکایات داستانی پیشین ما، بلکه ژانری میان رمان و حکایت قدیم، که مایه‌هایی از هر دو دارد؛ و بیشتر، از گم‌گشتگی و جستجو به دنبال

معنویت از دست رفته صحبت می‌کند. البته طریقی که برای این معنویت نشان می‌دهد، اصول‌گرایی دینی نیست، بلکه معنویت دست و پا شکسته و مسموخ و تهی از شریعت و آرمان و مسئولیت اجتماعی است، که گاه پلورالیسمی نسبی‌انگارانه را ترویج می‌کند و به هر حال، فاقد وجه کفر ستیزی و ضدیت با ظلم و مکانیسم امر به معروف و نهی از منکر و رسالت بیدارسازی و تشکیل حکومت و هر نوع تعهد سیاسی و اجتماعی برای برهم زدن وضع ظالمانه عالم است. این ژانر یا این ادبیات را می‌توان دارای این ویژگی‌ها دانست:

۱. جزئیات شخصیت پردازی و تکنیک‌های داستانی در آن بسیار کم رعایت می‌شود یا اصلاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد.
۲. شاخصه‌های ساختار داستانی به صورتی بسیار کم‌رنگ در آن دیده می‌شود.





در آثار کوئیلو، رگه‌های نحوی عرفان فردی و شخصی و آمیخته به تمثیلات جادوگرانه و بهره‌مند از میراث بسیاری از سنت‌های عرفانی و دینی کهن سال و فرقه‌های سَری و جادوگرانه، حضور دارد. اما در "کیمیاگر"، به عنوان مهم‌ترین اثر او، رد پای برخی حکایات "مثنوی" مولوی با تأثیرپذیری صریح و شدید از "تورات" دیده می‌شود.

هیچ نوع دوست داشتن سالمی هم امکان تحقق ندارد، چه رسد به عشق، که حقیقتی روحانی و ایثارگرانه دارد!

به عبارت دیگر، تلاش به منظور ایجاد دوست داشتن سالم، یا به تعبیر نویسندگان این کتب، مناسبات عاشقانه در جهان سرمایه‌سالاری که از سر تا پای آن سودانگاری و سوداگری و زرسالاری و استکبار نفسانی و خودبنیادی می‌بارد، امری کاملاً عبث و رؤیایی رمانتیک برای شیرین کردن خواب غفلتی است که نظام جهانی سلطه، برای شهروندان خود در این روزگار تدارک دیده است.

۷. رویکرد غالب این نوع ادبیات، منجر به کاهش حس سستی‌پندگی و آرمان‌گرایی انقلابی توأم با احساس مسئولیت دینی نسبت به فرد و اجتماع، و نفی اصول‌گرایی دینی می‌گردد که طبعاً مطلوب موردنظر حاکمان نظام جهانی است؛ و ضمناً تا حدودی

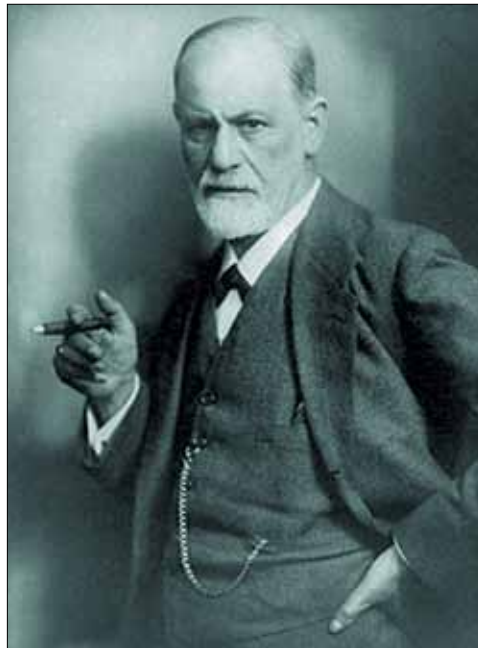
۳. نوعی حس معنویت‌طلبی و جستجو به دنبال یک معنویت و آرامش گمشده برای فرار از تنهایی و از خودبیگانگی‌ها در آن دیده می‌شود.

۴. این معنویت‌گرایی مبهم، اگر چه بسیار تأثیر پذیرفته از برخی عناصر آیین‌های "هندو" و "دن‌بودیسم" و میراث عرفان سرخ‌پوستی و به ویژه میراث توراتی تلمودباست، اما پایبندی مشخص به یک شریعت و اساساً اعتقاد به یک هویت دینی معین ندارد و غالباً تحت عنوان کلیشه‌گریزی و فرار از قالبی شدن و پرهیز از ظاهر‌گرایی، پایبندی اصول‌گرایانه به یک دین یا شریعت رانفی می‌کند.

۵. در این ژانر حکایت‌گر معنویت مسموخ، از وجوه انقلابی تعالیم پیامبران و عرفا و قدسین، نظیر انقلابی‌گری و جهاد مقدس و مبارزه با حاکمان ظالم و امر به معروف و نهی از منکر و نظایر اینها، خبری نیست؛ و مخاطب این آثار، در فضای نرم پرنیان آلودی که از "حس‌های غریب شخصی" و "پیام‌های آسمانی" و "عشق فراگیر" و "پذیرش همه چیز و همه کس" و نحوی پلورالیسم شبه معنوی یکسره دم می‌زند، چنان غرق می‌گردد که جایی و امکانی برای طرح مفاهیمی چون مبارزه با طاغوت و ظلم‌ستیزی و مرزبندی با کفر و ... که از ارکان اصلی همه ادیان است، باقی نمی‌ماند.

۶. در این آثار، از "عشق" بسیار سخن گفته می‌شود. اما به این حقیقت کمتر اشاره می‌شود که در چارچوب رویکرد سوژه‌انگازانه مدرن، که نسبتی "سوژه، ایژه" میان آدمی با خود و دیگران و طبیعت برقرار می‌کند،





ترویج انفعال نیهیلیستی پسامدرن است. از همین روست که این ژانر ادبی، در میان گروه‌های وسیعی از روشنفکران و حتی بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها و طبقه متوسط مدرن جوامع غربی، به ویژه در میان جوانان و زنان، که ظرفیت بیشتری برای پذیرش حس‌های رمانتیک دارند، مورد استقبال بسیار قرار گرفته است. زیرا ضمن اینکه نافی کلیت و روح و شاکله تمدن مدرن نیست و از این رو بامناف طبقاتی بوروکرات، تکنوکرات‌ها و طبقه متوسط مدرن سازگاری دارد، در عین حال از فشار و تلخی ناشی از زهر نیست‌انگاری زندگی و تفکر مدرن نیز تا حدودی می‌کاهد.

چنان که در پیش گفتیم، پائولو کوئیلو، جیمز ردفیلد، کارلوس کاستاندا، مارلو مورگان، مارک فیشر و بسیاری دیگر، در زمره نویسندگان معروف این گونه آثار هستند. در میان این جمع، شهرت جهانی کوئیلو و نفوذ برخی آثار او نظیر "کیمیای گر"، درمقیاس بین‌المللی و نیز در ایران، بیشتر از دیگران بوده است. با هم مروری کوتاه بر آراء و برخی آثار او خواهیم داشت.

پائولو کوئیلو: در جستجوی هویت فراموش شده؟

پائولو کوئیلو اهل برزیل است و در سال ۱۹۴۷ م در "ریودوژانیرو" متولد شد. پدر او مهندسی سلطه‌جو و دارای عقاید محافظه کارانه بود و مادرش زنی تحصیل کرده و فارغ التحصیل رشته موزه‌شناسی. روابط پدر و مادر با پائولو چندان محبت‌آمیز نبود. به دلیل شخصیت نامتعارف پائولو کوئیلو خانواده‌اش سه بار او را در بیمارستان امراض روانی بستری کردند و او دوباره از آنجا گریخت. در جوانی ایمان مذهبی خود را ازدست داد و در طغیان نسبت به مناسبات خانوادگی، به سال ۱۹۶۸ م به جنبش اعتراضی دانشجویان

و از جهاتی، به دفع برخی خلاءها یا تخفیف برخی فشارهای برخاسته از سیطره کفر اومانیستی کنونی در بعضی افراد کمک کرده، موجب سازگاری بیشتر آنان بانقش مقدرشان [نقش تعیین شده توسط سیستم سرمایه‌سالاری جهانی] می‌گردد.

۸. در این ادبیات‌ها، در بسیاری موارد، صورت انفعال نیست‌انگارانه مدرن بر ماده میراث تعلیم آیین‌ها و ادیان شرقی و عرفانی حمل می‌گردد، و حاصل آن موجودی مسخ شده و کج و معوج و مولودی بی هویت است که در خود از ظواهر، نشانه‌ها و علائم ادیان آسمانی و تعلیم قدسی بسیار دارد. اما باطن آن همانا



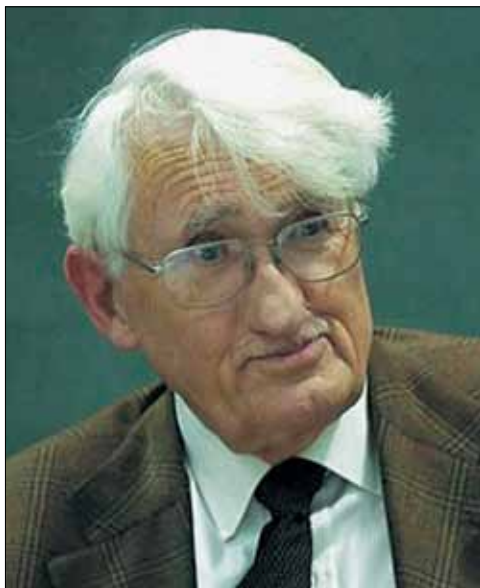
یکی از درون‌مایه‌های آثار کوئیلو، نحوی کشمکش و تلاش و تردید در مسیر انتخاب در افق زندگی است که گاه رنگ و بویی اگزیستانسیالیستی [شبیه برخی آثار ریچارد باخ] به داستان‌های کوئیلو می‌دهد.



کوئیلو با اینکه خود، طعم خشونت استبداد وابسته به امپریالیسم و شکنجه‌های نفرت‌آور رژیم‌های دست‌نشانده لیبرال دموکراسی آمریکا و نظام جهانی سلطه را چشیده است، اما رویکردی رادیکال و انقلابی علیه نظام جهانی ندارد و رادیکالیسم دینی ضد اومانستی را، معادل "تعصب" می‌داند؛ تحت عنوان مخالفت با "ایدئولوژی‌های بزرگ" به انکار آرمان‌گرایی می‌پردازد.



پیوست ومدتی به مطالعه مارکس، انگلس و چه‌گوارا پرداخت و سپس به هیپی‌گری روی آورد و وارد جنبش "عشق وصلح" شد. به مواد مخدر روی آورد و به فرقه‌های شیطان‌پرست پیوست. قبل از ازدواج سال ۱۹۸۱ م با "گریستیان اوتی سیکا"، سه ازدواج و جدایی را تجربه کرد. مدتی توسط شبه نظامیان حکومت دیکتاتوری وابسته به آمریکا در برزیل، به همراه همسر دوش دستگیر و به سختی شکنجه شد. قبل از اینکه نویسنده‌ای معروف شود، به کارگردانی تئاتر و ترانه‌سرایی برای خوانندگان موزیک پاپ برزیل نظیر الیس رجینا، ماریا بتانا و راتول سیکساس پرداخت. به سال ۱۹۸۱ م در سن سی و چهار سالگی مجدداً به ایمان دینی روی آورد و کاتولیک شد؛ ومدتی بعد تحت تأثیر تعالیم یک مرشد فرقه قدیمی کاتولیکی به نام فرقه Regnus Agnus Mundi که مخففاً "رام" (RAM) نامیده می‌شود، به سفر زیارتی‌ای پرداخت که دستمایه نخستین اثر منتشر شده او "سفر به دشت ستارگان" به سال ۱۹۸۷ م گردید.



انتشار "کیمیاجر" به سال ۱۹۸۸ م موجب شهرت فوق‌العاده او شد. از دیگر آثارش می‌توان به ترتیب از "بریدا" ۱۹۹۰ م، "دیدار با فرشتگان" (والکری‌ها) ۱۹۹۲ م، "مکتوب" ۱۹۹۴ م، "در ساحل رودخانه پیدرا نشستم و گریه کردم" ۱۹۹۴ م، "کوه پنجم" ۱۹۹۶ م، "مبارزان راه روشنایی" ۱۹۹۷ م، "ورونیکا تصمیم می‌گیرد، بمیرد" ۱۹۹۸ م و "شیطان و دوشیزه پریم" ۲۰۰۰ م نام برد. بررسی دقیق همه یا اکثر آثار کوئیلو به لحاظ محتوایی، از مجال این گفتار فراتر است. از



کوئیلو چه بخواید و چه نخواهد، به طریق خود و بارنگ ولعابی از عرفان و معنویت ممسوخ و یهودی زده و آمیخته به شعارهای فراماسونری پلورالیسم دینی "و" مدارا با باطل "به خدمت حاکمیت جهانی نئولیبرالیسم سرمایه‌سالار درآمده است. این موضع‌گیری، با دفاع او از حکومت راست‌گرای فرناندو انریکه کاردوسو در برزیل، کاملاً هم‌سوئی دارد.



او به سفر و نقش تحول آفرین آن، اعتقاد بسیار دارد. قهرمانان آثار او، بعضاً مسافرانی هستند که به دیدار فرشتگان یا به جستجوی گنجی پنهان می‌روند؛ سفر بیرونی شایدنمادی از یک سلوک درونی برای آنان باشد.

۳. در آثار کوئیلو، رگه‌های نحوی عرفان فردی و شخصی و آمیخته به تمثیلات جادوگرانه و بهره‌مند از میراث بسیاری از سنت‌های عرفانی ودینی کهن سال و فرقه‌های سرّی و جادوگرانه، حضور دارد. اما در "کیمیاگر"، به عنوان مهم‌ترین اثر او، رد پای برخی حکایات "مثنوی" مولوی با تأثیرپذیری صریح و شدید از "تورات" دیده می‌شود.

قهرمان کتاب "کوه پنجم" نیز، پیامبری یهودی است و نوع رابطه پیامبر با خدا و دغدغه‌های وی در ارتباط با قادر متعال و حس و حال کلی کتاب، بسیار متأثر از تصویر یهودی و توراتی رابطه پیامبر با خداوند است. و این امر، صبغه یهودی زده آثار کوئیلو را پررنگ‌تر می‌کند.

۴. یکی دیگر از درون‌مایه‌های آثار کوئیلو، نحوی کشمکش و تلاش و تردید در مسیر انتخاب در افق زندگی است که گاه رنگ و بویی اگزیستانسیالیستی [شبیبه برخی آثار ریچارد باخ] به داستان‌های کوئیلو می‌دهد.

۵. کوئیلو، به اعتراف صریح خود، کاتولیک است. اما سخنان گنگی که درباره "خدای مؤنث" بر زبان می‌آورد و اینکه مدعی می‌شود:

"ادیان چهره مؤنث خداوند را که جز رحمت و عشق به زندگی انسان‌ها و چیزها نیست، پنهان می‌کنند. من این را نمی‌پسندم.

جلوه‌هایی از شرک اومانیستی به آرای او می‌دهد. به ویژه اگر به دعاوی او در خصوص شعار فراماسونری

این‌رو، ویژگی‌های کلی اکثر آثار او را از منظر محتوایی و برخی ویژگی‌های داستانی و نیز اصلی‌ترین آرای او را که به خصوص، در گفتگو با خوان آریاس (۱) و در برخی مصاحبه‌ها و یادداشت‌های دیگر، بیان کرده است، فهرست وار مطرح می‌کنم، تا موجب ایجاد یک شمای کلی و اجمالی از آرا و خصایص آثار او گردد.

۱. آثار کوئیلو، به لحاظ نثر و ساختار داستانی با یکدیگر متفاوت هستند. برخی از آنها نظیر "ورونیکا تصمیم می‌گیرد بمیرد" و "شیطان و دوشیزه پریم"، ساختار داستانی قوی‌تری دارد و بعضی دیگر مثل "مکتوب" یا "کیمیاگر" و "بریدا" به لحاظ تکنیک و ساختار رمان، از وجه داستانی کمتری برخوردار است و شاید بیانگر یک ژانر میان رمان و حکایت باشد.

۲. سفر، یکی از مضامین اصلی آثار کوئیلو است.



در مواجهه با کوئیلو، به این حقیقت مهم باید توجه کرد که آثار او، احیای نحوی معنویت ممسوخ یهودی زده، به عنوان مسکنی برای کاهش فشار سنگین ناشی از بحران از خودبیگانگی تفکر و تمدن مدرن است و خواه ناخواه در خدمت حفظ سیطره نظام جهانی سلطه و نتولیبالیسم کاپیتالیستی است. ارتباط‌های خاص کوئیلو با صاحبان قدرت و ثروت "داوس" و افرادی نظیر شیمون پرز و بوریس یلتسین (۳) و رژیم حاکم بر برزیل و شعارهای فراماسونری و لیبرالی او، این تردید را پدید می‌آورد که بخشی از شهرت عالم‌گیر و پرشتاب کوئیلو، ممکن است ناشی از حمایت‌های خاص جریان‌ها و محافل صهیونیستی و فراماسونری باشد.

"پلورالیسم دینی" نیز توجه کنیم. ۶. کوئیلو، علی‌رغم ادعای کاتولیک بودن، هیچ‌گاه یک اصول‌گرای دینی نیست. او به سبک امپریالیسم لیبرال، اصول‌گرایی دینی را "بنیادگرایی" می‌نامد و می‌گوید:

"با بنیادگرایی به عمیق‌ترین و بدترین شکلی به اعتقادات تیره قرون وسطی باز می‌گردیم." همچنین درباره قرن بیست و یکم می‌گوید: "این خطر وجود دارد که بمب بنیادگرایی منفجر شود."

از حکومت راست‌گرای فرناندو انریکه کاردوسو در برزیل، کاملاً هم سویی دارد.

۷. جالب این است که کوئیلو با این همه سخن گفتن از معنویت، در جستجوی "آرمان شهری اینترنتی" است.

او ماهیت ساختاری و سیستماتیک و جهت‌دار "اینترنت" را دریافته و اسیر نگاهی ابزار به این مقوله گردیده است. او به راستی گمان می‌کند "اینترنت" می‌تواند "آرمانشهر نوینی" پدید آورد که "مرکز مباحثه جهانی" باشد. این دعاوی؛ اگر ناآگاهانه مطرح شده باشند، حکایت از توهمی بزرگ و غفلی عظیم نسبت به ماهیت تکنولوژی مدرن و تمدن جدید و سیستم ارتباطی کاملاً کنترل شده اینترنتی و نقش سرمایه‌سالاری جهانی و زرسالاری یهود در کنترل و اداره آن دارد؛ اگر آگاهانه و تعمداً و به انگیزه غفلت‌زایی مطرح شده باشد، که البته جای تأسف و تردید بسیار در خصوص شخصیت کوئیلو دارد. در واقع کوئیلو در "آرمان شهر اینترنتی" به دنبال یک اتوپای دموکراتیک می‌گردد که شاید بیانی دیگر از "عقل مفاهمه" اثر هابر ماس و "جامعه باز" نوشته کارل

که به نظر من، به نحوی متناقض، نشانگر فقدان ایمان است.

او در گفتگو با خوان آریاس، صراحتاً می‌گوید که "مبارزه راه روشنایی" او مخالف بنیادگرایی است. کوئیلو با اینکه خود، طعم خشونت استبداد وابسته به امپریالیسم و شکنجه‌های نفرت‌آور رژیم‌های دست‌نشانده لیبرال دموکراسی آمریکا و نظام جهانی سلطه را چشیده است، اما رویکردی رادیکال و انقلابی علیه نظام جهانی ندارد و رادیکالیسم دینی ضد اومانستی را، معادل "تعصب" می‌داند؛ تحت عنوان مخالفت با "ایدئولوژی‌های بزرگ" به انکار آرمان‌گرایی می‌پردازد.

کوئیلو چه بخواهد و چه نخواهد، به طریق خود و با رنگ و لعابی از عرفان و معنویت ممسوخ و یهودی زده و آمیخته به شعارهای فراماسونری پلورالیسم دینی و "مدارا با باطل" به خدمت حاکمیت جهانی نتولیبالیسم سرمایه‌سالار درآمده است. این موضع‌گیری، با دفاع او





آن سر دهد و با انقلابی‌گری دینی، با تهمت "تعصب" و "فرورفتن در تاریکی‌های قرون وسطی"، مخالفت ورزد. در این نقطه است که معنویت‌گرایی ممسوخ کوئیلو، وسعتی می‌یابد که در انبان عجیب خود، هم برخی ظواهر عرفان اسلامی را جای می‌دهد و هم شیمون پرز (۲) صهیونیست را به عنوان طالب معنویت در کنار آنها قرار می‌دهد و آدمیان را دعوت می‌کند تا با لبخند عشق رمانتیک، به "آرمان شهر اینترنتی" امپریالیسم لیبرال پیوندند. در چنین حالتی "معنویت" مورد نظر کوئیلو، در سلوک فلان عارف همان قدر پیدا می‌شود که در اجلاس جهانی‌سازی "داوس" که محل تجمع قدرتمندترین سرمایه‌داران و سیاستمداران امپریالیسم و صهیونیست عالم است؛ و کوئیلوبه عنوان سخنران به اجلاس آن دعوت می‌شود و مورد ستایش شیمون پرز قرار می‌گیرد.

