



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



پایان تاریخ

سلوٹ غرب و آغاز عصر سوم

مسعود رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پایان تاریخ سقوط غرب و آغاز عصر سوم

نویسنده:

مسعود رضوی

ناشر چاپی:

بینش نو

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۹	پایان تاریخ سقوط غرب و آغاز عصر سوم
۹	مشخصات کتاب
۱۰	اشاره
۱۲	مقدمه:
۲۱	ورود
۲۱	پایان تاریخ:
۲۳	یونانیان و فلسفه تاریخ:
۲۴	فرض «پایان تاریخ»
۳۷	فصل اول: عصر تاریخ پردازان
۳۷	تحولات تاریخی
۴۲	عزیمتگاه تاریخ
۴۷	مقطع عزیمت تاریخ
۵۱	ادوار چهار گانه تاریخ
۵۵	مرحله اول: دوره اسطوره ها
۶۰	مرحله دوم: دوره تاریخ پردازان
۶۱	مرحله سوم: دوره مدرنیسم
۶۲	مرحله چهارم: عصر سوم
۶۳	سیستم و نظام فلسفی تاریخ پردازان
۶۴	ایده مطلق و آرمان شهر
۶۵	چه ها و چراها
۶۹	تاریخ، قهرمان و ظهور گرایی
۷۱	توتالیتار و میلیتاریسم
۷۳	دگماتیسم

۷۷	نهیلیسم
۸۱	لیبرالیسم و پلورالیسم
۸۵	دیالکتیک و «ومانیزم»
۹۰	الحاد
۹۱	ارتداد ماتریالیستی
۹۳	ایدئولوژی
۹۳	ارسطو و مارکس وبر
۹۸	ایدئولوژی و مدرنیستها
۱۰۳	تاریخ پردازان و ایدئولوژی
۱۰۳	اشاره
۱۰۵	الف) جاذبه «پده»
۱۰۵	ب) ارسال مسلم
۱۱۲	راه سوم
۱۱۴	متدولوژی شناخت
۱۱۷	فصل دوم عصر مدرنیسم
۱۱۷	«فلسوف و فلسفه» در عصر مدرنیسم
۱۳۱	انسان در دهکده جهانی
۱۳۴	نهیلیسم و الحاد جهانی
۱۳۵	آدم واره ها و بن بست جهانی
۱۳۶	جامعه و دهکده جهانی
۱۴۴	مدرنیسم و پست مدرنیسم
۱۵۲	فصل سوم: سقوط غرب
۱۵۲	سقوط غرب
۱۵۷	پیش بینی و سقوط غرب
۱۶۳	طرد موضوعیت تاریخ
۱۶۴	نیچه و «نیست گرایی اروپائی»

۱۷۰ مرگ خدا
۱۷۳ نیچه و اسوالد اشپنگلر
۱۷۶ اشپنگلر و سقوط غرب
۱۷۸ مارکس و سقوط سرمایه داری
۱۸۸ فصل چهارم: عصر سوم
۱۸۸ متدولوژی شناخت و «راه سوم»
۱۹۲ راه سوم
۱۹۲ «پارادایم هزاره سوم»
۱۹۷ تعاطی دیالکتیک
۲۰۱ لادری گری و الحاد
۲۰۶ جراحی و فونکوسیونالیسم
۲۱۰ دوئالیسم «آری، نه»
۲۱۳ طلوع ابر انسان
۲۱۵ واپسین نوشته
۲۱۵ راه سوم، پارادایم هزاره سوم
۲۱۶ پایان تاریخ
۲۱۶ پست مدرنیسم
۲۱۶ سقوط غرب
۲۱۶ پایان علم و فلسفه
۲۱۷ آینده از آن کیست؟
۲۱۸ راه سوم «پارادایم هزاره سوم»
۲۱۸ پست مدرنیسم
۲۲۳ مدرنیسم و پست مدرنیسم
۲۲۴ پایان علم و فلسفه، آغاز عصر عدم قطعیت
۲۳۱ روایت کلان و نظریه های فراگیر
۲۳۵ احتضار غرب

۲۳۷ پست مدرنیسم در مقام نفی

۲۴۱ متافیزیک مجازی در دهکده جهانی

۲۴۷ آینده، حال، گذشته

۲۴۸ آینده از آن کیست؟

۲۵۰ کتابنامه

۲۵۲ درباره مرکز

پایان تاریخ سقوط غرب و آغاز عصر سوم

مشخصات کتاب

سرشناسه: رضوی، مسعود، - ۱۳۴۱

عنوان و نام پدیدآور: پایان تاریخ: سقوط غرب و آغاز عصر سوم / مسعود رضوی

مشخصات نشر: تهران: شفیعی، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ۲۸۸ ص. نمودار

شابک: ۹۶۴-۷۸۴۳-۰۰-۳۱۸۰۰۰-۰۰-۷۸۴۳-۹۶۴؛ ۳۱۸۰۰۰-۰۰-۳۱۸۰۰۰-۰۰-۷۸۴۳-۹۶۴ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: The end of history: the fall of the west and the beginning of third Era.

یادداشت: عنوان دیگر: پایان تاریخ.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۸۳] - ۲۸۴؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: پایان تاریخ.

عنوان دیگر: سقوط غرب و آغاز عصر سوم

موضوع: تاریخ -- فلسفه

موضوع: تمدن غرب -- آینده نگری

موضوع: آینده نگری

موضوع: آینده نگری اجتماعی

موضوع: نظم نوین جهانی

رده بندی کنگره: D۱۶/۸/۲ پ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی: ۹۰۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۱-۱۰۵۸۴

ص: ۱

اشاره

The End Of History

The fall of the west

And the beginnig of third era



Masuod razavi

قفسه کتابخانه مجازی سایت بینش نو

<http://www.binesheno.com/Files/books.php>

ص: ۲

مدتی پیش که جزوه «طلوع ابرانسان»^(۱)

را برای مطالعه دانشجویان فلسفه تدوین می کردم، در بررسی آراء «نیچه» با این اندیشه گذرا و مبهم روبرو شدم که پس از نفی متافیزیک و «مرگ خدا» حرکت و «غایت حرکت» چه در حوزه نظر و شناخت و چه در حیطه عمل و اجتماع و تاریخ، چه معنی مفهومی خواهد داشت؟ «چرا» و «کجائی» را چه پاسخی خواهد بود؟ که بعدها رفته رفته برایم وضوح و روشنی یافت و نام آن را استعاره «پایان تاریخ» یا «بن بست جهانی» نهادم.

در این بن بست تاریخی، تأملات کوتاه و لحظه ای، شناخت تدریجی و «ایستگاهی»، موضوعات مقطعی و منفرد، کثرت «صراطها» و روشها، افزایش شدید جهات و مسیرها، تورم آرا و نظرها، پراکنش رویدادها و پیامدها، عدم تاریخی اندیشی و فقدان مجد و عظمت فلسفی، همگی مشخصه جهان مدرن است، که با قطع نظر از «هدف» و «غایت» متعالی (در فراسو و آینده) تمامی این شاخصه های جهان مدرن روندی دوار و محدود و محصور در «هم اکنون» خواهند داشت. جهان مدرنی که رفته رفته چندان کوچک و محدود گشته است که آن را «دهکده» می نامند.

اکنون انسان محدود و محصور مانده است در این چهار دیواره دهکده و در این «بن بست جهانی». پس از نفی متافیزیک و «مرگ خدا» انسان به وضوح خود را کشنده خدا دریافت و آن را بر خود پذیرفت، که خود خدا شود و بر جای او بنشیند. او در این دهکده جهانی و اضمحلال حیات معنوی، به ضرورت تکنولوژی و خلاقیت و نبوغ هنری، متافیزیکی فراخور این جهان بی خدا را ابداع، و حیاتی جدید و پویا و تداومی بی پایان در این «پایان» و گردونه دوار ایجاد می نماید.

«پایان تاریخ» از چشم انداز تاریخی، سیاسی و فلسفی جای بسی تأمل و بررسی است.

در اینجا گذری کوتاه به تاریخ «پایان تاریخ» خواهم داشت، اما تاثیر آن در حوزه نظر و شناخت را به متن اصلی کتاب وا می سپارم:

«پایان تاریخ» و فرضیه تناهی پیشرفت به سوء تفاهم هایی جدیدتر منجر شده است: هگل غایت پیشرفت را در حکومت پروس می دید. بدین معنی که سیر تاریخ را به جای آنکه به آینده فرا تابد، در حال پایان داد. هگل فرایند تکامل گذشته را شناخت، اما به نحوی عجیب منکر آن در آینده شد. اما از لغزش هگل بالاتر فرمایش دانشمند نامی دوران ویکتوریا، آرنولدوگبی بود که در درسگفتار آغاز خود در مقام استاد کرسی سلطنتی تاریخ جدید در آکسفورد در ۱۸۴۱. تاریخ جدید را آخرین مرحله تاریخ بشر شمرد: «انگار متضمن علائم کمال زمان است. گویی پس از آن دیگر در

۱- . طلوع ابر انسان، مسعود رضوی، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۱.

آینده تاریخ نخواهد بود». پیش بینی مارکس که انقلاب پرولتاریا هدف نهائی جامعه بی طبقه را تحقق خواهد بخشید، منطقی و اخلاقاً آسیب ناپذیرتر بود(۱).

«فوکویاما» نظریه پرداز آمریکائی نیز این نظریه را مطرح می کند که با شکست کمونیسم تاریخ جهان به هدف و پایان خود رسیده است و دموکراسی لیبرال به عنوان تنها سیستم سیاسی ابقا شده است. «او در تحلیل و اثبات نظریه خود می افزاید: آن چه که ما شاهد آن هستیم نه فقط پایان جنگ سرد، بلکه پایان تاریخ است، نقطه پایان تحول ایدئولوژیکی بشریت و جهانی شدن دموکراسی غربی به عنوان شکل نهائی حکومت، میل دستیابی به جامعه مصرفی در دراز مدت به لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی منجر گردیده و تصور می شود سیستم غربی به طور پایان ناپذیری قابل گسترش است. وی در پایان پیش بینی می نماید:

«سده های ملالت باری چشم به راه آدمی است، پایان تاریخ دوره بسیار اندوه باری خواهد بود. پیکار برای اکتشاف، آمادگی برای به خطر افکندن زندگی در راه یک آرمان کاملاً انتزاعی و مجرد، نبرد ایدئولوژیکی جهانی که مستلزم بی باکی و شهامت و قدرت تخیل است، همه این ارزشها جای خود را به حسابگری اقتصادی، جستجوی بی پایان راه حل های تکنیکی، نگرانی های مربوط به محیط زیست و ارضاء توقعات مصرفی پیچیده خواهند سپرد. در عصر مابعد تاریخی که نه از فلسفه خبری خواهد بود نه از هنر، فقط مساله حفظ و نگاه داشت دائمی حوزه تاریخ بشریت در میان خواهد بود(۲).

فوکویاما در دکترین سیاسی خود تمام مشخصات مدرنی را که در واقع مایه زوال و افول تمدن غرب خواهد بود را به عنوان ابزار دوام و استمرار بقاء سرمایه داری بر می شمارد. او می کوشد با به کارگیری «زور» این «پایان» را به تعویق اندازد. و با ترسیم چهره ای دیگر از این پایان به جای نگرانی امید و تحرک ایجاد کند(۳).

اما چنین پویائی تاریخ (در پایان تاریخ) تصنعی و مسخرگی آن در ساختگی آن است. این چیزی است که ما آن را از چشم انداز تاریخی و فلسفی در «عصر مدرنسم» و «سقوط غرب» به تصویر خواهیم کشید.

سیستم یا نظامی که هگل به دشواری در صدد رسیدن به آن است، دولتی است که از جانب خداوند بر زمین فرود آمده است. از این رو باید دولت را به مثابه تجسم الوهیت بر روی زمین تقدیس کرد. آنهم تنها دولت مدرنی که تجسم آن حکومت سلطنتی مبتنی به قانون اساسی پروسه است.

اشخاص مذکور نظریه پردازان مدحی و تسلی بخش (درباری) هستند. ستایش بت پرستانه هگل و آرنولد و گبی از سلطنت و دولت وقت «پروسه» و «ویکتوریا» و تمجید و ستایش فوکویاما از جامعه مدرن «ایالات متحده» و تدوین فرضیه تناهی پیشرفت و پایان سیر تاریخ در زمان «حال» (با توجه به تحولات تاریخی و دگرگونی های آتی) بی ترید ناشی از ساده لوحی و بلاهت و یا اغواگری فیلسوفانه خواهد بود.

۲- . مقالات «آلن دوبنوا» مجله سیاسی، اقتصادی، ترجمه شهروز رستگار.

۳- . به طوری که سناریوها و فیلم های پرهزینه ای نظیر نوستر آداموس، آرماکدون، ناجی، پایان روزگار، طالع نحس (دجال) و.. همگی در این راستا تحریر و تدوین شده اند.

مارکس ظهور «جامعه بی طبقه» خو را در «حال» پایان نمی دهد و آن را به «آینده» فرا می تابد. و همین مساله او را از افترا و اتهام به هوجبگیری فلسفی می رهاوند. هر چند در عمل کمونیسم سقوط نموده است، اما از لحاظ فلسفی هنوز زمان برای مارکسیسم محفوظ است. یک مارکسیست می تواند ادعا نماید، به محض فراهم شدن شرایط کافی، جامعه ایده آل مارکس به منصف ظهور خواهد رسید. لذا پیش بینی مارکس به لحاظ منطقی و اخلاقی آسیب ناپذیرتر از نظریه مزورانه و مدحی و تسلی بخش هگل و فوکویاما است.

فوکویاما کلیت نظریه خود را از تناهی پیشرفت هگل اخذ می نماید: «مطلق» که با جامعه مدرن «ایالات متحده» فوکویاما «هوهویه» است، با دولت «پروسی» هگل که با «مطلق»، «این همانی» بود، یک راه می سپارند. با این تفاوت که هگل تلاش می نمود دولت وقت را با «مطلق» (خدا) هوهویه سازد، اما فوکویاما می کوشد تا نه تنها «مطلق» را با «ایالات متحده» این همانی سازد، بلکه اساساً در صدد این است تا بقبولاند که با «مرگ خدا» و سقوط «کمونیسم» مطلق جز «ایالات متحده» در این دهکده جهانی وجود ندارد.

اما پوزخند تاریخ کتیبه «طنز پایان» را بر سر در پادشاهی پروس ثبت نمود، این بار هم «طنز پایان» بر دروازه تمدن «ایالات متحده»، آن هم با کلمات درشت تکرار خواهد شد. با این حال «تراژدی پایان» چیزی است که ما را به «آینده» فرا می تابد. آن چه در ذیل می آید مشخصه جهان مدرنی است، که در «حال»، فاقد روحیه تعالی و تسلی بخشی است، اما در فراسوی انتظار و با آغاز «عصر سوم» آینده تابناک و درخشان است.

«ژان بودریا» در گفتگویی که انجام داده است، توصیف و تحلیلی عالی از تجربه شخصی خود از «توهم پایان» در جهان موهوم ارائه می دهد: «تاریخ دیگر به دنبال غایتی نیست، دیگر دارای تعالی نیست، دیگر از خود فرا نمی گذرد، تاریخ دیگر حرکتی خطی یا دیالکتیکی ندارد که آن را به سوی فرجام یا پایانی به معنای خوب و مثبت کلمه، فراتر ببرد.

- اشیا و امور به هر سو رهسپارند، به همه سو، و از این رو دیگر جهت و سوئی ندارند. اما نه چنانکه جهت نابود شود، چون افزایش شدید جهات و مسیرها پدید آمده است. این حرکت مولکولی جهات باعث می شود که بتوانیم تداومی را باز شناسیم. به همین دلیل است که فقط تداوم نامنظم و سرگشته ای به چشم می خورد.

- انسان در اکنون و آنی زندگی می کند که دیگر تاریخ نیست. انسان رویدادها را بی درنگ مصرف می کند. زندگانی مانند فیلمی است که از برابر چشممان می گذرد، ولی در حافظه ثبت نمی شود، یعنی نه شکل گذشته را می گیرد و نه به شکل آینده به پیش پرتاب می شود. بدین ترتیب، آن جهت گیری به سوی آینده که به زندگی ما معنا می بخشد دیگر وجود ندارد(۱).

- اگر تحلیل فوکویاما از «پایان» (طنز پایان) مدحی و تسلی بخش (رضایتبخش) است، ارائه تحلیل تجربه شخصی ژان بودریا از «پایان» (تراژدی پایان) سلبی، اما نا امید کننده نیز نمی باشد. او می گوید: «من بدین نیستم. اینجا مساله ی بدینی

۱- نقد عقل مدرن. رامین جهاننگلو. ص ۸۷.

مطرح نیست. من آن چه را که در حال حاضر در اطراف مان می گذرد جذاب می یابم. به هر حال ما در دوره ای موهوم زندگی می کنیم».

- ژان بودریا در «تراژدی پایان» هرگز به پایان نمی رسد و چنین شرایطی از حیات تصنعی و موهوم را نیز به عنوان یک واقعیت غیر قابل انکار و به عنوان یک تجربه واقعی جذاب، می پذیرد. «پایانی که مدتهای مدید به طول می انجامد و پایان یافتن را پایان نمی دهد». بنابر این فوکویاما جهت مدحی و تسلی بخش «پایان» در مواجهه با ایالات متحده و جهان غرب، را توجیه می نماید. و ژان بودریا، جانب مذموم و سلبی آن را مورد نظر قرار می دهد. که در هر دو صورت (ایجابی و سلبی) این پایان هرگز به پایان نمی رسد و غروبی برای «غرب» نخواهد بود؟! اما «تراژدی پایان» و «انحطاط شهر جهانی» اسوالد اشپنگلر، پایانی بر این «پایان» تسلی بخش و خواب شیرین ابدیت خواهد بود. «غروبی» که ما را به آینده فرا می تابد تا «طلوع» مصلح بزرگ جهانی را فراسوی خویش داشته باشیم.

- همان گونه که «فرانسیس فوکویاما» کلیت نظریه خود را از تناهی پیشرفت هگل اخذ می نماید، واضح نظریه «بازگشت تاریخ»، «آلن دوبنوا» نیز اصول بنیادین نظریه خود را از «اسوالد اشپنگلر» می گیرد. او از زاویه ای به این نظریه که (با طرد لیبرالیسم و سوسیالیسم) باری دیگر «آفتاب از مشرق زمین - این مهد تمدن هزاره های اول، طلوع خواهد کرد» نزدیک می شود. اما همان قدر که نزدیک می شود، از زاویه ای دیگر «با ایجاد تمایز میان اروپا با ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی سابق (به عنوان یک قدرت واحد در برپایی تمدن غرب) و با کنار یکدیگر نهادن جهان سوم و اروپا از نظر «نوع منافع» از حقیقت فاصله می گیرد. اگر در دکترین فوکویاما و در «توهم پایان» ژان بودریا، غروبی برای غرب و پایانی بر آن نخواهد بود، به نظر می رسد تلاش آلن دوبنوا نیز بر این قرار گرفته تا در تجدید قوا و بقای اروپا با اتحاد با جهان سوم بکوشد. و این در حالی است که پیشاپیش «تمدن غرب» بر مبنای مثلث اروپا، شوروی و ایالات متحده استوار گردیده است و دلیلی بر این تمایز وجود ندارد.

- آلن دوبنوا در نظریه «بازگشت تاریخ» خود می گوید: ایدئولوژیهای نظامی در اثر جنگ کشته شده اند، کمونیسم و ایدئولوژی اقتصادی از بین رفته است، لیبرالیسم و ایدئولوژی ارزشی سودگرانه در اثر فردگرایی و پول پرستی تباه خواهد شد. آری تاریخ باز می گردد و ما به طور قطع و یقین از دوران پس از جنگ خارج شده ایم، جهان در حال تغییر و دگرگونی است. آفتاب از خاور زمین طلوع می کند و اروپا جایگاه خود را باز می یابد». به نظر او «سر نوشت جهان نه در پیکار میان نیروهای راست گرا و چپ گرا، لیبرالیسم و سوسیالیسم، بلکه در رویارویی نیروهای هویت گرا (دینی، ملی و قومی) با نظام تکنیک سالار غربی آمریکامدار رقم زده خواهد شد». وی ضمن وداع با سده بیستم با تأسی از «یا سپرس» قرن ۲۱ را سده افول آمریکا و قدرت یابی کشورهای جدید و نو مانند چین، روسیه، هند، ایران و مصر را پیش بینی می نماید، و با ذکر ارکان ایدئولوژی مدرن که بر سه رکن دموکراسی لیبرال، بازار کاپیتالیستی و دولت ملی استوار است، معتقد است در حال حاضر ارکان فوق با بحران مواجه می باشند».^(۱)

۱- . «مقالات آلن دوبرنوا» مجله سیاسی، اقتصادی، ترجمه شهروز رستگار.

- تئوری تاریخی «اسوالد اسپنگلر» و نظریه «بازگشت تاریخ» آلن دوبنوا از یک نظریه قدیمی در باب تمدن و تاریخ سرچشمه می‌گیرد که برای حرکت تاریخ، به جای یک مسیر خطی مستقیم به یک سری دوره‌های مشخص اعتقاد دارد و برای هر دوره، آغاز و میانه و پایانی ارائه می‌کند. این نظریه تاریخ در اندیشه هندو، در مکتب بوادئی، در آئین زردشت، در مکاشفات یوحنا مسیحی و در اسلام به چشم می‌خورد و تقریباً در تمامی اینها، دوره‌های تاریخ به دوره‌های هزار ساله تقسیم شده‌اند.

- «پایان تسلی بخش» در آئینهای بزرگ جهانی به پس از برآمدن مصلح بزرگ جهانی موکول شده است. «فتورسم» اعتقاد به دوره «آخر الزمان» و انتظار ظهور مصلح بزرگ جهانی است که در آئینها و کیشهای بزرگ جهانی «اسلام، یهودیت، زردشت، مسیحیت و بودا» به مثابه یک اصل مسلم قبول شده و همگی با الاتفاق بشارت ظهور همچون مصلحی را داده‌اند. «نیچه» نیز تحت عنوان «ابر مرد» بر آمدن او را بشارت می‌دهد که «زمین روزی جای او خواهد بود».

مسعود (مهدی) رضوی

تهران ۶/۶/۱۳۷۹

ص: ۷

برای «ورود» این پرسش را پیش می‌کشیم که آیا «علم» تاریخ ساز است و یا اینکه این «تاریخ» است که علم را بارور می‌سازد؟ آیا «دانش» مقدم بر حیات است و یا اینکه «حیات» مقدم بر دانش است؟ آیا «قهرمانان» تاریخ را می‌سازند، یا اینکه این «تاریخ» است که قهرمانان را پدید می‌آورد؟

شاید بتوان گفت: فکر مقدم بر تاریخ است و فکر تاریخ ساز است. چرا که حیوان که فاقد «تفکر» است، بنابراین فاقد جامعه و «تاریخ» نیز می‌باشد. اما بلافاصله باید اذعان داشت فکر و تاریخ در یک تعاطی دیالکتیک و در یک داد و ستد متقابل قرار دارند. زیرا نحوه «اندیشیدن» چگونگی «زندگی» را بر می‌تابد و شیوه زندگی نحوه اندیشیدن را باز می‌تابد.

لذا در صورت مقدم داشتن «دانش» بر «حیات»، تاریخ چیزی جز بر نوشته‌ای از مورخ و مفسر نخواهد بود و در صورت تقدم حیات بر اندیشه، انسان چیزی جز ساخته تاریخ نخواهد بود.

هر یک از این دو روش دگماتیسم، ضمن تضاد و تقابل ظاهری با یکدیگر در نهایت در یک نقطه واحد به نتیجه‌ای یکسان می‌رسند و بیس از پیش از «حقیقت» فاصله می‌گیرند. اما باید توجه داشت که نه شخصیت‌های بزرگ فراورده زمان خویش اند و نه صرفاً تاریخ زندگینامه مردان بزرگ است.

در اینجا با توجه به «تاریخ فلسفه»، «فلسفه تاریخ» را بر مبنای «علم متعارف» به سه دوره کلی تقسیم می‌نمائیم که هر دوره را در فصلی مستقل مورد بررسی قرار خواهیم داد: اول - دوره «تاریخ پردازان» است که با سقراط آغاز می‌شود و تا هگل و مارکس ادامه می‌یابد. دوم دوره «مدرنیسم» می‌باشد که از بیکن و آگوست کنت شروع می‌شود و تا کارل پوپر و عصر حاضر استمرار می‌یابد. سوم: عصر «سوم» در هزاره سوم که با پایان دوره مدرنیسم آغاز می‌شود و تا آینده‌های دور ادامه خواهد داشت.

ما در این مقال بیش از آنکه در پی ارائه «تاریخ شناخت شناسی» باشیم، می‌خواهیم «شناخت شناسی تاریخی» را فرا روی خواننده بگشائیم.

لذا این نوشته می‌خواهد از «متدلوژی شناخت» به «متدلوژی تاریخ» گذر کند. در این بحث به فلسفه تاریخ و یا دقیقتر آنکه به متدلوژی تاریخ خواهیم پرداخت.

در این راستا عناوین کلی که در فلسفه تاریخ کلیت و اولیت دارند، عبارتند از «فرض وجود آغاز» (همچون دوره محوری و نقطه عزیمت تاریخ)، توالی رویدادها و پیامدها، غایت و هدفی معین، تعمیم به آینده، پیش بینی، آرمان شهر، قهرمانان، ظهورگرایی، دور، تکرار، ظهور و سقوط، دگماتیسم، دیالکتیک و... که در تداوم و استمرار این بحث رفته رفته از آن سخن خواهیم گفت. بنابراین پیش از هر چیز می‌بایست چارچوب بحث طرح و عناوین آن تفکیک شود و در استمرار بحث و گفتگو به جلو پیش رفت.

شخصیتها و نظریه پردازان مورد نظر در این راستا هراکلیتوس، پارمنیدیس، سقراط، افلاطون، ارسطو، هگل، مارکس، اسپنکر، ویکو، گوینو، مونتسکیو، ابن خلدون، بوسوئه، کارلایل، لسترواد، پوپر و... می‌باشند. در اینجا از نیچه به عنوان شخصیتی که مباحث را جهت می‌دهد و نظر نویسنده را منتقل می‌کند استفاده خواهیم کرد. در مقابل نیچه دو شیوه تفکر و نحله فلسفی قرار دارد: افلاطون رهبری گروه «تاریخ پردازان» را به عهده دارد و پوپر روند تفکرات «مدرنیستها» را جهت می‌دهد.

ما بحث را با این تعریف از تاریخ پی خواهیم گرفت: «فلسفه تاریخ فرض را بر وجود آغازی در تاریخ می‌گذارد و بعد پیامدها و رویدادهای متوالی را تا پایانی مشخص معنی و مفهوم می‌بخشد». این تعریف از تاریخ را بیشتر در بطن متدلورژی شناخت جستجو خواهیم نمود. در این بحث سعی خواهیم کرد تا نکات مهم در تعریف فوق را برجسته و ملموس سازیم. در این بحث حتی الامکان از موارد جزئی و مسائل روزمره و حاشیه ای حتی «عینی» در تاریخ سخن نخواهد رفت. مسائل جزئی ما در تأثیر گذاری تحولات تاریخ، شرایط اقلیمی، نژاد، نواخ، اقتصاد، علوم و فنون، اختراعات خواهد بود. بحث ما در خصوص عصر «مدرنیسم» موارد عینی و شواهد امروزی خواهد بود و از آن در جهت نشان دادن شکاف بین «سنت» و مدرنیته» و موارد ضعف و انحطاط سود خواهیم جست. این بحث با افول و سقوط «غرب» و آغاز «عصر سوم» خاتمه خواهد یافت.

در این نوشته سعی خواهیم کرد از داده های فلاسفه تاریخ استفاده کنم و از کنار هم نهادن متوالی آن به نتایج کلی تری دست یابم. همانطور که آنها با کنار هم نهادن رویدادها و پیامدهای متوالی عینی به تحلیلی کلی رهنمون گشتند تا نظریه فلسفی خود در باب تاریخ را مدون سازند.

در این راستا با پدیده های عینی و با مواد و حواث موجود در تحولات تاریخی کاری نخواهم داشت. تحلیل من صرف برداشت انتزاعی است که از جوه مشترک آراء و نظریات انتزاعی و کلی فلاسفه تاریخ به دست می‌آید.

در این بررسی بدون مراجعه به تاریخ و سرگذشت انسانها و جهان و بدون اینکه بخواهم خود را در محدودیت تاریخی محصور سازم از «متدلورژی شناخت» به «متدلورژی تاریخ» گذر خواهم کرد. حتی تصور می‌کنم در راستای چنین بحثی ریز شدن در مسائل و حوادث تاریخی ما را به حاشیه خواهد راند. لذا می‌بایست از تجربیات، آراء و عقاید اجمالی اندیشمندان که در دست یازی به آنها برآستی در تلاشی مستمر و گاهی طاقت فرسا بوده اند، سود جست.

یونانیان و فلسفه تاریخ:

آن چه از مطالعه تاریخ فلسفه یونان حاصل می‌شود، چیزی تحت عنوان «فلسفه تاریخ» دست نمی‌دهد. هر چند که این موضوع بر می‌گردد به بررسی این مساله از تاریخ که اساساً فلسفه تاریخ چیست و چگونه از تاریخ «توصیفی» و «علمی» مجزا می‌شود؟

ارسطو با نگاه به تاریخ زمان خود همانند آمپریستها و پوزیتویستها، معتقد است که تاریخ با امور جزئی واقع سر و کار دارد. و این جنبه از تاریخ را نکوهش می‌کند و شعر را برتر از تاریخ قلمداد می‌نماید و معتقد می‌شود که چون شعر با

کلیات سر و سامان می یابد، لذا از تاریخ فلسفی تر است. با این حال نه تنها وی بلکه تمامی فلاسفه یونانی با نگرش تحلیل فلسفی از تاریخ سخن نگفته و آن را تبیین نموده اند.

ارسطو با توجه به تاریخ توصیفی که صرفاً معطوف است به نقل و توصیف امور جزئی و ممکن، که از نگرش تحلیل فلسفی قابل نکوهش است، را در بررسی تاریخ بر ملا می سازد. با توجه به این مساله (که می تواند به عنوان اولین پرسش از جایگاه تاریخ و نحوه نگرش به آن طرح شود) او که به ظرافت می توانست با استفاده از راهکار فلسفی خود، بنیان فلسفه تاریخ را نیز در راستای نظام فکری و سیستم فلسفی خود، پایه گذاری کند، به صرف بیان اینکه «تاریخ اهمیتی ندارد، زیرا به امور جزئی و ممکن می پردازد» از این مهم می گذرد. با این حال نه تنها ارسطو، بلکه تمامی فلاسفه تاریخ پرداز که سیستم فلسفی خو را بنا نهادند در واقع نحوه نگرش فلسفی خود به «تاریخ» را نیز در نظام فکری خود انتظام بخشیده اند. این مهم با گذر از «متدلوژی شناخت» به «متدلوژی تاریخ» به وضوح قابل رؤیت و مشاهده خواهد بود.

برای اولین بار متدلوژی تاریخ (که به عبارتی همان فلسفه تاریخ است) در آئین زردشت، در اندیشه هندو، در مکتب بودائی، در مکاشفات یوحنا مسیحی و در مکتب اسلام به چشم می خورد، که برای حرکت تاریخ به یک سری دوره های مشخصی اعتقاد دارد که بعدها در آراء تاریخی هگل و اشپنگلر دیده می شود.

«ولتر» می نویسد: «تاریخ را باید فلاسفه بنویسند و فلسفه را مورخان» فلسفه بدون مبنای تاریخی و فراز و نشیب آن در گذر تاریخ، جز سخنانی مغلق و پراکنده چیزی نخواهد بود؛ لذا تاریخ فلسفه است که مسیر مستمر اندیشه و چگونگی شکل گیری آن را در گذر تاریخ روشن و مبرهن می سازد. از سویی تاریخ نیز بدون نگرش فلسفی جز وقایع نگاری و توصیف امور جزئی و ممکن، که از تداعی مفهوم کلی حیات ناتوان است، فراتر نخواهد رفت. بنابراین وظیفه تاریخ فلسفه ارائه تحلیلی جامع از روند مستمر اندیشه (در پشت عمل) در گذر زمان است. و وظیفه فلسفه تاریخ ارائه تحلیلی کلی از روند حرکت مستمر تاریخ و گذر زمان در قالب یک اندیشه جامع (در ورای عمل) است.

پیش از این گفته شد که یونانی های بنیان گذار فلسفه، علمی بنام «فلسفه تاریخ» را بنیان نهادند. با این حال می توان در نظام فکری و سیستم فلسفی آنها خط و مشی فلسفه تاریخ را نیز یافت؛ چرا که بنیان فلسفی آنها و خصوصاً متدلوژی شناخت آنها نحوه نگرش آنها به تاریخ را نیز بر ملا می سازد. بر این اساس فلسفه تاریخ بالقوه در متدلوژی شناخت آنها ملحوظ است.

فرض «پایان تاریخ»

فرضیه پایان تاریخ از جمله تراژدی های تلخ تاریخی است که باید در جهان امروز آن را جدی گرفت؛ اما نه به عنوان یک رویداد تاریخی که بعد از این، جز این رویداد روی نخواهد داد. این صرفاً به عنوان آغاز بحث درباره این روی داد عظیم تاریخی، در این برهه از زمان (عصر مدرنیسم) طرح و گشوده می شود. و گرنه «تراژدی پایان» چیزی است که ما را به آینده فرا می تابد و آغاز و ظهور دوره ای دیگر را نوید می دهد.

ما در این مرحله از گذار تاریخی، فرض را بر وجود پایان تمامی رویدادهای مشترک با پیامدهای متوالی می‌گیریم که تا کنون معنی و مفهوم مشخص و جامعی را دنبال می‌کرده و این رویداد «پایان» را به عنوان مرحله ای مجزا، از مراحل پیشین تاریخ ارزیابی می‌کنیم. آن چه که در اینجا طرح و گشوده می‌شود نه از منظر تاریخ پردازان، بلکه از دریچه جهان امروز و مدرن، به عنوان یک چیز و پدیده مستقل از دیروز نگریسته می‌شود.

تاریخ به مفهوم و تعریف دقیق فلسفی هنگامی ماهیت اصیل و حقیقی خویش را در جهان امروز (که تمام نظامهای فلسفی «تاریخ پردازان» و انگیزه های تاریخی نگری با «متدلوژی علمی» منکوب گشته) باز می‌گشاید، که ما در برابر آن فرضیه پایان تاریخ که هم اکنون در آن واقع هستیم و گاهی از آن تحت عنوان «توهم تاریخ» یاد می‌کنیم، بنشانیم. این گذشته از اینکه بستری بکر برای بحث و گفتگوی جنجالی و شور انگیز را فراهم می‌سازد، می‌تواند از ابهام، «توهم» و تر دستی رویدادها و تحولاتی که امروزه بر آن است تا در آراء نظری، مفهوم تاریخ را تداعی نماید، نیز پرده بردارد.

پیشاپیش با این پرسش که آیا تاریخ پایان یافته است، مسیر و بستر اولیه بحث طرح و گشوده می‌شود؛ اما واقع امر آن است که تاریخ جز پویائی متوالی رویدادها و صیوروت مستمر پیامدها، چیز دیگری نیست و وظیفه فلسفه تاریخ نیز جمع بندی و اتخاذ وجوه مشترک آنها در قالب یک اندیشه جامع است. لذا عنوان «پایان تاریخ» عنوانی است که در واقع امر و در خاطر عموم، مبهم و بی‌معناست. اگر چه پیش از این در کیشها و آئینهای بزرگ جهانی، در دوره های مشخصی سخن از حرکت ادواری تاریخ، و پایان دنیا به میان آمده است و در باور و خاطر عموم نیز به مثابه یک پدیده ما بعد الطبیعه تلقی شده است، به طوری که بعدها هگل نیز از پایان تاریخ و نهایت تکامل و پیشرفت تاریخ در عصر خود، داد سخن داده است. «بدین معنی که سیر تاریخ را، به جای آنکه به آینده فرا تابد، در حال پایان داد. هگل فرایند تکامل مداوم گذشته را شناخت، اما به نحوی عجیب منکر آن در آینده شد(۱)».

«فوکویاما» نظریه پرداز آمریکائی نیز این نظریه را مطرح می‌کند که با شکست کمونیسم، تاریخ جهان به هدف و پایان خود رسیده است و دموکراسی لیبرال به عنوان تنها سیستم سیاسی ابقاء شده است.

لیکن تعبیر و تعریفی که هگل و یا فوکویاما از پایان تاریخ ارائه می‌دهند با آن چه که ما در این بحث دنبال خواهیم کرد، از اساس متفاوت خواهد بود. آن چه که ما ارائه خواهیم نمود ارائه یک اندیشه نظری است از نتیجه تفکری که در عصر ما می‌تواند نسبت به تاریخ وجود داشته باشد. و گر نه واقع امر آن است که تاریخ به سیر بی‌امان خود ادامه می‌دهد و پوزخند خود را نسبت به چنین طرز تفکری نثار می‌کند.

هنگامی این تناقض بین «تاریخ» و «پایان» را می‌توان به بستر تفاهم و به چیزی معنی دار رهنمون شد که بین امر واقع با آن چه که در حیطه نظر و اندیشه «فرض» می‌شود (و یا اتفاق می‌افتد) تفاوت قائل شد. ما حاصل نظریه تاریخ پردازان در باب تاریخ، به تاریخ شتاب می‌بخشد و حتی آنها را به فراتر از آن (آینده) فراز می‌بخشد. در حالی که نتیجه نظریه تجربی علم گرایان تاریخ را از پویائی و جانمند بودنش، به یک موجود ایستا و راکد (و یا حداقل به پدیده ای در

۱۔ تاریخ چیست؟ ئی - ایچ - کار ص ۱۶۸

دور سر سام آور) تنزل می بخشد. بنابراین عنوان «پایان تاریخ» موضوع بحث ماست که در عالم نظر و اندیشه و گفتگو در جهان امروز به عنوان یک اتفاق می توان آنرا جدی گرفت.

طبق اصول مسلم علم تجربی و با توجه به متدلوژی علمی، نمی توان برای تاریخ شخصیت مستقلی متصور بود. تا حداقل بتوان از آن اندیشه ای جامع نیز ارائه نمود. لذا مفهوم تاریخ به مفهوم و تعریف پیشین (تاریخ پردازان) که در فلسفه تاریخ دنبال می شد، پایان پذیرفته، چرا که ما در مرحله «علم متعارف» دیگری (مدرنیسم) هستیم، که برای خود معنا و مفهوم مستقل و مجزائی از مرحله قبل دارد.

بگذار فرض را بر این گیریم و اساساً معتقد شویم که مرحله علم متعارف قبلی (تاریخ پردازان) سقوط کرده و پایان پذیرفته است. و در مرحله دیگر از علم متعارف (مدرنیسم) حضور داریم. در این مرحله و در عصر مدرنیسم، انسان جهان را دستخوش تغییر و تحول نموده و در یک فرایند دوری جهانی که دستخوش تحول شده و محیطی که دگرگون گشته است، انسانی فراخور موقعیت و شرایط خود را به رشد و بالندگی رسانیده است. که در این راستا تاریخ دیگری نیز بر آن رقم خورده است. ما این تغییرات در طبیعت و حیات اجتماعی انسان را معلول «علم متعارف» این دوران ارزیابی می کنیم. و هر نوع رویداد و پیامدی در این برهه از زمان را «توهم تاریخ» می نامیم. زیرا تاریخ به معنای واقعی که فلسفه تاریخ دنبال می کند، که دارای غایت و جهت کافی است پایان یافته است. لذا این مقطع از زمان را همچون رویدادی جدید و مستقل در قالب «بن بست» و «پایان» تاریخ می شماریم.

لذا گذشته از این که تحولات امروزی راه را بر هر گونه تعمیم تاریخ به تعبیر فلسفی، منتفی و پایان داده است، بلکه اساساً روند رویدادها و پیامدها و همین طور «علم متعارف» این دوره در مفهوم فرضی پایان قرار گرفته است. چرا که دیگر در جهان امروز هنگامی که نمی توان فرض را بر وجود آغازی نهاد که رویدادها به شکل متوالی از آن در جهت پایان و غایتی مشخص و گاه از پیش معین استمرار می یابد. چگونه می توان نتیجه ای کلی نیز از آن انتزاع نمود و آنرا به آینده نیز تعمیم بخشید؟ در این صورت صیوروت تاریخی و پویائی تحولات چگونه توجیه خواهد شد؟

آخرین جنبش تاریخ پردازان در قرن بیستم در بطن کمونیسم فراهم آمده بود. مارکس پیش بینی کرده بود سرمایه داری سقوط خواهد کرد و جامعه ایده آل بی طبقه به منصفه ظهور خواهد رسید. بدنبال او «فریدریش نیچه» (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) از بر آمدن «نیست گرائی اروپائی» در دو سده آینده خبر می دهد که: فرهنگ اروپائی بی پروا به سوی فاجعه ای در جنبش است: چنان طوفانی که بخواهد به پایان رسد، که دیگر به خود نیاید و از آن ترسد که به خود آید. «نیست گرائی» این است که برترین ارزشها ارزش خویش را از دست می دهند. هدفی در کار نیست یا «چرائی» را پاسخی نیست.

هیجده سال پس از نیچه، اسوالد اسپنگلر «اعلام کرد که تمدن غربی و ارزشهای مسلط آن به پایان خود نزدیک می شود. قیود و سنت هایی که جامعه را بر پا داشته در حال تلاشی و رشته های پیوند دهنده زندگی و همراه با آن یگانگی

تفکر و فرهنگ در حال گسستن هستند. به گفته او، غرب نیز همچون هر تمدن دیگری که از چرخه طبیعی میگذرد، به ناگزیر از خزان (تاکون ویرانگر) «روشنگری» یا «روشن اندیشی» به زمستان فردگرائی و پوچ باوری گذر کرده است.

در حدود چهار دهه بعد، سی. رایت میلز اعلام کرد که «ما در پایان دورانی هستیم که عصر مدرن نامیده می شود.» در پی آن «دوران پسامدرن فرا می رسد.» در این دوران همه چشم اندازهای تاریخی ای که مشخصه «فرهنگ غربی» بوده است، فاقد اعتبار است. (۱)

اکنون پس از چند دهه هر دو جبهه چپ و راست (تفکر واحد تمدن غرب) روی به پایان و احتضار نهاده است. یعنی «جان استوارت میل و کارل ماکس هر دو به یک میزان کهنه و منسوخ شده اند.» اما در این «پایان» واقعه ای دیگر در شرف وقوع است. واکنش تفکر واحد تمدن غرب (از دو جبهه چپ و راست) منجر به ابداع «دکترین» سیاسی «پایان تاریخ» و «پسامدرن» گردیده است.

«اکنون در حالی که برخی راستگرایان [امثال فوکویاما] مدعی «پایان تاریخ» یا پیروزی نهائی سرمایه داری شده اند، برخی روشنفکران چپ می گویند که یک دوران به سر رسیده و ما در عصر «پسامدرن» زندگی می کنیم. «طرح روشنگری» مرده و همه حقایق و ایدئولوژی های قدیمی اعتبار خود را از دست داده است. از این رو اصول قدیمی عقلانیت دیگر کاربری ندارد. (۲)

«ژان بودریا» نیز از «توهم پایان» و عدم قطعیت غربی سخن می راند. در واقع افراد مذکور هر یک از «پایان» معنائی را دنبال می کنند که در نهایت در یک نقطه واحد با هم تلاقی می نمایند. تداوم و بقاء سرمایه داری (تمدن غرب) تنها هدف مشترکی است که هر یک در راستای آن می کوشند. اما بینش دیگری نیز از «پایان» وجود دارد که به این طریق خود را به آینده فرا می تابد. و در حال این «پایان» را آغازی بزرگ برای آینده بر می شمارد.

«ژان بودریا» در کتاب «توهم پایان» و در گفتگویی که انجام داده است، نظریه «پایان تاریخ» «فوکویاما» را «ساده لوحانه و فاقد عمق» می نامد و به توصیف و تحلیل عالی تجربه شخصی خود از جهان مدرن (توهم پایان) می پردازد:

- تاریخ دیگر به دنبال غایتی نیست، دیگر دارای تعالی نیست، دیگر از خود فرا نمی گذرد، تاریخ دیگر حرکتی خطی یا دیالکتیکی ندارد که آن را به سوی فرجام یا پایانی به معنای خوب و مثبت کلمه، فراتر از خود ببرد.

- اشیاء و امور به هر سو رهسپارند، به همه سو، و از این رو دیگر جهت و سویی ندارند. اما نه چنانکه جهت ناپود شود، چون افزایش شدید جهات و مسیرها پدید آمده است. این حرکت مولکولی جهات باعث می شود که نتوانیم تداومی را باز شناسیم. به همین دلیل است که فقط تداوم نامنظم و سرگشته ای به چشم می خورد.

- انسان در اکنون و آنی زندگی می کند که دیگر تاریخ نیست. انسان رویدادها را بی درنگ مصرف می کند زندگانی مانند فیلمی است که از برابر چشمان ما می گذرد، ولی در حافظه ثبت نمی شود، یعنی نه شکل گذشته را می گیرد و نه به

۱- . بسامدرنیسم در بوته نقد، گزیش و ویرایش خسرو پارسا، ص ۱۵.

۲- . همان، ص ۱۸.

شکل آینده به پیش پرتاب می شود. بدین ترتیب، آن جهتگیری به سوی آینده که به زندگی ما معنا می بخشد دیگر وجود ندارد(۱)...

او در عین تحلیلی عالی از تو هم پایان، به درستی راهکاری و روزنه ای برای خروج از این «بن بست» و «پایان» ارائه نمی دهد. او نه بر این «پایان» پایانی متصور است و نه از آغاز و علت این پدیده «توهم پایان» سخنی می گوید، او انسان و جهان را در ضرورت «توهم پایان» و در شدت «عدم قطعیت» غربی سرگشته و حیران، رها می سازد. ژان بودریا می گوید: «همه مساله این است که بدانیم آیا در میان این فرهنگها، فرهنگی هست که بتواند خالق انرژی تعارضی با این ویروس [عدم قطعیت غربی] باشد. در نزد ما غربیان پادتن (آنتی کور) تولید نمی شود، چون ویروس تا اعماق نفوذ کرده است، اما در جاهای دیگر، ویروس واکنشهای شدید ایجاد می کند. پس به نظر من بازی تمام نشده است». ما نیز بر آنیم که بله «راه سوم» متضمن این مساله است که در این جهانی سازی و عدم قطعیت غربی هنوز «بازی تمام نشده است». راه سوم آنتی کور و خالق انرژی متعارضی است که این ویروس عدم قطعیت غربی را در خود خواهد بلعید. اما قطعیت در این «عدم قطعیت» این است که غرب از اعماق خود رو به احتضار خواهد نهاد.

متدلوژی شناخت و متدلوژی تاریخ

چنانکه پیش از این نیز سخن رفت ما می توانیم از متدلوژی شناخت به متدلوژی تاریخ نیز دست یابیم. چرا که هر دوی این در موازات هم جریان دارند. هر چند که شناخت شناسی بر فلسفه تاریخ اولویت دارد و از ارزش نظری و فلسفی و همینطور از سابقه تاریخی بیشتری در میان اندیشمندان و فلاسفه برخوردار است.

در این بحث هنگامی که از متدلوژی شناخت سخن می رود، مراد دو روش عمده شناخت است که هر یک از دو گروه کلی «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» را در بر می گیرد. با این حال روش «سومی» نیز مطرح است که فعلاً از آن تحت عنوان «راه سوم» نام می بریم. این روش سوم با نقد و نفی دو روش «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» بر آن است که خود را به عنوان یک روش نوظهور و راه سوم معرفی نماید. چنانچه بعدها هر یک از این سه روش کلی را در مرحله ای مجزا از «علم متعارف» و در فصلی جدا بررسی خواهیم کرد.

هر چند که هر یک از دو گروه «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» دارای روشی متفاوت در شناخت شناسی و هم در تبیین سیر تاریخ می باشند، لیکن بر خلاف ظاهر گمراه کننده اش هر یک از این دو راه متفاوت در یک نقطه واحد با نتیجه ای مشترک تلاقی می کنند. خصوصاً در بعد عملی و از لحاظ اثر گذاری اجتماعی هر دو دارای فرایندی مشترک می باشند.

سقوط تاریخ پردازان و ظهور مدرنیستها (با متدلوژی علمی)، خط بطلانی بود بر نگرش تاریخی ای که تاریخ را نیز حرکت متوالی رویدادها و پیامدها در جهت هدف و پایانی مشخص می دانست. این نگرش تاریخی سخت بنیان فلسفی آنها را در راستای خود هدایت می نمود و اندیشه فلسفی آنها در ارائه روش حصول معرفت، همان راه تاریخی گری آنها

۱- نقد عقل مدرن. رامین جهانیکلو ص ۸۷.

را می پیمود و یا حتی پیش از اینکه در باب تاریخ اندیشه کنند، نظام و سیستم فلسفی آنها مقدمات روش تاریخی آنها را فراهم کرده بود.

در این راستا می توان از متدلوژی شناخت تاریخ پردازان که به یک ایده آل و امر مطلق در غایت نظام فلسفی خود عقیده داشته اند، سود جست تا فلسفه تاریخ و خط و سیر تاریخی گری آنها را بدون مراجعه به آراء و عقاید تاریخی آنها، به بداهت بیان نمود. به طوری که در متدلوژی شناخت آنها، همیشه فرض به وجود آغازی نهاده می شود (مفهوم بدیهی وجود یا امتناع نقیضین و...) و آنگاه سلسله درجات شناخت بر مبنا و بر اساس آن در جهت پایان و غایتی مشخص (امر مطلق، مثال، واحد، خدا و...) سیر می کند. این روند در تمامی ابعاد شناخت شناسی آنها قابل مشاهده است و می تواند در متدلوژی تاریخ آنها به کار آید و یا اساساً بیانگر فلسفه تاریخ آنها باشد.

بنابراین در این تقسیم بندی تمامی فلاسفه تاریخ پرداز (و با عنوان افترا آمیز «ایده آلیسم») از افلاطون تا هگل و مارکس از این رویه تبعیت نموده و بر کنار نبوده اند. منتها هر یک با تفاسیر و تعبیر متفاوت و مخصوص به خود و با سلیقه های فردی این راه را در پیش گرفته اند. و عده ای که خارج از این «سیستم گفتاری» به ابراز عقیده و نظریه خود پرداخته اند، به واسطه عدم پیروی از قواعد نوعی «انتظام گفتاری» دوران و عصر خود، از عرصه مباحث علمی و مکاتب فلسفی طرد و کنار نهاده و در نهایت به بوته نسیان سپرده شده اند. تا اینکه نیچه نیز (همچون سقراط) ظهور می کند و با سماجت فیلسوفانه و با قاعده ای جدید، این قاعده مرسوم و نظم حاکم بر فضای بیرونی را در هم می ریزد و از نو بر آن می شود تا انتظام گفتاری نوینی طرح ریزد. لیکن ناخواسته راه را بر حضور و سیطره مدرنیستها و فعالیت و رشد بیش از پیش آنها مهیا نموده، و به این ترتیب خود نیز مطرود دوران خود می شود. زیرا هنوز زمان او فرا نرسیده بود. سقراط نیز با قاعده ای جدید بر شالوده اساطیری یونان تاخت. او مرد تا افلاطون میراث او را به یغما برد.

بنابراین، این نوشته در پی ارائه الگوئی است تا از طریق مطالعه متدلوژی شناخت به متدلوژی تاریخ رهنمون شود. و چنانچه ذکر آن گذشت شناخت شناسی تاریخ پردازان نگرش تاریخی آنها را نتیجه می دهد و متدلوژی تاریخ آنها، متدلوژی شناخت آنها را نیز می تواند بازتابد. لیکن ماهیت شناخت شناسی به روشنی، خط سیر تاریخی گری آنها را نمایان می سازد.

هر چند «گرفتاری بزرگ هگل، آن بود که او طرح تاریخ را از درون سیستم فلسفی اش بر می کشید، اما نمی باید نخست طرحی عقلی افکند و سپس طرح تاریخ را از آن بیرون کشید». با این حال این مساله در مورد تمامی فلاسفه بزرگی که در باب تاریخ و فلسفه تاریخ سخنی به میان نیاورده اند، قابل تعمیم است به طوری که می توان از ارائه روش حصول به آرمان شهر و جامعه ای ایده آل، نظریه فلسفی آنها در باب تاریخ را نیز جویا شد. حتی اگر فیلسوفی نیز در خصوص آرمان شهر و روش حصول به آن، ارائه طریقی ننموده باشد، براحتی می توان از درون سیستم فلسفی او و متدی که در راستای دست یابی به معرفت و هستی شناسی ارئه می کند، طرح تاریخ و نظریه فلسفی او را در باب تاریخ و جایگاه آن، بیرون کشید. لذا این چیزی نیست که بتوان طرح عقلی و نظریه فلسفی یک فیلسوف را از طرح تاریخ و

نظریه فلسفه تاریخ او مجزا دانست، این امر نه تنها ممکن نیست، بلکه ضرورتی هم ندارد. بنابراین، این نوشته می خواهد از بررسی طرح عقلی (متدلوژی شناخت) طرح تاریخ (متدلوژی تاریخ) را بیرون کشد. در این راستا ما نیز درگیر گرفتاری بزرگ هگل خواهیم بود. اما از آنجا که ما در این بحث کل حیات تاریخ فلسفه را در دو گروه کلی «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» با دو روش عمده «تاریخی گری» و «علمی» دنبال می کنیم، ناگزیر از سر گذراندن این مشکل هستیم. چرا که در هر یک از دو گروه فوق کثیری از اندیشمندان و فلاسفه بدون پرداختن به فلسفه «تاریخ» به ساخت نظام فلسفی خود پرداخته اند. در ثانی به واسطه آن که ما این بحث را با «علم متعارف» پی می گیریم، بنابراین می خواهیم نحوه نگرش هر یک از دو گروه فلسفی به تاریخ را روشن و مبرهن سازیم. لذا پیشاپیش ما خود را در این مشکل و گرفتاری بزرگ بیرون کشیدن «طرح تاریخی» از «طرح عقلی» افکنده ایم. و اساساً این نوشته بر این مبنا و در جهت ارائه طرح تاریخی از طرح عقلی به رشته تحریر در آمده است.

لازم به ذکر است که این نوشته در اثبات این امر می کوشد که می توان از طرح عقلی، طرح تاریخی ارائه نمود. لیکن از طرح تجربی و بر اساس متدلوژی علمی امکان ارائه چنین طرحی نه تنها امکان ندارد بلکه اساساً منافی طرح تاریخی است. و اگر چنین تلاشی نیز صورت پذیرد چیزی جز «توهم تاریخ» نخواهد بود هر چند که در عصر مدرنیسم با مطالعه شواهد و موارد عینی می توان بر این مساله تاکید و سماجت نمود که دیگر در عصر «پایان تاریخ» قرار داریم یعنی در این راستا علاوه بر ارائه دلایل نظری و فلسفی می توان به تحولات عینی و پدیدارهای موجود نیز استناد جست.

الگوی شناخت پوزیتیویسم ویرانگر متد تاریخی است. روش پوزیتیویسم در شناخت و حصول معرفت آمپریستی اساساً نافی روش تاریخی است. لذا نقد شناخت پوزیتیویستی نقد فلسفه ای است که می خواهد فلسفه تاریخ و نظام فلسفی تاریخ پردازان را با روش تجربی مطرود سازد. در اینجا نقد فلسفه پوزیتیویسم که در مقابل نظام فکری تاریخ پردازان قرار دارد، به نوعی هم نقد روش تاریخی است، از چشم انداز تاریخی گری، هنگامی که ما در مقام مخالف روش علمی و تجربی پوزیتیویستها و راهکار آنها در حصول معرفت آمپریستی سخن می گوئیم، این به راحتی قابل لمس است که ما از جایگاه و منظر تاریخی گری به آن فلسفه می نگریم و جوانب آن را مخالف آراء و عقاید خود می یابیم. از این رو ما که خود را مدافع تاریخ پردازان می دانیم، در این صورت درست در مقابل پوزیتیویسم قرار می گیریم. اما نا گفته پیداست که ما متد تاریخ پردازان را تا آن حد ارج می نهیم که حضور آن را در حصول معرفت حقیقی لازم می دانیم. لیکن آن را به طور تام نمی پذیریم. چرا که انتقادات عمده ای نیز بر روش تاریخ پردازان وارد است که آن را هم در بررسی علم متعارف آن دوران ارائه خواهیم نمود و هم هنگامی که می خواهیم راهکار اساسی و اصیل را در باب شناخت شناسی و متدلوژی تاریخ، بر بنیان تعاطی دیالکتیکی یا «امر بین الامرین» استوار سازیم. و این مساله مؤید آن نیست که می خواهیم بنیان آن را براندازیم. خصوصاً اگر قرار باشد یکی از این دو فلسفه باقی بماند طبع ما بیشتر بر آن می گراید تا نظام فلسفی تاریخ پردازان را برگزینیم، تا از بد و بدتر به «بد کمتر» اکتفا شود.

شاید به وضوح دریافت که فلسفه پوزیتویسم در نهایت در عصر مدرنیسم انحطاط جهان و حیات انسانی را در وسعت جهانی باعث شده است. با این حال هر دو روش تاریخ پردازان و پوزیتویستها در این فرایند مشترک تلاقی می نمایند. هر چند هر یک به روشی و شیوه ای متفاوت در یک نقطه واحد به اهداف واحد می رسند. این تلاقی به هنگام حضور عینی و عملی در حیات و عرصه اجتماع، با کمی تأخر و تقدم زمانی که هر دو نتیجه یکسانی دارند - ملموس تر است.

در جهان امروز شیوه و بینش دیگری حاکم گشته است و شرایط اجتماعی و پیشرفت تکنولوژی و سیطره کاپیتالیسم دیجیتالی، اوضاع و شرایط اجتماعی و حتی اقلیمی را نیز به شکل وحشتناکی تغییر و دستخوش آشفتنگی نموده است. در راستای این تغییر و این دگرگونی عظیم، شکاف و گسل وسیعی با اوضاع و شرایط پیش از این، ایجاد گشته است که به هیچ امکانی حتی نمی توان میان آن دو پل زد - چه برسد به اینکه بخواهیم تعبیر انتزاعی خود از قبل را به امروز نیز تعمیم دهیم. بنابراین اگر تا کنون از تاریخ، تعریف و تعبیری را بر اساس مشاهده پدیده ها و رویدادهای متوالی ابراز می نمودیم و به نتایج کلی تری دست می یافتیم، آیا اکنون در این برهه از زمان کاربردی دارد؟ آیا نحوه نگرش و تعبیر و تعریفمان از تاریخ را نیز می بایست دگرگون سازیم؟

آن چه که روشن است ما با ماده خام تاریخی پیشین متولد شده ایم و انتظار داریم با قالب پیشین از تاریخ، این شیوه حیات و نوع دیگر از هستی را تفسیر کنیم. از دیدگاه ما فلسفه تاریخ عبارت است از «متدلوژی تاریخ» که فرض را بر وجود آغازی در تاریخ می گذارد و بعد رویدادها و پیامدهای متوالی را تا پایانی مشخص، معنی و مفهوم می بخشد. در این راستا قائل به دور هستیم که این امر با «علم متعارف» در هر دوره به وقوع می پیوندد. با چشم پوشی از دوره اسطوره ها، دو دوره کلی را می توان تحت عنوان «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» روشن و مبرهن نمود. هر چند که می توان «عصر هلنی» را به عنوان دوره ای کوچک در فراز و نشیب تاریخ فلسفه، میان دو دوره اسطوره ها و تاریخ پردازان، مورد توجه قرار داد.

امروزه در عصر مدرنیسم نه نظم سیستماتیک فلسفی برقرار است و نه الهه و اسطوره ها بر حیات انسان استیلا دارند. و نه همچون عصر هلنی میان آن دو یک تعاطی دیالکتیک وجود دارد. در این عصر هم قهرمانان اسطوره ای و هم قهرمانان کارلایل و ابر انسان نیچه همگی در ازدهام تود ها فرو مرده اند. و «قهرمان گرایی های فردی و نجات بخشهای جهانی پایان یافته است».

در چنین شرایطی فرض را بر وجود آغاز، در تاریخ نمی توان نهاد. رویدادها و پیامدهای متورم و تحولات منفصل و پراکنده در متد و روشی کلی و منحصر جریان ندارند، تغییرات آنی و رویدادهای غیر منتظره امکان هیچ دستاورد کلی را نمی دهد و چون در نظم و توالی متصل نمی توان آن را در آورد، بنابراین نمی توان آنرا در دستگاه و نظام سیستماتیک فلسفی نیز در آورد. لذا در جهت پایان مشخص و هدفی معین نیز قرار نمی گیرد. در این راستا امکان هیچ تعمیمی بر آینده نیز مقدور نمی باشد و پیش بینی نیز منتفی است. بنابراین امکان تجویز نسخه تحت عناوین «مدینه فاضله»، «ظهور

گرائی» در مماشات «مطلق» و «غائی» وجود ندارد. لذا سیر تحولات به واسطه عدم فرض وجود آغاز (مبنای شروع) و هم به واسطه عدم حضور مطلق و غائی، نه دارای اصل جهت کافی است و نه حتی قابل تعمیم به آینده می باشد در چنین شرایطی چه استنباطی از روند تحولات و سیر تاریخ می توان داشت. آیا این همان «پایان تاریخ» نیست که انسان به آخر رسیده است، که او به بن بست رسیده است؟ با این حال انسان امروزی با تکنولوژی (کاپیتالیسم دیجیتالی) در این آخر و در این بن بست و در این محدودیت، چاره ای می اندیشد و رویدادها و پیامدها را دنبال هم در جهتی نامشخص، در دایره ای مسدود، اما در وسعت جهانی به دوران و جریان در می آورد و این چنین چرخه حیات تصنعی در امروز می چرخد. اما هرگز چنین روندی رو به آینده و تکامل و تعالی در راستای مطلق و غائی و رو به سوی بی نهایتی نمی باشد. آن چه انسان را عظمت می بخشد و حیات را تعالی می دهد. این احساس عظیم و عمل بزرگ انسان است که همیشه در «شدنی» مستمر و سیری ابدی به سوی بی نهایتی است.

هر اندازه این دایره و دور ابدی رویدادها در جهان امروز وسعت یابد و حتی فراتر از آن چه که امروز آن را جهانی می خوانند، گسترده شود، باز هم محدود و مسدود است. هنگامی که انسان رخنه گریزهای خروج و عروج از چرخه فرایندهای تکراری را از کف نهاده باشد، هرگز از شعاع ایمان، دعا و از زمزمه های دل شب که تا بی نهایت استمرار می یابد، حذی نخواهد برد و آنرا نخواهد فهمید. در چنین شرایطی از فلاکت و الحاد انسان که زمانی بر آن خواهد گذشت، راه بر گشایش تاریخ حقیقی فراهم خواهد گشت و باری دیگر با شکستن این دایره مسدود و با سقوط این جامعه محکوم، روزنه ای به سوی آینده، تکامل و تعالی و ماوراء و مطلق و غائی گشوده خواهد شد.

این طور نیست که فیلسوفان حقیقی دست از کار شویند و ساکت و آرام، گوشه دنجی اختیار نمایند. باز آن ماده خام تاریخی و عصر هلنی را در قالب «راه سوم» به شکل تازه ای به وقت و زمانش از سردابه های گذشته بیرون خواهند کشید و چرتکه و رمل و شیطنت را از سر خواهند گرفت! باری دیگر رویدادهای متورم و پراکنده در گستره جهانی را از فرازی بلندتر، زیر انگشتان تیزبین خود، تجزیه، تحلیل و ترکیب نموده و نسخه ساخت و تسخیر سرزمین خورشید را با توسل بر قهرمان گرائیهای فردی و نجات بخشهای جهانی، تجویز خواهند نمود. هنگامی که دهکده جهانی درست از نقطه قوت و قدرتش ضربه خواهد دید و سقوط خواهد کرد. آنهم از درون و از درونی ترین هسته پایدار خود. اگر که امروز به واسطه جهانی سازی و وحدت کذائی و الیناسیون، سقوط تمدنها و پیش بینی هایی در این راستا امکان نمی یابد، لیکن در ابعاد کلی تر «علم متعارف» این امکان حاصل است. می توان همچون جزئی از این جهان متورم بود، در آن لولید و پاشید و پا گرفت و نتیجه حاصل نمود که جهان امروز اساساً به خاطر همین جهانی شدن تک قطبی، به واسطه عدم تعارضها و رقیب در جا می گنجد و می مرگد. به خاطر همین جهانی سازی که تا نامرئی ترین رخنه ها نیز نفوذ خواهد کرد و آنچنان وسعت خواهد یافت و آنچنان در پراکنش و حشتناک خواهد بود و بدیهی الحضور و سهل الوصول خواهد بود که دیگر به چشم نخواهد آمد، که دیگر از شدت لمس، ملموس نخواهد شد که دیگر طعمی نخواهد داشت و در این هنگام نامرئی و ناگهان نابود خواهد شد.

احساس فیلسوف خلوت نشین این است که جهان امروز به پایه ای از ناچیزی و بیهودگی سقوط کرده است که لازم است آن اندیشه های بزرگ و شاهوارانه، آن صدر نشینان عالم انس و خلوت که در عصر هلنی زانو به زانوی خدایان می زیستند، جهت بزرگداشت و شرف حیات انسانی زنده گردند. حیاتی که تا بن دندان فرومایه و حقیر گشته است.

فیلسوف «راه سوم» نمی تواند تصور کند که انسان به درجه ای از میانمائیگی رسیده است که حتی نمی تواند دودمان و خانمان خود را در درجه ای از شرف و ارتقاء مقام محفوظ دارد.

حکومت اریستوکراسی نخبه گان و حتی سلسله پادشاهان موروثی را در مواجه با حکومت دموکراسی مخنثین و دکانداران لازم دانسته و آنرا وقار و شرف حیات انسانی می پندارد. حضور مستمر و مستدام یک خون از یک نژاد، یک فرهنگ منضبط و شکل و قالب گرفته ای را در حیات یک جامعه پایه می نهد، که به این آسانی در گذر زمان قابل اضمهلال و انحطاط نیست و می تواند در آینده به عنوان میراث و شرف جامعه به حساب آید. حکومتی که به شکل موروثی انتقال می یابد، در وقاع انتقال پیشینه تاریخی و اندوخته فکری و فرهنگی همگون و یکسانی است که از راه خون، در جان زمان - مکان و جامعه جریان می یابد، تا در استمرار بستر زمان صیقل و پیرایش یافته تا یک چیز شسته و رفته ای را بر جای نهد.

دموکراسی مسکین، با گدائی و تفویض قدرت از دستان تهیدست، و انتقال حکومت از دستی به دستی دیگر آشفته بازار فرهنگی و فکری را به اوج خود می رساند که نه به اراده تاریخ و نه به قید مشیت و نه از راه خون و خواست طبیعت و اراده فردی، بلکه به دست دستان فرومایه و توده های مردم و ملعبه های تبلیغاتی - به بلند پایگی می رسد که هرگز بر آن پایه از مایه معنوی ساخته و پرداخته نشده است، و اساساً آفریده نگردیده است.... و این چنین فرهنگ و مجد و عظمت فلسفی و شرف یک جامعه با دست به دست شدنهای متعدد، پاره پاره می شود و از انسجام و شکل و معنای اصیل و عظیم یک فرهنگ ناب چیزی جز شکسته بسته هایی باقی نمی ماند.

«ارزشهای دمکراتیک به علت کامیابی خویش، خود در معرض خطر نابودیند. امروزه دموکراسی تبدیل به امری مطلق (به معنایی که ایمانوئل کانت به کار می برد) شده است. بنابراین دیگر فرایند زنده نیست. حتی به زور جنبه جهانی یافته است. این هم نوعی هوچیگری است. در جهان ما یک باجگیری و هوچیگری دموکراسی وجود دارد. اکنون هر جا اگر انتخابات با خرد خاص فلائن طبقه سیاسی تطبیق نکنند، رک و راست انکار می شود.... از سوی دیگر، برای تشکیل دموکراسی برگزیدگان خیلی دیر شده است، و اگر یک چنین دموکراسی روزگاری وجود داشته، مسلماً بر حسب قواعد بازی بوده است. به هر حال امروزه دیگر قواعد بازی وجود ندارد، یک قانون گذاری عمومی وجود دارد یک هنجار و یک توافق کلی که هنجار را به اجرا می گذرد. اما این حالت مولکولی امور است. به منحنی ترین مرحله انرژی سیاسی رسیده ایم. همه جا این وضع وجود دارد و شاید همین وضع است که آن را حالت دموکراتیک تلقی می کنند.»^(۱)

می توان سیر تحولات تاریخی و تغییرات اجتماعی را از مطالعه و بررسی «علم متعارف» که می توان به دو دوره کلی تاریخ پردازان (از آغاز تا هگل و مارکس) و مدرنیستها (از بیکن و آگوست کنت تا پوپر و زمان اکنون)، بیرون کشید. به عبارت دیگر بیرون کشیدن طرح تاریخ از طرح عقلی، که از طریق متدلوژی و شناخت شناسی به انجام می رسد.

نخست عنصر اساسی در تحولات تاریخی و تغییرات اجتماعی را «علم متعارف» می دانیم. آگاهی دانش و معرفت (کل اندوخته معنوی بشری) مسلط بر زمان که پیروی از قواعد خود را ملزم می دارد و نحوه نگرش انسان به حیات اجتماعی را دگرگون می سازد. بد نیست در اینجا به عبارتی از نیچه گوش سپاریم:

«اینکه یکایک مفاهیم فلسفی چیزهائی نیستند که به دلخواه و خود روی پدید آمده باشند، بلکه همپونند و همبسته با یکدیگر می رویند، اینکه هر چند به ظاهر ناگهانی و خود سرانه در تاریخ اندیشه پدیدار می شوند با این همه همانقدر به یک سیستم باز بسته اند که تمامی جانوران یک قاره - رمز خود را در این نکته باز می نماید که گوناگون ترین فیلسوفان، بی گفتگو، هر بار یک قالب بنیادی معین از فلسفه های ممکن را پر می کنند. آنان به ضرب جاذبه ای نا پیدا هر بار از نو در همان مدار پیشین به گردش می افتند: آنان هر قدر خود را با اراده سنجشگر و سیستم سازی خویش از یکدیگر جدا احساس کنند، باز چیزی در ایشان هست که آنان را هدایت می کند، چیزی که ایشان را با نظمی معین از پی یکدیگر می کشاند - و این نیست مگر سیستمی بودن و خویشاوندی مفاهیمشان. اندیشه آنان در واقع، بیش از آنکه کشف بوده باشد، باز شناختن و به یاد آوردن است و بازگشت به خانمان خویش، به خاندانی فراگیر از روان که دیرینه است و بسیار کهن، و آن مفاهیم روزی از درون آن سر بر آورده اند: فلسفیدن تا بدین پایه نوعی نیاگرایی درجه یک است (۱)».

در این راستا تاریخ پردازان با توجه به سیستم فلسفی کلان خود روند تغییرات و تحولات اجتماعی را خواستار و به انجام می رسانند، و یا حداقل طرحی را جهت اثر بخشی و عملی ساختن در سطح جامعه و گستره جهانی ارائه می نمایند. این خواست و خواهش درونی و اراده اثر بخشی ملهم از فضای بیرونی است که پس از انتزاع یافتن و درونی شدن، بار دیگر با توان و اراده بیشتر بر آن می شود تا در فضای بیرونی و در حیات عینی و اجتماعی مؤثر افتد. به دیگر عبارت هر دوره ای دارای یک عده قواعد کلی و اصولی است که علم آن دوره آن را تعیین می کند و خروج از آن قاعده و اصول فراگیر کلی نه تنها ممکن نمی نماید، بلکه حتی در صورت عدم تبعیت از آن اصول مسلم جاری، خروج و طرد از حوزه حیات علمی و فعالیت اجتماعی را در پی خواهد داشت، به طوری که چنین اراده سرکش شخصی و یا نحله فکری قابلیت طرد مشروع و مصطلح اجتماعی را بر خویش فراهم می سازد.

خصوصیت دوره تاریخ پردازان کاملاً انطباق با اوضاع و شرایط اجتماعی آن عصر دارد. در این داد و ستد، میان تاریخ و تاریخ پردازان است که روند تحولات اجتماعی و رویدادهای تاریخی رقم می خورد. خصوصیت تعیین کنندگی

طرح تاریخی نقش آگاهی بخشنده و رهبری را ایفا می نماید. که در این میان نمی توان منکر نقش قهرمان و همینطور اوضاع و شرایط اجتماعی در شکل گیری و تنظیم طرح تاریخی پردازان بود. لذا در این میان، میان طرح تاریخی پردازان (به عنوان یک طرح عقلی و نظری) با اوضاع و شرایط موجود عینی (به عنوان حوزه عمل و مطالعه)، می بایست به یک تعاطی و دیالکتیک دو جانبه قائل بود.

خصوصیت تعیین کنندگی وضعیتهای اجتماعی که خود در اثر مجموع عوامل و عناصر تحركات جغرافیائی، نژادی، اقتصادی و علمی و دینی به وقوع می پیوندد، در یک دیالکتیک همگانی عناصر طرح تاریخی پردازان را شکل و سامان می بخشد. خصوصیات اجتماعی پس از انتزاع یافتن و درونی شدن، از صافی افکار و اندیشه های علمای آن دوره، بیرون گشته و اثر دگرگون و مضاعف در عینیت حیات می نهد. و این چنین هر یک در استمرار و تحکیم دیگری می کوشند.

در این بررسی شخصیت قهرمان که در دیالکتیک بین طرح تاریخی پردازان و شرایط موجود عینی شکل می گیرد، به فردی اثر گذار و عنصری مختار در تغییر شرایط طبیعی و روند تحولات اجتماعی روی می گذارد. و از سوی دیگر خود قهرمان نیز که مولود تاریخی است که در آن دوره از زمان می زید، شدیداً تحت تأثیر عوامل و تحركات اجتماعی قرار دارد. لذا می توان تمام عوامل موثر در تحركات اجتماعی و تحولات تاریخی را در دو بستر «قهرمان» و «تاریخ» پی گرفت.

تاریخ که ضمن در برداشتن عناصر تعیین کنندگی شرایط اقلیمی، نژادی، علمی، اقتصادی و... (که قهرمان مولود آن شرایط و تحت تأثیر آن عوامل بوده است) عنصری از خود و همینطور بیگانه با خویش را حمل می کند، این فرزند گاهی تحت لوای قهرمان و به عنوان یک موجود متفکر، مختار و مؤثر در جهت تغییر شرایط اجتماعی و تحولات تاریخی بر می آید. بنابراین در عبارت کلی می توان تغییر و تحولات اجتماعی را مولود قهرمان و قهرمان را مولود تاریخ دانست که در یک عمل متقابل و در یک تعاطی و تعامل دیالکتیکی به انجام می رسد. تعاطی دیالکتیک هر دو وجه، تک بعدی قهرمان و تاریخ را نفی می کند لذا نه به تنهایی «تاریخ زندگینامه مردان بزرگ است» و نه «مردان بزرگ زیر چرخ ارابه تاریخ هگل» له می شوند. و نه می بایست «به کشتار دسته جمعی چهره های تاریخی» دست یازید و با آنان بسان «بازیچه نیروهای اجتماعی و اقتصادی» رفتار نمود.

رابطه بین علم متعارف با تحولات اجتماعی به طور کلی به عمل متقابل «قهرمان» و «تاریخ» قابل بازگشت می باشد. این رویکرد با توجه به مجموع عوامل مؤثر در تحولات اجتماعی، از جمله نژاد، اقتصاد، شرایط اقلیمی، علم و فنون و اختراعات و... بوده است. لذا بدون آنکه نقش هر یک از آن عوامل را در تغییرات و تحولات اجتماعی منکر شد، نقش تعیین کننده در این راستا در عهده «قهرمان» و «تاریخ» نهاده می شود، که در یک تعاطی دیالکتیکی به وقوع می پیوندد. با این حال هیچ یک از عوامل بر شمرده به تنهایی، ضرورت تعیین کنندگی در سیر تحولات اجتماعی را بر دوش نمی کشند.

در این دیدگاه نه «تاریخ» و نه «قهرمان» به تنهایی عامل و علت تامه در تغییرات اجتماعی به حساب نمی آیند تا انقلابها آگاهانه، یا کور باشند، جبری و یا اختیاری. لذا نه انقلابها می آیند و نه انقلاب ها ساخته می شوند، بلکه در یک دیالکتیک بسیط، رویدادهای روز مره تغییرات تعادلی را ایجاد می نمایند و این تغییرات تعادلی تحولات ساختاری را بوجود می آورند و تحولات ساختاری انقلاب ها را پدید می آورند و انقلاب ها ظهور و سقوط حکومتها و تمدنها را در پی دارند. و این چنین برگهائی از تاریخ رقم می خورد.

اما در جهان امروز که علم متعارف این دوره (عصر مدرنیسم) امکان ارائه هیچ طرح تاریخی را نمی دهد، می بایست نظری نیز به اوضاع و شرایط اجتماعی این دوره داشت، که عملاً امکان عمل و اجرای طرح کلی و تاریخی نیز منتفی است. به دیگر سخن نه تنها نمی توان با توجه به متدلوزی علمی به ارائه طرح تاریخی (که در برگرنده آینده تاریخ، ایدئولوژی، پیش بینی و...) پرداخت، بلکه اساساً شرایط اجتماعی و مقتضیات حیات عینی نیز این امکان را سلب نموده است. اینکه دیگر در «پایان نجات بخشیهای جهانی و قهرمانگراییهای فردی» زندگی می کنیم، نه تنها عملاً در عرصه حیات اجتماعی اثبات شده است، بلکه پیش از این در علم متعارف این دوره نیز قابل پیش بینی بود.

این دو عصر (تاریخ پردازان و مدرنیسم) را با توجه به شرایطی که هر یک داشته اند رفته رفته بررسی خواهیم نمود. در اینجا صرفاً به «متدلوزی جامعه شناختی، علمی و فلسفی در بازخوانی تاریخ» می پردازیم:

روش مطالعات تاریخی

روش جامعه شناختی گرایش دارد تا تحولات تاریخی را به شکل افقی، مقطعی و در انفصال موضوعات کلی جستجو نماید. در این شیوه شرایط امکان تعمیم و تجویز به کل در قالب جهانی و تسری آن به آینده وجود ندارد. هر چند که روش استقرائی این امکان را فراهم می سازد تا نتیجه حاصل از کاوش جامعه شناختی را به جوامع دیگر تعمیم بخشند. اما محدودیت عملیات علمی و روش جامعه شناختی به واسطه انقطاع مکانی و انفصال زمانی تسری نتیجه موجود را به بیش از جوامع موجود نمی دهد. بنابراین می بایست بین روش تحلیل جامعه شناختی و همینطور میان روش تحقیق علمی تاریخی با روش تحلیل فلسفی تاریخ، فاصله و تمایز قائل شد.

در روش علمی نیز بررسی تاریخ با گرایش به رشته هایی از تاریخ، از ابعاد و زاویه های متفاوت و مجزای اقتصادی، سیاسی، جغرافیائی و.... به انجام می رسد. هر چند در این شیوه از تحقیق تاریخی، عنصر استمرار و تعمیم زمانی وجود دارد، لیکن محدودیت چشم انداز تاریخی از زاویه رشته های مورد تحقیق، کاملاً مشخص و مبرهن می باشد. در روش تحقیق علمی تاریخ مساله ی انفصال و انقطاع زمانی به واسطه استمرار خود (در طول) تا صدها و حتی هزاره های دور قابل چشم پوشی است. لیکن محدودیت افق دید آنها (در عرض) آنها را از ارائه یک نظریه کلی و قابل تعمیم به آینده باز می دارد. چرا که کل تاریخ قابل تبیین و تحلیل با یکی از رشته های مورد تحقیق نیست. هر چند که عده ای با توسل بر این شیوه از تحلیل تاریخ به تجویز نسخه پرداخته اند، و نسخه مدینه فاضله و جامعه ایده آل بی طبقه را ارائه کرده اند.

نتیجه روش تحقیق علمی تاریخ بی شک در بررسی تاریخ، از روش جامعه‌شناختی تاریخ، بیشتر قابل استناد و امتنان خواهد. چرا که در این شیوه از تحقیق علمی علاوه بر اینکه موضوع تحقیق و تحلیل، تاریخ می باشد، مساله انقطاع مکانی و انفعال زمانی که در روش جامعه‌شناختی از ضروریات آن است، به شکل مستمر و قابل تعمیم تا زمانهای دور استمرار یافته است. اما با این حال این روش نیز در مقایسه با روش فلسفی تحلیل تاریخ، از محدودیت نگرش تاریخی که از کانال رشته‌های مورد تحقیق به تاریخ می‌نگرد، برخوردار است.

روش تحلیل فلسفی تاریخ را سه عنصر «موضوع کلی»، «تعمیم و تسری» و «تمامیت» از دو روش فوق متمایز و منحصر می‌سازد. در این روش علاوه بر اینکه موضوع، تحلیل تاریخ می باشد، با این حال از محدودیت روش علمی برخوردار نیست (در واقع با رویکرد طولی می‌خواهد تاریخ را بر حسب اینکه از کجا آمده و به کجا می‌رود تحلیل کند). چرا که رشته‌های مورد تحقیق در روش علمی محققین را کانالیزه کرده و موضوع تاریخ را و کشف حقیقت و واقعیت تاریخ را یکسویه و جهت‌دار پی می‌گیرند. لذا جراحی موضوع تحقیق آنها را از ارائه یک طرح کلی و تئوری صحیح از تاریخ باز می‌دارد و دچار دگماتیسم در وسعت دید تاریخی می‌شوند. به عبارت کلی روش جامعه‌شناختی رویکردی افقی به تاریخ دارد، روش علمی نگرشی محافظه‌کار، کانالیزه و کلیشه‌ای به تاریخ دارد، و روش تحلیل فلسفی رویکردی رادیکال و عمودی در طول به تاریخ دارد.

بنابراین در روش تحلیل فلسفی تاریخ، «تمامیت» موضوع تاریخ، بدون جراحی، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و نتیجه حاصل از بررسی نیز قابل تعمیم و تسری به آینده و کل تاریخ می‌باشد. در این روش حوادث واقع، رویدادها و تحولات عظیم در یک مقطع تاریخی که دارای پیامدهای مشترکی بوده‌اند، از فرازی بلندتر از محدوده رشته مورد تحقیق در روش علمی و جامعه‌شناختی (قشریگری)، مفهوم سازی و ایدئولوژیک می‌شوند و آنگاه این مفهوم کلی طرح و نمونه متعینی می‌شود جهت تعمیم و تسری به آینده. این تجویز پیامبر مآبانه بی‌شک دارای فرایندهای ناگوارتری از نمونه تحقیق علمی و جامعه‌شناختی خواهد بود. اما کلیت این طرح به همان اندازه ناگواری‌اش، صریح و مبرهن خواهد بود. یعنی به همان اندازه که واقعیت تاریخی بخش ممتازتری از واقعیت اجتماعی و علمی را به خود اختصاص می‌دهد و قاطع عمل می‌نماید، به همان اندازه نیز از شدت وضوح قابل طرد و یا قبول می‌باشد. هر چند که نمی‌توان منکر این موهبت روش جامعه‌شناختی در راستای تحلیل تاریخ (که عمدتاً به تعمیم و تسری بدون توجه به واقعیات اجتماعی می‌پردازد) بود که توجه روش تحلیل فلسفی تاریخ را به کرنش در برابر واقعیات متکثر و درجات متغیر حوادث واقع بر می‌انگیزد، تا بیش از حد اسطوره‌ای و در قالب تاریخ عرفانی و تغزلی (نمونه هگلی) فرو نرود. تنها حسن روش جامعه‌شناختی در راستای تحلیل فلسفی تاریخ همین بس که چنین شیوه‌ای را با ایجاد سؤالاتی پیش‌گیرانه و تعدیل ساختاری این امکان را فراهم می‌کند تا هوا خواهی از حقیقت و صحت خود را تقلیل دهد.

با این حال در بررسی تحولات اجتماعی نیازمند تاریخ این تحولات و سرگذشت پدیده‌های انقلابی و متورمی هستیم که میل به آزاد سازی خود از وضعیت ثابت و ملال آور سیطره تاریخی هستند.

روش جامعه‌شناختی این امکان را فراهم می‌سازد تا به بررسی درونی این تحولات بپردازد و نگرش تاریخی نیز می‌خواهد سیر کلی این تحولات و حوادث واقع را در سطح کلی نه تنها روشن و مبرهن سازد، بلکه به جهت دهی کلی آن از بیرون نیز نظارت داشته باشد.

