



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

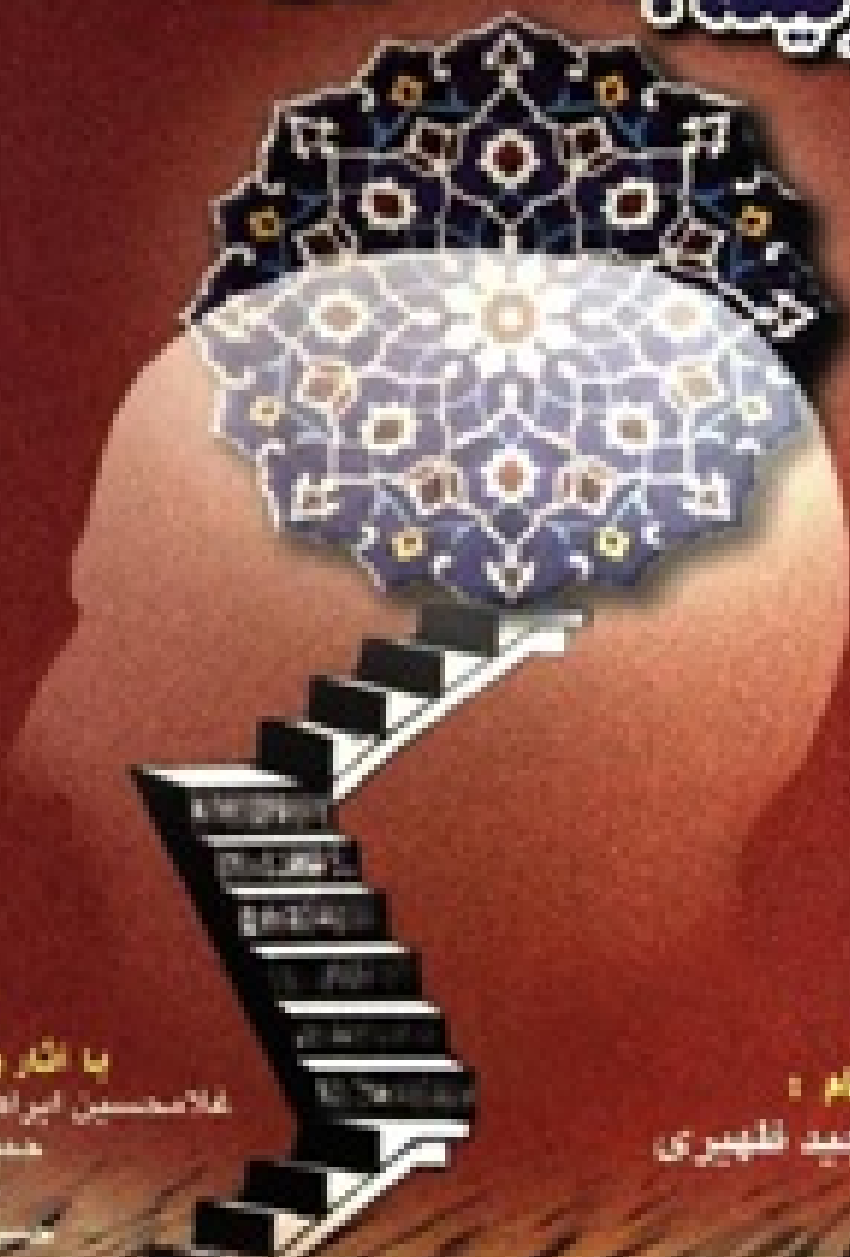
.com

.org

.net

.ir

مدیریت، روشنگری و دیانت



با آثار و گفتاری از :

فلامنسیون ابراهیمی دیستانی

محمّد بن سادّ قبا

محمّد و جعفر

حسن و محمد باقر

زینعلدین بن علی و جعفر بن

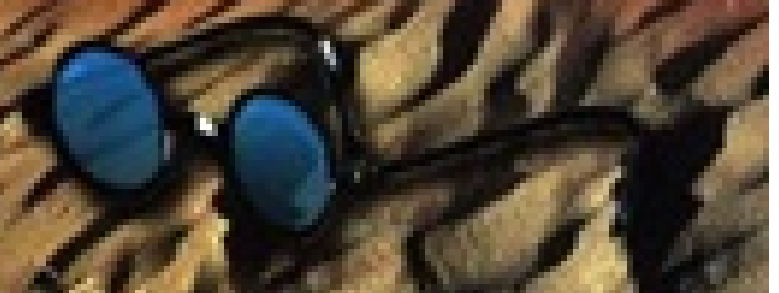
محمد باقر باقر

محمد باقر بن محمد باقر

مصطفی بن محمد باقر

به اهتمام :

سید سعید ظهیری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مدرنیته، روشنفکری و دیانت

نویسنده:

مجید ظهیری

ناشر چاپی:

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	مدرنیته، روشنفکری و دیانت
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۷	فهرست اجمالی مطالب
۲۰	فهرست تفصیلی
۳۱	پیش سخن
۳۵	سیر تاریخی پیدایش مدرنیته در غرب و تأثیر آن بر جهان اسلام/محمد رجبی
۳۵	در آمد
۳۶	فرهنگ شناسی غرب باستان
۴۰	ظهور مسیحیت و تأثیر آن بر فرهنگ غرب
۴۳	فرهنگ شناسی قرون وسطی
۴۵	روند استحاله فرهنگی مسیحیت در قرون وسطی
۴۸	نهیضت «پروتستانتیسم» و نابودی اقتدار کلیسای کاتولیک
۵۰	رجعت فرهنگی غرب به دوران پیش از مسیح
۵۳	بازتاب تفکر جدید در عرصه اندیشه سیاسی
۶۰	رویارویی اسلام و غرب
۶۰	اشاره
۶۰	الف - دوره اول رویارویی اسلام و غرب
۶۵	ب - دوره دوم رویارویی اسلام و غرب
۷۵	رهیافتی بر تجدد گرایی، سنت گرایی و پسا تجدد گرایی/مصطفی ملکیان
۷۵	مقدمه ای در تبیین روشنفکری
۷۶	مشکل خوابگردی جوامع
۷۷	کار ویژه های روشنفکری

۷۷ اشاره
۷۷ رهانیدن جامعه از منطقی نیندیشیدن و بلای تقلید
۷۸ رهانیدن از بلای جزم و جمود
۷۹ رهانیدن از بلای ناسازگاری اندیشه
۸۰ آفات روشنفکری
۸۳ تبیین ضرورت و چگونگی بحث
۸۵ نوع نگاه به عقل، منشأ شکل گیری سه جریان
۸۸ سنت گرایی و عقلانیت
۸۹ تجددگرایی و عقلانیت
۹۰ مقایسه عقلانیت سنتی و عقلانیت متجددانه
۹۱ پسا تجددگرایی و عقلانیت
۱۰۰ و مؤلفه های اندیشه تجدد
۱۰۰ اشاره
۱۰۱ ۱- علم گرایی
۱۰۳ ۲- فن آوری ماشینی
۱۰۴ ۳- تولید صنعتی
۱۰۵ ۴- بالا رفتن سطح زندگی مادی
۱۰۵ ۵- گرایش سرمایه داری و بازار آزاد
۱۰۶ ۶- سکولاریسم و فرهنگ عمدتا دنیوی و این جهانی
۱۰۷ ۷- انسان گرایی
۱۰۹ ۸- فردگرایی
۱۱۱ ۹- استدلالگرایی
۱۱۱ ۱۰- مردم سالاری لیبرال
۱۱۳ مؤلفه های تجددگرایی
۱۱۴ روحیه ایجاد دگرگونی در عالم؛ اصلی ترین مؤلفه تجددگرایی
۱۱۶ گرایش به سیانتیزم

- ۱۱۶ - اشاره
- ۱۲۰ - گرایش به اندیشه پیشرفت
- ۱۳۴ - توجه به عوامل مادی و بی توجهی به عوامل معنوی
- ۱۳۹ - مهمترین انتقاد بر تجددگرایی
- ۱۴۱ - اندیشه تجدد، آثار و لوازم/غلامحسین ابراهیمی دینانی
- ۱۴۹ - مدرنیته، پست مدرنیته و عقلانیت اسلامی/گفت و گو با محمد جواد لاریجانی
- ۱۹۳ - تجدد، سنت و احیاءگری/ابوتراب طالبی
- ۱۹۳ - اشاره
- ۱۹۶ - مفهوم و ویژگیهای تجددگرایی
- ۱۹۶ - اشاره
- ۱۹۷ - الف - ویژگیهای معرفت شناختی
- ۱۹۷ - ب - ویژگیهای هستی شناختی
- ۱۹۸ - ج - ویژگیهای انسان شناختی
- ۱۹۸ - د - ویژگیهای اجتماع شناختی
- ۲۰۰ - مفهوم و ویژگیهای سنت گرایی
- ۲۰۰ - اشاره
- ۲۰۱ - الف - ویژگیهای معرفت شناختی
- ۲۰۱ - ب - ویژگیهای هستی شناختی
- ۲۰۱ - ج - ویژگیهای انسان شناختی
- ۲۰۱ - د - ویژگیهای اجتماع شناختی
- ۲۰۲ - تجددگرایی در ایران
- ۲۰۵ - سنت گرایی در ایران
- ۲۰۶ - ارزیابی الگوی فکری تجددگرایی و سنت گرایی
- ۲۰۶ - اشاره
- ۲۰۶ - الف - ملاک تطابق و مفید بودن آنها در حل مسائل اجتماعی
- ۲۰۹ - ب - ارزیابی الگوهای فکری در توضیح تاریخ اندیشه ما

- ج - باز یا بسته بودن مرزهای الگوهای فکری ۲۱۰
- د- توفیق الگوهای فکری در جذب و تسلط بر اذهان ۲۱۰
- الگوی فکری احیاگری ۲۱۲
- خدا احیاگر و قرآن کتاب احیاگری است ۲۱۵
- انبیا و ائمه، سرسلسله احیاگران ۲۱۷
- تفسیر احیاگرایانه تاریخ اندیشه ۲۱۹
- تفسیر احیاگرانه اندیشه های معاصر ۲۲۱
- امام خمینی اندیشمندی احیاگر ۲۲۵
- اشاره ۲۲۵
- ۱- احیای اندیشه دینی ۲۲۵
- ۲- احیای فرهنگ تاریخی دینی ۲۲۶
- ۳- امام و احیای اجتماع دینی ۲۲۷
- ۴- امام و تمدن جدید ۲۲۸
- نتیجه گیری ۲۲۹
- بازکاوی پدیده خشونت در جامعه مدرن/سید مجید ظهیری ۲۳۲
- اشاره ۲۳۲
- نگاهی به مفهوم خشونت در اسلام و لیبرالیسم ۲۳۴
- خشونت در ابعاد نظری نظامهای لیبرال ۲۳۷
- لیبرال دموکراسی غرب و خشونت در عمل ۲۴۵
- نگاهی مقایسه ای به تولرانس در اندیشه مدرن سهولت در اندیشه دینی/علی اکبر نوایی ۲۵۰
- اشاره ۲۵۰
- مفهوم تولرانس در غرب و تعریف سهله و سمحه در اسلام ۲۵۰
- تفاوتهای تسامح و تساهل دینی با تولرانس لیبرالی ۲۶۵
- پیامدهای تولرانس لیبرالی ۲۶۸
- اشاره ۲۶۸
- ۱- عرفی سازی شرایع آسمانی ۲۶۸

- ۲- ظهور آزادگذاری مطلق ۲۶۹
- ۳- ظهور منکرات اجتماعی و بهانه تراشیهای تساهلی ۲۷۰
- مدرنیته، سنت و روشنفکری/گفت و گو با محمد مددیپور ۲۷۲
- اشاره ۲۷۲
- راه نقد مدرنیته چیست؟ ۲۷۴
- بررسی و تحلیل مبانی معرفتی روشنفکری در غرب/حمید پارسانیا ۳۰۴
- مقدمه ای در معانی متعدد روشنفکری ۳۰۴
- معنای اول؛ مفهوم لغوی روشنفکری ۳۰۵
- معنای دوم؛ تلقی عرفی ۳۰۵
- معنای سوم؛ ترجمه Enlightenment ۳۰۶
- معنای چهارم؛ ترجمه Intellectual ۳۰۹
- معنای پنجم؛ روشنفکری دینی ۳۱۰
- زمینه های پیدایش روشنفکری در غرب ۳۱۱
- مؤلفه های اندیشه روشنفکری در غرب ۳۱۳
- نقد مبانی معرفتی روشنفکری در غرب ۳۱۶
- نسبت دین و روشنفکری در غرب ۳۱۹
- پیامدهای تفسیر روشنفکرانه دین ۳۲۴
- سنت و روشنفکری/محمدحسین پژوهنده ۳۲۸
- اشاره ۳۲۸
- ارزیابی سنتها ۳۳۰
- تخلیه فرهنگی و محو سنتها ۳۳۸
- روشنفکری و تخلیه سنتها ۳۳۹
- تغییر سنتها، تغییر در فرهنگ معنوی ۳۴۱
- پارادوکسیکالیته روشنفکری دینی/حسن رحیم پور ازغدی ۳۴۴
- کاوشی در پدیده التقاط و پیامدهای آن/رضا حق پناه ۳۶۶
- اشاره ۳۶۶

۳۶۷	مفهوم و ابعاد التقاط
۳۷۰	گونه های التقاط
۳۷۴	ریشه های پیدایی التقاط
۳۷۴	اشاره
۳۷۴	۱- خود کم بینی و خودباختگی
۳۷۸	۲- نبود حکومت دینی
۳۷۹	۳- تلقی نارسا از مکتب خودی
۳۸۲	۴- نا آشنایی با مکتب
۳۸۴	نتایج و پیامدهای التقاط
۳۸۴	اشاره
۳۸۴	۱- تحریف
۳۸۶	۲- تجزیه مکتب
۳۸۷	راههای رویارویی با پدیده التقاط
۳۸۷	اشاره
۳۸۷	۱- لزوم پاکسازی فرهنگی - دینی
۳۸۸	۲- حفظ مکتب از انحرافها
۳۹۲	نقدی بر تفسیرهای روشنفکرانه از قرآن و حدیث/گفت و گو با محمد هادی معرفت
۴۰۸	ضابطه تفسیر صحیح و برداشتهای روشنفکرانه از قرآن کریم/رضا حق پناه
۴۰۸	اشاره
۴۰۹	قواعد و مبانی فهم و تفسیر قرآن
۴۱۲	مبانی نظری برداشتهای روشنفکرانه از قرآن
۴۱۲	۱- تکیه بر عقل جزوی
۴۱۲	۲- تفسیر عصری
۴۱۶	۳- تکیه بر پیش داوریها
۴۱۶	۴- علمگرایی
۴۱۶	اشاره

- ۴۱۸ -۱- احیای فکر دینی
- ۴۱۹ -۲- دفع شبهه نزاع علم و دین
- ۴۲۳ - نمونه هایی از برداشتهای روشنفکرانه از قرآن
- ۴۲۳ - اشاره
- ۴۲۴ -۱- قمرهای مصنوعی
- ۴۲۴ -۲- بمب اتمی و هواپیمای جنگی
- ۴۲۵ -۳- ملانکه و میکروب
- ۴۲۶ -۴- بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن
- ۴۲۹ -۵- ادعای برابری ارث زن و مرد
- ۴۳۲ - تحلیلی از باورهای روشنفکران و پیامدهای اقتصادی آن «عصر قاجار و پهلوی»/محمود اصغری
- ۴۳۲ - اشاره
- ۴۳۳ - تاریخچه شروع امتیازفروشی در ایران
- ۴۳۷ - نقش روشنفکران در توجیه سلطه بیگانگان
- ۴۴۲ - باورهای اقتصادی روشنفکران
- ۴۴۷ - دوران سلطه انگلستان
- ۴۶۳ - تأثیر روشنفکران در تاراج منابع نفتی در حکومت پهلوی
- ۴۶۶ - احداث راه آهن
- ۴۷۳ - پیامد اصلاحات امریکایی در اقتصاد ایران
- ۴۸۰ - شاخصه های روشنفکر مسلمان از منظر شهید مطهری/علی دژاکام
- ۴۸۰ - اشاره
- ۴۸۳ - چیستی و کیستی روشنفکر
- ۴۸۴ - شاخصه های روشنفکر مسلمان
- ۴۸۵ - رسالت روشنفکر مسلمان
- ۴۸۶ - محاسن و معایب روشنفکری
- ۴۹۲ - مطهری و عنصر نوگرایی در اندیشه روشنفکری
- ۴۹۶ - رفتارشناسی امام خمینی در برابر جریان روشنفکری/سید مجید ظهیری

۴۹۶ اشاره
۴۹۹ روشنفکری لائیک و ساحت دافعهای امام
۵۰۴ روشنفکری سکولار و مواضع جذبی - دفعی حضرت امام خمینی
۵۰۹ روشنفکری دینی و ساحت جاذبه ای امام خمینی
۵۰۹ اشاره
۵۱۳ ۱- سازمان مجاهدین خلق و جدول رفتاری امام
۵۱۷ ۲- نهضت آزادی و جدول رفتاری امام خمینی
۵۱۷ عبرت هایی از الگوی رفتاری امام
۵۱۸ جمع بندی و نتیجه گیری
۵۲۲ فهرست آیات
۵۲۶ فهرست کتابها
۵۲۹ فهرست نام اشخاص
۵۳۵ فهرست واژگان
۵۴۲ درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: ظهیری، مجید، گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور: مدرنیته، روشنفکری و دیانت / به اهتمام مجید ظهیری

مشخصات نشر: مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری: ص ۵۲۸

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۹۰-۳-۹

یادداشت: نمایه

موضوع: تجدد (اسلام) -- مقاله ها و خطابه ها

موضوع: اسلام -- تجدید حیات فکری -- مقاله ها و خطابه ها

شناسه افزوده: دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره: BP۲۲۹/ظ ۴ م ۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۰-۱۵۴۳۹

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

سرشناسه:ظهیری، مجید، گردآورنده

عنوان و نام پدیدآور:مدرنیته، روشنفکری و دیانت / به اهتمام مجید ظهیری

مشخصات نشر:مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری:ص ۵۲۸

شابک:۹۶۴-۹۱۹۹۰-۳-۹

یادداشت:نمایه

موضوع:تجدد (اسلام) -- مقاله ها و خطابه ها

موضوع:اسلام -- تجدید حیات فکری -- مقاله ها و خطابه ها

شناسه افزوده:دانشگاه علوم اسلامی رضوی

رده بندی کنگره:BP۲۲۹/ظ ۹ م ۴

رده بندی دیویی:۲۹۷/۴۸

شماره کتابشناسی ملی:م ۸۰-۱۵۴۳۹

ص: ۴

فهرست اجمالی مطالب

تصویر

□

ص: ۵

تصوير

□

ص: ٦

تصوير

□

ص: ٧

فهرست تفصیلی

تصویر

□

ص: ۸

تصوير

□

ص: ٩

تصوير

□

ص: ١٠

تصوير

□

ص: ۱۱

تصوير

□

ص: ۱۲

تصوير

□

ص: ۱۳

تصوير

□

ص: ١٤

تصوير

□

ص: ١٥

تصوير

□

ص: ١٦

تصوير

□

ص: ١٧

تصوير

□

ص: ١٨

یکی از مهمترین خصایص مدرنیته، توجه به علم تجربی (Science) است و اعظم چالشهای مدرنیته و گفتمان روشنفکری با دیانت نیز در همین توجه نهفته است.

در مسیر پیدایی مدرنیته، انسان متجدد، زاویه ای را میان جاده دانش و جاده دین ورزی باز نمود و در مسیر دانش هرچه پیش رفت از دین بیشتر فاصله گرفت و البته باید دقت نمود که در داستان جدایی علم و دین در تاریخ اندیشه مدرن عوامل فرهنگی، فکری، جامعه شناختی و روان شناختی دقیقی مؤثر بوده است.

یکی از مهمترین موارد دقت در بحث از چالشهای دین و مدرنیته توجه به این نکته است که تجربه تاریخی پیش روی ما در گفتمان مسیحیت صورت گرفته است لکن ما اکنون می خواهیم از فراز قله های معرفت شیعی به مدرنیته بنگریم.

آئین دستکاری شده مسیحیت با جزمیت در چارچوب خاصی از دانش مانع هرگونه نوآوری علمی و بحث آزاد با عنایت به منزلت انسان بود، اما اسلام آئینی است که خود بستر ساز تعالی و تکامل معارف بشری می باشد.

علم جدید در مسیر پیدایش مدرنیته در گفتمان دینی کلیسا چاره ای جز جدایی از دین نداشت زیرا یا باید خود را محصور در چارچوب مورد قبول کلیسا می نمود و یا راه جدایی را طی می کرد و البته راه دوم را برگزید و کلیسا را وارد چالشی عظیم نمود.

چالش کلیسا و علوم جدید از سر ضعف و ناتوانی کلام مسیحی نهایتاً منجر به انزوای دین شد. اما چالشهای علم و دین در گفتمان ولایی - عقلانی و استدلالی اسلام از جنس دیگری است. این چالش ها در عالم اسلام از جنس

پرسش است و با نگاهی دقیق پرسش سرآغاز پویایی و شکوفایی اندیشه محسوب می شود.

بالندگی معرفت دینی نیز در این است که این پرسشها را جدی تلقی کند و به عنوان یک دغدغه، پاسخهای آن را بجوید.

پرسشهای مذکور در جامعه فکری ما با سه نحوه برخورد روبرو شده است :

گروهی به سرعت الینه شده و اندیشه دینی را فاقد توان پاسخگویی به پرسشهای مدرنیته دانستند و در حقیقت ایمان خود را معطوف به شریعت علم نمودند.

گروهی دیگر پرسشهای مدرنیته و انسان متجدد را از قبیل پرسش از بدیهیات، تأکید بر امور واضح البطلان، شبهه پراکنی و تفرقه افکنی در امت اسلامی دانسته و نه تنها ارزش پاسخگویی برای آنها قائل نشدند بلکه درصدد حذف آنها نیز برآمدند.

دسته ای نیز مدرنیته را با پرسشهای ارزیابی کردند و در یک بستر مناسب و منطقی آنچنان که شایسته دینی عظیم و تمدن ساز است ابتدا سعی در فهم دقیق پرسشهای مذکور در گفتمان خاص خودش نمودند و سپس با اتکا به مبانی عمیق اندیشه دینی در صدد برآمدند که نخست پاسخ در خور رایافت کنند و سپس براساس همین مسائل جدید به کشف دیدگاههای کارآمد متناسب با عصر حاضر نائل آیند.

دو گروه اول با گرایشهای احساسی خاصی نسبت به دین یا علم با پرسشها روبرو می شوند و لذا فقط به نفی طرف مقابل می پردازند و نهایتاً اندیشه علمی و اندیشه دینی را ناسازگار معرفی می نمایند، اما گروه سوم بر این اساس که «تفکر» را شأن انسانی و پرسشگری را مقوم تفکر می داند، بر آن است که هرچه پرسشگری شدیدتر و کنجکاوانه تر باشد عنصر تفکر بارورتر و شکوفاتر می گردد. لذا گروه سوم پرسشهای مذکور را جدی تلقی کرده و بسیار

دقیق و موشکافانه به تبیین و فهم دقیق آنها و نیز یافتن پاسخ شان می پردازد. و اینک اگر گفتمان استدلال گرای اسلامی با چنین رویکردی پرسشهای مدرنیته و انسان متجدد را مورد توجه قرار دهد می تواند روند مدرنیته در عالم اسلام را با عالم مسیحیت متفاوت سازد و از آسیبهایی که به دلیل بی توجهی و ضعف کلیسا به مسیحیت وارد شد در امان بماند و فراتر از آن، می تواند دنیای مدرن را به زیور اخلاق و معنویت آراسته نماید و بشر حیرت زده در آستانه قرن بیست و یکم را نوید نجات دهد.

در این مسیر باید :

۱- پرسش و پرسشگری را ارج نهاد و همگان را به سوی استدلال گرایی در اندیشه و تفکر فراخواند.

۲- از تقدیس تقلید غیر مدلل در اندیشه و تفکر دست برداشت و انتقاد در وادی فکر را رواج و مورد ستایش قرار داد.

۳- از اسارت جز میتهای غیر حق مدارانه رهید و تنها بر قطع و یقین حقیقت مدارانه در فرایندی استدلالی ارج نهاد.

۴- در مسیر تربیت افرادی که بتوانند این پرسشها و انتقادات را و در آینده شمار دیگری از پرسشها و انتقادات را پاسخ گویند و در مقابل حق خاضع و از تقلید غیر مدلل و جازمیت متعصبانه برحذر باشند، سرمایه گذاری کرد.

مجموعه «مدرنیته، روشنفکری و دیانت» که با استفاده از آراء و دیدگاههای شماری از فرهیختگان حوزه و دانشگاه به وجود آمده، در حقیقت مسیر طرح سؤال نسبت دین و مدرنیته را دنبال نموده و سعی کرده است چالشهای مختلفی را که در این میان مطرح است پاسخ گوید.

شایان ذکر است که هسته اصلی این مجموعه در قالب سه ویژه نامه تحت عناوین «مدرنیته و اندیشه تجدد»، «دین و روشنفکری» و «سیر تحولات روشنفکری، گونه ها و چالشها» توسط نشریه وزین «اندیشه حوزه» تدوین و

منتشر شده و چندین بار تجدید چاپ گشته است. نظر به استقبال دانشجویان و طلاب خردمند از ویژه نامه های فوق بر آن شدیم که مجموعه ای واحد مشتمل بر اهم مباحث ویژه نامه های مذکور تهیه و تدوین نماییم و در راستای استفاده بهتر مجامع علمی، بخشهایی را نیز به آن بیفزاییم. از آن جا که پیگیری تهیه ویژه نامه های ذکر شده از مرحله طراحی تا حصول نتیجه نهایی توسط حقیر انجام شده بود چنین مقرر شد که تنظیم این مجموعه نیز به عهده اینجانب باشد.

ذکر این نکته را بر خود فرض می شمارم که تمامی مراحل تکوین کتاب حاضر با ارشادات و راهنمایی های علمی استاد فرهیخته حوزه و دانشگاه علوم اسلامی رضوی جناب حجه الاسلام والمسلمین مصباح عاملی و عنایت و مساعدتهای عملی استاد ارجمند و ریاست محترم دانشگاه علوم اسلامی رضوی جناب حجه الاسلام والمسلمین فرزانه و پیگیریهای دلسوزانه و مؤثر معاون محترم پژوهشی دانشگاه علوم اسلامی رضوی جناب آقای حیدری و آراء راهگشای همکاران عزیزم در شورای طرح و برنامه مجله اندیشه حوزه آقایان پژوهنده، نوایی، حق پناه، اصغری و نامنی به انجام رسیده است. بدیهی است که هرگونه نقص در مجموعه حاضر متوجه اینجانب و هر حسنی نیز در سایه عنایت و همکاری افراد فوق محقق شده است. امید که این کار پژوهشی پاسخگوی بخشی از پرسشهای عصر حاضر در حوزه معرفت دینی باشد.

سید مجید ظهیری

مشهد مقدس - بهار ۱۳۸۱

ص: ۲۲

اروپا در روند تحولات خود یک تاریخ ۵۰۰ ساله دارد که به این دوره در اصطلاح، عصر جدید اطلاق می شود و از پایان قرون وسطی تا امروز را در برمی گیرد. برخی تاریخ معاصر اروپا را از انقلاب فرانسه تاکنون می گیرند که ۲۰۰ و اندی سال می شود و هر گاه از کسی به عنوان معاصر یاد می شود؛ یعنی کسانی که در این فاصله ۲۰۰-۳۰۰ سال می زیسته اند. در همین راستا کتابهایی نیز نوشته و منتشر شده است.

به طور متداول این ۵۰۰ سال را به سه یا چهار بخش تقسیم می کنند:

۱- دوره آغاز کشف آثار حیاتی و تمدنی بشر که آن را دوره ماقبل تاریخ میگویند و تا پیدایش خط ادامه می یابد.

۲- دوران باستان یا قرون قدیم. این دوره از پیدایش سومریان تا نابودی امپراطوری روم را شامل میشود. این دوره ۷ الی ۸ قرن پیش از میلاد را در برمی گیرد که پیدایش آن با آثاری از سومریان همراه بوده است و تا انهدام قدرت و حاکمیت امپراطوری روم تداوم می یابد که حدود سال ۴۷۹ تا ۵۰۰ میلادی بوده است. یونان و روم باستان در

این دوره بوده اند.

۳- دوره میانه یا قرون وسطی این دوره از ۵۰۰ میلادی آغاز می شود و تا ۱۵۰۰ میلادی ادامه می یابد. قرون وسطی اختصاص به تاریخ غرب دارد. غربیان نه تنها فرهنگشان، بلکه تقسیمات تاریخی خودشان را نیز بر جهان تحمیل کردند. از این رو می بینیم که تاریخ نویسان ایرانی نیز با عنوان «ایران دوره قدیم، وسطی و معاصر» کتاب می نویسند و حال آن که ما دوره وسطی نداریم. منظور ما از بیان این تقسیم بندی، جنبه فرهنگی موضوع است که برای دوره جدید ما سودمند می باشد.

فرهنگ شناسی غرب باستان

مردم در دوره باستان اروپا مثل همه جای دنیا دیندار بودند، یعنی فرهنگ و تمدن دینی داشتند؛ فرهنگ و تمدنی بر اساس اعتقاد به غیب. دین به معنای عام یعنی اعتقاد داشتن به غیب. قرآن کریم نیز می فرماید: «الذین یؤمنون بالغیب... گرچه در اسلام به همین خلاصه نمی شود ولی اولین شرط، این است.

مردم شناسان و جامعه شناسان نیز تعریف عام و وجه مشترک همه ادیان را در همین دانسته اند و تاریخ بشر از بدو پیدایش تاکنون گواه این حقیقت است، چه این تاریخ را مارکسیستها بنویسند، چه پوزیتیویستها و چه نئوسوسیالیستها. تمام کسانی که در حوزه علوم اسلامی قلم زده اند، پذیرفته اند که حتی انسانهای ناندرتال که میگویند نیمه میمون بوده اند، وقتی بقایایشان را به دست آوردند، دیدند که همراه آنان چیزهایی را به طور یکسان دفن می کرده اند که نشاندهنده اعتقاد به جهان پس از مرگ بوده است. همچنین در مورد انسان کرومانسون که محققان زیست شناسی، آن را جد انسان امروزی میدانند، نوع خواباندن مردگان و اشیاء همراهشان، بیانگر ارتباط آنها با عالم غیب بوده است.

ادیان نیز می گویند آدم ابوالبشر که اولین انسان است، اولین پیامبر هم هست؛ یعنی بشر با رسالت دینی در تاریخ متولد شده است، حتی گروه بسیاری از مارکسیستها که همه

جزء موسسه علوم آکادمیک شوروی سابق بوده و تاریخ جهان باستان را در چهار جلد نگاشته اند، می گویند تمام بشر دیندار بوده اند و اعتقاد به غیب، زیربنای فرهنگ، تمدن و اخلاق بشری بوده است و در زمانهای بعد، دچار تحول شده است.

شایان ذکر است که مراد از غیب، باور داشتن به مبدأ غیبی برای آفرینش هستی است؛ حال ممکن است بعضی ادیان آن را خدای یکتا بدانند و بعضی به دو یا سه خدا باور داشته باشند.

نکته دیگر این که اعتقاد به غیب حاکی از این حقیقت است که همه هستی منحصر به موجودات مادی نمی شود، موجودات غیرمادی نیز هستند که مؤثرند و در عین حال مجردند؛ مثل فرشتگان و این که انسان یک روح دارد و یک جسم و اعتقاد به ادامه حیات روحی پس از مرگ در عالم دیگر. حتی فیتشیستها و آدنیستها نیز به عالم غیب معتقد بودند، و این که انسانهای کاملی می توانند در یک ارتباط روحی، مورد الهام واقع شوند که نمونه آن را در معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء می بینیم.

رومیها و یونانیها نیز به چنین ارتباطی اعتقاد داشتند، تا این که در یونان باستان گروهی پیدا شدند و ثروت اندوزی و مال پرستی را به اوج رساندند و تفکری پیدا کردند که گویا برای آنان آخرت و حساب و کتاب مطرح نیست و خلأ دینی و تاریخی عجیبی آغاز گشت که تا آن زمان برای بشر بی سابقه بود و به دنبال آن نظام برده داری ایجاد شد. در یونان مراد از نظام برده داری، داشتن برده نیست، زیرا از زمانهای بسیار دور مسأله برده داری مطرح بود؛ افرادی را اسیر میکردند و نگه می داشتند. مراد از نظام برده داری، یعنی نظامی که اگر برده ها را حذف کنیم، نظام فرو می ریزد. در آتن، پنجاه هزار آزاد وجود داشت و چهارصد هزار برده! این موضوع با شرق که در آن اعیان و اشراف تعدادی نیز غلام و کنیز داشتند، تفاوت دارد.

ویل دورانت سندی را از محاکمات یونان آورده که در آن فردی ورشکسته در دفاعیه اش در دادگاه می گوید: به من بیچاره رحم کنید چون من آه در بساط ندارم و در بدبختی من همین بس که فقط سه برده دارم.

این نشان میدهد که هر کدام از آنان چندین برده داشته اند. این برده ها نیز اسیر

جنگی نبودند، بلکه از خودشان بودند. خانواده هایی برده می شدند و به طور وراثتی در بردگی باقی می ماندند. رفتار با بردگان نیز بیرحمانه و غیرانسانی بود و با آنان همانند حیوانات برخورد می شد. قوانین یونان نیز تبعیض آمیز بود؛ مثلا در دادگاه طبق قانون تنها افراد آزاد قسم می خوردند و همان کافی بود تا حرفشان پذیرفته شود اما اگر شخصی برده بود، ساعتها در حضور هیات منصفه شکنجه میشد.

از جمله اقدامات افلاطون که بر انجام آن توفیق نیافت، این بود که ثابت کند بردگان نیز مثل ما حواس دارند و همین مقدار که ما احساس داریم و درد میکشیم، بردهها نیز چنین هستند.

آنچه یاد شد، نوشته های خود آنان در کتابهایشان است. افلاطون شاگردی به نام ارسطو و ارسطو شاگردی به نام اسکندر مقدونی داشت که به ایران آمد و بخشهایی را تصرف کرد تا به خوزستان رسید. در نزدیکی شوش بادی وزید و اسکندر احساس بوی خاصی کرد. گفت: این چه بویی است؟

گفتند: بوی نفت است.

گفت: نفت چیست؟ (آن زمان در بعضی جاها نفت فوران میکرد و بر زمین جاری میشد).

گفتند: ماده سیاه رنگی است که ایرانیها برای سوختن از آن استفاده میکنند.

گفت: مگر میسوزد؟

گفتند: بله، مشعل را به جای روغن به آن آغشته میکنند و بهتر از آن می سوزد و دوام و نور بیشتری نیز دارد.

تاریخ هرودت و گزنوف، هر دو نوشته اند که اسکندر دستور داد برده ای را آغشته به نفت کردند و آتش زدند و او مثل چوب، جلو چشمشان سوخت.

اعتقاد دینی به معنای باور داشتن به عالم غیب در دنیای آن زمان ضعیفتر از همه جای دنیا بود. یونانیان آن زمان تقریبا به یک معنی بی مذهب بودند؛ گرچه نسبت به جامعه کنونی غرب، باز اعتقاداتی داشتند ولی نسبت به آن دوره مردمی لاابالی و بی دین بودند و به جای بهره گیری از متون دینی و مقدس و پیروی از اولیای دین، استدلالهای

فلسفی و منطقی را که هر کس برای خود به نوعی توجیه میکرد، دنبال می کردند. این که به ماوراء متوسل شوند یا از جایی الهام گیرند یا پیروی نمایند، برای یونانیان مطرح نبود. هر چند عالم غیب را به کلی انکار نمی کردند، ولی وحی را منکر بودند. بعد از یونانیها رومیان آمدند و گوی سبقت را از یونانیها ربودند؛ گرچه در میان آنان

پزشک، ریاضیدان و دانشمندان بزرگی نیز وجود داشت.

روم یک نظام برده داری خشن و گسترده ایجاد کرد که اصلا در تاریخ سابقه نداشت؛ بجز یونانیها که به شکل محدود از نظام برده داری برخوردار بودند. در این زمان قیامهای خونین متعدد بردگان به وقوع پیوست که مشهورترین آنها قیام «اسپارتاکوس» بود که دهها هزار برده شورش کردند و تعداد زیادی از آنان بیرحمانه کشته شدند.

با این حال، این نکته را باید یادآور شویم که نظام حکومتی رومیان نظامی بسیار منسجم، منظم و دقیق بود و آنان توانستند بدین وسیله، دنیای پهناوری را اداره کنند. شاید اگر اشکانیان و ساسانیان جلو اینها را نگرفته بودند و مانعشان نمی شدند، همه جهان را فتح میکردند. ضرب المثل قدیمی که همه راهها به روم ختم می شود، یک واقعیت بود ولی آنان از حیث معنوی، اخلاقی و فرهنگی به شدت سقوط کرده بودند. ایشان هرگونه امکانات رفاهی را برای لذت بردن از دنیا و زندگی فراهم کرده بودند. از این رو لذتهایی که دیگران آرزویش را داشتند برای رومیان ارضاء کننده نبود، هیچ چیزی آنان را به هیجان نمی آورد، زیرا همه خواستنیها را داشتند. آنان استادیوم های بزرگی همانند امروز می ساختند که آخرین پله آن، با زمین چند متر فاصله داشت. محوطه آن، بسیار عمیق بود و در زیر آن، قفس حیوانات وحشی مثل شیر، پلنگ، فیل و... قرار داشت. تنها چیزی که آنان را به هیجان می آورد این بود که حیوانات را به جان یکدیگر بیندازند تا هر کدام قدرتش بیشتر بود، حیوانات دیگر را برد. گاهی چند برده را در برابر این حیوانات وحشی می انداختند و شمشیر و سپر و نیزه به آنان می دادند و می گفتند از خودتان دفاع کنید. این بردگان پس از اندک مقاومتی طعمه حیوانات می شدند و آن هنگام هلهله جمعیت به آسمان می رفت. بعدها مجرمان و نیز مسیحیان را به همین صورت جلو حیوانات می انداختند.

نمونه دیگر این وحشیگریها جنگ گلاادیاتورها بود که به بردگان، فنون مختلف رزم را می آموختند و سپس به آنها ابزار جنگی می دادند و آنها را به جنگ با یکدیگر وامی داشتند و می گفتند هر طرف پیروز شد، سر طرف مقابل را از بدن وی جدا کند و گرنه طبق قانون، سر خود او جدا می شد. بدین شکل در میداین، گروههای دو یا چهار نفره بردگان را به رویارویی با یکدیگر وادار می کردند. «نرون» امپراتور روم، در سالگرد تولد خویش جشن باشکوهی برپا کرد و در میدان مرکزی روم، هزار برده را - در هر طرف پانصد نفر - به جان هم انداخت و به افتخار سالگرد تولد او، ۵۰۰ برده کشته شدند.

ظهور مسیحیت و تأثیر آن بر فرهنگ غرب

در چنین نظامی، تحولی رخ داد و زمانی که اینها بر فلسطین مسلط بودند، حضرت مسیح عل با پیام محبت و رحمت ظهور کرد. جمله معروفی از ایشان نقل می شود که اگر بر گونه راست تو سیلی نواختند گونه چپت را آماده کن. اگر واقعا این جمله از ایشان باشد، مربوط به چنین جامعه ای است که به شدت خشن است و حداقل تأثیرش این است که انسان، بی دلیل به دیگری آزار نرساند.

پیام حضرت مسیح در بین برده ها به سرعت رشد کرد و برده ها به وی گرویدند و فلسطینها و مردمان دیگری که مستضعف بودند، به آن حضرت ایمان آوردند، به طوری که به پیامبر ماهیگیران مشهور شد؛ زیرا در آن زمان فقیرترین افراد ماهیگیران بودند که با برخورداری از ابزاری ساده در حد گذران زندگی ماهی صید می کردند و جز این چیز دیگری نداشتند.

یهودیهها که طبق قانون روم امور داخلی شان را خود اداره می کردند، به حکومت روم شکایت کردند که این شخصی که ادعای پیامبری دارد مردم را گمراه می کند. رومیها گفتند: طبق قانون، ما تنها در مسائل سیاسی دخالت می کنیم و این یک مسأله داخلی مربوط به خودتان است و خودتان باید آن را حل کنید.

پیروان مسیح که به خدای یگانه معتقد بودند، در برابر زور گوییهای رومیها زیربار

نمی رفتند و از این رو شورشهایی رخ داد. یهودیها با اشاره به این مسائل بر این نکته تأکید کردند که آیین مسیح، با نفوذ و سلطه شما سازگاری ندارد. لذا رومیها دستور تعقیب و دستگیری حضرت مسیح علی را صادر کردند و ایشان با دوازده نفر از نزدیکانش که به نام حواریون مسیح مشهورند، متواری شدند. نهایتاً ماجرای پیش آمد که حضرت را لو دادند و به روایت اسلام و مسیحیان اولیه، حضرت مسیح دستگیر نشد و عروج کرد و به روایت دیگری می گویند آن حضرت به صلیب کشیده شد.

به هر تقدیر مسیحیت بعد از حضرت مسیح به وسیله بردگان، آرام آرام در داخل سرزمین اصلی روم - که ایتالیای امروزی است - منتشر شد و در آن جا گسترش یافت. رومیها تا مدتی از این موضوع بی خبر بودند و بعد از آن، به نحو وحشتناکی به تعقیب و آزار مسیحیان پرداختند که یک نمونه آن همان وحشیگریهایی بود که یاد شد، اما هر چه اینها فشار می آوردند، ایثارگری و شهادت طلبی مسیحیان مؤمن بیشتر می شد، تا آن جا که رومیان قسی القلب را نرم کرد و «کنستانتین کبیر» - امپراطور معروف روم - که عربها او را قسطنطن گفتند دریافت که اگر مسیحیت را مذهب رسمی اعلام نکند در روم انقلاب می شود؛ از این رو، مسیحیت را مذهب رسمی اعلام کرد و «تئودسیوس» امپراطور بعدی آن را تنها مذهب رسمی اعلام کرد.

هنگامی که روم مسیحی شد همه چیز تغییر کرد. از میان رومیان نفس پرست، شکمیاره و اهل هرگونه فساد، گروهی راهب سربرآوردند که از همه لذایذ دنیا می گذشتند. در مقابل آن افراط، یک شوک این گونه وارد شد. همه رومیها نیز به اینها به عنوان انسانهای نمونه نگاه می کردند. بقیه مردم نیز که نمی توانستند راهب و راهبه شوند به یک زندگی معتدل روی آوردند.

آثار هنری قبل از مسیحیت روم و بعد از پذیرش مسیحیت، به روشنی تغییر یاد شده را مینمایانند. مجسمه ها و تابلوهای متعلق به دوره پیشین، انسانهایی را برهنه در حالتهای شهوترانی ترسیم می کنند، در حالی که در تابلوهای دوره بعد انسانها همه پوشیده اند و موضوع تابلوها صداقت، امانت، عدالت، علم، فضل، کمک، مهر و محبت است حتی زنها در تابلو دیگر خیره نگاه نمی کنند و چشمانشان رو به پایین است. نمونه کاملشان نیز به

عنوان الگو، مریم مقدس است که هرگاه عکسش را می کشند، چشمش رو به پایین است و اصلاً یک فرهنگ دیگری است.

روم نزدیک به ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال مسیحی بود و جنگهای با ایران نیز تحت تاثیر مسیحیت دگرگون شد. این دگرگونی در شرایطی که رومیان پس از پیروزی نظامی تعیین می کردند آشکار بود. به عنوان نمونه، آنان به جای تقاضای پول، یا منطقه جغرافیایی یا... درخواست می کردند ایرانیانی که مسیحی شده اند در عبادتشان آزاد باشند. همچنین در صورتی که مردمان منطقه تحت محاصره ای به مسیحیت میگریزیدند، از مجازات آنان چشم می پوشیدند.

پس از آن، سرزمین روم با هجوم سیل آسای مستمر اقوام وحشی و نیمه وحشی روبرو شد؛ مهاجمانی که نیاکان اروپائیان امروز و بسیاری از آنها ترکهای آسیای مرکزی بودند. دولت چین در آن زمان، دیوار معروف چین را در برابر مغولها برپا کرد که یک سد دفاعی اساسی بود. مغولها که جمعیتشان زیاد می شد و به سمت چین راه نداشتند، به اقوام ناحیه غرب حمله می کردند.

اگر چنگیزخان یک بار به ایران حمله کرد، دهها حمله را به همان وسعت به روم صورت داد. تمام شهرهای امپراتوری روم، در آن زمان به دو قسمت شرقی و غربی تقسیم شده بود. پایتخت غربی، روم بود و پایتخت شرقی، شهر قسطنطنیه که امروز به آن، استانبول می گویند. در پی این حمله ها از روم غربی اثری باقی نماند و شهر روم کاملاً با خاک یکسان شد و روم شرقی نیز تمام شهرهایش از بین رفت و فقط پایتخت شهر، قسطنطنیه تا ۱۰۰۰ سال دوام آورد زیرا از دو طرف به دریا راه داشت و از طرف خشکی نیز کوههای بلند غیرقابل صعودی آن را احاطه کرده بود که بر آنها برج و بارو ساخته بودند و کسی نمی توانست به آنها نزدیک شود.

به هر حال هجوم بی سابقه و نابودی تمام سرزمین روم باعث شد تا دوره ای به نام قرون وسطی آغاز شود که تا ۱۰۰۰ سال ادامه پیدا کرد. در این برهه، چنان تمدن و فرهنگ در اروپا نابود شد که از سرزمین روم با آن عظمت که همه راهها به آن جا ختم می شد، چیزی باقی نماند.

تنها چیزی که در قرون وسطی نقطه امیددی به شمار می رفت، این بود که این اقوام وحشی به نحوی که هنوز علت اصلیش روشن نیست، کلیسای مسیحیت را از بین نبردند و کشیشان موفق شدند با زحمت زیاد بعد از یکی دو نسل آنها را مسیحی کنند.

فرهنگ شناسی قرون وسطی

بدین سان در قرون وسطی فرهنگی شکل گرفت که دینی بود، یعنی اقوامی که اجداد اروپائیان امروزی بودند توسط کلیسا متدین به دین مسیح شدند و به آداب، قوانین و مقررات کلیسا گردن نهادند. بخشهای مختلف از سرزمینهای اروپا پاپ را به عنوان پدر خودشان و فرمانروای مطلق به رسمیت شناختند و در هر کاری کوشش می کردند که نظر پیشوای دینی خودشان را اخذ نمایند و اصلاً برای اروپای مسیحی متدین قرون وسطی تصور این که بدون تأیید پاپ کاری را مصلحت و مجاز بداند امکان نداشت.

شعار مسیحیت قرون وسطی «نجات» بود. میگفتند انسان باید در زندگی خویش اعمالی را انجام دهد یا ترک کند که به «نجات»، «وارستگی» و آرامش روحی او بینجامد.

این نکته مهم قرون وسطی بود.

اعتقادشان این بود که با تعلق باطنی و وجودی به خداوند که همه چیز از اوست و او ورای همه چیز است، انسان می تواند وارسته شود و در عین زندگی در این دنیا و داشتن

همه چیز، وابسته و گرفتار هیچ چیزی نباشد.

لذا اعتقادات و فرهنگ رایج در اروپا تعلق دنیوی محض ایجاد نمی کرد. در کتابهایی نوشته اند که در قرون وسطی زندگی مادی پیشرفت زیادی نداشت اما علتش را اشتباه کرده اند. البته اکثر این کتابها را لائیکها نوشته اند و علت عدم پیشرفت مادی اروپا در قرون وسطی را کم عقلی و عقب ماندگی مردم دانسته اند، در صورتی که چنین نیست. فرهنگ قرون وسطی این نکته را ترویج می کرد که انسان تا آن اندازه به دنیا رو کند و برای دنیا کوشش کند که نیازمند نباشد و مقداری نیز برای پیش بینی خطرات آینده، بیش از نیازش داشته باشد. لذا چون زندگی اکثر مردم کشاورزی بود، علاوه بر مقدار موردنیاز برای مصرف یک سال اندکی نیز به خاطر احتمال خشکسالی در سال بعد ذخیره می کردند و تلاش

برای کسب بیش از این را حرص میدانستند. بنابراین وقتشان را صرف مسائلی میکردند که از جنس معرفت، اخلاقیات و عرفان بود. از این رو، در قرون وسطی هر چند تکنولوژی پیشرفته مانند دوره جدید نداریم اما در عوض شاهکارهای عظیم فلسفی، ادبی و عرفانی در همین مقطع خلق شده است.

هنوز هم در اروپا اگر کسی بخواهد دوره دکترای فلسفه، ادبیات یا هنر را بگذراند حتما باید قدرت این را داشته باشد که شاهکارهای قرون وسطی را بفهمد و آنها را توضیح دهد.

امروز نیز در اروپا اگر چه تکنولوژی بسیار پیشرفته است، اما علمی که در قرون وسطی وجود داشت در این دوره هیچ رشدی نکرده است.

بزرگترین مشکل مسیحیت قرون وسطی این بود که آیینی که تا آن زمان به دست آنها رسیده بود در رهگذر تاریخ آسیبهای زیادی پذیرفته بود..

بعد از حضرت مسیح، مسیحیها تحت تعقیب سه گروه مقتدر در آن زمان قرار گرفتند؛ رومیها، ایرانیهای زردشتی (ساسانیان و یهودیان).

انجیل در همان اوایل سوزانده شد و از دست مردم خارج گشت. هر کسی آنچه از انجیل واقعی در ذهنش باقیمانده بود، به عنوان کتاب مقدس نوشت و این نوشته ها از روی ناچاری در دسترس مردم قرار گرفت. یهودیها نیز به همان شیوه ای که با اسلام برخورد کردند، به نام مؤمنان جدید عده ای را به درون مسیحیت فرستادند و اینها نیز شروع کردند به نوشتن انجیلهای مجعول و گمراه کننده. در اسلام نیز ما انبوهی از روایات و احادیث به نام اولیای دین داریم که مشهور به اسرائیلیات و ساخته و پرداخته یهودیهاست.

علمای علم درایه، رجال و تراجم می توانند اینها را تشخیص دهند و برای هر کسی قابل شناخت نیست.

به هر تقدیر انجیلهایی این گونه به قدری زیاد شد که بیش از ۶۰۰ نوع از آن در دسترس مردم بود تا نهایتا شورای کلیسا تشکیل شد و از بین ۶۰۰ نوع، ۶۰ نوع و از بین ۶۰ نوع، ۳۰ و سپس ۱۰ نوع را برگزید تا این که پس از سالها تحقیق موفق شد نهایتا

چهار نوع انجیل را معرفی نماید که به اناجیل اربعه معروفند.

لذا بزرگترین مشکل قرون وسطی عدم دسترسی اش به متن مقدس اصلی و خالی از تحریف بود که در حقیقت یک خلا بسیار مهم در تفکر مسیحی ایجاد کرده بود.

تلاش کشیشان نیز این بود که نگذارند مسیحیان جدید اروپا با خارج از اروپا تماس و ارتباط داشته باشند که مبادا ایمانشان به مخاطره بیفتد. لذا به محض این که اروپائیان در جنگهای صلیبی با جهان اسلام به عنوان جهان خارج آشنا شدند، اعتقاداتشان متزلزل شد. اینها از کلیسا شنیده بودند که خارج از اروپا اصلا آدم وجود ندارد. با چنین تصویری وقتی اروپای قرون وسطی در خارج از سرزمین خودش تمدن بزرگتری را دید که غیر قابل مقایسه با اروپا بود (آن هم متعلق به کار، چون آنها مسلمانان را کافر می دانستند) اساس اعتمادش نسبت به تعالیم اولیای دین فرو ریخت.

جامعه مسلمانان قرن هفتم هجری آن قدر معنویت نداشت که اروپائیان را که از دین خودشان سرخورده بودند، به سمت اسلام جذب کند. البته علمای مسیحی نگاهشان همچون عامه مردم نبود، به کتابها و منابع اسلامی توجه کردند و بسیاری از آنان با خواندن این کتابها مسلمان شدند. چندین اسقف و کاردینال در تاریخ جنگهای صلیبی مسلمان شدند. اما عامه اروپائیان بدون جذب به اسلام از دین خود دچار نوعی سرخوردگی شدند و مظاهر تمدنی عالم اسلام را اخذ کردند، از جمله: علم حساب، فنون معدن شناسی، پزشکی، رقم نویسی، قطب نما، باروت و بسیاری چیزهای دیگر.

وقتی ماشین چاپ در اروپا اختراع شد، اولین کتابی که چاپ شد انجیل بود و دومین کتاب، قانون ابن سینا بود.

روند استحاله فرهنگی مسیحیت در قرون وسطی

پس از جنگهای صلیبی دیگر اروپائیان مثل گذشته دلشان با دیانت خودشان نبود. گرایش پیدا کردند به سمت آباد کردن دنیا و با اشتهای زایدالوصفی به طرف مصرف رو آوردند و آن روحیه قناعت دینی قبلی را از دست دادند.

برای وارد کردن کالاهایی که اروپائیان می خواستند مصرف کنند و در اروپا نبود

کاروانهای تجاری عظیمی برپا شد. این کاروانها در محل تقاطعشان شهرهای بزرگی را ایجاد کردند که کانون تجار و سوداگران بود و چندان رنگ و بویی از دیانت نداشت.

انسان وقتی تاریخ آن مقطع را می خواند متعجب می شود از این که تمام اروپائیان یک بار دفعتاً هوس می کردند به جای پارچه های پشمی خودشان پارچه های پنبه ای مصرف کنند، باز یک مرتبه پنبه را ترک می کردند و پنبه کتان می شد، یک بار پارچه های ابریشمی مد میشد. حتی از نان شب خود می گذشتند که در قافله رقابت میان خویش عقب نیفتند.

این عرصه رقابت روزبه روز دامن زده می شد، تا جایی که برای اولین بار بین کشورهای مختلف مسیحی نشین جنگهایی بر سر قبضه کردن تجارت در گرفت؛ مسألهای که در قرون وسطی اصلاً قابل تصور نبود.

مردم همه به گردآوری مادیات و ثروت اندوزی رو آوردند. کلیسائیان هم برای جذب مردم شهری که اهل تجمل و شکوه شده بودند به این فکر افتادند که کلیساهای پرتجمل و باشکوهی متناسب با تفکر و آداب شهرها بسازند.

دیگر از آن مؤمنانی که برای عبادت خالصانه به کلیساهای ساده می آمدند، خبری نبود.

برای ساختن چنین کلیساهای باشکوهی که هنوز هم بهترین فضاهای معماری اروپا هستند هزینه کلانی مورد نیاز بود. از همین جا بحث عجیب خرید و فروش گناهان رواج یافت.

در این مسیر آرام آرام خود کشیشان کلیسا به تجار و دلالهای شهری تبدیل شدند که فکرشان گردآوری پول و ساختمان سازی بود. پادشاهان نیز که تا آن زمان برای هر کاری باید زیر نظر پیشوای مذهبی عمل میکردند و اجازه خودکامگی نداشتند، فرصت را غنیمت شمردند تا از زیر بار نظارت مذهب خارج شوند.

چند پادشاه شورش کردند و گفتند که کاری به کلیسا نداریم. ایشان با فتوای تکفیر پاپ مواجه شدند و روستاها و شهرهای کوچک که هنوز مذهبی بودند علیه پادشاهان

متمرد خودشان قیام کردند. پادشاهان شورش‌ی که مشروعیت خویش را از دست داده و در مقابل مردم نیز دچار مشکل شده بودند، به واتیکان آمده و با توبه و انابه فرصت دیگری از پاپ خواستند. قدرت پاپ به حدی زیاد بود که اگر تاج بر سر پادشاهی نمی گذاشت دیگر آن پادشاه مشروعیت نداشت و اگر ولیعهد را تأیید نمی کرد، کسی زیر بار حاکمیت او نمیرفت از این رو، چندین پادشاه را به جرمهای بی عدالتی، بی دینی و فساد اخلاقی عزل کردند. پادشاهان از این که کاری کنند که پاپ و دستگاه مذهبی را خشمگین کند به شدت هراس داشتند و به این نتیجه رسیدند که هنوز زود است بتوانند از زیر بار نظارت دستگاه مذهبی و روحانیت شانه خالی کنند. لذا راه دیگری را در پیش گرفتند. آن راه این بود که از خود روحانیت مسیحی علیه خودش استفاده کنند.

لذا هر جا روحانیونی را می یافتند که هم جاه طلب بودند و هم می خواستند در برابر پاپ عرض اندامی کنند، اینها را جلو می انداختند. شورشها و بلواهایی از طرف برخی روحانیون برپا شد که محرک اصلی اش سیاستمداران بودند. بسیاری از این شورشها در برابر پاپ شکست خوردند تا این که یک روحانی زیرک و با قدرت بیان و قلم فراوان به نام «مارتین لوتر» که آلمانی بود توسط شاهزادگان آلمانی کشف شد. او به حمایت شاهزادگان پرچم طغیان علیه پاپ را برافراشت. انتقادهایی که او به دستگاه مذهبی مسیحیت وارد می ساخت دقیقاً مربوط به همان نقاط ضعفی می شد که حقیقت داشت و مورد قبول هر انسان منصفی قرار می گرفت. اما نتایجی که از این انتقادات میگرفت دقیقاً مخالف تفکر دینی بود. لذا همین جا لازم است که ما عبرت بگیریم و هوشیار باشیم و در برابر انتقادات درستی که از نظام و حکومت اسلامی ما می شود نتیجه نادرست نگیریم.

مارتین لوتر خرید و فروش بهشت و جهنم را به استهزا گرفت و آشکار کرد که این مساله ساخته خود کشیشان است و در دین مسیح چنین چیزهایی اصلاً وجود ندارد. ازدواج نکردن کشیشها را زیر سؤال برد و پرسید مگر اولیای دین ازدواج نمیکردند. واقعیت هم همین بود، زیرا پیش از آن کشیشها تعدد زوجات داشتند و به سمت حرمسرداری می رفتند تا این که یکی از پاپها برای پاک کردن ساحت دین از این کارها،

راه تفریط را پیش گرفت و فتوا داد که کشیشها اصلا نباید ازدواج کنند.

الوتر در این گونه زمینه ها انتقاد کرد، انتقاداتی که از نظر عقلی و منطقی وارد بود، اما نتایجی که گرفت چه بود؟

نهضت «پروتستانتیسم» و نابودی اقتدار کلیسای کاتولیک

اعتقادات لوتر از این قرار بود: نخست اعلام کرد که ما می خواهیم به مسیحیت راستین و اصیل برگردیم و مسیحیت راستین آن است که فقط در کتاب مقدس وجود دارد. لکن همه ما می دانیم که در هر دینی بسیاری چیزها وجود دارد که در کتاب مقدس آن نیست. به عنوان مثال در مورد اسلام، کجای قرآن نوشته شده که نماز صبح دورکعت است. بسیاری از مسائل دینی به سنت پیامبر بازمی گردد و اولیای دین مفسران آن هستند. اصل در کتاب مقدس وجود دارد، اما فروع و جزئیات آن را سنت و تفسیر اولیای دین بیان میکند.

لوتر اعلام کرد که فقط و فقط کتاب مقدس کافی است. لذا چنین عنوان شد که بسیاری از حلالها، حرامها، مستحبات و مکروهات که در مسیحیت وجود داشته، ساخته و پرداخته کشیشها بوده است و دیگر لازم نیست اجرا شود. بنابراین براساس نظر لوتر از مسیحیت، دینی ساخته شد باب طبع اشراف و سرمایه داران بی قید و بنده نکته دومی که لوتر اعلام کرد این بود که دین از سیاست جداست و هیچ نقش اجتماعی به عهده دین نیست. دین یک امر شخصی و فردی است که به قلب هر فرد و ارتباط او با خدا مربوط می شود.

نتیجه سومی که لوتر گرفت «دین منهای روحانیت» بود؛ یعنی وقتی دین رابطه بین هر فرد و خدای خودش هست، میان خالق و مخلوق نباید فاصله قرار داد و اصلا روحانیت امر زائدی است که میان خدا و خلق فاصله شده است.

در صورتی که همه ما می دانیم که روحانیت نقش فاصله یا واسطه را بازی نمی کند و نباید بازی کند، بلکه نقش ایشان این است که به عنوان دانایان و آگاهان به مسائل دین،

مکتب را برای مردم شرح دهند.

لوتر این شان را نیز برای روحانیت قائل نشد و اعلام کرد که ما برای فهم دین نیازی به تفسیر کسی نداریم. خداوند به هر انسانی عقل داده و هر کس به قدر عقل خویش می تواند از کتاب مقدس استفاده کند و هر برداشتی که داشت بر همان اساس و به همان میزان تکلیف دارد.

همچنین لوتر اساس امر به معروف و نهی از منکر را نیز در جامعه مسیحی مخدوش نمود. می دانیم که هر دینی یکسری معروف دارد و یکسری منکر، اما وقتی قرار شد هر کس هر طور دین را تفسیر کرد درست و مقبول باشد قطعاً ناسازگاری فهمها و تفسیرها پیش می آید و براساس اصول مارتین لوتر کسی حق نداشت دیگری را به تفسیر خود ملزم و مجبور سازد.

نکته بعدی که لوتر اعلام کرد این بود که ما زبان دینی واحد نداریم. زبان مسیحیت در آن موقع «لاتین» بود. طلاب علوم دینی در حوزه مسیحیت زبان لاتین را فرا می گرفتند و تمام متون مقدس، ادعیه و عبادات به زبان لاتین انجام می شد. لوتر اعلام کرد که هر کس می تواند به زبان خودش عبادت کند. بدین وسیله انسجام عالم مسیحیت که زبان واحد بود از میان رفت.

نکته دیگری که لوتر گفت و بر آن تأکید هم نمود این بود که تشکیلات دین باید تابع سیاست باشد، بدین معنی که پادشاه حکم اسقف اعظم را امضا و به او ابلاغ کند. مسائل مطروحه از سوی لوتر سبب شد که بسیاری از سیاستمداران و سرمایه داران از او و مکتبش حمایت کنند.

سرانجام طی جنگهای طولانی که بین طرفداران پاپ و لوتر رخ داد، پیروزی نصیب الوتر و طرفدارانش شد و به این ترتیب قسمت بزرگی از اروپا از حوزه اقتدار کلیسای کاتولیک و پاپ جدا شده به لوتر پیوست. این فرقه از آن جا که به سیاستهای پاپ و کلیسای کاتولیک اعتراض داشت «پروتستان» نامیده شد.

پاپ نیز که میدید نزدیک است تمام اروپا از دستش خارج شود و حتی ایتالیاییها نیز به پروتستان گرایش پیدا کرده اند و ممکن است مذهب کاتولیک به کلی نابود شود، به پادشاهان کاتولیک اعلام کرد که قول می دهد در سیاست دخالت نکند و آنها آزادند که در

مسائل سیاسی و اجتماعی هر کاری که خود صلاح میدانند انجام دهند.

حال خوب است بررسی نماییم که «مارتین لوتر» پس از تثبیت مذهب پروتستان و رسمیت دادن به آن چگونه عمل کرد.

در آلمان، دهقانان به خاطر فقر و فاقه و قحطی جنبشی را به وجود آوردند که معروف است به قیام دهقانان آلمان. آنها زمینهای ملاکان را که از طبقه اشراف بودند مصادره کردند و چون به مارتین لوتر اعتقاد داشتند به او نامه ای نوشتند که اینک ما را از سلطه و قید ملاکان ستمگر نجات بده. مارتین لوتر نیز فتوایی تاریخی داد که بسیار مشهور است، گفت: «جواب دهقانان گرسنه را شمشیر برهنه میدهد.» براساس فتوای مارتین لوتر اشراف و شاهزادگان آلمان چنان قتل عام سنگینی به عمل آوردند که تاریخ کلیسای کاتولیک در خواب خود هم چنین خشونت را نمی دید.

همچنین یکی از پیروان لوتر که از نزدیکان وی نیز بود، براساس تعالیم لوتر که هر کس حق دارد انجیل را هر طور می فهمد تفسیر کند، با فهم خود تفسیری از انجیل نوشت که از قضا با تفسیر لوتر تفاوت داشت و سپس آن را به او تقدیم کرد. لوتر نیز بیدرنگ دستور داد که گردنش را بزنند. اعمال لوتر بعد از رسیدن به قدرت معلوم کرد که تمام شعارهای او برای کسب حاکمیت و اقتدار بوده است. به این ترتیب یک دین بی رنگ و بی خاصیت در اروپا درست شد که زمینه را برای ظهور بی دینی فراهم نمود.

رجعت فرهنگی غرب به دوران پیش از مسیح

همان طور که ذکر شد پیش از مسیحیت در یونان و روم تمدنها و فرهنگهایی شرک آلود و نفسانی شیوع داشت و مسیحیت، فرهنگ دیانت و معنویت را بر اروپا مسلط ساخت.

اروپائیان بعد از کنار گذاشتن کلیسا و سرخوردگی از مسیحیت، دوباره متوجه آن فرهنگ و تمدنی شدند که قبل از مسیحیت بود. لذا شروع به ترویج فرهنگ و هنری کردند که رنگ دینی نداشت.

در فرهنگ مسیحی می گفتند که اساس هر چیزی خداست و خدا مبنای همه امور است. تثیسم از تنوس به معنای خدا گرفته شده و معنای آن خداپاوری، خدامداری و اصالت خداست.

با تضعیف فرهنگ مسیحی و گرایش به فرهنگ پیش از آن، یک جریان فکری به نام اومانیسم با اعتقاد به اصالت بشر در برابر خدامداری و اصالت خدا شکل گرفت. هر چیزی را که به نام خدا بود برداشتند و به جای آن بشر گذاشتند. باید برای رضای خدا کار کنیم، تبدیل شد به این که باید برای رضای خودمان کار کنیم. هر چیزی باید خداپسندانه باشد، تبدیل شد به این که هر چیزی باید به دلخواه خودمان باشد و به این ترتیب همه چیز رنگ بشری پیدا کرد و رنگ خدایی را از دست داد.

شایان ذکر است که قبلاً هم مسائل رنگ بشری داشت، اما بشر به معنای دینی اش. منظور اومانیستها از بشر با آنچه ما در تعریف دینی قائلیم، متفاوت است. آنها ذات و حقیقت بشر را غیر از آنچه ادیان تاکنون تعریف کرده اند می دانند و معتقدند که برعکس، حقیقت بشر آن چیزی است که ادیان تاکنون کنترل و سرکوبش کرده اند و همواره به دنبال مهار و محدود کردن آن بوده اند و آن، نفس اماره است.

این مساله را به صراحت هم بیان کردند که نفس اماره، ذات و حقیقت بشر است و باید آزاد باشد.

گفتند که رومیهای باستان و یونانیهای قبل از مسیحیت آزاد بودند و به مقتضای حقیقت وجودشان هر کاری که دلشان می خواست می کردند، از وقتی دین آمد شروع کرد به حرام کردن و مکروه کردن و انسان را در مسیری غیر از حقیقت و ذاتش انداخت. اومانیستها گفتند که تمام غرایز انسان باید در حد اعلا ارضا شود. انسان غریزه قدرت طلبی دارد، چه اشکالی دارد که زورش را بر همه کس و همه جا غالب کند؟ انسان غریزه تملک دارد و می خواهد همه چیز مال خودش باشد، چه اشکالی دارد؟ همین گونه غرایز جنسی که باید بی حد و حصر ارضا شود. لذا یکباره فرهنگ و هنر و ادبیات قرون وسطی جای خودش را به هنر و ادبیات دوره رنسانس داد. درست مثل یونانیها شروع کردند به کشیدن تابلوهایی که سوژه آن جسم انسان و نفسانیاتش بود. اندامهای برهنه

انسانها در شهوانی ترین حالات سوژه آثار هنری دوره جدید شد.