جالب اینکه شیمون پرز، در اجلاس "داوس" به کوئیلو می‌گوید که معنویت ترویج شده از طرف این نویسنده را "برای رسیدن به صلح در خاورمیانه باید درونی کرد!" و خود کوئیلومی‌گوید که معنویت مورد نظرش برای سران اقتصادی و سیاسی نیز جالب توجه است...؛ معنویتی که نه با بنیادگرایی، بلکه با آزادی اندیشه و روان [بخوانید لیبرالیسم] پیوند دارد.

کوئیلوبه تعبیر خودش، خدای استاندارد شده‌ای که به طور جزئی برای همگان معتبر باشد... خدایی واهمه‌انگیز می‌داند. او صراحتاً از مذهب و معنویت شخصی مطلوب لیبرال دفاع می‌کند. با این تعبیر، روشن است که خدای مورد نظر او با خدای ادیان توحیدی فاصله زیادی دارد؛ و احیای اصول‌گرایی دینی، مورد مخالفت او قرار می‌گیرد. کوئیلو در اجلاس "داوس"، "بنیادگرایی دینی" را محکوم می‌کند و آن را بسیار وحشتناک می‌داند.

پوپر باشد و چیزی نیست مگر تأیید وضع کنونی نظام جهانی سلطه و پذیرش آن.

کوئیلو در گفتگو با خوان آریاس به صراحت از نگاهی ابزاری و مبتنی بر "اصل پیشرفت" نسبت به تکنولوژی دفاع می‌کند. این حکایت‌گر این حقیقت است که او به مرزهای تاریخی، فرهنگی عالم مدرن تعلق دارد؛ و فراتر از آن، دلبسته نظام لیبرال، دموکراسی سرمایه‌سالار است و فقط در جستجوی افزودن چاشنی معنویت ممسوخ به نگاه ابزاری این عالم است، تا تلخی رنج‌آور زهر نیست‌انگار آن را در جان آدمیان تا حدودی تسکین بخشد. او از جستجو درباره معنویتی فراموش شده سخن می‌گوید، اما پس از چرخاندن مخاطب در جهانی پر از اساطیر و تعبیر هندو و بوداییستی و به ویژه یهودی، نهایتاً از او می‌خواهد تا همه این ظواهر دینی را ماده‌ای برای صورت انفعال نیست‌انگاری مدرن قرار دهد و در خود فرو رود و در تصویری وهم‌آلود از عشقی رمانتیک، شعارهای فراماسونری در خصوص پلورالیسم و نظایر





معنویت ممسوخ کوئیلو و سیطره نئولیبرالیسم

نویسنده این سطور جداً معتقد است در جستجوی نویسندگان نسل انقلاب اسلامی برای پیدا کردن ساختاری جانشین، جهت عبور نسبی از ساحت رمان و ادبیات اومانیستی عالم مدرن، استفاده از تجارب پائولو کوئیلو و سبک حکایت‌گونه برخی آثار او، بسیار مفید و قابل استفاده است.

اما در مواجهه با کوئیلو، به این حقیقت مهم باید توجه کرد که آثار او، احیای نحوی معنویت ممسوخ یهودی‌زده، به عنوان مسکنی برای کاهش فشار سنگین ناشی از بحران از خودبیگانگی تفکر و تمدن مدرن است و خواه ناخواه در خدمت حفظ سیطره نظام جهانی سلطه و نئولیبرالیسم کاپیتالیستی است. ارتباط‌های خاص کوئیلو با صاحبان قدرت و ثروت "داوس" و افرادی نظیر شیمون پرز و بوریس یلتسین (۳) و رژیم حاکم بر برزیل و شعارهای فراماسونری و لیبرالی او، این تردید را پدید می‌آورد که بخشی از شهرت عالم‌گیر و پرشتاب کوئیلو، ممکن است ناشی از حمایت‌های خاص جریان‌ها و محافل صهیونیستی و فراماسونری باشد.

ترویج آثار و آرای کوئیلو و آرای نویسندگان مشابه وی، در کل می‌تواند به جریان استحاله فرهنگی، سیاسی مروج نسبی‌انگاری و پلورالیسم دینی و مخالف اصول‌گرایی انقلابی و دینی در کشور ما



خدمت بزرگی کند؛ و به نظرمی‌رسد که تاکنون نیز در پروسه آرمان‌زدایی و دور کردن نسل جوان از حس و حال‌های انقلابی و مسئولیت‌طلبی‌های انسانی و اجتماعی مبارزه جویانه علیه نظام جهانی سلطه، بسیار مؤثر بوده است.

البته این سخن، به معنای اندیشیدن به ماهیت آرای او و تأثیری که این آثار بر جای می‌گذارد و چاره‌اندیشی خودآگاهانه و در پیش گرفتن تدبیری خردمندانه، برای خنثی کردن تبعات منفی و نئولیبرالی آن است.

پی‌نویس‌ها:

۱. زندگی من، پائولو کوئیلو، خوان آریاس، خجسته کیهان، ۱۳۸۱

۲. امور خارجه ونخست وزیر پیشین رژیم صهیونیستی

۳. رئیس جمهور پیشین روسیه





ساختارگرایی و ساختارشکنی و ظهور آن در ادبیات

قسمت دوم

■ جمشید جلالی

یک متن به لحاظ معنایی بسته و محدود است که خواننده در نسبت با آن یک مصرف کننده است. حال آن که بارت از متنی که خود آن را متن پیشرو می‌نامد دفاع می‌کند و مدعی است: خواننده در مقابل این متن تولید کننده است و گویی که متن را می‌نویسد. بدین سان در تئوری بارت نه تنها یک معنا و ساختار نهایی برای رمان یا متن انکار می‌شود بلکه فراتر از آن خواننده خود به تولید کننده معنا بدل می‌گردد و نقشی که در گذشته بر عهده مؤلف قرار داشت اینک بر اساس نظریه "مرگ مؤلف" به جریان بی انتهای قرائت‌های متعدد و متکثر خواننده

در نگرش بارت به متن ادبی یا اثر داستانی زبان به عنوان امری که دارای ظرفیت‌های مختلف برای طرح معانی متعدد و قرائت‌های گوناگون است مطرح می‌شود. بارت در سال ۱۹۷۰ م کتاب "اس/زد" را علیه ساختارگرایی نوشت. او در این کتاب مدعی شده است که هر نوع کوشش به منظور یافتن یک ساختار واحد در یک اثر کاری عبث و بیهوده است و این ظرفیت‌های گسترده فراتر از یک ساختار متن، به خصایص ذاتی "متن" و "زبان" برمی‌گردد. در نظر بارت آنچه ارزش دارد رویکرد واقع‌گرایانه و نوشتن رمان واقع‌گرا نیست. زیرا رمان واقع‌گرا

۱۶۰

فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱





و ظرفیت‌های بی‌انتهای متن معطوف می‌گردد. رولان بارت به سال ۱۹۵۳ م کتاب "درجه صفر نوشتن" را منتشر ساخت. برخی منتقدین معتقدند که کتاب "درجه صفر نوشتن" انتقادی نسبت به نظریه ادبیات متعهد مطروحه در کتاب "ادبیات چیست؟" ژان پل سارتر است. بارت که نمی‌توانست وجود معنا در متن ادبی را بپذیرد و در یک رمان چیزی جز ظرفیت‌های بازی زبانی جلب نظر او را نمی‌کرد، طبعاً نمی‌توانست ادبیات متعهد سارتر را [با وجود ماهیت اومانستی آرمان و تعهد آن] بپذیرد. "درجه صفر نوشتن" اولین کتاب منتشر شده توسط بارت است. رولان بارت در برخی آثار

۱۶۱

فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱

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" (سوبژه) مطرح می‌کند، همانا ساختارهای معرفت‌شناختی‌ای هستند که در نظر کانت، بنای ساختمان معرفت آدمی بر پایه آنها بنیاد می‌گردد.



"انقلاب کپرنیکی" کانت، امتداد و محصول بسط سوپوزکتیویسم 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 سوپوزکتیویستی دارد) ظاهر می‌سازد.



ادبیات و نقد ادبی، عالم بی‌معنا و از هم گسیخته و پوچ و تهی از حقیقت و معنایی را به تصویر می‌کشید که در آرای فلسفی فوکو زمینه‌سازی شده و در متافیزیک حضور ژاک دریدا به تفصیل ظاهر گردیده بود. عالمی بی‌معنا و بی‌هویت و بی‌منا که محصول بسط یک نیست‌انگاری (نیپیلیسم) ویرانگر بود، و چشم‌اندازی را از برهوتی که نیچه در آینده غرب می‌دید ظاهر می‌کرد. ساختار شکنی، از دل ساختارگرایی درآمده بود؛ و ساختارگراها، در پس معنای "ساختار"، چیزی جز فرمالیسم نمی‌دیدند.

فرمالیسم ادبی قرن بیستم و ساختارگرایی دهه‌های پنجاه و شصت این سده وجه دیگر ظاهرگرایی اصالت ابزاری و تکنیک زده تفکر بحرانی غرب در این دوران بوده است. بارت نیز به عنوان تئوریسین ادبی پسا‌ساختارگرا، به هر حال، وامدار فرمالیسم بوده است. و بدیهی است که پرداختن به اصالت فرم در ادبیات، در نهایت عالمی بی‌معنا و فاقد هویت باشخصیت‌هایی از هم گسیخته پدید خواهد آورد.

بارت همچنین به شکل و فرم هستی خویش علاقه‌مند است... شاید نویسنده‌ای دیگر، به آنچه می‌خواهد بگوید علاقه‌مند باشد اما بارت به شکل و فرم عقایدش علاقه‌مند است و تقریباً چنان است که گویی این فرم است که به خود اعتقادات، هستی می‌بخشد... زندگی‌نامه شخصی بارت، بار دیگر به گونه‌ای تفصیلی، عشق او را به پارادوکس عیان می‌کند و تقریباً چنان است که گویی می‌خواهد بگوید که نوشتن زندگی‌نامه شخصی، واقعاً ممکن نیست. او بنا دارد نشان دهد که خویش‌شناسی و پیوسته و منسجم که بتوان هستی او را با روایت آشکار کرد، وجود ندارد. آنچه که عرضه می‌شود جزئیات شخصی است.



آلن روب گریه، آن ساختار شکنی گریزان از معنا و سردرگم و تعلیق یافته مطلوب خود را یافته بود؛ و از این منظر، به خصوص داستان "پاک‌کن‌ها" توجه او را جلب کرده بود. بارت، رمان "پاک‌کن‌ها" را نمونه‌ای از "درجه صفر نوشتن" می‌دانست؛ که از هر نوع توجه به معنا گریزان بود و صرفاً به توصیف ظواهر بصری اشیاء می‌پرداخت.

بارت مجذوب و شیفته طرح تقریباً ناممکن روب‌گریه برای پاک کردن اشیاء از معنای مترکم [بود]... بارت در مقاله "ادبیات عینی" (۱۹۵۴ م) می‌نویسد:

"یک برش گوجه فرنگی در یک ساندویچ ماشینی، اگر به شیوه روب‌گریه توصیف شود، شیئی است که میراثی ندارد، تداعی ندارد، ارجاعی ندارد؛ شیئی سرسخت است که قویاً در نظم ذراتش محصور و محدود است و یادآور چیزی نیست مگر خودش، و خواننده را به هیچ جای دیگر رهنمون نمی‌شود؛ چه از نظر کارکردی و چه از نظر مادی" بارت در تفسیر یک متن با اثر ادبی، علاقه زیادی به طرح نظر رایج و نقض بلافاصله آن و بیرون کشیدن پارادوکس‌ها از متن داشت. بارت در عرصه



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 سوبژکتیویستی ساختارگرایی‌اش، باطل شناخته می‌شود و در واقع از مصادیق تئوری‌های اصلی زبان‌شناسی اومانیستی است.

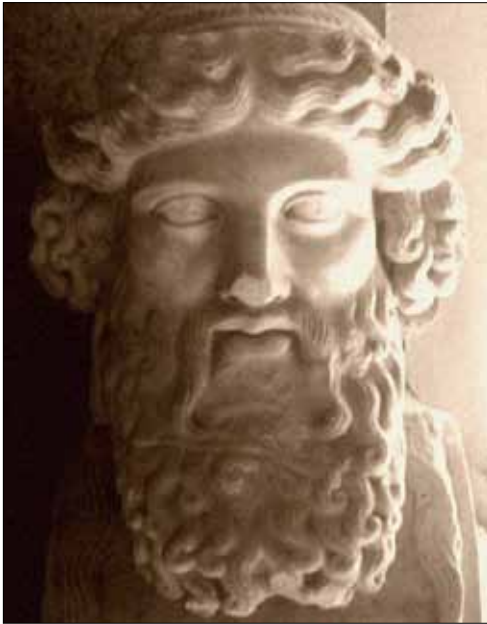
ژاک دریدا، متفکری فرانسوی است که به سال ۱۹۶۶ م در سمپوزیومی در دانشگاه "جان هاپکینز"، مقاله‌ای تحت عنوان "ساختار، نشانه و بازی در علوم انسانی" ارائه کرد و رویکرد انتقادی رادیکالی را نسبت به ساختارگرایی، در ایالات متحده آمریکا پی‌ریزی کرد. دریدا معتقد است که هیچ ساختار منسجمی بر متن حاکم نیست و هر متنی از منظر معنای ساختاری، با خود در تناقض است.

دریدا معتقد است که رویکرد ساختاری به متن، مانع "بازی معنا در متن" می‌شود. برخی منتقدین، دریدا را "گرگاس" (۱) قرن بیستم نامیده‌اند؛ و از این منظر او را مظهر شکاکیت و نسبی‌انگاری سوفسطایی دانسته‌اند. ژاک دریدا به راستی و به گونه‌ای تام و تمام، تجسم بحران تفکر متافیزیکی (فلسفی) غرب در روزگار معاصر و انحطاط و انحلال کامل آن است.

ساختار شکنی دریدا، نسبت به اساس متافیزیک غربی و تفکر فلسفی، بسیار رادیکال و افراطی‌تر از رویکرد میشل فوکو است. به گونه‌ای که دریدا، فوکو را نیز اسیر "نظام تقابل‌های دوگانه" و "متافیزیک حضور" غربی می‌داند. رویکرد انتقادی دریدا نسبت به تفکر متافیزیکی، از منظر یقین و حیانی دینی یا شهود عرفانی معنوی نیست. بلکه از زاویه رویکرد صرفاً سلبی سوفسطایی‌مآبانه شکاکانه است، که منکر وجود هر نوع معرفت از اساس می‌گردد. دریدا، رویکرد ساختارگرایانه را مبتنی بر وجود نوعی



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.

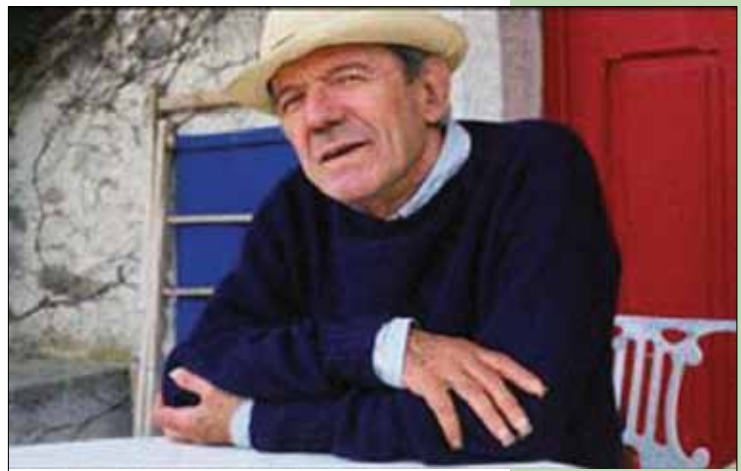


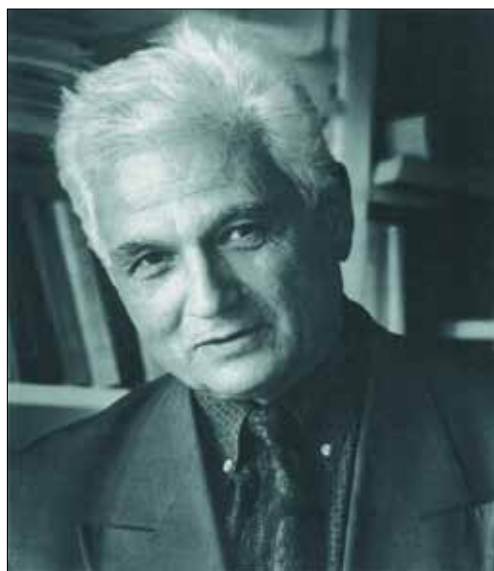
ژاک دریدا، فرانسوی الجزایری الاصل یهودی‌ای است که با تدریس و طرح آرای خود در دانشگاه‌های ایالات متحده آمریکا به شهرت رسید. او از منظر رویکرد سوفسطایی مآبانه پسامدرن، که منکر وجود هر نوع "حقیقت" و معرفت ثابت و عینی و فراگیر، و فراتر از آن، منکر وجود هر نوع معنای واحد و نهایی و حقیقی در یک متن یا در چارچوب دیالوگ‌های زبانی است، به انکار میراث فلسفه غربی می‌پردازد. در واقع رویکرد انتقادی او نسبت به تفکر متافیزیکی، بانقادی رادیکال مارتین هیدگر از فلسفه غربی، از آن رو متفاوت است که هیدگر در به تمامیت رسیدن بسط متافیزیک اومانستی، به گونه‌ای مجمل و مبهم از ظهور صورتی از تفکر شاعرانه یا معنوی سخن می‌گوید. هر چند سخن هیدگر در این خصوص، گاه فاقد صراحت و دارای ابهام بسیار است، اما دریدا از منظر نفی امکان دست یافتن به هر نوع حقیقت یا امکان هر نوع تفکر و نفی هر گونه معرفت و از منظر جهل‌اندیشی سوفسطایی مآبانه پسامدرن، به ستیز با میراث تفکر فلسفی غرب و آنچه او "متافیزیک حضور" می‌نامد می‌پردازد. به

عبارت دیگر دریدا با دیکانستراکشن (ساختار شکنی) مورد نظرش، در واقع به انکار وجود هر نوع تفکر و معنا و معرفت و حقیقت و اثبات جهل‌اندیشی فراگیر سوفسطایی (شبییه آنچه گریاس در یونان باستان می‌گفت)، منتها از نوع پسامدرنش می‌پردازد.

دریدا، اساس تفکر فلسفی از افلاطون به بعد را، مبتنی بر اعتقاد به اصل "این همانی" (همان که در اصطلاح و منطقیان ما، "هوهویت" می‌گویند) و "امتناع جمع نقیضین" درمنطق می‌داند و این تفکر را "متافیزیک حضور" می‌نامد. دریدا با انتقاد بر دو اصل "این همانی" و "امتناع تناقض" به مقابله با "متافیزیک حضور" افلاطون و ارسطو می‌پردازد و معتقد است: به جای اصل "هوهویت" یا "این همانی" با خود، باید تفاوت مبتنی بر دیگری یا اصل به مرکز آوردن آنچه را که در حاشیه قرار گرفته است را برقرار کرد.

دریدا معتقد است: در تفسیر ساختارگرایانه یک





سازمان معانی و بیان، مورد بررسی قرار گیرد (۲) در واقع دریدا با کاستن از نقش فلسفه و بلکه نفی کامل آن، نقد ادبی ساختارشکنانه مبتنی بر توجه بر difference خود را جانشین آن کرده است. جیمز پاول، در توضیح ساختارشکنی (شالوده‌شکنی) این گونه می‌نویسد:

"شالوده شکنی، تاکتیکی است برای مرکززدایی؛ راهی برای خواندن یا شیوه‌ای برای قرائت، که نخست ما را به یاد مرکزیت یا مرکزمندی عضو مرکزی می‌اندازد. سپس سعی می‌کند تا عضو مرکزی را وارونه و واژگونه سازد. به نحوی که عضو حاشیه‌ای شده، بتواند به مرکز راه یابد و به صورت عضو مرکزی درآید. آن‌گاه عضو حاشیه‌ای، موقتاً به نابودی و از میان برداشتن سلسله مراتب اقدام

متن و اساساً در "متافیزیک حضور"، چون یک معنای مرکزی مطرح می‌گردد که حول "این همانی" شکل گرفته است، پس استبداد ساختار، موجب به حاشیه رفتن معنای دیگر می‌گردد و دریدا با ساختارشکنی و تأکید بر آنچه خود difference می‌نامد [و ترجمه آن در یک کلمه به فارسی اگر غیر ممکن نباشد به راستی دشوار است.] در واقع، به مرکز آمدن معنای حاشیه‌ای را مد نظر دارد.