بنابراین نگرش تاریخی می‌خواهد تمام نتایج حاصل از تحقیق انفصالی و انقطاعی جامعه‌شناختی را طبقه‌بندی نماید و وجوه مشترک موجود در آنها را به یک مفهوم کلی و باثبات در آورد تا بتواند به شکل مستمر و قابل‌تعمیم به آینده از آن سود جوید. اما روش جامعه‌شناختی به دنبال موارد و علل جزئی در شکل‌گیری و سیر تحولات اجتماعی است. در روش جامعه‌شناختی افراد انسان به اعتبار جمعی و فردی شان امکان دگرگونی و یا انفجار ساختهای اجتماعی را فراهم می‌نمایند، در حالی که در نگرش تاریخی این سیر و حرکت کلی «تاریخ» است که ساختهای اجتماعی را به شکل ضروری متغیر و متحول می‌سازد. هر چند که بنا بر این نگرش می‌توان در اینجا نیز به افراد انسانی، که به فرد و قهرمان در قالب «کاریزما» که بخشی از سیر تحولات تاریخی و انقلابها را رقم می‌زنند، استناد کرد.

عزیمتگاه تاریخ

دوره «اسطوره‌ها» را می‌توان همچون مقدمه‌ای برای ورود به دوره محوری و عزیمت تاریخ (دوره تعقل) برشمرد. «فرض وجود آغاز» برای بنیان نهادن فلسفه تاریخ یک ضرورت‌گریز ناپذیر و «امر موجب به ایجاب تاریخی» است، تا از آن نقطه به تدوین و تبیین تاریخ نمود. ضرورت این فرض به واسطه آن است تا بتوان تمام تاریخ جهان را در معرض روشنائی قرار داد و ساخت کلی تاریخ جهان را آشکار نمود. از آنجا که در این مقال تحولات تاریخی را بر مبنای «علم متعارف» پی می‌گیریم، آغاز اندیشه فلسفی را دوره محوری جهت عزیمت تاریخ مفروض می‌داریم. چنانچه پیش از این آگوستین و هگل عزیمتگاه تاریخ را «ظهور مسیح» بر شمرده‌اند. هگل بر این مسأله تأکید می‌ورزد که «تاریخ به مسیح ختم می‌شود و از او سرچشمه می‌گیرد، ظهور پسر خدا محور تاریخ جهان است. مبداء تاریخ ما که هر روز در برابر چشم ماست، خود دلیل است بر استواری ساختمان تاریخ جهان بر دین مسیح». این نقطه عزیمت که «ظهور مسیح» است، پایانی نیز در پی خواهد داشت و اگر بناست مبداء تاریخ ظهور مسیح باشد، با رجعت مجدد پسر خدا تاریخ نیز «پایان» خواهد یافت و از این پس تلاطم تاریخ و فراز و نشیب آن (سیر جدال دیالکتیکی) فرو خواهد کاست، تا اینکه در بستری آرام و هماهنگ سیر صعودی را ادامه خواهد داد تا در «سرمدیت حی» این همانی شود.

هگل تمام فلسفه هستی، شناخت و منطق خود را از سیر جدالی و مستحیل شدن خدا در عالم خلق آغاز می‌کند و بار دیگر در سیر صعودی در آرامجای مطلق، این همانی می‌سازد. بر این اساس فلسفه تاریخ او نیز بر مبنای مدل و طرح کلی و قابل‌تعمیم ارائه می‌شود. او در این طرح فریفتارانه «دولت مونارک» (پروسی) را که به حد اعلای کمال خود رسیده «پایان تاریخ» و نماینده خدا بر روی زمین می‌داند. به طوری که در این چرخه روح مطلق دولت را غسل‌تعمید داده و همچون مسیح تاریخی، تاریخ مسیحی و سیاسی خود را در خدا مستحیل می‌سازد. چرا که به عقیده هگل «دولت از جانب خدا بر زمین فرود آمده است و از این رو باید دولت را به مثابه تجسم الوهیت بر روی زمین تقدیس و

ستایش کرد، درست همین دولتی که اعمال آن را روح مطلق به کف دارد. روح مطلق که به یمن آن، خداوند گسسته از خویشتن خویش و مستحیل در عالم، به خود خویشتن باز می گردد. و تاریخ نیز بازگشت فرایند دیالکتیکی در سیر صعودی به سوی خداوند و پایانش، چیز دیگری نمی باشد.

ممکن است این چرخه تغزلی عقل و دوران رومانتیک روح از کلیت و تمامیت کافی برای تعمیم به کل تاریخ جهان و حتی به آینده بر خوردار باشد. لیکن به همان اندازه که به واسطه اسطوره و عرفان تاریخی از واقعیت بدور است، ظهور مسیح را نمی توان همانند یک دوره محوری جهت عزیمتگاه تاریخ قرار داد، تا جهت کافی به جریان تاریخ و روند تحولات و رویدادها بدهد. بنا بر این استواری ساختمان تاریخ جهان بر مبنای مسیح یک نتیجه گیری سطحی و خالی از ابعاد فلسفی و حتی علمی است. چرا که کوچکترین اشکال آن نادیده گرفتن، تمدنهای بزرگ و ادیان الهی پیش از میلاد است.

ضرورت «فرض وجود آغاز» همچون یک دوره محوری به این معنا نیست که در طول تاریخ نتوان دوره های محوری دیگری را متصور بود تا تاریخ را در راستای آن جهت بخشید. بلکه این بدان معناست که داشتن یک دوره نامدار همچون یک نمونه متعین برای طرح ریزی یک برنامه واحد و کلان تاریخی، که در برگیرنده و توجیه کننده تمامی آن طرح تاریخ باشد، الزامی است. این نمونه متعین صرفاً جهت سهولت بیان ساخت کلی تاریخ جهان و ایجاد امکان تفکیک دوره ها از یکدیگر و تعمیم و تسری آن به کل جهان و حتی به آینده تاریخ، لازم و ضروری است.

نقطه عزیمت تاریخی را نظرگاه ایدئولوژیکی، جهان بینی و نحوه نگرش بر حوادث واقع، فراهم می سازد. لذا روش تاریخی بیش از آنکه در میان پدیدارهای متکثر منفعل باشد، بیشتر فعال عمل می کند و طرح کلی و واحدی را که لازمه بیان تاریخ است، بر پهنه تاریخ می گسترده. این طرح کلی بیش از پیش گرایش به اتصال و استمرار زمانها و رویدادها در یک دوره خاص دارد، تا آن دوره را همچون نقطه عزیمت تاریخی جهت روشن نمودن و نشان دادن خط و مشی و روش تاریخ قرار دهد. در این روش تاریخی رویدادهای مشترک با پیامدهای یکسان در یک واحد کلی گرد می آیند. اما برخی حوادث واقع و امور نامتجانس و ناهماهنگ به نفع پیامدهای مشترک، از واحد کلی یا به کنار نهاده می شوند و یا اساساً طوری مفهوم سازی، توجیه و ایدئولوژیکی می شوند تا در راستای آن قرار گیرند.

چنان چه روشن است در اینجا مراد از روش تاریخی، روش علمی و توصیفی تاریخ نیست، بلکه مراد روش تحلیل فلسفی تاریخ (فلسفه تاریخ) است. چرا که روش تحقیق علمی تاریخ در عین اینکه به اتصال و استمرار می خواهد وفادار بماند، اما خود به رشته های مختلف تاریخ سیاسی، تاریخ اقتصادی، تاریخ اجتماعی، تاریخ جغرافیائی و.... مشتق و منفک می شود، و اتصال و استمرار را در درون مرزهای محدود روش خود می جوید. که این خود بر خلاف روش تحلیل فلسفی تاریخ است. آن چه که در روش تحقیق علمی تاریخ، نقطه عزیمت می باشد، می تواند هر یک از روش های فوق به طور مجزا «نقطه عزیمت» قرار گیرد و با شگفتی تمام به کل تاریخ و حتی به آینده نیز تعمیم داده شود، به گونه ای که گویا هیچ یک از روشهای تاریخی فوق در برگیرنده یکدیگر نمی باشند.

اما در روش تحلیل فلسفی هر چند یک دوره به عنوان یک نمونه متعین فرض می شود و این دوره نمونه کاملی می شود جهت تعمیم به کل و آینده، با این حال این دوره در بر گیرنده وسعت دید، زمانهای متفاوت و تمامی رشته های تاریخی و روشهای تحقیق در تاریخ می شود، که پس از ایدئولوژیک شدن قابلیت تسری و تعمیم می یابد. به عبارت دیگر تمامی رویدادها و حوادث واقع مفهوم سازی می شود، تا مفهوم کلی یک واحد کلی (دوره محوری جهت عزیمت تاریخی) را فراهم سازد.

اینکه این دوره تاریخی تا چه اندازه می تواند با واقعیت و حقیقت منطبق باشد جای گفتگو است، اما این مساله قابل انکار نیست که چنین روشی که دارای وسعت نظر می باشد با توجه به واقعیت، حوادث واقع را مفهوم می بخشد، و چنین جریانی را بر اساس ایدئولوژی فراهم شده از نگرش بر گذشته و حال جهت می بخشد. این دیگر روشن و مبرهن است که در چنین روشی، انفصال و انقطاع که از تداعی مفهوم کلی ناتوان است، چنان در هم چفت و اتصال می یابند، تا مفهوم تاریخ را که اساساً مفهومی است کلی، تداعی و مشهود نماید.

در واقع هر یک از رشته های تحقیق علمی تاریخ در روش تحلیل فلسفی تاریخ همچون ابزارهای مؤثری می باشند جهت بر ملا ساختن ماهیت واقعی و حقیقی تاریخ. هنگامی که مفهوم «تاریخ» در ذهن تداعی می شود، یک مفهوم کلی است که در بر گیرنده گذشته، حال و حتی آینده می باشد. بنا بر این علاوه بر موارد جزئی که در روش علمی به طور مجزا نقطه عزیمت تاریخی قرار می گیرد، در روش تحلیل فلسفی ملحوظ است و در بر گیرنده یکدیگر می باشند و به آنها اتصال و استمرار می بخشد (تا یک دوره متعین و محوری را شکل دهند) خود همین دوره محوری همچون نمونه متعین قابل استمرار و تعمیم به کل تاریخ جهان و آینده نیز می باشد. به عبارت دیگر این دوره محوری نقطه عزیمت تاریخی قرار می گیرد جهت شکل بخشیدن به تاریخ، به شکل دوره هایی که قابل تکرار در سیر صعودی تاریخ می باشند.

اکنون اگر قرار باشد این دوره محوری را آغاز فلسفه (در یونان) قرار دهیم که از حیث صورت بخشیدن به کل جهان، عظیم ترین دوره تاریخی بوده است، که تا به امروز استمرار داشته، می بایست به یک عده از رویدادها با پیامدهای مشترک برسیم که حوادث واقع در این دوره را مفهوم یگانه می بخشد. این مفهوم یگانه با انتظام گفتاری ویژه و ضرورت تعیین کنندگی و اجبار، «ایبسته یا پارادایم» این دوره خواهد بود. در این بررسی «علم متعارف» این دوره «یونانی» است که با ضرورت تعیین کنندگی و اجبار قواعد و استانداردهای علمی خود تمامی حوادث واقع را در خود وحدت می بخشد و سیر تاریخ را تا به امروز جهت بخشی می کند.

رویدادهای مشترک در این دوره که از جمله رویدادهای عظیم تاریخی در این برهه از زمان می باشد، ظهور ادیان بزرگ جهان است که تمدنهای بزرگ جهانی را پیش رو می نهند. فلاسفه ایونی و هلنی نیز در همین راستا سعی در کشف یک حقیقت و واقعیت وحدانی در قالب «ماده المواد» هستند. گریز از سیطره الهه های کثیر و وحدت بخشیدن به آنها، آنها را به سوی یگانگی و از کثرت به وحدت رهنمون می شود.

این اتحاد جهانی در راستای توحید گرائی در کل تاریخ این دوره از جهان قابل مشاهده است. انفجار وقایع عظیم تاریخی که تاریخ جهان را دگرگون و سرنوشت آن را تا سده های دور معین خواهد نمود.

این اتفاق کوچکی نیست که در این دوره در چهار نقطه بزرگ از جهان پیامبران و ادیانی به منصفه ظهور می رسند و شالوده تمدن های بزرگ را بنا می نهند. فلسفه یونانی نیز در همین راستا پا می گیرد. زرتشت در ایران، بودا در هند، کنفوسیوس در چین و پیامبران بنی اسرائیل در فلسطین.

می شاید تا در این راستا چنین نتیجه گرفت که جهت رهایش یونانیان از بند و سیطره رب النوعها، پیامبری نیز (سقراط) در این سرزمین ظهور یافته باشد و اولین چکش های توحید گرائی را به پیکر رب النوعها نواخته باشد. چرا که بیراه نیست اگر گفته باشیم زبان فلاسفه ایونی و هلنی با زبان ادیان الهی چندان فاصله ای ندارد و حتی در مواردی مشابهت کاملی با بیان ادیان و کیشهای بزرگ جهانی دارد.

هر اندیشمندی که در فلسفه تاریخ، داد سخن داده است در مقطعی نمونه های مشترک حوادث واقع (که دارای پیامدهای واحدی بوده اند) را طبقه بندی نموده و از ترکیب و تحلیل آن به نتیجه کلی رهنمون گردیده است. این مقطع و دوره تاریخی به مثابه متعین و نقطه عزیمتی فرض می شود برای جهت بخشی سیر تاریخی و شکل دادن به طرح کلی تاریخ که در بر گیرنده آینده نیز می باشد.

در نظریه تاریخی هگل دوره محوری مسیحیت به مثابه نقطه عزیمت و مبداء تاریخی قرار می گیرد که هگل آن را به کل تاریخ جهان تعمیم می بخشد. این مبداء تاریخی به مثابه روش او در تبیین هستی، شناخت و منطق نیز به کار می آید. طرح کلی فلسفه هگل در دیالکتیک و چرخه روح و فراز و نشیب «خدا» نهفته است.

به عقیده هگل «خداوند و وجود هو هویه اند. اما خداوند بدون خلق، خداوند نبوده است. و با خلق مخلوق که در آن وجود نیز ملحوظ است، خداوند خویشتن را نیز خلق کرده است. اما جان یا نفس برای آنکه این ماجرای خدائی و انسانی را بیاد مخلوق بیاورد باید از خود خویش بگذرد و فرا تر رود، بدین عزم و آهنگ که در خداوند حل گردد.» این مساله پیش از هر چیز در این عبارت قابل لمس است که خدا و مسیح (عالم و تاریخ این همانی هستند و با ظهور مسیح خداوند نیز ظهور می یابد و «همچنین مسیح است که در آن واحد رجعت عالم خلق را به سوی خداوند و پیروزی خداوند را بر عالم خلق تجسم می بخشد و به این شکل در این چرخه فرایندها عالم کون از طریق مسیح که در آرامجای مطلق آرام می گیرد، پایان نیز می پذیرد.

«فرضیه تناهی پیشرفت به سوء تفاهمهایی جدیتر منجر شده است. هگل غایت پیشرفت را در حکومت پادشاهی پروس می دید.... اما از لغزش هگل بالاتر، فرمایش دانشمند نامی دوران ویکتوریا، آرنولد و گبی بود که در درسگفتار آغاز خود در مقام استاد کرسی سلطنتی تاریخ جدید در آکسفورد در ۱۸۴۱، تاریخ جدید را آخرین مرحله تاریخ بشر

شمرد: «انگار متضمن علائم کمال زمان سات. گویی پس از آن دیگر در آینده تاریخ نخواهد بود» پیش بینی مارکس که انقلاب پرولتاریا هدف نهائی جامعه بی طبقه را تحقق خواهد بخشید منطقاً و اخلاقاً آسیب ناپذیرتر بود... (۱)».

موضوع «پایان تاریخ» به عناوین مختلف از دیر باز وجود داشته است. باور عمومی بر اساس بشارت ادیان و کیشهای بزرگ، پیش بینی های علمی و فلسفی و پیش گوئیهای شهودی (نوستر آداموس) بر این قرار گرفته که پس از سال ۲۰۰۰ میلادی دنیا و جهان به آخر خواهد رسید و یا حداقل بحرانی عظیم را در پیش روی خواهد داشت. اما عنوان «پایان تاریخ» در این نوشته، به بخشی و مقطعی از تاریخ «تاریخ علم و فلسفه» انسانی تأکید می ورزد که در آن مقطع انسان و جهان «گویا» در «پایان» به سر می برد. پایان خدا، معنویت و ارزشها و پایان حرکت به سوی تعالی، پایان «تاریخی گری» و پایان همه اینها به مثابه تهی شدن و پوک و پوچ شدن انسان، علم و جهان است، و این چنین است که انسان «تماشاخانه‌ای» به مثابه «آدم واره»هایی عاری از حرکت و مبهوت در نهایت «پوچی» به پایان و آخر خط می رسد. با این حال در این مقال مفهوم دیگری نیز از «پایان» مستفاد است. این پایان به مثابه پایان و «سقوط» دوره ای (عصر مدرنیسم) از تاریخ جهت آغاز و ظهور دوره تاریخی دیگر (عصر سوم) و متکاملتر می باشد. بنا بر این مفهوم «پایان» در آن واحد هم به معنای پایان دوره قبلی است هم به معنای آغاز دوره ای دیگر و جدید از تاریخ جهت بنیان نهادن مراحل دیگر تاریخی می باشد.

«هیچ فرد عاقلی معتقد به پیشرفت در یک خط مستقیم بدون برگشت و انحراف و وقفه در تداوم نیست، و بدین قرار حتی شدید ترین واژگونی هم الزاماً نقض غرض نیست. بدیهی است دوره های برگشت و دوره های پیشرفت هر دو وجود دارد. از این گذشته، صحیح نیست تصور شود که پس از هر پسروری، پیشروی از همان نقطه یا در امتداد همان خط از سر گرفته می شود. تمدنهای سه یا چهار گانه هگل و مارکس، بیست و یک تمدن توین بی، نظریه حیات ادواری تمدنها: گذار از ترقی به انحطاط و سقوط، این طرحها به خودی خود بی معناست. اما حاکی از این واقعیت مشهود است که کوشش واجب برای پیشبرد تمدن در جایی زایل و در جای دیگر از سر گرفته می شود، و بدین سان هر پیشرفتی که در تاریخ می بینیم از نظر زمان یا مکان حتما مداوم نیست. در واقع اگر من قلم قانون تراشی برای تاریخ می داشتم، یکی از قوانینم می توانست این باشد که هر گونه اسمش را بگذارید طبقه، ملت، قاره، تمدن یا هر چه بخواهید - که در پیشبرد تمدن یک دوران نقش رهبری دارد بعید است در دوران بعد نیز همین نقش را ایفا کند، دلیلش هم روشن است چون چنان عمیقاً از سنن، علایق و ایدئولوژی های عصر پیشین اشباع است که نمی تواند خود را با خواستها و اوضاع و احوال دوره بعد تطبیق بدهد (۲)».

ص: ۲۸

۱- تاریخ چیست. ئی. ایچ. کار ص ۱۶۰

۲- تاریخ چیست، ئی. ایچ. کار ص ۱۶۲

مقطع عزیمت تاریخی در این نوشته دوره ظهور فلسفه و هزاره قبل از میلاد بر آورد می شود این دوره تاریخی با وجوه مشترک حوادث واقع، با پیامدهای واحد و تعیین کننده ای همراه بود که به عنوان یک رخداد جهانی و تحول عظیم انسانی فرض می شود. در این دوره محوری ظهور ادیان در مشرق زمین و فلسفه در باختر زمین دارای تأثیر و خاستگاه زمانی تقریباً واحدی بوده است، که از بستر حیات جهانی خیز برداشته و «علم متعارف» این دوره محوری از تاریخ را شکل و سامان بخشیده است.

این دوره علمی از دو سو حائز اهمیت است: اول از لحاظ «توحید» و «یگانه گرایی» و در مرحله بعد، تعقل، آگاهی و شناخت. چنانچه پیش از این نیز اشاره شد در این دوره در موازات هم پیامبران و کیشهای بزرگ جهانی پدید آمدند: زرتشت (۶۶۰ - ۵۸۳ ق. م) در ایران، بودا (۵۶۳ ق. م) در هند، کنفسیوس (۵۵۱ ق. م) در چین، الیاس و اشعیا و... در فلسطین. و در باختر زمین نیز با اولین فیلسوفانی روبرو هستیم که تلاش می کنند تا از کثرت به وحدت و توحید گرایی رهنمون شوند. این گرایش پیش از آنکه نشانه گامهای نخستین به سوی معرفت و شناختی منضبط باشد، دلیل روی آوری او به «توحید» و روی گردانی از رب النوعها می باشد. خروج از دوره اسطوره ها و گرایش فیلسوفان ایونی و هلنی به یافتن ماده المواد، می تواند دلیل کافی بر این مساله باشد.

زرتشت به سوی قصر پادشاهان می رود، بودا مانند موسی از قصر پادشاهی خروج می کند و... این چنین است که در تمام اقصی نقاط جهان زمزمه های «توحید گرایی» و رهائی انسان از بند رب النوعها و الهه ها شنیده می شود. زمزمه هایی که بعدها پس از تحلیل و تحریف در قالب زبان و صدای واحد یونانی شنیده خواهد شد.

اندیشه یونانی در مرحله اول بطور مؤثر گروههای فکری را از طریق ایجاد پایگاه فکری (که موجد مدها و مدلهای فعالیت فکری بود) مجذوب خود می کند و احیاناً راه های بسته شده علمی، فلسفی را می گشاید تا همه مسائلی که با تفکرات رایج قابل تبیین نبودند را تعریف نماید. پس از این مرحله و در گام بعدی با انتظام گفتاری و با ضرورت تعیین کنندگی و اجبار، سعی می نماید تا قواعد و استانداردهای خود را از طریق گروه های فکری یونانی شده به جهان و حتی به آینده نیز تعمیم بخشد. کما اینکه امروز نیز حضور همگانی اندیشه یونانی در بطن حیات و زندگانی تحت عنوان «مدرنیسم» قابل ملاحظه و مشاهده است.

علت تعیین کنندگی فلسفه یونانی و موفقیت آن در استمرار بقاء خود، را می بایست هم در دورن آن جستجو نمود و هم در خارج از آن (میان گروه های فکری همجوار). تفکر یونانی با ایجاد امکان ارائه مدها و نسخه های متنوع فعالیت فکری، توانست گروه های فکری را جذب و آنگاه باز تابد. و یا حداقل آن را پس از «غسل تعمید دادن» و شکل بخشیدن رها کند. از سوی دیگر گروه های فکری همجوار نیز به واسطه چارچوب و شبکه تحریم، از ورود افکار بیگانه ممانعت به عمل می آورد. در چنین شرایطی هم از ارائه مدهای متنوع فعالیت فکری باز می ماند و هم اینکه در محدودیت «حس آگاهی گروهی» خود منزوی و از جهان پیرامون خود غافل می ماند.

اندیشه یونانی در چنین شرایطی توانست با قابلیت تعدیل و تحلیل خود، گروه های فکری را با خود هسمو و هم جهت نماید. چنانچه با نظام سیستماتیک افلاطونی و منطق ارسطویی، نحله های (حکمت) عملی، مسیحیت، اسلام و حتی رنسانس را (با قابلیت شکل پذیری و شکل بخشی) در خود جذب نموده و حیات خود را تا به امروز استمرار بخشید. فلسفه یونانی تا کنون با اسامی گوناگون و در قالبهای متنوعی با رنگ دادنها و رنگ بخشیدنها، حیات خود را تا هزاره های دور کش و قوس داده است. زمانی تحت عنوان فلسفه اسکولاستیک و در برهه ای با نهضت ترجمه بنام فلسفه اسلامی و بعدها با عنوان «حکمت متعالیه» و امروز نیز تحت عنوان «مدرنیسم».

فلسفه یونانی دو راه پیش پای تاریخ جهان نهاده. این دو راه با دو «علم متعارف» پیموده شد، که دو دوره تاریخی را نیز رقم زد. دوره «تاریخ پردازان» که علم رایج و ضرورت تعیین کنندگی خود را تا سده های دور و تا رنسانس استمرار بخشید. هر چند که در راستای همین دوره و در درون همین علم رایج، علم جایگزینی (مدرنیسم) مترصد فرصتی بود، تا براریکه قدرت تکیه زند. این امکان پس از قرون وسطی و در عصر رنسانس تحقق یافت.

این دو راه که دارای خاستگاه واحد یونانی (به مثابه دو دست برای یک بدن یونانی) بودند در انتها نیز به فرجام و نتیجه واحد می رسند.

بسط و استمرار فلسفه یونانی با ارائه مدل های فکری و تحت تأثیر گروه های فکری همجوار، (پس از جذب و رها سازی آن) تحقق یافته و پس از آن حوزه عمل خود را وسعت می بخشد. لذا آن چه را که امروزه آن را اندیشه و فلسفه باختر زمین می نامند، چیزی است که در بطن خاور زمین فراهم آمده بود، اما آنها به دلیل انحصار حس آگاهی گروهی، نه تنها از پیوستن به گروه های فکری همجوار، سرباز می زنند، بلکه از تولید مدهای فکری باز می مانند و هم از ورود گروه های فکری دیگر در انحصار خود ممانعت به عمل می آورند.

در این باره «نیچه» صریحا اعلام می کند که «هیچ چیز احماقانه تر از این نیست که توسعه ای بومی و محلی را در مورد یونانیان ادعا کنیم. بر عکس، آنان به طور پیوسته، سایر فرهنگهای زنده را جذب کردند. در اصل آنان به این دلیل آنچنان دور رفتند که می دانستند چگونه نیزه را بر دارند و آن را از نقطه ای که دیگران بر زمین کوبیده بودند به پیش پرتاب کنند.

مهارت آنان در هنر آموزش ثمر بخش، ستایش انگیز بود. ما باید همواره از همسایگان خویش بیاموزیم درست همان گونه که یونانیان از آنان آموختند، اما نه به خاطر فضل فروشی عالمانه بلکه بیشتر به خاطر این که هر چیز را که می آموزیم همچون سکوی پرش به کار گیریم که ما را به بلندای همسایگان خویش و بالاتر از آنها فرا خواهد برد(۱)».

دوره محوری تاریخ که به هزاره اول قبل از میلاد باز می گردد (چنانچه پیش از این نیز از آن سخن رفت) دوره ای است که همزمان در چهار نقطه بزرگ جهان (ایران، چین، هند و یونان) جوشش فعالیت های فکری و بافتهای فرهنگی و ساختارهای مدنی اوج می گیرد. و می شاید تا چنین دوره ای را همچون مقطع عزیمت تاریخی برای بررسی روند تحولات

۱- . فلسفه در عصر تارژدیک یونان، نیچه، ص ۵۱

تاریخی و نمایان ساختن ساختمان آینده تاریخ مفروض داشت. یونانیان در این دوره از اوج فعالیت‌های فکری، از حسن آگاهی گروهی خویش بیرون شدند و با ارتباطی مستمر با مشرق زمین (خاور زمین) و آشنا شدن با گروه‌های فکری متنوع دیگر، مبدع مدهای فعالیت فکری گشتند، و یا حداقل این امکان را فراهم نمودند تا با سیستم منعطف فکری خود، گروه‌های فکری همجوار را در درون شد خود هضم و آنگاه باز تابند. لذا صورت‌های متفاوت فعالیت‌های فکری، آنها را همچون سکوی پرش به کار آمد تا خود را به بلندای همسایگان و بالاتر از آنها پرتاب کنند. چنان‌چه بعدها با شکل بخشیدن به مسیحیت، تحت عنوان «اسکولاستیک» (و فلسفه قرون وسطی) و با جهت بخشی به رنسانس حضور خود را تا به امروز استمرار بخشیدند. در این دوره ارتباط تمدن‌های چهار گانه به شکل منقطع برقرار بوده است اما تمدن یونان در این ارتباط از دیگر تمدن‌ها پیشی می‌گیرد و بر روند ارتباط مستمر خود سرعت می‌بخشد. عده‌ای از جمله «نیچه»، کوشیده‌اند نشان دهند که یونانیان تا کجا قادر بوده‌اند در خاور زمین به کنکاش و آموزش پردازند، و بی تردید راست است که آنان از آنجا بسیار خوشه بر چیده‌اند و توشه بر گرفته‌اند. با این همه، نمایش غریبی است اگر تماشا کنیم که آموزگاران ادعائی از خاور زمین و شاگردان یونان پهلو به پهلو هم به جلوه‌گری می‌پردازند: زرتشت در کنار هراکلیتوس، هندوان نزدیک فیلسوفان‌الثائی، مصریان در کنار امپدوکلس، یا حتی آنکساگوراس در میان یهودیان و فیثاغورث در میان چینیان (۱)».

ادوار چهار گانه تاریخ

«تقسیم تاریخ به دوران‌های مختلف یک امر واقع نیست، فرضیه‌ای لازم یا ابزار اندیشه است. و مادام که روشن‌کننده است، اعتبار دارد و اعتبار آن منوط به تفسیر است (۲)».

چنان‌چه عزیمت گاه تاریخ را نیز مفروض داشتیم تا تمام ساخت کلی تاریخ جهان را در معرض روشنایی قرار دهد.

ادوار «چهار گانه» قابل تحلیل و تعدیل در دو دوره کلی تاریخ «دوره تاریخ پردازان» و «عصر مدرنیسم» می‌باشد. طرد و کنار گذاری «تاریخ پردازان» و فلاسفه‌ای که تا مارکس ادامه داشت، را می‌توان «پایان فلسفه» نام نهاد و فلسفه‌ای که با غلبه بر آن، به حیات تاریخی اندیشی خاتمه بخشید، را «مدرنیسم» می‌نامیم. اما «نیچه» که در میان این دو جبهه متخاصم فکری و فلسفی قرار دارد، با شالوده‌شکنی فلسفه تاریخ پردازان راه را بر سیطره فلسفه مدرنیسم هموار ساخت. هر چند که نیچه ضربه‌های مهلکی نیز بر این فلسفه وارد می‌سازد (که نتیجه‌اش فردا و آینده قابل رؤیت خواهد بود). افول دوره تاریخ پردازان یک ضرورت تاریخی بود و کاری از «نیچه» نیز ساخته نبود.

در واقع این دوره (تاریخ پردازان) خود مشمول قاعده‌ای شد که خود آن را از اصول پایدار و بنیادین خود می‌دانست و بر اساس آن فراز و نشیب تاریخ در راستای تکامل و تعالی را مفهوم می‌بخشید. به دیگر عبارت خود در جولان همان فاجعه دایره‌واری افتاد، که بر اساس آن قاعده، صیوررت تاریخی را توجیه می‌نمود. عنصر «دور» و «ظهور و سقوط»

ص: ۳۱

قاعده ای بود که طبق بینش تاریخی گری، بر همه چیز جاری و ساری بود. از اقوام، حکومتها، ممالک، جوامع، علوم، دانش و تمدنها گرفته تا ریز ترین مسائل مشمول این قاعده بودند: که روزی ظهور می یابند و آنگاه که عجلش فرا رسید، در نهایت روی به احتضار می نهد.

اکنون سر وقت احتضار خود تاریخ پردازان بود، تا خود مشمول قاعده کلی ائی شود که خود به وضع آن همت نهاده بود، تا پس از قرنهای ظهور و استیلا بر سیطره جهان اندیشه، روی به افول و سقوط گذارد.

اما نیچه در این میان با نقد و شالوده شکنی بنیان تاریخ پردازان، سقوط آن را تسریع بخشید و گرنه در سده های پیش از او ریزش پایه های چنین فلسفه ای با روش پوزیتیویستی بیکن و آگوست کنت مشهود و رفته رفته نشانه های احتضار آن بدیهی و روشن می نمود. برآستی اندیشه ها را دوره هایی است و دوره ها نیز از پی هم ظهور و سقوط می یابند.

تقسیم بندی علم و اندیشه انسان در ادوار چهار گانه بر مبنای فرهنگ و فلسفه غرب است، که می توان این چهار دوره را در دو دوره (تاریخ پردازان و مدرنیسم) تحلیل و تعدیل ساخت.

اولین دوره، از هومر تا سقراط، ادامه می یابد که می توان آن را دوره «اسطوره ها» نام نهاد. (هر چند که عصر هلنی در این میان که از طالس آغاز می شود و تا سوفسطائیان ادامه می یابد، خو عصر با شکوه و عظمت فلسفه است، که در «آغاز عصر سوم» و پس از سقوط غرب یا «مدرنیسم» از آن سخن خواهیم گفت).

دومین دوره، دوره تاریخ پردازان است، که از افلاطون آغاز می شود و در هگل و مارکس خاتمه می یابد. (پیش از دوره مدرنیسم، این «نیچه» است که می خواهد بار دیگر عصر هلنی را به عنوان دوره عظمت فلسفه، احیا نماید).

سومین دوره، دوره مدرنیسم است که با آگوست کنت و بیکن آغاز می شود و تا پوپر و عصر حاضر ادامه می یابد.

چهارمین دوره، دوره بازگشت به متدلورژی عصر هلنی و احیاء تفکرات انسانی بر مبنای «امر بین الامرین» می باشد، که از آن تحت عنوان عصر سوم یا راه سوم (پس از ظهور و سقوط دو دوره تاریخ پردازان و مدرنیسم) نام می بریم.

این چهار دوره تاریخی با توجه به ضرورت تعیین کنندگی، به دو دوره تاریخ پردازان و مدرنیسم قابل تعدیل است. از آنجا که عزیمتگاه تاریخ و تاریخ فلسفه و اندیشه، به بعد از دوره اسطوره ها اطلاق می شود، بنا بر این در این مقال دوره اسطوره از حوزه فعالیت فکری و ضرورت تعیین کنندگی خارج می شود. یک دوره کوتاه و مستقلی نیز در این میان وجود دارد که می بایست آن را عصر هلنی نام نهاد، اما از آنجا که خود این دوره کوتاه، مقدمه ای بوده است در راستای رشد فیلسوفان تاریخ پرداز، از آن در دوره چهارم، سخن خواهیم گفت. هر چند که نیچه میان دو دوره تاریخ پردازان و مدرنیسم (هم از لحاظ زمانی و هم از حیث مکانی) بر آن بود تا بار دیگر با احیای تفکرات عصر هلنی، در یک روش واحد و در یک تعاطی دیالکتیکی، این دو دوره تاریخی را تعدیل سازد. (این روش نیچه با «حد وسط» بودن یا «میانگین» که از هر چیز یک چیز بی مایه، یک سازش و تسامح می سازد، بیگانه است).

من در این سیر تاریخ «نیچه» را حد فاصل بین سقوط فلسفه تاریخ پردازان و پیروزی و ظهور مدرنیسم قرار می دهم. و یا حداقل حلقه انتقال و به عبارت دیگر حد فاصل آن دو. کسی که با دستی تاریخ پردازان را کنار می زند و با دستی

ص: ۳۲

دیگر مدرنیسم را، اما از آنجا که دیگر عمر فلسفه تاریخ پردازان به سر آمده بود، نقد روشنگرانه نیچه بر فلسفه مدرنیسم کارگر نیفتاد و حتی در جهت عکس انتقادات نیچه به رشد و فربه گی خود ادامه داد.

ما در این مقال به انقلابات علمی قائل نیستیم که به شکل «گشتالتی» و آنگونه که «توماس کوهن» مطرح می کند، به طور ناگهانی پارادایم متعارف قبلی کنار نهاده می شود و پارادایم جدید متعارف می شود. هر چند که اساس نظریه وی در این بررسی به کار آمده است، و با تعمیم «علم متعارف» به تاریخ و جهت بخشی و تأثیر آن در سیر تحولات تاریخی، در درون انقلابات علمی محدود نمانده ایم. بی تردید انقلابات علمی دوره های تاریخی را رقم زده اند و ظهور و سقوط تمدنها را نیز باعث آمده اند. لذا «علم» را نیز دوره هایی است که در استمرار زمان و در بطن تاریخ به وقوع می پیوندد. با این حال همین «علم متعارف» نیز با ضرورت تعیین کنندگی خود قواعدی را طرح می نماید که بر اساس آن تاریخ را نیز صورت می بخشد.

سقوط دوره تاریخ پردازان علاوه بر موارد ضعف و انحطاط درونی، یک ضرورت تاریخی بود که بر اساس وضع قاعده ای که بر همه چیز «دوره ای» و عمری قائل بود، اتفاق می افتد. این قاعده که بر همه چیز ساری و جاری بود، در یک فرایند حرکت دورانی، به خود همین قاعده نیز قابل تعمیم بود. به عبارت دیگر نه تنها بر واضعان این قاعده (تاریخ پردازان) خود همین قاعده قابل تسری می باشد و روزی خود پس از سپری ساختن دوره شکوه و عظمت سقوط خواهد کرد، بلکه اساساً روزی نیز همین قاعده می بایست خود را در درون خویش ببلعد.

بنابراین بلند پروازانه ترین، شاهورانه ترین و خدواند گارانه ترین اندیشه ها را نیز که از کف ساحره الهه گان شهید معرفت می نوشند، عمری است و هنگامی که عجلش فرا رسد ناگزیر از مرگ و سقوط خواهد بود. هر چند که در آغاز و در نگاه نخست انتظار نمی رود که چنین بلند نظر شاهورانه ای را نیز پایانی باشد. چرا که آنها در مقام و کرسی خدواند گارانه ای می نیشینند و با وضع قواعد و اصول کلی به تجویز نسخه های جهان شمول می پردازند. اما کرسی خدایان نیز می لرزد و زمانی فرو خواهد ریخت.

مرحله اول: دوره اسطوره ها

تفکر حاکم و متعارف در زمان هومر و پس از او تا طالس، اسطوره ها و افسانه ها هستند، که تمام زوایای زیستی و حیاتی آن زمان را تحت الشعاع قرار داده و همه چیز بر اساس آن تفسیر، تبیین و توجیه می شود. بناها و ساختمانها، بافت شهری، هنری و حتی علوم و فنون و معرفت و نیایش را گستره متعارف اسطوره ها شکل و سامان می بخشد. به طوری که نقش اسطوره ها را در شکل گیری باورها و ساخت فرهنگ و جوامع و حکومتها به وضوح می توان مشاهده نمود. لذا عنصر اساسی و تعیین کننده و ضرورت حیاتی که تمامی مسائل را جهت می دهد و معنا و مفهوم می بخشد، اسطوره ها هستند. الهه هایی که در هر رویداد و حادثه ای تجسم عینی می یابند تا تصادف و اتفاقات ممکن و حوادث غیر مترقبه را تفسیر و توجیه نمایند.

«بنا بر این در هر دوره ای معین، همیشه یک «اپیستمه» یا بنیان معرفتی یا «علم متعارف» وجود دارد که شرایط امکان هر گونه دانش، جهان بینی و بافت زیستی و شرایط اجتماعی را تعیین می کند. ضرورت تعیین کنندگی و اجباری که در اپیستمه یا علم متعارف وجود دارد نحوه شکل گیری دوره ای از تاریخ را معین و در قالب مشخص قرار می دهد».

مرحله کوتاه: عصر هلنی

این دوره طلائی (از طالس تا سقراط) در تاریخ فلسفه، رشد و بلوغ کامل خود را پس از پایان دوره مدرنیسم تحت عنوان «راه سوم» نشان خواهد داد هر چند که پیش از این «نیچه» اراده اش بر این قرار گرفته بود، تا این دوره را بار دیگر با توجه به شرایط زمانی خود، زنده سازد. اما از آنجا که هنوز زمانه اش فرا نرسیده بود، عقاید و نظریات فلسفی اش مطرود زمان خود گشت.

عصر هلنی - عصری بود که هنوز سلطه و استیلای عقل بر حیات تفکر سایه نیفکنده بود و در ضرورت حیات عینی و زندگانی سیر و روند تکاملی اندیشه جریان داشت. عصری بود که هنوز اندیشه بر برج و باروی حیات و هستی سوار نگشته بود و در یک نظام سیستماتیک فلسفی، عقلی و تصنعی، شکل و قالب نپذیرفته بود، بلکه در یک روند طبیعی و فطری در حیات اندیشه می شد و اندیشه در «شدن» حیات و زندگانی گامهای تکامل و تعالی خویش را بر می داشت.

عصری بود که از سیطره طبیعت و ماده خام طبیعی و اسطوره هایی که از بطن طبیعت قهار به حیات و زندگانی حکم می راند، رهایش یافته بود، لیکن رشته حیاتی خود را از طبیعت و از ضرورت حیات عینی نگسسته بود. و میان او، طبیعت و تفکر فلسفی یک تعامل دیالکتیکی بر قرار گردیده بود. فیلسوف هلنی خود را در «شدن» حیات و زندگانی محک می زد و به این شکل به یافته هایی نو ظهور و اندیشه هایی بکر، و تازه، طبیعی و با طراوت دست می یافت.

عصر هلنی، عصری بود که حیات و زندگانی روی میز تشریح سلاخی نمی شد و از چپش و ترکیب دوباره آن به نتایج غیر حقیقی و غیر طبیعی نائل نمی گردیدند و به ساخت عوالم و جهانهای مضاعف بر فراز حیات و زندگی دست نمی یازدید. و یا از جراحی پیکره واحد و یکپارچه حیات، حیات را به فیزیک و متافیزیک، به جهان بود و نمود تفکیک و تقسیم نمی نمودند. تا در راستای این جراحی دو گانه در گرداب دوئالیسمها و ثنویت های کثیر و بی شمار گرفتار گردند. آنها در حیات، اندیشه می ورزیدند نه اینکه در اندیشه زندگانی کنند. لذا میان تفکر و شخصیت آنان جدایی و انفکاک وجود نداشت تفکر آنان عین شخصیت آنان بود و شخصیت آنان عین تفکر شان. آنان همان گونه که می اندیشند، زندگی می کردند و آنگونه که زندگی می کردند، می اندیشیدند. آنگونه که بودند، می نمودند و آنگونه که می نمودند، بودند.

«میان تفکر و شخصیت آنان رابطه ای بر قرار است که با دقیقترین ضرورت مشخص و معین می شود. آنان از حالت قراردادی به دوراند، زیرا در روزگار آنان هیچ حرفه گری فلسفی یا دانشورانه در کار نبود. همه آنها، در تنهایی باشکوه خود، تنها کسان روزگار خویش بودند که زندگی شان صرفاً وقف درون نگری می شد(۱)».

اما بعد از آنها فلسفه حرفه ای و کلاسیک ابداع می شود و معرفت به لحاظ نتیجه عملی و خارجی اش استخدام می شود. و

حتی «تمامی فلسفه بافی مدرن،

ص: ۳۴

۱- . فلسفه در عصر تراژدی‌یک یونان - نیچه ص ۵۳

سیاسی است و توسط حکومتها، کلیساهای، آکادمیها، آداب و رسوم، ذوق و سلیقه و جین و ترس انسانی، که آن را به یک دانش آموختگی جعلی محدود می سازند، هدایت می شود.»

فیلسوفان هلنی حیات و هستی را در بند اندیشه و تفکر به زنجیر نمی کشیدند، چرا که دانش و معرفت را برای حیات و زندگانی و در بطن آن جستجو می نمودند. نه معرفت را برای معرفت جستجو می نمودند و نه خود را در سیطره طبیعت قهار، و امانده و ساکن می یافتند. آنها در «شدن» حیات و اندیشه، حیات و زندگانی را می جستند. و در ارتباط تنگاتنگ با حیات و زندگانی بود، که شخصیت علمی و فکری آنان شکل می گرفت.

«آن چه در این زندگیها شگفتی آور است، این است که دو گزینه دشمن یکدیگر، که در جهاتی متضاد سیر می کنند، به ظاهر، در زیر یک یوغ ناچار به پیشروی هستند: گزینه ای که میل به شناخت دارد، بی وقفه ناچار می شود زمینی را که انسان عادت به زندگی در آن دارد، رها کند و خود را در آغوش امر نامعین بیفکند، و گزینه ای که خواهان زندگی است خود را ناچار می بیند که بی وقفه و کور مال کور مال مکان جدیدی برای استقرار بجوید... هر چه این دو گزینه قویتر باشند، یعنی که از یک سو زندگی غنی تر و شکوفا تر باشد و از سوی دیگر شناخت آزمند تر بوده و با شدت بیشتر به هر گونه ماجراجویی میل کند، این کشمکش میان زندگی و شناخت بیشتر بالا می گیرد، و این پیشروی زیر یک یوغ غریب تر و نامانوس تر می شود» (۱).

نه میان آنان با اندیشه هایشان جدائی بود و نه میان حیات و تفکر آنان انفکاک حاصل بود. بلکه میان آنان با حیات و اندیشه، یک حیات دوار و فرار حضور داشت که در یک شدت و ضعف طبیعی و سبقت و جهش عناصر فعال (با تأخر و تقدم زمانی و مکانی) و در یک تعاطی دیالکتیک به وقوع می پیوست. در این تأثیر و تأثر متقابل آهنگ حیات کش و قوس می یافت، بی آنکه بخواهد اندیشه در یک قالب معین و از پیش تدوین شده نظامی سیستماتیک، حیات را در چنبره خویش محصور و محدود سازد. بی آنکه بخواهد نحوه تفکر، حیات را در مجرائی از پیش طراحی شده کانالیزه نماید. و یا اینکه بخواهد تفکر فلسفی ناب، تحت سیطره ضرورت اسطوره ائی و طبیعت قهار، از خود بگسلد و مسئولیت و وظیفه خود را به الهه ها و قهرمانهای سمبولیک وا گذارد. بلکه میان فیلسوف هلنی و ضرورت حیات عینی و تفکر فلسفی دیالکتیک متقابلی برقرار می گردید، که در ورای این بی نظمی ظاهری نظمی منطقی و متعالی روند رو به رشد حیات حقیقی را رقم می زد.

در اینجا انسان، طبیعت و تفکر فلسفی در ملغمه ای ناموزون و نامانوس، در یک «شدن» مستمر و ابدی، راه بی نهایت تکامل و تعالی را فراسوی خویش داشت. و این چیزی نبود جز در «راه» بودن فیلسوف هلنی، که از قید و انقیاد اسطوره ها و الهه ها رسته بود و در گرداب و زنجیره نظم منطقی تفکر فلسفی حیات را مسخ و خویشتن را مصلوب نساخته بود...

ص: ۳۵

«آن چه آنان ابداع می نمودند کهن - الگوی تفکر فلسفی بود» هر کس که استادان کهن تر را به نحو نا مطلوبی مورد داوری قرار دهد، ممکن است آنان را یک بعدی و اخلافشان از جمله افلاطون، در رأس آنها را، چند بعدی بخواند... افلاطون خود، نخستین سنخ و نمونه مختلط در مقیاس کلان است، ... عناصر سقراطی، فیثاغورثی و هراکلیتوسی همگی در مکتب و افکار وی ترکیب شده اند. این مکتب پدیده ای نیست که سنخ فلسفی ناب را به نمایش در آورد(۱).

براستی انسان به گاه خلوت جان به چشم اندازی دور دست چشم می دوزد، به دیرینه ای شریف و والا- که همچنان بر اوج تفکر فلسفی می درخشد. آنانی که صدر نشین عالم انس و خلوت بوده اند و اکنون جایگاه والایشان در حوزه اندیشه خالی است. براستی سیر اندیشه از کمال «مطلق» سر تافته و بر آستان خاکدان زمان و مکان چشم سوده است و چشم انداز در پس اوباش رنگین حواس، بر فراز «غائی» و «مطلق» رنگی جاودانه یافته است.

مقایسه «هراکلیتوس» این فیلسوف «آتش» مزاج که آرام نمی گیرد با جبن اندیشان و اندیشمندان ریزه بین «مدرنیسم» که کودک منشی شان مایه مسرتشان است، باعث تأسف و دور از بزرگواری و نجابت امانتداری است. چرا که امروزه دلمشغولی توده اندیشمندان به اموری نزدیک و ملموس و ایستا آنچنان فزونی یافته است که در رودرویی اش با مطلق و «غائی» آن صدر نشینان عالم انس و خلوت، رنگ باخته و ذوق سلیم ناگزیر از تهوع از چنین تعفنی خواهد بود. «آنجا که چیزی برای دیدن و بساویدن نباشد، چیزی برای جستن در کار نیست» این بی گمان حکمی است جز حکم افلاطونی، اما برای مردمانی زمخت و پر کار از جنس ماشینچیان و پل سازان آینده، که جز خر کاری کاری ندارند، همانا حکمی در خور تواند بود(۲).

امروزه سیر نزولی اندیشه، ره به سوئی می برد تا دیگر از شدت نا چیزی و خرده گی نامرئی شود؛ زیرا موضوع تأمل و تفکر آنچنان خرد و ریز گشته است و آنچنان از بار ژرف و شگرف فلسفی به معنای گذشته تهی گشته است که به نا چیزی می زند و تا حدی این روند نا مطلوب با سماجی فیلسوفانه دنبال می شود که در برابر «چشم انداز» ژرف و شگرف از فرازی بلند تر، در شمار صفر یا هیچ و پوچ جای می گیرد.

سماجت توهم آمیزی که گویا دلمشغولی آنان به امور خرد و نا چیز، یعنی تخصص در ریز ترین مسائل از جمله بزرگترین مسائل است. کاری بس بزرگ برای چیزی نا چیز، تلاشی مستمر، گاه طاقت فرسا برای کاری بسیار سطحی و پیش پا افتاده. در تقابل چنین خرد ورزیهای خر کارانه ای است که انسان به یاد دیرینه شریف خرد ورزان نجیب و والا- که بر اوج تفکر فلسفی می درخشند می افتد. «انسان که گفتگوی معنوی و فکری آنان از چنان ارتفاعی بر خوردار بود که دماغ گنده و مزاحم کوتوله هایی که زیر پای آنان می خزیدند و می لولیدند اختلالی در آن پدید نمی آورد(۳)».

ص: ۳۶

۱- . فلسفه در عصر تراژدیک یونانیان. نیجه. ترجمه دکتر مجید شریف. ص ۵۶

۲- . فراسوی نیک و بد - نیجه ص ۴۵

۳- . فلسفه در عصر تراژدیک یونانیان ص ۵۳

آنانی که برآستی صدر نشین عالم انس و خلوت بوده اند و زانو به زانوی خدایان می زیستند. آنان که هر چند در این سیر صعودی اندیشه دچار بحران خرد ورزی گشته و پای در آرامجای «مطلق» نهاده اند، لیکن خوش باشان باد چنین بلند پروازی شاهوارانه شان، گوارای وجود شان باد این جام معرفتی که از کف ساحره الهه گان سر می کشند. درود خدایگان بر آنان باد!

مرحله دوم: دوره تاریخ پردازان

از سقراط آغاز می شود و در مارکس پایان می پذیرد. هنگامی که بارقه های «تعقل» و «خرد ورزی» با طالس آغاز می شود، دوره اسطوره رفته رفته روی به احتضار می نهد و «فلسفه» پا به میدان می گذارد و عرصه را بر اسطوره تنگ می سازد که در نهایت در زمان سقراط تفکر مستدل بر پایه دیالکتیک گفتمانی، به شکل یک نظام گفتاری منضبط و با قاعده در می آید. و با افلاطون در یک نظام فلسفی سیستماتیک رشد و بالندگی خود را تا سده های دور و تا عصر رنسانس و بعد از آن ادامه می دهد.

همان طور که طالس پایه گذار علم متعارف مرحله دوم می باشد، با این حال تاثیر بارقه های اسطوره را می توان تا سده های دور ملاحظه نمود. اما نمود و جلوه کامل این دوره خود را در سقراط و خصوصاً در افلاطون به نمایش می گذارد.

در میانه این دوره، و در موازات فلسفه تاریخ پردازان، بارقه های «آمپریسم» رفته رفته با بیکن و دکارت رشد می نماید و پوزیتویسم با آگوست کنت آغاز شده و نمود عینی و واقعی خود را پس از مارکس و یا در راستای آن، در قالب «مدرنیسم» نشان می دهد.

مرحله کوتاه: نیچه عامل انفصال یا مرحله کوتاه بین دوره تاریخ پردازان با دوره بعدی، یعنی پوزیتویسم (مدرنیسم) می باشد. در اینجا نیچه همچون دوره ای مجزا و صاحب سبک و سیاقی منحصر جلوه گری می کند. تأثیری که او بر دوره تاریخ پردازان و هم به دوره بعدی نهاد، می بایست اثر آن را در سده های دور ملاحظه نمود. چیزی که بعدها ما در عصر سوم از آن سخن خواهیم گفت.

نیچه درست در نقطه عطفی قرار دارد، که می توان آن را از طرفی نقطه سقوط تاریخ پردازان و پایان هزاره تاریخی گری به حساب آورد و از سوی دیگر تحکم دوره مدرنیسم دانست. او برآستی شالوده علم متعارف (فلسفه) تاریخ پردازان را متزلزل ساخت و افول و زوال آنرا (هر چند نزدیک بود) تسریع بخشید و این مساله قدرتی مضاعف به تحکم علم متعارف دوره بعد (مدرنیسم) داد. با این حال این خواست و نظر مطلوب نیچه نبود. و هرگز بر آن نبود که عظمت شاهوارانه هراکلیتوس، افلاطون و.... را در مقابل سطحی اندیشان حس گرا، تنزل بخشد. اما این ضرورت تاریخی بود که طبق قاعده خود، دوران تاریخ پردازان به سر آمده بود و بخت با علم متعارفی بود که پا گرفته بود و می خواست که سهم خود را از تاریخ بر باید.

انتقادات و حتی شالوده شکنی های نیچه بر علم متعارفی که پار گرفته بود (مدرنیسم)، نه تنها اثر نبخشید، بلکه زنگ خطر را که نیچه به صدا در آورده بود، آنها را همچون مشعل فروزانی بر زوایای مبهم و تنگ و تاریک علم نو پایشان آگاه ساخت، تا به ترمیم نقاط ضعف و متزلزل نظام فکری شان بپردازند. چنان چه از اسوالد اسپنگلر، هابسبام و... نیز چنین سودهائی جستند. اما خود نیچه در این میان چون به هیچ دوره علمی تعلق نداشت (جز به آینده) محکوم و مطرود دو دوره گشت. علم متعارف پیشین او را ملعون و تکفیرش نمود و علم جایگزین و نو پای دوره بعد مجنونش خواند. هر چند نیچه «راست» می گفت، اما چون تنها حقیقت به زبان روز سخن می گوید و موکول است به پیروی از قواعد و قانون کلی علم متعارف و حاکم بر فضای آن روز، بنا بر این نیچه محکوم و منکوب گشت. او هم بر علیه پیش از خود و بر خلاف دوره علم متعارف قبلی سخن گفت و هم بر علیه علم و نظم متعارف بعدی، چنین انسانی بی شک انسان نا جور با زمانه و بی رحم با خویش است.

مرحله سوم: دوره مدرنیسم

این مرحله با انقلاب رنسانس بر علیه کلیسا و فلسفه اسکولاستیک پا گرفت و تحکیم یافت. یعنی با بیکن، آگوست کنت، جان لاک، جان استوارت میل، هیوم، و مور و بنتام به رشد و بالندگی رسید و در «پوپر» به شکل جامع و کامل مدون گردید.

پس از قرون وسطی و دادگاه های انگیز آسیون (که فرایند فلسفه یونانی و ارسطوئی بود، نه محصول کلیسا و مسیحائی) اساساً مدرنیستها پیشاپیش با این اندیشه اغنا گردیده بودند که «خدائی نیست» و مابعد الطبیعه ای وجود ندارد. و آنگاه بدنبال روشی گشتند تا بدون ما بعد الطبیعه و خدا تمام شئون اجتماعی و حیاتی را جهت بخشند. بنا بر این پیش از آنکه متدلوزی علمی (پوزیتویسم) به نفی خدا بپردازد، قبلاً با این تصمیم که «خدائی وجد ندارد» اغنا شده بودند.

در گذار مرحله ای از علم متعارف به مرحله ای دیگر، هرگز نباید چنین انتظار داشت که نقطه ثابت و مشخصی را برای شروع و پایانش مشخص و معین نمود، بلکه صرفاً می توان فرض نمود و چنین فرضی را نیز جدی گرفت و محور بحث را از آنجا جهت سهولت در بیان آغاز نمود. بنا بر این هنگامی که گفته می شود مرحله سوم گذار علم متعارف با انقلاب رنسانس و با بیکن آغاز می شود، این مساله مشتبه خواهد شد که تازه مارکس در سده های بعد از بیکن متولد می شود. و نیچه نیز که میان دو دوره قرار دارد، به قرن ۱۹ متعلق است. پس چگونه ممکن است نیچه را در مرحله کوتاه علمی، آنهم به شکل مجزا میان دو دوره و گذار دوره ای به دوره بعدی به تعلیق در آورد.

چنان چه پیش از این نیز اشاره شد، پا گرفتن علمی که بعدها متعارف زمان خواهد بود، در واقع در مرحله ای از علم متعارف قبلی و در زمانی از اپیستمه پیشین پا می گیرد، که آن علم متعارف در احتضار و در شرف مرگ است. در غیر این صورت علم متعارف هرگز اجازه رشد و نمو به علم رقیب و جایگزین نمی دهد. و هرگز این امکان برای علم متعارف رقیب، فراهم نخواهد شد در حالی که علم متعارف دارای قدرت و حاکمیت تام و تمام است. بنابراین میان مرحله پایان و مرگ علم متعارف با پا گرفتن علم رقیب که بعدها جایگزین علم متعارف خواهد شد، فاصله ای است. که آن را باید

فاصله و زمان سقوط و ظهور نامید. به دیگر عبارت «این فاصله بین خمیازه کشیدن و خواب را می توان لحظه کوتاه گذر دانست».

مرحله چهارم: عصر سوم

نیچه مرد تا «ابر انسان» در آینده زندگی را از سر گیرد. این مرحله، خط سوم، راه سوم و عصر سوم از تاریخ را رقم خواهد زد. این مرحله تکامل و تعلی «مرحله کوتاه» (نیچه) میان دو دوره تاریخ پردازان و مدرنیسم است. و به عبارتی حد بلوغ و کمال عصر «هلنی» است، که خود میان دوره اسطوره ها و تاریخ پردازان، به عنوان مرحله کوتاه قابل تأمل و تعمق است. متد علمی و فلسفی ظهور گرایان در یک دیالکتیک سلبی (نه تاریخ پردازان، نه مدرنیسم) شکل می گیرد. و در این میان چیزی که قابل استناد باقی می ماند یک روش منحصر و «اوسطی» است که بدون جراحی و فونکوسیونالیسم (دیالکتیک ایجابی) میان دو دوره فوق (هم تاریخ پردازان و هم مدرنیسم) مد راه ظهور گریان می باشد. البته قابل ذکر است که این روش با (حد وسط) بودن یا (میانگین) که از هر چیز یک چیز بی مایه، یک سازش و تسامح می سازد، بیگانه است».

این مرحله از سال ۲۰۰۰ آغاز می شود و تا آینده ای نزدیک، احتضار و افول دوره فعلی (مدرنیسم) را شاهد خواهیم بود. این قاعده ای است که بر همه چیز جاری و ساری است. همه چیز روزی متولد می شود و آنگاه که عجلش فرا رسید روی به احتضار و مرگ خواهد نهاد.

هر چند که «مدرنیستها» با تراشیدن «پست مدرنیسم» بر آند تا به حیات رو به احتضار خود جانی دوباره بخشند، لیکن نشانه های بحران و سقوط نمایان است. و دور نیست تا «ابر انسان» بنیانی تازه افکند و علمی متعارف و متفاوت با دو دوره پیشین (دیالکتیک سلبی) و در عین حال ملهم از آن دو (تعاطی دیالکتیکی و ایجابی) را در حیات و گستره جامعه جهانی و در حکومت جهانی بنیان نهد. بنیانی تازه بر بنیاد «امر بین الامرین».

تمامی قواعد کلی و بنیادهای اساسی در آراء تاریخ پردازان از درون یک سیستم منضبط به بیرون می تراود و از آن تبعیت می کند. و در عین حال یکی از آن قواعد کلی، خود قاعده «سیستم سازی» است، که تمامی قواعد ارائه شده را نظم و انسجام می بخشد و در جهت هدف و پایانی مشخص، هدایت می کند.

قاعده تعیین کننده که حتی تمام قواعد کلی دیگر را نیز در بر می گیرد نظام هماهنگ و منضبطی است که به مثابه چارچوب برای آن قواعد است. وجود روش و حصول شناخت در گرو وجود این سیستم است. و بدون آن چنین فلسفه ای هرگز امکان حضور نمی یابد. اگر بخواهیم معرفت و مساله ی توالی رویدادها، پیش بینی، تعمیم به آینده، ایدئولوژی، آرمان شهر و ایده مطلق و... در فلسفه تاریخ پردازان بررسی کنیم، ناگزیر هستیم که بر اساس سیستم ارائه شده که تمام زوایای فلسفی را در بر می گیرد، پیش رویم. این پیش روی مرحله به مرحله و به شکل متوالی در جهت نتیجه، غایت، ایده مطلق، هدف و پایانی مشخص به انجام می رسد.

تاریخ و فلسفه مارکس که در نهایت به یک جامعه بی طبقه می انجامد و یا درجات شناخت افلاطون که در جهت مثل حرکت می کند و سالک در آرامجای خیر اعلی آرام می گیرد، تجویز نسخه اتوپای افلاطون، سرزمین خورشید آگوستین، ارائه ایدئولوژی و... همگی با تبعیت از سیستم فلسفی (که مرحله به مرحله و به صورت توالی مقدمات و استنتاج از آن) حاصل می شود. بنا بر این یکی از قواعد اساسی در شکل گیری فلسفه تاریخ پردازان وجود سیستم و نظام چارچوب دار است، که تخطی از آن چارچوب را نه امکان می دهد و نه آنرا جایز می شمارد.

هر چند که یکی از عمده اشکالات این سیستم فکری نیز در واقع همین «چارچوب» و سیستم بسته و «دگماتیزم» آن است، که با نفی یکی از قواعد درونی آن، کل ساختمان فکری نیز فرو می ریزد. مثلا این سخن دیوید هیوم که «گذشته چراغ راه آینده نیست» به راحتی به خلع سلاح تاریخ پردازان دست می یابد. چرا که در صورت تأیید این مطلب، دیگر مفاهیم پیش بینی، تعمیم به آینده و تعاریف کلی و انتزاعی، تا غایت نهائی، مداین فاصله و ایده مطلق، سلسله وار از پی هم تهی از معنی و مفهوم خواهند شد. در چنین شرایطی سیستم و نظام فلسفی تاریخ پردازان نیز دستخوش ویرانی و تباهی خواهد شد. این بدان معناست که با پذیرش یک قاعده از قواعد اصولی تاریخ پردازان، می توان آن قاعده را گرفت و به نتیجه ای که این سیستم فلسفی با تمام قواعدش در حصول آن تلاش می کند، رسید. و هم اینکه با نفی و انکار یکی از قواعد آن، می توان کل نظام فلسفی تاریخ پردازان را بر انداخت. بنا بر این در این سیستم فلسفی هر قاعده ای چنان در کنار هم چفت و محکم گشته است که فرض عدم وجود یکی از آنها، فرو پاشی کل نظام فلسفی را در بر خواهد داشت. هر چند این نیز می تواند یکی از موارد ضعف این نظام فکری قرار بگیرد که در بحث «دگماتیزم» از آن سخن خواهیم گفت.

به طور مثال اگر یکی از درجات شناخت افلاطون در جدول درجات شناخت او نادیده گرفته شود، همانند است با نادیده گرفتن کل معرفت در دیالکتیک صعودی. و یا با کنار گذاردن یکی از مراتب هستی شناسی او، کل دیالکتیک

نزولی او که بر اساس آن آفرینش هستی و جهان شناسی افلاطون استوار است، ویران می شود. این مساله را در مارکس و دیگران نیز می توان مشاهده کرد. اگر یکی از مراحل تحولات اجتماعی و اقتصادی مارکس، به وقوع نپیوندد، جامعه بی طبقه او حاصل نخواهد شد. از این رو سیستم سازی علاوه بر مزیت‌هایی که دارد، دارای اشکالاتی است، که رفته رفته از آن سخن خواهیم گفت.

ایده مطلق و آرمان شهر

از جمله باید به این نکته پرداخت که ایده مطلق (غایت نظری) و آرمان شهر (غایت عملی) چگونه این فیلسوفان را در سیستم سازی و ساخت و ساز نظام‌های فلسفی موفق و توانا می سازد و چه نقشی در شکل‌گیری نظام فکری تاریخ پردازان داشته است؟ آیا تاریخ پردازان با نظام فلسفی خود، در نهایت در آرام‌جای مطلق آرام می‌گیرند، یا اینکه از پیش این ایده مطلق و جاذبه آن بوده است که انگیزه ساخت و ساز چنین نظامی را در آنها پدید آورده است؟ به عبارت دیگر آیا آنها در مراحل تفکر و تنظیم مراتب نظام فلسفی رفته رفته به ایده مطلق رهنمون گشته‌اند و یا اینکه پیشاپیش ایده مطلق در نزد آنان محقق بوده است و سپس دنبال اقامه برهان و منطقی شده‌اند و نظام فلسفی خود را طوری تنظیم نموده‌اند که در آخر به ایده مطلق رهنمون شود.

آن چه مسلم است این است که چنین فیلسوفانی از پیش ایده مطلق را در نزد خویش (محققاً) دارند. و آنگاه برای رسیدن به آن، روی به سیستم سازی می‌آورند تا مرحله به مرحله، نحوه رسیدن به آن را (طوری که ایجاد تناقض) ننمایند، ترسیم کنند. این مساله نیز اشکال عمده‌ای تولید کرده است و این ایراد بر آن وارد است که در این صورت فیلسوف در مقام رسیدن به ایده مطلق بر واقعیت و حیات عینی چشم پوشیده و برای وصول به ایده مطلق، به انتزاعیات ذهنی بسنده و اکتفا نموده است. یعنی با اتخاذ چنین شیوه‌ای، با نفی واقعیت عینی به پای حقیقت ذهنی، از حقیقت نه تنها فاصله گرفته، بلکه در مواردی فرایندی جز نفی حقیقت نداشته است.

خصوصاً اینکه در این صورت، در میانه راه و در خلال چرخش مراحل و مراتب شناخت، هنگامی که طرح ذهنی آنها در راستای ایده مطلق، با واقعیت دچار مشکل یا تناقض می‌شود، دست به کار ابداع و اختراع مفاهیم و واژه‌هایی می‌شوند، تا اصول موضوعه و مراتب توالی سیستم فلسفی خود را ترمیم و به نتیجه و غایت دلخواه (و گاه ضروری) رسانند. که بی تردید در این صورت مبدع بسیاری از عبارتها و واژه‌های نامفهوم و نامربوطی شده‌اند و بر قطر و حجم فلسفه، بیش از تحمل آن، بار کرده‌اند، باری گزاف که چهره آن در میان انبوه مفاهیم و واژه‌های کذائی و اضافی و ابداعی، گم و نا پیدا گشته است. خصوصاً اینکه آنها برای رفع یک تناقض، مبدع تناقضات بسیار و بی شماری گشته‌اند و حجم عظیم تفکرات و اندیشه‌ها را بدنبال خود به بیراهه کشیده‌اند و راه را بر جویندگان حقیقت دشوار و حتی سردرگم و گمراه ساخته‌اند.

طبق این نظام فلسفی متد و روش تاریخ عبارت است از حرکت تمام رویدادها در مسیر و راه حصول به آن ایده مطلق. این حرکت از مبدئی آغاز و در مقصدی به فرجام می‌رسد. عوامل مؤثر در رویدادها و سیر تحولات اجتماعی به

عنوان عوامل و اصول اولیه متفاوت بوده و گاه نژاد و قومیت یا قهرمان یا علوم و فنون و گاهی نیز شرایط اقلیمی و اقتصادی و فرهنگ و تمدن به عنوان عامل مطرح شده است. چنین عوامل مؤثر و ایجاد شرایط ویژه ای، با مراحل و مراتبی که در سیستم فلسفی ارائه شده است، گذار تاریخ از مرحله ای به مرحله دیگر را امکان می سازد. تمام این مراحل هنگامی به سکون و آرامش می رسند که در ایده مطلق (در آرمان شهر و مداین فاضله) آرام گیرند و با آن این همانی گردند. گذار مرحله ای از تاریخ به مرحله دیگر، با ظهور و سقوط حکومتها و تمدنها و... در دوره های معین تا آینده های دور تعمیم و تسری داده می شود.

چه ها و چراها

برای اینکه در نقد فلسفه تاریخ پردازان منصف باشیم، می بایست انتقادات خود را با دور نمای نظام فلسفی آنها (که معمولاً همگی از یک شکل و سیستم کلی تبعیت می کنند) هماهنگ ساخت. پیش از هر چیز خود فیلسوف در معرض نقد و انتقاد قرار می گیرد، و در این مقال نه به فلسفه، که به فیلسوف، نه به دانش، که به دانشمند نظر می افکنیم. هر چند که در این راستا دریچه های تفسیر به رأی ها گشوده می شود و انگیزه ها و عقیده ها نیز با توسل بر انگیزه ها و عقده ها تفسیر و توجیه و عمدتاً تحریف می شود. بنا بر این حتی اگر بخواهیم در تحلیل روانشناختی فیلسوف منصفانه عمل کنیم، لازم است که هم فیلسوف و هم فلسفه او (هم انگیزه ها و انگیزه ها، هم عقده ها، و عقیده ها) در موازات هم و در یک تعاطی دیالکتیکی بررسی شود. به عبارت دیگر می بایست از خلط میان دو پرسش که متقابلاً دو پاسخ متفاوت را نیز در پی دارد، بر حذر بود. هنگامی که از «چه ها» سخن می رود در واقع پاسخ به این سؤال است که فیلسوف «چه گفته است» و آنگاه که از «چراها» سخن می رود جواب این پرسش است که فیلسوف «چرا چنین گفته است». لذا چه ها مربوط است به فلسفه، انگیزه ها و عقاید فیلسوف، و چراها مربوط می شود به فیلسوف، انگیزه ها و عقده های او.

در پاسخ به چه ها این پرسش پیش می آید که ایده مطلق (غایت نظری) و آرمان شهر (غایت عملی) آیا از پیش در نزد فیلسوف محقق است که برای رسیدن به آن دست به کار ساخت و ساز نظام فلسفی می شود، یا برآستی در مراحل گذار از یک مرحله تفکر در نظام فلسفی به آن ایده راهبر می شود؟

صورت اول: ایده مطلق از پیش در نزد فیلسوف حاضر و محقق است و تمام قدرت و حوصله فکری فیلسوف به کار گرفته می شود تا واقعیت و عینیت جهان در راستای وصول به آن تغییر، توجیه و حتی تحریف شود. لذا ساخت و ساز نظام یکپارچه فلسفی طوری تنظیم و چیده می شود که به هر شکل ممکن، وجود ایده مطلق را توجیه نماید. که در این صورت فرایندی جز تحریف و نفی واقعیت به پای حقیقت «ذهنی» نخواهد داشت.

صورت دوم: به حقیقت نزدیکتر است. چرا که در این صورت فیلسوف ضمن توجه به واقعیت و در مراحل سیر اندیشه و بلوغ و کمال فلسفی، رفته رفته به دریافت ایده مطلق و متعالی راهبر می شود. لذا در این صورت نه واقعیت عینی به پای حقیقت ذهنی قربانی می شود. و نه حقیقت در گرو واقعیت متغیر و متحول به سلاخی کشیده می شود. بنا بر این در این شیوه از روند تفکر در عین حال که نسبت به واقعیت و جهان عین و خارج توجه شده است، با این حال

«غایت» نیز به ضرورت ایده مطلق (که الا و لابد جز آن نمی تواند باشد) بر ذهن و اندیشه فیلسوف سیطره تام ندارد. اما سایه و صورت مستمر ایده متعالی در لحظه به لحظه تفکر و سیر اندیشه او را دنبال می کند، تا فیلسوف از دامنه وسیع و بسیط موضوع اصلی خارج نشود و سر از تشتت و پراکنش در روش و تکثر غایت و نسیت در شناخت (پلورالیسم) در نیاورد.

صورت سوم: روشی است که علم گرایان و پوزیتیویستها (مدرنیستها) به عنوان راهکار اساسی در حصول به معرفت تجربی، پیش پای خود قرار داده اند. این صورت از مساله دقیقا در مقابل «صورت اول» قرار می گیرد. که نه تنها منکر ایده مطلق و متعالی است، بلکه ویرانگر «سیستم» و نظام منضبط فلسفی است. اینها نیز در راستای ایمان و پایبندی خود به «واقعیت» و جهان خارج، از حقیقت واحد (مطلق) سر باز می زنند و آن را فدای واقعیت کثیر و متغیر می سازند. لذا در این شیوه از تفکر ساخت و ساز نظام فلسفی نیز امکان نمی یابد. چرا که پیشاپیش آنها غایتی متعالی را فرا روی خویش ندارند تا در راستای آن و در رسیدن به آرمانیتی والا دست به کار ساخت و ساز نظام سیستماتیک فلسفی زنند.

صورت دوم مساله، حد تعادل میان دو صورت یاد شده است. که نه کاملا اساس سیستم را ویران می سازد و نه ایده مطلق و آرمانیتی والا را نفی می کند، در عین حال که نسبت به واقعیت توجه دارد و مستقل از تجربه عمل نمی کند، نفی حقیقت و کلیت متعالی را نیز در بر ندارد.

اما در پاسخ به سؤال دوم و «چراها»، که مربوط است به انگیزه ها و خواستههای پنهانی که در فیلسوف رشد می کند و او را به تدوین فلسفه ای معین می کشاند، لازم است به عوامل زیست محیطی، تاریخ و مسائل روحی و روانی، که فیلسوف در میان آن به رشد و بالندگی می رسد توجه شود، که از عهده این بحث خارج است. اما در اینجا لازم است که به بعضی از اغواگریهای فیلسوفانه توجه داشت که با توسل به بررسی و تحلیل تاریخ و عوامل زیست محیطی و عقده های روانی فیلسوف (با دست آویز قرار دادن مسائل فیزیولوژی) از پی تفسیر و تحریف انگیزه ها و آراء و عقاید فلسفی، فیلسوفان بر می آیند.

ن- گه کن ک--ه گفتار گوینده چیست

چه حاجت بدانی که گوینده کیست (۱)

در درون نظام و سیستم فلسفی تاریخ پردازان دو نوع دیالکتیک قابل شناسایی است. دیالکتیکی که رو به صعود و فرایاز است و در آن درجات شناخت تدوین و تنظیم شده است و تا این همانی شدن با ایده مطلق استمرار می یابد. (که تحت عنوان «متدلوژی شناخت» از آغاز موضوع این نوشته بوده است). اما یک جنبه دیگر از دیالکتیک نیز در این سیستم فلسفی قابل ملاحظه است و آن دیالکتیک نزولی یا فرو یاز است که طی مراتبی از ایده مطلق فرود می آید تا اینکه با مبداء آغازین در دیالکتیک صعودی (در روند شناخت) این همانی می شود. در این صورت آراء هستی شناسی و جهان شناسی به منصفه ظهور می رسد.

١- . «لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال»: امير المؤمنين حضرت على عليه السلام - غرر الحكم / ٤٣٨ شماره ١٠٠٣٧.

لازم به ذکر است که اگر پیشاپیش ایده مطلق در ذهن فیلسوف محقق نباشد و عامل جذبه حضور نداشته باشد، می بایست بدنبال عامل «رانش» (انگیزه ها) بود که فیلسوف تحت چه انگیزه هایی و چه شرایطی، در جهت بنیان نهادن یک نظام فلسفی بر می آید. لذا چنانچه قبلاً نیز از آن سخن رفت، در اینجا بحث راون شناختی و فیزیولوژی فیلسوف مطرح می شود و نیازمند تحلیل روانی و زیست محیطی است تا روشن شود که انگیزه او چه بوده است. و اساساً تحت تأثیر چه گذشته ای به ساخت و ساز چنین نظامی روی آورده است.

در اینجا هنگامی که از نظام فکری و سیستم فلسفی انتقاد می شود، به معنای آن نیست که کاملاً و به طور مطلق و یکجانبه پذیرفته است. بلکه به معنای آن است که چنین انتقاداتی را نیز می توان جدی گرفت. در غیر این صورت با رد و نفی کلی چنین نظام و سیستم فلسفی، آن چه که اتفاق خواهد افتاد، همان است که امروز در عصر مدرنیسم شاهد هستیم. در واقع روش و شیوه ما برای جهت دهی دقیق به انتقادات فوق، این است که نه کاملاً و مطلقاً نظام سازی و ایده مطلق را نفی کرد (به طوری که فیلسوفان علم همان کار را کرده اند) و نه آنچنان که این فیلسوفان سمج (تاریخ پردازان) با چشم پوشی بر واقعیت و با روشی دگماتیزم (بسته) دست به کار ساخت و ساز نظام فلسفی و ایده پروری می شوند. در این میان می بایست در عین اینکه از چار چوب و نظام فکری بر خوردار هستیم، نباید بر واقعیت متغیر و متکثر نیز چشم پوشید. و نه آنچنان بی چار چوب و بدون نظام فکری و غایت کلی حرکت کرد، که هر چیزی در آن امکان توجیه داشته باشد.

با پا گرفتن مدرنیستها و در راستای احتضار و سقوط نظام فلسفی تاریخ پردازان، روند دیالکتیک نزولی کم رنگ گردید و «کانت» آنرا بار دیگر از طریق سیر صعودی به انجام رسانید. یعنی دیالکتیک صعودی (متدلوژی شناخت) مرتبه والا و اولی را به خود اختصاص داد، تا اینکه رفته رفته جایگاه ایده مطلق حتی در شناخت نیز نادیده گرفته شد.

تاریخ، قهرمان و ظهور گرایی

تاریخ پردازان سیستم فلسفی شان بیشتر بر این می گراید تا قهرمانان را مولود جبری تاریخ معرفی نمایند. چرا که انقلاب ها پیش از آنکه برپا شوند، می آیند، و در جریان ضروری انقلابهاست که قهرمانان ساخته و آبدیده می شوند. با این حال این ضرورت در یک فرآیند آگاهی و شناخت کلی گام بر می دارد. و در یک سیستم منضبط فلسفی مرحله به مرحله تا مدینه فاضله (غایت عملی) راه می سپارد.

اما «قهرمان» و «ظهور گرایی» نیز در سیستم فلسفی تاریخ پردازان تعریف خاص خود را دارد. گاهی قهرمان به عنوان نوابغ و مردان استثنائی (فیلسوف) مراحل تحولات اجتماعی را در می نوردند و آنگاه جامعه و تاریخ را به سوی ایده مطلق (غایت نظری) و آرمان شهر (غایت عملی) هدایت می کنند. (که در این صورت همچون «دن کیشوت» با آن چه می اندیشند به جنگ آن چه هست می روند).

گاهی نیز همین قهرمانان و مردان استثنائی و نوابغ، خود به عنوان مجرای انتقال تحولات اجتماعی از مرحله ای دیگر هستند، تا زمینه انتقال قدرت را به یک قهرمان یا «ابر انسان» فراهم نمایند. در این بینش قهرمانها و نوابغ (فیلسوف)

همچون نیروهای موثری هستند که شرایط «ظهور» فردی و ابر انسانی را مهیا می نمایند که آن یک فرد و «ابر انسان» پس از ظهور «ایده متعالی» و «جامعه آرمانی» را در گستره «جهانی» پیاده خواهد کرد. او تحت شرایط ویژه ای که انسانهای نادر و ممتاز فراهم می کنند، امکان ظهور می یابد و پس از ظهور اوست که جامعه آرمانی به شکل مطلوب و حقیقی جامه تحقق خواهد پوشید.

سؤال اینجاست که آیا «قهرمانان» تاریخ را می سازند یا این «تاریخ» است که «قهرمانان» را پدید می آورد؟ این مساله در آراء و عقاید نیچه به شکل مطلوبی گرد آمده است. یعنی قهرمانان به عنوان نیروهای موثر و انتقال دهند قدرت، با ویژگی های خاص اخلاقی هستند، که شرایط ظهور «ابر انسان» را فراهم می نمایند. و او نیز همچون ابر قهرمانی قدرت را در دست می گیرد و ارزشهای نوین و متعالی را در گستره جهانی بر پا می دارد.

نیچه به تاریخ و قهرمان، که سیر تحولات و رویدادهای تاریخی و گذار تاریخ به مرحله ای از مراحل دیگر را ایجاد می کنند قائل است، ضمن آنکه مفهوم ابر انسان اساس اعتقاد اوست. نیچه آرمان شهر و جامعه ایده آل را پیش از ظهور ابر انسان مفروض نمی داند و آنرا موکول می کند به عهده ابر انسان. او به عوامل جزئی اما مؤثر نژاد و قومیت، شرایط اقلیمی و علوم و فنون و اختراعات در تحولات تاریخی و وقوع رویدادها معتقد است، با این حال تمامی این علل ناقصه و تاریخ و قهرمانان همگی در کارند تا شرایط و زمینه ظهور ابر انسانی را فراهم نمایند که «زمین روزی جای او خواهد بود».

نیچه عوامل مؤثر جزئی در شکل پذیری و شخصیت قهرمان را مد نظر دارد و حتی «آب و هوا» را نیز بر آن می افزاید و معتقد است که خون شریف نیز سر نوشت ساز است و اساساً قهرمانان را، گذشتگان نشان خونبهایشان را پرداخته اند. اما بیش از هر چیز توانائی و «قدرت» و میل قهرمان به «قدرت» را اساس فلسفه خود قرار می دهد. با این حال تمامی این عوامل مؤثر جزئی و اصلی در تحولات تاریخی، نه به تنهایی کافی هستند و نه فرایند مجموع آنها غایت مطلوب نیچه است، بلکه هدف «ابر انسان» است، که پیوسته انسانیت می بایست در جهت فراهم نمودن شرایط ظهور او گام بر دارد.

تاریخ پردازان هنگامی که به تجویز نسخه جامعه آرمانی می پردازند، نمی توان آنها را در راستای ظهور گرایان قرار داد. از افلاطون و فارابی تا هگل و مارکس، خود نقش قهرمانی را در عهده داشته اند و در کسوت قهرمانی نیز شهرت خوبی ندارند. چرا که معماران خوبی برای بنیان نهادن جامعه آرمانی نبوده اند. اتوپای افلاطون، سر زمین خورشید آگوستین، مدینه فاضله فارابی، جامعه بی طبقه مارکس و... نسخه مجعول و ناقصی از آن است که «ابر انسان» بنیان خواهد نهاد.

اما مفهوم و جایگاه «تاریخ، قهرمانان و ظهور گرائی (فتوریسم)...» در جهان امروز و در عصر مدرنیسم به چه معنا و چگونه است؟ لازم به ذکر نیست که اساساً در عصر مدرنیسم مفاهیم عالی بشری و مجد و عظمت فلسفی از کل و از بنیان رد و نفی شده است. بنا بر این در اینکه در جهان امروز چنین مفاهیم ارزشمند حضور ندارد، گفتگویی نداریم. لیکن

مساله این است، اکنون که این مفاهیم و مسائل عظیم فلسفی نفی شده است، چه چیزی جایگزین گردیده و خلأ ناشی از عدم وجود آن به چه صورت پر و اغنا می شود؟ چگونه رویدادها و تحولات تاریخی به سوی غایت و هدف خود هدایت و رهنمون می شوند؟ یعنی بدون تصور اینکه رویدادها و تحولات اجتماعی در راستای محور عمودی صعود و تعالی قرار گیرند، چه شاخصی را برای پیشرفت و تکامل، چه رویه ای را برای رسیدن آن به غایت نهائی و چه میزانی را برای ارزیابی مطلوب در پیش خواهد داشت و آنرا چگونه توجیه و تفسیر خواهد نمود؟ برآستی چرا امروز «در پایان نجات بخشیهای جهانی و قهرمانگراییهای فردی به سر می بریم؟» مگر نه آن است که جهان امروز با انکار و منکوب ساختن چنین مفاهیمی بنیان گرفته است. بنیانی بر بنیاد «متدلوزی علمی» که بر هر چه اندیشه های بزرگ و نقشه هایی عظیم جهانی (که با نجات بخشیهای جهانی و قهرمانگراییهای فردی می توانست به وقوع بپیوندد) پایان بخشیده است. در این عصر طیفی معتقدند که «تنها راه ساختن تاریخ نوشتن آن است» و «مورخ با تفسیر و تأویل امور واقع، تاریخ را تقریر می کند» و در برابر این نظریه عقیده ای دیگر بیار نشست که «تاریخ به منزله عینی واقعیات است» در این عصر «مورخ» و «مفسر» به جای «قهرمان» می نشیند، و «امور واقع» به جای «تاریخ» در صدر قرار می گیرد.