به جای ادبیات قرون وسطی که در آن فضایل انسانی ترویج می شد، عده ای شروع کردند به بیان و تفسیر احوالات نفسانی انسان با تمام ریزه کاری هایش در قالب شعر و داستان و مانند آن.

در عرصه سیاست (که در دوره دینی هم مردم و هم حکمرانان مکلف به جست و جو و رعایت حق، عدالت و راستی بودند) شخصی پیدا شد به نام ماکیاول که عنوان کرد دروغ، رشوه، قتل و از این قبیل، همه وسایلی مباح و مشروع برای رسیدن به هدف در سیاست هستند.

برتراند راسل، فیلسوف ماتریالیست انگلیسی می گوید، ماکیاولی روح دوره جدید غرب است و اصلا ماکیاولی یک آدم نبود، بلکه یک واقعیت تاریخی بود که از ۵۰۰ سال گذشته تا امروز ادامه پیدا کرده است.

حتی علم نیز با این تغییر فرهنگ دگرگون شد. علم در قرون وسطی وسیله ای برای کسب حقیقت بود اما در دوره جدید فرانسیس بیکن که یکی از بنیانگذاران مهم علم جدید است، می گوید علم به دنبال کشف حقیقت نیست بلکه در پی کسب قدرت است. نشانه این که یک چیز علم هست یا نیست، این است که به ما توانایی و قدرت تسلط بر طبیعت را بدهد.

در عرصه اخلاق نیز گفتمان شایع در قرون وسطی مسؤولیت انسان در برابر خدا بود، اما در عصر جدید، انسان خودش را در مقابل خودش مسؤول میدید یا در حیث فردی خودش و یا در حیث جمعی خودش که جامعه باشد. گروه اول اندیویدوآلیستها و گروه دوم کلکتیویستها را تشکیل دادند.

گروه نخست به «من» اصالت دادند و گروه دیگر به «ما». اما تفکر دینی اصالت را نه به من میدهد و نه به ما، بلکه اصالت را به «حق» میدهد.

انانیت و نحنانیت هیچ یک ملاک اصیل نیست، بلکه آن وقت اصالت می یابند که گرایش به حق داشته باشند. هر گاه «من» حق بگوید، درست است و هر جا «ما» حق بگوید، آن هم درست است. بنابراین یک اخلاق نسبی و نفسانی نیز در مقابل اخلاق

مطلق دینی قرون وسطی رواج یافت.

به این ترتیب که ذکر شد و مراحلی که گذشت، در غرب، تفکر و اندیشه ای شکل گرفت که با تفکر و اندیشه دینی قرون وسطی بسیار تفاوت داشت و چیز جدیدی مینمود. البته جدید نه به آن معنی که سابقه تاریخی نداشته باشد، چون همان طور که گفته شد، این طرز تفکر جدید در حقیقت نوعی رجعت غرب به دوران پیش از مسیحیت بود.

به هر تقدیر این چرخش فرهنگی و فکری از بعد الهی، دینی و ماورائی به بعد نفسانی و آنانی، در واقع زیربنا و مبنای مدرنیته را شکل داد.

در غرب کسانی نیز بودند که در حوزه های اخلاق، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، هنر، تاریخ، ادب و... این طرز تفکر جدید را تبلیغ و ترویج می نمودند. این گروه با شکل گیری بیشتر جریان فرهنگی جدید غرب و تثبیت و تقویت آن، قدرت و وسعت بیشتری پیدا میکردند و چنان که خواهیم گفت، این طرز تلقی جدید از عالم و آدم را تنها محصور به اروپا نکردند، بلکه کوشیدند تا در تمام نقاط جهان و در میان فرهنگها و تمدنهای گوناگون آن را گسترش و تسلط دهند.

در ادامه خواهیم گفت که در رویارویی این طرز تفکر جدید با اسلام و به ویژه ایران چه اتفاقاتی روی داد و چه پیامدهایی برجای گذاشت.

اما پیش از پرداختن به بحث رویارویی یاد شده لازم است توضیحی نیز درباره اندیشه سیاسی ناشی از تفکر جدید غرب ارائه شود.

بازتاب تفکر جدید در عرصه اندیشه سیاسی

وقتی در تفکر اومانیستی، انسان مدار همه چیز شد (حال چه در حیث فردی و چه در حیث جمعی) و جای خدا نشست، در واقع فعال مایشاء شد؛ یعنی انسان آزاد است که هر کاری که مایل است انجام دهد. به یک معنی این که انسان مقید به هیچ قیدی نباشد. ترجمه آکادمیک این مفهوم «مذهب اباحت» است. اومانیسم الزام دارد که همه چیز مباح باشد. حال اگر این تفکر بخواهد به صورت یک نظام سیاسی در آید، میشود

دموکراسی از دو کلمه تشکیل شده است؛ یکی دموکراسی، یعنی مردم و دیگری کراسی، یعنی حاکمیت و سلطه. در مقابل آن تئوکراسی است که باز از دو کلمه تشکیل شده است؛ یکی تئوس، یعنی خدا و کراسی هم که میان دو مفهوم مشترک است.

دموکراسی یعنی این که قوانین مورد دلخواه مردم حکومت کند و تئوکراسی یعنی قوانین الهی و دینی حکومت کند. براساس مبانی تئوکراتیک، مردم در چارچوب کتاب آسمانی می توانند مقررات را عوض کنند اما نمی توانند اصل قوانین الهی را مخدوش نمایند، ولی معنای دموکراسی این است که حلال و حرام نیز به دست و به خواست خود مردم باشد.

حال شما نگاه کنید که در مطبوعات ما دموکراسی چه معنای ساده ای پیدا میکند. نظرخواهی از مردم و مشورت با ایشان را به عنوان دموکراسی معرفی می کنند، در صورتی که دموکراسی، نظرخواهی و مشورت با مردم نیست. مشورت و نظرخواهی در اسلام و در حکومت دینی از اصول مسلم است و تئوکراسی اسلامی بدون مشورت و نظرخواهی متصور نیست. این که معنای دموکراسی نیست! مفهوم دقیق و کامل دموکراسی، نشان دادن قوانین دلخواه بشر به جای قوانین الهی است.

دموکراسی نیز در اندیشه جدید در تجلی دارد؛ یکی اندویدوآلیستی و دیگری کلکتیویستی (فردگرایانه و جمع گرایانه).

دموکراسی فردگرا همان دموکراسی بورژوازی و رأی اکثریت افراد است.

در دموکراسی کلکتیو یا جمع گرا، حاکمیت و حکومت متعلق به افراد نیست بلکه متعلق به جمع است. کشورهای کمونیستی نمونه این نوع از دموکراسیها هستند. جمهوری دموکراتیک خلق چین، جمهوری دموکراتیک خلق ویتنام و کشورهای دیگری که به این نام موسوم هستند، نمونه های این نوع دموکراسی به شمار می روند.

البته اینها نیز تنها انواع دموکراسی نیستند. دو گرایش دیگر در دموکراسی وجود دارد که یکی از آنها هرگز به قدرت نرسید و ذاتش هم همین گونه است که نمی تواند به حکومت برسد و آن «آنارشسیسم» است. در واقع «آنارشسیسم» نوعی از دموکراسی را قبول

دارد که در فردگرایی افراطی تر از دموکراسیهای لیبرال است، به این معنی که اعطای قدرت افراد به شخص یا گروه خاصی برای حکومت را به هیچ عنوان مجاز نمی داند و به این تعبیر با حکومت مخالف است.

یک نوع دیگر از دموکراسی نیز «فاشیسم» است که در مقطعی از تاریخ اروپا به قدرت رسید و حکومتهایی قدرتمند تشکیل داد.

لذا کسی نباید فکر کند که در غرب تنها قرائت از دموکراسی، قرائت لیبرال است، چون این گونه نیست و قرائتهای متعدد دیگری از قبیل کمونیستی، فاشیستی و آنارشستی نیز وجود داشته و دارد.

براساس تئوری اندیویدوآل از دموکراسی هر فردی می تواند کاندیدا شود یا به هر کس که خواست رأی دهد (حق رأی دارد) یا این که حزب و گروه و دسته تشکیل دهد.

دموکراسیهای کلکتیو براساس انتقاد از دموکراسی اندیویدوآل شکل گرفته است. از این منظر، دموکراسی فردگرا یک فریب و سراب بیش نیست، چون در واقع چیزی جز حکومت سرمایه داران وجود ندارد. یک انسان معمولی طبق قانون می تواند کاندیدا شود اما صدای او به چه کسی می رسد، چه قدر می تواند تبلیغات کند و در این مسیر تا چه حد می تواند هزینه نماید، او چگونه می تواند در افکار مردم اثر بگذارد؟ او در مقابل جریانهای سرمایه داری عظیم که از یک نفر پشتیبانی میکنند چه می تواند ارائه نماید؟ لذا انتقاد دموکراسیهای جمع گرا این است که در دموکراسی لیبرال و اندیویدوآل نمایندگان توسط سرمایه داران شهرت یافته و در افکار عمومی جا باز می کنند و انتخاب می شوند و در واقع نماینده و حافظ منافع همان سرمایه داران هستند. حتی حق رأی نیز در این نظامها حقه ای بیش نیست زیرا تبلیغات چنان افکار عمومی مردم را کانالیزه کرده است که مردم در حقیقت نمیدانند به چه کسی و چرا رأی می دهند. ظاهرا آگاهانه و آزادانه انتخاب می کنند اما به هر حال چه حزب دموکرات روی کار بیاید و چه حزب جمهوریخواه، آنچه ثابت است منافع سرمایه داران می باشد. چه حزب کارگر در انگلیس برنده شود و چه حزب محافظه کار، آنچه سر جای خودش باقی است بدنه سرمایه داری انگلیس است.

دموکراسی جمعگرا براساس همین انتقادات معتقد است که همه افراد در جامعه حق

رای ندارند، رای متعلق به گروهی است که حیات جامعه در گرو وجود آن گروه و طبقه است و آن، طبقه مولد می باشد.

در بینش مارکسیستی طبقه مولد کشاورزان، کارگران و زحمتکشان هستند. اینها حق حاکمیت دارند و لذا در انقلاب شوروی در قانون اساسی اولیه به سرمایه داران، اشراف، کاسبها، اداریهای رژیم پیشین، ارتشیهای رژیم پیشین و فئودالها حق رای داده نشد.

در بین سه طبقه کشاورز، کارگر و زحمتکش نیز طبقه پیشرو همان کارگرها بودند که در کارخانه های صنعتی کار می کردند و در شهرها زندگی میکردند. لذا دهقانها حق نیم رای و کارگرها حق یک رای داشتند. در اولین اصلاحیه قانون اساسی شوروی که بیست سال بعد از تأسیس نظام کمونیستی انجام شد به دهقانان نیز حق رای برابر با کارگران اعطا شد و به کاسبهای جزء و اداریهای دون پایه و ارتشیهای جزء که بیست سال در نظام کمونیستی کارگری کرده بودند (یا در اردوگاه کار و یا در شهر نیز حق نیم رای داده شد. .

همین طور در تجدیدنظر بعدی که در چهلمین سال تأسیس نظام کمونیستی شوروی صورت پذیرفت به نصف رأیی ها، رای کامل و به اشراف و سرمایه داران و فئودالها و افسران و کشیشهای نظام سابق که ۴۰ سال کارگری کرده بودند نیز حق رای دادند.

چند سال پیش از فروپاشی دموکراسی شوروی، در آخرین اصلاحیه، روزنامه ها با تیتراژ درشت نوشتند که کلیه اتباع شوروی حق رای برابر دارند. در نظام جمع گرا حکومت، متمرکز و در دست دولت و حزب کمونیست است اما در کشورهای سرمایه داری نظام حکومت برخلاف آنها غیر متمرکز است. هر کمپانی متعلق به یک سرمایه دار، بخشی از مقدرات مملکت را رقم می زند. سرمایه دار که میگوییم، منظورمان مشابه چهار نفر پولدار داخلی نیست. غولهای سرمایه داری را در نظر داریم که کافی است از یک کارخانه، یک شعبه در بیابان بزنند، بلافاصله یک شهر در آن جا ساخته می شود، دهها هزار نفر آدم استخدام می شوند، و با خانواده هایشان آن جا شهرک سازی می کنند، امور خدماتی، بیمارستان، مدرسه و مالا یک شهر به تمام معنی شکل میگیرد. فراوان دیده شده است

که آن کارخانه تعطیل یا ورشکست شده و آن شهر نیز به یک شهر متروک تبدیل گردیده است.

به عنوان مثال کارخانه فورد را در نظر بیاورید، که غیر از شعبات عظیم و صدها هزار کارگر که زیر پوشش دارد، هفتاد دانشگاه و انستیتوی تحقیقاتی و تکنولوژیکی را اداره میکند. پنجاه کانال تلویزیون و رادیوی مستقل مربوط به خودش دارد. بیش از صد روزنامه و مجله دارد، اصلاً خود یک حکومت است، افکار عمومی را می سازد، به مردم خط میدهد، متخصص تربیت می کند، نه فقط در صنایع، بلکه در علوم انسانی و فلسفه؛ منتها هماهنگ با آنچه خود می خواهد. این یک کمپانی است. کمپانی جنرال موتورز آمریکا مثال دیگری است.

سالها قبل روزنامه ها نوشته بودند که بودجه امثال این کمپانی ها برابر با بودجه تمام کشورهای جهان است به استثنای پنج کشور.

به این میگویند نظام سرمایه داری؛ یعنی تمام اهرمهای قدرت دست سرمایه دارها است، نه کشوری که چند نفر متمول و پولدار هم در آن هستند. اهرمهای فرهنگی و دانشگاهی که در چنین کشورهایی دست متمولان نیست.

مانند نظام برده داری، بسیاری از کشورها در دوران باستان برده داشته اند، اما نظام برده داری نداشته اند. نظام برده داری یعنی نظامی که اگر برده ها را از آن حذف کنید آن نظام از بین می رود، مانند آتن که ۵۰ هزار نفر جمعیت داشت، اما ۴۰۰ هزار برده. این نظام برده داری است و گرنه در ایران و چین هم برده بوده است. اشراف برای تجمل برده داشتند، اما نظام برده داری نبود. این است که در نظام سرمایه داری اگر سرمایه داران حذف شوند دیگر از آن نظام چیزی باقی نمی ماند؛ لذا دولت، ابزار دست سرمایه دار است. آمریکاییها خیلی آشکار و عیان و حتی با افتخار می گویند حزب دموکرات، نماینده گروه سرمایه داران نفتی و حزب جمهوریخواه نماینده گروه کارخانه داران اسلحه ساز است.

«هوارد هیوز» یکی از سرمایه داران بزرگ آمریکا بود. وقتی وی مرد، زندگی نامه ای از او به چاپ رسید که بسیار تکان دهنده بود. فیش حقوقی چندین رئیس جمهور، رؤسای

مجلسین سنا و کنگره که از او حقوق شخصی می گرفتند، مستند به چاپ رسید، و نیز فیش حقوقی رؤسای احزاب دموکرات و جمهوریخواه، رؤسای کمیسیونهای سنا که مجموعشان تعداد قابل توجهی میشد. مدتی بر آن شدند تا برخی را مورد مؤاخذه قرار دهند، اما اعلام شد که مسأله قابل تحقیق نیست.

اگر حکم شود که مست گیرند

در شهر هر آنچه هست گیرند

اینها چه کسانی هستند؟ اینها کسانی هستند که زیردریایی های اتمی و ماهواره های جاسوسی آمریکا در کارخانه های آنها ساخته میشود و قس علی هذا. اینها خودشان رئیس جمهور پرورند و در واقع ولی نعمتهای دولت هستند. این نمایی گویا از نظام سرمایه داری و دموکراسی اندیویدوآلیستی است.

دموکراسی فاشیستی، هم ضد سرمایه داری بود و هم از حکومت کمونیستی شوروی که آن موقع استالین روی کار بود) تحت تأثیر تبلیغات دموکراسیهای سرمایه داری ترس داشت. در صورتی که میزان کشتن و خشونت و جنایات غریبهها و نظامهای سرمایه داری تا آن جا که خودشان اعتراف کرده اند بسی بیشتر از جنایات و خشونت های استالینی است.

نکته ای که قابل توجه است این که اروپائیهها با تبلیغات ضد کمونیستی، جریانهای ضد سرمایه داری را از کمونیسم مایوس ساختند. فاشیسم پاسخ و راه حلی در این بن بست به نظر رسید. فاشیستها گفتند باید سرمایه داران را مهار کرد و نباید گذاشت آزادانه هر کاری که دلشان خواست بکنند؛ یک کشور فاشیستی باید به سرمایه داران بگوید چه باید تولید کنند، کجا باید تولید کنند، چگونه و با چه استانداردی باید تولید کنند و چه نرخ روی آن بگذارند. فاشیستها معتقد بودند که دولت باید قویتر از سرمایه داری و منشأ اثر باشد. دولت فاشیست باید سرمایه داری را بشدت کنترل کند و مالیاتهای سنگین از آنها بگیرد و در راه رفاه عامه صرف کند.

کشورهایی که در آنها فاشیسم به قدرت رسید مثل ایتالیا در دوره موسولینی و آلمان در دوره هیلتر، در فاصله کوتاهی به طور برق آسا به ابرقدرت تبدیل شدند و تمام همسایه هایشان را در اروپا غافلگیر کردند. اگر یک سرمایه دار کارخانه عروسک سازی راه

انداخته بود، او را مجبور می کردند که آنچه برای جامعه لازم است بسازد، با نرخ و شرایط معین و مالیات مشخص. هم رفاه مردم بالا رفت و هم از نظر صنعتی توسعه برق آسایی در این کشورها پیدا شد و به یکباره به ابرقدرت تبدیل شدند. اسپانیای دوره فرانکو نیز همین گونه بود، البته قدری کندتر از آلمان و ایتالیا اما با این حال هر چه اسپانیا دارد مربوط به دوره فرانکو می باشد. فاشیسم به جای انگیزه های طبقاتی کمونیستها به انگیزه های ملی و نژادی تأکید می کرد و برای بالا نگه داشتن شور و شوق مردم دائما با میتینگها و هیجانان اجتماعی، جامعه را مثل یک سربازخانه منظم و منضبط نگه می داشت. منتها این گونه نظامها خواه ناخواه به دلیل همان غرور نژادی و ملی کارشان به جنگ با همسایه ها می انجامد.

عامل شکست فاشیستها اتحاد سرمایه داری و کمونیسم و عامل این وحدت نیز سیاست مغرورانه و در واقع ابلهانه هیتلر در حمله به شوروی بود. بعد از شکست فاشیسم، سرمایه داری و کمونیسم تطهیر شدند و هیتلر و موسولینی تکفیر و تقبیح. اما چندی نگذشت که سرمایه داری و کمونیسم به جان هم افتادند و تحولات و فراز و نشیبهای بسیاری را در کل جهان پدید آوردند.

نکته ای که باید به آن اشاره شود این است که اومانیستها همگی خود را دموکرات حقیقی میدانند و دیگران را دیکتاتور می شناسند. مارکسیسم به دموکراسی سرمایه داری میگوید دیکتاتوری سرمایه داران، آنها نیز به دموکراسی خلق می گویند دیکتاتوری حزب کمونیست. آنارشیستها به فاشیسم و کمونیسم می گویند دیکتاتوری، چون آنارشیستها اندیویدوآلیست هستند. فاشیستها آنارشیستها و کمونیستها باطن دموکراسی لیبرال را دیکتاتوری سرمایه داران می دانند. اما اگر تنها ظاهر آن را هم بنگریم برآستی این انتقاد بر لیبرال - سرمایه داری وارد است که دیکتاتوری اکثریت است بر اقلیت یعنی ۶۰٪ مردم حاکم می شوند و آن طور که دوست دارند زندگی میکنند و ۴۰٪ بقیه مجبورند آن طوری که دوست ندارند زندگی کنند. این تحمیل چه دلیلی دارد؟ این سؤال آنارشیستهاست؛ لذا آنها اصلا منکر ضرورت دولت هستند؛ معتقدند مردم هم فکر و هم عقیده باید گروههای کوچک تشکیل بدهند و آن طور که دوست دارند زندگی کنند. آنارشیستها مانند کمونیستها مالکیت

خصوصی را نفی می کنند و میگویند ثروت نباید در اختیار فرد قرار گیرد که قدرت را پدید بیاورد، بلکه ثروت باید در اختیار جمع باشد. آنارشیستها طبیعی است که هیچ جا به حکومت نرسند، چون ضد حکومت هستند، اما قدرتشان تخریبی است. بخصوص در فرانسه، یوگسلاوی (صربستان امروزی)، اسپانیا و پرتغال قوی هستند. اکنون در دوران یأس از سرمایه داری و شکست کمونیسم و فاشیسم، آنارشیستها دوباره محلی از اعراب پیدا کرده اند.

رویارویی اسلام و غرب

اشاره

مسلمانان در دو دوره با فرهنگ و تمدن خارجی روبرو شدند؛ یک دوره در اوج قدرت بودند و یک دوره در نهایت ضعف.

الف - دوره اول رویارویی اسلام و غرب

زمانی که مسلمانان در اوج قدرت بودند، در واقع پایان قرن اول و آغاز قرن دوم هجری بود که تمام امپراطوری وسیع ساسانیان را تصرف کرده و از آن هم جلوتر رفته بودند. سرزمینهای پهناور ایران امروز، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، افغانستان، پاکستان و بخشی از هندوستان که به ایالات شرقی معروف بودند، جزء متصرفات آنها بود. از طرف دیگر تافقاز یعنی آذربایجان، گرجستان، ارمنستان و چین پیش رفته و حتی بخشهایی از روسیه و ترکیه عثمانی را هم تصرف کرده بودند. به این قسمتها نیز ایالات شمالی میگفتند. علاوه بر آنچه تمام خاورمیانه امروزی است، در پایان قرن دوم هجری تمام جزایر دریای مدیترانه، جزیره قبرس، سسیل، کرت و کرس را فراگرفته بودند. تمام کشورهای شمال آفریقا در دست مسلمانان بود، حتی بسیاری از سواحل جنوبی اروپا در اختیار آنها بود.

حال در یک چنین شرایطی ناگهان مسلمانان با کتابها و آثار فرهنگی فراوانی که از تمدنهای دیگر مربوط به قبل از اسلام بود، مواجه شدند.

در آن زمان کتابهای فراوانی توسط مسلمانان درباره مبانی اعتقادی خودشان نوشته

شده بود؛ کتابهای زیادی که بیشتر برگرفته از روایات و اخبار و نظریات اولیای دین (چه اهل تشیع و چه اهل تسنن) بود، اما در زمینه مسائل خارجی هنوز چیز زیادی تدوین نشده بود اما مسلمانان خوب میدانستند که اسلام چه می خواهد. شاگردان ائمه هدی علیه السلام و دیگران در این زمینه آثار فراوانی داشتند. در مجالس درس امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام تا حدود چهار هزار شاگرد شرکت می کردند. پس مسلمانان به لحاظ شناخت مسائل فرهنگی خودشان مشکلی نداشتند. هویت اسلامی خودشان را میدانستند. درست است که اختلافاتی به وجود آمده بود، اما در مسائل کلی اسلام مشکلی نداشتند. به همین دلیل بود که اسلام را به اقصی نقاط جهان صادر می کردند. جمعیت آن زمان ایران که شامل هفت یا هشت کشور امروز می شده، ۴۰ میلیون نفر بوده که «سعید نفیسی» در تاریخ اجتماعی ایران آن را محاسبه کرده است. از این چهل میلیون نفر اکثریت مطلقش مسلمان شدند. حال بعد از ۱۴۰۰ سال در همین ۵۰-۶۰ سال پیش، یک عده خارجی به دهان روشنفکرهای ما گذاشتند که ایرانیان به زور و از ترس مسلمان شدند. در دنیای آن روز هیچ کس از ترس مسلمان نمی شد. همه می توانستند جزیه بدهند که عده ای هم جزیه دادند و هنوز هم در یزد عدهای زرتشتی داریم که از صدر اسلام تاکنون جزیه می دهند و اسلام نیاورده اند، چون اجباری نبوده و کسی هم کاری به کار آنها نداشته است. وانگهی این ایرانیها اگر به اجبار مسلمان شده بودند به خونخواهی امام حسین علیه السلام نمی رفتند و کسانی که سیدالشهدا و اولادش را کشتند، قتل عام نمی کردند. سربازان مختار عموما ایرانی بودند و فرمانده شان شخصی بود به نام «مهران». مهران و ایرانیها در کوفه شورش کردند و همه قاتلان امام حسین علیه السلام را کشتند.

اگر اینها به زور اسلام آورده بودند، باید علیه اسلام شورش می کردند نه به نفع خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم)، از مقوله خیانت «ابومسلم خراسانی» بگذریم که مردم را فریب داد و حکومت بنی عباس را به عنوان حکومت خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) معرفی نمود. در همان حال «عبدالله سفاح» چند بار به امام صادق علیه السلام پیشنهاد داد که شما بیایید حکومت را در دست بگیرید، اما ایشان نپذیرفتند. به هر حال عباسیان هم از افکار عمومی می ترسیدند که با نام خودشان یکدفعه حکومت را صاحب شوند، چون مردم می گفتند که آل محمد علی باید

پس هویت اسلامی به رغم همه اختلافاتی که بود، برای مسلمانها طوری احراز شده بود که ایرانی مسلمان پایش به هر جا می رسید، اسلام را ترویج میکرد. عرب هم همین طور، ترک هم همین طور و دیگر اقوام مسلمان هم همین طور. چنان که مصریها هم مثل ایرانیها کشورشان فتح شد و مسلمان شدند و اسلام را تا اعماق دل آفریقا رواج دادند و دیگر عربها به آن جا نرفتند. (۲)

پس امت اسلام یک امت قدرتمند، مسلط بر اکثر نقاط جهان و متمدن بود که هویتش برای خودش محرز بوده و می دانست که کیست و چه می خواهد. حال این امت در چنین شرایطی با یک فرهنگ چندین هزارساله مکتوب و غیر مکتوب مواجه می شد.

مسلمانان از سال ۱۲۵ تا ۳۷۵ قمری تمام کتابهایی را که می دانستند برایشان مفید است از زبانهای یونانی، سانسکریت، پهلوی یا پهلوانی (زبان ایران آن زمان)، سریانی زبان سوریه قدیم) و بعضاً لاتین، به عربی ترجمه کردند. مترجمان آنها نیز تازه مسلمانهای اهل همان زبانها بودند. بسیاری از خلفا به وزن ترجمه ها طلا می دادند. مأمون کاخی تأسیس کرد به نام «کاخ دانش» یا «بیت الحکمه». تمام مترجمان در آن گرد

ص: ۵۰

-
- ۱- ۱. در چنین شرایطی این کشورهای وسیع مسلمانانی نخواستند داشتند که در شور ایمانی از عربها جلو افتاده بودند. قدرت اسلام، قدرت عرب نبود؛ قدرت ایمان بود. هندیها، ترکها و چینها هم مسلمان شدند و هم اکنون در ایالت «سین کیانگ» دهها میلیون مسلمان هست، در حالی که پای هیچ عربی به آن جا نرسیده است. اهالی این مناطق را ایرانیها مسلمان کردند، لذا زبان فارسی در آن جا زبان اسلام است و هر کس که مسلمان است، زبان فارسی را هم یاد می گیرد.
 - ۲- ۲. تذکر این مطلب ضروری است که مصریها عرب نیستند و نژاد دیگری دارند، ولی زبانشان عربی شده است. همچنین شمال آفریقا یعنی الجزایر، لیبی و... نژاد خاصی هستند که به آنها بر بر» می گویند، ولی زبانشان عربی است.

تمام کتابهای پزشکی بقراط، جالینوس، استیویوس و کتابهای پزشکی ایرانی و هندی را ترجمه کردند. ریاضیات طالس و اقلیدس، نجوم بطلمیوس، فلسفه افلاطون، ارسطو و فلوطین همچنین مکانیک ارشمیدس و سایر دانشمندان یونان ترجمه شد. به طوری که تقریباً کتابی نبود که در زمینه های علمی، فلسفی و فنی به دست مسلمانان نرسیده باشد. (۲)

کتابهایی که امروزه از شخصیت‌های بزرگ، مخصوصاً یونانی در دست می باشد، همه از عربی ترجمه شده است؛ یعنی از عربی به لاتین و بعدها از لاتین به زبانهای فرانسه، انگلیسی و آلمانی. ۳. اگر مسلمانهای آن زمان آنها را به عربی ترجمه نمی کردند این کتابها امروز در دنیا وجود نداشت. از این جا لغات فراوانی از زبان عربی وارد زبانهای اروپایی شد و آنها در چندین دوره به واسطه تعصب نژادی، زبانی و مذهبی شان، لغات عربی را از زبان خودشان بیرون ریختند. با وجود این امر بسیاری از لغات عربی در زبانهای اروپایی هست؛ به طور مثال علم حساب را در زبانهای اسپانیولی و پرتغالی «الگاریزم» می گویند که معنی آن الخوارزمی) و برگرفته از کتاب «الحساب الخوارزمی» است. همچنین کلمه الکل در زبان آنها برگرفته از کتاب «الکهل» رازی است. کلمه «الجبر»، یعنی علم جبر هنوز حتی تلفظ الف و لام عربی را با خود دارد. لغاتی که از عربی در زبانشان مانده، فراوان است و نمی توانند آنها را کاری کنند و این در حالی است که در زمان قدیم لغات بیشتری بوده است. (۳)

ص: ۵۱

۱-۱. اروپائیها بیشتر از ما درباره این موضوع تحقیق کرده اند. البته منابعشان هم غربی است و هم اسلامی. اسرای رومی را به مرزها می بردند و با کتاب عوض می کردند. کتابها را می گرفتند و ترجمه می کردند، در این زمینه ها کتاب فراوان است. یک دانشمند برجسته خارجی اختصاصاً کتابی مربوط به یونان دارد. نام کتاب، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام است که آقای احمد آرام آن را ترجمه کرده است.

۲-۲. کتابهای علم و تمدن در اسلام نوشته دکتر سید حسین نصر و ترجمه احمد آرام، تاریخ علوم عقلی در اسلام نوشته ذبیح الله صفا و همچنین کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت (قسمتی که مربوط به تاریخ اسلام می شود)، مفصل به این موضوع

پرداخته اند

این امر نشان می‌دهد که مسلمانها کوشش زیادی کردند که نه تنها به نفع خودشان، بلکه به نفع تمام تاریخ بشر بود؛ زیرا این آثار به هر حال در رهگذر زمان از بین می‌رفت، ولی چون به عربی ترجمه شد و زبان عربی زبان بین‌المللی آن روز بود، جاویدان شد.

از چین تا اسپانیا (اندلس) به وسیله زبان عربی با هم ارتباط برقرار می‌کردند. بعد از ۲۵۰ سال که اینها را ترجمه کردند و خواندند و مطالعه و تحقیق کردند، در قرن چهارم ما شاهد پیدا شدن افرادی هستیم که ترجمه‌ها را شرح و تحلیل می‌کنند و نظر می‌دهند. مانند: «ابواسحاق یعقوب کندی» که نام او را «فیلسوف العرب» گذاشتند. او شروع به تحلیل و نظر دادن پیرامون ترجمه‌ها کرد. بعد از آن افرادی پیدا شدند که اساساً می‌توانستند مکتب تأسیس کنند و حرف خودشان را بزنند.

فیلسوفانی مثل «ابن سینا» که شیخ‌الرئیس نام گرفت و مکتب خاص خودش را تأسیس کرد. هر چند مشرب او ارسطویی یا مشائی بود، ولی به هر حال فیلسوف مستقلی محسوب می‌شود. پزشکان بزرگی برخاستند، مانند «رازی» و «ابن سینا»، ریاضیدانها و جغرافیدانها یا به عبارت دیگر طبیعی‌دانهای بزرگ مثل «ابوریحان بیرونی» که هنوز شناخته شده نیست و بسیار شخص جلیل‌القدری بوده است. او علاوه بر زبان یونانی، زبان سانسکریت را یاد گرفت. مدتها به هند رفت و آنچه مسلمانان بعضاً جا گذاشته بودند از هند کسب کرد و کتاب معروف تحقیق ماللهند را نوشت و جغرافیای ریاضی را پایه‌گذاری کرد. همچنین «خیام» ریاضیدان و مبدع بزرگ از افتخارات مسلمانان و ایران است.

پس مسلمانان ابتدا شناختند، دوم تفقه و تحلیل کردند و سوم نظر مستقل خودشان را دادند. هیچ‌گاه نیز اسلامیتشان آسیبی ندید.

مسلمانها هر کتاب و مطلبی را که به دست می‌آوردند، ترجمه نمی‌کردند، چون هویت فرهنگی اسلام برای آنها روشن بود و می‌دانستند که چه چیز به دردشان می‌خورد و چه چیز برایشان مضر است. ادبیات یونان برایشان مفید نبود، چون از خدایان متعدد یونانی صحبت میکرد و شرک آمیز بود. مسلمانان در این مرحله انتخاب میکردند؛ چرا؟ چون خودشان را به واقع می‌شناختند و می‌دانستند چه می‌خواهند. در اوج قدرت بودند، و

ب - دوره دوم رویارویی اسلام و غرب

ما یک بار دیگر نیز حدود سه قرن پیش با غربیها مواجه شدیم، اما این بار در نهایت ضعف. انحطاط مسلمانان حتمی بود، اما به دلیل برکت اسلام خیلی دیر و گند اتفاق افتاد. بنده این مسائل را به طور جدی معتقدم و سالهای عمرم را روی تحقیق درباره آنها گذاشته ام. علت حتمی بودن انحطاطشان این بود که حاملان اسلام حقیقی، یعنی اهل بیت پیامبر و مکتب آنها حاکم بر زندگی مسلمانها نبود.

حضرت علی علیه السلام وقتی پیشرفت سریع مسلمانهای صدر اسلام و این که چطور شد آنان بر ارتشهای نیرومند آن زمان غلبه کردند، را توضیح می دهند، می فرمایند: «حملوا بصائرهم علی آسیافهم»؛ آنها بینشهایشان را بر شمشیرهایشان حمل می کردند؛ یعنی آنچه پیروز شد بینش مسلمانها بود نه شمشیرهایشان. به اصطلاح امروز فلسفه زندگی داشتند، فرهنگ اصیل داشتند و در نتیجه بر ایران و رومی که همه چیز داشتند بجز فلسفه زندگی غلبه کردند.

ما امامان خودمان را به حکم اعتقاد شیعی فقط اشخاص خوب نمی دانیم. ما معتقدیم که امام، حقیقت قرآن و قرآن ناطق است. هنگامی که امام از صحنه اجتماع غایب می شود، در واقع غیبت حقیقت قرآن به وقوع می پیوندد.

جامعه ای که براساس قرآن شکل گرفته و حقیقت قرآن که امام است در آن جامعه غایب باشد، معلوم است که آخرش به کجا می رسد. جامعه ای که نهایتاً غیبت کبرای امام را متحمل میگردد و قرآن ناطق در آن غایب می شود، در واقع جامعه ای است که نمی تواند به حیات خودش به طور دائم ادامه دهد، مگر رجوع کند به همان حقیقت.

حال سوال این جا است که آغاز این دوره با آن دوره چه تفاوتی دارد؟

مسلمانها این بار که با فرهنگ بیگانه مواجه شدند، در نهایت ضعف بودند، زیر چکمه آنها قرار گرفتند و با آنها آشنا شدند.

دوره اول، مسلمانان مانند عقابی بودند که بالای سر اینها پرواز می کردند، همه جا را

می دیدند و انتخاب می کردند، بعد فرود می آمدند و هدف را برمی داشتند و دوباره می رفتند به آشیانه خودشان، اما در دوره جدید زیر دست و پا بودند. حال در این مرحله چه چیزی را می خواستند انتخاب کنند؟ اولین چیزی که مسلمانان از اروپائیها دریافت کردند، مثل اکثر مردم نقاط دیگر دنیا، کالاهای تولید شده بود. کشورهای غربی می آمدند و وارد کشورهای دیگر می شدند، آن هم از طریق تجارتشان به عنوان خرید و فروش، ضمن این که کشور را از هر جهت شناسایی می کردند، بعد از آن نیروهای نظامی شان را سرازیر کرده و پایگاه درست میکردند و در قدمهای بعدی اگر زمینه فراهم بود، این کشورها را خیلی راحت فتح میکردند و اگر زمینه فراهم نبود، کشیش می فرستادند و مردم را مسیحی میکردند و چون کشیشها اروپایی بودند، به عنوان پدران روحانی و دینی، از در دیگری تمام مقررات مملکت را به دست می گرفتند.

اگر هم فعالیت کشیشها میسر نبود، از راه دیگری وارد می شدند و آن هم فعالیت لژهای فراماسونری بود. البته تفرقه افکنی و ایجاد فرقه های قلابی نیز یکی از راههای آنها بود.

لژهای فراماسونری که قبلا در اروپا تشکیل شده و قدرت مذهبی کلیسا را شکسته بود، ابزاری شد که در مشرق زمین علیه حاکمیت اسلامی مورد استفاده قرار گرفت. فراماسونری یک سازمان پیچیده مخفی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است که دنیای غرب را اداره می کند و رهبری آن با یهودیهاست. من سالها پیش به شوروی سابق رفتم. در آن زمان یکی از روسها که انسانی مستقل و در ضمن ضد یهود بود به من گفت: در شوروی یهودیها و تشکیلات فراماسونری در حال فعالیت هستند و می خواهند اتحاد شوروی را برهم بزنند. آن موقع این حرفها نبود. تازه گورباچف روی کار آمده بود و من فکر میکردم خیلی مبارزه می کنند و بعد دیدم که فروپاشی مارکسیسم اتفاق افتاد و شوروی تجزیه شد.

در زمان لنین و استالین، بویژه در دوره استالین کوشش کردند و لژها را کشف کردند، اما دوباره شروع به فعالیت نمودند، تا یهودی بود این لژها هم بودند و نهایتا کار خودشان را کردند.

اکنون هم رادیو، تلویزیون، مطبوعات و مقامهای بزرگ اقتصادی آن جا در دست یهودیهاست. در ایران نیز همین طور بود. در ایران لژهای فراماسونری توسط افرادی از اقلیتهای مذهبی که یهودیها و ارامنه در آن نقش مهمی داشتند تشکیل می شد و بعد اینها که به ظاهر مسلمان شده بودند، مسلمانان را به طرف خودشان می کشاندند.

محمد علی فروغی و پدرش یکی از رهبران فراماسونری بودند؛ یهودیهایی که به ظاهر مسلمان شده و هویت اسلامی ظاهری و صورتی پیدا کرده بودند، اما از افراد مؤثر در لژهای فراماسونری بودند.

میرزا ملکم خان ارمنی نیز که ظاهر اسلامی به خود گرفته بود، از رهبران و بنیانگذاران اصلی لژهای فراماسونری در ایران بود.

حال سؤال این است که فراماسونها چه می کردند؟

یکی از اصلی ترین کارهای فراماسونها این بود که به جای معرفی فرهنگ غرب، یعنی به جای شناخت نسبت به غربیها، ایجاد شیفتگی می کردند.

مثلا در برابر کسی که از فرنگ سؤال می کرد، باید توضیح می دادند و طبیعتا ضمن معرفی، نقاط ضعف و قوت آن را بیان می نمودند، اما به جای همه اینها جواب می دادند که فرنگ بهشت است تا نروید و نبینید متوجه نمی شوید؟

مرحله بعد ورود دستگاههای نمایش فیلمهای تکه، تکه به نام شهر فرنگ بود. مردم فکر می کردند خواب می بینند. وقتی پشت دستگاه قرار می گرفتند، آنچنان شیفته و ذوق زده می شدند که فکر میکردند موجوداتی متعالی تر از انسان در جایی متعالی تر از این زمین و آن زمان به نام «شهر فرنگ» زندگی میکنند. به جای ایجاد شناخت، ایجاد شیفتگی و ذوق زدگی میشد!

از طرفی مردم قدرت و صولت فرنگ از قبیل توپ، تانک و نیروی آتش را در برابر شمشیر و نیزه ایرانیها می دیدند و این گونه استدلال می کردند که به همان اندازه که آنها ترسناکند و هیچ کس در دنیا نمی تواند در برابر آنها حرکت کند، به همان اندازه هم زیبا و دلپذیر و متعالی هستند، چیزی که اصلا نمی شود وصفش کرد! کسانی که به فرنگ رفتند و از نزدیک موفق شدند این بهشت را ببینند، چه کسانی بودند و چگونه تعریف کردند؟

یک عده شاهزاده و درباری موفق شدند به فرنگ بروند. آنها با نوکر و کلفت و خدم و حشم میرفتند، فقط برای عیاشی و خوشگذرانی. هنگامی که برمیگشتند از همان اعمالشان تعریف میکردند و مردم فکر می کردند که اروپا فقط جای چنین چیزهایی است. این نوع شناخت مانند این است که ژاپن را بخواهیم از این طریق شناسایی کنیم که یک عده افراد بی سواد یا یک عده کسانی که به خاطر پول و کار و از روی ناچاری به ژاپن می روند، اطلاعاتی در باب ژاپن به ما بدهند و نام آن را ژاپن شناسی بگذاریم. آنها یک مشت اشراف بودند که می رفتند گوشه ای، شب و روز، مست و لایعقل خوشگذرانی می کردند. و توصیفات آنها، تصاویری میشد که ما از اروپا داشتیم!

اولین افرادی که رفتند و مقیم شدند، یک گروه انتخابی بودند از میان فرزندان دربارها، به عنوان این که به خارج بروند و درس بخوانند و به ایران باز گردند. دومین گروه افرادی بودند که عباس میرزا به آنها پیشنهاد رفتن کرد. قرار بر این شد که دو نفر از آنها بروند به اروپا و نقاشی به سبک کلاسیک اروپایی را یاد بگیرند و بعد هم به ایران برگردند و عکس فتحعلی شاه و بقیه شاهزادگان را بکشند که این مسأله یکی از امور مهم ایران بود. دو نفر از آنها هم به اروپا بروند برای آموزش پزشکی، دو نفر صنایع نظامی و یک نفر دیگر هم معماری یاد بگیرد.

قرار بر این شد که این افراد هنگامی که برمی گردند به یک فراماسون انگلیسی به نام «فریزر» سپرده شوند و او نیز همه آنها را به لژ فراماسونری برد. تعدادی از آنها هم که حاضر به چنین امری نبودند، دربه در شدند و یکی دو نفرشان هم مردند. خلاصه از این حرکت چیزی عاید ایران نشد.

شخص دیگری به نام «ابوالحسن خان ایلچی» نقش مهمی در معرفی غرب داشت و شاید اولین کتابی که ما درباره غرب داریم، متعلق به اوست. او که در واقع جزء منورالفکران اولیه ایران به شمار می رود از اولاد حاج ابراهیم خان کلانتر بود و بعد سفیر ایران در لندن و در همان جا فراماسون شد.

اروپائیها درباره کارهای ناشایستی که او کرده چیزهای بسیاری نوشته اند. خود او نیز بخشی از این مطالب را در کتابی نوشت و چاپ کرد. همه فرصتهای زندگی اش را به جای

این که برای منافع ایران کار کند، به هرزگی و خوشگذرانی می گذراند و کارهای دیوانه واری انجام میداد؛ مثلاً یکی از کارهایش این بود که نوکرهایش را به «هایدپارک» لندن می برد و روی سرشان سیب می گذاشت و با اسب خودش حمله می کرد تا با شمشیر آن سیب را نصف کند و اروپائیها از اعمال او وحشت میکردند. در آن زمان تعدادی از نشریات و روزنامه های انگلیس درخواست کرده بودند که جلوی او گرفته شود، چون ایجاد رعب و وحشت می کرد. در طی همان بازیهایش یک یا دو نفر را هم از میان می برد و این کار تفریح او بود؛ در جلوی چشم مردم، آن هم به عنوان یک سفیر. ارتباطات او با زنان درباری لاقید به حدی بود که زبانزد همه شد و خود او در کتاب خویش موارد زیادی را ذکر کرده است. بعد از آن به ایران آمد و در ایران وزیر خارجه شد و در واقع اولین وزیر خارجه ایران بود.

کتابی به نام حیرت نامه تألیف کرد و در آن پیامی داد که بعد از او تمام روشنفکرهای ایران آن را تکرار کردند. آن پیام این است: «اگر اهل ایران در جمیع امور از اهل «انگریز» (انگلیس) تقلید کنند، تمام امورشان بروفق صواب خواهد بود.»

این پیام تقلید محض از انگلیسیها بود. عجیبترا از آن، این است که به زنان انگلیسی با همه توصیفات اشاره میکند و می گوید: زنان ما هم باید عفت را از زنان انگلیسی یاد بگیرند! واقعا بی غیرتی و تناقض گویی یک آدم ذوق زده و کور و کر شده جز این چه نتیجه ای میدهد؟!

در همین زمان ژاپنیها نیز با مغرب زمین آشنا شدند. اما آنها چه می کردند؟ آنها کاری را کردند که مسلمانان هزار سال پیش از آن کرده بودند. آنها کتابهای اساسی غرب را ترجمه کردند. آنها از خود پرسیدند که چه کسانی این غرب را ساختند، آن دانشمندان بزرگ، آن مغزهای محکمی که اسکلت این بنا را به هم وصل کردند چه کسانی بودند. و پاسخ را پیدا کردند. «نیوتن»، «گالیله»، «کپلر»، «کپرنیک»، «دکارت» و «فرانسویس بیکن» را شناختند و همه آثار آنها را با دقت ترجمه کردند. نتیجه این که ژاپن یک چیزی بزرگتر از غرب شد، به طوری که اگر در جنگ جهانی دوم شکست نمی خورد، امروز شاید وزنه قویتری از ژاپن نداشتیم. ژاپن چون بمب اتمی نداشت شکست خورد و گر نه هیچ چیزی

حریفش نبود. ژاپن، چین، هند و چین، اندونزی، فیلیپین و مالزی را فتح کرده بود. تقریباً یک قاره را با قدرت علمی و صنعتی و نظامی فتح می کرد، اما با بمب اتمی تسلیم شد و به غارت رفت؛ درست مانند آلمان. ولی چون بنیه اش را داشت مجدداً سر بلند کرد.

اما ما چه کردیم؟ ما تا همین الان کتاب این شخصیت‌هایی را که نام بردم ترجمه نکرده و نداریم. یعنی امهات کتب و آثاری را که غرب براساس آن بنیاد شده است، را نداریم. به این ترتیب دیگر چه شناختی می خواهیم داشته باشیم؟

یکی از کسانی که کتاب زیاد می نوشت و اسمش به عنوان یکی از مروجان فرهنگ غرب در بین ایرانیها معروف شده، میرزا فتحعلی آخوندزاده است. او ساکن قفقاز و از ایرانیان خودفروخته به ارتش اشغالگر روسیه تزاری بود. او حتی تا درجه سرهنگی هم پیش رفت. وی کتابها، مقاله ها و قصه هایی می نوشت. بعضی تبلیغ می کردند که اینها نوشته خود اوست، ولی با تلاشهای یکی از استادان برجسته دانشگاه تهران در قبل از انقلاب مشخص شد که اینها ترجمه اوست نه نوشته او.

آشنایی ما با غرب غیر از لژهای فراماسونری و مسافرانی که از طبقه اشراف بودند از دریچه روزنامه های غربی بوده است. چرا که اکثر افرادی که به نیت‌های مختلف به تدریج به غرب سفر کردند زبان تخصصی بلد نبودند و تنها چیزی که توانایی آن را داشتند، خواندن روزنامه های خارجی بود. هر چه از روزنامه ها می فهمیدند، می نوشتند و کتاب می شد و این کتابها را به ایرانیها تحویل می دادند.

روزنامه اولین بار در غرب پیدا شد و پدیده ای نازلتر از کتاب است. در واقع ابتدا آگهیهای تبلیغاتی بود، بعد آگهیهای سیاسی شد و بتدریج فرهنگی هم شد. خاصیت روزنامه این است که جانش بسته به تیراژ آن است؛ یعنی یک روزنامه را هر چه بیشتر بخرند، بقانش بیشتر تضمین می شود. برای این که قشر وسیعتری روزنامه را بخرند، مطالبش را تا می توانند رقیقتر و سطحی تر میکنند تا همه کس بتوانند آن را بفهمند. لذا اصطلاح فرهنگ روزنامه ای یا ژورنالیسم، یعنی سطحی کردن مسائل مهم. ژورنالیسم یک فرهنگ سطحی ولی پرهیاهوست و دائماً به وسیله کلمات، جاذبه ایجاد میکند. روزنامه های آن زمان تولید علم کاذب میکردند. یکی از آثار مخرب ژورنالیسم این

است که به همه القا می کند که شما همه چیز بلد هستید و چون می خواهید تیراژ پیدا کند، تا می تواند دائم مردم را تحسین میکند و احترام می گذارد. هیچ گاه از خواننده خودش انتقاد نمیکند.

در اروپا وقتی روزنامه پدید آمد، بسیاری از شخصیت‌های اروپایی تا آخر عمرشان حاضر نشدند در روزنامه ها چیزی بنویسند؛ مثلاً «ژان ژاک روسو»، هر چه اصرار کردند که مطالبی برای روزنامه ها بنویسد، قبول نکرد و گفت: این روزنامه ها علف چهارپایان هستند؛ اینها را می ریزند جلوی عده ای که بخوانند و احساس سیری کنند و به من ربطی ندارد!

«ولتر» نیز در روزنامه ها چیزی نمی نوشت. او هم تعبیر دیگری دارد که من ذکر نمیکنم.

«دیدرو» که خودش دایره المعارف مینوشت و مطالب را طوری سطحی میکرد که همه بخوانند، با این حال در روزنامه ها چیزی نمی نوشت. او می گفت: آدم با شخصیت در روزنامه مطلب نمی نویسد.

روزنامه نیز در اصل، کاری که انجام می دهد، تبلیغات است. در واقع همان شیفتگی که فراماسونها ایجاد می کردند، اینها از طریق انتقال مطالب روزنامه ها به ما ارائه میدادند. افراد، ذوق زده چیزی بودند که نمی دانستند چیست و این امر تا امروز ادامه دارد. متأسفانه مسأله بدتر این است که در آن زمان یک عده به عثمانی ترکیه امروز) می رفتند و همان جا می ماندند و مطالب روزنامه های آن جا را که در سطح نازلتری بود (و در واقع کپی روزنامه های غربی بود)، ترجمه میکردند و به ایرانیها ارائه می دادند.

حال این بدبختی، چه مصیبت بزرگی است؛ روزنامه ها را دست و پا شکسته فهمیدن و ارائه ناقص دادن به ایرانیها، به عنوان دریچه مهم ارتباطی ما با جهان غرب. این فرهنگ جدید به نام فرهنگ اروپایی در نتیجه برخی عوامل، حاکم بر افکار ایرانیان شد. ماجرای منورالفکری ایران یک پایگاه مهم پیدا کرد و آن مدرسه دارالفنون بود. این مدرسه را مرحوم امیرکبیر به قصد این که تخصص های لازم را در ایران ایجاد کند بنیان

نهاد، اما پس از او پایگاه منورالفکران شد. (۱)

بعد از ۳۷ سال از تأسیس دارالفنون، کتابی منتشر شد که من توصیه میکنم اهل تحقیق آن را بخوانند. این کتاب در زمان ناصرالدین شاه نوشته شد. و نام آن شیخ و شوخ است. نویسنده کتاب اسمش را نوشته، اما معلوم است که از افراد مطلع آن زمان بوده و خواسته افکار خود را به صورت تخیلی بیان کند. در آن زمان به جوانهایی که بیش و پیش از آراستن باطن و اندیشه خود ظاهرشان را به زرق و برقهای مد روز متظاهر می ساختند شوخ میگفتند، به اشخاص روحانی هم شیخ میگفتند. نویسنده این کتاب یک عده روحانی را در یک طرف مجلس گذاشته و یک عده غربزده را که شوخ نامیده می شدند در طرف دیگر. این افراد با یکدیگر بحث می کنند و این مسأله، کل کتاب را تشکیل میدهد. این کتاب حقایق تکان دهنده ای دارد. در قسمتی از آن یک روحانی به شوخها می گوید: ببینید! ۳۷ سال است که دارالفنون تأسیس شده است، در این مدت چه کرده اید؟ همین که با شما روشنفکرها صحبت می کنیم، میگویید: کانت، دکارت، هگل، پوپر و... سؤال ما این است که تو چه کسی هستی؟ ما راجع به خودت صحبت میکنیم. «من آنم که رستم بود پهلوان» که حرف نشد. بگذریم که بعضیها رستمهایشان هم رستم نیست؛ مانند پوپر که برای جهان خارج هم آدم بااهمیتی نیست. البته هگل و امثال او شخصیتهای بزرگ فلسفی بودند. شیخ میگوید: ۳۷ سال مدرسه دارالفنون در این مملکت فارغ التحصیل تحویل داده است. اما رئیس اداره برق بلژیکی است، رئیس کارخانه یخ سازی اتریشی است و همین طور یک یک آن افراد را می شمارد و می گوید: یک نفر آنها ایرانی نیست. حتی داروخانه چی انگلیسی است. دو تا عکاس باشی داریم که یکی از آنها ارمنی است و دومی از جای دیگر!

شیخ مطلب دیگری نیز می گوید که شما چرا سرخاب و سفید آب میزنید و بعد میروید مدرسه؟ مگر شما آن جا تحصیل نمی کنید؟ چرا دستمال گردن زرد و نارنجی و قرمز می بندید؟ این شلوارهای چسبان به سبک لباسهای ناپلئونی چیست که می پوشید؟

ص: ۶۰

۱- ۱. البته در اصل دانشگاه بود و شامل رشته هایی مانند توپخانه، معماری و پزشکی، اما بعد از آن که امیرکبیر را کشتند، مدرسه به دست خارجیها افتاد و کانون فساد شد.

پدران شما لباسهای بلند می پوشیدند. شما چرا این گونه رفتار می کنید؟ شما غیر از این هرزگی و ترویج فحشا و منکر در جامعه چه هنری دارید؟ در حین این گفت و گوها یک تلگراف می رسد، به هر کدام از این آقایان که میدهند، هر چه عینکش (در آن زمان عینک یک وسیله تجملاتی بوده است) را بالا و پایین می کند نمی تواند بخواند؛ یعنی زبان خارجی تا این حد بلد نبودند که یک تلگراف را بخوانند و سر آخر خود شیخ که دست و پا شکسته چند کلمه زبان خارجی بلد است تلگراف را می خواند.

نتیجه سخن این که اطلاعات اصلی فکری و مبانی نظری غرب به ما نرسید، بلکه سطحی ترین ظواهر را به ما انتقال ناقص دادند. روشنفکران، روح تمدن غرب را که روح بی دینی، الحاد، لاقیدی و اباحت بود، خوب وجدان کردند و گرفتند. آنها توانستند احساس کنند که یک فرهنگی که نه به قیامت، نه به جهنم و بهشت، نه به حلال و حرام و نه به وحی معتقد است و تنها شعارش، قدرت و ثروت و شهوت است و همه چیزش در دنیا خلاصه می شود، می تواند سرمشق زندگی آنها باشد. این روح تمدن جدید را گرفتند و چون سواد نظری نداشتند، گفتند از نظر عملی که می توانیم مثل آنها باشیم و شروع کردند به ترویج فحشا و منکر. این جریان با مشروطه حاکم شد. "

مشروطه خواهان قلابی در بعد فکری همین منورالفکرها بودند و سپس هیچ میراثی جز این نگذاشتند که فرهنگ دینی و اسلامی را که انسان را مقید به قیود آسمانی و الهی میکند مخدوش و متزلزل کنند و این جوهر حرکت روشنفکری به معنای مصطلح تاریخی

آن است.

ص: ۶۱

تصوير

□

ص: ٦٢

مقدمه ای در تبیین روشنفکری

ابتدا به جای این که روشنفکری را تعریف کنیم - که به گمان بنده، تعریف روشنفکری مثل تعریف بسیاری از مفاهیم دیگر متداول در زبان فرهنگی ما امکان پذیر نیست - چاره ای جز این نداریم که از روشنفکری تعیین مراد کنیم، البته ممکن است برخی نفس تعیین مراد را یک نوع تعریف تلقی کنند؛ چنان که بعضی از علمای منطق چنین اعتقادی دارند.

نخست نیازی را که هر جامعه ای در هر زمان و هر مکان و در هر اوضاع و احوالی به یک نوع کار و نهاد خاص دارد بیان میکنیم، سپس خواهیم گفت که به نظر می آید روشنفکری متکفل این کار شده است و اگر بپذیریم که روشنفکری متکفل این کار شده است باید پرداخت به این که روشنفکری اخلاق خاصی را اقتضا میکند و آفات خاصی را هم ممکن است داشته باشد.

نیازی که هر جامعه ای به کار روشنفکران دارد، ناشی از این است که آن جامعه خواه ناخواه به نوعی «خواب گردی» مبتلا است. همه جوامع کم یا بیش و به درجات مختلف، خواب گردند. منظور این است که اندیشه هایی دارند که خودشان نمی دانند این اندیشه ها از کجا سرچشمه گرفته است. کارهایی را می کنند که خودشان نمی دانند چرا میکنند، موضعگیری هایی دارند که نمی دانند برخاسته از چیست، یک سلسله عشقها، نفرتها، پیشداوریها، تعصبات، نفی کردنها، اثبات کردنها، مداخله کردن ها، مداخله نکردن ها، یک سلسله آری گفتن ها و یک سلسله «نه» گفتن ها در همه جوامع وجود دارد بدون این که وجدان جمعی جامعه خبر داشته باشد که این همه از کجا نشأت گرفته است؟ چرا ما در جایی سکوت میکنیم و در جای دیگر سخن می گوئیم؟ چرا از یک پدیده خوشمان می آید و از پدیده دیگر خوشمان نمی آید؟ چرا به رأیی قائلیم و به رأی دیگر قائل نیستیم؟ همه ما مثل کسی هستیم که در خواب فعالیتهایی را انجام میدهد و خودش نمیداند که چرا این کارها را انجام میدهد. ما کم و بیش به این وضع دچار هستیم. در واقع بسیاری از چیزها را بی چون و چرا پذیرفته ایم، ولی نمی دانیم که بی چون و چرا پذیرفته ایم و ثانیاً اگر بدانیم که بی چون و چرا پذیرفته ایم، نمی دانیم که چرا بی چون و چرا پذیرفته ایم؟ در بسیاری از موارد سازگار فکر نمی کنیم و نمی دانیم که سازگار فکر نمی کنیم و نمیدانیم که چرا سازگار فکر نمی کنیم. در بعضی از موارد تحت تأثیر هیجانات و احساسات و عواطف قرار میگیریم و نمیدانیم که باید تحت تأثیر این احساسات و عواطف قرار می گرفتیم یا نه و سازندگان این احساسات و عواطف و پدیدآورندگان این هیجانات با ما چه می کنند؟ همه اینها نوعی خواب گردی است.

به نظر می آید که هر جامعه ای نیازمند کسانی است که در حال خواب گردی جامعه بیدار باشند و به آنچه این جامعه خواب گرد می اندیشد و انجام میدهد، نظر کنند و این نظر را با تحلیل و نقد همراه نمایند. در واقع روشنفکر به این معنی شخص بیداری است که شاهد و ناقد خواب گردها است. هر جامعه ای به چنین افرادی نیازمند است. این کار را عالمان، تئوریسینها و حتی مصلحان اجتماعی از آن رو که عالم، تئوریسین و یا مصلح

روشنفکر در واقع ما را با خودمان مواجه می کند و ما را به خودمان نشان می دهد. او آینه ای است که ما خودمان را در این آینه بهتر می بینیم و چون این خواب گردی پایان ناپذیر است، به نظر می آید که رسالت روشنفکر نیز پایان ناپذیر است. برخلاف کسانی که اعتقادشان بر این است که روشنفکری پدر مدرنیسم است و فرزند مدرنیسم هم هست، به گمان بنده می توان گفت که روشنفکری پدر مدرنیسم است ولی دیگر نمی توان گفت روشنفکری فرزند مدرنیسم هم هست. اگر دوران پسامدرنیسمی به وجود بیاید، روشنفکری هیچگونه شأن و کارکردی را از دست نخواهد داد. این خواب گردی همیشه هست. این تعریفی است که من از روشنفکری می کنم و به تعبیر دقیقتر، مرادی است که از روشنفکری دارم. به گمان من روشنفکر، شاهد و ناقد خواب گردیهای جامعه است.

کار ویژه های روشنفکری

اشاره

به نظر می آید که روشنفکر سه کار اساسی را در مقابل این خواب گردیها باید انجام دهد:

۱- رهانیدن جامعه از منطقی نیندیشیدن و بلای تقلید؛

۲- رهانیدن جامعه از بلای جزم و جمود؛

۳- رهانیدن جامعه از بلای ناسازگاری اندیشه.

رهانیدن جامعه از منطقی نیندیشیدن و بلای تقلید

روشنفکر به ما میگوید که کجا خودمان می اندیشیده ایم و کجا از دیگران تقلید می کرده ایم. پیام روشنفکری البته این است که خودت بیندیش و به هیچ قیمتی تقلید پذیر و تلقین پذیر مباش. (منظور از تقلید در این جا مفهوم مصطلح فقهی آن که امری منطقی و مبتنی بر پایه عقلانیت دینی می باشد نیست).

این پیام روشنفکری است، ولی چون در واقع همه ما این پیام را نمی پذیریم و خواه ناخواه، دانسته یا ندانسته، کمابیش تلقین پذیری و تقلید پذیری داریم، نقش

روشنفکری این است که به ما نشان بدهد که کجا خودتان نمی اندیشیده اید و کجا اندیشه پذیر و تقلید پذیر و تلقین پذیر بوده اید. خوداندیشی یعنی نفی تقلید. تقلید، شأن انسانی نیست. تقلید در واقع خروج از طور انسانیت است؛ زیرا نفی یکی از اساسیترین ویژگیهایی است که در نهاد انسان وجود دارد.

برای این که این ویژگی را نفی نکرده باشیم، اولاً باید به کمترین حد تقلید قناعت ورزیم و ثانياً لاقلاً خود تقلید ما ناشی از تقلید نباشد. تقلید ناشی از غیر تقلید بحث مفصلی است. ما در واقع باید خودمان بیندیشیم اما خودمان نمی اندیشیم. یک روشنفکر باید نشان بدهد که جامعه در چه جهاتی مقلد است. وقتی این مقلد بودن به ما تفهیم شود، ما از آن پس یا به این تقلید ادامه می دهیم، که تقلیدی است لاقلاً عن علم و عن عمد (آگاهانه و خواسته و یا از این تقلید سر می پیچیم و عدول می کنیم. ولی به هر حال هر کاری را که بکنیم آگاهانه کرده ایم و این کم نیست. به تعبیر قرآن لیهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بين اشكالى نیست که کسانی در پی هلاک باشند، ولی خوب است که آگاهانه در پی هلاک باشند. به طریق اولی اشکالی نیست که کسانی در حال اهتداء باشند ولی خوب است آگاهانه در حال اهتداء باشند.

روشنفکری کار مهمی که در این جهت میکند این است که هر چیزی را آگاهانه انجام میدهد؛ هلاکتهای آگاهانه و اهتداءهای آگاهانه، این شأن اول است. اگر این شأن اول به خوبی انجام بگیرد، انسان روز به روز از تقلید دور می شود و این رخداد میمونی است.

رهانیدن از بلای جزم و جمود

روشنفکر کار دومی هم می تواند بکند و آن این که به ما بیاموزد که میشود گاهی در پوست دیگری هم رفت و اندیشید. من در حال اندیشه به عنوان یک انسان عادی همیشه در پوست خودم در حال اندیشیدن هستم؛ یعنی همیشه با پیشفرضها، احساسات، عواطف، گرایشها، پیشداوریها، انگاره های ذهنی و با ذوق و سلیقه و خوشایند و بدایند خودم در حال اندیشیدنم.

آیا می شود من گاهی در پوست شما فرو بروم و بینم اگر به جای شما بودم چگونه

می اندیشیدم؟ این نکته بسیار مهمی است. ما وقتی نمی توانیم از پوست خودمان بیرون بیایم و بیندیشیم، اولین عارضه ای که به آن دچار می شویم عارضه جزم و جمود است. همه کسانی که به نحوی جازمیت و جمود دارند، جزم و جمودشان کاملاً متناسب با میزان عجزی است که در این جهت دارند؛ یعنی نمی توانند گاهی از پوست خودشان ولو موقتا و برای مدت اندکی و به صورت آزمایشی و روشمند بیرون بیایند و ببینند اگر از پنجره شما به جهان نگاه می کردند جهان چگونه دیده می شد. لذا نسبت به دیدگاه های خودشان کاملاً جازم و جامد می شوند. من اگر بتوانم گاهی از پنجره اطاق شما به جهان نگاه بکنم، آن وقت فکر نمیکنم جهان فقط همان طوری است که از پنجره اطاق خودم می نمایم و از جزم و جمود رهایی پیدا می کنم. روشنفکر به ما می گوید همین فکری که می کنی بکن اما اگر از دریچه دیگری نگاه میکردی طور دیگری می دیدی.

رهانیدن از بلای ناسازگاری اندیشه

کار سومی که روشنفکر در جامعه انجام می دهد این است که به ما نشان میدهد کجا سازگار (Consistent) می اندیشیم و کجا نه. انسان گاهی افکار متناقض را پذیرفته است و خودش خبر ندارد. ما از جهات مختلف آرا و نظراتی داریم که اگر می توانستیم روزی این آرا و نظرات را بر آفتاب بیفکنیم و از بالا به آن نگاه کنیم، می دیدیم که اینها با هم سازگار نیستند. عجیب است که من در عین این که معتقدم «الف، ب است» در جای دیگر اعتقادی دارم که با «الف، ب است» ناسازگار است. این کار را عموماً ما خودمان نمی توانیم بکنیم. روشنفکر به ما نشان میدهد که چقدر محتوای فکرمان سازگار است. چقدر سخنان متناقض گفته ایم و به آراء متناقض اعتقاد داریم. این Consistent اندیشیدن کاری است که روشنفکر باید برای جامعه ایجاد کند.

من اصلاً بحثم در باب این نیست که کسانی که امروز داعیه روشنفکری دارند این کار را می کنند یا نه. ما به چنین کارکردی در جامعه احتیاج داریم. به کس یا کسانی نیاز داریم که به ما نشان دهند که چقدر ناسازگار فکر میکنیم، به ما نشان دهند که چقدر سخنانی را چون و چرا در آن نکرده ایم با این که خودمان اعتقاد داریم که هر سخنی را باید با استدلال

پذیرفت. در واقع اگر این سه کارکرد در جامعه به خوبی انجام بگیرد، ما از حیث فکری از سه بلای بزرگ نجات پیدا میکنیم: اول بلای منطقی نیندیشیدن و تقلید، دوم بلای جزم و جمود و سوم، بلای سازگار نیندیشیدن. تقلید و جزم و جمود و منطقی نیندیشیدن با مسؤولیت عقلانی و عقیدتی ما ناسازگار است. ما به تعداد عناوینی که بر ما بار می شود مسؤولیتهایی داریم. چون پدریم، مسؤولیتهایی داریم، چون همسریم، مسؤولیتهایی داریم، چون استادیم، مسؤولیتهایی داریم، چون دانشجو هستیم، مسؤولیتهایی داریم، چون همکاریم مسؤولیتهایی داریم به تعداد عناوینی که بر ما به عنوان یک انسان حمل می شود، مسؤولیتهای اخلاقی داریم. یک عنوان دیگر هم بر ما حمل می شود و آن این که متفکریم و اگر متفکریم، مسؤولیتهایی از این حیث داریم و این مسؤولیتهای عقلانی هستند. در واقع اگر جریان روشنفکری اصیلی در جامعه پدید بیاید ما را از لحاظ مسؤولیتهایی که به لحاظ عقلانی داریم از این سه آفت بزرگ نجات می دهد.