و البته بازاین معنای مرکزی، با به مرکز آمدن معنای حاشیه‌ای دیگر، به ستیز فراخوانده می‌شود و بدین ترتیب است که پروسه تا بی‌نهایت تولید معنای متکثر از متن تحقق می‌یابد. بر این اساس دریدا با فلسفه، چون مبتنی بر "متافیزیک حضور" است، سر جنگ دارد و بزرگ‌ترین وظیفه فلسفه راه، تبدیل شدن آن به نحوی نقد ادبی پرسش‌گر برای مقابله با "متافیزیک حضور" می‌داند. به تعبیر برخی عالمان فلسفه معاصر، که سخت با دریدا مخالف هستند؛ "شارلاتانیسم او، فلسفه را به حد نقد ادبی و حتی یک ژانر ادبی تقلیل می‌دهد" البته خود دریدا، در مجموعه مقالاتی که تحت عنوان "در حاشیه فلسفه" منتشر کرده است، صراحتاً فلسفه را "ژانر ادبی خاصی" دانسته است که همچون هر متن دیگر، باید از منظر ساختار و فرم و نیز از حیث میزانشن، بلاغت، بازی‌های زبانی، ویژگی‌های متن به لحاظ تنوع در پرداخت‌ها (نه قدرت استدلال یا هدایت‌کننده بودن به سوی یک معنا و پیام و نه از نظر محتوا) و صرف کیفیت فرمیکال ارائه متن و



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 متن بر پایه امکانات و ساختار حاکم بر زبان" است اثبات کند.



از مرکزیت انداختن (مرکززدایی) سلسله مراتب اقدام می‌کند، تا بدین وسیله، وضعیتی ایجاد کند که متن، معنایی متضاد با معنای اصلی خود پیدا کند. سپس، در آخرین مرحله، هر دو عضو یا هر دو وجه تقابل مذکور، شالوده‌زدایی و ساخت‌گشایی می‌گردند؛ به طوری که گویی در جریان بازی آزاد معانی غیر سلسله مراتبی و بی‌ثبات، در حال رقص‌اند... اما اگر زبان، تجزیه شده و پراکنده و تکه تکه باشد، در آن صورت، انسان‌ها که از زبان استفاده می‌کنند نیز، باید به نحوی دچار تجزیه و پراکندگی باشند. (۳)

در واقع، ساختار شکنی، حکایت‌گر ذهن از هم گسیخته و شیذوفرن بشر غربی در دوران پسامدرن است، که هم از خلاء فقدان معنا و بنیان متعالی و محکمی برای آن رنج می‌برد و هم بر پایه مقدمات اومانستی و سوپژکتیویسم دکارتی، کانتی‌ای که طرح کرده و بسط یافته است، چاره‌ای جز رسیدن به بی‌معنایی و سردرگمی ندارد. از این روست که هذیان می‌گوید و اوهام می‌بافد.

سوپژکتیویسم کانتی، سوپژه خودبنیاد را "واهب‌الصور" کرده است؛ اما خودبنیادی، امری



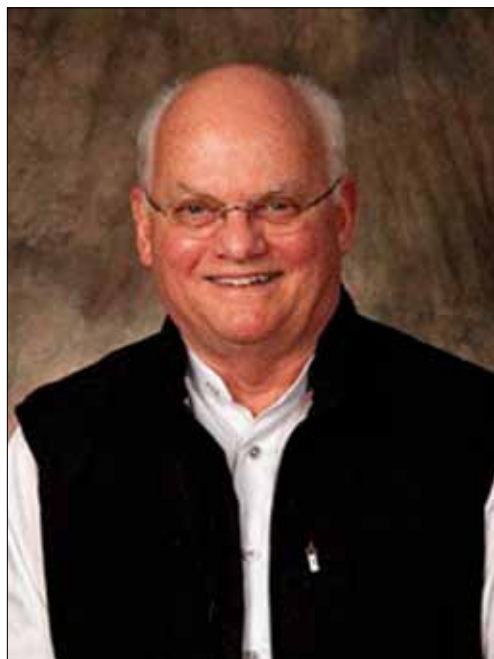
می‌کند... و این بازی، به طور وقفه‌ناپذیر و بی‌پایانی ادامه می‌یابد. در اینجا هیچ‌گونه پیکره‌بندی مرکزی وجود ندارد که به انجماد یا متوقف ساختن بازی این سیستم اقدام کند. همین‌طور، هیچ‌گونه پیکره‌بندی حاشیه‌ای یا برتر و ممتاز ویا پیکره‌بندی سرکوب شده نیز وجود ندارد.

بنا به عقیده دریدا، تمام زبان‌ها و تمام متون، هنگامی که شالوده‌زدایی و ساختارزدایی گردند، شبیه این قضیه هستند... شالوده‌شکنی، بر تقابل و تضادهای دوگانه در یک متن، نظیر تقابل مرد و زن تکیه می‌کند. در مرحله بعد، نشان می‌دهد که این تقابل‌ها چگونه به هم ارتباط دارند؛ چطور یک وجه این تقابل‌های دوگانه به عنوان مرکز یا وجه مرکزی طبیعی و برتر یا ممتاز به حساب می‌آید و در عوض، وجه یا عضو دیگر نادیده گرفته می‌شود، مورد سرکوب و تحت فشار قرار می‌گیرد و به حاشیه رانده می‌شود. در مرحله بعد، به طور موقت، به تضعیف، تخریب، ضایع و بی‌اثر کردن، واژگون کردن و یا





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.



وهمی است و لاجرم فرو می‌ریزد و این‌گونه است که با مرگ سوژه، اساس بی‌بنیاد هر نوع ساختار و روایت معنایی فرو می‌پاشد و بدین‌سان، معنا و معرفت و حقیقت، اوهامی تابع بازی بی‌پهوده امکان‌های زبانی پنداشته می‌شوند و هستی و وجود آدمی و متنی که در برابر ما قرار دارد و مقدم بر اینها "زبان"، که در اندیشه پسامدرن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، اموری موهوم و عبث و بی‌معنا پنداشته می‌شوند.

و بشر پسامدرن غربی، در یک پریشانی برخاسته از گسسته خردی و اوهام شیذوفرنیک و یک ذهن و شخصیت از هم‌گسیخته، در حالتی تعلیق‌وار رها می‌شود. رمان‌های "نابینایی و بینش" (۴) و "الگورهای خواندن" (۵) اثر پل دومان، داستان‌نویس آمریکایی، که به سال‌های ۱۹۷۱ و ۱۹۷۹ م منتشر گردیده‌اند و نیز کتاب "رنگین کمان" اثر توماس پینکن یاداستان معروف "نورومنسر" (۶) نوشته ویلیام گیسون، از جمله آثار ادبی معروفی هستند که متأثر از ساختار شکنی نگاشته شده‌اند. جف کولینز (۷) در کتاب "دریدا برای مبتدیان"، در خصوص عواقب و پیامدهای منفی آموزه‌های دریدا، که در نهایت به نفع حفظ سلطه نظام جهانی، موجب یأس و انفعال و وادادگی مخاطبان می‌گردد، از پروفیسور دیویدملور نقل می‌کند:

"این آموزه‌های عبث (یعنی آرای دریدا) با نتایج ناامیدکننده و یأس‌آور خود [در نهایت] ذهن مخاطب را از توانایی دفاعی‌اش در برابر القانات ایدئولوژی‌ها

و نظام‌های حکومتی [سرمایه‌داری لیبرال] محروم و در برابر اوهام خردستیزانه آنها ناتوان و [خلع سلاح] می‌سازد." (۸)

نتیجه‌گیری

۱. آنچه به نام ساختارگرایی ادبی در قرن بیستم نامیده می‌شود، صورت تفصیلی نگرش مبتنی بر اصالت قالب و تکنیک‌زدگی (فرمالیسم) است، که در تأکید آن بر قالب، از آرای فلسفه هنر فردریش ویلهلم هگل (فیلسوف پایان مدرنیته) و نیز آرای کانت (فیلسوف تثبیت بخشی مدرنیته) در خصوص "ساختارهای پیشینی معرفت" الهام گرفته بود. اما

در سوژکتیویسم دکارتی، اگر چه روح خودبنیادی و دایرمداری بشر (اومانیزم) سیطره داشت و من‌نفسانی 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 می‌گردد.

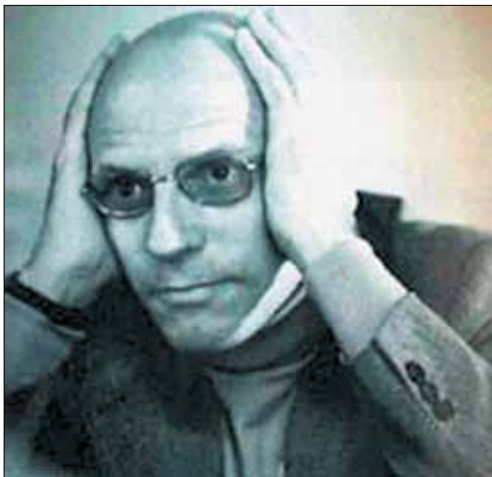


در واقع اگر چه سوپژه کانتی در قوانین حاکم بر زبان، مقهور ساختار زبان بود اما در تدوین نظام نشانه‌شناسی زبان، این اعتبار و قرارداد سوپژه بود که اهمیتی تعیین کننده می‌یافت.



او هام‌بافی صورت رسمی و تئوریزه پیدا کرد.
 ۵. بی تردید این فروریختن ساختارها و اندک عقل‌اندیشی نازل بشرانگاران به جای مانده از میراث به تمامیت رسیده فلسفه غربی، مختص قلمرو فلسفه و مبانی نظری هنر و علوم انسانی و ادبیات داستانی نخواهد ماند و ظرف دهه‌های آینده، همه حوزه‌های زندگی فردی و جمعی بشر معاصر غربی را در سیطرهٔ پریشانی و هذیان‌بافی نوسوفسطایی خود خواهد گرفت و این به معنای عینیت یافتن فروپاشی غرب مدرن است؛ که علائم آغازین آن، در جنون احمقانه رفتار دولتمردان کنونی آمریکا و نیز از هم گسیختگی رو به افزایش اقتصادی، اجتماعی غرب مدرن، به‌ویژه آمریکا، از هم اکنون به گونه‌ای بی سابقه ظاهر گردیده است؛ و یقیناً بسط و تداوم خواهد داشت.

۶. رویکردهایی نظیر "ساختار شکنی"، که ریشه در میراث ویران فلسفه اومانیستی دارند، به هیچ روی برای رمان‌نویسان ادبیات انقلاب و کشورما، قابل استفاده و قابل تقلید نبوده است و نیست و هر نوع تلاش برای "تبعیت از آن [که برخاسته از مدگرایی



به ویژه در آرای لوی استروس و جانانان کالر و تأکید شدید آنها بر نقش و اهمیت و اصالت زبان و کم‌رنگ کردن اعتبار و اقتدار "سوپژه"، گرایش‌های خودویرانگر پسامدرن را در خود نهفته داشت.

۲. همین ویژگی موجب شد که هم زمان با رواج آرای ساختارگرایانه در قلمروهای زبان‌شناسی و روان‌شناسیو نقد ادبی و ادبیات داستانی، با ظهور میشل فوکو و رولان بارت، ساختارگرایی، از درون خود، گرایش ویرانگر "ساختار شکن" را پدید آورد.

۳. ظهور و سیطرهٔ ساختار شکنی پست مدرن ژاک دریدا، به معنای سیطره ویرانگر پریشانی و مرگ سوپژکتیویسم دکارتی، کانتی و غلبه سوفسطایی‌انگاری وهم‌آلودی بود که هر نوع معنا و معرفت و حقیقت و حتی وجود هویت بشری را زیر سؤال می‌برد و نفی می‌کرد.

۴. با دریدا، فلسفه به سطح نقد ادبی شالوده‌شکن اسیر بازی‌های وهم‌آلود زبانی تقلیل پیدا کرد و حتی نازل‌ترین صور عقل‌گرایی [عقل‌ابزاری خودبنیاد] نیز از ساحت غرب معاصر رخت بریست و بحران تفکر صورت تام و تمامی یافت و پریشان‌گویی و





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 اولیه‌اش بعضی تمایلات ساختارگرایانه دارد اما بیشتر میل به آثار شیستی ساختار شکنانه از خود نشان می‌دهد.

نگرش برای نقد و بررسی آثار ادبی، حاصلی جز تشدید بحران زبان و تفکر و آفات و عوارض هویت برزخی شبه مدرن جامعه روشنفکری ما نداشته است و ندارد و در نهایت جز افزودن بر عمق فاجعه بار آفات برخاسته از بحران تفکر و فقدان بینش کنونی، حاصلی نخواهد داشت.



پی‌نویس‌ها:

۱- گرگیاس، سوفسطایی قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد است که آرای افراطی شکاکانه داشت. عبارت معروفی که از او نقل می‌کنند این است: "عالم خارج از ما وجود ندارد. اگر هم وجود دارد، قابل شناختن نیست. اگر هم قابل شناختن باشد، این شناخت، قابل انتقال به فرد دیگری نیست." یعنی تمام راه‌ها و امکان رسیدن به معرفت را مسدود کرده بود و منکر وجود هر نوع معرفت یا ادراکی می‌گردید. برای آشنایی بیشتر با آرای "گرگیاس" و دیگر سوفسطاییان، می‌توان به این کتاب رجوع کرد: کاپلستون، فردیک، تاریخ فلسفه یونان و روم، جلال الدین مجتبیوی

۲- Derrida, Margins of Philosophy, p. ۲۹۳.

۳- ان پاول، جیمز، پست مدرنیسم، حسینعلی نوذری، صص ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۲

۴- Blindness and Insight

۵- Allegories of Reading

۶- Neuromancer

۷- Jeff Collins

۸- Jeff Collins, Derrida for Beginners, 1998, P.10

و فقدان بینش فلسفی و شناخت مبانی نظری این رویکرد است [به تلاش مضحک دون کیشوت واری می‌ماند، که سطحی‌نگری و جوّزدگی و کم‌مایگی مقلد را عیان کرده، حاصلی جز تباه شدن وقت وانرژی ندارد.

۷. رویکرد ساختار شکنی در فلسفه و ادبیات داستانی، رویکردی بحران زده و سوفسطایی مآبانه و به گل نشسته است، که منعکس کننده اعماق ذهن شیذوفرن و وهوم آلود بشر معاصر غربی می‌باشد و در خود غرب نیز، آنها که دلبسته تفکر جدی و نقادی اصولی هستند؛ هیچ اثری را از منظر آن جهالت سوفسطایی مورد بررسی قرار نمی‌دهند. تقلید از این رویکرد در ایران نیز، به عنوان یک



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 جان اتان کالر عبور کرده است.

امانوئل اشمیت در سیر داستان‌نویسی یهودی زده‌ی خود دروغ بزرگ تاریخ یهودیت یعنی هولوکاست را در رمان "سهم دیگری" اقامه می‌کند تا یک بار دیگر بتواند با مظلوم نمایی و خیال بافی و ترویج افسانه‌ی هولوکاست بر جنایت و کشتار وحشیانه‌ی صهیونیست و باج‌گیری اقتصادی آنها را توجیه نماید و از طرفی با طرح اندیشه‌ی مفروض "حقوق بشر" نظام سیاسی نئولیبرال را به عنوان مدل حکومتی سکولار و سرمایه‌سالار اشاعه دهد.



نگاهی به آثار اریک امانوئل اشمیت

"امانوئل اشمیت و عرفان اومانستی"

■ مسعود قدیمی

۱۹۸۰ تا ۱۹۸۵ فلسفه تحصیل می‌کند. در سال ۱۹۸۷ پایان‌نامه دکترایش را با موضوع «دیدرو و متافیزیک» دفاع می‌کند و سپس به تدریس فلسفه در دانشگاه و نوشتن نمایشنامه روی می‌آورد. ده سال بعد پایان‌نامه‌ی دکترایش را با عنوان «دیدرو و فلسفه‌ی اغوا» چاپ می‌کند. اشمیت، اولین نمایشنامه خود را با نام «شب والونی» در سال ۱۹۹۱ می‌نویسد. در همان سال این نمایشنامه را که روایت مدرنی است از دون ژوان در تئاتر رویال کورت لندن به روی صحنه می‌رود. سپس با دومین نمایشنامه خود به موفقیتی چشمگیر در این زمینه می‌رسد؛ این اثر که «مهمان

اریک امانوئل اشمیت، نمایشنامه‌نویس، رمان‌نویس و کارگردان فرانسوی، بلژیکی در مارس ۱۹۶۰ در فرانسه به دنیا آمد. پدرش فیزیوتراپ بود؛ او از کودکی با دیدن تئاتری از ادموند رستاک به نمایش علاقه‌مند شد و شروع به نوشتن کرد. چنانچه خودش بعدها تعریف می‌کند از همان زمان، یعنی شانزده سالگی، نمایشنامه‌های خودش را در دبیرستان بازی و کارگردانی می‌کرد. وی پس از گذراندن دوره دبیرستان، کنکور دانش‌سرای عالی ECOLLE NORMALE SUPERIEURE را با موفقیت می‌گذراند و در این مدرسه بین سال‌های

اشمیت بر خلاف آنچه که ادعا می‌کند نمونه کامل یک نئولیبرال اومانست با گرایش شدید پانتئیستی است. پانتئیسم یا "همه خدا انگاری" نوعی از تفکر ملحدانه و مشرکانه‌ای است که شارح اصلی آن را لایب نیتس می‌دانند.

۱۷۰

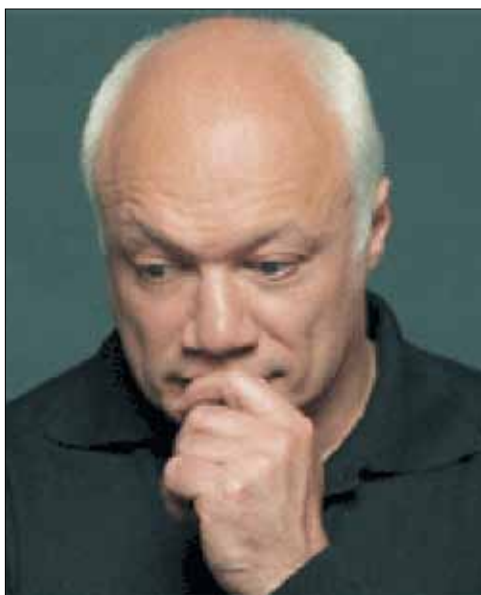
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱



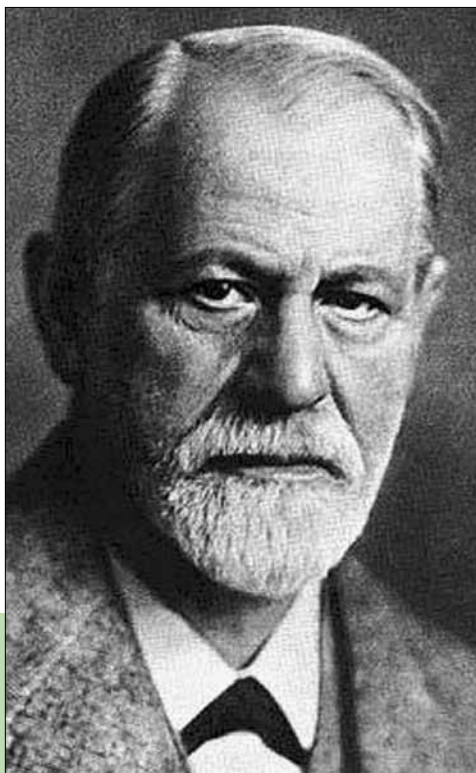


اریک امانوئل اشمیت که هم اکنون آثارش یکی از پرخواننده‌ترین کتب در جهان است در ادامه‌ی سیر داستان‌نویسی مینیمالیسمی خود و همچنین نگارش آثار دراماتیک بنیان اصلی ادبی خود بر پایه اومانیسیم سکولار و نگاه‌غریزه‌گرایی، ضد اخلاق و ضد خانواده و شهوانی قرار نهاده، گرایش‌های عرفانی وی بر خلاف آنچه طرفدارانش و خودش مدعی است نه تنها دینی نیست بلکه دین ستیز می‌باشد و جالب اینجاست نگاه ویژه‌ای به فرهنگ شرق دارد و در باطن حربه‌ی ایدئولوژیک متفاوتی از سوی غرب برای استحاله‌ی باورهای تاریخی، فرهنگی شرق به ویژه دنیای اسلام است.



ناخوانده» نام دارد و گفتگویی است میان فروید و شاید خدا، موفق به دریافت سه جایزه از جشنواره شب مولیر ۱۹۹۴ می‌شود. از این پس اشمیت تدریس فلسفه را کنار می‌گذارد و خود را تنها وقف نوشتن می‌کند.