توتالیتیر و میلیتاریسم

بنابر این پیش از هر چیز این «علم متعارف» مرحله امروزی است که راه را بر هر گونه مفاهیم «تاریخ پردازانه» می بندد. در ثانی جهان امروز نیز بر بنیان فلسفی و علمی اندیشمندان مدرنیسم، پایه گذاری شده است و اجازه حضور قهرمان و یا ارائه طرح ظهور گرایی و تجویز آرمان شهر را نمی دهد. فرد در مقام یک قهرمان ناجی در جهان امروز جایی ندارد. این توده ها هستند که فرمان می رانند، آمرانه می اندیشند و امروزی سخن می گویند. چرا که آرمان انسانهای امروزی، جز پرداختن و لولیدن در «امروز» چیز دیگری نیست.

قهرمان هنگامی سر بر بیرون می نهد که بخواهد امروز را در راستای آینده ای درخشان، متحول و دیگرگون سازد. اما شعار امروز این است که «آینده هم اکنون است». لذا پیش از هر چیز نحوه نگرش انسان نسبت به حیات و مفاهیم عالی و ارزشمند تغییر کرد و آنگاه بر واقعیت و در جهان عین نیز اثر نهاد. در واقع طرد و کنار گذاری فلسفه تاریخ پردازان، پایان قهرمانگراییهای فردی و نجات بخشیهای جهانی - و پایان «تاریخ» بود. پایان تمام و الاثیها و اشرافیت فکری و زوال مجد و عظمت فلسفی بود. برآستی جای دارد که در سوگ مرگ قهرمانگراییها و انسانهای نادر و ممتازی نشست، که اکنون زیر افسار گسیختگی توده های کثیر و احزاب امکان جنبیدن نیز نمی یابد. تاریخ پایان یافته وزمانه قهرمانیها به سر آمده است. اکنون شاهد صورتهای متغیر، در لحظه های زود گذر هستیم، که راه بر دور دستها و تا ایده مطلق (غایت نظری) و آرمان شهر (غایت عملی) نمی سپارد. بلکه محدود است به محدوده بساویدنیهای متغیر و محصور است در تالو رنگین اوباش حواس.

باید به آن نظام منضبط فلسفی، و اساساً به نظامی گری فلسفی احترام قائل بود. باید در برابر این افسار گسیختگی و «پلورالیسم» - که از یک روش منضبط فکری تبعیت نمی نماید و در راستای هیچ هدف و غایت متعالی قرار نمی گیرد (با

تمام انتقاداتی که بر این سیستم فلسفی منضبط وارد است) بر آن ارج نهاد. و در سوگ فرو پاشی و زوال چنین نظام عظیم فکری و مجد و عظمت فلسفی (اریستوکراسی) نشست. فیلسوفانی که از کف ساحره الهه گان و از صدر نشینان عالم انس و الفت، شهد معرفت می نوشیدند و در آرامجای مطلق آرام می گرفتند. براستی درود خدایگان بر آنان باد.

پیش از این سخن از نظام منضبط فکری و فلسفی تحت عنوان «نظامی گری فلسفی» شد. که لازم است از انعکاس عینی و عملی آن در جهان خارج و از لحاظ کار بردی که در سازواره نظام اجتماعی دارد، نیز سخن گوئیم. چنین تفکری با آن انضباط فکری و فلسفی بی تردید «نظامی گری» و «میلیتاریسم» را نیز در پی دارد. و خروج و تخطی از آن سیستم و چار چوب را نه تنها ممکن نمی داند، بلکه جایز هم نمی شمارد. از آنجا که چنین نظام فکری، پیشاپیش تمامی شئون اجتماعی، فلسفی و تاریخی را در طرح پیشنهادی خود وضع نموده است و آن را در راستای غایت و هدف و پایان مشخص (غایت عملی، مدینه فاضله) نیز جهت داده است، اعتزال فلسفی و انشعاب سیاسی را هرگز تحمل نمی کند.

بنا بر این چنین نظامی از لحاظ نقطه ثقل فکری با «توتالیتیر» همراه است، و یک نظام توتالیتیر نیز برای اینکه بر تمام شئون اجتماعی نظارت تام و مطلق داشته باشد، دست آویز ابزار و وسایل و نیروهائی می شود، تا تمامی جریانات موجود در جامعه را در راستای خواست خویش و ایده مطلق هدایت کند. بنا بر این در این نظام منضبط ایدئولوژیک علاوه بر رهبر یا کاریزما که از قدرت مطلقه و مستبد بر خوردار است و اساساً خود نقطه ثقل و تمرکز قدرت می باشد، دارای ابزار و اهرم‌هایی است تا تحولات اجتماعی را جهت بخشی نماید، تا در جهت غایت عملی (جامه آرمانی) قرار گیرد، و هم اینکه اعتراضات فکری و انشعابهای سیاسی که بخواهند از محدوده مجاز خارج و یا بخواهند به نوعی از «خط قرمز» عدول کنند و ایجاد تغییر و تحول در راستای آرمان یا ایده ائی دیگر بنمایند، را خنثی و منکوب نماید.

این ابزار و نیروها در واقع «میلیتاریسم» و اهرمهای نظامی است که بر تمام ابعاد حیات اجتماعی نظارت دارد. این گونه نظامها که از صراحت و تمایز کافی بر خوردار است، حضور هر نوع انشعاب سیاسی و احزاب را با آشکارگری تمام منتفی اعلام نموده است. چرا که چنین نظامهای سیاسی و فلسفی، هیچ گونه تکرر آراء و نظریات را نمی پذیرد. و اساساً سیستم ارائه شده جز حرکت در راستای یک روش واحد را امکان نمی دهد. در غیر این صورت حضور احزاب نشانه عدم همگرایی فکری و خط و مشی سیاسی است. در ثانی وجود احزاب نوعی نگرش منفی به کل نظام است که دچار چند پارگی و تکرر گشته است. به عبارت دیگر اگر این نظام (الا- و لابد) تحکم دارد، در این صورت وجود احزاب محلی از اعراب ندارد و اگر قرار است احزاب حضور داشته باشند، دیگر نمی توان آن نظام را به مثابه یک نظام سیستماتیک فلسفی و سیاسی در نظر آورد. واقعیت این است که چنین نظامهای سیستماتیک، در حوزه نظر دگماتیسم و در عرصه عمل و اجتماع «بسته» می باشند. ما در مباحث بعدی روشن خواهیم نمود که اگر چنین نظامهایی «دگماتیسم» و بسته می باشند، در عصر مدرنیسم، دگماتیسم جهانی و بسته بودن جهانی حاکم است (هم اینکه توتالیتیر و میلیتاریسم به شیوه امروزی). در عصر مدرنیسم نه تنها روند تفکر رو به تعالی و تکامل (متافیزیک) نیست، بلکه پیشرفت و ترقی در عرصه های مختلف عملی نیز در راستای محور تعالی قرار ندارد و در یک محدودیت دوری، هر چند جهانی جریان دارد.

میلیتاریسم نامرئی امواج نه تنها تمام مرزهای اقلیمی، فضائی و سیاسی را تحت نفوذ و استیلای خویش قرار داده است. بلکه فرد فرد، افراد جامعه را نیز تحت نظارت و کنترل خویش در آورده است. توتالیتریانیسم در عصر مدرنیسم با ابزار و نیروی تکنولوژی ارتباطی و رسانه ای بر تمام شئون جامعه جهانی و خصوصیات فردی افراد احاطه دارد و آن را در راستای خویش و در جهت تمایلات معین خویش هدایت و جهت بخشی می کند. این همان چیزی است که ما آنرا در نظام سیستماتیک فلسفی تاریخ پردازان از زاویه ای دیگر توضیح دادیم. لیکن امروز بر خلاف گذشته که بسته بودن و دگماتیسم (توتالیتر و میلیتاریسم) در حیطه یک نظام سیاسی و فلسفی، در یک جامعه به وقوع می پیوست، امروزه در گستره و حیطه جهانی اتفاق می افتد.

آن چه که پیش از این در قالب و چارچوب یک نظام فلسفی و سیاسی اعمال می شد و با صراحت و تمایز کافی تمام زوایای ریز و درشت، تحولات و رویدادهای تاریخی را پیش بینی و در جهت ایده مطلق یا غایت عملی (جامعه آرمانی) رهنمون می شد، امروزه این مساله در روند تدریجی و نامرئی امواج، و دسیسه های ارتباطی و رسانه ای به انجام می رسد. به عبارت دیگر «میلیتاریسم» در پیش از این در نمود و قالب نیروهای نظامی و در قدرت تسلیحات جنگی شکل و انتظام می یافت، در حالی که امروزه سر بازاری به شکل نا پیدا و در قالب امواج نامرئی در کوچکترین نهاد اجتماعی خانواده حضوری مستمر و دائمی دارند.

لذا توتالیتریانیسم در عصر تاریخ پردازان (که به سقوط گرائید) تحت مرکزیت قدرت مطلقه در یک سیستم منضبط فلسفی بر تمام شئون اجتماعی نظارت و کنترل داشت. این مساله امروزه در وسعت جهانی از طریق شبکه های عظیم ارتباط جمعی و خانواده های بزرگ تبلیغاتی (به عنوان کسانی که هرگز قابل رؤیت و دسترسی نمی باشند) تحت حاکمیت «علم متعارف» اعمال می شود. اما در صورت ایجاد یک تعاطی دیالکتیک بین دو دوره تاریخ پردازان و مدرنیستها، از دگماتیسم و بسته بودن یک نظام فلسفی و سیاسی، و همینطور در وسعت جهانی در عصر مدرنیسم شاید بتوان در حذر بود. در غیر این صورت هر دو دوره، با شیوه و روش متفاوت، در یک نتیجه مشترک و نقطه واحد تلاقی خواهند کرد. تاریخ پردازان به واسطه ساخت و ساز نظام سیستماتیک (دگماتیسم) از حصول معرفت حقیقی و راهبرد انسان به جامعه آرمانی، با زیر پا نهادن واقعیت و عنصر زمان و مکان، دور می شوند. مدرنیستها نیز با موضع خصمانه در برابر تاریخ پردازان، در راستای رسیدن به واقعیت عینی، با پلورالیسم (باز در عرض) و با چشم پوشی از حقیقت (بسته در طول)، از دست یازی به واقعیت نیز گمراه می شوند.

دگماتیسم

در واقع امر هر دو نحله فکری با متد و روشی متفاوت (یکی با تمامیت گرائی و دیگری با نسبیت گرائی) به یک نتیجه واحد «دگماتیسم» می رسند. تاریخ پردازان با یک نظام سیستماتیک فلسفی در عرصه یک نظام اجتماعی، و مدرنیستها با پلورالیسم، در وسعت جهانی به دگماتیسم رهنمون می شوند. چنانکه مدرنیستها با محدود کردن علم به نظریه دانش و آن چه که بساویدنی است، و با فرو کاستن فلسفه به نظریه علمی، از صعود تفکر و اندیشه به ماورای

تجربه و آن چه بسا ویدنی است باز می ماند. و این خود نوعی دگماتیزم و ایجاد محدودیت در حوزه شناخت و معرفت است. و اگر این فرایند در وسعت جهانی در نظر گرفته شود، جهان نیز به واسطه حذف ماوراء الطبیعه و متافیزیک نه تنها بسته است، بلکه به واسطه عدم غایتی متعالی در یک فرایند تدریجی حرکت دوار، در حال دوران است. حتی در عرصه عمل نیز به واسطه «جهانی سازی» می خواهد تمام تکثر فرهنگی و حتی آزادی عقیده را در یک وحدت تحمیلی و کذائی گرد و شکل و قالب دهد.

آن چه از جهان امروز به شکل مطلوب انتظار می رود «جهانی شدن» شیوه یی از تفکر است که در یک تعاطی دیالکتیک حاصل می شود، تا در عرصه عمل نیز در وسعت جهانی پیاده شود. این امر چنان چه پیش از این نیز اشاره رفت، با جهت بخشی تمام فرایندهای فکری و عملی در راستای محور تکامل و تعالی است، که دست می آید. جهان امروز به واسطه همان فرو کاستن فلسفه به نظریه دانش و محدود ساختن آن به تجربه، در عرصه جهانی نیز با یک دگماتیزم رو برو است.

چرا که چنین تفکری نه ایده ای متعالی فراسوی این جهان دارد و نه از آغاز در جهت آن گام برداشته است، تا حداقل در وسعت جهانی دچار دگماتیزم نشود. به عبارت دیگر روند جهانی سازی در عرض، «باز» عمل می کند، اما در طول، «بسته» می باشد. این در واقع عکس فرایند حرکت تاریخ پردازان است که در سطح و عرض، بسته عمل می نماید و در طول باز، است.

تعاطی دیالکتیک مورد نظر این امکان را فراهم خواهد ساخت که نه واقعیت و عنصر زمان و مکان (کثرت در عرض) را نادیده گرفت و نه حقیقت (واحد در جهت طول) را در گذار واقعیت و زمان و مکان به سلاخی کشید. نه آنکه مدرنیستها فلسفه را به علم و علم را به نظریه دانش تنزل می بخشند و در حد تجربه و آن چه بسا ویدنی است محدود می سازند و نه آنچنان که تاریخ پردازان در راستای رسیدن به غایت عملی و نظری با ساخت و ساز نظامهای سیستماتیک و کلی گوییهای انتزاعی، مستقل از تجربه عمل می نمایند و واقعیت را نادیده می گیرند. متد و روش تاریخ پردازان در حصول معرفت، «طولی» است و روش مدرنیستها، «عرضی» است.

روند تفکرات تاریخ پردازان سیستماتیک و در خط سیر مستقیم، با طی مراتب و مراحل، تا ایده مطلق ادامه می یابد. بنا بر این روی به صعود و بالاست. و تا بی نهایت خدا و ایده مطلق باز است. اما از آنجا که از سطح و عرض کمتری برخوردار است (از واقعیت و عینیت به دور است) صعود و تکامل آن نیز ذهنی و انتزاعی است.

روش طولی تاریخ پردازان، آنها را از کثرت گرائی (پلورالیسم) و نسبیت باز می دارد و حصول معرفت را به دست یابی و حصول ایده مطلق موکول می کند، اما روند تفکرات مدرنیستها در عرض جاری است و هرگز رو به صعود و بالا نیست. دست یابی به معرفت از روشها و طرق گوناگون (پلورالیسم) در عرض به انجام می رسد. و چون روند تفکرات آنها طولی نمی باشد و یا حداقل در راستای غایت و آرمانی از پیش مفروض جریان نمی یابد، به تکثر روش و حصول معرفت نسبی منجر می شود. لذا تاریخ پردازان در طول و روی به آسمان پر ستاره دارند و مدرنیستها در عرض و در

پهنه زمین می لولند. آنها چون عقاب تیز پرواز در اوج آسمانند و اینها چون کرم خاکی در خاکدان زمان و مکان می لولند. و یا حداقل همچون مار بر روی زمین و روی شکمهایشان می خزند. لذا پیشرفت «موزائیکی» در جهان مدرنیسم در عرض گسترش می یابد و ترقی تا سطح و وسعت جهانی گشوده می شود. لیکن در طول (با حذف متافیزیک) و یا حداقل در سیر صعودی، ترقی روی به تعالی نیست. پیشرفت و ترقی در عرض، عرض جهان را در نوردید و «دهکده جهانی» را به وجود آورده است.

آن چه به شرح رفت مؤید چند مطلب بود که: تاریخ پردازان در روند تفکر و حصول معرفت هر چند در عرض محدود و بسته می باشند، اما در طول باز عمل می کنند. یعنی به جزئیات و جهان محسوس چندان بهائی نمی دهند و صرف انتزاعیات ذهنی در حصول معرفت مطلق، در طول حرکت می کنند.

مدرنیستها نیز هر چند در عرض تا حد جهانی و تاریخترین مسائل و جزئی ترین پدیده ها، باز حرکت می کنند و آن را تحت جراحی، تجزیه و تحلیل دقیق در می آورند. اما از آنجا که فلسفه را در حصر تجربی، و شناخت را با متد علمی محصور و محدود نموده اند، از روند تفکر و سیر اندیشه در شناخت متافیزیک و عالم عظیم ما بعد الطبیعه و بی نهایت خداوند باز می مانند و با یک دگماتیسم در روند طولی و سیر صعودی شناخت رو برو هستند.

اینان دروازه ها را برای شناخت فراتر از فیزیک و آن چه بساویدنی است، می بندند، چنانکه این مساله در عرصه عمل و در گستره جامعه جهانی نیز قابل مشاهده است. طبق این بینش و راهکاری که ارائه می کنند، سیر تحولات اجتماعی و تاریخی نیز در این دوره از علم متعارف (عصر مدرنیسم) در وسعت جهانی عمل کرده و اساساً با یک تورم در محدودیت جهانی رو برو گشته که خروجی بر آن نیست و انتظار می رود در آینده ای نه چندان دور از شدت تورم روی به فرو پاشی گذارد. چرا که عرصه در حد جهانی نیز تنگ گشته است و می رود تا به پایان خود نزدیک شود. این به خاطر آن است، همانطور که در روند تفکر ایده مطلق و غایت نظری حذف شده است، در واقعیت نیز فراسوی این جهان «ماورائی» نیست و جهان نیز همچون تئوری شناخت آنان بسته است.

هنگامی که از «ظهور گرایی» در عصر سوم سخن می رود به این معناست که راهی فراسوی این بن بست تاریخی (پایان تاریخ) و تا بی نهایتی خداوندی باز است. «روزی زمین جای ابر انسان خواهد بود.» او ظهور خواهد کرد و دریچه های نور و روشنائی را به سوی این جهان بسته و تاریک خواهد گشود.

انسان با متدلوژی علمی و تکنولوژی دریچه های جهان نا شناخته را به سوی خود گشود، اما دروازه های رحمت و عظمت و نور و روشنائی عالم ما بعد الطبیعه را به روی جهان بست. و خود و جهان را در تاریکی و فلاکت، در اضمحلال معنوی و در تشمت آراء و عقاید، غرقه ساخت.

دین و خدا را فراسوی دیوارهای جهان نهاد و خود دست به کار ساخت و ساز جهان شد تا با استفاده از علم و هنر و تکنولوژی، همچون نمرود بهشت دنیائی و متافیزیک مجازی خویش را بیافریند. لذت گرایی، فایده باوری و مادی گرایی را فرا راه خود قرار داد و در جهانی محدود و در یک فرایند حرکت دوار به آرمانی تکراری و محدود نیز رهنمون

گشت. غرایزی که چنگ بر ریسمان صعود و تکامل نمی اندازد و جهانی که عاری از هر گونه روح تعالی است و انسانی که در اضمحلال معنوی است، با ضربه تلنگری (این جهانی که عجلش فرا رسیده است) فرو خواهد افتاد. و به این ترتیب مرحله ای از مراحل تاریخ پایان خواهد پذیرفت و مرحله ای از «علم متعارف» پا بر عرصه ظهور خواهد نهاد: عصر سوم - «مردی مشرقی از خاور زمین طلوع خواهد کرد».

نهیلیسم

در عصر مدرنیسم سه نوع نهیلیسم را می توان تشخیص داد:

نفی ایده مطلق و غایت نظری، نهیلیسم در شناخت و معرفت را باعث می شود و حذف جامعه آرمانی و غایت عملی نهیلیسم در تاریخ را موجب می شود. و حذف متافیزیک و «خدا» و غایت اخلاقی، نهیلیسم در ارزشها را در بر می گیرد. با این حال، می توان نوع دیگری از نهیلیسم را نیز در سیستم فلسفی تاریخ پردازان بر ملا ساخت:

گروه اول: اساس اندیشه تاریخ پردازان در آینده و ایده مطلق تحقق می یابد. بنا بر این این مساله هم از لحاظ غایت نظری قابل بررسی است و هم از لحاظ غایت عملی (اجتماعی و تاریخی). هدفمند بودن تاریخ، که تمام تحولات اجتماعی و رویدادها در آینده تحقق می یابد و کمال مطلوب خود را در جامعه آرمانی و در عصر ظهور به منصف ظهور می رساند.

طبق سیستم فکری تاریخ پردازان، حداقل هم اکنون نسبت به آینده، و جهان امروز نسبت به جهانی که در پیش است، انکار می شود. بنابراین دنیای آینده در برابر دنیای امروز و یا به عبارت دیگر ارزشهای آن جهان در برابر ارزشهای این جهانی، تثبیت می شود. این دنیا، دنیای بیهوده و عبثی است که می بایست از آن گذشت و در تمنای وصول آن دنیا تلاش کرد.

در روند شناخت و غایت نظری همین مساله نیز ملحوظ است: این دنیا، دنیای متغیر و عالم محسوسات و ماده است. دنیای نا پایدار جزئی و غیر قابل اتکاست و معرفت حاصل از آن نیز از ثبات و تمامیت کافی برخوردار نیست. لذا انسان باید با گذار از عالم محسوسات به عالم معقول (مثل و ایده مطلق) حرکت کند. هنگامی که انسان توانست با ایده مطلق «این همانی» شود، چنین معرفتی حقیقی و ارزشمند است. لذا معرفت به این جهان و مادیات و محسوسات در واقع مقدمه وصول معرفت به ایده مطلق است. بنا بر این عالم محسوسات در برابر عالم معقولات پست و فریننده معرفی می شود. و درجه اعتبار معقولات نیز در گرو این همانی گشتن با ایده مطلق است. طبق این بینش جهان نمود رو نوشتی از جهان بود می باشد و در واقع فرع بر آن و سایه ای از حقیقت مطلق می باشد. لذا این جهان که جهان اشباح و عالم محسوسات است و پایدار و باقی نیست، پست و بیهوده است و انسان نیز که در این جهان می زید به قول عرفا می بایست روزگاری به سوی اصل خود باز گردد(۱).

ص: ۵۱

۱- . مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک - چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم. «مولوی» چنین قفس نه سزای من خوش الحانی است - روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم «حافظ»

شناخت حقیقی رسیدن به درجه ای از تعالی فکری و عقلی است که بتوان با ایده مطلق این همانی گشت. ارزشهای این دنیائی نیز در برابر ارزشهای آن دنیا و بالاتر رد و منفور اعلام می شود. چرا که این جهان گذر است و انسان باید از «هر آن چه که رنگ تعلق پذیرد» آزاد گردد و به سرای باقی و به جایگاه ابدی و اصلی و حقیقی خود باز گردد. فیلسوفان اسکولاستیک و قدیسان، شناسنامه ای سیاه از زمین ارائه می دهند، که انسان باید تاوان گناه اولیه را پردازد، و این امکان نمی یابد مگر با مرگ «پسر خدا» که باز خرید گناهان را می نماید.

و این چنین است که «نهیلیسم» اولیه به این اعتبار شکل می گیرد، که این جهان را در برابر آن جهان بی ارزش می داند و این را در گرو رسیدن به آن انکار می کند. اینان با ذهن جراحی شده به جراحی هستی یکپارچه، به فیزیک و متافیزیک می پردازند و با و نهادن یک طرف به نفع طرف دیگر زمینه های نهیلیسم را فراهم می نمایند.

گروه دوم: فرایند تفکرات مدرنیستها، عکس نهیلیسم در آراء تاریخ پردازان را نتیجه می بخشد. این گروه با نفی متافیزیک، ما بعد الطبیعه و ماوراء و خدا، نه تنها قائل به جهانی دیگر نمی باشند، بلکه تنها جهانی را که ارزشمند می شمارند، همین جهان است. در این بینش سودمندی پیشرفت جایگزین ارزشهای خدائی می شوند و اخلاق مبتنی بر فایده باوری جای مذهب را می گیرد. خلاصه اینکه آن جهان در برابر این جهان نه تنها موهوم تلقی می شود، بلکه از اساس انکار می شود. هر چند عده ای پرداختن به متافیزیک و آن جهان را موهوم نمی دانند، لیکن رفته رفته این توهم و اینگونه نهیلیسم شدت گرفت تا از حوزه نظر نیز طرد گردد.

به اعتبار تاریخی جوامع آرمانی و قهرماگرائیهای فردی و نجات بخشهای جهانی، به اعتبار دینی ارزشهای اخلاقی، خدا و آخرت، و به اعتبار معرفتی حقیقت و ایده مطلق انکار شد، اینگونه بود که نیست گرائی و نهیلیسم در عصر مدرنیسم با نفی وجه دیگر حقیقت واحد هستی (متافیزیک) پا گرفت.

گروه سوم: گروه سوم نیز حضور دارند که در فرایند چالش و تقابل دو نحله فکری تاریخ پردازان و مدرنیستها، در تعلیق به سر می برند. از سوئی تاریخ پردازان با نفی وجهی از حقیقت واحد هستی (فیزیک) نوید سعادت بشری را به سر زمین آفتاب موکول می کند. و از سوی دیگر وجهی دیگر از حقیقت واحد هستی (متافیزیک) در عصر مدرنیسم انکار می شود و سعادت و خوشبختی انسان در این دنیا رقم می خورد. اما هیچ یک به وعده خود نتوانستند جامه عمل پوشانند و به این طریق کل حقیقت واحد هستی، از فیزیک و متافیزیک، نفی و بی حرمت گردید.

در این راستا انسان امروزی در ورطه نهیلیسمی فرو افتاده است، که نه راه پس دارد و نه راه پیش. در هیچی بی کران غرق گشته است و در این پایان به آخر خط رسیده است. خدا و ارزشهای انسانی و اعتقاد به آن دنیا را از دست داده است و ایمان را در دلش کشته است. اما از ایمان و باور به پیشرفت و تکنولوژی نیز سر خورده گشته است. و این چنین هم این دنیا و هم آن دنیا پوچ و بیهوده می شود.

گروه چهارم: این عده قائل به تعاطی دیالکتیک در میان دوئالیسم این جهان و آن جهان (فیزیک و متافیزیک) هستند. آن جهان به عبارتی دیگر در همین جهان است که نمود عینی و حقیقی خود را باز می یابد. و آن جهان دیگر نیز

جز تجسم عمل انسان در این جهان نیست. بنا بر این هم این جهان و هم آن جهان ارزشمند است. و ارزش آن نیز در گرو انسان و عمل انسان در این جهان است. جهانی که بر آن است تا شرایطی را فراهم نماید، تا تحت آن شرایط «زمین روزی جای ابر انسان شود».

در پیش دینی مسیحیت (تحریفی) و قدیسن که در زمره تاریخ پردازان قرار می گیرند و عرفا نیز که می خواهند فلسفه یونانی و قرون و سطائی (اسکولاستیک) را با اسلام آشتی دهند (حکمت متعالیه) شاهد نهیلیسم برجسته ای در فرایند تفکراتشان هستیم. از آنجا که زمین میراث شوم «گناه اولیه» است، باید انسان با پرداخت تاوان آن، به اصل اولیه و جایگاه ابدی اش، که از آن هبوط یافته است، باز گردد. این رجعت گاهی با سیر و سلوک عارفانه، گاهی با ریاضت و آزادی از هر آن چه که رنگ تعلق پذیرد و خرید گناه اولیه، میسر می شود. اینها با فراز بخشیدن انسان و با جدا ساختن او از واقعیت عینی و ضرورت زندگانی، وعده کلید طلایی جامعه آرمانی و دنیائی سعادت مند را بر اساس نظام فکری و فلسفی خویش ارائه می دهند. لیکن از رهنمون گشتن انسان به چنان دنیائی ایده آل، ناتوان بوده و وعده خود را نمی توانند عملی سازند. چه در بعد نظری و معرفتی و چه در جنبه عملی و جامعه آرمانی. بنا بر این اکنون که انسان از این دنیا بریده و رها شده است و از رسیدن به آن دنیا نیز درمانده گشته است، ناگزیر میان این دنیا و آن دنیا معلق و سرگشته و حیران می ماند.

پوزیتیویستها و مدرنیستها نیز با طرد و نفی آن دنیا و ارزشهای بالائی، و با جایگزین نمودن ارزشهای جدید و بار نمودن آن بر دوش انسان، انسان را به این امید که عقل و علم و هنر و تکنولوژی، جهانی خواهد ساخت تا در آن جهان به خوشبختی و سعادت دنیوی رهنمون شود، دلمشغول می نمایند. لیکن نفی ارزشهای بالائی و عدم حضور معنویت و اخلاق و... انسان را در هیچی بی کران غوطه ور می سازد. نهیلیسم به لحاظ عملی گشتن آن در حد و وسعت جهانی، چشمگیر تر از آن است که در فرایند تفکرات تاریخ پردازان، بتوان مشاهده نمود. نفی ارزشهای انسانی و الهی هرگز جایگزینی نیافت و انسان در دام پوچی و بیهودگی گرفتار گردید. در دام بردگی دموکراتیک، تکنولوژی و اسارت بروکراسی و... به همچون آدم واره هایی بی اراده و مایوس تبدیل شدند.

درست است که به اعتبار تاریخ «این یهودیان و سپس مسیحیان بودند که ابتدا با تسجیل هدفی که تاریخ به سوی آن روان است. گمان اخروی و غایت مند تاریخ - عنصری کاملاً تازه به میدان آوردند. تاریخ بدین قرار مفهوم و مقصودی یافت، ولی به قیمت از دست دادن فضیلت دنیوی آن. تحقق هدف تاریخ خود به خود در حکم فاتحه تاریخ شد: تاریخ به صورت توجیه الهی در آمد. این نظریه قرون وسطائی تاریخ بود. رنسانس نظریه کلاسیک انسان مرکزی جهان و برتری عقل را باز آورد، و خوشبینی سنت یهود و مسیحی را جایگزین پندار بدینی کلاسیک نسبت به آینده کرد. زمان که روزگاری دشمن و تباہ گر به شمار می رفت، اینک دوست و آفریننده شد: گفته هو راس را «زمان ویرانکار چه چیزها را که ویران نمی کند؟» با عبارت بیکن «حقیقت دختر زمان است»، بسنجید(۱).

ص: ۵۳

هنگامی که فرایند تفکر تاریخ پردازان با اشراقیات عرفا گره می خورد، عنوان «ایده آلیسم» به خود می گیرد. این بیشتر در فلسفه افلاطون، فلوطین، فیلسوفان اسکولاستیک و حکمت متعالیه (فلسفه صدرائی) قابل ملاحظه است. و ایده آلیسم زمانی در این فیلسوفان به حد وفور قابل رؤیت بوده است که روش عقلی و سیستماتیک بخواهد با روش شهودی، عرفانی (پلورالیسم) پیوند خورد. در فلسفه اسکولاستیک و حکمت متعالیه همیشه مایه هایی از افلاطون (اشراقی) و ارسطو (مشاء) وجود دارد، که این دو در آن با هم به آشتی می رسند. عرفا با دل (فردی) و از طریق شهودی (پلورالیسم) می خواهند به حقیقت و در آرامجای مطلق آرام گیرند. تاریخ پردازان نیز با عقل (کلی) و از طریق سیستم فلسفی می خواهند به حقیقت و معرفت مطلق رهنمون شوند.

عرفا برای گریز از اتهام عدم برهانی و منطقی بودن شیوه وصول به حقیقت مطلق، روی به برهان و مباحث عقلی آوردند. و تاریخ پردازان نیز برای اثبات اینکه «پای عقلیون چوبین و خشک و بی تمکین نیست» به دامان عرفان و مسامحه اشراقی فرو افتادند. هر چند که پیش از این نیز تاریخ پردازان با توسل به مسامحه اشراقی به توجیه «خلقت اولیه» در خلق هستی پرداخته بودند. عرفا «عقل» را از تاریخ پردازان به عاریه گرفتند، و تاریخ پردازان شهود و مسامحه اشراقی را، و این چنین فلسفه ایده آلیسم در تلاقی دو نحله فکری و معرفتی فوق به منصفه ظهور می رسد.

در نقطه تلاقی احساسات فردی (دل) و با روش شهودی و مسامحه اشراقی (پلورالیسم) که گره سر نوشت آن دو بر هم می خورد، لیبرالیسم متولد می شود.

اندیوالیسم، پلورالیسم و لیبرالیسم، هر سه گرایش به خروج از نظام و سیستم (بسته) فلسفی دارند. و گاهی نیز بر آن هستند درجات شناخت و سلسله مراتب حصول به معرفت را نا دیده بگیرند.

ایده آلیست‌ها به بهانه «شهود و اشراق» از چهار چوب و نظام منضبط فلسفی و تعاریف و قواعد کلی، که منتهی به شناخت می شود، عدول می کنند، که آنها را با اندیوالیسم (فرد گرائی) و پلورالیسم (تکثیر گرائی) رو برو می سازد که بنیان «لیبرالیسم» بر آن استوار است.

تفاوت بارزی که بین مدرنیسم و ایده آلیسم در این راستا ملاحظه می شود، حرکت ایده آلیست‌ها در راستای «ایده مطلق» می باشد. در صورتی که مدرنیست‌ها فرایند تفکراتشان در یک حرکت دوار، از صورتی به صورت دیگر در می آید و پیشاپیش نه غایت نظری و نه غایت عملی «مطلق» را فرا راه خویش ندارند، تا در راستا و جهت آن حرکت کنند. اما در فرد گرائی و پلورالیسم در راستای هم قرار می گیرند. به عبارت دیگر ایده آلیست‌ها از طریق و روش پلورالیسم (تکثر ذهنی - صراط‌های مستقیم) این امکان را باز می گذارند تا هر فرد از افراد انسانی به مقتضای ذات و ضرورت درونی و روانی به ایده مطلق رهنمون شود. در حالی که تاریخ پردازان خروج از سیستم فلسفی را ممکن نمی دانند و انسان نا گزیر باید مراتب و مراحل شناخت و کمال را تنها از پله های تنها پلکان اینها بپیماید. هر چند که هم انتهای «راه‌های» شهودی ایده آلیست‌ها و هم تنها «راه» عقلی تاریخ پردازان در غایت نظری در یک ایده مطلق تلاقی می کنند. در صورتی که

مدرنیستها نیز با پلورالیسم (تکثر در واقعیت) و فرد گرایی، با تأملی کوتاه در لحظه های زود گذر به غایات در مقاطع مکانی و فواصل زمانی می رسند. چرا که پیشاپیش ایده مطلق در فرایند تفکرات آنها نفی شده است. پلورالیسم ذهنی ایده آلیستها در صراطهای مستقیم تا غایت مطلق راه می سپارد. لیکن پلورالیسم عینی مدرنیستها در صراطهای دوار به نتایج جزئی کوتاه مدت و لحظه ای در تعلیق و پراکنش خواهد بود.

ایده آلیستها با پلورالیسم ذهنی در صراطهای مستقیم (در حرکت طولی) روی به صعود و آسمان پر ستاره دارند. در صورتی که مدرنیستها با پلورالیسم عینی در صراطهای دوار (در حرکت عرضی و سطحی) در عرض زمین جاری و ساری هستند.

هر چه هست فرد گرایی و پلورالیسم با تمام وجوه اختلافشان، از جمله موارد مشترکی هستند که هر یک از دو جریان فکری و نحله فلسفی فوق به آن می رسند.

عرفان هنری در جهان امروز در اشکال مختلف پیروانی یافته است. انطباق عرفان «هنری» با ماهیت اندیشه امروزی و منطبق بودن آن با واقعیت جهان امروز، آن را به عنوان دین و دینهای جدید، جانشین مذهب و ادیان راستین نموده است. عرفان و آمیزه هایش با هنر و تکنولوژی و با صفات بارز فرد گرایی و پلورالیسم (و نقش آن در جایگزین شدن به جای مذهب و پر نمودن خلأ ناشی از عدم معنویت در جهان امروز) از آن چیزی امروزی ساخته است.

سیر تاریخی ایده الیسم با افلاطون آغاز می شود و با فلوطین تا قرون وسطی و فلسفه اسکولاستیک و حکمت متعالیه (در جهان اسلام) ادامه می یابد. هر چند که فرد گرایی و پلورالیسم در نظام فلسفی افلاطون و به «وضوح» در آراء فلوطین جایگاهی ندارد، لیکن رنگ و بوی «شهود» و مسامحه اشراقی را آنها در فلسفه وارد نمودند. که در نهایت در بعضی از نحله های حکمت عملی، و در انجیل مجسم عشق! و فلسفه اسکولاستیک و حکمت متعالیه «اندیوالیسم» و «پلورالیسم» راه را بر لیبرالیسم فلسفی نیز گشود.

در بررسی لیبرالیسم در جهان اسلام، شریعت اسلامی را نظامی سیستماتیک و چار چوب برای اسلام در نظر می گیریم، که عرفان اصطلاحی و هنری به لحاظ داشتن روشها و صراطهای مستقیم در وصول به ایده مطلق، می خواهد خود را از چار چوب مکتبی آن رها کند. این امر از طریق «سقوط تکلیف» مهیا می شود (۱).

به این بهانه که صوفی تا در بند قالب است، پای بند شرع است. اما آنجا که مستغرق احوال درونی خویش است با شرع کاری ندارد. با این حال شریعت تحریفی مسیحیت در واقع خود پایه گذار لیبرالیسم و مسخ کننده فلسفه افلاطونی و ارسطوئی است، بطوری که مسیحیت حتی لیبرالیسم نوین در رنسانس تا عصر مدرنیسم را نیز جهت بخشید.

در واقع لیبرالیسم، شهود و مسامحه اشراقی را از فلسفه افلاطون و خصوصاً فلوطین به عاریه می گیرد و آنگاه پای بر چار چوب و سیستم منضبط فلسفی آنها می گذارد. اینها در راستای وصول به ایده مطلق، مثل، واحد، خدا، واجب الوجود و... و با عقل و منطق فردی (فلسفی، علمی) و «شوق و ذوق» عرفانی می خواهند به ایده مطلق رهنمون شوند. و به این

۱- . مذهب عاشق ز مذهبها جداست - عاشقان را مذهب و ملت خداست «مولوی»

شکل با شالوده شکنی «سیستم» و نفی عقل و برهان کلی، سر از فرد گرایی در می آورند که: هر فردی می تواند از متد و روشی (صراط‌های مستقیم) در وصول به حضرت حق تلاش نماید(۱).

بنا بر این لیبرالیسم «ایده آلیستی» غایت و کمال انسان را صرفاً در وصول به ایده مطلق می داند و هر فردی به لحاظ توانائی های روحی (شوق و ذوق) از هر طریق و روشی (صراط‌های مستقیم) می تواند در راستای آن گام بردارد.

وجه اختلاف لیبرالیسم «ایده آلیستی» با لیبرالیسم «رئالیستی» (مدرنیستها) در این نهفته است که اولاً مدرنیستها ایده مطلق را نفی می کنند. در ثانی عقل تجربی (آمپریسم) و متد علمی را تنها راه حصول به معرفت صحیح می شمارند. و گرنه در فرد گرایی و پلورالیسم، هر دو در راستای هم قرار می گیرند. هر چند که از لحاظ کیفی در فرد گرایی و پلورالیسم با هم تفاوت‌هایی جزئی دارند. چرا که پلورالیسم عینی بر خلاف پلورالیسم ذهنی به شکل مستقیم تا ایده مطلق امتداد نمی یابد. بلکه به شکل مقطعی و متناوب در عرض و سطح جریان می یابد. حتی فرد گرایی عرفانی در طرح نظری حداقل بر آن است که تا بی نهایت خدا سیر نماید و در عظمت آن فنا شود. در حالی که فرد گرایی پوزیتویستی غایت و نهایت آمالش، سود گرایی، اومانیزم و رسیدن به چراگاه آرمانی است.

فرد گرایی و پلورالیسم هر دو در راستای هم قرار می گیرند و بنیان لیبرالیسم معرفتی، اخلاقی و اجتماعی و سیاسی.... را تشکیل می دهند. مفهوم «دموکراسی» در عالم سیاست و «آزادیهای فردی و جنسی» در اخلاق و قرائت های مختلف در حوزه شناخت و تأویل و تفسیر، و در کل تساهل و تسامح... دقیقاً در فرد گرایی و پلورالیسم ملحوظ است. بنا بر این هم ایده آلیستها و هم مدرنیستها که پایگاه فکری شان از کانالهای فرد گرایی و پلورالیسم انشعاب می یابد در نقطه واحد لیبرالیسم در هم تلاقی می کنند.

ایده ایستها بر آنند که با شهود و اشراق به ایده مطلق واصل شوند و پوزیتویستها (مدرنیستها) با آزمایش و تجربه از طریق اثبات پذیری یا ابطال گرایی می خواهند جهان را بیشتر بشناسند و طبیعت را تسخیر نمایند. آنها آن دنیائی می اندیشند و زندگی می کنند، و اینها این دنیائی - آنها می خواهند تا مقام خدائی ارتقاء یابند و در آرامجای مطلق آرام گیرند. اینها تلاش می کنند تا با تکنولوژی و پیشرفت به سود بیشتر و به دنیائی مطلوب تر (چراگاه آرمانی) برسند و در آن آرام گیرند.

دیالکتیک و «اومانیزم»

دیالکتیک: دیالکتیک در درون یک نظام فلسفی سیستماتیک به دو صورت به وقوع می پیوندد. دیالکتیک صعودی که شناخت و متدلوژی شناخت می باشد و دیالکتیک نزولی که هستی شناسی را ترسیم و بیان می کند.

در واقع دیالکتیک در نظام فلسفی سیستماتیک نشانگر دو شیوه و روش حرکت منضبط گاه از پائین به بالا و گاه از بالا به پائین می باشد. هنگامی که از مبداء (انسان) به سوی ایده مطلق بر می شود درجات شناخت و چگونگی حصول

۱- . داستان موسی و شبان «مثنوی معنوی - مولوی»

معرفت حقیقی را بیان می‌دارد. و آنگاه که از ایده مطلق به پائین فرود می‌آید روند تدریجی و ترتیبی خلق هستی را ترسیم می‌نماید.

لذا دیالکتیک در سه صورت قابل بررسی است: نخست از لحاظ شکل و ظاهر که یکی صعودی است و دیگری نزولی دوم اینکه در بررسی ماهیتی، یکی متدلوزی شناخت را روشن و مبرهن می‌سازد، دیگری هستی‌شناسی را ارائه می‌کند. سوم اینکه هم از لحاظ شکل و هم از لحاظ مفهوم و معنا، دیالکتیک که دارای دو صورت بود به این صورت دو نوع قضاوت شتابزده ای را نیز مطالبه می‌کند: اول دیالکتیک یا حاصل انتزاعات صرف ذهنی است، که در این صورت چندان با واقعیت و جهان خارج انطباق ندارد. دوم، یا با واقعیت منطبق است، که در این صورت تحصیل حاصل است و نیازی به طرح آن نمی‌باشد. یعنی در این صورت دیالکتیک «تجربه وجود و واقعیتی را که پیشاپیش دیالکتیکی هستند را دنبال می‌کند، نه بدان گونه که حقیقتاً از دل دیالکتیکی که آنها طرح می‌کنند، حقیقتی آشکار شود».

ایده آلیستها (افلاطون، هگل، فلاسفه اسکولاستیک، حکمت متعالیه و...) با دیالکتیک نزولی از ایده مطلق آغاز می‌کنند تا در نهایت به کثرات رهنمون می‌شوند. یعنی ایده مطلق مستحیل در کثرات می‌شود و بار دیگر نیز در دیالکتیک صعودی تمام کثرات بر می‌گردند و در ایده مطلق گرد می‌آیند. لذا در مراحل تبیین هستی و در مراتب نزولی آفرینش کیهانی از ایده مطلق آغاز می‌کنند و در پست‌ترین مرتبه (ماده) پایان می‌بخشند، اما بار دیگر از این آخرین مرتبه آغاز می‌کنند و به یمن انسان که هم عالم نفس و عقل را در بر دارد و هم عالم ابدان و اجسام را، در سیر صعودی و در مراحل و درجات شناخت و معرفت، تمام کثرات در نزد ایده مطلق، این همانی و آرام می‌گیرند.

هنگامی که به نظام فلسفی ایده آلیستها از منظر دیالکتیک صعودی و نزولی نگریسته می‌شود، دو نوع «اومانیزم» نیز قابل تشخیص است: در مراتب هستی‌شناسی و تبیین مراحل آفرینش، ایده مطلق از جایگاه «مطلقیت» فرود می‌آید و مستحیل در عالم کثرات می‌شود. صورت کامل «مطلق» در انسان متجلی شده و نمود عینی و خارجی پیدا می‌کند (خدا انسانی) و یا در دیالکتیک صعودی و در درجات شناخت طولی، کثرات که در انسان وحدت نسبی یافته اند (هم انفس و هم اجسام) با گذر از مراحل شناخت در نهایت با ایده مطلق «این همانی» (انسان خدائی) می‌شود.

که در آئین مسیحیت و مشرب عرفا «انا الحق» گویان حضور خود را اعلام می‌دارد(۱).

اومانیزم در فرایند تفکرات ایده آلیستها بر دو گونه فرض شد، که این در واقع اومانیزمی است مضاعف بر آن چه که به واقع در عصر مدرنیسم می‌توان ملاحظه نمود.

فلاسفه با مسامحه اشراقی و «عرفا» نیز برای توجیه اغواگری فیلسوفانه خود متوسل به عبارات دهن پر کنی می‌شوند که «چگونگی این ظهور و تنزل، هرگز در حوزه علم حصولی قابل درک نیست، بلکه نیازمند ولادت ثانوی و

۱- . عیسیٰ پسر خدا در مسیحیت و منصور حلاج در سلک عرفان.

دستیابی انسان به ماورای حوزه اندیشه بوده و به اصطلاح نیازمند طوری ورای طور عقل است (۱). و فاخرانه می گویند: دستیابی به معارف عرفانی «تنها در شأن اذهان ورزیده و نیرومند است».

اذهان ورزیده و نیرومند اینها می گویند در سیر نزولی «ترتیب صدور موجودات بر حسب رتبه از نخستین موجود... یعنی از عقل اول آغاز می شود و به خاک پایان می پذیرد و از همین پست ترین و آخرین مراتب خاک است که وجود در شرف ظهور و رتبت، تصاعد و ارتقاء می یابد و این تصاعد و ارتقاء به اولین موجود منتهی می گردد (۲)».

چنانکه مسأله آفرینش در کلام و فلسفه و عرفان با مبانی مختلف تفسیر می شود، موضوع بازگشت و معاد [در قوس صعودی] نیز در این سه فن دارای مبانی و مبادی مختلف می باشند. مبنا در فلسفه، یافتن عناصر ثابت برای تصورات و تصدیقات است... یعنی تلاش فلسفه به اینجا پایان می پذیرد که بتوان از انسان موجودی سازد خدا گونه. این خدا گونگی در دو جنبه ظهور پیدا می کند که یکی از آنها رسیدن به مقام تجرد از مادیات است و دیگری احاطه بر کلیات (۳)».

در کتاب عرفان نظری کیفیت قوس صعودی بر اساس سیر «حبی» توجیه شده و آمده است، «این صعود بر اساس سیر حبی، از نخستین درجات جهان ماده آغاز شده، از مسیر انسان به جهان تجرد راه یافته، و با طی مدارج تجرد، به مقام اطلاق نزدیک می شود. در این سیر، تعینات و تقیدات یکی پس از دیگری شکسته شده، بر عکس قوس نزولی که در طی سیر بر قیودات افزوده می شد، در قوس صعود به تدریج قیودات و تعینات کم شده، کثرات به وحدت می گرایند... بنا بر این در جهان ماده همه پدیده ها، در مسیر رسیدن به انسانند. جمادات با حرکت و سیر حبی به عالم نبات و نباتات به عالم حیوان می رسند و حیوان به انسان... وجود انسان چنانکه شیخ اشراق از حکمای هند نقل می کند، یگانه منشأ پیدایش نفوس و ارواح است. یعنی همه نفوس ابتدا، در انسان پدید آمده، سپس به صورت تناسخ به چیزهای دگر منتقل شده اند. بر اساس دیدگاه ملا صدرا نیز، تنها در وجود انسان، تحول از مادیات به تجرد، امکان پذیر است و گرنه پدیده های دیگر، با کون و فساد، در یک حرکت دوری و چرخه مادی عناصر گرفتارند. برای رهایی از این چرخه، باید آنها به انسان برسند (۴)».

اما در این میان تعاطی دیالکتیکی این امکان را فراهم خواهد نمود، تا از این کفر و الحاد بر حذر بود: یعنی از سوئی هم از مستحیل ساختن ایده مطلق و خدا در عالم کثرات (با جراحی ذهنی و با مسامحه اشراقی فیضان، تجلی و صدور) و هم از این همانی ساختن انسان با ایده مطلق در سیر صعودی از ناحیه ایده آلیستها بر کنار بود. و از سوی دیگر هم از طرد متافیزیک و خدا از حوزه شناخت نظری و از عرصه غایت عملی از طرف پوزیتیویستها بر حذر ماند. چرا که هر دو نحله فکری دچار دگماتیسم و افراط و تفریط در اتخاذ روشی صحیح در حصول معرفتی حقیقی بوده اند.

ص: ۵۸

۱- عرفان نظری. دکتر سید یحیی یثربی ص ۳۳۸.

۲- همان ص ۳۳۲.

۳- همان، ص ۴۲۲.

۴- همان ص ۴۲۹.

ایده آلیستها با فراز بخشیدن انسان در روند سیر صعودی شناخت، تا بی نهایتی خداوندی «باز» عمل می کنند، تا حدی که در آرامجای «مطلق» آرام گرفته و با آن «این همانی» می شوند. مدرنیستها نیز با تنزل فلسفه به نظریه دانش، شناخت ما بعد الطبیعه و ماوراء و خدا را از حوزه شناخت نظری انسان خارج می سازند و به این شکل سیر اندیشه و حدود شناخت به «آن چه بساوندنی» و قابل «تجربه و مشاهده» است، محدود می شوند. لذا اینها نیز راه را برای شناخت فراتر از تجربه می بندند و خدا و ایده مطلق انکار می شود. با طرد خدا و دین و ارزشهای بالائی، قانون جایگزین مذهب می شود و سودمندی و پیشرفت تاریخ به جای تکامل و تعالی تاریخ می نشیند. با نفی آن ارزشها، ارزشهای دیگری بر دوش انسان نهاده می شود، ارزشهایی بس انسانی که خود را مسئول عمل و حیات خود می داند، خود خدا می شود، قانون می گذارد و بار این مسئولیت سنگین را بر دوش می کشد.

الحاد

«مرگ خدا» تا کنون در دو محور کلی دنبال شده است. اول آنهایی که «همه خدائی» فرایند تفکرات عقلانی و اشراقی شان بوده است. دوم آنهایی که «هیچ خدائی» نتیجه تفکرات ماتریالیستی شان بوده است. این دو نوع الحاد (همه خدائی و هیچ خدائی) با جراحی و فونوکوسیونالیسم افلاطونی به وقوع می پیوندد. هر چند که «هیچ خدائی» ماتریالیستی به طور مزمین و مستتر در بطن فونوکوسیونالیسم افلاطونی به رشد و بالندگی می رسد و در عصر مدرنیسم به وضوح در قالب «اومانیسم» پدیدار می شود. افلاطون با جراحی تمامیت حیات و هستی به «فیزیک» و «متافیزیک» (عالم محسوسات و عالم معقولات) سنگ بنای دو محور الحادی را بنا نهاد. او با ابداع عالم مضاعف و منفک از جهان دیگر امکان این را فراهم نمود تا نه تنها عالم محسوسات در برابر عالم معقولات، و جهان فیزیک در برابر جهان متافیزیک تحقیر و بی حرمت شود، بلکه برای پس از حیات خویش این امکان را باز نهاد، تا به گسست خدا از خویشی اش و مستحیل ساختن آن در عالم کثرات مبادرت ورزند.

همچنین او در راستای همین جراحی تمامیت هستی به فیزیک و متافیزیک، دو نوع دیالکتیک «عقلانی و اشراقی» و «صعودی و نزولی» را پایه گذاری کرد.

چنان چه پیش از این نیز به شرح رفت در دیالکتیک های عقلانی و اشراقی، در سیر نزولی و در توجیه خلق کیهانی «خدا» با مسامحه اشراقی «فیضان، تجلی و صدور و...» از خویشتن خویش می گسلد و در عالم کثرات مستحیل می شود (همه خدائی). این روند ادامه دارد تا اینکه کثرات نیز در انسان که محل تلاقی و وحدت نسبی کثرات (ماده، نفس و عقل و...) می باشد، جمع می آیند (خدا انسانی). و در قوس صعودی شناخت، همین انسان که جمیع کثرات در او به وحدت نسبی رسیده اند به سوی خدا بر می شود. و به این شکل کثرات به واسطه انسان با خدا این همانی مطلق می یابند (انسان خدائی).

در این فراز و فرود دیالکتیکی نه تنها مشکل تقابل و تضاد و چگونگی ارتباط میان کثیر و واحد، مطلق و نسبی، نامتناهی و متناهی، واجب و ممکن و... حل و بر طرف نمی گردد بلکه بیش از پیش باعث افزایش فاصله و گسست میان

آن دو می شود. به طوری که در عصر مدرنیسم این تلاش ناکام به یک قطعیت در جدائی کامل و عدم ارتباط میان آن دو منجر می شود و متافیزیک به سود فیزیک کنار نهاده می شود.

ماتریالیستهای مکانیکی پیش از هر چیز با این تصمیم مجهز گردیدند که جهان را بدون خدا تبیین کنند، چرا که معتقد بودند جهان قائم به ذات است و همیشه از ازل وجود داشته است. این انگیزه و پیش فرض راسخ مسبوق بر هر دلیل و برهانی، آنها را به متدلوزی علمی راهبر شد و مجدداً اصول علم تجربی باز گشت و همین نظریه «جهان بی خدا» را تحکیم و مستدل و علمی گرداند. اما بی تردید انگیزه فیلسوفان تاریخ پرداز بر این قرار نمی گرفت تا به الحاد رهنمون شوند. بلکه الحاد «همه خدائی» که فرایندی جز «هیچ خدائی» نداشت، نتیجه روش فلسفی و فرایند اقامه برهان و استدلال عقلی آنهاست؛ به عبارت دیگر الحاد نتیجه تصمیم و انتخاب آزاد آنها نبوده است.

ارتداد ماتریالیستی

سیر پس رونده مفهوم «خدا» رفته رفته در دیالکتیک صعودی شناخت (در نهایت بعد از هگل) «ماتریالیسم دیالکتیکی» مارکس را نتیجه بخشید. و در دیالکتیک نزولی و در تبیین هستی شناسی «ماتریالیسم مکانیکی» را پدیدار ساخت. «انکار خدا به عنوان خدای صانع» اصل اولیه ای است که هر یک از دو تفکر ارتدادی فوق در آن تلاقی می کنند. لکن ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس به آن بخش از فلسفه نظری (معرفتی) تاریخ پردازان مربوط است که می خواهد بدون بخش دیگر آن، یعنی تحلیل هستی شناسی، فلسفه خود را بنیان نهد. و ماتریالیسم مکانیکی نیز (با توجه به امکانی که فراهم شده بود) بدون هیچ یک از آن دو بخش به تبیین جهان پردازد. لذا هر چند برای ماتریالیسم دیالکتیکی «خدا» در «مبدأ» وجود ندارد لیکن نمی توان حضور «خدا» را در «مقصد» نادیده گرفت. اما در ماتریالیسم مکانیکی خدا چه در مبدأ آفرینش و چه در مقصد معرفتی، اساساً وجود ندارد. و به واسطه همین است که ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس به عنوان آخرین بازمانده تاریخ پردازان پائی در عصر تاریخ پردازان و پائی در عصر مدرنیسم دارد. و در همین راستا ماتریالیسم مکانیکی نیز به عنوان اولین نماینده عصر مدرنیسم و بنیان گذار پوزیتویسم شناخته می شود.

ماتریالیسم دیالکتیکی، نظام کمونیسیم را نتیجه بخشید، ماتریالیسم مکانیکی نظام سرمایه داری را فربه تر ساخت. آن می خواهد بدون خدا جهان را «تغییر» دهد. این می خواهد بدون خدا جهان را «تبیین» کند. آن می خواهد به جامعه آرمانی (جامعه بی طبقه) بدون خدا رهنمون شود. این می خواهد به رفاه و سعادت دنیوی بدون خدا برسد. فرایند تفکر ماتریالیسم دیالکتیکی ارتداد اجتماعی (کارگری) بود که در نهایت با «سوسیالیسم»، ارتداد «توده ها» را فراهم نمود، فرایند تفکر ماتریالیسم مکانیکی ارتداد طبقه ای (اشراف) بود که در نهایت با «دموکراسی» و «لیبرالیسم»، ارتداد «توده ها» را باعث گردید. اما پیش از پایان این مبحث، برای روشن تر شدن ارتداد ماتریالیستی کمی به آغاز این بحث باز می گردیم:

«همه چیز خداست» پس «هیچ چیز خدا نیست»: این تنها مفهوم قابل درک از خدا در دیالکتیکهای عقلانی و خصوصاً اشرافی، از افلاطون تا عصر هگل می باشد. تلاش دیالکتیک های اشرافی و عقلانی در توجیه خلقت نخستین در نهایت

منجر به فرو پاشی مطلق و گسست خدا در میان کثرات، یعنی عین «الحاد» گردید. در عصر مدرنیسم نیز ماتریالیسم مکانیکی و حتی دیالکتیکی به همان نتیجه ارتدادی «هیچ چیز خدا نیست» پس «چیزی جز جهان نیست» رهنمون می شوند. با این تفاوت که یکی خدا را می کشد، و آن دیگری خدا را انکار می کند، انکار خدا به عنوان خدای صانع به نظر صریح و قاطع و حتی صادقانه عمل می کند، تا اینکه با توجیه و مسامحه اشراقی «فیضان، تجلی و صدور» و با توسل به عبارات دهن پر کن «وحدت در کثرت، کثرت در وحدت» اقدام به واپاشیدگی «الوهی» کرد. اینجاست که فریاد «نیچه» از زبان یک «دیوانه» بلند می شود که: «خدا مرده است» «ما قاتلان سر آمد همه قاتلان چگونه خویشتن را تسلی دهیم؟ آنکه جهان تا کنون مقدس تر و نیرومند تر از او به خود ندیده است زیر خنجرهای ما آنقدر خون از دست داد تا مرد. کیست که این خون را از ما پاک کند؟ به چه آبی خویشتن را بشوئیم؟ چه آئینهای توبه و چه بازیهای آسمانی ناگزیر خواهیم بود اختراع کنیم؟ آیا عظمت این واقعه از حد ما در نمی گذرد؟ آیا نباید به صرف اینکه شایسته آن بنماییم خود، خدا شویم؟ هرگز واقعه ای به این عظمت نبوده است، و هر کس پس از ما زائیده شود، به جهت این واقعه به تاریخی بالاتر از هر تاریخی تا امروز تعلق خواهد داشت(۱)».

پس از این واقعه هولناک، در عصر مدرنیسم انسان می خواهد جای خدا را بگیرد (امانیسم)، اخلاق هیدوایسم جای مذهب را می گیرد و قانون جایگزین دین می شود. سودمندی پیشرفت و تاریخ و رفاه دنیوی، خود جایگزین ارزشهای خدائی می شوند. انسان هر آن در بیابانزار «نهیلیسم» گامی به جلو می گذارد.... با ابداع بازیها آسمانی، آئینهای توبه برگزار می نماید: بروز کیشها و فرقه های مختلف و شیوع آن در قالب «اکیست های تبتی»، «بودائی»، «یوگا» و فنون معنوی چینی و عرفان های هنری و هنرهای عرفانی همه از جمله این بازیهای آسمانی است....

ص: ۶۱

ارسطو غایت فلسفه را برای فلسفه، معرفت را برای معرفت و فیلسوف را برای فلسفیدن معرفی نمود. یعنی «می شناسیم که بشناسیم». قرن‌ها بعد «ماکس وبر» نیز با فراز بخشیدن این شعار که «شناخت ایدئولوژی نمی دهد» به گفته ارسطو وجهه ای علمی بخشید. او با این تعبیر که ما صرف معلم هستیم. نه دانشجو و نه علم، هیچ یک نمی تواند نسخه ای ارائه دهد، سخن ارسطو را تکرار نمود. ارسطو فلسفه را از ارائه ایدئولوژی معاف می دارد، ماکس وبر نیز با توجه به رشته مطالعه اش علم را در ساحتی نمی بیند که به ارائه ایدئولوژی دست یازد.

در اینجا غایت هر یک محدود به شناخت گردیده است، با این تفاوت که ارسطو معرفت فلسفی و کلی (انتزاعی و ذهنی) مرادش است و با توجه به کلیات منطق صوری اش، از ارائه نسخه در واقعیت حیات و زندگانی اجتناب می ورزد. در حالی که ماکس وبر با نفی «ایدئولوژی» و تجویز نسخه، می خواهد نسبت به «وضعیت موجود» و آن چه «هست» (واقعیت عینی حیات) وفادار ماند.

بنا بر این ماکس وبر بر اساس متدولوژی علمی از اساس ایدئولوژی را منکر می شود. اما ارسطو هر چند بر این موضوع تصریح ندارد، لیکن در واقع چندان تفاوتی با آن چه که ماکس وبر می گوید ندارد. چرا که تمام حوصله فکری ارسطو در این موضوع نهفته است که تا «بشناسد که بشناسد». نه اینکه بشناسد بخاطر غایتی خارج از خود معرفت. لذا ارسطو در جای جای فلسفه خود به صراحت بر این تأکید ورزیده است که چیزی عالی تر از شناخت و معرفت وجود ندارد. بنا بر این معرفت به چیزی خارج از خود نمی تواند و نباید حرکت کند. حرکت در راستای کمال است و کمال یک فیلسوف نیز حرکت برای شناخت بیشتر است. و چون چیزی برتر و فراتر از معرفت وجود ندارد، بنا بر این حرکت فیلسوف (غایت او نیز) چیزی جز فلسفیدن نتواند بود. به این شکل ارسطو برای معرفت غایتی خارج از آن متصور نمی باشد. در چنین صورتی همان عبارت ماکس وبر را تداعی می کند که شناخت ایدئولوژی نمی دهد و علم نمی تواند به ارائه نسخه پردازد.

حکمت در نظر ارسطو «تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه ای نیست. هدف آن انتفاعی نیست، بلکه درک و فهم اصول اولیه «واقعیت» است. یعنی معرفت برای معرفت. ارسطو کسی را که معرفت را برای معرفت جستجو می کند فوق کسی قرار می دهد که معرفت را برای بدست آوردن نتیجه عملی جستجو می کند. به عبارت دیگر، آن علم بالاتر است که برای خودش خواستنی باشد و نه صرفاً برای نتایجش بنا بر این فیلسوف یا دوستدار حکمت کسی است که خواستار معرفت درباره علت نهائی و ماهیت «واقعیت» است، و معرفت را برای خود معرفت می خواهد»^(۱) در اینجا مراد ارسطو مفهوم وجود است که در جهان خارج به عنوان مصداق واقعیت دارد. نه برآستی واقعیت به معنای جهان

واقع و امور عینی و پدیدارهای موجود. ارسطو با نفی نتیجه بخشی عملی و اثر گذاری واقعی از معرفت، معرفت را معطوف به معرفت و شناخت ذهنی و انتزاعی می نماید. در این راستا ماکس وبر نیز می گوید: «علم» صرفاً مقوله ای است فیزیکی و ابزاری است در جهت تصرف در طبیعت و تغییر جهان.

در اینجا لازم به ذکر است که هر یک از آن دو بر حسب روش حرکت و لوازم تفکر، به نتیجه ای مشترک رسیده اند. علم به امر واقع و آن چه بسا ویدنی است می پردازد و سیر حرکت آن نیز بر حسب امور واقع و در خارج است. اما شناخت و معرفت ناشی از کلیات، ذهنی و انتزاعی است و در بطن ذهن و در درون خودش فعال و دارای حرکت می باشد. چرا که بر حسب متد و روش فلسفی و منطق تفکر ارسطو، نمی توان به غایتی خارجی رهنمون شد، که بتواند مصداق عینی و عملی داشته باشد. همچنین بر اساس متد علمی و اصول مسلم علم تجربی، نمی توان به ارائه ایدئولوژی پرداخت. چرا که از شناخت جزئیات و تبیین امور ملموس و از طریق استقراء نمی توان به الگوئی کلی در راستای سعادت و کمال جامعه انسانی رهنمون گشت. و اگر به ارائه ایدئولوژی پرداخته (که پرداخته اند) هر دو نسبت به فرایند علمی و فلسفی خود خیانت ورزیده و اصول مسلم خود را زیر پا نهاده اند.

ماکس وبرها (مدرنیستها) با تقبیح ایدئولوژی، که خود نوعی ارائه ایدئولوژی است به اصول مسلم خود خیانت ورزیده اند. و ارسطوئیها (تاریخ پردازان) نیز با تعمیم یافته های ذهنی و کلیات انتزاعی به اجتماع و امور عینی، در انحراف و انحطاط روند صحیح و حقیقی جوامع بشری، گامی هم به جلو نهاده اند.

نمونه مسلم و ملموس مدرنیستها در تقبیح ایدئولوژی، «پوپر» می باشد که خود بیش از همه به تجویز نسخه پرداخته است. در واقع پوپر با تقبیح و منکوب ساختن «تاریخ پردازان» در قالب «مهندس اجتماعی» به طرح فریفتارانه ایدئولوژی می پردازد. «لیبرالیسم ایدئولوژی مسلط غرب است. منظور از مسلط نه در مفهوم آشکارا و تمعدا تحمیل شده آن، مانند مورد مارکسیسم در بسیاری از کشورهای کمونیستی، بلکه به شیوه ای زیرکانه و احتمالاً مؤثرتر است. لیبرالیسم در مفهوم معاصر آن، مجموعه ای از عقاید یا آموزه ها نیست که مردم با انتخابی آگاهانه بدان گردن نهند، بلکه شیوه نگرشی به جهان اجتماعی و مجموعه مفروضاتی درباره آن است که چنان طبیعی و تدریجی توسط فرد جذب می شود که او مطلقاً بر وجود چنین فرضیاتی آگاهی ندارد» (۱).

دانشمندان، تجربه، و آزمایش را که می تواند فرضیه ای را ابطال نماید، فرا راه خود نهاده اند، جهت ابطال و تقبیح ایدئولوژی. چنین دانشمندانی اساساً از حیطة علم که با امور جزئی و ملموس سر کار دارد، پا فراتر نهاده و به اصول مسلم علم تجربی پشت کرده اند. چرا که اینها با اظهار نظر در اموری که از نظر آنها خارج از حوزه شناخت آنهاست، و به صرف تجربه و آزمایش قابل دسترسی نمی باشد، به خارج از قلمرو و حوزه فعالیت علم گام نهاده اند. اگر علم ایدئولوژی نمی دهد (که نمی دهد) بنا بر این نمی تواند در صحت و سقم ارائه ایدئولوژی اظهار نظر نماید.

و اگر چنین اظهار نظر می نماید، یعنی به تقبیح ایدئولوژی پردازد (که می پردازد) در واقع خود به شکل فریفتارانه ای به ارائه ایدئولوژی پرداخته است. چرا که تقبیح ایدئولوژی خود به نوعی ارائه ایدئولوژی است.

این مساله (چنانچه در سقوط غرب از آن سخن خواهیم گفت) در بر خورد علم گرایان (پوزیتویستها و مدرنیستها) با تاریخ نیز تکرار شده است. کسینجر و نیکسون و هانتینگتون از موضع سیاسی و پوپر از جایگاه علمی و فلسفی در حالی که مدعی این هستند که بر اساس اصول مسلم علم تجربی نمی توان به پیش بینی و ارائه طرح کلی در باب تاریخ و فلسفه تاریخ نایل گشت، به ارائه الگوئی کلی در باب تاریخ می نشینند و به تعمیم تحولات و رویدادها به آینده نیز می پردازند. هر چند که آنان می بایست طبق روش علمی خود از اظهار نظر در مورد مسائلی که از حوزه شناخت آنها خارج است، یا سکوت نمایند و یا اینکه حداقل بر اساس روشی که مدعی ارائه الگوئی کلی و حیاتی است، ارائه طریق نمایند و در نقد و نفی آن بکوشند.

خلط مباحث و اختلاط منطقها و روشها، فرایندی جز این نیز نخواهد داشت. منطق تاریخ پردازان و روش آنها در حصول معرفت حقیقی، در نهایت آنها را در ارائه ایدئولوژی (هر چند در حد ایده) ناگزیر می سازد. کما اینکه منطق و روش علوم تجربی نیز (بر حسب روش و لوازم تفکر و ماهیت علمی) شرایط امکان ارائه ایدئولوژی را نمی دهد. بنا بر این تقبیح هر یک از دو روش فوق، که یکی چرا به نفی ایدئولوژی می پردازد و اساساً چرا منتج به ایدئولوژی نمی شود، و دیگری چرا به طرح الگوئی کلی و انتزاعی رهنمون می شود و به تجویز نسخه و ایدئولوژی می پردازد، به خودی خود منتفی است.

اما موضوع این است که آیا ارائه ایدئولوژی به سبک تاریخ پردازان و عدم ارائه ایدئولوژی، چنانچه روش علمی منتج به آن است تا چه اندازه وجهی از حقیقت را به خود اختصاص می دهد؟ آیا ایدئولوژی لازمه تکامل، تعالی و سعادت بشری است؟ یا بر عکس؟ در صورت صحت آن چه نوع ایدئولوژی را می بایست فرا راه خود قرار داد و از چه روشی و طریقی می توان بدان رهنمون گشت.

بی شک تاکنون نه هیچ شناختی قادر بر این بوده است که گوشه دنجی اختیار نماید و از ارائه نسخه و محصول معرفتی که فرا چنگ آورده است، دست شوید و نه کسی توانسته است بدون آن زندگی نماید. و به قول سیمونیدس «تنها خدا از این امتیاز بر خوردار است» حتی کسانی که به تقبیح ایدئولوژی روی آورده اند، به هر ترتیب در برابر آن سکوت نورزیده و ناگزیر با استدلال و برهان در نفی آن کوشیده اند. که به شکل مستتر و پنهان و ناگزیر (خود همین استدلال در نفی ایدئولوژی) خود تبدیل به ایدئولوژی گشته است.

بنا بر این گفتن این سخن که «شناخت ایدئولوژی نمی دهد» عبارت دهن پر کنی است، که یا ناشی از «انفعال» در برابر تاریخ پردازان می باشد و یا جهت اغواگری فیلسوفانه استخدام شده است. در غیر این صورت مفهوم دقیقی در بر نخواهد داشت.

مدرنیستها در برابر ایدئولوژی موضعی خصمانه و «مک کارتیسم» مآب گرفته و در برابر تاریخ پردازان در یک واکنش شدید به سر می برند: اینکه «علم ایدئولوژی نمی دهد» درست، اما این دلیل نمی شود که چون نمی توان با روش تجربی (اثبات پذیری یا ابطال گرائی) به ارائه ایدئولوژی پرداخت، ایدئولوژی را تقبیح نمود و آن را از اساس منکر گردید.

ارسطو با بیان این مطلب که «فیلسوف یا دوستدار حکمت کسی است که معرفت را برای معرفت بخواهد» اوج و مقام دانش و آگاهی را فراز می بخشد. به طوری که او غایتی مطلوب تر و عالی تر از معرفت نمی شناسد که بخواهد معرفت که عالی ترین بخش هستی است، در جهت خارج از آن گام بردارد. چرا که در هستی عالی تر از معرفت اساساً وجود ندارد. لذا ارسطو کسی را که معرفت را برای معرفت جستجو می کند، فوق کسی قرار می دهد که معرفت را برای بدست آوردن نتیجه عملی جستجو می کند. به این شکل چیزی فوق معرفت و خارج از آن وجود ندارد که بتوان در جهت آن گام برداشت.

در این بینش، ارسطو به معرفت و شناخت بهائی عظیم می بخشد و منشأ آن را چندان فراز می بخشد که حتی نمی خواهد نسبت به چشم انداز و واقعیت موجود (و نتیجه عملی معرفت) وجهی از حقیقت قائل شود. این بینش ارسطو چیزی جز نفی ایدئولوژی نمی دهد. با این حال این ناشی از عدم توانائی فلسفه در تجویز نسخه نمی باشد، بلکه ارسطو چنین چیزی را دون شأن فلسفه و مقام معرفت می داند.

شاید نگرانی ارسطو از سود جوئی انسان از «نتیجه عملی معرفت» است، که او را به انفعال در برابر آن وا داشته است. اما در هر حال نه منطق ارسطو که منطق صورتهاست، و نه فلسفه او که فلسفه ذهنی و انتزاعی است پیش از هر چیز حق ورود خود به جهان خارج را مسدود ساخته است.

از سوی دیگر ماکس وبر در زمانی به ابراز عقیده می پردازد که برج و باروی علم چنان اوج شکوهی یافته است که در جایگاه خداوندگاری قرار گرفته و می خواهد نسبت به همه چیز اظهار نظر نماید. از این رو ماکس وبر برای اینکه این ادعای کذائی علم را فرو نشاند و برای اینکه علم در بستر صحیح خود قرار گیرد، شعار «علم ایدئولوژی نمی دهد» را سر می دهد. و با علم کردن آن، قامت بر افراشته دورغین علم و گردن افرازی فضولانه اش را فرو می کاهد. او ناتوانی علم در ارائه و تجویز نسخه را گوش زد می نماید و خود نیز بر این باور قرار می گیرد.

بنا بر این ارسطو می گوید نباید و یا در شأن و مقام حکمت و فلسفه نیست که به تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه ای گام گذارد، اما این را بر دوش علم می نهد تا نسبت بدست آوردن نتیجه عینی و عملی اقدام نماید. اما ماکس وبر می گوید علم نمی تواند به تجویز نسخه و ارائه ایدئولوژی پردازد. چرا که روش علمی و شناخت تجربی این امکان را نمی دهد که به ارائه ایدئولوژی پردازد. اما ارسطو مدعی این نیست که حکمت و فلسفه نمی تواند، بلکه او می گوید نباید و میان این نباید با «نمی تواند» فاصله بسیار است.

اما در این میان «پوپر» در عین اوج بخشیدن به برج و با روی علم، آن را از تجویز نسخه منع می نماید و در عین تفسیح ایدئولوژی، به ارائه ایدئولوژی می پردازد. گاهی علم چندان وسعت و گستره ای را در بر می گیرد که پای از حریم حکمت و فلسفه فراتر می نهد. و گاه حکمت و فلسفه چندان خوار و ناچیز می شود که سطح آن از دانش و علم نیز فروتر می کاهد، تا حدی که حتی از دیدن چشم انداز نزدیک خود نیز ناتوان می شود.

تناسخ علم و فلسفه و تجاوز هر یک در حریم و حوزه دیگری چنان در آراء و عقاید پوپر رنگ می بازند که براستی تمایز هر یک از آن دو و وظایف محوله بر دوش هر یک، گم و ناپیدا می شود. گاهی علم با اصول تجربی گام در عرصه عریض فلسفه می نهد و به تجویز نسخه می پردازد. گاهی نیز فلسفه چندان کم بها می شود که حتی نمی تواند بر بنیان خویش استوار گردد، چه برسد به اینکه بخواهد به وظیفه اصلی و حقیقی خود، یعنی تجویز نسخه و ارائه ایدئولوژی بپردازد. لذا اغواگری فیلسوفانه و تفاخر علمی پوپر حقایق را در میان انبوهی از آراء و کثیری از روشهای علمی و فلسفی سرگردان می نماید که براستی هیچ یک از دیگری قابل تمایز نمی باشد. نه علم جایگاه خود را دارد، نه فلسفه، در عین حال هر یک در حریم دیگری دخل و تصرف می نماید. پیش از آنکه فلسفه بتواند داد مظلومانه خویش را سر دهد، علم بر برج و بارو ایستاده است.

در «عصر سوم» این بررسی، به پیشنهاد روش «سومی» خواهیم پرداخت، که طبق آن روش هم بتوان به ارائه ایدئولوژی پرداخت و هم به امور و مسائل علمی و تجربی اتکا نمود. ضمن رد و نفی ایدئولوژی تاریخ پردازان نباید به دامن علم گرایان و پوزیستیها افتاد. بلکه می بایست در یک تعاطی دیالکتیک میان علم گرایان و تاریخ پردازان، به نتیجه ثالثی رهنمون گشت، که حداقل بتوان چندان از حقیقت ممکن فاصله نگرفت. البته این نه به معنای «حد وسط» و یا «میانگین» دو طرز تفکر یاد شده می باشد و نه به معنای روشهای دیالکتیکی دیگر، همانند هگل که از دل تزو آنتی تز، نتیجه ثالثی به ظهور می رسد. بلکه نتیجه حاصله صرفاً به عنوان یک روش جهت حل تناقضات موجود پیشنهاد می شود.

ارسطو و افلاطون

ارسطو به صراحت بیان نموده است که غایت معرفت، معرفت است و غایتی با ارزش و والاتر از خود معرفت، در خارج از آن وجود ندارد، تا شناخت بخواهد در راستای آن گام بردارد. به عبارت دیگر شناخت ایدئولوژی نمی دهد و یا دقیقتر آنکه شناخت متعلق امور عینی و واقعی قرار نمی گیرد، و اگر شناخت بخواهد به ارائه نسخه نیز بپردازد صرفاً در حوزه امور ذهنی و نظری حق فعالیت دارد.

البته روند تفکر و منطق فلسفه ارسطو نیز به واسطه کار برد آن در عالم ذهن و در حوزه نظر حق ورود خود به جهان عین را سلب و انکار می نماید. هر چند استاد ارسطو، افلاطون به فیلسوف «اشراقی» معروف است، اما از ارسطو نسبت به واقعیت نزدیکتر است. به عبارت دیگر «مثل» افلاطون، که او را بیش از ارسطو ایده آلیست می نماید، بیش از «طبیعیات» و «افلاک» ارسطو، ذهنی و انتزاعی نمی باشد. طبیعیات ارسطو که در تبیین جهان و هستی تدوین گردیده، از

اساس واژگون گردیده و عدم انطباق آن با واقعیت جهان روشن و مبرهن شده است. به عبارت دیگر اگر قرار باشد طبیعیات ارسطو بدینسان از واقعیات به دور باشد مشخص است تا چه اندازه الهیات آن از حقیقت به دور خواهد بود.

بی تردید ارسطو به غایتی فراتر از خود معرفت و به نتیجه عملی خارج از آن قائل نبوده و حتی بر اساس منطق صوری نمی توانسته جز این نیز باشد. (هر چند که علی‌رغم پافشاری خود به این مسأله، خود اقدام به تجویز نسخه در امور عینی و اجتماعی نموده و دچار نقض غرض و حتی تناقض شده است) او به صراحت در عبارت «معرفت برای معرفت» حوزه فعالیت فکری و نظری و فلسفی خود را معین و محدود به عالم ذهن و تفکر و اندیشه نموده است. اما اسلاف وی با توسل به کاوشهای تجربی ارسطو، او را بیش از افلاطون واقع‌گرا و طرف‌دار تجربه و مشاهده معرفی نموده‌اند. اما فلسفه ارسطو، با دلمشغولی او به امور جنبی و حاشیه‌ای (کاوشهای تفریحی و جانور شناسی) متفاوت است.

شاگردان خلف ارسطو، پا فراتر از بیان صریح استاد خود می‌گذارند و بر اساس منطق و روش او، یافته‌های انتزاعی خود را به جهان عین تعمیم می‌بخشند. اما غایت فلسفه ارسطو، چنانچه ارسطو می‌گوید، می‌خواهد به شناختی صحیح رهنمون شود. ابزار این شناخت منطق صوری است و غایت شناخت نیز جز خود شناخت، چیز دیگری نمی‌باشد. و فیلسوف نیز خواستی والا تر از فلسفیدن نباید داشته باشد. بنا بر این تنها نسخه‌ای که شناخت ارسطو ارائه می‌کند و تنها ایدئولوژی که معرفت ارسطو باز می‌نماید، به خود شناخت و معرفت باز می‌گردد.

شناخت افلاطون، با توسل به ارائه «مدینه فاضله» (اتوپای) او، جایگاه واقعی تری به خود اختصاص می‌دهد و چون به نتیجه عملی منجر می‌شود، افلاطون را بیش از ارسطو رئالیست و واقع‌گراتر نشان می‌دهد. هر چند که اتوپای افلاطون بدون توجه به واقعیت و ضرورت حیات عینی شکل و سامان یافته است.

ایدئولوژی و مدرنیستها

چنانچه پیش از این ذکر شد بر اساس متدولوژی علمی و شناخت تجربی امکان ارائه ایدئولوژی و تجویز نسخه وجود ندارد. بنا بر این با توجه به شیوه تفکر و لوازم تحقیق در راستای حصول معرفت علمی انتظار ارائه ایدئولوژی از ناحیه علم‌گرایان و تجربی‌مسلمانان (پوزیتیویستها) سالبه به انتفاء موضوع است. بنا بر این شناخت علمی ایدئولوژی نمی‌دهد و اساساً نمی‌تواند در این وادی نیز گام بردارد. هر چند که عده‌ای (لیبرالها) با تقییح ایدئولوژی پا فراتر از حوزه فعالیت علمی نهاده و به ارائه ایدئولوژی در قالب نفی ایدئولوژی پرداخته‌اند.

«تلقی لیبرالیسم به مثابه نوعی ایدئولوژی شاید بحث‌انگیز باشد، زیرا لیبرالهای معاصر گاهی اوقات یکی از مزایای لیبرالیسم را غیر ایدئولوژیک و در حقیقت ضد ایدئولوژیک بودن آن قلمداد می‌کنند. کسانی که در دهه ۱۹۵۰ و اوائل دهه ۱۹۶۰ «پایان ایدئولوژی» را اعلام کردند، علاقه‌مند بودند که نه تنها وقوع رویدادی را اعلام دارند، بلکه می‌خواستند آن را جشن هم بگیرند. مطلبی که بعداً ثابت شد اصولاً اتفاق نیفتاده است... منظور آنها از ایدئولوژی باورها یا جزمهای سیاسی صریح و جامعی بود که یک برنامه دگرگون‌سازی کامل سیاسی و اجتماعی را در پی داشت. آنها بین این بینش «آموزه‌ای که خواهان تغییر شکل واقعیت جهت انطباق با اصول یا «جزمهایی» معین است، و «تجربه

گرائی» لیبرال در سیاست، که از طرح و برنامه و نقشه پرهیز می کند و بیشتر در پی راه حل های خاص برای مشکلات خاص به هنگام وقوع آنهاست تقابلی قائل بودند. نویسندگانی از قبیل کارل پوپر، آیزیا برلین، ج. ل. تالمون (محافظه کار) برنارد کریک و بسیاری دیگر ایدئولوژی را هم از نظر تاریخی و هم به لحاظ مفهوم با توتالیترانیسم مرتبط دانسته اند (۱).

در اعتراض علم گرایان نسبت به ارائه ایدئولوژی از سوی تاریخ پردازان موارد و مسائل قابل طرحی می باشد که در راستای نشان دادن ماهیت غیر حقیقی ایدئولوژی تاریخ پردازان مفید خواهد افتاد.

اما برآستی چرا لیبرالیستها و علم گرایان در واکنشی شدید به اظهار نظرهای یکجانبه و خالی از هر نوع امانت علمی پرداخته اند که در مواردی بسیار سر از مواضع سیاسی و مقاصد خصمانه در آورده است؟

نخستین ایرادی که نسبت به ارائه ایدئولوژی تاریخ پردازان وارد است، این است که تاریخ پردازان با ذهن جراحی، به جراحی ذهنی واقعیت می پردازند. و آنگاه با اصول و مقدمات ذهنی و انتزاعی به نتایج عملی و واقعی، آن هم در بطن حیات و زندگانی دست می یازند و به ارائه ایدئولوژی و تجویز نسخه می پردازند. ارسطو نیز که غایت معرفت را در خارج از آن جستجو نمی کند و به عقیده او شناخت ایدئولوژی را نمی دهد، لیکن در واقع فلسفه ارسطو نیز به جهان عین، تعمیم و تسری می یابد.

اصول و مقدمات ذهنی و انتزاعی، نتیجه و فرایند ذهنی نیز در بر خواهد داشت. لذا می بایست از تعمیم و تسری نتایج ذهنی و انتزاعی به جهان عینی خود داری نمود. همان طور که با توجه به متدولوژی علمی، امکان تجویز نسخه و ارائه ایدئولوژی (نه در عالم ذهن و نه در جهان عین) وجود ندارد.

علم در صورتی که بخواهد به تجویز نسخه و ارائه ایدئولوژی پردازد، دچار نقض غرض خواهد شد. چنانچه گذشت هر نوع شیوه تفکر، روند اندیشه و منطق شناخت، دارای حدود و اختیاراتی است که صرفاً در آن عرصه می تواند جولان دهد. تاریخ پردازان نیز به واسطه شکل و شیوه تفکر و ابزار و لوازم و منطق صوری و معرفتی خود، صرفاً می توانند در مباحث صوری و نظری به ارائه طریق و تجویز نسخه و ارائه ایدئولوژی پردازند.

در صورت ارائه ایدئولوژی از طرف علم گرایان و پوزیتیویستها (در هر دو عرصه عین و ذهن) و یا در صورت تجویز نسخه و ایدئولوژی از سوی تاریخ پردازان به جهان عینی، هر دو از حدود و اختیارات خویش تجاوز نموده و سر از باژگونی از وضع حقایق دروغین و کذائی در خواهند آورد.