آفات روشنفکری

روشنفکری برای این که جامعه را از این سه آفت بزرگ بتواند نجات دهد، باید خود را از یک سلسله آفاتی حفظ نماید.

اولین آفت روشنفکری به طور کلی این است که خود روشنفکر در یکی از این سه نقطه ای که یاد شد، بیمار باشد.

آفت دیگر این است که روشنفکر گرفتار بازی با کلمات و واژه ها شود، بدین معنی که واژه های مبهم و تعریف نشده را به کار برد. نخستین کار زبان، اظهار ما فی الضمیر و کار دوم آن سامان دادن به فکر است، این کار بسیار مهمی است.

بنابراین دادوستد الفاظ در یک فضای مه آلود و محو که هیچ کدام از الفاظ را نه گوینده و نه شنونده، نه نویسنده و نه خواننده دقیقاً به وضوحش پی برده است، بزرگترین آفت است. آفت سخن گفتن های بدون وضوح، نوعی رتوریک و لفاظی است که روشنفکری می تواند به آن دچار شود.

من بارها گفته ام لفاظی و خشونت دو روی یک سکه اند، برای این که هر دو انسان را هدف می گیرند. در خشونت بعدی از ابعاد انسان هدف قرار می گیرد و در قاضی یک بعد دیگر. خشونت یکی از بزرگترین ابعاد وجودی انسان را هدف قرار میدهد. خشونت می خواهد به آزادی انسان وقعی ننهد و آزادی انسان را دست کم بگیرد. در واقع می خواهد نیمی از انسانیت انسان را از انسان منسلخ کند. باز توجه دارید که وقتی میگوییم «خشونت»، مشخص است که منظور چه خشونتی است. من نمی گویم خشونت به طور کلی منتفی است. به هر حال اگر خشونت می خواهد به آزادی انسان وقعی ننهد، یعنی میخواهد نیمی از وجود او را منتفی کند، لفاظی هم می خواهد نیم دیگری از وجود او را که عقلانیت است منتفی کند، این شأن انسانی است که انسانهای دیگر را عاقل می داند. اگر من مخاطبهای خودم را انسان و به لحاظ انسان بودن عاقل بدانم، باید تمام مدعیاتم واضح باشد. هم بدانم و هم تفهیم کنم که سخن من دقیقا چیست و چه می خواهم بگویم. مدعای خودم را واضح کنم و بعد برای مدعای واضح خودم دلیل قوی اقامه کنم؛ یعنی نه فقط بگویم این سخن چیست، بلکه بگویم به چه دلیل این سخن را میگویم. نفس ایضاح مدعا به معنای تقویت مدعا نیست. ایضاح مدعا فقط مدعا را واضح کرده است اما هر مدعا نیاز به دلیل هم دارد. ایضاح مدعا و تقویت دلیلی که به سود مدعا اقامه می شود، شأن هر کسی است که مخاطبان خودش را عاقل میدانند. لفاظان شأن عقلانیت مخاطبان خودشان را به هیچ می گیرند و بنابراین نه ایضاح مدعا می کنند و نه دلیلی اقامه می کنند. از این لحاظ هم هست که همه خشونت طلبانی که این قدرت را داشته اند که لفاظی کنند، هیچ گاه از این قدرتشان ذرهای نگذاشته اند. خشونت و لفاظی دو روی یک سکه اند و معمولا کسانی که اهل خشونت هستند لفاظ هم هستند.

نمونه روشن آن هیتلر است. من چهار جلد از سخنان هیتلر را که به زبان انگلیسی چاپ شده است خوانده ام، انصافا سخنران فصیح و بلیغی است. وی می داند چه کار می خواهد بکند و می داند که تنها به این صورت است که می تواند عقلانیت مخاطبان را از دست شان بگیرد. آزادی را با خشونتش و عقلانیت را با لفاظی اش می گیرد. موسیلینی و استالین هم دقیقا چنین هستند.

بنابراین، مهمترین آفتی که ممکن است روشنفکر به آن دچار شود، این است که عقلانیت ما را به بازی بگیرد و لفاظی کند. سخنانی بگوید که نه سخن را دقیقاً میدانیم یعنی چه و نه دلیلی به دنبال سخنش می آورد. روشنفکر واقعی بعد از این که مدعای خودش را دقیقاً بیان می کند، دلیلی هم همراه سخنش ارائه می کند. به علاوه یک دعوت عام از همه میکند که مدعا و دلیل مرا نقد کنید، چه این که من به اصلاح سخن خود نیاز دارم.

حال اگر من واژه را چنان که باید و شاید ایضاح نکنم، شما واژه را بدون تحقیق و تطبیق از من دریافت می کنید، آهسته آهسته از این که الفاظ مبهم دادوستد میکنیم گمان میکنید که با هم رفاق داریم و یا گمان می کنید که با هم اختلاف داریم. اختلافی که ناشی از ابهام الفاظ است و وفاقی که ناشی از ابهام الفاظ است، آهسته آهسته دسته بندی ها و گروه بندی هایی در میان ما آدیان ایجاد میکنند. این دسته بندی ها و گروه بندی ها، خواه دسته بندیهایی باشند صرفاً فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و یا هر دسته بندی دیگری، اینها آهسته آهسته به زندگی ما شکل و شمایل می بخشند.

من گمان می کنم که با حسن و حسین موافقم و با تقی و نقی مخالفم. هم موافقم با حسن و حسین یک سلسله موضع گیری ها و واکنشهایی را در ارتباط با حسن و حسین ایجاد می کند، هم مخالفتم با تقی و نقی یک سلسله کنش و واکنشها و موضع گیری ها را ایجاد میکند. مجموعه این کنشها و واکنشها است که زندگی فردی و اجتماعی ما را می سازد.

حال اگر با علاقه و دقت و تأمل در مسأله معلوم شد که الفاظ مبهم دادوستد می شده اند، آن وقت چه بسا من پی می برم که بسیاری از کسانی که در زندگی با آنها موافقت کرده ام، در واقع با آنها مخالف بودهام. این موافقتها و مخالفتها نابجا آغازگر تمام ظلمهایی است که انسانها در تاریخ به یکدیگر کرده اند؛ لذا روشنفکر هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ اخلاقی وظیفه مهمی دارد و آن این که هیچگاه لفظ مبهم به کار نگیرد.

اکنون که در ابتدای قرن ۲۱ بسر می‌بریم، در روزگاری هستیم که هم ست‌گرایی دارای قوت و قدرت است، هم تجددگرایی همچنان قدرت و سیطره دارد و هم پسا تجددگرایی آهسته آهسته به صورت خیلی جدی و چشمگیر وارد صحنه فرهنگی جامعه بشری می‌شود. نمایندگان هر سه گرایش نیز به صورت خیلی عمیق و وسیع با هم در حال گفت‌وگو و تبادل رأی و نظرند و در تحکیم مواضع فکری خویش می‌کوشند. چون در چنین زمانهای زندگی میکنیم چاره‌ای نیست که بدانیم واقعا سنت‌گرایی یعنی چه، تجددگرایی یعنی چه و پسا تجددگرایی یعنی چه؟ از طرفی روایتهای مختلفی که از اسلام در جامعه ما وجود دارد گاهی بدون این که خود راویان توجه داشته باشند متأثر از این سه جریان است و به خصوص متأثر از جریان اول و دوم. امروزه در کشور ما روایتهای عدیده‌ای از اسلام در حال فعالیت و بعضا در حال شکل‌گیری هستند.

این روایتهای را شما با هر اسمی که بخوانید مهم نیست ولی مسأله بر سر این است که این روایتهای واقعا با هم تفاوت دارند و این تفاوت در بسیاری از موارد آگاهانه نیست و در واقع ناشی از این است که کسانی که قرائتهای مختلف را از اسلام به دست میدهند از سنت‌گرایی یا تجددگرایی و یا پسا تجددگرایی به درجات مختلف متأثرند. وقتی که سنت‌گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی را به آستانه آگاهی این افراد می‌رسانید تازه متوجه می‌شوند که سنت‌گرایی یا تجددگرایی یا احیانا پسا تجددگرایی.

اینک آیا اسلام با سه مکتب فکری مذکور سازگاری دارد یا خیر؟ وانگهی اگر هم به فرض بعد از مطالعه و تحقیق بتوانیم از سه مکتب در تعبیر خودمان از اسلام استفاده کنیم آن وقت سؤال بعدی این است که کدام یک از سه روایت رجحان دارد به روایات دیگر؟ اسلام سنت‌گرایانه راجح است یا اسلام تجددگرایانه با اسلام پسا تجددگرایانه؟ در حقیقت باید مؤلفه‌های اصلی سنت‌گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی را فهم نماییم. ما باید از این که بدون تأمل در عمق این سه دیدگاه، دائماً الفاظ را تکرار و با یکدیگر داد و ستد کنیم، اجتناب بورزیم. بازی با الفاظ خطای بزرگی است. بازی با کلمات خطرناکترین بازی بشر در طول تاریخ است.

پیش از این نیز از لفاظی به عنوان مهمترین آفت روشنفکری یاد کردیم. کنفوسیوس حکیم باستانی گفته است، هر ظلمی در جهان از ظلم بر کلمات آغاز می شود. سنت چیزی و سنت گرایی، چیز دیگری است. به همین ترتیب تجدد چیزی است و تجدد گرایی چیز دیگری است و پسا تجدد هم چیزی است و پسا تجدد گرایی چیز دیگری است.

در این مجال من با سنت و تجدد و پسا تجدد کاری ندارم بلکه با سنت گرایی و تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی کار دارم که مفهوم دقیق هر کدام را خواهم گفت. نکته دیگر این که باز خود ست گرایی و تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی هم به تعبیر منطقین مشترک لفظی هستند؛ یعنی هر کدام این الفاظ بیش از یک معنا دارند و معمولاً نویسندگان و گویندگان مختلف وقتی این الفاظ را به کار می گیرند معانی مختلفی را ارائه می کنند.

من در این بحث از سنت گرایی یک معنی خاص در نظر دارم. از مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز باز به همین ترتیب. در دام هیچ کدام از این الفاظ با معانی متعددی که دارند نمی افتیم. در واقع روشن می کنیم که منظور ما از ترادیسینالیزم، مدرنیسم و پست مدرنیسم چیست؟ وقتی این کار را انجام بدهیم آنگاه به این آستانه نزدیک می شویم که بدانیم اگر کسی به مجموعه چند گزاره روی هم قائل باشد آنگاه باید گفت این شخص ترادیسینالیست است و اگر به مجموعه چند گزاره دیگر معتقد باشد آنگاه مدرنیست است. در واقع هیچ کدام از این سه مسلک فکری و اندیشگی در قالب یک گزاره قابل تنسیق و فرموله شدن نیستند. یعنی دقیق نمی شود کل آنچه را که مدرنیستها میگویند در یک قضیه یا گزاره گنجانند.

به عقیده من هر یک از این سه مسلک فکری را از چهار حیث باید با هم مقایسه بکنیم. یکی از حیث معرفت شناسی، دوم از حیث انسان شناسی، سوم از حیث هستی شناسی و چهارم از حیث وظیفه شناسی یا با تعبیری اخلاق.

وظیفه شناسی را من در این جا به معنای اخلاق میگیرم و مرادم از وظیفه، وظیفه اخلاقی است. گاهی ما مرادمان از وظیفه، وظیفه اخلاقی است و گاهی وظیفه حقوقی است. من در این جا بحث وظیفه حقوقی ندارم. مرادم از وظیفه، وظیفه اخلاقی است و بنابراین وقتی میگویم وظیفه شناسی، مرادم همان اخلاق است. از این چهار حیث اگر ما

این سه مسلک را با هم مقایسه کنیم آن وقت میفهمیم چقدر با هم اختلافات عمیقی دارند، کنکاش فوق، مجالی وسیع طلب می کند و ما به یک نگاه کلی به سه مسلک مذکور بسنده می کنیم و البته بحث تجددگرایی را با تفصیل بیشتری می پردازیم.

تاریخ نگاران اندیشه، معمولاً وقتی که تفکر غرب را پیش چشم می آورند، احساس عمومیشان این است که غربیان از لحاظ فکری از سه مرحله گذشته اند یا در حال گذرند. این سه مرحله را معمولاً تعبیر می کنند به سنت گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی. در ابتدا وقتی که این سه لفظ به کار رفت، به تاریخ اندیشه نگاری غربیان ناظر بود. اما از آنجایی که اندیشه غربیان در حال دامن گستری و جهانگیری است، می شود گفت به یک لحاظ، کل جهان در حال از سر گذراندن این سه جریان است.

نوع نگاه به عقل، منشأ شکل گیری سه جریان

شاید بتوان گفت که تفاوت عمده این سه جریان، تفاوتی است نسبت به موضعی که هر کدام از اینها نسبت به عقل دارند. عقل است که این سه جریان را از یکدیگر جدا میکند. در واقع به تعبیر بهتر به جای این که بگوییم که عقل است که این سه جریان را از هم جدا می کند باید بگوییم که موضع انسان نسبت به عقل است که باعث پدید آمدن این سه جریان شده است. منتها باز برای این که عقل را به یک معنای مبهم به کار نبرده باشیم و بدانید که مراد من از عقل در این بحث چیست؟ (چون عقل هم یک واژه ای است که دارای معانی بسیار متعددی است) من ابتدائاً عرض میکنم که مرادم نه Intellect انگلیسی است، چون در زبان انگلیسی ما برای عقل هم لفظ Reason داریم و هم لفظ Intellect.

من مواد خامی را که از جهان هستی دریافت میکنم از راه مشاهده، آزمایش و تجربه دریافت میکنم، نه از هیچ راه دیگری. من در واقع وقتی می خواهم از عالم هستی خبر بگیرم، مواد خام را از طریق مشاهده، از طریق آزمایش و از طریق تجربه دریافت میکنم. بعد یکسری قواعد منطقی را روی آنها اعمال می کنم.

البته مراد از قواعد منطق، قواعدی که ارسطو در ۱۵۰۰ سال پیش تدوین کرد نیست.

منطق به عنوان علمی که به تعبیری می توان گفت از ارسطو آغاز شد و تا زمان ما دائما دستخوش تحولات و تغییر بوده ولی به هر حال به عنوان منطق صورت. در واقع وقتی ما با عالم هستی مواجه می شویم (که البته بخشی از عالم هستی خود ما هستیم)، مجرای ارتباطی مان مشاهده، آزمایش و تجربه است. با مشاهده، آزمایش و تجربه، من یک سلسله خبرها را از عالم هستی میگیرم. این خبر گرفتن ها وقتی بخواهد در قالب یک سری گزاره بیان شود، غالباً به شش صورت انجام می شود.

گفته می شود X هست، X نیست، این دو صورت. X دارای وصف A هست، X دارای وصف A نیست؛ این هم دو صورت و X و Y دارای ارتباط R هستند و یا X و Y دارای ارتباط R نیستند. در واقع هر وقت من از عالم هستی خبر میگیرم وقتی این خبر را در قالب یک گزاره بیاورم به یکی از این شش صورت در می آید. اینها صورتهای بیان خبر گرفتن های ما از عالم هستی هستند.

البته در این که دقیقاً این شش صورت وجود داشته باشد و صورت هفتم یا هشتمی وجود نداشته باشد، اصراری نمی ورزم، ولی در عین حال توجه میدهم به این که صورتهای دیگر را می شود به یکی از این شش صورت ارجاع و تحویل کرد.

مواد خامی که ما از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه از عالم دریافت کرده ایم در این شش قالب بیان می شوند. حالا آیا این شش گزاره را نمی توان با هم تلفیق کرد و از تلفیق آنها به گزاره های دیگری رسید که آن گزاره ها را خودمان مستقیماً تجربه نکرده ایم؟ بله می شود. یعنی آدم می تواند مواد خام را وقتی کنار هم می گذارد یک گزاره را با یک گزاره دیگر جمع بکند و به گزاره سوم برسد که برای دریافت آن گزاره سوم دیگر مستقیماً به بیرون یا درون مراجعه نکرده است.

فقط و فقط با تلفیق این مجموعه، می شود این کار را کرد؛ ولی به شرط این که این کار را با رعایت یک نظام انجام دهیم. هر چیزی را با هر چیز نمی توان تلفیق کرد. اگر شما معتقد باشید الف، ب است و معتقد باشید ج، دال است از جمع اینها چه نتیجه می شود؟ هیچ چیز نتیجه نمی شود. اما وقتی معتقد باشید الف، ب است و معتقد باشید ب هم ج است، از جمع این دو نتیجه می شود که الف، ج است. بنابراین این گونه هم نیست که هر

دو گزاره را بشود کنار هم گذاشت و به گزارهٔ سومی دست پیدا کرد. نفس این که من چگونه گزاره ها را کنار هم بگذارم و به گزاره سومی دسترسی پیدا بکنم نیز تابع یک سلسله قواعد و قوانینی است که فقط با رعایت آن قواعد و قوانین است که انسان می تواند از کنار هم نهادن دو گزاره به گزاره سومی برسد. به این قواعد و قوانین منطق می گویند. منطق در واقع میگوید با چه ضوابطی می شود از دل دو گزاره به گزاره سومی دسترسی پیدا کرد و کدام یک از ضوابط هستند که اگر زیر پا گذاشته شوند دیگر نمی شود از تلفیق دو گزاره به گزاره سومی دست پیدا بکنیم.

اینها قواعد منطق صورتند و با این توضیحی که من دادم مشاهده، آزمایش و تجربه، مواد خام و ماده اطلاعات را به ما می دهند و قواعد منطق صوری در واقع صورت پردازش این مواد خام را در اختیار ما میگذارند. حال اگر من کارم این شد که از جهان هستی فقط از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه خبر بگیریم و این خبرها را با استفاده از قواعد منطق صورت در کنار هم بگذارم و از آنها به نتایج جدیدی برسم در این صورت می گویند تو در حال تعقلی. منتها تعقل به معنای Reasoning نه تعقل به معنای Intellection. عقل به معنای Reason نه عقل به معنای Intellect.

این را می گوئیم تعقل. عقل یک مسیر استدلالی است که در این سیر استدلال، مواد خام را من از طریق میگیرم و تنظیم آنها را هم به طریق دیگری انجام میدهم. مواد خام را از طریق مشاهده و آزمایش و تجربه فراهم می آورم و تنظیم آنها را هم براساس قواعد منطق صوری انجام می دهم. حالا اگر کار من این باشد، باید نسبت به این عقل چه موضعی داشته باشم؟ آیا نسبت به این نوع سیر استدلالی باید موضع مثبت داشته باشم یا باید موضع منفی داشته باشم یا موضع مشروط؟

این جا است که اگر شما نسبت به این نوع سیر استدلالی به همین صورتی که عرض کردم، موضع شرطی داشته باشید، سنت گرا هستید. اگر موضع موافقت مطلق داشته باشید، تجددگرا هستید و اگر موضع مخالفت مطلق داشته باشید، در آن صورت پسا تجددگرا هستید. منتها این مطلب که به تفصیل درباره آن سخن خواهیم گفت - فقط عصاره اختلاف این سه دیدگاه را روشن می کند. اما بعد در ضمن بیان مؤلفه ها است که

دقیقا این مطلب گام به گام در اذهان و نفوس تنسیق می شود.

سنت گرایی و عقلانیت

در بین خود سنت گرایان اختلافات کمابیش فراوانی وجود دارد ولی در عین حال سنت گرایی به معنای این است که عقل فقط و فقط از بخش کوچکی از جهان هستی خبر میدهد، ولی بخش مهمتر جهان هستی را با این شیوه نمی شود شناخت. پس آن بخش اعظم را چگونه باید بشناسیم؟ سنت گرا معتقد است که آن بخش اعظم را از طریق رجوع به سنت باید شناخت. به این معنا مطلق به خودبسندگی عقل قایل نیست. بلکه به عقل در کنار سنت معتقد است. حال در کنار هم بودن نه مانند در کنار هم بودن دو موجود هم طراز، بلکه دو موجودی که یکی تفوق فراوان دارد نسبت به موجود دیگری. سنت گرایی معتقد است که یک بخش کوچکی از جهان هستی که به آن عالم طبیعت گفته می شود را می توان با عقل شناخت.

این عالم را که عقل می تواند به این صورت بشناسد گاهی از آن به عالم طبیعت تعبیر میکنند، گاهی از آن به عالم ماده و مادیات و گاهی به عالم جسمی یا جسمانیات تعبیر میکنند؛ تعابیر دیگری نیز به کار می برند. این بخش را شما می توانید به همین طریقی که به آن اشاره شد بشناسید، یعنی با روش Reasoning.

اما جهان هستی مساوی با جهان طبیعت نیست، جهان هستی؛ بسیار وسیعتر و عمیقتر است لذا ما نمی توانیم بگوییم که با مشاهده و آزمایش و تجربه و با استفاده از قواعد منطق صوری جهان هستی را شناخته ایم. باید بگوئیم یک بخش کوچکی از این جهان را شناخته ایم. آن بخش عظیمتر را ما باید از طریق رجوع به Tradition بشناسیم.

بنابراین برای شناخت کل جهان هستی باید عقل و ست در کنار هم باشند. آن هم چه در کنار هم بودن که از یک حیث خود عقل چون بخش ناچیزتر و کم اهمیت تر را می شناساند یک نوع زبردست بودن را نسبت به سنت دارد و از حیث دیگر هم این که حدود و ثغور عقل را باید از طریق رجوع به بست فهمید. یعنی باید محدودیت عقل را هم با

توجه به سنت فهم و دریافت کرد. حال سنت چیست؟ سنت از وقتی که خط در تاریخ بشر به وجود آمده است، یعنی کتاب مقدس: از وقتی که مکتوب شد؛ اکنون سنت یعنی کتب مقدس.

یک سنت گرای مسیحی می گوید اگر بخواهیم به مسیحیها بها بدهیم، باید به عهد جدید بها بدهیم. همه کتابهای مقدس ادیان و مذاهب، تجسم ست اند. ما با رجوع به اینها است که می توانیم کل جهان هستی را بشناسیم. اگر شما این دیدگاه را داشتید، طبعاً سنت گرایید؛ می بینید ست غیر از ست گرایی است. ممکن است من عمری مشغول مطالعه کتب مقدس ادیان و مذاهب باشم ولی سنت گرا نباشم. صرف این که من به کتب مقدس دینی و مذهبی نگاه کنم مرا ستگرا نمی کند، سنت چیزی است و سنت گرایی چیزی دیگر. من اگر به چشمی به قرآن یا اوپانیشادهای هندوها نگاه بکنم که شما به اشیایی که در یک موزه هست نگاه میکنید، در این صورت موضوع مطالعه من سنت است ولی خودم سنت گرا نیستم.

تا وقتی که خط اختراع نشده بود و کتاب مقدس به معنای مکتوب وجود نداشت، این سنتها در قالب اسطوره هایی سینه به سینه نقل میشد. پدران و مادران به فرزندان خودشان انتقال می دادند. ولی الآن حالت انتقال شفاهی کمتر شده، یک نوع تبلور و تجمعی در متون مقدس ادیان و مذاهب پیدا شد و این دیدگاه سنتی گرایی را احداث کرد.

تجددگرایی و عقلانیت

اگر شما معتقد شدید که تنها راه خیر گرفتن از جهان هستی عقل به آن معناست و مطلقاً ما نیازمند رجوع به سنت نیستیم در این صورت شما تجددگرا و مدرنیست هستید. مدرنیسم نکته مهم و لب سخنش این است که عقل تنها راه خیر گرفتن از جهان هستی است. عقل به آن معنایی که عرض کردم. ماییم و علوم تجربی و منطق صورت منطقی صوری و علوم تجربی که یکی ماده را به ما می دهد و دیگری صورت را به ما میدهد، این دو راه خیر گرفتن ما هستند از جهان هستی. راه دیگری هم وجود ندارد. تمام پردازشها، تأملات و تفکرات باید از طریق مواد خامی صورت بگیرد که آن مواد خام از

طریق حواس ظاهر و باطن، به ما انتقال پیدا کرده اند؛ یعنی از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه (من آزمایش و مشاهده و تجربه را دائما با هم می گویم چون این سه با هم فرق میکنند). تجددگرایی در واقع یعنی کفایت و خودبستگی عقل. اگر ما در واقع به خودبستگی عقل به معنای دقیق کلمه معتقد باشیم، تجددگراییم.

موضع دوم با موضع اول بسیار متفاوت است. موضع اول در واقع عقل را مکمل چیز دیگری به نام سنت تلقی می کرد، آن هم نه دو مقوله برابر و همسنگ، اما این موضع دوم اصلا به سنت توجهی ندارد. در واقع فقط و فقط به عقل متوجه است. این مواضع را به سادگی هم نمی شود رد کرد. شما فکر نکنید موضع دوم را می شود به سادگی رد کرد. خیلی مذاقه ها باید کرد تا فهم کرد که دقیقا لوازم این سخن چیست و آیا به سادگی می شود آن را رد کرد یا خیر.

مقایسه عقلانیت سنتی و عقلانیت متجددانه

عقلانیت متجددانه عقلانیتی ابزاری و بنابراین، نوعی عقل عملی است. توضیح این که، در این عقلانیت، آدمی یافته هایی را که از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه به دست آورده است با استدلال منطقی می آمیزد. به عبارت بهتر، مواد خامی را که از راه مشاهده، آزمایش و تجربه حاصل آورده ماده ادله ای می کند که صورت آن ادله را قواعد منطقی تعیین می کنند. حاصل این کار نیل به یک سلسله نتایج جدید است. این نتایج باید عینیت (Objectivity) یابند؛ یعنی موفق به کسب نوعی وفاق بین الذهانی و همگانی شوند، و بتوانند به انسان قدرت پیش بینی آنچه را بالفعل مشهود و موجود نیست ببخشند. این قدرت پیش بینی آدمی را قادر به ضبط و مهار (control) رویدادهای آینده می کند و طرح و برنامه ریزی را امکان پذیر می سازد. این طرح و برنامه ریزی غایت عقلانیت متجددانه است. از این رو، عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن چنان که می خواهیم و خوش داریم. این جهان، که معروض دخل و تصرف انسان قرار میگیرد، می تواند عالم طبیعت باشد یا ساحت اجتماعی یا ساحت فردی. ولی در هر حال، عقلانیت متجددانه به کار تغییر جهان و تبدیل آن به صورتی که

آدمی می خواهد می آید، لا-غیر، در صورتی که عقل سنتی، بیش از هر چیز، در طلب کشف حقیقت است. افلاطون، تحت تأثیر تعالیم سقراط، به کشف ابزار شناختی نائل آمد که خود او آن را «چشم جان» یا «چشم دل» (The Eye of the Soul) مینامید و معتقد بود که از هزار چشم فزونتر است». حکمای قدیم این چشم دل را با مفهوم ارسطویی «عقل فعال» متحد دانستند، و خود این عقل فعال، به نظر ارسطو، مؤلفه فوق شخصی و فرافردی ذهن آدمی بود که می توانست هر چیزی را بشناسد و به همه چیز معرفت یابد. این البته بدین معنی نبود که هر انسانی همه چیز را می داند، بلکه بدین معنی بود که همه چیز را می تواند بداند؛ یعنی سخن از عالم بالقوه بودن به جمیع امور بود، نه عالم بالفعل بودن. این همان عقل سنتی است که اولاً معطوف به غایات و اغراض عملی صرف نیست، ثانیاً کل جهان هستی می تواند متعلق شناخت او قرار گیرد، نه فقط عالم طبیعت، و ثالثاً شأنش تنظیم منطقی معلوماتی که از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه به دست آمده نیست، بلکه خودش معلوماتی از عالم واقع در اختیار می نهد که هرگز از طریق حواس ظاهری دست یافتنی نیست.

پسا تجددگرایی و عقلانیت

موضع دیگر این است که به عقل به این معنا، حتی برای واقع نمایی هم اعتمادی نیست، نه به این معنا که با وجود سنت، به عقل اعتمادی نباشد، بلکه اصولاً- وسیله دیگری هم برای شناخت واقع در اختیار نیست. دست ما از جهان به لحاظ معرفتی صرف، کوتاه است. ما تصورات و تصاویری از جهان هستی داریم، اما این که این تصورات و تصویرها، دقیقاً مطابق با واقع باشند سخنی بی مغز و غیرقابل اعتماد است. اگر به این اعتقاد داشته باشیم، باید بگوییم Reason هم تصویری از جهان هستی چونان که فی الواقع هست در اختیار ما نمی گذارد، بلکه نهایت چیزی که درباره آن می توان گفت این است که آن چیز عکسی از جهان هستی است ولی عکس مات، مبهم و احیاناً کج و معوج، منبع دیگری هم سراغ نداریم، ماییم و همین و باید به همین اکتفا کنیم (نوعی قناعت ورزیدن و تواضع معرفتی).

این دیدگاه، دیدگاه پست مدرنیستی و پسا تجددگرایانه است. این دیدگاه سریع‌تر حاصل نمی‌آید. چند متفکر عظیم‌الشان در فرهنگ غرب ظهور کردند. هر کدامشان رخنه‌ای در عقل به معنایی که عرض کردم ایجاد کردند و آهسته آهسته مقدمات پیدایش این گرایش و مسلکی که از آن به پسا تجددگرایی تعبیر می‌کنیم را فراهم آوردند. باید به این نکته توجه پیدا کرد که از دیدگاه پسا تجددگرایی عقل به معنای دقیق کلمه، آینه نیست که مقابل جهان هستی بگیریم و هر چه در این آینه باشد عین همان چیزی باشد که در برابر آن قرار گرفته است. یکی از نکاتی که دیوید هیوم (فیلسوف معروف انگلیسی) به آن توجه پیدا کرد و مدت مدیدی از عمر فکری خود را معطوف به آن نمود این گفته قدما بود که غرائز و احساسات بر انسان حکومت می‌کند و فرق انسان و حیوانات دیگر این است که سایر حیوانات کاملاً چشم و گوش بسته تابع احساسات، عواطف و غرائزشان هستند ولی عواطف، احساسات و غرائز انسان باید تحت حاکمیت عقل او باشد.

دیوید هیوم سعی کرد نشان دهد که کنترل عقل بر احساسات، عواطف و غرائز نه ممکن است و نه مطلوب. او امکان پذیر نیست ثانیاً اگر امکان پذیر هم بود چیز مطلوبی نبود. یعنی اگر عقل می‌توانست یک چنین سیطره‌ای را اعمال کند، این نفوذ و سیطره چیز مطلوبی نبود.

این اولین رخنه‌ای است که در سد سکندر عقل ایجاد شده است. البته دیوید هیوم، خود در زمان مدرنیسم زندگی می‌کرد و به معنایی به مدرنیسم کمک کرده بود، اما رگه فکری‌ای در افکارش پدید آمد که آرام آرام به ضد مدرنیسم انجامید و گرنه دیوید هیوم از فلاسفه مدرن غرب است.

دومین کسی که به این نکته توجه داد که ذهن خاصیت آینه‌ای ندارد، کانت است. کانت در جمله معروفی که فلسفه او را در این جمله می‌شود خلاصه کرد می‌گوید: عقل بشر به جای این که آینه باشد عینک است و تصور آینه‌ای از عقل بشر تصور غلطی است.

برای این که سخن او را خیلی ساده بیان کنم می‌گویم که فرض کنید این عینکی که بر

چشم من هست، رنگ شیشه هایش سرخ بود و من با زدن این عینک فوراً حکم می‌کردم همه اشیاء جهان هستی به رنگ سرخ هستند. اما اگر شخص منطقی ای بودم می‌گفتم من با این عینک کل جهان هستی را به رنگ سرخ می‌بینم ولی یکی از این سه احتمال در مورد جهان هستی می‌رود، یا کل جهان هستی سرخ است، یا هیچ قسمتی از جهان هستی سرخ نیست یا تکه‌هایی سرخ و تکه‌هایی ناسرخ است. حال برای این که ببینیم جهان هستی واقعاً کدام یک از این سه احتمال است باید عینک را برداریم.

کانت میگفت ذهن، عینک روح انسان است. در واقع هر وقت روح ما میخواهد به جهان توجه کند از پشت عینک ذهن، این عالم را می‌بیند. حال اگر به مثالمان برگردیم سه احتمال در مورد عالم هستی میدهیم؛ یکی این که کل جهان هستی به همان صورتی است که ما می‌بینیم، یکی این که هیچ قسمتی از جهان هستی به آن صورتی که ما می‌بینیم نیست و یکی این که قسمتهایی به همان صورتی است که ما می‌بینیم و قسمتهایی نه.

در مثالمان برای تعیین صحت احتمالها عینکمان را بر می‌داشتیم، در این جا هم باید عینک‌ها را برداریم، اما مسأله بر سر این است که این عینک دیگر برداشتنی نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم حکم کنیم که جهان هستی همان است که عقل بشر به انسان نشان میدهد. ممکن است جهان هستی همان باشد و ممکن است همان نباشد. خود کانت وقتی به این نکته توجه کرد، به شناخت ساختار ذهن و عقل پرداخت تا ببیند آیا با شناخت ساختار ذهن انسان، می‌توان فهمید چقدر از گزارشهای عقل انسان از جهان هستی مطابق با واقع است و چقدر نیست؟ در واقع نظر کانت این بود که اگر عالم واقع را دایره‌های فرض کنیم و عقل خودمان را یک مربع (قدما نظرشان این بود که وقتی مربع ذهن من در برابر دایره عالم واقع قرار می‌گیرد، دایره‌ای در این مربع می‌افتد) این مربع و دایره با هم ترکیب می‌شوند و از آنها یک بیضی حاصل میشود و ذهن ما آن بیضی را دریافت می‌کند. به نظر او چیزی که ما دریافت میکنیم حاصل کنش و واکنش ذهن با عالم واقع است. این هم یک مقدار موضع عقل را تضعیف کرد.

شخصیت بعدی که خیلی در این جریان نقش داشت کارل مارکس بود. چیزی که

مارکس به آن توجه داشت این بود که انسانها گاهی آن چیزی را که حقیقت می پندارند تحت تأثیر منافع طبقاتی خود حقیقت می پندارند ولی این تحریف واقعیت، آگاهانه صورت نمی گیرد. مثل این که من بخواهم بدانم بچه ام وقتی در اتاق تنها است چطور نگاه می کند، اما تا می خواهم بینم چطور نگاه می کند وارد اتاق می شوم و تا وارد اتاق می شوم آن تنهایی که می خواستم، از دست می رود و در واقع در مورد آزمایش خودم (که تنهایی بچه بود) دخل و تصرف کردم. مارکس در حقیقت میگفت ما ناآگاهانه واقعیت تحریف شده دریافت می کنیم، آن هم به خاطر منافع طبقاتی خود. اما این تحریف به هیچ وجه تحت اختیار و آگاهی ما نیست.

رخنه دیگر را فروید (روان شناس معروف اتریشی ایجاد کرده است. فروید می گوید ما به همه ساحت های روانی خودمان آگاهی نداریم بلکه به یک بخش از ساحت روانی خود آگاهی داریم (هر کس نسبت به خودش). قدما میگفتند هر چیزی که در ساحت آگاهی ما است، در ساحت روان ما است و هر چیزی که در ساحت روان ما است، در ساحت آگاهی ما است، یعنی فکر میکردند دایره آگاهی و روان، دو دایره کاملا منطبق برهم هستند.

فروید نخستین کسی بود که نشان داد ساحت روان ما بسیار گسترده تر از ساحت آگاهی ما است. او مثالی را که استفاده می کرد، مثال کوه یخ بود که اگر در اقیانوس، کوه یخ پدید بیاید، آن قسمتی که از آب بالا میزند در واقع $1/10$ کل حجم کوه یخ است و $9/10$ باقی مانده زیر آب است. فروید در مورد روان هم میگفت به همین صورت است. او آن قسمتی از روان را که مورد آگاهی ما بود روان آگاه و قسمت دیگر را روان ناآگاه مینامید یا ضمیر آگاه و ضمیر ناآگاه.

فروید میگفت ما تحت فشار روان ناآگاه خود یک سلسله کارهایی میکنیم و یا یک سلسله مواضعی میگیریم و یا یک سلسله عقایدی پیدا می کنیم، بعد فکر می کنیم برای این کارها و عقاید و مواضع خودمان دلیل داریم. مثلا اگر کسی بپرسد که چرا می گویی خدا وجود دارد، می گوییم به این دلیل. یا اگر بگویند چه دلایلی بر جاودانه بودن انسان داری، می گوییم دلیل داریم. ما خودمان گمانمان براین است که کارهایی که می کنیم، مواضعی که

میگیریم یا عقایدی که پیدا می‌کنیم، ایمانهایمان، امیدهایمان، باورهایمان، انتظاراتمان، عشقهایمان و نفرت‌هایمان همه تابع یک نظام استدلالی هستند، در حالی که ما تحت فشار روان ناخودآگاهمان، در سطح خودآگاه یک عقایدی پیدا می‌کنیم و بعد از پیدا شدن این عقاید برای این که خودمان را منطقی جلوه دهیم به سود عقایدمان دلیل می‌آوریم. به تعبیر فروید همه آن چیزی که بشر استدلال می‌داند چیزی جز دلیل تراشی نیست.

فرق استدلال و دلیل تراشی در این است که در استدلال من اول هیچ رأیی ندارم، بعد از این که استدلال پروسه اش تمام شد، میرسم به این که «الف، ب است». اما در دلیل تراشی، من اول «الف، ب است» را انتخاب می‌نمایم و بعد در کارخانه فکری ام، شروع به فراهم نمودن ابزاری می‌کنم که به سود «الف، ب است» بتوانم از آن استفاده نمایم. در دلیل تراشی من اول اتخاذ موضع می‌کنم و به نفع اتخاذ موضع دلیل می‌آورم و در استدلال، اول دلیل می‌آورم بعد اتخاذ موضع می‌کنم.

رخنه دیگر را نیچه فیلسوف معروف آلمانی در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیستم وارد کرد. نیچه با استدلال‌هایی اثبات کرد، خواست اولیه انسان کسب قدرت است و تمام خواسته‌های دیگر، فرزندان خواست قدرت او هستند. آن چیزی که برکل بشر حاکم است اراده معطوف به قدرت می‌باشد. همه خواسته‌های دیگر جلوه‌های اراده معطوف به قدرت هستند و در این اراده معطوف به قدرت، معرفت هم می‌گنجد. یعنی آنچه ما آن را معرفت مینامیم و آن چیزی که گمان می‌کنیم گزارش مطابق با واقع عالم است، در واقع گزارش مطابق با واقع نیست بلکه گزارشی است که به ما قدرت می‌بخشد. این که انسانها چه گزاره‌ای را قبول بکنند و چه گزاره‌ای را پس زده و رد بکنند براساس این است که چه گزاره‌ای در جهت قدرت دادن به آنها و چه گزاره‌ای در جهت تضعیف آنهاست. انسان خود را جاودانه میدانند، برای این که جاودانه دانستن به او احساس قدرت میدهد و اگر خود را جاودانه نداند احساس ضعف و زجر میکند.

همین سخن نیچه را فوکو متفکر فرانسوی دنبال کرد. وجه مشترک همه این متفکران یک نوع بی‌اعتمادی نسبت به این تصور بود که ما تصویرهای مطابق با واقعی از جهان هستی داریم. هر کدام از اینها این بی‌اعتمادی را به صورتی تقویت کرده‌اند.

مجموعه چیزی که اینها گفته اند نوعی سوءظن نسبت به قوه های ادراکی بشر است. یعنی گفته اند با سوءظن نگاه کردن واقع بینانه تر است.

از این جهت به این جریان فکری گاهی هرمنوتیک سوءظن گفته می شود. یعنی یک نوع تفسیری به دست ما می دهد که این تفسیر برای ما سوءظن ایجاد می کند، گاهی هم از این طیف به متفکرانی که طرفداران تاریکخانه ایدئولوژی هستند تعبیر می شود. به این ترتیب آرام آرام فضایی پدید آمد که در آن نسبت به قوای ادراکی نوعی سوءظن وجود داشت. این بی اعتمادی و سوءظن آهسته آهسته به صورت یک گرایش شاخص از دهه ۱۹۵۰ به بعد درآمد.

پست مدرنیسم به صورت یک جریان کاملا آگاهانه از دهه ۱۹۵۰ یا ۱۹۷۰ پدید آمد. این جریان در واقع معتقد است که نمی توان عقل را به صورت یک منبع شناخت، کاملا قابل اعتماد دانست. به تعبیر دیگر، هم ست گرایی و هم پسا تجدد گرایی هر دو مخالف تجدد گرایی هستند اما از دو موضع مختلف. تجدد گرایی، عقل را بسنده میداند و سنت گرایی میگوید باید عقل را با ست تکمیل کنیم ولی پسا تجدد گرایی حتی بحث تکمیل را هم ندارد و می گوید ما باید با این وضع بسازیم.

حال آیا واقعا عقاید این متفکرانی که ذکر شد درست و قابل دفاع می باشد؟ اولاً در باب درستی یا نادرستی عقایدشان باید بحث کرد و بحثهای فراوانی هم شده است. تعداد کتابها، رسائل و مقالاتی که در باب هر کدام از متفکرانی که نام برده شدند نوشته شده آنقدر زیاد است که ما حتی فهرست آنها را هم نمی توانیم بیاوریم، اما همیشه فکر به علت درستی اش نیست که مورد توجه قرار می گیرد، ممکن است این متفکران خطا کرده باشند. ممکن است مارکس و یا قبل از او هیوم و... خطا کرده باشند اما مسأله این است که همیشه فکر به دلیل درستی اش غلبه بر اذهان پیدا نمی کند. این افکار در اذهان و نفوس نوعی حالت شک و دودلی ایجاد کردند. وقتی دو خبر از دوستان به دست شما می رسد، حتی اگر این خبرها خلاف واقع هم باشند آرام آرام نسبت به دوستان شاکی میشوید. سوءظن پیدا می کنید. این متفکرانی که ذکر شدند به نظر بنده متفکران طراز اول هستند. البته در باب فوکوسخنم را باید با دقت بیشتری بگویم، اما بقیه آنها متفکران طراز

فوکو به لحاظ قوت فکری، شاید در رده بقیه متفکرانی که نام بردم نباشد. اندیشمندان دیگری هم بودند که در رده های دوم و سوم به این فکر کمک کردند که در بین آنها مخصوصا باید از ویلیام جیمز، فیلسوف و روان شناس معروف آمریکایی در اوایل قرن بیستم نام برد.

ویلیام جیمز یک روان شناس طراز اول جهان است، اگر چه به عنوان یک فیلسوف، طراز دو به حساب می آید اما یکی از کسانی است که باید به او بسیار توجه کرد. ایشان در سال ۱۹۰۲ در آمریکا یک سخنرانی ایراد نمود و مقاله ای به نام «اراده معطوف به باور» ارائه داد. در آن جا به مخاطبان خودش نشان داد که همه عقاید ما انسانها ناشی از استدلال نیست.

ویلیام جیمز در مقاله معروفش در واقع نشان داد، عقاید گاهی ناشی از القا و تلقین دوران کودکی، گاهی ناشی از آموزشها، گاهی ناشی از بیم و ترسهای ما، گاهی ناشی از امیدهای ما، گاهی ناشی از عشق، گاهی ناشی از نفرت، گاهی ناشی از فشار افکار عمومی بر ما، گاهی ناشی از منافع شخصی و گاهی هم ناشی از استدلال منطقی هستند. یعنی بسیاری امور در ما ایجاد عقیده می کنند، یک بخشی از آن امور هم امور منطقی هستند، ولی اگر ما کندوکاو کنیم متوجه می شویم آن بخش از باورهای ما که واقعا دارای استدلال منطقی هستند کوچکترین بخش عقاید ما را تشکیل میدهند.

ویلیام جیمز به مخاطبانش می گوید من برای شما که نخبگان و دانشجویان جامعه هستید چند گزاره که همه شما به آنها اعتقاد دارید می گویم، چه کسی در میان شما می تواند به نفع این گزاره ها استدلال منطقی بکند؟
به همه شما به وجود الکترون قائلید.

- همه شما معتقدید صلح از جنگ بهتر است.

- همه شما معتقدید بهترین نظام، نظام دموکراتیک است.

کدام یک از شما می توانید به نفع این عقاید استدلال منطقی بیاورید؟

آیا میدانید استدلال منطقی یعنی چه؟ یعنی طوری استدلال کنید که طرف مقابل راه پس و پیش نداشته باشد. مثل وقتی که من برای شما اثبات می‌کنم بزرگترین عدد اول وجود ندارد یا وقتی اثبات می‌کنم مجموع زوایای یک مثلث ۱۸۰ درجه است. کدام یک از عقایدتان را به این صورت می‌توانید نشان دهید؟ وقتی شما (فرهیختگان جامعه به این صورت هستید مردم هم به طریق اولی همین طور هستند. ما فقط به سود بخش ناچیزی از عقایدمان می‌توانیم استدلال کنیم.

ویلیام جیمز در واقع یک چنین سوءظنی را نسبت به قوای ادراکی و این که ما دقیقه انسانهای تابع منطق نیستیم و نمی‌توانیم باشیم و منطق هم این کارآیی را ندارد که کل جهان هستی را به ما نشان دهد، ایجاد کرد.

آهسته آهسته این مسلک فکری رواج پیدا کرد. حال خواه عقاید کسانی که این مسلک را رواج دادند درست باشد یا نه؟ خود اصطلاح پست مدرنیسم از عمرش چند دهه بیشتر نمی‌گذرد. اولین بار دانیل، متفکر معروف انگلیسی زبان، اصطلاح پست مدرنیسم را برای گذر از مدرنیسم جعل کرد. این اصطلاح در واقع از عمرش چیزی کمتر از ۵۰ سال می‌گذرد.

وقتی انسان با این دید به کل تاریخ بشر و از جمله تاریخ بشر غربی نگاه میکند میگوید که انسانها از سه مرحله گذشته اند: مرحله سنت گرایی، مرحله تجددگرایی و مرحله پسا تجددگرایی. اکنون که من با شما سخن می‌گویم به لحاظ کمیت، بیشتر انسانهای روی زمین تجددگرا هستند. سنت گرایی هنوز وجود دارد و از میان نرفته و پسا تجددگرایی هم تازه ظهور کرده است ولی به هر حال الآن زمانی است که هر سه با هم وجود دارند. زمانی همه انسانها ستگرا بودند، مثلاً ۵۰۰ یا ۶۰۰ سال پیش همه انسانهای روی زمین سنت گرا بودند و بسیار نادر بود که کسی سنت گرا نباشد. ما ممکن است وقتی در مؤلفه های فکری این سه مکتب مذاقه میکنیم به چیزی پی ببریم - و من فکر میکنم خیلی از ما پی خواهیم برد. و آن این که خود ما در واقع التقاط اندیشیم. خود ما پارادوکسیکال فکر میکنیم. یعنی ممکن است وقتی مذاقه ها صورت بگیرد، من و شما پی ببریم که در قسمتی از عقایدمان ستگرا

در قسمتی از عقایدمان تجددگرا و نیز در یک سری عقایدمان پسا تجددگرا هستیم. این امکان دارد و من معتقدم بسیاری از ما آدمیان (نه تنها ما آدمیانی که در ایران زندگی میکنیم) در روزگار کنونی به یک چنین پارادوکس و ناسازگار اندیشی دچار هستیم. یعنی در واقع فکرمان سازگاری ندارد. مثل این که هم پست مدرن هستیم، هم مدرن هستیم و هم ستگرا و من بارها گفته ام که این وضع، وضعی است که اگر در ما کشف شد، باید هر چه زودتر در جهت زدودن آن جدیت به خرج بدهیم، چون اولین گناه فکری انسان، متناقض اندیشی است. اولین گناهی که بشر به لحاظ فکری می تواند مرتکب شود این است که متناقض فکر کند، یعنی افکارش با هم ناسازگار باشد. من بارها از این تفسیر استفاده کرده ام و گفته ام ما آدمیان ذهنهایمان مثل ابرهایی (اسفنج) است که در آشپزخانه با آنها ظرف میشوند.

شما اگر به یک اسفنج دقت کنید می بینید که هر چند عدد سوزن که از اطراف به آن وارد کنید همه را قبول میکند. هیچ نمیگوید که این سوزنها که از اطراف وارد می شوند با هم نمی سازند. ما ذهنهایمان غالب اسفنجی است؛ یعنی افکار متناقض از جهات مختلف آمده اند و همه شان هم در حال همزیستی مسالمت آمیز بسر می برند. به این توجه نمی کنیم که از لحاظ فکری سازگاری نداریم. این مذاقه ها ممکن است ما را به این نکته رهنمون کند. وقتی که به این نکته پی بردیم و واقعا فهمیدیم تناقض فکری داریم آن گاه میفهمیم که باید یکی از این سه را انتخاب کرد یا هیچ کدام را انتخاب نکرد و اصلا اندیشه چهارمی اندیشه درست است، ولی هر چه شدیم لااقل **Consistent** خواهیم شد. تا این جا در واقع یک نگاه از بالا به کل مطلب کردیم.

در ادامه به نظر می آید که روش نیکو به لحاظ منطقی و به لحاظ تفهیم مطلب، برای بحث ما این است که تجددگرایی که در میانه سنت گرایی و پسا تجددگرایی قرار گرفته و اکنون گرایش غالب جهان است به طور مفصل مورد مذاقه قرار گیرد و دو مقوله دیگر در مقایسه با آن ایضاح شوند.

قبل از این که درباره خود تجددگرایی سخن بگوییم، چاره ای جز این نیست که کلامی چند در مورد تجدد گفته شود تا سپس معلوم شود تجددگرایی چیست؟

تجدد یا به تعبیر زبان فرانسه، مدرنیته و یا به زبان انگلیسی Modernity وصف انسانی است که تقریباً از پانصد سال پیش در اروپای غربی و آمریکای شمالی ظهور کرد. موجودی که متصف به مدرن بودن و متجدد بودن می شود، اولاً و بالذات انسان است. آن هم فرد انسانی که تقریباً از پانصد سال پیش بدین سو، ابتدا در اروپای غربی و بعد در آمریکای شمالی و آهسته آهسته در سرتاسر جهان در حال پدید آمدن بوده است. البته به اعتبار افراد انسانی، گاهی به جوامع هم اطلاق متجدد می کنند. حتی باز با همین اعتبار، به تمدنها و گاهی حتی به یک دوره تاریخی هم اطلاق تجدد می کنند، ولی هر وقت جامعه یا تمدن، یا دوره تاریخی ای را متجدد بنامند، باز در همه این احوال، این نامگذاری ها به اعتبار افرادی است که این جامعه، تمدن و یا مقطع تاریخی را می سازند.

این انسان که تقریباً از ۵۰۰ سال پیش، آهسته آهسته شروع به پدید آمدن کرد چه ویژگیهایی داشت که به اعتبار آن ویژگیها از انسانهای ادوار پیش متمایز شد؟ طبعاً ویژگی یا ویژگیهایی در این انسان وجود داشته که به اعتبار آنها از انسانهای قبل از خودش و انسانهایی که در تمدن و ادوار و جوامع دیگر زندگی می کرده اند متمایز شده است، اما این ویژگی یا ویژگیها چه چیزهایی بوده اند؟

در این باب بین کسانی که در تجدد و تجددگرایی مطالعه و تحقیق کرده اند اختلاف فراوانی وجود دارد، اما می توان گفت که «ده» ویژگی در این انسان آهسته آهسته در کنار هم نشسته اند و این ده ویژگی به مرور زمان پدید آمده اند.

باز شکی نیست که این ویژگیها همه در یک درجه از شدت و حدت نبوده اند، ویژگی ای به صورت شدیدتر و حادثر وجود داشته و ویژگی ای از شدت و حدت کمتری برخوردار بوده است. باز شکی نیست که همه افراد اروپای غربی و آمریکای شمالی به یکسان از این ویژگیها برخوردار نبوده اند و همه دقیقاً در یک زمان صاحب این ویژگیها

نشده اند. اما به هر حال از پانصد سال پیش به این سو، این ویژگیها به تدریج روشن تر و واضح تر شده اند.

هم در باب تعداد و هم در باب ماهیت هر کدامشان اختلاف وجود دارد، ولی من روی هم رفته، قولی که بیشتر صاحب نظران بر آن اجماع دارند عرض میکنم. از میان این ده ویژگی، چهار ویژگی شاخصیت بیشتر و شش ویژگی دیگر شاخصیت کمتری دارند.

۱- علم گرایی

نخستین ویژگی انسان متجدد و یا به تعبیری انسان مدرن، التفات عظیم و حتی انحصاری او به علم تجربی (Science) است. مرادم از علم تجربی، علمی است که به لحاظ روش، تجربی است (متعلق این علم هر چیزی باشد فرقی نمیکند). ما به علمی که روش آن تجربه یعنی مشاهده، آزمایش، نظریه پردازی و آزمون نظریه ها باشد علم تجربی می گوییم.

به این لحاظ وقتی میگوییم علوم تجربی، مرادم فقط علوم طبیعی مثل فیزیک و شیمی نیست بلکه علوم تجربی انسانی مثل روان شناسی، اقتصاد و جامعه شناسی را نیز مدنظر دارم. به هر علمی که فقط با این متدولوژی و با این روش کار خودش را پیش می برد، علم تجربی می گوییم اعم از علوم طبیعی یا انسانی علم تجربی خصیصه منحصر به فردی دارد که در هیچ علم دیگری وجود ندارد. با یک استقراء همه علوم بشری را می توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱- علوم تجربی

۲- علوم عقلی یا فلسفی که شامل ریاضیات، منطق و همه شاخه های فلسفه می شود؛

۳- علوم شهودی و عرفانی؛

۴- علوم تاریخی

وقتی شما در یکی از علوم تجربی عالم باشید پدیده های بالفعل مشهود را می توانید

ص: ۸۹

تبيين و پديده های بالفعل نامشهود را می توانيد پيش بينی نماييد. تبیین بالفعل مشهودها و پیش بینی بالفعل نامشهودها؛ این قدرتی است که فقط علم تجربی به شما ميدهد و هیچ علم دیگری این خاصیت و این فایده را عاید نمی کند.

وقتی که من زیست شناسی و گیاه شناسی بدانم، می توانم بگویم که اگر این گل باطراوت است، چرا چنین است و اگر پژمرده، چرا پژمرده است.

تبيين یعنی بیان چرایی یک پديده. تبیین همیشه بیان چرایی است نه بیان چگونگی و بنابراین وقتی میگویم: «پژمردگی این گل را تبیین کنید» یعنی: «بیان کنید که چرا این گل پژمرده است».

این هنر اختصاصی علم تجربی است. از همین هنر اختصاصی یعنی تبیین پديده های بالفعل مشهود، هنر دومی هم زاده می شود و آن پیش بینی پديده های بالفعل نامشهود است. یعنی من می توانم پیش بینی کنم که ولو این گل الآن با نشاط و با طراوت است ولی اگر شرایط خاصی پدید آید تا ۵ ساعت آینده پژمرده خواهد شد، یا ولو این که این گل الآن پژمرده و بی نشاط است ولی اگر شرایط دیگری بوجود آید تا ۵ یا ۱۰ ساعت آینده با نشاط خواهد شد.

این یک مثال بود از این که علم تجربی به من قدرت تبیین پديده های بالفعل مشهود و پیش بینی پديده های بالفعل نامشهود را می دهد. حال اگر من فیلسوف بودم هرگز این کار را نمی توانستم بکنم؛ یعنی تبیین و پیش بینی وضعیت گل. من در علوم فلسفی این قدرت را ندارم، البته علوم فلسفی تواناییهایی به من میدهد که علوم تجربی فاقد آن است اما فعلا بحث بر روی آن تواناییها نیست. به هر حال بحث بر سر این است که من این کار را در علوم تجربی می توانم بکنم و در علوم غیرتجربی نمی توانم.

وقتی در علوم تجربی بتوانیم پديده های بالفعل مشهود را تبیین و بالفعل نامشهود را پیش بینی بکنیم، در اثر این دو هنر، ما هنر سومی را پیدا میکنیم و آن این است که می توانیم آینده را طراحی و برنامه ریزی کنیم. تا قدرت پیش بینی وجود نداشته باشد، قدرت طراحی و برنامه ریزی نیز وجود ندارد. هیچ طراحی و برنامه ریزی امکان پذیر نیست مگر این که یک فقره پیش بینی داشته باشیم. من اگر از هیچ پیش بینی برخوردار نباشم

قدرت طراحی را ندارم. وقتی طراحی و برنامه ریزی برای من مقدر باشد آن وقت من قدرت ضبط و مهار جهان را پیدا میکنم.

ضبط و مهار را من در ترجمه کنترل به کار می برم. من قدرت کنترل را پیدا میکنم، می توانم حوادث آینده را ضبط و مهار کنم. تا حد توانایی خودم می توانم در قبضه بگیرم که در آینده چه رخ بدهد و چه رخ ندهد. آنها که رخ دادنی هستند چگونه رخ بدهند و چگونه رخ ندهند. آنهايي که بنابراین است که رخ بدهند چگونه رخدادشان به تعویق بیفتد و آنهايي که بنابراین نیست که بزودی رخ بدهند، چگونه رخدادشان تعجیل و تسریع بشود.

همه این مواردی که گفتم، مواردی است از قدرت ضبط و مهاري که انسان براساس علوم تجربی نسبت به جهان خارج خویش پیدا میکند.

بنابراین در مورد علوم تجربی به صورت خیلی خلاصه می توان گفت، علوم تجربی به ما قدرت تبیین پدیده های بالفعل مشهود، قدرت پیش بینی پدیده های بالفعل نامشهود، قدرت طراحی و برنامه ریزی و قدرت ضبط و مهار و ایجاد تغییرات مطلوب در جهان خارج را می دهد. این قدرت های چهارگانه را فقط علوم تجربی، یکی پس از دیگری در اختیار ما می گذارد. این اقبال و این رویکرد خیلی مؤکد به علوم تجربی در انسان ۵۰۰ ساله اخیر پدید آمده است. این که چرا این رویکرد انحصاری و بسیار مؤکد پدید آمد محل بحث ما نیست، چون خود آن هم تحقیق بسیار وسیعی را اقتضا میکند که چگونه مردم به علوم تجربی روی آوردند و نسبت به علوم غیرتجربی کم یا بیش سست باور و بی مهر شدند. آن داستان دیگری است ولی به هر حال اولین خصیصه انسان مدرن، رویکردش به علوم تجربی است.

۲- فن آوری ماشینی

پس از این رویکرد به علوم تجربی و بر اثر همین چهار هنری که علوم تجربی دارند، انسان يك خصلت دوم هم پیدا کرد و آن این که در میان انسان های مدرن نخستین بار علوم عملی رشد کرد. علوم عملی رشدشان دقیقاً متوقف است بر همان چهار هنر تجربی

نظری. وقتی میگوییم علوم عملی، مراد آن چیزی است که امروزه از آن تعبیر به تکنولوژی میکنند به معنی فن آوری. یکی از معانی تکنولوژی و یا به تعبیر زبان فارسی فن آوری، علوم عملی است.

در واقع در اختیار نهادن قدرت طراحی و برنامه ریزی که هنر سوم علوم تجربی بود و قدرت پیش بینی حوادث آینده که هنر چهارم علوم تجربی بود، علوم عملی را پدید آوردند. علم عملی وقتی پدید می آید که من قدرت برنامه ریزی و ضبط و مهار جهان خارج از خودم را پیدا کنم.

۳- تولید صنعتی

بر اثر فن آوری و رشد تکنولوژی پدیده سومی برای انسان مدرن ظهور کرد که از آن تعبیر به صنعت می کنند.

صنعت در این جا معنای خاصی دارد. گاهی میگوییم صنعت و در مقابلش سه چیز دیگر می گذاریم. میگوییم کشاورزی، تجارت و خدمات هم غیر از صنعت هستند. همه حرفه ها را در جامعه می توان به این چهار گونه تقسیم کرد.

و مراد بنده از صنعت این معنی نیست. صنعت یعنی تجسم مادی علوم عملی و فن آوری صنعت در واقع هنگامی پدید می آید که انسان از علوم عملی برخوردار باشد. این شرط لازم پدید آمدن صنعت است و البته شرط کافی نیست. برای تحقق صنعت، شرط لازم این است که علوم تجربی و به تبع آن علوم عملی پیشرفته داشته باشیم، اما این فقط شرط لازم است و شرط کافی نیست.

برای این که ما شرط لازم و کافی را یکباره داشته باشیم باید چیز دیگری را در نظر آوریم و آن این است که قصد تغییر جهان را هم داشته باشیم. یک روانشناسی دگرگون سازی جهان هم باید در ما پدید آمده باشد و گرنه اگر من قصد تغییر جهان را نداشته باشم، اگر مهمترین عالم علوم تجربی و بزرگترین متخصص علوم کاربردی و عملی باشم باز هم یخچال و زیردریایی و... نمیسازم. برای این که اینها را بسازم و به صنعت روی بیاورم، لامحاله باید یک روانشناسی خاص در من پدید آمده باشد که آن

روانشناسی تغییر جهان است. به هر حال خصیصه سوم انسان جدید همین بود، یعنی خصیصه واجد صنعت شدن.

۴- بالا رفتن سطح زندگی مادی

خصیصه چهارم که نتیجه سه خصیصه قبلی است، پدید آمدن سطح زندگی بالا و بی سابقه برای بشر مدرن است. در طول تاریخ بشریت، هیچ وقت سطح زندگی از لحاظ مادی صرف، به اندازه این پانصد سال اخیر بالا نبوده است.

وقتی سطح زندگی گفته می شود، هشت مطلب مدنظر هست که معمولاً- برای رفاه بدن لازم می باشد یعنی: خوردن و آشامیدن، پوشاک، مسکن، خواب، استراحت، غریزه جنسی و تفریح. این عوامل هشت گانه در واقع سطح زندگی را می سازند. سطح زندگی در اثر آن عوامل پیش گفته به صورت بی سابقه ای رشد کرد. چهار خصیصه ای که تا این جا از انسان مدرن عرض کردم خصیصه هایی هستند که همه کسانی که ویژگیهای انسان جدید را برمی شمردند بر آنها وفاق دارند.

اما شش خصیصه دیگر هم هست که در باب آنها باید کمابیش چند و چونهایی کرد. اگر چه باز هم روی هم رفته آن شش خصیصه هم به عنوان خصایل انسان جدید قابل دفاع است.

۵- گرایش سرمایه داری و بازار آزاد

خصیصه پنجم، خصیصه اقتصادی انسان جدید است. انسان جدید به لحاظ اقتصادی، طرفدار رفتار سرمایه داری و اقتصاد بازار آزاد است. Capitalism، سرمایه داری یا به تعبیری اقتصاد بازار آزاد، اقتصادی است که در آن عرضه، تقاضا و رقابت اصل است. من وقتی جنس خودم را عرضه میکنم با دو پدیده مواجهم، یکی با کسانی که تقاضا کنندگان جنس هستند و دیگری با رقبایی که همین جنس را عرضه می کنند. فعل و انفعال و کنش و واکنش هم کاملاً آزادانه است. این سه عامل یعنی عرضه کنندگان، تقاضا کنندگان و رقا در واقع سه مؤلفه اصلی سرمایه داری آزاد هستند. این هم در واقع

یک ویژگی انسان مدرن است. به همین لحاظ کسی که مثلاً از اقتصاد مارکسیستی طرفداری می کند (در مقام نظر یا مقام عمل) به تعبیری که محل بحثمان است انسان مدرن نیست. چون اگر این ویژگی، یکی از ویژگی های انسان جدید باشد، آن وقت طبعاً کسی را که طرفدار این اقتصاد نیست بلکه طرفدار اقتصاد برنامه ریزی شده و با مداخله هر چه بیشتر دولت است، نمی توان انسان متجدد (انسان مدرن) نامید.

۶ سکولاریسم و فرهنگ عمدتاً دنیوی و این جهانی

ویژگی ششم که برای انسان جدید شمرده اند این است که هر چه بیشتر زندگی را سکولار کرده است. نحوه زندگی او سکولار یا به تعبیری دین زدا شده است. ما در هر لحظه از لحظات زندگی مان یا در حال ارتباط با خدا هستیم یا ارتباط با خودمان یا با انسانهای دیگر و یا با طبیعت.

هیچ لحظه ای از لحظات زندگی نیست که من لااقل یکی از این چهار ارتباط را نداشته باشم. البته گاهی هست که من در آن واحد در حال دو یا سه ارتباط هستم، ولی این که در لحظه ای در هیچ کدام از این ارتباطهای چهارگانه نباشم، ظاهراً امکان پذیر نیست. من همیشه با موجودی مرتبم، حالا آن موجود می تواند خدا باشد، خودم باشم، شما باشید و انسانهای دیگر یا طبیعت.

ادیان (به تلقی سنتی که از دین وجود داشته است) آمده اند برای این که در باب هر چهار قسم ارتباط انسان سخن بگویند و آراء نظری و عملی بدهند. در میان ما هم تفکر سنتی - دینی در واقع اعتقادش بر این است که اسلام برای تنظیم هر چهار قسم ارتباط آمده است. حال وقتی گفته میشود سکولاریزه کردن زندگی، دین زدایی کردن از زندگی، قداست پیرایی از زندگی و هر تعبیر مشابه دیگر، معنایش این است که با یکسره در زندگی باید از دین فارغ بشویم یا لااقل دین را منحصر کنیم به ارتباط انسان با خدا و با خودش و در باب ارتباطات انسان با انسانهای دیگر و طبیعت، دین را مداخله ندهیم. اگر من معتقد باشم که باید دین را از کل صحنه ها و ساحت های چهارگانه زندگی و یا از ساحت سوم و چهارم بیرون بکشم، در این صورت من تفکر سکولار دارم.

البته در این جا دو نکته را برای این که سخنانم دقیق باشد باید عرض کنم؛ نکته اول این که خود تعبیر سکولار مشترک لفظی است. به گفته منطقی یعنی یک لغت است با معانی بسیار متعدد. الآن یک معنا از این لغت محل بحث ما بود و من هم آن معنا را ایضاح کردم و گرنه معانی دیگری هم برای سکولار و یا در زبان انگلیسی «سکیولار» هست. نکته دوم این که سکولار بودن لزوماً به معنای لامذهبی نیست.

ویژگی ششم انسان متجدد این بود که رو به سکولاریسم آورد. یعنی این که دین را اختصاص بدهیم به تنظیم ارتباطهای خودمان با خودمان و ارتباطات خودمان با خدای خودمان. این دو نوع ارتباط را گاهی تعبیر به ارتباطات شخصی هم می کنند. چون هر دو جنبه شخصی دارند و اجتماعی نیستند.

منحصر کردن دین در مناسبات شخصی یک فرآیند است و چون فرآیند است طبعاً در آن تدرج وجود دارد. این گونه نیست که یک روز تصمیم بر این بشود که زندگی را سکولار کنیم. آهسته آهسته زندگی سکولاریزه شد.

به نظر می آید هم مسائل نظری در این موضوع دخیل بوده اند و هم مشکلات عملی. یعنی این مطلب که زندگی یکسره بخواهد دینی باشد، در غرب، هم یک سلسله مسائل نظری لاینحل پدید آورد و هم یک سلسله مشکلات عملی غیرقابل رفعی که آهسته آهسته انسان غربی را به این سمت سوق داد که خوب است ما از آن پرمدعایی و فراوان خواستن دینی خودمان و ارتباط دین با جامعه و زندگی اجتماعی دست برداریم.

حال این سکولار شدن زندگی آیا روی هم رفته انسان متجدد را به آن اغراض و غایاتی که به خاطر آن زندگی را سکولار کرد رساند یا نرساند، و آیا امروزه همچنان جریان سکولاریسم رو به جلو میرود یا باز آرام آرام سکولاریستها عنان را برگردانده و نوعی عدول از آن مواضع دارند، خود داستان دیگری است که مجالی دیگر را طلب میکند.