اثر بعدی او «نوی اسرار آمیز» با بازی دو بازیگر سرشناس آلن دلون و فرانسیس هوس تر به روی صحنه می‌رود. طی سال‌های ۱۹۹۰ نمایشنامه‌های اشمیت موفقیت‌های بسیاری را کسب می‌کنند؛ به طوری که در بسیاری از کشورها توسط افراد سرشناس به روی صحنه می‌روند، جوایز متعددی را دریافت می‌کنند، به زبان‌های مختلف دنیا ترجمه و به شمارگان بالا چاپ می‌شوند. اشمیت همزمان با نوشتن نمایشنامه، شروع به نوشتن رمان و داستان می‌کند، در سال ۲۰۰۰ «انجیل به روایت پیلات» که روایتی یهودی‌زده در رابطه با سرگذشت عیسی مسیح است، را منتشر می‌کند. رمان‌های دیگر او چون «سهم دیگری» [رمانی بسیار سیاه درباره هیتلر] «زمانی که یک اثر هنری بودم» [روایتی فانتزی و هجوآمیز از فاوست] مجموعه «چرخه نادینی» شامل: «میلارپا» [درباره بودیسم] «موسیو ابراهیم و گل‌های قرآن» [درباره سوفیسم] «اسکار و بانوی صورتی» [درباره مسیحیت] «فرزند نوح» [درباره یهودیت] «سوموکاری که نمی‌توانست تنومند شود» [درباره بوداییسم] «زندگی من با موتزارت» [رمان اتوبیوگرافی] و «اولیس از بغداد» علاوه بر فرانسه، همگی در بسیاری از کشورهای دیگر ترجمه شده‌اند.





تحصیلات من در زندگی و نیز تحصیلات هم ملحدی بود و در کشوری به دنیا آمده‌ام که مردم‌اش تصور می‌کنند خدا مرده و تصور می‌کنند دین برای وقتی است که آدم در حال احتضار است. در همین محیط من تبدیل به یک فیلسوف شدم اما من این طور فکر نمی‌کردم که خدا مرده باشد و اعتقاد این بود که خدا در همه‌ی انسان‌ها لاقلاً با این سؤال که چرا وجود دارد، زنده است. خدا به شکل سئوالی در همه‌ی انسان‌ها حاضر است یعنی خدا در همین سئوالی که گاه در جوابش ما می‌گوییم، بله، نه یا نمی‌دانم، وجود دارد، اما خدا همیشه به شکل همین سئوالی که در بشر وجود دارد، زنده است. بنابراین من فکر می‌کردم که خدا نمرده و تمام آن فیلسوف‌هایی که من آن‌ها را می‌ستایم نیز به خدا اعتقاد داشته‌اند. فیلسوف‌هایی مثل کانت، دکارت، لایب‌نیس و هگل. به این ترتیب من آیین بی‌خدایی را ادامه ندادم. یعنی اگر کسی پیدا می‌شد که این سؤال را از من می‌کرد که «آیا خدا وجود دارد؟»، من مثل همه‌ی فیلسوف‌ها جواب می‌دادم: «نمی‌دانم». امروز هم اگر شما از من پرسید «آیا شما به خدا اعتقاد دارید، آیا خدا وجود دارد؟»، من جواب می‌دهم: «نمی‌دانم»، اما این را هم اضافه می‌کنم که «اما گمان می‌کنم وجود داشته باشد». "این تلقی در ذهن اشمیت، بسیاری از کارشناسان و اساتید داخلی را به این شبهه انداخته که امانوئل اشمیت نویسنده‌ی حقیقت‌جو با گرایش‌های عرفانی، اسلامی است (به خصوص بعد از چاپ "موسیو ابراهیم و گل‌های قرآن") اما باید گفت سخت در اشتباهیم، اشمیت بر خلاف آنچه که ادعا می‌کند نمونه کامل یک نئولیبرال اومانیسست با گرایش شدید پانتئیستی است. پانتئیسم یا "همه خدا انگاری" نوعی از تفکر ملحدانه و مشرکانه‌ای است که شارح اصلی آن را



امانوئل اشمیت از شاگردان ژاک دریدا بود همانطور که خود می‌گوید در خانواده‌ای تربیت یافت که در آن جملگی ملحد بودند. اشمیت در ۱۷ ژانویه‌ی ۲۰۰۸ در پاریس مصاحبه‌ای با سعید کمالی دهقان انجام می‌دهد و در این مصاحبه به نکات جالبی اشاره می‌کند که می‌توان مقدمه‌ی خوبی برای ورود به بحث باشد؛ وی در جواب سؤال مصاحبه‌گر که از او می‌پرسد چه تصویری از ایران در ذهنش هست در پاسخ اشاره می‌کند که: "می‌دانم در ایران می‌توان به معنای واقعی یهودی بود و یهودی زندگی کرد." سپس در ادامه می‌گوید: "من در سال ۱۹۶۰ در خانواده‌ای کاملاً بی‌دین و بی‌خدا بدنیا آمدم. تحصیلاتم هم تماماً در بی‌خدایی و بی‌دینی گذشت. وقتی فلسفه را در سال‌های ۱۹۸۰ در مدرسه‌ی عالی نرمال واقع در خیابان لیل پاریس شروع کردم استادم «ژاک دریدا» هم فیلسوف ملحدی بود. جان کلام این که تمامی

۱۷۲

فرهنگ

شماره چهاردهم
مهر ماه ۹۱



هم اکنون سیر داستان سرایی و فیلم‌سازی با بن‌مایه خیانت در غرب به بالاترین میزان نشر و تولید خود رسیده و این نمایانگر روح دیونیوزوسی و تنوع طلب غرب و نشانه‌ی سیری ناپذیر و خلاء عمیق عاطفی، روانی است که غده‌ی چرکین آن هم اکنون سر باز زده است.



موسی با ابراهیم دوست می‌شود و پس از دوره‌ای پدر موسی نیز او را ترک می‌کند و با انداختن خود در مسیر قطار دست به انتحار می‌زند. سپس ابراهیم به نوعی همراه و قیم موسی می‌شود. پس از مرگش دکان و قرآنی که در آن نامه‌ای از عبدا... دوست ابراهیم و دو گل پزمرده است را برای موسی به جا می‌گذارد. در این زمان مادر موسی به دنبال فرزندش می‌آید در حالی که مادر فرزندش را نمی‌شناسد با موسی ارتباط برقرار می‌کند و او خود را دوست موسی معرفی می‌کند تا بتواند ارتباطش را با مادر ادامه دهد. "اشمیت در این داستان اهمیت قرآن را فقط در نامه‌ای می‌داند که میان آن قرآن بایگانی شده است. این گرایش مغرضانه نمایانگر عرفان اومانیستی، پانتئیستی اشمیت است. شخصیت اصلی در این داستان یک یهودی است که میراث شخصیتی مسلمان‌نما را به ارث می‌برد و این میراث ظاهراً قرار است پلی برای آشتی بین ادیان باشد همانطور که اشمیت در مصاحبه‌اش متذکر شده؛ اما باید گفت: که کدام مصالحه؟ یهودیت صهیونیستی که با استعانت از سرمایه‌ی عظیم

لایب نیست می‌دانند در اندیشه "همه خدا انگاری" یا "حلول تکثرگرایی خدا"، خدا تبدیل به حسی می‌شود که در جسم تمام ذرات و موجودات تنزل می‌یابد، تنزل یافتن خداوند و تبدیل آن به حسی فاقد شعور که در همه جا هست خط بطلانی خواهد کشید بر اندیشه‌ی تعالی انسان به سوی خدای متعال، زیرا خدایی که در نزد ماست چه نیاز به تعالی دارد؟ این اندیشه ملحدانه‌ی امانوئل اشمیت در تمام آثار به ظاهر عرفانی‌اش سرایت کرده و به نوعی وی به یکی از مهمترین نویسندگان اندیشه‌ی یهود و اومانیسم تبدیل شده است. وی در نمایشنامه‌ی "مهمان ناخوانده" (نعوذبالا...) خدا را در هیئت یک انسان سادیستی نمایانگر می‌کند که در خانه‌ی زیگموند فروید به بحث با او می‌پردازد، فروید در جهان‌بینی روانکاوانه‌ی خود که مدلی برای تحلیل و جهان‌نگری است در تعریف و تحلیل ساختمان روانی انسان وی را موجودی جنسی با گرایش‌های عمیق یهودی و اومانیستی خود مطرح می‌کند و اشمیت نیز در ادامه‌ی همین مسیر مهمترین آثار خود و یا شاید همگی آنها را در حول محور اندیشه‌ی بنیادین فروید بسط داده است یعنی "جنسیت" و "اومانیسم" بنا می‌نهد. "موسیو ابراهیم و گل‌های قرآن" داستان پسری یهودی به نام موسی است که در فقر به همراه پدر خود زندگی می‌کند مادر وی آنها را ترک کرده و سالیان درازی است که موسی را ندیده، در همسایگی موسی شخصیتی دکان‌دار زندگی می‌کند که نامش ابراهیم است او مسلمان است اما همانطور که خود می‌گوید عرب نیست،





اساس آن بر لذت و رابطه کوتاه مدت است؛ اشمیت در این داستان بنیاد عشق یک خانواده را سست می‌داند ولی در مقابل رابطه‌ی نامشروع یک زن و مرد در چهار چوبی خارج از تعهد، مسئولیت و احترام خانواده را به ظاهر عاشقانه و صادقانه می‌انگارد. "آدت معمولی" یکی دیگر از داستان‌های مجموعه‌ی "یک روز قشنگ بارانی" است بر این قرار که آدت زنی میان سال و بیوه است که دوستدار نویسنده‌ای به نام بالتازار بالزان بوده و بعد از دیدار کوتاهی میان آنها، بالتازار نسبت به آدت احساس خوشایندی پیدا می‌کند و در حالی که در زندگی شخصی و در رابطه با همسرش دچار مشکل است به خانه‌ی فقیرانه‌ی آدت می‌رود و آنجا مستقر می‌شود. دوباره پیداست که شکست نویسنده در زندگی شخصی‌اش باز خورد مهم و پررنگی در این داستان داشت، بن مایه و تم اصلی داستان‌های اشمیت بر پایه‌ی گریز فرد از زندگی خانوادگی و برقراری رابطه‌ای نامشروع است. داستان "تقلبی" نیز در این مجموعه روایتی است مانند دیگر روایت‌های این مجموعه. به طور کلی "یک روز قشنگ بارانی" نمونه‌ای از بروز فردگرایی و بی‌بند و باری جنسی است که اشمیت آن را عشق تلقی می‌کند و در مقابل با تحجرانگاری و سیاه‌نمایی بنیاد خانواده آن را منشاء محصور شدن زن می‌داند. جنسی‌گرایی اشمیت در این داستان در مدل‌های مختلفش مطرح می‌شود و همچون نویسنده‌ی هم عصر هندی تبارش جهومپا لاهیری می‌باشد. هم اکنون سیر داستان سرایی و فیلم‌سازی با بن مایه خیانت در غرب به بالاترین میزان نشر و تولید خود رسیده و این نمایانگر روح دیونیوزوسی و تنوع طلب غرب و نشانه‌ی سیری ناپذیر و خلاء عمیق عاطفی، روانی است که غده‌ی چرکین آن هم اکنون سر باز زده است. فردگرایی

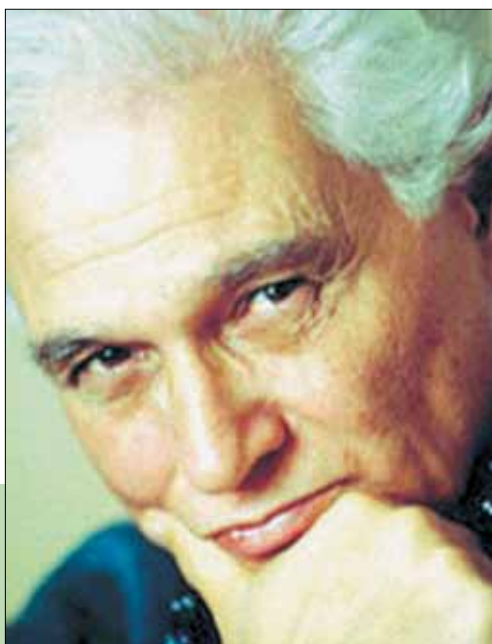
اقتصادی و همچنین برخورداری از سلاح هسته‌ای به استعمار خوره‌وار جهان پرداخته آیا یک دین و حیانی است؟ مسلماً نه، این گرایش سکولار و برداشتی که بسیاری از جماعت روشنفکر اپوزیسیون نما از اسلام دارند که بنا به تمایلات تجاهل‌گرای خود می‌خواهند تفسیر و تعبیری سکولار و اومانیستی را از اسلام ارائه دهند در روند رسانه‌ای و تبلیغاتی خودش سر منشاء ظهور آثاری مثل "موسیو ابراهیم و گل‌های قرآن" می‌شود که هدفش در اساس استحاله‌ی چهره‌ی وحیانی کلام الله مجید است. مجموعه‌ی داستان‌های "یک روز قشنگ بارانی" اثری دیگر از اشمیت است که حکایت پنج زن را شرح می‌دهد. داستان اول "یک روز قشنگ بارانی" روایت زنی سادیستیک و عبوس به نام هلن است که با مردی بلند قد به نام آنتوان آشنا می‌شود دلیل آشنایی به عقیده‌ی هلن "از روی بیکاری و اینکه در گل‌خانه‌ی عشاقش چنین نمونه‌ی غول‌پیکری نداشته است می‌باشد. تا آنتوان خیال کند که دلش را به دست آورده است" بود اما این رابطه به ازدواج ختم می‌شود و سپس چند سال بعد آنتوان بر اثر سکنه‌ی قلبی می‌میرد و پس از مدت زمان اندکی هلن در یک روز بارانی با مردی آشنا می‌شود و با او رابطه عاشقانه می‌گیرد. همانطور که از داستان مشخص است حرف اصلی اشمیت اشاعه و توصیف به ظاهر عشقی است که در ازدواج معنا پیدا نمی‌کند و





افتاده سفر می‌کند و به نزد زنور کو می‌آید اما کمی بعد متوجه می‌شویم که لارسن شوهر هلن است کشمکش در بین این دو مرد ادامه پیدا می‌کند و زنور کو مدعی می‌شود که هلن را عاشقانه دوست می‌داشته اما کمی بعد لارسن خبر مرگ هلن را به زنور کور می‌دهد و ادعا می‌کند که جواب نامه‌ی عاشقانه زنور کو را خود او می‌نوشته و نه هلن، "نوای اسرار آمیز" به نوعی معروف‌ترین درام اشمیت در یک پرده است که بارها در سرتاسر جهان اجرا شده، هارون یحیی در کتاب مبانی نظری فراماسونری جهانی "شوالیه‌ی معبد" نوای اسرار آمیز یا فلوت اسرار آمیز قطعه‌ای از موزارت را یکی از اصلی‌ترین موسیقی یهودیت و عرفان مشرکانه‌ی کابالا می‌داند و در این جا می‌توان متوجه‌ی گرایش‌های یهودی اشمیت شد. اما حاصل "نوای اسرار آمیز" چیست؟ بازهم مشروعیت در خیانت... و ارائه‌ی تصویری چرکین و مالیخولیایی

انسان و طرح کلیت اخلاقی، احساسی‌اش بر پایه‌ی غریزه‌ی جنسی، ظهور اومانیسیم خود بنیاد و نفسانیت محوری است که هم اکنون در آثار دراماتیک و داستانی غرب بیش از پیش عینیت یافته به نوعی که پی رنگ تمام این آثار به اصطلاح هنری بر مبنای "سکس" و "غریزه‌گرایی" و همچنین استفاده‌ی ابزاری و کالایی از زن قرار گرفته است. "یک روز قشنگ بارانی" نیز در ادامه‌ی همین تفکر جنسی با استعانت از مینیمالیسم ادبی‌اش برشی کوتاه از زندگی شخصیت‌های تک بعدی ارائه می‌دهد که در آن رهایی جنسی و لذت‌جویی موجب برون رفت از عنصری محصورکننده و مرتجع است که اشمیت آن را خانواده می‌نامد. غافل از اینکه شیوع اضطراب، احساس گناه، فروپاشی و از کار افتادگی روحی، عاطفی و ابتلای انواع و اقسام عصبانیت‌ها و پرخاشگری ریشه در همین عدم قانون مندی و تجربه‌ی بی بند و بار جنسی دارد. در ادامه‌ی همین روند داستان‌سرایی، نمایشنامه‌ی معروف اریک امانوئل اشمیت با نام "نوای اسرار آمیز" که در ایران به چاپ هفتم رسیده داستانی با مایه‌های مازوخیسم و همجنس‌گرایی است که خلاصه‌ی آن بدین شرح است: ابل زنور کو نویسنده و برنده‌ی جایزه نوبل ادبی در جزیره‌ای دور افتاده سکونت دارد و می‌نویسد، آخرین اثر وی که با استقبال خوانندگان روبرو شده مجموعه‌ای از نام‌های عاشقانه‌ای است که وی برای معشوقه‌ی خود هلن می‌فرستاد؛ لارسن خبرنگاری است که برای مصاحبه‌ای با وی به این جزیره‌ی دور





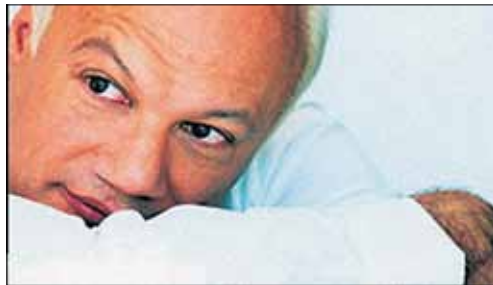
خبری نیست و کسی سراغی از آن نمی‌گیرد به جز شخصیت مستبد و قرون وسطایی که اتفاقاً صفت رئیس را هم دارد یعنی شخصیت "رئیس دلبک". در ابتدای کتاب نیز جمله‌ی "از نظر من هیچ چیز مطمئن تر از نامطمئن نیست" فرانسوا ویون می‌آید تا جزم اندیشی و تاجر اشمیت بر اصل تشکیک آشکار شود. به عقیده‌ی من "مهمانسرای دو دنیا" گرایش مبهم عرفانی اشمیت به ماتریالیسم داروین زده و همچنین آخرت‌اندیشی یهودی است که در آن خبری از "روز جزا" و دادگاه عدل الهی نیست. دوستان هیجان زده در انتشاراتی که این نمایشنامه را ترجمه و چاپ کرده پشت جلد آن نوشته‌اند. "مهمانسرای دو دنیا، حکایتی است پر رمز و راز، شگفت‌انگیز و غافلگیر کننده در فضایی میان رویا و واقعیت، مرگ و زندگی، کمدی و تراژدی" نسبت دادن این صفات کلی و عجیب به نمایشنامه‌ای فاقد ساختمان دراماتیک که خواندندش به شدت ملال آور و یک نواخت است نشانه‌ی زبان الکن و جهل آنها در درک این متن می‌باشد. امانوئل اشمیت در سیر داستان‌نویسی یهودی زده‌ی خود دروغ بزرگ تاریخ یهودیت یعنی هولوکاست را در رمان "سه‌م دیگری" اقامه می‌کند تا یک بار دیگر بتواند با مظلوم نمایی و خیال بافی و ترویج افسانه‌ی هولوکاست بر جنایت و کشتار وحشیانه‌ی صهیونیست و باج‌گیری اقتصادی آنها را توجیه نماید و از طرفی با طرح اندیشه‌ی مفروض "حقوق بشر" نظام سیاسی نئولیبرال را به عنوان مدل حکومتی سکولار و سرمایه‌سالار اشاعه دهد. اشمیت در نمایشنامه‌ی "فردریک یا تاتر بولوار" رویکردی به انقلاب فرانسه و وضعیت فرهنگی پاریس در اواخر قرن هجدهم دارد، "فردریک یا تاتر بولوار" داستان فردریک لومتر (۱۸۰۰-۱۸۷۶) از بازیگران به نام فرانسه است که در تئاتر بولوار دو کریم

و همچنین تحقیر شدن بنیاد خانواده و در مقابل روایتی پر از تناقض و تضاد به طوری که مشخص نمی‌شود عاشق واقعی هلن کیست؟ شخصیت اصلی درام یعنی ابل زنور کو در لحظه‌ای هلن را زشت می‌پندارد و لحظه‌ای زیبا، در هنگامی وی را معشوق خود می‌داند و بعد ادعا می‌کند که از او منزجر است در مقابل لارسن نیز خود را قیم هلن می‌داند اما انگار بدش نیامده که همسرش به او خیانت کرده است... این چهره‌ی سادومازوخیسمی شخصیت‌های اشمیت بر آمده از همان ولع و غریزه‌ی گرای جنسیتی است که در "نوی اسرار آمیز" به اوج خود رسیده و اثری شنیع، قبیح و موهوم را خلق کرده است. ظهور دیگری از همین چارچوب داستانی را می‌توان در "خرده جنایت های زن و شوهری" یافت. "مهمان سرای دو دنیا" متن نمایشی دیگر از امانوئل اشمیت است که در ایران به چاپ ششم رسیده این نمایشنامه داستان یک مکان مجهول و مبهم است که افرادی در آن جمع شده‌اند. ظاهراً این افراد لحظات اختصار را به سر می‌برند و انگار این مکان برزخ است. "مهمان سرای دو دنیا" نمونه تمام و کمال عرفان مخدر و تخیلی اشمیت است به طوری که این برزخ می‌شود عرصه‌ی تجارت، عشق بازی، دروغ و تمسخر... برزخی که در آن از خدا





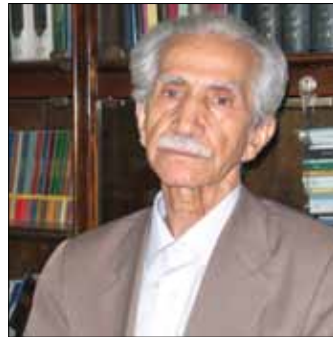
تکنیکی کمی جذاب‌تر از دیگر آثار اشمیت است نیم نگاه او به انقلاب فرانسه که در پشت پرده‌هایش انقلابی فراماسونری بود در ادامه‌ی یهودی زدگی وی متوجه‌ی تئاتر پاریس نیز می‌شود و همچنین با دیالوگ‌هایی که فردریک در پایان نمایشنامه می‌گوید سرشت زندگی بازیگران را بر فحشا و ارتباط گسترده‌ی جنسی می‌داند. به طور کلی معتقدم اریک امانوئل اشمیت در ادامه‌ی سیر داستان نویسی مینیمالیسمی خود و همچنین نگارش آثار دراماتیک بنیان اصلی ادبی خود بر پایه اومانیسیم سکولار و نگاه غریزه گرای، ضد اخلاق و ضد خانواده و شهوانی قرار نهاده، گرایش‌های عرفانی وی بر خلاف آنچه طرفدارانش و خودش مدعی است نه تنها دینی نیست بلکه دین ستیز می‌باشد و جالب اینجاست نگاه ویژه‌ای به فرهنگ شرق دارد و در باطن حربه‌ی ایدئولوژیک متفاوتی از سوی غرب برای استحاله‌ی باورهای تاریخی، فرهنگی شرق به ویژه دنیای اسلام است.