واکنش مدرنیستها (اندیشمندان سیاسی: کسینجر، نیکسون و فیلسوفانی چون پوپر و آیزیا برلین) در قبال ایدئولوژی به پس از فجایع جنگ جهانی دوم و ظهور هیتلر و استالین در عرصه جهانی باز می گردد. به نظر می رسد تا پیش از جنگ جهانی دوم، توانائی و کارائی ایدئولوژی برای غریبهها کشف نشده بود؛ تا واکنش شدید آنها را برانگیزد. اما هیتلر و استالین به عنوان هیولاهای جهان تاریخی که از بطن اروپا سر بر آورده بودند، برای اروپائیان دستاویزی قرار گرفت تا به تقبیح ایدئولوژی پردازند. در واقع هیتلر و استالین (فاشیسم، نازیسم و کمونیسم) بهانه ای شد تا تمام بنیانهای مکتبی و

١- . ظهور و سقوط ليبراليسم. آنتوني آربلاستر. ترجمه عباس مخبر ص ١٠

نحله های فلسفی که هر یک به طریقی به ارائه ایدئولوژی، تجویز نسخه و آرمان شهرها می پردازند، نفی و منکوب گردند. «تجربه کمونیسم قدرت گرا، فاشیسم و رایش هزار ساله نازی ها، سرانجام ناکجا آباد گرائی و رؤیای بلند پروازانه دگرگونی سرشت انسان و بازسازی جامعه بشری را بی اعتبار کرد. وحشتی که این نظامها پدید آوردند به معنی پایان ایدئولوژی بود». از سوی دیگر... امروزه در دنیای غرب در زمینه مسائل سیاسی توافقی تقریبی در میان روشنفکران وجود دارد: پذیرش یک دولت رفاه، مطلوبیت قدرت غیر متمرکز؛ یک نظام اقتصادی مختلط و تکثر گرائی سیاسی. در این مفهوم نیز، عصر ایدئولوژی به پایان رسیده است»^(۱). در اینجا به اعتباری می توان «پایان ایدئولوژی» را به مثابه «پایان تاریخ» نیز پیش رو داشت.

هیتر دستاویزی گردید جهت نفی و منکوب ساختن «نیچه» که فلسفه اش بر بنیان «ابر مرد» استوار بود. استالین نیز بهانه ای گردید برای رد و ابطال اصول موضوعه مارکسیسم و «جامعه بی طبقه» او. و در نهایت نفی و ابطال آراء، عقاید و ایدئولوژی تاریخ پردازان از «هراکلیتوس» تا «مارکس» در آراء «پوپر» متجلی گشت.

«کسینجر و نیکسون» در واکنش شدید در برابر پیش بینی های علمی مارکس، نیچه و اسلوالد اشپنگلر (سقوط سرمایه داری، نیست گرائی اروپائی و سقوط غرب) و انتقال قدرت به شرق بزرگ و مشرق زمین (این مهد تمدن هزاره های اول) به غیر علمی و منتفی بودن چنین پیش بینی هایی کوشیدند چرا که سقوط غرب بیش از آنکه رویکرد به عقب داشته باشد متوجه جهان آینده است. این ایدئولوژیهای مطرح و بزرگ جهانی و تصمیم درباره آینده جهان و هدایت و رهبری جهان آینده، در برنامه های «کمیسون سه جانبه» بررسی می شود. موضوع مهمی که همه فلاسفه تاریخ پردازان غربی بدان توجه ویژه دارند.

انفعال و واکنش شدید اندیشمندان غربی در قبال کمونیسم و پیش بینی های «سقوط غرب» (که با پیشگوئیهای نوستر آداموس در هم آمیخته و در دیدگاه عامه تحت عنوان «پایان دنیا» پس از سال ۲۰۰۰ گرد آمده است) منجر به وضع و تدوین فلسفه ای گشت که بعدها در آراء نظریه پردازان بزرگ جهان غرب امثال هانتینگون و فوکویاما، و در آراء فلسفی پوپر به ظهور برسد.

آنها با ابطال ناپذیر بودن گزاره های ایدئولوژیک به غیر علمی بودن (به ابطال آن!) حکم دادند. و از این طریق به تمهید آرائی متوسل گشتند که «ایدئولوژیها در ظاهر خصلتی علمی دارند، آنها (ایدئولوگها) برداشت علمی را با استنتاج فلسفی در می آمیزند و مدعی می شوند که نوعی فلسفه علمی هستند. از واژه ایدئولوژی چنین بر می آید که ایده می تواند موضوع علم باشد، همان طور که حیوانات موضوع علم جانور شناسی هستند، لوژی (Lozi) در اینجا به معنی بیان علمی ایده است. از این جهت ایدئولوژی هم علمی است کاذب و هم فلسفه ای دروغین».

ص: ۶۹

۱- ظهور و سقوط لیبرالیسم. آنتونی آربلاستر ص ۴۴۹ مجله موعود. شفیعی سروستانی.

واکنش شدید علم گرایان در برابر تاریخ پردازان باعث اتخاذ رویه ای خصمانه و عاری از امانت داری علمی گردیده است. کلمه ایدئولوژی متشکل از دو واژه «ایده» و «لوژی» (شناخت) است که علم گرایان با تمسک بر آن در تقبیح آن می کوشند. چنان چه مشخص است «ایده» موضوع شناخت علم نمی باشد. و مراد از «شناخت» نیز معرفت کلی و فلسفی است، نه شناخت از طریق مشاهده و تجربه و آزمایش، که در نهایت یا از طریق اثبات پذیری، یا ابطال گرائی عنوان گزاره علمی یابد. چنان چه پیش از این نیز گفته ایم، متدولوژی علمی مؤید نفی هر گونه ارائه ایدئولوژی می باشد. بنا بر این ادعای علمی بودن ایدئولوژی به سبک و سیاق علم گرایان (که می بایست با مشاهده و تجربه و آزمایش از صافی اثبات یا ابطال بگذرد) نمی باشد. بلکه منظور از علمی بودن پیش بینی اسپینگلا و تجویز نسخه او به جهان غرب و تعمیم آن به آینده، این است که به مقدار ایدئولوژی افلاطون، ارسطو و حتی هگل و مارکس، بر مبنای انتزاعیات ذهنی و به دور از واقعیات عینی، طرح و پیاده نگشته است، بلکه ضمن کلی بودن و قابل تعمیم یافتن، آراء اسپینگلا از خصلت علمی و تجربی نیز بر خوردار است. که با بررسی و تحلیل در بطن تمدن و حیات اجتماعی جهان غرب فراهم گشته است.

لذا با تجزیه و تفسیر واژه یگانه «ایدئولوژی» به «ایده» و «لوژی» نمی توان به مفهوم اصلی و حقیقی آن نایل گشت. چرا که نه معنای «ایده» و نه مفهوم «لوژی» به تنهایی آن چیزی نیست که در بطن ایدئولوژی ملحوظ است. بنا بر این اظهار نظر انفعالی علم گرایان بیش از نوعی بازی زبانی جهت تحریف و تقبیح ایدئولوژی، چیز دیگری نمی باشد.

تاریخ پردازان و ایدئولوژی

اشاره

برای همیشه در هنگام بررسی فرایند اندیشه تاریخ پردازان، ناگزیر از تکرار بعضی از مباحث می باشیم لذا در نقد و بررسی «ایدئولوژی» به شکل اجتناب ناپذیری می بایست به تکرار مباحث قبلی (سیستم سازی، ایده مطلق، دگماتیسم و...) پردازیم تا رفته رفته به مفهوم دقیق و معنای صحیح ایدئولوژی رهنمون گردیم. هر چند که پیش از این در عناوین و اشکال مختلف (مدینه فاضله و ظهور گرائی و...) از ایدئولوژی سخن گفته ایم. با این حال «ایدئولوژی» تمام آنچه نیست که بتوان تحت عناوین فوق جمع و خلاصه نمود. اما برای اینکه از اطاله و اطناب کلام تا حد مقدور اجتناب ورزیم در یک شکل بندی کلی به موارد نادرست ایدئولوژی در آراء تاریخ پردازان می پردازیم:

شناخت تاریخ پردازان ایدئولوژی می دهد. اما چندان با واقعیت انس و الفتی به هم نمی رساند. این موضوع بر می گردد به بررسی سیستم در این فلسفه ها. به عبارت دیگر طرح فلسفی اینها که در نهایت به ارائه ایدئولوژی منتج می شود، دارای چه شکل و قالبی می باشد. پس از بررسی شکل صوری چنین فلسفه هایی است که می بایست به معنای درونی مفاهیم و عباراتی که جهت ارائه ایدئولوژی به کار گرفته شده اند و یا ابداع و استخدام شده اند، پرداخت.

ساختمان و سازواره نظام فلسفی تاریخ پردازان دارای مراحل ارتقاع و مراتب ارتجاع می باشد. به دیگر عبارت دارای دو سیر صعودی و نزولی می باشد. «شناخت» تاریخ پردازان که در نهایت منتج به ارائه ایدئولوژی می شود، معمولاً در سیر صعودی (دیالکتیک فرا یاز) است که به منصفه ظهور می رسد. بنا بر این در این دیالکتیک صعود و نزول، صرفاً به دیالکتیک صعودی

خواهیم پرداخت که شناخت و تکامل انسان در درجات ارتقاء به سوی تعالی و تکامل طی می شود. در

ص: ۷۰

دیالکتیک نزولی چگونگی شکل گیری هستی و تبیین جهان طرح می شود، که ضرورت طرح آن در مبحث ایدئولوژی احساس نمی شود.

در این فلسفه ها همیشه موضوع این است که آیا «ایده» آنها را به تدوین و طرح فلسفه ای معین رهنمون می شود (که در این صورت می بایست به ماهیت و محتوای «ایده» توجه داشت). یا ساختار و سازواره اولیه یک نظام سیستماتیک فلسفی است که در نهایت آنها را راهبر به «ایده» می سازد. (که در این صورت می بایست به شکل و صورت این فلسفه ها بها داد). نوع سومی نیز می تواند وجود داشته باشد که برآستی این «شناخت» (با تمام وجوه مندرج در آن) است که آنها را به تدوین و ارائه طرح جامع فلسفی و تجویز نسخه ای صحیح و حقیقی هدایت می کند. و یا حداقل در مراحل تفکر و سیر اندیشه (در بطن زندگانی) است که به کشف و یا به دریافت حضور مبهم آن نائل می گردند.

الف) جاذبه «ایده»

جاذبه ایده به دو صورت (بدون توجه به واقعیات و ضروریات عینی و متغیر) فیلسوف را به سوی خود می کشاند و او رد پا و سایه هایی از خود را در پشت سر خود به جای می گذارد.

در صورت اول: نه تنها فیلسوف (اشراق و سالک عارف) به تدوین ساختمان نظام فکری نمی پردازد، بلکه به شکل حضوری و شهودی (از طریق پلورالیسم) راهبر به دریافت مثل سرمدی و ازلی می شود. در صورت دوم: پیشاپیش «ایده» فرا روی فیلسوف قرار دارد و جاذبه آن، فیلسوف را به سوی خویش فرا می خواند، لیکن چگونگی حصول و وصول از طریق پلورالیسم به وقوع نمی پیوندد. بلکه در این صورت فیلسوف (مشاء) به ارائه طریق و روشی منحصر و سیستماتیک می پردازد که دارای مراتب، مراحل و درجات منطقی است.

ب) ارسال مسلم

ایده پیشاپیش در نزد فیلسوف مفروض نمی باشد، بلکه از طریق یک ارسال مسلم به تدوین و ساخت نظام فلسفی خود می پردازد و از دست یابی به یک قضیه اصلی و اولی، رفته رفته تمام اصول و فروع نظام فکری اش را از آن استنتاج نموده و در نهایت راهبر به ایده (مثل سرمدی و ازلی) می شود.

هر دو مورد (الف و ب) تفکر ایدئولوژیک خود را از تجربه مستقل می داند و یا حداقل اینکه حضور «واقعیت» و ضرورت «عینی» یا در استنتاج نتایج منظور نگردیده و یا «واقعیت» به شکل قطبی و یکجانبه به نفع قضایای ذهنی و انتزاعی قلب، تحلیل و تحریف شده است.

یعنی یا از طریق یک اصل مسلم انگاشته، رفته رفته راهبر به دریافت مثل سرمدی می شوند. و یا «ایده» از طریق شهود و الهام (فردی = پلورالیسم) و با یک مسامحه اشراقی پیشاپیش فراهم گشته است. به عبارت دیگر در دو مورد فوق این شناخت نیست که راهبر به دریافت «ایده» می شود. در مورد اول: در هر دو صورت ذکر شده «ایده» پیشاپیش در نزد فیلسوف مفروض بوده و او صرفاً یا با عشق و اشراق و جذب (پلورالیسم) بدان رهنمون گشته و یا با نردبان منطقی و ریسمان تعاریف کلی و مفاهیم

انتزاعی منفک و مستقل از واقعیت و تجربه به سوی ایده بر شده است.

ص: ۷۱

در مورد دوم نیز این شناخت و معرفت نبوده است که فیلسوف را به سوی ایده هدایت نموده، بلکه اصل مسلم اولیه و استنتاج حاصل از آن، ساختار و سازواره نظام فکری و فلسفی را تدوین و شکل بخشیده که ناگزیر و بالا جبار فیلسوف را به نتیجه ای ضروری (ایده) راهبر شده است.

بنا بر این در هر مورد یا «جاذبه ایده» انگیزه حرکت فیلسوف را فراهم نموده است و یا زایش و «رانش اصل مسلم اولیه» بوده است که رفته رفته او را به ضرورت در آن وادی افکنده است. با این حال می توان توانی و تبانی «جاذبه ایده» و هم «رانش اصل مسلم اولیه» را در سازواره نظام فلسفی تاریخ پردازان، به طور یکجانبه نیز ملاحظه نمود. به طور خلاصه می توان گفت: «تفکر ایدئولوژیک واقعیتها را در نظام منطقی و ذهنی سامان می دهد و برای این کار همه چیز را از یک قضیه اصلی مسلم و بدیهی آغاز می کند و آنها را از همان قضیه استنتاج می نماید... احتجاج ایدئولوژیک نوعی قیاس منطقی است. ایدئولوژی وقتی قضیه اصلی اش را که همان نقطه عزیمت می باشد. مستقر می کند، به هیچ تجربه ای اجازه فعالیت در تفکر ایدئولوژیک را نمی دهد».

یک بررسی دیگر: «رانه های انگیزه ای»: در این بررسی نه به فلسفه، که به فیلسوف، نه به دانش، که به دانشمند نظر می کنیم و از ابعاد انگیزه های روانی و زیست محیطی تفکر ایدئولوژیک را بررسی می کنیم. هر چند که تحلیل انگیزه ها به انگیزه ها و تعمیم عقده ها به عقیده ها، باب تحریف و تفسیر به رأی ها را می گشاید، لیکن می توان این موضوع را به عنوان یک علت ناقصه در کنار علل دیگر در شکل گیری تفکر ایدئولوژیک بررسی نمود. با این حال این امکان به روی عده ای باز بوده است تا تمام عقیده ها و انگیزه ها را محصول و فرایند عقده ها و انگیزه ها، و چیزی جز باز نویسی خاطره ها، تفسیر و تحلیل نمایند. اما بی تردید چنین اظهار نظری ناشی از بد جنسی و اغواگری فیلسوفانه ای خواهد بود که می خواهد عقیده ها و انگیزه ها را در راستای خواست و تمایلات باطنی خود تحریف و تفسیر نماید.

در این راستا می بایست با مسامحه و با احتیاط پیش رفت: در اینجا نیز هم شکل گیری «ایده» و هم دست یازی به «اصل مسلم اولیه» و هم نحوه ساخت و سازواره نظام سیستماتیک فلسفی، می تواند تحت تأثیر «رانه های انگیزه ای» به هم رسیده باشد. نحوه شکل گیری شخصیت اجتماعی در محیط اجتماع و خانواده، نحوه نگرش و برخورد انسان در رو بروئی اش با مسائل و مشکلات و چگونگی برخورد او با آن مسائل را نیز تعیین می نماید. مسائل فیزیولوژیک و رشد و بالندگی در شرایط خاص جغرافیائی انگیزه های تفکر ایدئولوژیک را فراهم می سازد، و باری دیگر همین انگیزه ها، انگیزه او را تقویت می نماید.

با این حال چنان چه پیش از این نیز اشاره شد، این شیوه تحلیل کل حقیقت نیست، بکله می توان به عنوان یک علت ناقصه در کنار علل دیگر، در شکل گیری تفکر ایدئولوژیک جدی گرفت. لذا در تحلیل تفکر ایدئولوژیک به چهار عنصر اصلی و مهم «مؤلف، متن، امر واقع و تأویل» می بایست توجه داشت، تا بتوان به کنه حقیقت متن ایدئولوژیک دست یافت. در واقع از تعاطی دیالکتیکی بین این چهار عنصر (فاعل شناسا، متعلق شناخت، متن و تأویل) است، که یک انگیزه، عقیده و ایدئولوژی راستین به منصف ظهور می رسد.

از آن چه بر شرح رفت به نتیجه ای دیگر که موردی از موارد نقص و ضعف این ایدئولوژیها می باشد، می رسیم، و آن وجود «دگماتیسم، ضرورت و توتالیتیر» می باشد. یعنی علاوه بر وجود «رانه های انگیزه ای» و «جاذبه های ایده ای» و حس انفکاک از واقعیت و احساس استقلال از تجربه، ضرورت و اجبار نیز چه در ساحت شکل و ظاهر، و چه در محتوا و بار معنایی اینگونه تفکرات ایدئولوژیک وجود دارد. هر چند که این به معنای تأیید پلورالیسم و نسبییت در شناخت و معرفت علمی نیز نمی باشد، تا سر از باژگونی از وضع حقایق و قرائت های مختلف لیبرالیسم در آورد.

در بررسیهای علوم انسانی و اجتماعی و نظریه های تاریخی، تنها اصلی که برای همیشه ثابت می باشد و استثنا نمی پذیرد، این است که در چنین اظهار نظرهایی همیشه امکان استثنا وجود دارد. لذا داعیه تبیین «تام» و وعده تبیین همه رویدادهای تاریخی و ادعای دانش تام نسبت به گذشته و زمان حال و پیش بینی درست آینده، اگر در تفکر ایدئولوژیک نیز وجود دارد، مبتنی بر مقدمات و اصول مسلم اولیه ای است که از همان قضیه استنتاج شده است و این امکان به روی این نوع از تفکر باز است، تا در مواردی نسبت به چنین مقدمات آن به دیده تردید نگریست و یا حداقل نسبت به عمل مستقل از تجربه و واقعیت آن، بدگمان بود. نه نسبت به ماهیت و رسالت تمامی ایدئولوژیها.

تفکر ایدئولوژیک را نمی توان در ردیف یافته های علوم تجربی و گزاره های علمی قرار داد که به محک تجربه و امور غیر ثابت و متغیر و جزئی دست می آید. «از این جهت تفکر ایدئولوژیک از واقعیتی که با حواس پنجگانه خود در می یابیم آزاد می شود و بر واقعیتی «حقیقی تر» تأکید می گذارد که در پشت امور قابل ادراک، پنهان است».

کلیت و تمایت از عناصر اصلی این گونه اظهار نظرهاست که در نهایت در امر «مطلق» و ایده کامل به فرجام می رسد. با این حال نباید داعیه تبیین تام و دانش تام را از آن انتظار داشت. چرا که چنانچه بیان شد، در بررسیهای علوم انسانی و اجتماعی همیشه جایی نیز برای استثنا وجود دارد اما این «استثنا» به معنای این نیست که با دستاویز شدن بدان، کلیت و تمامیت چنین نظریه هایی را دستخوش «نسبییت» و دگرگونی و تحول ساخت. استثنا تنها در برخی از مقدمات اولیه و چنینس های جزئی یک نظریه کلی و سیستماتیک می تواند وجود داشته باشد. و یا در صورت تعمیم آن به کل، ممکن است یک امر جزئی نیز از تسری آن امر کلی خارج باشد. و این مساله چندان بزرگ و اساسی نمی نماید تا نتوان به نتیجه ای کلی و جهان شمول رهنمون گشت و آن را به کل و حتی به آینده نیز تعمیم بخشید.

اینکه تفکر ایدئولوژیک مستقل از تجربه و واقعیت عینی عمل می کند، یکی از بزرگ ضعفها و ایراداتی است که بر آن وارد است. چنانچه از افلاطون و ارسطو، تا هگل و مارکس چنین بوده است. اما گفتن این سخن نیز صحیح نمی باشد که چنین نظریاتی خود را از طریق آزمون و خطا به روش تجربی اثبات نمایند و یا حداقل با روش ابطال گرایی خود را در زمره گزاره های علمی در آورد. بنا بر این تفکر ایدئولوژیک به معنایی که در عبارت فوق لحاظ شده است، هرگز از تجربه مستقل نبوده است. اما بی تردید در محدودیت حسی و در حصر حواس پنجگانه نیز جای نمی گیرد.

تفکر ایدئولوژیک از لحاظ شکل و صورت مورد بررسی قرار گرفت. اکنون به درون چار چوب و نظام سیستماتیک فلسفی تاریخ پردازان می پردازیم، که دقیقا در همان کانال، معانی و مفاهیمش نیز شکل و قالب می پذیرد.

ساختار و سازواره نظام سیستماتیک فلسفی تاریخ پردازان با یک اصل مسلم اولیه به عوان مبداء و نقطه عزیمت فلسفی آغاز و در یک اصل مسلم و «ایده مطلق» آغاز فلسفه شان به انجام می رسد. اما فاصله این آغاز و انجام یا با یک یا چند قضیه اصلی استنتاج شده از همان قضیه اصلی مسلم و بدیهی (با نوعی قیاس منطقی) پر می شود. و یا با ابداع و اختراع واژه ها و اصطلاحات، هم میان نتایج حاصل از قضایا و هم با واسطه آن، میان نقطه عزیمت با ایده مطلق پیوند می خورد. در هر دو صورت نقطه عزیمت فلسفی و مقصد و مأوای سکونت معرفتی (ایده) همچون اصول مسلم اولیه از پیش مفروض بوده است.

اکنون کافی است تا این دو نقطه را با روشهای برهانی مستقل از واقعیت و تجربه و با ابداع و اختراع اصطلاحات و واژه های غریب و با مسامحه اشراقی پیوند داد، تا به یک تفکر ایدئولوژیک دست یافت. به عبارت دیگر پله های حصول به ایده از اصل مسلم اولیه آغاز و با استنتاج از آن، مراتب و درجات شناخت تا رسیدن به ایده کامل تدوین می شود. با این حال ابداع واژه ها و اصطلاحات با مسامحه اشراقی آنها را از خروج از نظام سیستماتیک فلسفی و اتهام به هوچیگری باز می دارد.

اگر بناست بالاخره فلسفه را از جایی شروع کرد، میان شروع افلاطون یا ارسطو که از جوهر اولی و قائم به ذات، آغاز به تدوین فلسفه اش می نماید، و یا میان دکارت که از «من هستم» و فیخته که از «من مطلق» و یا دیگر فیلسوفان تاریخ پرداز که با یک اصل مسلم اولیه و بدیهی؟! در یک دیالکتیک صعودی در آرامجای «مطلق» آرام می گیرند، تفاوتی نخواهد بود. «میان شروع دکارت و شروع افلاطون تنها تفاوتی که هست در توجه به «امر جزئی» - ذهن من - و توجه به «امر کلی»، عالم ذهن - افلاطون، می باشد که این تفاوت از نظر دقت فلسفی در درست و نادرست بودن مبنا چندان مهم نیست». اینها در مقام اثبات فلسفی به صرف مسامحه، بدیهی بودن اصل اولیه را پیش فرض می گیرند. در حالی که همه این مسلمات با یک توجه اشراقی و مسامحه عرفانی و یا الهام به عنوان نقطه عزیمت فلسفی آنها قرار گرفته است. و هنوز مشخص نگردیده است که تمامی این پیش فرضها آیا از شدت وضوح به بداهت میزنند و یا از شدت خفاً. آیا چون اصل اجتماع نقیضین «محال» است (و چون محال است) روشن و مبرهن است و یا چون دارای وضوح است، بدیهی می باشد. آیا وجود، چون نیاز به برهان ندارد، بدیهی است، و یا چون برهان پذیر نمی باشد؟! و...

توجه اشراقی و مسامحه عرفانی و الهام نه تنها در توجه نقطه عزیمت فلسفی موفق عمل کرده است، بلکه در توجه وصول به «ایده» و «امر مطلق» - خصوصاً در سیر دیالکتیک نزولی و در تبیین آفرینش هستی و کائنات نیز حربه ای است که خوب از آب در آمده است. یعنی در تبیین خلقت اولیه تحت عناوین فیضان، تجلی و صدور و... لذا در تمامی این فلسفه ها نه تنها اصل مسلم اولیه بدون اثبات فلسفی و به صرف اشراق و شهود و با مسامحه عرفانی، در نقطه عزیمت فلسفی قرار گرفته، بلکه «ایده مطلق» و «واحد» و «خدا» نیز در مراتب خلق هستی بدون تبیین منطقی و اثبات فلسفی، یا در بند خود آرائی و تجلی می شود و یا تحت عناوین ذهن پر کن فیضان و تجلی و صدور، از خویشتن خویش

می گسلد، تا به نقطه عزیمتی که از آن شروع کرده اند نزول یابد، تا به این طریق آغاز را به انجام و انجام را به آغاز رهنمون شوند.

در این میان به فلسفه ها و تفکرات ایدئولوژیک که از عرصه عمل وارد حوزه نظر گشته اند تأملی کوتاه می کنیم: این فلسفه ها بر خلاف فلسفه هایی که پیش از این از آن سخن گفتیم بیشتر از واقعیات اجتماعی وارد انتزاعیات ذهنی و نظری شده اند و کمتر از آراء نظری تأثیر پذیرفته اند. هر چند که مایه هایی از آراء و عقاید فیلسوفان نظری را در بن و ژرفای خویش دارند. مثلاً- کل فلسفه «فاشیسم» که آخر سر در «نازیسم» آلمانی متجلی شد متشکل از مجموعه ای از عقاید گوناگون فلاسفه و مکاتب فلسفی از جمله نیچه است، و یا «کمونیسم» که ظاهراً مولود تفکرات مارکس است، اما در اصل با توجه به واقعیات اجتماعی (مارکسیسم خلاقه) به توسط لنین و استالین تدوین شده است.

به طور کلی چه موسولینی و هیتلر یا لنین و استالین و... چون «نیاز مبرم و چاره ناپذیر به وضع فلسفه داشتند تا اعمال خود را برای افکار عمومی توجیه و بر حق نمایند، از این رو در میان فلسفه های مکاتب گذشته جستجو کردند تا آن عمل در کدام فلسفه تأیید و توجیه شده، همان توجیه را گرفته وارد فلسفه خود کردند. و از مجموع این توجیحات فلسفه نوین خویش را تدوین نمودند».

هر چند که هیولاهای جهان تاریخی، از جمله آتیلا در خانان و اردوی ترکان جنگی، چنگیزخان مغول و همینطور نادرشاه در ایران و ناپلئون بناپارت (این قهرمان محبوب نیچه)، نیازی به تدوین فلسفه در توجیه اعمال خویش نداشتند، بلکه خویش را قانون ناطق و اعمال خویش را فلسفه نا نوشته می دانستند. چنانچه «یاسای چنگیزی» قانون چنگیز خانی است.

و چنانچه پیش از این اشاره شد تمامی فلسفه ها به نحوی از انحاء از این نقیصه در روند ساختار نظام سیستماتیک فلسفی خود مبرا نیستند. آنها نیز در مراحل تفکر و چینش نظام فلسفی خود هنگامی که با مشکل تناقض با واقعیات عینی رو برو می شوند، دست به کار اختراع مفاهیم و ابداع واژه ها و اصطلاحاتی می یازند تا آنها را از خطر هوچیگری در امان دارد. بپناه نیست اگر گفته باشیم «کانت» ناچار بود برای توضیح اصول موضوعه خود یک مجموعه اصطلاحات شخصی ابداع نماید. نقش «شاکله» میان شهودات حسی و مقولات فاهمه، یکی از آن مجموعه عظیم ابداعت شخصی است. اما از آنجا که فلسفه فاشیسم و نازیسم در مراحل عینی و عملی به وقوع می پیوست و بستگی داشته است به پیش آمدها و وقایع و عملیاتی که باید در بر خورد با حوادث انجام پذیرد، این شیوه اغواگری فیلسوفانه در آن از وضوح و بداهت بیشتری برخوردار است.

این مسأله بی درنگ انسان را به یاد طرح پیشنهادی پوپر تحت عنوان «مهندس اجتماعی» می اندازد. گویا مهندس اجتماعی نیز بدون پیش فرض فلسفی و بدون اینکه از یک ایدئولوژی خاصی درس و کار آموخته باشد، می خواهد ماشین جامعه را با توجه به پیش آمدها و وقایع و عملیاتی که باید در بر خورد با حوادث انجام پذیرد پیش راند! با این وجود

باید شاهد هیولاهای آدم واره دیگری تحت عنوان «مهندسان اجتماعی» بود، که فلسفه نوین خود را تحت شرایط سخت اجتماعی و از عرصه علم و دانش و تکنولوژی فراهم می سازند.

راه سوم

در دست یابی به تفکر ایدئولوژیک، بنیشت، روش و راه سومی نیز وجود دارد که مطلوب نظر این بررسی می باشد، و آن «امر بین الامرین» است (۱).

به دیگر سخن تعاطی دیالکتیک بین سه عنصر «مؤلف، متن، امر واقع و تفسیر و تأویل»، که در واقع نوعی تعاطی دیالکتیک بین «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» می باشد. و یا به مفهوم دقیق فلسفی تعاطی دیالکتیک بین «عین» و «ذهن».

پیش از این به بررسی تفکر ضد ایدئولوژیک علم گرایان پرداختیم. در آنجا به این امر مهم اشاره نمودیم که بر اساس اصول مسلم علمی ارائه ایدئولوژی امکان پذیر نمی باشد. چرا که شناخت علمی از شناسائی «ایده» و تجویز نسخه کلی و قابل تعمیم نا توان است. لذا بر این مبنا نیز نباید ضد ایدئولوژی باشد، چرا که چنین اظهار نظری در حوزه و حیطه علوم نمی گنجد. در غیر اینصورت با تقبیح ایدئولوژی خود به شکل اغوا گرانه ای به ارائه ایدئولوژی پرداخته است.

ایدئولوژی تاریخ پردازان نیز خالی از اشکال نیست، تا حدی که گاهی آن را تا حد مرگ آورترین تجویزهای بشری می توان شمرد. انتقادات علم گرایان و مدرنیستها از تفکر ایدئولوژیک گاهی راه گشای حل مشکل حیات بشری بوده است، اما نتیجه انتقادات همیشه مصادره به مطلوب گردیده و به سود تفکر علمی و پوزیتیویستی خاتمه یافته است. یعنی آنجا که از انتقاد علمی و سازنده به تقبیح مغرضانه و سیاسی تفکر ایدئولوژیک تنزل یافته، و با بی خون نمودن آن، خود به فربه ترین ایدئولوژی شیطانی تبدیل شده است و در دست اغوا گران سیاسی مانند «نیکسون و کسینجر و...» و آخر سر در آراء «کارل پوپر و هانتینگتون» وجهه ای علمی و فلسفی نیز یافته است.

در مرحله نخست عدم توجه تاریخ پردازان به «امر واقع» در راستای وصول به «ایده»، «امر مطلق» «آرمان شهر» و... آنها را از حصول به حقیقت دور می سازد. پیش فرض «اصل مسلم اولیه» و داشتن پیشاپیش «ایده» (جاذبه های ایده ای)، نظام و چهار چوب فلسفی، نقش دگماتیزم و گاهی نیز انگیزه های «رانه ای» و ساخت و ساز و ابداع واژه ها و اختراع مجموعه اصطلاحات و... از جمله مواردی بود که در تفکر ایدئولوژیک به نحوی از انحاء می توان مشاهده نمود.

بنیشت سوم مبتنی بر تعاطی دیالکتیک و با الهام از قاعده «امر بین الامرین» می خواهد، راه سومی در راستای حصول به معرفتی حقیقی و ایدئولوژی صحیح ارائه نماید.

از مجموع انتقاداتی که به تفکر ایدئولوژیک و ضد ایدئولوژیک، بیان گردید، می توان نتیجه گرفت که این روش (راه سوم) نه کاملاً ضد ایدئولوژیک می باشد و نه به طور مطلق آن را (ایدئولوژی تاریخ پردازان) می پذیرد. بلکه در این میان، میان تفکر تاریخ پردازان و مدرنیستها به یک تعاطی دیالکتیک قائل می باشد. راه سوم می گوید تفکر ایدئولوژی دارای سه ویژگی کلی است که یکی از آن در «روش علمی» و دو دیگر در روش تاریخ پردازان ملحوظ است. لذا تجربه و عدم

۱- این بحث در کتاب «جامعه شناسی شناخت» تألیف استاد مرتضی رضوی (انتشارات کیهان ۱۳۷۱) به طور مشروح بیان گردیده است.

مستقل بودن از واقعیت را از تفکر علمی می گیرد و عدم «پلورالیسم» و وجود آرمان و «ایده» را از فلسفه تاریخ پردازان به کار می بندد تا مفهوم حقیقی تفکر ایدئولوژی را باز تابد.

برای آنکه آن چه به شرح رفت تداعی نزدیک و روشتری یابد، روند جریان تفکر تاریخ پردازان (دیالکتیک های عقلانی و اشراقی)، مدرنیستها و «راه سوم» در خطوط مستقیم و منحنیهای دوری ترسیم می شود.

متدلوژی شناخت

روش شناخت عقلانی - فلسفی: عقل - عقلی - برهانی - ذهنی - کلی - سیستماتیک - بسته - طولی - صعودی = مطلق.

روش شناخت اشراقی - عرفانی: دل - شهودی - کشفی - ذهنی - فردی - پلورالیسم - باز - طولی - صعودی = مطلق.

روش شناخت تجربی - علمی: تجربه - تجربی - استقرائی - عینی - جزئی - پلورالیسم - باز - عرضی - سطحی = نسبی.

راه سوم: مبتنی بر تعاطی دیالکتیک بین سه روش «عقلانی»، «اشراقی، عرفانی» و «تجربی، علمی» می باشد: این راه پس از نفی هر یک از سه روش فوق (به عنوان روشهای کلیشه ای و تک بعدی) از در اثبات (جمع میان اثبات و نفی) بر می آید:



روش معرفت عقلانی، فلسفی: عقل - عقلی - برهانی - ذهنی - کلی - سیستماتیک - بسته - طولی - صعودی = مطلق.

شکل صفحه ۱۴۱

روش معرفت اشراقی، عرفانی: دل - شهودی - کشفی - ذهنی - فردی - پلورالیسم - باز - طولی - صعودی = مطلق.

شکل صفحه ۱۴۲

این دو شکل شارح مراحل گسستن از خویشتن خویش خداوند (مطلق) در عالم است، و نیز گزارشگر رجعت انسان و عالم (از طریق انسان) به سوی خداوند (در یک نظام سیستماتیک عقلانی یا در صراطهای اشراقی و عرفانی) می باشد.

روش شناخت تجربی، علمی: تجربه - تجربی - استقرائی - عینی - جزئی - پلورالیسم - باز - عرضی - سطحی = نسبی (اومانیزم).

نمودار «گرادابی» و حرکت عرضی و سطحی و روند مواج و دوار تفکر مدرنیسم

شکل صفحه ۱۴۳

در این شکل دایره ها مار پیچ و متصل به نظر می رسند. اما در واقع دواير منقطع و منفصل از هم هستند.

در این شکل «اشياء و امور به هر سو رهسپارند، و از این رو دیگر جهت و سوئی ندارند، اما نه چنانکه جهت نابود شود، چون افزایش شدید جهات و مسیرها پدید آمده است، این حرکت مولکولی جهات باعث می شود که نتوانیم تداومی را باز شناسیم.

به همین دلیل است که فقط تداوم نامنظم و سرگشته ای به چشم می خورد». پس از نفی متافیزیک و «مرگ خدا» انسان به وضوح خود را کشنده خدا دریافت و آن را بر خود پذیرفت، که خود خدا شود و بر جای او بنشیند. او در این «بن بست جهانی» و اضمحلال حیات معنوی به ضرورت تکنولوژی و خلاقیت و نبوغ هنری، متافیزیکی فرا خور این جهان بی خدا را ابداع، و حیاتی جدید و پویا و تداومی بی پایان در این «پایان» و گردونه دوار اینجاد می نماید.

راه سوم، مبتنی بر تعاطی دیالکتیک بین سه روش «عقلانی»، «اشراقی - عرفانی» و «تجربی، علمی» است.

□

نمودار «گرد بادی» و حرکت طولی و عرضی و روند ادواری راه سوم

شکل صفحه ۱۴۵

این شکل بر خلاف شکل قبلی (گردابی) بسته و محدود نیست و تا «بی نهایت» راه می سپارد. در این شکل سیوروت و «شدن» به سوی تجربه ای است که همواره نوبه نو می شود و خود را محبوس و محصور هیچ قالب عملی نمی کند که بی حرکت گردیده است. این دیالکتیک در مقام حرکت «هستی واقعی» است که مستمر و لاینقطع در حرکت صعودی و ادواری با دشواریهای تازه و پیش بینی نشده درونی و بیرونی بر خورد می کند و در جهت تکامل و تعالی هر چه بیشتر راه می سپارد. نه «خدا» را مستحیل در عالم کثرات می سازد و نه به نفی متافیزیک و «مرگ خدا» منجر می شود.

ص: ۷۸

«فیلسوف و فلسفه» در عصر مدرنیسم

«فیلسوفی - آموختن کاری است دشوار، زیرا آموزاندنی نیست: باید آن را به تجربه «دانست» - یا چنان غروری داشت که آن را ندانست. و اما امروزه تمامی عالم از چیزهائی سخن می گوید که از آن هیچ تجربه ای نمی توان داشت، و بیشتر و بدتر از همه فیلسوفان و احوال فیلسوفانه، که شماری هر چه کمتر ایشان را می شناسند و اجازه شناختن دارند، و تمامی آرای همگانی درباره ایشان دروغ است.

از جمله بیشتر اندیشمندان و دانشمندان بی خبرند از آن ترکیب ناب فلسفی که آمیزه ای است از معنویتی بی باک و سر زنده و تیز گام با جدیت و جبری دیالکتیک که گامی به غلط بر نمی دارد.

بلند پایه ترین مسائل، بیرحمانه دست رد به سینه کسانی می زنند که در آن پایه و مایه معنوی نباشد که برای حلشان مقدر شده باشند و با این همه جرأت نزدیک شدن به آنها را داشته باشند. چه خواهد بود اگر که ذهنهای زبر و زرننگ بازاری یا مکانیکها و آزمایشگران بی دست و پای سر براه، چنانکه امروزه بسیار دیده می شود، با بلند پروازیهای عوامانه خویش، نزد آنها بشتابند یا به این «بارگاه بارگاهها» هجوم برند! اما قانون ازلی امور، چنین حکم می کند که پاهای زمخت هرگز نباید بر چنین فرشها گام زنند. این درها به روی این گستاخان بسته می ماند اگر چه سر خویش را بر آنها بکوبند و بشکافند!

برای راه یافتن به هر جهان والا می باید تعلقی مادر زاد به آن داشت، یا روشنتر بگویم، برای آن پرورنده شد: حق رهیافت به فلسفه به عالیترین معنای کلمه را تنها از برکت تیره و تبار، از برکت پیشینیان می توان داشت؛ «خون» اینجا نیز تصمیم گیرنده است. نسلهای بسیار می باید زمینه پیدایش فیلسوف را فراهم آورده باشند و یکایک فضایلش می باید جدا - جدا فراهم آمده و پرورش یافته و به ارث نهاده شده و در او تن آور گشته باشد(۱).

آن چه تفکر ناب نامیده می شود، چیزی است که از بطن حیات و در تنگاتنگ آن حاصل شود. تأملی از شوق و نگرشی از درد، که با آن لولید و در آن پرسه زد و آنرا به جان لمس کرد. و بدینسان از خودی فروتر به خودی برتر رسید. به اندیشه ای برتر و به معنویتی بی باک و سرزنده، انبوه کثرات و پدیدارهای پنهان و آشکار را تحت نگرش کلی و زیر چتر چشم تیزبین خود داشت. به تأملی ژرف و عمیق تا زوایای تنگ و تاریک مسائل، چنانکه تمام وجود انسان بسان یگانه حسی برای شناخت در آید: با گرما در آمیخت و با آن ذوب شد، با سرما در هم شد و با آن منجمد گشت، زیرا «فلسفه، تا آنجا که من آن را درک کرده و زیسته ام، زیستن اختیاری در یخ و کوههای بلند است(۲)».

چنین فیلسوفی «در پی آن است که درون خویش پژوهشهای سمفونی جهان را بشنود و طرح آنها را از نو در پیکر مفاهیم در اندازد(۳)».

- ۱- . فراسوی نیک و بد - نیچه ص ۱۸۲
- ۲- . آنک انسان. نیچه ص ۴۵.
- ۳- . فلسفه در عصر تراژدی یک یونان نیچه ص ۶۷

چنین فیلسوفی که از «پایان تاریخ» و از سرنوشت انسان در جهان مدرنیسم سخن می راند، سخنی نیست که بتوان آنرا به راحتی بیان داشت و تعریفی جامع نیز از آن ارائه کرد زیرا دارای کثیری از روشها و افراد است که جدا و منفرد هستند و به یکدیگر شباهت کامل ندارند، از این رو ترسیم چهره آن اگر محال نباشد مشکل است. نوشته ای از این دست بر خلاف آن چه که می توان در دوره تاریخ پردازان، به طور جامع و سیستماتیک و هماهنگ با نظام فلسفی آنان پیش رفت، معمولاً بی چار چوب و تا حدی دشوار فهم است. دشواری آن نیز نه به خاطر پرداختن به مسائل عمیق و عظیم فکری است، بلکه بر عکس هم به واسطه آن است که در یک پراکنش و تشتت توهم انگیزی جریان دارد، که جمع و دسته بندی آن مشکل و تا حدی نیز امکان ندارد و هم اینکه موضوع تفکر و اندیشه به حدی ناچیز و خرد گشته است و آنچه آن کثیر و جزئی شده است، که به نامرئی می زند. مهم تر آنکه دیگر در چنین فضائی تفکر و تأمل بر پدیدارهای عینی و جهان خارج که حداقل از ثبات نسبی برخوردار است به انجام نمی رسد، بلکه صرفاً ارتباط میان ارتباطات فکری و فلسفی در حد اطلاعات متغیر، فرار و متحول می باشد.

در این چنین شرایطی که فیلسوف از سر نوشت جامعه و آدم وارگی انسان کنونی رنج می برد، فیلسوفی و فلسفیدن نیز دشوار است. لذا از سرنوشت خود نیز در رنج و عذاب است. در این برهه از زمان که نمی توان رویدادها را جمع و اندیشه ای جامع از آن ارائه نمود و به نتیجه ای مطلوب و خرسند ساز، دست یافت، فلسفیدن برای فیلسوف بسیار مشکل و دور از دسترس می نماید. و این نیز دردی است مضاعف بر دردی که از حضور در چنین جهانی دست می آید. این دردها و سنگینی تکلیف و وظیفه بر دوش فیلسوف او را دردمند، بارکش و خسته و درمانده می سازد. اما از آنجا که انسان نمی تواند بارکش صرف باشد، می بایست تمامی این دردها، خستگیها و درماندگیها را بسان نردبانی برای صعود و تکامل قرار داد. از دوش خویش بالا رفت و دور دستهای درخشان را نظاره کرد. تمامی احساسی که از کثرت، پراکنش و خردی و ناچیزی رویدادها، پدیدارها و موضوعات حاصل می شود می بایست تبلوری از یک اندیشه ناگهانی ایجاد کند. تا خود مقدمه ای شود برای آغاز طرح تفکری کلی و بسیط در خصوص مسائل کثیر و جهان شمول کنونی.

دریافتی حضوری و درونی و انتزاع یک اندیشه ناگهانی و کلی که حتی برای خود نیز از وضوح و بداهت کافی برخوردار نیست. چیزی بسان آذرخشی که بر جان می گذرد و بند بند وجود آدمی را در می نوردد. اما چیزی بر جای می نهد، و هسته اندیشه ای مبهم و سر بسته ای را بر جای می گذارد. اگر تاکنون معرفت با توجه به پدیدارهای عینی و با تأمل در مسائل اجتماعی و واقعی حاصل می شد و نتیجه حاصل از آن نگرش به طور انتزاعی به کل و حتی به آینده نیز تعمیم داده می شد، امروز آن چه که فیلسوف کنونی با آن رو بروست صرف مفاهیم و معانی و نظریات انتزاعی و پالایش شده است که در فضای ارتباط جهانی به شکل تورم زائی اوج گرفته است. و کار فیلسوف امروزی آن است که تمام نظریات کثیر و مفاهیم انتزاعی موجود در چنین فضائی را در قالب «ارتباط گفتمانی» جمع و دسته بندی نماید، تا به طرح زمینه نظریه ای کلی و بسیط رهنمون گردد.

لذا امروز فیلسوف به کنکاش در پدیدارهای عینی و به تحلیل رویدادها و مسائل اجتماعی در بطن حیات و زندگی نمی پردازد. بلکه از انبوه اطلاعات موجود در آرشیو و با توجه به نظریات زنده و فعال در فضای گفتمانی سود می گیرد. چرا که امروزه نه تنها تغییر و تحولات اجتماعی و پدیدارهای عینی، این امکان را نمی دهد. بلکه کثرت معارف بشری و شاخه های کثیر علم، که تا ریز ترین مسائل بسط و شرح یافته است، این امکان را از توان او خارج نموده است. لذا سرعت در تغییر و تحولات اجتماعی و پدیدارهای عینی و آراء و عقاید، (و با دست یابی به نتایج جدید)، آراء و عقاید قبلی یا سوخته و یا اگر توفیق یابد در آرشیو اطلاعات بایگانی می شود. و فیلسوف در این فضای تورم اطلاعاتی، ناگزیر از مراجعه به آرشیو است تا از اطلاعات پیشین بهره مند شود. و هم اینکه تلاش فکری او در این راستا قرار بگیرد تا آراء و عقایدش با آراء فعال و فرار در فضای موجود هماهنگ باشد. در غیر این صورت به واسطه عدم تبعیت از این قاعده بسیط «گفتمانی» پیش از آنکه طرح شود، در زمره اطلاعات سوخته قرار خواهد گرفت. هنگامی که از این «قاعده گفتمانی» با لفظ بسیط نام برده می شود به واسطه آن است که این قاعده در عین نوعی تبعیت از یک انتظام، خارج از هر گونه قاعده و انتظام است و با یک پراکنش و کثرت و تشتت همراه است. به عبارت دیگر همین بی قاعدگی خود قاعده ای است که از آن تحت عنوان «قاعده بسیط» نام می بریم.

پیش از این مساله تاکید ورزیده شد که اساساً در جهان امروز فیلسوف با پدیده ها و رویداد های واقعی در حیات عینی به مفهوم زنده و جانمند آن ارتباطی تنگاتنگ و مستقیم ندارد و به صرف اطلاعات در شاخه های مختلف در زمینه های متفاوت به اظهار نظر می پردازد. در این شیوه از ترکیب، تحلیل و بررسی دیگر نمی توان به معنای دقیق آن، سخنی از «تمامیت» و «مطلق» به میان آورد. چرا که در صدق و کذب و صحت و سقم اطلاعات و گزاره ها نمی توان اطمینان داشت. گزاره ها و اطلاعات در فاصله زمانی کوتاه طرح، ابطال و گاه سوخته می شود و همیشه در حال تغییر و تحول است. و یا در صورت دوام در یک فرایند حرکت دورانی، پیوسته و دائماً از صورتی به صورت دیگر در می آیند. بنا بر این امکان ارائه نظریه کلی و تمامیت خواه در یک نظام سیستماتیک، که فیلسوفان تاریخ پرداز چیزی نزدیک به «مطلق» ارائه می نمودند، وجود ندارد. هر چند که برای گریز از این پراکنش و تشتت و نابسامانی فکری و فلسفی می بایست حد الامکان زمینه انتظام فکری و سیستم فلسفی را فراهم آورد تا در راستای غایت و هدفی متعالی، نقش واقعی فیلسوف نیز بار دیگر متبلور گردد. «بجد تمام بگویم که من، بر آمدن چنین فیلسوفانی را می بینم».

فیلسوف در برابر دستگامی قرار دارد که هر لحظه مورد هجوم و حمله قرار می گیرد و یا حداقل به داد خواست طلبیده می شود. این دستگاه عظیم ارتباط جهانی است، که می بایست به ایجاد قواعد و شرایط بازی آن آگاه و مسلط بود. «چه کسی می تواند منکر چنین پدیده هایی در دنیای سرمایه داری جهانی شود که این چنین به تأثیر فریب کارانه نمادها و تصویرها در فرهنگ تبلیغات وابسته است، جهانی که در آن «رسانه ها» واسطه شخصی ترین تجربیات ما هستند، به نحوی که گاه آن چه در تلویزیون می بینیم به نظر واقعی تر از زندگی های شخصی مان می رسد، و جهانی که در آن هم

چنان که دانش و ارتباطات هر چه بیشتر در اختیار شرکت های غول پیکر قرار می گیرد، شرایط مباحثه سیاسی، توسط سرمایه به مستقیم ترین شکلی تحمیل - و به شدت محدود - می شود (۱)».

در اینجا دیگر مساله، مساله انطباق و اتحاد با واقعیت نیست که پیش از این عالم ذهن بر آن بود تا با جهان عین انطباق یابد (و یا جهان عین با عالم ذهن). اساساً واقعیت به معنای دقیق کلمه اش طرد شده و دیگر جهان کتاب معرفت نیست. واقعیت همان چیزی است که در «فضای گفتمانی» و ارتباطی تعریف شده است. و حصول معرفت نیز موقوف است به دست چینی و ترکیب تشتمت و پراکنش از اطلاعات و گزاره های موجود در فضای جهانی، تا به نتیجه ای جهان شمول نیز نایل گشت. این دست نمی آید مگر آنکه بر بالای چنین فضای متورم گفتمانی، فراز گشت و از آن بلند چشم انداز متغیر؛ در برابر خویش را به عنوان چیزی مجزا از وجود ثابت خویش نگریست. لذا فیلسوف از «جهان اندیشه» و فضای متورم گفتمانی است که می تواند «اندیشه ای جهانی» را انتزاع نماید و آن را به عنوان چیزی تازه و جدید به کل نیز تعمیم بخشد.

با این حال این انتزاعات و طرح تئوریها هر چند فضای جوامع باز را در می نوردد و تا سطح جهانی بسط و گسترش می یابد، لیکن از آنجا که چنین جهانی متافیزیک و ماوراء را پشت دیوارها و برج و با روی دهکده جهانی نهاده است، هرگز بر محور عمودی تکامل و تعالی نخواهد بود. جهان امروز از درون و به نیروی پتانسیل خویش متحول و پویاست و از نهاد خویش تغذیه می شود. مسائلی را طرح و مباحثی را ایجاد می نماید و حیاتی نو، نیرومند و فعال (تصنعی) بدون اتصال و توجه به ماوراء و ما بعد الطبیعه می سازد. و حتی متافیزیکی در خور چنین جهانی را نیز ایجاد می نماید بنابراین هر چند که جوامع باز است و ارتباطات در وسعت جهانی ایجاد گشته و در یک وحدت کذائی گرد آمده است، لیکن در محدوده «جهانی» محدود و محصور گشته است. تورم فضای گفتمانی و اطلاعاتی ناش از همین حذف ماورا و محور طولی و عمودی تکامل در راستای ایده ای متعالی است. پراکنش، تشتمت و سرگشتگی رویدادها و مباحث و نظریات نیز در موازات حذف ماوراء قابل توجه می باشد.

جهان امروز نه «پنجره ای» به سوی «ماوراء» باز نموده است. تا حداقل با رایحه ای از دور دستها و از عالم بی نهایی، خود را خرسند و اغنا سازد. و نه «دری» گشوده است تا انسان به پای اندیشه خویش راه عالم بی نهایت متعالی را در پیش گیرد و از محدودیت «جهانی» جهان امروز پا فراتر نهد. تا شاید اندیشه های ناب، امیدهای شاداب و آرزوهای زیبا را پیروارند.

بنا بر این هر چند در جهان امروز، جوامع باز و درها گشوده و دیوارها فرو ریخته است، اما جهان با یک بن بست و با یک محدودیت دوار «جهانی» محصور گشته است.

هنگامی که از فرازی بلندتر به چنین جهانی می نگریم، ذرات ریز اندیشه های رنگارنگ با تجویزهای گوناگون و نسخه های بی شماری قابل مشاهده است که در تنگاتنگ هم می لولند، در هم می شوند و هر آن بر تراکم آن افزوده

می شود. اتفاق و حادثه در بروز و ظهور رویدادها و پدیده های عینی و نظری قابل انکار نیست. توده های مترکم در میان توده ها و ذرات دیگری که در فضای جهان پراکنده اند، به طور اتفاقی بر خورد می نمایند و باردار می شوند و خو به تولید ذره های دیگر می پردازند.

تصور می رود در چنین فضای متورم فکری انفجاری حادث شود و اندیشه ای بر فراز آید و از رخنه گریزی خود را بیرون کشد، تا از «جهان اندیشه»، «اندیشه ای جهانی» را متبلور و متجلی سازد. این سر در گمی، تعلیق و پراکنش در حوزه تفکر و معرفت، خود مؤید نابودی چنین حوزه ای است که از درون خویش زمینه اضمحلال و نابودی خود را فراهم می سازد. کثرت اندیشه ها و معارف بشری نفی ایده های بزرگ و آرمانها و قهرمانگراییهای فردی و نجات بخشیهای جهانی را در پی دارد. و صفت ممیزه آمرانگی و سطحی و ناچیزی نیز مفاهیمی است که به طور منطقی در نفی آن موارد حاصل می شود. این سه شاخصه اصلی «کثرت»، «پراکنش» و «عوامانگی و ناچیزی» از عوامل تقلیل و روی به تحلیل نهادن تفکرات اصیل فلسفی است، تا حدی که رفته رفته از حوزه امور کلی و مسائل خواص و موضوعات اصلی طرد می شود. چرا که ناچیزی و ریز گشتن آن در سطح نازله عوام و در میان توده های کثیر و هم به لحاظ خردی و کوچکی و تقطیع موضوع مطالعه در نهایت نامرئی و ناپیدا خواهد شد. لذا جمع بندی مشخصات «قاعده بسیط گفتمانی» در جهان امروز دشوار و تا حدی غیر ممکن می نماید، تا حداقل بتوان از آن یک تصویر روشن و اندیشه ای جامع در جهت شناختی حقیقی و صحیح و حتی غیر صحیح، ارائه نمود.

در جهان امروز «ساختار یا ارتباطات ساختاری و نفس امکان تحلیل علی» وجود ندارد. پراکندگی ها و احتمالات جانشین ساختارها و علت ها می شوند. تنها انواع متعدد و متفاوت قدرت، سر کوب، هویت و «گفتمان» وجود دارد. نه تنها باید منکر «روایت های بزرگی» شد، بلکه باید هر گونه ایده وجود علیت و فرایند قابل فهم تاریخی، و بی تردید به همراه آن، هر گونه اندیشه «ساختن تاریخ» را انکار کرد. هیچ فرایند ساختارمندی وجود ندارد که دانش انسان (یا باید پذیرفت که عمل انسان) قابلیت دسترسی به آن را داشته باشد.

فرایند مدرنیسم و خروج تاریخ پردازان از صحنه و حوزه تفکرات عالی فلسفی از جمله عواملی است که در ایجاد تورم کنونی نقش اساسی را ایفا نموده است. هر چند که فرایند نظامهای اجرائی و علوم کاربردی و نهادینه شدن کانونهای اجرائی (مدرنیته) در شکل گیری چنین تورمی دخالت مستمری داشته است.

با نفی ماوراء، دیگر طریق اندیشه راه بر دور دستها نمی سپارد و در یک حرکت محدود و دوار و در یک پراکنش و کثرت (بدون قاعده و سیستم) و عوامانگی (ژور نالیستی) تا حد مسائل روز مره و موضوعات سطحی و ناچیز تنزل می یابد. آرمان چنین اندیشه ای محدود و محصور، «هم اکنون» خواهد بود. با نفی آینده، ماوراء و ایده ای متعالی، توده های فراگیر جهانی، هر یک متد و طریقی را جهت بخشی نموده در یک پلورالیسم هماره با نبوغ حقیری دچار گم گشتگی و پراکنش راه و روش و آرمان خواهد شد. حضور عوام در خصوص مسائل عالی و مهم جهانی و مباحث عالی و فلسفی نیز بر این پراکنش می افزاید. خصوصاً چنین حوزه هایی را تا حد مسائل ناچیز و پیش پا افتاده (ژور نالیستی) تنزل می بخشد.

تمامی این شاخصه‌ها باعث طرد متخصصان و عالمان و فیلسوفان حقیقی از حوزه تفکرات عالی فلسفی می‌شود. در چنین وضعیتی از فلاکت و بدبختی، نبوغ حقیر بر صدر می‌نشیند و شاهین اندیشه‌های بزرگ بر سطح زمین، زمین گیر می‌شود و سیر تفکرات عالی از محور صعود و تکامل و تعالی و از فراز یافتن به سوی آینده، ماوار و بی‌نهایتی باز می‌ماند و بر سطح و در میان توده‌ها و در هم اکنون و روزمرگی، پراکنده و روی به تحلیل و تقلیل می‌گذارد و این چنین اندیشه‌های امروزین می‌میرد و دوره مدرنیسم روی به انحطاط می‌گذارد.

ساده‌انگاری، آمرانگی، کودکانه رفتار کردن و «سرعت» از عناصری است که پدیده‌ای بنام فرهنگ جهانی را شکل می‌دهد. هنر، ادبیات، فولکلور و منوگرافی و خلاصه هر اثر فرهنگی که عامه پسند و پر درآمد نباشد در وضعیت نظام جهانی سازی جایگاهی نخواهد داشت. خواست نظام جهانی سازی و کثرت اندیشه‌های عامیانه بر کثرت نظریات اندیشمندان و فیلسوف مآبانه افزوده است، در این میان توان ایجاد تمایز و فاصله بین اظهار نظرهای آمرانه با عالمانه مشکل می‌نماید. دسترسی توده عوام به اطلاعات و مباحث علمی و طرح آن در روزنامه‌های روز مره، نه تنها ایجاد تورم اندیشه‌ها را باعث آمده است، بلکه شأن و شرافت موضوعات اصیل و تفکرات عالی فلسفی را تا حد مسائل ناچیز و ژورنالیستی به زیر کشیده است. سوسیالیسم، لیبرالیسم و دموکراسی و ایجاد امکانات آموزشی و دسترسی به تجهیزات رسانه‌ای حتی پست‌ترین و بی‌مایه‌ترین اشخاص را نیز در مرتبه صاحبان اندیشه قرار داده است. در چنین فضایی که توده‌های کثیر و کور و تکنسین‌ها تئوریسین می‌شوند و این امکان را می‌یابند تا در همه مسائل ابراز عقیده و اظهار نظر نمایند تمایز جایگاه خواص و عوام و تخصص و تبحر ناممکن می‌نماید. هر چند که امروزه نباید فراموش کرد که متخصصانی وجود دارند که در بخش‌های خود بسیار خبره‌اند اما توانایی بررسی کلی و همه‌جانبه امور را از دست داده‌اند.

براستی آن روزگاران، از هراکلیتوس تا سوفسطائیان و از سقراط تا اپیکوریان چه روزگار با شکوه و شهر یاران بود. علم و فلسفه در حوزه خواص و نجبا و اشراف قرار داشت و توده‌های کثیر در طبقه خود محدود و به کار روز مره خود مشغول بودند. در اینجا طبیعت، غریزه و «خون» سرنوشت ساز بود و اساساً عین سرنوشت بود. سرنوشتی که برای چنین مایه و پایه معنوی و فکری - یعنی برای فیلسوف شدن یک قاعده حیاتی بود. هر چه بود حوزه‌های معرفتی و نحله‌های فلسفی قابل تفکیک از توده‌های کثیر - و حتی از یکدیگر بود. هر حوزه‌ای نظریات و تفکرات خویش را بر اساس قاعده کلی و سیستم فلسفی حاکم بر آن نحله فلسفی، ابراز و اظهار می‌نمود و به بسط و اشاعه آن از جان مایه می‌گذاشت و با خون می‌نگاشت. اما اکنون هیچ مکتب فکری و نحله فلسفی منسجم نه تنها وجود ندارد، بلکه ارائه نظریه فلسفی همچون یک معمای عالمانه پیچیده و بازی فکری، در میان کثیری از نظریه‌ها به شکل انفرادی ابراز و در فضای محدود و محصور دوار جهانی رها می‌شود. بنا بر این در این فرد گرایی و پلورالیسم و در این کثرت آرمانها و ایده‌ها، جایگاه فیلسوف و فلسفه چیست و در کجاست؟ «من فکر می‌کنم که این فقدان عظمت که مشخصه جهان مدرن است حقیقتاً مساله‌ای قابل بحث است. دیگر نقاش بزرگ یا اثر فلسفی بزرگی دیده نمی‌شود. علت این وضع آن نیست که احمق تر

شده ایم - نه، مساله این نیست، علت آن است که بنیاد دموکراتیک ولایتیک موجب می شود که زندگی منحصر در جهانی انسانی جریان یابد و مساله ی عظمت در جهانی انسانی که جهانی یکنواخت است دیگر مطرح نیست، چون دیگر آن محور عمودی تعالی وجود ندارد(۱)».

اما باز در اینجا نیز باز هم برای فیلسوف جایگاهی است رفیع و عالی، جایگاهی که می تواند در درون این همه کثرت و پراکنش و در میان این همه نظریه های مشوه و متشتت پرسه زند. بلولد و از این کوران فراز آید، اوج گیرد و از فرازی بلندتر و از سطحی رفیع بر «جهان اندیشه» نظر افکند و چشم انداز خویش را در قالب «اندیشه جهانی» اظهار نماید. دیر نخواهد بود تا بر آمدن چنین فیلسوفانی را شاهد باشیم.

شرط لازمه چنین رهیافتی احاطه کلی بر فضای متورم گفتمانی و آگاهی بر «قواعد بازی» است تا در این بازی سرآمد همگان گشت و دست به ساخت «قاعده ای جدید» یازید تا «جهان اندیشه» را در راستای «اندیشه ای جهانی» متحول و متغییر نمود. از این «کوران» اندیشه های هرز و کور «گرد بادی» پدید آورد و خویشتن را از زاویه تنگ حلقه های آن بر بلندای قاعده بسیط تکامل و تعالی رسانید. با تندر و باد در آمیخت و آن را به جان لمس کرد تا این چنین به ساخت قاعده ای جدید دست یازید تا جهان اندیشه را در راستای اندیشه ای جهانی جهت بخشید.

«هر چه می گذرد بر من بیشتر چنین می نماید که فیلسوف، در مقام انسانی که ناگزیر از آن فردا و پس فردا است، خود را همواره با امروز خویش در ستیز یافته است و می باید بیابد: دشمن او همواره آرمان امروز بوده است... فیلسوف - اگر امروزه فیلسوفی در کار باشد - در برابر این جهان «ایده های نوین» که میل دارد هر کس را به گوشه و کناری و به «کار ویژه» ای پرت کند، ناگزیر است که عظمت بشر و مفهوم «عظمت» را با تمام پهناوری و هزار گونگی، در تمامیتش در عین کثرت، بجوید: و حتی بر حسب آنکه هر کس چه اندازه و چند گونه چیز را تواند کشید و دامنه مسئولیت خویش را تا کجا تواند گسترده، تعیین ارزش و پایه کند. امروزه ذوق زمانه و فضیلت زمانه اراده را سست می کند و می تراشد و در چنین زمانه ای چیز بجای از سستی اراده نیست: از اینرو نیرومندی اراده و سر سختی، و توانائی تصمیم گیریهای دراز مدت، می باید درست بخشی از مفهوم «عظمت» در آرمان فیلسوف باشد(۲)».

در عصر مدرنیسم به یمن دموکراسی و ایجاد شبکه های ارتباطی و رسانه ای امکان اظهار نظرهای فیلسوف مآبانه آمرانه فراهم شده است و فیلسوفی و فلسفیدن نیز به واسطه همین مساله کار دشوار و طاقت فرسائی شده است. برای فلسفیدن و آغازی بزرگ، می بایست به شیوه ای جدید و به قاعده ای نو، از نو آغازید و یا به نحو دیگری از نو اندیشید. به اندیشه ای آزاد که از کوران اندیشه های متشتت و متکثر در فضای موجود، که همچون تورهائی مات و مبهم در برابر چشم انداز فیلسوف افکنده شده است، سر بر فراز نهاد. تورهای مات و مبهمی که نه تنها اوج اندیشه را تا خاکدان زمان

۱- نقد عقل مدرن، گفتگو با لوک فری. رامین جهاننگلو، ص ۲۰.

۲- فرا سوی نیک و بد - نیچه ص ۱۸۴.

و مکان و تا سطح خردترین مسائل ناچیز به زیر کشیده است و فراتر از دماغه خویش و آن چه بساویدنی است، چیزی را فرا روی خویش قابل رؤیت نمی یابد، بلکه تمایز و صراحت آراء را نیز به ناگوارترین بدگمانیها تنیده است.

این بار این بدگمانی از چشم اندازی دیگر، با توجه به «قواعد بازی» نگرسته می شود. واضعان تیرهای جنجالی و نقشه های بحرانی با طرح قواعدی نو در صحنه بازی و «معما» اندیشمندان را به طور اکثری دلمشغول مسائلی می سازند که پیشاپیش به طرح آن در وسعت جهانی همت نهاده اند. مسائلی که پس از چند دهه و حتی کمتر از آن به نفع مسائل و قواعد جدید کنار می رود و به این صورت آن چه که پیش از این از جمله مهمترین دلمشغولی اندیشمندان بود، اکنون به تلی از «اطلاعات سوخته» و مضحک و بیهوده مبدل می شود. بدینسان بار دیگر واضعان تیرهای جنجالی به طرح قواعدی نو در بازی جهانی دست می یازند و باری از نوع جدیدش بر دوش اندیشمندان می نهند و این چنین بازی همچنان ادامه می یابد. و چنین است که فیلسوف به بازی گرفته می شود و اندیشه به مثابه مضحک ترین ابزار توالی و استمرار این بازی استخدام می شود.

عصر اطلاعات خود روشنگر معنا و محتوای اندیشه ناچیز امروزی است. علاوه بر این که انبوه اطلاعات و پاره های معلومات از انسجام و ارتباط معنوی و حتی منطقی با دیگر اجزا و پاره های خود در تئوری «معرفت» تهی است، اساساً نمی تواند حتی متضمن تداعی معرفتی نیز باشد. در واقع ماهیت معرفت و شناخت امروزی متشکل از مجموعه ای از داده های اطلاعات عمومی و جدولی است که به طور منقطع و گسسته در اذهان اندیشمندان و یا آرشیو، انباشته است. بی آنکه بین اجزاء آن و پاره های معلومات حاصل از آن، ارتباطی مستمر، معنوی و طبیعی وجود داشته باشد. چرا که این داده ها حتی در صورت توالی از تداعی مضمون مفهوم کلی، تهی خواهد بود. ضمن آنکه داده های اطلاعاتی در فواصل زمانی و مقاطع مکانی گرد آمده است، این امکان فراهم است تا پس از سپری شدن مدت زمان آن، از اعتبار ساقط و سوخته شود. به عبارت دیگر هر تئوری و تری در جهان امروز از عمر کمتری بر خوردار است و دوام و استمرار آن بسته است به بخت و اقبال آن، تا چه اندازه بتواند از روند تحولات جاری و از «سرعت آنی» تغییرات موجود، جان به سلامت برد. در واقع برد هر نظریه ای تا آنجائی است که «اینجا» جابجا و دستخوش تغییر و تحول نشده باشد. و مسافت بین هر تغییر و تحول ممکن را می توان «برد» آن نظریه دانست و اطلاعاتی که نیازمند تبیین و توجیه این برهه از مقطع خاص زمانی است را، باید شناخت و معرفت امروزی نامید.

براستی فیلسوفی از سنخ تاریخی که گذشت، با مدعیان اوباش امروز برابر تواند بود؟ فیلسوفی که پیش از این با جان و با ارتباطی مستقیم و تنگاتنگ با جهان عین، حوادث و تحولات عینی و اجتماعی را زیر چشم تیزبین خود داشت و از این طریق که «جهان کتاب معرفت» او بود به درجه ای از شناخت با خلوص و نابی نایل می گشت که با جانمایه او عجین گشته و جزئی از حیات او به شمار می آمد. آنگونه می زیست که می اندیشید و آنگونه که می اندیشید می زیست.

اما در عصر ارتباطات فیلسوفی و فلسفیدن با فاصله یافتن از واقعیت حیات بی روح و بی مایه گشته است که جز دوخت و دوز کلمات دست چین و عبارات منقطع راهی فراسوی خویش ندارد. او دیگر به پای اندیشه خود راه معرفت

نمی سپارد، او با جانمایه خویش نمی اندیشد و با خون خود نمی نگارد، و شاهین اندیشه اش از حوادث عینی و از میان برهای پر خطر راه معرفت، نمی گذرد و بر آرمان بی نهایی بال نمی گشاید.

امروز حتی «مورخ جدید وظیفه دو گانه ای دارد: یکی کشف حوادث معدود و تبدیل آن ها به واقعیات تاریخ، دیگری دور انداختن رویدادهای نا چیز بیشمار فاقد اهمیت تاریخی و این درست نقطه مقابل بدعت قرن نوزدهم است که تاریخ را تدوین حداکثر امور واقع عینی و انکار ناپذیر می پنداشت.

هر کسی که این بدعت را گردن نهد باید تاریخنویسی را شغل نامناسب انگارد و از آن دست شوید، و به جمع آوری تمبر یا نوع دیگری عتیقه شناسی پردازد و گرنه سر و کارش با تیمارستان خواهد بود.... اینها اکثرا تک نگارهای تخصصی نوچه مورخانی است که درباره مطالب پیش پا افتاده اطلاعات پر دامنه دارند و مواز ماست می کشند، و در اقیانوس بیکرانی از واقعیات غوطه ورنند(۱).

حتی در یک سن معین باید تفسیر را کنار گذاشت و دست به تولید زد. بحث درباره کارکردهای «هرمونوتیک» به هرز دادن استعداد های خود ابداع است. انسان با هرمونوتیک نه تنها خلاقیت نبوغ خود را در استخدام تفسیر نبوغ خلاق دیگر استعداد در می آورد بلکه به این شکل از تک ایستادن مستقل اندیشیدن، از تولید و از واقعیت و ضرورت عینی نیز فاصله می گیرد.

در این عصر سرعت گسترش ارتباطات و اطلاعات و کثرت نظریه پردازان ژورنالیستی و آمرانه وسعت یافته و در عین حال کثیری از آن از چرخه «هم اکنون» طرد و رد می شود و یا حداقل در آرشیو بایگانی می شود. اثرات اطلاعات طرد شده و جایگزین شدن داده های جدید اطلاعاتی و نظریه های جدید، ایجاد تورم در فضای گفتمانی می نماید. هر یک مسیری نا مشخص و دواری را در پیش می گیرند و کورانی از مفاهیم و اصوات را پدید می آورند که هیچ جهتی را در امتداد هیچ هدفی دنبال نمی کنند، بلکه به صرف قاعده اتفاق و حادثه فراز و فرود می یابند. و فیلسوفی از نوع انسانی با اندیشه آزاد از این کوران و از این آراء کثیر کودک منشانه امروز توان فراز یافتن نمی یابد و در پی راهی و رخنه گریزی است تا خویش را از تنگنای آن بالا کشد.

به دنبال آن یگانه اندیشه جهانی است تا دست بر آرمانها و ایده آل های با شکوه یازد. درست از آن چه که امروز دکانهای اقتصادی با قواعد بازی بازاری خود را بر دوش فیلسوف و فلسفه تحمیل و آن را زمین گیر ساخته است. و ناگزیر فیلسوف باید به مهملاتی پردازد که جامعه جهانی آستن آن است. فلسفه نه در پی ارائه متدی درست در دست یابی به شناختی صحیح می باشد و نه در پی اثبات صدق و کذب قضایاست، بلکه تلاش او بر این قرار گرفته تا حلال «معما»هایی باشد که طبق قواعد بازی طرح گردیده است. و یا طراح معماهایی باشد برای دلمشغولی دیگر اندیشمندان. معما یا بازی ای که به هر تقدیر و تزویر طرح گشته است. و کار فیلسوف امروزی حالتی است انفعالی در

برابر آن چه هست و آن چه که به وقوع پیوسته است. حتی آن چه هست تغییر و دیگرگون نمی شود و تحول بنیادین در آن حادث نمی شود، بلکه صرفاً بازسازی یا چینش دیگرگونه آن چه بوده است را بر دوش می کشد.

هر لحظه واضعان تیرهای جنجالی مسائلی را طرح و مشکلی را سازمان دهی می نمایند و فیلسوف در این بازی زیرکانه به بازی گرفته می شود. تا گرانترین نیروی حیات و اندیشه بزرگ و ستودنی را به کاری گیرد که جز «سرکاری» چیزی نیست. لذا برای شناخت عصر بدگمانیها، می بایست «قواعد بازی» را شناخت. شاید هیچ فیلسوفی چنین امکانی را نیابد تا هیچ حقیقتی را در این جهان دنبال کند. مگر آنکه بر این بازی جهانی و قواعد خود ایجاد بازی سرآمد همگان گردد. پس از شناخت این بازی جهانی است که فیلسوف فراز می یابد و به تدوین جهان بینی و فلسفه ائی راهبر می شود که برای همیشگی در خور استناد و توجه باشد. اصول فراگیر و قاعده کلی و جهان شمولی که در طول تاریخ و حیات انسان قابل تعمیم باشد. بی آنکه به ناچیزترین دگرگونیها و تحولات آتی و آنی از جای بر کنده شود و یا به تلی از ویرانه ها و خاکستر اطلاعات سوخته مبدل گردد.

قرار گرفتن بر محور عمودی صعود و تکامل و تعالی ممکن نخواهد بود، مگر آنکه بتوان بر این تکرر و تشتت فائق آمد و این دست نخواهد آمد، مگر این که بر این حرکت دوار که از صورتی به صورت دیگر در می آید پیروز گشت. و این در صورتی است که بتوان دروازه هایی را که تا کنون به روی متافیزیک و ما بعد الطبیعه بسته است، باز کرد و از آن که «خدا» را تا کنون پشت دیوارهای دهکده جهانی نهاده بود و در یک بن بست و محدودیت دوار خویشتن را محصور ساخته بود، تبری جوید. گشایش چنین راهی با نقد روش تاریخ پردازان و مدرنیستها و طرح راهی جدید که خود را به عنوان «راه سوم» می شناساند، میسر خواهد بود.

مصلح بزرگ بر فراز خواهد شد و دروازه ها را به سوی تعالی خواهد گشود و انسان به پای خوی از الحاد و نهیلیسم، پای در جامعه ای ایده آل و آرمان شهری حقیقی خواهد نهاد.

تکنولوژی و دهکده جهانی

بیراه نیست اگر گفته باشیم جهان به سوئی است تا در یک قالب معین و در یک وحدت تحمیلی در آید. هر چند مجموع عناصر فرهنگ جهانی الزاماً وحدانی نیست اما می توان گفت فرهنگ جهانی، فرهنگی است که خصوصیات آن عموماً توسط فرهنگ غالب امپریالیسم سرمایه داری شکل می گیرد. تمام زمینه های لازم و امکانات موجود رفته رفته این امکان را فراهم می سازد تا تمامی ملل و نحل در یک شکل یگانه و در وحدت ضروری گرد آیند. این ضرورت از ناحیه «قدرت تکنولوژیک» انسان اعمال می شود. تکنولوژی در شکستن جبرهای زیست محیطی و طبیعی چندان موفق عمل کرده است که «زمان» را به صفر رسانیده و حتی پافراتر نهاده و به «سرعت» اعجاب انگیزی فراتر از «زمان» دست یازیده است. تمام آن چه که باعث تمایز و تفاوت ملل با یکدیگر می توانست بود، رفته رفته به قدرت تکنولوژی در هم می شکند. دیوارهای طبیعی و موانع اقلیمی و مرزهای سیاسی فرو می ریزد. آب و هوا به خواست و توان او تغییر و

دیگرگون می شود. امواج به سرعتی غریب فضای جوامع گوناگون را در می نوردد و بدون تلفات و چالشهای خونین، در تسخیر خاکها و تصرف قلبها راه می سپارد.

پیشی گرفتن بر «زمان» و دست یافتن به تکنولوژی پیش رفته در تغییر و تحولات عینی و در حوزه های فکری تا سطح فضا کیهانی، همگی به نوعی شکستن حصارهای تو در توی جبرهای طبیعی، زیست محیطی و اجتماعی است، که قبلاً حتی امکان تصور آن نیز نمی رفت، چندان که در یک حساب تصاعدی، مرز آن را نمی توان مشخص نمود.

پیش از این عقل (فلسفه) در شکستن حریم باورهای اسطوره ای، در حوزه اعتقاد و ایمان و مباحث نظری و معارف بشری، قدرت خود را به اثبات رسانیده است. فلسفه با مجهز شدن به دقیقترین ابزار ذهن شناسی و شناخت (حتی بسیار دقیقتر از میکروسکوپها) با نفوذ به زوایای تنگ و باریک ذهن انسان، آنرا تجزیه و تحلیل نموده است. یعنی کالبد شکافی دقیق و استادانه ذهن انسان در مواجهه او با امور عینی و خارجی.

اما امروز آن چه که در این عرصه فعالیت خود را گسترش بخشیده است نه ذهن شناسی، که شناسایی متعلق ذهن اوست، تا با به زیر تحلیل در آوردن ریزترین هسته موجود ممکن در جهان عین آن را نیز به تسخیر خود در آورد و با دست یابی به چنین شناختی است که می تواند قدرت خود را در شکستن جبرها و ضرورتهای پنهان و اسرار آمیز، به نمایش گذارد.

هنگامی که انسان به درجه ای از تعقل فلسفی دست یافت به تخریب باورهای تخیلی و اسطوره ای پرداخت و با آگاهی بر این که امور غریب و حوادث عجیب و غیر مترقبه خود معلول بوده و علتی در پس پرده بوده است، به شکستن دیوارهای جبری و دریدن پرده های اسرار آمیزی پرداخت که در برابر دیدگان انسان کشیده شده بود. این «جبر ستیزی» فرآیند آگاهی و علم انسان به امور اتفاقی و حوادث غیر مترقبه بود که با پیشرفت و گسترش علم در راستای فلسفه، کنکاش و کنجکاوی عقل انسان در امور و معارف بشری چندان فزونی گرفت، تا حتی «عقل» را که تا کنون هم ابزار شناخت و هم قاضی صدق و کذب قضایا بود را به داد خواست طلبید. و به این شکل راه برای تردید در شناخت و بی اعتباری عقل هموار گشت. بنا بر این فلسفه با نفی اسطوره ها و باورهای توهمی و با امید بر دست یابی به معرفت صحیح و حقیقی در نهایت با تردید در ماهیت «عقل» رو برو گشت از این پس آن را نوعی وسیله محاسبه و برده شهوات و خواهش ها قلمداد کرد و سر از تشتت و تکثر در آورد. بی اعتباری فلسفه و یا حداقل عدم توفیق آن در حل و رفع مسائل اجتماعی و امور بشری و معیشتی راه را بر فلسفه «علم» گشود. از این پس انسان ذهن را رها کرد و به امور عینی و به جهان پیرامون خویش پرداخت. «سرعت» تنها چیزی بود که انسان را در این عرصه نبرد پیروز ساخت. پیشی گرفتن بر «زمان» و شکستن جبر زمان و تسخیر طبیعت بر همه چیز سایه افکنده بود. حرکت «چرخها» بر حرکت «انسان» شتاب بخشید و با چنین شتاب فزاینده ای بود که انسان از قالب «زمان» بیرون جست و بر زمان چیرگی یافت. تکنولوژی، «سرعت» و سرعت نیز قدرت تغییر و تسخیر را به انسان ارزانی داشت، تا حدی که در روند پیشرفت تکنولوژیک ابزار سرعت حرکت در شبکه های عظیم ارتباطی و قدرت امواج که از مرزهای اقلیمی و سیاسی به راحتی

عبور می‌کند، انسان را در تسخیر طبیعت، تغییر آب و هوا و آگاهی توانا ساخت، تا رفته رفته تمامی موانع (جبرهای) موجود در راستای «وحدت جهانی» (با چشم پوشی از جنوب و شمال یا فقیر و غنی) را منتفی سازد.

اما انسان نه تنها با شکستن حصار تنگ جبرهای زیست محیطی، طبیعی و سیاسی، به رهایش و آزادی دست نیافت و عوامل خوشبختی و سعادت را فرا چنگ نیاورد بلکه خود را بیشتر از قبل در چنگ جبری که خود فراهم نمود (جبر تکنولوژیک) محصور و محاله ساخت.

تکنولوژی پیش از این بر این باور شکل گرفت و گسترش یافت، تا اراده و قدرت انسان را در تسخیر طبیعت به نمایش گذارد. انسان سرعت را به مثابه ابزار قدرت در دست خویش قرار داد تا خود بنیان گذار و تعیین کننده «حرکت» و «زمان» باشد. و به این شکل تغییر و تحولات را به خواست و میل خویش، جابجا و در رفع مشکل و معضل خویش استخدام سازد. این روند تا حدی ادامه یافت و گستره اش تا اندازه ای وسعت گرفت که حیات را دستخوش آلودگی ساخت. طبیعت از حالت طبیعی و از روند حیات طبیعی خارج شد و زندگی تبدیل به یک ماشین مکانیکی و دیجیتالی و تصنعی گشت. این حالت «تصنعی» نه تنها انسان را دلزده ساخت، بلکه او را بر این تمدن عظیم جهانی شوراند.

تکنولوژی زاده شد تا تسلط انسان بر طبیعت را هموار سازد و انسان نیز در اتخاذ چنین خواستی موفق شد. لیکن در یک فرایند دوری و چرخشی، انسانی که خود طبیعت را تسخیر کرده بود، خود نیز شکار فرایند شورش علنی خود بر طبیعت گشت. خود اولین قربانی در این راستا بود، به طوری که خود در سیطره تکنولوژی و در فرآیند آن به «آدم واره هایی» پوچ و بی اراده تبدیل شد. از این پس جبری دیگر و ضرورتی متفاوت با آن چه که پیش از این بر انسان چیرگی داشت، سیطره پیدا کرد. یعنی «جبر تکنولوژیک» و مکانیکی و دیجیتالی مضاعف بر جبر طبیعی طبیعت و «قضا و قدر» بر گرده انسان تحمیل گشت. پیش از این انسان در آرامش و خرسندی بیشتری ادامه حیات می داد. هر چند که وحشت و اضطراب از ارواح خبیثه و نیروی اسرار آمیز طبیعت، همیشه و در همه حال در کنار انسان بود. اما او می توانست از کنار آن بگذرد و یا حداقل با آن کنار آید. لیکن انسان امروزی هر چند که از وسعت جبرهای طبیعی کاسته است اما خود را بیش از آن چه که در رفع آن کوشیده است دچار مشکل و معضل ساخته است. یعنی علاوه بر حضور مستمر جبرهای طبیعی و ما بعد الطبیعه، جبرهایی که خود در پدید آمدن آن دخالت مستقیم داشته است بر گرده خویش بار کرده است.

قدرت تکنولوژی و سرعت رسانه ها در تعیین سرنوشت اقوام و ملل و فرهنگ و تاریخ تمامی جوامع، آزاد و به شکل دلخواه عمل می کند و آزادی انسان و هویت قومی و باورهای اعتقادی و دینی را تحت الشعاع خود قرار می دهد. تحمیل می کند و بر تمامی تکثر رنگی و بر تمامی تمایزهای موجود یک رنگی و وحدت می بخشد. و به این شکل جوامع زیر ثقل نیروی «میلیتاریست» نامرئی نظام «توتالیترا» جهانی امواج ناگزیر از پذیرش آن به مثابه تنها ترین «ایدئولوژی» موجود در جهان هستند.

در این دایره و چرخه فرایند «تکنولوژی و انسان»، «تکنولوژی و پیشرفت» و «تکنولوژی و آزادی» و... همیشه نتایج در خط و مسیر مستقیم امتداد نمی یابد، بلکه صورتهای متغیر و گوناگونی به خود می گیرد. انسان تکنولوژی را بوجود آورد و تکنولوژی این فرایند را دور زد و انسانی فرا خور خواست و اراده خویش را پدید آورد. انسان تکنولوژی را در راستای شکستن جبرهای طبیعی و برای آزاد سازی خود از سلطه طبیعت به کار گرفت، لیکن جبرهای تصنعی حاصل از حضور مستمر تکنولوژی بر گستره جوامع و انسانها سایه افکند. و او را در کارهای معین و ماشینی صرف همچون آدم واره هایی پوچ و بی اراده گردانید. انسان تکنولوژی را در راستای پیشرفت و تکامل به کار گرفت، با این حال فرایند حاصل از تکنولوژی و پیشرفت، انسان را دچار پس رفت و به انحطاط و سقوط کشانید.