۷- انسان گرایی

یک خصلت دیگر که در انسان متجدد وجود دارد خصلت انسان گرایی است. اومانسیم

یا انسان گرایی هم تعبیری است که بیش از یک معنا دارد و معنای مورد نظر بنده این است که اومانیسیم اعتقاد به این قول است که همه چیز باید به نحوی از انحاء در خدمت انسان و به سود انسان سامان بگیرد. هر نوع ساماندهی نظری و عملی باید چنان باشد که به سود انسان تمام شود. این معنایش این است که در واقع انسان باید مخدوم غیرانسان باشد و همه چیز باید در خدمت انسان قرار گیرد.

شاید بگوئید که این مسأله در تفکر سنتی هم وجود داشت. در تفکر انسان سنتی هم گفته می شد که همه چیز در خدمت انسان است و این ویژگی اختصاص به انسان متجدد ندارد. بالاخره در تفکر سنتی هم گفته می شد که وسخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاه . (ما همه چیز را مسخر شما به انسانها - کردیم)، بنابراین چرا شما این را خصیصه انسان متجدد به حساب می آورید؟

باید توجه کرد که اومانیسیم انسان متجدد فقط نمیگوید همه چیز برای انسان، بلکه میگوید همه چیز برای انسان ولی انسان برای چیز دیگری نه. این خیلی اهمیت دارد. در واقع انسان نه فقط مخدوم بعضی از موجودات زیردست خودش بلکه مخدوم کل جهان هستی شد.

به هر حال از این اندیشه به اومانیسیم تعبیر می کنند. اومانیسیم یعنی خدایگان بودن انسان، منتها نه به معنای مابعدالطبیعی که انسان همان ویژگیهایی را که در تفکر سنتی به خدا نسبت داده میشد همچون واجب الوجود، علت العلل، قائم به ذات و خالق ما سواء پیدا کند، بلکه خدایی به معنای اخلاقی آن. چون خداوند، دو دسته اوصاف در تفکر سنتی دارد؛ یک دسته اوصاف مابعدالطبیعی متافیزیکال و یک دسته اوصاف اخلاقی. وقتی می گوئیم انسان در اومانیسیم در واقع شأن خدایی پیدا کرد، به لحاظ اوصاف اخلاقی است. از لحاظ اخلاقی مگر همه نباید در تفکر سنتی در خدمت خدا میبودند، حالا همه باید در خدمت انسان باشند. در تفکر سنتی مگر نباید همه رضای خدا را جلب می کردند، این جا همه چیز باید رضای انسان را جلب کند.

خصلت بعدی که در انسان متجدد ظهور کرد یک حالت خاص از همان انسان گرایی است و آن فردگرایی می باشد. هم میشد انسان گرا بود و جمع گرا و هم میشد انسان گرا بود و فردگرا؛ هم فردگرایی **individualism** با انسان گرایی سازگار است و هم جمع گرایی **Collectivism**، ولی آن خصلتی که در انسان جدید غربی پدید آمد، فردگرایی بود. فردگرایی معنایش این است که نه فقط همه چیز باید در خدمت انسان باشد بلکه همه چیز باید در خدمت فرد انسان باشد.

یعنی واحد صاحب حق، جامعه انسانی نیست، واحد صاحب حق فرد انسانی است. به تعبیر دیگر آن اتم نشکنی که صاحب حق است، جامعه نیست که بگوییم جامعه دارای حق **X**، دارای حق **Y** و دارای حق **Z** است، بلکه این افرادند که دارای حقند. اگر هم در جایی حق را به جامعه نسبت می دهیم، به دلیل این است که آن حق را برای یک یک افراد جامعه قائلیم، آن وقت جمع بندی شده آن را حق جامعه می نامیم و گرنه حقی از جامعه اولاً و بالذات وجود ندارد. همه حقوق، حقوق افراد است. من به عنوان یک فرد، حقوقی دارم، شما هم به عنوان یک فرد، حقوقی دارید، شخص سوم هم همین طور.

این حقوق مهمترین البته حق آزادی است. یعنی هر انسانی آزاد است، حال چه بگوییم آزاد آفریده شده است که تعبیری دینی است و چه بگوییم انسان آزاد به دنیا آمده است که تعبیری غیردینی است، ولی بالاخره فرقی در این جهت ندارد که انسان آزاد است و کسی حق ندارد که این آزادی را مضیق بکند.

در پرتو این آزادی است که سایر حقوق احقاق می شود. اگر آزادی مضیق بشود، به همان میزان امکان بدست آوردن سایر حقوق هم کمتر و کمتر خواهد شد.

البته یک سؤال اساسی در این جا پیش می آید و آن این که آزادی من تا کجا گسترش دارد؟ تا وقتی به آزادی تو برخورد نکنند. آزادی ما دو تا، تا کجا گسترش دارد؟ تا وقتی به آزادی شخص سوم برخورد نکنند. آزادی هر انسانی فقط یک دیوار دارد و آن هم آزادی انسانهای دیگر است. اینک اگر بنابر این باشد که در عین حال که بخواهیم آزادی خودمان حفظ بشود آزادی همه حفظ شود، این پارادوکسیکال است.

اگر من بخواهم بگویم که من آزادم، اشکالی ندارد. من می توانم آزاد باشم به مطلقترین معنای آزادی. اما اگر شما به یک نفر دیگر هم قول دادید که تو هم صددرصد آزاد باش، آن وقت آزادی مفهومش را از دست می دهد. چون اگر به من گفته اید تو صددرصد آزادی؛ یعنی هر چه می خواهی، می توانی بکنی. حال اگر بنا بر این شد که به اشخاص دیگری هم گفتید که آزادید، هر چقدر تعداد اشخاصی که ما اطلاق آزاد بر ایشان میکنیم بیشتر شود، آن وقت آزادی من از آن اطلاق، نامحدودی و بیکرانگی خودش باید دست بردارد.

حال باید با این مشکل چه بکنیم؟ انسان متجدد گفت آزادیم تا وقتی که به آزادی دیگری لطمه نزنیم. حال از کجا بفهمیم که ما چه وقت به آزادی کسی لطمه زده ایم و چه وقت به آزادی دیگری لطمه نزده ایم؟ این سؤال، انسان متجدد را به قراردادگرایی کشاند و گفت قرارداد می کنیم که هر کسی تا کجا آزاد باشد. اگر این قرارداد مورد تصویب همه قرار گرفت رسمیت می یابد. آن وقت ما در عین این که همه آزادیم، آزادی هیچ کس هم از غیر طریق قرارداد مضیق نشده است.

فردگرایی در واقع یعنی توجه به این که همه چیز باید در استخدام فرد باشد، ولی طبق یک قرارداد اجتماعی. به تعبیر ژان ژاک روسو، باید مرزهای یکدیگر را بازشناسی کنیم. یعنی من مرزهای شما را به رسمیت بشناسم و شما هم مرزهای مرا به رسمیت بشناسید. تا وقتی در درون این مرزهای شناسایی شده حرکت و سیر می کنیم، هیچ چیزی مانع ما نمی تواند باشد. من می توانم هر کیشی، هر عقیده ای، هر جناح سیاسی، هر شغلی، هر دوستی، هر همسری، هر محیطی برای زندگی، هر طرز لباسی و هر حزبی را برای خودم انتخاب بکنم و به این معنا باید حاکم بر سرنوشت خودم باشم.

این را گاهی به حکومت بر سرنوشت تعبیر می کنند. یعنی همه مقدراتم دست خودم است، البته تا آنجایی که به شما لطمه وارد نمیکنم. شما هم تا آنجایی که به من لطمه وارد نکنید دارای این حقوق هستید.

خصلت دیگر، خصلت عقل‌گرایی و یا به تعبیر دقیق‌ترش استدلال‌گرایی است. معمولاً این خصلت را به راسیونالیسم Rationalism تعبیر می‌کنند که به طور متداول به عقل‌گرایی ترجمه می‌شود. به نظر من عقل‌گرایی ترجمه دقیقی نیست و باید به استدلال‌گرایی ترجمه شود.

استدلال‌گرایی یعنی این که من هیچ‌جا سخنی را از آن رو که کسی آن سخن را گفته است نپذیریم. استدلال‌گرایی تام و تمام، معنایش این است که من حتی در یک‌جا نگویم الف، ب است؛ چون X گفته است که الف، ب است.

استدلال‌گرایی در واقع بدین معنا یعنی تعدد‌گریزی کامل به این معنایی که محل بحث من است استدلال با تعبد ناسازگار است؛ یعنی هر وقت من گفتم الف، ب است چون X گفته است، این‌جا من نسبت به شخص X حالت تعبد یا پذیرش بی‌چون و چرا دارم. اما اگر من هیچ‌شخص انسانی را فوق سؤال تلقی نکنم، در این صورت به این معنای موردنظر، من استدلال‌گرا هستم. این هم خصلت دیگری است از خصایص انسان جدید.

۱۰- مردم‌سالاری لیبرال

انسان متجدد از لحاظ سیاسی قائل به دموکراسی لیبرال است. وقتی گفته می‌شود دموکراسی، با وقتی که گفته می‌شود لیبرال، دو چیزند. این دو باید با هم جمع شوند تا جمع آنها دموکراسی لیبرال را نتیجه بدهد. این‌گونه نیست که هر نظام دموکراتیکی، لیبرال و هر نظام لیبرالی، دموکراتیک باشد. می‌شود نظامی لیبرال باشد و دموکراتیک نباشد یا نظامی دموکراتیک باشد و لیبرال نباشد یا نظامی هم لیبرال و هم دموکراتیک باشد و یا هیچ‌کدام نباشد.

وقتی گفته می‌شود نظام لیبرال دموکراتیک، دموکراتیک بودنش مربوط به نحوه به قدرت رسیدن افراد است و لیبرال بودنش مربوط به نحوه اعمال قدرت آن افرادی که به قدرت رسیده‌اند.

فرض کنید شما در یک انتخابات کاملاً آزاد، به من رأی داده اید و من رئیس جمهور شدم، چون رئیس جمهوری من حاصل یک انتخابات کاملاً آزاد است، پس ریاست جمهوری من دموکراتیک بودن نظام را تأیید می کند. اما فرض کنید من از این قدرت که توسط شما به من رسیده، استفاده هایی کردم که اصلاً محل توجه و رضایت شما نبود. آن وقت در این صورت من دموکراتیک هستم ولی لیبرال نیستم؛ لیبرالیسم به نحوه استفاده قدرتمندان از قدرتی که به آنها داده شده است برمی گردد.

اعتقاد به نظام لیبرال دموکراسی خصیصه سیاسی انسان متجدد است. این خصیصه نیز بتدریج هویدا شد. این ده خصیصه، ویژگی هایی هستند که چهار مورد اولشان مورد اجماع است و شش مورد دیگر کمابیش مورد اختلاف است، ولی روی هم رفته این ده خصیصه را می توان خصایص انسان متجدد دانست.

حال در این جا ذکر دو نکته ضروری است:

نکته اول: قبل از پیدایش انسان متجدد غربی، ممکن است بعضی از این خصایص در افرادی وجود داشته باشد. ممکن است سقراط هم بعضی از این خصایص را داشته باشد. اما آن چیزی که انسان متجدد را متمایز از انسانهای قبل کرده است، جمع این ویژگیها است و گرنه این ویژگیها به صورت پراکنده موجود بوده است. وقتی گفته میشود انسان متجدد، یعنی انسانی که جمع این ده خصلت در او هست.

نکته دوم: انسان متجدد به تعبیر فیلسوفان علم، یک تیپ ایده آل است؛ مثل سطح بدون اصطکاک. سطح بدون اصطکاک در فیزیک، یک مفهوم ایده آل است. این که یک سطحی هیچ اصطکاکی نداشته باشد، امکان ندارد. اینها تیپهای ایده آل هستند که فقط می توان براساسشان سخن گفت و البته فواید بسیاری دارند. اما مصداق تام و تمامشان ممکن است در هیچ جا پیدا نشود. از این لحاظ انسان متجدد هم یک تیپ ایده آل است. یعنی یک انسانی که به معنای دقیق کلمه واجد تمام این ده ویژگی باشد را شاید اصلاً پیدا نکنیم.

انسانها آهسته آهسته متجددتر شده اند. حتی یک انسان واحد هم در طول عمرش ممکن است متجدد شدنش نوسان پیدا کند، یعنی این ویژگیهای ده گانه در وجودش

شدت و ضعف پیدا کند. حتی در آن واحد ممکن است به لحاظ بعضی از ساحت‌های وجودی متجدد باشد، و به لحاظ بعضی ساحت‌های وجودی دیگر متجدد نباشد. مثلاً- ممکن است به لحاظ معرفت‌شناسی کاملاً متجدد باشد، ولی به لحاظ سیاسی متجدد نباشد. همه این صور امکان دارد. بنابراین شما تصور نکنید که وقتی ویژگی‌های انسان متجدد را برمی‌شماریم منظور این است که همه انسانها در همه جوامع غربی به یک چنین حالتی رسیده‌اند. ولی سمت و سو، همین است که عرض شد. وقتی در مورد یک جامعه نیز گفته میشود: «این جامعه متجدد است» یا «جامعه سنتی است»، به لحاظ اکثریت افرادش این حکم می‌شود. جامعه متجدد یعنی جامعه‌ای که اکثریت افرادش در یک چنین فضایی هستند و جامعه سنتی یعنی جامعه‌ای که اکثریت افرادش در یک چنین فضایی که تصویر کرده ایم بسر نمی‌برند.

غیر از مدرنیته، ما یک چیز دیگری هم داریم به نام مدرنیزاسیون؛ مدرنیزاسیون یعنی متجددسازی. متجددسازی یعنی تلاش آگاهانه‌ای برای این که افراد یا جوامعی را که این گونه نیستند، این گونه کنیم. هر وقت من یک فعالیت خود خواسته و آگاهانه انجام بدهم برای این که فردی یا جامعه‌ای را که هنوز دارای این ده مؤلفه نیست، دارای این ده مؤلفه بکنم، آن وقت این را میگویم روند یا فرایند مدرنیزاسیون. چون این جوامع متجدد اکنون در غرب وجود دارند، متجددسازی در واقع چیزی جز غربی‌سازی نیست. از این نظر دو مفهوم **Westernization** یا غربی‌سازی با مدرنیزاسیون در واقع دو اسمند برای یک مسما.

حالا پس از ذکر مقدمات گذشته، مدرنیزم یعنی تجددگرایی را کالبد شکافی می‌کنیم.

مؤلفه‌های تجددگرایی

مدرنیزم یا تجددگرایی یعنی اصول جهان بینی‌ای که وقتی در وضع و حال انسان متجدد تأمل می‌کنیم، این اصول جهان بینانه را استخراج کنیم.

این جهان بینی ممکن است حتی مورد آگاهی انسان متجدد هم - دقیقه - نباشد. ولی ما وقتی که در همین ده خصلتی که گفتیم تأمل می‌کنیم، می‌بینیم در پشت آنها خصلتهای

عمیق تری هم وجود دارد. به مجموعه آن خصلتهای عمیق تر که مؤلفه های جهان بینی انسان متجدد هستند مدرنیزم یا تجددگرایی گفته می شود.

جهان بینی انسان یعنی طرز نگرش او به خدا، خودش، انسانهای دیگر، طبیعت و یا زندگی این جهان، روان فرد، عالم معرفت و عالم عمل؛ مجموعه همه اینها مدرنیزم یعنی تجددگرایی را می سازند.

در باب این که مدرنیزم دارای چه مؤلفه هایی است بین صاحب نظران و متفکران اختلافات فراوانی وجود دارد. برخی از متفکران به سه مؤلفه اشاره کرده اند، برخی به پنج مؤلفه، و بعضی به هشت، ده یا دوازده و سیزده مؤلفه.

علاوه بر این، اختلاف دیگر در این است که آیا این مؤلفه ها در طول همنند یا در عرض هم؟ آیا اینها یک نظام عرضی با هم می سازند؟ یعنی یک سلسله مؤلفه هایی کنار هم نشستند و مجموعه آنها مدرنیزم را می سازد و یا یک نظام طولی بینشان برقرار است؛ یعنی مثلا- یک مؤلفه وجود دارد که از دل آن، سه مؤلفه دیگر پدید می آید و باز در اثر هر یک از آن سه مؤلفه، مؤلفه های دیگر پدید می آید و آن وقت مجموعه اینها که یک نظام طولی بینشان برقرار است کل مؤلفه های مدرنیزم را می سازند؟

نظر خود بنده این است که ویژگیهای مختلف با هم نظام طولی دارند؛ یعنی زاد و ولد می کنند. یک ویژگی ممکن است پدر دو ویژگی باشد و آن دو ویژگی با هم آمیزشهایی داشته باشند و ویژگیهای فرعی تری را پدید آورند.

به نظر من مدرنیزم جهان بینی ای است که در بن و بنیاد خودش یک اصل اساسی وجود دارد و سایر اصول از این اصل اساسی پدید آمده اند.

روحیه ایجاد دگرگونی در عالم؛ اصلی ترین مؤلفه تجددگرایی

مغز جهان بینی مدرنیزم این است که انسان متجدد طالب تغییر در بیرون است و می خواهد بیرون را موافق خودش بکند، نه خودش را موافق بیرون. روحیه انفعال و تسلیم و رضا نسبت به عالم بیرون هر چه مغلوب واقع بشود و روحیه مخالفش یعنی این روحیه که من می خواهم جهان را عوض بکنم و به همان ریخت و

قیافه ای دریاورم که خوشم می آید غلبه پیدا کند، به نظر من از انسان سنتی دور شده ایم و به طرف انسان مدرن آمده ایم.

روحیه انسان مدرن این است که ما کسی نیستیم که از چرخ فلک زبونی بکشیم. می خواهیم در عالم تغییر ایجاد کنیم؛ آنچنان که خودمان دوست میداریم. وقتی من میخواهم جهان را عوض بکنم پس باید عالم بیرون را بشناسم تا بتوانم در آن تغییر ایجاد کنم، زیرا چیزی را که ما نمی شناسیم قدرت تغییر ایجاد کردن در آن را نیز نداریم. برای این که ما بخواهیم در چیزی تغییر ایجاد کنیم باید آن را بشناسیم، این نکته بسیار مهمی است، به این لحاظ وقتی که انسان تصمیم گرفت که جهان را عوض کند، اولین لازمه تحقق این تصمیم این بود که باید جهان را بشناسد و هر چه بیشتر جهان را بشناسد بهتر می تواند در آن دگرگونی ایجاد کند؛ اما رویه دوم تصمیم این بود که هر چه کمتر به شناخت خودش پردازد، هیچ ضرر نکرده است، چون بحث بر سر این نیست که خودش را عوض کند تا مجبور بشود خودش را بشناسد. آنچه که می خواهیم تغییر در آن ایجاد بکنیم را باید بشناسیم، نه آن که می خواهیم ثابت بر سر جایش بماند. همه جا همین طور است. این است که می بینید، انسان شناسی، جان شناسی و درون بینی انسان مدرن بسیار کمتر از انسان سنتی است. شما تقریباً در تمام مکاتب سنتی و از جمله در ادیان، نظیر این جمله را که به لسان مختلف در دین ما هم آمده است می بینید که: «انفع المعارف معرفة النفس»؛ نافع ترین معرفت این است که انسان خود را بشناسد.

چرا انفع المعارف، معرفة النفس است، زیرا نفس است که باید دگرگون شود؛ و تا آن را نشناسید نمی توانید دگرگونش کنید. این جمله یکی از مؤلفه های تفکر سنتی است که هر چه می توانی بیشتر خودت را بشناس، چون قرار است که خودت را عوض کنی. مفاهیمی مثل **Selfrealization** خودسازی یا **Selfconsecration** در تفکر سنتی معنای بسیار عمیق و راسخی داشته است. در تفکر سنتی بنا بر ساختن و متحول کردن خود انسان است.

در قرآن و تمام ادیانی که من میشناسم، در آئین بودا، هندو، مسیحیت، یهودیت و زرتشت، یکی از مضامین و درون مایه ها و رقم های دائم التکرار همین است که خودت را

بشناس؛ برای این که خودت را دگرگون کنی.

از توصیه های سقراط این است که می گوید من دو شعار اصلی دارم، شعار اول این که خودت را بشناس تا خودت را دگرگون کنی و شعار دوم این که زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد. در تفکر سنتی واقعا این اندیشه وجود داشت، چون بنا بود که من خودم را با وضع موجود سازگار کنم و یک حالی در خودم ایجاد کنم که رضایت در من به وجود بیاید. روحیه انسان مدرن این است که من باید جهان را بشناسم. حال همان قدر که توجه می کند به شناخت جهان از شناخت خودش دور می ماند و این بسیار مهم است.

به نظر من، تاریخ پیدایش انسان مدرن را باید روزی دانست که بتدریج، انسانها دست از تغییر دادن خودشان برداشتند و به تغییر دادن جهان روی آوردند تا جهان را موافق خودشان بکنند نه خودشان را موافق جهان. البته شکی نیست که هم تغییر خود و هم تغییر جهان به تغییر حاشیه ای دیگری وابستگی دارد، یعنی شکی نیست که ولو این که من انسان سنتی هم باشم و خودم را تغییر دهم، باز هم زندگی کردن اقتضای ایجاد تغییر در جهان بیرون را هم تا حدی دارد ولی فرعی و حاشیه ای Marginal است. از آن طرف هم شکی نیست که وقتی انسان مدرن بخواهد جهان را دگرگون کند، باید در خودش هم دگرگونی ایجاد کند. اما باز این دگرگونی در خود، یک جنبه حاشیه ای دارد. اصل این است که عالم عوض شود و به همان قیافه ای دریاید که من می خواهم. عالم سیاست، عالم طبیعت، عالم اقتصاد، زیباشناسی، تعلیم و تربیت و همه چیزش باید همان طور که من دلم می خواهد بشود؛ این به نظر من گوهر روحیه انسان مدرن و بنابراین آن مؤلفه اصلی جهان بینی مدرنیزم است.

گرایش به سیانتیزم

اشاره

شکی نیست که وقتی انسان مدرن می خواهد جهان را به قیافه مطلوب خودش در بیاورد، باید نسبت به جهان شناخت پیدا کند؛ البته هر شناختی این هنر را ندارد. ما نسبت به جهان شناختهای متفاوتی می توانیم داشته باشیم ولی هر شناختی هنر تغییر را ندارد. یک نوع شناخت است که هنر تغییر را دارد. این است که می بینیم انسان مدرن

ص: ۱۰۴

وقتی تصمیم بر تغییر جهان گرفت فقط به یک علم و آن هم علوم تجربی روی می آورد.

علوم فلسفی قدرت تغییر جهان را ندارند. علوم تاریخی و علوم عرفانی هم این قدرت را ندارند. آن چه می تواند در جهان تغییر ایجاد کند فقط علوم تجربی است. علوم تجربی اعم است از علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی و زیست شناسی و علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی، جامعه شناسی و اقتصاد.

علوم تجربی یک خصایصی دارد که وقتی چیزی در این علوم متعلق دانش من قرار گرفت من قدرت ضبط و مهارش را پیدا می کنم. این است که آن روحیه اولیه، مؤلفه دوم را پدید می آورد و آن رویکرد جدی به علوم تجربی است.

بقیه خصایص مدرنیزم تلقیهای جدیدی است که زاییده انسان مدرن با مشاهده کارایی علوم تجربی میباشد. به این حیث بعضی گفته اند، پیدایش مدرنیزم را باید در واقع با فرانسیس بیکن همزمان دانست. فرانسیس بیکن در واقع کسی بود که میگفت طبیعت را باید شناخت تا در آن تغییر ایجاد کرد؛ جمله معروف او که: «اسیر طبیعت شوید تا امیر طبیعت شوید»، به این مفهوم است که اول باید اسیر طبیعت شد یعنی سر در پی طبیعت گذاشت و در تمام پیچ و خم ها، طبیعت را دنبال کرد تا خوب نسبت به آن شناخت پیدا شود و وقتی که اسارت کامل شد آن وقت نوبت امارت می رسد. این که کسانی گفته اند، فرانسیس بیکن اولین بار روحیه انسان مدرن را بروز داد با تحلیل من از ریشه مدرنیزم سازگار است.

علوم تجربی به انسان مدرن قدرت ضبط و مهار می دهد و هر وقت برای انسان، قدرت ضبط و مهار پدید آمد، آن گاه قدرت برنامه ریزی آینده برای او پدید می آید. اصلاً می توانیم تصویری از آینده را برای خودمان بسازیم، بعد این تصویر را گام به گام و با مهندسیهای تدریجی (نه با مهندسیهای انقلابی شکل دهیم. اگر علوم تجربی چنین هنرهای چهار گانه ای را که عرض کردم داشته باشند، شکی نیست که برای هر انسانی که بخواهد جهان پیرامون خودش را عوض بکند چیز مطلوبی است.

علوم تجربی در این زمینه آنقدر برای ما نویدبخش بوده اند که الآن ما سالهاست در پی این هستیم که پیری را دیررس تر کنیم؛ حتی تا این حد در اموری که به نظر می آمد

اینها جزء ذات و گوهر طبیعت است، تصرف کنیم. حتی مرگ را به عقب بیندازیم و از میان ببریم.

خوب وقتی آدم تا این حد بتواند جهان پیرامون خودش را عوض بکند که دیگر مسأله، مسأله بهبود بیماری نباشد، مسأله شهرسازی نباشد، بلکه حتی مسأله بر سر پیری و مرگ و... باشد، این یعنی من در برابر یک سری امور طبیعی مقاومت بورزم، مثلاً بهبود نژاد یا اصلاح نژاد بکنم، من اصلاً کاری بکنم که فرزند آتی من به همان شکل و شمایللی که خودم دوست میدارم به دنیا بیاید، به این ترتیب علوم تجربی جنبه پارادایم یعنی جنبه اسوه و الگو بودن پیدا کردند. این جنبه پارادایم پیدا کردن، البته با گذر منطقی صورت نگرفته است بلکه با گذر روانشناختی صورت گرفته، ولی به هر حال صورت گرفته است.

برای فهم تفاوت گذر منطقی با گذر روانشناختی مثال می زنم. یکی از تفاوت‌های عمده ای که ما آدمیان با کامپیوترها داریم، این است که اگر به ما آدمیان یک سلسله اطلاعات داده شود، این طور نیست که ما از درون این اطلاعات فقط نتایج منطقی ای را که قابل استنتاج است به دست آوریم. ما خیلی وقتها از اطلاعاتی که به ما داده می شود علاوه بر نتایجی که منطقی از آن گرفته می شود، یک سلسله نتایجی هم میگیریم که منطقی حق نداریم.

به تعبیری دیگر اگر ما انسانها از آن سه ساحتی که در دلمان هست (یعنی ساحت علم و عقیده و معرفت، ساحت احساسات و عواطف، ساحت اراده و خواست) اگر فقط ساحت اولی را داشتیم و آن دو ساحت دیگر در ما وجود نمی داشت یا می توانستیم موقتاً آن دو را تعطیل کنیم، آن وقت ما درست میشدیم مثل یک کامپیوتر، یعنی هر اطلاعاتی که به ما داده می شد، وقتی به آستانه آگاهی ما می رسید، اطلاعات جدیدی بدست می آوردیم که کاملاً منطقی بودند. مثلاً اگر شما به یک کامپیوتر بگویید: الف، ب است و بعد هم بگویید، ج، د است، از این دو هیچ نتیجه جدیدی به شما نمی دهد. اگر بگویید الف، ب است و ب، ج نیست باز هم نتیجه ای نمی توان گرفت؛ چرا که این ماشین فقط براساس یک منطق رقومی و رسمی کار می کند. بنابراین ماشینها این گونه اند که فقط در حوزه قواعد منطقی

کار می کنند، اما ما انسانها این طور نیستیم.

ما انسانها به خاطر این که روحمان علاوه بر آن ساحت منطقی و آگاهی، ساحتی هم به نام احساسات و عواطف و نیز ساحتی به نام اراده ها و خواستها دارد، گاهی از دل چند فقره اطلاعات بی ربط یک فقره استنتاج جدید غیرمنطقی میکنیم. وقتی ما از دل اطلاعاتی که به ما داده شده است فقط نتایج منطقی بگیریم، آن وقت می گویند گذرمان گذر منطقی است و با یک Logical Passage تصمیم گرفته ایم.

وقتی از یک سری داده ها، نتایجی بگیریم که منطقیاً حق گرفتنش را نداریم ولی چون عاطفی و احساسی هستیم این نتایج را میگیریم، آن وقت می گویند شما با یک گذر روانشناختی به این نتایج رسیده اید نه با یک گذر منطقی. ما نزدیک به یازده نوع گذر روانشناختی انجام میدهم. یک نوعش آرزواندیشی است. آرزواندیشی یعنی این که چون خوش دارم که الف، ب باشد، پس الف، ب است. این گذرها در انسان قابل کنترل و آگاهی هستند ولی تعطیل کامل آنها به نظر می آید به سادگی انجام پذیر نباشد.

حال می خواهم بگویم که وقتی علوم تجربی به انسان مدرن، این نویدها را داد و بعد در مقام عمل هم محقق کرد، با یک گذر روانشناختی، علوم تجربی پارادایم و اسوه شد. یعنی می خواهم بگویم از تمام آن به وعده عمل کردنهای علوم تجربی، منطقیاً نمی توان نتیجه گرفت که علوم تجربی باید پارادایم و الگوی ما بشود. درست مثل این که من از یک معلمی پنج سؤال کنم و جوابها هم، بعد از تحقیق معلوم شود که دقیق بوده است و آن وقت نتیجه بگیرم که جواب معلم به سؤال ششمی هم درست است، منطقیاً که نمی توانم چنین نتیجه ای بگیرم. یعنی این نتیجه را با گذر روانشناختی میگیرم.

به هر حال انسان مدرن بعد از این توفیق هایی که علوم تجربی برایش به همراه آوردند با گذر روانشناختی علوم تجربی را الگوی خودش کرد. یعنی هم به لحاظ محدودیت ها، هم به لحاظ روشهای متعارف و متداول و هم به لحاظ روشهای آزمون تصور کرد که همه علوم باید مثل علوم تجربی بشوند. یعنی در واقع خواست که همه علوم را به این انگاره دربیورد؛ سر و ته آنها را بزند به صورتی که به لحاظ محدودیت و گستره مثل علوم تجربی بشوند.

ص: ۱۰۷

این الگوگیری و این که همه چیز را ما فقط از دریچه علوم تجربی نگاه بکنیم، معمولاً از آن به «سیانتیزم» تعبیر می کنند، که شاید ترجمه فارسی خوبش «علم زدگی» یا «علم پرستی» باشد.

به این کار میگویند علوم تجربی را «پارادایم» سایر علوم کردن یا به تعبیری «علم زدگی». علم زدگی یک سلسله ویژگیهای دیگری برای انسان مدرن پدید آورد. پس تا این جا سیر بحث به زبان خیلی ساده این بود که انسان، نخست تصمیم میگیرد که جهان اطرافش را عوض کند تا به آن صورتی در بیاید که دوست می دارد. بعد می بیند این خاصیت را با علوم تجربی و با استمداد از علوم تجربی می تواند محقق کند. طبعاً به علوم تجربی رو می کند و اتفاقاً علوم تجربی هم به این وعده خودشان عمل می کنند. آهسته آهسته یک نوع قداستی برای علوم تجربی در ذهن و ضمیر انسان مدرن پدید می آید. حال این علم زدگی باعث می شود که انسان مدرن یک سلسله آراء و نظراتی پیدا کند.

گرایش به اندیشه پیشرفت

اولین اثر علم زدگی قایل شدن به اندیشه پیشرفت است. اندیشه پیشرفت به زبان خودمانی «نرخ شاه عباسی» در اندیشه های ما شده است. حتی به بچه های شش، هفت ساله دائماً به صورت یک عبارت کلیشه ای گفته می شود، آنها هم قبول می کنند و میگویند بشر در حال پیشرفت است و انسان امروز پیشرفته تر از انسان دیروز است و انسان فردا پیشرفته تر از انسان امروز خواهد بود. این اندیشه آنقدر قالبی شده است که اگر کسی بگوید سیصد سال پیش هیچ انسانی قایل به پیشرفت نبوده است، باور نمیکنیم، که می شود چیزی که نرخ شاه عباسی تفکر ماست، اصلاً سابقه مهجور و متروک بوده باشد؟ ولی واقعاً همین طور است.

در اوایل نهضت مشروطه که مشروطه گران با اندیشه های غربی آشنایی پیدا کرده بودند و انس و الفت زیاد داشتند و آهسته آهسته در واقع اندیشه های غربی را وارد ایران می کردند، در کتابها و مقالات خودشان، وقتی می خواستند به پیشرفت که یکی از

اندیشه های غربی است اشاره بکنند با لغت «پروغره» اشاره می کردند. می گفتند غریبان در حال پروغره‌اند، ما پروغره نداریم، ما باید کاری کنیم که «پروغره» پیدا بکنیم، چرا؟ چون این اندیشه در ایران وجود نداشته، حتی لفظ هم تا آن وقت برای آن وجود نداشته است. آمدند همان Progress انگلیسی که نظیرش هم در زبان فرانسه است، در آلمانی هم هست، آوانویسی کردند و گفتند «پروغره». در کتابهای عربی هم همین طور است. در کتابهای عربی که بعد از حمله ناپلئون به مصر، نوشته شده است دائما می بینید که می گویند ما محرومیم از «بروغره». چون این اندیشه وجود نداشته، در زبان هایی مثل فارسی و عربی اصلا لفظی برای آنها نبوده است. بعدها در فرهنگستان اول در زمان رضا شاه آمدند فکر کردند این پروغره که غریبها می گویند، چیست؟ سپس اسمش را پیشرفت گذاشتند.

لغت «پیشرفت» در زبان فارسی بیش از هفتاد سال عمر ندارد. هفتاد سال هم کمتر است، ۶۴ الی ۶۵ سال است. این قدر این اندیشه غربی، ناآشنا و مهجور بوده است. در غرب هم همین طور است، منتها بر ما ۶۰-۷۰ سال است این اندیشه وارد شده و در غرب نزدیک ۳۰۰ سال؛ قبل از آن هیچ انسانی قایل به پیشرفت نبوده است. من اتفاقا در باب همین لغت «پراگرس» انگلیسی در فرهنگ وبستر و لاندن هاوس که سابقه ورود یک لغت در زبان را هم ثبت می کنند تفحص کردم و دیدم که اتفاق در زبان انگلیسی هم همین طور است. لغت پراگرس در زبان انگلیسی در اواسط قرن هجدهم وارد شده است (۱۷۴۲).

اصلا اندیشه نو، لفظش هم نو است. این اندیشه «پیشرفت» در واقع کاملا متأثر از همان پارادایم گیری علوم تجربی است. چرا؟ به دلیل این که هر کس با علوم تجربی سروکار داشته باشد پیشرفت را حس می کند. یعنی شما اگر با فیزیک، شیمی، زیست شناسی و روانشناسی کار بکنید، این پیشرفت را حس می کنیم. می بینید که دائما علم در حال پیشرفت است. حال اگر بگویید علوم تجربی در حال پیشرفت هستند، یک اندیشه پیشرفت خیلی کم توقع، کم ادعا و اتفاقا واقع بینانه را ادعا کرده اید، اما وقتی علوم تجربی را الگو گرفتید ناگهان ممکن است این پیشرفتی که اختصاص به علوم تجربی دارد

را به جاهای دیگری هم سرایت بدهید. این سرایت دادن پیشرفت در شش مرحله صورت گرفته است.

در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم بشر این پیشرفت را فقط برای علوم تجربی قایل شد. این فاز اول بود و اندیشه پیشرفت در علوم تجربی یک اندیشه دامن گسترتری شد و حق هم همین بود.

بشر، آهسته آهسته معتقد شد که پیشرفت، فقط در علوم تجربی نیست و یک پیشرفت دومی هم وجود دارد و آن هم پیشرفت در فن آوری و صنعت است. شما خواهید گفت که مگر این نتیجه طبیعی اولی نیست؟ جواب این است که نه. نتیجه طبیعی اولی نیست. یعنی کاملاً امکان دارد که علوم تجربی پیشرفت بکند ولی متناظر و مستقیماً در ارتباط با آن علوم فنی، فن آوری و صنعت پیشرفت نکند.

اتفاقاً بسیاری از متفکران درباره جهان اسلام یک چنین ادعایی داشته اند. از جمله سید حسین نصر در دو اثر خودش مصراً این نکته را بیان کرده است که در جهان اسلام علوم تجربی پیشرفت کرد، اما همزمان و متناظر با پیشرفت علوم تجربی، فن آوری و صنعت پیشرفت نکرد. هیچ ملازمه ای بین این دو وجود ندارد، به دلیل این که وقتی پیشرفت در علوم تجربی به دنبال خودش پیشرفت در فن آوری و صنعت را هم می آورد که انسان طالب تغییر زندگی در اطراف خودش هم باشد.

فرض کنید من تمام اطلاعات تجربی که برای ساختن یخچال لازم است را داشته باشم، ولی نخواهم یخچال داشته باشم، طالب این نوع دگرگونی در زندگی نباشم، آن وقت علم تجربی دارم ولی به دنبال صنعت یخچال سازی نخواهم رفت. صرف این که من اطلاعات برای این که تلویزیون بسازم را داشته باشم من را به تلویزیون ساختن نمیکشد، بلکه وقتی این اطلاعات را داشته باشم و بخواهم که زندگی اطرافم عوض شود، آن وقت این اطلاعات من را به طرف فن آوری و صنعت سوق می دهد.

به همین دلیل ضرورت ندارد هر وقت پیشرفتی در زمینه علوم تجربی حاصل آمد، حتماً پیشرفتی در جهت فن آوری و صنعت هم پدید بیاید و اگر بخواهیم سخنان کسانی

مانند سید حسین نصر را بپذیریم، باید بگوییم که در جهان اسلام تا حدودی هم این سخن صادق است که در یک برهه ای، لااقل در سه قرن، علوم تجربی پیشرفت کردند ولی متناظر با آن فن آوری و صنعت پیشرفت نکرد.

دکتر نصر تحلیلش این است که آن مسلمانانی که علوم تجربی به دست آنها و با فکر آنها در جهان اسلام رشد کرده بود، مسلمانانی بودند کاملاً تحت تأثیر تفکر دینی و تفکر دینی شان به آنها می گفت، بیشتر از آن که بخواهی جهان اطراف را عوض کنی، خودت را عوض کن؛ بنابراین خواست و اراده تغییر جهان اطراف را نداشتند. لذا علوم تجربی در عین حال که در میانشان رشد کرده بود متناظر با آن به صنعت و فن آوری دست نزدند. به هر حال قایلان به پیشرفت، یک گام به جلو آمدند و گفتند علاوه بر این که بشر به لحاظ علوم تجربی در حال پیشرفت است، به لحاظ فن و صنعت هم در حال پیشرفت است.

کسانی به امر سومی هم قایل شدند. آنها به این امر قایل شدند که بشر از یک حیث سومی هم در حال پیشرفت است و آن این که از لحاظ نیازهای اولیه یا به تعبیر دیگر از لحاظ رفاهیات هم، در طول تاریخ دائماً در حال پیشرفت بوده است و الآن هم دائماً در حال پیشرفت است. وقتی که رفاهیات گفته میشود منظور خوردن، آشامیدن، خواب، استراحت، پوشاک، مسکن، غریزه جنسی و تفریح است. اینها را نیازهای اولیه می گوییم. کسانی معتقد شدند بشر در طول تاریخ به لحاظ رفاهیات هم در حال پیشرفت بوده است. معنایش این است که انسان امروز از حیث سوم هم نسبت به ۲۰۰ سال پیش، پیشرفت کرده است. انسان ۴۰۰ سال آینده هم نسبت به انسان امروز از این حیث پیشرفته تر خواهد بود.

کسانی آمدند و گفتند که بشر پیشرفت چهارمی هم در طول تاریخ داشته است و آن پیشرفت در جهت آرمانهای اجتماعی است. آرمانهای اجتماعی هم وقتی گفته میشود معمولاً چهار یا پنج آرمان را از آن تعبیر می کنند؛ نظم، امنیت، عدالت، آزادی و برابری. گفته شد که بشر به این حیث هم در حال پیشرفت بوده است؛ یعنی اگر تاریخ بشر را مقایسه بکنیم، می بینیم آستانه آزادیخواهی بشر دائماً بالا رفته، آستانه عدالت طلبی بشر

بالا-رفته، آستانه نظم جویی و آستانه امنیت خواهی نیز بالا-رفته است. کسانی گفتند بشر حتی از حیث پنجم هم در حال پیشرفت بوده است و آن حیث، آرمانهای اخلاقی است. یعنی گفتند بشر هر چه در طول تاریخ جلو می آید از لحاظ آرمانهای فردی و اخلاقی هم پیشرفته تر می شود. انسانهای امروز بیشتر طرفدار حق هستند تا انسانهای ۵۰۰ سال پیش. بیشتر انسانهای امروز اهل خدمتند. کمتر اهل دروغ و خیانت هستند.

این آرمانهای اخلاقی که هیچ جنبه حقوقی ندارد در حال پیشرفت بوده است و همچنان هم در حال پیشرفت خواهد بود؛ یعنی همان طور که انسان امروز نسبت به انسان ۲۰۰ سال پیش این طور است، مسلماً انسان ۳۰۰ سال آینده هم نسبت به انسان امروز از حسد، دروغ، تهمت، غجب و تکبر بری تر است و قس علی هذا. این هم در واقع یک نوع اندیشه پیشرفت است.

کسانی حتی از این هم ادعایشان را فراتر بردند و گفتند انسان از حیث ششمی هم در حال پیشرفت بوده است و آن این که ظرفیت های روانی او در حال پیشرفت است؛ یعنی انسانها به طور دائم هوشیارتر می شوند و سرعت انتقال و قدرت یادگیری و یادسپاری بیشتری پیدا میکنند. مجموعه اینها را ظرفیتهای روانی می گویند. این ظرفیتهای روانی البته هم در ناحیه علم و عقیده و معرفت وجود دارد، هم در ناحیه احساسات و عواطف و هم در ناحیه خواستها. گفتند بنابراین پیش بینی می کنیم انسانهایی در آینده پدید بیایند که مجموعه آنچه را که ما مثلاً در فاصله زمانی ۲۰ سال یاد میگیریم، اینها بتوانند در یک ماه بیاموزند یا مجموعه مبارزه هایی را که یک شخص باید در سالهای فراوانی با خودش بکند تا فلان عادت را ترک کند یا در خودش راسخ نماید، انسانهای آتی ممکن است در یک هفته انجام دهند.

این اندیشه پیشرفت، در هیچ یک از شش مرحله اش، با گذر منطقی به دست نیامده، بلکه با گذر روانشناختی حاصل آمده است. البته همان طور که گفتم از گذر روانشناختی هم بدی نداریم. ما انسانها این گذر را انجام می دهیم. اما در عین حال، همین الان هم با این که اندیشه پیشرفت یک اندیشه بسیار رایجی است، هنوز هم هر می از قایلان به پیشرفت

به این شش مرحله وجود دارد؛ یعنی بیشترین انسانهایی که قایل به پیشرفتند قایل به پیشرفت علوم تجربی هستند. اینها در قاعده هرم هستند. کسانی که به پیشرفت در فن و صنعت هم قایلند بالای آنها قرار می گیرند؛ یعنی تعدادشان کمتر است. کسانی که علاوه بر این به پیشرفت در رفاهیات و نیازهای اولیه قائلند باز تعدادشان کمتر می شود. کسانی که به پیشرفت در جهت آرمانهای اجتماعی قائلند تعدادشان کمتر است. آنهایی که به پیشرفت در جهت آرمانهای اخلاقی معتقدند باز کمتر و آنهایی که به پیشرفت در **Capacity** ها و در واقع ظرفیت ها و گنجایش های انسان قائلند، در رأس این هرم واقعند. هنوز هم اندیشه پیشرفت در واقع یک هرم می سازد و هر چه به طرف رأسش می رویم طبعاً تعداد قائلان کمتر می شود، ولی با این همه این اندیشه یک اندیشه دامن گستری است، پس یکی از مقدمات تفکرات مدرنیستی قائل بودن به اندیشه پیشرفت است. انسان مدرن به اندیشه پیشرفت کاملاً قایل است.

معمولاً در تاریخ اندیشه از حد فاصل جنگ جهانی اول و دوم به مرحله رسوایی اندیشه پیشرفت تعبیر می کنند. در فاصله ۱۹۱۸ که جنگ جهانی اول تمام شد تا ۱۹۴۰ که جنگ جهانی دوم شروع شد، این فاصله ۲۲ سال برای انسان مدرن دوره رسوایی اندیشه پیشرفت است. جنگ جهانی اول و پیامدهای آن، یک یأس، یک ناامیدی، یک نوع سرخوردگی و یک نوع به تعبیر بعضی اندیشه نگاران، خشمارنج (خشم همراه با رنج) را برای انسان پیش آورد و انسان از اندیشه پیشرفت تا حدودی عدول کرد.

انسانی که در فاصله دو جنگ زندگی می کرد، میگفت چه پیشرفتی؟ توحشی که کشورهای متخاصم در جنگ جهانی اول از خود نشان دادند، هیچ وقت در دوران قبل نشان داده نشده است. کجا ما پیشرفت کرده ایم؟ شما خواهید گفت یک جنگ، هر قدر هم تلفات داشته باشد، منطقاً نباید اندیشه پیشرفت را از دست کسی بگیرد. بنده باز هم عرض میکنم؛ هم باید گفت آن گذر (گذر قایل شدن به اندیشه پیشرفت)، گذر روانی است و هم این گذر (گذر عدول از اندیشه پیشرفت)، گذر منطقی نیست. طبعاً چیزی که با گذر منطقی بدست نیامده است، بدون لزوم وجود یک گذر منطقی هم از دست خواهد رفت. از فاصله آن زمان تا به حال باید گفت رفته، رفته تردیهای جدی در اندیشه پیشرفت پدید

آمده است و همین نفی اندیشه پیشرفت بعدها یکی از مقومات ماهوی اندیشه پسا تجدد شیله.

تنها چیزی که شاید بشود به صورت منطقی از آن دفاع کرد همان پیشرفت نوع اول است. یعنی پیشرفت در علوم تجربی. تازه آن هم شاید بشود گفت که بشر دم به دم از لحاظ علوم تجربی در حال پیشرفت بوده است ولی هیچ کدام از پنج پیشرفت بعدی منطقه قابل التزام و تعهد نیستند.

اندیشه دیگری پیش آمد که آن هم حاصل پارادایم شدن علوم تجربی نزد بشر بود و آن قایل شدن به نوعی برابری گرای بود. قایل شدن به این که همه انسانها با هم برابرند.

در علوم تجربی یکی از نکات چشمگیر این است که هیچ کسی نسبت به کس دیگر «آتوریت» ندارد؛ یعنی قولش حجیت ندارد. هیچ کس پیر دیر نیست. هیچ کسی مثل حکیم و فرزانه های قدیم نیست که فقط یک گوشه چشمی نشان بدهد و همه بگویند همین است که ایشان گفته اند. یعنی نمی شود در علوم تجربی بگویند که الف، ب است، چون حضرت آیت الله فلان یا حضرت پروفیسور بهمان گفته است.

در علوم تجربی هر که هستی باش. سخنی که می خواهی بگویی به یک سلسله محکها و آزمونها سپرده می شود. اگر از این محک و آزمون سر بلند بیرون آمد، سختتان پذیرفته است. اگر هم سر بلند بیرون نیامد سختتان پذیرفته نیست.

در علوم تجربی همه وقت یک فرایندی برای آزمون و داوری وجود دارد که باید طی شود. البته این نکته حدود دو دهه است که مورد تشکیک واقع شده است، ولی تشکیک این نکته کاری به مدرنیزم ندارد.

چون آتوریت نداریم، بنابراین یک نوع equal و برابر بودن در علوم تجربی وجود دارد. بله، یک چیز وجود دارد و این که اگر تو بخواهی سخن من را بیازمایی و محک بزنی، یک سلسله مقدماتی را اول باید طی بکنی. یعنی اگر مثلاً انیشتین نظریه نسبیتی عرضه میکند، شرودینگر، هایزنبرگ، هوکینگ، یک نظریه ای ابراز می کند البته من از مکتب گریخته نمی توانم بیایم و بگویم نخیر سخن ایشان نادرست است.

اگر بخواهم بگویم نادرست است یا بگویم درست است؛ در هر دو حال، باید مقدماتی را طی کرده باشم. یعنی بالاخره یک مقدماتی را من باید در فیزیک و ریاضی طی کرده باشم تا بتوانم بگویم سخن انیشتین را می توانم به بوته تست و آزمون بگذارم؛ حال چه آزمون نظری و چه آزمون تجربی. اما به هر حال هر کس این مقدمات را طی کرد می تواند وارد نقد شود و این مقدمات را هر کسی طی کرد اولاً حق دارد از انیشتین مطالبه دلیل بکند؛ ثانیه علاوه بر این حق دارد بگوید سخن انیشتین دلیلش ضعیف است یا دلیل قوی تر از دلیل خود انیشتین بر مدعا وجود دارد.

یک نوع برابری در کار است. حال اگر شما این برابری را که در علوم تجربی می بینید، بخواهید به جاهای دیگر هم تسری بدهید، آن وقت میدانید نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که شما کاملاً متکی به خود می شوید. کاملاً تعبدگرای می شوید. کاملاً ناتوان از تقلید می شوید. تقلید و تعبد که «چون فلان کس گفته است پس همان است که ایشان گفته است»، این کاملاً از بین می رود. این را تعبیر میکنند به برابری گرایی.

این برابری گرایی با یک سؤال مواجه می شود و آن این است که شما از سویی میگویید ما در علوم تجربی تعبد نداریم، درست هم هست ولی در عین حال این را هم باید قبول کنید که ما روز به روز به سوی تقسیم کار هر چه بیشتر در حرکتیم. هر چه تقسیم کار بیشتر شود تخصص ناشی از تقسیم کار بیشتر و مشکلتر می شود و هر چه تخصص بیشتر شود، معنایش این است که هر فردی فقط در یک حیطه بسیار، بسیار باریک، خودش صاحب نظر است و معنای این جمله هم این است که شخص در همه حیطه های دیگر به جز حیطه تخصص خودش باید نسبت به تمام صاحب نظران آن حیطه ها، نوعی تعبد داشته باشد. حال چگونه می گوئیم در نزد انسان مدرن تعبد نامقبول است و از سویی الزامات پیشرفت علوم برای ما تعبد و رجوع به متخصص را به همراه دارد؟

پاسخ این است که رجوع ما به متخصصان در این گونه موارد موجه است و برای آن دلیل داریم.

گاهی چیزی که رجوع ما را موجه می کند عرف صاحبان آن رشته است. وقتی می بینیم همه فیزیکدانان، انیشتین را به عنوان یک فیزیکدان می شناسند آن گاه، وقتی ما به او رجوع می کنیم، در واقع به اجماع فیزیکدانانی که انیشتین را به عنوان یک فیزیکدان می شناسند رجوع کرده ایم.

حال ممکن است شما بگوئید که هر کدام از آن فیزیکدانانی که انیشتین را به عنوان فیزیکدان پذیرفته اند، خودشان را باید تعدادی فیزیکدان تأیید کند. من برای این که - بفهمم حسن، فیزیکدان است و به او رجوع کنم، رجوع میکنم به ۳۰۰ فیزیکدان دیگر و • آنها می گویند حسن را به عنوان یک عالم فیزیک می شناسیم. قاعدتاً برای هر کدام از آن ۳۰۰ فیزیکدان هم، باید به ۳۰۰ فیزیکدان دیگر رجوع کنم. آیا این جا نوعی دور به وجود نمی آید؟

نه! دور به وجود نمی آید. چرا که نوعی گرایش هولیستیک (Holistic) در این جا وجود دارد و گرایش هولیستیک در موارد عدیده از جمله این موردی که من الآن عرض خواهم کرد کارساز است.

شما وقتی جدول کلمات متقاطع را حل می کنید، اگر دقت کنید، گاه این وضع پیش می آید که شما نسبت به هیچ کدام از خانه هایی که پر کرده اید به تنهایی یقین نداشته باشید. مثلاً جدول در قسمت افقی شماره دو، گفته «نام رودخانه ای است». شما نمی توانید بگویید اگر بقیه جدول هم نبود من یقین داشتم نام رودخانه حتماً زاینده رود است. اما اگر تمام جدولتان پر شد، نسبت به درستی کل این جدول یقین خواهید داشت. اگر چه تک تک اجزا، یقینی نیستند؛ ولی این اجزاء غیر یقینی وقتی همدیگر را تأیید کردند، یقینی می شوند. پنجاه جواب غیر یقینی، جواب پنجاه و یکم غیر یقینی را یقینی میکند. همه آنها به استقلال، غیر یقینی اند ولی می توانند کل این جدول را برای شما یقینی کنند. این را دیدگاه هولیستیک در معرفت شناسی می گویند.

برخلاف گرایش دیگری به نام **Fundamentalistic** که دیدگاه قدمای ما بود و به نظر من دیدگاه غیر قابل دفاعی هم بود. دیدگاه قدمای ما این بود که مجموعه معلومات یک انسان و مجموعه معلومات نوع بشر به طور کلی، یک ساختمان مخروطی یا هرمی دارد که

قاعده این مخروط، Π قضیه ای است که هیچ انسانی در این قضیه شک ندارد. به این Π قضیه بدیهیات می گفتند.

معتقد بودند معلومات رده دوم از دل این بدیهیات و معمومات رده سوم از دل این بدیهیات به علاوه Π معلومات رده دوم بیرون می آیند و به همین ترتیب ادامه پیدا میکنند. در واقع می خواستند بگویند که یقینی بودن کل معلومات ما به یقینی بودن معلوماتی است که در قاعده این هرم است. معنایش این بود که چون قاعده این هرم عقایدی است که هرگز شک پذیر نیست، وقتی معلومات قاعده هرم، یقینی شد اگر با استفاده از قواعد منطبق صورت از این مقدمات یقینی نتایج جدیدی بیرون کشیدید، آن نتایج هم به تبع این معلومات یقینی می شوند و به این ترتیب مجموعه این هرم و مخروط علمی شما یقینی میشود.

به عبارت دیگر، یقینی بودن ۹۹ درصد معلومات ما به یقینی بودن آن یک درصد بدیهیات است. به این دیدگاه، دیدگاه **Fundamentalistic** یا دیدگاه مبناگروانه میگویند؛ دیدگاهی که میگوید علم بشر یک مبنای یقینی دارد.

دیدگاهی که در قرن بیستم بیشتر طرفدار پیدا کرد و به دست کسانی مثل کواین، سلارز و امثال آنها، موفقیتش مشخص تر شد، همان دیدگاه هولیستیک است و به نظر من کاملاً دیدگاه قابل دفاعی است. این دیدگاه می گوید در معلومات ما حتی یک فقره تشکیک ناپذیر هم وجود ندارد؛ یک گزاره ای که نشود در آن شک کرد وجود ندارد. شما روی هیچ فقره معلوماتی نمی توانید دست بگذارید که من نتوانم در آن شک کنم؛ اگر آن فقره را به خودی خود در نظر بگیرید قابل شک است. اما میدانید چرا در این مجموعه تا حد معقولی نمی توان شک کرد؛ یا به تعبیر معرفت شناسان، «چرا این مجموعه فراتر از شک معقول است؟»، به دلیل این که هر ضعیفی چند ضعیف دیگر را پشتیبانی میکند و خودش هم از قبل چند ضعیف دیگر پشتیبانی می شود و به این صورت این معلومات همدیگر را پشتیبانی متقابل می کنند.

با این توضیحات وقتی ما به متخصص یک فن رجوع میکنیم (مثلاً وقتی ما به یک فیزیکدان رجوع میکنیم و به فیزیکدان بودن او اعتماد میکنیم، این یکی از راههای

توجهش این است که فیزیكدان بودن این شخص را، ۳۰۰ فیزیكدان دیگر تأیید می کنند. آن وقت شما خواهید گفت که هر کدام از آن ۳۰۰ نفر را هم ۳۰۰ نفر دیگر باید تأیید کنند و به خاطر همین دیدگاه هولیستیک این تأیید دوری اشکالی ندارد. این مجموعه وقتی یکدیگر را این گونه تأیید می کنند، چیزی پدید می آید به نام عرف اهل علم. مثلاً عرف فیزیكدانان؛ و این عرف کاملاً برای ما اطمینان آور است.

بنابراین یکی از سه راه توجیهی که ما در واقع به یک متخصص رجوع می کنیم این است که n عدد متخصص دیگر در همان علم، متخصص بودن این شخص را به رسمیت می شناسند و این برای ما نوعی ایقان، و لاقلاً نوعی ایقان (Subjective ایقان (آنفسی) پدید می آورد. .

این مورد بیشتر در مسائل تئوری و نظری پیش می آید؛ مثلاً اگر من مسأله ای را از یک فیزیكدان می پذیرم، به این دلیل است که عرف فیزیكدانها قبول دارند که این فرد فیزیكدان است.

گاهی هم هست که من به عالم یک علمی رجوع می کنم اما نه به دلیل این که عرف عالمان آن علم او را تأیید می کنند، بلکه به دلیل این که در مقام عمل در گذشته هر چه براساس علمش عمل کرده است، موفقیت آمیز بوده است. مثلاً من می بینم یک مهندس پنجاه پروژه پل سازی اجرا کرده و همگی موفق از آب درآمده اند.

رجوع به یک جراح روی همین مبنا صورت می گیرد؛ وقتی شما به یک جراح رجوع می کنید و واقعا بدنتان را در اختیار او می گذارید، تنها چیزی که به شما اطمینان خاطر و سکون قلبی می دهد، این است که میگویند این جراح در گذشته مثلاً ۸۰۰ عمل موفق دارد؛ یعنی در واقع توفیق این شخص را در مقام عمل در گذشته دیگران تجربه می کنیم. در این رجوع من خودم تجربه ندارم ولی تجربیاتی که دیگران دارند همه نشان میدهند که این شخص از خبرویت برخوردار است.

راه سوم وقتی است که من به کسی رجوع می کنم و چه بسا رجوع اولیه هم هیچ وجه معقولی نداشته است ولی بلافاصله بعد از رجوع اولیه می بینم که در مورد من این رجوع موفق بوده و توجیه پذیر است. مثلاً در یک شهر غریبی به یک پزشک مراجعه می کنم،

این پزشک را هم کسی تأیید نکرده است (اصلاً فرض بر این است که من در این شهر غریب و کسی را هم نمی شناسم تا تأییدی از او راجع به این پزشک گرفته باشم اما پس از رجوع که به هر دلیلی صورت گرفته است، می بینم وقتی به نسخه او عمل میکنم، تسکین درد پیدا می کنم. در واقع تجربه شخصی به من می گوید که می توان به این کارشناس اعتماد کرد.

ما در همه مواردی که در ساحت زندگی عملی و نظریمان، به کارشناس رجوع میکنیم، توجیه رجوعمان به واسطه یکی از این سه راه است.

اما در تعبد هیچ کدام از این سه راه وجود ندارد و این فرق اول تعبد با رجوع به متخصص است. تعبد وقتی است که هیچ کدام از این سه راه را طی نکرده ایم و با این همه نسبت به کسی تسلیم هستیم؛ نه عرفی او را تأیید کرده، نه تجارب سابق؛ توفیقی را در مورد دیگران نشان داده است و نه تجارت کنونی توفیقی را در باب خود ما نشان داده است. این فرق اول تعبد و رجوع به متخصص است.

اما تفاوت دومی که وجود دارد و بسیار مهمتر از اولی هم هست، این است که من وقتی به متخصص رجوع کردم، پذیرفتن این که این شخص متخصص است یک نوع پذیرفتن استعجالی است؛ به گفته فیلسوفان یک نوع پذیرفتن Ad hoc (موقتی) است. یعنی « پذیرفتنی » است تا زمانی که خلافش اثبات نشده باشد و بنابراین همیشه هر متخصصی در معرض این خطر هست که روزی معلوم شود که متخصص نبوده است، یا روزی معلوم شود که درجه تخصصش به آن درجه ای که ادعا می کرده، نبوده است. در واقع ما همیشه متخصص بودن یک شخص را با یک قید می پذیریم و این قید، متخصص بودن او را استعجالی می کند و ما همیشه میگوییم فلانی متخصص است تا وقتی که فلان یا بهمان نشود و گرنه بهترین متخصص پل سازی هم اگر ۵ عدد از پلهایش سقوط کرد، میگوییم معلوم می شود اشتباه می کرده ایم که او را متخصص می دانسته ایم.

اما در تعبد، این استعجالی بودن وجود ندارد. در تعبد تسلیم برای همیشه است. یک بار برای همیشه انسان خودش را به آن شخص تسلیم می کند؛ نمی گوید من تسلیم تو

هستم تا خلافش اثبات نشده باشد. شخصی که به او تعبد میکنید هیچ وقت او را نمی آزمایید. از این بالاتر، گاهی شخصی که به او متعبد میشوید حتی اگر امور واضح البطلانی هم از او صادر شد، شما در واضح البطلان بودن آن شک میکنید. تعبد همان است که در آیین هندو، جمله ای در توصیف آن هست و می گوید: «از استادت اطاعت کن حتی اگر تو را به جهنم ببرد.» این جمله معنایش این است که تو اصلاً حق آزمودن نداری. استاد است که ترازوی هر چیزی است. خود استاد را که نمیشود وزن کرد. این تعبد چیزی است که انسان مدرن آن را پذیرا نیست.

نمی خواهم این ادعا را بکنم که همیشه میشود از تعبد گریخت. نمی خواهم ادعا کنم که میشود در سرتاسر زندگی، انسان حتی یک مورد هم تعبد نوزد؛ می خواهم این را بگویم که تعبد خلاف بهنجار بودن روان آدمی است. انسان بهنجار نمی تواند متعبد باشد. وقتی انسان می گوید بیماری چیز بدی است، نمیخواهد بگوید که انسان می تواند در سرتاسر عمرش یکبار هم بیمار نشود.

انسان در سرتاسر زندگی اش بارها بیمار می شود، اما این از بدی بیماری نمی کاهد. بیماری همچنان بد است ولی اجتناب ناپذیر است. تعبد می تواند گریزناپذیر باشد؛ این بعید نیست و معنایش این است که ممکن است نشود مطلقاً بی تعبد زندگی کرد؛ ولی در عین حال تعبد امری خلاف فطرت یک انسان سالم است. یک انسان بهنجار، از تعبد هیچ گونه لذت عاطفی و آرامش درونی نمی برد. چرا؟ چون انسان اساساً این طور ساخته شده است یا به تعبیر دیگر انسان اساساً هر رأیی که برایش عرضه می شود، می خواهد پرسد چرا؟ به چه دلیل؟ شما اگر به من گفتید الف، ب است؛ من دلم می خواهد پرسم که چرا الف، ب است و همین که میگویم چرا الف، ب است نشان میدهد که نمی خواهم نسبت به شما تعبد بورزم. آن وقت از این یک نتیجه می شود گرفت و آن این که برای سلامت روانی باید حتی المقدور از متعبد بودن گریخت؛ آنجایی که در وسع ما است و به گفته علمای سابق «الضرورات تقدر باقدارها»؛ امر ضروری را باید به اندازه ضرورتش اخذ کرد. یعنی فقط حداقل مقداری که ما باید نسبت به آن تعبد بورزیم مجاز است. حال این حداقل چیست؟ مربوط به بحث ما نمی شود.

نکته دومی که واقعا باید در مورد تعبد مذاقه کرد این است که کسانی گفته اند برای خود تعبدمان دلیل داریم و بنابراین، تعبد ما مدلل است. مثلا من می گویم، هر چه حسن بگویند قبول میکنم، یعنی نسبت به او تسلیم هستم. بعد میگویم برای این که نسبت به حسن تسلیم باشم، دلیل دارم. اگر واقعا تسلیم همراه با دلیل باشد نباید به آن تعبد بگوییم. تسلیم اگر همراه با دلیل باشد تقریبا از جنس رجوع به متخصص می شود و بنابراین نباید تعبیر تعبد را در موردش به کار برد. وقتی میگوییم تعبد، فرض بر این است که برای کسی که نسبت به او تعبد می ورزیم، دلیل نداریم. اگر واقعا دلیل داشته باشیم اصلا لغت تعبد و برای آن شخص متعبد لغت Authority را نباید بکار برد.

نکته دیگری را هم که باید عرض کنم این است که تعبد با اطاعت فرق می کند و ممکن است بدون اطاعت نشود زندگی کرد ولی بدون تعبد میشود زندگی کرد. واقعیت این است که جز به نظر بعضی از آنارشیستها، مثل باکونین روسی و اوائل زندگی فکری تولستوی (که نوعی گرایشهای آنارشیستی داشت)، بقیه قبول دارند که تمشیت امور جامعه بدون اطاعت امکان ندارد. به استثنای این گروه بسیار معدودی که از آنها تعبیر به آنارشیست ها می شود، همه قبول کرده اند که جامعه احتیاج به یک نوع اطاعت دارد و بدون اطاعت سامان نمی گیرد.

بنده در اصل این که تمشیت امور جامعه بدون اطاعت نمی شود، موافقم. من این سخن را قبول دارم و از این لحاظ آنارشیست نیستم. اما در عین حال می گویم، اطاعت با تعبد فرق میکند. اطاعت معنایش این است که حسن گفته است که کار X باید انجام بگیرد، پس کار X باید انجام بگیرد و حسن گفته است که کار نباید انجام بگیرد، پس کار X نباید انجام بگیرد، این فرمول اطاعت است.

تعبد میگوید چون حسن میگوید X، Y است، پس X، لا- است و چون حسن میگوید X، لا- نیست پس X، لا- نیست. چون حسن میگوید X هست، پس X هست و چون حسن میگوید X نیست پس X نیست و چون حسن میگوید X و Y دارای رابطه ۲ هستند پس X و لا دارای رابطه ۲ هستند و چون حسن میگوید X و Y دارای رابطه ۲ نیستند، پس این دو با هم دارای رابطه ۲ نیستند. این ۶ قسم فرمول تعبد است.

اگر به این تعریف توجه کنیم، آن وقت به این نکته التفات پیدا می کنیم که تعبد خیلی با اطاعت فرق می کند. من وقتی در کارخانه ای کار می کنم، از کارفرمای خودم اطاعت می کنم و باید هم اطاعت کنم. اصلاً نفس این که تقاضای استخدام در این کارخانه کرده ام، یعنی تقاضای اطاعت ورزی کرده ام. یکی از لوازم عمده تقاضای من اطاعت پذیری است.

اما تعبد حرف دیگری است. من می توانم بگویم چون من در فلان وزارتخانه کار میکنم، وزیر هر دستوری بدهد من اجرا میکنم ولی در عین حال، خیلی از دستورات وزیر را قبول ندارم. یعنی نسبت به آن تعبد ندارم. فرق تعبد و اطاعت این است که اطاعت با بدن انجام میگیرد ولی تعبد با ساحت ذهن و روان انسان انجام می گیرد و ساحت ذهن و روان انسان به تعبیر کانت، ساحت آزادیها است نه ساحت الزامات. الزام فقط حاکمیت و سیطره اش بر ساحت بدن است و غیر بدن چیزی را نمی شود به الزام خواند و از آن الزام خواست. در واقع فقط و فقط بر بدن ما می شود فشار آورد و به بدن ما می شود چیزی را الزام کرد. اما ساحت ذهن و روان، ساحت تمام آزادیها است.

ساحتی است که در آن هیچ گونه الزامی وجود ندارد. با استفاده از همین نکته، یک نکته فرعی را هم عرض کنم و آن این که انسان مدرن، اگر هم بخواهد متدین بشود، او تدینش دشوار تر از انسان غیرمدرن است و ثانیاً معنای بسیار مضیق تری هم دارد. به دلیل این که انسان سنتی در تعبد پرمسامحه تر است و سریعتر متعبد میشود. انسان مدرن تعبدش حداقل است و وقتی تعبدش، حداقل است طبیعتاً متدین شدنش مشکل تر و علاوه بر مشکل تر بودن مضیق تر هم هست. این است که تدین انسان مدرن (اگر انسان مدرن بتواند متدین باشد) واقعا با تدین انسان سنتی متفاوت است.