به اجرای نقش می‌پرداخت. او آفریننده‌ی نقش روبرت ماکر تیهکار در نمایشنامه‌ی "مهمانخانه‌ی آدره" است و برای نخستین بار آثار ویلیام شکسپیر را در فرانسه به روی صحنه برد. این نمایشنامه در پانزده پرده نوشته شده و به لحاظ تکنیکی نگاه‌ی کمدی و انتقادی به تئاتر سده‌ی هجدهم فرانسه که در آن برای اجرای متن از نویسندگان پول می‌گیرند و متنش را مسخ شده به اجرا می‌برند، می‌اندازد. در این تئاتر فساد و فحشا در بین بازیگران اشاعه یافته و شخصیت‌ها از فردریک تا مادامزل ژرژ و پرسویوز دچار آن شده‌اند این فساد نشانه‌ای از زوال فرهنگی پاریس در عرصه‌ی تئاتر را نشان می‌دهد و همچنین در نقدگریزی جماعت روشنفکرانمای تئاتری فرانسه تاکید می‌گذارد به طوری که شخصیت هارل رئیس مجموعه‌ی تئاتر بولوار در هنگام اجرای نمایش به نویسنده می‌گوید: "دوست من، ترس نداره، منتقد و هنرمند ربطی به هم ندارن، دنبال دو تا هدف متفاوتن. برای این که هنرمند موفق شه لازم داره که ازش متنفر باشن. انگار بخواین روز و شب رو با هم آشتی بدین، پیروزی یکی بستگی داره به شکست اون یکی." این نمایشنامه به لحاظ



استاد شاه‌رخی تأثیر خوبی بر جریان شعر انقلاب داشت و پیوندی خجسته در شعر مذهبی و شعر انقلاب و دفاع مقدس ایجاد نمود و با پروردن شاگردانی متعهد نخله‌ای آیینی در شعر انقلاب بوجود آورد. سیر و سلوک عارفانه این شاعر متعهد و پیشکسوت انقلاب اسلامی که از باور اسلامی و انقلابی ایشان نشأت می‌گرفت در آثار منظوم و منثورش کاملاً متجلی است.



یادی از استاد محمود شاه‌رخی

■ جعفر اقبال

در مدرسه معصومیه کرمان [از مدارس ویژه طلاب علوم دینی] به فراگیری مقدمات زبان عربی پرداخت. در همان زمان با مردی وارسته و عارفی روشن ضمیر از اهالی یزد که برای وعظ و خطابه به بم آمده بود آشنا و شیفته معرفت و معنویت وی شد و پس از آن در معیت آن عارف ارجمند، به یزد رفت و در خانه او ساکن شد و در مدرسه خان یزد به ادامه تحصیل پرداخت. سرانجام آن پیر، محمود شاه‌رخی را به دامادی خود برگزید. نام آن عارف شیفته، سید محمد و تخلصش "مجنوب" بود و شاه‌رخی به واسطه ارادت خاصش به آن صاحب‌دل، تخلص "جذبه" را برای خود برگزید. پس از آن برای

به عزم جلوه‌چو یاد یگانه برخیزد
ز شوق موج دل از هر کرانه برخیزد
ز نخل طور اگر باغ سینه یابد نور
انا الحق است که از هر جوانه برخیزد...

"استاد محمود شاه‌رخی" به سال ۱۳۰۶ در بم چشم به جهان گشود. او از خاندان اهل تدین، معرفت و بصیرت است. از سوی پدر منتسب به عارف خدابین، میرزا حسین ملقب به رونق‌علی کرمانی است که مزارش در کنار آرامگاه مشتاق‌علی کرمانی زیارتگاه صاحب‌دلان است. "شاه‌رخی" تحصیلات ابتدایی‌اش را در بم گذراند و در کرمان و یزد دوره متوسطه تحصیلی را سپری نمود.

چیرگی و مهارت این
استاد توانا در قالب
قصیده و غزل در کنار
دیگر قالب‌های شعری
زبانزد بود. اشعار
ایشان پر نغمه، زلال و
ماندگار است.

۱۷۸

فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱





محمود شاهرخی موج می‌زند.
ای ماه من که روی تو خورشید عالم است
باز آ که ملک جان به فروغ تو خرم است

باز آ که از فروغ تو ای ماه دلفروز
صبح زمانه، تیره تر از شام ماتم است

دور از حریم وصل تو ای کعبه امید
چشم بسان چشمه جوشان زمزم است

تا سرنهم به پای تو ای گلبن مراد
همچون بنفشه پیش سمن قامتم خم است

ای از تو جمع خاطر شوریدگان بین
کار جهان زفته ایم درهم است

بنگر بنای مردمی و مهرگشته سست
ای آن که پشت ملک بقا از تو محکم است

ای خادم در تو سلیمان بین کنون
در دست دیو فتنه گر مهر خاتم است

باز آی و بازگیر ز اهریمنان نگین
ای آن که نقش خاتم تو اسم اعظم است

باز آی و روح در تن این مردگان بدم
ای آن که زنده از دمت عیسی بن مریم است

مدتی در یزد به تحصیل اشتغال داشت و با سفر به نجف و مشرف به آستان سرحلقه عارفان مولای متقیان حضرت علی (ع) مفتخر شد و با اقامت در مدرسه کبرای آخوند خراسانی به تحصیل ادامه داد. آب و هوای نامساعد نجف مشکلات ربوی برای این شاعر ارجمند فراهم نمود و این خود عاملی بود که به ایران بازگشت. با بازگشت به ایران در فیضیه قم به تحصیل پرداخت. به علت تشدید بیماری به تهران آمد و در یکی از آسایشگاه‌ها بستری شد. پس از بهبود و سلامتی درگیر امور معیشتی شد و در بخش خصوصی به فعالیت پرداخت.

با پیروزی انقلاب اسلامی، شعر و ادبیات انقلاب نیز با حضور شاعران ارزنده‌ای چون استاد محمود شاهرخی بالنده و سرشارتر شد. مفاهیم دینی در آمیختگی با آرمان‌های انقلاب در شعر شاعران متعهد کشورمان جان و معنا پیدا کرد. استاد شاهرخی نیز همپا و هم‌نوا با شکل‌گیری انقلاب اسلامی نقش بسیار سازنده و پررنگی در شعر و ادبیات ایران اسلامی داشته است.

شاعران انقلاب، فرزندان زمانه خود هستند. دردهای جامعه را با تمام وجود لمس کرده و با سرودن شعر همراه و همدل مردم و روزگارشان هستند.

استاد محمود شاهرخی نیز همدوش، هم‌سنگر و هم‌زبان مردم در رنج و شادی مردم زیست و انقلاب اسلامی و حماسه‌های هشت سال دفاع مقدس را در ابعاد مختلف سرود و پاس داشت.

عشق به اهل بیت (ع) و ارادت به حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری و پاسداری از آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی در جای جای اشعار استاد



با توجه به تسلط ویژه استاد شاهرخی بر ادبیات عرب و متون عرفانی اسلامی شعرش از صبغه سرشار عرفانی برخوردار است. از دیگر برجستگی‌های ادبی این شاعر عاشق ولایت، می‌توان احاطه و تسلط بر رمز و رازهای نظم و نثر ادب فارسی برشمرد.

از نظر سبک‌شناسی ایشان در سبک‌های خراسانی، عراقی و هندی طبع آزمایی کرده‌اند. به طور کلی غزل‌های استاد شاهرخی از نظر ظرافت و باریکی بینی در سبک هندی و از نظر بیان مطالب به سبک عراقی در عالی‌ترین شکل زلال و سهل و ممتنع و قابل فهم می‌باشد.

و غزل در کنار دیگر قالب‌های شعری زبانزد بود. اشعار ایشان پر نغز، زلال و ماندگار است. از نظر سبک‌شناسی ایشان در سبک‌های خراسانی، عراقی و هندی طبع آزمایی کرده‌اند. به طور کلی غزل‌های استاد شاهرخی از نظر ظرافت و باریکی بینی در سبک هندی و از نظر بیان مطالب به سبک عراقی در عالی‌ترین شکل زلال و سهل و ممتنع و قابل فهم می‌باشد.

ایثار و شهادت و رشادت‌های حماسه‌سازان هشت سال دفاع مقدس از مضامین سرشار و غنی اشعار استاد شاهرخی است.

نوبهار آمده امسال به آیین دگر
کرده پیرایه در و دشت به آدین دگر

می‌دمد لاله و نسیرین به بهاران اما
این بهار آمده با لاله و نسیرین دگر

لاله را ژاله برد سوز و مرا اشک روان
هست دلجویی هر داغ به تسکین دگر

نه تویی غنچه در این باغ که خونین جگری
سوی من بین و نگر در دل خونین دگر

بر سرداغ نهم داغ من از سوگ شهید
گر نهد سنبل‌تر، چین به سر چین دگر

عندلیبا! تو ز دیدار کلی مست و شهید
کشد از جام لقا باده‌ی نوشین دگر

تو شدی فتنه‌ی حسن گل و او فتنه‌ی دوست
هست فرهاد من آشفته‌ی شیرین دگر

تو به شاخ گل و من در بر گلگون کفنان
هر یکی زار بنالیم به بالین دگر

تا از ستیغ غیب برآیی چو آفتاب
در التهاب جان جهانی چو شبنم است

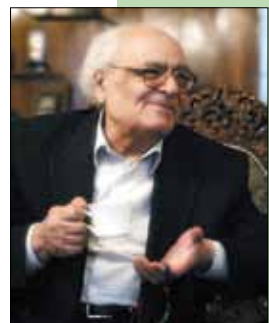
باز ای ای طیبیب روان‌های بی‌قرار
بر خفتگان غمزده لطف تو مرهم است...

استاد شاهرخی تأثیر خوبی بر جریان شعر انقلاب داشت و پیوندی خجسته در شعر مذهبی و شعر انقلاب و دفاع مقدس ایجاد نمود و با پروردن شاگردانی متعهد نخله‌ای آیینی در شعر انقلاب بوجود آورد. سیر و سلوک عارفانه این شاعر متعهد و پیشکسوت انقلاب اسلامی که از باور اسلامی و انقلابی ایشان نشأت می‌گرفت در آثار منظوم و منثورش کاملاً متجلی است.

او از چهره‌های ماندگار شعر انقلاب اسلامی است که در کنار دیگر پیشکسوتان شعر انقلاب در پایه‌ریزی ارزش‌های ادبی شعر انقلاب و شعر هشت سال دفاع مقدس نقش بسزایی داشته است.

با توجه به تسلط ویژه استاد شاهرخی بر ادبیات عرب و متون عرفانی اسلامی شعرش از صبغه سرشار عرفانی برخوردار است. از دیگر برجستگی‌های ادبی این شاعر عاشق ولایت، می‌توان احاطه و تسلط بر رمز و رازهای نظم و نثر ادب فارسی برشمرد.

اخلاق‌مداری در شعر و شخصیت ادبی استاد شاهرخی از مراتب معرفتی ایشان به ادبیات، هنر و هستی است. همراه با آغازین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی استاد شاهرخی نیز در کنار شاعران نامدار انقلاب اسلامی: استاد حمید سبزواری، زنده یاد سپیده کاشانی و استاد مشفق کاشانی در سرودن و تدوین و تنظیم سرودهای انقلابی پیشگام و تأثیرگذار بود. برنامه‌های رادیویی "تا به سرمنز عشق"، "تا به خلوتگه خورشید"، "پرواز به ملکوت اسرار"، "بهار در سخن عرفا"، "نقد حال"، "نوی نی"، "در آیینه نینوا" و "صیافت الهی" به قلم شیوا و توانای شاعر عارف هم روزگاران استاد شاهرخی نوشته می‌شد. چیرگی و مهارت این استاد توانا در قالب قصیده



۱۸۰
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱





ویژگی شخصیتی این شاعر پیشکسوت انقلاب بسیار زیانزد خاص و عام است. تواضع، منش و روش او در حرکات، سکنت، نشانگر انسانی ممتاز و والا و نیک سیرت بود که همیشه و همواره در رفتار و کردارش متجلی بود. عاطفه و زلالی این شاعر به حدی بود که هرگاه شعری برای کربلا و حضرت سیدالشهدا (ع) خوانده می شد بی اختیار می گریست. او را از باسوادترین و متواضع ترین شاعران انقلاب می نامند.

استاد محمود شاهرخی در ۲۲ آبان ماه ۱۳۸۸ در سن ۸۲ سالگی در بیمارستان عرفان تهران به علت ایست قلبی و ضعف به کما رفت و جان به جان آفرین تسلیم نمود.

مراکز رسمی فرهنگی کشور و مجامع ادبی با بزرگداشت ها و پیام های تسلیت مقام ادبی آن شاعر سفر کرده را پاس داشتند.

گفتنی است از سوی مقام معظم رهبری نیز پیام تسلیت برای درگذشت این شاعر پیشکسوت انقلاب ارائه شد که با متن فصیح و فاضلانه‌ی معظم له یاد شاعر و سخنور پیشکسوت و متعهد انقلاب اسلامی مرحوم استاد محمود شاهرخی را گرمی می داریم:

"درگذشت شاعر متعهد مرحوم آقای محمود شاهرخی رحمه... علیه را به جامعه‌ی ادبی و هنری کشور و به همه‌ی دوستداران شعر صمیمی او و به خاندان گرمی اش تسلیت می گویم. ایشان از پیشکسوتان شعر انقلاب و در شمار نخستین هنرمندانی بودند که با سرمایه‌ی ارزنده‌ی سخن و بیان، به یاری انقلاب شتافتند و هنر خود را صریح و صادق، به خدمت هدف های والای آن گماشتند. نسل جوان وبالنده شعر انقلاب، به این شاعر روان سرا و به دیگر استادان پیشکسوت این عرصه‌ی پرافتخار مدیون اند و همه باید قدر شناس این راهگشایان و خط شکنان این جبهه‌ی گسترده و خطیر باشیم. رحمت و رضوان الهی را برای آن شاعر و دوست عزیز مسألت می کنم."

آسمان راست اگر زهره و پروین به کنار
در زمین است مرا زهره و پروین دگر

پای نه "جذبه" به گلزار شهیدان و ببین
نو بهار آمده امسال به آیین دگر

عضویت در شورای شعر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و همکاری با مراکز ادبی و فرهنگی رسمی کشور از جمله صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، حوزه هنری، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان تهران از دیگر فعالیت های این شاعر فرهیخته کشورمان است.

آثار منتشر شده استاد محمود شاهرخی: در غبار کاروان، داغ شقایق ها، گزینہ شعر جنگ، تجلی عشق، گزیده شعر، گلبانگ عاشقانه، ترجمه مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب تألیف ابوزید عبدالرحمن بن محمد انصاری قیروانی و گردآوری مجموعه اشعار در موضوعات انقلاب، امام راحل (ره)، دفاع مقدس و ائمه معصومین (ع) با همکاری استاد مشفق کاشانی تدوین و ارائه گردیده است.

ویژگی شخصیتی این شاعر پیشکسوت انقلاب بسیار زیانزد خاص و عام است. تواضع، منش و روش او در حرکات، سکنت، نشانگر انسانی ممتاز و والا و نیک سیرت بود که همیشه و همواره در رفتار و کردارش متجلی بود. عاطفه و زلالی این شاعر به حدی بود که هرگاه شعری برای کربلا و حضرت سیدالشهدا (ع) خوانده می شد بی اختیار می گریست. او را از باسوادترین و متواضع ترین شاعران انقلاب می نامند.



رسانه، سینما، کتاب‌ها و داستان‌های مصور و تخیلی در کنار فضای بدون مرز مجازی و همچنین انواع و اقسام بازی‌های کامپیوتری و غیره، امروزه بیش از پیش جهان کودکان و نوجوانان را احاطه کرده و به نوعی سازنده‌ی ویژگی‌های اخلاقی و حیاتی آنها شده است.



نگاهی به آثار ادبی و سینمایی کودک و نوجوان

سقوط در دنیای سیاه فانتزی

۱۸۲
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱



است، طبق آمار دیگری این کوشش‌ها سریعاً پس از ۱۴ سالگی افزایش می‌یابد و خودکشی چهارمین علت شایع مرگ در دوره‌ی نوجوانی و دومین علت شایع مرگ در محصلان طبقه‌ی مرفه اجتماعی است. پسرها سه برابر دخترها خودکشی می‌کنند، ولی دخترها سه برابر پسرها اقدام به خودکشی کرده‌اند و طبق تحقیقات پسیکوفیزیولوژی و پسیکوپاتولوژی یکی از مهمترین عوامل خودکشی در نزد این اشخاص خیال‌پردازی است، خیال‌پردازی در مورد آنکه اگر مرتکب یکی از این اعمال (اقدام به خودکشی و انتحار) شوند برایشان چه پیش می‌آید؟ آنها روش اختصاصی برگزیده‌ای برای خودکشی

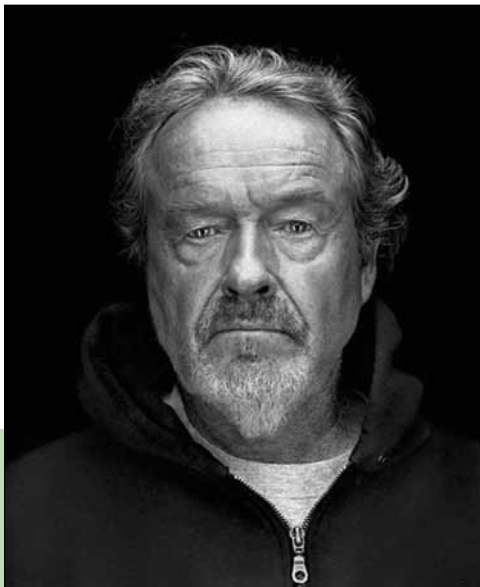
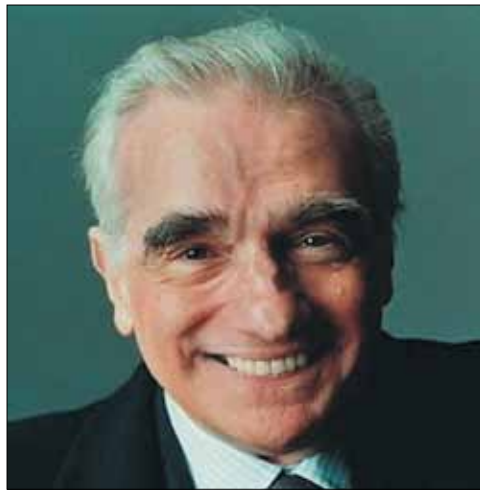
رسانه، سینما، کتاب‌ها و داستان‌های مصور و تخیلی در کنار فضای بدون مرز مجازی و همچنین انواع و اقسام بازی‌های کامپیوتری و غیره، امروزه بیش از پیش جهان کودکان و نوجوانان را احاطه کرده و به نوعی سازنده‌ی ویژگی‌های اخلاقی و حیاتی آنها شده است. اما این سیل عظیم سرگرمی‌های مجازی و تخیلی به عاقبتی سیاه و دهشتناک بدل خواهد شد به طوری که در کشورهایی مثل امریکا سالانه ۱۲۰۰۰ کودک به علت رفتار انتحاری یا تهدید به آن در بیمارستان بستری می‌شوند. در بین نوجوانان ۱۵-۲۴ ساله خودکشی سومین علت مرگ است و سالانه ۶۰۰۰ مورد خودکشی نوجوانان اعلام شده



امروزه در اروپا و آمریکا در حوزه‌ی سینما بیشترین توجه به کودکان و نوجوانان است سرمایه و هزینه‌های کلان و سرسام‌آوری برای ساختن فیلم سینمایی و انیمیشن صرف می‌شود و همچنین کمپانی‌های هالیوودی در برنامه‌های فرهنگی و سیاسی خود کودکان و نوجوانان را در وهله اول پر اهمیت و مهم می‌دانند به طوری که اخیراً چند تن از معروف‌ترین کارگردانان هالیوودی مشغول ساخت آثار پر هزینه‌ی سه بعدی برای این طیف سنی هستند.