قدرت تکنولوژی و نهایت توان آن در رایانه ها و کامپیوترهای دینجتالی به اثبات رسیده است. دیجیتالها آن عصاره و جانمایه تکنولوژی عصر جدیدی است که تمام قدرت و انرژی و سرعت تکنولوژی در آن گرد آمده است. اشکال، نقص و تخریب در کاربرد و توانائی آن، نفوذ در شبکه های جهانی و انتشار ویروس، در واقع اختلال در نظم نوین جهانی و انحطاط تمدن جهانی را در پی خواهد داشت. خصوصاً جوامع پیشرفته که تمام موازنه اقتصادی و سیاسی آن بر مبنای رایانه ها و بر اساس برنامه های کلان جهانی طراحی شده است.

پیش از این بیان شد که انسان با دست یابی به تکنولوژی به شکستن حریم جبرهای طبیعی می پردازد. در این راستا با سرعت تصاعدی، طبیعت دستخوش تحول و دگرگونی بنیادین قرار می گیرد. اما مساله در همین جا خاتمه نمی یابد و انسان به قدرت «بیوتکنولوژی و نانوتکنولوژی» در هسته پایدار زنده طبیعت دخل و تصرف می کند، تا هسته پایدار طبیعت را در راستای امیال و خواهش های خویش به کار گیرد، تا با تولید انبوه به سود بیشتر دست یازد. در اینجا کیفیت فدای کمیت شده و محتوا به پای افزایش مقدار و کثرت تولید قربانی می شود. تقاضای بیشتر باعث می شود تا سود گرایی و علم دست به دست دهند تا در جهت افزایش عرضه بیشتر تلاش کنند. تکنولوژی با ابزاری که در دست دانشمند قرار داده است در لوله های آزمایشگاهی به ریزترین هسته پایدار موجودات زنده نفوذ می شود و با دخل و تصرف در «ژن» و سلول آن، ماهیت و هویت جاندار در راستای تولید و عرضه بیشتر، تغییر، دگرگون و در نهایت مسخ می شود. یعنی انسان با نفوذ به هسته پایدار موجودات زنده طبیعی، موجودی مصنوعی با ماهیت غیر طبیعی از آن موجود طبیعی را به بیرون عرضه می دارد.

استمرار چنین روندی از دگرگونی و مسخ ماهیت طبیعی موجودات زنده و پرورش آن جهت عرضه بیشتر، شکل تصنعی و غیر طبیعی از موجودات را بر پهن دشت حیات می گسترانند که نتیجه آن در دراز مدت، محو و نابودی موجودات طبیعی را در پی خواهد داشت، به طوری که عرصه بر موجودات طبیعی چنان تنگ خواهد گشت، تا آنها به کلی از صحنه حیات طرد شوند.

تفکر امروزی و بشر کنونی «انسان موجود را بر انسان نا موجود چه در «گذشته» و چه در «آینده» ترجیح می دهد. در جهان امروز انسان «موجود» با نفی ماوراء و حذف متافیزیک به «بن بست» می رسد و انسان آخر خط می شود، انسانی فاقد ارزش و بنا بر این فاقد هر گونه معیاری برای ارزیابی خویش، انسانی که از خود و از وضعیت خود راضی است و هیچ چیز او را به خروج از این وضعیت و از این بن بست بر نمی انگیزد. کسی که حتی نمی تواند خود را حقیر بشمارد(۱)». هر چند که با فراخوان آینده به سوی خویش متافیزیکی فراخور این جهان (متافیزیک نوین رومانتیک) را پدید می آورد و مقدرات و سرنوشت «آینده» را نیز در چرخه دوار حیات می پراکند. با این حال از آینده توقعاتی بیش از آن چه از «امروز» و «حال» انتظار می رود، ندارد.

سلطه تکنولوژی رسانه ای تا بدانجا انجامیده است که حتی خواص و اندیشمندان در میان تورم اطلاعات و کثرت نظریه ها بلا-تکلیف و در تردیدی سرسام آور به سر برند. در این میان عوام و انسانهای میانمایه صرفاً مخاطبین مؤدب و سربه زیری هستند، بی آنکه حضور نیروی مقتدر تکنولوژی رسانه ای را که او را پیش می راند و از گذرگاههای مشخص به اهداف معین می رساند، احساس کند، عدم احساس استیلا و ضرورت تکنولوژیک به واسطه آن است که از سوئی این سلطه در فضای جهانی بال و پر گشوده است و حضور همگانی دارد، و از طرف دیگر به خاطر استمرار بی وقفه و مداوم و جاری گشتن آن در سطح نازله زندگانی روزمره است، که چون امور ناچیز تلقی شده و وزنی در دنیای مناسبات امروزی ندارد. به طوری که از این حیثیت نیز از ضروریات و ملزومات حیات قلمداد شده است. این درست از آن اصل فلسفی تبعیت می نماید که هر حسی بخاطر احساس همیشگی و مستمر و بی وقفه چیزی، آن چیز را دیگر حس نخواهد کرد. از این رو سنگینی و فشار و ضرورت تکنولوژی و تورم طاقت فرسای آن همچون چیزی نامرئی و مبهم و نا پیدا بر جامعه جهانی سیطره یافته و سرنوشت جوامع را در گذرگاه هایی از پیش معین، پیش می راند. این واقعه در واقعیت حیات انسان به وقوع پیوسته و عدم آگاهی عموم به واسطه عدم احساس سنگینی ضرورت این بار سنگین است که همچون چیزی ناچیز در مسیر مستمر زمان و به تدریج، فرسوده و تا حد نامرئی شدن پیش رفته است.

در چنین شرایطی از مناسبات دنیای جدید، سخن گفتن از «قهرمان» و انسان فعال (همچون انسان تاریخ ساز) بیهوده است. چرا که فعلیت انسان فعال پیشاپیش زیر چرخهای زمخت صنعتی، ماشینی و تکنولوژی دیجیتالی به تباهی گرائیده و در میان نیرنگ تبلیغات رسانه ای و ترندهای ارتباطی و اغواگری فیلسوفانه و عالمانه، رنگ باخته و شخصیت تاریخی چنین انسانی رو به تحلیل و تقلیل نهاده است. زیرا تمام انگیزه های فعال و انقلابی که چنین انسانی را به فعلیت و آفرینش فرا می خواند در تورم و سیطره نیروی مقتدر تکنولوژی و جهانی سازی محکوم به فنا گشته است. زمانی که «تاریخ زندگینامه مردان بزرگ بود» اکنون قهرمان در چنین جامعه متورمی توان فعالیت و خلاقیت نبوع را نمی یابد.

زیرا پیشاپیش چنین جامعه ای با انباشتی از اطلاعات رسانه ای و تبلیغی تغذیه و تسخیر گشته است و کوچکترین نقطه خلائی برای تحرک و فعالیت انسان فعال و خلاق باقی نمانده است.

لذا روند دانش اجتماعی و عمومی مجالی برای نبوغ فردی باقی نگذاشته و قهرمانی و قهرمان بودن از فرد و افراد سلب شده و به جامعه در وسعت جهان داده شده است. یعنی به توده های کثیر و کوری که کورکورانه راه می سپارند و این سو و آن سو می شوند و این دموکراسی مسکین است که با گدائی از این توده های کثیر فرمان می راند و به دست آنها، آنان را ملعبه دست می نمایند.

از آنجا که از «آینده» توقعاتی بیش از آن چه از «امروز» و حال، انتظار می رود، ندارند. و آینده نیز چیزی فرضی و نا موجود است و یا حداکثر جز استمرار «آن چه هست» نمی باشد. بنا بر این هر گونه حرکت فعال، انقلابی و قهرمانانه و آرمان خواهانه، انسان امروزی را در هراس و اضطراب می افکند. «آن چه هست» همچون چیزی که باید محفوظ، دوام و استمرار یابد، از اساسی ترین شالوده بنیان مناسبات دنیای جدید است، که در شعار «آینده هم اکنون است» و «گذشته چراغ راه آینده نیست» متجلی می شود. زیرا با خطر پدید آمدن نا کجا آبادگرایی ضد تجربی همراه است «همانطور که بهیکوپارک خاطر نشان کرده است... آینده فرضی و ناموجود است و به لحاظ اخلاقی تا آنجا اهمیت دارد که به آینده نسل کنونی مربوط شود، نه نسل های بی شمار و هنوز بدنیا نیامده. بنا بر این ابعاد سه گانه زمان فقط به زمان حال تقلیل یافته و به لحاظ اخلاقی فقط دعاوی حال یا آینده نسل زنده مدنظر قرار می گیرد» (۱).

«آینده» با نفی «ماوراء» چیزی جز «آن چه هست» نخواهد بود. چرا که تحولات و رویدادهای موجود در راستای محور عمودی تکامل و تعالی (به سوی بی نهایتی متافیزیکی) قرار ندارند. و در یک فرایند حرکت دوری و چرخشی از صورتی به صورت دیگر در می آیند و تغییر موضع و مکان و جهت می دهند. بنا بر این حذف آینده و نفی ماوراء و طرد متافیزیک و هدف متعالی در پیش رو و مقابل، در واقع سلب انگیزه قهرمانگرایی است، تا تحولات را در راستای آن ایده جهت بخشد. انسان امروزی (موجود) به دست خود، خود را در محدوده تنگ «دهکده» و در موضوع کوچک «جهانی» محصور و در بند ساخته است و با بالیدن بر خرد و ذکاوت خویش و با اتکاء به تکنولوژی، هر آن به امید آینده ای بهتر و تابناک، خورشیدی دیگر بر سقف تنها اتاقشان می افروزند، تا شاید با نوید روزهای بهتر «امروزشان» را همچون چیزی زنده، پایدار و رو به تکامل و حتی روی به تعالی در آورند.

این اتاق تنگ در شکل تمثیلی آن «بن بست تاریخ» است که در پیش از این سخن گفته ایم. جهان مدرنیته با نفی ماوراء و طرد متافیزیک (غایتمندی و هدف تاریخ) در بن بست تاریخ محصور گشت.

انفعال انسان موجود برای گریز از چنین رویدادی و یا حداقل تدبیر انسان برای رهایی از این معضل و پوچی و نهیلیسم، به پویائی مضحک و تصنعی حیات و تاریخ انجامید. یعنی انسان با فراخوان آینده از فراسو (ماوراء) به مشابه پدید آوردن متافیزیکی رمانتیک (هنرهای عرفانی) و فراخور «زمان»، تاریخ و حیات انسان را به گونه ای دیگر (در

۱- . ظهور و سقوط لیبرالیسم. آنتونی آربلاستر. ترجمه عباس مخبر ص ۷۸

پویائی دوار) متحول ساخت و در این بن بست تاریخ، تاریخی دیگر و خود ساخته به وقوع پیوست. این پویائی تصنعی حیات، حیات را به گونه ای دستخوش دوری سر سام آور گردانید، تا همچنان در این چرخه گردان فرایندها انسان، امروز خود را همچون اموری روی به فراسوی و غایتی متعالی پندارد.

با حذف ماوراء و طرد متافیزیک و با ابداع چیزی به مثابه ارزشهای ماورائی، انتظارات انسان موجود محدود به آن چه که از امروز انتظار می رفت، گشت. و آن چه که مؤید پویائی «امروز» در این چرخه گردان حیات است، بقاء و استمرار «آن چه هست» در مسیری دوار و بی پایان است.

بیکره عظیم قهرمانی با تاجی از نخوت و خواری، همچون تندیس بی جان در میدان مرکزی دهکده جهانی مصلوب و به تاریخ پیوست و انقلاب ایران آن آخرین تلائو حیات مشعل قهرمانی و آن آخرین تکانه های رو به احتضار جهان قهرمانی بود که پس از انفجار، شعاع عظیمی از نور را به جهان ساطع ساخت و از میان برخاست. تکانه ای که شکافی بزرگ در عرصه حلقه اتحاد جهانی پدیدار ساخت و تا چند دهه تلاقی دو سوی دیوار و کمر بند حفاظت جهانی (برای جهانی سازی) را به تعویق انداخت. اما تدابیر جهانی در کوتاه ترین زمان ممکن با سرعت تصاعدی نیروی امواج، بر آن فائق آمد.

انقلاب پیشاپیش با احساس اضطراب از وضعیت کنونی و با قیام قهرمان بر علیه «آن چه هست» همچون چیزی که باید از آن گذشت، آغاز می شود. این آغاز هنگامی قرین موفقیت خواهد بود که با «زمان» تبانی کرده باشد و «تاریخ» آبستن، چنین دیالکتیکی را در درون خود فراهم ساخته باشد، تا نوزاد انقلاب پا به عرصه ظهور بگذارد. عدم تبانی و توانی «زمان» با «قهرمان» منجر به شکست قهرمان خواهد گشت و قیام بی آنکه تحولات انقلابی را در پی داشته باشد، تحت نیروی عظیم «وضعیت کنونی» و زمان حاکم، از درون و بیرون دچار تحریف و تعدیل و در نهایت ناگزیر از سقوط خواهد بود. در اینجا نه «تاریخ» و نه «قهرمان» حاکم است، نه انقلاب ها می آیند و نه انقلابها ساخته می شوند، نه فلسفه جابرا نه تاریخ هگل جایگاهی دارد و نه قهرمان تنهای «کارلایل»، بلکه در یک تعاطی دیالکتیکی بین تاریخ و قهرمانان و نواغ، «ابر انسان نیچه» است، که روزی زمین جای او خواهد بود. اما در جهان امروز قهرمان مرده است و تاریخ نیز رو به احتضار نهاده است، این تنها توده های کثیر و نواغ حقیر و دموکراسی مسکین است که تحت حاکمیت و سیطره جهانی سازی، این سو و آن سو می شوند.

نهیلیسم و الحاد جهانی

مبحث الحاد در عصر تاریخ پردازان از سر گذشت. در آنجا گفتیم که در عصر رنسانس انسان ماتریالیسم مکانیکی پیش از هر چیز با این تصمیم و انتخاب آزاد مجهز گردیده بود تا جهان را بدون خدا تبیین کند. این انگیزه و پیش فرض راسخ مسبوق بر هر ادله و برهانی، آنها را به «متدلوژی علمی» راهبر شد و مجدداً علم تجربی بازگشت و همین نظریه «جهان بی خدا» را تحکیم و مستدل و علمی گرداند. اما بی تردید انگیزه فیلسوفان تاریخ پرداز بر این قرار نمی گرفت تا

به الحاد رهنمون شوند، بلکه الحاد «همه خدائی» که فرایندی جز «هیچ خدائی» نداشت، نتیجه روش فلسفی و فرایند اقامه برهان و استدلال عقلی آنها بود.

رفته رفته الحاد از ضمیر نا خود آگاه تاریخ پردازان و دیالکتیک های نزولی و صعودی، و اشراقی و عقلانی آنها، با گسست خدا در میان کثرات (مرگ خدا)، روی به وضوح می نهاد. که پس از ظهور ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و ماتریالیسم مکانیکی (در عصر مدرنیسم) به ضمیر خود آگاه روی گذاشت و منجر به انکار علنی خدا گردید. در این عصر انسان به وضوح خود را کشنده خدا دریافت و آن را بر خود پذیرفت، که خود خدا شود و بر جای او بنشیند.

«مرگ خدا» پس از روی نهادن از ضمیر ناخود آگاه به ضمیر خود آگاه، حتی از ضمیر خود آگاه نیز محو گردید. اگر ماتریالیسم مکانیکی بر آن بود تا بدون خدا جهان مشهود را تبیین کند، در عصر پست مدرنیسم دیگر انسان به دنبال تبیین جهان حتی بدون خدا نیز نمی باشد. بلکه صرفاً می خواهد در این جهان مشهود «باشد». او حتی «نمی خواهد وجود خدا را انکار کند و حتی به خود زحمت نمی دهد که نادرستی دلایل سنتی وجود خدا را اثبات کند. او حتی «نمی گوید خدا مرده است، زیرا این به معنای آن است که خدا زمانی وجود داشته و باز مرده است». دهکده جهانی چیزی جز جهان بدون خدا (بدون متافیزیک) ماتریالیسم مکانیکی نیست، و ساکنین این دهکده جهانی نیز چیزی جز آدم واره های بی خدای پوزیتیویستها نمی باشد. جهانی که نه مبدأیی دارد و نه روی به فراسو و غایتی متعادل نهاده است، بلکه در این بن بست جهانی و در یک فرایند حرکت دوار از صورتی به صورت دیگر در می آید.

انسان ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس در این جهان بی خدا، می خواهد خود جهان را «تغییر» دهد و با رها سازی خود از «تقدیر» خود ساکنان دار آزاد جهان و «تدبیر» گر حیات خود باشد. تغییر جهان (شدن) آنهم در راستای یک ایده مطلق (جامعه بی طبقه) که خود شبیه جهان خدائی است و یا حداقل سر زمینی است که شمه ای از وعده موعود خدائی و پیامبر مآب دارد. اما انسان ماتریالیسم مکانیکی تنها می خواهد جهان را بدون خدا تبیین کند تا آن را تسخیر نماید، او اساساً هدفی جز «خود» ندارد تا جهان را بخواهد در راستای هدفی بزرگ در دور دست و آینده تغییر دهد. او به وضع موجود (بودن) قانع است و نمی خواهد خود و جهان موجود پیرامون خود را به خاطر انسان نا موجود و جهان نا موجود و مبهم در آینده تغییر دهد. چرا که تغییر او را می ترساند و وضعیت موجود او را به مخاطره می اندازد. انسان بی خدای مکانیکی می داند که در جهان بی خدا، تنها و بی خداست. اما «آدم واره» عصر پست مدرنیسم حتی از تنهائی خود آگاه نیست. او نه جهان را تغییر می دهد و نه جهان را تسخیر می نماید. بلکه این جهان و روند جهانی سازی است که او را در بر گرفته و در خود پیچده است.

آدم واره ها و بن بست جهانی

داستان غم انگیز آدم واره ها در این بن بست جهانی بی شباهت به «اسطوره سیزیف» نیست. و جامعه ای که او در آن ساکن است از «دوزخی» که سیزیف به آن محکوم شده، پوچ و بی معنا تر است.

طبق اساطیر یونانی «سزیف» که از فرمان خدایان سر می پیچد، به جایی از جهنم که برایش تخته سنگ بزرگی آماده بود، پرتاب می شود. خدایان سزیف را محکوم کرده بودند که پیوسته سنگی را تا قله کوهی بغلتاند و از آنجا، آن تخته سنگ، با تمام وزن خود پائین می افتاد. تلاش سزیف در راستای رساندن تخته سنگ به قله کوه یک حرکت دوار و بیهوده و عبث بود. اما هر چه بود او نسبت به سرنوشت شوم و بیهوده و عبث خود آگاه بود. هر چند این آگاهی مایه رنج او بود و ناگزیر بود فرمان خدایان را گردن نهد.

آدم واره ها در سیطره فرایند حرکت دوار جهان، فقط تماشاگران ساکنی هستند که حتی نسبت به سرنوشت پوچ خود آگاه نمی باشند و از سر آن رنجی هم نمی برند. اگر سزیف ناگزیر است تخته سنگی را تا قله کوهی بغلتاند و از آنجا آن تخته سنگ با تمام وزن خود پائین افتد، مؤید تلاش و حرکت (خارجی و درونی) او به سوی هدفی است. هر چند این هدف برای همیشه مختوم به شکست است. سزیف می داند که نمی تواند، اما آدم واره ها حتی نمی دانند که نمی دانند چگونه این جهان آنها را در بر گرفته است و آنها نظاره گران تنهای جهان تنهای خود هستند. حتی او «هدف» مختوم به شکست را نیز در برابر خویش ندارد، تا حداقل تجربه تلخ شکست را تجربه نماید. آدم واره نه می داند و نه نمی داند که نمی داند، نه او آگاه است، نه او آزاد. حتی او نمی تواند خود را در برابر سر نوشت خود، خود را حقیر بشمارد. اما سزیف هر چند آزاد نیست اما بر این ضرورت و عدم آزادی خود آگاه است. اوست که حرکت را معنا می دهد. اوست که تخته سنگش را در بر گرفته و آن را تا قله کوه می غلتاند. «او نیرومندتر از تخته سنگش است».

من سرنوشت بیهوده سزیف را بر سر نوشت پوچ انسان کنونی ترجیح می دهم. چرا که او محکوم «تقدیر» خدایان بود. اما انسان کنونی تسلیم «تدبیر» مدبران است.

جامعه و دهکده جهانی

در این میان سخن گفتن از نوع تعبیر و تعریف «پوپر» از «جامعه باز» و «جامعه بسته» بیهوده و بسی مضحک خواهد بود. چرا که جامعه به اصطلاح بسته، خود باز است و نیروی امواج از نامرئی ترین رخنه گریزهای آن نفوذ کرده و در روند تحولات جهانی مرزهای اقلیمی و سیاسی را در هم پاشیده است. به شکلی که در وحدت کذائی رنگ تمایز و تشخیص خود را از دست داده است. اما جامعه باز نیز به نوبه خود بسته است و تحت سیطره کاپیتالیسم سرمایه داری، آنهم در وسعت جهانی، داخل دیوارهای میلیتاریسم نامرئی امواج محدود و محصور گشته است.

نفی آراء و عقاید تاریخ پردازان، که پوپر در برابر آن مهندس و یا فن آور اجتماعی را پیشنهاد و یا به شکل اغوا گرانه ای تجویز می نماید، امری است که ناگزیر باید پذیرای آن گشت. چرا که این از جمله آن واقعیات تلخی است که جوامع امروزی با نفی ماوراء و طرد متافیزیک (آینده و غایت‌مندی تاریخ) با آن رو برو گردیده و با تأملی کوتاه به لحظه ای زود گذر «در هم اکنون» محصور گشته است. و چنین تأملی نیز ضرورتاً در خور مهندس اجتماعی است، نه فیلسوف تاریخ پرداز که نگرش کلی دارد و در راستای آرمانی ایده آل تا بینهایتی متافیزیک به تجویز نسخه می پردازد.

پوپر دشمنان جامعه به اصطلاح «باز» را فالک بازانی معرفی می کند که بر کرسی پیامبری ایستاده اند و بر فراز آن از دور دستهای پیش بینی ناشده و ایده آل سخن می گویند. مداین فاضله ای که با نظام فلسفی سیستماتیک بدان سو هدایت شده اند. تاریخ پردازان به پای حقیقت ذهنی، پای بر واقعیات و ضرورت زندگانی می گذارند و با تعمیم آن چه که از گذشته انتزاع نموده اند، به آینده، و یا با الهام از «ایده مطلق» به نتایج غریب و دور از واقعیت دست می یابند. در هر حال «گذشته چراغ راه آینده نیست» و آینده نیز در گرو چنین چراغ بی فروغی نه قابل بر آورد و نه قابل رؤیت است. چرا که شناخت علمی بطلان این اندیشه را به انجام رسانیده است. بنا بر این تاریخ پردازان دچار دگماتیزم و جزمیت نا بخشودنی گشته اند و تمام مقدمات و گزاره ها و قضایای آنها، غیر علمی و ابطال نا پذیر است. چرا که چنین آرائی در روند تحولات جهانی صدق و کذب نمی پذیرند و در طول تاریخ همیشه با رخنه گریزهایی از ابطال به سود بانیان و مشتاقان آن همراه بوده است. لذا اکنون که گزاره های تاریخ پردازان ابطال نا پذیر است می بایست بر همه آینده های دور دست، مداین فاضله، قهرمانگراییهای فردی و نجات بخشیهای جهانی، خط بطلان بر کشید. اکنون که گزاره های تاریخ پردازان از سر فرود آوردن در برابر تر ابطال پذیری سر باز می زند و به اصطلاح از راه علمی نمی توان به حل آن نایل گشت، باید از اساس صورت مساله را پاک نمود.

گزاره های ابطال نا پذیر تاریخ پردازان در نهایت منجر به بی حرمت ساختن جهان «نمود» در برابر جهان «بود» و یا تحقیر جهان امروز در گرو آینده ای مبهم و نا پیدا خواهد بود. مضاعف بر این با دست انداختن کشفیات و یافته های علمی همراه است، چرا که پیش بینی انتزاعی و تعمیم آن به آینده به عنوان آن چه که «باید» و مطلق و حقیقی، همچون ویروسی عمل می کند تا بنیان اصول مسلم دانش تجربی و توان کنکاش و جستجوی انسان در حوزه علوم کار بردی را در برابر آینده ای که از پیش مفروض و محقق است، بیمار و نا توان و رنگ پریده سازد. در چنین شرایطی انسان دست از تفکر و تأمل در طبیعت و حیات اجتماعی بر می دارد و به صرف امید بستن به آینده ای که از پیش مسلم انگاشته است در کنج انزوای افکار خود به انتظار آینده می نشیند و یا حداقل در تحقق چنین انتزاع تیره و تاری واقعیت و زندگانی را تیره و سیاه می سازد.

فرایند گزاره های ابطال نا پذیر تاریخ پردازان با چیزی همراه است که پوپر با بسط آن به اجتماع و سیاست از آن با عنوان «جامعه بسته» یاد می کند. و به نتایجی غیر از آن چه که در مباحث شناخت مطرح است، دست می یازد. اگر برآستی تاریخ پردازان در روند جریان تفکرات خویش نا گزیر از بی حرمت ساختن جهان نمود در گرو غایتی ایده آل و مطلق در ماوراء هستند، تمامی جریانهای فکری که به نحوی از انحاء با پوزیتویستها هم داستان هستند، آنها نیز با بی معنی دانستن گزاره های متافیزیکی و با بی حرمت ساختن ما بعد الطبیعه، نا گزیر از محدود کردن موضوع مطالعه و شناخت و فرو کاستن فلسفه به نظریه دانش می باشند. که در واقع بستن دروازه ها به روی شناختی است که می خواهد بر محور عمودی صعود و تکامل و به سوی بی نهایتی «تعالی» قرار گیرد. «اما در اینجا اندیشه ای وجود دارد که از تمامی دانشهای موجود فراتر از دانش است. بنابراین تفکر فلسفی عبارت است از اندیشیدن به چیزی که فراتر از دانش است.

تفکری وجود دارد که از شناخت به مثابه تفکر تجربی و تفکر عملی نشئت می‌گیرد، و برخی می‌خواهند در آنجا که شناخت متوقف می‌شود دست از تفکر بکشند، این همان پوزیتیویسم است. پوزیتیویسم چیست؟ پوزیتیویسم عبارت است از انکار تفکر درباره هر آن چه که از شناخت ممکن فراتر می‌رود. اما به نظر من، یک پوزیتیویست از این دیدگاه روح انسان را که در نهایت بهترین بخش آن است، عبارت از خواست همیشه فراتر رفتن است، رفتن به آنجا که دانش متوقف می‌شود، از میان بر می‌دارد(۱).

از این رو نه تنها سیر صعودی اندیشه با یک «بن بست» رو بروست، بلکه آنها با طرد «آرمان» و نفی تجویز نسخه، نه تنها در «طول» بلکه در «عرض» نیز بسته عمل می‌کنند. چرا که آنها همانجائی را نیز که برای «بازی» باز می‌گذارند، خود محدود است در «موضوع» کوچک و حتی حقیر. و این چنین است که آنها با فرو کاستن فلسفه به نظریه دانش و آن چه «بساویدنی» است، قهرمان را در حد «نوابغ کوچک» و آنها نیز با دلمشغول گشتن به چنین مسائل خرد و نا چیز به نبوغی حقیر، بیش دست نمی‌یازند.

بنا بر این عنوان دهن پر کن «جامعه باز» و دشمنانش، آیا برآستی در خور منادیان پر و پا قرصشان نیست؟ هر چند که بنا بر تصور ما تاریخ پردازان نیز از فرایند آن در امان نیستند. چرا که هر یک از دو شیوه تفکر (تاریخ پردازان و مدرنیستها) از دو روش و دو راه متفاوت در نهایت در یک نتیجه واحد تلاقی می‌کنند.

با مباحثی که پیش از این به شرح رفت به نظر می‌رسد توقف در مساله ی جوامع «باز و بسته» بیهوده و جز دلمشغولی توده اندیشمندان نخواهد بود. چرا که پیشاپیش طرح چنین مباحثی سالبه به انتفاء موضوع است. اما از آنجا که موضع مدرنیستها در برابر تاریخ پردازان خصمانه و بسیار اغوا گرانه است، ناگزیر به طرح این مساله می‌پردازیم:

نخست آنکه: در بررسی آراء هراکلیتوس و از افلاطون تا هگل و مارکس، تنها سنجه ای که پوپر از آن جهت ارائه نظریه خویش سود می‌جوید و به عنوان اولین و تنها ترین ترازمند بررسی تاریخ (فلسفه تاریخ) وام می‌گیرد، بر دو پیش فرض اثبات نشده از مفهوم «دموکراسی» (به اصطلاح جامعه باز) استوار است: «نخست تأکید بر سودمندی و مقبولیت خدشه نا پذیر دموکراسی به عنوان دستاورد غائی بشر در اداره جوامع انسانی، و دوم اتکا بر این گمان که تمامی انقلابات تاریخ بشر برای تحقق همین هدف صورت گرفته اند. لذا داوری درباره کامیابی یا ناکامی و سودمندی یا زیانمندی آن غالباً با میزان برقراری دموکراسی در آن جامعه سنجیده شده است.... این فرض که هیچ آرمان یا پدیده ای نباید خود را هم شأن و هم قد و بالای دموکراسی بداند و دموکراسی به عنوان یک ارزش مطلق، اساساً ملزم به تعدیل و تطبیق خویش با هیچ امری نیست، بلکه همه چیز باید بر تراز و محور آن استوار شود و مشروعیت یابد(۲)»، پیش فرضی جانبدارانه و قوم مدارانه ای است که پوپر آن را در جهت منکوب ساختن تمامی تفکرات ایدئولوژیک به کار بسته است. در حالیکه «منحصر ساختن آرمان انقلاب به دموکراسی و دوم، مغفول گذاردن ره آوردهای دیگر انقلاب، خصوصیت

۲- . فصلنامه راهبرد شماره ۱۹ «انقلاب یا دمکراسی» دکتر علی رضا شجاعی زند.

یک ایدئولوژی جهت دار را پیدا کرده است و از همین رو، در سایه آن، دیگر آرمانهای بشری چون «عدالت» و «تعالی» مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و در شعاع آن محو گردیده است» لذا نفی و منکوب ساختن آراء تاریخ پردازان و اتهام دشمنان جوامع باز و تفسیح تفکر ایدئولوژیک در آراء پوپر، خود به ایدئولوژی یکسویه و جهت داری تبدیل می‌شود که بر پایه پیش فرض جانبدارانه‌ای از دموکراسی با اغواگری فیلسوفانه استوار است.

دوم آنکه: مدرنیستها پیشاپیش با پیش کشیدن بیوگرافی و انگیزه‌های تاریخ پردازان به شکل اغواگرانه‌ای، در راستای اهداف خویش از آن سود جوئی می‌کنند و اذهان را برای پذیرش نتایج سیاسی که قبلاً بدان دست یازیده‌اند، فراهم می‌سازند. این از جمله آن ترفندهائی است که مدرنیستها برای بی‌حرمت ساختن و تحریف عقیده و انگیزه‌های تاریخ پردازان در راستای اهداف از پیش معین خویش، از آن نهایت استفاده را می‌برند.

اما برای بر ملا ساختن اغواگری فیلسوفانه پوپر در رو بروئی اش با یکایک دشمنانش، ناگزیر به ارائه یک نمونه اکتفا می‌کنیم: «من شک ندارم که حادثات وحشت آور زندگی خود هراکلیتوس که همه از نابسامانی‌های زندگی سیاسی و اجتماعی زمان او ناشی می‌شوند، این نظریه را در ذهن او پرورده است» و آنگاه با نقد و بررسی همین نابسامانیهای سیاسی و اجتماعی زمان وی که هراکلیتوس در آن زمان تحت تأثیر آن بوده است، و انگیزه‌های دیگر زیست محیطی و عقده‌های شخصی او، مضاعف بر آن، پوپر را در تفسیر آراء هراکلیتوس به نحو دلخواه توانا می‌سازد، تا به نتایج مطلوب دست یازد. در حالی که منادیان جامعه باز بیش از تاریخ پردازان، آراء و تفکراتشان تحت تأثیر عوامل محیطی، اجتماعی و خصوصاً سیاسی بوده است و طرح مساله «جامعه باز و دشمنانش» پیش از اینکه یک بحث علمی باشد یک طرح سیاسی است.

اتخاذ چنین روندی موزیانه همراه با کنکاش مغرضانه بیوگرافی و بررسی فضولانه فرایند انگیزه‌ها، انگیزه‌ها و اندیشه‌های اندیشمندان را در هاله‌ای از تفسیر به رأی‌ها در قالبهای مصادره به مطلوب، سترون می‌سازد تا حکم و اصلاح نهائی بر آن صورت پذیرد. و بدین شکل عقیده‌ها در راستای اهداف آنها تغییر هویت داده و به سوی پذیرش اذهان نا آگاه رهنمون می‌شوند. با چشم پوشی از این اغواگری فیلسوفانه، انتقادات مدرنیستها از روش تاریخ پردازان در حصول معرفت حقیقی چندان هم بیراه نیست. لیکن نتیجه گیری آنها از چنین مقدماتی گمراه کننده و اغواگرانه است. چرا که مدرنیستها با زیر پا نهادن اجساد تاریخ پردازان و با بی‌مایه و بی‌فروغ ساختن تفکرات آنها، بر آند زمینه ارتقاء مقام و اندیشه پوزیتیویستی را مهیا و تابناک سازند. اما می‌بایست از این فساد جهانی در برابر خویش دفاع کرد. گرچه چنین انفعالی لزوماً ایجاب نمی‌کند که در دامان ایده آلیسم فرو غلطید و خود را در فساد توهم آمیز آنها غوطه ور ساخت.

چنان چه به شرح رفت به طور کلی با سه عنصر اساسی (سیستم سازی، ایده مطلق و تعمیم به آینده) در روند تفکرات تاریخ پردازان رو برو هستیم، که مدرنیستها به شکل اغواگرانه‌ای از آن بهره‌کشی می‌کنند. تاریخ پردازان در حصول معرفت حقیقی و راهبرد انسان به مداین فاصله از ایجاد و برپائی گذرگاه‌هایی معین با سازواره‌ای سیستماتیک

گزیرند. ایجاد چنین نظام سیستماتیک پیشاپیش با سیر مراحل منطقی و نردبانی همراه است. از این رو جریان اندیشه در مجرائی تنگ و باریک کانالیزه می شود تا به نتایج معینی از راه مشخصی رهنمون گردد. چرا که هدف پیشاپیش همچون غایت نهائی در فراسو مقبول و مسلم داشته شده و ناگزیر باید تمام فعالیت‌های فکری و عملی انسان در راستای آن «ایده مطلق» هدایت شود. با این حال چنین مساله ای نیز در روند تفکرات مدرنیستها قابل ملاحظه است: مدرنیستها نیز با فرو کاستن فلسفه به نظریه دانش، در آن چه بساویدنی و قابل مشاهده است محدود و محصور می شوند. ضمن آنکه «تخصص» در ریزترین مسائل آنها را از نگرش کلی و همه جانبه دور می دارد و در مجراهای تنگ و باریک علوم تجربی نیز کانالیزه می شوند. لذا جزمیت و دگماتیزم را هم در روند طولی تفکر مدرنیستها (طرد ماوراء و حذف متافیزیک) و هم در سطح و عرض موضوع تحقیق (تخصص در ریزترین شاخه ها) می توان ملاحظه کرد. لذا نادیده گرفتن «واقعیت» در راستای رسیدن به «ایده مطلق» و حقیقت «ذهنی» از طرف تاریخ پردازان، چیزی نیست که نتوان آن را به نوعی دیگر در جریان فکری مدرنیستها بر ملا ساخت. آنها نیز با طرد و حذف «متافیزیک» و نفی آرمان و «حقیقت» از «واقعیت» نیز فاصله می گیرند.

اما بزدلی ایده آلیستها و وحشت آنها در روبرویی با «واقعیت» و خلق عوالم موهوم و خلسه آمیز برای آرامش وجدانهای نا آرام، یک بحث روانشناختی است که قبلاً در انگیزشهای روانی از سوی منادیان جامعه باز به شکل بی رحمانه ای جهت تحریف آراء و عقاید آنها به حد امکان سود جوئی شده است. هر چند که خود مدرنیستها نیز از ورود به مباحث عالی فلسفی و «متافیزیک» وحشت دارند و خود را محدود و محصور در محسوسات می نمایند.

علت اینکه تاریخ پردازان دشمنان سر سخت جامعه باز معرفی می شوند، این است که در نزد تاریخ پردازان، غایت همچون امری مطلق و ایده کامل، پیشاپیش در فراسو مقبول و مسلم انگاشته می شود. از این رو با توجه به نظام سیستماتیک فلسفی و متدلوزی (روش ویژه و منحصری که آنها تجویز می نمایند) می بایست تمام جریانهای فکری و فعالیت‌های عملی انسان در ابعاد گسترده اش، در راستای آن هدایت شود. در غیر اینصورت نتیجه مطلوب را در پی نخواهد داشت. فرایند چنین طرز تفکری ایجاب می کند که هر نوع روش (پلورالیسم) و اتخاذ عملی فردی (اندیوالیسم) غیر از آن چه که آنها تجویز نموده اند، مردود شمرده شود. چرا که تخطی از دستور العمل ارائه شده، جز امتناع از ایده مطلق که کمال سعادت انسان و تمام شئونات اجتماعی و خیر و برکت او در آن ملحوظ و خلاصه گشته است چیزی را در بر نخواهد داشت.

با تعمیم چنین اندیشه ای در ابعاد عینی و عملی و با بسط آن به جوامع بشری، ناگزیر با نوعی محدودیت آزادی بیان و اندیشه و زور و خشونت (توتالیتیر و میلیتاریسم) همراه می شود تا تمامی مخالفت‌های موجود را منکوب سازد. چرا که اتخاذ هر نوع روش و عملی غیر از آن چه که آنها بدان توجه و آگاهی داده اند، نوعی تمرد از تنها ترین نظام و سیستم ممکن در دست یابی به کمال مطلق و جامعه ایده آل خواهد بود.

با این حال معانی جوامع باز و بسته و حق و حقوق انسانها در نحوه بیان و القاء معانی در جهان امروز، متغیر است. اگر تاریخ پردازان در عبارت کوتاهی می گویند که انسانها «حق ندارند، هیچ کاری را انجام دهند» و به صراحت «حق» را از افراد و توده های کثیر سلب می نمایند، منادیان جامعه باز و مدرنیستها نیز عملاً امکان هیچ کاری را به انسان نمی دهند، هر چند که این حق را به انسان می دهند. تنها تفاوتی که در این میان وجود دارد، این است که تاریخ پردازان این حق را از افراد سلب می نمایند و به تاریخ یا قهرمان وا می سپارند. در حالی که مدرنیستها امکان هیچ کاری را برای انسان باقی نمی گذارند، تا کاری انجام دهد، لذا حق نیز برای او سالبه به انتفاء موضوع می شود. حتی محدودیتی را که تاریخ پردازان اعمال می دارند در دایره ای وسیع و در سیری مستمر و طولی تا بی نهایت راه می سپارد. در حالی که مدرنیستها با طرد ماوراء و حذف متافیزیک، فعالیت فکری انسان را محدود به موضوع کوچک حسی و تجربی و آن چه بسا میدانی است کرده اند و فعالیت فیزیکی و حیاتی او را محصور در این جهان ساخته اند. جهانی که خود با طرد متافیزیک، تنها و بسته و بی خدا مانده است.

منادیان جامعه باز با نفی تاریخ پردازان و رسالت پیامبر مآبانه بر آنند که دروازه های به اصطلاح بسته جوامع را بگشایند. گشایش چنین درهائی پیشاپیش همراه است با بستن دروازه های بزرگ به روی متافیزیک و به سوی آینده ائی تابناک. اما از آنجا که انسان بدون امید به آینده های دور دست، امید حیات و زندگی را از کف خواهد نهاد، آنها ماوراء را می سازند و متافیزیکی فراخور «حال» پدید می آورند. و یا حداقل از پشت پنجره های بسته تصور رایحه های زیبای فردای خویش را از ماوراء فرا می خوانند و به این شکل آینده و متافیزیک نیز با همچون چیزی امروزی همسان می شود. به عبارت دیگر شعار «آینده هم اکنون است» به شکل تصنعی و ساختگی ابداع و صورت واقعی به خود می گیرد.

برای سر و سامان بخشیدن به چنین تصویر تصنعی ایده آل، پوپر مهندس اجتماعی را مأمور می کند. وظیفه مهندس اجتماعی رفع و حل معضلات و مشکلات موجود در مقاطع زمانی و فواصل مکانی، بر سر راه است. بی آنکه به فرجام نهائی و غایت دور خود آگاه باشد. به عبارت دیگر وظیفه مهندس «تأملی کوتاه به لحظه ای زود گذر» و یا یک تجربه «ایستگاهی» در قلمرو تجربه بدون «گذشته» و «آینده» صرفاً به «هم اکنون» است.

چنین مساله ای را نیز می توان به امور سیاسی و اجتماعی تعمیم داد چنانچه پروفیسور اوکشات می گوید: «ما در امور سیاسی خویش «دریائی بی کران و بی ژرفا را در می نوردیم» که در آن «نه نقطه آغازی هست و نه مقصد معینی»، و یگانه هدف ما آن است که «خود را بی تلاطم روی آب نگهداریم» (۱).

یعنی بدون تغییر و در هم اکنون.

در این عبارت واقعیت مهمی نهفته است: یعنی هم وسعت نگرش اندیشمند و هم قالب ذهنی او کوتاه و کوچک است و هم اینکه موضوع مطالعه و شناخت او به مقاطع کوتاه و نا چیز تنزل یافته است. لذا فیلسوفی در این عصر و فلسفیدن در این زمان نیز مجد و عظمت پیشین خود را از دست می دهد و شأن فیلسوف تا حد یک مکانیک ماشینی به زیر کشیده می شود.

۱- . تاريخ چيست. ئى. ايچ. كار ص ۲۰۴

پوزیتویستها با نفی گزاره های متافیزیکی و احساسات عظیم انسانی با توجه به عدم اثبات پذیر بودن آنها، چنین اموری را از جمله امور موهوم و بی معنا می انگارند. زیرا اینها از جمله گزاره هایی است که در زمره گزاره های علمی نمی گنجد. گرچه پوپر با اغواگری خاص فیلسوفانه، گزاره های متافیزیکی را بی معنا نمی داند، لیکن فرایند آراء و اندیشه های او چیزی جز بی معنائی آن را به اثبات نمی رساند. چرا که گزاره های متافیزیکی از جمله اموری است که نمی توان به ابطال آن دست یازید. بنا بر این فرایند تفکرات و آراء تاریخ پردازان در راستای گزاره های متافیزیکی همچون اموری غیر علمی، موهوم و بی معنا قلمداد می شود. چرا که آراء تاریخ پردازان همیشه با رخنه گریزهایی از دام ابطال پذیری همراه است و نمی توان موارد ابطال آن را بر ملا ساخت. چنین خصوصیتی باعث می شود تا نتایج همیشه به خواست و نفع آن ها خاتمه یابد. در راستای همین ادعای مدرنیستها و با عدم ابطال پذیری گزاره های متافیزیکی، آینده همچون ایده ای کامل در فراسو و ماوراء کم رنگ می شود و در نهایت با نفی نظام سیستماتیک فلسفی تاریخ پردازان (که همیشه با آینده ای تابناک و جامعه ایده آل همراه است) خاموش و رو به احتضار می گذارد.

با مرگ ایده مطلق و آرمان شهر، همچون آینده ای تابناک، دروازه های بزرگ جهانی به روی مابعدالطبیعه و متافیزیک مسدود می شود و دیوارهای میلیتاریسم نامرئی جهانی تکمیل و بسته می شود. مهندس یا فن آور اجتماعی پوپر همچون «ناجی» مأمور تأمین و تعیین آینده (فرایند حرکت دوار) می شود. اما از آنجا که جوامع تحت سیطره امپریالیسم سرمایه داری و تکنولوژی رسانه ای (الیناسیون) در وحدت کذائی یکپارچه گشته است، تصور مهندس و فن آور اجتماعی به عنوان تنها ترین مرجع سخنگو و حاکم بر جهان، که سرنوشت و مقدرات انسانها و جوامع را از گذرگاه هایی معین به اهدافی مشخص هدایت می کند، بیراه نیست.

نتیجه آنکه: اگر فرایند آراء و اندیشه های تاریخ پردازان «جامعه بسته» را نیز نتیجه می بخشید اما بر آسمان و فراسوی چنین جوامعی فضائی از آزادی و رایحه ای از بی نهایتی (متافیزیکی) گسترده بود. اما دیوار میلیتاریست نامرئی «امواج»، نه تنها گرداگرد جهان را مسدود ساخته است (دهکده جهانی) بلکه با طرد متافیزیک (آینده و غایت مندی تاریخ) تنها ترین روزنه استشمام هوای آزاد در گستره آسمان را نیز از انسان سلب ساخته است. این سلب آزادی، مسئولیت و آدم واره گی انسان در گرو چیزی ناچیز، یعنی در گرو چراگاه طلائی بر انسان تحمیل گشت و انسان در این میان به چیزی کمتر از موجود باربر و نشخوار کننده تنزل یافت. و درست زیر ثقل نظام بروکراسی و اداری به آدم واره هایی پوچ و بی اراده تبدیل شد. اگر فرایند اندیشه تاریخ پردازان انسان برده را نیز نتیجه می بخشید این بردگی انسان در گرو چیزی در خور و آینده ای بزرگ (هر چند مبهم و ناپیدا) در فراسو بود.

مدرنیسم و پست مدرنیسم

ظاهراً پست مدرن خود مجرائی است تا از آن مجرا مدرنیته گذر کند. در واقع پل ارتباطی و یا به عبارت «کانتی» نقش «شاکله» را ایفا می کند، بین شهودات حسی و مقولات فاهمه. پست مدرن در اینجا تونل و گذرگاهی است برای عبور مدرنیته از «اکنون» به موقعیت خاص «فردا» و یا به عبارت دیگر سوپاپ احتیاطی است تا در موقعیتهای خاص از

برخورد و ایجاد چالش جلوگیری کند. لذا پست مدرن نقش تجانس بخشیدن به مناسبات دنیای جدید و ایجاد توازن و توان الحاق مدرنیته به مناسبات خاص فردا را ایفا می کند.

پست مدرن با انگیزه دوام و استمرار مدرنیته و با طرح پرسشهای منفی و سلبی (ابطال پذیری) همراه با هشدارهای خطر سقوط، مدرنیته را در برابر ضعف های بالقوه و خطرات بالفعل آگاه و در ترمیم نقایص و معضلات آن بر می آید. از این رو پست مدرن به صورتی که خود را معرفی می نماید که فردای مدرنیته و غیر از آن است و یا در حد خوشبینانه اش، پشت سر نهادن مدرنیته است، سخت گمراه کننده و اغوا گرانه است.

بخش چپ و راست جهان دو بازوی قدرتمند (دو روی سکه) «تمدن غرب» می باشند. «در حالیکه برخی راستگرایان مدعی «پایان تاریخ» یا پیروزی نهائی سرمایه داری شده اند، برخی روشنفکران چپ می گویند که یک دوران به سر رسیده و ما در عصر «پسامدرن» زندگی می کنیم، «طرح روشنگری» مرده و همه حقایق و ایدئولوژی های قدیمی اعتبار خود را از دست داده است از این رو، اصول قدیمی عقلانیت دیگر کاربردی ندارد، و مطالبی از این دست» (۱) این «پایان» چه ممدوح باشد و چه مذموم، چه ایجابی باشد، چه سلبی، هدفی جز استمرار بقاء تمدن غرب ندارد.

در واقع پست مدرن واکنش ضعیفی از ویروسها و میکروبهای ناشی از فعل و انفعالات خود مدرنیته است که بر آن تزریق می شود تا در برابر بیماری مهلک واکسینه و مقاوم شود. چرا که جهان غرب واقع بین تر از آن است که از طرح پرسشها و سئوالهای اساسی که ممکن است بنیان تمدن و تفکر و اندیشه های آنها را در مناسبات دنیای جدید و فردا برهم زند، اجتناب ورزیده و یا واهمه داشته باشند. «در واقع توانائی فرهنگ غرب آن است که شرایط متناقض خود را با شهادت در معرض دید قرار می دهد. شاید این تناقضات حل نشوند، ولی انسان می داند که وجود دارند و درباره شان صحبت می شود».

چنان چه پیش از این اسوالد اسپنگلر، نیچه، هابسام، میلز و یا سپرس و... از آن سخن گفته اند. و اکنون پست مدرنها با الهام از اسلاف خویش بر این مهم تأکید دارند تا عوامل بحران زا و مسائل چالش بر انگیز مدرنیته را بر جهان مدرن گوش زد کنند. در واقع طرح چنین سئوالهای جهت دار و باز گذاردن این امکان برای حضور و طرح عده ای از مسائل و مخاطرات کوچک، خود هشدار است تا آنها را در ترمیم نقایص و عوامل ضعف و انحطاط خویش آگاهی دهند.

احیای شبیح مارکسیسم تحت عنوان پست مدرن، پس از فروپاشی نظام مارکسیسم و سوسیالیسم (و یا تجدید مارکسیسم با احیای شبه مدرنیته در قالب پست مدرن) باز هم چیزی نیست جز برای ایجاد امکان حضور رقیب فرضی کوچک و بی خطر در برابر تنهاترین مرجع صحت معنا (کاپیتالیسم سرمایه داری).

پس از فروپاشی مارکسیسم قرار دادن اصول موضوعه مارکس در راستا و مماشات سرمایه داری و استفاده به روز از نظریات مربوط به تولید و تکنولوژی و «اقتصاد» همچون زیر بنای مناسبات اجتماعی و سیاسی دنیای جدید (در راستای توسعه اقتصاد جهانی و جهانی سازی) دستاوردهای علمی و عملی مدرنیته جانشین مارکسیسم می شود. و اینبار اصول

۱- . پسامدرنیسم در بوته نقد، گرینش و ویرایش خسرو پارسا، ص ۱۸.

موضوعه مارکس تحت عنوان پست مدرن به منصفه ظهور می‌رسد. حتی در وادی جهانی سازی و گذار از تولید صنعتی به تولید فرهنگی، فرهنگ نیز یک کالا محسوب می‌شود و فرهنگ جهانی نیز توسط بازار شکل می‌گیرد. بنابر این، این بازار است که در مورد بقاء، استمرار و یا حذف و اخراج یک کالای فرهنگی تصمیم می‌گیرد.

چنانچه پیش از این نیز گذشت از آنجا که از پیش «غایت کلی» فرا راه اندیشمند امروزی حتی در حد یک توهم، حضور ندارد و در فواصل زمانی و در موقعیتهای خاص مکانی و اجتماعی نوعی هدف و غایت جزئی و ترمیمی مورد توجه و نظر می‌باشد، میتوان اندیشه مدرن را نظری کوتاه به لحظه ای زود گذر، ارزیابی کرد. چرا که تمامیت و قطعیت با نوعی آرمانگرایی و ایده مطلق - آنهم در فراسو و آینده - همراه است که در اندیشه مدرن به واسطه روش علمی و تجربی، جای خود را به نگرش جزئی و مقطعی می‌دهد.

از این رو هر گونه طرح اصلاح کلی و فراگیر با اندیشه مدرن نفی و بی حرمت می‌شود، به صرف آنکه چنین تئوریهای حاوی نوعی نظام توتالیتار با ابزار بقای میلیتاریستی است، تا بر اساس یک نسخه منحصر به جامعه شکل و سامان بخشد. آنهم بدون توجه به ضرورت‌های عینی و مصالح و خواست افراد کثیر جامعه، برای عملی گشتن چنین طرحی همیشه امکان این باز است که آن طرح و تئوری کلی و آرمانگرایانه در اندیشه یک فرد شکل و سامان یافته باشد، که چه بسا خطا و توهمات جنون آمیزی بیش نباشد. بنا بر این در صورت احیای این طرح جنون آمیز جهان به ورطه نابودی جنون آمیزی کشیده می‌شود که در این باره همواره «هیتلر» تجربه تلخ و ناگواری معرفی می‌شود. لذا بنا بر اندیشه مدرن نمی‌توان جهان را میدان تاخت و تاز توهمات جنون آمیز ایده آلیستها، آرمانگراها و ظهور گرایان ساخت. بطوری که «سر آیزیا برلین»، بی نهایت نگران است که مبادا مورخان در محکوم کردن چنگیز خان و هیتلر به عنوان آدمهای بد غفلت بورزند.

اندیشه مدرن طبق تجویز علمی، جهان را بر روی میز تشریح قرار می‌دهد تا در مقاطع مکانی و فواصل زمانی، به تدریج و رفته رفته با آزمون و خطا به نتایج مطلوب دست یابد. به دیگر عبارت از طریق تجزیه و ترکیب و تحلیل در لحظه های زود گذر به نتایج کوتاه مدت رهنمون شود. این تجزیه بیشتر با سلب و نفی موارد ضعف و عوامل انحطاط و کمتر با ترکیب موارد مطلوب به انجام می‌رسد. در واقع این شیوه، از طریق ابطال پذیری دنبال می‌شود، تا اثبات پذیری، که بر بنیان ترکیب موارد مثبت استوار است. در این روش دانشمند با مشتی پازلهای منفرد تجربی با عمری کوتاه روبروست که هر قطعه آن اغلب در فضای خاص رها گردیده است.

به اعتبار تاریخ، اصحاب اصالت تحقق نیز بر این باورند که «تاریخ حاوی شماری امور واقع محقق است. واقعیات به صورت مدارک، کتیبه ها و غیره - مثل ماهی روی پیشخوان ماهی فروش - در دسترس مورخ است. مورخ آنها را بر می‌دارد، به خانه می‌برد، می‌پزد، و به هر شکل که بخواهد بر سفره می‌چیند(۱)».

ص: ۱۰۴

حال این موضوع با نظریه پوپر در «جامعه باز و بسته» همچون مهندس اجتماعی روشن و مبرهن می شود. پیش از این گفتیم که تاریخ پردازان متهم به این هستند که بدون در نظر داشتن ضرورت‌های عینی و اجتماعی، طرح کلی و آرمانی خود همچون نسخه ای منحصر به کل اجتماع بشری تجویز می کنند که ناگزیر آزادی‌های فردی و اجتماعی و تغییر و تحولات زمانی را نادیده می انگارند. چرا که آنها با یک طرح بسته و در یک سیستم دگماتیسم بر آنند که انسان را به جایگاهی رهنمون شوند که همچون ایده ائی مطلق در ذهن آنان حضور دارد. مهندس اجتماعی پوپر مؤید این مطلب است که چه در حوزه معرفت و چه در عرصه حیات، مفهومی بنام مطلق غائی و کلی نداریم، بلکه مهندس اجتماعی صرفاً ناظر روند تدریجی تحولات در جامعه و دارای نگرش کوتاه در حوزه معرفت می باشد. طبق این الگو هم حوزه معرفت و هم عرصه حیات از لحاظ روند طولی، حرکت عمقی و تحول کیفی تنگ و در یک فرایند حرکت دوار بسته می شود. با این حال در جریان گسترش عرضی و سطحی و کمی (باز هم در یک فرایند حرکت دوار) باز و وسیع می گردد.

بنا بر این مهندس اجتماعی نه به ادوار تاریخی، بلکه به مقاطع کوتاه مکانی و فواصل زود گذر زمانی نظر می افکند و بر اساس آن پیش می رود. به عبارت دیگر این تغییرات و دگرگونی‌های اجتماعی است که باید حوزه معرفت را هدایت کند، نه تئوری یک فرد مصلح و پیامبر مآب.

«پوپر با عقیده نامیر که «آمال و برنامه ها» را مردود می شناخت، به سیاست‌هایی می تازد که هدف آنها به اصطلاح «نو سازی تمامی جامعه طبق طرح معین» است، و سیاستی را که خود، «مهندسی اجتماعی تدریجی» می نامد، توصیه می کند و از تهمت «ماست مالی» و «سر هم بندی تدریجی» هم ظاهراً باکی ندارد. در یک مورد انصافاً، باید پورفسور پوپر را تحسین کرد. وی مدافع سر سخت عقل باقی مانده است، و با گشت و گذار گذشته یا حال به قلمرو خرد ستیزی هیچ گونه موافقتی ندارد. اما، اگر به کنه نسخه پیچی او در «مهندسی اجتماعی تدریجی» بنگریم، خواهیم دید که چه نقش محدودی برای عقل قائل است تعریف او از «مهندسی اجتماعی تدریجی» زیاد دقیق نیست ولی مشخصاً می گوید که مشتمل بر انتقاد «غایتها» نمی شود؛ و مثالهای احتیاط آمیزی که از فعالیت های مشروع آن می آورد: «اصطلاحات تضمین شده در قانون اساسی» و «گرایش به سوی تساوی بیشتر درآمدها» - به روشنی نشان می دهد که باید در چهار چوب مفاهیم جامعه موجود عمل بکند. مقام عمل در دایره امور پورفسور پوپر، فی الواقع، شباهت زیادی دارد به وضع کارمند دولت انگلستان: یعنی مجازات سیاست‌های دولت وقت را به موقع اجرا بگذارد و حتی پیشنهاد های عملی را برای بهبود اجرای آنها بدهد، ولی اجازه ندارد درباره پیش پندارهای بنیادی یا مقاصد غائی آنها چون و چرا کند(۱)».

این نظریه چیزی جز نظریه آزمون و خطا نیست. اجتماع بشری به شکل تدریجی مورد آزمون قرار می گیرد و پس از نتیجه بخشی مطلوب و مثبت، طرح مهندس، که در واقع ملهم از واقعیت منقطع عینی است، بسط و گسترش می یابد. ارائه تزی این چنین تا جائی راه می سپارد که واقعیت عینی امکان طرح مهندس اجتماعی را فرا رو نهد.

ص: ۱۰۵

به عبارت دیگر روند پیشرفت اجتماعی رفته رفته از نقصان به کمال سیر می کند و فرا روی آن هیچ آرمانیتی بزرگ و کلی وجود ندارد. مهندس ناظر است تا قطعه‌ای از ماشین اجتماع به محض نقصان و خرابی به ترمیم و تکمیل و حتی تعویض آن بپردازد. ماشین اجتماع با توجه به مسیر حرکت، موقعیتها و ضرورتها (خواست و خاستگاه اجتماع) می تواند علاوه بر پیشرفت، روی به تکامل نیز باشد. چرا که مهندس اجتماع بر اساس واقعیت‌های موجود و ضرورت‌های اجتماعی، قطعاتی از ماشین اجتماعی که ممکن است حرکت آن را کند، کند تعویض، ترمیم و گاه قطعه‌ای نو و تازه (که حرکت و شتاب آن را افزایش می دهد) بر آن نصب می سازد. در واقع در مقاطع عینی، ماشین اجتماع در آزمون و خطا، خود مشخص می کند که چه چیزی باید جایگزین، ترمیم و تعویض شود تا حرکت و شتاب ماشین اجتماع نه تنها از حرکت باز نایستد، بلکه روند رو به شتابی نیز بیابد.

در اینجا مهندس یا مکانیک اجتماعی، به عنوان مکانیک ماشین اجتماع ضرورت دارد، تا ماشین اجتماع را در مسیر حرکت خود (که دچار ضعف و کندی در حرکت می شود) در تجربه «ایستگاهی» و در قلمرو تجربه تعمیر، تنظیم و در نهایت در راستای «مقصودی» شتاب بخشد. اما این فیلسوف تاریخ پرداز است که با ارائه طرح کلی و مبانی ایدئولوژیک به تجویز نسخه می پردازد. و غایت کلی و هدف نهائی را معین و مشخص می سازد. تا این ماشین در آن مسیر و در راستای آن هدف حرکت نماید. لذا برای یک طراح ایدئولوژیک، یک مکانیک ماشین اجتماع نیز ضرورت دارد. در غیر این صورت در یک فرایند حرکت «دوار» گرفتار خواهد آمد، که نتیجه‌ای جز سرگشتگی و بیهودگی را در بر نخواهد داشت.

اما اکنون این ماشین اجتماع چنان شتاب فزاینده‌ای یافته است که نه تنها جهان را تسخیر نموده، بلکه اساساً جهان یک ماشین دیجیتالی گشته است. و سرنوشت حیات انسانی و جوامع بشری را رقم می زند.

تأملی کوتاه در لحظه‌های زود گذر و روند تدریجی و مقطعی پیشرفت و معرفت، رفته رفته امکان این را یافت تا در وسعت جهانی به تجویز نسخه پردازد. کثرت کمیتها، گسترش در عرض و سطح جهانی را مهیا نمود، بطوری که در صورت تحقق اتو پیای افلاطون، سرزمین خورشید آگوستین، مدنیه فاضله فارابی، جامعه بی طبقه مارکس و... نه امکان بسط در چنین گستره جهانی را می یافت و نه این چنین ضرورت و دگماتیسمی بر پهن دشت حیات سایه می افکند. روند جهانی سازی از طریق کثرت و پلورالیسم و گسترش در عرض و کمیات در عینیت حیات انسانی به وقوع پیوسته، که دارای مشخصات بارزی است که مدعیان پر و پا قرص جامعه باز، آنرا صفت ممیزه جوامع بسته در روند شکل گیری تفکرات تاریخ پردازان بر می شمردند. دگماتیسم و توتالیترا دقیقاً از صفات مشخص و برجسته جهانی است که بر اساس طراح و مهندس اجتماعی، طرح ریزی شده است.

مهندس اجتماعی از طریق تأملات کوتاه، تجزیه و برداشتهای جزئی، وسعت جهانی را با وفور و تورم موارد کثیر تسخیر نمود. و این چنین طرح کلی و جامعه آرمانی خود را بنا نهاد. او از طریق تحلیل و ترکیب موارد کثیر در وسعت جهانی روند تغییر و تحولات تمام جزئیات موجود در حیطه جهانی را تحت سیطره و استیلای خویش قرار داد. و آن چه

امروزه علمی دقیق و مورد استناد به حساب می آید، شناختی است که نسبت به این جزئیات و موارد ریز و کثیر تعلق گیرد، نه به مسائل کلی در قالب نظامهای سیستماتیک فلسفی. برآستی نتیجه دو روش و شیوه تفکر «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» یکی است، هر چند که هر یک دارای شیوه و طریق مجزا و منحصر به خود می باشند. با این حال شیوه تاریخ پردازان و روش سیستماتیک آنها نتیجه مخرب و انحطاط امروزی را در پی نداشت.

مدرنیسم با متد علمی درست به نتیجه ای دست می یازد، که تاریخ پردازان در گام نخستین از آن سخن گفته اند. مدرنیسم اکنون با پیمایش روند تدریجی و تأملات کوتاه در لحظه های زود گذر، به همان چیزی رهنمون گشته است که پیشاپیش آن را رد و نفی کرده بود. تاریخ پردازان در همان گام آغازین از غایت مطلق و فرجام نهائی و مداین فاصله سخن گفته اند و آنگاه با ارائه روش در یک سیستم منضبط فلسفی، تصور آغازین خود را به انجام رسانیده اند. در حالی که مدرنیستها با نفی غایت مطلق و مداین فاصله، در همان آرمانخانه تاریخ پردازان رحل اقامت می افکنند. هر چند که از لحاظ کیفی و کمی با هم تفاوت دارند، لیکن کلیت آن چیزی جز آرمان شهرهای تاریخ پردازان نمی باشد. ضرورت، جزمیت و توتالیترا از جمله صفات و مشخصات دهکده جهانی است که پیش از این در الگوی مداین فاصله، نفی و منکوب گشته بود. لذا این سؤال پیش می آید که امروزه چگونه جزئیات کثیر، حیات را در وسعت کلی و جهانی هدایت می کند؟ چگونه متد علمی، پلورالیسم و کاپیتاللیسم دیجیتالی قادر به ارائه طرح کلی و جهان شمول می شود؟ چگونه علم پا بر کرسی پیامبر مآبانه می نهد و همچون تاریخ پردازان و قهرمانان فاتح، دست به تحولات تاریخی و نجات بخشهای جهانی می یازد؟

«دهکده جهانی» فرایند روش علمی است و «جهانی سازی» نشانه قدرت و توانمندی علم گرایان می باشد. به طوری که تأملات کوتاه در مقاطع عینی در فرایند کاپیتاللیسم دیجیتالی منجر به نابود شدن زمان و مکان گردید و اکنون در شرایط بدون مرز قرار داریم، که در نهایت دهکده جهانی را تحقیق بخشید.

بیراه نیست اگر گفته باشیم که این دهکده جهانی و جوامع بدون مرز از لحاظ شکل و قالب همان اتوپیا و مداین فاصله تاریخ پردازان است. جهانی سازی با روش «توتالیترا» به انجام می رسد و «تکنولوژی رسانه ای» نیز همان ابزار استمرار و بقاء در قالب «میلیتاریسم» می باشد.

این موفقیت مدرنیستها را نمی توان منکر شد که برآستی انسان امروزی با توانمندی تمام می رود تا این مساله از واقعیت را به اثبات رساند (و رسانیده است) که علم و معرفت آن است که نسبت به جزئیات فرار و چموش و نا پایدار، شناخت حاصل کند. بطوری که توانسته است تأثیر جزئیات کوچک در فواصل بسیار دور را بر یکدیگر بررسی و کنترل نماید. تحولات کثیر و جزئی در وسعت جهانی بر روی صفحه کوچک دیجیتالی در برابر نگاه حساس اندیشمندان قرار می گیرد، کنترل و طبقه بندی می شود و از تأثیر و تأثر آن نه تنها آگاه می شود، که روند جریان آنرا جهت می دهد، کنترل می نماید و در راستای خواست خود و خواست «دهکده جهانی» و «جهانی سازی» هدایت می نماید. و اگر قرار است یک تغییر و تحول جزئی در گوشه کوچکی از جهان پهناور رخ نماید، تأثیر آن را در دورترین نقطه جهان، محاسبه و بر آورد

می نماید. جزئی ترین و ناچیزترین ذره فراری که ممکن است با حرکت و تأثیر خود، جهانی از تحولات و حوادث را پدید آورد، پیش بینی می شود و بر اساس برآوردها و محاسبات تحت دقیقترین نظام کنترل جهانی، جهت بخشی می شود.

این است که امروزه علم از شناخت جزئی و از طبقه بندی و چینش فرایند تحولات ناچیز، «علمی کلی» پدید آورده است، که می تواند نه تنها جهان را تحت سیطره خویش در آورد، بلکه اساساً چنین امکانی نیز یافته است تا با ایجاد تحولات خود خواسته (بحرانهای کذائی) روند تحولات را نیز دستخوش تغییر نماید. اینک برآستی علم پا بر کرسی پیامبر مآبانه ای «بس انسانی» نهاده است و همچون «قهرمانی» فاتح دست به تحولات تاریخی و «نجات بخشیهای جهانی» می زند. و این چنین است که در عصر مدرنیسم پیامبر مآب به جای اینکه یک «تئورسین» باشد یک «تکنسین» است.

ص: ۱۰۸

این فصل را با عبارتی از یاسپرس آغاز می‌کنیم: «در پایان قرن نوزدهم چنین می‌نمود که اروپا بر تمام دنیا فرمانروایی خواهد کرد، گمان می‌رفت که این فرمان روائی به مرحله ثبات رسیده است. و رخنه بردار نیست و بظاهر این سخن هگل تأیید شده بود: «اروپائیان با کشتی دور دنیا گشته اند و دنیا برای آنان گرد است. آن چه زیر فرمان آنان نیامده است، یا چنان ارجی ندارد که به خاطرش تحمل رنج کنند و یا بی تردید زیر فرمانشان قرار خواهد گرفت.»

از آن زمان چه دگرگونیها روی داده است! دنیا با پذیرفتن فنون اروپا و ملیت‌گرایی اروپا، اروپائی شده است و هر دو اینها را با کمال موفقیت علیه اروپا بکار می‌برد. اروپا، به عنوان اروپای قدیم، دیگر فرمانروای جهان نیست، بلکه عقب‌نشسته و تحت الشعاع آمریکا و روسیه قرار گرفته است و سرنوشتش در دست سیاست آنهاست... روح و معنای اروپا، آمریکا و روسیه را فرا گرفته است، ولی اینها اروپا نیستند. آمریکائیان (با اینکه از تبار اروپائیند) آگاهی تازه ای خاص خود دارند، و اگر هم در سرزمین خود منشاء تازه ای نیافته باشند، لاقبل چنین ادعا می‌کنند. روسیه قرارگاه تاریخی خاص خود را در شرق دارد: مردمش از اقوام اروپائی و آسیائیند و قرارگاه معنویش در بیزانس است (۱).

این بود نظریه یاسپرس: چنانچه فرمانروایی اروپا پایان یافته است، روسیه نیز از فرمانروایی قطب جهانی خارج شده است. لیکن سقوط کمونیسم به نوبه خود سرمایه‌داری «ایالات متحده» را نیز بدنبال خود به ورطه نیستی خواهد کشید. مرگی که در بطن مرگ کمونیسم فراهم خواهد آمد.

یاسپرس اضافه می‌نماید «چین و هندوستان گرچه امروز نیروهای مؤثر نیستند بی‌گمان اهمیتشان افزایش خواهد یافت. این توده‌های بزرگ، که باری از سنتهای عمیق و بی‌پایان بر دوش دارند، عنصر مؤثر انسانیت خواهند شد و به اتفاق همه اقوام دیگر در تحول کنونی انسانیت که ناچار همه را در بر خواهد گرفت، راه خود را خواهد جست». لذا پس از مرگ کمونیسم و سقوط اتحاد جماهیر شوروی، ایالات متحده بر آن است زنگ خطر شرق بزرگ را به عنوان قدرت رقیب برای جهان و تمدن غرب به صدا در آورد. روی کرد غرب در این انفعال از لحاظ قدرت انسانی و خارجی به هند و چین بزرگ و از لحاظ ایدئولوژیک به اسلام باز می‌گردد.

«ئی. ایچ. کار» نیز بر این تصریح دارد و می‌گوید: «آن چه باعث نگرانی من است نه آهنگ پیشرفت در آسیا و آفریقا، بلکه تمایل گروههای مسلط این کشور [انگلستان] - و احیانا نقاط دیگر است که مبادا با چشم بسته یا چشم بی‌تمیز به این تحولات بنگرند، در برابر آنها موضعی مردد - بین تکبر از روی بی‌اعتمادی و تواضع از سر مهربانی - بگیرند و باز در حرمان فلج‌کننده گذشته فرو برند (۲)».

۲- . تاريخ چيست. ئى. ايچ. كار ص ۱۴۸ ترجمه حسن كامشاد

با این حال آن چه که از آن تحت عنوان «افول غرب» نام می‌بریم، فرایند تاریخ سیاسی و علمی، فکری اروپا، اتحاد جماهیر شوروی و ایالت متحده می‌باشد، که در یک مفهوم کلی «مدرنیسم» تلاقی می‌کنند. با نقد آن خواهیم کوشید تا رگه‌ها و گسله‌های عظیم افول تمدن غرب را آشکار سازیم.

سقوط غرب در واقع سقوط تمدنی است که بر بنیان تفکرات مدرنیستها و بر اساس متد علمی و تجربی استوار گردیده است. بنا بر این سقوط غرب، پیامد منطقی و ضروری مرگ مدرنیسم است که در بطن آن فراهم می‌شود.

لذا مدرنیستها با هراس و واهمه‌ای که از پیش‌بینی‌های علمی و تاریخی «نیچه و اشپنگلر» در خصوص سقوط غرب احساس می‌کردند، عزم خویش را جزم نمودند تا بیش از پیش چنین تفکری را قلع نمایند، تا به هر شیوه و طریق ممکن «حتی با بکارگیری زور» این پایان را به تعویق اندازند. تا شاید تمدن غرب را چند صباحی محفوظ و «امروزشان» را مستدام و پایدار دارند.

به طوری که نویسندگان «تاریخ چیست» معتقد است که «از نیمه قرن نوزدهم تا ۱۹۱۴ مورخ انگلیسی از تغییر تاریخی، تصویری جز تغییر به وضع بهتر، نمی‌توانست داشته باشد. در سالهای دهه ۲۰ به دورانی پا گذاشتیم که تغییر با بیم از آینده در آمیخت، و تغییر به مثابه وضع بدتر پنداشته شد - این دوران تولد تازه طرز فکر محافظه کارانه بود(۱)».

خطر احتمالی اما قریب الوقوع «سقوط» بی‌شک چنین تمدنی را تهدید می‌کند و مدرنیستها با اذعان بر این موضوع و با واقع‌نگری خاص غربی، برای جلوگیری از این احتمال، از دو شیوه و روش در عرصه عمل و مصداق (واقعیت) و در حوزه نظر و تفکر (فلسفه) وارد شدند.

آنها ضمن منکوب ساختن آراء تاریخ پردازان و رفع موارد ضعف و انحطاط روند فکری خویش (که افرادی مانند نیچه، اشپنگلر و یاسپرس و... که پیشاپیش خطر آن را گوشزد کرده و زنگ آن را به صدا در آورده بودند) در عرصه عمل نیز به تمهید امکاناتی دست یازیدند تا تمام زمینه‌ها و شرایط امکان «سقوط» را منتفی سازند و یا حداقل بتوانند پایان تمدن غرب را به تعویق اندازند. لذا در حوزه نظر تاریخ پردازان نفی و منکوب گشتند تا در عرصه عمل نیز قهرمانگراییهای فردی (انقلاب) و نجات بخشیهای جهانی (ظهور گرایی) سالبه به انتفاء موضوع باشد. در این عرصه آنها با معرفی «فاشیسم، نازیسم و کمونیسم» به عنوان هیولاهای جهان تاریخی، که مولود تفکرات تاریخ پردازان می‌باشند، در بی‌اعتباری و منکوب ساختن آراء آنها کوشیدند. و به این شکل روند پیشرفت «تدریجی» خود را هم در عرصه عمل و هم در حوزه نظر به تدریج هموار نمودند.

«ئی. ایچ. کار» معتقد است که «ما در جامعه‌ای به سر می‌بریم که دریافتش از تغییر، اکثرا به بدتر است. از تغییر می‌ترسد و نظریه «افقی» را که خواهان تعدیلهای جزئی است ترجیح می‌دهد». او می‌گوید موضع‌گیری «انفعالی» در برابر تغییر، کوری محض است و خود می‌تواند یکی از عوامل سقوط برای غرب باشد: «مطلب مهم آن است که تغییر را دیگر نه دستاورد، فرصت یا پیشرفت، بلکه مایه هراس می‌پندارند. هنگامی که حکمای سیاسی و اقتصادی ما در مقام

۱۔ تاریخ جیست، ٹی. اچ. کار ص ۶۸ ترجمہ حسن کامشاد.

تجویز بر می آیند، تنها چیزی که عرضه می کنند هشدار است، هشدار که به اندیشه های تند و ژرف اعتماد نکنیم. از آن چه بوی انقلاب می دهد احتراز بجوییم، و - اگر ملزم به پیشرفتیم - هر چه بتوانیم محتاط و آهسته پیش برویم. در لحظه ای که جهان سریعتر و انقلابی تر از هر وقت دیگر در چهار صد سال گذشته تغییر شکل می دهد، این به نظر من کوری محض است و موجب بیم و تشویش، نه بدان جهت که جنبش عالمگیر، باز می ایستد، بلکه چون این کشور - و شاید کشورهای انگلیسی زبان - ممکن است از کاروان پیشرفت عمومی باز بمانند، و عاجز و ناتوان، بی سر و صدا، غوطه ور در مراداب حرمان گردند.

اما من شخصاً خوشبین باقی می مانم، و در حالی که سرلوییس نامیر هشدار می دهد که از آمال و برنامه ها حذر کنیم و پروفیسور اوکشات می گوید که مقصد خاصی در پیش نداریم و مهم آن است که تعادل کشتی را بهم نزنیم، و پروفیسور پوپر می خواهد به ضرب اندک مهندسی تدریجی، ماشین نازنین عهد عتیق را همچنان بر جاده نگاهدارد، و پروفیسور تره ور - روپر رادیکالهای عربده جو را تو دهنی می زند، و پروفیسور مورین التماس می کند که تاریخ با روحیه بخردانه محافظه کار نوشته شود، من جهان پر آشوب، جهان محنت زده را می نگرم، و با کلمات مشهور دانشمندی بزرگ پاسخ می دهم: «با این حال، می گردد(۱)».

در حوزه نظر آنها با ارائه متد علمی که طبق اصول علم تجربی، امکان پیش بینی آینده تاریخ ناممکن است، و با شعار «گذشته چراغ راه آینده نیست»، «آینده هم اکنون است» «ما در پایان قهرمانگراییهای فردی و نجات بخشهای جهانی به سر می بریم» و «فیلسوف تاریخ پرداز شیاد و فالکباز است» و با نفی متافیزیک و ما بعد الطبیعه و... به این امکان دست یافتند تا تمام شرایط ممکن در سقوط تمدن غرب را منتفی و سالبه به انتفاء موضوع نمایند. این موضوع را می توان به زبان رومانیتیک چنین بیان داشت: آنها اساساً «تاریخ» را بر می دارند، که دیگر تاریخی نباشد، تا در آن تاریخ حتی مراحل صعود و سقوط، به وقوع پیوند.

و این چنین است که می توان داستان «پایان تاریخ» را نیز در این گذر پی گرفت. در تصویر جدیدی که از پایان تاریخ ارائه می شود می توان «تدبیر» (آلتر ناتو) غرب را در برابر «تقدیر» (تئوری تاریخی و ضروری سقوط) از زبان غرب چنین بیان داشت: درست است که به «پایان» رسیده ایم. اما باید با بکارگیری زور این پایان را به تعویق انداخت. و در این راستا آنها «زمین را بر می دارند که دیگر زمین نباشد، تا در آن زمین، این میوه رسیده پلاسیده ای که عجلش فرا رسیده است، از شاخه حیات فرو افتد».

گویا غرب آنقدر بزرگ نشده است که دریابد: هر عملی در دایره «تقدیر» واکنشی است ضروری در جهت اراده و خواست تقدیر، و به کارگیری «تدبیر» و «زور» نیز خود از جمله عوامل ضروری است که در خواست و اراده تقدیر تاریخی «سقوط» ملحوظ و لازم گرفته شده است. لذا غرب نه تنها با تدبیر خود تقدیر (سقوط) خود را به تعویق نمی اندازد، بلکه شرایط امکان سقوط خود را ناخواسته فراهم می نماید.

ص: ۱۱۱

در این داستان، وحشت و واهمه بانیان تمدن غرب از سقوط چنین تمدنی، به پایان تاریخ (نفی تقدیر و طرد تاریخ) منجر می شود. اما واکنشی که از پایان تاریخ دست می دهد، مدرنیستها را بر آن می دارد، تا تاریخ و متافیزیکی در خور، و ارزشهای به مثابه ارزشهای بالائی و تحولات و رویدادهائی به مانند تحولات طبیعی و تاریخی (که بر محور صعود و تکامل قرار دارد) در این «پایان» ابداع و پدید آورند. تمام مدافعان تمدن غرب می کشند تا با ترسیم چهره ای دیگر از این «پایان» به جای نگرانی، امید و تحرک ایجاد کنند. اما چنین پویائی تاریخ (در پایان تاریخ) تصنعی و مسخرگی آن در ساختگی آن است.

با نفی متافیزیک، ما بعد الطبیعه، آینده و هدفمندی تاریخ (که در مدار صعود و سقوط به وقوع می پیوندد) ناگزیر این متافیزیک و اهداف تصنعی است که انسان امروزی به ساخت و ساز آن در جهان معاصر (در این پایان) دست می یازد. و با هنرمندی و با توانائی تکنولوژیک امید و تحرک و معنویتی کاذب بدان می بخشد. همان طور که «گذشته» در گالریهای شخصی و موزه های عریض و طویل حضور دارد، آینده نیز به شکل بالقوه و تصنعی در ردیف گذشته و «حال» قرار می گیرد.

و به این شکل آینده (مفاهیمی چون غایت، تکامل، تعالی، جامعه آرمانی و ظهور گرائی ...) نیز همچون چیزی «امروزی» می شود و در روند دوار «هم اکنون» حل و هضم می شود. و در همین راستا تدبیر غرب و به کارگیری «زور» نیز چیزی جز برای همیشگی و پایدار ساختن «هم اکنون» نیست. بطوری که در ابعاد نازله زندگی و در میان عوام، امروزی شدن آینده در خرید تأمین امنیت، بیمه عمر، بازنشستگی و... متجلی می شود. و این است که «گذشته» در موزه های عریض و طویل «آینده در هم اکنون» و «امروز» فارغ از هر خدا و ماوراء، از جمله همه آن چه هست و خواهد بود.

پیش بینی و سقوط غرب

سقوط غرب پیش از هر چیز در مبحث پیش بینی و «تعمیم به آینده» نهفته است. پوپر می گوید: من با دلایلی کاملاً منطقی نشان داده ام که پیش بینی سیر تاریخ در آینده برای ما امکان پذیر نیست» که «با ابطال آموزه تاریخیگری نظریه انقلاب نیز به کلی غیر قابل دفاع می شود».

بنا بر این پیش از هر چیز می بایست روشن گردد که پیش بینی چه فرایندهای ناگواری می تواند برای غرب داشته باشد، که مدرنیستها را بر آشفته و آنها را ناگزیر ساخته است تا در یک عمل انفعالی در فکر آلتر ناتوو و در تلاش مهبیای مقدمات مقابله و تهاجم باشند؟ یعنی گذشته از این که پیش بینی آبنستن قاعده «سقوط» و ظهور می باشد، می تواند در موارد دیگر نیز (انقلاب و ظهور گرائی) پایه های اساسی غرب و ارکان بنیادی تفکرات مدرنیستها را نیز متزلزل نماید.

سقوط غرب در دو بعد کلی از ناحیه اندیشمندان بزرگ و در کتب کهن و مقدس پیش بینی شده است. در اندیشه هندو، در مکتب بودائی، در آئین زرتشت و در مکاشفات یوحنا مسیحی، دوره های تاریخی و ظهور و سقوط تمدنها به

دوره های هزار ساله تقسیم شده اند. واقعه «آرماگدون» یا «قرقیسیا» بنا به آن چه در باب شانزدهم مکاشفات یوحنا مسیحی در عهد جدید آمده است، و بنا بر پیشگویی حرقیال (فصل ۳۸ و ۳۹) مستقیماً با سقوط غرب در ارتباط است.

در آراء فلسفی متفکران غرب از جمله «نیچه» تحت عنوان «نیست گرائی اورپائی» (نهیلیسم) و سپس در آراء علمی و تاریخی «اسوالد اشپنگلر» با عنوان «انحطاط غرب» (با بررسی فرهنگ و تمدن جهان غرب) بررسی سقوط غرب به انجام می رسد. هر چند می توان از «نوستر آداموس» پیشگوی فرانسوی نیز در ارتباط با سقوط غرب نام برد. «رجی رینگر» نیز به طور سطحی به فروپاشی تمدن غرب پرداخته است. سعی بلیغ او این است که از چنین واقعه ای عظیم، چیز سطحی و مضحکی ارائه دهد. در واقع او می کوشد تا موضوع «سقوط غرب» را لوث و پیش پا افتاده معرفی نماید. «ئی. ایچ. کار» نیز احساس نگرانی می کند و می گوید «من برای جامعه غرب در شکل و شمایل کنونی اش چیزی جز فساد و تباهی نمی بینم، که شاید، ولی نه به ضرورت، منجر به سقوطی هولناک گردد».

و بیراه نیست که گفته شود صرف این پیش بینی ها «ممکن است به وقوع پدیده پیش بینی شده یاری برساند. دانشمند علوم سیاسی که با استناد مشاهدات تاریخی، متقاعد گردیده است که عمر خود کامگی کوتاه است، چه بسا به سقوط فرمانروای خود کام کمک کند» (۱).

هر چند که برآستی زمینه های انحطاط و فرو پاشی فراهم است، که چنین پیش بینی هایی به انجام رسیده است. اما در ابعاد علمی و فلسفی، بیش از همه موضوع «نهیلیسم» و «نیست گرائی» است که به طور اکثری اندیشمندان غربی را به خود مشغول داشته و زنگ خطر آن را به صدا در آورده اند.