پس معنای **Equalitarianism**، تعبد گریزی را به دنبال خود می آورد.

توجه به عوامل مادی و بی توجهی به عوامل معنوی

Equalitarianism علاوه بر تعبد گریزی یک معنای دیگری را هم به دنبال خودش می آورد و آن این است که در علوم تجربی، رد و قبول آراء و نظرات، به عوامل درونی

(Subjective) چندان بستگی ندارد. در پذیرش یا وارث آراء و نظرات، عوامل Subjective تأثیری ندارد و عوامل Objective تأثیر دارد. وقتی علوم تجربی الگو قرار گرفت، این حالت تعمیم داده شد که در سایر علوم و معارف هم رد و قبولها براساس عوامل Objective است و به عوامل Subjective بستگی ندارد.

این که شخص، حسود باشد یا خیرخواه؛ بدخواه دیگران باشد یا نباشد، آدم متکبری باشد یا آدم متواضعی؛ از لحاظ کاراكثر اخلاقی، صادق باشد یا صادق نباشید، خادم باشد یا خائن، اینها فرقی در قبول آراء و نظرات او از جانبی من نمی کند. شما مثلا اگر پیش يك جراح رفتید هیچ وقت نمی پرسید او آدم خوبی است یا آدم بدی است؛ مشروبات الکلی هم مصرف می کند یا نمی کند، آدم پول دوستی هست یا نیست، آدم حسودی است یا حسود نیست، اهل غیبت و تهمت هست یا نیست، اصلا اینها را نمی پرسید، چرا؟ چون فرضتان این است که عوامل مؤثر در جراحی او عوامل Subjective نیستند. يك سلسله علوم و دانشهای كاملا Objective هستند که اینها را متکبر، متواضع، خادم و خائن، پول دوست و غیرپول دوست، شهرت طلب و غیرشهرت طلب هم می تواند داشته باشد. هیچ کس نمی گوید که نزد فلان تعمیرکار ماشین نرو، چون فلان خصلت اخلاقی را دارد. چرا؟ چون به نظر می آید در تعمیر ماشین این خصلتها تأثیری ندارد.

این به دلیل الگوگیری ما از متدولوژی علوم تجربی است. ولی واقعیت این است که انسان سنتی اصلا به این قائل نبود و آهسته آهسته، این تلقی در نظر انسان مدرن هم کمی در معرض شک و شبهه قرار گرفت.

فرض کنید که من سرما میخورم و تب میکنم. وقتی تب شدت پیدا کرد، آرام آرام، به حالتی می افتم که روانشناسان از آن تعبیر به هذیان می کنند؛ یعنی من در حالت تب آنچه را که وجود ندارد گاهی فکر میکنم که هست و آنچه را که موجود است، گاهی فکر می کنم که نیست. وقتی آدم تب زده، دستخوش هذیان می شود معنایش این است که يك چیزهایی که وجود خارجی ندارند را فکر میکنند وجود دارد و يك چیزهایی را که وجود دارند، ناموجود گمان می کند. انسان مست، مادهای مصرف کرده و دستخوش يك حالاتی شده است که بعضی چیزهایی را که وجود ندارند را موجود فکر میکند و بعضی چیزهایی را

که وجود دارند را ناموجود می پندارد.

حال دقت بکنید در این جا چه پیش آمده است. نفس بی احتیاطی من و این که با بدن گرم و نیمه تر در معرض هوای سرد و باد قرار گرفته ام، یک کار معرفتی نیست بلکه یک عمل خاص است. بیمار شدن هم یک حالت خاصی است. تب کردن هم یک حال خاص بیولوژیک و فیزیولوژیک است که بر من عارض می شود. ولی اگر دقت کنید می بینید که همه اینها در مسأله علم و معرفت اثر گذاشته است. در حالت هذیان عوامل غیر معرفتی، من را دستخوش خطای معرفتی کرده اند. مشروب الکلی نوشیدن که علم نیست. خودش یک کار خاص است، ولی بعد از این که این مشروبات الکلی در خون من اثر گذاشت و در عروق من جاری شد؛ حالتی بر من عارض می شود که به آن میگویند حالت بی خبری ناشی از مستی. این حالت بی خبری ناشی از مستی، مثل هذیان تب زدگان است و در این حالت، مست، دستخوش خطای معرفتی می شود. در واقع عامل غیر معرفتی در معرفت دخالت کرده است. سرماخوردگی ناشی از بی احتیاطی، معرفتی نبود ولی در معرفت اثر گذاشت.

پس اجمالا- میشود پذیرفت که گاهی هم هست که عوامل غیر معرفتی در روند معرفت پذیری و معرفت اندوزی ما اثر می گذارند.

حال اگر اختلال بدنی می تواند عالمی را جاهل یا جاهلی را عالم کند، اختلال روحی هم ممکن است بتواند چنین کاری را بکند؛ یعنی محال نیست. چطور است که سرماخوردگی بدنی می تواند من را دستخوش خطا کند، شاید تکبر، عجب، سوء نیت، منفعت طلبی، دنیادوستی، شهرت طلبی و جاه طلبی هم بتواند من را دستخوش خطا کند. اگر بگویید جاه طلبی، شهرت طلبی، پول دوستی و زراندوزی که مسائل معرفتی نیستند، میگویم سرماخوردگی هم مسأله معرفتی نبود. مستی هم مسأله معرفتی نبود. من یک سلسله کارهایی کردم و این کارها در بدن من اثر گذاشت. این اثری که در بدن من گذاشت اثر با واسطه اش در عالم علم و معرفت بود. از کجا معلوم، شاید عوالم روحی هم همان اثری که عوالم بدنی در جریان معرفت دارند را داشته باشند. شاید در رد و قبول آراء و نظرات، در این که احساس بکنیم این رأی قانع کننده است یا قانع کننده نیست، در این که

ص: ۱۲۴

احساس کنیم این رأی، رأی قوی است یا رأی ضعیفی است، در این که قبول کنیم این مطلب حق است یا باطل است، عوامل غیر معرفتی هم مؤثر باشند.

این نکته ای است که به صورت جسته و گریخته در تفکر انسان سنتی وجود داشت، ولی در دوران مدرن نخستین کسی که با صراحت هر چه تمامتر بر این مطلب تأکید کرد، «کرکه گور» بود.

کرکه گور نخستین بار این پرسش را مطرح کرد که چگونه انسانهای متعددی به جهان هستی و عالم واقع از قدیم ترین زمانها تاکنون نگاه کرده اند و هر کدامشان از این واقعیت واحد، گزارشی داده اند که کم و بیش با گزارشی که دیگران داده اند مخالف بوده است؟ این همه نظامهای فکری، فلسفی، علمی، سیاسی، اخلاقی و... یعنی چه؟ یعنی گزارشهای مختلفی که از یک واقعیت، داده شده است؟

کرکه گور می پرسد مگر می شود به یک معلوم، n عالم نگاه بکنند و گزارش متفاوت از آن بدهند؟

آن وقت خود کرکه گور می گوید: به نظر من دلیلش این است که این n عدد انسانی که به این عالم نگاه میکنند، گناه میکنند و وقتی انسان گناه می کند، در شناخت او اثر می گذارد و چون گناه در شناخت اثر می گذارد، انسانهای گناهکار وقتی با جهان هستی روبرو می شوند، در اثر مشوش شدن ساحت آگاهیهایشان، گزارشهایی میدهند که این گزارشها کم و بیش غیر مطابق با واقع و مه آلود است؛ بنابراین اگر می خواهید انسانها گزارش واحدی از عالم واقع بدهند، ابتدا باید کاری کنیم که انسانها گناه نکنند.

از این لحاظ کرکه گور شعاری ابداع کرد و آن این که «گناه شناسی متقدم بر جهان شناسی است». یعنی اول بفهمیم چه چیزهایی گناه هستند و چه چیزهایی گناه نیستند، بعد گناه نکنیم. آن وقت انسانهایی که گناه نمیکنند به میزانی که گناه نمیکنند، برداشتهای مطابق با واقع تری از واقعیتها به تور ذهنشان می افتد، این سخنی بود که کرکه گور در دوران معاصر (نیمه اول قرن ۱۹) اولین بار به آن توجه داد. ویلیام جیمز در سخنرانی بسیار کلاسیک و معروفش به نام «اراده معطوف به باور»، ادعایی را اولین بار به عنوان یک روانشناس و فیلسوف، به صورت بسیار صریح مطرح کرد.

او گفت برخلاف آنچه تاکنون تصور کرده ایم، همه آراء و نظرات ما ناشی از استدلال نیست. یعنی تناظر یک به یک بین فقرات معلومات ما با ادله پشتیبانی کننده آنها وجود ندارد.

جیمز می گوید ما انسانها عقایدمان را از راههای مختلفی کسب کرده ایم، بخش عظیمی از عقایدمان به خاطر تلقین دوران کودکی است، پدران، مادران، برادران و خواهران بزرگتر و معلمان و مربیان ما، عقایدشان را به ما تلقین کرده اند، این تلقین پذیری والقاء پذیری، بخشی از عقاید ما را تشکیل داده است. بخشی از عقاید ما ناشی از ترسهای ما و بخشی ناشی از امیدهای ماست، یعنی گاهی وقتها ما چون امید داریم که فلان چیز وجود داشته باشد، معتقد می شویم که وجود دارد. یا چون ترس داریم از این که فلان چیز وجود داشته باشد، می گوییم وجود ندارد.

بخشی از عقاید ما ناشی از عشقهای ما و بخشی از عقاید ما ناشی از نفرتهای ما است. بخشی از عقاید ما ناشی از منافع فردی ما و بخشی از عقاید ما ناشی از منافع گروهی و جمعی ما است. فقط یک بخش از عقاید ما ناشی از این است که برایشان استدلال داریم و این بخش اخیر که عقاید ناشی از استدلال ماست، به نظر جیمز کمترین بخش عقاید ما را تشکیل میدهد. این سخن یعنی در فرآیند اتخاذ عقیده، عوامل غیر معرفتی هم مؤثرند.

یعنی شما فکر میکنید بی طرفانه با عقاید مواجه می شوید و اگر یک عقیده را قبول کردید، چون دلیلش قوی بود قبول کردید یا فکر میکنید اگر یک عقیده را رد کردید، دلیلش ضعیف بود که رد کردید، در صورتی که در قوت ادله، در ضعف ادله و در قبول و رد مدعیات مسائل نفسانی ما (مسائل Subjective) اثر می گذارند.

یکی از وجوه اختلاف مهم انسان متجدد با انسان سنتی این است که انسان متجدد معتقد است که هیچ عامل غیر معرفتی در شناخت او از عالم واقع مؤثر نیست، اما اعتقاد انسان سنتی بر این است که در جریان شناخت جهان هستی اعم از جهان طبیعت و جهان ماورای طبیعت، عوامل غیر معرفتی هم بسیار دخیل هستند و مهمترین عامل غیر معرفتی که در جریان شناخت دخیل است مسأله گناه می باشد. انسان سنتی کاملاً

معتقد است که گناه در جریان شناخت اثر می گذارد.

این گونه نیست که مثلاً یک انسان گناهکار و یک انسان بیگناه یا یک انسان کمتر گناهکار با یک انسان بیشتر گناهکار بتوانند برداشت و استنباط واحدی از جهان هستی داشته باشند. انسانها وقتی که در مقام مواجهه با جهان هستی قرار میگیرند و در صدد برمی آیند که از جهان هستی شناختی پیدا بکنند، بلافاصله در روند این شناخت، گناهکاری یا بیگناهیشان هم دخالت می کند. این عامل، عامل کم اهمیتی نیست. خود گناه یک عامل معرفتی نیست، ولی در معرفت اثر می گذارد.

انسان متجدد، منکر این ویژگی است. انسان متجدد به نظرش می آید مسأله ای به نام گناه تأثیری در این که چه شناختی از این جهان پیدا بکند و این شناخت هم مطابق با واقع باشد یا مطابق با واقع نباشد ندارد. در همین جا بر این نکته تأکید می ورزم در عین حال که انسان سنتی بر تأثیر گناه در شناخت کاملاً اصرار می ورزید و انسان جدید منکر این تأثیر است، در عین حال ریشه های توجه دوباره به تأثیر گناه بر شناخت، در آثار بسیاری از متفکران متجدد وجود دارد.

در میان متفکران جدید کسی مثل هابز در کتاب معروف خودش لویاتان که مهمترین اثر و شاهکار فلسفی اوست، با وجود این که ماتریالیست هم بود می گوید که خطای اخلاقی در شناخت انسان از عالم واقع اثر می گذارد. بعد از هابز، کانت؛ بعد از کانت، فیخته و به همین ترتیب، بیکن، هیوم، مارکس، مانهایم، شوپنهاور، نیچه، فویرباخ، فروید، فوکو، دریدا، رالز، هابرماس، هر و مکینتایر. اینها همه، متفکران متجدد هستند. بعضی از آنها مادی هستند (مثل هابز و مارکس) و چون مادی هستند به جای این که تعبیر گناه را به کار ببرند در این مسأله تعبیر خطای اخلاقی را به کار می برند.

مهمترین انتقاد بر تجددگرایی

به گمان بنده، بزرگترین نقدی که بر تجددگرایی می توان داشت علم زدگی آن است. علم تجربی (Science)، خودبه خود، هیچ عیب و ایرادی ندارد؛ اما وقتی که سعی می شود که از علم تجربی، که ذاتاً و برحسب تعریف، متعلق به عالم طبیعت و محدود به آن است

جهان بینی ای ساخته و پرداخته شود که در باب کل جهان هستی حکم و داوری کند و وقتی که می کوشند تا مشاهده، آزمایش و تجربه را، که یکی از راههای شناخت عالم واقع است، یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کنند و در یک کلام، وقتی که توانایی و کارآیی علوم تجربی چشم ما را بر محدودیتهای گریزناپذیر این علوم می بندد، ما با علم زدگی (Scientism) سروکار پیدا می کنیم. این علم زدگی، که خود موضع و رأیی معرفت شناسانه (epistemological) است، علاوه بر این که مدلل به هیچ دلیلی نیست، با یک گذر روان شناختی و غیر منطقی، به مادی انگاری (materialism) منجر شده است که موضع و رأیی هستی شناسانه (ontological) و مابعدالطبیعی (metaphysical) است. چنین شد که ابتدائاً، بلاذلیل، ادعا شد که تنها راه خبر گرفتن از جهان هستی حس و تجربه است (علم زدگی) و بعد، باز هم بلاذلیل، مدعی شدند که یگانه ساحتی که وجود دارد همان است که از آن با حس و تجربه خبر می توان گرفت (مادی انگاری). این علم زدگی و مادی انگاری، به نوبه خود، انسان متجدد را در باب ارزشهای ذاتی و غائی، علل غائی، معنای وجودی و کلی، و کیفیتها گنج و سرگشته کرده است و او را از زندگی سرشار و رنگارنگ معنوی محروم و بی نصیب ساخته است.

و چون، همان طور که خانم آیریس مرداک، فیلسوف فقید انگلیسی بخوبی نشان داده است، هیچ نظام اخلاقی نمی تواند مبانی مابعدالطبیعی و فلسفی نداشته باشد، مابعدالطبیعه و فلسفه انسان متجدد هم نمی توانست در اخلاق، به چیزی جز عاطفه گروهی شدید (sentimentalism) بینجامد؛ یعنی به این رأی که خاستگاه همه افعال اخلاقی و یگانه داور خوبی و بدی و درستی و نادرستی اخلاقی لذت و الم است، و این رأیی است که اخلاق را به روان شناسی فرو می کاهد و آدمی را، کمابیش، به حفظ وضع موجود روانی خود ترغیب میکند. این رأی البته اشخاص سطحی نگر را خوش می آید، اما گمان ندارم که هیچ انسان عمیقی را ارضاء و اقناع کند.

و البته این اشکالات معرفت شناختی، وجودشناختی، و اخلاقی در عرصه ارتباطات انسان با خودش، با انسانهای دیگر و با طبیعت نیز مشکلات دیگری پدید آورده اند.

بعضی در تعریف مدرنیته گفته اند یعنی حرکت به پیش، حرکت به جلو، حرکت دائم، پیشروی، ترقی، بدون این که در جایی متوقف شویم، بدون تعیین یا رنگ خاصی، یک نوع حرکتی که دائم است و در درون آن بحران و اضطراب و نقض و شک و تردید وجود دارد. حال هر یک از آن تعریفها درست باشد یا نباشد، تجدد، انسان متجدد و دنیای متجدد علاماتی دارد؛ دنیایی که در کل تاریخ بشر سابقه نداشته است. بشر متجدد ویژگیهایی دارد که همان خصلتهای مدرنیته است.

«وایتهد» جمله ای دارد که تقریباً بیان کننده معنای تجدد است، او میگوید: انسانهای گذشته همیشه به خود و دیگران می گفتند که ما چه چیزهایی را تجربه کرده ایم، اما انسان متجدد نمیگوید چه چیزهایی را تجربه کرده ام، میگوید چه چیزهایی را می توانم تجربه کنم. چه چیزهایی را تجربه کرده ام، با این پرسش که چه چیزهایی را می توانم تجربه کنم، تفاوت بسیاری دارد؛ همچون تفاوت گذشته و حال است.

اگر خوب این سخن را بشکافیم در می یابیم که ریشه در حرفهای کانت دارد. او نیز از خود می پرسید که ما چه چیزهایی را می توانیم بفهمیم. اغراق نیست اگر بگوییم که پیشرو تجدد و شاید بنیانگذار تجدد به معنای دقیق کلمه کانت است.

تجدد ریشه فلسفی و فکری دارد و البته آثار آن در صورت ظاهر به گونه های مختلف تجلی میکند.

چون بشر به نوع اندیشه متجددانه دست یافته به تکنولوژی رسیده، نه این که چون به تکنیک رسیده، حال فکرش عوض شده است. البته اینها فکر را عوض می کند. ولی اساس، فکر است. فکر منش عمل است، عمل هم می تواند در اندیشه اثر بگذارد، اما در اصل، اندیشه است که منشأ عمل می شود. بنابراین بحث ما بیشتر در همین است که اندیشه تجددگرایانه و سنت گرایانه چه نوع اندیشه ای هستند.

یکی از خصوصیات که برای اندیشه تجددگرایانه ذکر کرده اند افسون زدایی است؛ یعنی انسان متجدد به گونه ای می اندیشد که به هیچ افسون و رمز و رازی باور ندارد، همه چیز را واضح و روشن و علمی و تجربی می خواهد. اگر چیزی وضوح و روشنی علمی نداشت (آن هم علم تجربی) اعتباری ندارد. مدرنیته زیر بار راز و رمز و افسون نمی رود، می کوشد افسونها را بزدايد، و تا آن جا که ممکن است از هر نوع افسون و راز و رمزی کناره می گیرد. این یک خاصیت فکر متجدد است. در مقابل فکر سنت گرا با رمز و راز کاملاً هماهنگ و مأنوس است. رمز و راز برای او موضوعیت دارد، افسون حتی برای او مطرح است.

خصوصیت دیگر اندیشه متجددانه این است که می گوید: تاریخ آزمایشگاه ارزشهاست، ارزشها همواره در این آزمایشگاه برخورد می کنند و انسان متجدد مسؤولانه موظف است انتخاب کند. می گوید ارزشهای بسیاری در زندگی هست. اقوام و ملل، فلسفه ها، نحله ها و فرهنگها، ارزشهای مختلف دارند و اینها با هم در ستیز هستند. هندو میگوید حیوان را نکش و به آن آزار ترسان، ذبح حیوانات قبیح است. اسلام می گوید، کشتن حیوان حلال گوشت جایز است. هندو می گوید این گناه است، اسلام در حج قربانی میکند. انسان متجدد در تعارض این ارزشها که غربی یک ارزش دارد و شرقی یک ارزش دیگر، برای خود مسؤولیت انتخاب قائل است. این از خواص تجدد است. انسان سنتی به یکی از این ارزشها وابسته است، اما برای انسان متجدد اینها در تعاملند و او مسؤولیت انتخاب دارد.

انسان متجدد نگاهش به عالم، نگاه علمی و تجربی است؛ یعنی آن جا که تجربه باز می ماند و متوقف می شود، تفکر انسان متجدد متوقف می شود. او آنچه که عینی و تجربی است، آنچه که در آزمایشگاه است، قبول دارد. اما موضوع به همین جا ختم نمی شود، بلکه انسان متجدد آن جا که پای تجربه لنگ است و در آزمایشگاه نمی گنجد به تفکر هم دستور توقف می دهد. این بخش دوم خیلی مهم است. او مادامی که تجربه و آزمایشگاه کار می کند، به طور محسوس می بیند، قبول می کند، ولی به مجرد این که آزمایش تمام شد، به تفکر می گوید توقف کن؛ یعنی مادامی که پای تجربه در کار است پای فکر هم در کار است، تا پای تجربه لنگ شد تفکر هم تمام می شود. در مقابل، ست گرا میگوید فکر باید به کار افتد.

این خواص تجدد و تفاوتهايش با ست به همان سخن وایتهد باز می گردد که چه چیز را می توانم آزمایش کنم؛ یعنی آن جا که دیگر نمی توانم آزمایش کنم، دیگر تفکر هم ندارم.

آنچه ذکر شد، خواص مدرنیته است و طبیعتاً کسی که چنین خواصی در نوع اندیشه او باشد از نظر روانی و روحی، شکاک و افسون زداست. کم باور می کند، سخت باور است، زود شک میکند، نقد می کند، امور را زیر عینک تجربه می برد، هر چه به تجربه نیاید رد می کند، نقادی می کند، سرانجام تصمیم می گیرد. در بینش او ارزشها در جنگ هستند و او باید انتخاب کند، اما با چه معیاری انتخاب کند؛ تجربه که همه جا کاربرد ندارد. لذا معیار درستی ندارد و نتیجه انتخاب او یک نوع اضطراب خواهد بود. از همین روست که متفکر متجدد همیشه مضطرب است. از خواص تفکر متجددانه اضطراب است، قرار ندارد، یک کشتی بی لنگر و معلق و همیشه دستخوش اضطراب و نگرانی است. اندیشه تجدد از زمان دکارت شروع می شود و اوج آن هم در زمان کانت است. او در واقع بنیانگذار تجدد است.

از خصلتهای دیگر مدرنیته گرایش به نو است. از منظر اندیشه تجدد گرا ارسطو فیلسوف بزرگ جهان، امروز کهنه است، خود دکارت از مخالفان سرسخت ارسطو است. دکارت افتخارش این بود که زبان یونانی نمی دانست و آثار ارسطو را نخوانده بود. روش

دکارت روش ضد ارسطو است، اما چه چیزهایی از ارسطو امروز کهنه است؛ همان چیزهایی که بیشتر جنبه علمی و پوزیتیویستی دارد. زیست‌شناسی ارسطو امروز تا حدی کهنه است. ارسطو زیست‌شناس بزرگی بوده است. او تمام حیوانات را در باغ وحشی گرد آورده و درباره آنها مطالعه می‌کرده است، ولی زیست‌شناسی ارسطو امروز کهنه است. طب، فیزیک و نجوم ارسطو نیز کهنه است، اما آیا فلسفه ارسطو هم کهنه است؟ اگر شما باور کنید، بنده باور نمی‌کنم. آیا فلسفه افلاطون امروز کهنه است؟

فلسفه از دیدگاه من، کهنه نمی‌شود. بلی تا آن جا که به مسائل علمی ارتباط دارد تحول پذیر است و دگرگون می‌شود. البته علم امروز، زیست‌شناسی و پزشکی امروز هم فردا کهنه است. این پزشکی که پزشکی سقراط و بقراط را کهنه کرده، خودش هم همین فردا کهنه است.

اما فلسفه، اندیشه و فکر اصیل وقتی به وجود آمد دیگر نمی‌میرد و از بین نمی‌رود. همه چیز از میان می‌رود، غیر از اندیشه. من فکر نمی‌کنم اندیشه فانی شود. آیه می‌گوید فقط خدا باقی می‌ماند و بقی وجه ربك ذوالجلال والاکرامه و البته اندیشه وجه رب است. اندیشه اصیل وقتی به وجود آمد نه کهنه می‌شود و نه نابود. ممکن است زمانی بگذرد که جامعه بشری مستعد برای قبول آن اندیشه نیست. بسیاری از اندیشه‌ها بوده که قرن‌ها در اختفا مانده، و انسانها آماده نبوده‌اند که با آن مواجه شوند، ولی آن فکر وجود داشته است؛ هر چند یک نفر در عالم آن فکر را می‌پسندیده و با آن ارتباط داشته است. بنابراین فکرهای اصیل همواره هست ولو که به حسب زمان و تاریخ به گذشته متعلق باشد.

متجدد می‌گوید، حال از گذشته چه چیزی کم دارد، خوب همین حرف را از آن طرف هم می‌شود گفت که گذشته چرا بد است، آن هم فقط به صرف این که متعلق به قبل است. بلی اگر چیزی فوق آن دارید، درست است. اما در فلسفه، آیا فیلسوف امروز بهتر از افلاطون می‌گوید؟ آیا می‌توان گفت چون اندیشه افلاطون مربوط به گذشته است منسوخ است؟ به صرف گذشته بودن چرا منسوخ باشد؟ به همان اندازه خودش حداقل اعتبار دارد.

بحث دیگر این است که مگر انسان می تواند گذشته را فراموش کند. سنت متعلق به گذشته است. آیا انسان می تواند گذشته نداشته باشد؟ ما نمیدانیم حقیقت زمان چیست؟ اگوستین قدیس مسیحی می گوید: من زمان را میدانم چیست. میدانم امروز، امروز است. ساعت قبل یک ساعت قبل بوده و حال، یک ساعت بعد است، اما به مجرد این که از من پرسند زمان چیست، نمیدانم! ماهیت زمان چیست؟ مقدار حرکت! مقدار حرکت یعنی چه؟ مقدار حرکت عرضی؟ مقدار حرکت جوهری؟ هایدگر فیلسوف مشهور آلمانی میگوید مقدار وجود است. ابوالبرکات ما هم هزار سال پیش گفته مقدار وجود است.

به هر حال، اختلاف در ماهیت زمان بسیار است، ولی یک چیز را می دانیم و آن این که هر چه هست به سه بخش تقسیم می شود: گذشته، حال، آینده؛ دیروز، امروز، فردا. اگر دیروز نداشته باشیم، امروز هم نداریم و بنابراین فردا هم نخواهیم داشت. البته شاید واقعاً فردا نداشته باشیم، فردا که هنوز نیامده، چه بسا نیاید. ممکن است قیامت برپا شود و دیگر فردایی نیاید، اما دیروز چه؟ دیروز را بهتر می شود انکار کرد یا فردا را؟ ما نمیدانیم فردا می آید یا نمی آید، اما دیروز را که نمی شود انکار کرد.

از این سه زمان گذشته، حال و آینده، کدام قطعی تر است؟ حال مشکوک و بی اعتبار است. تا می گوئیم رفت و به گذشته متعلق شد، انسان نمی تواند از گذشته خودش غافل باشد. انسانی که گذشته ندارد کامل نیست. یکی از اندیشمندان غربی می گوید: تمامی وجود انسان هم زمان خودش نیست، انسان تمامیتی دارد که کامل است و بیشتر وجودش به گذشته وابسته است؛ یعنی محصول گذشته است و البته به آینده هم می اندیشد؛ زیرا امید دارد.

بدون توجه به آینده هم انسان مشکل است زندگی کند و بتواند حتی زنده باشد. آینده نگری بیشتر در امید تجلی میکند. ما همه امید داریم؛ یعنی به آینده نگاه میکنیم که برای ما چه پیش خواهد آمد.

غالب کسانی که دست به خودکشی میزنند امید به آینده را از دست میدهند. پس هم آینده اهمیت دارد، هم حال که در آن زندگی میکنیم و هم گذشته به انسان وقتی به خود مراجعه می کند می بیند محصول گذشته است. این سخن نه تنها در تک تک افراد صادق

است، که بر کل تاریخ هم صدق می کند. تاریخ محصول گذشته است.

یکی از همین غریبها که خیلی تجددگراست، می گوید ما در عصری زندگی می کنیم که در هر روز اختراعات علمی معادل است با هزار سال گذشته و بلکه بیشتر. گاهی هزار سال می گذشت و یک اختراع نمی شد، ولی حالا یک روز که میگذرد معادل چند قرن اختراع می شود. حال یک متخصص می گوید تو مفتخری که در چه زمانی زندگی میکنی، ولی باید بدانی به سان مورچه ای هستی که بر پشت گردن فیل سوار شده ای. بشر متجدد امروز افتخار می کند که در چنین عصری زندگی می کند. بلی تو اطلاعات بسیاری داری، اما بر گردن فیل تاریخ سوار شده ای، ما بر گردن فیل تاریخ سواریم و به سنت تکیه داریم و نمی توانیم از سنت دست برداریم. بازگشت به اصل داریم. هر ملتی به تاریخ خود برمی گردد، به گذشته و سنت آباء و اجداد خودش؛ اما اگر لطیفتر بنگریم فقط گذشته را گذشته زمانی نمی گیریم و از زمان فراتر می رویم. گذشته ما دیگر گذشته زمانی نیست. گذشته تبدیل به اصل می شود. وقتی میگویم گذشته من، یعنی اصل من. اصل من لزوما نباید در زمان باشد. انسان اصلی دارد. اصلش کجاست. از نظر تاریخی درست است. انسان در تاریخ، گذشته، سنت و فرهنگی دارد که با آن فرهنگ رشد کرده است. با آن زبان صحبت می کند. تمام وجود من زبان فارسی و فرهنگ من است. من با هر زبان دیگری صحبت کنم و آن زبان را با آب طلا بنویسند برای من فارسی نمی شود. فرهنگ من فرهنگ ایران اسلامی است. ملیت من ایرانی است، آیین من اسلام است. مگر می شود اینها را از انسان جدا کرد؟ این تاریخ است، اما من اصل و گذشته بدون زمان را عرض میکنم.

مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک، من از جبروتم نیم از عالم خاک، من از چه درست شدم؟ از خاک؟ از آب؟ از سلول؟ آنها از چه درست شدند؟ آنها مرا از کجا آوردند؟! از کجا آمده ام آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می روم آخر؟ آن جا را به من بنمایید. اصل من از کجاست؟ این ندای باطنی و سر سویدای هر فرد آدمی است که آگاهی داشته باشد. همیشه می پرسد اصل من چیست؟ این در آیین هست، در فلسفه، تاریخ، و در روان شناسی پیشرفته «یونگ» نیز همین است. -

من گذشته ای دارم هم در زمان و هم در زمان که اصل من است. من به آن جا می خواهم برگردم. تمام سخنان عرفا، حکما و روان شناسانی چون فروید و یونگ در کلام مولانا در یک بیت شعر فارسی خلاصه شده است:

بشنو از نی چون شکایت میکند

وز جداییها حکایت می کند

من به جای حکایت، شکایت می خوانم، چون نسخه اصلی مولانا هم همین است. شکایت همان ناله و همان سر سویداست. دنبال اصلش هست. اصل من چیست؟ من اصلی دارم که از آن آمده ام. چگونه آمده ام؟ رهرو منزل عشقیم ز سر حد عدم. نمی گوید از عدم آمده ام. سرحد عدم با عدم فرق دارد. تا به اقلیم وجود این همه راه آمده ام. ما نمی توانیم گذشته نداشته باشیم.

حال فقط به فلسفه نپردازیم. گذشته تاریخمان هم مهم است. ما باید به تاریخمان بسیار توجه داشته باشیم. هیچ بشری نمی تواند تاریخ و مفاخر خود را فراموش کند. ما محصول گذشته ایم. بنابراین سنت اعتبار خودش را دارد. ما هیچ وقت نمی توانیم از سنت بگسلیم زیرا بیهویت خواهیم شد. ملت ما دارای تمدن بوده، اسلام درخشان در این کشور بوده، سنت بسیار عالی و متفکران بزرگ داشتیم. ما که نمی توانیم با گذشته قطع رابطه کنیم به بهانه این که اکنون دوران تجدد است و تجدد، گسیختگی از گذشته است. ما توان بریدن از گذشته را نداریم و باید همچنان به اصل خود بازگردیم؛ هم اصل تاریخیمان، هم اصل معنویمان که از عالم ملکوتیم، از عالم معنی هستیم و با گذشته باید انس دائم و کامل داشته باشیم و آینده را براساس گذشته تفسیر کنیم. کسی که گذشته ندارد نمی تواند حتی ادعا کند که من تو هستم. این نکته ای که می خواهم عرض کنم بسیار مهم است. چه کسی می تواند نو بیاورد؟ کسی که گذشته دارد، او می تواند بگوید من امروز سخن نو میگویم؛ یعنی براساس تکیه بر گذشته امروز حرفی میزنم که رنگ نو دارد. اما کسی که گذشته ندارد و از گذشته نمی تواند سخن بگوید چگونه ادعای نو دارد؛ نه نو است، نه کهنه، هیچ است و چه بسا کهنه باشد. نو در مقایسه با گذشته معنی دارد. اگر تو هیچ گذشته ای نداری، نو هم نداری، معلوم نیست چه میگویی؟

بنابراین نوآوری و سخن خوب گفتن هم در پرتو انس با گذشته و تاریخ است. ما باید

در تمام شئون به گذشته خودمان بازگردیم، به این معنی که به گذشته توجه کنیم. این که در گذشته چه بودیم و اکنون چه هستیم.

حاصل سخن این که ما نمی توانیم به آینده نگاه نکنیم، که اگر ناامید به آینده باشیم نمی توانیم زندگی کنیم. در حال هم که زندگی میکنیم، و نمی توانیم از گذشته بگسلیم، که اگر بگسلیم بیهویت می شویم و حتی ادعای نو گفتن هم نمی توانیم داشته باشیم، چون گذشته ای نداریم. وقتی ما می توانیم سر جای خودمان باشیم و هویت خودمان را داشته باشیم و حرفمان جایگاهی داشته باشد، و گفتار نو ما معنی داشته باشد، که تاریخ گذشته خودمان را در همه فنونش بشناسیم؛ ادیب، تاریخ ادبیات، فیلسوف، تاریخ فلسفه، و فقیه، تاریخ فقه را بشناسد، و گرنه از کاروان باز خواهد ماند؛ بویژه با این میراث گرانبهایی که ما در اختیار داریم، فرهنگ غنی اسلام و ایران اسلامی. این حرف بزرگی است. شاید برخی کشورهای اسلامی این قدر که ما می گوئیم، نتوانند بگویند. مفاخر متفکران اسلامی، ایرانی بوده اند. این از افتخارات ماست. اینها را باید بدانیم.

در حال زندگی می کنیم، به آینده هم امید داریم، تلاش میکنیم که دنیا را هم بشناسیم، آن وقت می توانیم حرف نو بزنیم، و حرفمان معنی خواهد داشت.

مدرن‌نیت، پست مدرن‌نیت و عقلانیت اسلامی / گفت و گو با محمد جواد لاریجانی

* بسم الله الرحمن الرحيم. ضمن تشکر از جناب آقای دکتر لاریجانی برای تکوین این گفت و گو؛ بحث ما حول و حوش نسبت مدرنیسم و جامعه دینی خواهد بود و این که آیا جامعه اسلامی می تواند جامعه ای مدرن باشد. لذا باید بدانیم که جامعه دینی چیست. همچنین مدرنیسم را باید بشناسیم. شاید بهتر باشد از جامعه دینی شروع کنیم و تلقی شما را از این مفهوم بدانیم.

لاریجانی: بنام خدا. ابتدا باید به این مسأله توجه داشته باشیم که حساب اسلام را از سایر آیینها جدا نمایم؛ ما هر چیزی را دین نمی دانیم. از آن جا که من فردی سیاسی هستم و بیشتر اوقاتم در امور سیاست میگذرد برای من وضعیت جامعه اسلامی و این که آیا می تواند مدرن باشد یا نه، یک مسأله حرفه ای و کاری است. در این جا نیز طبیعی است که مقصود من از مدرن سازی جامعه، سازماندهی منطقی آن است؛ یعنی این که اگر ما جامعه اسلامی را مدرن کنیم آیا امری برخوردار از سازگاری است، تعارضی در آن نیست، فرهنگ متناقضی نیست و بخشی از آن با بخش دیگر تناقض ندارد. این سؤال مهمی است که «آیا جامعه اسلامی می تواند جامعه ای مدرن باشد؟» اما

ص: ۱۳۷

سؤال دیگری نیز موضوعیت دارد که در آن شتاب عملی مطرح است و آن این که «آیا جامعه اسلامی می تواند مدرن شود؟» اگر فرض را بر این بگیریم که جامعه اسلامی می تواند خیلی مدرن باشد این سؤال را به دنبال خواهد آورد که آیا جامعه اسلامی امروز ما می تواند مدرن شود؟ که این خود بحث دیگری است. سیاستمداران آمریکایی و اروپایی وقتی با ما صحبت می کنند به ما حرفهای عجیبی می زنند؛ میگویند شما اگر می خواهید مدرن بشوید باید اقتصاد خود را پیشرفته کنید و برای پیشرفت اقتصادتان باید از ما کمک بگیرید. ما، هم تکنولوژی داریم و هم سرمایه و توسعه و تکنولوژی بدون سرمایه نمی شود. آنها به عنوان شرط این کمک می گویند: ما چه موقع می توانیم به شما کمک کنیم؟ زمانی که شما در نظام ما داخل شوید و معارض با ما نباشید و اقتصادتان بر اقتصاد ما و سیاستتان بر سیاست ما منطبق باشد. خوب، اگر این برهان درست باشد نتیجه اش این خواهد شد که دیگر از اسلام هیچ چیزی باقی نماند. پس مسأله امکان مدرن شدن هم در کنار مدرن بودن مورد توجه است. اما به هر حال بحث ما درباره سؤال اول است و آن این که «آیا جامعه اسلامی می تواند جامعه ای مدرن باشد؟»

در این جا یک نکته وجود دارد و شاید ما که در این جامعه بیشتر مطالعه کرده ایم با این مشکل بیشتر آشنا هستیم. در غرب، جامعه دینی جامعه ای است که سیستم دینی آن کلیسا است. این ساختار، ساختاری است که ما در نظرمان است، ولی در اسلام هرگز چیزی به نام کلیسا نداشته ایم.

* اما چیزهایی همچون مسجد، روحانیت و مرجعیت داشته ایم که شبیه به نقش کلیسا را از نظر قالب و نه محتوا، در دنیای اسلام داشته اند.

لاریجانی: مسجد، روحانیت و مرجعیت هیچ کدام نهاد نیستند و هیچ کدام از اینها خودبه خود و به طور ذاتی نمی توانند صاحب قدرت شوند. اگر چه ممکن است شما در نظام ما ببینید که علما در لباس روحانیت، بر قدرت تکیه زده اند؛ اما معنایش این نیست که در

این جا یک سازمان و نهاد رسمی دینی وجود دارد که به شکل یک تشکیلات قانونی، بر سیستم سیاسی برتری پیدا کرده است.

* اگر ممکن است لطفاً مفهوم دقیقی که مورد نظر خودتان هست از جامعه دینی مطرح نمایید، زیرا همین مقوله نیز تعریفهای مختلفی داشته است.

لاریجانی: جامعه دینی برای من جامعه ای است که در آن، اندیشه دینی به شکل خیلی طبیعی در عقلانیت رفتاری مندرج شده باشد. من از رفتار و از عقلانیت رفتاری صحبت می کنم، به خاطر این که جامعه در واقع، به معنی جمعی آزاد از آدمها نیست که در کنار هم جمع شده اند. موقعی این جمع تبدیل به جامعه می شود که موقعیت جمعی مشترکی در عمل داشته باشند؛ یعنی از آنها عمل اجتماعی حادث شود. همچنین از افراد آن جامعه نیز باید آثاری ظاهر شود. تا قبل از آن، نظمی که در آن جا هست، نظم اجتماعی نیست، بلکه نظمی میان اعضای یک مجموعه خاص است. به گفته ارسطو، انسان حیوانی ناطق است؛ نطق یا «Logos» پدیده پیچیده‌های است شامل سخن گفتن، فکر کردن و از آن مهمتر، قدرت عبور از فکر به ذهن؛ یعنی تماشای فکر. بسیاری از حیوانات هم صحبت می کنند، اما نمی گوئیم نطق دارند. جنبه ای از انسانیت وجود دارد که به احتمال زیاد، از نطق در نمی آید و آن جنبه عامل بودنش است؛ یعنی انسان فعل ارادی انجام میدهد؛ عامل و کننده است و این از نطق هم فراتر است و جوهر انسانی کاملاً به این صدور عمل ارادی مربوط است و شاید از یک منظر، نطق جزئی از این عنصر اعمال ارادی است، یکی از ارکانش است، ربط منطقی بین این دو وجود ندارد و احتمالاً از نظر حوزه مفهومی، دومی وسیعتر از اولی است. حال جامعه یا نظم اجتماعی، در واقع حیثیتی است که از توصیف مفهوم عاملیت فرد پیدا می شود. فرد عامل، سپس به شکل جمعی به یک عنصر اجتماعی تبدیل می شود و از این رو، تمام جهات ذاتی عمل ارادی فردی را با خودش عمل می کند. همین خصوصیتی که در عمل ارادی به شکل ذاتی، مخصوص

عمل اراده فرد است در عمل جمعی هم وارد می شود و عقلانیت در واقع مهمترین ریشه و شیرازه عمل ارادی است. از آن جا که نظم اجتماعی و جامعه اسلامی برای ما جامعه ای است که دارای نظم خاصی است، بنابراین، جایی که این نظم وجود خودش را آشکار می کند در اعمالی است که به شکل جمعی از آن جامعه پیدا می شود. پس ما سرنخ اسلامیتان را در جامعه اسلامی باید بدانیم که در کجا دنبالش بگردیم. آن جا که نظم اسلامی آشکار می شود جایی است که عمل جمعی پیدا می شود. بنابراین، جامعه اسلامی جامعه ای است که اسلام به شکل طبیعی و ذاتی در صدور افعال، چه جمعی و چه فردی، مندرج است. این جامعه ممکن است حکومت نداشته باشد، که در آن صورت، حالت پیشرفته اش نیست؛ و ممکن است حکومت داشته باشد، که وضعیت طبیعی اش است. نظم اجتماعی در حالت پیشرفته خود حتما به نهادی به نام حکومت نیاز دارد.

* شما برای فهم جامعه دینی از منظر عمل جمعی وارد شدید و مفهوم روشنی از جامعه دینی از منظر خودتان ارائه نمودید. اینک بحث بعدی ما فهم روشن از مدرنیته است و این که تقابل آن با سنت چه تأثیری در نسبت آن با دین دارد؟ و سپس این که اصولاً نوع نگاه مدرنیته به دین چیست و نقد شما بر این نگاه چه می باشد؟

لاریجانی: من برای فهم جامعه دینی مجبور شدم وارد مقوله عمل اجتماعی بشوم. در فهم مدرنیته هم به این مفهوم نیاز داریم. من از تقابل مدرنیته و سنت، خیلی فراتر فکر میکنم و حق این است که این گونه از آن صحبت کنیم. این که ما صحبت از تقابلش کنیم، چندان به درد ما نمی خورد؛ یعنی اگر بنا شود درباره چیزی که مدرن است یا چیزی که سنتی است ضابطه عقلانیت را اعمال نکنیم، هر دو بیهوده خواهند بود؛ پس شاید نقطه شروع ما نباید از تقابل بین مدرنیته و سنت باشد، بلکه از جای دیگری باید شروع کنیم. ما باید برداشت و فهممان را از مدرنیته مقداری تغییر دهیم. چه کسی مدرن است؟

آیا کسی که ابزار خیلی پیشرفته به کار می برد؟ مثلاً فرض کنید عرب صاحب نفت، تمام وسایل پیشرفته را در اختیار دارد؛ هواپیمای شخصی، تلفن، ماشین و تمامی امکانات را دارد، حال می توانیم او را مدرن بنامیم؟! ظاهراً ب راحتی به او نمی توانیم مدرن بگوییم. در جامعه نیز همین طور است. آیا ما می توانیم مدرن بودن جامعه را تنها به این بگیریم که دارای آسمان خراش های بزرگ است، اتوبان دارد و مردم خودروهای خوبی سوارند؟ و مدرن بودن هم مسأله ای است مربوط به عامل بودن انسان، انسان چون عامل است و از او افعال ارادی صادر می شود، مدرن سازی هم یکی از ویژگیهای اعمال او به شمار می رود. انسان مدرن چون به گونه خاصی عمل میکند، مدرن می شود؛ جامعه مدرن چون به نحو خاصی انجام وظیفه میکند و اعمال جمعی از آن صادر می شود، مدرن است، نه به خاطر آن که وسایلش مدرن است.

به نظر من میل به مدرنیته در دین، به دلیل عقلانیتی است که در مدرنیته وجود دارد؛ یعنی نحوه خاصی از عقلانیت که عمل خاصی را در مدرنیته مشخص می کند که من نام آن را عقلانیت فنی گذاشته ام و مقداری با مفهوم عقلانیت ابزاری فاصله دارد. .. مطابق مدلی که از مدرنیته عرضه می کنم، انسانی مدرن است که اعمالش عقلایی و بر مبنای عقل فنی باشد؛ جامعه ای مدرن است که فعل آن نظم اجتماعی باشد و افعالی که از نظم اجتماعی پیدا می شود عقلانی و بر اساس عقل فنی باشد.

* اگر ممکن است کمی درباره منظورتان از عقل فنی توضیح دهید. تفاوت این عقل با عقل ابزاری و سایر شقوق ممکن است که برای عقل متصور شده اند چیست و به عبارت دیگر، ویژگیهای آن کدام است؟

لاریجانی: من برای عقل فنی چهار ویژگی را در این جا توضیح می دهم. ویژگی نخست این که عقل فنی وضعیت حقیقی خودش را همیشه در سطح اکولوژیک و محیطی می بیند. عامل، وقتی که میخواهد عملی را انجام دهد، همواره محاط

در یک وضعیت عقلی است. وضعیت، بخشی از عمل واقع است که به نحوی به آن عمل ربط پیدا کرده است. این وضعیت حقیقی چه تأثیری بر عامل دارد؟ هر وقت توجه عامل به ویژگیهای بلاواسطه محیطی اش محدود شود، در آن صورت او دارد عقل فنی را به کار میبرد؛ یعنی فرض کنید سربازی در خط مقدم جبهه در مقابل دشمن میجنگد؛ وضعیت حقیقی او چیست؟ عقل فنی می گوید تو در جبهه با این امکانات دفاعی و تهاجمی قرار داری و دشمن با امکانات خاص خودش به تو حمله می کند. اما آیا این تمام وضع حقیقی است یا نه، ممکن است و رای این وضعی که ما می بینیم، وضعیتی باشد که ما به کار نگرفته ایم و یا از آن اطلاع نداریم. این که ما خودمان را در سطح اکولوژیک و محیطی محصور کنیم، از ویژگیهای عقل فنی است. البته من مفهوم اکولوژی را با گونه ای تسامح به کار می برم، چون ممکن است مفهومی که من از اکولوژی به کار می برم، دربردارنده امکانات اجتماعی هم باشد.

ویژگی دوم این است که عقل فنی همیشه سعی دارد که از محیط اقداماتش در حد اکولوژیک، دقیقترین اطلاع را داشته باشد و به همین دلیل، مبتنی بر اطلاعات و علم است. عقل فنی می خواهد بهترین وضعیت را داشته باشد، بخصوص در جهاتی که مربوط به شناخت وضعیت اقدامی است. عجیب نیست که در مدرنیته علم بسیار مهم است، چون در عقلانیت فنی اتکا به فهم دقیق از وضعیت اقدامی، یکی از جهات کاملاً اساسی است.

ویژگی سوم این است که عقل فنی در انتخاب هدف، همواره عملی بودن را مبنای قرار می دهد. یعنی عقل فنی اول به سراغ این نمی رود که وظیفه ما چیست، بلکه می سنجد که من با این امکانات چه می توانم بکنم؟ البته عملی بودن فراتر از امکان داشتن است. عملی بودن، حتی گاهی در بعضی جاها، به معنی آسان بودن، کم خرج بودن و مانند آن است. از این رو، عملی بودن فراتر از ممکن بودن است.

ویژگی چهارم این است که عقل فنی در برنامه ریزی است؛ یعنی وقتی که عامل می خواهد اقدام کند، در برنامه ای که انتخاب می کند مهمترین سؤالش این است که این برنامه چقدر کارآمد است؟.

* اینک بازمیگردیم به فهم مدرنیته. لطفا توضیح دهید که عقل فنی چگونه ابعاد مدرنیته را شکل می دهد و ما را به تلقی جامع و روشنی از مدرنیته می رساند؟

لاریجانی: به نظر من، مدلی که مبتنی بر چهار ویژگی ارائه کردم، تمام خصوصیات مدرنیته را توضیح می دهد؛ مثلا این که عقل مدرن، سکولار است و مردم مدرن گرایش به سکولاریزم دارند، خیلی طبیعی است. چون وقتی شما وضعیت حقیقی را متنازل در محیط اکولوژیک می کنید، دیگر به دنبال ریشه رفتن نوعی وقت تلف کردن است؛ اگر نگوئیم دیوانگی است. بنابراین، چندان عجیب نیست که ما در دوره مدرن می بینیم که مردم به ریشه و اصل هستی و چیستی شان علاقه ندارند، بلکه تغافل روشن و مشخصی نسبت به این گونه مسائل دارند. خصوصیتی که در این مدل قابل دیدن است، مسأله توسعه فنی است. اگر میبینید جوامعی که مدرن هستند، ابزار مدرن به کار می برند و هر روز در زمینه ابزار، پیشرفت دارند، این امری طبیعی است. چون ما در اصل انتخاب، عملی بودن و در برنامه، کارآمدی را داشتیم. پس به طور طبیعی، اینها ما را به پیشرفت ابزار و وسایل می رساند. همه چیزهایی را که ما در مدرنیته به طور معمولی و با عقل عرفی می بینیم، سر نخایش را می توانیم با این چهار اصل که گفتم، پیدا کنیم و به نحوی توجیه نماییم.

* با این مدل مفهومی که حضرت عالی از مدرنیسم ارائه دادید، آیا پست مدرنیسم هم قابل توجیه است. برخی بر آنند که پست مدرنیسم خروج از عالم مدرنیته نیست، بلکه ادامه همان است. آیا شما به این معتقدید؟ در هر صورت، پست مدرنیسم یا پسا تجددگرایی را با مدل مفهومی خودتان چگونه توجیه می کنید؟

لاریجانی: به نظر من مفهوم پست مدرنیسم را از همین مدل مفهومی که ارائه کردم می توان بخوبی درک کرد. پست مدرن به این معنی نیست که در امر پیشرفت ارتباطات تحولی پیدا شده است. پست مدرنیسم، اساسا ادامه همین پیشرفت تکنولوژیکی نیست. چیزی که ما را از مدرنیسم به پست مدرنیسم می برد، به طور قطع به عقلانیت مربوط میشود. پست مدرنیسم یعنی فراتر رفتن از عقل. در عبور از مرز عقل فنی است که ما پیوسته مدرنیته را می شکافیم و وارد پست مدرنیسم می شویم؛ یعنی این گونه نیست که پست مدرنیسم ادامه همان جاده مدرنیسم باشد. مسیرهای مختلفی در پست مدرنیسم هست.

تفاوت پست مدرنیسم با مدرنیسم در عقلانیت است. هر وقت شما عقل فنی را کنار گذاشتید و از آن فراتر رفتید، وارد حوزه پست مدرنیسم شده اید.

* شاید از ابتدای گفت و گو تاکنون آن قدر درباره مفهوم مدرنیته و جامعه دینی بحث کرده باشیم که بتوانیم هم اکنون قضاوت و داوری شما را درباره نسبت این دو مفهوم ارزیابی کنیم، اما پیش از این که داوری شما درباره سؤال اصلی مان را جويا شویم شاید بهتر این باشد که درباره مدرنیته و تدین بیشتر گفت و گو کنیم. این که دین و دیانت در گفتمان مدرنیته چه جایگاهی دارد و پاسخ مدرنیته به سؤال تدین چیست؟ منظور از سؤال تدین این است که انسان امروز، انسان آخر قرن بیستم با چه توجیهی می تواند متدین باشد؟ چرا باید متدین باشد؟ آیا اصلا «بایدی» در کار است؟

لاریجانی: جهان اسلام بیش از دو قرن است که با غرب تعامل فکری پیدا کرده است. البته «تعامل» لغت درستی نیست، بلکه افکار غربی به دنیای اسلام صادر و تحمیل شده و می شود. از مهمترین این افکار، تلقی غربی از دین است. می توانم ورود این گونه

برداشتها به دنیای اسلام را به امواجی تشبیه نمایم که به نحوی در غرب از نقطه یا نقاطی آغاز شده اند و پس از این که فکر غربیان را درنوردیدند، «پس موجها» به سوی ما مسلمانان آمده است. لذا اگر بخواهیم این پس موجهای دریافتی را درست بفهمیم باید به سرچشمه موج نظر کنیم! شاید بتوان امواج غربی وارداتی را به دو موج مهم تقسیم نمود.

موج اول، که نقطه اوج آن در نیمه اول قرن بیستم است؛ هنگامی به دنیای اسلام آمده است که حکومتهای فاسد و کوتاه فکر بر مردم مسلط و جامعه ما از دانش و علم و تکنولوژی بی بهره بوده است. دین همراه با خرافات فراوان سینه به سینه میگشته و زندگی مردم روزبروز عقب افتاده تر می شده است. در چنین شرایطی موج اول عمدتاً منادی این فکر بوده است که «دین» هر چه بوده از تحرک افتاده است و توان سر بلند کردن و مشارکت فعال در بنای مدنیت را ندارد. در حالی که فرهنگ لیبرال (یا ایدئولوژی مارکسیستی) هم از خود تحرک اجتماعی نشان می داد و هم آثار سرزندگی خود را مرهون علمیت ادعا می کرد. موج اول با هدایای «مستشرقان» به دنیای اسلام وارد شد. شرق شناسان غربی (چه لیبرال و چه مارکسیست ابتدا دین را «موضوع» میکنند؛ سپس این موضوع را سکولاریزه می نمایند؛ آن گاه این موجود مفلوک جدیدالتأسیس را مورد بررسی علمی قرار میدهند و نتایج را به جای این که به همین «شیء» مورد مطالعه نسبت دهند، آن را یکر است به «دین» نسبت می دهند!

موج دوم، که نقطه اوج آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران بوده و هم اکنون در جریان است، درست برعکس پیام نخست میگوید؛ اسلام زیاد فعال شده است، زیاد در صحنه است، باید برود به استراحتگاه. می پرسیم چرا؟ تا دیروز که میگفتید اسلام توان تحرک دادن به توده ها و مبارزه با طواغیت و مقابله و ایستادگی در مقابل قدرتهای سلطه گر را ندارد. حال که معلوم شد حرفتان چندان درست نبوده، ساز دیگری می زنید؟؟ در پاسخ فیلسوفانه می گویند؛ شما ماهیت دین را نمیدانید؛ اگر بدانید این قدر برای آن پیراهن چاک نخواهید کرد؟

موج دوم از هدایای فلاسفه تحلیلی دین برگزیده شده و سفارش تشکیک

اپیستمولوژیک در اساس اعتقادات دینی را دارد و بر این اساس نسخه «مهار» دین را مینویسد، در حالی که موج اول، مراسم ختم و یادبود و تدفین دین اسلام را اعلام می کرد! برای فهم ماهیت موج دوم باید ببینیم مدرنیته به سؤال تدین چه پاسخی میدهد؟ می توانیم بگوییم که مدرنیته سه نوع جواب برای سؤال تدین ارائه می دهد:

پاسخ اول این که می گوید: عقاید دینی با معیارهای بشری قابل اثبات نیست؛ یعنی ما انسانها نمی توانیم پس از ارزیابی، درستی یا نادرستی آنها را به دست آوریم. از سوی دیگر این عقاید چندان کارآمد هم نیستند! علم و تکنولوژی براحتی می تواند مسائل فنی زندگی بشر را سامان دهند. لذا تنها توجیهی که برای تدین باقی می ماند از باب تشریفات (Sentiment) است. به عبارت دیگر، دین تنها به عنوان یک کالای فرهنگی قابل قبول است.

پاسخ دوم این است که اگر چه نمی توان عقاید دینی را با معیارهای قابل قبول بشری ارزیابی کرد و صحت یا سقم آنها را بیان نمود، لیکن رواج اعتقادات دینی اگر از حدی فراتر نرود دارای آثاری مثبت برای زندگی مدنی است؛ مثلاً می تواند از رواج خشونت باز دارد، از بسیاری از خودکشی ها جلوگیری نماید و...

لذا انسان امروز می تواند از باب کارآمدی تدین را تجویز نماید. این همان تلقی ابزاری از دین است. البته نوع استفاده می تواند بسیار پیچیده تر از مثالهای فوق باشد؛ مثلاً اگر کسی دین را در ساماندهی به انقلاب علیه نیروهای زورگو یا در شکل دادن به مقاومت در قبال سلطه اجنبی (مانند قیام الجزایر، مشروطه و...) مؤثر بداند و به این دلیل تدین را توجیه کند، باز تلقی ابزاری از دین است.

پاسخ سوم می گوید: جدای از کارآمدی، می توان قضایای مطروحه در دین را به نحوی تأویل کرد که با هر آنچه به کمک علوم، معارف، فلسفه و همه امکانات بشری که فکر میکنیم درست است، سازگار باشد. لذا براساس این سازگاری می توانیم به اندازه ای که علاقه داریم به دین معتقد باشیم. در هر صورت هرگونه فهمی که به قضایای مطروحه در دین نسبت می دهیم طفیلی سایر معارف بشری است.

این پاسخ در واقع بیان و توضیح تلقی تفسیری (هرمنوتیک) از دین است. در پاسخ

سوم نهایت منت بر سر دیانت گذاشته شده است! به او گفته اند اگر قضایای اعتقادی تو که شامل بهشت و دوزخ و جن و ملائک و... است به قضایایی تنازل پیدا کند که در آن مثلا به جای جن، میکروب و به جای ملائک، امواج الکترو مغناطیسی قرار گیرد، در آن صورت می توان مجموعه قضایایی به دست آورد که با سایر افکار تو سازگار باشد. این منتهای کمک مدرنیته غربی به «تدین» است!

* شما چگونه و از چه منظری پاسخهای مدرنیته به سؤال تدین را نقد می نمایید؟

لاریجانی: اگر سه پاسخی را که مدرنیته به سؤال تدین می دهد، مرور نمایید. ملاحظه میکنید که همگی بر ذهنیتی استوار شده اند که به نحوی از مطالعات فلسفه تحلیلی دین نتیجه گیری کرده است که عقاید دینی و تدین اصیل امکان ناپذیر است. این نتیجه گیری جزء فلسفه دین نیست، اما برداشتی است عوامانه از نتایج فلسفی و اپیستمولوژیک. هیچ انسان عاقلی نباید موضوعی جدی و اساسی مانند سؤال تدین را به این بهانه های منفی بافانه و حاشیه گودی رها نماید. اساسی بودن چنین سؤال ریشه ای و جدی بودن آن و ضرورتی که بر انسان تحمیل می نماید، همه و همه ما را وا می دارد که با همتی عالی و بدون توجه به این حرفهای حاشیه ای به متن پردازیم. سؤال تدین پاسخی حق مدارانه می خواهد؛ نه این که به عنوان پاسخ، صورت مسأله پاک شود.

برای این غرض نباید تدین را مانند یک وضعیت از میان صدها وضعیت دیگر بدانیم. این خطایی فاحش است. ما باید از خودمان آغاز کنیم و از خود با صدای بلند و مصمم بپرسیم: هان! چرا این قدر مشغولی؟ این آغاز راه است. این آغاز «روند سؤالمند» شدن است؛ زیرا اگر سؤال تدین همانند یک سؤال علمی مطرح شود، برای ما چندان بار ارزشی ندارد. سؤال تدین هنگامی که با آن درگیر می شویم جدی می شود و آغاز درگیری توجه به این مسأله است که انسان سخت مشغول است. آن قدر مشغول است که فرصت نمی یابد از خود بپرسد چه میکند و چرا؟ این توجه، آغاز بیداری است.

انسان بیدار، به وابسته بودن خود پی می برد و متوجه میشود که عمدتاً یدک کشیده شده است؛ پس باید روی پای خود بایستد و سپس این انسان بیدار و مستقل باید حرکت کند؛ اما در چه جهت و با کدام زاویه قطب نما؟ پاسخ می دهد: حق! و بدین سان انسان بیدار مستقل حق مدار متولد می گردد.

اکنون می پرسیم، این انسان جدید بیدار، چه دغدغه یا دلمشغولی عمده دارد؟ جواب روشن است فقط یک مسأله دارد و آن مسأله ریشه است.

و به بیان زیبای مولای متقیان، امام علی لی: «و تخلی من الهموم إلا- هما واحدا انفراد به»؛ یعنی از همه دغدغه ها خود را رها نموده است مگر یک دغدغه و دلمشغولی که مدام بدان مشغول است.

پس انسان بیدار و مستقل و حق مدار همواره در جست و جوی فهم این مسأله است که کیست، به کجا می رود؟ و برای چه؟ (یعنی مبدأ، معاد و صراط). حال چنین انسانی از خود می پرسد آیا می توانم به گمشده مهم و اساسی خود دست پیدا کنم؟ آیا می توانم به ریشه برسم؟ در این جا به یک مبنای مهم و اساسی می رسیم که آن را «رنالیسم اصیل» یا رنالیسم حق مدارانه می نامیم. بر این مبنا همواره معتقدیم، آری اگر چه راه دشوار است و راهزنان بسیار در کمین هستند، اما بی نشانه نیست و همواره شانس توفیق داریم که به ریشه برسیم. اهمیت این اصل درست مانند اصل «رنالیسم علمی» برای کاوش عالم است؛ مثلاً- عالم فیزیک معتقد است به رغم منفی خوانیهای فلسفه تحلیلی که حقیقت محجوب است، درستی نسبی است و... همواره این توفیق وجود دارد که از سر طبیعت سر در آورد و دقیقاً به این خاطر کاوش خود را ادامه می دهد و موفق هم می شود. البته در رنالیسم علمی این گونه نیست که بتوان با کمترین زحمت پرده از حقایق عالم طبیعت برداشت؛ بلکه برعکس، تلاش و مجاهدت وسیع و عمیق و عمری عالم لازم است؛ به همین نحو رنالیسم اصیل هم به این معنی نیست که هر کس درد ریشه داشت براحتهی سر از سر عالم هستی و معنای وجود خود و دیگران در آورد.

گابریل مارسل فیلسوف الهی معاصر در کتاب سر وجود مثال جالبی دارد، او می گوید: وضعیت انسان بیداری که در جست و جوی ریشه است همانند کسی است که در کنار

جنگلی انبوه قرار دارد و در میان جنگل، گنج بزرگی نهفته است و او از این مطلب آگاه است، لیکن راه روشنی هم از حاشیه تا جنگل وجود ندارد، صرفاً برخی نشانه‌ها دیده می‌شود در میان انبوه درختان.

«نشانه» (آیه یا Sign) مفهوم بسیار جالبی است. نشانه برای رفتن است، کسی که نشانه در دست دارد به معنای این نیست که به مقصد رسیده است و کسی که بی نشانه به راه می‌افتد، توفیق کمی برای رسیدن به هدف دارد، اما آن که نشانه دارد و مطابق نشانه‌ها می‌رود، می‌تواند به هدف برسد:

«سنزیهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم، حتی یتبین لهم انه الحق». [فصلت / ۵۴] آیه، مفهومی پیچیده و جالب است و از مدت‌ها قبل، موضوع مطالعات فلسفی مفصلی قرار گرفته است. یکی از فلاسفه معروف قرن بیستم «ادموند هوسرل» که مؤسس مسلک پدیدارشناسی در فلسفه معاصر می‌باشد، در این زمینه بحث بسیار جالبی دارد.

وی معتقد است که «آیات» عمدتاً به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ آیات «بیان‌کننده» و آیات «اشاره‌کننده». در دسته اول ربط آیه به موضوع خود، ربطی منطقی است؛ مثلاً اگر کسی روی کاغذ بنویسد «حسن آمد» این جمله یک آیه است از نوع بیان‌کننده، اما اگر در مسیری کوهستانی چند چوب کاشته باشند که نشان‌دهنده پناهگاه باشد، چوب، فی‌نفسه مطلبی را بیان نمی‌کند، بلکه به محل پناهگاه اشاره دارد. لذا ربط علامت به موضوع، منطقی نیست؛ بلکه تحریکی و القایی است.

البته ماهیت اشاره‌ای «علامت» غیر از ماهیت تفسیری است و نباید با آن خلط شود؛ زیرا در ماهیت اشاره‌ای، موضوع آیه حقیقی و معین است، منتهی مسیر از آیه تا موضوع مسیری منطقی نیست. در حالی که در ماهیت تفسیری، برای متن موضوعی وجود ندارد، بلکه این خواننده است که باید موضوع را اختراع نماید و آن را به صورت یک شبکه معنی ارائه دهد.

حال به آیات قرآن مجید نگاه می‌کنیم؛ در واقع باید هر دو حیثیت را در این آیات جست‌وجو نماییم؛ حیثیت بیانی و حیثیت اشاره‌ای. تفاوت این دو مطلب بسیار است. در مواردی که جنبه بیانی مطرح است، فهم موضوع آیه به روی همگان باز است؛ زیرا ربط

علامت به موضوع، منطقی و لذا عمومی است. اما در مواردی که حیثیت اشاره ای مطرح است، ربط موضوع از طریق تحریک و القا است و این امر کاملاً به زمینه القاشونده بستگی دارد. حال می توان فهمید که چرا قرآن «هدی للمتقین» است و در آیات و روایات فراوان آمده که برای نیل به معارف حقه، صفای باطن و پیشرفت معنوی قدم به قدم لازم است. درست مانند علامت چوبی که در کوهستان قرار دارد، برای کسی که در حال صعود است و زمینه پیدا کرده، یک علامت، تحریک ایجاد می کند، در حالی که برای فرد به دور از وضعیت هیچ اثری ندارد.

* حضرت عالی از جامعه دینی به مفهوم اسلامی آن ایده‌های را مطرح فرمودید. از طرفی می دانیم که جامعه شناسی دین در فضای مدرنیته یکی از شاخه های مهم علوم اجتماعی است و متفکران بنامی درباره آن نظر داده اند. تفاوت ایده شما با تئوریهای غربی در این زمینه چیست؟

لاریجانی: اسلام جامعه خاص خود را دارد. ماکس وبر و امیل دور خیم مباحث بسیار جالبی تحت عنوان «جامعه شناسی دینی» مطرح کرده اند که از دقت عمل قابل تحسینی برخوردار است، لیکن استفاده بی دقت و بی توجه به مبانی، از این مباحث سبب گم شدن صورت مسأله می شود. در آثار این دانشمندان و به تبع در رشته جامعه شناسی دینی - بحث دین کاملاً جدا از حقانیت مطرح است. جامعه شناس از یک جامعه خاص شروع میکند و با ملاحظه رفتار مردم آن جامعه که معروف به داشتن دین معینی هستند، سعی می کند توصیفی رفتاری ارائه دهد و برای فهم پدیده های اجتماعی مربوط، «علل» اجتماعی بیابد. در نظر جامعه شناس، دین یعنی گرایشهای عمومی و مشترک که در رفتار منتسبین به آن در یک مختصات خاص دیده می شود. اما در بحث فلسفی از جامعه دینی، نقطه آغاز ما «جامعه ای دینی» نیست؛ اصلاً اگر چنین جامعه ای تا به حال به وجود نیامده باشد باز هم بحث ما مطرح است.