وابسته به نسل‌های آینده‌ای است که بنیان اخلاقی و عقیدتی آن را باید امروزه به دست والدین و مسئولان به درستی و سلامت پایه‌گذاری کرد. امروزه در اروپا و آمریکا در حوزه‌ی سینما بیشترین توجه به کودکان و نوجوانان است سرمایه و هزینه‌های کلان و سرسام‌آوری برای ساختن فیلم سینمایی و انیمیشن صرف می‌شود و

دارند. بسیاری از نوجوانان که دست به انتحار می‌زنند واقعاً آرزوی مرگ ندارند بلکه این اقدامی است برای کمک. حتی آرزوی واقعی مرگ در یک نوجوان بسیار ناپایدارتر از یک فرد بالغ است. از سوی دیگر افسردگی نوجوانان و کودکان تفاوت‌های آشکاری با افسردگی بزرگسالان دارد، گاه رویاهای بسیار روزانه، بی‌اشتهایی، چرخش‌های خلق و خو، اختلال‌های خواب، فعالیت‌های عجولانه، احساس بی‌پناهی یا ناامیدی یا حتی خصومت، طغیان‌های عاطفی یا رفتار تهاجمی نشانه‌های شایع افسردگی هستند که ممکن است بزرگسالان از آن بی‌خبر باشند. معمولاً نوجوانان در زمان خودکشی برای مثال برگه، نوشته یا قوطی خالی قرص را در مکانی می‌گذارند که قابل یافتن باشد، ممکن است در سیر یک اقدام خودکشی عقیده طفل زمانی تغییر کند که دیگر خیلی دیر است، یا در باطن بخواهد خود را از این تصمیم به عقب بکشد ولی این احساس که دیگران تهدید وی را احمقانه و او را ضعیف تصور کنند او را برای اقدام به انتحار لجوج‌تر می‌کند. من در این مقاله سعی در تحلیل و نقد جریان رسانه‌ای و فرهنگی و سرگرمی کودک و نوجوان به ویژه در حیطه ادبیات و سینما خواهم داشت تا با امید به خدا به این باور برسیم که اساس یک جامعه سالم و متعالی

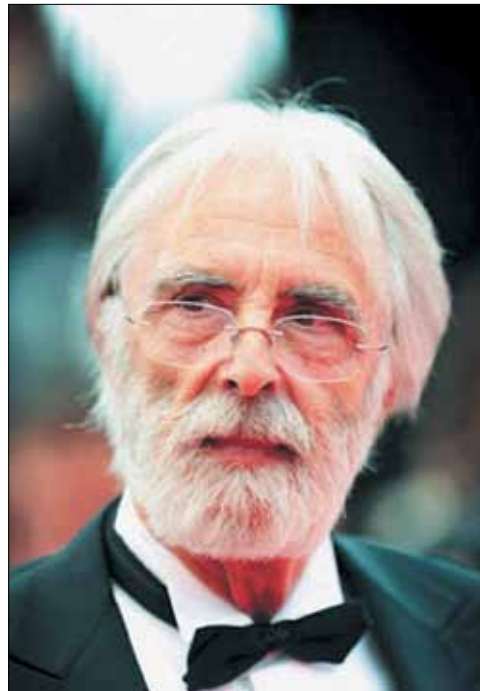


کابالا مجموعه‌ای از آیین و رسوم و جادوگری مشرکانه با قدمتی به اندازه‌ی تمدن مصر باستان است که موجب انحراف قوم بنی‌اسرائیل و تحریف یهودیت شد. کابالا همانند زهری در شریان و حیانی دین یهود نفوذ کرد و پس از موسی(ع) دینی را که وی پیام‌آورش از سوی حق بود دستمایه تحاریف و انحرافات مشرکانه و بت پرستانه قرار داد.



"آیس در سرزمین عجایب"، "سفید برفی" و... در مدل‌های سینمایی مختلف خود دلالت دارد بر میزان اهمیت کمپانی‌های فرهنگی، سینمایی جهان که در ادامه به تحلیل آن خواهیم رسید. ویژگی مشترک در محتوای بسیاری از داستان‌های کودکان و نوجوانان، فیلم‌های سینمایی و انیمیشنی و همچنین بازی‌های کامپیوتری، خلق امکان‌هایی است که کودک در جهان واقع قابلیت دسترسی به آن را ندارد این ویژگی که به شکل عظیم، پیچیده و جذابی دنیای آنها را فرا گرفته "جادوگری" است، در داستان‌های معروف تخیلی در عالم ادبیات و سینما شخصیت اصلی دست به انواع و اقسام جادو می‌زد و یا در عالمی عجیب و غریب، امکان‌های محالی را تجربه می‌کرد این عامل مهم‌ترین و اصلی‌ترین تخدیرکننده در نزد کودک است شخصیت‌هایی مثل هری‌پاتر که خود جادوگری زبردست است به عالم جادوگران سفر می‌کند، آلیس دختر انگلیسی نیز در موقعیت مشابه به عالمی پر از جادو و عجایب می‌رود، این دنیای خلق شده در رویای کودکان و نوجوانان است که در آن آدمکی چوبی به نام پینوکیو جان می‌گیرد و یا جیمی نوترون کودکی زیرک در اتاق خانه‌اش موشکی می‌سازد و با آن به فضا می‌رود، تن تن در قصه‌های گوناگون به تنهایی درگیر ماجراجویی و سفرهای پر رمز و راز می‌شود. مفاهیمی که کثیراً مطرح می‌شود و بن‌مایه آثار داستانی قرار می‌گیرد برگرفته از فرهنگ کابالیستی و یهودی غرب است. (۱) اشاعه‌ی جادوگری در مدل‌های مختلف در تمام آثار کارتونی و داستانی غرب موجب شده که ذهن کودکان و نوجوانان در ابتدای پرسش‌گری و حقیقت‌جویی جذب موهومات یهودی صفت و مشرکانه‌ی این فیلم‌ها شود و در جست و جوی آنچه باشد که خرافه‌ای بیش نیست، مثلاً سری داستان‌های "هری‌پاتر" و فیلم‌های مختلفی که برگرفته از آن ساخته شده مبلغ اصلی فرهنگ مشرکانه‌ی کابالا است و بنیاد آن بر پایه‌ی

همچنین کمپانی‌های هالیوودی در برنامه‌های فرهنگی و سیاسی خود کودکان و نوجوانان را در وهله اول پر اهمیت و مهم می‌دانند به طوری که اخیراً چند تن از معروف‌ترین کارگردانان هالیوودی مشغول ساخت آثار پر هزینه‌ی سه بعدی برای این طیف سنی هستند. مارتین اسکورسیزی که با ساختن فیلم‌هایی مثل "راننده تاکسی" یا "هوانورد" حیطه‌ی فکری خود در تولید فیلم را مشخص کرده بود به یکباره دست به ساخت فیلم سه بعدی "هوگو" می‌زند یا استوین اسپیلبرگ کارگردان یهودی هالیوود که فیلم‌های خشن و جنگی مثل "نجات سرباز رایان"، "فهرست شیندلر" را در کارنامه دارد کارگردانی فیلم انیمیشنی "تن تن" را انجام می‌دهد فیلم‌سازان دیگری مثل فرانسیس کاپولا یا ریڈلی اسکات نیز در این حیطه فعالیت‌های بسیاری داشته‌اند. از طرفی دیگر برنامه‌های فیلم‌سازان هالیوود برای آثاری همچون "هری‌پاتر"،



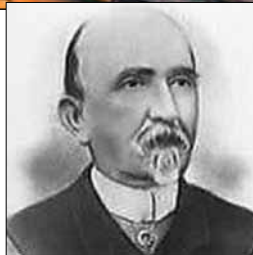
۱۸۴
فرهنگ
● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱



اشاعه‌ی جادوگری در مدل‌های مختلف در تمام آثار کارتونی و داستانی غرب موجب شده که ذهن کودکان و نوجوانان در ابتدای پرسش‌گری و حقیقت‌جویی جذب موهومات یهودی صفت و مشرکانه‌ی این فیلم‌ها شود و در جست و جوی آنچه باشد که خرافه‌ای بیش نیست.



نگاه مسیحی، یهودی هری پاتر نمادی از انسان سرگشته ایست که پدر جادوگرش او را تنها گذاشته و او برای کسب هویت و رهایی از کسالت دنیای واقع به جهان جادوگران سفر می‌کند. پدر در این جا نمادی از خدای انسانی یهودیت است و هری پاتر نماد انسان، عنصر اصلی برای هویت بخشی به شخصیت‌ها "جادوگری" است یا همان عرفان کابالیستی.



منتشر شده است. در اکتبر ۲۰۱۱، این مجموعه در فرمت‌های مختلف کتاب از طریق "پاترمور" منتشر شد. از "هری پاتر" مدل‌های رسانه‌ای مختلفی تولید شده به خصوص در هالیوود که تمام قسمت‌های آن را به فیلم تولید

کرده و فروش بسیاری را به دست آورده است. به طور کلی بهره‌ی تجاری "هری پاتر" بیش از ۱۵ بیلیون دلار است. هری پاتر پسر یک پدر و مادر جادوگر است که هر دو نفر در یک سالگی هری پاتر توسط «لرد وُلدمورت» خبیث کشته شده‌اند. اما او به دلیل آنکه مادرش در مقابل نفرین ایستاد، در برابر نفرین مرگبار وُلدمورت زنده می‌ماند

جدال مابین نیروهای خیر و شر (خیر نه به معنای متعالی و اسلامی‌اش) نهاده شده است. "هری پاتر" که نویسنده‌ی آن یک فراماسونر انگلیسی به نام جوان کتلین رولینگ است تا کنون به ۶۷ زبان زنده‌ی دنیا ترجمه شده است و چهار کتاب پایانی

این مجموعه به طور متوالی رکورد فروش سریعترین کتاب‌های جهان را دارد. به گفته‌ی رولینگ موضوع اصلی داستان مرگ است. ناشران اصلی و اولیه از کتاب‌سرای بلومزبری در انگلستان و انتشارات اسکولاستیک در ایالات متحده می‌باشند، کتاب از آن زمان به بعد توسط بسیاری از ناشران در سراسر جهان

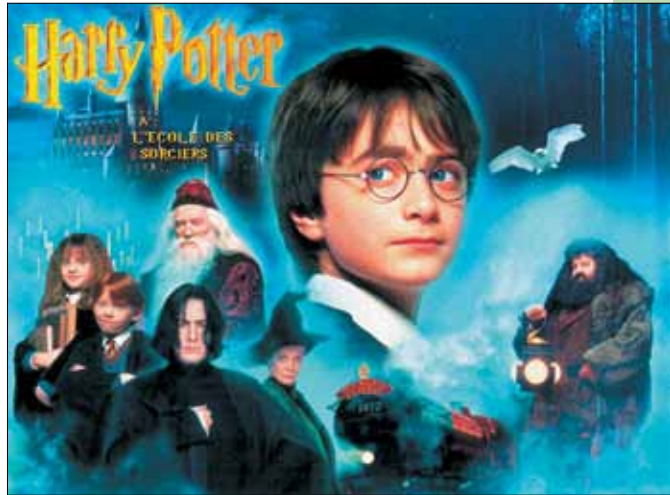
هری پاتر در بطن جهان فانتزی و تخیلی‌اش در برگزیده‌ی قدیس‌نمایی اومانیزستی، کابالیستی غرب است و بیش از هر چیز نماینده‌ی یهودیت نهفته در جریان فرهنگی آن، از سوی دیگر داستان‌های "هری پاتر" نمایانگر بسیاری از نظریه‌های فلسفی یونان باستان و مصر باستان است.



"هری پاتر" مهمترین و قدرتمندترین مدل تبلیغاتی رسانه‌های یهودی
نئولیبرالیسم برای الگوسازی است و این حربه‌ی رسانه‌ای ارتباط
تنگاتنگی با مفاهیمی همچون تئوری تکامل و داروینیسیم و یا نظم نوین
جهانی در سلطه‌ی نئولیبرالیسم و همچنین ظهور ضد مسیح و اشغال
سرزمین مقدس دارد.



جادوگرش او را تنها گذاشته و او برای کسب هویت و
رهایی از کسالت دنیای واقع به جهان جادوگران سفر
می‌کند. پدر در این جا نمادی از خدای انسانی یهودیت
است و هری پاتر نماد انسان، عنصر اصلی برای هویت
بخشی به شخصیت‌ها "جادوگری" است یا همان عرفان
کابالیستی. در خدانشناسی کابالیست‌ها نه تنها دیدگاه تکثر
خدایان وجود دارد بلکه خداوند صورت دوگانه‌ی مذکر و
مونث به خود گرفته، پدر آسمانی و مادر آسمانی که اولین
شکل‌های خدایی بودند. از خصایص جالب این خدانشناسی
سری این است که بر مبنای آن بشر خلق نشده بلکه خود
به گونه‌ای موجود خدایی است. بنابراین بر اساس تفسیر
کابالا "یهوه" مساوی است با "آدم"، یعنی آدم خدا بود. به
این ترتیب اعلام می‌شود که همه‌ی انسان‌ها در بالاترین
درجه‌ی درک مانند خدا بوده‌اند در تفکر الحادی و مشرک
یهودیت خداوند پس از آفرینش جهان در روز هفتم خسته
می‌شود و استراحت می‌کند یا یهوه با یعقوب کشتی
می‌گیرد و... اندیشه‌ی انسان خداانگاری نیز در تمدن
یونان نفوذ کرده و پرومته یک خدای انسان نماست که
علیه زئوس خدای خدایان شورش می‌کند. هری پاتر نیز
در بطن جهان فانتزی و تخیلی‌اش در برگیرنده‌ی
قدیس‌نمایی اومانستی، کابالیستی غرب است و بیش از
هر چیز نماینده‌ی یهودیت نهفته در جریان فرهنگی آن،
از سوی دیگر داستان‌های "هری پاتر" نمایانگر بسیاری از
نظریه‌های فلسفی یونان باستان و مصر باستان است.
مثلاً در "هری پاتر و زندانی آزکابان" تئوری جهان موازی
و هم‌زمانی زمانی، مکانی مطرح می‌شود و تصویری از
نظریه‌ی عالم مثال افلاطون ارائه می‌گردد، باید دانست
که افلاطون تحت تاثیر آموزه‌های کابالا، یهودی و
ممفیس بود. تداوم ارائه‌ی داستان‌های "هری پاتر" از سن
یازده سالگی شخصیت (یازده یکی از نمادهای
فراماسونری است) تا هم‌اکنون نشانه‌ی اهمیت بلوغ
فکری مخاطبان کودک و نوجوان در نزد دستگاه



و این نفرین فقط اثری صاعقه‌وار بر پیشانی‌ش به جا
می‌گذارد. هری با خاله و شوهر خاله‌اش که هیچ کدام
جادوگر نیستند و در اصطلاح مشنگ (Muggle) نامیده
می‌شوند، بزرگ می‌شود و از گذشته خودش اطلاعی
ندارد تا این که در سن یازده سالگی وقتی نامه پذیرش از
مدرسه علوم و فنون جادوگری هاگوارتز را دریافت می‌کند
متوجه می‌شود که دنیای دیگری در همین دنیای عادی
ما وجود دارد که او در آنجا بسیار مشهور است. هر کدام
از کتاب‌های هری پاتر در واقع به ماجراهای یک سال او
در دنیای جادوگری و مدرسه محبوبش می‌پردازد. او در
آن مدرسه دوستان خوبی مثل رون ویزلی و هرمانی
گرینجر پیدا می‌کند و همچنین در طی کتاب‌ها بیشتر با
گذشته خودش آشنا می‌شود و همواره مورد لطف و
حمایت مدیر مدرسه آلبوس دامبلدور قرار می‌گیرد. بر
اساس یک پیشگویی یا هری باید «وُلدمورت» را از بین
ببرد یا «وُلدمورت» باید هری را از پیش رو بردارد و
هیچکدام با وجود دیگری قادر به زندگی نخواهند بود و
سیر صعودی داستان هم بر همین اساس است و هر دو
شخصیت به دنبال از بین بردن یکدیگرند. نگاه مسیحی،
یهودی هری پاتر نمادی از انسان سرگشته ایست که پدر





کارخانه هیولاها" نیز همانند "هری پاتر" مخاطب خود را غرق در فضای موهوم و شیطانی خود می‌کند و با تصویرسازی‌های پر زرق و برق اشتیاق کودک را برای تجربه‌ی این جهان هزاران برابر افزایش می‌دهد اما با پایان فیلم متوجه‌ی مجازی بودن فضای القا شده می‌شود و ناامید برای عدم لمس لذایذ مخدرگونه در دنیای موهوم، اسیر سرگشتگی و آشفتگی می‌گردد که اجازه‌ی یک لحظه دور شدن از این فضای مجازی را نمی‌دهد و دائماً آن را خیره بر صفحه‌ی مانیتور برای سیر در این جهان خیالی جذب خود می‌کند.

همچون تئوری تکامل و داروینیسیم و یا نظم نوین جهانی در سلطه‌ی نئولیبرالیسم و همچنین ظهور ضد مسیح و اشغال سرزمین مقدس دارد. انیمیشن مهم دیگری که باید به آن پرداخت MONSTERS.INC یا "کارخانه‌ی هیولاها" می‌باشد که توسط کمپانی والت دیزنی و پیکسار تهیه و تولید شده است این انیمیشن که مدل تبلیغاتی آن "یک چشم دجال" است یکی از مهمترین آثار کارتونی تاریخ سینما می‌باشد که مملو از مفاهیم، استعارات و نمادهای ماسونی و یهودی است و اساساً از "دری" قصه می‌گوید که قرار است "در" ورودی کودکان به جهانی پر از رمز و راز و جادوگری باشد که رسانه‌ای غرب است به طوری که مخاطب با هری پاتر به جست و جوی هویت خود می‌رود، مشابه وی لباس می‌پوشد، حرف می‌زند و می‌اندیشد، به خصوص اندیشه‌اش در مورد مسائلی همانند خدا، خانواده، حقیقت انسان و جهان آفرینش و... او (مخاطب) مطابق این دستگاه عظیم رسانه‌ای تسخیر و مسخ می‌شود تا همه‌ی مخاطبان از جهان‌نگری هری پاتری همانندسازی شوند و به بلوغ فکری، جنسی مطابق آموزش‌های آنان برسند. "هری پاتر" مهمترین و قدرتمندترین مدل تبلیغاتی رسانه‌های یهودی نئولیبرالیسم برای الگوسازی است و این حربه‌ی رسانه‌ای ارتباط تنگاتنگی با مفاهیمی



کارتون بسیار معروف "داستان اسباب بازی" Toy store محصول کمپانی وال دیزنی با نگاهی فلسفی به مسئله‌ی جبر و اختیار با نماد قرار دادن اسباب‌بازی‌ها به عنوان انسان، سلطه‌پذیری و اطاعت آنها برای بقا در نزد صاحبشان را دستمایه‌ی درام قرار می‌دهد و سعی در تبلیغ نظام بوروکراتیک نتولیبالیسم دارد و حرف اصلی‌اش نامنی و نابودی انسان در جداافتادگی و عصیان علیه نظام حکومتی نتولیبرال است.