پیش از این از تعمیم به آینده و پیش بینی سخن گفته ایم. بنا بر نظر مدرنیستها و اتهاماتی که بر تاریخ پردازان وارد می سازند، پیش بینی و تعمیم به آینده به نوعی با تحقیر «هم اکنون» در گرو حصول به «آینده» ای تابناک و جامعه آرمانی همراه است. همچنین فرض غایتی مطلق و متعالی در منتهی الیه شناخت همراه با حیاتی سعادت مند، با نادیده گرفتن واقعیت و ضرورت عینی (به صرف وصول به آن حقیقت ذهنی) امکان می یابد. جهان بینی نیز از طریق نظام سیستماتیک فلسفی و با سیر منطقی در راستای حصول ایده مطلق شکل می گیرد. دگماتیسم و «بسته بودن» نیز در درون همین انتظام فکری ملحوظ است. بنا بر این کارکرد و کاربرد چنین تفکری با انضباط سخت منجر به «توتالیترا» و نظامی گری (میلیتاریسم) و استبداد می گردد. از این جهت مدرنیستها در یک واکنش طبیعی به نفی «پیش بینی» و «تعمیم به آینده» از موضع انفعالی در مقام دفاع بر می آیند و برای پیشگیری آن با ارائه یک متد علمی که طبق اصول علم تجربی (از طریق اثبات پذیری یا ابطال گرائی) امکان پیش بینی آینده تاریخ ناممکن است، بر می آیند، چرا که تمام قضایای تاریخ پردازان غیر اثبات پذیر (بنا بر این غیر علمی و ابطال ناپذیر) می باشد.

این حرف مدرنیستها محمل است «که تعمیم با تاریخ جور در نمی آید. رونق تاریخ به تعمیم است. همان گونه که آقای التن در یکی از مجلدات تازه تاریخ عصر جدید (کیمبریج) با ظرافت می گوید، «آن چه مورخ را از گرد آورنده امور واقع تاریخی متمایز می دارد، تعمیم است» و می توانست اضافه کند که همین امر وجه تمایز دانشمند علوم طبیعی از فرد

۱- . تاریخ چیست. ئی. ایچ. کار ص ۲۳۷ ص ۱۰۸ ترجمہ حسن کامشاد.

طبیعت گرا یا جمع کننده نمونه هاست... نقطه حقیقی در مورد تعمیم این است که از راه آن سعی می کنیم از تاریخ چیز یاد بگیریم، و دستاورد یک رشته رویداد را به یک رشته رویداد دیگر شمول بدهیم: از تعمیم، آگاهانه یا نه آگاهانه، قصدی جز این نداریم. کسانی که منکر تعمیمند و اصرار می ورزند که تاریخ اختصاصاً با خاص سرو کار دارد، منطقاً افرادی هستند که آموزندگی تاریخ را نیز انکار می کنند(۱)»

هر چند که پیش از تعمیم یک عده از قواعد کلی تاریخ به این عصر، در فصل پیش، از عوامل و زمینه های خاص انحطاط در جامعه و تمدن غرب سخن گفتیم.

قبلاً یکی از علل تسریع سقوط تاریخ پردازان در حوزه نظر را واکنش مدرنیستها بر شمردیم. آنها با ارائه چهره ای مخوف و هیولائی از فاشیسم و کمونیسم (که محصول تفکرات تاریخ پردازان خصوصاً نیچه و مارکس و هگل می دانند) در عرصه عمل نیز به نفی تاریخ پردازان کوشیدند.

برای نمونه: آن چه را هگل با عنوان «سازوره های پلیسی» معنون می سازد و پیش بینی می کند و تنها وسیله وحدت و واقعیت جامعه مدنی اش می داند، یک قرن پس از مرگ وی در ایتالیا و آلمان قدم به عرصه وجود می گذارد و در این دو مملکت موسولینی و هیتلر به جمله زیر که از هگل است معنائی متعین و غم انگیز می دهند. هگل می گوید: «کار دولت بر این پایه استوار است که جامعه مدنی و هم اراده و فعالیت فرد را به حیات ذاتی عام باز گرداند و بدینگونه توسط قدرت آزاد خود، خطه های تبعی و فرعی را در هم نوردد تا آنها را در وحدت سریانی و ذاتی دولت حفظ کند». آری بدین سان است که سنتزهای خلسه ای دیالکتیک عرفانی با عمل تصعید و تعلیه که ضمناً حفظ و نگهداری (aufhben) است. هگل را در همسایگی بی واسطه دکترین های فاشیستی می نشاند. دکترین هایی که اندیشه هگل یکی از منابع عمده آنهاست. این نکته غالباً مورد تصدیق واقع شده است و خصوصاً صاحب نظران فاشیست ایتالیا بدین اعتراف صحنه گذاشته اند(۲)».

در اینجا هیتلر به عنوان هیولای جهان - تاریخی، حربه تبلیغاتی مناسبی است تا با بزرگ نمائی فجایع جنگ جهانی دوم، ضمن طرد تاریخ پردازان ملاطفت «دموکراسی» و «لیبرالیسم» را در مقابل «اریستوکراسی» نشان داده و دیگر حکومت های نخبه گرا را محکوم و منفور اعلام نمایند. اینها به جای اینکه ضرورت تعیین کنندگی تفکر اجتماعی را محکوم کنند که امثال هیتلر را بوجود آورد، به نکوهش تبهکاری فردی می پردازند.

انحطاط غرب چنان عبارت زبانه زدگی گردیده که «دیگر لازم نیست داخل «گیومه» گذارده شود، به طوری که پیش بینی «سقوط غرب» از ناحیه اسپنگلر و «نیست گرائی اروپائی» از طرف نیچه و «سقوط جهان سرمایه داری» از سوی مارکس و دیگر فیلسوفان و اندیشمندان تاریخ پرداز، مدرنیستها را بر آن داشت تمام نیروی خویش را گرد آورند، تا نه تنها از لحاظ نظری و فلسفی، موضوع «پیش بینی» را ناممکن و منتفی اعلام نمایند، بلکه در عرصه عمل نیز دست به تدابیر و تمهیداتی می یازند تا امکان وقوع چنین پیش بینی نیز سالبه به انتقاء موضوع باشد. بنا بر این آنها در موازات

- ۱- . تاريخ چيست؟ ايي. ايچ. كار ص ۱۰۰ ص ۱۰۳ ترجمه حسن كامشاد
- ۲- . سير جدالي ديالكتيك، ژورژ گوررويچ، ص ۱۷، ترجمه حسن حبيبي.

نفی آراء فلسفی تاریخ پردازان، شرایط امکان عملی وقوع پیش بینی ها را دستخوش تغییر و تحول می سازند، تا هرگز چنین حادثه و اتفاقی به وقوع نپیوندد.

اینها «می گویند از تاریخ درس نمی توان آموخت چون تاریخ بر خلاف علم، آینده را نمی تواند پیش بینی کند. این مساله با مشتی سوء تفاهم در آمیخته است... امروزه علم بیشتر می خواهد یاد آور شود که استقراء منطقا تنها می تواند به احتمال یا باور داشت معقول راه بگشاید، و شایق است احکام خود را قواعد یا راهنمودهای کلی انگارد، که اعتبار آنها را فقط در عمل مشخص و معینی می توان آزمود. به گفته کنت «علم، در نتیجه پیش بینی، پیش بینی در نتیجه عمل».

کلید فهم مساله ی پیش بینی در تاریخ در این تمایز میان عام و خاص، میان کلی و یکتاست. مورخ، همان طور که ملاحظه شد، ناچار به تعمیم است؛ و با این کار راهنماییهای کلی برای عمل آینده فراهم می آورد - که گرچه پیش بینیهای مشخص نیست - ولی معتبر و سودمند است(۱).

تاریخ پردازان با ترکیب و بررسی وجوه مشترک رویدادها که دارای پیامدهای یکسانی هستند، به نتایج و انتزاعیات کلی و جهان شمول می رسند که به مثابه قانونی ثابت و قاعده ای لایتغیر، می خواهند به آینده تعمیم بخشند. از جمله این قوانین، قاعده «ظهور و سقوط» می باشد که بعضاً در دوره های معین، با شرایط مشخصی به وقوع می پیوندد و بی تردید تسری این قاعده و تعمیم آن به کل، تمدن غرب را نیز به تقابل می طلبد. لذا بانیان و مدافعان تمدن کنونی غرب در یک واکنش طبیعی در برابر آن به صف آرائی و ایجاد «آلتر ناتيو» می پرازند و بر آن می شوند (ضمن انکار و نفی چنین قاعده ای) روند رویدادها و مسیر تحولات اجتماعی و تاریخی را تغییر و در راستای تداوم خویش به کار گیرند. آنها با اذعان بر نقاط ضعف و عوامل سقوط که پیشاپیش از سوی مارکس - نیچه و اشنپنگر، پیش بینی و اعلام گردیده و همچنین با نگرش واقعگرانه ای که خود در مواردی به تدریج به آن آگاهی یافته اند، دستاویز ابزار و وسایلی می شوند تا نه تنها آن نقاط ضعف را بر طرف نمایند، بلکه اساساً تمام نیروی خویش را به کار می گیرند، تا جهت تاریخ را نیز منحرف نمایند، تا شرایط امکان سقوط فراهم نگردد.

با این حال تمامی تدابیر و تلاشهای انفعالی آنها خود در واقع ایجاد شرایط امکان وصول تقدیر و تسریع در سقوط می باشد. چرا که در اندیشه تاریخی گری تمامی فعل و انفعالات موجود، خود در واقع تمهید امکاناتی است که لازمه بروز و رشد و ظهور طفل ضرورت تاریخی است. «صد هزاران طفل سر بریده شد - تا کلیم الله صاحب دیده شد» بنا بر این تمامی این تدابیر و دست و پا زدن و صف آرائیها و ایجاد آلتر ناتيو و... همگی در بطن تاریخ محاسبه و ملحوظ است و هیچ چیز در این بستر تاریخ و ضرورت علی، بیهوده و عبث نمی باشد و نقش و جایگاه هر یک در بلوغ این طفل تقدیر و ضرورت تاریخی (سقوط تمدن غرب) منظور بوده است.

ص: ۱۱۵

اما در یک بررسی مقطعی و با «نظری کوتاه بر لحظه ای زود گذر» و بدون نگرش تاریخی به ضرورت تاریخی (که هرگز قدمی پیش و پس نمی گذرد)، واکنش مدرنیستها در قبال مساله سقوط تمدن غرب در دو بعد قابل ملاحظه است: چنانچه قبلاً نیز از آن سخن به میان آمد، مدرنیستها با منکوب ساختن آراء و نظریات فلسفی تاریخ پردازان در حوزه بحث و نظر و تئوری (با متد علمی و اثبات پذیری و ابطال گرائی) شرایط عینی و زمینه های عملی موجود در جهان را نیز دستخوش تغییر و تحول می سازند، تا در راستای دوام و بقاء خویش به کار گیرند و با سماجتی فیلسوفانه بر آن می شوند تا اساساً «موضوع» سقوط را بردارند، تا حل مساله به واسطه عدم وجود موضوع مجادله، سالبه به انتفا موضوع شود. و یا به عبارت دیگر آنها بر آن می شوند تا برای رها شدن از سایه مرگی که آنها را دمی نمی آساید، با نفی خورشید حقیقت و تاریخی که در آن مرگ و میرها به وقوع می پیوندد، در صدد نفی مرگ و «پایان» بر می آیند. در این راستا آنها تاریخ را طرد می نمایند، تا تاریخی نباشد که در آن تاریخ، نه ظهوری و نه سقوطی به انجام رسد. بلکه «هم اکنون» به عنوان تنها ترین تاریخ ممکن (اگر بتوان عنوان تاریخ بر آن نهاد) به حیات و بقاء خود همچنان «هم اکنون وار» ادامه دهد. در همین جا باز موضوع «پایان تاریخ» را می توان پیش رو نهاد. چرا که در اینجا نیز مدرنیستها بر آن هستند تا تاریخ را پایان یافته و حتی منتفی اعلام دارند.

اما چگونه «موضوع تاریخ» و موضوع تاریخی طرد می شود؟ مدرنیستها با ارائه متد علمی (روش استقرائی و تجربی) و با تقطیع و کوچک نمودن «موضوع» شناخت و با نظری کوتاه به لحظه ای زود گذر نه تنها منکر توالی رویدادها و بعضاً با پیامدهای مشترک در نظامی سیستماتیک می باشند، بلکه با پاره پاره کردن موضوع شناخت و تحلیل جزئی آن، ناگزیر از انکار سیر مستمر و کلی رویدادها و «ضرورت تاریخی» خواهند بود. اینها با سماجتی فیلسوفانه همچنان در خرد کردن و ریز نمودن موضوع و متعلق شناخت پیش می روند. تا حدی که چندان نمی گذرد تا از شدت جراحی و «فونکوسینوالیسم» موضوع شناخت و متعلق معرفت نا پیدا و نامرئی گردد. لذا به این طریق نه تنها موضوع شناخت کلی و قاعده «سقوط» بلکه هر موضوع تاریخی و حتی خود تاریخ نیز طرد می شود.

نفی ما بعد الطبیعه و حذف متافیزیک موضوع شناخت پوزیتویستها را محدود به جهان محسوس و آن چه بساویدنی است می نماید. بنا بر این در قدم اول ما بعد الطبیعه و احساسات عظیم انسانی از موضوع شناخت آنها خارج می شود و در گامهای بعدی، استقراء و فونکوسینوالیسم و تخصص موضوع شناخت را صرفاً در اختیار «دانش»، و در زیر چاقوی جراحان و میکروسکوپها قرار می دهد. به این شکل رفته رفته موضوع شناخت با نظریه «اتمیسیم» تلاقی می کند، تا آراء و نظریات تاریخ پردازان موضوعیتی نداشته باشد، تا اساساً بتوان درباره آن سخن گفت. نظریه ابطال پذیری نیز مزید بر علت گردیده و آن چه را که پس از این مایه ثبات و اثبات بوده است را نیز از طریق عکس آن نفی می نماید. شگفت که در این حال چه چیزی از موضوع شناخت و متعلق معرفت باقی خواهد ماند؟!

جراحی موضوع شناخت که پیش از این در راستای نفی متافیزیک و در جهت حذف قاعده تاریخی سقوط اتخاذ گردیده بود، از جهاتی دیگر نیز جهان مدرنیسم و تمدن غرب را تهدید می کند: نخست خرد و ناچیزی موضوع شناخت و پراکنش آن در زمره مقولات، قضایا و گزاره های پیش پا افتاده و «ژورنالیستی» در جامعه جهانی دموکراتیک که خروج از حوزه مباحث عالی و مجد و عظمت فلسفی را به همراه دارد. یعنی رشد شبکه های رسانه ای و دموکراتیزه نمودن علم و معرفت در وسعت جهانی و پخش و پلا- نمودن آن در سطح نازل اکثری، همان خروج علم و معرفت از حوزه خواص و شیوع آن در بین عوام است. دوم: به واسطه همین مفروضات لیبرالی مدرنیسم چنان فراگیر و آنچنان «مسلم» فرض می شود که به «جزمیاتی مرده» تبدیل شده و در نهایت نامرئی خواهد شد. تمامی اینها پیامدی است که در بطن جراحی موضوع شناخت و متعلق معرفت و اساساً در جراحی «هستی یکپارچه» فراهم آمده است. و همه اینها نیز نوعی تمهید امکاناتی است که غریبها ناخواسته، جهت تسریع در سقوط خود فراهم نموده اند.

مدرنیستها با روش علمی در جهت این باور می کوشند که طبق اصول علم تجربی امکان پیش بینی آینده تاریخ ناممکن است و حتی پا فراتر نهاده و با تدابیر و تمهید شرایط و امکاناتی، عملاً در نفی موضوعیت تاریخ بر می آیند، تا مساله سقوط سالبه به انتفاء موضوع شود. لیکن چنانچه اشاره شد تمامی این تدابیر و تمهید امکانات جهت به تعویق انداختن سقوط، خود به نوعی فراهم نمودن شرایطی است که تحت آن شرایط تقدیر و ضرورت تاریخی به انجام رسد.

نیچه و «نیست گرایی اروپائی»

نیچه در پیشگفتار کتاب «اراده معطوف به قدرت» به پیش بینی نیست گرایی اروپائی در دو سده آینده (سال دو هزار) و بعد از آن می پردازد. نیچه در اینجا چنان از آینده و فاجعه و جنبش عظیم سخن می گوید که لحنش بیشتر به اوراد پیشگویان بزرگ همچون «نوستر آداموس» می گراید: «آن چه در اینجا می آورم تاریخ دو سده آینده است و آن چه را خواهد آمد و جز آن هم نتواند بود، توصیف می کنم: برآمدن نیست گرایی را. این داستان از هم اکنون توان گفت: چه ضرورت اینجا بنفسه در کار است. این آینده، هم اکنون با صد زبان سخن می گوید و این سرنوشت، همه جا از خود خبر می دهد. برای این نوای آینده، هم اکنون گوشها همه تیز است. فرهنگ اروپائی ما سربه سر از زمانی دراز، با رنج و تمدد کلیه قوا که از دهه به دهه بیشتر می شود، گوئی بی پروا به سوی فاجعه ای در جنبش است: بی آرامش و با زور و شتاب: چنان طوفانی که بخواهد به پایان رسد، که دیگر به خود نیاید و از آن ترسد که به خود آید».

فرهنگ اروپائی که بی پروا به سوی فاجعه ای عظیم پیش می رود و به انحطاط و پایان خود نزدیک می شود، در عبارت نیچه تحت عنوان «نیست گرایی اروپائی» و در آموزه ای که اسوالد اسپننگر از نیچه می آموزد در قالب «انحطاط غرب» به ظهور می رسد. اما چیزی که نیچه را در ارزیابی و شناسائی فرهنگ اروپائی بسیار قوی و فوق العاده دور اندیش می نماید نشو و نمو او در میان این فرهنگ است. او به راحتی می تواند نقاط ضعف و قوت این فرهنگ، و همین طور روند انحطاط و سیر آن به نیست گرایی را به خوبی بر ملا- سازد تا فردی که خارج از آن زیسته است. اما در عین حال نیچه دارای اندیشه ای بسیط و آزاد است و می تواند خود را از حوزه روزمرگی و از ضرورت زیست محیطی و حتی از آن چه

که او از آن با عنوان «نیست گرایی» یاد می‌کند، فراتر کشد و باری دیگر از فرازی بلندتر به ارزیابی همین فرهنگ و محیط که خود محصول چنین محیطی است، پردازد. با این حال نیچه یک آلمانی است. «او آلمانی فکر می‌کند و برای اروپای خوب و واحد نسخه می‌پیچد». او می‌گوید من «فرزند این عصر می‌باشم، یعنی فرد منحنی هستم ولی من این نکته را درک می‌کنم و از خودم در برابر این فساد دفاع می‌کنم».

لذا نیچه پیش از هر چیز جایگاه خود را در عصری که در آن (عصر انحطاط) زندگی می‌کند، به بداهت باز می‌نماید و می‌گوید: «آن کس که اینجا رشته سخن به دست می‌گیرد، برعکس، تا کنون هیچ نکرده جز اینکه به خود آید و درنگ کند: همچون حکیم و گوشه‌گیری به سرشت که صلاح خویش را در کناره‌گیری و در بیرون بودن و در شکیبائی و در تأخیر و در پس افتادگی دیده است، همچون جانی بی پروا و وسوسه‌گر که تاکنون خود را در هر راه پیچ در پیچ آینده لااقل یکبار گم کرده است: به عنوان جان پیشگو مرغی و مرغوا جانی که وا پس می‌نگرد، چون بخواهد از چیزی بگوید که در پیش است، به عنوان نخستین نیست‌گرای کامل عیار اروپا که خود نیز راه نیست‌گرایی را در درون خویش دیرگاهی است به پایان سپرده و پشت سر و زیر پا و بیرون از خود گذاشته است». گرچه قدرت پیش‌بینی آینده‌های پیش‌بینی نشده، نیست‌گرایی و «جنبش عظیمی که تنها از نیست‌گرایی و از درون نیست‌گرایی تواند بیاید» پاداش لولیدن در درون چنین تعفن پوچی و انحطاطی است، اما زبانه‌های تلخ بر ملا ساختن چنین حقایقی «آن هم پیش از زمان خودش» تاوانی است که باید پرداخت و این است که آگاهی با تلخی زهراگین در بیان نیچه عجین گشته‌اند و به عنوان یک حقیقت آزار دهنده اروپائیان را خشمگین نموده است. خشمی که سالهاست خود را در پس سکوت معنی‌داری در برابر پیش‌بینی نیچه از نیست‌گرایی اروپائی، مخفی نموده است.

نیچه حضور نیست‌گرایی را در این عصر به لحاظ منطقی و ضرورت تاریخی لازم می‌داند تا آن جنبش عظیم تاریخی در آینده پدیدار شود. ظهور جنبشی که جایگزین نیست‌گرایی خواهد شد. «ابر مرد ظهور خواهد کرد. و زمین روزی جای او خواهد بود» ظهوری که شرط وجودی آن «همان نیست‌گرایی بوده و هست: جنبشی که پس از نیست‌گرایی و از درون نیست‌گرایی تواند بیاید».

نیچه پیش از هر چیز، قاعده‌ای که با آن روش و منطق نیست‌گرایی شکل می‌گیرد، را تحت عنوان فونکوسیونالیسم (جراحی) می‌نامد که در گام بعدی و در دو سده آینده، نیست‌گرایی پیامد منطقی و ضروری نفی متافیزیک (مرگ خدا) است که در بطن فونکوسیونالیسم فلسفی و جراحی ناتورالیسم، فراهم می‌شود.

جراحی و فونکوسیونالیسم معرفتی چیزی است که در بطن فلسفه آکادمیک و کلاسیک (تاریخ پردازان) تا دوره جدید (مدرنیسم) استمرار یافته است. جراحی حقیقت یکپارچه و حیات و هستی با سرشتی یگانه، به «عینی» و «ذهنی»، متافیزیک و فیزیک (این جهان و آن جهان) برای اولین بار از طرف سقراط احیاء و پایه‌گذاری گردید. و چنین روندی که با او نهادن نیمی از حقیقت به نفع نیمی دیگر امکان می‌یافت، با افلاطون تنظیم و در یک سیستم فلسفی در آمد. ارسطو نیز «منطق» خلل‌ناپذیر آن را طرح و تدوین نمود. در حالی که تا قبل از سقراط (عصر هلنی) هراکلیتوس هستی

را به عنوان یک حقیقت واحد، اما در یک حرکت مستمر و ابدی (شدن) تفسیر می کرد و کلیت وجود را همچون توده درهمی از نیروها می دید که باهم ستیز می نمایند، درهم می شوند و برهم تأثیر می گذارند. لذا به عقیده نیچه با تجزیه هلنی از طرف سقراط است که رفته رفته تاریخ نیست گرائی به منصفه ظهور می رسد. پس از رنسانس و در عصر مدرنیسم نیست گرائی «مدرن» نیز در بطن جراحی معرفت آکادمیک افلاطونی و کلاسیک یونانی فراهم می شود. اگر تا پیش از این افلاطون برای داشتن پایگاهی مستحکم و خلل ناپذیر برای تفسیر جهان محسوس، ناگزیر از خلق و ابداع عالم مثل و اختراع جهانی مضاعف بنام «متافیزیک» بود. و این جهان معقول و اولی برتر و کاملتر از جهان محسوس و عالم پست متغیر محسوب می گشت، اکنون در عصر مدرنیسم متافیزیک (و آن جهان و خدا) به سود این جهان و آن چه بسا ویدنی است، از اساس رد و انکار می شود. چرا که پیش از هر چیز با این تصمیم اغنا شده بودند، تا متافیزیک را نفی کنند و آنگاه راه آن را نیز ابداع نمودند: که بر اساس متد علمی (اصول علم تجربی) گزاره های متافیزیکی نه تنها بی معنی است، بلکه موهوم و بیهوده نیز می باشند و آن چه حقیقی و واقعی می باشد همین جهان محسوس می باشد.

این موضوع از اساس قابل کتمان نیست که چرا فیلسوفان کلاسیک حقیقت یکپارچه حیات و هستی را همچون یک هندوانه بر روی میز داوری از وسط به دو نیم تقسیم و جدا نمودند و نیمی از آن را «فیزیک» و نیم دیگر آن را «متافیزیک» نام نهادند، تا امروز شاهد نفی نیمی از حقیقت آن باشیم، که پیش از این بر نیمه دیگر (فیزیک) غالب بود؟

در عصر جدید نیمی از حقیقت هستی طرد گردید و پس از نفی متافیزیک، این جهان صرفاً محسوس و ماتریالیستی، متعلق شناخت انسان قرار گرفت و زیر چاقوی «تخصص» و جراحی به اجزاء کثیر و موضوعات کوچک، تا حد مسائل ناچیز و پیش پا افتاده تجزیه شد. به طوری که از نا چیزی به سطحی و پستی می گراید و از شدت کوچکی و پراکنش به نامرئی و نیستی.

جراحی تمامیت فلسفه هراکلیتوس در بررسی روانشناختی، از لحاظ وضع روانی به سه نوع انسان نیست گرا منجر می شود. هراکلیتوس معتقد است که هستی حرکت مستمر ابدی (شدن) می باشد. با این حال می توان در این نظریه به سه مقوله کلی دست یافت: که صیوروت و حرکت نشانه «تغییر» و تحول است و علت این تحولات، جنگ میان اضداد و دوئالیسمهاست و اینها همچون توده درهمی از نیروها کلیت وجود هستی را می سازند و جهان نیز جز یک حرکت مستمر ابدی، چیز دیگری نمی باشد. این توده های درهمی از نیروها، هیچ یک به تنهایی فلسفه هراکلیتوس را باز نمی تابد، بلکه همه موارد فوق بدون جراحی و به صورت سرشتی یکپارچه، بنیان فلسفی هراکلیتوس را تشکیل و سامان می بخشد. هنگامی انسان به نیست گرائی هدایت می شود که بخواهد حقیقت یگانه هستی را به چاقوی ذهن، جراحی و آن را از معنای واحد خود ساقط نماید.

با این مقدمه شکل گیری «نیست گرائی» از لحاظ وضع روانی در برخورد با آراء هراکلیتوس روشن می شود. در اینجا سه نوع نیست گرائی قابل تشخیص می باشد و دست دادن این حالت از لحاظ وضع روانی به نگرش تک بعدی و جراحی ذهن انسان باز می گردد. انسان با ذهن جراحی و جراحی ذهنی، «هستی» یکپارچه را به اجزاء کثیر تجزیه می نماید و در

موضوعات متعدد، به بررسی آن می پردازد هر چند برای شناخت دقیق، انسان ناگزیر از جراحی متعلق شناخت می باشد؛ لیکن شناخت دقیق لازمه اش چشم پوشی از دیگر وجوه متعلق شناخت نمی باشد. و نهادن ابعاد و تبعات دیگر متعلق شناخت، ناگزیر انسان را در مجرائی تنگ و باریک کانالیزه می نماید و او را به جزمیت و نتیجه گیری ناقص رهنمون می سازد. و به جای دستیابی به معرفتی حقیقی، در بیابانزار نهیلیسم، گامی هم به جلو می گذارد.

تغییر و تحول، و صیوررت و حرکت بدون لحاظ «تمامیت» چیزی را به عنوان ثبات و کلیت باقی نمی گذارد، تا با توجه به آن و بر اساس آن، بنیان فکری (معرفتی) و ارزشی (اخلاقی) را در افکند. (چیزی که بعدها افلاطون آن را در قالب عالم مثل ارائه می دهد). در چنین شرایطی نخستین نیست گرا از بطن چنین تصویری به منصفه ظهور می رسد، که معنا را در بطن حیات گم می کند و غایتی و مقصدی در عالم کون نمی یابد. از سوی دیگر توجه صرف به تمامیت و کلیت در یک نظام سیستماتیک باعث به تحلیل رفتن قوای فکری فاعل شناسا و قهرمانان به عنوان «اقامه کنندگان حق» در ضرورت و جباریت تاریخ خواهد بود، این نیز صورت دوم از نیست گرائی تواند بود.

سومین نیست گرا، انسان تک محور و یک بعدی (ماتریالیستی یا ایدآلیستی) را پدید می آورد. و نهادن یک توده از نیروها به نفع توده دیگر و یا کنار نهادن یکی از طرفین «دوئالیسم» در قبال طرف دیگر می باشد. به عبارت دیگر نفی یا طرد یکی از طرفین دوئالیسمهای «عین و ذهن، فرد و جامعه، قهرمان و تاریخ، محسوس و معقول، فیزیک و متافیزیک، خیر و شر، این جهان و آن جهان...».

نیست گرائی، از لحاظ وضع روانی در بیان نیچه به شکل زیبایی (در کتاب اراده معطوف به قدرت ص ۶۵) آمده است. اکنون به کلام نیچه گوش می سپاریم: «نخستین هنگامی که «معنائی» سر به سر جست و جو کرده باشیم که در آن نیست: چنان، که جوینده سرانجام جسارت را از دست بدهد و... بدین گونه برخلاف انتظار خود، انسان غایتی و مقصدی در عالم هستی نمی یابد و این نیز موجبی دیگر برای وجود نیست گرائی است: چه از لحاظ مقصد معین باشد، یا اینکه اگر تعمیم دهیم، چه از لحاظ بصیرت به نارسائی همه فروض موجوده غایت باشد که به نحوی به جریان کلی تحول و تکامل مربوط است. (انسان دیگر همکار عالم هستی نیست تا چه رسد که مرکز آن باشد).

دوم اینکه، نیست گرائی، از لحاظ وضع روانی، زمانی پدید آید که انسان در همه حادثات و در اساس همه حادثات «کلیتی و تمامیتی» و سازمان و سازمان دانی و تشکلی فرض کرده باشد: چنان، که روح که تشنه پرسش و حیرت است بتواند در تصور کلی خود به نوعی از سلطه کامله و مدیریت مطلقه دلخوش باشد...

نتیجه این دو نظر این بود که با کون و شدن چیزی به دست نمی آید و اینکه در بن حادثات هیچ نوع وحدت بزرگی فرمانروا نیست که بتوان در آن، گوئی در عنصری با برترین ارزش، غوطه زد: بدین ترتیب، فقط یک راه باقی می ماند که کلیه عالم کون را به سان اشتباهی، مطرود دارند و جهانی دیگر سازند که در آن سوی جهان شدن و در ورای عالم کون جای گزیند و آن را همچون «حقیقتی»، بینگارند. لیکن همین که انسان پی برد که چگونه این جهان بنا بر احتیاجات روانی بدین گونه ساخته آمده است و اینکه چگونه به چنین کاری به هیچ روی محق نیست، آخرین صورت نیست گرائی جلوه

می کند که خود ناباوری نسبت به جهان ما بعد الطبیعه در بردارد - که عقیده به جهانی واقع را برای خود منع می کند. در چنین موقعی انسان فقط به آن چه از لحاظ جریان و شدن می شود به عنوان یگانه واقعیت معترف می گردد و هر گونه راه دزدکی و غیر مجاز را به سوی عالم عقبی و به سوی خدایان دروغی مسدود می سازد - لیکن جهان را نیز که خود نمی خواهد انکار کند تحمل نمی تواند... اساساً چه روی داده است؟ احساس بی ارزشی به دست آمد، همین که دریافتند که نه با مفهوم «غایت» نه با مفهوم «وحدت» و نه با مفهوم «حقیقت» با هیچ یک نباید خاصیت کلی عالم هستی توجیه کرده آید. ...

کوتاه: مقولات «غایت» و «وحدت» و «وجود» را که به وسیله آن به جهان ارزش نهاده ایم، دوباره از جهان به در آوریم و بیرون می اندازیم. بدین گونه جهان بی ارزش می شود.

انگار دانستیم که چرا جهان با این سه مقوله نباید توجیه شود و دانستیم که بنا بر این نظر، کم کم جهان برای ما بی ارزش می گردد: پس باید پرسید که عقیده ما نسبت به این سه مقوله از کجا آمده است. ببینیم آیا ممکن نیست عقیده خود را نسبت به آنها فسخ کنیم!...

نتیجه: عقیده به مقولات عقلی، نیست گرائی است. ارزش جهان را با مقولاتی قیاس کرده ایم که به جهانی کاملاً تخیلی راجع است.

نتیجه نهائی: همه ارزشهائی که با آنها تا کنون خواسته ایم جهان را ابتدا ارجمند سازیم، سر انجام چون آشکار گشت که غیر قابل اجرا و غیر قابل انطباقند، بی ارزش ساخته ایم. ...

و فقط به غلط آنها را به ذات اشیاء اندر افکنده ایم. این هنوز اثر ساده لوحی اغراق آمیز انسان است: که می خواهد خویشتن را معنی و مقیاس اشیاء بداند.

فونکوسیونالیسم و جراحی در حیات و هستی یکپارچه، یا به نیستی «این جهان» در قبال آن جهان می انجامد و یا اینکه با نیستی «آن جهان» در قبال این جهان همراه است. و انسان نیز هم به عنوان فاعل شناسا و هم به عنوان یک واقعیت جهانی در این گونه یا آن گونه از جهان، هرگز راه بر سعادت نخواهد سپرد، هر چند که ظاهراً در نیمی از حقیقت و واقعیت رحل اقامت افکنده باشد.

پیش بینی نیست گرائی در دو سده آینده (سال ۲۰۰۰ و بعد از آن)، گاهی همچون علت نیست گرائی و گاهی نیز به عنوان پیامد ناگوار نیست گرائی، از طرف نیچه ارائه شده است. علت نیست گرائی در عصر مدرن تجزیه و جراحی اولیه سقراطی است که در نهایت منجر به نفی (نیستی) متافیزیک در این عصر گردید، که پیش از این در عصر تاریخ پردازان این جهان فیزیک بود که بی حرمت و بی اعتبار اعلام می گردید. اما خود همین پیامد، رویدادها، حوادث و نتایج ناگوار و فاجعه آمیزی را در پی آورد (که می توان آن را در بطن نفی متافیزیک بر ملا ساخت)، به شرح آن می پردازیم:

اکنون به تاریخ بی ارزش شدن ارزشها (نهیلیسم) و «مرگ خدا» می پردازیم. هر چند که در کتاب «طلوع ابر انسان» از واقعه هولناک مرگ خدا و مراد نیچه از این کلام تکان دهنده، به طور مشروح سخن گفته ایم.

در کتاب «چنین گفت زرتشت» نیچه، مشاهده می شود که زرتشت از سوئی شادمان و پایکوبان است که «خدایان مرده اند» و از سوی دیگر در کتاب «دانش طربناک»، «دیوانه» در سوگ مرگ «خدای واقعی و الوهی» می نشیند. و از جانب دیگر نیچه را می بینیم که در جای جای تألیفات خود از «نهیلیسم» و بی ارزش شدن ارزشها و از «نیست گرایی اروپائی» و پایان هدف و غایت متعالی (خصوصاً در عصر مدرن) بر می آشوبد.

نیچه به خوبی می داند که مرگ خدای واقعی و الوهی و نفی متافیزیک و حذف ماوراء به مثابه بی ارزش شدن ارزشهاست. ارزشهایی که در راستای محور عمودی صعود و تکامل و تعالی قرار داشتند، اکنون با ناپدید شدن مفهوم ماوراء و خدا، تا حد مسائل نا چیز و حقیر و پست به زیر کشیده می شوند. مذهب و دین به اخلاق سودمندی و فایده باوری تنزل می یابد، و این چنین انسان در حیات اضمهلال معنوی و در دایره هولناکی از بی هویتی محصور و محدود می گردد.

رابطه مرگ خدا و نهیلیسم در بیان نیچه همراه با افتراء و ابهام است: شادی زرتشت به واسطه آن است که دیگر تمامی تندیسهای خدایان مجعول و ساختگی فرو ریخته است. یعنی الهه ها، خدایان فلسفی و متافیزیکی و حتی خدای «مسیحی» که بر روی صلیب جان سپرد!

با مرگ خدایان (بر خلاف انتظاری که از رنسانس می رفت) خلائی را که قرار بود «خدای واقعی و الوهی» پر کند و به جای الهه ها و خدای افلاطون و فلسفی و حتی مسیحی بنشینند، در قرن نوزده «اومانیسم» و ارزشهای «انسان بسی انسانی» جایگزین خدا و ارزشهای بالائی می شود. و به این شکل زرتشت در اندوه می شود، نیچه بر می آشوبد و «دیوانه» فانوس بر زمین می کوبد.

در تقابل «این دنیا» و «آن دنیا» با آغاز رنسانس و در عصر مدرنیسم، آن دنیا به نفع این دنیا کنار نهاده می شود و رفته رفته جایگاه خدا بیش از پیش کوچک تر شده تا اینکه نا پدید می شود. «در جهانی که خدا مرده است دیگر متافیزیکی نیست، حال آنکه یک متافیزیک مدرن وجود دارد، چون این قرن «بی خدا» نیست بلکه «خود خدا» است، یعنی انسان خود را به جای خدا می گذارد و خود را به شکل خدا می سازد». اگر تاکنون کوچک شمردن زندگی و نه گفتن به این دنیا به حساب ارزشهای بالاتر بود، اکنون نفی همان ارزشها و انکار آن دنیا در قبال ارزشهای اما نیستی است که به وقوع می پیوندد. انسان با اتکا به علم و تکنولوژی نوید سعادت و خوشبختی در این دنیا را می دهد. لیکن او نتوانست در حیات اضمهلال معنوی، به وعده خود عمل نماید، و به این شکل انسان از تاریخ و از صورت پیشین خود منقطع شد و در ورطه پوچی و بیهودگی، که راه بر دور دستها نمی سپارد و بر محور عمودی والا-یش و تعالی قرار نمی گیرد. در «امروزش» فرو افتاد. چنین انسانی از تاریخ گذشته خود منقطع می شود و با حذف متافیزیک و خدا و آخرت، راه را بر

تعالی آینده اش مسدود می سازد و در «بن بست» هم اکنونش، غرق در نخوت و هیچی بی کران می شود. خدا و ارزشهای انسانی و معنویات و حصول معرفت به ماوراء را از دست می دهد و ایمان را در دلش می کشد. اما از ایمان به پیشرفت و سودمندی تاریخ و تکنولوژی و اخلاق فایده باوری و از آرمان «امروزش» نیز سر خورده می شود و راه به جایی نمی برد. چنین انسانی که از صورت پیشین و از تاریخ گذشته اش منقطع گردیده است و با نفی خدا و متافیزیک از آینده و آن دنیا نیز باز مانده و حتی از «هم اکنونش» نیز سرخورده گردیده است، به یک نهیلیست تمام عیار تبدیل می شود.

پیش از این گفتیم که نیچه فونکوسیونالیسم را علت «نیست گرایی» هم در حوزه نظر و معرفت می داند و هم در عرصه عمل و ارزشها. او تنها راهکاری را که ارائه می نماید مبتنی بر تعاطی دیالکتیک میان طرفین دو گرایی (دوئالیسم) می باشد، تا به این طریق از دایره هولناک نیست گرایی بر حذر ماند. او معتقد است و نهادن یکی از طرفین دوئالیسمهای «عین و ذهن، عقل و احساس، غریزه و فطرت، فرد و جامعه، قهرمان و تاریخ و...» در قبال طرف دیگر، گمراهی روند اندیشه و حیات انسان از طریق صحیح و متعادل را در پی خواهد داشت. بطوری که مدافعان و پویندگان هر یک از طرفین دوئالیسمهای فوق (تاریخ پردازان و مدرنیستها) که با توجه به دو وجه یک حقیقت واحد، از دو روش متفاوت و مخالف جهت هم در حصول معرفت حقیقی می کوشند، به نتایج یکسان، اما نادرستی رهنمون می شوند. «مرگ خدا» و «نیست گرایی» فرآیند مشترکی است که هم تاریخ پردازان و هم مدرنیستها در آن تلاقی می کنند.

ممکن است تعاطی دیالکتیک در بیان نیچه همراه با افتراء و اتهام باشد تعاطی دیالکتیکی مورد نظر نیچه با «حدوسط» بودن یا «میانگین» که از هر چیز یک چیز بی مایه، یک سازش و تسامح می سازد، بیگانه است.

فونکوسیونالیسم علت نیست گرایی است، که در عصر مدرن در نفی متافیزیک و مرگ خدا متجلی می شود. اما همین انکار متافیزیک و طرد ماوراء و خدا، خود علت پیامدهای ناگوار دیگری است که از دیدگاه نیچه در چند مورد فشرده ارائه می شود:

نهیلیسم در شناخت: با ذهن جراحی، هستی جراحی ذهنی می شود به «فیزیک و متافیزیک». در عصر تاریخ پردازان جهان فیزیک در قبال جهان متافیزیک تحقیر و در زمره مقولات پست و بیهوده در می آید. در عصر مدرنیسم نیمی از حقیقت هستی «متافیزیک» نیز نفی می شود. موضوع شناخت با نفی گزاره های متافیزیکی در میان اوباش رنگین «حواس» و آن چه «بساویدنی» است محدود و محصور می گردد. همین عرصه تنگ و محدود نیز به اجزاء کثیر و موارد ریز جراحی می شود و تخصص جایگزین تبه می شود. موضوع شناخت پس از جراحی و تجزیه، از شدت ناچیزی به «پستی» می گراید و از نهایت «خردی» به «نیستی» (نامرئی) روی می گذارد.

نهیلیسم در تاریخ: بر اساس متد علمی و اصول علم تجربی «غایت» و «هدف معین» در فراسوی تاریخ وجود ندارد. قهرمانگراییهای فردی و نجات بخشیهای جهانی به پایان خود رسیده است. تعمیم نتایج به آینده و پیش بینی تاریخ، سالبه به انتفاء موضوع است. در چنین شرایطی انسان غایتی و مقصدی در عالم هستی نمی یابد و این نیز موجبی دیگر برای وجود نیست گرایی است.

نهیلیسم در ارزشها: «روی گردانی از ارزشها و از معنی و از آرزومندی است که برترین ارزشها ارزش خود را از دست می دهند. هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست».

همگانی ترین نشانه این عصر (زمان مدرن): «آدم در نظر خویش قدر خود را به وضعی باور نکردنی از دست داده است. از زمانی دراز دیگر قهرمان عالم وجود نیست، مرکز آن که هیچ. پس دست کم کوشش کرد خود بسان بسته و منسوب به پر ارزش ترین و مهمترین جانب وجود جلوه دهد و به اثبات رساند - چنانکه همه پیروان ما بعد الطبیعه چنین کنند و خواهند که مقام انسان را با این تصور محکم نگاه دارند که ارزشهای اخلاقی ارزشهای مهم و اصلی است. آری کسی که خدا را رها کرد، همان اندازه محکمتر ایمان به اخلاق را نگاه می دارد».

دستاویز قرار دادن ارزشهای اخلاقی مبتنی بر علم (که انسان به وضع آن نایل گشته است) در واقع خلع سلاح ارزشهای دینی و بالاتر می باشد. اخلاق علمی بر آن است که خلأ ناشی از عدم حضور خدای واقعی و الوهی را در حیات اضمحلال معنوی، پر نماید. «کانت» با حذف متافیزیک و ما بعد الطبیعه از عرصه عقل نظری، خدا را در میان عقل عملی و اخلاق مبتنی بر تکلیف جستجو می نماید. و در عصر مدرن «اومانیزم» با نفی تکلیف به وضع اخلاق سود گرایی و فایده باوری می پردازد و خود جانشین خدا می شود.

نیچه و اسوالد اسپنگلر

اشپنگلر در کتاب «فلسفه سیاست» (سقوط غرب) یک نظریه کلی در خصوص تحولات تاریخی ارائه می کند و بر اساس این نظریه افول قریب الوقوع تمدن غرب را پیش بینی می کند. «در این کتاب وی اعلام کرد که تمدن غربی و ارزشهای مسلط آن به پایان خود نزدیک می شود، قیود و سنتهایی که جامعه را بر پا داشته در حال تلاشی و رشته های پیوند دهنده زندگی و همراه با آن یگانگی تفکر و فرهنگ در حال گسستن هستند. به گفته او، غرب نیز همچون هر تمدن دیگری که از چرخه طبیعی می گذرد، به ناگزیر از خزان (تاکنون ویرانگر) «روشنگری» یا «روشن اندیشی» به زمستان فرد گرایی و پوچ باوری گذر کرده است (۱)».

یکی از اصول مسلم در فلسفه تاریخ ارائه نظریه کلی و تعمیم آن به کل و آینده است. این تسری می تواند پیش بینی ظهور و سقوط تمدنها را نیز در برگیرد. در این راستا عده ای تحولات تاریخی را رو به صعود و تکامل و بعضی آنرا رو به افول و سقوط (یا در خط و مسیر مستقیم و یا در یک حرکت دوری و تکراری) دانسته اند. اما اشپنگلر ضمن قائل شدن به دوری بودن ظهور و سقوط تمدنها، روند تحولات تاریخی را به طور کلی روی به تکامل و صعود می داند.

نیچه و اشپنگلر به عنوان دو اندیشمند بزرگ آلمانی هر دو به مقتضای زمان و رشته مطالعه خود، به پیش بینی سقوط غرب پرداخته اند. نیچه با بررسی علم و فلسفه و با تحلیل همه بعدی دستاوردهای معنوی بشری، نیست گرایی را در دو سده آینده که در بیابانزار نهیلیسم گمی هم به جلو برداشته است، پیش بینی می کند. از آنجا که اشپنگلر شدیداً تحت تأثیر آراء و نظریات نیچه قرار دارد، با اخذ نیست گرایی نیچه و با بسط و گسترش آن به فرهنگ و تمدن با

۱- . پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)، گزینش و ویرایش، خسرو پارسا، ص ۱۵۰.

عبارت «شهر جهانی و انحطاط جهانی» پیش بینی سقوط غرب را (۱۸ سال پس از مرگ نیچه) ارائه می نماید. همانطور که نیچه از «هراکلیتوس» الهام می گیرد اسپنگلر تز دکترای خود را درباره عقاید هراکلیتوس به رشته تحریر در آورده است.

وجوه مشترک نظریه ظهور و سقوط ادواری تمدنها در مبحث تاریخی اسپنگلر با نظریه «بازگشت جاودان» نیچه یک مساله اتفاقی نمی باشد. نیچه برای توجیه نفی فونکوسیونالیسم و برای اثبات تمامیت هستی و «شدن» هراکلیتوس، ناگزیر دستاویز تعبیر «بازگشت جاودان» می شود. نیچه دوئالیسم و جراحی حقیقت واحد و هستی یگانه و دونیم ساختن آن با خط کش ذهن به فیزیک و متافیزیک، را تجزیه تجربه هلنی و ابداع جهان مضاعف افلاطونی می نامد. و پناه بردن به عالم تغییر ناپذیر افلاطونی از بیم تغییر گرائی هراکلیتوس، را بیهوده می انگارد. از آنجا که نیچه خدای فلسفی و جهان مضاعف افلاطونی را به مثابه جهانی دیگر، بالا-تر و مجزا از این جهان نفی نموده است و آنرا (خدای واقعی و الوهی) در واقعیت هستی و حیات (که مجموعه ای از نیروی توده های درهمی است) ملحوظ می داند. در واقع نیچه می خواهد بر این دوگانگی با تمثیل بازگشت جاودان فائق آید. او با الهام از صیورورت و «شدن» مستمر و ابدی هراکلیتوس، در حلقه های پیوسته «عقاب» و «مار» را در گیر هم می سازد. در این تمثیل «عقاب» مظهر آسمان و متافیزیک می باشد و «مار» سمبل زمین و این جهان است، که هر دو در فضای گردان، می چرخند. مار دور گردن عقاب حلقه زده است و عقاب در دایره های پهناور در هوای چرخان می چرخد. این گردش در دوایر پیوسته «گرد بادی شکل» اوج می گیرد. و اینگونه است که هم «جنگ اضداد» و هم فیزیک (زمین) و متافیزیک (آسمان) در یک «نمایش عدالت والا» در «شدن» و صیورورتی مستمر و ابدی روی به بی نهایتی خداوند می گسترند.

نیچه با توسل بر این تعبیر می خواهد این موضوع را حل نماید که فیزیک و متافیزیک، این جهان و آن جهان، حقیقت واحدی بیش نیست و جراحی هستی و تفکیک و تجزیه آن به این و آن و دوئالیسمهای بی شمار، پاره پاره کردن سازواره یگانه حیات و زندگانی است. لذا اولاً نیچه فونکوسیونالیسم را نفی می کند. ثانیاً سیر تحولات تاریخی و ظهور و سقوط تمدنها را ادواری می داند. ثالثاً تحولات تاریخی در کلیت تاریخ را روی به صعود و تکامل و روی به جاودانگی می داند. بر این اساس جراحی میان تاریخ و قهرمان، جبر و اختیار، فرد و جامعه و... را مردود اعلام می دارد و معتقد است که سیر تحولات اجتماعی و تاریخی در یک سرشت مرکب و در یک تعاطی دیالکتیک بین قهرمان و تاریخ (در یک حرکت مدور پیوسته «گرد بادی» رو به صعود و تکامل) امتداد می یابد.

چند آموزه ای که اسپنگلر از نیچه می آموزد، تا بر اساس آن بنیان فلسفه تاریخ خود را بنا نهد، عبارتند از:

۱- حرکت کلی تاریخ در دوایر پیوسته گرد بادی استمرار یافته و در صعود و تکامل است.

۲- فرهنگ به مثابه «عقاب» و تمدن مانند «مار» در گیر هم هستند.

۳- غرب روی به نیست گرائی است.

۴- غلبه مار (موجود خزننده زمینی) بر عقاب (اوج معنویت و پرواز روح) نشانه بی ارزش شدن ارزشها و «مرگ خدا» و انحطاط غرب است.

اشپنگلر و سقوط غرب

اسوالد اشپنگلر با بررسی و تحلیل فرهنگ و تمدن موجود در جهان غرب به پیش بینی سقوط غرب می پردازد. او معتقد است تفوق عنصر مادی «تمدن» بر عنصر اساسی و اولی «فرهنگ» احتضار فرهنگ و متعاقب آن مرگ تمدن را نیز در پی خواهد داشت. لذا به عقیده اشپنگلر فرهنگ مقدم بر تمدن است و تمدن مؤخر از آن. و تعاطی دیالکتیکی هنگامی به درستی برقرار خواهد بود که با تفوق عنصر اولی و اصلی فرهنگ بر تمدن (عنصر فرعی و مؤخر) همراه باشد. بنا بر این تمامی تمدنهای بزرگ در تاریخ که پس از رشد و بالندگی و شکوه و عظمت، روی به انحطاط و فرو پاشی نهاده اند، با به تحلیل رفتن فرهنگ در یوغ تمدن همراه بوده است.

اشپنگلر علاوه بر تفکیک تمامی شئون اجتماعی و تحولات تاریخی و تحلیل و تبیین آن در قالب فرهنگ (معنوی) و تمدن (مادی)، ظهور و سقوط تمدنها را نیز در مدت زمان معین (هزاره) و در محدودیت خاص جغرافیائی، پیش بینی می کند.

در هر هزار سال یکبار تمدنی سقوط می نماید و به جای آن فرهنگی نو در شرایط خاص جغرافیائی دیگر، که در شرف احیای تمدنی جدید نیز می باشد، به ظهور می رسد. تا اینکه همین فرهنگی که جایگزین تمدن پیشین شده است و در اوج شکوه و عظمت قرار دارد رفته رفته در یوغ عنصر مادی روی به تحلیل نهاده و پس از سپری شدن یکدوره هزار ساله، سقوط می کند.

این امکان از سه ناحیه وارد می شود: نخست اینکه تعاطی دیالکتیکی با برهم خوردن موازنه فرهنگ و تمدن و با تفوق کفه تمدن بر کفه فرهنگ، برهم می خورد. دوم: تمدن به تنهایی زمینه اضمحلال و انحطاط درونی خود را فراهم می سازد. سوم: بستر مناسبی جهت تعدی و تهاجم رقبائی که از حیث فرهنگی غنی و پر مایه هستند، را فراهم می سازد.

این امکان سه گانه در تمدن کنونی غرب مشهود است و بنابر نظر اشپنگلر زمانی بر آن نخواهد گذشت که مشمول قاعده فوق خواهد شد. ترسیمی که دورادور اشپنگلر از تمدن کنونی غرب (۸۴ سال پیش) ارائه می نماید در این عبارت او به وضوح نمایان است: «انتهای مسیر حیات هر فرهنگ بزرگ هیکل سنگی عظیم «شهر جهانی» بر پا می شود. مردم آن فرهنگ که نیروی مردانگیشان دست پرورده زمینها و دشتها و مزارع وطن بود، در چنگال جانوری که خودشان آفریده اند، (یعنی شهرها) گرفتار شده و مانند بنده ای مطیع آن گشته و عاقبت شکار می شوند. این توده های عظیم سنگی «شهر مطلق» را مجسم ساخته، منظره های آن با زیبایی شگرفی که چشمان بشری را خیره ساخته، نشان جامع مرگ با جلال و شکوه وجودی است که کار خود را کاملا به انجام رسانده و در گذشته است... تمام اجزای این شهرهای نهائی منحصرنا نماینده هوش و ذکاوت است (اما از عقل و روح در آن خبری نیست) خانه های آن به خانه های ایونیک و باروک شباهتی ندارد... این خانه های شهری جائی نیست که قابل سکناى «وستا» و «ژانوس» باشد. نه، اینها فقط

مستغلاتی است که بر اثر فشار احتیاج و مقاصد تجارتي ساخته شده و ربطی به خون و احساسات نژادی ندارد ... مادام که در خانه ها، «اجاقی» وجود دارد و معنای باطنی آن که مرکز و کانون حقیقی خانواده است. محفوظ باشد، رابطه قدیمی با زمین و خاک وطن کاملاً قطع نشده، ولی همین که این رابطه نژادی هم به دنبال آثار دیگر به زاویه فراموشی افکنده شد، و توده های کرایه نشین و انبوهی که فقط به تختخوابی قاعدند، در دریائی از مستغلات غرق شد و زندگی خانه بدوشی شایع گشت و مردم مانند شکارچیان و شبانان پیشین، از این کوی به آن کوی روان شدند، یک بادیه نشینی عقلی و فکری شروع می شود. این شهر البته دنیائی است، بلکه اصل دنیاست. ولی غافل از اینکه فقط، از نظر سکنی و اعاشه افراد بشری حائز معنا و اهمیت است. و گرنه تمام عمارت‌های آن بیش از قطعات سنگی که در آن به کار رفته، ارزش ندارد.» (۱)

آن چه باعث اضمحلال و انحطاط یک تمدن می شود، نه صورت ظاهری و شکل و هیكل سنگی آن است، بلکه بنیان یافتن آن بر اساس گونه ای از تفکرات منحط می باشد، که حتی پس از قلب درون، مظاهر خارج آن را نیز دستخوش تغییر و تحول می نماید و آنگاه که از حیث درون تهی گشت، با کوچکترین تلنگری نیروی خارجی و داخلی، از صورت ظاهری نیز متلاشی و فرو می ریزد. اولین نشانه های تهی شدن درونی یک تمدن، تهی شدن آن از هسته اولیه و پایدار اجتماعی و کانون خانواده است. طبق نسخه سوسیالیسم که جامعه بی طبقه او در کمونیسم جنسی تحقق می یابد و یا طبق تجویز لیبرالیسم، آزادی فردی با کمونیسم جنسی آغاز می شود، در هر دو صورت در یک نتیجه واحد «لیپیدو» فروید تلاقی می کنند. به عقیده اشپینگلر تمدن کنونی غرب فرایند مشترک بخش چپ و مارکسیستی و بخش راست و سرمایه داری است، که در ظاهر در جهت عکس هم حرکت می کنند. چنانچه اشپینگلر بر این موضوع تصریح دارد که «هر گونه نهضت سوسیالیستی هم راههای جدیدی برای پیشرفت کاپیتالیسم صاف خواهد کرد». اشپینگلر فرایند تحقق عملی مشترک تفکرات مارکسیستی و لیبرالیستی در عینیت و تمدن کنونی غرب را (در فرو پاشی خانواده و هسته پایدار اجتماع) این چنین تشریح می نماید:

«ادامه روابط خونی جزو وظایف مردم متمدن محسوب نمی شود و سرنوشتی که این مردم متمدن را خاتمه نسل و آخرین افراد نژاد می سازد ابداً در آنها وحشتی تولید نمی کند. علت این نازائی و قطع نسل این نیست که سر گرفتن اولاد امکان پذیر نیست، بلکه علت اصلی این است که هوش و ذکاوت وقتی به انتها درجه شدت و فشار رسید، دیگر برای وجود اولاد دلیلی نمی بیند... در چنین وضعیتی، مردان نسبت به زنان نظر دیگری اتخاذ می کنند. یعنی بر خلاف دهقانان و کشاورزان که در موقع ازدواج منظور عمده شان این است که برای اولاد آینده خود مادری بیابند، مردان متمدن در فکر اینند که برای زندگانی خود «رفیقی» پیدا کنند. چه در هندوستان عهد بودا و چه در بابل و چه در رم کار به این منوال بود و در شهرهای امروزی اروپای غربی و آمریکا هم به همین منوال است. در میان اقوام بدوی و کشاورزان، وجود زن برای مادری است. تمام آمال و آرزوهائی که از اوان کودکی در قلب او جای گرفته، در همان یک کلمه «مادر» جمع

ص: ۱۲۷

شده است، اما در بحبوحه تمدن زن به صورت موجود جدیدی در می آید: «رفیقه»، «خانم قهرمان داستانهای عشقی و ادبی»، «عاشق آزادی کامل» چنین خانمی به جای اینکه اولاد داشته باشد، اختلالات روحی دارد! در این صورت مراسم ازدواج تقدس خود را از دست می دهد و به یک مراسم مبتذل تبدیل می شود... اما دلایلی که بر ضد بچه داری اقامه می کنند، چه از طرف آن خانم آمریکائی که حیفش می آید گردش فصلها را کاملاً برگزار نکند و هر فصلی را در تفریحگاههای مخصوص همان فصل نگذرانند، چه از طرف خانم پاریسی که می ترسد پس از زائیدن، عاشقش از او دست بکشد، چه از طرف آن خانم آزادی طلب که می خواهد متعلق به خودش باشد و زیر هیچ باری نرود، تمام اینها در یک ردیفند. همه این زنها متعلق به خودشان و همه هم بی ثمر و ابترند... شهر بزرگ کسی را که اولاد بسیار داشته باشد، وسیله خوبی برای مسخره و کاریکاتور می داند» (۱).

اشپنگلر اولین کسی است که از «جهانی شدن» در قالب «شهر جهانی» نام می برد و می گوید «تولد شهر جهانی مرگ حتمی آن را پیش گوئی می کند».

مارکس و سقوط سرمایه داری

علاوه بر طرد تاریخ پردازان از حوزه نظر به عنوان برابر نهادی که خود برای بقاء مدرنیسم ضروری بود، در عرصه عمل نیز «مرگ کمونیسم» یکی از دلایل اصلی سقوط غرب (جهان سرمایه داری) خواهد بود.

با این حال «فوکویاما» با طرح این نظریه که «با شکست کمونیسم تاریخ به هدف (پایان) خود رسیده است و دموکراسی لیبرال به عنوان تنها سیستم سیاسی ابقاء شده است»، سقوط کمونیسم را نه تنها عامل بقاء جهان سرمایه داری می داند، بلکه سقوط مارکسیسم را رسیدن جهان به هدف نهائی و پایانی خود (دموکراسی لیبرال) ارزیابی می کند.

به نوشته «ژان بودریا»: مضحک ترین ویژگی سراسر تاریخ، طنز پایان، این است که کمونیسم درست به همان نحوی نابود شده که مارکس برای سرمایه داری پیش بینی کرده بود... سرمایه کار کمونیسم را انجام داد، و کمونیسم به جای سرمایه مرد... از نظر مارکس سرمایه داری می بایست بمیرد و کمونیسم به نحوی تاریخ را بسازد. اما سرمایه داری نمرده است، حال آنکه کمونیسم به پایان راه خود رسیده است... سرمایه نمرده است، سرمایه همه جا رقیق شده است، و حتی دیگر آن چهره ای را ندارد که مارکس از آن توصیف می کرد. سرمایه داری تبدیل به شکلی وافته و گاز دار شده است. بنا بر این تصور می کنم تحلیل مارکس در مورد شکل همچنان معتبر است نه در مورد محتوا. به نظر مارکس منطق سرمایه لزوماً آن را به سوی مرگ می کشاند. در حالی که اکنون منطق کمونیسم است که آن را به سوی سقوط کشانده است.

پس به هر حال چیزی اتفاق افتاده است. مضحک است، اما من فکر می کنم مارکس یکی از اولین کسانی بوده که از «پایان تاریخ» سخن گفته است. بنا بر این در اندیشه او نکات استراتژیکی وجود دارند که هنوز کماکان معتبرند... اندیشه او زیاده از حد انباشته از گذشته ای ایدئولوژیک است. با این حال تصور نمی کنم او مرده باشد. اما این نکته را یکی از

۱- . فلسفه سیاست، اسوالد اشپنگلر. ترجمه هدايت الله فروهر ص ۳۹

ضعفهای اندیشه فوکویاما می دانم. از این لحاظ اندیشه او بسیار فاقد عمق است و همین وی را به سوی ارائه تراز نامه فوق العاده ساده انگارانه ای درباره پایان اندیشه مارکس می کشاند. در حالی که آن چه مارکس تدوین و تحلیل کرده به هیچ وجه پایان نیافته است (۱).

آخرین جنبش تاریخ پردازی در قرن بیستم در بطن کمونیسم فراهم آمده بود. مارکس پیش بینی کرده بود که سرمایه داری سقوط خواهد کرد و جامعه ایده آل بی طبقه به منصفه ظهور خواهد رسید.

لیکن سرمایه داری از راه میانبر و با متدلوزی «باز»، کمونیسم را دور زد و آن را احاطه نمود. به طوری که کمونیسم مفهوم و ماهیت خود را از دست داد تا در مصداق و وجود نیز عرصه را برای سرمایه داری ترک سازد. اما پس از مرگ کمونیسم سرمایه داری در ورطه انجماد و رکود گرفتار گردید و زود به خود آمد تا در این راستا به ابداع شبه کمونیسم و شبیح مارکسیسم در قالب آخرین «رقیب فرضی» که خطر پیشین را نداشته باشد، دست یازد. حتی تک جزیره هایی کوچک از کمونیسم را در بلوک شرق و نهاد، تا خود سوپاپ احتیاطی برای سرمایه داری باشد. گشودن طرحها و صفحه های جدید مباحث تحت عنوان مبهم «پست مدرنیسم» ترفند تازه ای بود تا نبض سرمایه داری را در این ورطه رکود و انجماد به جنبش آورد.

با این حال این تصور که کمونیسم مرده است، تصور کودکانه ای است. چرا که کمونیسم و سرمایه داری هر چند با روشی متفاوت و مجزا از هم حرکت می کنند، اما فرآیند تفکرات آنها جز نتیجه ای واحد را به ثمر نمی رساند. - «مارکس که یکی از آتشین ترین منتقدان لیبرالیسم، به ویژه اقتصاد سیاسی لیبرالی بود، سوسیالیسم را جنبشی می دانست که لیبرالیسم را «کامل» خواهد کرد - یعنی به ارزشهای لیبرالی از قبیل آزادی و حقوق، محتوا و معنایی کاملتر و وزین تر از خود لیبرالیسم خواهد داد» (۲).

به عبارت دیگر هر چند کمونیسم به عنوان یک قطب از دو قطب جهان و یک تفکر از تفکر غالب جهانی در هم پاشیده است، اما با این حال اصول موضوعه کمونیسم و مفهوم و ماهیت درونی آن در شکل و شیوه عمل سرمایه داری جای گرفته، و در این تناسخ روح کمونیسم با کالبد سرمایه ممزوج گشته است.

علل سقوط صوری کمونیسم را می بایست در چند مورد جستجو نمود: نخست: عدول از اصول موضوعه مارکس. دوم: عدم حضور رقیب فرضی (حتی در شکل تصنعی آن) در درون دیوارهای آهنین. سوم: اصول اساسی کمونیسم از طرف سرمایه داری مصادره به مطلوب گردید. چهارم: سرعت عمل سرمایه و آگاهی آن به قواعد بازی «باز» و رسیدن به نتیجه واحد، پیش از کمونیسم.

پیش از این «سقوط غرب» را از دیدگاه تاریخی و نکته نظر فلسفی، بررسی نمودیم. اکنون سقوط سرمایه داری (مدرنیسم) را در بطن سقوط کمونیسم، پی می گیریم.

- ۱- . نقد عقل مدرن - رامین جهاننگلو. ص ۱۰۰
- ۲- . ظهور و سقوط لیبرالیسم، آنتونی آریلاستر ص ۵۳۷.

عدول لنین و استالین از «اصول اصلی مارکس» را نمی توان در سقوط کمونیسم و مارکسیسم نادیده گرفت. خصوصاً لنین از همان آغاز بر خلاف دیالکتیک مارکس و با عدول از اصل دراز مدت «انقلاب پروژوا»، قیادت «انقلاب پرولتاریا» را شخصاً به عهده گرفت. و طبق برنامه آتی و در راستای تحولات سیاسی دست به توجیه و تحریف اصول اساسی مارکس برد.

استالین نیز اصول اساسی مارکس را «مارکسیسم دگماتیسم» می نامد و علناً خود را طرفدار «مارکسیسم خلاقه ای» معرفی می کند که به مقتضای ضرورت‌های موجود، تغییراتی را در اصول و مبانی خود می پذیرد.

یکی از علل سقوط کمونیسم، این است که سرمایه داری با استفاده از کاربری مفاهیم و تعبیری که تداعی گر معانی نزدیک است، کمونیسم را با «روش میان بر» دور زد و با شناخت به «قواعد بازی» باز به نتیجه واحدی رسید، که کمونیسم در میانه راه از آن باز ماند و از دور بازی خارج گشت. به عبارت دیگر سرمایه داری حرف آخر کمونیسم (کمونیسم جنسی) را در اول زد و از همین آخرین گام (آزادی جنسی) قدم‌های نخستین را برداشت، تا شکلواره کمونیسم را درهم ریزد.

با این حال هم سرمایه داری به عنوان یک روش مجزا از کمونیسم و هم کمونیسم دارای متدی متفاوت از سرمایه داری، هر دو مانند دو تیغه یک قیچی در دست یک تفکر و قدرت واحد جهت اهداف معین «غرب» به کار رفت. «تز» سرمایه داری و «آنتی تز» کمونیسم، نتیجه ای را فراهم می نمود (سنتز) که خواست «قدرت انحصاری یهود» بود. این تفکر واحد و انحصاری یهود با جراحی و ایجاد شکاف و تجزیه، میان علم و فلسفه به مدرنیسم و مارکسیسم و در عرصه عمل به سرمایه داری، و سوسیالیسم (کمونیسم)، اهرم فشار و حرکت و چالش (در راستای نتیجه ای واحد) را به شکل انحصاری در ید و اختیار خویش می گیرد. به طوری که از بدو آغاز جنبش کمونیستی، از اصول موضوعه مارکس، در ایجاد زمینه ای مساعد برای منافع دراز مدت خود سود کلانی برد. اندیشه های مارکس زمینه ساز انقلاب بلشویکی گشت و سرمایه داران و کمپانیهای بزرگ، به سرمایه گذاری کلان و دراز مدت در آن پرداختند و روند جریان انقلاب را پیش بردند، تا هرچه بیشتر دامنه و جای پای خود را به بهانه مقابله با رقیب (فرضی) گسترش بخشند. لذا صف آرائی سرمایه داری در برابر کمونیسم و بالعکس، چیزی نبوده است جز بهانه ای برای گسترش نفوذ «قدرت و تفکر واحد و انحصاری یهود» (غرب) در اقصی نقاط جهان.

اقتصاد جهانی (بانک و صندوق بین الملل) روند سیاستهای جهانی و تحولات اجتماعی و رویدادهای تاریخی را پیش می راند. و قدرت انحصاری یهود که قواعد بازی جهانی را وضع می نماید، کافی است تا با یک شک اقتصادی تمامی سیاستهای درهم تنیده جهانی را در موازات خواست انحصاری خود دستخوش دگرگونی سازد. به طوری که «تقریباً همه جهان سوم با سپری شدن ۱۹۸۰ و زیر فشارهای تعهدات استقرایی به یک برنامه پر حرکت «تعديل ساختاری» کشانده شده، ده ها حکومت به درجات مختلف در مقابل ادامه حیات مالی، جهت مستقل سیاستهای اقتصادی خود را به نفع صندوق بین المللی پول، که تحت کنترل «سازمان همکاری توسعه اقتصادی» بود از دست دادند. در دهه ۱۹۹۰ به دنبال

جهان سوم، کشورهای کمونیست سابق هم در این دام قدرت سرمایه داری گرفتار شدند. با این توسعه گسترش «نسخه های تعدیل ساختاری» تحت کنترل صندوق بین المللی پول به طور قطع وسیع ترین کوششی است که تا کنون برای گسترش ضوابط بازار سرمایه داری در سراسر جهان به عمل آمده بود(۱).

کمونیسم و سرمایه داری دو روی یک سکه اند که به ضرب تاجر پیشه گان یهود، ضرب شده اند نقش کمونیسم در دیالکتیک «سرمایه داری» و «سوسیالیسم» به نظر اندکی نفی لیبرالیسم، اما تعالی بخشنده آن بوده است. «سوسیالیسم» و «کمونیسم جنسی» نتیجه واحدی است که هر یک از آن دو از دو راه متفاوت به آن رهنمون می شوند. کمونیسم با شعار سوسیالیسم و در یک نظام سیستماتیک و توتالیتار با اهرم فشار میلیتاریسم، با لغو مالکیت فردی به حذف ارکان خانواده و به کمونیسم جنسی در قالب زندگی اشتراکی سیر می کند. سرمایه داری نیز با شعار لیبرالیسم و آزادی فردی بالعکس (از رهگذر کمونیسم جنسی، به حذف خانواده و سوسیالیسم راهبر می شود).

دیگر این حقیقت قابل کتمان نیست که اصولاً خود کمونیسم از درون منازعه جامعه سرمایه داری به وجود آمده بود و وجود سرمایه داری نیز مرهون وجود اتحاد شوروی بود. این که سرمایه داری کار کمونیسم را انجام می دهد و کمونیسم به جای سرمایه می میرد، مؤید حیات مارکسیسم «خلاقه» در کالبد سرمایه داری است. با این شرایط که سرمایه داری کار کمونیسم را انجام می دهد و در جایگاه آن قرار می گیرد، مرگ سرمایه داری نیز چندان دور از انتظار نیست. لذا به همان میزان و تحت همان شرایط که جناح مارکسیسم و قطب چپ جهانی دچار سقوط و انحطاط گردید، جناح سرمایه داری تمدن غرب نیز در شرف انحطاط است. به این ترتیب کلیت تمدن غرب با تمام وجوه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اش (کمونیسم و سرمایه داری) روی به احتضار و مرگ خواهد نهاد.

با این حال در احیای تفکرات مارکس نباید چندان دور رفت. مدرنیستها و پسامدرنها هر یک به نحوی در اندیشه استمرار، دوام و بقاء حیات سرمایه داری به نوعی دیگر دست یازیده اند. اینها با احیای شبه کمونیسم بر آنند تا با تراشیدن و وضع رقیب، حتی در حد فرضی و تصنعی آن، از آن چه که مایه سقوط کمونیسم گشت، با مواجهه با سرمایه داری احتراز ورزند.

حضور رقیب موجبات رشد و پویائی اقتصادی و فکری نظام سرمایه داری را به شکل زیر کانه ای مهیا می سازد. چنان چه تاریخ استیلای امپریالیسم سرمایه داری نیز مؤید این مطلب است که «اتحاد شوروی نه تنها سرمایه داری لیبرال را نابود نکرد، بلکه در حقیقت در نجات آن نقش داشت. اول با نابود کردن ارتش آلمان و سپس با پیشتازی در استفاده از برنامه ریزی اقتصادی که بعدها نوع کینزی آن موجب تثبیت رشد سرمایه داری بعد از جنگ شد، به علاوه طبقات کارگر غربی از برنامه های رفاه عمومی اجتماعی پیش گیرانه، که در دول سرمایه داری در مواجهه با اتحاد جماهیر شوروی در پیش گرفتند، سود برد(۲)». خصوصاً وجود کمونیسم بهانه ای بود تا سرمایه داری به بهانه مقابله با رقیب با

ص: ۱۳۱

۱- پسامدرنیسم در بوته نقد، گزینش و ویرایش خسرو پارسا، ص ۱۷۰.

۲- پسامدرنیسم در بوته نقد خسرو پارسا، ص ۱۶۳.

پیمانهای «سیتو، سنتو و ناتو» جای پای خویش را گسترش بخشد. و متقابلاً شوروی نیز به همان نحو تجاوزات خویش را توجیه می نمود و در این بازی گمراه کننده سیاسی تمام ملتها برای رهائی از شر همسایه همیشه مزاحم، مجبور به مسلح کردن خود بودند و فرار از رقابت در تسلیحات امری غیر ممکن می نمود و این همان چیزی بود که ایده آل قدرت واحد انحصاری یهود بود.

کلیت تمدن غرب با تمام وجوه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اش، چیزی جز محصول مشترک سرمایه داری و کمونیسم نمی باشد. بسط و گسترش سرمایه داری لیبرال در حد جهانی (دهکده جهانی) نیز مؤید همین مطلب است که سرمایه داری پیش از کمونیسم به اهداف مشترک و مقاصد معینی که با هم داشتند، نائل گشت. این موفقیت مرهون روش و راه میان بری است که لیبرالیسم پیش پای سرمایه نهاد، در حالی که نظام توتالیتریانیسم و میلیتاریستی استالین با قید ضمانتی که مارکس پیشتر داده بود، او را شرمنده ساخت.

بر این مساله مکرر و بس مهم تأکید ورزیده می شود که سرمایه داری و کمونیسم دو روی یک سکه اند و هر یک از دو روش متفاوت در یک نقطه واحد تلاقی می کنند. اینکه سرمایه داری جای کمونیسم قرار گیرد و یا لیبرال سوسیالیسم فروید، جان استوارت میل، جان لاک، مور، بنتام و... جای سوسیال رادیکالیسم مارکس و لنین و استالین بنشیند، در صورت احیای عینی آن در واقعیت حیات و زیست نوع بشر، جز در شکل و مصداق و وجود، چندان تفاوت محسوسی در مفهوم و ماهیت آن نخواهد بود. چنانچه واقعیت حضور آن را در عرصه جهانی شاهد هستیم. با این تفاوت (که پیش از این اشاره شد) سرمایه داری با لیبرالیسم و شعار آزادی فردی (اندیویالیسم) «از کمونیسم جنسی به سوسیالیسم» و کمونیسم با نظام توتالیتر و لغو مالکیت و حقوق فردی از «سوسیالیسم به اشتراک جنسی» رهنمون می شود. لذا بیراه نیست اگر گفته شود که «یک لیبرال تا کمونیست شدن فقط یک خیز فاصله دارد و کمونیست ها راه خود را از لیبرال شدن آغاز می کنند.» (۱)

توفیق سرمایه داری در بلعیدن کمونیسم، در این است که با تئوری «نسبیت» همیشه جائی را برای «بازی» باز می گذارد، تا بازی را کاملاً نبازد. اما در مکتب سوسیالیسم مارکس نه جائی و نه بازی هست، تا جایی نیز برای بازی باشد. چرا که پیشاپیش مارکس، بازی را به پایان رسانیده است و فلسفه خود را با ظهور جامعه بی طبقه و با پایان عمر سرمایه داری پایان داده است.

سرمایه داری با ماهیت لیبرال خود همیشه این امکان را باز می گذارد تا با انعطافی که در شکل پذیری دارد شکل بخصوصی هم نداشته باشد. اما این شکل نداشتن، خود شکلی است که در مکتب بی مکتبی (که خود مکتبی است) ظهور و تجلی می یابد. یکی از اصول بنیادین سرمایه داری، لیبرالیسم و غیر ایدئولوژیک و ضد ایدئولوژیک بودن آن است. اما «تقیح ایدئولوژیها به طور کلی خود نوعی ایدئولوژی است». بنا بر این سرمایه داری و لیبرالیسم (به گفته آنتونی آرد بلاستر) «آنچنان که مبلغان آن می خواهند به ما بقبولانند هیچگاه مرامی ملایم و لطیف نبوده و نیست. لیبرالیسم چه

ص: ۱۳۲

در ساحت نظر و چه در عمل دارای جنبه‌هایی تاریک است. اما شاید نتوان هیچ دوره دیگری را سراغ کرد که در آن به اندازه دوره وسواس ضدیت با کمونیسم، یعنی بین سالهای ۱۹۴۵ تا حدود ۱۹۶۰ لیبرالهای مؤمن با چنین خفتی به اصول خود خیانت کرده باشند، دوره‌ای که در آن دست کم گروهی از آنها به منادیان و مدافعان تفتیش عقاید و تعقیب و آزار سیاسی تبدیل شدند. پدیده‌ای که به مناسبت نام خوف‌انگیزترین نماینده نافذ آن مک کارتیسم نامیده شده است» (۱).

لذا آنجائی که در سرمایه داری برای «بازی» باز است، چیزی نیست که بتوان آن را در بازی اکثری و در وسعت جهانی جدی گرفت، آن چه که در عینیت جهانی مشاهده می‌شود، شیوع اکثری کمونیسم جنسی در قالب آزادیهای جنسی است. اما در این میان جائی نیز برای سر باز زدن وجود دارد تا سوپاپ احتیاطی باشد تا تنگنای چنین ضرورتی هرگز احساس نشود.

آزادی جنسی، بی بند و باری اخلاقی، بی اعتباری نهاد اولیه خانواده، ایجاد خانه‌های سازمانی و سالمندان و فروشگاههای زنجیره‌ای با کارتهای اعتباری و... همچون نمودی از «زندگی اشتراکی» و تجانس آرمانی سرمایه داری با کمونیسم است. در نظام سرمایه داری لیبرال، از طرفی «فرد» در مالکیت اختصاصی آزاد است، اما فرایند لیبرالیسم و آزادیهای جنسی که عملاً نهاد خانواده را درهم پاشیده و یا حداقل بنیان و شالوده آن را تا حد اضمحلال - متزلزل ساخته است (به طوری که تأثیر منفی خود را در تمام وجوه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به جای نهاده است) فرد «آزاد» و مختار را «ضرورتاً» و ناگزیر در حقوق و اقتصاد معیشتی روز مره (جیره روزانه) مهار می‌سازد و از سوی دیگر آزادی در مالکیت اختصاصی عملاً در طیف محدودی از سرمایه داران (کاپیتالیسم) همچون سران دولت در نظام کمونیستی محدود می‌شود، که اکثریت (پرولتاریا) ناگزیر از همان حقوق و جیره روزانه و محدودی بر خوردار می‌شوند که دولت در نظام کمونیستی برای هر فردی از اجتماع در نظر گرفته است. حتی در وادی جهانی سازی سرمایه داری از اصول بنیادین مارکس (اقتصاد) بهره می‌گیرد. بطوری که در جامعه جهانی حتی «فرهنگ» نیز به عنوان یک کالا- بر آورد می‌شود و فرهنگ جهانی نیز توسط بازار شکل می‌گیرد. بازار در مورد بقاء، استمرار و پذیرش و حذف و اخراج یک کالای فرهنگی تصمیم می‌گیرد. و فقط با توفیق در بازار است که می‌توان به دست مایه فرهنگی نایل گشت به گونه‌ای که گذار از تولید صنعتی به تولید فرهنگی ماهیت دهکده جهانی را شکل و سامان می‌بخشد.

پیش از این گفتیم که سرمایه داری با راه میان بری که میزند کمونیسم را خلع سلاح ایدئولوژیک ساخته و از دور مسابقه در عرصه جهانی خارج می‌سازد. چرا که سرمایه داری به چیزی (نتیجه و آرمانی) که کمونیسم بر آن بود پس از پشت سر نهادن مراحل تحولات اجتماعی و طبقات اقتصادی، به آن برسد (زندگی اشتراکی و جامعه بی طبقه) در همان گام نخستین به آن رسیده بود و اساساً با «لیبدو»ی فریود در کمونیسم جنسی و در شکلی از زندگی اشتراکی و سوسیالیسم قرار گرفته بود. بنا بر این، این طبیعی است که سرمایه داری با یک خیز کمونیسم را در خود هضم و فرو بلعد: گذشته از ایده آل گرائی کمونیسم (رسیدن به جامعه بی طبقه)، دلمشغولی آنها به امور نظری و فضائی آنها را از

زمین و واقعیت های اجتماعی دور ساخت در حالی که سرمایه داری بنیان خود را درست بر بنیان «اقتصاد» و «بازار» (در موازات فلسفه مارکس) استوار نمود و به این شکل نیز بر کمونیسم پیشی گرفت.

ممکن است با مشاهده ترفند احیای مجدد شبه کمونیسم دچار توهم خطر بالقوه کمونیسم در راستای استیلای جهانی سرمایه داری شد. لیکن چنین تصویری ساده لوحانه است. چرا که کمونیسم در عرصه جهانی و عینیت حیات ظهور پیدا کرد و پس از عدم کامیابی و موفقیت رو به افول و سقوط نهاد. این واقعیت یک روی این سکه است. آن سوی سکه گواه و مؤید این مطلب است که اصولاً کمونیسم نمرده است، بلکه از شکل سیستماتیک و انتظام یافته خود گسیخته و آرمان و اهداف آن در درون سرمایه داری قرار گرفته و پس از خلع سلاح فکری و ایدئولوژی، تبدیل به پوستینی پلاسیده گردیده بود که ناگزیر از سقوط بود.

ترفند احیای شبه کمونیسم و یا باقی نهادن چند کشور سوسیالیستی و تک جزیره های کمونیسم صرفاً به منظور سوپاپ احتیاط و ایجاد انگیزش و چالش مصنوعی است. چنانچه پیشتر از این نیز اشاره شد، این احساس بدگمانی نسبت به انقلاب اکتبر روسیه که در بر پائی آن انگشت سرمایه داران و کمپانیهای بزرگ دخالت داشته است، همچنان باقی است. آنها در همان ابتدا و آغاز انقلاب با حمایت و اعطای کمکهای مالی هنگفت به رهبران بلشویک بر علیه تزار و منشویکها، منافع دراز مدت خود را در این جریان خزننده تثبیت کردند. مضاعف بر این به بهانه وجود کمونیسم علاوه بر اینکه جای پای خود را در آن منطقه گسترش بخشیدند. شرایط و عوامل رشد و پویائی اقتصادی و فکری سرمایه داری لیبرال را به نحو زیرکانه ای مهیا نمودند. به طوری که چالش کمونیسم با سرمایه داری به پایداری سیاسی جهان سرمایه داری موجب شد تا دولت ایالات متحده به ایفای نقش بی سابقه ای در مدیریت نظام اقتصاد جهانی و ژئوپلتیک مبادرت ورزد. لذا در صورت احیای مجدد شبه کمونیسم باز هم همان سیاست پیشین را در پیش رو دارند. منتها اکنون بیشتر برای نجات سرمایه داری لیبرالیسم که «چنان فراگیر و آنچنان مسلم فرض می شود که دارد نامرئی می شود». میل گفته است «هر حقیقتی که مورد بحث و چالش قرار نگیرد، بیش از آنکه «حقیقتی زنده» باشد «جز میاتی مرده است».

این دیگر قابل انکار نیست که «مفروضات لیبرالی خیلی بیش از اینها پراکنده شده است، آنچنان که در زمره مقولات پیش پا افتاده، عصر و جامعه ما قرار دارد.

... در غرب نوعی توافق عمومی نا گفته و مبهم درباره فضیلت های لیبرالیسم، موجب خود پسندی شده است. برای رسیدن به اصول لیبرالی، آشکارا نیازی به مبارزه نیست، زیرا جوامع ما بالاخره دموکراسی های لیبرالند. نتیجتاً در همان حال که آواز دسته جمعی ستایش از خود سر داده می شود، اصول لیبرالی در عمل به تدریج و به صورت نهائی تضعیف می شود. همین پیش پا افتادگی لیبرالیسم است که آن را تضعیف می کند و به مخاطره می اندازد. بین خمیازه کشیدن و

خوابیدن فاصله چندانی نیست، صرف پذیرفته شدن لیبرالیسم باعث شده بیش از آن که «حقیقتی زنده باشد» به «جزمیاتی مرده» تبدیل شود یا در خطر تبدیل شدن باشد. وضعیتی که برای هر باور و حقیقتی خطرناک است» (۱).

جهان سرمایه داری در برابر پیش بینی نیچه، اسپینگلو و مارکس و... به ایجاد دیوار دفاعی پرداخت و یا حداقل خواست با منتفی ساختن موضوع «سقوط» اساس سقوط را منکر شود. لیکن با این واکنش در برابر تاریخ، در برابر واکنش دیگر تاریخ روبرو گشتند، که خیلی مهلکتر از نوع پیش بینی های تاریخ پردازان است. هر چه غرب دست و پا زند و تقلا نماید، خود را بیش از پیش در باتلاق نیستی فرو خواهد برد. بین خوابیدن و مرگ، چندان فاصله ای نیست، چنانکه بین خمیازه کشیدن و خوابیدن نیز چندان فاصله ای نیست.