نقطه آغاز ما از یک «ایده» و «مبنای فکری» است. بنابراین «جامعه اسلامی» یک مفهوم مستقل است که باید توسط ارکان منطقی آن فهمیده شود. اما اگر کسی بخواهد مبتنی بر اصطلاح جامعه شناسان، جامعه دینی (اسلامی) را مطرح کند او، از بحث اساسی درباره جامعه اسلامی - جدای از مختصات ویژه اجتماعی مثلا جامعه اسلامی هندوستان در قرن نوزدهم یا جامعه اسلامی چینان در قرن پانزدهم - کاملاً دور شده است. ثانیاً، دیگر حق ندارد برای عمل (و بخصوص حکومت) نسخه نویسی کند. بازی بسیار غیر منصفانه ای خواهد بود اگر در نقد فلسفی، مدعی به بهانه ماهیت جامعه شناسانه بحث «جا خالی» بدهد، ولی در هنگام نسخه نویسی برای عمل با غرور عالمانه قلم فرسایی نماید.

* اکنون که فهم مدرنیته و جامعه دینی هر دو را به بحث گذاشتیم و نگاه مدرنیته به دین و جامعه دینی را مورد کندوکاو قرار دادیم، می توانیم به سؤال اصلی گفت و گو بازگردیم و آن این که «آیا جامعه اسلامی با تعریفی که از آن ارائه شد با مدرنیته با مفهومی که از آن مراد شد و نوع نگاهی که به دین داشت، می تواند جمع شود»؟

لاریجانی: در این مورد من تردیدهای جدی دارم. چون معنای سخن شما این است که آیا عقل فنی با اندیشه اسلامی می سازد یا خیر؟ در پاسخ باید آن چهار محور را بررسی کنیم. آیا در فهم وضعیت حقیقی می توانم خود را به شناخت محیط محصور کنم؟ البته داشتن تصویر هر چه دقیقتر از وضعیت، یعنی ابتدا بر علم و هدفمندی، را قبول دارم؛ اما آیا عملی بودن کافی است؟ مسلماً کافی نیست. ما صحبت از سعادت انسان میکنیم؛ از سعادت ذاتی انسان، سعادت ذاتی جامعه، کمال حقیقی انسان و امثال اینها؛ بنابراین، عملی بودن، بلافاصله در کنار درست بودن قرار می گیرد. در مورد برنامه اقدام، کارآمدی خیلی مهم است، اما گاهی وظیفه بر کل کارآمدی حکومت می کند؛ یعنی گاهی انسان،

کاری را انجام می‌دهد که در مقیاس عقل فنی کار غلطی است؛ کارآمد نیست، ولی به عنوان انجام وظیفه می‌تواند درست باشد؛ یعنی مشکل ما در جامعه دینی و جامعه اسلامی با مدرنیسم، در دعوای بین جدید و قدیم نیست، بلکه بر سر چیزهای مهمتری مشکل داریم. این مشکل به معنای این نیست که راه اقدام صحیح بر روی ما بسته است، ولی در مجموع، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که مدرنیته به درد جامعه دینی نمی‌خورد و ما باید به دوره پست مدرنیسم فکر کنیم، اگر بخواهیم جامعه اسلامی درستی را تحقق بخشیم.

* فکر میکنم این ایده که جامعه دینی با مفهومی که حضرت عالی از مدرنیته فرمودید. نمی‌تواند جامعه‌ای مدرن باشد نیاز به توضیح و ادله بیشتری دارد، در هر صورت ما مظاهر مدرنیته از تکنولوژی و فن آوری تا علم جدید و حتی فلسفه‌های جدید را در جوامع دینی ملاحظه می‌کنیم، این نکته با ایده شما چگونه قابل جمع است؟

لاریجانی: توضیح و ادله بیشتر ما باید متوجه بنیاد بحثمان شود و آن مفهوم عقلانیت است. برای ارزیابی عمل ارادی - در حد فرد یا عمل دسته جمعی مانند حکومت - ما از ترازوی عقلانیت استفاده می‌کنیم. برای احتراز از اشتباه در اصطلاح باید مجدداً تأکید کنم که مفهوم ما از عقلانیت با آنچه ماکس وبر عقلانیت مثبت می‌نامد، ملائم است و آنچه وی صرفاً عقلانی می‌خواند ما آن را به نحو مندرج در مفهوم عمل ارادی داریم. برای ما عقلانیت ملائک ارزیابی است؛ یعنی اگر عملی عقلانیتر (= عقلانیتر) بود، مدرنتر هم خواهد بود و مدرنتر باید حتماً عقلانیتر هم باشد. بنابراین مهم خواهد بود که این ترازوی اساسی را بیشتر توضیح دهیم و مبنای آن را روشن سازیم. ابتدا باید میان دو مفهوم از عقلانیت تمایز بگذاریم که یکی را «عقلانیت فنی» (Technical Rationality) و دیگری را «عقلانیت اصیل» (Authentic Rationality) می‌نامیم.

در عقلانیت فنی، دغدغه «توفیق» بسیار اساسی است و عقلانیت باید هر چه بیشتر این دغدغه را پاسخ بگوید. برای روشنتر شدن مسأله لازم است به ارکان سه گانه «فعل ارادی» یعنی وضعیت فهم شده از سوی عامل، وضعیت مراد و برنامه (پروتکل) عمل وی توجه کنیم و آثار این عقلانیت را در هر یک از این ارکان ملاحظه نماییم. در عقلانیت فنی، برنامه عمل مهمترین رکن است. این برنامه شامل توصیف یک رشته اقدامات است که ارتکاب اولین آن، عمل را به وجود می آورد. فرض کنید عامل X به عمل A دست زده باشد؛ برنامه عمل وی P عبارت است از رشته $P_n \dots p_1 = p$ که اقدام به p_1 عمل A را متولد می کند. حال دغدغه توفیق این است که آیا تبادل به اقدام، مطابق برنامه فوق، یعنی P ما را به هدف که همان تحقق وضعیت مراد است می رساند یا نه؟ آیا این برنامه برای نیل به هدف، سریعترین است؟ آیا کمترین تلاش و امکانات را می طلبد یا نه؟ و از این گونه سؤالات.

در این تلقی از عقلانیت، روی دو رکن دیگر عمل، تأمل و تأکید زیادی نمی شود؛ مثلاً در فهم وضعیت حقیقی، به اولین و در دسترس ترین شرایط بسنده میشود. غالباً این تأمل به «محیط زیست» محصور می شود و امکانات صرف مادی و در دسترس، مورد تکیه قرار می گیرد؛ مثلاً- به عنوان نمونه عامل X دنبال این نمی رود که جایگاه خود و وضعیت حقیقی را در محیط زیست موجود» و غالباً مادی محصور کند. دنبال ریشه وضعیت موجود نیست، بلکه همان «لایه در تماس» کافی است. همچنین در مورد رکن دوم یعنی انتخاب هدف، کاملاً بی تفاوت است؛ یعنی نمی گوید این هدف درست است یا نه بلکه می پرسد قابل حصول است یا نه! قابل حصول بودن هدف، رکن اصلی در برگزیدن آن است. در اصطلاح ماکس وبر این گونه عقلانیت با عنوان «عقلانیت توفیق محور» (به آلمانی Zweck Rationalitat) مندرج میشود.

پس به طور خلاصه در عقلانیت فنی، سؤالات اصلی که در هر عمل، پایه ارزیابی است عبارتند از:

۱- برنامه عمل تا چه حد با توفیق قرین است؟

۲- آیا هدف مورد اراده - وضعیت مراد - قابل حصول است؟

البته این بدان معنی نیست که عقلانیت فنی به سؤالات دیگری توجه ندارد، بلکه دو سؤال فوق در هر عمل، مبنای عمده ارزیابی عقلانیت فعل می باشد. در عقلانیت اصیل، دغدغه اصلی، «درستی» و یا به عبارت دیگر «حقانیت» فعل است و برای ارزیابی عقلانیت فعل باید دید که این دغدغه چه اندازه جواب داده می شود.

برای روشن شدن بیشتر موضوع، مجدداً باید برخورد این عقلانیت را با ارکان سه گانه فعل بررسی کرد. اول، در خصوص تصویر از وضعیت حقیقی نباید به محیط در تماس و امکانات در دسترس اکتفا نمود، بلکه باید براساس موقعیت در کل جهان (عالم وجود) تصویر را ترسیم کرد؛ یعنی تصویر وضعیت حقیقی تا اتصال به ریشه (اصل) ادامه پیدا کند. دوم، در مورد وضعیت مراد، سؤال مهم این است که چرا عامل باید از بین تمامی انتخابهای ممکن، وضعیت مراد را برگزیند؟ آیا این انتخاب «درست» است؟ آیا این انتخاب جدای از مسائل فنی (همانند درجه عملی بودن و میزان امکانات موردنیاز) آیا انتخابی «بحق» است؟ سوم، در مورد برنامه عمل (پروتکل)، علاوه بر نیل به مقصود که سؤال فنی است، درباره «درستی» اقدامات نیز باید پاسخ داشت. به نحو خلاصه، در عقلانیت اصیل دو سؤال مهم، پایه ارزیابی عمل است:

۱- آیا انتخاب وضعیت مراد، درست (بحق) است؟

۲- آیا پروتکل عمل، درست (بحق) است؟

بدیهی است که فرد در یافتن درستی «انتخاب»، با مسأله‌های بنیادی درگیر می شود و آن مبنای درستی همه کارها است. این مبنا سرعت، فرد را به سؤال بسیار حساسی می کشاند که آیا انسان برای عرض خاصی آفریده شده و دارای مسؤولیت ویژه ای است؟ آیا انسان دارای کمال حقیقی (سعادت) است، یا نه، تنها تولیدی انبوه از یک نوع دیگر از جانوران است؟ این عمیقترین، اساسی ترین و فراگیر ترین سؤال برای انسان است و لذا بحق باید سؤال «ریشه» خوانده شود و دلیل نامگذاری «عقلانیت اصیل» هم دقیقاً از همین نکته است. مسأله «درستی»، «حق» و «حقانیت» همه از همین ریشه آب می خورد. بدیهی است که ارزیابی عمل، مطابق با «عقلانیت اصیل» می تواند نتایج بسیار متفاوتی با ارزیابی آن براساس «عقلانیت فنی» داشته باشد. عقلانیت فنی نوعی بریدگی در

کاوش به سوی سرچشمه دارد که هیچ توجیهی جز «عدم رغبت» سؤال کننده نمی تواند داشته باشد.

بدیهی است این بدترین توجیه و دلیل از دید کشف حقیقت است و با اصل عقلانیت در تضاد می باشد.

عقلانیت (مثبت) براساس تسلیم محض به حقیقت بودن است و بس. لذا کاوشگر باید بدون هیچ محظوری تا هر کجا که این مرکب حقیقت او را میکشاند، برود و در هر کجا این مرکب ایستاد، بایستد. «حوصله»، «رغبت»، «فرصت» و امثال اینها تماماً «جعلی» (Conventional) است؛ لذا عقلانیت فنی به نظر من از دیدگاه «حقیقت محور» ابتر می باشد.

* برای این که بحث ما تنها نظری و ذهنی نباشد و مقداری نیز جنبه عینی و مصداقی داشته باشد پردازیم به این که آنچه در غرب وجود دارد کدام صورت عقلانیت و مالاً کدام صورت از مفهوم مدرنیته است؟

لاریجانی: در غرب به سبب سیطره دو - سه قرنه اندیشه لیبرال، به طور طبیعی عقلانیت فنی « مطرح می گردد؛ زیرا در اندیشه لیبرال، مسأله ریشه، مسأله‌های بی معنی و یا بی ارزش اعلام شده است و لذا گشتن به دنبال حل آن، عبث و بی فایده تلقی میشود. اگر با عینک لیبرالیسم به ارزیابی عقلانی عمل پردازیم باید عقلانیت فنی مبنای این کار باشد. البته این که اصلاً عقلانیت، محور ارزیابی باشد، خود پیشرفت قابل توجهی نسبت به آنان که بکلی منکر آن هستند، محسوب می شود، لیکن «عقلانیت اصیل» بدون تردید نوع کامل و دقیق قاعده عقلانیت است و لذا فعلی که در ارزیابی، مطابق آن نمره بیاورد باید نسبت به ارزیابی نوع دیگر، کاملاً «مدرنتر» و پیشرفته تر محسوب شود. چرا ما باید فکر کنیم لیبرالیسم نهایت تکامل است و مدرنیته منتج از آن، نهایت مدرنیسم؟ این یک «تابوی قرن» (بلکه چند قرنه) است و در واقع یک خرافه

تمام عیار به شمار می آید.

* شما از آن جا که روح کلی حاکم بر غرب (تلقی لیبرال از مدرنیته) را عقلانیت فنی می دانید و عقلانیت در جامعه دینی به مفهوم اسلامی را عقلانیت اصیل یا حقیقت محور ارزیابی می کنید، قائلید که چون نه عقلانیت مدرن لیبرال می تواند حقیقت محور شود و نه جامعه دینی می تواند از حقیقت محوری عقلانیت خویش عدول نماید، جامعه دینی نمی تواند جامعه ای مدرن باشد. حال سؤال این است که چگونه شما به فرامدرنیسم خوش بین هستید و ممکن می دانید که جامعه دینی بتواند به پست مدرنیسم نزدیک شود؟

لاریجانی: با استفاده از مباحث گذشته، می توانیم سه مفهوم مختلف از «مدرن بودن» را با هم مقایسه کنیم و آنها را براساس «معقولیت» درجه بندی نماییم. در مرتبه اول، مفهوم بسیار رایج از مدرنیته است که در آن به کارگیری ابزار پیشرفته تکنولوژیک، علامت مدرنیسم است؛ جدای از عمل فرد یا جمع با آن.

در مرتبه دوم، مدرنیته براساس عقلانیت فنی است که مسلماً در مرتبه پیشرفته تری از تعریف اول قرار دارد. البته به کارگیری ابزار پیشرفته در آن مندرج است، لیکن هم به عمل فرد توجه دارد (به عنوان محور اصلی) و هم به معیار عقلانیت برای ارزیابی عمل. تنها اشکال آن، عدم تسلیم قطعی و محض در برابر حقیقت است و «عقلانیت حقیقت محور» را به حسابگری فنی تنازل داده است.

در مرتبه سوم، مدرنیسم براساس «عقلانیت اصیل» است که در مرتبه پیشرفته تری نسبت به تعریف دوم قرار دارد، زیرا در آن علاوه بر آن که «عمل» پایه مدرن بودن است، معیار ارزیابی عمل نیز دقیقه «حقیقی» است و هیچ عنصر جعلی در آن نیست.

ص: ۱۵۶

و سخن من این است که: «جامعه اسلامی براساس مفهوم مدرنیته نوع پیشرفته می تواند یک جامعه کاملاً مدرن باشد».

جامعه اسلامی با مفهوم دوم از مدرنیسم که در جوامع دموکراتیک لیبرال رواج دارد، ناسازگار است و مفهوم اول از مدرنیته نیز به یک مرض شبیه تر است تا یک اندیشه ناظر به یک واقعیت و در حقیقت «مدرن زدگی» است نه مدرنیته.

برای سهولت در ارجاع، مدرنیسم مبتنی بر عقلانیت فنی را فقط با کلمه «مدرنیسم» خطاب میکنیم و مدرنیسم مبتنی بر «عقلانیت اصیل» را «فرامدرنیسم»

(Postmodernism). البته من خوب میدانم که «فرامدرنیسم» خود بر همان اساس عقلانیت فنی نیز مورد استفاده قرار گرفته، لیکن حقیقتاً من در آن چیزی فراتر از مدرنیسم نمیبینم.

* حقیقت این است که آنچه اکنون ظهور آشکار و عملی دارد و نظامهای بسیاری در عمل، امور خویش را براساس آن سامان می دهند همان مدرنیته براساس عقل فنی است و مدرنیته ای با عقلانیت حقیقت محور اکنون وجود عینی و عملی ندارد. بنابراین ما با یک سؤال کاربردی مهم در مسیر «توسعه» روبرو هستیم و آن این که در جامعه اسلامی ایران چه کنیم؟ بالاخره نیازهایی داریم و در دنیای امروز زندگی میکنیم و تئوریهایی که هنوز به مرحله عملی نرسیده است، شاید به یک نحو نتواند پاسخگوی نیاز امروز ما باشد و ما تا امروز نداشته باشیم، فردایی برایمان متصور نخواهد بود. آیا باید راه مدرنیته را در توسعه پیش بگیریم و با پیدایش فرامدرنیسم و ویرانی مدرنیسم بر ویرانه های آن، بنای جدیدی تأسیس نماییم؟

لاریجانی: من معتقدم ما در جامعه اسلامی ایران برای توسعه باید یکباره آهنگ «فرامدر نیته» ساز کنیم و توسعه ما به «فرامدرنیسم» نباید و نمی تواند از ویرانه های مدرنیسم عبور کند.

* با این وصف، لازم است توضیح شفاف و مفصلی درباره تفاوت هایی که در مسیر مدرنیسم و فرامدرنیسم در زمینه های مختلف وجود دارد، ارائه بفرمایید. لاریجانی: برای مقایسه مدرنیسم و فرامدرنیسم طبیعی است که ما مبنای مناسبی داریم و آن ساختار عمل است که مطابق تئوری ما اثر «عقلانیت» را در عمل فرد و یا جامعه (حکومت) می توان در جریان آن براحتی مشاهده نمود. این مقایسه را با تفصیل و دقت بیشتری دنبال می کنیم.

اول مقایسه مدرنیسم و فرامدرنیسم را در مورد تصویر از وضعیت حقیقی ارائه می کنیم. وضعیت حقیقی، بخشی از جهان واقعی است که عامل در عمل با آن مقابل می شود و بستری است که عمل در آن متولد می گردد. تصویری که عامل از این وضعیت دارد نقش مهمی در تصمیمات وی (چه در مورد وضعیت مراد و چه در مورد برنامه عمل) بازی می کند؛ اما این تصویر دارای سه رکن مهم است؛ رکن اطلاعات، رکن علمی و رکن فلسفی (متافیزیک).

در رکن اطلاعات، نقش تکنولوژی ارتباطی و انقلاب انفورماتیک بسیار مشهود است. این که بتوان اطلاعات فراوان به دست آورد، نیازمند «مشاهدات» بیشتر حواس انسانی است که مسلح به وسائل باشد؛ و سپس این اطلاعات را انبار کردن و دسته بندی نمودن (Sorting) و پالایش (Process) کردن و به نحو قابل دسترس، ذخیره ساختن، نیازمند کشفیات جدید در علوم کامپیوتر و صنعت آن بوده است. بر این امر باید «هوشمندی فزاینده» ماشینها را افزود که خود بعد جدیدی است. لکن اطلاعات در مدرنیته آغاز و در فرامدرنیته تداوم یافته و تکمیل خواهد شد.

رکن دیگر، اساس «علمی» در فهم وضعیت است؛ زیرا اطلاعات هرگز جای علم را نمی گیرد، اما در پالایش مدلهایی که عالم از پدیده حقیقی می سازد، مسلماً نقش مهمی دارد. عالم به کمک مشاهدات، ترجیحات خود را مدلل میکند و این امر، یعنی ملاک ترجیح یک مدل بر دیگری، مهمترین ضابطه حقیقت (و یا نزدیکی به واقع *verisimilitude*) است. «انسان فرامدرن» در تکیه بر علم و در فهم وضعیت حقیقی نسبت به انسان مدرن هیچ تغییر و یا افتی ندارد. به همین نحو است در «حکومت فرامدرن» نسبت به حکومت مدرن یا هر تجمع (*Collective*) فرامدرن نسبت به تجمع مدرن. (البته مقصود تجمعاتی است که مصدر «عمل ارادی» در مفهوم توسعه یافته از عمل ارادی فرد می تواند باشد).

رکن سوم، بینش فلسفی به وضعیت حقیقی است. در این جا من فلسفه را در مفهوم بسیار اصیل و سقراطی آن یعنی حکمت اولی (متافیزیک) به کار می برم. در این جا یک اختلاف مهم بین دو تیپ ایده آل است؛ در تیپ ایده آل مدرنیسم، انسان مدرن از اسم متافیزیک می ترسد، از سؤال اصلی آن که همان سؤال ریشه و معنای وجود است، فرار میکند و صرفاً خود را به امور فنی زندگی مشغول می نماید. اما انسان در تیپ ایده آل فرامدرن در مرز «فیزیک» نمی ایستد و حتماً کاوش خود را به اعماق حقیقت تا هر کجا که نیاز باشد ادامه می دهد و برای او مرزهای متافیزیک یک «تابو» نیست. انسان فرامدرن وقتی خود را در وضعیت حقیقی می یابد، به کمک اطلاعات و علم، «محیط» خود را می شناسد، اما این معرفت اکولوژیک او را از سؤال درباره معنی حقیقی مقابله با وضعیت (*Enconte*) بازنمیدارد؛ حتماً «وضعیت» خود را با توجه به این معنی در ذهن به تصویر میکشد.

* به نظر می رسد زمینه فلسفی تأثیری در کار ندارد؛ زیرا برای اضافه کردن به علم انسان به وضعیت حقیقی چیزی ندارد.

لاریجانی: نباید فکر کرد که زمینه فلسفی چون چیزی برای اضافه کردن به علم انسان به وضعیت حقیقی ندارد، لذا تأثیری در کار ندارد. اشتباه بزرگ در همین جاست. ریشه یابی و مبنای انتولوژیک ممکن است به مفهوم رایج و متداول از علم، چیزی به معرفت علمی ما از وضعیت اضافه نکند، اما به هیچ وجه معرفت علمی آخر خط نیست. اتفاقاً این عمق فلسفی «متافیزیک» در عمل عامل و در انتخابهای وی می تواند بسیار مؤثر باشد؛ مثلاً در مورد دو فردی که در وضعیت دشوار قرار دارند و تمام راهها به رویشان بسته شده، یکی «خودکشی» را بهترین درمان می یابد و دیگری که خود را امیدوار به الطاف الهی می یابد و راه را بسته ندانسته، خودکشی را حرام می داند. البته در مفهومی مبنایی تر از «علم» می توان ادعا کرد که حوزه معرفتی فرد در فرامدرنیسم از وضعیت حقیقی خود نیز بهتر است.

* آنچه فرمودید مقایسه بین مدرنیسم و فرامدرنیسم در مورد تصویر از وضع حقیقی بود. درباره وضعیت مراد و برنامه اقدام چگونه است؟

لاریجانی: فرد در وضعیت حقیقی قرار گرفته، از آن تصویری در ذهن دارد و سپس اراده وی بر تحقق وضعیتی ایده آل قرار گرفته است. البته وضعیت مراد به صورت توصیفی در ذهن عامل وجود دارد و می تواند در بطن آن توصیفات، حتی تناقض هم باشد که بر عامل پنهان است. «فرد مدرن» چگونه به وضعیت مراد می رسد؟ در تیپ ایده آل مدرنیته، عقلانیت فنی حکم فرماست، و مطابق آن «درستی» یا «نادرستی» یک هدف، چندان اهمیتی ندارد، آنچه مهم است عملی بودن یا نبودن آن هدف است. البته «قانونیت» در یک جامعه مدرن مدنی، حتماً بخشی از شرایط عملی بودن است، لیکن چرتکه باید تصمیم نهایی را بگیرد. اما در تیپ ایده آل فرامدرنیته، فرد «دغدغه درستی» را در همه احوال دارد و رفتارش باید به نحوی باشد که از عهده این دغدغه برآمده و توجیهی معقول یافته باشد. برای وی انسان دارای هدف، سعادت، کمال و وظیفه ای

اصیل است. کارها براساس این که در آن جهت باشند یا نباشند، «درست» یا «غلط» می شوند. درستی همان طور که در قضایا مینا دارد، در اعمال هم دارد. بهترین انتخاب برای فرد تنها با ملاک عملی بودن (Feasibility) تعریف نمی شود؛ بلکه اولین تست براساس مسؤولیت و وظیفه اصیل انسان در آن وضعیت است، سپس تست عملی بودن باید صورت گیرد.

«ماکس وبر» در دسته بندی افعال عقلانی در همان ابتدا متوجه این مسأله شده بود و مجموعه ای از افعال ارادی تعریف کرد که در آن «عامل» مقدم بر «عملی بودن»، دارای ترجیحاتی است و اینها را افعال هدف محور (Zweck Rationalitat) خوانده است؛ در مقابل افعالی که عامل در آن صرفاً براساس عملی بودن هدف را برمی گزیند (Rationalitat) (Wert از این جا مسأله اصالت دادن به وظیفه آغاز می شود؛ قبل از توفیق باید به انجام وظیفه اندیشید و تحقق وضعیت مراد باید با وظیفه کنار بیاید و به نفع آن اگر لازم بود، استعفا دهد.

انسان مدرن دنیا را از لحاظ بدی و خوبی کاملاً یک رنگ و مات می بیند و فقط «عملی بودن» می تواند آن را جالب و یا بی ارزش کند؛ در حالی که برای فرد در تیپ ایده آل فرامدرنیته، دنیا پر از بد و خوب است و هر چیز حسابی دارد که باید کشف شود انسان در هر وضعیتی که قرار می گیرد باید وظیفه اصلی خود را بداند و این ابتدای بصیرت است. همچنین باید راه انجام آن وظیفه را نیز بداند که کمال بصیرت است. «موفق» کسی است که به وظیفه اش عمل کند؛ خواه به وضعیت مراد برسد یا نرسد. - با بحثهایی که تاکنون داشتیم کاملاً روشن است که در رکن سوم عمل، یعنی برنامه اقدام، باید میان مدرن و فرامدرن تفاوت مهم وجود داشته باشد. بخشی از دوگانگی توفیق و وظیفه به این ناحیه هم سرایت میکند.

به نحو اجمال تفاوتهای مهم را می توانیم چنین برشماریم.

انسان مدرن هنگامی که می خواهد برنامه ای را برای عمل برگزیند مهمترین دغدغه او این است که آیا برنامه با بهترین راندمان، باعث تحقق وضعیت مراد می شود یا نه؟ بدیهی است که این یک دغدغه کاملاً فنی است. البته انسان مدرن، تخلف از قانون

نمیکند، لیکن در چارچوب قانون بودن، خود بخشی از تکنیک بوده و در محاسبه عملی بودن وارد است. اما برای فوق مدرن، برنامه عمل برای نیل به هدف است و در هر مرحله هم باید عملی درست باشد و درستی فراتر از قانونی بودن است.

در واقع برای انسان مدرن، تماشای فرد فوق مدرن می تواند مسأله ساز باشد. به نظر او گاهی فوق مدرن «فنا تیک» یا «بنیاد گرا» می شود، به عملی بودن هدف فکر نمی کند و... قس علی هذا، در حالی که انجام وظیفه خود بخشی از هدف است؛ یعنی از دیدگاه فوق مدرن هیچ خللی در ارکان عمل وجود ندارد، همواره برنامه عمل باید در صدد تحقق وضعیت مراد باشد. اما در وضعیت مراد، انجام وظیفه، خود یک جایگاه دارد.

* شما در سخنانتان از اجتماع، تجمعات مدرن و تجمعات فرامدرن نام بردید. می خواهیم بحث را به سمت مدل های سیاسی و حکومتی سوق دهیم. سؤال این است که جامعه مدنی مدرن با جامعه مدنی فرامدرن چه تفاوت هایی دارد؟

لاریجانی: قبلا در چند مورد اشاره کرده ام که فرد عامل، عنصر اساسی و در واقع «عمل» سنگ زیربنای پدیده های اجتماعی است. اما از ترکیب افراد به عنصر «جمع» میرسیم و اگر این ترکیب به اندازه های قوی باشد که امکان عمل دسته جمعی (Collective) را به وجود آورد، در آن صورت با تجمع عامل روبرو هستیم. بهترین نوع این تجمعات عامل، تجمع (یا جامعه مدنی (Civil Society) است که در آن حکومت وجود دارد. از آن جا که در این بحث ما علایق جامعه شناختی نداریم به تجمعات میانی میان فرد تا جامعه مدنی) کاری نداریم و تنها به جامعه مدنی نگاه میکنیم. مفهوم مدرنیته و فرامدرنیته کاملا در مورد جامعه مدنی نیز قابل توسیع است و با همان ملاک عمل ارادی و عقلانیت تعریف می شود. در حقیقت عقلانیت فنی و اصیل، مرز بین مدرنیسم و فرامدرنیسم را می سازد. البته ارکان عمل، مطابق تئوری ما در جامعه مدنی، میدان کمال حقیقی دارند و لذا، تئوری ما نشان میدهد که چرا کمال فرد در جامعه مدنی

است.

فی المثل فهم وضعیت حقیقی را در نظر بگیرید. در عمل فرد این کار توسط ذهن شخص انجام میشود و می تواند کاملاً شخصی (Subjective) باشد؛ در حالی که در جامعه مدنی، مثلاً- اگر حکومت به عمل مبادرت می کند، فهم وی از وضعیت می تواند توسط جمع زبده ای از کارشناسان انجام شود که مسلماً یک پروسه دقیق و کاملاً غیر شخصی می باشد. کمال عمل در این رکن کاملاً- ظاهر است؛ آنچه از فرد در فهم فردی می تواند حاصل شود، نسبت به امکان فهم حاصل از یک تلاش جمعی بسیار ناچیز است، به همین ترتیب در سایر ارکان عمل می توانیم مقایسه را ادامه دهیم. پس جامعه مدنی، از لحاظ عمل در واقع تکامل عاملیت انسان است.

به عنوان نمونه، حوزه قدرت حکومت را در دو تیپ ایده آل «مدرن» و «فرامدرن» با هم مقایسه می کنیم. در تیپ ایده آل مدرن، ملاک مشروعیت حکومت، قرارداد اجتماعی است و حوزه مسئولیت حکومت، حفظ امنیت است. امنیت در این مفهوم، بیشتر شامل حدود شخصی است تا امنیت عمومی و کشور. بر این اساس بهترین وضعیت آن است که هر کس بتواند کار خود را با آزادی دنبال کند؛ لیکن این مسأله بلافاصله منجر به جنگ می شود، لذا باید برای هر کس یک فضای آزاد تعریف کنیم که در داخل آن فضا، وی آزادی کامل دارد و بیرون آن در حدی که معارض با دیگری نشود آزادی دارد. دولت وظیفه اش حفظ امنیت حدود است. لذا حکومت و حاکم مثلاً حق هدایت و ارشاد ندارد؛ حق ندارد به مردم بگوید در زندگی فردی خود چگونه باشند، بلکه فقط ژاندارم است و بس. این مبنای رفتار دموکراسی لیبرال است که جامعه مدنی مدرن را می سازد.

حال به تیپ ایده آل فرامدرن توجه کنید. مشروعیت حکومت از مسأله اصالت و وظیفه، حاصل می شود و حاکم هم بر اساس وظیفه باید جامعه را هدایت و نگهداری کند. حوزه اختیارات حاکم می تواند تا زوایای بسیار باریک از زندگی فرد، عنداللزوم برود. البته نباید به یاد وضعیتهای دوره ماقبل مدرن بیفتیم و وحشت کنیم، بلکه این مسئولیت ارشاد در زمینه رشد سایر اجزاء جامعه مدنی معنی دارد. مثلاً- در جامعه اسلامی امر به معروف یا نهی از منکر وجود دارد و پایینترین فرد می تواند بالاترین عنصر سیاسی را امر به معروف

ص: ۱۶۳

یا نهی از منکر کند. بدیهی است این ساختار با اختناق همخوانی ندارد. لذا نباید به محض مطرح شدن دایره وسیع اختیارات حاکم، به فکر سوءاستفاده های یک حاکم فاسد افتاد. البته فساد حکومت و حاکم بمراتب خطرناک تر از فساد فرد است و اگر دست حاکم بیشتر باز باشد، فساد او سخت تر خواهد بود. اما تنها نوع فساد در حکومت، «خودکامگی» و «استبداد» نیست. برای روشن شدن مسأله کافی است توجه کنید که در بهترین مدل دموکراسی در یونان، سقراط حکیم به جرم هدایتگری اعدام شد. این می تواند بزرگترین فساد باشد. من معتقد هستم که در این زمینه می توان مسائل مختلفی از قبیل آزادی، تسامح اجتماعی، قانون، کارآمدی و از این قبیل را بین دو تیپ ایده آل مقایسه نمود. هر یک از اینها به ما نکات جالبی را نشان خواهند داد. در واقع این یک معدن بکر برای تحقیق و کاوش علمی است.

* تمدن کنونی غرب در واقع مبتنی بر مدرنیته با قرائت لیبرال و براساس عقلانیت فنی است. شما آینده آن را چگونه می بینید؟

لاریجانی: همان طور که فرمودید، تمدن امروز غرب که عمدتاً در اروپا و آمریکا مستقر است، محصول عقلانیت لیبرال بوده و تمام خصوصیات آن توسط این اصل قابل توضیح می باشد. از سوی دیگر، عقلانیت لیبرال توسط چند نفر و به عنوان رسمی اعلام و اعمال نشده است، بلکه مبانی نظری آن در طی لاقط چهار قرن توسط فلاسفه، دانشمندان و نویسندگان بسیاری مورد بررسی قرار گرفته و بتدریج هم در میان مردم تبلیغ شده تا به صورت یک فضای عقلانی مورد قبول عمومی درآمده و در نیمه دوم قرن بیستم، در سرتاسر اروپا و آمریکا و کانادا و برخی کشورهای دیگر سیطره پیدا کرد.

البته در قرن بیستم شاهد ظهور عقلانیت دیگری هم بوده ایم و آن عقلانیت ماتریالیسم دیالکتیک و یا عقلانیت کمونیستی بوده است که با سرعت ظاهر شد، رسمی شد، تحمیل شد و هرگز ریشه عمیق ندوانید و در آخر قرن منسوخ شد. مقصودم این است

که پذیرش عمومی را از دست داد و ساختارهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن هم از هم پاشیده شد. لیکن عقلانیت لیبرال ریشه عمیقی در فکر مردم غربی دارد و با تدریج طبیعی تری رشد کرده است. البته این بدان معنی نیست که غیر قابل انحلال یا انقراض باشد.

نکته دیگر، تحول فرامدرن است که آن را نیز به کمک مفهوم عقلانیت می توانیم بهتر بفهمیم. هم اکنون چند دهه است که اندیشمندان پیشرو در غرب مبانی عقلانیت مدرن را مورد تردید قرار میدهند و به سوی عقلانیت جدیدی حرکت می کنند. طبیعی است که پیش بینی کنیم اگر این عقلانیت جدید فراگیر شود، باید شاهد ظهور تمدن دیگری باشیم. این تمدن فرامدرن می تواند بر ویرانه های تمدن مدرن ساخته شود و یا از دل آن - بدون طی پروسه اضمحلال - زاییده گردد. پیش بینی من شق دوم است. البته عقلانیت فرامدرن هنوز در مراحل بسیار ابتدایی است، لیکن دوران تکوین خود را همزمان چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ مقبولیت عمومی طی می کند.

* شما در فرمایشاتتان بر این نکته تأکید کردید که عقلانیت فرامدرن به علت حقیقت محوری خود با عقلانیت اسلامی سازگار است و حقیقت محوری و درستی جویی آن را در زمینه های مختلف تصویر عامل از وضعیت حقیقی و وضعیت مراد و برنامه اقدام توضیح دادید. تمدنی که می فرمایید براساس فرامدرنیته پیش بینی می شود قدر مسلم معلوم نیست که مصداق حقیقت را چه چیز تشخیص دهد، اما حقیقت محوری آن و قابل حصول و وصول دانستن حقیقت و درستی و کمال اندیشی و سعادت جویی و مکلف دانستن انسان در عقلانیت فرامدرن، نقطه عزیمت های مشترک و خوبی است که گفت و گوی عقلانیت اسلامی با آن را میسر و نتیجه بخش می نماید. حال بجاست که از عقلانیت اسلامی و

مبانی، اصول و ارکان آن بحث کنیم و این که چگونه در سه رکن تصویر وضعیت حقیقی، وضعیت مراد و برنامه اقدام تأثیر می‌گذارد و ما آرمان ایجاد تمدن اسلامی را تحقق می‌بخشد.

لاریجانی: در نیمه دوم قرن بیستم ما شاهد ظهور نوع دیگری از عقلانیت در جهان اسلام هستیم. مراحل اولیه این عقلانیت در ایران مقبولیت عمومی پیدا کرد و آن قدر موج عظیمی به راه انداخت که منجر به تولد نظام حکومتی خاصی (حکومت اسلامی) شد و امواج آن در کشورهای دیگر اسلامی با قدرت پیش می‌رود. البته هم اکنون در مراحل اولیه تکوین نظری این عقلانیت و گسترش مقبولیت عمومی آن در جهان اسلام هستیم. اگر این عقلانیت سیر تکامل خود را طی کند بدون شک «تمدن نوینی» را به جهان عرضه خواهد کرد. می‌توانم بگویم که این تمدن از لحاظ انتساب به اسلام به مراتب قویتر از چیزی است که در تاریخ به نام تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود؛ زیرا آن تمدن پس از رحلت پیامبر به سرعت راه دیگری را در پیش گرفت.

این چالش بزرگی است. راه آسانی نیست. از بعد نظری نیاز دارد که ژرف اندیشان امت اسلامی ساختارهای نظری لازم را عرضه کنند و بتدریج، هم نقد و اصلاح شوند و هم مقبولیت عمومی پیدا کنند. در بعد تاریخی حتی چالش مهمتری در پی داریم. ما در دوره ای زندگی میکنیم که عقلانیت لیبرال، به دنبال فتح الفتوح می‌گردد و جهانگشایی کامل را در دسترس می‌بیند، لذا با همه امکاناتی که تمدن غربی در دست دارد. و این امکانات بسیار وسیع و قوی و نافذ هستند - به اندیشه بشری هجوم برده است. اطفال نه تنها از بدو تولد در معرض امواج تحمیلی عقلانیت لیبرال قرار دارند که هم اکنون دستکاری ژنتیک بر روی نطفه و جنین می‌خواهد زمینه تأثیر را به دوران قبل از تولد طفل هم گسترش دهد؟

سؤال مهم این است که آیا بشر اصلاً می‌تواند گوش شنوایی برای حرف دیگر داشته باشد؟ آیا به او فرصت روبرو شدن با عقلانیت دیگری داده می‌شود؟ پیشقراولان عقلانیت

اسلامی در نسل حاضر باید در چنین شرایطی دنبال مقبولیت عمومی کالای خود باشند. در بهمن ۱۳۵۷ معجزه بزرگ اتفاق افتاد و معلوم شد می توان امواج سهمگین ظلمت غربی را با کیمیای حقیقت و نور نافذ آن شکست و پشت سر گذاشت. تمدن اسلامی را نباید محصور در دنیای اسلام پنداشت؛ بلکه برای غرب، نیز هدیه ای در دوران فرامدرن خواهد بود.

* اینک درباره ارکان و مبانی عقلانیت اسلامی توضیح بفرمایید.

لاریجانی: درباره عقلانیت اسلامی می توانیم اصول ذیل را اجمالاً برشماریم:

۱- همه موجودات مخلوق پروردگار متعال هستند و برای غرض خاصی خلق شده اند. انسان نیز از جمله مخلوقات و بلکه اشرف آنهاست. در زندگی این جهان، انسان باید به وظیفه خود عمل کند تا سعادت مند شود. عمل به وظیفه رضای خدا را جلب کرده و قرب او را حاصل می آورد و این سعادت انسان است. خداوند متعال برای آشنا نمودن بندگان به وظایقشان، پیامبران را فرستاده است تا نشانه های راه را تعلیم دهند.

۲- انسان در هر وضعیت «وظیفه» دارد و هر چه فاصله عمل با این وظیفه حقیقی بیشتر باشد عقبتر افتاده است. اولین محصول عقلانیت اسلامی، تشخیص وظیفه در هر وضعیت است. فقه، حدیث، سنت، تفسیر و... همه جداولی هستند که عقلانیت اسلامی را تجلی می بخشند.

۳- پس از تشخیص وظیفه، یافتن بهترین راه عمل بدان باید در فضای عقلانیت اسلامی انجام شود. «بهترین» یعنی «مؤثرترین» راه مشروع. در این مرحله از آخرین دستاوردهای علمی و تکنولوژی استفاده می شود، لیکن باید مشروعیت هر مسیر هم روشن گردد. البته برای موفق شدن باید نهایت تلاش را کرد، لیکن عمل به وظیفه خود اصالت دارد. ما مسؤول نتیجه نیستیم؛ ما باید وظیفه را دانسته، مهمترین تلاش را برای انجام بهترین راه در جهت انجام وظیفه ارائه دهیم. باقی با خدای سبحان است.

ص: ۱۶۷

۴- همان طور که اشاره شد، وظیفه، مفهومی کلیدی در عقلانیت اسلامی است و منحصر به زندگی فردی نیست. از مهمترین وظایف مسلمانان اقامه دین است و این امر تمام نیست مگر به اقامه حکومت براساس عقل اسلامی؛ یعنی اگر حکومت مشروع بر سر کار نیست وظیفه مهم، سعی در استقرار آن است و اگر بر سر کار است تلاش در یاری آن تولی) مهمترین وظیفه است. حکومت در عقل اسلامی، مشروعیت خود را براساس ولایت فقیه می سازد و در کارآمدی تابع بهترین روش موجود است.

۵- در زندگی فردی نیز عمل فرد باید براساس انجام وظیفه باشد. از یک سو حدود شرعی مرزهایی را روشن میکند و از سوی دیگر تلاش در انجام وظایف، تلاشی مستمر و تحرک آفرین است.

۶- تشخیص وظیفه باید مبنای عقلایی داشته باشد؛ لذا رجوع به عالم که معقولترین روش است اصالت می یابد. این رجوع در حوزه های مختلف، فروع خاص خود را دارد و فقط برخی در امر اجتهاد و تقلید نهفته است. نقش عالم در آگاه کردن مردم به وظیفه فراتر از صرف بیان احکام است. همچنین از این امر نتیجه گرفته میشود که نقش و اهمیت علمای دین در حیات انسانی (در فضای عقلانی اسلامی) از مسیر سیطره یک سازمان خاص نیست (مانند کلیسا که یک سازمان - institution - است)، بلکه مجرای کاملاً عقلایی دارد و آن «رجوع به عالم» از سوی مردم است.

* لطفا در مورد این که عقلانیت اسلامی تا چه حد در جریان عمل (فرد و جمع) مؤثر است (در ارکان مختلف عمل) توضیح دهید.

لاریجانی: رکن اول عمل ارادی، وضعیت حقیقی است که بستر تولد عمل است. انسان چه تصویری از وضعیت حقیقی می تواند داشته باشد؟ طبیعی ترین و اولین سطح محیط مادی - اجتماعی است که از آن می توان به اکولوژی عمل تعبیر کرد. همان طور که در طول گفت و گو توضیح داده شد. برای عقلانیت لیبرال، همین مقدار کافی است و ورای

آن رفتن توجیهی ندارد. اما در عقلانیت اسلامی موضوع کاملاً فرق دارد. عامل به خود نگاه می‌کند و خود را بنده خدای قهار و قوی و مسیطری میدانند که هم به نحو کامل بر او و بر تمام جهان مسیطر است و هم مراقب و دلسوز ترین و رحیمترین ملجأ و متکا و بهترین یاور اوست. و آن گاه امکانات موجود صرفاً بخشی از مراحم الهی است که خدای متعال در اختیار عامل قرار داده است. لذا فرد در فضای عقلانیت اسلامی، اکولوژی عامل را نهایت امکانات نمیدانند، بلکه عقبه وضعیت تا اراده خدای متعال گسترش دارد. از سوی دیگر، عامل علاوه بر این که وضعیت را از لحاظ شرایط باید بشناسد، باید از لحاظ وظیفه نیز آن وضعیت را دنبال نماید؛ زیرا معتقد است در هر وضعیتی در محضر الهی و در معرض امتحان بوده و عمل به وظیفه، تنها راه موفقیت از امتحان است.

در رکن دوم و سوم عمل، آثار عقلانیت اسلامی آشکارتر می‌باشد. اولاً هدف نهایی معین است و آن کسب رضای الهی است و این امر جز از طریق انجام وظیفه میسر نیست. ثانیاً مناسبترین راه برای رسیدن به مقاصد باید انتخاب گردد. در این نقطه نقش علوم و تکنولوژی کاملاً روشن است. به کمک آخرین پیشرفتهای علمی و فنی است که می‌توان نزدیکترین و مناسبترین راه رسیدن به مقصد را پیدا کرد. ثالثاً، در مسیر نیل به هدف، اقدامات صرفاً نمی‌توانند در رسیدن به نزدیکترین راه ارزشگذاری شوند، بلکه باید مشروع هم باشند. عقلانیت اسلامی برای رسیدن به هدف، حدودی را در عمل معین میکند. رابعاً، عامل همواره باید خود را در مسابقه‌ای به سوی هدف بداند و لذا عدم تحرک، خود خلاف عمل به وظیفه است.

جامعه اسلامی و حکومت در واقع مهمترین نتیجه‌ای است که از عقلانیت اسلامی در سطح اجتماعی به دست می‌آید. جامعه اسلامی، یعنی جامعه‌ای که عقلانیت اسلامی در حرکت فردی و جمعی آن حاکم است. از این مطلب نتایج مهمی به دست می‌آید که برخی از آنها عبارتند از:

۱- تأسیس جامعه، یعنی تجمع بشری با به هم پیوستگی سازمان یافته، اگر طبیعی یا مصلحتی نباشد حتماً وظیفه است. عقلانیت اسلامی، ما را از زندگی انفرادی باز میدارد و تجمع مدنی را تجویز می‌کند.

۲- حکومت سمو تجمعات عامل در جامعه است و عقلانیت اسلامی هم در اساس مشروعیت آن حرف دارد و هم در بنای کارآمدی آن. در اساس مشروعیت، «صلاحیت برای انجام وظیفه» ملاک است و لذا ولایت فقیه دقیقاً بیان همین مطلب است و در طراحی سازمان عامل دولتی (حکومتی وظیفه، سیر به سوی کارآمدترین را ایجاب می نماید. یکی از دستاوردهای این الزام این است که مردم مشارکت سیاسی فعال داشته باشند؛ لذا دموکراسی عملی یکی از نتایج آشکار عقلانیت اسلامی است.

۳- حدود اختیارات دولت و میدان عمل او تا کجاست؟ دستاورد بشر در آخر قرن بیستم در این زمینه این است که حکومت هر قدر کوچکتر باشد و هر قدر امور با تصدی مردم انجام شود بهتر است. بنابراین مبتنی بر این دستاورد علمی (در علم سیاست دولت باید اصل را برکنار ماندن در کارها و صرف هدایت و نظارت بگذارد. به نظر من این مدرنترین نحوه تفکر درباره حکومت است؛ زیرا در آن همواره آمادگی برای استفاده از نتایج علمی بشر در امر حکومت می باشد.

۴- تسامح مطلق نتیجه عقلانیت لیبرال و ناشی از رفض اندیشه وظیفه است. البته از باب مصلحت حکومت‌های لیبرال قیدهای متعددی بر تسامح می زنند که مهمترین آنها امنیت و عفت عمومی است.

۵- آزادی بیان، موضوع دیگری است که در عقلانیت اسلامی باید روشن شود. در عقل لیبرال، از لحاظ نظری باید تسامح مطلق داشت، لذا همان طور که در اعلامیه حقوق بشر آمده است هر کس آزاد است دین خود را عوض کند، دین جدید را تبلیغ کند و... در عمل دولتهای لیبرال این امور را مقید به عدم تعارض با امنیت نظام و عفت عمومی کرده‌اند؛ مثلاً در فرانسه، استفاده از روسری توسط دختران مسلمان در مدارس ممنوع شده است. آقای پاسکوا، وزیر کشور دولت میتران در توجیه این نظر اعلام کرد که این حرکت، ترویج فکری است که اگر رشد یابد ماهیت سکولار حکومت را تهدید می کند و دولت فرانسه احساس می کند زمینه رشد دارد؟

در عقلانیت اسلامی بیان عقیده» مانند هر عمل دیگر انسان، درست و نادرست دارد. بیان عقیده اگر در جهت استقرار اسلام باشد خوب است و اگر خلاف آن باشد، بد

است؛ لذا اگر حساسیت مردم در سطحی باشد که براحتمی بطلان عقیده نادرست را تشخیص دهند، در آن صورت لزومی به دخالت دولت نیست، اما در غیر آن صورت، دولت موظف است جلوی بیان عقیده نادرست را بگیرد. همچنین امکانات بیت المال از قبیل رادیو، تلویزیونهای دولتی، روزنامه های دولتی و حتی امکانات دانشگاهی دولتی نمی تواند در خدمت تبلیغ نظری خلاف اسلام باشد.

۶- نقش علمای دین در عقلانیت اسلامی نیز امری است که باید براساس عقلانیت تبیین گردد. مردم و دولت در تشخیص وظیفه باید به علمای دین رجوع کنند. البته از باب کارآمدی لازم است مکانیزمی موجود باشد که سردرگمی نیاورد. نقش علمای دین سیطره یک مؤسسه بر دیگری نیست، بلکه به نحو طبیعی در جامعه اسلامی مندرج است.

به هر حال تمدن اسلامی بدون عمومی شدن عقلانیت اسلامی به وجود نمی آید، لذا امروز وظیفه اندیشمندان و روشنفکران مسلمان است که از یک سو در عقلانیت اسلامی به کاوش پردازند و با اتکا به معارف فقهی و اصولی و همچنین با استفاده از دستاوردهای علمای ما در فلسفه، عرفان، حدیث و... و معارفی که امروز بشر بدانها نائل آمده است، ماهیت عقلانیت را کشف و اجزا و ارکان آن را دریابند و از سوی دیگر این معرفت را در حد مبانی و اصول که در عمل قابل کاربرد باشد برای عموم توضیح دهند.

* مسأله دیگری که به نظر می رسد این است که در عالم مدرنیته از بدو پیدایش پدیده ای را شاهد هستیم که اصطلاحاً به آن جریان روشنفکری می گویند. برخی برآنند که این جریان مدرینه را به وجود آورد و برخی دیگر معتقدند که مدرنیته، روشنفکری را به وجود آورد. بعضی دیگر نیز قائل به تأثیر و تأثیر متقابل این دو جریان هستند. نظر شما درباره این پدیده، نسبتش با دین و جایگاهش در جامعه دینی و به طور کلی وجوه مثبت و منفی و نقاط قوت و ضعفش چیست؟

لاریجانی: به نظر من روشنفکری را می توان در سه قالب مورد مطالعه و بررسی قرار داد:

۱- روشنفکری در غرب؛

۲- روشنفکری در اسلام

۳- روشنفکری مصنوعی

بحث را با روشنفکری از نوع غربی اش آغاز می کنیم.

روشنفکری اصطلاحی است که از غرب سر برآورده است و لازم است که در بستر غربی اش خوب شناخته شود.

روشنفکری در غرب در یک سیر تاریخی معین و معلوم و در بستر تحولات سیاسی - اجتماعی و فکری خاص به وجود آمد. شناخت این شرایط تاریخی و تحولات سیاسی، اجتماعی و فکری بسیار با اهمیت است. به نظر من باید هم به وجوه مثبت روشنفکری در غرب پرداخت و هم به وجوه منفی آن.

من معتقدم که روشنفکری در بستر غربی اش با ارزشهای بسیار مهمی همراه بوده است اما این بدان معنی نیست که هرگز بار منفی نداشته است.

اولین ارزش مهم در روشنفکری، فرار از تعصب به سمت پیدا کردن بهتر حقیقت بود و در واقع مایه اصلی حرکت روشنفکری در غرب همین بوده است.

در قرون وسطی به عنوان مثال در حوزه معارف و علوم، به جای این که عالم دنبال پیدا کردن حقیقت باشد، به آنچه در کتب درسی و سنت علمی حاکم وجود داشت، تعصب می ورزید.

روشنفکری اول از حوزه علم شروع شد. کسانی همچون گالیله و کپرنیک آمدند و گفتند ما میخواهیم بفهمیم زمین چگونه حرکت میکند.

گفتند برای ما مهم نیست که قدما چه گفته اند؛ می خواهیم بدانیم خون در بدن حرکت دارد یا خیر؟ این مسأله بسیار مهمی است. این حق گرایی و واقع گرایی است و همین مسأله سبب می شود که علوم رشد کنند.

کلیسا در قرون وسطی یک نهاد بود نه یک مدرسه، ما معادل کلیسا را در اسلام

نداریم، حوزه های علمیه، آکادمی هستند؛ یعنی محل عالم پروری. اما کلیسا ربطی به علم ندارد، یک نهاد و سازمان است. این سازمان خودش را بر زندگی جمعی مردم قرون وسطی تحمیل کرده بود و بی انصافی های عجیبی نیز از آن سر میزد.

روشنفکرها ابتدا از خود و سپس از دیگران پرسیدند که این سیطره از چه بابی اثبات شده؟ پرسیدند شما که بر ما مسلط هستید و می گوئید ما حاکم هستیم و برای ما حاکم تعیین می کنید، بر این امر چه دلیلی دارید؟ آنها گفتند خداوند فرموده. روشنفکران گفتند سیطره باید تجویز عقلی داشته باشد به این معنی که آن کسی حاکم باشد که راهش را بهتر بلد است.

این هم حرکت خیلی خوب و نیکویی است زیرا رفض سیطره های بی مبنا است. حال ممکن است روشنفکران در این که کدام مبنای عقلی بهتر است اشتباه کرده باشند، اما همین باز کردن افق فهم و پرسش خیلی مهم است.

* فرمودید برای مقوله روشنفکری در غرب بار منفی هم قائل هستید. مهمترین وجوه منفی روشنفکری در غرب چیست؟

لاریجانی: بزرگترین مشکل روشنفکری در غرب نیز این است که چند صد سال است تفکر بی خدایی بشر را سامان داده و تبلیغ میکند. این در واقع یک تابوی بزرگ روشنفکری غرب است. روشنفکری در غرب می خواست خودش را از شر خرافات خلاص کند، به خرافه بزرگتری دچار شد.

اما به هر صورت روشنفکری در غرب اینچنین رشد کرد و همراه خودش نکات خیلی با ارزشی را نیز آورد.

روشنفکری غربی به دنبال یافتن حق پیدا شد، ولی راه را گم کرد و در فهم حقیقت، برای این که از خرافه های کلیسا بسیار آسیب دیده بود به جای این که خرافه ها را کنار بگذارد و حقایق مربوط به هستی انسان را درک کند، اصلاً کل این مباحث را دور ریخت و

به عنوان یک «تابو» نزدیک آن نشد.

روشنفکر غربی اغلب آدمی نیست که علیه دین برهان بیاورد، بلکه می گوید من نسبت به صحت اینها اطمینان ندارم و این که می گوید اطمینان ندارم، یعنی اصلاً نمی خواهد اطمینان داشته باشد، نه این که رفته و جست و جو کرده، بلکه اصلاً حاضر نیست درباره مباحث مبدأ و معاد و حقیقت انسان وارد بحث شود. اینها تابو هستند. ایک وقت مثل مارکس وارد میشود و بحث می کند و نهایتاً میگوید دین اصلاً مقوله ناپسندی است. با این گونه افراد می توان بحث کرد، اما اغلب روشنفکران غربی اصلاً وارد این مباحث نمی شوند و میگویند در اینها چیزی استشمام نمی شود.

* فرمودید که روشنفکری در قالب اسلام هم گونه ای است که می توان روی آن بحث کرد. ضمن این بحث خوب است نگاهی مقایسه ای هم به گونه های مختلف روشنفکری از منظر خودتان داشته باشید.

لاریجانی: روشنفکری را علی الاصول نباید چیز بدی معرفی کرد، باید دید در تفکر اسلامی چه محتوایی برای این مطلب داریم. به نظر من در لسان قرآن و احادیث بهترین پایه برای تعریف یک مدل درست برای روشنفکری مفهوم بصیرت است. روشنفکر یعنی آدم بصیر. در غرب معنای روشنفکر، انسان عالم نبوده، بصیرت هم لازمه اش این نیست که ملا باشد. چه بسا فردی فقیه باشد، اما بصیر نباشد و بالعکس ممکن است یک پالان دوز بصیر باشد.

بصیرت در لسان اسلام بسیار مسأله مهمی است.

دغدغه داران اسلام ناب باید در یک واکاوی عمیق، مفهوم بصیرت را زنده کنند. یکی از ارکان بصیرت برخورداری از عقل است. علامت عقل این است که فرد نفع و ضرر خودش را بشناسد و مطابق آن عمل کند. کسی که عقل ندارد نفع و ضررش را نمی شناسد.

ص: ۱۷۴

در حدیث است که خداوند وقتی عقل را آفرید به او گفت جلو بیا آمد، به او گفت برو؛ رفت. این یعنی تبعیت از حق، ملاک نفع و ضرر است.

اتفاقاً در غرب هم ملاک روشنفکری این است که فرد در رفتار خود محاسبات عقلایی داشته باشد، اما تفاوت روشنفکری اسلامی و غربی این است که در آن جا نفع و ضرر به زندگی مادی محدود می شود اما در اسلام نفع و ضرر معنوی نیز ملاک است؛ پس روشنفکر اسلامی یعنی شخص بصیر بر مبنای دقیق عقلی.

ویژگیهایی که می توان برای روشنفکر مسلمان (فرد بصیر) برشمرد، عبارتند از:

۱- حق گرایی؛

۲- رئالیست به مفهوم واقعی؛ یعنی تسلیم در برابر حق؛

۳- عقلگرایی؛

۴- بسیار شجاع؛

۵- بسیار پر تلاش.

این تصویر از روشنفکری اصالتاً اسلامی است و ما خیلی هم به وجود آن افتخار میکنیم. هم ریشه در قرآن دارد و هم در احادیث و نمونه های تاریخی آن را هم در اسلام فراوان داریم.

مفهوم بصیرت آنچنان مفهوم غنی ای است که واقعا می تواند جامعه و جوان تحصیلکرده ما را سیراب سازد و او حقیقتاً احساس کند روشنفکر است با تمام مزایای روشنفکر غربی اش و بدون انحرافات و عیوب آن.

روشنفکری جاذبه های خاص خودش را در میان تحصیلکرده های ما دارد. جوانهای ما دوست دارند روشنفکر به حساب آیند.

نویسنده های ما دوست دارند روشنفکر محسوب شوند. این واقعیتی است. حال چه اشکالی دارد که ما الگویی از روشنفکری مطابق با استانداردهای اسلامی ارائه نماییم که ضمن داشتن تمام جذابیتهای مثبت روشنفکری غربی از عیوب آن مبرا باشد؟

ص: ۱۷۵

* اشکالی ندارد. اما دلیل شما بر این که روشنفکری با اتکا به مفهوم بصیرت در اسلام نسبت به مفهوم روشنفکری در غرب برتری دارد چیست؟

لاریجانی: در اولی و برتر بودن روشنفکر اسلامی به معنای واقعی کلمه نسبت به روشنفکر غربی ادله زیادی می توان ارائه کرد. پیش از انقلاب چپهای روشنفکر ابوذر را میگفتند خداپرست سوسیالیست که البته اگر هم تاریخ را ملاک قرار دهیم باید بگویند سوسیالیسم، اباذری است.

به هر حال این نمونه ای است از کسانی که ژست روشنفکری می گرفتند و از تاریخ اسلام الگو انتخاب میکردند.

اما مهمترین دلیل من بر اولویت روشنفکری اسلامی بر روشنفکری غربی این است که روشنفکری اسلامی تابو ندارد. از خودش می پرسد ریشه هستی کجاست؟ چرا من باید به این مسأله مهم نپردازم؟ آیا معادی هست؟ صراطی هست؟ روشنفکر مسلمان به اینها می پردازد و به مراتب خوبی هم می رسد.

روشنفکری غرب مفهومی است که در بستر خود به شکل طبیعی رشد کرده است و ما در اسلام می توانیم به طور طبیعی لنگه ای را داشته باشیم که به مراتب بهتر از نوع غربی اش باشد، مونتاژ نباشد، اصل باشد و بسیار کاملتر و عقلانیتور و از هر جهت بهتر از نوع غربی اش.

* در تقسیم بندی شما از قالبهای روشنفکری، اصطلاح روشنفکری مصنوعی را عنوان کردید. به نظر می رسد منظور شما روشنفکری غیر اصیل باشد.

لاریجانی: یک گونه از روشنفکری هست که به شکل تلقیح مصنوعی در جامعه ما پیدا شده است؛ به عنوان یک جنس قلابی، یک ژست. به این معنی که افرادی پیدا شدند

که برای این که ژست روشنفکری بگیرند، به روشنفکر غربی نگاه کردند، دیدند او دین را به حاشیه می راند و از مرکز توجهش دور می کند؛ اینها هم شروع کردند به نفی دین، بدون این که بدانند روشنفکر غربی برای فرار از خرافات این کار را کرد، اما روشنفکر مصنوعی برای گرفتن یک ژست خودش را به مرداب خرافات می اندازد.

روشنفکر غربی کلیسا را نفی می کند، اما این روشنفکری اسلام را! اینها خیلی با هم متفاوتند. مثالی را عرض میکنم تا تفاوت مذکور کاملاً روشن شود.

در دورانی که کلیسا حاکم بود دانشگاههای غرب فقط سه رشته تحصیلی داشتند؛ یکی الهیات کلیسای رومی، یکی قوانین رومی و یکی هم طب. هیچ چیز دیگر را اجازه نمی دادند به عنوان یک درس تعلیم شود. نه ریاضیات، نه نجوم، نه فیزیک و نه فلسفه. اما در طول تاریخ، حوزه های علمیه اسلام را نگاه کنید که چقدر به این علوم اعتنا و توجه دارد.

بزرگان ما همیشه مدارس تعلیم داشته اند. روشنفکر غربی برای این که ریاضیاتش را تعلیم بدهد مجبور بود با کلیسا بجنگد. مدارس اسلامی هیچ گاه چنین نبوده است. اگر برای ما خواجه نصیر طوسی مهم است، چون یکی از کارهای خوب او ریاضیات بوده است، فارابی، خیام و خوارزمی همین طور. بزرگان ما افتخار میکردند حوزه تعلیم و تربیت این علوم را تشکیل دهند و تشویق می کردند. بنابراین افقها کاملاً متفاوت است. روشنفکر مصنوعی، روشنفکر قلابی است، آدمی است تنبل، بی سواد، پر ژست و بسیار نجسب.

جالب این جاست که این گونه از روشنفکری به روشنفکری غربی هم نمی چسبد؛ زیرا هیچ یک از مزایای آن را ندارد.

روشنفکری مصنوعی نه به دین میچسبد و نه درست به گونه غربی روشنفکری می چسبد و علامت آن هم ضد دین بودن است.

این گونه از روشنفکری در دامان منحنی ترین سیستمهای حکومتی به راحتی رشد کرده است و با آنها مشکل نداشته، اما با اسلام هرگز نتوانسته است بسازد. یکبار کمونیست شده است، حالا لیبرال شده و همین امر بی ریشگی این گونه از روشنفکری را

نشان می دهد. تنها وجهه و ژست آن، ضدیت با دین است. البته یک شاخه از همین روشنفکری مصنوعی هست که به عنوان روشنفکری دینی مطرح شده است، اما بسیار بدهکار است به بیدینها. چنان دین را میجالد کرده و از صحنه زندگی اجتماعی بیرون رانده که یک قرائت کاملاً شخصی شده است. این کار را نیز برای این کرده که چنین دینی به مذاق آن روشنفکری مصنوعی خوش بیاید. به هر حال، هیچ کدام از اینها روشنفکری اسلامی که ما تعریف نمودیم نیست.

* شما به جریان روشنفکری خاصی در ایران اشاره کردید که همه آن را غریزه میدانند اما شما حتی آن را به روشنفکری غرب هم قابل پیوند نمی دانید، سر این مطلب چیست؟

لاریجانی: روشنفکری وقتی در غرب آغاز شد ضمن این که رئالیست بود و نوآوری و آزادی را دنبال می کرد، دغدغه عدالت هم داشت. لذا بعضی از سخنان ژان ژاک روسو از مارکس هم تندتر است بخصوص آن جا که درباره فقرا صحبت میکند. یا جان استوارت میل جزء رادیکالهای دوران خودش به حساب می آمد. این دغدغه عدالت سبب شد که دو نحله در روشنفکری غرب پیدا شود که هنوز هم هست:

۱- روشنفکرانی که معتقدند تا کسی طرفدار عدالت نباشد، روشنفکر نیست. به عبارت دیگر، تا کسی درباره فقرا و مظلومان و آنهایی که زیر دست و پا دارند له میشوند دغدغه نداشته باشد، روشنفکر نیست.

۲- روشنفکرانی که معتقدند روشنفکری علی‌الاصول لازم نیست این همه دغدغه فقرا را داشته باشد، بلکه باید دغدغه نوآوری و جهات مختلف تجربه انسانی را هم داشته باشد. لذا می بینیم که بعضی از روشنفکران در نهایت تمول و فراغ زندگی میکنند، اما بعضی از روشنفکران مصر هستند که در خیابانهای پایین شهر بین مردم باشند. این سرگشتگی و دوگونگی در دل آمریکا هم وجود دارد و هر دو گونه هم اصیل است.

به نظر من این دغدغه ها و سرگشتگی ها در غرب و در میان روشنفکران غربی اصیل است، اما وقتی به شکل مصنوعی می خواهد به عنوان یک ژست در جایی دیگر سربر آورد، دیگر ریشه ندارد. روشنفکر مصنوعی طرفدار مارکسیسم و عدالت در تمول و رفاه زندگی می کند و شعار عدالت هم می دهد. این نشانه بی ریشگی و غیرواقعی و غیراصیل بودن است.

روشنفکر مصنوعی حتی حرف نویی هم ندارد، به خاطر این که سراسر تقلید است؛ به عنوان مثال، صادق هدایت یکی از پیامبرهای روشنفکران مصنوعی است. آدمی که شازده بوده، در رفاه کامل زندگی کرده، اتصالات دولتی بسیار وسیعی داشته، هر کجا بود، دربار برای او سفارش می داده که سفیر ایران برود او را ببیند، چگونه این روشنفکر ناراحت نبوده است از این که در دل دربار زندگی می کند. منظور من از روشنفکری مصنوعی اینها هستند که واقعا نه به روشنفکری غربی می چسبند نه به روشنفکری اسلامی.

روشنفکر مسلمان باید بسیار محکم در مقابل اینها بایستد. جریان روشنفکری مصنوعی ایران می خواهد از اینها یک تابو بسازد. همان کسانی که می گویند باید تقدس زدایی کنیم، از این جرثومه های بی ربط و بی اساس تقدس زدایی نمی کنند و برعکس از اینها بتهایی می سازند. به اعتقاد من روشنفکر مسلمان نباید به هیچ وجه با این گونه از روشنفکری دست به عصا رفتار کند. مگر آنها در حمله به مقدسات اسلامی دست به عصا رفتار می کنند؟

* چالشهای روشنفکری مصنوعی و روشنفکری اسلامی در جامعه فعلی ما بیشتر در چه نقاطی است.

لاریجانی: چالش روشنفکری اسلامی با روشنفکری مصنوعی از جهات مختلف می تواند باشد. من دو جهت را عرض میکنم:

۱- مطلب اول آنهایی هستند که به نحوی از دین تفسیر می کنند به قرائتهای شخصی و هیچ قرائت عمومی برای دین قائل نیستند. با اینها، هم می توان بحث فلسفی

کرد و هم براساس قرآن و سخن پیامبر وارد بحث شد، زیرا این سخن نه مبنای عقلی دارد و نه مبنای قرآنی و روایی. در واقع در این قسمت نیز روشنفکری مصنوعی مقلد غرب است و براحتی می توان روشن ساخت که سخن اینها از چه کسی در غرب صادر شده است. صاحب اصلی شک ایستمولوژیک کیست؟ فلان برهان از کجا آمده؟

۲- مطلب دوم نیز بحث وابستگی این روشنفکران به ایادی شرق و غرب است. روشنفکر مسلمان باید با شجاعت این خط فاسد فکری را از این جهت آشکار کند. اگر اینها جیره خوار استعمار بوده اند، سر در مجامع مختلف فراماسونری و غیره داشته اند؛ پس چرا اینها نباید روشن شود و مردم بدانند؟

به هر تقدیر نیروهای سیاستمدار غربی سرمایه گذاری وسیعی روی این گونه از روشنفکری در ایران نموده اند و هم ایشان را حمایت میکنند و هم مورد تشویق قرار میدهند. وظیفه روشنفکر مسلمان این است که به هر حال چراغ دین را در وجود جامعه روشن نگه دارد. هر چه ما نسبت به دینمان بصیرتر باشیم راه را بر این انحرافات بهتر می توانیم ببندیم.