احتمالاً همان جهان مادی وعده داده شده در نزد فیلسوفانی همچون داروین و یا نظریه‌پردازانی همچون میرچالیاده در کنار نظام فکری یهودی، ماسونی است که بر این اعتقاد پافشاری دارد که جهان باقی موعود در ادامه همین جهان مادی است و فاقد قضاوت، عدالت و حقانیت خدای متعال است. دو شخصیت اصلی "سالیوان" که شمایل شیطانی به رنگ آبی دارد و دیگری "مایکل" که همانند تویی است که یک چشم دارد، شخصیت اصلی کارتون را تشکیل می‌دهد آنها کارکنان کارخانه‌ای هستند که با قدم گذاشتن در دنیای کودکان از ترساندن آنها انرژی جهان هیولاها را تأمین می‌کنند، این قصه‌ی تخیلی در سیری دراماتیک موجب آن می‌شود که سالیوان با کودک بچه‌ای دوست شود و از آن به بعد ترساندن تبدیل به خندانن شود تا آشتی و مصالحه مابین جهان کودکان و دنیای شیاطین و هیولاها فراهم آید، "کارخانه هیولاها" نیز همانند "هری پاتر" مخاطب خود را غرق در فضای موهوم و شیطانی خود می‌کند و با تصویرسازی‌های پر زرق و برق اشتیاق کودک را برای تجربه‌ی این جهان هزاران برابر افزایش می‌دهد اما با پایان فیلم متوجه‌ی مجازی بودن فضای القا شده می‌شود و ناامید برای عدم لمس لذایذ مخدرگونه در دنیای موهوم، اسیر سرگستگی و آشفتگی می‌گردد که اجازه‌ی یک لحظه دور شدن از این فضای مجازی را نمی‌دهد و دائماً آن را خیره بر صفحه‌ی مانیتور برای سیر در این جهان خیالی جذب خود می‌کند. در کنار شخصیت‌های انسان‌نمای انیمیشن‌های هالیوودی همچون "شرک" کارتون معروفی همچون "جیمی نوترون" می‌باشد که شخصیت اصلی آن پسر بچه‌ای نابغه است که در زیرزمین خانه‌اش دست به اختراعات جالبی می‌زند "جیمی نوترون" که توسط کمپانی Paramount تهیه شده داستان تلاش تعدادی پسر بچه برای زندگی فردی و گریز از باید و نبایدهای خانوادگی است که سرانجام با اختراع جیمی نوترون تمام پدر و مادرها دزدیده می‌شوند و به سیاره‌ای ناشناخته می‌روند ... تبلیغ لذایذ غریزی زندگی فردی و ارائه‌ی تصویر متحجرانه و خشک از خانواده در نزد کودکان موجب پدید آمدن احساس انزجار و سرکشی در برابر پدر و مادر می‌شود که در این انیمیشن کاملاً متجلی است. سفر به سیاره‌های ناشناخته و عجیب دستمایه بسیاری از آثار کارتونی است مانند "سیاره ی ۵۱" و یا کارتون معروف "Walle" "والی" به کارگردانی اندرو استاتون که قصه‌ی زوال زمین و گریز انسان‌ها به

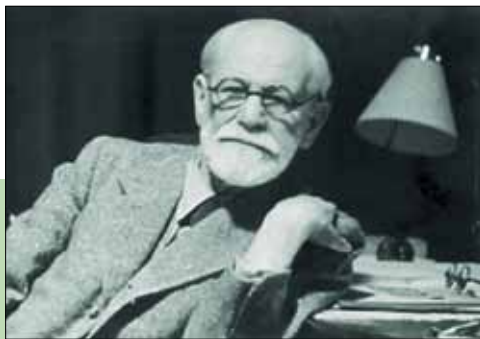


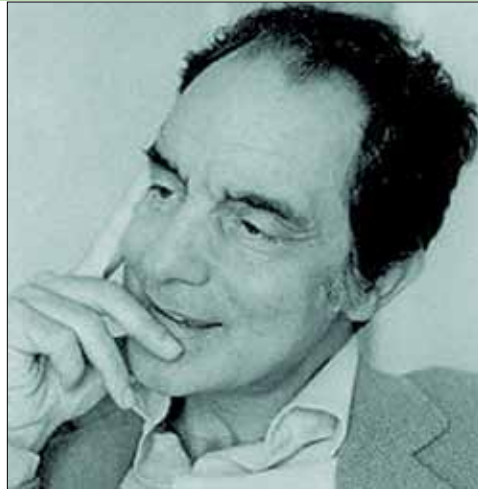
نگاه روانشناسانه‌ی فرویدزده مبنی بر انعکاس ویژگی‌های روانی که ریشه در کودکی دارند در بسیاری از آثار سینمایی حوزه‌ی بزرگسال مطرح می‌شود به طوری که امروزه مرز قصه‌گویی برای کودکان، نوجوانان و بزرگسالان از بین رفته و مخاطبان به طور اجمالی یک اثر برای تماشا انتخاب می‌کنند.

رسوخ آثار به ظاهر جذاب و فانتزی غرب در دنیای کودک ایرانی باز خورد مناسبی نخواهد داشت، باید دانست که مخاطب ایرانی آثار غربی دیر یا زود همین مسیر را خواهد پیمود، پس بیایید با ساخت دنیایی متعالی، واقع‌گرا و آرام برای کودکان و نوجوانان در رسانه، سینما و ادبیات بنیاد شخصیتی وی را بر تعالی، آرامش و تعامل قرار دهیم تا دچار فروپاشی نسل آینده‌مان نباشیم.

انقلابی‌گری است، اما "فرار مرغی" در خلاف این راه قدم می‌گذارد و با تبلیغ اندیشه‌ای فانتزی و غیر واقع به اهداف نئولیبرالیستی خود چشم می‌اندازد و اوتوپیی‌اش آنارشستی‌اش را در پایان اثر به تصویر می‌کشد. تفکر اولیه و کنه وجودی فرهنگی، رسانه‌ای غرب در برخورد با دنیای فانتزی و تخیلی کودکان شدیداً متأثر از فروید است و باید دانست که اندیشه‌ی فروید برآمده از نگاه جنسی و متأثر از سیر تکامل‌گرای داروین است که در ادامه به مثال آن خواهیم رسید. فروید ریشه‌ی تمام ویژگی‌ها و انحرافات روانی را در کودکی می‌جوید و معتقد است که مبداء تمایلات و گرایش‌های جنسی و همچنین انحرافات جنسی را باید در دوران کودکی یافت و مقام شنیع و قبیحی را برای کودک قائل می‌شود. تممیم و بسط این عقیده در آثار مختلفی مشخص است مثلاً شخصیت "جودی آبت" که انگار سرکشی و عصیان او موجب شناخت نفسش می‌شود و در نامه‌هایی که به شخصیت "بابا لنگ دراز" می‌نویسد به رشد شخصی و بالینی می‌رسد. او بسیار رک و صریح است مثلاً در جایی به بابا لنگ دراز می‌نویسد: "می‌توانم شما را آقای بیزار از دخترها بنامم، ولی این کم و بیش اهانت به خودم است. من بلند قدی صفتی است که تا آخر عمرتان با شماست. من تصمیم گرفته‌ام شما را بابا لنگ دراز بنامم." در واقع نامه‌های جودی به بابا لنگ دراز آینه‌ای از وجود خود

سیاره‌های دیگر و اسارت در نزد موجودات فضایی است. این کارتون نقدی است بر مصرف‌گرایی جهان غرب و گرایشی پست مدرن، درباره‌ی ادامه حیات را داراست. کارتون بسیار معروف "داستان اسباب بازی" Toy store محصول کمپانی وال دیزنی با نگاهی فلسفی به مسئله‌ی جبر و اختیار با نماد قرار دادن اسباب‌بازی‌ها به عنوان انسان، سلطه‌پذیری و اطاعت آنها برای بقا در نزد صاحبشان را دستمایه‌ی درام قرار می‌دهد و سعی در تبلیغ نظام بوروکراتیک نئولیبرالیسم دارد و حرف اصلی‌اش ناامنی و نابودی انسان در جدافتادگی و عصیان علیه نظام حکومتی نئولیبرال است. انسان‌ها نیز همانند داستان اسباب‌بازی اگر روزی فکر طغیان علیه صاحبانشان را در سر بپروراند به مرز نابودی و انحطاط خواهند رسید؛ در واقع تفکر انقلاب‌ستیز و کاپیتالیسم نئولیبرال که هر گونه آرمان‌گرایی و انقلاب‌اندیشی را دیوانگی و تجاهل می‌داند با رسوخ در نظام فرهنگی، هنری غرب تمام قوای خود را در از بین بردن و انقراض اندیشه‌های انقلابی مصرف می‌کند تا راحت بر تخت شاهی‌اش به چپاول و استعمار بپردازد. گاهی مواقع مخاطب بسیاری از آثار پرهزینه‌ی سینمای غرب، شرق است مثلاً در انیمیشن که کمپانی Dream works تولید کرده با نام "فرار مرغی" تبلیغ نئولیبرالیسم و انقلاب علیه استبداد و خودکامگی رهبران مستبد و ظالم جهان سوم ارائه می‌شود تا آغاز استعمار مدرن و پیشروی به سوی خاورمیانه‌ای نئولیبرال برای نظم نوین جهانی و اشغال اراضی مقدس پدید آید، "فرار مرغی" با استعانت از داستان "قلعه‌ی حیوانات" جورج اورول حرفی را می‌زند که اورول دقیقاً ضدش را گفت و آن نیهیلیسم و پوچی در برخورد با آرمان خواهی و





بی کسی است که می‌تواند خواهر دوقلوی ادبی جودی باشد. جودی آبوت دختر تنها و یتیمی است که طبق قواعد باید سرشار از خلاء حسی و عاطفی باشد که شخصیت وی را دچار تزلزل و پریشانی کند اما وی در برخورد با "بابا لنگ دراز" هویت‌مند می‌شود و تکامل می‌یابد تا به بلوغ برسد او در نامه‌ای که به بابا لنگ دراز می‌نویسد: کم کم دارم حس می‌کنم یک دختر هستم، نه یک موجود پرورشگاهی. امیدوارم روزی بیاید و با هم چای بنوشیم تا من ببینم از شما خوشم می‌آید یا نه... در این سیر تکامل جودی آبوت از یک دختر خام و نوجوان به حسی از زنانگی می‌رسد و به بابا لنگ دراز می‌نویسد: می‌خواهید رازی را که اخیراً کشف کرده‌ام به شما بگویم؟... من خوشگلم، جدی می‌گویم. چه آدمی بیویی هستم با این که سه تا آینه در اتاقم هست، تا حالا این نکته را در نیافته بودم "او در همین سیر به تکامل جنسی نیز می‌رسد و شخصیت جرویس پندلتون را می‌یابد تا با او قدم بزند. داستان و شخصیت "جودی آبوت" جای بسیار تحلیل و تفسیر دارد اما به دلیل تعدد آثاری که مورد نقد قرار می‌گیرد سعی در ارائه‌ی جان کلام و ویژگی اصلی در نقد آن دارم. علی‌ای حال باید دانست که جودی همانند بسیاری از شخصیت‌های داستانی مثل هری پاتر، جیمی نوترون، آلیس، پینوکیو و... تنهاست و این تنهایی نیز نمادی از بی‌هویتی و سرگستگی اوست که در بر خورد با شخصیتی که قرار است پدر یا قیم نمادین او باشد، مثل پدر ژپتو یا بابا لنگ دراز که می‌توان آن را نمادی از خدای انسان شده در اندیشه‌ی مسیحی، یهودی دانست، سعی در کسب هویت و تاریخ مندی دارد. اثر بعدی که آن را مورد تفسیر قرار می‌دهد داستانی است که بسیاری آن را انقلابی در ادبیات کودک در آستانه‌ی رواج سورئالیسم می‌دانند که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در ابتدای انتشارش بعد از کتاب مقدس و آثار شکسپیر بیشترین خواننده را از آن خود کرد و با انواع و اقسام برداشت‌های

اوست و بیشتر از همه، جودی خود را در این آینه می‌بیند تا بتواند شمایل دختر بچه‌ی یتیم و پرسشگری را دریابد تا به شناختی هویت‌مند برسد. "جین وبستر" خالق شخصیت جودی آبوت در سن پانزده سالگی شاهد خودکشی پدرش بود و این امر موجب فروپاشی روحی وی شد و او را راهی مدرسه‌ی شبانه روزی کرد. اکثر شخصیت‌های جین وبستر زن هستند و ماجرا و داستان‌های آن اکثراً در یتیم‌خانه‌ها و سازمان‌هایی که در آن یا مملو از زن است یا زنان آن را اداره می‌کنند می‌گذرد، زندگی او تقریباً با ظهور جنبش‌های فمینیستی در اروپا و آمریکا جنبش‌های کارگری و اصلاح مداوم قوانین کار در کارخانه‌ها و جنبش سازمان‌های خیریه همزمان شد. کارن آلکالای منتقد آثار جین دربارهی مرگ وی می‌نویسد: غم‌انگیز است که جین و بستر از بیماری‌ای می‌میرد که تنها دلیلش، آلودگی دست جراحان است. کسی که تمام زندگی‌اش را برای اصلاح همین سازمان‌ها وقف کرد. بابا لنگ دراز یکی از اولین قدم‌های یک نویسنده‌ی زن آمریکایی برای مطرح کردن دیدگاه‌های فمینیستی خود در قالب داستان به شیوه‌ی نامه‌نگاری است. به دنبال این کتاب در سال ۱۹۱۲ برخی دیگر از نویسندگان زن در آمریکا از همین روش برای بازتاب تفکرات اجتماعی و اصلاح طلبانه خود در داستان‌هایش استفاده کرده‌اند. چهار سال قبل تولد جودی آبوت، شخصیت داستانی‌ای در کانادا متولد شد که شباهت زیادی به جود داشت، "آنی شرلی" نوشته‌ی لوسی مود مونتگمری داستان دختر نوجوان یتیم، تنها و

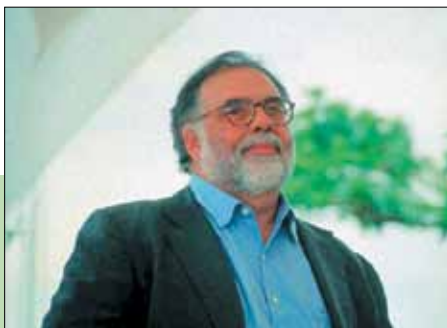


ویژگی مشترک در محتوای بسیاری از داستان‌های کودکان و نوجوانان، فیلم‌های سینمایی و انیمیشنی و همچنین بازی‌های کامپیوتری، خلق امکان‌هایی است که کودک در جهان واقع قابلیت دسترسی به آن را ندارد این ویژگی که به شکل عظیم، پیچیده و جذابی دنیای آنها را فرا گرفته "جادوگری" است.

فکر سنتی داروینی را زیر سوال برد اما نه تنها اینگونه نیست بلکه آلیس با بهره‌گیری از زبان سمبولیک و یا به تعبیری سورئال مبلغ و نشانگر ظهوری متفاوت از اندیشه‌ی تکامل ویکتوریایی خود می‌باشد و اصالت عقل سود محور انگلیسی‌اش را در یک آزمون خطا محک می‌زند. در اینجا نیز سفر و به نوعی هبوط آلیس در دنیایی غیر عقلانی و پر از رمز و راز نمادی از هویت جویی وی است. آلیس بیش از اینکه روح انعطاف‌پذیر و سردرگمی داشته باشد مستبد است آنتونی بورگس منتقد بریتانیایی می‌نویسد: "به وضوح می‌گوییم آلیس دخترک مهربانی نیست او بی‌اندازه نیش‌دار و گزنده است وی مستبد، از خود راضی و مغرور است و هیچ خضوع و فروتنی ندارد." همچنین غرق شدن آلیس در دریاچه‌ای که از اشک‌هایش به وجود می‌آید (دریاچه ی آب شور) و همچنین سر یک میمون نشانه‌ی بارزی از اندیشه تکامل داروین و همچنین پیدایش جهان از یک دریاچه‌ی آب شور است. آلیس تسلیم دنیای تخیلی و موهوم نمی‌شود و برخوردش با آن نیز به شدت عقلانی و خشک و جزمی است. به طور کلی داستان "آلیس در سرزمین عجایب" محصول عقل محوری داروین زده (تناول در داستان آلیس نشانه‌ی تکامل است) تجربه‌گرایی جان لاک (آلیس همه چیز را تجربه می‌کند اما هنوز آلیس است) و سانتیمان‌تالیسم اشرافی ویکتوریایی (طرز لباس پوشیدن و یک دندگی‌اش) است. بی‌هویتی و عدم تاریخ‌مندی انسان

سینمایی، رسانه‌ای و تبلیغاتی تا به امروز عرصه‌ی وسیعی از مبادلات اقتصادی و فرهنگی را متحول کرد و به پنجاه زبان دنیا ترجمه شد یعنی "آلیس در سرزمین عجایب" نوشته‌ی لوئیس کارول. چارلز لوتویج داجسون استاد ریاضیات دانشگاه آکسفورد و همچنین کشیش کلیسا است که ترجیح داد آثار خود را با نام مستعار لوئیس کارول به چاپ برساند.

همین سرنخ‌ها بود که بعدها عده‌ای از منتقدان را به این نتیجه رساند که کارول، فقط برای استراحت و سر به سر گذاشتن بچه‌ها قلم به دست می‌گرفته است. در مقابل عده‌ای هم کارول را ترکیبی معجزه آسا از اقلیدس و لافونته می‌دانستند. آلیس نماینده‌ی فلسفه‌ی تجربه‌گرایی انگلیسی است که ورودش به دنیایی موهوم و سورئال بیش از اینکه جنبه‌ی فانتزیک و زیبایی شناسانه داشته باشد صور خیالی اندیشه‌ی تکامل داروین است؛ آلیس دنیای خردگرایی منطقی را به سخره می‌گیرد و به ظاهر مدرن ستیز است و می‌خواهد نظام





روز متزلزل تر می‌شد. کولودی با پشتوانه فعالیت‌های
پداگوژیک‌کی خود، تعهد جزمی و اخلاق خشک را تنها
راه نجات ایتالیا می‌دانست و شاید به همین دلیل بود
که می‌خواست این داروی تلخ را همچون پری مهربان
داستانش با قند و شیرینی قصه‌ها به گلوی بیماران
ایتالیا بریزد " به نوعی با ورود پری مهربان پدر (پدر ژپتو)
پسر (پینوکیو) و روح القدس (پری مهربان) شکل می‌گیرد
حالا پینوکیو این آدمک چوبی باید به دنبال هویت خود
بگردد و ظاهراً مفهوم کار در این داستان موجب تشخیص
پینوکیو می‌شود. تطابق نمادین داستان پینوکیو با کتاب
مقدس آن قدر واضح و پررنگ است که ایتالو کالوینو
می‌نویسد: "تصویرنگاری مردمی تمثال حضرت مریم (ع)
و پوشش آبی رنگی که بر گیسوانش نقش بسته است،
هریک از بازیگران را اعم از انسان و حیوان، مانند هر یک
از اشیاء و نیز موقعیت‌های آدمک متحرک قرینه خود را
در انجیل مقدس پیدا می‌کند. بینی سوراخ شده
از نيزه‌ها و تعمید با طشتک آب که پیرمرد شب کلاه
بر سرش می‌ریزد، عشای سری حضرت عیسی (ع) در
مسافرخانه هرود و آدمک‌های متحرک آتش خوار تا
کاسه نان خشک و معنا و مفهوم تقدیس نان و شراب"
الهام‌گیری ماجراهای پینوکیو از روح یهودی، مسیحی
ایتالیا به حدی بود که نویسندگانی نظیر جورجو مانگانلی
به این فکر افتاد که شاید به راستی، شخصیتی به نام
کارلو کولودی وجود خارجی نداشته باشد و ماجراهای
پینوکیو گردآوری دست‌نوشته‌های نمایش‌های عروسکی
برگرفته از کتاب مقدس باشد. طبیعت‌گرایی داستان
پینوکیو و همچنین نگاه سوسیالیسم مسیحی در این
داستان مفهوم "ماتریالیسم سنتی" را تماماً ارائه می‌دهد
و سویی‌ی‌نگاهش را به سمت کلیسای کاتولیک رومی
و فرمان‌های سوسیالیست مسیحی پاپ در ایتالیا نگاه
می‌دارد. مجموعه داستان‌های "تن تن" نوشته‌ی ژرژ رمی
(هرژه) یکی از شخصیت‌های مدرن دنیای کودکان است



مدرن دغدغه‌ی اصلی نویسندگان کودک و نوجوان است
نمونه بارز دیگر آن را "پینوکیو" نوشته‌ی کارلو کولودی
می‌دانم. این داستان پس از یک قرن هنوز در رأس ادبیات
کلاسیک کودک و نوجوان قرار دارد که پایگاه ابتدائیش
را در ژورنالیسم می‌توان یافت. "داستان‌های پینوکیو،
لحنی ضد اقتدار دارد و با هدف ترویج اخلاق کارگری
نوشته شده است در این کتاب سرانجام تنها کار است
که پینوکیو را به تکامل می‌رساند" (۲) پینوکیو نمادی از
انسان است که تحت سرنوشت محتوم جبارانه‌ی خویش
که پدر نماد خدا در هیبت پدر ژپتو، آفریننده‌ی پینوکیو،
بر او حاکم کرده هویت‌مندی‌اش را در گرو فرهنگ
کار و کارگری می‌انگارد بنا به نوشته‌ی بزرگمهر شرف
الدین نوری "ماجراهای پینوکیو در بحبوحه سال‌های
جنگ ایتالیا و اتریش نوشته شد سال‌هایی که جنگ و
فقر، نظام‌های خانوادگی و بنیان‌های سیاسی، اجتماعی
جامعه را از هم گسیخته بود و پایه‌های اخلاقی روز به