احیای شبه کمونیسم در یک حالت واکنشی برای بیداری و دمیدن روح بر این مرده ریگ سرمایه داری است، تا از سقوط آن به واسطه پیش پا افتادگی، که تا حد نامرئی گشتن پیش رفته است، ممانعت نمایند. هر چند که بنا بر نظر مدرنیستها جهان سرمایه داری امروز به واسطه بافت و ماهیت «مدرن» خود مسائل و دلمشغولیهای جدیدی را برای پی گیری مباحث طرح می کند. (حتی با پذیرش این نظریه که در دفاع از بقا و استمرار حیات نظام سرمایه داری لیبرال ارائه شده است) همین مساله پیش پا افتادگی و نامرئی گشتن و تبدیل آن به «جزمیاتی مرده» از جمله مسائل و دل مشغولیهای اجتناب ناپذیر موجودی است که مدرنیستها و واضعان این تئوری باید پاسخگوی آن باشند.

ص: ۱۳۵

متدولوژی شناخت و «راه سوم»

در فصل اول و در یک دوره تاریخی تحت عنوان «عصر تاریخ پردازان» از روش عقلانی - فلسفی و از روش اشراقی - عرفانی سخن گفتیم. و روش تجربی - علمی را نیز در «عصر مدرنیسم» مورد بحث و مذاقه قرار دادیم. اکنون بدون اطاله کلام هر یک از سه روش فوق را که در دو دوره تاریخی معین از آن بحث شد را مورد بررسی قرار می دهیم. در این راستا به «متدولوژی شناخت و علم الاجتماع رویکردی کوتاه خواهیم داشت، تا «راه سوم» را به شکل ممتاز و متمایز از دو روش فوق، وضوح و روشنی بخشیم.

ابتدا مجدداً نمودار قبلی را برای تداعی نزدیک و واضحی از وجوه اشتراک و افتراق اصول و مبادی و چگونگی طریق حصول و وصول به شناخت و حقیقت در هر یک از سه روش عقلانی، اشراقی و علمی را در ذیل ترسیم می نمایم:

روش عقلانی - فلسفی: عقل - عقلی - برهانی - ذهنی - کلی - سیستماتیک - بسته - طولی - صعودی = مطلق (معرفت).

روش اشراقی - عرفانی: دل - شهودی - کشفی - ذهنی - فردی - پلورالیسم - باز - طولی - صعودی = مطلق (خدا).

روش تجربی - علمی: تجربه - تجربی - استقرائی - عینی - جزئی - پلورالیسم - باز - سطحی = نسبی (اومانیزم).

«راه سوم» نیز مبتنی بر تعاطی دیالکتیک بین سه روش فوق می باشد:



روش عقلانی - فلسفی تنها «استدلال عقلی را شایسته درک حقایق جهان دانسته و به کفایت عقل در تلاش برای نیل به حقیقت هستی باور داشته و آن را در این تلاش از هر گونه به منابع دیگر از قبیل وحی، ایمان و اشراق درونی بی نیاز می داند». لیکن تساهل در «اصل مسلم اولیه» و مسامحه اشراقی در حصول معرفت مطلق، و در توجیه «خلقت نخستین» (صادر اول و عقول عشره و...) آنها را از «اشراق» بی نیاز نمی سازد.

با توجه به نمودار فوق روشن است که روش عقلانی و فلسفی و روش اشراقی - عرفانی، دارای روشی واحد، اما در مبادی و اصول با هم اختلافاتی دارند که این اختلاف در اصول و مبادی، هر چند ظاهراً روش آنها را متمایز از هم می سازد، لیکن چندان بزرگ و اساسی نمی نماید تا کاملاً روش آنها را از هم جدا و متباین سازد. اما روش تجربی - علمی کاملاً متمایز و متباین از روش عقلانی - فلسفی می نماید. و با روش اشراقی - عرفانی (بر خلاف صورت گمراه کننده اش) در بعضی از مبادی و اصول به هم می رسند.

«اشراقیون» علاوه بر اقامه برهان و استدلال عقلی، بر دریافتهای باطنی و ذوقی حاصل از سلوک معنوی و مجاهدات درونی تکیه داشته و عقل و اندیشه را بدون سوانح نوری و اشراقات باطنی برای درک حقایق جهان کافی نمی دانند.»

«عرفا» نیز مدعی هستند «نیل به حقیقت جهان نه بر عقل و استدلال، بلکه بر سیر و سلوک و ریاضت و مجاهده و اشراق و مکاشفه متکی بوده و هدف آنان به جای درک و فهم حقایق، وصول و اتحاد و فنا در حقیقت است».

علما و دانشمندان «تجربی مسلک» نیز معتقدند «انسان به جز به وسیله آثاری که می بیند و حس می کند، علم به هیچ چیز نمی تواند پیدا کند. و این نیز نسبی است».

لازم به ذکر نیست که به همان اندازه که روش عقلانی از روش اشراقی متمایز است، به همان نسبت نیز روش عرفانی از روش اشراقی متفاوت است. اما از سوی دیگر روش اشراقی با اقامه برهان و استدلال، و روش عقلانی با مسامحه اشراقی با هم تلاقی می کنند. روش عرفانی نیز با استمداد از روش اشراقی، ضمن اینکه با هر دو روش اشراقی و عقلانی پیوند خویشاوندی می بندد، با روش تجربی - علمی نیز به واسطه «اندیوالیسم» و «پلورالیسم» تلاقی می نماید.

با توجه به مباحث قبلی و نمودار «متدلوژی شناخت»، می توان تقابل میان روش عقلانی و اشراقی با روش تجربی - علمی را در مبحث «علم الاجتماع» این چنین خلاصه نمود:

روش عقلانی - اشراقی (تاریخ پردازان):

۱- اعتقاد به اصالت عقل (راسیونالیسم) ۲- توجه به آینده ۳- طرفدار تغییر و تحول (رادیکالیسم) ۴- طرفدار مونیسم (بسته) ۵- اتکا به اخلاقیات ۶- تلاش در این که جهان را طبق نقشه مطروحه قبلی (ذهنی) اداره کنند (اتوریتاریانیسم).

روش تجربی - علمی (مدرنیسم):

۱- اعتقاد به اصالت تجربه (آمپریسم) ۲- توجه به «هم اکنون» ۳- طرفدار وضعیت موجود (محافظه کار) ۴- طرفدار «پلورالیسم» (باز) ۵- اتکا به قانون ۶- تلاش در این که جهان را طبق واقعیات جهان (عینی) تنظیم کرد (اندیوالیسم).

«راه سوم» مبتنی بر تعاطی دیالکتیک بین روشهای مذکور است. این راه پس از «نفی» هر یک از سه روش مورد استفاده (به عنوان روشهای قطبی و جزم گرا) از در اثبات (جمع میان اثبات و نفی) بر می آید.

قاعده «امر بین الامرین» که از آغاز بحث به طور گذرا از آن سخن گفته ایم، موضوع اساسی در شکل گیری «علم متعارف» مرحله سوم و موضوع اصلی در عصر سوم می باشد. این قاعده ضمن نفی روش تاریخ پردازان (روش عقلانی، اشراقی و عرفانی) و روش مدرنیسم (تجربی - علمی) روشی را مورد نظر قرار می دهد که در نظر اول پیچیده خواهد نمود. اما در صورت طرح آن، به صورت بدیهی و کاملاً مبرهن جلوه خواهد کرد. گویا آدمی چنین راهی را از پیش فرا روی خویش داشته است. این نیز به واسطه آن است که چنین راهی منطبق با فطرت و طبیعت حقیقت جوی انسان است.

قاعده «امر بین الامرین» که در مباحث کلام شیعی مطرح است و در موضوع جبر و اختیار تحت عنوان «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الامرین» از آن استفاده می شود، قابل تعمیم به تمامی روشهای کلیشه ای و جهت گیریهای دگماتیزم می باشد. آن چه در این بحث از قاعده مذکور می توان آموخت، سه آموزه کلی است:

گام نخست «نفی» است: نفی روشهای قطبی، جزمی و کلیشه ای شده، گام دوم «اثبات» است: برقراری تعاطی دیالکتیک میان آن دو. گام سوم نتیجه یا «جمع میان اثبات و نفی» است.

راه سوم

«پارادایم هزاره سوم»

با توجه به متدلوژی شناخت، اگر در پی ارائه طرح تاریخی از طرح عقلی باشیم، از متدلوژی شناخت به متدلوژی تاریخ گذر باید کرد. در این راستا برای رسیدن به چنین منظوری با تفکیک و جراحی تاریخ فلسفه به دو شق کلی (جراحی شده) تاریخ پردازان و مدرنیستها و با وضع تعاطی دیالکتیک میان آن دو، وارد «علم متعارف مرحله سوم» می شویم، که خود مبتنی بر «امر بین الامرین» می باشد.

در اینجا «امر بین الامرین» به مثابه دو روش و دو مرحله پیشین، در شناخت شناسی، دست یابی به حقیقت و وصول به یک نتیجه درست و منطقی به کار نمی آید. بلکه از طریق سلبی و با نقد و نفی دو طرز تفکر یاد شده (تاریخ پردازان و مدرنیستها)، بر آن است خود را به عنوان یک روش ثالث مبرهن و جایگزین سازد.

شاید در نگاه نخست تصویری که از قاعده امر بین الامرین ارائه خواهیم نمود، متناقض جلوه کند. چرا که این قاعده با قالبها و سیستمهای مرسوم و معمول قابل تعریف نمی باشد، و می خواهد خارج از قاعده مرسوم و متعارف، عمل نماید.

هنگامی که بخواهیم قاعده امر بین الامرین را در یک سیستم و نظم هندسی و ریاضی در آوریم (چه در حوزه ذهنی و چه در حیطه عینی)، در واقع آن را بسان قواعدی طرح نموده ایم که این قاعده بر آن است که آن قواعد را نفی نماید. لذا این قاعده می خواهد با نفی دو روش مذکور، روش ثالث، متفاوت و دیگری را ارائه نماید. چنین قاعده ای نمی تواند طبق قواعد موجود عمل نماید، در حالی که خود با روش سلبی برای شالوده شکنی چنین قواعدی به منصفه ظهور رسیده است.

با این حال قاعده بین الامرین به طور «مطلق» به نفی (انکار) دو روش فوق نمی پردازد، بلکه پس از نفی و سلب، از در ایجاب بر آمده و تعاطی دیالکتیک را میان «طرفین» برقرار نموده و به «بین الامرین» نامتعیّن نظر می کند. و همین تناقض ظاهری (جمع میان اثبات و نفی) است که این قاعده را از افتراء به قطبی گری و تک بعدی بودن مصون می دارد. و هم اینکه «بین الامرین» نامتعیّن نشان می دهد این قاعده با جمع آن دو و «حد وسط» بودن یا «میانگین» که از هر چیز یک چیز بی مایه، یک سازش و «تسامح» می سازد، بیگانه است.

در اینجا لازم می آید برای بررسی تعاطی دیالکتیک مبتنی بر «امر بین الامرین» (که خود روشی است جهت نفی دو روش قطبی، که این دو روش در طول تاریخ اندیشه، بر اندیشه سوار و آن را از طرفین در راستای یک نقطه واحد جهت بخشیده است) مختصری از تاریخ فراز و نشیب دیالکتیک تا عصر مدرنیسم را از سر بگذرانیم. اما چون چنین امکانی

دست نمی دهد و باعث اطاله کلام می شود، وجوه اشتراک و افتراق تعاطی دیالکتیک مبتنی بر «امر بین الامرین» با سایر دیالکتیک های مطرح در طول تاریخ، را به طور فشرده باز می گوئیم:

قبلاً گفتیم که قاعده «امر بین الامرین» اول سلبی است تا ایجابی. دوم، بیشتر «راه» است تا «مقصد».

سلبی است چون به نفی قطبی گری و تک بعدی بودن می پردازد. و از آنجا که نظر به «بین الامرین» «نا متعین» می کند، ایجابی است. و از آنجا که «نتیجه» نا متعین است، بنا بر این بیشتر «راه» است، تا «مقصد»، «روش» است تا «نتیجه». تعاطی دیالکتیک هنگامی بر قرار می شود که پس از نفی قطبی گری از در ایجاب بر آمده تا به نتیجه نا متعین راهبر شود. «نتیجه نا متعین» چنین قاعده ای را از افتراء به «میانگین»، «حد وسط» و «تسامح» و «تساهل» باز می دارد. همچنین هم «نتیجه نا متعین» و هم «روش سلبی» این قاعده، این قاعده را از تمامی قواعد موجود و ممکن در طول تاریخ متمایز می سازد. و بنا بر این قابل تعدیل و تحلیل در قالبها، نظامها و سیستمهای کلیشه ای شده و جزمی (دگماتیزم) در طول تاریخ نیز نمی باشد. بلکه خود به عنوان یک «قالب بسیط» و متمایز (و ظاهراً متناقض) از قالبهای پیشین مطرح است. هر چند که ما به تناقضات متعدد و مکرر دو روش پیشین در عصر تاریخ پردازان و در عصر مدرنیسم پرداخته ایم، با این حال جدولی نیز از تناقضات و قطبی گری و تک بعدی گرایی این دو روش در صفحات بعد ارائه خواهیم نمود.

این تعاطی دیالکتیک نه دیالکتیک عینی، نه ذهنی، نه عقلانی، نه اشراقی، نه جزمی، نه تسلی بخش و نه پیش داورانه است. و حتی نه دیالکتیک سلبی و نه ایجابی به شکل متعارف آن است. معنایی که از تعاطی دیالکتیک بیشتر مستفاد می شود آن است که نخست: این دیالکتیک بیشتر «راه» است تا «مقصد». دوم: در این دیالکتیک ضمن نفی طرفین (تزو آنتی تز) - و در عین حال با توجه به حضور «امرین»، نتیجه و «سنتر» را نیز نتیجه نمی دهد (بین الأمرین نا متعین). سوم: در این دیالکتیک نه ریسمان حرکت از تعاریف جزئی به کلی وجود دارد (سقراط) نه نردبان منطقی و قیاسی (ارسطو) و نه حقیقت از راه مباحثه و هنر گفتگو (و یا هنر مجادله و لفاظی چابکدستانه) دست می آید (سوفسطائیان)، و نه از تزو آنتی تز و تولد فرزندی ثالث از جدال دیالکتیکی آن دو (هگل).

لذا قاعده امر بین الامرین، یک روش و روش شناسی و نقد و نفی روشهای قطبی است. با این حال منکر وجود روشهای قطبی نیز نمی باشد و می خواهد از طریق دیالکتیک ایجابی میان روشهای قطبی یک تعاطی دیالکتیکی بر قرار نماید. آن چه که در این قاعده سلب می شود جراحی یک حقیقت واحد به طرفین، قطبین و ذو وجهین است، که منجر به معارف، دانش، و علوم غیر حقیقی و تک بعدی گردیده است.

دیالکتیک «آپریکو رثالیسم»

«ژرژ گورویچ» در کتاب خود از زاویه ای به این نظریه نزدیک می شود، اما همانقدر که نزدیک می شود، از زاویه دیگر بیشتر فاصله می گیرد. آن چه را که او دیالکتیکهای «جزمی، مدحی، عرفانی، اشراقی، و فرایاز (صعودی) و فرویاز (نزولی) می نامد، ما آنرا «ذهنی» و انتزاعی می نامیم و در عصر «تاریخ پردازان» به طور مشروح از آن سخن گفتیم.

حتی دیالکتیکهای مارکس و پرودن «که بیشتر به مبارزه واقعی و عمل انسانی در جامعه مربوط می شود» را با یک چوب می رانیم. چرا که دیالکتیک آنها نیز جزئی، فرایاز و در یک نتیجه تسلی بخش جامعه بی طبقه (مطلق) به پایان می رسد. در تمامی دیالکتیکها از سقراط و افلاطون، تا هگل و مارکس (تاریخ پردازان) نه تنها «واقعیت» (عین) به پای حقیقت ذهنی قربانی گشته است، بلکه همگی «حلقه بگوش نظرگاههای جزئی و از پیش پذیرفته بوده اند». لذا «ژرژ گورویچ» نیز به صراحت می گوید: «کلیه دیالکتیک هایی که از جنبه تاریخی معروفند و حتی متعین ترین آنها (که دیالکتیک های مارکس و پرودن می باشند) از لغزش مصون نمانده و دیالکتیک های مدحی و تسلی بخش شده اند حقیقت آن است که تمامی این دیالکتیک ها، به درجاتی متفاوت، حلقه به گوش نظرگاههای جزئی، پیش پذیرفته گشته اند. در اینجا چند مثال به دست می دهیم: دیالکتیک فرایاز افلاطون، تنها عروجی توانفرسا و دشوار به جانب تأمل در مثل سرمدی است.

دیالکتیک فرویاز و عرفانی و اشراقی فلوطین در سیر از واحد به کثیر است. دیالکتیک لایب نیتس وضع مجامع واحد و کثیر می باشد و دیالکتیک هگل شارح مراحل گسستن از خویشتن خویش خداوند در عالم است و نیز گزارشگر مراحل رجعت عالم به سوی خداوند در ظرف زمانی است که هر گونه حرکت واقعی را تعلیه می کند تا از آن مراقبت کند و حفاظتش نماید و آن را به «سرمدیت حی بر کشد (Aufheben) و هم زمان و روح و عقل و انسانیت و الوهیت را هو هویه و یکی سازد» (۱).

در واقع این همان مرحله آغازین در قاعده «امر بین الامرین» است که دیالکتیکهای قطبی و تک بعدی را سلب و باز پس می زند، که همگی کم و بیش جزئی، تسلی بخش و پیش دوارانه و اساساً صرفاً ذهنی و انتزاعی بوده اند. یعنی دیالکتیک های «عرفانی ایجابی و ثبوتی که مستقیماً به هم نشینی و یا شرکت در واحد یا در خدا منتهی می گردد، و اگردی به جانب روح گرائی ظهوری را در بر دارد». تا اینجا «ژرژ گورویچ» با نفی و سلب دیالکتیکهای عقلانی و اشراقی و با ترک هر دو به حقیقت نزدیک می شود، اما همین قدر که نزدیک می شود از زاویه و چشم انداز دیگر، از حقیقت فاصله بیشتر می گیرد. هر چند تلاش و کوشش او بر این است که با ایجاد دیالکتیک میان دیالکتیکهای فوق (انتزاعی) و امر واقع (اجتماعی)، به دیالکتیک مورد نظر خود «آمبریکو - رآلیسم» دست یابد، لیکن از آنجا که او از نفی و سلب قطب و بعد دیگر روش وصول به معرفت (علمی، تجربی) غفلت ورزیده است، در سرازیری شناخت علمی، تجربی و استقرائی پوزیتیویستها (مدرنیستها) فرو می افتد. درست است که او از دیالکتیک «اکمال متقابل به امواج و ذره ها» و «مناسبات میان موقعیت و سرعت الکترونها» و «مناسبات میان بی نهایت بزرگها و بی نهایت کوچکها» در فیزیک و ریاضیات، و علوم دقیقه با عنوان سراب یاد می کند، و آنرا با تردید نفی می کند، اما از جانب دیگر این نوع دیالکتیک ها را که «خود نیز متحرکند و لا ینقطع جابجا می شوند» مورد تأیید قرار می دهد تا جامعه شناسی را با توسل به دیالکتیک آمبریکو رآلیسم از فلسفه و انتزاعیات ذهنی رهائی بخشد: «کوشش ما در این است که دیالکتیک را در مقام حرکت واقعی و

ص: ۱۴۰

عینی و نیز به عنوان روشی از قید هر گونه علاقه و ارتباط با موضع فلسفی قبلی آزاد سازیم.» و آنگاه می افزاید: «قصد و آهنگ ما اینست که جامعه شناسی را توسط دیالکتیک غیر جزمی سازیم، نه اینکه از پیش توسط دیالکتیک نوعی رهنمود را بر جامعه شناسی تحمیل کنیم، بدینگونه که مستقل از توسل به تجربه و تحقیقات تجربی، این مجهول بزرگ را که واقعیت اجتماعی است معلوم فرض نمائیم. غرض آن نیست که در این قلمرو به مدد بازی با مفاهیم و طفره رفتن های لفظی جهل خود را پنهان سازیم، بلکه به عکس غرض آنست که توسط دیالکتیک با آن بازی و این طفره رفتن به نبرد برخیزیم (۱)».

نفی دیالکتیک های عقلانی و اشراقی (جزمی، مستقل از تجربه، تسلی بخش و بازیهای لفظی و زبانی) باعث این نمی شود که دیالکتیکهای «مارکس» و «پرودن» آنسوی قلمرو این دیالکتیکها به حساب آید، تا ژورژ گوروویچ، فاخرانه نفی آن را به مثابه احتراز از فرو افتادن در ماتریالیسم، یا در «واقع گرائی علم الاجتماع» افراطی، «پوزیتویسم» یا هر نامی که می توان بر آن نهاد (مدرنیسم) به حساب آورد. بلکه بر عکس، این موش دواندن برای مغشوش کردن افکار و وارونه ساختن حقیقت است. چرا که دیالکتیک های مارکس و پرودن با تمام واقع گرائی علم الاجتماعی و عینیت گرائی تاریخی شان نهایت تکامل دیالکتیک های عقلانی و حتی اشراقی هستند، آنهم با تمام جزمیت گرائی و پیش داوریها و تسلی بخشی هایشان.

از سوئی نفی دیالکتیک مارکس و از سوی دیگر تکیه گوروویچ به امر واقع و اجتماعی در حرکت عینی تاریخ و پیشنهاد دیالکتیک آمپریکورتالیسم او، بی شباهت به «مارکسیسم خلاقه» (مارکسیسم کراتور) لنین و استالین، نیست که به واسطه انجام اصلاحات لازم در مارکسیسم (در اصول موضوعه مارکس) طبق مقتضیات زمان و تحولاتی که در اوضاع پیش می آید، به جلو می رود.

این مساله بی درنگ انسان را به یاد طرح پیشنهادی پوپر تحت عنوان «مهندس اجتماعی تدریجی» می اندازد. گویا مهندس اجتماعی نیز بدون پیش فرض و غایتی کلی و بدون اینکه از یک تفکر ایدئولوژیک درس و کار آموخته باشد، می خواهد با تأملاتی کوتاه بر لحظه های زود گذر، (پیش آمدها و وقایع و عملیاتی که باید در برخورد با حوادث انجام پذیرد) به تدریج ماشین جامعه را پیش راند.

دیالکتیک آمپریکورتالیست ژرژ گوروویچ «عینی، تجربی، متغیر، متحرک تدریجی، و خود دیالکتیکی» است. عناصری که ما در عصر «مدرنیسم» از آن بسیار سخن گفتیم، که بنیان معرفتی پوزیتویستی و مدرنیستها بر آن استوار است، که «پوپر» آنرا به «علم الاجتماع» تعمیم بخشیده، تا «مهندس اجتماعی تدریجی» دیالکتیک آمپریکورتالیسم را در عینیت حیات اجتماعی و «جامعه باز» عملاً پیاده نماید. «مهندس اجتماعی تدریجی» در چهار چوب مفاهیم جامعه موجود عمل می کند. «یعنی مجاز است سیاستهای دولت وقت را به موقع اجرا کند، پیشنهادهای عملی برای بهبود اجرای آنها بدهد

ص: ۱۴۱

ولی اجازه ندارد درباره پیش پندارهای بنیادی یا مقاصد غائی آنها چون و چرا کند، خلاصه ماشین نازنین عهد عتیق را همچنان بر جاده نگاهدارد».

تعاطی دیالکتیک

برای سهولت بیان و همین طور برای تداعی نزدیک و آسان مفهوم قاعده «امر بین الامرین» به آوردن «قطعات قصار» از اندیشمندان بزرگ تاریخ، درباره تاریخ اکتفا خواهد شد، تا روشن شود که مراد از «راه سوم» و «تعاطی دیالکتیک» چیست.

در عصر «تاریخ پردازان» تقابل و تقدم و تأخر میان «تاریخ و قهرمان» مطرح است. و در عصر «مدرنیسم» تقابل و تقدم و تأخر میان «مورخ و امور واقع» مطرح است. در اینجا (راه سوم) نه تنها میان «تاریخ» و «قهرمان» و همینطور میان «مورخ» و «امور واقع» یک تعاطی دیالکتیک برقرار است، بلکه به طور کلی میان دو روش و دو شیوه تفکر «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» نیز تعاطی دیالکتیک برقرار است.

در اینجا هر یک از برجسته ترین اندیشمندان به پرسش «تاریخ چیست؟»: آیا قهرمانان تاریخ را می سازند، یا این تاریخ است که قهرمانان را می سازد؟»، «آیا تاریخ چیزی جز تفسیر و تأویل مورخ هست؟»، «آیا تاریخ چیزی جز امر واقع و امور عینی است؟» و... از یک جانب و یک بعد پاسخ گفته اند. آن چه در زیر می آید، مجموعه ای از پاسخ اندیشمندان به پرسش «تاریخ چیست؟» می باشد:

پاسخ گروه الف)

۱- تاریخ و قهرمان: «تاریخ زندگی نامه مردان بزرگ است»، «قهرمان عصر خود را فعلیت می بخشد»، «انسانها، خود تاریخ خود را می سازند».

۲- مورخ (تفسیر) و امر واقع: «تاریخ مولود مورخ است»، «مورخ با تفسیر و تأویل امور واقع تاریخ را تقریر می کند»، «تاریخ تجربه مورخ است»، «تنها راه ساختن تاریخ نوشتن آن است»، «واقعیت تاریخ برای هیچ مورخ وجود ندارد، تا آنها را خود بیافریند»، «تاریخ همچون فلسفه متحرک» «تمامی تاریخ، تاریخ اندیشه است»، «تاریخ اجرای مجدد اندیشه است».

پاسخ گروه ب)

۱- تاریخ و قهرمان: «مردان بزرگ بلای عمومی است»، «شخصیتهای تاریخی فراورده زمان خویش اند»، «مردان بزرگ برچسبهایی برای نامگذاری حوادث تاریخی هستند»، «اکنون پایان نجات بخشیهای جهانی و قهرمان گرائیهای فردی است»، «مخلوق نوعی، یک حیوان گله است، که از طریق پویش تاریخ به خود فردیت می دهد»، «قهرمانان زیر چرخ ارابه تاریخ درهم می شکنند».

۲- مورخ (تفسیر) و امر واقع: «مورخ پیش از اینکه شروع به نگارش کند، خود محصول تاریخ است»، «مورخ به عصر خود تعلق دارد»، «تاریخ مجموعه عینی واقعیات است»، «زندگی فقط خواستار امور واقع است»، «امور واقع خود گویا

هستند»، «هر چه در اسناد و مدارک هست، درست است»، «ابتدا امور واقع را گرد آور، آنگاه تفسیر کن»، «تاریخ به منزله مجموعه عینی واقعیات است».

راه سوم به عنوان «پارادایم هزاره سوم» ضمن نفی و سلب هر یک از دو پاسخ و نظریه قطبی و کلیشه‌ای دو گروه مذکور قائل به «امر بین الامرین» و تعاطی دیالکتیک میان آن دوست. یعنی نه به تنهایی تاریخ قهرمانان را پدید می‌آورد و نه صرفاً این قهرمانان هستند که تاریخ را می‌سازند. به عبارت دیگر هم تاریخ مولد مورخ است و مورخ با تفسیر و تأویل امور واقع، تاریخ را تقریر می‌کند و هم این که مورخ پیش از این که شروع به نگارش و تقریر تاریخ کند، خود محصول تاریخ است و به عصر خود تعلق دارد. در حقیقت «نه این» و «نه آن» هیچ یک راه راست نمی‌سپارند. اما در واقعیت «هم این» و «هم آن» هر دو حضوری مستمر در حوزه تفکر داشته‌اند و روند اندیشه را جهت بخشیده‌اند.

بخشی به حقیقت از حقیقت به دور است و بخشی از آن عین واقعیت است. یعنی از سویی تاریخ (درست یا غلط) در واقعیت مولود مورخ است، هر چند از حقیقت به دور است. اما این حقیقت نیز قابل کتمان نیست که خود مورخ نیز مولود عصر خود و محصول ضرورت زمان و تاریخ خویش است. در این میان «امر بین الامرین» نه یک حقیقت ذهنی و دور از دسترس است. و نه واقعیتی است که به «دوئالیسم» جراحی شده باشد. بلکه امری است بین «نه این» و «نه آن» که بدون جراحی به «هم این» و «هم آن» خود جلوه کامل و کوچکی است از طبیعت و حیات زنده و جانمند.

این رویکرد تاریخی به مساله تاریخ بود. در باقی مسائل نیز به همین منوال است. آیا «علم» تاریخ ساز است و یا این که «تاریخ» است که علم را بارور می‌سازد؟ آیا «دانش» مقدم بر حیات است و یا اینکه «حیات» مقدم بر دانش است؟

شاید بتوان گفت: فکر مقدم بر تاریخ است و فکر تاریخ ساز است. چرا که حیوانی که فاقد «تفکر» است، بنابراین فاقد جامعه و «تاریخ» نیز می‌باشد. اما بلافاصله باید اذعان داشت فکر و تاریخ در یک تعاطی دیالکتیک و در یک داد و ستد متقابل قرار دارند. زیرا نحوه «اندیشیدن» چگونگی «زندگی» را بر می‌تابد و شیوه زندگی نحوه اندیشیدن را باز می‌تابد.

لذا در صورت مقدم داشتن «دانش» بر «حیات» تاریخ چیزی جز بر نوشته‌ای از مورخ و مفسر نخواهد بود و در صورت تقدم حیات بر اندیشه، انسان چیزی جز ساخته تاریخ نخواهد بود.

به هر صورت «راه سوم» ضرورت حیات عینی و طبیعت بکر و با طراوت را در پیشخوان تفکر و اندیشه سلاخی و آن گاه به دوئالیسم «این» و «آن»، به «عین» و «ذهن» و... جراحی نمی‌نماید، تا در تبیین مراتب هستی و تنظیم درجات شناخت سر از باژگونی از وضع وقایع ساختگی و حقایق دروغین در آورد و دچار افراط و تفریط «ساختار گرایان» با «سمبولیست»‌ها در مباحث ادبی و هرمنوتیک گردد. و یا آلوده به یکی از دو جانب «فرد» و «جامعه» در مباحث جامعه شناختی شود. و یا در فلسفه تاریخ دچار افراط و تفریط نقش «قهرمان» و «تاریخ» گردد.

برای ترسیم متدولوژی «راه سوم» کافی است تا نگاهی دیگر به دوئالیسم‌های مطرح در مباحث فلسفی، علمی، کلامی، جامعه شناختی، سیاسی، اقتصادی، تاریخی، ادبی، هنری و هرمنوتیک داشت، هیچ یک از اینها از جراحی حیات طبیعی در پیشخوان

تفکر و اندیشه برکنار نبوده‌اند: آیا بنا بر نظر ساختار گرایان هنگامی که «متن» آغاز می‌شود، «مؤلف» پایان می

ص: ۱۴۳

پذیرد؟ یا بنابر آراء سمبولیست‌ها با ظهور «مؤلف»، «متن» متولد می‌شود؟ آیا این «فرد» است که جامعه را می‌سازد و یا این «جامعه» است که فرد را پدید می‌آورد؟ آیا «قهرمانان» تاریخ را می‌سازند، یا این «تاریخ» است که قهرمانان را بارور می‌نماید؟ آیا انقلاب‌ها می‌آیند، یا انقلاب‌ها ساخته می‌شوند؟ آیا «جبر» است یا «اختیار» و ...

«راه سوم» به هیچ یک از دو جبهه متخاصم پاسخی مثبت نمی‌دهد. «راه سوم» وقتی برای حل کردن این گونه مسائل دو راه وجود داشته باشد به «امر بین الامرین» متوسل می‌شود.

لادری گری و الحاد

«خدا مرده است» هنگامی از زبان «دیوانه» جاری می‌شود که تمامی راه‌های ارائه شده از سوی نحله‌های فلسفی (عقلانی) و عرفانی (اشراقی) با بن بست رو برو گشته و به جای اینکه انسان را به شناخت خدا نزدیکتر سازد، او را به بیراهه و به دروازه‌های کفر و الحاد رهنمون گشته است.

نیچه الحاد «همه خدائی» و «هیچ خدائی» مستتر و پنهان در دیالکتیک‌های عقلانی و اشراقی را با عبارت «خدا مرده است»، از «عمق به سطح آورده و به شکل تقریباً آشکار و مشهودی بیان می‌کند. او این واقعه هولناک را به وضوح نسبتاً هراس‌آوری اعلام می‌دارد. عبارتی که به نحوی تنظیم شده تا «انسان» را تکان دهد و به فوریت مساله آگاه سازد.»

«دیوانه» در میان عقلا- و خردمندان ملحد و بی‌خدا می‌دود و در بامداد روز روشن، فانوسی بر می‌افروزد تا وضوح واقعه هولناک «مرگ خدا» را که در روشنی روز روشن از یادها رفته است را فراز بخشد. واقعه‌ای غریب را که تمامی حامیان پرو پا قرص و دوستاران و شیفتگان نادان و جاهل خدا بوده‌اند، که خدا را کشته‌اند! آنانی که خواستند وجود خدا را چه در عرصه هستی و چه در حوزه معرفتی اثبات نمایند و به تبیین آفرینش جهان پردازند و یا به او واصل و در او فنا گردند، همگی باعث وا پاشیدگی اولوهی گردیدند. حتی «پدران مقدس» در قرون وسطا، پس از مصلوب ساختن خدا، آئینهای توبه و بازیهای آسمانی را ابداع نمودند. پرسشی که دیوانه هرگز بر آن پاسخی در خور نخواهد یافت که: «اگر امروز همه این کلیساها، مقبره‌ها و تابوتهای خدا نیستند، پس چیستند؟»

چه نحله‌های فلسفی (عقلانی)، چه بازیهای عرفانی (اشراقی) و چه قالبهای تحریفی دینی (اسکولاستیک) همگی با عزمی راسخ و تلاشی مستمر در راستای شناخت و اثبات وجود خدا و یا در تبیین آفرینش، الحاد و کفر را به بار نشانند و امکان وا پاشیدگی اولوهی را فراهم نمودند. هر چند بی‌تردید انگیزه «آگاه» آنان بر این قرار نمی‌گرفت تا به الحاد رهنمون شوند، لیکن الحاد نتیجه روش عقلانی و اشراقی و فرایند تفسیر و اقامه برهان و استدلال عقلی و شهودی آنها بود، که نقطه عزیمت خود را از تفکر «یونانی» به عاریه داشت. از آغاز تفکر یونانی تاکنون تفکر درباره خدا را جهت بخشیده است. و انکار علنی خدا پیامد منطقی است که رفته رفته در بطن تفکر یونانی فراهم آمد. و خود را زمانی تحت عنوان فلسفه «کلاسیک» و زمانی دیگر با نام «اسکولاستیک» و در برهه‌ای تحت لوای «حکمت متعالیه» و اکنون با عنوان «مدرنیسم» و «پست مدرنیسم» به ظهور رسانیده است. در «تفکر یونانی، گرایش غالب بل حاکم این است که هر مساله معرفتی مغلطه‌ای ذهنی تلقی شده و طبعا باید با چاقوی منطقی و فلسفه، کالبد شکافی ذهنی شود تا از آن پس، مورد

تصدیق یا تکذیب قرار گیرد. مفهوم «خدا» و اثبات وجود آن نیز بسان دیگر مفاهیم ذهنی، امری مجهول و مشکوک می نماید که باید با تأمل و پس از طی مراحل گوناگون فحص و بحث بدان نایل گردید» (۱).

اما طبق بینش «راه سوم»، «خداوند به عنوان یک مفهوم ذهنی و یک مساله مجهول مطرح نشده است تا با براهین منطقی و تنظیم مفاهیم انتزاعی وجودش اثبات شود». اشتباه از آنجا ناشی می شود که در تفکر یونانی (که تا به امروز استمرار داشته است) خدا نیز بسان دیگر مفاهیم ذهنی (و گاهی مصادیق عینی) امری مجهول و حتی معمول قلمداد شده که می توان به وسیله براهین منطقی و تنظیم مفاهیم انتزاعی، درباره آن به فحص و بحث پرداخت. در حالی که براهین عقلی و تفکر انسانی مشمول این جهان محدود است و هر چه در مورد خدا تصور و تعقل نماید قهراً سیمای این جهانی و تصورات (انسانی) خود را بر خالق هستی تعمیم خواهد بخشید (۲). تعمیمی که فرایندی جز توهّم و تجسم و الحاد و «مرگ خدا» در پی نخواهد داشت. در اینجا امکان این توهّم فراهم می شود، تا این موضوع را با «لاادری گری» اشتباه گرفت. اینکه عقل نمی تواند در خارج از قلمرو و حوزه فعالیت خود، به تفکر و داوری نشیند، نه به معنای تعلیق، نه تعطیل و نه تحقیر عقل است، بلکه تعمیم عقل محدود به عالم نا محدود خدا «به واسطه عدم سنخیت و شمول آن با نا محدود) اساساً سالبه به انتفاء موضوع است. افلاطون پیش از این از قلمروی خبر داد که برتر از مرتبه عقل بشر و در واقع معیار آن است، هر چند رسیدن به آن را نا ممکن نمی دانست.

حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز در «آغاز کتاب» و «گفتار اندر ستایش خرد» از عدم راه یافت اندیشه و خرد به ذات خدا سخن می راند:

بن---ام خداون-----د جان و خ---رد

کزین ب--رت ر اندیشه ب-----ر نگذرد

زن---ام و نشان و گمان ب-رت ر است

نگارنده ب-----ر شده گوه---ر است

ب-----ه بینندگان آفرینن-----ده را

ن-----ه بینی مرن--جان دو بیننده را

نیاب-----د ب-----دو ان-----دیشه راه

که او ب-رت ر از ن--ام و از جای-----گاه

سخن هر چ--ه زین گوهران بگذرد

نیاب-د ب-----دو راه جان و خ---رد

خ--رد گر سخن برگزینده-----می

هم--ان را گزینند که بین--ده---می

ستودن نداند کس او را چ--و هست

می---ان بن--دگی را ب-بایدت بست

خرد را و ج--ان را هم--ی سنجد او

در اندیش--ه سخت ک---ی گنجد او

به هستی-ش ب-اشد که خست-و شوی

ز گفتار بیکاری-----ک س---و شوی

از این پ-رده ب-رتتر سخن گ-اه نیست

ب--ه هستی-ش اندیشه را راه نیست

ص: ۱۴۵

۱- . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی. رضا برنجکار ص ۱۶.

۲- . به کتاب «تبيين جهان و انسان» تالیف استاد مرتضی رضوی رجوع شود.

و آنگاه در وصف خرد و حدود اندیشه سخن های نغز و گران می سراید(۱).

عدم تعمیم عقل نظری به ورای حوزه فعالیت آن، در نقد عقل نظری کانت نیز مطرح است و به طور کلی کانت «ما بعد الطبیعه» خصوصاً اثبات وجود خدا را از حوزه عقل نظری بیرون می داند و آن را به حوزه عقل عملی موکول می کند. این نظریه کانت با دو فرایند و برادشت متفاوت همراه است: نخست کانت با انسان شروع می کند و سپس به تفکر درباره خدا، به مثابه یکی از مفاهیم عقل انسان می پردازد و بدینوسیله با انتقال ما بعد الطبیعه به حوزه فعالیت عقل عملی، عملاً ما بعد الطبیعه را از جمله مقولات ثانوی و مادون عقل نظری قرار می دهد که از جهت ارزش و جایگاه معرفتی در ذیل مقولات عقل نظری قرار می گیرد. باور دوم بر آن است که کانت بدین وسیله نه تنها جایگاه ما بعد الطبیعه را تنزل نبخشیده است بلکه حوزه آن را به فراتر از عقل نظری وسعت بخشیده است، (محدود ساختن حوزه فعالیت عقل نظری، که از تفکر درباره خدا ناتوان است). چرا که ما بعد الطبیعه و خدای لا-یتناهی خارج از قلمرو محدود عقلی نظری (که نقد عقل محض خود بیشتر نوعی نقد محدودیت و حصر عقل و ذهنیت است) قرار دارد و چنین عقل محدودی نیز نمی تواند ورای حوزه فعلیت خود (در نا محدود) به داوری نشیند.

کانت با عقل عملی بر خلاف اسلاف پیشین خود که در تبیین مراتب هستی، از خدا همچون یکی از مراتب وجود آغاز می کردند، از منتهی الیه شناخت و از اخلاق شروع می کند و سپس به تفکر درباره خدا و اثبات وجود او می پردازد. چنین روشی کانت را از مستحیل ساختن خدا در عالم کثرات باز می دارد لیکن او را در بستر افتراء به «اومانیسم» قرار می دهد.

«لاادری گری» هنگامی به وقوع می پیوندد که هیچ یک از راه های ارائه شده (چه از طریق تنظیم مفاهیم انتزاعی و عقل نظری و یا با عقل عملی، و چه به وسیله تجربه و متدولوژی علمی و یا اشراق و شهود) در جهت شناخت و اثبات وجود خدا به نتیجه متیقن و آرام بخش رهنمون نشده و با بن بست رو برو شده است و انسان نهیلیسم (آدم واره ها) از روی یأس و نا امیددی در این عصر، به این قیل و قال بی نتیجه، با پاک کردن صورت مساله، به حل کل مساله خاتمه می بخشد. و به این طریق مساله سالبه به انتفاء موضوع می شود.

پس از ظهور ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و ماتریالیسم مکانیکی، و پس از روی نهادن «مرگ خدا» از ضمیر ناخود آگاه به ضمیر خود آگاه، خدا علناً مورد انکار قرار می گیرد. هر چند که در جنبش رنسانس، انسان مدرن با این اندیشه در آغاز راه اصلاحات قرار گرفته بود و با این تفکر مقهور گشته بود که مسبوق بر هر ادله و برهانی به نفی خدا پردازد. این انگیزه و پیش فرض این امکان را فراهم نمود تا آنها این انگیزه خود را به انگیزه و این عقده سر بسته خود را به عقیده علمی باز گردانند. متد علمی پوزیتیویستها نیز بازگشت و این انگیزه و شور آمرانه را تحکیم بخشید تا بدون خدا و متافیزیک به تبیین جهان و انسان پردازند. تا پیش از نیچه این تصور می رفت که رنسانس بر علیه «کلیسا» و «خدا» جریان یافته است و این عصر تازه ای است که «مرگ خدا» را به مثابه یک تدبیر با عظمت پذیرفته است. در حالی که

ص: ۱۴۶

نیچه با آشکارگی هولناک اعلام داشت که نه تنها کلیسا به رنسانس جهت بخشید، بلکه «مرگ خدا» واقعه و رویدادی است که پیش از این به وقوع پیوسته است. و اگر اکنون انسان مدرن به انکار علنی خدا می پردازد، در واقع میراثی است شوم که از گذشتگان «قدیس» خویش به یادگار دارد.

اکنون هنگام آن فرا رسیده است تا انسانی که در شرف «عصر سوم» و در امتداد «راه سوم» قرار دارد در میان جمع، فانوسی بر افروزد و پرسش خود را فریاد زند: که براستی این زیر و بر شدنهای «واحد» و «مطلق» و «خدا» آیا چیزی است جز وا پاشیدگی الوهی، که با مسامحه اشراقی و با عناوین فریبنده و دهن پر کن «فیضان و تجلی و صدور» (آنهم بدون اثبات فلسفی) توجیه و تفسیر می شود؟ آیا این همان «مرگ خدا» نیست؟ آیا هیچ یک از این عناوین (فیضان، تجلی و صدور) که با سمجعات فیلسوفانه دنبال می شود، مستدل و برای ذهنهای حساس و کنجکاو اغنا کننده است؟ بی گفتگو تمامی این تعابیر زیبا و رومانتیک (که با مسامحه اشراقی همراه است) برای توجیه خلقت نخستین ساخته و پرداخته شده است، و بی تردید ابداع چنین مفاهیم عالیه ای، که با تعمیم و تسری توهمات و تصورات خود به خدا (و تعمیم سیمای این جهان به خالق جهان) رنگ الوهی نیز یافته است، چیزی جز کلاهبرداری عالی، به شیوه اغوا گری فیلسوفانه نیست. چنانچه در «فیضان» نوعی «ضرورت» و اجبار است که با آن چه در تعریف مطلق و «واحد» ارائه می شود، بیگانه است. و عده ای نیز (مخصوصاً عرفا) برای گریز از این معضل دست به ترفندی دیگر می زنند و با توجیحات مادینه بازی (عاشق و معشوق) واحد و مطلق را در بند خود آرائی و «آگاهی» و «تجلی» می سازند. و هستند گونه دیگری (حکمت متعالیه) که محترمانه با ریسمان طنابی و منطقی «صدور» قدوم مبارک «مطلق» را در عالم کثرات جشن می گیرند.

و اینجاست که پرسش «دیوانه» که از «مرگ خدا» پرده بر می دارد، صورت پر وضوح و دقیقی به خود می گیرد: که براستی منشاء ابداع این مفاهیم زیبا و فریبنده چیست؟ آیا وقت آن نرسیده است که طیبانه پرسید، از کجا چنین حماقت نا بخشودنی بر زیبا ترین اندیشه ها سیطره یافته است؟ مگر نه این است که تمامی این تعابیر از پیش فرضها، پیش داوریها و تفسیر به رأیها (تعمیم تصورات و تصدیقات خود و تسری سیمای این جهان به خدا) بر اندیشه ها چیره گشته است؟

و براستی با وصف خدا به جامه و سیمای این جهانی، بزرگترین گام به سوی بی ایمانی برداشته شد. یعنی آنکس که گفت: «خدا روح است»، آنکس که گفت: «خدا عشق است». آنکس که گفت: «خدا عقل است». آنکس که گفت: «خدا علت العلل، واجب الوجود و...» است. همگی سر آمد همه ملحدین بوده اند. خدا «خالق» است و ما و غیر از آن چه اوست «مخلوق».

جراحی و فونکوسینالیسم

بحثی نیست که ما خود و جهان پیرامون خود، و جهات گوناگون تمام اشیاء و پدیدارهای موجود را با توجه به دو بینش و نگرش متفاوت و گاه متضاد بیان می داریم. انسان مجموعه مرکبی است از ابعاد دو وجهی و متضاد روح و جسم،

تن و روان، عقل و احساس، غریزه و فطرت. و در همین راستا جهان پیرامون خویش را با مواجهه با خویش به «ذهنی» و «عینی» تجزیه و تفکیک می نماید. حیات اجتماعی را به فرد و جامعه، و رابطه انسان با تحولات تاریخی را به قهرمان و تاریخ و کلیت هستی را به وجود و عدم، و جهان را به فیزیک و متافیزیک، به این دنیا و آن دنیا تقسیم و از جراحی میان آن دو ناگزیر است. چنانچه در این نوشته تأکید به واقعیت جراحی شده علم و تاریخ به «تاریخ پردازان» و «مدرنیستها» شده است. این دو نحله فکری، دو شیوه، دو نگرش و دو گونه جهان بینی، تاریخ، فلسفه و علم و فرهنگ و تمدن را ارائه نموده اند که به طور کلی تاکنون نگرش انسان از دو زاویه در طول تاریخ به خود و جهان پیرامون خود بوده است. در این میان همیشه واقعیتها و حقایق جراحی و به دوئالیسمهای کثیری مجزا شده اند و همیشه یکی از طرفین آن بر دیگری سبقت و رجحان یافته است.

این دو نحله فکری و دو گروه عمده فلسفی، خود دو بعد از یک توانائی، ابزار و قدرت واحد معرفتی انسان می باشند. که با جراحی وجود واحد و یکپارچه خویش میان خویش و جهان پیرامون خویش نیز جدائی افکنده و آنگاه جهان را نیز با ذهن جراحی شده، جراحی ذهنی نموده و به معرفتی تک بعدی و ناقص نیز دست یافته است. چه تاریخ پردازان و چه مدرنیستها، هر یک می توانستند، نیمی از یک حقیقت واحد باشند. لیکن چون در کنار هم به عنوان یک توانائی و ابزار و قدرت معرفتی واحد قرار نگرفته اند، نه تنها نیمی از حقیقت نمی باشند، بلکه کل حقیقت را نیز در یک عدم قطعیت و عدم شفافیت افکنده اند. به عبارت دیگر نتیجه و فرآیند حاصل از علم و معرفت آنها، حتی در صورت ادغام و ترکیب، نتیجه مطلوبی نخواهد داد.

انسان دارای وجودی واحد و سرشتی مرکب است. که دارای قوا و ابزار معرفتی متعدد و متناوب می باشد که در کنار هم و در امتداد یکدیگر، مکمل هم و در نتیجه محمول معرفت صحیح و حقیقی است.

جراحی و انفکاک میان قوا و ابزار معرفتی و تقویت یا تضعیف یکی در برابر دیگری و یا وا نهادن وجهی از دو وجهین به نفع یا ضرر وجهی دیگر، بدیهی است شناختی که حاصل خواهد شد، کامل، همه بعدی و حقیقی نخواهد بود.

جراحی خود خود (ذهن فاعل شناسا) ناگزیر متعلق شناخت را نیز در راستای بینش و نگرش جراحی شده، جراحی ذهنی خواهد نمود. در این صورت فاعل شناسا در یک کلیشه محدود، کانالیزه گشته و از طریق همان زاویه تک بعدی، جهان بینی و شناخت دگماتیزم خود را بنیان خواهد نهاد. بطوری که در این راستا کلیت و تمامیت وجود و هستی، جراحی و دستچین خواهد شد و در ابعاد مورد نظر و در سمت و سوی وجه انتخاب شده و حتی گاه ضروری فاعل شناسا هدایت، توجیه و تحریف خواهد شد.

اما برآستی نه تنها انسان و جهان بیش از یک هستی و وجود مرکب نمی باشد، بلکه علم و معرفت نیز با یک روش در یک امر واحدی، میان امرین می رسد. و نمی توان تمامیت آن را با توجه به میل و خواهش ذو وجهین انسان به «عینی» و «ذهنی» و یا به مدرنیستها و تاریخ پردازان (به طور کلی) تفکیک و تقسیم نمود. علاوه بر انسان و علم و معرفت، جهان نیز چیزی جز «شدن» (جهان هراکلیتوس) نمی باشد. نمی توان آن را به قوه و فعل تقسیم نمود. جهان فقط جهان «شدن»

است. و «هیچ چیز ثابتی نمی توان در شیئی یافت که همیشه در آن شیئی ثابت باشد، جز عدم ثبات در آن شیئی که همیشه در آن ثابت است» شاید در نگاه نخست این عبارت پیچیده، متناقض جلوه کند. اما «موهبت شاهانه هراکلیتوس قدرت خارق العاده او برای تفکر شهودی است. در قبال سنخ دیگر تفکر، سنخی که در پیکر مفاهیم و ترکیبات منطقی تحقق می یابد، به بیان دیگر در برابر خرد، او خود را خونسرد، بی حس، و در واقع دشمن خوی نشان می دهد، و به نظر می آید که احساس خوشی و رضایت می کند که هر زمان که می تواند آن را با یک حقیقت به دست آمده از طریق کشف و شهود نقض نماید. او این کار را در قالب احکامی از قبیل «هر چیز برای همیشه ضد خویش را به همراه خود دارد» انجام می دهد، و به شیوه ای چنان گستاخانه که ارسطو او را در برابر دادگاه خرد به بزرگترین جنایت متهم می سازد: ارتکاب گناه بر ضد قانون تناقض (۱)».

جراحی ذهنی و پاره پاره کردن سازواره یگانه واقعیت جهان، زیر تیغه ذهن انسان در جهت وصول به معرفتی دقیق و حقیقی است، که به انجام می رسد. لیکن از سوی دیگر همین جراحی و پدید آوردن دوئالیسمهای متفاوت و گوناگون، خود منجر به عدم راهبرد انسان به معرفتی صحیح و حقیقی می شود. لذا می بایست حتی میان این دو نیز با توجه به قاعده «امر بین الامرین» یک تعاطی دیالکتیک برقرار نمود.

انسان جهت شناخت خویش و جهان پیرامن خویش، ناگزیر از جراحی است. در این راستا جهت سهولت و دقت شناخت، ابعاد گوناگون انسان و جهان در درجات شناخت در سیر صعودی درجه بندی می شود. این مساله به دو شیوه متفاوت از نظر گاه تاریخ پردازان و مدرنیستها به انجام می رسد. تاریخ پردازان پیشاپیش با ذهن جراحی شده، به جراحی ذهنی واقعیت و جهان پیرامون خویش می پردازند. در این راستا قبلاً ذهن با جراحی شکل بندی و قالب پذیرفته، و بر آن است که نه تنها جهان پیرامون خویش را با جراحی در قالبها، کلیشه ها و کانال های از پیش طرح شده و معین در آورد، بلکه می خواهد، با تعمیم دستاوردهای خود به آینده، آینده را نیز شکل و قالب بخشد.

سیستم ذهنی و نظام فلسفی تاریخ پردازان، برای اولین بار با جراحی افلاطون به فیزیک و متافیزیک و طرح سیستماتیک او در قالب درجات شناخت (دیالکتیک صعودی) و تدوین مراتب هستی (دیالکتیک نزولی) سازمان می یابد. هر چند که پیش از افلاطون سقراط میان دانش و حیات جدائی افکنده و فونکوسیونالیسم اولیه را پایه ریزی کرد. او حتی میان عقل (شناخت عقلی) و غریزه و فطرت (حیات طبیعی) فاصله و انفکاک ایجاد نمود. به واسطه همین است که نیچه از سقراط به عنوان اولین فرد منحط نام می برد، که افلاطون در دامان آن مار خوش خط و خال به رشد و بالندگی رسید.

مدرنیستها نیز پیش از اینکه ذهن را قالب و شکل دهند (ذهن جراحی شده) و آنگاه بخواهند واقعیت را بر اساس آن تفسیر نمایند و یا تحت یک تعریف کلیشه ای در آورند (جراحی ذهنی) با توجه به واقعیت متکثر و متعدد و با مطالعه موارد ریز و جزئی (که در جراحی همین موارد جزئی و امور ناچیز تا حدی پیش می روند که از شدت ناچیزی و کوچکی به نامرئی می زند) می خواهند به یک حقیقت کلی و ناب و راستین دست یازند. یعنی از دست چینی و باز سازی دوباره

۱- . فلسفه در عصر تراژدیك يونانيان، نيچه، ترجمه دكتور مجيد شريف ص ۷۶.

آن موارد کثیر و جراحی شده، و از تلبار نمودن و انباشت نتایج حاصل از تکه های جراحی شده بر آن هستند تا به کنه واقعیت و حقیقت جهانی جهان دست یابند. چنین شخصی «بغچه» داده» های مشهود را می کاود، سرهم وصله می کند، شکل و قواره می دهد، قطعات نا مربوط را دور می ریزد، تا لحاف منطقی و معقولی از «معرفت» را بدوزد. لذا آنها با جراحی در واقعیت متکثر و حصول به نتایج منقطع و تدریجی (حاصل از بررسی و شناخت تکه ها و پاره های جهان یکپارچه) ذهن را پر از انبوه اطلاعات و دستاوردهای کوتاه و منقطع علمی (جدولی) می نمایند و با دست چینی و طبقه بندی آنها، می خواهند به شناخت واقعی از انسان و جهان برسند. تاریخ پردازان واقعیت را در قالب و ذهن جراحی شده به زنجیر می کشند، مدرنیستها نیز با توجه به واقعیت متکثر و جراحی شده، حقیقت را به سلاخی می کشند.

دوئالیسم «آری، نه»

دوئالیسم واقعیت هستی است، دو روی یک سکه و دو وجه یک حقیقت واحد می باشد. چرا که جهان از نر و ماده، از منفی و مثبت و از قوه و فعل و... تشکیل یافته و به کمال رسیده است. اما با این حال هیچ یک از آنها به تنهایی کل واقعیت واحد هستی نمی باشد. بنا بر این فونکوسیونالیسم، جراحی و جدائی افکندن بین دو وجه یک حقیقت واحد، و یا وا نهادن یکی از طرفین به سود دیگری، انکار سرشت مرکب و در عین حال انکار واقعیت تمام و تمامیت هستی است.

براستی چگونه می توان این تناقض دوئالیسم «آری و هم نه» را به بستر آرامش و تفاهم رهنمون شد. از طرفی دوئالیسم واقعیت هستی است و زاد و ولد و تکثر و کثرت ماهیت آن است، که از طریق طرفین دوئالیسم به انجام می رسد. و از سوی دیگر دوئالیسم خود پاره پاره کردن سازواره یگانه و حقیقت واحد هستی است، که می بایست از آن پرهیز داشت.

این مساله در فلسفه هراکلیتوس به شکل مطلوبی به بیان آمده است. و پاسخ آن را می توان در نظریه «جنگ» (دوئالیسم) و «شدن» (تمامیت) هراکلیتوس جستجو نمود. (و همچنین در میان آراء نیچه، که مأخذ از آراء هراکلیتوس مدون شده است).

هراکلیتوس می گوید: هستی چیزی جز شدن و صیورورت نمی باشد (که بعدها در آراء هگل در قالب دیالکتیک جدالی، جراحی و سیستماتیک می شود). بنا بر این حقیقت هستی یک چیز واحد است و «نمی توان در یک رود خانه دو بار گام نهاد» چرا که هستی خود یک جریان مستمر و ابدی است. نظریه دیالکتیک جدالی هگل که با دو مقدمه «تذ» و با یک نتیجه (سنتر) همراه است، همان وجهه معقول (جراحی و سیستماتیک) نظریه هراکلیتوس می باشد. چرا که هراکلیتوس به عنوان یک «فیلسوف جنگ» معتقد است که همه چیز در «شدن»، «تغییر» و «صیورورت» و «درگیری» با هم هستند. بنا بر این وا نهادن یکی از طرفین به سود طرف دیگر یا حتی در صورت برقراری یک تساوی و برابری میان طرفین، باز نیز نمی توان به ماهیت موجود بین «نه این» و «نه آن» دست یافت. هر چند کل فلسفه هراکلیتوس، با توجه به مطالب فوق (دیالکتیک هگل) قابل تحلیل نیست. هراکلیتوس به چیزی واحد و کلی به مفهوم «شدن» قایل است که هیچ گونه تجزیه و جراحی را نمی پذیرد.

بنا بر این اگر این تمثیل را در وسعت کلی و جهانی، که کل کائنات را در بر گیرد، تعمیم دهیم، نتیجه خواهیم گرفت که در عین اعتراف و وقوف به «دوئالیسم» که اساساً از جدال دیالکتیکی طرفین، پایه های هستی شکل می گیرد. با این حال بیش از یک «حقیقت»، «هستی» و «حیات» وجود ندارد، و آن جز جریان مستمر جدال دوئالیسمها، چیز دیگری نمی باشد که همیشه در صیورت می باشد. حقیقت هستی واحد است و جراحی آن به قوه و فعل، یک جراحی ذهنی است.

چنان چه اشاره شد، افلاطون و پیش از او سقراط پدید آورندگان دوئالیسم با تیغه جراحی ذهنی خویش هستند. سقراط «تعریف» (ذهن) را در برابر «حیات» (عین) و «عقل» را در برابر «غریزه» قرار داد و جدائی افکند و افلاطون دوئالیسم را پدید آورد تا پاسخی به هراکلیتوس داده باشد (ضمن آنکه بین «پارمنیدس» و «هراکلیتوس» آشتی برقرار نماید).

افلاطون با ساخت دو جهان محسوس و معقول (یا مثال) و جهان بود و نمود می خواهد به این پاسخگو باشد که اگر مقرر باشد که همه چیز در جریان و صیورت باشد، پس چگونه می توان شناختی ثابت و لا یتغیر و متیقن و قابل اطمینان یافت. بنا بر این ناگزیر از ساخت جهانی بود که همیشه «ثابت» باشد. که در این راستا به سخن و نظر پارمنیدس تمکین می کند.

هر چند هراکلیتوس با بیانی تناقض آمیز اعلام داشته بود که «هیچ چیز ثابتی در شیئی نمی توان یافت که همیشه در آن شیئی ثابت باشد، جز عدم ثبات آن شیئی که همیشه ثابت است». اما از سوی دیگر «حرکت» نیز قابل انکار نبود. چرا که وجودش کاملاً مبرهن و حتی محسوس بود. لذا افلاطون ناگزیر بود تا با هراکلیتوس نیز کنار آید و پس از ساخت عالم مثل، به عالم محسوس روی آورد که پی در پی در تغییر و تحول می باشد.

اما برآستی رابطه این دوئالیسم و این دو جهان مضاعف چگونه تحلیل تبیین و توجیه خواهد شد؟ اینجاست که افلاطون سخت در مشکل می افتد و پاسخی در خور بر آن نمی یابد. لذا دستاویز توجیه می شود و جهت اثبات سخن خود دست به ابداع واژه ها و اصطلاحات، همراه با مسامحه اشراقی می شود. (همان انتقاداتی که ارسطو بر استادش می گیرد، هر چند که ارسطو نیز با تعمیم منطق صوری اش به حیات عینی، از حقیقت فاصله می گیرد و از حیات عینی به واسطه، منطق اش فاصله می گیرد) جراحی افلاطون که هستی را به دو نیمه محسوس و معقول (فیزیک و متافیزیک) تقسیم می کند، راهی را پیش پای فلاسفه و دانشمندان نهاد، که تاکنون استمرار داشته است. هر چند که هگل بر آن بود بر این جراحی فائق آید، لیکن او نیز با تفکیک و جراحی کائنات به روح و ماده و ایجاد جدال دیالکتیکی میان ترها و آنتی ترها حتی بیش از افلاطون دچار جراحی مضاعفی گردید.

لازم به ذکر است که عصر هلنی (از طالس تا سقراط) با چیزی بنام فونکوسیونالیسم آشنائی ندارند. آنها بدنبال مادهٔ المواد عالم بودند. تا تمام این کثرات (هستی) را بر بنیان آن استوار سازند. و یا حداقل هسته اولیه خلقت را توجیه نمایند. به طوری که حتی مادهٔ المواد آنها، همچون جوهر ارسطو و مثل افلاطون و... خارج از جهان واقع نیست و از

عناصر چهار گانه موجود در طبیعت تشکیل شده است. حتی در دوره «اسطوره ها» نمی توان میان الهه ها (خدایان) با قهرمانان المپ تفاوت بارزی قائل شد چرا که همه الهه ها وجهه ای زمینی دارند. با این حال فراتر از طبیعت (نه به معنای متافیزیکی که امروزه فهمیده می شود) نیز می باشند. در هر حال نمی توان میان آنان با جهان فیزیک جراحی کرد. حیات تلفیقی نا منظم و نا مشخص (باز و آزاد) از طبیعت و ما بعد الطبیعه می باشد. با این حال آن چه که از دیدگاه انسان بی نظمی و گاهی تناقض خوانده می شود، زیر آن یک نظم عالی مستور است که انسان قادر به رؤیت دقیق آن نیست که چگونه از پی هم در نظمی عالی (علت و معلول) جریان دارد. در واقع آن چه را که انسان، اتفاق و حوادث غیر مترقبه در طبیعت می نامد، فقط از علت وقوع آن نا آگاه است که در چه نظمی عالی از قانون علت و معلول در وسعت جهانی بوقوع پیوسته است. در بیان ادیان همیشه افتراء به بی نظمی، غیر علمی، تناقض و حتی جنون وجود دارد. چرا که بیان ادیان در چار چوب سیستم هندسی قرار نمی گیرد. در کل نگرش دینی همیشه گرایش بر عدم جراحی داشته است. چنانچه هر چه نحوه بیان به بیان ادیان و کتب مقدس نزدیک است، به همان میزان نیز از وسعت و شدت جراحی کاسته می شود. بیانهای اسطوره ای، فلسفه در عصر هلنی و آراء و عقاید نیچه و... همگی در این راستا قرار می گیرند.

نیچه می خواهد با «بازگشت جاودان» در تمثیل «مار و عقاب» (که مار نشانه زمینی بودن، محسوس و جزئی می باشد و عقاب که سمبل آسمان، متافیزیک، کلی و با ثبات و... می باشد) یک هماهنگی و این همانی ایجاد نماید. اما قبل از ایجاد این تعادل، نیچه موضوع متافیزیک و خدای فلسفی را که در آراء فلاسفه و سیستم فلسفی آنها ساخته و پرداخته شده است، را نفی می کند و میان فیزیک و متافیزیک چندان تفاوتی قائل نیست و اساساً چنین جراحی ائی که به ابداع جهانی مضاعف بنام متافیزیک می شود را بدعت در فهم حقیقت هستی می داند. او جراحی را افتراء و بهتانی می داند که انسان از ناتوانی و از زور نادانی و جهل به صورت واقعیت هستی کوبیده است. و براساس همین مهر افتراء، از روش و راه صحیح و درست خارج شده و به انحطاط و نهیلیسم فرو کشیده شده است.

در تمثیل بازگشت جاودان، مار بر گردن عقاب حلقه کرده است و هر دو در حلقه های پیوسته، پیوسته در فضای گردان می چرخند. بازگشت جاودان، دوری است اما تکراری نیست هم روی به جاودانگی است و هم سیر جدالی و تکاملی را در سیر صعودی به نمایش می گذارد. این حرکت دوار پیوسته به سوی تعالی در یک نمایش عدالت گسترده فیزیک و متافیزیک به انجام می رسد. «بازگشت جاودان» از آنجا که در قالب هندسی و نظام فلسفی سیستماتیک قابل بیان نیست و اساساً در آن قالبها نمی گنجد، در شکل تمثیل بیان می شود، تا بتواند تعاطی دیالکتیک میان فیزیک و متافیزیک را ابراز نماید.

سیر تاریخی فونکوسونالیسم و فشرده آن چه به شرح رفت:

جراحی حیات و هستی همگی در بطن این اندیشه انسان از جاودانگی، خلود نفس و... در تقابل با فناپذیری و مرگ و میر است که فراهم می آید. یعنی میان جان و نفس، این دنیا و آن دنیا، و اساساً تفکیک جهان به فیزیک و متافیزیک، در عرصه تفکر و تعقل با افلاطون آغاز و با خلق و ابداع جهان محسوسات و جهان معقولات ادامه می یابد.

آن چه از مطالعه تاریخ فلسفه حاصل می شود، این است که در دوره اسطوره ها جراحی جهان و هستی به طور جدی حضور نداشته است. بطوری که تناسخ و قربانی کردن در برابر خدایان مجسم خود نمود عینی از عدم جراحی میان آن دنیا و این دنیاست. هر چند که الهه ها و قهرمانان المپ در جایگاهی رفیع و برتر و متعالی قرار داشتند، لیکن جایگاه آنان نیز در همین جهان در رفیع ترین قله ها و سرزمینها بوده است.

با حضور فلسفه و اندیشه فلسفی در میان مردمان ایونی و هلنی ها، هر دو طرف قضیه و هر دو جنبه دوئالیستها قابل درک و دریافت بوده است. لیکن میان انسان و متعلق شناخت او جدائی و انفکاک و وجود نداشت. و به همین جهت متعلق شناخت انسان نیز دچار دو گرائی و ثنویت و جراحی و تقسیم (به دو حوزه معرفتی) نمی گردید. از آنجا که میان اندیشه (ذهن) و انسان، و میان انسان و متعلق شناخت او (جهان خارج) جدائی و جراحی صورت نمی پذیرفت، طبیعتاً فرایند شناخت انسان نیز دچار انفکاک نمی گردید، بلکه بیش از پیش بر این گرائیده می شد تا در اتحاد و اتفاق کوشیده شود. یعنی اول زندگی می نمودند و آنگاه اندیشه در زندگانی می نمودند و سپس فراز می یافتند و با دریافت حضوری و فلسفی خود، روند زندگانی را نیز متغیر و متحول می نمودند.

جدائی اولیه و انحطاط آغازین میان شناخت و حیات با سقراط آغاز می شود. او میان اسطوره ها و تعقل و میان معرفت و حیات جراحی نمود. زندگانی را صد پاره کرد و در تعاریف کلی در بند ساخت و با نردبان منطقی و ریسمان تعاریف و مفاهیم، میان انسان، واقعیت و حقیقت دشمنی و تضاد ایجاد نمود.

با این حال فونکوسیونالیسم در نظام و سیستم فلسفی افلاطون است که مدون و به شکل هندسی ارائه می شود. جراحی هستی به عالم مثل و عالم محسوسات، خط کش و ترازمند اولیه ای شد جهت برقراری دیگر دوئالیسمها. با چاقوی جراحی افلاطون است که می توان دوئالیسمها و ثنویتهای دیگر را نیز از حیات و هستی جدا و بیرون کشید. (بطوری که با سلاخی، رفته رفته آن را از حیات و هستی ساقط نمود).

در قرون وسطی میان ایمان و دنیا و این جهان و آن جهان بیش از پیش جدائی افتاد. و رفته رفته جهان فیزیک در قبال متافیزیک کاملاً نفی شد. در قرون رنسانس از دو وجه فیزیک و متافیزیک، جهان فیزیک مورد پذیرش قرار گرفت و متافیزیک از اساس انکار شد. اما جهان فیزیک نیز زیر چاقوی متخصصین علوم کاربردی در شاخه ها و تخصص های کثیر سلاخی شد، تا حدی که از طبیعت بکر و سرزنده چیزی جز شکسته، بسته هایی پراکنده باقی نماند.

طلوع ابر انسان

بجد تمام بگویم که من «غروب غرب» را به چشم خویش می بینم، «غروبی» که ما را به آینده فرا می تابد تا «طلوع» مصلح بزرگ جهانی را فراسوی خویش داشته باشیم.

اکنون زمان بر آمدن «ابر انسان» است: و انسان چگونه از روند انحطاط آمیز علم و فلسفه، و فرهنگ و تمدن، گام در عصر سوم خواهد نهاد؟ چگونه «راه سوم» و «خط سوم»، «عصر سوم» را رقم خواهد زد؟

شرط وجودی عصر سوم، با فراهم نمودن شرایط امکان ظهور ابر انسان فراهم خواهد شد: روزی که «زمین روزی جای او خواهد بود».

واپسین نوشته

راه سوم، پارادایم هزاره سوم

در این مقاله سعی بر این است روند تشکیل حکومت جهانی در دهکده جهانی مورد بررسی قرار گیرد. برای تصویر روشن از آینده (فتوریسم) سیر تحولات تاریخی و فلسفی از گذشته (تاریخ پردازان و مدرنیسم) تا هم اکنون (پسامدرنیسم) را شرح دادم.

پس از پایان عصر تاریخ پردازان و مدرنیسم در مقطع «پایان تاریخ» قرار می گیریم که تفکر پسامدرنیسم در جهت وضوح این مقطع تاریخی بر می آید.

«راه سوم» به عنوان پارادایم هزاره سوم پس از مقطع پایان تاریخ و سقوط غرب در جهت بنیان نهادن روشی نوین و جایگزین به منصفه ظهور می رسد، تا آنچه را که تا کنون تحت عنوان «فتوریسم» و دوره آخر الزمان مطرح بوده است را در آینده جامه عمل پوشاند.

اکنون «کارل مارکس و جان استوارت میل هر دو به یک میزان کهنه و منسوخ شده اند» این دو متفکر نامدار، نماینده دو نحله فکری تاریخ و پرچمدار «پارادایم-paradigm» دو دوره مشخص تاریخی سوسویالیسم و لیبرالیسم؛ هر دو به یک میزان به آخر خط و پایان راه رسیده اند. کمونیسم سقوط کرد و سرمایه داری نیز روی به انحطاط نهاده است.

چکیده:

دوره اول: عصر تاریخ پردازان

این عصر با سقراط و افلاطون در یونان باستان آغاز می شود و تا هگل و مارکس ادامه می یابد. این دوره با سقوط کمونیسم پایان می پذیرد.

دوره دوم: عصر مدرنیسم

ص: ۱۵۴

متفکرین آغازین این دوره فرانسیس بیکن، آگوست کنت، مور، بنتام و جان استوارت میل و ... هستند. این رویکرد تا کارل پوپر، ویل دورانت، ریمون آرون و آیزیا برلین ادامه می یابد.

پایان تاریخ

در هر دوره معینی از تاریخ همیشه اپیستمه (epistemic) و بنیانی معرفتی وجود دارد که شرایط و امکان وجود هر گونه جهان بینی، دانش و بافت زیستی و اجتماعی را تعیین می کند. در این میان ضرورت تعیین کنندگی و اجباری که در اپیستمه یا علم متعارف وجود دارد نحوه شکل گیری دوره ای از تاریخ را معین و در قالبی مشخص قرار می دهد. اکنون با پایان این دو دوره معین معرفتی و علمی (که تا کنون دو دوره تاریخی را نیز رقم زده است) به پایان تاریخ می رسم.

پست مدرنیسم

اینکه «پست مدرنیسم» با تیتز درشت «پراکنش» و «عدم قطعیت» معرفی می شود، از لحاظ تفکر امروزین شاید چندان بی راه نباشد: چرا که هنوز زمان و تاریخ وضوح و بداهت این تفکر فرا نرسیده است.

سقوط غرب

اکنون سقوط غرب چنان عبارت زبازدی شده است که دیگر لزومی ندارد «داخل گیومه گذارده شود»!

آیا برآستی سقوط غرب جز پایان علم و فلسفه (پایان هر دو نحله فکری و تاریخی لیبرالیسم و سوسیالیسم) می باشد؟ آیا تمدن غرب جز بر بنیان معرفتی و پارادایم این دو نحله فکری استوار بوده است؟ آیا اکنون با فرو پاشی این دو روش فکری و سیاسی تمدن غرب دوامی خواهد داشت؟

پایان علم و فلسفه

فلسفه برای اینکه واقعا تحقق یابد به «پایان» می رسد؛ به عبارتی دیگر هر گاه فلسفه تاریخ پردازان و تفکر ایدئولوژیک با منطق صوری ارسطویی واقعا بخواهد مستقل از تجربه در جهان عین (objective) و در عالم واقع تحقق یابد به پایان می رسد. مارکسیسم نتیجه دنیوی شدن فلسفه ذهنی (subjective) و تبدیل استدلال های انتزاعی به امور واقع است. لذا پایان فلسفه و ایدئولوژی، ناشی از ورود یکباره آن از جایگاه مفاهیم و انتزاعیات ذهنی به جهان واقعیت هاست.

علم (مدرنیسم) نیز با انکار حق ورود خود به مابعدالطبیعه و متافیزیک به پایان خود می رسد. به عبارتی دیگر هر گاه علم با متد تجربی حق ورود خود را به متافیزیک انکار می کند و خود را در حصر تجربی و حسی محدود می سازد (و با این وصف به تولید ایدئولوژی و تجویز نسخه می پردازد) به پایان می رسد.

بنابر این حتی فلسفه جان استوارت میل نیز به مثابه فلسفه مارکس اگر واقعا بخواهد تحقق یابد به پایان می رسد.

راه سوم « پارادایم هزاره سوم »

اما در این میان بینش و رویکرد دیگری نیز نسبت به این «پایان» وجود دارد که با ارائه پارادایم جدیدی تحت عنوان «راه سوم» در هزاره سوم، خود را به آینده فرا می تابد و این پایان را آغازی بزرگ برای آینده بر می شمارد.

راه سوم ثمره عالی شجره «امرین الامرین» است که «پارادایم هزاره سوم» را بنیان خواهد نهاد. پست مدرنیسم در آغاز راه سوم است. نه راه تاریخ پردازان و نه راه مدرنیسم، بلکه راه سوم.

با پایان عصر تاریخ پردازان و عصر مدرنیسم، با ظهور اندیشه ای نو و تفکری ناب در عرصه جهانی، «راه سوم» به منصفه ظهور خواهد رسید. چیزی جایگزین، اندیشه ای نو، و خانه های زیادی که در هزاره سوم برای ساخته شدن آماده است.

«پارادایم هزاره سوم» عصر سوم را رقم خواهد زد. «اندیشه ای جهانی»، «جهان اندیشه» را دگرگون خواهد ساخت: مرد مشرقی از قبیله مشرق طلوع خواهد کرد.

آینده از آن کیست؟

آنچه پیش از این «پوپر» به انجام رسانید نفی «روایت کلان» در قالب تاریخ پردازان بود، اکنون تدبیر کود کمناشانه «فرانسیس فوکویاما» تحت عنوان «پایان تاریخ» و طرح هوشمندانه «هانتینگتون» در تیتراژ بزرگ «جنگ تمدنها». یا به عبارت دیگر «جنگ با تقدیر ضروری آینده» تکرار می شود.

در عصر اریستوکراسی پرسش از حکومت «چه کسی» بود. رفته رفته این پرسش تحت شرایط ضروری تاریخی در عصر دموکراسی با پرسش «چگونه حکومت کرد» جایگزین شد. و اکنون در عصر دهکده جهانی پرسش این است: «جهان آینده» از آن چه کسی است؟.

آیا در عصر جدید، در این هزاره سوم در خصوص مباحث فلسفی طرحی جدید یا نظریه ای جدید در محافل علمی ما و یا در آکادمی های غربی بر پیشخوان تفکر گسترده و یا مطرح است؟ چون به نظر می رسد فلسفه به پایان رسیده است!

تنها روایت های گوناگون از چشم انداز های متفاوت از مباحث پست مدرنیسم مطرح است که خود راوی مرگ فلسفه ها در این عصر بد گمانی ها و عدم اطمینان است. بخصوص در این چند سال اخیر از سوی اندیشمند شهیر ژان بودریا.

منتها در خصوص پست مدرنیسم هم که اتفاق نظر وجود ندارد و به نوعی باعث پیچیدگی مسائل و مباحث گردیده که در این راستا مخاطبین دچار سردرگمی و سرگشتگی بیش از پیش گردیده است.

هرچند ژان بودریا یکی از عزیز ترین فیلسوفانی است که در عرصه مباحث پست مدرنیسم به ظهور رسیده

و عدم او به مثابه یک فقدان عظیم خواهد بود. اما چون سردرگمی جزئی از فلسفه پست مدرنیسم است و یا دقیقا عین سرگشتگی و سردرگمی است داشتن توقعی بیش از این نیز دور از انتظار است. این واقعیت جهان امروز است. کثرت و پراکنش امور واقعی است که هم اکنون در آن واقع هستیم.

من تعبیر خودم را دارم. نمی دانم که مخاطبین من تا چه اندازه با من همراه باشند. ولی اگر دوست داشته باشید می توانیم در این خصوص به گفتگو بنشینیم.

شاید در این راستا بهتر باشد که از میشل فوکو و مفهوم قدرت او آغاز کنیم؟ اما میشل فوکو حرف تازه ای غیر از آنچه که پوپر گفته است ندارد. نفی روایت های کلان: این اولین وجه مشترک آن دو است. منتها کلیات آرا میشل فوکو در این نهفته است که او نیز به نوعی فلسفه تاریخ پردازان را نفی می کند. من بهتر می بینم که به جای این که به آرائی دیگران اتکا کنیم خودمان گفتگو کنیم. نوع درک و فهم خود از پست مدرنیسم را بیان کنیم. البته ما آنچه را که بیان می کنیم چیزهایی است که قطعا از زبان این گونه اندیشمندان شنیده ایم.

من ابتدا می توانم بگویم پست مدرنیسم نوعی کثرت باوری در افکار و عقاید همراه با تضاد و عدم مفهوم رسا و سالم و هدفدار است به عبارتی بهتر نوعی باور به وجه های گوناگون در تضادی مطلق. باور به دیگر گونگی، یعنی آنگونه که ما حتی در معماری و هنر و ادبیات پست مدرن داریم، انتقاد از عقل گرایی آنگونه که مدرنیته آن را در کمال می جست. نداشتن الگوی ثابت در تمامی اصول زندگی، حقیقت به تعداد تمامی انسانها، که مفهوم پلورالیسم را تداعی می نماید. منتها این نوع از پلورالیسم که پیش تر زائیده فرد گرایی و برخاسته از حقوق فرد است هم اکنون در ابعاد معرفتی و شناخت شناسی انسان به منصفه ظهور می رسد.

خوب من یک سوال دارم چرا چنین شرایط پراکنش در امور و تفکر و زندگی پدیدار گشت؟ علت چیست؟ من گمان می کنم دلزدگی از عقلگرایی مدرنیسم و اعتقاد به حقیقت ثابت در دیدگاه آنان و شورش بر ضد آن تا رسیدن به نوعی بی حقیقتی.

آیا این همان نتیجه و ماحصل مدرنیسم نیست که امروزه به غلط به نام پست مدرنیسم ثبت و ضبط می گردد؟

من فکر می کنم چنین تعریفی که از پست مدرنیسم داده می شود یک بهتان و مهری است که بر تارک پست مدرنیسم زده می شود. پست مدرنیسم در عین حال که همین است اما غیر از این است. پست مدرنیسم در واقع آئینه ای است که واقعیت موجود را روایت می کند. و در واقع تداعی آنچیزی است که اتفاق افتاده، و پست مدرنیسم صرفا راوی این واقعیت وحشتناک است. روایت گر واقعیتی است که مدرنیسم به دنبال آورد.

به نظر من پست مدرنیسم چند مرحله دارد: مرحله اول روایت واقعیت موجود است. پست مدرنیسم این اندیشه را تولید نکرده است بلکه صرفا یک راوی است البته در این مرحله.

مرحله بعد این است که بفهمیم آیا پست مدرنیسم که این روایت را بیان می کند آیا آن را نیز می پذیرد؟

یا به نفی آن می پردازد؟ نفی مرحله بعدی این تفکر است، یعنی مرحله دوم.

منتها برخی از جمله ژان بودریا آن را به عنوان یک واقعیت جذاب می پذیرد و صرفا دوست دارد در این واقعیت موجود شناور خوبی باشد. اما هرگز سخنی از ساحل نجات نمی گوید.

مرحله سوم چیست؟ به قول نیچه: آری و نه.

خوب بعد از این که واقعیت موجو نفی شد، و شالوده شکنی کردیم چه چیزی برای ساختن داریم.

هرچند مدرنیسم ویران گر خوبی بوده است، و تا کنون پست مدرنیسم روایت گر توانایی از این ویرانی بوده است. منتها چه چیزی برای ساختن دارد؟ به نظر می رسد جواب این در آینده است. البته نفی خود آغاز این راه است.

بگذارید کمی به عقب برگردیم و علت این پراکنش و عدم قطعیت را دریابیم:

من تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ را به چهار مرحله می رسانم:

مرحله اول: تاریخ پردازان. تاریخ پردازان از سقراط آغاز و در مارکس پایان می پذیرد.

مرحله دوم مدرنیسم: که با اگوست کنت و بیکن شروع و تا کارل پورپر و آزیابارلین ادامه می یابد.

و اما اکنون پست مدرنیسم: مرحله سوم از مراحل چهارگانه است. و چهارمین مرحله برگزشتن از هم اکنون است.

می دانیم که تاریخ پردازان با سقوط کمونیسم سقوط می کند. و مدرنیسم هم با حضور پست مدرنیسم در حال احتضار است. به عبارتی هم فلسفه و هم علم به پایان رسیده است. و می دانیم که کل تاریخ فلسفه تا کنون با این دو نوع اندیشه رقم خورده است.

اکنون با فرض مرگ این دو (منظورم این دو مرحله تاریخ تفکر است که نوع زندگی را نیز رقم زد، همان عصر تاریخ پردازان و مرحله بعدی عصر مدرنیسم) چه چیز بر جای می ماند؟ آیا غیر از واماندگی، غیر از عدم قطعیت و پراکنش در امور.

تاریخ پردازان را سمبل فلسفه فرض می گیریم و مدرنیسم را سمبل و پرچم دار علم. اکنون با پایان این دو دوره چه چیزی بر جای می ماند؟

این یک خلا و فقدان است، و این همان خلا و فقدان است که پست مدرنیسم در صدد روایت آن است. بنا بر این پست مدرنیسم نه اندیشه ای جدید و نه تفکر جدیدی است، بلکه یک روایت گر و توصیف گر توانایی است که مسائل را از عمق به سطح می آورد. هرچند در وسعت یک اقیانوس به عمق یک میلی متر.

اگر بپذیریم که پوزیتویسم که محصول مدرنیسم است. و همین طور عصر رنسانس، این را نیز به منزله علم می گیریم و مارکس را به منزله فلسفه مادر که در او نیز به انتها می رسد. البته واقعیت عینی مرگ آن در سقوط کمونیسم تحقق می یابد.

شاید تا اینجا تصور شود که پست مدرنیسم را نوعی کثرت باوری یافتیم و در حقیقت به عدم قطعیتش رای دادیم؟! اما نه، من نمی پذیرم. من معتقدم که این رای پست مدرنیسم نیست، این نظر و عقیده او نیست بلکه روایتی است از وضعیت موجود. پست مدرنیسم در این جا صرفاً دارد روشنگری می کند.