* از شما تشکر میکنم که ما را در تکوین این گفت و گو باری کردید.

لاریجانی: من هم متشکرم.

ص: ۱۸۰

نقدی بر الگوهای فکری مسلط و مروری بر جنبه های احیاگرانه اندیشه امام خمینی

انسانها نوعا دارای الگوهای فکری هستند که از آن برای ایجاد ارتباط با دیگران و تجزیه و تحلیل مسائل و نیازها استفاده میکنند. این الگوها گاهی با گذر از سطح فردی بر گروهها، نهادها و جوامع مسلط شده و تبدیل به یک مسأله اجتماعی میگرددند. حتی گاهی مرزها را درنوردیده و اندیشه جوامع دیگر را مقهور خویش می سازند. گستره الگوها ممکن است از قلمرو زمان نیز فراتر رفته، اندیشه عصرها و نسلهای متعددی را به سیطره خویش درآورد. ما در این مقاله برآنیم تا الگوهای فکری غالب در جامعه ایران را به عنوان یک مسأله اجتماعی - فکری مورد بررسی قرار دهیم.

معنای عام موردنظر از الگوهای فکری تا حدودی ناظر بر چیزی است که کوهن آن را «پارادایم»، لاکاتوش «برنامه پژوهش» و آلتوسر «پروبلماتیک» می نامند(۱) و به زبان حافظ می توان آن را «کمند» نامید. البته کمند اندیشه، نه کمند گیسو.

ص: ۱۸۱

۱- ۱. نگارنده به تفاوت بین دیدگاههای مذکور واقف است و تأکید ما در این جا بر ایده مشترک موجود در آنهاست.

به عبارت روشنتر الگوهای فکری نظامهای نظری مشتمل بر مجموعه ای از مفاهیم، اصول، قضایا و فرضیه هایی هستند که چگونگی نگاه ما به جهان، موضوعات، مسائل، راه حل ها و مرزهای اندیشه را تعیین می کنند. به ما می گویند مجاز به طرح چه پرسشهایی هستیم و چگونه باید پاسخ دهیم. الگوهای فکری هم هنجارهای تفکر و ملاک گزینش را معین می کنند، هم ابزارهایی برای تحلیل مسائل مختلف ارائه می نمایند. آنها ضمن آن که امکان درک منظم بخشی از واقعیتها و توضیح علل آنها را فراهم می کنند، مشکلات معرفتی و هستی شناسانه ای نیز ایجاد می نمایند که از آن جمله عبارتند از:

۱- ایجاد محدودیت در شناخت واقعتهای متنوع و فراگیر، عدم هماهنگی با تغییرات زمانی و مکانی در سطوح فردی و جمعی و گرایش به تصلب.

۲- با توجه به روابط خاص بین اجزاء الگوها و الزامات فکری حاکم بر صاحبان آنها، ارتباط مناسب بین یک الگو و الگوهای دیگر برقرار نمی گردد. مفاهیم و قضایا نزد الگوهای مختلف، معانی خاصی دارند و بسختی می توان یک مفهوم را جدا از ساختمان الگو فهمید یا معنای نهفته در الگوهای دیگر را بدرستی درک کرد. لذا می توان گفت الگوهای فکری دارای زبان نمادین خاصی هستند و در نتیجه با سرسپردگی به یک الگو، گفت و گوی مثبت با الگوهای رقیب بسیار دشوار می گردد و در صورت برگزاری تصنعی گفت و گوها نیز نمی توان به نتایج مثبت و پیشبرنده دست یافت.

غرض از بیان این مطالب، تأکید و تصریح بر نقش الگوهای فکری و ضرورت پرداختن خود آگاهانه و بازنگری نسبت به آنهاست. آنها افراد و اجتماعات را سرسپرده خویش می نمایند و با ارائه چشم انداز و نگاهی خاص «جعبه های سیاهی» می سازند که معتقدان سعی میکنند واقعیتها را در آنها جای دهند. همانند قالبی که با آن خشت میزنند افراد سعی می کنند واقعیتها را در قالب آن درآورند؛ در نتیجه آن بخش از واقعیتها را که از قالب فکری بیرون می مانند نادیده گرفته، طرد میکنند. اگر چه ممکن است در مواردی انتخاب الگوهای فکری با تأمل و تعقل همراه باشد، ولی غالباً و با گذشت زمان افراد به صورت هنجاری و حرفه ای در آن گرفتار می شوند و چنان در آن مستغرق می گردند که

امکان در آمدن از آن و بهره گیری از الگوهای دیگر را از دست می دهند. معتقدان به آنها در جهانهای مختلفی زندگی میکنند، دغدغه های متفاوتی دارند و این تعهد را احساس میکنند که همواره در درون کمند اندیشه ای که درافتاده اند، غوطه ور شده، مسائل و چیزهای جدیدی بیافند و بر پیچیدگی آن افزوده، از آن دفاع نمایند. معمولاً برای مشتغلان الگوهای فکری، دلبستگی ها و منافع ایجاد می شود که رهایی از سیطره آنها کار بسیار دشواری میگردد. در تداوم چنین شرایطی است که الگوهای فکری کارایی و تطابق خود را با شرایط و نیازها از دست میدهند و نیاز به تجدیدنظر در آنها ضروری می گردد. چنانچه در جامعه ای الگوهای فکری مسلط بسته، ناکارا و برونزا بوده، ارتباط ارگانیک با جامعه نداشته باشد، حل مسائل آن غیرممکن خواهد بود.

با توجه به اهمیت این موضوع و مسائلی که بیش از یک قرن بر تاریخ اندیشه ما سایه افکنده است، به بررسی و ارزیابی الگوهای فکری موجود خواهیم پرداخت. در جامعه ما می توان دو الگوی فکری غالب را بازشناخت:

۱- سنت گرایی؛

۲- تجدد گرایی.

محور رویکرد اول، گذشته گرایی، قداست گذشته و تفسیر امور دیگر تحت الزامات آن و محور رویکرد دوم، نوگرایی، ملاک بودن قداست امور جدید و تفسیر و ارزیابی پدیدههای دیگر تحت الزامات آن است. با توجه به آثار این الگوهای فکری، بازشکافی ویژگیها و ارزیابی عملکرد آنها ضروری است. با توجه به تضادها و مسائل موجود در جامعه، طرح چنین پرسشی برای حل مسائل و اتخاذ الگویی مناسب از نیازهای حیاتی جامعه ماست. رویکرد ما به این موضوع تحلیلی خواهد بود و برای ارزیابی الگوهای فکری از چهار ملاک بهره خواهیم برد:

۱- تطابق و سنخیت گزاره های الگوهای فکری با شرایط ایران و مفید بودن آنها در حل مسائل اجتماعی؛

۲- توفیق الگوها در توضیح تاریخ اندیشه جامعه؛

۳ - بسته یا باز بودن مرزهای الگوهای فکری و قابلیت جذب و هضم ایده های جدید؛

ص: ۱۸۳

می خواهیم بدانیم ارتباط این دو الگوی فکری با مسائل و نیازهای جامعه ما چگونه است. آیا استفاده از آنها به دلیل پیوند ضروری منطقی بین آنها و جامعه می باشد؟ آیا آنها قدرت توصیف مشکلات جامعه و جریانهای فکری را دارند؟ در غیر این صورت چه الگوی مناسبی می توان اختیار کرد؟

برای پاسخ به این پرسشها ابتدا به بررسی مفهوم و ویژگیهای سنت گرایی و تجدد گرایی خواهیم پرداخت. در تحلیل ویژگیهای این دو رویکرد فکری خصوصیات غالب آنها بیان می شود. سپس منحنی سیر تحول تاریخی آنها را تجزیه و تحلیل میکنیم و به نقد و ارزیابی آنها می پردازیم. پس از ارزیابی و نتیجه گیری، الگوی پیشنهادی خود را تحت عنوان احیاگری ارائه خواهیم نمود. آن گاه با استفاده از این الگو به بررسی تاریخ اندیشه و ارزیابی توفیق آن در پاسخ به نیازها می پردازیم. در پایان نیز اندیشه های امام خمینی را در پرتو الگوی احیاگری مورد بحث قرار خواهیم داد.

مفهوم و ویژگیهای تجددگرایی

اشاره

تجددگرایی دو معنای مهم دارد. مفهوم عام تجددگرایی به گرایش مثبت نسبت به هر چیز جدید یا نو دوستی اطلاق می شود. این مفهوم تجددگرایی بر مصادیق بیشماری دلالت دارد. در هر سطح و نوع از پدیده ها شکل تازه آنها ترجیح داده می شود. لذا در عرصه فنی استفاده از ابزار جدید، در مسایل اجتماعی ایجاد روابط جدید، در نظام فرهنگی گسترش هر نوع فکر جدید و... ارزشمند و بهتر شمرده میشود.

مفهوم خاص تجددگرایی با تاریخ جدید غرب پیوند خورده است و دو بعد عمده دارد. برخی از دیدگاهها بر پدیده «مدرنیسم» و جنبه های عینی تجربه تاریخی جدید غرب تأکید می کنند. گسترش شهرنشینی و صنعتی شدن از جمله این ابعاد می باشند. گروهی نیز به جنبه های ذهنی - اندیشه ای آن تمرکز می کنند و آن را نشانه آغاز دوره فکری جدیدی در غرب میدانند. این جریان بیشتر تحت تأثیر اندیشه های هگل معتقد است، در این دوره خرد مدرن ظهور می کند و خرد مدرن را مسؤول مدرنیته دانسته، ویژگی ممتاز

خرد مدرن را تفکر در ماهیت واقعیتها، روابط پدیده های جدید، کشف قانونمندیهای آنها، اسطوره زدایی از جهان، تکیه بر خرد انسانی و خرد تاریخی و خرد اجتماعی می‌شمارد.

با توجه به هدف این مقاله ما در ادامه بحث، اندیشه تجددگرایانه را به عنوان یک الگوی فکری مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهیم داد.

در مورد «تجدد» نظرات و خصایص مختلفی ارائه شده است. جدای از اختلافات به طور خلاصه چهار ویژگی مهم را می‌توان برشمرد.

الف - ویژگیهای معرفت شناختی

رویکرد تجدد به موضوع، روش اندیشه، معرفت ارزشمند و حدود معرفت انسان براساس مبانی زیر استوار است:

۱- تحدید حدود معرفتی انسان به پدیده ها و مردود دانستن یا مغفول گذاشتن واقعتهای دیگر.

۲- اصالت دادن به علم تجربی، برتر دانستن آن بر شناختههای دیگر، تکیه بر آن در امور زندگی، تأکید بر ضرورت اقتدار علم، و در نهایت داشتن «پروبلماتیک» علمی در برخورد با مسائل.

۳- اتخاذ رویکرد غایت گرایانه (Teleological) و ابزارگرایانه (Instrumental) در معرفت‌گزینی و ارزیابی آن با ملاک بیرونی. در این راستا تجددگرایی ملاک معرفت را تولید قدرت و نفع برای زندگی انسان در این دنیا قرار می‌دهد. در این رویکرد منبع شناخت، موضوع شناخت و هدف شناخت به عالم این جهانی و محسوس برمی‌گردد.

ب - ویژگیهای هستی شناختی

اندیشه تجدد نسبت به ساختار جهان و روابط عناصر آن دارای خصوصیات چندی است که از جمله مهمترین آنها عبارتند از:

۱ - اسطوره زدایی از جهان و رد تأثیر نیروهای فوق طبیعی بر امور زندگی

۲- تغییر اندیشه رابطه انسان، جهان و خدا. متجددان در اندیشه خود خدا را از بالای سر انسان برداشتند و انسان را مسلط بر طبیعت معرفی کردند.

ج - ویژگیهای انسان شناختی

در فضای فکری تجدد از وجود انسان، هدف از زندگی و جایگاه او تصویر خاصی ارائه می شود؛ از جمله این که:

۱- تأکید بر قاعده فردیت و اصالت انسان، تعیین کننده دانستن «Subject» یا حیثیت درونی انسان در استقلال و آزادی کامل آن. در نتیجه انسان دارای حقوق و وضعیتی خودمختار که به طور مستقل تعیین کننده و تعریف کننده قواعد است، دانسته می شود. در چنین اندیشه ای، کسی نمی تواند از خارج حکمی صادر کند و قوانین و وضعیتی را بر او تحمیل نماید. در این راستا است که وقتی از کانت سؤال می شود روشنگری چیست؟ می گوید: رفع قیومیت از انسان. تکیه مطلق بر داوربهای خود انسان و به رسمیت شناختن وجود انسان.^(۱)

۲ - تعریف سعادت انسان به سعادت دنیوی و برخورداری از تنعمات این جهانی و حاکمیت لذت گرایی.

د- ویژگیهای اجتماع شناختی

رویکرد تجدد به بنیادهای «زندگی اجتماعی»، ساختار حیات جمعی و مبانی سیاسی، اخلاقی و اقتصادی آن دارای اصول خاصی است؛ از جمله آنها عبارتند از:

۱- تأسیس و تأکید بر اندیشه مدنیت جدید بر مبنای شأن ظاهراً مستقل انسان و آزادی، خودمختاری و حقوق ویژه آن، تشخیص و تعیین مصالح عمومی براساس خواست افراد و ایجاد اندیشه دولت جدید به عنوان نماینده مصالح عمومی و حافظ حقوق و

ص: ۱۸۶

۱- ۱. محمد جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی و رامین جهاننگلو، مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران، ۱۳۷۴.

۲- کنار گذاشتن خدا و معرفت الهی از امور زندگی اجتماعی و معیشت اقتصادی و برتر دانستن تجربه و زندگی دنیوی از شهود و تعبد الهی. (۱)

۳- تبدیل نظریه اخلاق قطعی مبتنی بر معرفت دینی یا فلسفی و حسن و قبح ذاتی امور به اخلاق نسبی و جمعی و راجح دانستن دومی بر اولی.

۴ - بنیانگذاری اندیشه سیاسی جدید بر اساس تعریف یاد شده از سعادت، توسعه اندیشه دموکراسی و آزادی، شکل گیری احزاب سیاسی، ایدئولوژیهای حزبی و نظام پارلمانی

مسئله اساسی که در تحلیل تجدد غربی باید مورد توجه قرار گیرد، پس زمینه تاریخی آن است. مهمترین نکته در این مسأله این است که غرب ابتدا در یک جدال فکری - فلسفی در جریان رنسانس و روشنگری متقاعد شد و زندگی جدید را پذیرفت. این جریان به صورت تدریجی روی داد و تحت تأثیر عوامل داخلی خود غرب بود. تغییر جنبه های عینی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در تعامل با این تحول فکری روی داد؛ یعنی تکنولوژی مدرنیته ارتباط ایجابی با اندیشه مدرنیته داشته و از درون آن زاییده شده است. آنچه در این جریان روی داد، واکنشی بود به تاریخ و نیازهای عصری غرب که تحت تأثیر قرون وسطی به انحطاط دنیوی دچار گشته بود. شأن و منزلت انسان به دست کلیسا به بازی گرفته شده، دنیا گریزی و آخرت گرایی و زندگی انفعالی ترسیم شده از طریق کلیسا، اندیشه و زندگی انسان را مختل نموده بود. در چنین شرایطی تجدد گرایان دنیا گرایی، انسان گرایی و علم گرایی را برای آن در پیش گرفتند که دست کم زندگی این جهانی انسان را سامان بخشند؛ در نتیجه از جهانی که از دسترس تجربه و فهم بشری بیرون بود چشم پوشیدند. در واقع آن تفریط به این افراط و آن افراط به این تفریط منجر شد و این بانگ برآمد که دانش (علم) قدرت است (Knowledge is Power) بیکن).

ص: ۱۸۷

بدین گونه بود که در غرب الگوهای فکری تجدد شکل گرفت. این الگو که خرد مدرن نیز نامیده می شود دارای مفاهیم، زبان، اصول، قضایا و رهنمودهای خاصی است که روح حاکم بر تمدن غربی محسوب میشود و جهان را متغیر و متفاوت از الگوی سنتی حاکم بر غرب ترسیم می کند. در سطح معرفت شناسی با محدود کردن دایره شناخت به پدیده های این جهان و تأکید بر اقتدار و اعتبار شناخت علمی، ارزشمند و معتبر شمردن دانشی که قدرت و منفعت تولید کند، تقدس زدایی از جهان و مردود دانستن تأثیر دستهای غیبی بر این عالم و بی مهری با معرفت دینی و کم توجهی به معرفت فلسفی طرح پرسشهای خاصی را از ما می پذیرد. الگوی فکری تجددگرایانه توسط بسیاری از افراد صاحب نام جهان سوم به تقلید اخذ شده و برای تحلیل مسائل آن کشورها مورد استفاده قرار گرفته است. پس از این در مورد چند و چون چنین تجددگراییای سخن خواهیم گفت.

مفهوم و ویژگیهای سنت گرایی

اشاره

سنت گرایی نیز دو مفهوم مهم دارد. مفهوم عام آن به گرایش ذهنی یا عملیای اطلاق می شود که سنت را ملاک ارزیابی و معتبر می شمارد. معمولاً سنت را آنچه به گذشته مربوط است و اکنون حیات دارد یا مسائل مهمی که در گذشته بوده و پدیده های دیگر را تحت تأثیر قرار داده است، معرفی میکنند. به طور خلاصه سنت گرایی به مفهوم عام کلمه را می توان هرگونه ارجاع اندیشه، عمل و اعیان دیگر به سنتها که در گذشته ریشه دارند، دانست.

تعریف سنت گرایی به مفهوم خاص کلمه کار بسیار دشواری است. منابع موجود در این زمینه نیز بسیار کم می باشد، به طوری که افراد به صورت حاشیه ای و در کنار بحث تجددگرایی به آن اشاره کرده اند. مفهوم خاص مورد نظر ما از سنت گرایی الگوی فکری است که در مقابل تجدد به مفهوم خاص کلمه و در تضاد با آن مطرح می شود. در ادامه برخی ویژگیهای آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

الف - ویژگیهای معرفت شناختی

۱- اصالت داشتن معرفت فلسفی و دینی و ترجیح آن بر معرفت‌های دیگر، غلبه پروبلماتیک فلسفی و دینی.

۲- جهت گیری معرفت شناسانه حقیقت گرایانه

۳- فقدان «پروبلماتیک» علمی در تبیین پدیده‌ها و معرفت حاصل از آن را ظنی دانستن.

۴- پذیرش اندیشه قدسی و گرایش به تعصب و مطلق گرایی فکری.

ب - ویژگیهای هستی شناختی

۱- اعتقاد به وجود خالق و نظام هستی که به زبان غزالی در «خلق مدام» است.

۲- اعتقاد به جنبه‌های روحانی خلقت و اسطوره‌ها.

۳- اعتقاد به نقش تعیین کننده نیروهای غیر طبیعی در زندگی انسان.

۴- اعتقاد به تقدیر در امور عالم.

ج - ویژگیهای انسان شناختی

۱- حاکمیت انسان شناسی فلسفی و دینی.

۲- تعریف سعادت انسان در پرتو اندیشه دینی - فلسفی، اعتقاد به «سعادت حقیقی»، حیات اخروی و اصالت دادن به سعادت معقول و آن جهانی.

۳. اعتقاد به «عبودیت» و وابستگی انسان به وجود متعالی و موجودات غیرمادی و تعریف شأن، حیثیت، و موقعیت انسان در ارتباط با آنها.

د - ویژگیهای اجتماع شناختی

۱- اصالت فرد و حکومت در «اندیشه سیاسی - اجتماعی» و تبیین امور، و عدم توجه به «جامعه» و منطق درونی آن.

۲- حاکمیت نظریه نظام اخلاقی فلسفی یا دینی قطعی.

۳- اندیشه سیاسی سنتی، عدم پردازش اندیشه مدنی جدید و اعتقاد به سلسله مراتب سیاسی و لزوم تبعیت مردم از حکام در جهت سعادت یاد شده.

۴- گرایش به نظریه اقتصاد سنتی مبتنی بر کشاورزی، تولید خانگی، استفاده از ابزارهای سنتی و بازار سنتی.

تجددگرایی در ایران

تاریخ تجددگرایی در ایران با ظهور تجددگرایی در جهان اسلام به طور کلی مرتبط است و سابقه آن به حدود دو قرن پیش برمی گردد. می توان گفت، تجددگرایی باغرب گرایی پیوندی تاریخی و ماهوی دارد. این جریان در جهان اسلام از ابتدای قرن ۱۳ و در ایران از ربع دوم آن ظهور کرده و تاکنون ادامه یافته است. چنانچه تفاوت‌های ظاهری متجددان را در نظر بگیریم، می توان تجددگرایی در ایران را به انواع زیر تقسیم کرد:

۱- تجددگرایی خودباخته؛

۲- تجددگرایی مذهبی؛

۳- تجددگرایی ضد مذهب؛

۴- تجددگرایی بی تفاوت به مذهب.

تجددگرایی خودباخته به جریانی اطلاق می شود که شیفته محض تجدد (بیشتر ظواهر) غرب شده، عنایتی به وضعیت خویش نداشته است.

تجددگرایان ضد مذهب می خواستند جامعه را متجدد کنند، ولی چون برای مذهب در جامعه نقش مهمی قائل بودند آن را مانع اصلی تجدد معرفی می کردند و برای رسیدن به تجدد، کنار گذاشتن آن را لازم می شمردند.

تجددگرایان بی تفاوت به مذهب، در پی دستیابی به آثار تجدد بودند و در این میان موضع خاصی نسبت به مذهب نداشتند و در واقع قضاوت و پاسخ مذهب را در این ارتباط جویا نمی شدند.

تجددگرایان مذهبی سعی کردند، تجدد را با مذهب آشتی دهند. این جریان را می توان بر روی یک طیف از افرادی که تنها توجه حاشیه ای و تزئینی به مذهب داشتند تا

افرادی که در پی مذهبی کردن جریان تجدد بودند تقسیم کرد.

اولین نشانه های جدی تجددگرایی در ایران پس از جنگهای عثمانی با اروپا و ایران با روسیه و شکستهایی که در این زمینه روی داد ظهور کرد. در این جریان بسیاری از افراد مسؤولیت پیروزی خارجیها را متوجه تجدد، علم و صنعت نظامی غرب و مسؤولیت شکست خود را عقب ماندگی های جامعه و «سنت» معرفی کردند. آخوندزاده، میرزا ملکم خان، میرزا حسین خان سپهسالار، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا یوسف مستشارالدوله از جمله مبلغان نخستین تجدد در ایران بودند. (۱) اینها اولین اجتماع سیاسی را بر مبنای تفکر غربی تحت عنوان فراماسونری بنیانگذاری کردند. (۲) انجمن فراماسونری در ایران رسماً در اول مشروطه و سال ۱۳۲۵ تحت عنوان لژ بیداری ایرانیان پدید آمد. (۳) این جمعیت به صورت سازمان یافته در پی آن بود تا ایران را با تمدن جدید غرب پیوند دهد و در این میان راهی جز غربی شدن نمی شناخت.

جریان دیگری که در این مسیر رشد کرد، هدف خود را ترجمه و نشر آثار و افکار سیاسی - حقوقی و فلسفی - علمی غرب قرار داد. این جریان از دهه پایانی قرن سیزده بطور جدی وارد صحنه های سیاسی - فرهنگی ایران شد و تاکنون ادامه داشته است. افرادی مثل محب علی، میرزا رضا یشار، میرزا علی خان از آغازگران این حرکت به شمار می روند. (۴)

ص: ۱۹۱

۱-۱. شایان ذکر است که اندیشه و سیاست افراد یاد شده تفاوتهایی نیز با یکدیگر داشته است. در این میان اگر چه سید جمال الدین اسد آبادی نیز جزء پیشگامان تجدد می باشد، ولی به دلیل تفاوتهای بنیادی اندیشه و سیاستهای وی با افراد مذکور از قرار دادن او در این گروه پرهیز کرده ایم.

۲-۲. مقصود فراستخواه، نخستین مبلغان توسعه در ایران، مجموعه مقاله های سمینار جامعه شناسی و توسعه، سمت ۱۳۷۲، ج ۱، و شیرین عبادی و دیگران، سنت و تجدد در حقوق ایران، ۱۳۷۵.

۳-۳. محمود کتیرایی، فراماسونری در ایران از آغاز تا تشکیل لژ بیداری ایرانیان، اقبال ۱۳۴۷.

۴-۴. فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱، ص ۸۴-۹۲.

جریان تجددگرایی بعدها به دست امثال تقی زاده و کسروی ادامه یافت و در جریان حکومت پهلوی نیز پیگیری شد. امروز نیز بسیاری از منادیان «توسعه» جزء جریان تجددگرایان محسوب می شوند. اگر چه بعضی به دلیل شرایط فرهنگی - سیاسی حاکم از بیان صریح آن پرهیز می نمایند، نگارنده معتقد است صورت نوعی این حرکتهای را می توان نزد آغازگران آن مشاهده کرد.

به طور کلی تجددگرایی در ایران از ویژگیهای زیر برخوردار بوده است:

۱- تجددگرایی در غرب به دنبال یک جدال فکری و پیروزی فکری تجدد بر سنت شکل گرفت و اساساً دارای ریشه و بنیاد فکری است، در حالی که تجددگرایی جامعه ما فاقد چنین پشتوانه و تجربه تاریخی میباشد و بیشتر به دلایل عینی و در طلب تکنولوژی و صنعت مدرن شکل گرفته است و از عمق فکری و فلسفی لازم برخوردار نیست.

۲- تجددگرایی در جامعه ما تحت تأثیر عوامل خارجی هم به صورت آگاهانه و هم به صورت ناخواسته و اجباری) و در ارتباط با غرب شکل گرفته است. لذا در مرحله اول یک مسأله برون سیستمی و برون زامی باشد. این جریان هیچگاه نتوانسته است، با سنت فکری جامعه ارتباط ارگانیک یا «گفتمانی» برقرار کند.

۳- در تاریخ ایران (از قاجار تا دوره پهلوی) و امروزه نیز وضع همین گونه است و به قول «گوله» جامعه شناس ترک، اینان به جای این که با طرفهای مقابل گفت و گو کنند با خود گفت و گو می کنند. از اواخر دوره قاجار، همواره حاکمان جامعه مبلغ تجددگرایی بودند و مهر شرایط خود را بر آن زده اند؛ در نتیجه، اولاً تجددگرایی نتوانسته است یک سنت تاریخی مستقل ایجاد کند، ثانیاً میزان توفیق تجددگرایی تحت تأثیر توانایی و میزان نفوذ قدرت حاکم بوده است و ثالثاً به دلیل شکاف و تضاد تاریخی که بین مردم و نظام حاکم وجود داشته، تجددگرایی نه تنها هیچگاه موفق به کسب پایگاه توده ای نشده است، بلکه مردم همواره در مقابل آن مقاومت کرده اند، تا جایی که با پیروزی انقلاب اسلامی تجددگرایی نخستین شکست تاریخی خود را تجربه کرد.

۴ - غالب تجددگرایان ایران از درک عمیق و کامل تجدد عاجز بوده اند. توجه نسلهای

اول آنها به مسائل ظاهری بود و نسل جدید تجددگرایان نیز در این زمینه موفقیتی نداشته اند. در واقع قصه تجددگرایی در ایران قصه معکوس است، چرا که جریان تجددگرایی پس از حدود دو قرن تازه توجه خود را به مسائل ریشه ای معطوف داشته است.

۵- به نظر نگارنده تفاوت ریشه‌های بین تجددگرایان قدیم و جدید وجود ندارد و راه هر دو به واقعیت تجددی که در غرب تحقق یافت، منتهی می شود. اگر چه امروزه با زبان پیچیده تری سخن گفته میشود.

سنت گرایی در ایران

سنت گرایی در ایران بیشتر در مقابل تجددگرایی شکل گرفته است. اینان سعی دارند پاسخهای سنتی به سؤاها بدهند. سنت گرایی در ایران به دو صورت وجود داشته است. نوع اول آن بر اندیشه «ایرانی» و نوعی ملی گرایی تاریخی استوار بوده است. اینان با پی جویی تاریخ ایران تا دوره باستان سعی دارند ضمن ارائه اندیشه ها و فرهنگ تاریخی و سنتهای اجتماعی - سیاسی، مسائل را در یک چهارچوب سنتی ملی گرایانه مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند.

جریان دوم، سنت گرایان مذهبی هستند که سعی میکنند تمام مسائل را در چهارچوب اندیشه مذهبی سنتی بفهمند و معنی کنند.

در اندیشه مذهبی سنتی می توان چهار الگوی فکری یا پارادایم را از یکدیگر جدا کرد:

۱- الگوی فکری اخلاقی؛

۲- الگوی فکری عرفانی؛

۳- الگوی فکری فقهی؛

۴- الگوی فکری کلامی

هر کدام از الگوهای فکری یاد شده، جهان و اجتماع را به نحو خاصی می بینند و مسائل را براساس اصول و مبانی معرفت شناسانه و انسان شناسانه خاصی تحلیل می نمایند. این الگوهای فکری از اواخر قرن اول هجری شکل گرفتند و بتدریج دچار

نوعی درون گرایی شدند، تا جایی که مرزهای خود را به روی دیگری بستند و حتی مشتغلین به الگوهای دیگر را نفی و طرد نمودند. این مسأله به رغم کوشش بعضی اندیشمندان و علمای مذهبی همچنان باقی مانده است. تجلی عملکرد این الگوهای فکری را می توان در موضع گیری سنت گرایان نسبت به نامه امام خمینی به گورباچف مشاهده کرد. (۱) در واقع گزاره کانونی سنت گرایان مذهبی این است که تمامی موضوعات و احکام آنها در اندیشه مذهبی سنتی وجود دارد. بر این اساس چون نیازی به علوم جدید نمی بینند، مرزهای خود را به روی آن نیز بسته اند.

سنت گرایان را می توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته، سنت گرایان منفعل و انزواگرا و دسته دوم، سنت گرایان فعال. جریانی که در صحنه های اجتماعی حضور دارد، سنت گرایی فعال می باشد.

ارزیابی الگوی فکری تجددگرایی و سنت گرایی

اشاره

سؤال اصلی که در این جا به آن پاسخ خواهیم داد این است که آیا الگوهای فکری یاد شده توان توضیح وضعیت اندیشه و حل مسائل اجتماعی را دارند یا نه؟ چنانچه براساس ملاکهای مطرح شده پاسخ سؤال مثبت بود، آن الگوی فکری پذیرفته خواهد شد. در غیر این صورت باید الگوی فکری مناسبتری اتخاذ کنیم.

الف - ملاک تطابق و مفید بودن آنها در حل مسائل اجتماعی

براساس این ملاک هیچ کدام از الگوهای فکری پاسخگوی نیازهای جامعه نیستند. دلایل آن عبارتند از:

۱- جامعه ما نه یک جامعه سنتی است و نه یک جامعه غربی. ما از یک طرف دارای

ص: ۱۹۴

۱- ۱. برخی فقهای متعصب و سنت گرای حوزه های دینی، امام را در اطلاعیه و شب نامه هایی که پخش کردند، به دلیل اشاره به اندیشه ها و اندیشمندان فلسفی و عرفانی مورد انتقاد قرار دادند. بعضی نیز گفتند، فقط خود حائز شرایط لازم برای اعلام حقیقت دین هستند.

ریشه های تاریخی فرهنگی - اجتماعی طولانی و عمیقی هستیم که ساختارهای جامعه امروز را متعین می سازد. از طرف دیگر از جدیدترین دستاوردهای تمدن مدرن و حتی الگوهای ساختاری آنها استفاده می کنیم. این مسأله تبدیل به یک واقعیت ساختاری شده است که به هیچ وجه نمی توان از آن چشم پوشید. همچنین بسیاری از موضوعاتی که در غرب مطرح بودند و اصول تجددگرایی بر آن استوار گشته با واقعیهایی که در جامعه ما وجود دارد متفاوت است؛ مانند مذهب مسیحی و اسلام.

۲- امروزه موقعیت داخلی، بین المللی و تاریخی جامعه ما با شرایطی که غرب در آن تجدد را تجربه کرد متفاوت است. طبیعتاً در صورت یکسان بودن شرایط دیگر، تجددگرایی حتی به میزانی که در غرب موفق بود در جامعه ما موفق نخواهد بود.

۳- تجددگرایی اگر چه در غرب آثار مثبتی داشت، ولی مشکلات متعددی را به وجود آورد که از همان اول روشنفکران غربی آن را مورد انتقاد قرار دادند؛ برای مثال در این زمینه می توان به موضعگیری های ژان ژاک روسو اشاره کرد. روسو از کسانی است که از نتایج تجدد و تمدن جدید بسیار نگران بود. یکی از موضعگیری های وی به انتقاد از جدایی دین از سیاست نزد تجددگرایان برمی گردد. روسو با توجه به آثار مخرب مدرنیسم متقاعد شده بود که همواره باید یک قدرت سیاسی بر مبنای دین وجود داشته باشد. در این راستا دنیاگرایی و جدایی حکومت از کلیسا را محکوم کرد. اگر چه مسیحیت موجود را در این کار ناتوان میدید و اسلام را بر آن ترجیح می داد. وی از حضرت محمد که قدرت مذهبی و سیاسی را ادغام و دیانت و سیاست را یکی کرده ستایش نموده، می گوید:

محمد(صلی الله علیه و آله وسلم) و دارای عقاید درستی بود. او به نظام سیاسی خود وحدت مطلق بخشید و تا زمانی که نظام حکومتی وی تحت فرمان جانشینان یعنی خلفا اداره می شد، حکومت به هیچ وجه دچار تفرقه نبود و از این لحاظ حکومت شایسته ای به شمار می رفت.^(۱)

واقعیت این است که حاکمیت تجددگرایی در جامعه ما نه تنها نمی تواند مشکلات را

ص: ۱۹۵

۱- ۱. دیمتری کیت سیکیس، بحران دینی در عصر روسو، نامه فرهنگی، ش ۱۶.

حل کند، بلکه بحرانهایی بیشتر و بزرگتر از آنچه در غرب پیش آمد، به وجود می آورد.

۴- یکی از مشکلات جدی که تجددگرایی برای جامعه ایجاد می کند، تضاد بین حفظ هویت فکری و تجدد می باشد. جوامعی که دارای هویت تاریخی - فرهنگی نمی باشند، براحتی می توانند الگوهای وارداتی را بگیرند و در آن حل شوند، ولی جامعه ما دارای تاریخی چندین هزار ساله است. این تاریخ، هویتی را ایجاد کرده است که از دست دادن آن نه ممکن است و نه مطلوب. تجددگرایی ما را به چالش با این هویت فرامی خواند. تاریخ دو قرن اخیر نشان می دهد اولاً این تناقض بسیار اساسی است و امکان اخذ «تجدد» با حفظ هویت فکری ممکن نیست. ثانیاً به رغم فشارهای خارجی و سیاسی برای پیروزی جریان تجددگرایی، هویت تاریخی ما دارای نیروی گسترده می باشد که آن را در هم می شکنند. آنچه در انقلاب اسلامی روی داد، تجلی بخشی از این نیرو می باشد. جریان تجددگرایی حتی توان درک این نیرو را ندارد. به هر حال در این میان یا باید به هویت تاریخی فرهنگی خود چوب حراج بزنیم، یا راه دیگری را برگزینیم.

۵- تجربه تاریخی تجددگرایی نشان می دهد که الگوی فکری آنها توان درک واقعیت های جامعه و حل و توضیح مسائل آن را ندارد. در حاشیه ماندن جریان تجددگرایی و شکست آنها در جریان انقلاب اسلامی دلیلی بر این موضوع است.

۶- از آن جا که تجددگرایی در ایران جریانی برون زا، سطحی نگر و ظاهربین و ابتر است، حتی در صورت تجویز تجدد، این جریان توان بالفعل تحقق آن را در جامعه ندارد.

۷- «سنت گرایی» نیز مانند تجددگرایی از حل مسائل جامعه ناتوان است. دلیل اول به ماهیت سنت گرایی برمی گردد. امروزه در جامعه واقعیت های جدیدی وجود دارد که سنت گرایی، هم در صحنه آن حضور ندارد و هم توان درک و توضیح آن را ندارد، برای مثال می توان به علوم، تکنولوژی و مدیریت جدید اشاره کرد. واقعیت های جدید معانی و روح جدیدی را نیز با خود به همراه دارند. تجربه تاریخی ما نشانه عدم توفیق اندیشه سنت گرایانه افراطی در حل مسائل جامعه می باشد. شکست نظامی کشورهای سنتی در مقابل کشورهای متجدد (مثل شکست ایران و عثمانی) و ظهور و گسترش تجددگرایی در آنها، نیاز ما به کشورهای صنعتی و... گواه عدم کفایت الگوی فکری سنت گرایانه است.

۸- واقعیت‌های قدیم معانی و کاربردهای جدیدی پیدا میکنند که از معانی و کاربردهای قبلی آنها بسیار به دور است. از این رو، احکام جدیدی می‌خواهند. با باقی ماندن در حصار اندیشه سنت گرایانه امکان ارائه چنین احکامی وجود ندارد. امروزه در جامعه، اندیشه‌های جدید و جلوه‌های مدنیت جدید ظهور کرده‌اند که در سنت پیرامون آنها نظری نمی‌بینیم.

۹- بخشی از این مسائل به جهت گیری معرفت‌شناسانه سنت‌گرایی برمی‌گردد. نگارنده معتقد است هدف معرفت باید علاوه بر کشف حقیقت، تحقق و رسیدن به آن نیز باشد و این مهم جز با دستیابی به قدرت و داشتن جهت‌گیری غایت‌گرایانه در معرفت‌شناسی ممکن نیست.

ب - ارزیابی الگوهای فکری در توضیح تاریخ اندیشه ما

یکی از ملاک‌های ارزیابی یک الگوی فکری توان آن الگو در ایجاد پیوند ما با وضعیت گذشته و حال است. بررسی اندیشه‌های بسیاری از متفکران جامعه نشان می‌دهد، این الگوهای دوگانه نمی‌توانند در چهارچوب خود، آنها را توضیح دهند. به عبارت دیگر سرمایه‌های فکری جامعه در ظرف این الگوها نمی‌گنجند؛ در نتیجه، محصور شدن در این الگوها موجب محروم شدن از سرمایه‌های فکری خواهد شد. در این ارتباط، تجددگرایی فقط بعضی از اندیشه‌های دو قرن اخیر را توضیح می‌دهد. این الگو اولاً هیچ ارتباط فکری بین ما و گذشته فکریمان نمی‌تواند برقرار کند. ثانیاً در این دو قرن نیز اندیشه‌های بسیاری از متفکران در چهارچوب آن نمی‌گنجند.

این مسأله در مورد سنت‌گرایی نیز صادق است، چرا که سنت‌گرایی بیشتر با گذشته ارتباط دارد و از توضیح وضعیت اندیشه در دوران معاصر ناتوان است. برای نمونه می‌توان به اندیشه‌های متفکرانی چون سید جمال، امام خمینی، دکتر شریعتی، استاد مطهری و شهید صدر در دوران معاصر اشاره کرد. این متفکران و بسیاری دیگر نه صرفاً سنت‌گرا هستند و نه تجددگرا؛ در نتیجه در هیچ کدام از قالب‌های فکری مذکور نمی‌گنجند. با تکیه بر الگوهای فکری یاد شده نمی‌توان اندیشه‌های این متفکران را بدرستی

ج - باز یا بسته بودن مرزهای الگوهای فکری

براساس این ملاک هر چه مرزهای الگوهای فکری باز باشد و نظام مبادله در درون و بیرون آنها بدرستی انجام گیرد، نشانه قدرت و پویایی الگوی فکر می باشد. الگوهای فکری باید بتوانند گزاره ها و دستاوردهای الگوهای فکری دیگر را در درون خود جذب کنند و با آنها ارتباط گفتمانی داشته باشند؛ یعنی الگوی فکری باید ارتباط افقی خوبی با الگوی دیگر داشته باشد. همچنین ارتباط عمودی الگوی فکری بسیار مهم است. این که الگوهای فکری تا چه حد بتوانند با تاریخ اندیشه ارتباط مثبت داشته باشند و تصویری که از تاریخ اندیشه می دهند بسته یا باز باشد؛ در ارزیابی آنها اهمیتی اساسی دارد. تجزیه و تحلیل ویژگیهای سنت گرایی و تجددگرایی براساس این معیار نشانه عدم توفیق آنهاست. ضعف مهم تجددگرایی در ارتباط طولی و ارتباط آن با اندیشه های بومی است، در حالی که سنت گرایی عمدتاً در ارتباط افقی و مفاهمه با اندیشه های جدید دچار مشکل است. این موضوع، هم در ارتباط با سنت گرایی ملی گرایانه و سنت گرایی مذهبی مطرح است و هم در ارتباط با الگوهای درونی سنت گرایی مذهبی، مثل عرفان، فقه، فلسفه و کلام. این مسأله آن قدر شدید است که پارادایمهای درون اندیشه دینی سنتی نیز امکان گفت و گو با همدیگر را ندارند و چه بسا آنها را طرد و نفی می کنند. این ویژگی موجب ناتوانی و نحیف شدن الگوهای فکری یاد شده بوده است.

د - توفیق الگوهای فکری در جذب و تسلط بر اذهان

بررسی وضعیت متفکران جامعه نشانه این است که الگوهای فکری یاد شده به رغم ضعفهایی که گفته شد، بخشی از اذهان متفکران را در تسلط خود دارند. این موضوع هم قبل از انقلاب اسلامی و هم بعد از آن به چشم می خورد و نشانه نهادی شدن آنها در جامعه و احراز موقعیت ساختاری می باشد. متفکرانی که قبل از انقلاب در مقابل هم صف آرایی کرده بودند و جدالهایی که در چند سال اخیر در مجامع فرهنگی و دانشگاهی و

میان نشریات به وجود آمده است، نشانه حضور آنها در صحنه های فرهنگی و تسلط بر بخشی از اذهان اندیشمندان می باشد.

با توجه به آنچه گفته شد می توان نتیجه گرفت سنت گرایی و تجددگرایی ضمن داشتن زمینه هایی در جامعه، هیچ کدام بتنهایی توان حل مسائل فکری و اجتماعی جامعه فعلی ما را ندارند. پابندی تعصب آمیز به هر کدام، ما را از دیدن بخشی از حقایق و بکارگیری بخشی از سرمایه های فکری باز می دارد. همچنین تداوم این وضعیت به صف بندی و جدالهای بی سرانجامی انجامیده است که بسیاری از امکانات و منابع جامعه را بیهوده صرف میکند.

«سنت گرایی» موجود نه توان نشان دادن گذشته فعال ما را دارد و نه توان ترسیم موقعیت فعلی ما را در جغرافیای اندیشه و شرایط موجود. تجددگرایی نیز موجود ناقص الخلقه ای است که نه تنها نمی تواند به حل مسائل ما کمکی کند، بلکه با هویت تاریخی ما نیز تضاد عمیقی دارد. قصه تجددگرایان مثل قصه آن کسی است که مولوی میگوید قبل از آن که نانی از نانوا بگیرد، به تماشای جلوه نانوا جان سپرده است. بهر نان شخصی سوی نانوا دوید داد جان چون حسن نانوا را بدید

اولا، در بهترین شرایط، تجددگرایی یک پاسخ بیرونی به سؤالهای درونی جامعه ما می دهد که پیش از این ناموفق بودن آن را دیدیم. ثانیه تجددگرایی موجود اساس از ارائه هرگونه پاسخ معقول ناتوان است. نگارنده همچنین معتقد است، امکان ترکیب ساده این الگوها نیز وجود ندارد. در صورت ترکیب ساده نیز مشکلات جامعه حل نخواهد شد، چرا که هر دوی آنها دارای خلأهای زیادی می باشند.

در نتیجه ما باید الگوی فکری دیگری اتخاذ کنیم که هم بتواند ارتباط ما را با گذشته حفظ کند و هم موقعیت فعلی و راه آینده را ترسیم نماید. الگویی که با شرایط فعلی جامعه تطابق داشته باشد، بتواند تاریخ اندیشه ما را توضیح دهد، مرزهای درونی و بیرونی آن و تصویری که از تاریخ ارائه می کند باز باشد، ارتباط عمودی و افقی گفتمانی برقرار نماید، متفکران را به خود جلب و انگیزه لازم برای فعالیت در راستای آن را فراهم کند. این الگو باید بتواند به موضوعگیری های یک طرفه، یک بعدی و تنازعات بی ثمری که ظرفیتهای

انسانی، مادی و ساختاری جامعه را بیهوده به هدر می‌دهد پایان دهد. همچنین جنبه های مثبت سنت و تجدد را در درون خود داشته باشد. در واقع چنان خورشیدی باشد که مسائل سنت و تجدد در پرتو آن حل شوند.

نگارنده ادعای دستیابی یا ارائه چنین الگوی کاملی را ندارد، لیکن معتقد است خودآگاهی به این نیاز و خروج از حصارهای تنگ الگوهای غالب و تلاش برای دستیابی به الگوی مطلوب اولین قدم برای دستیابی به آن می باشد. این الگو باید یک ویژگی اساسی داشته باشد و آن هم ریشه داشتن در فرهنگ جامعه است. موضوع تا حدودی همان چیزی است که «آلن تورن» آن را تولید درونی جامعه (Society) (Self Production of) می نامد. در صورت داشتن چنین الگوی فکری نه مردد خواهیم بود و از آنچه می آید بیمناک خواهیم شد و نه از آنچه در تاریخ داشته ایم احساس شرم و پشیمانی خواهیم نمود، به گفته مولانا:

هر که از خورشید باشد پشت گرم

سخت رو باشد نه بیم او را نه شرم

در ادامه بحث ابتدا الگوی پیشنهادی را تحت عنوان «احیاگری» ارائه خواهیم کرد و سپس با بررسی تاریخ اندیشه به ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

الگوی فکری احیاگری

تاکنون دیدیم بر سنت گرایی و تجددگرایی چه دغدغه هایی حاکم است و با چه محدودیتهایی روبرو هستند. بر این اساس، الگویی که نگارنده پیشنهاد می کند احیاگری است؛ یعنی الگویی که بر آن روح احیاء (یعنی زنده کردن حاکم است و گرایش به حیات، گزاره کانونی آن می باشد. به لحاظ تحلیلی و تاریخی در مفهوم احیاگری چهار بعد مهم را می توان بازشناخت:

۱- احیاگری به معنای احیای اندیشه های گذشته و بهره گیری از آنها در حل مسائل جدید. کار امام محمد غزالی در تدوین کتاب احیاء علوم دین و اقبال لاهوری در تدوین کتاب احیاء تفکر دینی نمونه هایی از چنین گرایشی است.

۲- احیاگری به معنای گرایش به زندگی کردن و استفاده از فرصتهای موجود زندگی

جدای از دغدغه های حقیقت جویانه بر بیشتر اندیشه جدید غرب و مدرنیته و حتی برخی از اندیشه های سنتی «دم غنیمت شمارنده» چنین گرایشی حاکم است.

۳- احیاگری به معنای گرایش به حیات در تمام ابعاد آن.

۴- احیاگری به معنای گرایش به جنبه های حیات بخش اندیشه ها.

نگارنده معتقد است جامعترین برداشت از احیاگری رویکرد سوم می باشد. منظور از حیات در آن، حیات در جمیع ابعاد و صور است. از جمله مصادیق آن؛ حیات انسان و آزادی او، حیات اجتماع در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حیات مادی، حیات معنوی، حیات معقول، حیات طبیعی و محسوس، حیات دنیوی و حیات اخروی میباشد.

احیاگری به عنوان یک الگوی فکری بر اصول هستی شناسانه و معرفت شناسانه زیر مبنی است:

□ حیات یک امر مطلق با تجلیات گوناگون است.

۲- تمامی موجودات تکوینا هم تجلی وجود خدا و هم مجرای دائمی تجلی پروردگارند.

۳- حیات دارای ابعاد این جهانی، آن جهانی، مادی و معنوی است، در گذشته جریان داشته و در آینده نیز تداوم دارد. باید در پرداختن به جلوه های حیات تعادل رعایت شود و از افراط و تفریط پرهیز گردد.

۴- نه کهنه و قدیم، اصل است و نه تازه و جدید. هر دو جلوه های حیات هستند و در شأن خود قابل توجه لذا نباید با سنت، جدید را نفی کرد و یا با تجدد، سنت را کویید. سنت الازمه تجدد است. بدون توجه به گذشته نمی توان مدرن بود و اساسا تجدد در ارتباط با سنت معنی پیدا میکند. سنت متحجر نیز مرده و بی روح و مرگ آور است. «سنت گرایی» و «تجدد گرایی» حصارهای تنگی هستند که قلمرو دید و پرواز و حیات در آنها بسته است. در دالان آنها نمی توان افقهای دور را دید، نغمه های نو را شنید یا پیام تاریخ و روح حیات گذشته را درک کرد. باید ملاک فراتری برگزید و از دالان آنها خارج شد تا ضمن بهره مندی از محاسن آنها افقهای تازه ای از حیات جمیع الابعاد را مشاهده کرد.

۵- هم این دنیا و هم آن دنیا وجود دارد و توجه به هر دو به عنوان موضوع شناخت، ضروری است. اینها مکمل یکدیگرند، ولی جدا از هم حیات را معیوب و انسان را بیگانه می سازند. توجه به دنیا ضرورتاً به معنای غفلت از حق نیست. اگر در دنیا چیزی کشت نکنیم، در آخرت حاصلی برنخواهیم داشت، لیکن باید توجه داشت، دنیا ارزش ابزاری دارد نه ارزش غایی.

۶- احیاگری در حوزه اندیشه، هم بر احیای حقیقت دین تأکید دارد و در این راستا اولاً- بر احیای جنبه های مغفول آن و تمامیت دین، ثانیاً به پیراستن آن از زایداتی که در تاریخ بر آن پوشانده شده است و ثالثاً به پویایی آن با توجه به شرایط برای پاسخ به سؤالهای جدید تأکید می نماید و هم بر معرفتهای بشری و اندیشه علمی به عنوان مجرای تجلی پروردگار پای می فشارد.

۷- الگوی فکری احیاگری هم جهت گیری هستی شناسانه و حقیقت کاوانه دارد، هم جهت گیری غایتمندانه. چرا که اینها در حد یک طیف یا دو روی یک سکه اند. حقیقت بدون توانمندی و انرژی، مغفول و مستور بوده و انسانها از دستیابی به آن بی نصیب هستند، همچنین قدرت و توانمندی بدون حقیقت نیز معیوب و هلاکت آور است. اینها هر دو باید در معرفت شناسی ملحوظ شوند.

۸- احیاگری در حوزه اندیشه به ضرورت توجه به جنبه های حیات بخش اندیشه ها و مسائل حیاتی آنها در دو بعد تأکید دارد:

۱- بعد درونی

۲- بعد بیرونی

در بعد درونی به ضرورت پویایی درونی قلمروهای معرفتی و باز کردن مرزهای درونی خرده نظامهای معرفتی بر روی هم و ایجاد ارتباط گفتمانی بین آنها تأکید می نماید. برای مثال در قلمروهای یک رشته علمی باید از بسته بودن مرزهای نظری پرهیز شود. در حوزه اندیشه دینی نیز باید بین معرفتهای کلامی، اخلاقی، عرفانی و فقهی ارتباط مثبت برقرار گردد. در بعد بیرونی نیز باید حوزه های معرفتی، مرزهای خود را بر حوزه های دیگر نبندند و از موضعگیری های تعصب آمیز پرهیز کنند.

ص: ۲۰۲

۹- احیاگری در حوزه اندیشه اجتماعی از دیگر مؤلفه های احیاگری است و ابعاد گوناگونی دارد. در این جا، هم احیای عملی دین در حوزه جامعه دینداران و ایجاد اندیشه تغییرات لازم در اجتماع موردنظر است و هم احیای اندیشه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی برای بهره گیری از تنعمات زندگی، ساختن زندگی بهتر همراه با عزت برای دینداران و جامعه، ساختن اجتماعی متکامل، سعادت‌مند و قدرتمند موردنظر می باشد. ساختن اجتماع سعادت‌مند نیازمند اندیشه تغییراتی در ارتباط درونی و بیرونی جامعه است.

۱۰- الگوی فکری احیاگرانه در برخورد با واقعیت‌های فکری و ذهنی یا عینی و اجتماعی در جست و جوی عنصر «حیات» و مسأله حیاتی در آنهاست. لذا در بررسی تاریخ اندیشه ضمن آن که ضعف‌های متفکران را کنار می گذارد، در کار آنها «مسأله های حیاتی» را کشف میکند و از آنها بهره می جوید. در بررسی هیچ اندیشه ای به دلیل ضعف‌هایی که دارد مسأله حیاتی آن را مغفول نمی گذارد؛ در نتیجه تاریخ اندیشه برای احیاگری تاریخ مسائل حیاتی است.

نگارنده معتقد است این الگوی فکری براساس ملاک‌هایی که پیشتر برای ارزیابی الگوهای فکری مطرح کردیم، دارای امتیازات بسیاری است. به نظر می رسد که او، با شرایط جامعه ما تطابق دارد و با تکیه بر آن می توان به حل مسائل اجتماعی - فکری امیدوار بود؛ ثانیه، می تواند تاریخ اندیشه را بخوبی توضیح دهد و در واقع با آنها ارتباط مثبت برقرار نماید و ثالثاً، مرزهای آن باز است و می تواند ایده های مثبت دیگر را جذب و هضم کند. در مباحث بعد برای آزمودن این موضوع به بررسی تاریخ اندیشه و تفسیر احیاگرانه آن خواهیم پرداخت.

خدا احیاگر و قرآن کتاب احیاگری است

وقتی بر اساس الگوی احیاگری به تاریخ اندیشه و منابع فرهنگی نگاه میکنیم، همه چیز تصویر تازه ای می یابد و به زبان دیگری با ما سخن می گوید. برای مثال وقتی با این دید قرآن را در نظر میگیریم و مطالب آن را مورد بررسی قرار میدهیم، آن را برعکس عرف جامعه و تصویری که تجددگرایان ارائه می کنند، کتاب احیاگر می یابیم و می بینیم

قرآن کتاب زنده هاست نه مردهها. قرآن به عنوان یک متن اندیشه در پی طرح مسائل حیاتی و راهنمایی انسان برای حل آنهاست؛ برای مثال قسط یک «مسأله حیاتی» است. این متن در پی طرح و حل این مسأله می باشد. خداوند می فرماید: «وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط».

در قرآن حدود ۱۹۰ مرتبه به مسأله حیات و احیاگری در ابعاد مختلف آن اشاره شده است. (۱) برای نمونه به چند آیه اشاره میکنیم:

«هو الحی» غافر / ۶۵

«هو ما یستوی الاحیاء ولا الاموات» فاطر / ۲۲

«واموات غیر اَحیاء و ما یشعرون اَیان یبعثون». نحل / ۲۱

«الله لا اله الا هو الحی القيوم» آل عمران / ۲

«قل یحییها الذی انشأها اول مره و هو بکل خلق علیم» یس / ۷۹

«و من احیایها فکانما احیا الناس جمیعاً» مائده / ۳۲

«الله انزل من السماء ماء فاحیا به الارض بعد موتها» نحل / ۱۶

«یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم» انفال / ۲۴

به طوری که ملاحظه می شود خدا خود را احیاگر معرفی می کند و وقتی به مؤمنان میگوید خدا و رسول را اطاعت کنید دلیل آن را حیات بخشیدن به خود آنها می داند. همان گونه که دیدیم، منظور از حیات نیز فقط حیات اخروی نیست. حتی توجه قرآن به سنت و یادآوری سنتها در جهت احیاگری می باشد. خدا انسانها را به سنتهای حیات، آگاه میکند.

«قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض» آل عمران / ۱۳۷

«یرید الله لیبین لکم و یهدیکم سنن الذین من قبلکم» نساء / ۲۶

ذکر این نکته نیز ضروری است، چنانچه از آیات قرآن استنباط می شود الگوی فکری

ص: ۲۰۴

که ارائه می کند الگوی فکری باز مییابد. وقتی می فرماید: «بشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» همین معنی از آن استنباط می شود و این یکی از اصول احیاگری است.

انبیا و ائمه، سرسلسله احیاگران

براساس الگوی احیاگری، انبیا، ائمه و علما سرسلسله احیاگران به شمار می روند. در این میان انبیا احیاگرانی کامل می باشند که هم در پی احیای اندیشه بودند و هم در پی احیای زندگی دنیوی و اخروی مردم. اینکه در منابع دینی آمده است نزد پروردگار فقط یک دین وجود دارد و آن اسلام است وان الدین عندالله الاسلام، این سؤال را پیش می آورد که پس شأن نزول ادیان و انبیای دیگر در این میان چیست؟

براساس الگوی احیاگریانه می توان گفت، دین حقیقی یکی بیش نیست. این دین که برای کمال و سعادت دنیوی و اخروی بشر و ایجاد «حیات معقول» (در ابعاد مختلف آن) آمده است، در طول تاریخ هم دچار انحراف می شده و هم رسالت خود را در جامعه به مرور از دست میداده است. جامعه در شرایط جدیدی قرار میگرفته که نیاز به احیاگری به وجود می آمده است. ابتدا سلسله انبیا و پس از ختم نبوت ائمه نیز این نقش را به عهده داشته اند، برای مثال به چند نمونه اشاره میکنیم.

مروری بر زندگی حضرت علی (علیه السلام) و آثار وی در نهج البلاغه نشانگر نقش تاریخی او در احیای اندیشه، زندگی دنیوی و حمایت معنوی و اخروی مسلمانان و حتی غیر مسلمانان در ابعاد مختلف می باشد. برای نمونه آن حضرت به استفاده از علوم زمان و عقول دیگران تأکید می کند، ضمن این که دنیا پرستی را برای احیای شخصیت انسان مذمت مینماید و آن را نزد خود پست تر از عطسه بز و خوار تر از استخوان خوک در دست بیماری جذام گرفته میشمارد (من عراق خنزیر فی ید مجذوم)، برای احیای اجتماع مسلمین و از بین بردن ظلم و ستم بر سر آن می جنگد و مخالفان را به تیغ تیز شمشیر میسپارد. امام حسین علیه السلام در نهضت عاشورا خود را احیاگر سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) معرفی میکند و

امام صادق علیه السلام می فرماید: خدای رحمت کند کسی را که امر ما را احیا کند (۱) و نیز می فرماید: «تراوروا و تلاقوا و تذاکروا و احیوا أمرنا» (۲).

ذکر این نکته ضروری است که نباید احیاگری انبیا و ائمه را در توجه دادن صرف به آخرت و سعادت اخروی محصور کرد، چرا که این خلاف واقعیت است. آنها به حیات دنیوی مردم نیز به اندازه خودش توجه داشته اند، برای مثال از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است که شخصی خدمت آن حضرت رسید و گفت من دنیا را دوست دارم و علاقه مندم دنیا به من رو کند.

حضرت فرمود: می خواهی با دنیا چه کنی؟

گفت: من و عائلهام از آن بهره مند شویم و به وسیله آن صلح رحم و انفاق کنم و به زیارت خانه خدا بروم.

حضرت فرمود: اینها دنیا نیست، بلکه از آخرت است.

روایت «الدنيا مزرعه الآخرة» همین معنی را نشان میدهد. البته به طوری که قبلا یادآوری شد دنیا ارزش ابزاری دارد نه ارزش غایی و این بسیار مهم است. برای این که چگونگی توجه انبیا و ائمه به حیات دنیوی روشن شود می توان به مواردی که در این زمینه مورد تأکید قرار گرفته است اشاره کرد؛ از آن جمله عبارتند از: دعوت به تعقل، حجیت عقل، دعوت به علوم و فنون و واجب کفایی دانستن آنها، ارزشمند دانستن تفکر و لزوم اندیشه در طبیعت، انسان، تاریخ و شریعت، بالا دانستن مقام انسان نسبت به طبیعت و تأکید و دعوت به تسخیر آن، نفی مقام الوهی پدیده های طبیعی، تأکید بر نقش تجربه و آوردن مثالهای عینی و تجربی مانند حیوانات و ستارگان، تأکید بر زمان و نقش زمان، ارزشمند دانستن کار و تلاش و عامل ازدیاد تجربه و عقل شمردن آن، کار را عامل عزت دانستن، ارزشمندی حرفه و فن، نفی کسالت، تن پروری، تنبلی بیکاری و پرخواهی، نفی سردار شدن، تأکید بر پیوند دنیا و آخرت، تأکید بر همت بزرگ و ضرورت پشتکار و اقدام بر اتمام کارهای بزرگ، تأکید بر عزت و قدرت و توانمندی، ناپسند شمردن فقر، تأکید بر نظم

ص: ۲۰۶

۱-۱. بحار الانوار ۲۸۲/۴۴.

۲-۲. همان، ۴۴/۳۵۲.

و برنامه ریزی، تأکید بر علم آموزی و اخذ پدیده های مثبت از دیگران و تأیید آنها و... (۱) همه اینها مسائل حیاتی است که در منابع دینی وجود دارد و ما به تناسب نیاز می توانیم از آنها استفاده کنیم.

تفسیر احیاگرایانه تاریخ اندیشه

می توانیم براساس اصول الگوی احیاگری تاریخ اندیشه را مورد بررسی مجدد قرار دهیم و با تفسیر احیاگرایانه آن به تعمیق اصول آن و تشخیص مسائل تاریخی - حیاتی جامعه دست یابیم و از آن برای توضیح وضعیت فعلی اندیشه و حل مسائل آن بهره گیریم. در این جا ما به طور مختصر به اندیشه برخی از متفکران و مسائل حیاتی که علما، عرفا و روشنفکران به آن پرداخته اند اشاره خواهیم کرد.

نقد «ابن تیمیه» به منطق یونانی و تأکید بر ضرورت استقراء، تأکید «ابن حزم» در التقریب فی حدود المنطق بر حس به عنوان اصلی از اصول دانایی و علم، تشکیک رازی در شکل اول منطق ارسطو از این جمله است. در این راستاست که «طوسی» سکون هزار ساله ریاضیات کلاسیک از بطلمیوس تا عصر خویش را متحول کرد و «بیرونی» ایستایی جهان را سخن تباهی شمرد و جهان را نه در بودن که در شدن دانست، همچنین اندیشه سیاسی فارابی و تأکید او بر وحدت عقل و شرع و آنچه در آرای اهل مدینه فاضله آورد، کاری احیاگرایانه است.

چنانچه بدرستی نظر کنیم، کار اندیشمندان عرفا نیز کاری احیاگرانه است. البته مسائل حیاتی که آنها در پی احیای آن بودند از مقوله دیگری است؛ برای مثال می توان به اندیشه های غزالی، حافظ، مولوی و فیض کاشانی اشاره کرد. غزالی در آن دورانی که زندگی میکند مسأله حیاتی را انحطاط معنوی و انحراف جامعه مسلمانان، دنیا پرستی و ریاکاری می داند و برای نجات از آن و احیای حیات معنوی و عرفان انسان تلاش میکند. جدای از تندروی ها و اعوجاجهایی که غزالی داشته و ما باید از آن پرهیز کنیم، مسائلی که

ص: ۲۰۷

۱- ۱. مقصود فراستخواه، نخستین مبلغان توسعه در ایران، مجموعه مقاله های سمینار جامعه شناسی و توسعه، سمت، ۱۳۷۲، ج

وی در پی احیای آنها بوده مسائلی واقعی بودند. او معتقد است این جهان آلوده به غفلت است و زندگی مردم در غفلت می گذرد. در این زندگی غافلانه نمی توان از بالا نگاه کرد. وی معتقد است، دینداری مردم غافلانه و مقلدانه است. این غفلت زندگی او را نیز در برگرفته بود که می گوید:

دیدم سراپا غرق در وابستگیهای دنیایی ام.... چون به خود آمدم و به کارهایم نظر افکندم، دیدم بهترین آنها کار تدریس و تعلیم بود. در آن دانشهایی را تدریس میکنم که نه اهمیتی دارند و نه سودی به دین میبخشند، پس از آن به نیت تدریس توجه کردم و دیدم خالصانه و خدایی نیست، بلکه به خاطر جاه طلبی و بلندی آوازه است و..» (۱)

براساس مسأله ای که غزالی تشخیص می دهد در پی احیای آن برمی آید و کتاب احیاء علوم الدین را می نویسد و کار فقها، متکلمان، و صوفیان را مورد انتقاد قرار میدهد.

تلاش فیض کاشانی برای نزدیکی شریعت و طریقت از کارهای احیاگرایانه است. وی در این راستا به انتقاد از فقیهان ظاهر فریب و ریاست طلب، واعظان نفاق آلود و صومعه داران تهی از اخلاق «کز حسد رهزن اخلاص مریدان هم اند» می پردازد و اندیشه های غزالی را نیز در مورد دنیاگریزی مورد نقد قرار میدهد تا این که بتواند تصویر درستی از اسلام ارائه کند.

حافظ و مولوی و سعدی را نیز می توان به نوبه خود احیاگر نامید. انتقاد حافظ از عجب خانقاه نشینان، خشک اندیشی فقها، قیل و قال های بی ثمر مدرسه، خامی زاهدان، بی عملی عالمان، لقمه شبیه ناک، صوفیان، ثروتهای حرام و شبهه ناک که وقف می شود، بیدردی خرقة پوشان، دست بوسی زهدفروشان، رندی محتسبان در این راستا معنی پیدا می کند. برای همین حافظ میگوید:

درونها تیره شد. باشد که از غیب

چراغی بر کند خلوت نشینی

ص: ۲۰۸

تجدد، سنت و احیاگری

نمی بینم نشاط عیش در کس

نه درمان دلی نه درد دینی

در بررسی منابع ادبی و آثار عرفانی براساس الگوی احیاگری باید ضعفها و جنبه های مرگ آور آنها را کنار گذاشت. در واقع از افراط و تفریط پرهیز کرد. در این زمینه می توان به مسائل زیر به عنوان مشکلات موجود اشاره کرد:

۱- فردگرایی و نداشتن «تفکر اجتماعی» و در غم خود بودن و در غم خلق نبودن. برای همین نیز آن عارف نامی در زمانی که امام حسین ع را به دلیل قیام علیه ظلم سر می بریدند، مشغول خلوت خود بود و چون حادثه کربلا به پایان رسید، از نتایج آن پرسید و وقتی پاسخ لازم شنید، شروع به گفتن استغفرالله کرد. در همین راستاست که عبدالقدوس کنگهی در مورد معراج پیامبر می گوید: اگر من بودم از معراج برنمیگشتم

۲- بی توجی به دنیا و سامان عالم و قوانین حاکم بر آن، برای همین مولوی اسباب را چشم بند خلق میدانند و این سببها را بر نظرها پرده می شمارد.

۳- تقدیرگرایی

من اگر خارم اگر گل چمن آرایی هست

که از آن دست که می پروردم می رویم

۴- بی توجهی به ثروت و قدرت و تأکید بر «نفس کشی». مولوی وقتی می گوید: «عجز بهتر مایه پرهیزگار» با همین مشکل مواجه است و جامعه را نیز دچار آثار چنین مسأله های می نماید.