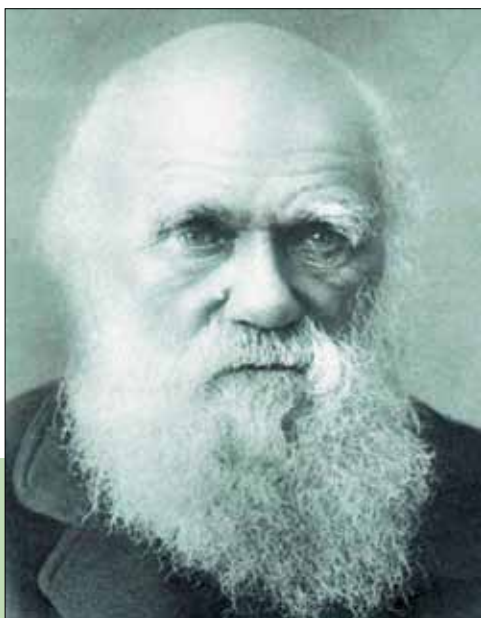


ادبیات کودک و نوجوان می‌شود مفاهیمی کاملاً سیاسی، ایدئولوژیک است که فقط در فرمی فانتزی ارائه می‌شود، مثلاً "کفش قرمز" نوشته اندرسن داستان کفش‌های قرمزی است که صاحبش کارن را در کلیسا به رقص در می‌آورد و کارن برای رهایی از این معصیت مچ پاهایش را به کمک تبرداری قطع می‌کند و... آیا این ایده برآمده از تفکری روانپزشکی و ایدئولوژی زده نیست؟ در بسیاری از آثار کودک و نوجوان مانند داستان‌های لوئیس، درن شان، استین و... شخصیت اصلی محصور مازوخیسم و فضایی مه‌آلود دهشتناک است که در فرمی موهوم و سورئال تخیل کودک را دستمایه‌ی مفاهیمی مخرب قرار می‌دهد. نگاه روانشناسانه‌ی فرویدزده مبنی بر انعکاس ویژگی‌های روانی که ریشه در کودکی دارند در بسیاری از آثار سینمایی حوزه‌ی بزرگسال مطرح می‌شود به طوری که امروزه مرز قصه‌گویی برای کودکان، نوجوانان و بزرگسالان از بین رفته و مخاطبان به طور اجمالی یک اثر برای تماشا انتخاب می‌کنند،

هر یک از کتاب‌های تن تن ارتباط مستقیم و تنگاتنگی با مسائل همزمان خودش دارد. برای مثال وقتی موضوع نبش قبر مومیایی "توت آنخ آمون" مطرح بود، هرژه در کتاب "هفت گوی بلورین" این موضوع را محور کتاب قرار داد. همچنین امکان رفتن به ماه سبب شد که او در کتاب "سفر به ماه" و "گشت و گذار در ماه" را بنویسد. در راستای ارتباط ماجراهای تن تن با زندگی هرژه، می‌توان



به کتاب "گل آبی" اشاره کرد که درباره‌ی آداب و رسوم چین و ژاپن و جنگ بین این دو کشور است. نویسنده، اطلاعات مربوط به این کتاب را از دوست چینی خود کسب کرده است. از "تن تن" بیشترین اقتباس سینمایی انجام شده که آخرین آن به کارگردانی استیون اسپیلبرگ بوده. تن تن نیز نماینده‌ی فردگرایی خانواده‌گریزی است که با سفر کردن و ماجراجویی کسب هویت می‌کند. او نمونه‌ی انسان مدرن است که مدل موها و لباسش الگویی رسانه‌ای بسیاری شد و جالب این است که تن تن در تمام سفرهایش به دنبال سود مادی است. به طور کلی مفاهیم بنیادین که دستمایه‌ی نویسندگان حوزه‌ی





میزش بایگانی کند به طوری که جین استر نویسنده‌ی داستان "جودی آبت" همسر "گلن فورد مک کین" ثروتمند بوده و لوئیس کارول نویسنده‌ی "الیس در سرزمین عجایب" با حمایت مالی کشیش اعظم کلیسا "هنری لیدن" داستانش را چاپ نمود. در آخر باید متذکر شوم رسوخ آثار به ظاهر جذاب و فانتزی غرب در دنیای کودک ایرانی بازخورد مناسبی نخواهد داشت، چنانچه در ذهن کودک غربی او را تبدیل به یک یاغی وحشی کرده به طوری که همه روزه شاهد خودکشی و اقدام به قتل نوجوانان در مدارس غربی هستیم از طرفی میل جنسی انحراف یافته، همجنسگرایی، هیستریک و سردرگمی، سقوط در وادی تزلزل و عدم تصمیم‌گیری و پرخاشگری در نزد کودکان و نوجوانان غربی جملگی از عواقب وخیم آثار ارائه شده در رسانه‌های آنها است. باید دانست اگر این روند ادامه یابد ممکن است که مخاطب ایرانی آثار غربی نیز دیر یا زود همین مسیر را بپیماید، پس بیایید با ساخت دنیایی متعالی، واقع‌گرا و آرام برای کودکان و نوجوانان در رسانه، سینما و ادبیات بنیاد شخصیتی وی را بر تعالی، آرامش و تعامل قرار دهیم تا دچار فروپاشی نسل آینده‌مان نباشیم.

منابع

۱. کابالا مجموعه‌ای از آیین و رسوم و جادوگری مشرکانه با قدمتی به اندازه‌ی تمدن مصر باستان است که موجب انحراف قوم بنی اسرائیل و تحریف یهودیت شد. کابالا همانند زهری در شریان وحیانی دین یهود نفوذ کرد و پس از موسی (ع) دینی را که وی پیام‌آورش از سوی حق بود دستمایه تحاریف و انحرافات مشرکانه و بت پرستانه قرار داد.

۲. فرهنگ توصیفی شخصیت‌های داستانی نوجوان، فریدون عموزاده خلیلی و گروهی از نویسندگان و پژوهشگران، مجلد اول، انتشارات آفتابگردان

فیلم "پنهان" ساخته‌ی کارگردان معروف اتریشی میشل هانکه که درامی تعلیقی را با ریشه‌یابی کودک‌شناسی‌های داستانش مطرح می‌کند و تصویری خشن از خودکشی فردی میانسال که دچار ورشکستگی روحی که ریشه در کودکی‌اش دارد ارائه می‌دهد. فیلم Dictado ساخته‌ی آنتونیو چاوریاس برنده‌ی جایزه‌ی برلین نیز روانپزشکی و مسخ شخصیت مرد داستان را با جست و جویی در کودکی پیش می‌برد و آنجا نیز تصویر دلخراشی از خودکشی پدر خانواده در وان حمامی که دختر کوچک او در آن بازی می‌کند نشان می‌دهد. فیلم معروف "بازگشت" ساخته‌ی زودیا کوزینتسوف که برنده‌ی جایزه و نیز در سال ۲۰۰۲ شده نیز داستان بازگشت پدری نزد همسر و پسرانش را بعد از سالهای طولانی نشان می‌دهد. پدر تصمیم می‌گیرد تا پسران را به سفر ببرد در این سفر رفتار خشک و مستبدانه‌ی پدر موجب می‌شود که پسران دست به قتل پدر بزنند. اندیشه‌ی فروید در ارائه‌ی تفکر پیچیده‌ی روانی - جنسی‌اش در نزد کودکان موجب شده نگاه تاریک و سیاهی به دوران کودکی و نوجوانی در بازخورد مفهومی و هنری‌اش در نزد نویسندگان و کارگردانان غرب به وجود بیاید و همچنین جریان سیاسی، اقتصادی است که انتخاب می‌کند کدام نویسنده بنویسد و کدام نویسنده نوشته‌هایش را در

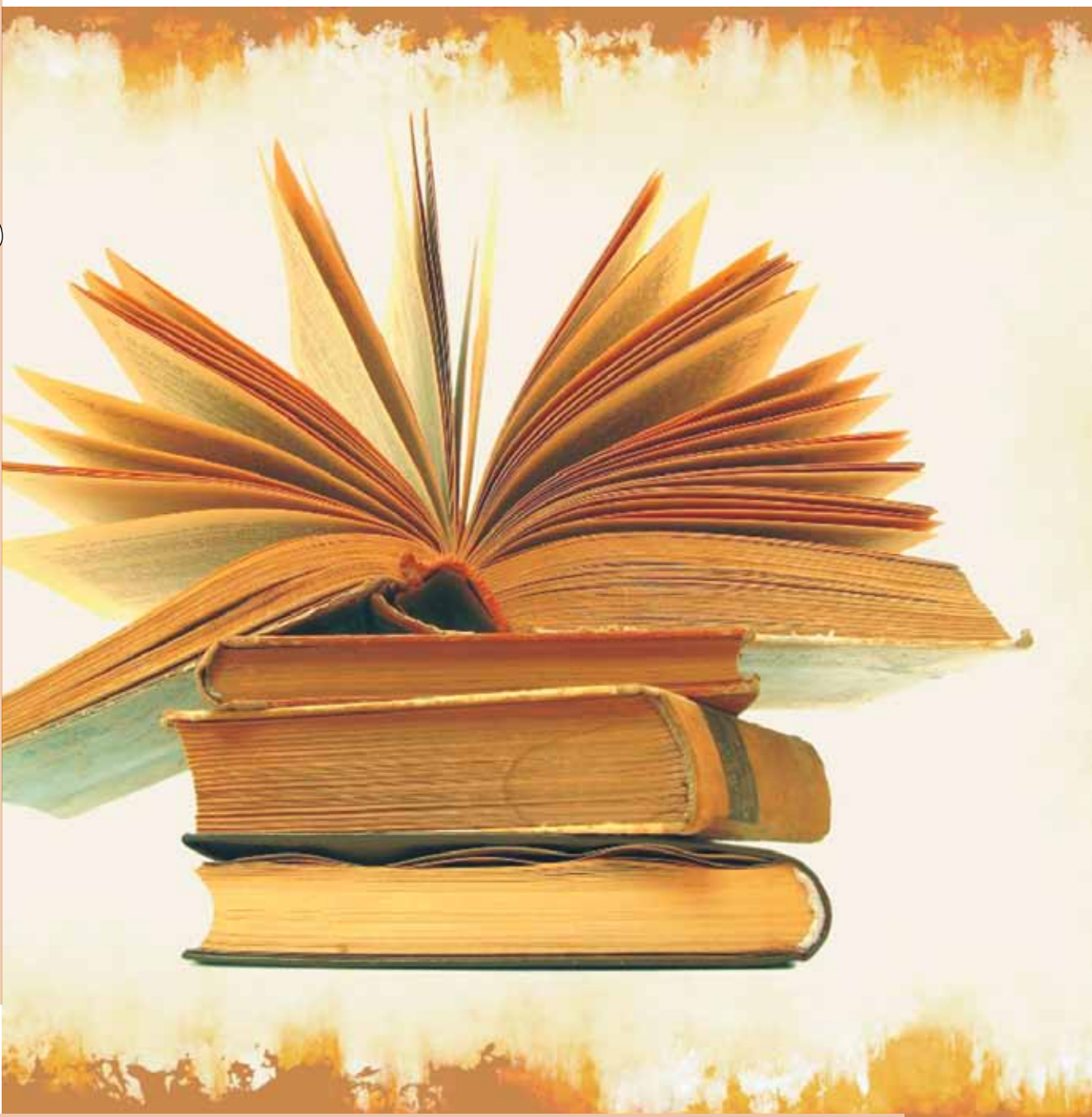
۱۹۴

فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱



فرامتن





انعام رضا پهلوی به نیک آهنگ کوثر

■ عطا آصفی

حتی با لودگی و مسخرگی در سایت خود و نوشتن حاشیه برای موضوع نتوانسته هیچ راهی برای انکار دریافت پول از رضا ربع پهلوی (به عنوان انعام چاپلوسی) پیدا کند. نکته‌ی جالب اینکه نیک آهنگ چند وقت پیش پس از اینکه از پرویز ثابتی بازجوی بهایی ساواک و (نوکر صهیونیسم) به عنوان مشاور رضا پهلوی یاد کرد و با انتقاد سلطنت طلبان روبرو شد به سرعت و با همان روحیه متلون و فرصت طلب که از او سراغ داریم از ثابتی و سلطنت طلبان عذرخواهی کرد و احتمالاً و با توجه به مصاحبه‌ی پر از چاپلوسی با رضا ربع پهلوی می‌توان اینگونه برداشت کرد که از همان موقع سعی در نزدیک

«نیک آهنگر کوثر» کاریکاتوریست فراری که هر از چند گاهی با افشاگری علیه هم‌قطارانش سعی در کسب آبروی از دست رفته و بدست آوردن شهرت دارد. پس از اینکه دیده است دیگر حتی جایگاهی در میان دوستان فریب خورده‌ی اصلاح طلبش ندارد، روی به سلطنت طلبان آورده و با مصاحبه با رضا پهلوی سعی کرده با تملق و چاپلوسی شاید از این آب گل آلود نصیبی ببرد... البته جالب است که کپی فیش بانکی‌ای که از دفتر رضا پهلوی به نام نیک آهنگ کوثر حواله شده است به دست برخی دیگر از گروه‌های اپوزیسیون افتاده و با فاش شدن این موضوع وی از انکار دریافت این پول ناتوان مانده و

۱۹۶

فرهنگ

● شماره چهاردهم

● مهر ماه ۹۱





و ضد دینی کشورمان در سه دهه گذشته همواره با شدت از سوی ملت ایران طرد و رانده شده‌اند، از سر استیصال با دست و پا زدن در باتلاق جنایاتی که داشته‌اند سعی در جلب توجه سلطنت‌طلبان و دیگر طیف‌های اپوزیسیون برانداز را دارند و نشان داده‌اند هیچ ارزش و اهمیتی برای آرمان‌های ملت مظلوم ایران قائل نبوده و این بار به یکی از ننگین‌ترین و جنایت‌کارترین خاندان‌ها و چهره‌های تاریخ معاصر ایران روی آورده‌اند.

البته طنز ماجرا اینجاست که بدانیم نیک آهنگ پس از این همه تلاش و تملق برای رضا ربیع پهلوی مبلغ دو هزار و دویست و بیست دلار دریافت نموده است که احتمالاً آن بیست دلار آخر را به عنوان قلم به مزدی او پرداخت کرده‌اند.

کردن خود به خانواده‌ی پهلوی داشته است. طیف اصلاح‌طلبان (که یک نمونه‌ی کوچک و دم دستی‌اش نیک آهنگ کوثر است) علیرغم همه‌ی شعارها و ادعاهای ظاهری خود، که در گفته‌های افرادی مانند مجتبی واحدی (مشاور معزول کروی و سردبیر فراری نشریه آفتاب یزد) و اردشیر امیرارجمند، رئیس خودخوانده‌ی شورای تک نفره و خیالی اشباح سبز در خارج از کشور مطرح می‌شود مبنی بر این که همواره از جدایی راه خود از اپوزیسیون تجزیه طلب و سلطنت طلب دم می‌زنند، در نوعی اتحاد نانوشته و در یوزگی پنهان به دنبال پیوند با سلطنت‌طلبان هستند.

این جماعت مدعی اصلاح طلبی علیرغم این که مشاهده کرده‌اند اپوزیسیون تجزیه طلب و ضد مردمی





مباحثه با جان هیک

محتوای کتاب مباحثه با جان هیک به طور عمده در فرایند مذاکرات و مکاتبات انتقادی ده ساله‌ای که در فاصله ۲۰۰۲م/۱۳۸۱ش تا ۲۰۱۲م/۱۳۹۰ش، میان مؤلف و پروفیسور جان هیک، صاحب نظریه پلورالیسم دینی، جریان داشته، فراهم آمده است.

کتاب مباحثه با جان هیک به قلم علی اکبر رشاد از سه بخش صورت بسته که بخش نخست آن شامل سه فصل می‌باشد:

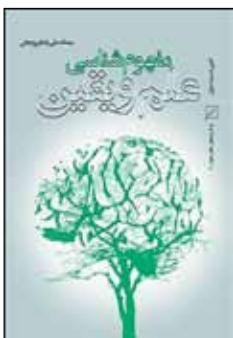
۱. گزارش فشرده مفاد مناظره‌ای که در تاریخ دوازدهم دسامبر ۲۰۰۲م (۸۱/۹/۲۱ ش) در دانشگاه بیرمنگام، میان مؤلف و جان هیک، رخ داده است.
۲. گفتار انتقادی مؤلف در نشست علمی‌ای که در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در تهران و با حضور هیک و عمدتاً در باب نقد نظریه وی، به تاریخ بیست و یکم فوریه ۲۰۰۵م (۸۳/۱۲/۳ ش)، تشکیل یافته بود.
۳. مقاله و سخنان ارائه شده از سوی جان هیک، که در نشست یاد شده و ناظر به نظرات مطرح شده در این جلسه، بوده است.

بخش دوم آن دربردارنده سه فصل در نقد تفصیلی نظریه پلورالیسم دینی، به ترتیب زیر است:

۱. تبیین ابهامات مفهوم شناختی نظریه،
 ۲. نقد روش شناختی نظریه،
 ۳. نقد معرفت شناختی نظریه،
- این سه فصل، بخشی از نقد مشبعی است که مؤلف بنا به تقاضای جان هیک، درباره نظریه نگاشته و برای او ارسال داشته است. پاسخ جان هیک به نقدهای فوق نیز فصل چهارم این بخش را تشکیل داده است. بخش سوم کتاب نیز از مجموعه مقالات و مقالاتهای مکمل مفاد دو بخش پیشین، و نیز مکاتبات مؤلف و جان هیک، سامان پذیرفته است.

مؤلف: علی اکبر رشاد
تعداد صفحات: ۲۴۶ صفحه
قطع: رقعی
نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۱





مفهوم شناسی علم و یقین

برخی واژه‌ها و مفاهیم، در دانش‌های مختلف، دارای معانی و کاربردهای متفاوت‌اند و این تفاوت معناشناختی، گاهی موجب برداشت‌های نادرست، تفسیر به رأی و مغالطه می‌شود. از جمله مفاهیم پرکاربرد در گفتارها و نوشتارهای علمی و غیرعلمی، مفهوم «علم» و «یقین» است. کاربرد این گونه مفاهیم در سطح مکالمات روزمره و گفتارهای غیرعلمی، چندان مشکل و پیچیده نیست؛ اما در ساحت‌های تخصصی و در برخی دانش‌ها، دارای معنا و مفهومی متفاوت بوده و کاربرد متنوع دارد. مسئله علم و یقین، از جهات مختلفی قابل بحث و بررسی است که از لحاظ حکایت‌گری، واقع‌نمایی، ارزش و ... در دانشی به نام «معرفت‌شناسی» مورد بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، بیشترین بحث درباره علم و معرفت به حوزه معرفت‌شناسی اختصاص دارد؛ اما از آنجا که بحث از علم و معرفت، دارای ساحت‌ها و حوزه‌های مختلفی است که در دانش‌های مختلف و با رویکردهای متفاوت به آن پرداخته می‌شود؛ نظیر رویکرد وجودشناختی (فیلسوفانه)، عرفانی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و ...؛ از این رو در کتاب مفهوم‌شناسی علم و یقین، به حقیقت علم و یقین در ساحت‌ها و رویکردهای مختلف پرداخته شده است.

دو مقوله علم و یقین در عین قرابت و ارتباط نزدیکی که با یکدیگر دارند، در این کتاب به صورت مجزا و مستقل از هم بررسی می‌شوند؛ زیرا از جهاتی تفاوت‌های فراوانی با هم دارند. تفاوت در معنا و مفهوم و تفاوت در کاربرد و انواع و اقسام آن در دانش‌های مختلف، اقتضا می‌کند که هر یک به صورت جدا و تفصیلی بحث شوند؛ برای نمونه، در قرآن و روایات، مفهوم یقین با علم، تفاوت زیادی داشته و گاه مسئله یقین، جنبه اخلاقی و مقام معنوی پیدا می‌کند و تنها یک مفهوم روان‌شناختی با معرفت‌شناختی صرف نیست.

کتاب مفهوم‌شناسی علم و یقین در چهار فصل سامان یافته است:

فصل اول: معناشناسی علم

فصل دوم: معرفت‌شناسی و علوم مرتبط

فصل سوم: حقیقت علم در علوم مختلف

فصل چهارم: معناشناسی یقین

مولف: رمضان علی تبار فیروزجائی

تعداد صفحات: ۱۹۸ صفحه

قطع: رقعی

نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۱



شبکه کتابخوانان حرفه‌ای ایران
اولین شبکه اجتماعی کتاب در ایران

- ◀ ثبت نقد و نظر در مورد کتاب‌ها
- ◀ امتیازدهی به کتاب‌ها حسب سلیق و علایق خود
- ◀ آگاهی از پرنظرترین، پرنقدترین و پرامتیازترین کتابها
- ◀ هر دو روز، یک مسابقه کتابخوانی با جوایز ارزنده
- ◀ قابلیت خواندن کتاب‌های دیجیتال

۲۰۰
فرهنگ

● شماره چهاردهم
● مهر ماه ۹۱