شاید سؤال شود: به هر حال راوی این حقیقت موجود پست مدرنیسم است. پس این واقعیت موجود که دست بر قضا پست مدرنیسم راوی آن است دارای عدم قطعیت است. خوب و این را نیز می پذیرید که دنیای امروز افکاری که از پست مدرن ها راوی آن هستند را به نوعی در تمامی عمور پذیرفته؟ منظورم دنیای غرب است.

اما من فکر می کنم حتی دنیای غرب هم آن را نپذیرفته است. واقعیت است اما حقیقت نیست. چطور ممکن است انسان این سرگشتگی را به عنوان حقیقت بپذیرد؟ این درماندگی در ماندن است. اما شدن چیز دیگری است. ژان بودریان ممکن است این واقعیت را به عنوان یک واقعیت جذاب بپذیرد. اما شدن در این ماندن معنا و حقیقت ندارد. قطعاً این عدم قطعیت به فرجام خواهد رسید. و البته ما از هم اکنون زنگ ها که به صدا در آمده است را می شنویم، می شنویم که انسان در صدد آن است که به دیگر سو راهی بگشاید. و از هم اکنون برگزشتن از این روایت تلخ را می بینیم.

البته این واقعیت موجود در هم اکنون خود نافی هر قانونی است زیرا قانون خود پایه گذار نوعی نظم و قطعیت است پس چگونه می توان تصور نمود فرجام خوشایند آن را؟ پس در این جامعه آیا نوعی تضاد و نوعی آنارشیسیم نخواهیم دید؟

من می خواهم بگویم شما چرا این واقعیت موجود در هم اکنون را به عنوان یک فرجام می پذیرید و حتی آن را به آینده تعمیم می دهید؟ این در واقع مصائب و معضلات دو نوع تفکر است که انسان امروزی را به بار نشانده است: اولی تفکر تاریخ پردازان و دومی تفکر مدرنیسم. که به عبارتی هر دو به انتها رسیده اند و ما اکنون در یک خلا و سردرگمی به سر می بریم. که راوی آن نیز پست مدرنیسم است.

اما همین پست مدرنیسم در صدد برگزشتن از آن است. اکنون که این روشنگری به عمل آمد، وقت آن است که از این راهی به دیگر سو گشود. خانه های زیادی که برای ساختن آماده است.

بله اما به قول نیچه اینک بنای عالم حقیقی را از میان برداشتیم حال کدامین جهان بر جای مانده؟ جهان پیدا، و آن چیست؟ ما آن را نیز نابود کردیم.

اگر به عبارت کلی بگوییم که عصر تاریخ پردازان، عصر انتزاعیات و توهمات صرف و مستقل از تجربه بوده است. باید اعتراف کرد که عصر مدرنیسم هم عصر عینیات و تجربیات بدون داشتن آرمان و ایده و مداین فاضله بوده است. اکنون که هر دو به پایان رسیده است و ما اکنون در عصر عدم قطعیت به سر می بریم

چه راهی در پیشرو داریم؟ این دیگر سو که پست مدرن ها در صدد رسیدن به آن هستند در نظر ما کجاست؟ من از یک ایده شیعی می خواهم الهام بگیرم:

هر دو نوع تفکر تاریخ پردازان و مدرنیسم امتهان خود را داد و مغلوب حقیقت حیات و هستی گردید. از آغاز تا کنون این دو تفکر با این دو نوع اندیشه بر جهان حکمرانی نموده است: آیا جامعه فرد را می سازد یا این فرد است که جامعه را می سازد؟ آیا تاریخ را قهرمانان را می سازند یا این قهرمانان زاییده تاریخ هستند؟ و دوئالیسم های دیگر: متافیزیک و فیزیک، این دنیا و آن دنیا، عقل یا عشق، عین یا ذهن و ...

همیشه تاریخ یکی از این دو بر اریکه تاریخ سوار بوده اند. یکی جبری که اشاعره را به وجود آورد، یکی مفوضه که معتزله را به وجود آورد. و همه این ها جز قیل و قال نبوده است. اکنون چه باید کرد؟ من پیشنهاد می کنم کمی در این خصوص درنگ کنیم.

چرا کمونیسم سقوط کرد؟ به خاطر وفاداری یکجانبه اش به مادیگرایی و ماتریالیسم. چرا مدرنیسم سر از این بحران در آورد؟ به خاطر وفاداری یکجانبه اش به فرد گرایی. کمونیسم فرد را قربانی جامعه کرد و مدرنیسم جامعه را فدای فرد کرد و نتیجه همین واقعیت تلخی است که پست مدرنیسم در بیان آن است. دنیا به این نتیجه رسیده است و پست مدرنیسم در شرف رسیدن به آن است. که فونکوسیونالیسم افراطی و این دوئالیسم این بحران را پدید آورده است. طبیعت چیزی است که نمی توان مثل هندوانه از وسط دو نیمش کرد و نام یکی از آن را جبر گذاشت و نام نیم دیگرش را اختیار. یا نام نیمی از آن را فیزیک و نام نیمی دیگرش را متافیزیک. یا دلمشغولی عده ای به بخشی از آن را تاریخ پردازان و یا کاردستی برخی از اندیشمندان را مدرنیسم. نه این و نه آن هیچ یک درست نیست. پس این راه سوم در نظر ما همان ایده شیعی امر بین الامرین است. راه سوم پارادایم هزاره سوم این آخرین مقاله من هست که به تفصیل ارائه می شود.

مدرنیسم خود از «سنت» فراتر می رود. پست مدرنیسم نیز از «مدرنیته» برمی گذرد. اما می بایست در این گذرها و بر این فراتر رفتن ها با درنگ نگریست:

سیر تاریخی مدرنیسم با شالوده شکنی بنیان های سنتی پیشاپیش با احتضار فلسفه اسکولاستیک و آنگاه با پایه ریزی نوع دیگری از فلسفه کلاسیک در عصر رنسانس آغاز می شود. باری دیگر بر گذشتن «مدرنیسم» از فلسفه کلاسیک و تاریخی اندیشی در قرن بیستم، نوع اخیر مدرنیسم شکوفا می شود که غالباً با عنوان افترا آمیز «پست مدرنیسم» اشتباه گرفته می شود.

در این درنگ تاملی بیش لازم است: در گام نخست مدرنیسم با بت شکنی فرانسیس بیکن و آغاز رونسانس بر علیه آباء کلیسا و فلسفه مدرسی، آغاز و با آگوست کنت، جان استوارت میل و بنتام و مور و ... در غالب فلسفه «پوزیتویسم» و اثبات گرایی تحکیم می یابد. با ورود «پوپر» و دکتترین «ابطال گرایی» فلسفه تاریخی اندیشی و انتزاعی تاریخ پردازان از نوع هگل، کانت و مارکس و انگلس، از ارایکه قدرت فرو می ریزد. با ظهور «ویل دورانت» این قصه پرداز تمام عیار «پارادایم» نوظهوری که می خواست میان این دو (پوزیتویسم و تاریخ پردازان) پیوند خویشاوندی ایجاد نماید، از میان برخاست. یعنی فلسفه هائی از نوع شوپن هاور، نیچه و هایدگر.

اکنون در این سیر تاریخی پس رونده تاریخ و اندیشه که یکی از پس دیگری از میان برخاست، دیگر چه چیزی در این میان برجاست؟!

«پست مدرنیسم» مفهوم فرار و افترا آمیز این «فضای» بی بار و اندیشه و بی صاحب و بدون خداست. اکنون در این «فضای» رها شده در «فضا» در مفهوم «نامتعین» و افترا آمیز پست مدرنیسم اندکی به تامل و بیش از آن ناگزیر خود را به تخیل می سپاریم:

پست مدرنیسم اساساً اندیشه ای جدید و تفکری نوین به حساب نمی آید، بلکه مفهومی متکثر از فضای کنونی است. پست مدرنیسم در حال حاضر صرفاً به «آنچه که هست» می پردازد و هنوز راه بسیار است تا به «آنچه که باید» گذر کند.

پست مدرنیسم مفهوم زنده جهان کنونی است که اکنون در بی شکلی، شکل گرفته است و به عبارت دیگر مفهومی است که سیطره تاریخی مدرنیسم در صورت آن، خود را باز می نماید. و زبان گنگی است که با تمام بی زبانی و با تمام رنج و مشقت می خواهد این فضا را واقعا آنچه آنچنان که هست بیان دارد. یعنی از عمق به سطح آوردن وضعیت موجود.

شراره های پست مدرنیسم گاهی نیز فراتر از این فضا پیش می رود و زبانه و زبان به انتقاد می گشاید. گاهی از خود (همین فضا) فراتر می رود و این تمثیل بی معنی را می خواهد معنا دهد. می خواهد به نوعی بازگو نماید که چرا تصویر این فضا این چنین متشتت، در پراکنش و در عدم قطعیت به سر می برد.

بنابراین در گام نخست پست مدرنیسم درباره «آنچه که هست» سخن می راند. روایت ساده دلانه ای از معصومیت از دست رفته. اما گاهی نیز از خودی فروتر به خودی برتر، فراز می یابد و به ابراز انتقاد و زبان به اعتراض می گشاید. در مسیری قرار می گیرد تا نسبت به «آنچه که باید» گذر کند. اما هنوز در آغاز راه است. این راه با «نفی» و «سلب» چنین فضای بی بار و اندیشه هموار گشته است. اما از ارائه راهکاری نوین و «ایجابی» جهت خروج از این وضعیت عدم قطعیت بر نیامده است.

پایان علم و فلسفه، آغاز عصر عدم قطعیت

پیش از این نیمی از حقیقت واحد در عصر تاریخ پردازان مرد، آنان با نفی عینیت و واقعیت و با انتزاعیات صرف و مستقل از تجربه نیمی از حقیقت را منکر شدند. نیم دیگر حقیقت واحد نیز با آغاز رنسانس و در عصر مدرنیسم تحت سیطره تفکر «آمپریسم» و «پوزیتویسم» از میان برخاست. پوزیتویستها با نفی گزاره های متافیزیکی و غائی و مطلق به پای واقعیت محسوس و محصور در تجربه، عصر بدگمانیها و عدم قطعیت را رقم زدند. فضائی که پست مدرنیسم در یک خلا فکری شکل می گیرد و در مقام تصویر و بیان این فضای مبهم و گنگ بر می آید.

«پوزیتویستها» به طور صریح منکر معنی داری و حتی وجود گزاره های متافیزیکی و مابعد الطبیعه گردیدند. «ابطال گرایان» نیز اغواگرانه زیر آب متافیزیک را می زنند و آنگاه داعیه معنی داری گزاره های متافیزیک را سر می دهند.

به عقیده ابطال‌گرایان گزاره‌های علمی را باید از طریق ابطال به «اثبات!» آن همت گماشت، نه از طریق و روش تأیید و اثبات. از سوی دیگر اینها می‌گویند گرچه امور متافیزیک نه ابطال‌پذیر هستند و نه اثبات‌پذیر، لیکن معنی‌دار هستند. اما تفاوت معنی‌داری امور متافیزیک با گزاره‌های علمی در چیست؟ در واقع ابطال‌گرایان با ارجحیت و ارزش بخشیدن به گزاره‌های علمی در پی بی‌رنگ ساختن امور متافیزیک هستند. فلسفه علم برای «پوپر» برای جهت‌بخشی به فلسفه سیاست و علم الاجماع است. از این رو وی نمی‌تواند از قالب ساخته و پرداخته، بیرون آید و از جایگاه رفیع به امور متافیزیک نظاره کند. لذا تحت تأثیر انگیزه و انگیزه‌های علمی می‌بایست گزاره‌های متافیزیک و نظریه‌های جهان‌شمول فلسفی و روایت‌های کلان نیز از منظر و جایگاه علمی-فیزیکی تبیین و تحلیل گردد. به این شکل نه تنها متافیزیک، بلکه مسائل سترگ علوم انسانی و نظریه‌های فراگیر و گسترده فلسفی تحت سیطره نگرش علمی-فیزیکی تحلیل و تفسیر می‌شود.

کانت نیز به نوبه خود گزاره‌های علمی و غیرعلمی را تفکیک می‌کند و مابعدالطبیعه و متافیزیک را از عقل نظری طرد می‌نماید و تنها آن را در مقوله عقل عملی جستجو می‌کند. به عقیده کانت مابعدالطبیعه خارج از مقولات است و نمی‌توان به آن از طریق عقل نظری رسید و به اثبات آن دست یازید. مابعدالطبیعه از جمله گزاره‌های علمی نیست، با این حال معنی‌دار هستند و باید آن را از طریق ایمان که در اخلاق عملی طرح می‌کند، تفسیر و تحلیل نمود. اخلاق کانت مبتنی بر تکلیف آغاز می‌شود و نهایتاً منجر به اثبات خدا می‌شود. اما او نیز در نهایت سر از یک نوع «اومانسیم» مزمن درمی‌آورد، که غایت افعال را انسان می‌انگارد. تأکید او بر امر «مطلق» و قانون کلی، او را در قالب عقل‌گرای خشک و دگماتیسم متجلی می‌سازد. منطق وی در واقعیت حیات عینی خود به ضد منطق و قانون کلی او به ضد اخلاق و تکلیف اخلاقی که با سماجت فیلسوفانه و تحکم عقلی دنبال می‌شود، به شورش علنی بر علیه تکلیف، روی می‌نهد.

«پوپر» نیز تفکیک گزاره‌های علمی و غیرعلمی را از کانت به عاریه می‌گیرد (بی‌گفتگو کانت نیز از هیوم به یادگار دارد). اما روش پوپر با کانت همین‌طور با پوزیتویست‌ها و ماتریالیست‌ها و ... متفاوت است، عدم صراحت و تمایز بیان و گفتار و روش پوپر منجر به اغواگری خاص فیلسوفانه شده است که تنها می‌توان آن را در نزد وی جستجو نمود.

پوپر گزاره های علمی و غیرعلمی را معنی دار می نامد، لیکن چه تفاوتی بین این معنی داری گزاره های علمی با معنی داری گزاره های غیرعلمی وجود دارد؟

گزاره های علمی ابطال پذیر، تجربی و دقیق تر است، لذا هرچه یک نظریه شمول، اجزا و مصادیق کمتری داشته باشد و از تعاریف کلی و انتزاعی مبرا باشد، به همان میزان قابل پذیرش، علمی تر و دقیق تر خواهد بود. پوپر با همین دیدگاه به تفسیر گزاره های غیرعلمی و در عین حال معنی دار و ابطال ناپذیر می پردازد.

پوپر با اندیشه، روش و روان علمی (که صرفاً در محدوده محدود علوم تجربی کاربرد دارد) با تعمیم بخشیدن آن به علوم انسانی، علم الاجماع و روایتهای کلان و خصوصاً مابعدالطبیعه، دچار تفسیر به میل گشته و ناگزیر از جهت بخشی آن با یک اندیشه علمی در یک روش علمی می گردد. محدود و محصور نمودن امور و گزاره های متافیزیکی و فلسفی محض در کلیشه های علمی- فیزیکی، یکی از اغواگری های فیلسوفانه است که پوپر سخت بدان متمسک شده است.

پوپر در «جامعه باز» خود روشهای نقاد و عقلی مرسوم در علوم را درباره مشکلات و مسایل جامعه آزاد به آزمایش درمی آورد، در واقع روشی را که در علوم تجربی اعمال می نماید، به علوم انسانی، اجتماعی و سیاسی تعمیم می بخشد و حتی گزاره های مابعدالطبیعه و متافیزیکی را نیز در کلیشه علوم تجربی محک می زند.

وی به ظاهر با نفی نسخه پیچی، با ارائه پیشنهاد طرح های فراگیر به جنگ «پیشگویی های فراگیر و روایتهای کلان» می رود. چیزی که در حیطه تخصص علمی نمی گنجد. طرح اینگونه مسائل فراگیر با زیر سؤال بردن نظریه های جهان گستر و احیاناً مطلق، همراه است که یا از طریق متفکرین تاریخ پرداز و یا از سوی ادیان و مذاهب ارائه شده است.

اوج اغواگری خاص فیلسوفانه پوپر در این نهفته است که وی هنگامی که می خواهد گزاره های علمی را تبیین کند، از روش تجربی و ابطال گرایی وارد می شود و گزاره های علمی را معنی دار و قابل ابطال می یابد. و همین روش را در امور متافیزیک و علوم انسانی تسری و تعمیم می بخشد، که طبیعتاً چنین اموری از حوزه ابطال خارج خواهد بود و برچسب غیرعلمی بودن را خواهد پذیرفت.

از سوی دیگر وی هنگامی که می خواهد به نفی ارائه نسخه در روایت های کلان و جهان گستر پردازد، دقیقاً با تکیه بر روش تاریخ پردازان به ارائه پیشنهاد می پردازد. اما این بار با اتخاذ چند حربه فیلسوفانه و از رهگذر تعمیم عقده ها و تسری انگیزه ها به انگیزه ها.

حربه فیلسوفانه دیگر پوپر مطلوب «مطلق» انگاشتن «دموکراسی» است، تا حدی که هر نوع اندیشه ای که به نحوی از انحاء با مدل دموکراسی مطلوب وی در یک راستا قرار نمی گیرد، در راستای «فاشیسم» و «نازیسم» نفی و مطرود می گردد. و این در حالی است که پوپر جواز ورود هیچ خللی در درستی و صحت دموکراسی مطلوب و مطلق خود را نمی دهد. ارسال مسلم و دموکراسی مطلوب بی چون و چرای او، ترازمند اولیه او در سنجش صدق و کذب و صحت و سقم قضایای فلسفی در علم الاجماع است.

پوپر در براندازی «تاریخ پردازان» خود متوسل به تاریخ و روش تاریخی گری می شود و در حالیکه خود از جایگاه تاریخی به ارائه نسخه می پردازد. تاریخی اندیشی «تاریخ پردازان» و استدلالهای جهان شمول و فراگیر فلسفی را محکوم می نماید. و به عبارت دقیقتر با تقبیح «ایدئولوژی» خود اقدام به ارائه فربه ترین ایدئولوژها می نماید. اما این پوپر نیست که به کار «فلسفه» خاتمه می دهد. بلکه برعکس، پوپر برخلاف صورت مسئله به کار «علم» خاتمه بخشید و «مارکس» به کار «فلسفه». مارکس در نهایت صعود فلسفه اوج سقوطش بود. و پوپر در نهایت صعود علم، اوج سقوطش گردید. از این پس نه علم داریم، نه فلسفه نه قضایای جهان گستر فلسفی، نه روایت های کلان و نظریه های فراگیر، و نه گزاره های علمی با تئوری های خاص و ایستگاهی در قلمرو تجربه، اکنون هر دو به یک میزان کهنه و منسوخ شده اند.

فلسفه با انتزاعیات صرف ذهنی و مستقل از تجربه و تعمیم و تسری آن به واقعیات عینی و جهان خارج به عصر خویش خاتمه بخشید. و علم نیز با تعمیم و تسری خود به علوم نظری و ارائه نسخه های فراگیر به پایان راه رسید. اکنون «عصر عدم قطعیت و بلا تکلیفی است».

من هر دو جریان «عام» و «خاص» - تاریخ پردازان و مدرنیستها- را به یک نسبت مساوی به جراحی و طردبخشی از حقیقت متهم می کنم. از باب مثال مارکسیسم کلان اندیش و تاریخ گرا در مرحله عمل و عینیت دچار ضد خود، یعنی همان «خاص گرائی» می شود. و مدرنیستها و پوزیتویستها که ضد نسخه پردازان و نظریه های فراگیر هستند، دقیقاً در

دام نسخه پردازی و در مگاک ایدئولوژی گرفتار می آیند. تنها تفاوتی که هست مارکسیسم از کلان اندیشی و ارائه نسخه های فراگیر آغاز می کند و به خاص گرایی سیر می کند و مدرنیستها از «خاص گرایی» شروع می کنند و در روایت های کلان و تاریخی اندیشی آغازشان به انجام می رسد. و دقیقاً به همان صورت که «عام گرایان» از سوسیالیسم به کمونیسم جنسی سیر می کنند، «خاص گرایان» از آزادی های جنسی به سوسیالیسم رهنمون می شوند.

روشن است که هر دو از یک بخش حقیقت غافل اند، و این حضور واقعی و عملی هر دو در عینیت تاریخ نشان می دهد که اندیشه صحیح همان «امر بین الامرین» است که فارغ از جراحی (قطعه قطعه کردن واقعیت) و به دور از غفلت ورزی از یک بخش حقیقت واحد است.

«ادگار مورن» بر این مسئله اذعان دارد که: «نظام اندیشه و سیستم تفکر ما که طی دوره ابتدایی تا دانشگاه شکل می گیرد، نظامی است که واقعیت را قطعه قطعه و بخش بخش می کند و اندیشه های ناتوانی را شکل می دهد که به آگاهی های تقسیم شده در رشته ها وابسته است و این بیش از حد تخصص شدن اندیشه ها که به قطعه قطعه شدن واقعیت در یک بعد سوق پیدا می کند می تواند نتایج عملی قابل ملاحظه ای برای بشر داشته باشد که اغلب به محیط اجتماعی و انسانی نیز بی توجه است. این تقسیمات رشته ای و قطعه قطعه شدن دانشها باعث می شود تا یک متخصص از دیگر دانشها و تخصص ها ناآگاه باشد. و این از معطلات حیات در عصر «سیاره ای» است، جایی که اندیشه های قطعه قطعه شده و تک بعدی به عنوان یک مشکل اساسی باعث رنج انسان امروزی است». این اتفاق ناگوار در عرصه واقعیت منجر به دریافت بخشی از امر واقع می گردد. چیزی که من آن را اندیشه های کلیشه ای و کانالیزه می نامم. لیکن پیش از اینکه واقعیت دچار جراحی و قطعه قطعه شدن گردد، این حقیقت واحد است که به دوئالیسم و به دوبخش عین و ذهن (به رئالیسم و ایده آلیسم) تقسیم و تفکیک شده آنگاه در بخش «عین» قطعه قطعه شدن واقعیت به منصفه ظهور می رسد. نکته حساسی که «ادگار مورن» از درک آن ناتوان است. با این حال او به درستی دریافته است که «ما باید به دنبال راهی نو برای اندیشیدن باشیم. چیزی که خو نیازمند اصلاح آموزش و تربیت است».

گام نخست جهت اصلاح و آموزش تربیت فکری، دادن آگاهی تاریخی نسبت به جراحی نامطلوب و جدایی ناگوار حقیقت به دو بخش (دوئالیسم) عین و ذهن است. جراحی نامطلوب عالم مثل و عالم محسوسات افلاطون که بعدها

پس از او در عصر مدرنیسم پس از توجه یکسویه به امور خاص و عالم محسوسات (واقعیت) قطعه قطعه (تخصصی) می شود.

دومین گام ارائه راهی نو برای اندیشیدن است، که من آن را تحت عنوان «راه سوم» و یا «پارادایم هزاره سوم» با الهام از قاعده «امر بین الامرین» در عصر سوم پیشنهاد می نمایم.

هرچند که پیش از این «نیچه» نسبت به نظام اندیشه و سیستم فکری جهان غرب برآشفت، سیستم فکری فونکوسیونالیزی که با آکادمی افلاطون تاهگل و مارکس ادامه یافت و بعدها طی دوره دروس ابتدایی تا دانشگاه، یک فرد آموخت تا با قطعه قطعه کردن واقعیت چگونه به اطلاعات پازلی از واقعیت دست یابد.

پست مدرنیسم در مقام بیان

تمام مشخصه ها و فرآیندهای نابآوری به عینیت، عدم اعتماد به استدلالهای جهان شمول، نفی فراروایتها و ... که به پست مدرنیسم نسبت داده می شود به هیچ وجه بیان کننده تمامی مفهوم حقیقی این طرز تفکر نمی شود. اما از آن سو که تا کنون تعریف روشنی از «پست مدرنیسم» نشده است، می توان هر نوع تحلیل و تعریف فعلی را بدان تسری بخشید.

«بی نظمی زمان در روایت رویدادها»، «اقتباس»، «از هم گسیختگی»، «تداعی نامنجم اندیشه ها» «پارانویا»، «دورباطل» و... از جمله مشخصه هایی است که «بری لوئیس» نیز برای هنر و ادبیات پسامدرنیسم برمی شمارد. اما به نظر می رسد هیچ یک از موارد مذکور و مشخصه های عنوان شده در کلیشه ای بنام «پست مدرنیسم» جای نمی گیرد. بلکه محصول و فرایند تسلط و استیلای مدرنیسم پس از روناس است، که اکنون اغواگرانه تحت عنوان «پست مدرنیسم» نامگذاری و معرفی می شود. اما با این حال «پست مدرنیسم» در مقام بیان این فضای ناگوار موفق عمل نموده است. به عبارت دیگر نفی روایت های کلان و دانای کل، اعلام پایان تفکرات تاریخی اندیش و ایدئولوژیک و عدم اعتماد به استدلال های جهان شمول فلسفی، ماحصل و فرایند سیطره و استیلای تفکر «مدرنیسم» است که پس از سیر تحولات خود «پست مدرنیسم» در مقام بیان آن برآمده است.

این کاملاً بدیهی و روشن است که «پست مدرنیسم» در معرفی و شفاف سازی جامعه جهانی موفق عمل نموده است. اما از ارائه روش و راهکاری نوین برای خروج از این استیصال و احتضار ناکام مانده است.

آیا تمامی مشخصه های پراکنش، ژورنالیته گرایی، آدم وارگی و ... جز محصول و فرایند عصر مدرنیسم می باشد که به شکل منطقی در بطن تفکر و نحله های فکری آمپریسم و پوزیتویسم اثبات گرایی و ابطال گرایی فراهم آمده است. مگر نه این است که «مدرنیته» خود در قالب پوزیتویسم اثبات گرایی در گام نخست «متافیزیک» و آنگاه روایت ها و استدلال های جهانشمول فلسفی را در چنبره «پوزیتویسم ابطال گرایی» تحت عنوان جامعه باز، نفی و بی حرمت می سازد، اما برآستی چرا در کلیشه بزرگ و افترا آمیز (و چیزی هنوز نامتعیین) «پست مدرنیسم» معرفی و القا می شود و به عنوان یک تفکر جدید و بالبداهه طرح و پایه ریزی می شود.

پست مدرنیسم زبان گویای فضای حاکم بر جامعه جهانی است. او از آنچه هست تصویری مات و مبهم ارائه می دهد. تصویری که دست توانای مدرنیسم آن را نقش بست. نقشی که اکنون یکسره معانی خود را از دست داده است و پست مدرنیسم در صدد است تا آن را به خوبی بازگو نماید.

چرا بحران مدرنیسم و اغتشاش و تشتت موجود، که ماحصل تمدن و تفکر غرب است به نام پست مدرنیسم حکاکی و آنگاه حتاکی می شود. ظاهراً دستمایه هایی پنهان در کار است تا مسیر صحیح و تعریف درست از شرایط موجود را بر هم زند، تا به این طریق مدرنیسم را غسل تعمید بخشند. و این ترفندی است زیرکانه و تدبیری است اغواگرانه تا تمدن غرب را تطهیر سازند. آنچه را که شاهد آنیم و تحت مشخصه های مذکور بروز و ظهور یافته است، محصول و فرایند تفکر جدید نیست، این در ادامه و استمرار سیر پیش رونده سلطه تاریخی مدرنیسم است که متبلور گشته. شبی تیره و تاریک این نوزاد بوده است که سحرگهان شاهد تولد آنیم.

بسی افراد که می خواهند به نحوی از انحاء این آدم وارگی انسان و به تبع آن این تشتت آراء و اخلاق را به چیزی غیر از مدرنیسم نسبت دهند. عده ای که به معصومیت از دست رفته و به طبیعت ویران گشته می نگرند و ناگزیر جهت تبرئه تمدن غرب و تفکر مدرنیسم از پی متهم و قربانی می گردند تا در پیشگاه الهه مدرن قربانی کنند.

این خط دهی و القاء اکثراً تحت عنوان پست مدرنیسم به انجام می رسد. عنوان مبهم و هنوز نامتعیین پست مدرنیسم جامه ای است برای لاپوشانی تعفن چرکین مدرنیسم.

گویا اجماع جهانی در صدد آمده است تا فضای موجودی که برتابنده عصاره عصر مدرنیسم است را تحریف و مخدوش سازد. و هم به این شیوه دامن آلوده مدرنیسم و تمدن غرب را از این آلودگی های فراگیر که اکنون به

فعلیت تام رسیده است، تمیز سازد. برخی از این اجماع همگانی که در جوامع شرقی به عنوان فیلسوف و اندیشمند مطرح عموم هستند. ناخودآگاه تحت تأثیر فضای جهانی و یا به صرف تقلید دنباله رو این ترفند موزیانه غرب هستند. «یورگن هابرماس» یکی از متفکران به روز در غرب و شرق از جمله افرادی است که به خط دهی چنین جریان خزننده ای انتصاب و یا حداقل معرفی شده است.

یورگن هابرماس اکنون در جایگاه و کرسی دکترین «پوپر» قرار گرفته تا با اغواگری خاص فیلسوفانه آنچه را که پیش از این پوپر تحت عنوان نفی «تاریخ پردازان» و «روایت های کلان» قلع و قمع ساخت، فضای عاصی بر وضعیت موجود را با تدبیر و اغواگری تحریف و مخدوش سازد. پوپر به راستی نه با استدلال که با شیطنت علمی و بدجنسی عالمانه، دکترین «ابطال گرایی» و «دشمنان جامعه باز» خود را وضع نمود. در ایران نیز به عنوان مثل «حسینعلی نوذری»: او تکانه های پایانی مدرنیسم را با پست مدرنیسم (با توجه به جهت بخشی یکسویه از سوی اندیشمندان غربی، خصوصاً یورگن هابرماس) اشتباه می گیرد.

روایت کلان و نظریه های فراگیر

در خصوص روایت کلان، بنا بر ادعای «لیوتار»، «همه جنایات قرن بیستم و به طور کلی همه مشکلات بشریت در دنیای ما به گونه ای در اندیشه متفکرانی قرار دارند که نظریه های فراگیر درباره تاریخ و اجتماع ارائه کرده اند».

این اظهار نظر فیلسوفانه چیزی جز ادعای «پوپر» تحت عنوان و تعریف «تاریخ پردازان» که در جامعه باز وی سلاخی می شوند، نمی باشد. معروف ترین نوع اینگونه متفکران که در مدینه باز پوپر سلاخی و مثله می شوند، هراکلیتوس، افلاطون، هگل و مارکس هستند.

«لیوتار» و «یورگن هابرماس» در کنار «میشل فوکو» و او نیز در بر که محدود جامعه باز پوپر شناورند. نفی نظریه های فراگیر و روایت های کلان از طرف لیوتار، او را با «روشنفکر خاص» میشل فوکو پیوند می دهد. «روشنفکر خاص» میشل فوکو نیز مفهومی غیر از مهندسی اجتماعی پوپر را بر نمی تابد. «روشنفکر خاص» همانند «مهندس اجتماعی» فراگرفته است که به جای ادعای دانش به حقایق عام و جهان گستر، یا در تلاش دفاع از حق و عدالت برای همگان در موقعیت مشخص زندگی حرفه ای خود فعالیت کند».

اما اکنون بنا بر دکترین «فرانسیس فوکویاما» و با توجه به پروسه «پایان تاریخ» او که پس از فروپاشی بلوک شرق و نظریه های گسترده و فراگیر مارکس- و ویرانی دیوارهای آهنین برلین، لیبرال دموکراسی مطلوب وی فراگیر شده و جامعه جهانی به غایت مطلوب و بشریت به هدف محبوب خود رسیده است، «همه جنایات قرن ۲۱ و به طور کلی همه مشکلات بشریت در دنیای کنونی» ریشه در کدام تفکر دارد؟

آیا اکنون وقت آن فرا نرسیده است تا طبیعانه پرسید: پس از تحقق آرزوهای فراگیر لیوتار، پایان تاریخ فوکویاما، روشنفکر خاص میشل فوکو و مهندس اجتماعی پوپر در جامعه باز (آن هم به شکل گسترده و جهانی در محدوده دهکده جهانی) تمام مشکلات در دنیای کنونی از جمله «عدم قطعیت، تشنگی و پراکنش امور، آمرانگی و روزمره گی» ریشه در کدام تفکر دارد؟ موضوعی که «شاهرخ حقیقی» همانند «حسینعلی نوذری» در نسبت دادن آن به «پست مدرنیسم» به خطا رفته است. ممکن است «پست مدرنیسم» به پدید آمدن فضایی کمک کرده است که در آن نسبت باوری فرهنگی دگم بی چون و چرای زمانه شده است» اما از آنجا که پست مدرنیسم در بازتاب ریشه های انحطاط موجود و از عمق به سطح آوردن آن، در تکاپوست، نباید این را به عنوان آراء مشخص و ایجابی آنها تلقی نمود. آنان تنها راویان هنرمند و چیره دست نتایج و ماحصل معکوس و مغشوش مدرنیسم، و تداعی گران توانای تصاویر نامطلوب هم اکنون هستند.

از سوی دیگر «شاهرخ حقیقی» بر آن است تا تحت تعریف واحد «روشنفکر قلمرو همگانی» بین «نظریه های عام و فراگیر و روایت های کلان» با «تئوریهای خاص و ایستگاهی در قلمرو تجربه» و همچنین میان «روشنفکر عام» با «روشنفکر خاص» این همانی برقرار نماید. اما ناگفته پیداست که حضور هر یک از آن دو تفکر به شکل موجود و بالبداهه اش در کنار و مماشات هم، نتیجه مطلوب و آمیزش ثوابی را هرگز بر نخواهد تافت. هرچند ممکن است هر یک از آن دو بر دیگری تأثیر و در کنترل حدود افراطی مؤثر افتد.

این دو نظریه کلیشه ای «عام» و «خاص» حتی در صورتی که بتوان آن را در موازات و مماشات هم قرار داد، باز هم رفته رفته از هم زاویه خواهد گشود و فاصله تصاعدی خواهد یافت و آنچه که تصور می رود، نتیجه نخواهد بخشید.

به ظاهر انتظار می رود هر یک از آن دو اگر نیمی از حقیقت واحد نیز باشند، در صورت جمع آن، آن دو می بایست فرایند واحد و کاملی از حقیقت باشند. اما در گستره علوم انسانی و مباحث نظری همیشه مسائل در خط مستقیم، هندسی و ریاضی جریان نمی یابد، تا جمع میان آن دو، عدد واحد و کاملی از حقیقت واحد باشد.

آنچه در کتاب «پایان تاریخ - سقوط غرب و آغاز عصر سوم» به شرح آن پرداخته ام و تحت عنوان «راه سوم» یا «پارادایم هزاره سوم» از آن سخن گفته ام، مبتنی بر قاعده «امر بین الامرین» است، که کاملاً انتظار مذکور را نفی می کند.

در آنجا هر دو تفکر کلیشه ای و دگماتیسم عام و خاص (مدرنیسم و تاریخ پردازان) نفی و سلب می شوند. با تمام قواعد، اصول و فروعشان. پس از شالوده شکنی بنیادین است که به مرحله ایجاب گذر می شود و جنبه ایجابی و اثباتی می یابد. پس از آن، چیزی از نو و تازه بنیاد نهاده می شود که کاملاً با صورتهای شناخته شده در پیش از این متفاوت است.

روایت کلان و نظریه های فراگیر و جهان شمول فلسفی، مفاهیمی است که برآستی پوپر خوب دریافته بود: «تاریخ پردازان» که پوپر آنان را فالكبازان نیز می نامید، و دشمنان سرسخت جامعه باز بودند. مفاهیمی که اثبات نمی پذیرد و از صافی ابطال نیز بر نمی گذرد. گزاره های غیرعلمی که تضاد کامل با جامعه باز و به اصطلاح با مدل انتزاعی و مطلوب لیبرال دموکراسی پوپر دارند.

با این وجود نفی هگل و مارکس به منزله «پسا مدرن» بودن نیست. پست مدرن فضایی است که در آن فضا کسی بتواند به درجه ای از تعالی و توانایی رسیده باشد، تا ناتوانی هر دو طیف تفکر کلیشه ای و دوئالیسم مطرح در طول تاریخ (تاریخ پردازان و مدرنیسم) را باز شناسد. به مرحله ای از شناخت و معرفت برشده باشد تا فجایع و انحطاط هر دو تفکر کلیشه ای و دگماتیسم را از عمق به سطح آورد. یعنی از عمق به سطح آوردن فجایع فردگرائی و سودگرائی مور، بنتام و جان استوارت میل (پوزیتویسم و آمپریسم) و هم توهمات فراگیر و انتزاعی تیره و تار تاریخ پردازانی امثال هگل و مارکس و ... را. هر چند این دو تفکر اقیانوسی باشند به عمق یک میلی متر.

در فضای پسامدرن راستین بار دیگر روایت کلان و دانای کل و اتوپیا ظهور و تجلی خواهد یافت. و خانه های زیادی که برای ساختن آماده است. منتها چیزی نو و تازه بر ویرانه هایی که از سر گذشته است. عمارتی با شکوه و عظمت که

که مستقل از تجربه نیست و در حصر تجربی نیز محصور نمی گردد. اینکه «کارل مارکس (پرچمدار تاریخ پردازان) و جان استوارت میل (نماینده پرآوازه مدرنیسم) هر دو به یک میزان کهنه و منسوخ شده اند، تفاهم واحدی است که می توان در روشنگری پسا مدرن ها به وضوح دریافت.

به هر صورت «پست مدرنیسم» چه بر علیه مدرنیسم و چه بر له آن، چه پس از آن باشد و چه چیزی غیر از آن هنوز تفاهم واحدی در تعریف آن دست نیامده است. اگر به پسامدرنیسم تعبیر شود هم می تواند صورت جدید یا غنی شده مدرنیسم باشد و هم می تواند چیزی غیر از آن باشد، که اکنون به منصفه ظهور رسیده است. در صورتی که بر علیه مدرنیسم تعبیر شود، باز هم از دو صورت خارج نخواهد بود:

یا نفی مدرنیسم اما در جهت حفظ و بقاء آن از طریق روش سلبی و ایجاد چالشهای موضعی و تصنعی. در واقع استمرار دوام و بقاء مدرنیسم با انجام واکنشهای تخریبی و ویرانه سازی از خود مدرنیسم، هشدار یا اعلام خطر جدی جهت ترمیم نواقص و تعویض استراتژی های لازم در عرصه جامعه جهانی. حتی نفیر ناقوسهای کلیسا در آسمان دهکده جهانی، برخلاف صورت ظاهر آن در مقام برافراشت مقام فروافتاده مدرنیسم و شالوده متزلزل تمدن غرب و حیثیت بر باد رفته آن است.

صورت دوم حاکی از نفی مدرنیسم است به مثابه ویرانی و تباهی آن در صدد احیاء تفکری نوین و جایگزین.

لذا به باور این گروه خطر جدی تر از آن است، تا با انجام واکنشهای تخریبی و نفیر ناقوسهای کلیسا و ایجاد چالشهای تصنعی؛ از آن بر حذر ماند. دیگر «سقوط غرب» چنان عبارت زبانه زدنی گردیده است که دیگر لازم نیست داخل «گیومه» گذارده شود.

سیالیت، فراربودن، پراکنش، تعلیق و عدم قطعیت و وضوح (که حتی مفهوم فردگرایی، نسبی گرایی و پلورالیسم... نیز در این تلاطم و تشتت آراء مغشوش می نماید) از جمله مشخصه های جهان مدرنیته است، که این را نباید بنام «پست مدرن» ارائه کرد. ارائه آنچه «هست» در واقع نمایاندن و وضوح و روشنی بخشیدن به نتیجه و ثمره آنچه بوده و پیش از این پا گرفته است. به طوری که عوامل اصلی و شالوده های بنیادین ظهور و بروز خود مدرنیسم (فردگرایی، نسبی گرایی و...) نیز روی به پراکنش مفهومی و مصداقی نهاده و از این فضای متورم بی قاعدگی و بی قاعده مندی در رنج و عذاب است. «پست مدرنیسم در مقام بیان» این واقعیت، بله برآستی خوب عمل کرده است.

تمام مشخصه های مذکور همگی در بطن مدرنیسم پرورش یافت. پراکنش امور و عدم انسجام و بی قاعدگی معانی و مفاهیم به چنان تورم سرکشی روی نهاده است که دیگر نه تنها خود مدرنیسم جلودار آن نیست بلکه خود نیز در ورطه جولان جنون آمیزی که رفته رفته بر سرعت آن افزوده می شود فرو غلطیده است. این چیزی نیست جز فرایند صورت تصعید شده نسبی گرایی و فرد محوری (پلورالیسم). بذری که در گستره جامعه باز به بالندگی رسید و اندیشه هایی که بر ویرانه های تاریخ پردازان و نظریه های فراگیر و جهان شمول فلسفی بنیان گرفت، قطعه قطعه شدن واقعیت و پراکنش امور در هر سمت و سویی، محو هدف و جهت غایی، پرسه زنی معانی و مفاهیمی که معنای اصیل و واقعی و واحدی را حتی نمی توانند تداعی ساخت، در واقع مؤید آن تزلزل و تکانه های پایانی رو به احتضار مدرنیسم است. این مقطع زمانی و این فضای متورم گفتمانی و پراکنش و تضاد و تناقض امور، در واقع مرحله گذار از یک بحران و مرتبه بلوغ یک تفکر تاریخی است. چیزی بین مرگ و زندگی: حیات آنچه بود با آنچه خواهد بود.

این شدت و کثرت آوارگی و سرگردانی در میان آن و این، و آشوب و التهاب ناشی از عدم سکونت نه در آن و نه در این - شرایطی است که بناست تفکر مدرنیسم از میان برخیزد. زمان مترصد یک الگوی جدید فکری است که برجای نشیند. این قطعی است « تا پریشان نشود، کار به سامان نرسد».

خمیازه های تفکر مدرنیسم پیش از این نوید خواب آن را می داد، که اکنون نه در بستر خواب و تب و هزیان، که در بستر احتضار است. تفکری که دیگر سترون و عقیم گشته باشد، اندیشه ای که راکد و ساکن در بستر برکه ای محدود محصور گشته باشد، مرگ آن نیز چندان دور از انتظار نیست. حرکت موج، سیال و فرار، نتیجه این تفکر است که در دایره ای دوار از صورتی به صورت دیگر در می آید. این دایره دوار هرچند به شعاع دهکده جهانی است اما با طرد ماوراء و متافیزیک در برج و باروی دهکده جهانی محصور و محدود گشته است.

تبدیل این تفکر به دستمایه های روزمره، عامی و آمرانه، از آن چیزی به مثابه چیزی ناچیز، که دیگر بحث و چالش برنمی انگیزد ساخت. این تفکر این سه مرحله کرشمه و خمیازه و خواب را پشت سر نهاده و اکنون پیر و فرتوت گشته است. آنچه که به ظاهر شاهد چالش عظیم جهانی در مورد مدرنیسم هستیم چیزی جز آن آخرین تکانه های

رو به احتضار مدرنیسم نیست. با این حال هنوز بنا بر تفکر عده ای این مشخصه ها محصول بالبداهه یک تفکر جدید بنام پست مدرنیسم است.

اگرچه در حوزه نظر و اندیشه با تدبیر و ترفند جایی نیز برای طرح مدرنیسم باز باشد اما در عرصه عینیت و جامعه جهانی ساعت مدرنیسم به پایان رسیده است. دیگر برای آنچه که در عالم نظر و گفتگو به عنوان راهکارهای تئوریک و استراتژی های عظیم جهانی ارائه می شود، در عرصه عینیت حیات جامعه جهانی، مصداقی عینی برای حضور و بروز آن نمی توان یافت. حتی برعکس آن نیز قابل پیش بینی است: آنچه که در عرصه عینیت جهانی در نمود تکنولوژی تجلی و به منصفه ظهور رسیده است، در چه حوزه ای از تئوری بزرگ و استراتژی عظیم راهبردهای جهانی، از آن می توان سود جست و یا بهره مند گردید؟

تشت و سرگردانی عظیم در حوزه نظر و اندیشه، عینیت حیات انسانی را نیز در یک عدم قطعیت و وضوح افکنده است. به عنوان مثل «تکنولوژی نظامی» بسان تئوری و استراتژی تهاجمی آنها دستخوش سرگردانی و پراکنش است. و هنوز نمی داند که از دانش واز انبوه اندوخته تسلیحات نظامی در راستای چه اهدافی می بایست سود جست و در تقلائی تغییر و واژگونی چه حرکتی از آن استفاده نمود. هر دو کور عمل می نمایند و در یک دوران سرگیجه و سرسام آور، سر بر این سو و پا بر آن سو می زنند.

قوه و قدرت جهت یابی به قوه فاهمه و به اهداف احتمالی و متخیله روی نهاده و از یافتن مصداق بارز عینی برای ابزار برتریت، ناتوان گشته است.

در چنین فضایی با این انباشت ابزارهای قدرت چه می توان کرد؟ این کره خاکی به نظر می رسد حداقل دیگر برای غول تکنولوژی نظامی و اهداف وهمی آن و حتی حتمی آن بسیار کوچک است. در کرات دیگر نیز موردی برای استفاده آن حداقل، فعلا وجود ندارد. جنگ ستارگان به پایان رسیده است. اکنون به جنگ موهوم آدمهای فضایی در عرصه خیال و توهم می پردازند، چرا که دیگر حتی مصداق عینی برای تهاجم نیز تحت عنوان مبهم و گنگ و کلی «تروریسم» برای ابزار قدرت نظامی و ابزار برتریت خود، نمی توانند ساخت.

اما بالاخره می بایست این نمایش قدرت و استفاده از تکنولوژی نظامی، در جایی به اکران درآید. جنگ با گودزیلا، آدمهای فضایی و حتی آدمهای واقعی احتمالی که بی شباهت به آدمهای فضایی احتمالی نمی باشند، مصداق عینی برای

به کارگیری تکنولوژی نظامی فرض می شوند. این تمام آن چیزی است که می توان در صفحه مجازی مشاهده نمود. اما در عرصه واقعیت مسخرگی آن از ساختگی آن کاملاً هواید است. «تروریسم» یک مفهوم مبهم و گنگ برای اتصاف به افرادی مجهول و ناشناس و دقیقاً «احتمالی» است. سرگردانی و درماندگی در جهت یابی، در تمام شئون جامع جهانی امروز قابل رؤیت و مشاهده است. پایان مدرنیسم، پایان تفکری است که با نفی «متافیزیک و عنصر تعالی بخش»، چندی بر اریکه تاریخ تکیه کرد؛ «پارادیمی» که پا گرفت، بزرگ شد و سالخورده گشت: پس از کرشمه ها و خمیازه و خوابی کوتاه، آخرین تکانه های رو به احتضار آن را در شمایل جنگ با توهم «تروریسم» شاهدیم. اکنون سر وقت پارادیم جدید هزاره سوم است. «راه سوم در هزاره سوم».

پست مدرنیسم در مقام نفی

اینکه «پست مدرنیسم» با تیتردرشت «پراکنش» و «عدم قطعیت» معرفی می شود، از لحاظ تصور امروزین، شاید چندان بیراه نباشد: چرا که هنوز زمان و تاریخ وضوح و بداهت این تفکر فرا نرسیده است.

این تفکر پس از بیان «آنچه هست» در گذر نفی است، اما هنوز راه بسیار دارد تا از سلب و نفی به ایجاب و اثبات «آنچه باید» گذر کند. پست مدرنیستها در مقام نفی هر دو طیف تفکر «عام» و «خاص» و غالب جهانی، که یا در گرایش به «عینیت» و یا در توجه به «ذهنیت» دچار افراط و تفریط گردیده اند، به لحاظ منطقی و به واسطه شرایط امروز، عنوانی جز مدعیان «پراکنش» و «عدم قطعیت» نیز نخواهند یافت.

براستی هنگامی که مدرنیستها، پوزتیویستها، آمپریستها و مدعیان مهندس اجتماعی و روشنفکر خاص در این سو، و تاریخ پردازان با روایت کلان و تفکر ایدئولوژیک و عام در آن سو، هر دو طیف در یک زمان و در این لحظه و برهه زمانی نفی و سلب می شوند، چه برجای می ماند؟! آیا این جز «سرگشتگی»، «عدم قطعیت» و «پراکنش امور» و «بی قاعده مندی» است؟

پیش از این هر دو طیف تفکر عام و خاص مذکور، علم متعارف و غالب زمان (پارادیم) خود بودند. دوره ای «تاریخ پردازان» و عصر دیگر «مدرنیستها»، اما امروز هر دو طیف تفکر مذکور پس از سپری ساختن عصر خود به

پایان رسیده اند: آری «کارل مارکس و جان استوارت میل، هر دو به یک میزان کهنه و منسوخ شده اند» و به پایان رسیده اند.

این «پایان» عصر بلا تکلیفی، پراکنش و عدم قطعیت است. و هنوز چیزی جایگزین نیافته است. اما این نوید داده می شود که رخداد عظیم جهانی در شرف وقوع است.، تا قطعیت یابد. بنابراین اگر از «پست مدرنیسم» هنوز تعریف روشن و درستی نشده است، دلیل بر عدم آگاهی عموم متفکرین از این مسئله است که «پست مدرنیسم» پس از بیان واقعیت و نفی آنچه هست هنوز به مرحله ایجاب گذر نکرده است و به ارائه طریق و روش نپرداخته است. پست مدرنیسم فعلا در مقام بیان و در گذر به مرحله نفی است، یک انفعال جهانی در برابر تفکر غالب جهانی. اما به فعلیت نرسیده است.

آنچه که امروز شاهد آنیم ویرانی مدرنیسم و بقایای عصر تاریخ پردازان است، با این حال خانه های زیادی برای ساخته شدن آماده است و زمان آن چندن دور نیست.

من این عصر بلا تکلیفی و عدم قطعیت و پراکنش امور را، پایان تفکرات کلیشه ای و دگماتیسم هر دو انسان «خاص» و مدرن و «عام» و کلاسیک می نامم. یا به عبارت اخری «پایان تاریخ». دهکده جهانی کنونی را «بن بست جهانی» و چرخه امور و فرایند حرکت آنها را، حرکتی دوار و دوری و بشرهای امروزی را «آدم واره ها» یا «برزخی ها» می نامم.

اکنون پست مدرنیسم بر این ویرانه ها پرسه می زند و در بلا تکلیفی سرسام آوری به سر می برد. اما هنوز به مرحله «چه باید کرد» گذر نکرده است، تا طرحی نو در اندازد. صرفا در مرحله «گذر» است. یک «برزخ» تمام عیار.

هر پایانی، آغازی دارد و هر ابتدایی انتهایی. «پایان تاریخ» آغاز مرحله ای نو و جدید از تاریخ است که زمان آن چندان دور نیست. آغاز این مرحله که مصادف است با پایان عصر تاریخ پردازان و عصر مدرنیسم، با ظهور اندیشه ای نو و تفکری ناب در عرصه جهانی، «راه سوم» به منصفه ظهور خواهد رسید. چیزی جایگزین، اندیشه ای نو، و خانه های زیادی که در هزاره سوم برای ساخته شدن آماده است.

«پارادیم هزاره سوم» عصر سوم را رقم خواهد زد. «اندیشه ای جهانی»، «جهان اندیشه» را دگرگون خواهد ساخت: مرد مشرقی از قبیله مشرق طلوع خواهد کرد.

راه سوم ثمره عالی شجره «امرین الامرین» است که «پارادایم هزاره سوم» را بنیان خواهد نهاد. پست مدرنیسم در آغاز راه سوم است. نه راه تاریخ پردازان و نه راه مدرنیسم، بلکه راه سوم.

آنچه پس از نفی آنچه بوده است و تا کنون برگرده اندیشه تازیانه های فیلسوف مآبانه کشیده و بر آن حکم رانده است برجای می ماند، همان «راه سوم» است. توقع اینکه از راه سوم یک کلیشه در گیومه ارائه دهیم. توقع ناممکنی است. راه سوم یک تابلوی فاخرانه نیست تا در قاب و ویتترین کرد و آن را در دید انظار قرار داد. راه سوم یک عکس، پازل و حتی تصاویر متعددی نیست تا تداعی یک حرکت منتاژی را ارائه نماید. راه سوم یک حیات و هستی تمام عیار است. یک جریان بی وقفه و سرزنده و بانشاط است. چنان فراگیر و آنچنان بدیهی الحصول و سهل الوصول است که از شدت ظهور گویا در خفا است.

راه سوم یک «انتزاع» از میان «هم این» و «هم آن» نیست. اتفاقاً آنچه انتزاع صرف است، «یا این» و «یا آن» است. یا «عین» است یا «ذهن» است، یا «فرد» است یا «جامعه» است، یا «تاریخ» است یا «قهرمان» است، یا «عقل» است یا «دل» است، یا «فیزیک» است یا «متافیزیک» است، یا «جبر» است یا «اختیار» است، یا ...

براستی واقعیت حیات عینی مبتنی بر چیست؟ آیا صرفاً مبتنی بر یکی از دوئالیسم هاست؟ آیا سلاخی حیات، به این و آن و آنگاه «انتزاع» یکی از آن به عنوان اصالت و واقعیت تحت عنوان، اصالت فرد و اصالت جامعه یا اصالت الوجود و اصالت الماهیه، یک انتزاع توهم آمیز نیست، پس چیست؟

آیا براستی در ضرورت عینی حیات چیزی بنام «جبر» و «اختیار» با این تقسیم بندی هوشمندانه و فضولانه با تیغه تیز جراحی وجود دارد، یا این صرفاً انتزاع ما از حیات یکپارچه و ترکیبی عالی و مقتدرانه از حیات است؟ آن هم انتزاع نادرست.

براستی واقعیت عینی حیات نه جبر است و نه اختیار، بلکه امری است بین این دو امر که مساوی است با «حیات» با «زندگانی»، با «هستی» بکر و باطراوت.

«راه سوم» این است و نه چیز دیگر. در واقع جانمایه «پارادایم هزاره سوم»، اندیشه در حیات است نه حیات در اندیشه، اندیشه در زندگانی است نه زندگانی در اندیشه.

من در اینجا احساس می‌کنم می‌بایست بار دیگر به خان ومان و به آن اصل نژادگی خود بازگردیم. به آن اصل زیبای باستانی - آیین زردشت بزرگ. او که حیات را «خیر محض» تفسیر نمی‌کند و «شرور» را نیز امری عدمی بر نمی‌شمارد. واقعیت حیات را در جنگ اهریمن و اهورمزدا، در ستیز میان ظلمت و نور و در درگیری بین فطرت و غریزه تصویر می‌کند. تصویری شجاعانه و متهورانه از واقعیت حیات وهستی. چیزی که بدرستی نیچه خوب دریافته بود: زردشت «آن بی همتای ایرانی است که چرخ موجود در طرز کار همه چیز را در مبارزه بین خیر و شر دید... او راستگوتر از هر اندیشمند دیگری است. تعالیم او، و تنها او راستگویی را به مثابه فضیلت برین در نظر دارد- به کلام دیگر قطب مخالف بزدلی «ایده آلیسم» است که با دیدن واقعیت پا به فرار می‌گذارد. زردشت از مجموع اندیشمندان دلیرتر بود. گفتن حقیقت و پرتاب خوب تیر کمان! این است فضیلت پارسی».

راه سوم به عنوان «پارادایم هزاره سوم» ضمن نفی و سلب هر یک از دو پاسخ و نظریه قطبی و کلیشه‌ای دو گروه مذکور قائل به «امر بین الامرین» و تعاطی دیالکتیک میان آن دوست. یعنی نه به تنهایی تاریخ قهرمانان را پدید می‌آورد و نه صرفاً این قهرمانان هستند که تاریخ را می‌سازند. به عبارت دیگر هم تاریخ مولود مورخ است و مورخ با تفسیر و تأویل امور واقع، تاریخ را تقریر می‌کند و هم این که مورخ پیش از این که شروع به نگارش و تقریر تاریخ کند، خود محصول تاریخ است و به عصر خود تعلق دارد. در حقیقت «نه این» و «نه آن» هیچ یک راه راست نمی‌سپارند. اما در واقعیت «هم این» و «هم آن» هر دو حضوری مستمر در حوزه تفکر داشته‌اند و روند اندیشه را جهت بخشیده‌اند.

بخشی به حقیقت از حقیقت به دور است و بخشی از آن عین واقعیت است. یعنی از سویی تاریخ (درست یا غلط) در واقعیت مولود مورخ است، هر چند از حقیقت به دور است. اما این حقیقت نیز قابل کتمان نیست که خود مورخ نیز مولود عصر خود و محصول ضرورت زمان و تاریخ خویش است. در این میان «امر بین الامرین» نه یک حقیقت ذهنی و دور از دسترس است. و نه واقعیتی است که به «دوئالیسم» جراحی شده باشد. بلکه امری است بین «نه این» و «نه آن» که بدون جراحی به «هم این» و «هم آن» خود جلوه کامل و کوچکی است از طبیعت و حیات زنده و جانمند.

به هر صورت «راه سوم» ضرورت حیات عینی و طبیعت بکر و با طراوت را در پیشخوان تفکر و اندیشه سلاخی و آن گاه به دوئالیسم «این» و «آن»، به «عین» و «ذهن» و... جراحی نمی‌نماید، تا در تبیین مراتب هستی و تنظیم درجات

شناخت سر از باژگونی از وضع وقایع ساختگی و حقایق دروغین در آورد و دچار افراط و تفریط «ساختار گرایان» با «سمبولیست»ها در مباحث ادبی و هرمنوتیک گردد. و یا آلوده به یکی از دو جانب «فرد» و «جامعه» در مباحث جامعه شناختی شود. و یا در فلسفه تاریخ دچار افراط و تفریط نقش «قهرمان» و «تاریخ» گردد.

برای ترسیم متدولوژی «راه سوم» کافی است تا نگاهی دیگر به دوئالیسم‌های مطرح در مباحث فلسفی، علمی، کلامی، جامعه شناختی، سیاسی، اقتصادی، تاریخی، ادبی، هنری و هرمنوتیک داشت، هیچ یک از اینها از جراحی حیات طبیعی در پیشخوان تفکر و اندیشه برکنار نبوده‌اند: آیا بنابر نظر ساختار گرایان هنگامی که «متن» آغاز می‌شود، «مؤلف» پایان می‌پذیرد؟ یا بنابر آراء سمبولیست‌ها با ظهور «مؤلف»، «متن» متولد می‌شود؟ آیا این «فرد» است که جامعه را می‌سازد و یا این «جامعه» است که فرد را پدید می‌آورد؟ آیا «قهرمانان» تاریخ را می‌سازند، یا این «تاریخ» است که قهرمانان را بارور می‌نماید؟ آیا انقلاب‌ها می‌آیند، یا انقلاب‌ها ساخته می‌شوند؟ آیا «جبر» است یا «اختیار» و

«راه سوم» به هیچ یک از دو جبهه متخاصم پاسخی مثبت نمی‌دهد. «راه سوم» وقتی برای حل کردن این گونه مسائل دو راه وجود داشته باشد به «امر بین الامرین» متوسل می‌شود.

متافیزیک مجازی در دهکده جهانی

عالم محضر خداست: این پیام ادیان الهی است. به عالم مطلق «دری» است: این طریق فلاسفه و عرفاست. به ماوراء «پنجره ای» است: این روند هنرمندان است. نه عالم محضر خداست، نه به عالم مطلق دری است، نه به ماوراء پنجره ای است، این حکایت آدم واره ها و «برزخی‌ها» است.

بدون اطاله و اطناب کلام و بدون اینکه از جایگاه ارزشگزاری سخن گویم: فلاسفه و خصوصا عرفا در تبیین درجات شناخت و معرفت الله، چه از طریق مراحل طنابی و منطقی و چه از طریق مراتب سیر و سلوک، پای در آرامجای مطلق می‌گذارند، بنابراین همیشه فراسوی خود «دری» به سوی امر مطلق و خدا، گشوده دارند. برای هنرمندان نیز یا از ماوراء «پنجره ای» گشوده است، تا رایحه متافیزیک به درون خانه جاننش روح بخشد، یا از خانه جاننش به عالم ماوراء پنجره ای باز است تا با چشم دل شمه ای از رایحه متافیزیک را استشمام نمایند.

اما برای آدم‌واره‌های عصر مدرنیسم و برزخی‌های عصر بلا تکلیفی در دهکده جهانی، نه دری گشوده است و نه پنجره‌ای باز است. او در جهان تاریک و تنهای خود، تنها چراغی افروخته است و متافیزیکی برپا ساخته است: سیر و سلوک مجازی، در صفحه‌ای مجازی، در دهکده مجازی.

انسان موجود در «هم اکنون» پس از طرد متافیزیک و «مرگ خدا» به وضوح خود را کشنده خدا دریافت و آن را بر خود پذیرفت که خود خدا شود و برجای او بنشیند. او در این دهکده جهانی و اضمحلال حیات معنوی به ضرورت تکنولوژی و خلاقیت و نبوغ هنری، متافیزیکی فراخور این جهان بی‌خدا را ابداع و حیاتی جدید و پویا و تداومی بی‌پایان در این پایان و گردونه دوار ایجاد می‌نماید.

«سیمون کریچلی» می‌گوید: اکنون که دعاوی سنتی بی‌اعتبار شده است، آیا هنر می‌تواند درمانی برای آمال مذهبی باشد؟ - آنگاه خود پاسخ می‌دهد: «هنر چنین توانایی را ندارد، آنچه از دید من کیفیت تراژدی یک مدرنیته است در این واقعیت نهفته است ک شکل پرسشهای ما در مورد معنی و ارزش حیات هنوز مذهبی است، لیکن ادعاهای مذهب بیش از پیش باورنکردنی به نظر می‌رسد. و ما از همین رو ایمان خود را معطوف به قلمروهای دیگر همچون زیباشناسی، فلسفه، اقتصاد یا سیاست می‌کنیم. حال آنکه هیچ یک از این حوزه‌ها نمی‌تواند پاسخی را که ما می‌جوییم فراهم آورد».

اکنون چه باید کرد؟ دعاوی سنتی مذهبی که بی‌اعتبار شده است، و قلمروهای دیگر نیز نمی‌تواند پاسخی را که ما می‌خواهیم و می‌جوییم فراهم آورد: اما برآستی طرح دعاوی و پرسشهای جدید مذهبی در غیر از قلمروهای مذکور می‌باشد؟؟ اینکه اکنون دعاوی سنتی مذهب بی‌اعتبار شده است، منظور کدامین مذهب و از کدامین منظر است؟ آنچه را که دعاوی مذهبی می‌نامیم، آیا چیزی غیر از برداشتهای شخصی و ذوقی و خصوصا هنری و عرفانی از مذهب (آن هم ادیان تحریفی) چیز دیگری بوده است که در اعصار متمدنی شکل و قالب پذیرفته است. بنابراین آنچه را که ایشان دعاوی مذهبی می‌نامد، هیچ ربطی به حقیقت مذهب ندارد، مگر آنکه آنچه را که بنام مذهب قالب شده را به نام مذهب پذیرفته باشد. بنابر این هیچ پاسخ مذهبی شنیده نمی‌شود جز از قلمروهای دیگری همچون اسطوره‌ها، زیباشناسی، فلسفه و خصوصا از حوزه هنرهای عرفانی و عرفان‌های هنری. در واقع متافیزیک مجازی جایگزین متافیزیک حقیقی و مذهبی گردیده است.

اما برآستی پرسشهای ما در مورد معنی حیات مذهبی است؟ انسان نسبت به معنی و ارزش حیات در کنکاش و جستجو بوده است. اما همیشه پاسخ غیرمذهبی از جایگاه الهه ها و از قلمرو هنر و عرفان و تصوف دریافت نموده است. لیکن در جهان امروز انسان حتی نمی تواند «پرسش مذهبی» را به بیان آورد و یا اساساً در توانایی اش نیست تا به طرح پرسش خود از معنی و مفهوم و فرجام و غایت جهان و حیاتی که در آن افکنده شده است، نایل آید.

اگر سئوالی نیز در این خصوص برای او طرح شود، نه از طرف آن حس انسانی و فطری طبیعی و مذهبی است، بلکه پرسش او نیز به واسطه ساختار فکری و وجودی او که در جامعه و جهان ساختگی و مجازی به هم رسیده است، از قلمروهای عرفانی و هنری خواهد بود.

جهان مدرن با حذف ماوراء و «خدا» و به صرف «هنر» و تکنولوژی، «متافیزیکی» فراخور همین جهان بسته را ساخته و پرداخته است. این را به راحتی در هنر «هفتم» و فرایند حاصل از تکنولوژی دیجیتال و رایانه ای می توان ملاحظه نمود: انسان نشسته بر چوب بست، مانده در تخته بند تن، در انجماد و سترونی - و جهان مجازی و گذرا در برابر دیدگان حیران او در گذر است. زمان مجازی، در مکان مجازی، در جهان مجازی - پرسش او نیز اگرچه مذهبی، لیکن مجازی خواهد بود. مفاهیم ابداعی و تصاویر مجازی تمامی هیجانها، کاذب، معنویت کذایی، لذا بد ساختگی او را بر آورده می سازد. این جهان مجازی تشنگی را بر او می خوراند، عطش را به او پیشکش می کند او را نیز به سرچشمه های رنگین سراب رهنمون می سازد. نیازمند نیازش می سازد و هم از سر نیازمندیش برمی آید. بازی با صورتهای، مفاهیم، تخیلات، آرزوها، آزمندیها و ... در جهان مجازی تصاویر و ارتباطات یکسویه و جهت دار، غیر از ارضاء مجازی متافیزیکی انسان تواند بود؟!!

در این خصوص صورت دیگر مسئله به حقیقت نزدیکتر است در بررسی ریشه ای رونسانس پیش از طرد «ماوراء» و حذف «متافیزیک» بازگشت رونسانس به عصر یونان باستان، الهه ها و قهرمانان المپ و به طور کلی رجعت آن به هنر کلاسیک یونان باستان و سرایشهای اسطوره ای هومر است. نفی متافیزیک رفته رفته در بطن سرخوردگی از هنر «عذاب» قرون وسطی و گرایش به «هنر نشاط» یونان باستان فراهم می آید. پیامدی منطقی که دقیقاً در سیر قهقهه‌رایی رونسانس به یونان باستان قابل دسترسی است.

رونسانس متافیزیک قرن پانزده را طرد ساخت و دقیقاً به ارتجاع دست یازید و الهه‌ها و اسطوره‌های عصر کلاسیک یونان باستان را جایگزین آن ساخت. به عبارت دیگر رونسانس در بدو پیدایش خود نه لائیک و سکولار است و نه فارغ از متافیزیک، بلکه همان تفکر ابتدایی مبتنی بر افسانه‌های یونان را به معنی دقیق کلمه «ارتجاع» پذیرفت. در واقع مسیحیت را نه صرفاً به دلیل نارسایی‌های علمی و فلسفی که در آن بود کنار گذاشت، بلکه عامل تعیین کننده تر در محکومیت مسیحیت در مرحله نخست «سامی» بودن آن و پس از آن ارائه شناسنامه ای تیره و تار از «زمین» بود.

بنابراین ترمیم جای خالی «معنویت» به وسیله «هنر» و پر نمودن خلأ ناشی از عدم حضور «نبوت» به وسیله «اولیا» و «الهه‌ها»؛ نه یک یافته علمی یا تجربی است، بلکه کاملاً یک تقلید ارتجاعی از عصر افسانه‌های یونانی است. عصری که همه نیازهای معنوی انسان را تنها در نسخه «هنر» پاسخ می داد. عصری که خود دقیقاً به سراب سرچشمه‌های رنگین «هنر» و ناتوانی آن در اغنای نیازهای غیرمادی پی برده بود و خسته و ناتوان از نمایشنامه‌ها و تئاترها، مسیحیت را تشنه و آزمندانه در آغوش کشیده بود. لذا این پدیده بیشتر یک تقلید ارتجاعی از یونان و الهه‌های یونانی است، تا اینکه محصول و فرایند یک روند علمی و فلسفی باشد.

با این حال «هنر عظیم» تراژدیک و پر نشاط یونان رفته رفته در یوغ دانش تجربی و تکنولوژی حاصل از آن به «ابتدال» گرایید. چنانچه آقای «مددپور» به نیکی دریافته اند که: «گرایش و نیاز ذاتی انسان به معنویت به صورت بهره‌گیری از هیجان و شور و مستی ناشی از عناصر و موارد غیرمتعارف مخدر و هنر و ورزشهای هیجان‌زا همگی به نوع معنویت تصنعی انسان غربی باز می گردد. اما از آنجا که این نوع لذت‌گرایی مبتنی بر خوش‌گذرانی فاقد اصالت و خرد، دردهای جانکاه دو چندان و افسردگی روحی عمیقی را ایجاد می کند، عرفانهای اباحی شرقی تمدنهای سنتی این بار در خم رنگ رزی بنیادهای فرهنگی و شبه فرهنگی غرب رنگ مدرن به خود می گیرد و به کار تقویت نفسانیت در حال تلاشی و فرسایش تجدد زدگان و مدرنیستها می آید. این عرفانها و شبه عرفانها و آیین‌های اساطیری و جادویی مشرق زمینی و مغرب زمینی و قرون وسطایی از ورای موج تمدن صنعتی می گذرد و چون وضع اباحی نسبت به تمدن مدرن دارد، اساساً و اصلاً با این تمدن درگیر نمی شود، به همین دلیل نیز با مخالفت روبرو نمی شود». لذا «چالش پارسایی مشرق در برابر ناپارسایی مغرب، چالش معنویت اصیل مشرق در برابر عرفان غربی شده و

هیجان های مسموخ هنری و ورزشی مدرن و شور و حال مصنوعی ناشی از مصرف مواد توهم زای صنعتی شده تمدن غرب، چالش شریعت شرقی و اسلامی در برابر اباحت غربی نزاع جدی آینده خواهد بود».

روند زندگانی مکانیکی، ماشینی و آنگاه دیجیتالی، انسان امروزی را به بار آورده است. انسانی که حتی تمام نیازمندی هایش براساس آن و الگوهای ارائه شده از آن تأمین می شود: در کلیشه ای بنام «جهانی سازی» و دهکده جهانی، که پیش از اینکه پروژه باشد، یک پروسه تمام عیار است. بجای اینکه یک دیالوگ باشد، یک مونولوگ به تمام معناست. اکنون انسان موجود با معصومیت از دست رفته و با طبیعت ویران شده با ارزشهای ساختگی و مجازی جایگزین پر و اغنا می شود.

انسان امروزی تصور می کند که پرسش مذهبی می کند و هنگامی که پاسخ می شنود، تصور می کند که پاسخ مذهبی شنیده است. اگرچه در بن مایه وجودش چنین حسی نهفته باشد، احساسی که به سختی می خواهد از انبوه تلمبار شده ارزشهای مجازی در وجودش سوسو زند، و رخته گریزی به سوی تعالی معنوی و طبیعی بگشاید. این توصیف انسان مدرن در جهان غرب است، لیکن توصیف انسان در جوامع شرقی خصوصاً در میان جوامع اسلامی چگونه است؟

پرسش یک انسان در جوامع اسلامی و پاسخ اندیشمندان و علمای اسلامی به این پرسش انسان چیست: علمای جوامع اسلامی با گرایش به «عرفان» و از رهگذر عرفان به «هنر» می رسند و در قالب مولانا و عطار و محی الدین و صدرا به ارائه طریق و روش می پردازد. و از دیگر سو اساتید دانشگاهی چنین جوامعی از رهگذر «هنر» به عرفان سیر می کنند و از شعر و موسیقی و نقاشی و ... به عرفان می رسند. «علما» یک «مذهب عرفانی هنری» ارائه می کنند. و اساتید دانشگاهی یک «مذهب هنری عرفانی» دست و پا می کنند. یعنی از قلمروهای دیگری غیر از مذهب بنام مذهب پاسخ داده می شود.

براستی گرایش به عرفانهای کذائی و گذر به وادی هنر چرا؟ برای انسان غربی قابل توجیه است که برای رفع عطش خود از هنر و تکنولوژی دیجیتالی، متافیزیکی برپا سازد و خود را ارضاء و اغنا نماید، اما در جوامع اسلامی خصوصاً در مهد تشیع چرا انسان را به دنیای مجازی و سراب عرفانهای کذائی و هنرهای ساختگی رهنمون ساخت؟

تصور می کنم در خصوص نوع «متافیزیک» در عصر مدرنیسم و پرسش انسان از معنی حیات در کتاب پایان تاریخ تا حد انتظار سخن گفته ام. در آنجا از «بن بست» تاریخی و از «پایان تاریخ» هم به لحاظ نظری و معرفتی و هم از جهات

عینی و واقعی سخن گفته ام. از نوع متافیزیک حاضر، که ساختگی و مجازی است و از علت بروز و ظهور چنین متافیزیک ساختگی و مجازی نیز سخن رفته است.

در آنجا توضیح داده ام که پس از اینکه «خدای الوهی» به واسطه غلبه متافیزیک افلاطونی (فلسفی - عرفانی) و پس از آن به واسطه ظهور و حضور «اومانسیم» عرصه برای «خدای الوهی» و واقعی تنگ شده و رفته رفته از میان برمی خیزد. در چنین شرایطی و پس از روی نهادن پیشرفت صنعتی به مکانیکی و از آن به تکنولوژی دیجیتالی، سرعت تکنولوژیک رسانه های یکسویه و جهت دار، که منجر به حذف زمان (آینده) و تحلیل رفتن مکانها (مرزها) می شود (فاصله زمانی و مکانی) دهکده جهانی در مکان و زمان «حال» برپا شود. و به عبارت دقیقتر دیوارهای پروسه دهکده جهانی (جهانی سازی) برپا می شود. و این در حالی است که خدای اولوهی و واقعی پشت دیوارهای دهکده جهانی نهاده می شود. اکنون انسان در این دایره دوار (دهکده جهانی) که برای خود تنیده است می خواهد فارغ از هر خدا، خدایی کند. زمان و مکان واقعی که در مدار «اکنون» (صفر) قرار گرفته است، رفته رفته زمان و مکان مجازی از نو در «هم اکنون» ساخته و جایگزین می شود، و متافیزیکی نیز فراخور همین جهان بسته و عاری از خدا و به شکل مجازی پدید می آید. و این روند مجازی چندان در حیات انسان رخنه می کند، که حقیقت و واقعیت از مجاز و توهم قابل تمایز نیست. حقیقت موجود آن چیزی است که «صفحه مجازی مانیتور» در برابر صفحه دیدگان او قرار می دهد.

گفتم پس از تکمیل و بسته شدن دیوارهای دهکده جهانی، انسان تنها و بی خدا می شود. و در بن بست جهانی و در یک دایره دوار و چرخه تکراری و بیهودگی گرفتار می آید. انسانها به آدم واره هایی تبدیل می گردند که تمام تمایلات آنها در همین چرخه کاذب تأمین و تکمیل می شود. این مسئله را می توان به طور زنده و واقعی در صفحه مجازی مانیتوری که در برابر صفحه دیدگان او قرار می گیرد، به وضوح بیان و برملا ساخت. نمونه ای کامل و عینی که عصاره دست ساخت انسان بی خداست: تلویزیون، ماهواره ها و کامپیوترها و ابررایانه ها با آن حجم عظیم جهانی اینترنت، که دنیای واقعی انسان کنونی است. واقعیتی که واقعیت جهان خارج، در برابر وفور و حضور عظیم و همگانی آن، مجازی می نماید، تا حدی که گویا واقعیت اساساً وجود خارجی ندارد.

حجم عظیم اطلاعات و داده ها، کارتهای اعتباری و تجاری، امکان ارتباط گفتمانی و تصویری از طریق وبلاگ، چت، ایمیل، موبایل، اس ام اس و ... و ارضاء و اغنا هرگونه امیال و هوسهای او از طریق ورود او به فیلمها، بازیها، کلویها و تقریحات و ... دیگرخلائی برای حضور در عرصه طبیعت بکر و باطراوت باقی نمی گذارد.

اما همین دنیای واقعی (یعنی جهان خارج از این صفحه مجازی نیز که در برابر صفحه دیدگان او قرار گرفته) هرچند از چنین صفحه شیشه ایی جذاب و جادویی، واقعی تر و به نظر فرهمندتر و طبیعی تر می نماید، لیکن چنین دنیایی نیز هم به لحاظ اینکه خدا را پشت دیوارهای بلورین دهکده جهانی (شکلی جدید با طرحی جدید از دیوارهای لنین و استالین) نهاده است و هم به خاطر دست ساخت تکنولوژیک خود (صفحه مجازی) طراوت طبیعی و متعالی ندارد. تمامی حرکتها به واسطه بسته شدن درها و رخنه گریزها به سوی متافیزیک، در یک مدار دوار و چرخه تکراری بیهوده و عبث جریان می یابد و هرگز رخنه گریزی به سوی صعود و تکامل و تعالی نمی یابد. تمامی امور در این جریان مدور، از صورتی به صورت دیگر در می آیند و در این روند بسته، از تصادم و تصادف با یکدیگر، حتی از خردی به کلان نیز می رسند. اینجا قلمرو ایستگاه تجربی است، که امورات منقطع در مقاطع مکانی منقطع و در فواصل زمانی منفصل به هم می رسند.

دنیای بشر کنونی پراز نفرت و اضمهلال معنوی است. شاید واژه «نفرت» در اینجا وجهی از حقیقت و واقعیت نداشته باشد. چرا که او حتی نمی تواند «نفرت» بورزد. در او حتی انگیزه نفرت ورزیدن نیز به تحلیل رفته است. او در یک بیهودگی سرسام آور زندگی می کند. و شاید زندگی نه، که تنها سر می کند و به سر می برد.

آینده، حال، گذشته

«هم اکنون» تنها زمان موجود برای انسان موجود است.

سرعت تکنولوژیک دیجیتال منجر به حذف مسافت زمانی و حد مرزهای مکانی گردید. گستره جهان به جهان شهر و از آن نیز به دهکده جهانی روی نهاد.

طرد ماوراء، هراس از آینده، چرخه دوری و فرایند تکراری امور، و حیات تصنعی و مجازی انسان امروزی منجر به حذف آینده گردید.

حذف ماوراء به لحاظ تاریخی در چند بستر قابل تأمل است. ماتریالیسم مکانیکی: می خواهد بدون خدا به تبیین و تسخیر طبیعت و جهان پردازد. ماتریالیسم مارکس: می خواهد بدون خدا به تفسیر جهان و تغییر آن پردازد. پس از رونسانس انسان با این اندیشه آمرانه مقهور گشت تا جهان را بدون خدا تفسیر و تسخیر نماید. لیکن بعدها دانش تجربی و فلسفه علم بازگشت و همین شور آمرانه را مستدل و علمی گردانید.

روند و استمرار چنین اندیشه ای فارغ از خدا، پیشرفت صنعتی و از آن به مکانیکی و سرعت تکنولوژیک دیجیتال یکسویه ای را پدید آورد و با بسته شدن دیوارهای دهکده جهانی، ماوراء در ورای دیوارهای آن مطرود گشت. فرجام چرخه امور به درون خود معطوف گشت. درهای و پنجره ها و رخنه گریزهای ممکن به سوی ماوراء مسدود و معدوم شد. و انسان در «هم اکنون» خویش، در بن بست جهانی محبوس و در زمان «حال» مطرود و پرت گردید.

«گذشته» در قالب موزه ها و گالریهای هنری با اتکت بها بر روی آن برای انسان «موجود» در «هم اکنون» چوب حراج می خورد. آینده برای انسان موجود هراس انگیز است (آینده صرفاً برای انسان «ناموجود» است). آینده «هم اکنون» او را به مخاطره می اندازد، تضمین و تأمین بیمه های درمانی، و بازنشستگی برای تضمین شرایط موجود و تأمین حیات اوست. ذخیره هایی که برای ادامه و بقاء او در «هم اکنون» تدبیر، تعبیه و تدارک شده است.

«قهرمان گرایی های فردی و نجات بخشی های جهانی»، «ایثار» و مفاهیمی از این دست، پوچ و بیهوده و اساساً سالبه به انتفاع موضوع است. تمام این مفاهیم و شأن نزول آن برای آینده و انسان ناموجود است، که هنوز وجود ندارد و زاییده نشده است. «اما شب آبتن است تا چه زاید سحر» و به گمانم از این دور و تسلسل بتوان راهی به آینده گشود. «راه سوم» بر آمدن چنین انسانهایی را نوید می دهد.

آینده از آن کیست؟

هراس از آینده در روند پروسه جهانی سازی نیز به وجهی منجر به حذف آینده می شود: آینده از آن کیست؟ پرسشی که پاسخ آن نظریه پردازان پروسه جهانی را به انفعال وامی دارد تا تدبیری بر تقدیر ضروری «برآمدن مرد مشرقی» از قبیله مشرق، نمایند. این تدبیر بیش از آنکه جهان را به آینده فرا تابد، به درون خود معطوف می سازد، تا به بقاء خود در «هم اکنون» و به دوام خود همچنان ادامه دهد. آنچه که پیش از این «پوپر» به انجام رسانید نفی

«روایت کلان» در قالب تاریخ پردازان بود، اکنون تدبیر کود کمناشانه «فرانسیس فوکویاما» تحت عنوان «پایان تاریخ» و طرح هوشمندانه «هانتینگتون» در تیتربزرگ «جنگ تمدنها». یا به عبارت دیگر «جنگ با تقدیر ضروری آینده» تکرار می شود.

در عصر اریستوکراسی پرسش از حکومت «چه کسی» بود. رفته رفته این پرسش تحت شرایط ضروری تاریخی در عصر دموکراسی با پرسش «چگونه حکومت کرد» جایگزین شد. و اکنون در عصر دهکده جهانی پرسش این است: «جهان آینده» از آن چه کسی است.

آیا جهان آینده از آن مرد مشرقی از خاور زمین است، یا جهان آینده از آن مرد مغربی از باختر زمین است؟

در هر دو صورت وقوع چنین پیشامدی متافیزیکی و از ورای دیوارهای دهکده جهانی خواهد بود. شکافی در دیوار و کابوسی که خواب آرام «غرب» را آشفته ساخته است. تبی که آنها را با هزیان اهداف احتمالی و جنگ با توهم «تروریسم» ناگزیز ساخته است.

نظریه پردازان پروسه جهانی سازی با «چگونه حکومت کرد» در صدد نفی «آنکه حکومت خواهد کرد» هستند و یا حداقل در تدبیر بقاء «هم اکنون» و در صدد تعویق تقدیر ضروری حکومت «او که خواهد آمد» هستند.

با این حال تمامی این تدابیر احتمالی و انفعالی و به کارگیری زور، خود تمهید امکاناتی است که لازمه بروز و ظهور طفل ضرورت تقدیر تاریخی است.

«صد هزاران طفل سر بریده شد

تا کلیم الله صاحب دیده شد».

پایان

ص: ۱۸۸

- ۱- ظهور و سقوط لیبرالیسم. آنتونی آربلاستر، ترجمه عباس مخبر. نشر مرکز.
- ۲- تاریخ چیست؟ ئی. ایچ. کار. ترجمه حسن کامشاد. انتشارات خوارزمی.
- ۳- آغاز و انجام تاریخ. کارل یاسپرس. ترجمه محمد حسن لطفی. انتشارات خوارزمی.
- ۴- فراسوی نیک و بد. فرید ریش نیچه. ترجمه داریوش آشوری. انتشارات خوارزمی.
- ۵- آنک انسان. فرید ریش نیچه. ترجمه رؤیا منجم. انتشارات فکر روز.
- ۶- اراده معطوف به قدرت. فرید ریش نیچه. ترجمه دکتر محمد باقر هوشیار. نشر فروزان.
- ۷- فلسفه در عصر تراژدی یک یونانیان. فرید ریش نیچه. ترجمه دکتر مجید شریف. انتشارات جامی.
- ۸- گذری بر جامعه شناسی شناخت. نوشته مرتضی رضوی. انتشارات کیهان.
- ۹- تبیین جهان و انسان. نوشته مرتضی رضوی. انتشارات مهر.
- ۱۰- نقد مبانی حکمت متعالیه. نوشته مرتضی رضوی. انتشارات عصر ظهور.
- ۱۱- دیالکتیک - سیر جدالی و جامعه شناسی. ژورژ گورویچ. ترجمه حسن حبیبی.
- ۱۲- نقد عقل مدرن. رامین جهانگللو. انتشارات فرزانه.
- ۱۳- پسامدرنیسم در بوته نقد. به کوشش خسرو پارسا. انتشارات آگه.
- ۱۴- فلسفه سیاست. اسوالد اشپنگلر. ترجمه هدایت الله فروهر. نشر نظر.
- ۱۵- نیچه. ج. پ. استرن. ترجمه عزت الله فولادوند. انتشارات طرح نو.
- ۱۶- شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی.
- ۱۷- تاریخ فلسفه یونان و رم. فریدریک کاپلستون. ترجمه سید جلال الدین مجتبوی. انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- عرفان نظری. نوشته دکتر سید یحیی یشربی. انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۱۹- مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی. نوشته رضا برنجکار.

۲۰- طلوع ابر انسان. نوشته مسعود رضوی. انتشارات نقش جهان.

ص: ۱۸۹

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