تفسیر احیاگرانه اندیشه های معاصر

تمام اندیشه های معاصر را می توان براساس الگوی احیاگری مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. اندیشه های سنت گرایان، متجددان و کسانی که در قالبهای مذکور قرار نمی گیرند براساس این الگو تحلیل پذیرند. در این جا ابتدا به اندیشه های بعضی از متفکران و روشنفکران معاصر اشاره خواهیم کرد، سپس در مورد اندیشه های امام خمینی به تفصیل سخن خواهیم گفت. در این زمینه می توان به اندیشه های سید جمال، اقبال، مطهری، شریعتی و جلال آل احمد اشاره کرد. سید جمال سرسلسله بیدارگران جهان اسلام در دوران معاصر شناخته شده است. وی هم دنبال احیای عزت و استقلال جوامع اسلامی

بود و هم به اصلاح و تقویت اندیشه‌ها توجه داشت. در این راستاست که به ضرورت استقلال سیاسی کشورهای اسلامی، مبارزه با استعمار و عدم امکان پیشرفت تحت سلطه غرب اشاره میکند و به ایجاد اتحاد در میان مسلمانان و مبارزه با استعمار تأکید دارد. یکی از نکته‌هایی که در مورد اندیشه‌های سید جمال قابل ذکر است برداشت نسبتاً کامل از مسأله تجدید می‌باشد، چرا که وی می‌دید در جوامع اسلامی به تقلید از غرب صنایع وارد و مؤسسات آموزشی جدید ایجاد می‌شود. او اینها را عقیم می‌شمارد، چرا که معتقد است ابتدا باید زمینه‌های فکری درست شود، وی تأکید می‌کند:

«نباید ظاهر چیزها را دید. واقعیت این است که ترقی ما چیزی نیست، جز به قهقرا رفتن و زوال؛ زیرا بر پایه تقلید از ملل اروپا قرار دارد.»

به طوری که ملاحظه می‌شود کانون توجه سید جمال، احیای زندگی و عزت مسلمانان است و از این رو، به ضرورت توجه به عوامل مؤثر بر آن تأکید می‌کند. اقبال لاهوری از جمله احیاگران دوران معاصر است. وی هم به احیای اندیشه اسلامی توجه دارد، هم به احیای جوامع اسلامی و درآمدن از یوغ بندگی غرب. کتاب احیاء فکر دینی در اسلام از آثار چنین جهت‌گیری است. وی می‌گوید:

«در این سخنرانیها سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلام را احیا کنم.»^(۱)

آرزوی او این است که در آینده نزدیک روزی برسد که علم و دین در سازگاری کامل به دادوستد با هم برخیزند.

اقبال از غرب‌گرایی انتقاد میکند و معتقد است: «شرق را از خود برد تقلید غرب».^(۲) در این راستا مبارزه آتاتورک با فرهنگ و موارد دینی را مورد نکوهش قرار داده، می‌گوید:

ص: ۲۱۰

۱- ۱. هشام شرابی، روشنفکران عرب و غرب، عبدالرحمان عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۲- ۲. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، احمد آرام، پایا، بیتا □

مصطفی کو از تجدد می سرود

گفت نقش کهنه را باید زدود

نونگردد کعبه را رخت حیات

گر ز افرنگ آیدت لات و منات

ترک را آهنگ نو در چنگ نیست

تازه اش جز کهنه افرنگ نیست (۱)

اقبال به دنبال احیای نقش تاریخی اسلام در پیشرفت دانش بشری نیز می باشد. او معتقد است، اروپا در دستیابی به علم و استفاده از روش تجربی مدیون جهان اسلام است و راجرز بیکن از دانشگاههای اسلامی اندلس و دستاوردهای ابن هیثم و دیگران بهره مند شده است. از نظر او قرآن کتابی است که به عمل و تجربه تشویق می کند. (۲)

دکتر شریعتی از جمله احیاگرانی است که در دوران معاصر تأثیر جدی بر موافقان و مخالفان داشته است. احیاگری وی معطوف به چند بعد می باشد:

۱- احیای اندیشه دینی برای دستیابی به اسلام حقیقی و خارج ساختن آن از پوستین وارونه با بازشناسی آن و استفاده از دانشهای جدید برای شناخت مسائل فکری.

۲- احیای توجه به واقعتهای دینی و لزوم پرداختن به آن به طور مستقل.

۳- احیای جامعه اسلامی و نجات آن از انحطاط، استعمار، فقر، تضاد، نابرابری و غیره.

۴- تقدس زدایی از امور نامقدس و پیراستن اسلام از خرافات و تأکید بر اسلام زندگی ساز و کاربرد آن در عمل و زنده کردن و فعال سازی اسطوره ها و الگوهای مذهبی در زندگی.

در مورد جنبه های احیاگرایانه اندیشه های شریعتی باید یادآوری شود که توجه وی بیشتر به اصلاح وضع جامعه مسلمانان و دادن عزت و قدرت و نجات آن از انحطاط بود. تکیه شریعتی به مذهب نیز تا حدودی در این راستاست. (۳)

براساس الگوی فکری احیاگری می توان با متجددان و روشنفکران غیر مذهبی نیز به گفت و گو نشست و مسائل حیاتی آنها را مورد توجه قرار داد. بسیاری از این روشنفکران و

۱-۱. کلیات اشعار فارسی، جاوید نامه.

۲-۲. خالده زیاده، راه و روش اقبال لاهوری در نواندیشی دینی، مقصود فراستخواه، کیان، ش ۶.

۳-۳. به نظر می رسد اندیشه نزد شریعتی بر خلاف امام، دارای ارزش ابزاری است.

متجددان (غیر وابسته) متوجه ضعفهای جامعه و به دنبال اصلاح آن بودند و در این جهت به مشکلات ناشی از واقعتهای مذهبی و تأثیر نامطلوب آن توجه داشتند؛ برای مثال می توان به اندیشه های جلال آل احمد اشاره کرد. وی برای نجات جامعه از انحطاط و استعمار، غرب گرایی را بیماری عمده می دانست و بر ضرورت روشنفکری تأکید می کرد و در این زمینه از ویژگیهای منفی جامعه سنتی مذهبی نیز که عامل تبعیت و پذیرفتن وضع موجود است، انتقاد می نمود.

امام خمینی اندیشمندی احیاگر

اشاره

بررسی کامل اندیشه های امام خمینی، با الگوهای احیاگری نیازمند فرصت و فراغت دیگری است. در این جا صرفاً به طرح مختصر بعضی ابعاد احیاگرایانه اندیشه امام بسنده میکنیم.

۱- احیای اندیشه دینی

یکی از کارهای امام احیای اندیشه دینی می باشد. در این خصوص امام اولاً، به احیای اندیشه دینی فی نفسه می پردازد و این کار را به صورتهای زیر انجام میدهد: الف) احیای اندیشه دینی با تکیه بر منابع درونی دین و ایجاد پیوند بین معرفتهای دینی (اخلاق، کلام و فلسفه، فقه و عرفان).

ب) طرح ابعاد مغفول معرفت دینی و زدودن مسائل اضافی برای رسیدن به معرفت حقیقی دینی.

ج) تفسیر این جهانی اندیشه های دینی. برای مثال تفسیر امام از حج و مسأله برائت از مشرکان زمان یا شیطان بزرگ دانستن آمریکا از مثالهای این موضوع است. ثانیاً، به احیای دین در جامعه دینداران اقدام می کند. انتقاد امام از اسلام منزوی و خانقاهی و متحجر در این راستا معنی می یابد. امام معتقد است، مبدأ همه خیرات و مبدأ همه ترقیاتی که برای یک مملکت هست، چه در جهت مادیت و چه در جهت معنویت

ص: ۲۱۲

این است که ایمان در کار باشد. (۱)

از همین منظر است که امام پیوند سیاست و دین را ضروری می‌داند و از شکافی که بین آنها ایجاد شده است انتقاد کرده، می‌فرماید:

«ما گاهی به خدمتگزاران قرآن هم نمی‌توانیم حالی کنیم که اسلام از سیاست جدا نیست.» (۲)

۲- احیای فرهنگ تاریخی دینی

امام فرهنگ تاریخی دینی را به زمان امروز پیوند می‌زند و از آن برای احیای اندیشه و زندگی جامعه اسلامی بهره می‌جوید. یکی از نمونه‌های این کار، احیای اندیشه عاشورای سیاسی و تأکید بر قیام امام حسین علیه السلام در مقابل ستمکاری حاکمان بنی امیه و الگو دانستن آن برای مسلمانان می‌باشد (۳). در نتیجه امام معتقد است مصالح جامعه بر مصالح فرد تقدم دارد. (۴) و نمی‌توان با تمسک به نداشتن قدرت از مبارزه دست کشید. (۵)

امام می‌فرماید:

«در زندگی سیدالشهداء و همه انبیاء عالم این معنی بوده است که در مقابل جور، حکومت عدل را می‌خواستند درست کنند.» (۶) امام مراسم عزاداری امام حسین علیه السلام را دارای فلسفه سیاسی دانسته، می‌فرماید: جنبه سیاسی این مجالس بالاتر از همه جنبه‌های دیگری است که

ص: ۲۱۳

۱-۱. صحیفه نور ۲۵۱/۶.

۲-۲. راه امام از کلام امام، دفتر چهاردهم، ص ۱۲۹.

۳-۳. صحیفه نور ۸/۳.

۴-۴. همان، ۱۴۸ / ۱۵.

۵-۵. همان، ۴۲/۴ و ۲۲۵/۳.

۶-۶. همان، ۱۹۱/۲۰.

گریه و اشک را نیز مسأله‌های سیاسی معرفی کرده، می‌گوید: مسأله، مسأله گریه و تباکی نیست، مسأله، مسأله سیاسی است. (۲)

به طوری که ملاحظه می‌کنیم امام از مسأله‌ای که عامل تخدیر مردم و درون‌گرایی آنها و بی‌توجهی به مظالم موجود انگاشته می‌شد، به بهترین شکل برای احیای فرهنگ دینی و جامعه اسلامی استفاده می‌کند. در واقع اندیشه امام از سنتها برای احیا بهره می‌گیرد و این در کلام زیر کاملاً روشن است:

کربلا کاخ ستمگری را در هم کوبید، کربلای ما کاخ سلطنت شیطانی را فروریخت» (۳)

۳- امام و احیای اجتماع دینی

امام یکی از نوادر عالمان مذهبی روزگار ماست که ضمن تسلط بر معرفت دینی و داشتن مقام علمی بسیار بالای عرفانی، اخلاقی، فلسفی و فقهی بیشتر عمر خود را صرف تلاش برای احیای جامعه اسلامی نموده است. تاریخ زندگی امام ما را از ذکر هرگونه مطلب دیگری در این خصوص بی‌نیاز می‌کند. در این جا تنها به این نکته توجه می‌دهیم که هدف امام در احیای جامعه اسلامی دارای ابعاد مختلفی است. امام در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به دنبال اندیشه احیای جامعه بود.

نظریه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه امام و تشکیل جمهوری اسلامی تأکید بر عدالت اجتماعی و مقام شامخ افراد مستضعف، تأکید بر الگوهای روابط اجتماعی مناسب بین گروههای مختلف و ضرورت اصلاح روحانیت و دانشگاهها، وحدت حوزه و دانشگاه، تأکید بر علم آموزی، دادن فتوای جدید در مورد موسیقی، شطرنج، قمه زنی، تقدس زدایی از امور نامقدس و تأکید بر ضرورت وحدت نظر و عمل بین آحاد جامعه خصوصاً علما و

ص: ۲۱۴

۱-۱. همان، ۲۷۳/۲۱.

۲-۲. همان، ۱۵۳/۱۳.

۳-۳. همان، ۵۷/۹.

مسئولان از جمله نشانه های توجه فراگیر امام به احیای جامعه می باشد.

۴- امام و تمدن جدید

امام جنبه های مختلف تمدن جدید را از هم تفکیک میکند و همه تجدد را با یک چوب نمی راند. می توان گفت آنچه به احیای اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه اسلامی کمک میکند از نظر امام مطلوب است، ولی آنچه به تباهی و فساد جامعه می انجامد مطرود می باشد؛ برای مثال توجه شما را به موارد زیر جلب میکنیم:

«اسلام با هیچ چیز از این مظاهر تمدن مخالفت ندارد.»^(۱)

«اسلام با فساد دانشگاه مخالف است.»^(۲)

«سما با آثار تمدن موافقیم، مایلیم که مملکت مجهز شود به همه آثار تمدن.»^(۳)

«ما با همه علوم و همه ترقیات موافقیم.»^(۴)

شما مظاهر تمدن را وقتی که در ایران می آید همچون از صورت طبیعی اش خارج میکنید که چیز حلال را تبدیل به حرام می کنید... ما با کجای تمدن مخالفت داریم، ما با فسادها مخالفت داریم.»^(۵)

امام می فرماید، ما با تخصص مخالف نیستیم و در مظاهر مادی تمدن نیز اشکالی نمی بینیم، ولی با تمدن صادراتی تحریف شده ای که منجر به فساد و وابستگی جامعه می شود، مخالفیم و این در راستای اندیشه احیای اجتماع مسلمانان معنی پیدا میکند.

ص: ۲۱۵

۱- همان، ۶۰/۴.

۲- همان.

۳- همان، ص ۲۹۲.

۴- همان، ۱۶۰/۹.

۵- همان، ۶۰۷/۱.

هدف این مقاله ارزیابی الگوهای فکری مسلط بود. ما براساس چهار ملاک یعنی میزان تطابق و سنخیت با شرایط جامعه و توان حل مسائل فکری و اجتماعی، قابلیت تبیین تاریخ اندیشه مسلمانان، باز یا بسته بودن مرزهای الگوهای فکری و توان جذب و هضم ایده های جدید و توفیق آنها در جذب و تسلط بر اذهان، آنها را مورد بررسی قرار دادیم. در این راستا ابتدا به تعریف و طرح سنت گرایی و تجددگرایی، اصول و مفاهیم بنیادی آنها پرداختیم و نسبت آنها را با یکدیگر ترسیم نمودیم. در ارزیابی الگوهای فکری براساس ملاکهای مذکور به این نتیجه رسیدیم که الگوهای مذکور او با شرایط موجود جامعه تطابق ندارند و از کارایی لازم در حل مسائل اجتماعی فکری برخوردار نیستند. ثانیه نمی توان در چهارچوب آنها با تاریخ اندیشه جامعه ارتباط برقرار کرد و اندیشه های بسیاری از متفکران در قالب آنها نمی گنجد. ثالثاً هر دو الگوی فکری بسته هستند و امکان برقراری ارتباط گفتمانی با الگوهای دیگر یا جذب گزاره های معرفتی و تقویت خود را ندارند و رابعاً هر دو الگو دارای طرفدارانی در جامعه می باشند. این موضوع را نشانه ارتباط نسبی و ناقص آنها با جامعه و ضرورت عدم نفی کامل آنها برشمردیم. بر این اساس به این نتیجه رسیدیم که ما نیازمند الگوی فکری جدید هستیم و الگوهای موجود به نیازهای ما پاسخ لازم را نمی دهند. سپس احیاگری را به عنوان الگوی فکری که توان پاسخ به نیازهای ما را دارد مطرح کردیم. آن گاه ضمن ارائه اصول آن به بررسی تاریخ اندیشه برای آزمون کارایی آن پرداختیم. نتیجه این که:

۱- احیاگری به عنوان یک الگوی فکری با شرایط جامعه تطابق بیشتری دارد و ریشه های آن در منابع فکری ما مانند قرآن و سنت موجود است.

۲- الگوی احیاگری دارای مرزهای بازی است و تصویری که از واقعیت و تاریخ ارائه می دهد، جمیع الابعاد و گسترده می باشد. بر این اساس انبیاء و ائمه را سرسلسله احیاگران یافتیم

۳- بررسی مسائل اندیشه های متفکران جامعه (قدیم و جدید براساس این الگو،

نشانه کارایی آن در توضیح تاریخ اندیشه ما می باشد.

۴- در چهارچوب این الگو ضمن پرداختن به جنبه های مثبت دغدغه های سنت گرایی و تجدد گرایی، از افراط و تفریط پرهیز و از صرف منابع جامعه در جدالهای بی ثمر جلوگیری می شود.

ص: ۲۱۷

تصوير

□

ص: ٢١٨

در گفتمان روشنفکری امروز کشور ما درباره آزادی، جامعه مدنی، قانون، مشارکت سیاسی، تسامح و تساهل و بسیاری مقولات از این قبیل سخن گفته می شود، اما گاه به گونه ای که گویا اسلام یکسره با آنها مخالف است و روشنفکری لیبرال دموکرات به طور کامل و بی قید و شرط با آنها موافق. خشونت نیز در این میان مستثنا نیست. گاهی چنان انگاشته میشود که اسلام به طور بی قید و شرط می گوید، خشونت آری و روشنفکر لیبرال یکسره میگوید، خشونت نه! در صورتی که چنین نیست.

هر گاه یکی از واژه های یاد شده مطرح می شود، سؤالات بسیاری را در پی می آورد که پاسخ به آنها مفهوم و حد و حدود آن را مشخص می کند. به عنوان مثال وقتی از آزادی سخن به میان می آید بلافاصله این پرسش اساسی مطرح می شود که آزادی تا کجا و تا چه حد و به چه معنی؟ آیا آزادی در برهم زدن آزادی دیگران یا آزادی در اعمال خشونت بر طبق میل فردی یا چیز دیگر؟ در پاسخ به این سوالات است که مفهوم و حدود آزادی معین می شود. حتی قانون نیز چنین است و می توان پرسید که آیا هر قانونی قابل تبعیت است؟ توماس هابز که یکی از مؤسسان لوازم لیبرالیسم است در پاسخ، حدی را برای آن قائل می شود. وی می گوید:

هیچ قانونی نمی تواند انسان را از صیانت نفس خویش بازدارد. دزدیدن غذا برای یک انسان گرسنه جرم محسوب نمی شود»^(۱)

حتی لویاتان که هابز معتقد به قدرت نامحدود اوست، حق وضع چنین قوانینی را ندارد و هر انسانی در مقابل چنین قانون یا فرمانی حق طغیان دارد.

خشونت نیز چنین است. جان لاک که قانون اساسی ایالات متحده آمریکا براساس نظریه سیاسی او پایه ریزی شده است، مفاهیم قانون، وظیفه، قانونگذار، پادشاه و مجازات را در کنار هم آورده، تصریح می نماید که قانون بدون مجازات قابل درک یا تصور نیست^(۲) و بدین وسیله بر لزوم وجود مجازات که مصداق خشونت است، تأکید می کند. وی حتی در تعریف قدرت سیاسی می گوید:

«به نظر من قدرت سیاسی، حق وضع قوانین همراه با تعیین مجازات مرگ و کلیه مجازاتهای کوچکتر به منظور حفظ مالکیت دارد.»^(۳)

بنابراین اگر به مبانی نظری اندیشه لیبرال درست نگاه کنیم چنین نیست که در آن به هیچ وجه خبری از خشونت نباشد، بلکه چنان که در ادامه خواهیم گفت، تئوری خشونت، هم در اندیشه لیبرال و هم در عمل آن به روشنی دیده می شود. اتهام خشونت به اسلام از نظامهای لیبرال دموکرات غربی سرچشمه می گیرد و لقلقه زبان برخی روشنفکران داخلی در این باب همچنان از حد تقلید فراتر نرفته است.

موضع تدافعی نسبت به این اتهام البته از لوازم صیانت دین است و باید باشد، اما اگر با فعلی در خور همراه نگردد، مصداق انفعال خواهد بود. لذا باید دید موضع خود حریف نسبت به موضوعی که دیگران را بدان متهم می کند چیست و جالب این جاست که در مورد خشونت می توان شدیدترین و در همان حال دقیق و مستندترین اتهامات را به لیبرالیسم و نظامهای لیبرال دموکرات نسبت داد؛ هم در ابعاد نظری و مبانی فکری اندیشه لیبرال و .

ص: ۲۲۰

-
- ۱-۱. آنتونی آربلاستر، لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر.
 - ۲-۲. سید علی محمودی، نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، ص ۹۲.
 - ۳-۳. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، ص ۹۵.

هم در ابعاد عملی نظام‌های مبتنی بر آن.

نگاهی به مفهوم خشونت در اسلام و لیبرالیسم

خشونت یک معنای عام دارد که نزدیک به ذهن است و آن حرکتی تند و شدید می‌باشد که موجب آسیب رسیدن به چیزی یا کسی شود، اما می‌توان از آن تلقیهای فلسفی، سیاسی - حقوقی و اخلاقی داشت. در مفهوم فلسفی خشونت در اندیشه لیبرال ذیل واژه Violent یا Violenc گفته شده است که در مقابل طبیعت است؛ قسر یا خشونت، امری است که ضد مجرا و مسیر طبیعی باشد و در آن عنصری از غضب و خشم نهفته است. به دیگر سخن، خشونت یعنی برخلاف طبع گام برداشتن. در این زمینه همچنین اظهار نظر شده است که خشونت مفهومی ضد فطرت و طبیعت انسان است (۱) که به نقد آن خواهیم پرداخت.

در فرهنگ غرب، واژه خشونت از منظر فلسفه سیاسی نیز مورد توجه قرار گرفته و از آن به کاربرد نیرو برخلاف قانون تعبیر شده است. (۲)

لذا مفهوم سیاسی - حقوقی خشونت در اندیشه لیبرال در تقابل با قانون شکل می‌گیرد و معنای فلسفی آن در تقابل با طبیعت آدمی. در واقع مفهوم فلسفی خشونت تعیین کننده مفهوم سیاسی - حقوقی آن است؛ زیرا قانون در اندیشه لیبرال منبعث از حقوق طبیعی می‌باشد.

معنای اخلاقی خشونت نیز تحت تأثیر مفهوم فلسفی آن در تقابل با فایده و سود مبتنی بر عنصر میل و لذت فردی (ارزشهای لیبرالی) معنی پیدا میکند. «جان استوارت میل» تصریح می‌کند که: من فایده را مرجع نهایی تمامی مسائل اخلاقی میدانم» (۳)

ص: ۲۲۱

۱-۱. علی اکبر نوایی، «آزادی، مدارات، خشونت»، اندیشه حوزه، ش ۲۱، ص ۱۲۰.

۲-۲. فرهنگ علوم سیاسی، مرکز مطالعات استراتژیک، ص ۱۳۹۰

۳-۳. مایکل ساندی، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین، ص ۷.

اما تلقی دینی از خشونت چیست و مفهوم خشونت از منظرهای مختلف در معارف دین کدام است؟ در اندیشه اسلامی بایدها و نبایدهای زندگی آدمی برگرفته از وحی و شریعت هستند. آنچه در شریعت تجویز شده یا با مبانی، اهداف و ارزشهای آن تضاد، تراحم یا تنافری ندارد، مشروع و در غیر این صورت نامشروع است. اعمال خشونت یا پرهیز از آن نیز از این مقوله خارج نیست؛ بنابراین، خشونت به دو نوع مشروع و نامشروع تقسیم می شود. لذا در بحث حقوق اساسی و حقوق سیاسی نیز چنین است؛ یعنی خشونتهای قانونی مشروعیت دارند و خشونتهای غیرقانونی نامشروع شمرده می شوند.

از نظر فلسفی نیز خشونت در اسلام موضوعی مخالف فطرت و طبیعت آدمی نیست، بلکه غضب که سرمنشأ خشونت می باشد، قوه ای است که در طبیعت هر انسانی وجود دارد. تفاوت مفهوم فلسفی خشونت در اسلام و اندیشه لیبرال از همین جا مشهود است و به تلقیهای سیاسی - حقوقی و اخلاقی نیز سرایت می نماید. درباره تلقی سیاسی از خشونت در اندیشه لیبرال این سؤال مطرح است که آیا هر فشار و اجباری برخلاف قانون است یا این که در خود قانون هم خشونت وجود دارد؟ دیدیم که جان لاک تصریح می نماید که قانون بدون مجازات قابل درک یا تصور نیست.^(۱)

قطعا در هر سیستم حقوقی چه دینی و چه لائیک عنصر مجازات وجود دارد و ضمانت عام اجرای قانون است.^(۲) بنابراین، تعریف سیاسی خشونت در فرهنگ لیبرال نیز مخدوش به نظر می رسد. مفهوم اخلاقی خشونت در اندیشه دینی در تقابل با ارزشهای اخلاقی دین از قبیل نرمی و لینت، محبت و رأفت و رحم و شفقت شکل می گیرد و لذا با تلقی اخلاق لیبرالی از خشونت مغایر است.

آنچه اهمیت دارد این است که در اسلام خشونت به هیچ وجه اصل نیست و تحت

ص: ۲۲۲

۱-۱. نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، ص ۱۲.

۲-۲. ضمانت عام از این رو گفته شد که در سیستمهای حقوقی دینی ضمانت خاصی نیز بر اجرای قانون و شریعت وجود دارد که عبارت است از ایمان به نظارت خدا بر اعمال آدمی و وجود مجازاتهای اخروی.

شرایط خاصی در جهت هدایت و کمال معنوی و سعادت اخروی فرد و جامعه اعمال میشود و بروز آن در غیر آن شرایط، مصداق خشونت نامشروع است. اما به هر حال این موضوع با طبیعت آدمی که در تعریف فلسفی لیبرالیسم از خشونت آمده است، در تضاد نیست.

فلسفه خشونت در اسلام در ذیل اهدافی همچون اصلاح، هدایت و کمال معنی می یابد و همواره آخرین مرحله عمل اصلاح بوده و هر گاه ضرورت ایجاب کند و هیچ راه مشروع دیگری وجود نداشته باشد یا جواب ندهد، آن گاه خشونت مشروع به عنوان آخرین وسیله اصلاحی و در جهت کمال آدمی رخ می نماید. لذا توصیه های ضد خشونت در آموزه های دینی در برابر موارد محدود خشونتهای مشروع (در موضع ضرورت و ایجاب و در جهت رشد و تعالی) بسیار فراوان است. همین محدود نیز مربوط به حقوق جزایی و مجازاتهایی است که در تمام سیستمهای حقوقی دنیا اعم از دینی و لائیک متداول و از ضروریات است.

مجازات که همان خشونت قانونی است در هر سیستم حقوقی وجود دارد و محل ظهور آن را می توان جایی یافت که محدودیتهای آزادی ترسیم می شوند؛ یعنی این دو عنصر همواره هم عرض هم پیش می روند. در هر سیستم حقوقی آن جا که فرد، حق انجام عملی را ندارد، اگر اقدام به آن نماید مستحق مجازات خواهد بود. این مجازات از گرفتن بخشی از مال تا محروم کردن از برخی حقوق، زندان، زندان همیشگی و محروم نمودن از حیات در تمام سیستمهای حقوقی متداول است. محدودیتهایی که باعث فعال شدن عنصر مجازات می شوند عبارتند از :

۱- قانون و مبانی آن؛

۲ - امنیت ملی؛

۳- عفت عمومی؛

۴- حریم حقوق دیگران.

لذا خشونت قانونی در تمام نظامهای سیاسی - حقوقی از نظر منطقی و عقل الزامی است و متهم نمودن اسلام به خشونت گرایي به علت پیروی از این اصل منطقی و عقلی

ص: ۲۲۳

اتهامی معقول نیست و بدیهی است که هر سیستم حقوقی مصادیق نقض محدوده فوق را خودش تشخیص می دهد و نه دیگری.

بنابراین اگر در آمریکا با اتکا به اصل امنیت ملی می توان پیروان یک فرقه مذهبی را که زنان و بچه های بسیاری نیز در میان آنها هستند در میعادگاه و عبادتگاه خصوصی شان زنده به آتش کشید،^(۱) همینان می توانند در قلمرو گسترده حقوق بشر اسلامی به حیات و اعتقاد خویش بی هیچ مزاحمتی ادامه دهند.

خشونت در ابعاد نظری نظامهای لیبرال

بنیادهای اندیشه جامعه مدنی به مفهوم غربی آن یکسره در راستای تئوریزه کردن خشونت ناشی از موقعیت آدمی در وضع طبیعی است. هابز و لاک دو متفکر مشهور غرب، از بنیانگذاران اولین سنگ بناهای فکری لیبرالیسم به شمار می آیند. این دو اندیشمند، وجود قانون و جامعه مدنی را برای پایان دادن به نزاعهای بشری لازم و ضروری می دانند. ایشان که تمایزاتی در چارچوب اندیشه فلسفی و سیاسی خویش دارند، در این مسأله متفق القولند که قانون و جامعه مدنی، امنیت و آزادی افراد جامعه را که در وضع طبیعی مخدوش است تضمین می کند، اما نه با از بین بردن ریشه های نزاع آدمیان و کنترل و هدایت درونی انسانها، بلکه با وضع قوانین قاطع و بدون مسامحه و صورت دادن نظمی مصنوعی براساس آن، نظم ظاهری و مدنی قشری که سخن سولژنیتسین را به ذهن متبادر می کند که لایه ظاهری قانون و جامعه مدنی لیبرال چقدر نازک و سطحی است و کوچکترین فرصت فرار از چشم قانون کافی است، تا خشونت بارترین اعمال و هولناک ترین جنایات به وقوع پیوندد و در صورت قرار گرفتن در شعاع دید قانون، بندبازی بر لبه تیز آن بهترین راه برای توجیه تبهکاری است.

آن گاه که مرکز سیاسی و فرهنگی آمریکا (نیویورک) تنها چند ساعت بی برق ماند، بلافاصله انبوهی از مردم آمریکا شروع به سرقت و تجاوز

ص: ۲۲۴

۱- ۱. اشاره به فرقه داودیه در آمریکا که توسط نیروهای مسلح دولت قتل عام شدند.

کردند. آیا پرده ظاهری تمدن، چنین نازک است؟! آیا نظام اجتماعی این چنین بی پایه ای، از بیماری درونی حکایت نمی کند؟» (۱)

سولژنیستین تنها وضع نظامهای لیبرال دموکرات را تفسیر می کند و به علت اصلی آن توجهی ندارد، اما حقیقت این است که علت این امر را باید در مبانی فکری اندیشمندان مؤسس لیبرالیسم درباره انسان، هستی و جامعه دنبال کرد. اگر انسان وضع طبیعی هابز، گرگ انسان است، انسان وضع مدنی او نیز ماهیتاً تغییری نکرده، بلکه از غم بیالتی افسرده و مترصد فرصت می باشد...

در حقیقت، ساختار فکری لیبرالیسم در از میان بردن ریشه های خشونت در جوامع بشری همواره ناکام است، اگر چه بزرگترین شعارهای ضد خشونت را مطرح سازد، زیرا آنچه می تواند «انسان گرگ» هابز را کنترل کند اخلاق است و در این جا لیبرالیسم نه تنها فاقد یک فلسفه اخلاق ضد خشونت است، بلکه مبانی اخلاق لیبرالی، خود عاملی خشونت زا به شمار می آیند.

استکبار یکی از عوامل مهم خشونت زاست که در ذات فرهنگ و تمدن غرب وجود دارد. آیا انسان مداری و خودمحوری ناشی از آن، موجب استکبار جمعی و خرده استکبارهای فردی نیست؟

یکی از مبانی مهم ساختاری لیبرالیسم ارزش آزادی است. در اندیشه لیبرال، عدالت و همه ارزشهای دیگر به خودی خود ارزش نیستند و ارزش بودن یا نبودن آنها باید در پیشگاه اصل آزادی به داوری گذاشته شود. این مبنا که تقابل میان آزادی و عدالت و سایر ارزشها را در پی دارد به ایجاد تبعیض، اختلاف طبقاتی، نابرابری، شیوع بی رحمی، قساوت و ستمگری می انجامد که از عوامل مهم خشونت زا هستند. تقابل عدالت و آزادی بیشترین نمود خود را در رویه سرمایه داری لیبرالیسم دارد. سرمایه داری از اجزاء جدایی ناپذیر اندیشه لیبرال است، به گونه ای که گاه آدمی به تردید دچار می شود که در .

ص: ۲۲۵

۱-۱. الکساندر سولژنیستین، زندگی بدون تزویر، راهی به سوی بالا، ترجمه روشن وزیدی، نشر فرزانه، مجموعه سپهر اندیشه.

این تفکر اصل الاصول آزادی است یا مالکیت.

آر بلاستر معتقد است لیبرالیسم همدوش با سرمایه داری غربی نشو و نما کرده و این فرزند تنها در دامان مادری که نظام سرمایه داری باشد می تواند رشد پیدا کند و از دامان مادر خویش هرگز جدا نخواهد شد. بر این اساس است که عده ای از صاحب نظران سیاسی و اقتصادی لیبرال مانند هایک، میلتون فریدمن، کیت ژوزف و مارگارت تاچر معتقدند که لیبرال دموکراسی و آزادی فردی بدون سرمایه داری ممکن نمی باشد. (۱) ژان ژاک روسو در نقد جامعه مدنی می گوید:

هر جا مالکیت بزرگ هست، نابرابری بزرگ نیز هست. به ازای هر ثروتمند دست کم باید پانصد نفر فقیر وجود داشته باشد و وفور نعمت برای افرادی محدود به معنای تنگدستی بسیاری دیگر است. وفور نعمت ثروتمند، خشم فقیر را بر می انگیزد و فقیران غالباً زیر فشار نیاز و حسد، مترصد دست انداختن به مایملک ثروتمندان هستند و اینان که مایملک ارزشمندشان حاصل کار سالیان دراز یا شاید نسلهای متوالی است، تنها تحت حمایت دادگاههای مدنی می توانند شبی را در امنیت به سر برند. پس تحصیل مایملکی گران و گرانقدر مستلزم تأسیس حکومت مدنی است. (۲)

اما آیا با تأسیس حکومت مدنی بر این مبنای اساس خشم فقرا، عقب نگه داشته شده ها و ستم دیده ها نسبت به ظالمان و جائران از بین می رود یا این که خشونت عده محدود زمینداران بزرگ و سرمایه دارها نسبت به کثیر ضعیفا و مظلومان در چارچوب جامعه مدنی تئوریزه و قانونمند می شود؟

الکساندر سولژنیتسین نویسنده مبارز و اندیشمند روسی که سالها با کمونیسم مبارزه

ص: ۲۲۶

۱- ۱. محمود اصغری، «آزادی در قلمرو اقتصاد»، اندیشه حوزه، ش ۲۱، به نقل از: لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، ص ۱۲۹.

۲- ۲. لوچوکولتی، روسو و نقد جامعه مدنی، ترجمه حسن شمس آوری، ص ۴۹

کرده است، در دانشگاه هاروارد امریکا درباره پیامدهای حکومت مدنی و قانون نظامهای لیبرال دموکرات که نه بر مبنای اخلاق و رشد و تعالی توأمان معنوی و مادی بشر بلکه برای کنترل نزاعهای دائمی انسانها در وضع طبیعی تعیین شده است، می گوید:

مفاهیمی چون ایثار و از خود گذشتگی در نظامهای لیبرال بی معناست و خویشتن داری داوطلبانه تقریباً هیچ جا به چشم نمی خورد. همه سعی دارند با بندبازی روی لبه تیز قانون برای خود جا باز کنند. شرکتهای نفتی حق انحصاری تولید انرژی را می خردند تا از آن استفاده نشود و از نظر قانون، قابل تعقیب نیستند؛ همین طور کسانی که به منظور طولانی کردن تاریخ مصرف، خوراک مردم را با مواد شیمیایی آلوده می سازند. مصرف کننده فقط آزاد است از خرید این گونه فرآورده ها خودداری کند؟ جامعه ای که در آن جز قانون منظور قانون منهای اخلاق و معنویت است، معیار دیگری وجود ندارد شایسته انسانیت نیست. قانون، سردتر و بی روحتر از آن است که بتواند بر جامعه تأثیر مفید و مساعد بگذارد. آن جا که قانونگرایی همه شئون زندگی را برمی آکند، فضای ابتدال اخلاقی به وجود می آید که والاترین انگیزه های انسانی را نابود میکند... در جوامع غربی میان آزادی در انجام کارهای نیک و آزادی در انجام اعمال زشت تعادل به چشم نمی خورد... در عوض، آزادی مخرب و غیر مسؤول از هر حد و مرزی فراتر رفته است. جامعه دیگر قادر نیست در برابر ورطه هولناک سقوط انسانی - مانند سوء استفاده از آزادی به منظور تجاوز اخلاقی به جوانان از جمله توسط فیلمهای خلاف عفت و جنایی و شیطانی - از خود دفاع کند. از نظر اصولی، آزادی ارتکاب چنین اعمالی با حق جوانان برای طرد این فعالیتها در یک ترازو سنجیده میشود و از جنایتهای روزانه و غم انگیز چه ها که نمی توان گفت! چارچوب قانون به ویژه در ایالات متحده آمریکا چنان گسترده است که دست زدن به برخی تبهکاریها را تشویق می کند. لذا در غرب آمار جنایت

بسیار بالاست، بسیار بالاتر از جامعه شوروی (نظام کمونیستی که محروم از چنین قانونی است).^(۱)

آنچه بر زبان سولژنیتسین جاری شده است، حکایت دقیقی از خشونت گرایشی از بحران اخلاق و معنویت در نظامهای لیبرال دموکرات به شمار می آید که مدنیت اجتماعی و قانون لیبرال تنها می تواند پردهای ظاهری بر آن باشد.

آدام اسمیت نظریه پرداز بزرگ سرمایه داری، «خودپسندی» زمینداران بزرگ و «حرص» تجار را مایه اصلی حرکتی می داند که نهایتاً خوشبختی عامه را در پی خواهد داشت و آن رونق اقتصاد بازار است. اگر خود پسندی و حرص از عوامل خودخواهی و دیگر فراموشی هستند آیا این مبانی با خشونت، بیرحمی و ستم نسبت به دیگران تناسبی ندارند و آیا نتیجه نظامی که براساس حرص و خودپسندی بنا شود، آرای امثال مالتوس و ریکاردو نخواهد بود و آیا نظریات امثال مالتوس و ریکاردو مجوزی برای خشونت نیست؟ مالتوس یکی از نظریه پردازان اقتصاد سیاسی لیبرال است. وی معتقد است که باید پرداخت اجاره آوارگان متوقف و از صرف درآمدهای مالیاتی برای احداث کلبه های فقیرنشین پرهیز شود و زمیندارانی که کلبه های خالی از سکنه را ویران می کنند، مورد تقدیر قرار گیرند. به اعتقاد او نباید فقیران و تهیدستان را کمک کرد، حتی اگر فقر، آنها را به چنگال مرگ ببرد. وی این عمل را طبیعی می داند و نجات دادن یک تهیدست از گرسنگی را تشویق او به حیات و زندگی و اقتضائات آن از قبیل تشکیل خانواده و تولید مثل شمرده و این امر را از منظر کنترل جمعیت بسیار خطرناک و مضر برای پیشرفت سرمایه داری معرفی میکند. آیا چنین افکاری ناشی از بیرحمی و خشونت ذاتی تفکر لیبرالی نیست؟

آنتونی آر بلاستر در زمینه خشونت زایی آرای وی میگوید که مالتوس بیش از سهم یک نفر، لیبرالیسم طبقه متوسط را به سمت بدبینی و خشونت سوق داده و فقر و سیه روزی توده مردم را نادیده گرفته است.

ص: ۲۲۸

۱-۱. زندگی بدون تزویر، راهی به سوی بالا.

مالتوس که هیچ گونه حق حمایتی برای قشر آسیب پذیر جامعه قائل نیست، حتی حق وجود را برای کسانی که در فقر متولد می شوند نفی می کند. او می گوید:

انسانی که در دنیایی از قبل تملک شده به دنیا می آید، اگر نتواند قوت خود را از والدینش دریافت دارد و اگر جامعه خواهان کار او نباشد، هیچ گونه حقی برای دریافت کمترین مقدار غذا یا چون و چرا در مورد مقام و موقعیت خود را ندارد. در سفره گسترده طبیعت جایی برای او وجود ندارد. طبیعت حکم به رفتن او می دهد و خود نیز این حکم را اجرا میکند.^(۱)

با توجه به این سخنان، خوب است به آراء جان لاک متفکر بزرگ لیبرال در زمینه اصالت مالکیت دقت شود و پیامدهای آن در زمینه اقتصاد سیاسی روشن گردد. گفتنی است که جان استوارت میل متفکر مشهور لیبرال اظهار داشته است که نظریه مالتوس به اندازه عقاید بنتام راهنما و نقطه وحدت ما به شمار می آید.

آراء و مبانی خشونت گرای فوق تنها به مالتوس ختم نمی شود؛ به عنوان مثال ریکاردو با تأیید نظرات مالتوس یکی از مخالفان سرسخت قوانین فقرا و خواستار لغو آنها بوده و حتی در راستای تأیید آرای یاد شده از ارسال کمک به احداث مدرسه ای که قرار است به کودکان فقیر آن یک وعده غذا داده شود جلوگیری می نماید، زیرا در نظر او این کار افزایش جمعیت را تشویق می کند. همچنین اندیشه مالتوس بر افکار داروین، آلفرد والاس و هربرت اسپنسر اثر گذاشت و یکی از حلقه های اتصال اقتصاد سیاسی کلاسیک و نظریه مبتنی بر رقابت «داروینسم اجتماعی» را تشکیل داد که در اواخر قرن نوزدهم نفوذی گسترده پیدا کرد؛ اندیشه ای که آشکارا احکامی خشونت بار را تجویز می کرد.^(۲)

راینهولد نایبور که وی را معلم اخلاق جامعه مدرن به شمار آورده و از او با نام مجتهد زمامداران یاد کرده اند، مؤسس نظریه اخلاقی «تناقض نیکی» است. وی می گوید

ص: ۲۲۹

۱- ۱. لیبرالیسم، ظهور و سقوط، ص ۱۳۸۰.

۲- ۲. همان.

صرف نظر از این که چقدر سعی کنید خوب باشید، همواره می خواهید آسیب وارد کنید. چامسکی درباره آرای وی اظهار می کند:

برای کسانی که می خواهند پا به یک زندگی بزهکارانه بگذارند، این رهنمود بسیار فریبنده است. آنها به خود می گویند صرف نظر از این که چقدر سعی کنیم خوب باشیم، همواره می خواهیم به مردم آسیب وارد سازیم و نمی توانیم از چنگ این وضع رهایی یابیم. این فکر برای یک رهبر مافیا بسیار دل انگیز است. او می تواند قدم پیش بگذارد و هر کاری دوست دارد، انجام دهد. اگر به مردم آسیب برساند با خود می گوید «آه خدای من، تناقض نیکی». این موضوع به خوبی تبیین می کند که چرا نایبور برای روشنفکران امریکایی پس از جنگ دوم جهانی تا به این حد جذاب بود. آنها خود را برای ورود به یک زندگی آکنده از بزهکاری آماده می کردند. آنها می خواستند در دوران فتح جهان یا به سلک مدیران در آیند و یا مدافعان این روند باشند.»^(۱)

گفتنی است که شخصیت‌های لیبرالی مانند کندی و جرج کنان برای نایبور احترام فوق العاده ای قائل بودند. آیا به راستی چنین آرای خشونت‌زا و تطهیرگر خشونت نیست. از همین روست که سولژنیتسین خسته از شرق کمونیست به جرج کنان سیاستمدار معروف لیبرال حمله کرده، خطاب به مردم امریکا می گوید:

سیاست پیشگان برجسته شما، از جمله آقای جرج کنان، اظهار نظر میکنند که در سیاست جهانی نمی توان معیارهای اخلاقی را رعایت کرد. بدین سان با التقاط خیر و شر و حق و ناحق، مناسبترین شرایط برای پیروزی کامل شر مطلق در جهان مهیا می شود.»^(۲)

بنابر آنچه گذشت، بهتر می توان در تلقی استاروبینسکی از جامعه مدنی لیبرال

ص: ۲۳۰

۱-۱. دیوید بارسا میان، گفت و گو با نوآم چامسکی، ترجمه عباس مخبر، ص ۸۴

۲-۲. زندگی بدون تزویر، راهی به سوی بالا.

نتیجه این قرارداد قرارداد اجتماعی) تصریح نابرابری، تحکیم امتیازهای ثروتمندان و تبدیل نابرابری به یک نهاد است. غضب اقتصادی تحت پوشش صلح و حق به قدرتی سیاسی بدل می شود، اغنیا براساس حقوقی که قبلا موجود نبود از مالکیشان محافظت میکنند و از این پس در زمره اربابانند. این قرارداد خدعه آمیز کاریکاتوری از یک پیمان اجتماعی حقیقی است.»^(۱)

حقیقت سخن استاروینسکی وقتی آشکار می شود که به اعتراف نوآم چامسکی درباره سرنوشت آزادی بیان در نظام لیبرال - سرمایه داری که از اصول مسلم و اولیه لیبرالیسم است، توجه کنیم:

امریکا یک کشور سرمایه داری است و در چنین محیطی هر چیز یک کالا به شمار می آید که قابل دادوستد است. آزادی بیان به این ترتیب در این کشور به یک کالا بدل شده است؛ یعنی شما به اندازه ای که می توانید آزادی بیان خریداری کنید، واجد آن خواهید بود. به این ترتیب شخص من تا حد زیادی از آزادی بیان برخوردارم، اما یک پسر بیچه سیاه در حومه بوستن اگر چه علی الظاهر و با نظر به ظواهر امر می باید از آزادی بیان برخوردار باشد، اما عملا چنین نیست. این واقعیت تلخی است که می باید بر آن غلبه کرد.»^(۲)

هم اکنون نیز نولیبرالهای غرب مبادی فکری خشونت زایی را برای دولتهای خویش پی ریزی میکنند و در قالب این که جوامع غیرغربی و مخالف لیبرال دموکراسی را ولو با زور و خشونت باید به تبعیت واداشت، تئوری خشونت را تحکیم مینمایند. در این راستا نظرات پوپر در جامعه باز و دشمنان آن بسیار در خور تأمل است. این روند تا جایی ادامه

ص: ۲۳۱

۱- ۱. روسو و نقد جامعه مدنی.

۲- ۲. روزنامه قدس، ۱۱ مهر ۷۸، ص ۱۹

دارد که به اعتقاد نولیبرال‌های معاصر باید با خشونت، دیگران را به تساهل و تسامح و با زور آنها را به تبعیت از تعریف و حریم و حدود آزادی لیبرالی و حقوق سیاسی لیبرال مجبور نمودا

لیبرال دموکراسی غرب و خشونت در عمل

درباره ابعاد عملی خشونت گرایی در نظام‌های لیبرال دموکرات غرب سخن بسیار و حتی بیان دامنه و حدود جنایات خشونت بار ایشان در جهان از حد یک مقاله خارج است، لذا تنها به نمونه هایی معدود از پرونده خشونت لیبرالیسم بسنده می نمایم. درباره خشونت‌های استعماری اروپائیان در کشورهای دیگر به طور عمومی نوآم چامسکی می گوید:

«تردیدی نیست که پای اروپائیان به هر کجا که باز شد، سطح خشونت به میزان زیادی بالا رفت... یکی از دلایل این امر آن است که اروپائیان در میان خود جنگ‌های خونین و بیرحمانه ای را از سر گذرانده بودند و لذا نوعی فرهنگ بیهمتای خشونت را تکامل بخشیده بودند... توصیف کاری که اروپائیان کردند هولناک است... اروپائیان آنچه را که سد راهشان میشد ویران کردند. صرفنظر از استثناهای محدود، این مطلب تقریباً در سراسر جهان مصداق دارد. اگر خواسته باشیم در مقابل تاریخ شرافت خود را حفظ کنیم باید این اقدامات را صرفاً نوعی اشغال بربروار توصیف کنیم.»^(۱)

البته عموم جریانها و شخصیت‌های لیبرال و پیروان و مقلدان آنها چنین تحلیلی را قبول ندارند و بربریتها و خشونت‌های خود را باعث سازندگی و ترقی اقوام غیرتمدن می شمارند، لذا وقتی آنجلو کودویلا در زمینه استعمار و پیامدهای آن مقاله ای را می نویسد، مطلب او در وال استریت ژورنال [۷ ژانویه ۱۹۹۳] با تیتراژ درشت به چاپ می رسد. وی در

ص: ۲۳۲

۱-۱. دیوید بارسامیان، گفت و گو با نوآم چامسکی، ترجمه عباس مخبر.

مقاله خویش عنوان می دارد که فقط تمدنهایی که بخشندگی زیادی دارند می توانند وظایف شریفی مانند استعمارگری را برعهده بگیرند؛ وظیفه ای که در آن سعی می شود بربرهای سراسر جهان از چنگ سرنوشت ذلت بار خویش رهایی یابند. اروپائیا این کار را کردند و مسلما مواهب و منافع فراوانی را نصیب جهان سوم نمودند.

چامسکی در نقد این سخن چه خوب گفته است که جدا از جهالت ابلهانه نویسنده، سطح اخلاقی نوشته آنقدر پایین است که انسان فقط نمونه اش را در بایگانیهای حزب نازی می تواند پیدا کند و با این همه مقاله مزبور در صفحه دوم وال استریت ژورنال به چاپ می رسد و احتمالا با انتقادات زیادی نیز روبرو نمی شود.^(۱)

امریکا و جنایات خشونت بار آن در رویارویی با بومیان منطقه و سیاهان، برگ دیگری از تاریخ خشونتمداری کسانی است که دم از تساهل و آزادی می زنند. نخستین وزیر دفاع ایالات متحده، ژنرال هنری ناکس میگوید آنچه ما بر سر جمعیت بومی این سرزمین آوردیم، بدتر از فجایعی است که فاتحان اسپانیایی در پرو و مکزیک به بار آوردند. او در ادامه می گوید؛ مورخان آینده به از میان رفتن این مردم می نگرند - آنچه امروزه نسل کشی نامیده میشود. و این اعمال را با رنگهای تیره نشان میدهند. جان کوینسی آدامز میگوید خودش همراه با بقیه به چنان ریشه کنی قبیحی دست زده اند که یقینا خداوند به خاطر این گناهان شرورانه آنها را مجازات خواهد کرد.

اما آیا واقعا می توان تصور کرد که نظامهای لیبرال دموکرات و مصداقا امریکا از گذشته خویش پشیمان است؟ مسلما خیر؟ به نظر حقیر تأسف ایشان از این است که چرا وقتی می توانستند به طور غیرمستقیم، بهتر و بیشتر از آنچه علنی انجام داده اند به ظلم و ستم و نسل کشی و مخالف کشی پردازند، مدتی به طور آشکار به این جنایات و خشونتها پرداخته اند. نمونه ندامت دروغین امریکا را می توان در حمایت و کمکهای جدی او به صهیونیستهای خشونتگرا دید، آن گاه که کارتر گفت من خودکشی سیاسی را بر تغییر سیاست حمایت از اسرائیل ترجیح می دهم و اکنون نیز چنین است. آیا حمایت امریکا از

ص: ۲۳۳

صهیونیزم، حمایت از کشتار، شکنجه، زندان و غصب خانه یک ملت نیست و آیا ممکن است خشونت از این هم فراتر برود؟

از کشتار دویست هزار نفر در فیلیپین در پی اشغال آن توسط آمریکا و بسیاری جنایات دیگر در ویتنام و امثال آن در میگذریم، چرا که تاریخ جنایات آمریکا در این زمینه ها دایره المعارف خشونت است و دامنه آن فقط به کشورهای خارجی محدود نمی شود، بلکه فضای درونی ایالت متحده را نیز آکنده می سازد. اگر خشونتهای قانونی و مشروع در سیستم حقوقی اسلام بر مبنای هدایت، تربیت و کمال قرار دارد، در این کشور بدترین و فجیع ترین انواع خشونتهای نامشروع در زندانها انجام می شود که پلیدترین نوع آن خشونت جنسی و روحی است که حرمت قلم اجازه پرداختن بیشتر را به این مقولات نمی دهد.

نهر و در زندان بریتانیائها در کتاب کشف هند نوشته است که چنانچه نفوذ و کنترل بریتانیا در هر یک از مناطق هندوستان را دنبال کنید و سپس آن را با سطح فقر در آن منطقه بسنجید، نوعی همبستگی پیدا خواهید کرد. هر چه مدت اقامت بریتانیائها در منطقه مزبور طولانیتر بوده باشد، منطقه فقیرتر است. وضع بنگال یا بنگلادش کنونی، از همه جا بدتر است، زیرا نخستین جایی بود که بریتانیائها وارد شدند. در زمینه خشونتهای انگلستان در بنگال و هند گفته شده هنگامی که بریتانیائها برای اولین بار وارد بنگال شدند، یکی از ثروتمند ترین سرزمینهای جهان بود. نخستین جنگجویان سوداگر بریتانیایی آن را همچون بهشت توصیف کرده اند. این منطقه اکنون بنگلادش و کلکته است؛ نمادهایی از فقر و نومیدی. به نوشته آدام اسمیت فقر و فاقه ای که بریتانیائها در بنگال پدید آوردند ابتدا با ویران کردن اقتصاد کشاورزی شروع شد و سپس کمبود را به قحطی تبدیل کردند. یکی از شیوه های انجام کار در اختیار گرفتن اراضی کشاورزی و کشت خشخاش در آن بود، زیرا تریاک تنها چیزی بود که بریتانیائها می توانستند به چینها بفروشند. سپس گرسنگی توده گیر بنگال را فراگرفت.

در زمینه صنایع هند نیز بریتانیا سیاستهایی را در پیش گرفت که منجر به فقر آن کشور و از بین رفتن صنایعش گردید، به گونه ای که برخی از ایشان خود تصریح کردند،

کاری که ما در هند انجام می‌دهیم زیبا نیست، اما برای بقای کارخانه‌های منچستر راه دیگری وجود ندارد. ما ناگزیریم رقابت را از بین ببریم. (۱) شایان ذکر است که متفکران بزرگ لیبرال نیز مؤید و توجیه‌گر اعمال آنها بودند. آیا این طرز فکر با تنازع بقای طبیعی نسبتی ندارد و نوعی داروین‌ساز اقتصادی که از پیامدهای داروین‌ساز اجتماعی است، نمی‌باشد و آیا اینها منبث از نوعی خشونت‌گرایی فکری و روحی نیست؟

ص: ۲۳۵

۱-۱. همان، ص ۷۱-۷۰.

تصوير

□

ص: ۲۳۶

بعضی از الفاظ و مفاهیم فرهنگی و سیاسی که با اصول پذیرفته شده در جامعه همسویی ندارند، گاه متباین با برداشتهای اصیل خود مورد استفاده قرار میگیرند و از عرصه فرهنگ خصوصی به بستر گسترده فرهنگ عام اجتماعی راه می یابند و از آن جا که از فرهنگی دیگر وارد جامعه شده اند و محتوایی بیگانه از هویت خودی دارند، معمولاً مفاهیم تقلیدی، وارداتی و اقتباسی آنها، مورد نظر قرار میگیرد، به گونه ای که یک چرخش عظیم را در جامعه از پیشینه خویش باز می گویند، که این خود می تواند نشانه نوعی بیماری فرهنگی باشد. سرانجام نیز افراد، بدون توجه به علل رخداد تاریخی واژگان یاد شده، این کلمات را به مفهومی که در مهد پیدایش آن بوده، به کار می برند.

یکی از آن واژگان و مفاهیم قالبی و وارداتی، کلمه «Tolerance» است که هم اکنون در فرهنگ سیاسی و اجتماعی کشورما، رواج یافته است.

مفهوم تولرانس در غرب و تعریف سهله و سمحه در اسلام

اندیشمندان و فیلسوفان سیاسی قرن نوزدهم، تولرانس را به معنای آزادی و

آزادی ورزی گرفته اند، یعنی کسی که به این مفهوم معتقد است به دیگران، آزادی در اندیشه و عمل می‌دهد، با این که اندیشه‌ها، آموزه‌ها، عقاید و اعمال و رفتارهای دیگران با اندیشه‌ها و اعمال او همسویی ندارد.

جان استوارت میل، به تولرانس از همین منظر می‌نگرد، به گونه‌ای که این مفهوم، در اندیشه وی جای خود را به مفهوم آزادی می‌دهد و در این تعبیر، به عنوان یکی از ویژگی‌های عصر گذار از دوره خفقان و فقدان آزادی، به دوره باز آزادی نائل می‌شود. پیش از وی «جان لا-ک» برای تولرانس، قیودی در نظر گرفته بود، ولی جان استوارت میل، تعریفی نو را از آن ارائه داد، که همه قیود مذکور یکبارگی زیر پا نهاده شد. از این رو، باید بگوییم هم اکنون در غرب، تعریف تولرانس بنابر آموزه‌های سیاسی جان استوارت میل مورد توجه قرار گرفته و معیار عمل فرد و جامعه گردیده است.

استوارت میل، برای تعریف لیبرالیستی از تولرانس، یک معیار ارائه می‌دهد و می‌گوید، آنچه برای ما ملاک است، مسأله «اصالت فایده» است. بر این اساس، اعمال فرد تا جایی درست تلقی می‌شود، که موجب گسترش شادی و لذت شود و چنان که بنتام از شادی، تفسیری ارائه می‌کند، جان استوارت میل هم شادی را به گونه بنتام و با اقتباس از وی تفسیر کرده و می‌گوید: شادی، همان میل به لذت‌های جسمانی و گریز از درد و رنج است. پس غایت مطلوب در نظریه استوارت میل، لذت‌های فردی است که شادی فردی هم در همین لذت‌هاست و هیچ عاملی هم نباید آزادی فرد را مقید ساخته و او را از انجام چنان اعمالی باز بدارد و هر عملی هم که آزادی فرد را محدود سازد و مانع لذت بردن‌های او شود، مانع آزادی است و عمل چنین فردی، با معیار خشونت ارزیابی می‌شود.

بنابراین اکنون بهتر می‌توان تولرانس را معنی کرد، که در این نگاه غرب مدارانه و نفس‌گرا و انسانیت‌خواه و فردگرا (اندیویدوآلیست) میدان عملی برای آزادی‌های فردی در چارچوب‌های نفسانی و شهوانی که منتهی به لذت می‌شوند، مفهوم می‌یابد. بنابراین، طبق نظریه افرادی همچون بنتام، استوارت میل و حتی پیربیل، ریشه آن را باید در آزادی فردی جست‌وجو نمود که حتی جامعه، حق دخالت در اعمال فرد را ندارد. پس تولرانس، در تعریفی روشن، این است که ما واقعا در حیطه اعمال فردی، چه مربوط به سیاست، چه

اخلاق و چه عقاید، حق دخالت نداریم و باید اعمال او را تحمل نموده و با او مدارا کنیم و به افراد میدانی بدهیم که طبق مصالحی که خودشان تشخیص می دهند، عمل نمایند. پیشینه تاریخی اندیشه **Tolerance** در غرب، با عملکرد کلیسا در قرون وسطی پیوند دارد.

کلیسا، به سبب عرضه اندیشه هایی نارسا و رفتاری خشونت آمیز، زمینه بسیاری از گرایشهای انحرافی را در اروپا فراهم ساخت.

کلیسا، به خدا تصویر انسانی داد و خدا را در قالب بشری به افراد معرفی نمود. افراد تحت تأثیر نفوذ مذهبی کلیسا از کودکی خدا را با همین قالبهای انسانی و مادی تلقی کردند و پس از رشد علمی، دریافتند که این مطلب با موازین علمی و واقعی و عقلی صحیح، سازگار نیست و از طرف دیگر، توده مردم طبع این مقدار قدرت نقادی ندارند که فکر کنند، ممکن است مسائل مربوط به ماورای طبیعت، مفاهیم معقولی داشته باشد و کلیسا اشتباه کرده باشد. چون دیدند مفاهیم کلیسایی با مقیاسهای علمی تطبیق نمیکند، مطلب را از اساس انکار کردند.^(۱)

در حوزه عقاید، کلیسا دگم اندیشیها و جزم گراییهای فراوانی به کار بست که در نتیجه، افکار و عقاید را نسبت به خدا دچار خدشه ای بزرگ نمود. مهمتر از همه، خشونتهای عملی کلیسا بود که این خشونتها اسباب رهیدگی و رمیدگی از دین را فراهم ساخت.

خطای عمده کلیسا در دو جهت دیگر بود: یکی این که کلیسا پاره‌های معتقدات علمی بشری موروث از فلاسفه پیشین و علمای کلام مسیحی را در ردیف اصول مذهبی قرار داد و مخالفت با آنها را موجب ارتداد دانست. دیگر این که حاضر نبود صرفاً به ظهور ارتداد اکتفا کند و هر کس که ثابت و محقق شد مرتد است، او را از جامعه مسیحیت طرد کند، بلکه با نوعی

ص: ۲۳۹

۱- ۱. شهید مطهری، مجموعه آثار، علل گرایش به مادیگری، ج ۱، ص ۴۸۰

رژیم پلیسی خشن در جست و جوی عقاید و مافی الضمیر افراد بود و با لطائف الحیل کوشش میکرد کوچکترین نشانه ای از مخالفت با عقاید مذهبی در فردی با جمعی پیدا کند و با خشونت و وصف ناشدنی آن فرد یا جمع را مورد آزار قرار دهد. این بود که دانشمندان و محققان جرأت نداشتند، برخلاف آنچه کلیسا، آن را علم میدانند، ببندیشند.»^(۱)

محکمه تفتیش عقاید یا انگیزیسیون باعث شد که نوآوران علمی و کسانی را که در برابر خشونتها، منعها و خفقانهای کلیسا، به نوآوری و اظهار نظر علمی پرداخته بودند، تکفیر کند و پس از تکفیر، آنان را به قتل برساند، که داستان غمبار این خشونتها و قتلها را ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن خودش بتفصیل شرح داده است.^(۲)

این زمینه ها سبب پیدایش عصیانهای فکری فراوان در جامعه و در نهایت، عصیانهای اجتماعی علیه کلیسا شد. طرح مسأله **Tolerance** به قرن شانزدهم و هفدهم میلادی بازمی گردد، که در آن حال و وضعیت فرقه های پیشرو و در حال رشد جامعه، اقتدار کلیسا را به چالشی عظیم برده و ضربهای کاری را بر پیکر آن وارد ساخته بودند. آنها که هنوز در هوای اندیشه های الهی بودند، پروتستانتسم را در مسیحیت ایجاد نمودند. افرادی همچون جیمز میلتون، جان لاک و جان استوارت میل، برای از بین بردن آن فضا و با هدف اشاعه اصول، آرمانها و افکار خود و به اعتبار این که عنصر حقیقت، فقط با زمینه های اجتماعی «رقابت آزاد» رخ می نماید، **Tolerance** را مطرح ساخته، بر دفاع از آن اصرار ورزیدند.

آنان گفتند که مسیحیت، دین تحمیل عقیده و فکر است. عقیده نمی باید تحمیل شود. خود را نباید مطلق دانست و نباید به نفی عقیده دیگران پرداخت. البته در این

ص: ۲۴۰

۱- همان، ص ۴۸۸.

۲- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱۷، ص ۳۶۰، به نقل از: مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، ص ۴۸۸.

گفتمانها اغلب، حمله تیزی علیه مسیحیت وجود دارد و در همین راستا «پلورالیسم» ترویج شده، «مونیسیم» محکومیت شدیدی پیدا کرد:

ریشه اندیشه تولرانس در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دین و نزاع کلیسا و دولت جست و جو کرد، هر چند این مفهوم، تنها در قرن هفدهم به صورت مشخص در اندیشه سیاسی عنوان شد، در آن عصر معنای تولرانس، عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود، بعدها به تدریج مصداق آن گسترش یافت و تحمل هر عقیده‌های «خواه مذهبی یا سیاسی و..» را در بر می گرفت، با این حال از آن جا که مذهب، در آن روزگار از اهمیت بسیاری برخوردار بود، در واقع تولرانس در زمینه عقاید مذهبی، به معنای تحمل نسبت به هر عقیده‌های تلقی می شد... تولرانس، در اصل نه از بی تفاوتی و شکاکیت و گشاده نظری، بلکه از ایمان شدید زاده شد، هر چند بعدها اومانیسیم راسیونالیسم و فردگرایی نیز آن را پرورش دادند.^(۱)

شاید اولین فردی که تولرانس را در برابر اندیشه های متحجرانه مسیحیت تبلیغ کرد پیربیل باشد. بیل در کتابی با عنوان مجبورشان کن تا بگروند، دلایلی روشن در دفاع از تولرانس کامل مذهبی ارائه کرد. در این کتاب، عنوان یاد شده را که از مسیح نقل شده، به بحث میگذارد و به نظر او این گفته، اساس مذهب مسیحیت و ریشه آزار رساندن به مخالفان را تشکیل می دهد. با این ذهنیت، پیربیل به جنگ با عقاید مسیحیت پرداخت و آن عقاید را به بوته نقد و طرد گذاشت. ایمان مذهبی در نظر وی عبارت بود از «برداشت و تصور شخصی از خداوند و ابراز آن» به دلیل این که حتی عقل، قابلیت اعتماد کامل ندارد، راهی جز اتخاذ اصل عدم ایقان مطلق وجود ندارد و همین نکته، سرچشمه تولرانس و ریشه و بنیاد آن است. در نظرگاه وی، غرور انسان در مورد شناخت حقیقت بجا نمی باشد. آدمیان، با توجه به تفاوت طبایعی که دارند، همه دنبال حقیقتند و ممکن است در این

ص: ۲۴۱

راستا، هر کس حقیقت را در انحصار خود بدانند و حال آن که عقل، بسیار خطاپذیر است و حقیقت، بسیار در پرده کمون و خفا. البته هر کس حق دارد هر چه را تشخیص می‌دهد برگزیند، اما هیچ کس حق ندارد، آنچه را که دیگران بدان گرایش یافته‌اند، نفی و طرد نماید. بنابراین:

«وجدان هر فرد، آخرین ملجأ و معیار او به شمار می‌رود و هر کس باید برای خودش در مورد ماهیت حقیقت تصمیم بگیرد.»^(۱)

چنان که می‌بینیم، سمت و سوی اندیشه‌های بیل، فرد گرایانه و مبتنی بر خرد ناسوتی است.

منادی دیگر اندیشه تولرانس، جان لاک، فیلسوف انگلیسی است. او در سال ۱۶۸۸، نامه‌ای را در باب تولرانس منتشر ساخته است.

نامه جان لاک از نخستین نوشته‌هایی است که به طور منسجم در این باره به بحث پرداخته است. تز اساسی که در این نامه مورد اشاره و تأکید قرار گرفته، چنین است:

سرکوب، سیاست مؤثری نیست؛ زیرا زور می‌تواند به ظاهر، فرد را به اطاعت وادار نماید، اما نمی‌تواند موجب پذیرش عقیده‌ای در روح او گردد، تنها نتیجه، گسترش تظاهر و ریاکاری خواهد بود. بنابراین سیاست سرکوبگرانه در زمینه عقاید از نظر اخلاقی زیانبار است و به طریق اولی موجب هدایت کسی به راه راست نمی‌شود و رستگاری او را تأمین نمی‌کند.»^(۲)

نکته برجسته دیگر در نامه لاک، تأکید بر دوگانگی وظیفه کلیسا و دولت نسبت به جامعه بود:

نکته دوم لاک، رد استدلالی سنتی بود. سنت گرایان مسیحی می‌گفتند وظیفه هر فرد نسبت به کلیسا همان وظیفه فرد نسبت به دولت است و

ص: ۲۴۲

۱-۱. همان، ص ۱۲.

۲-۲. بولتن اندیشه، ش ۷-۵، ص ۱۲.

اگر در برابر مخالفان کلیسا تسامح ورزیم، دولت دچار هرج و مرج می شود، اما لای میگفت رسالت کلیسا در جهان، مستقل از نقش دولت است. علت وجودی کلیسا، نجات روح انسان است و این رسالت را تنها از راه ترغیب و تبلیغ، آن هم با روشهای خالی از خشونت می تواند انجام دهد، ولی علت وجودی دولت حفظ حقوق مردم، یعنی حفظ جان و مال و آزادی آنان است و به همین دلیل در مواردی می تواند به عنوان آخرین چاره، از زور استفاده کند.»^(۱)

اجمالاً در اندیشه تولرانس، دولت نمی تواند به دلیل ماهیت خودش و به حکم متکثر بودن حقیقت، مدعی باشد که حقیقت را آن گونه که هست شناسایی کرده و نمی تواند آنچه را که شناسایی کرده، به اجبار به دیگران تحمیل کند، پس باید تحمل نشان دهد که بر سیاستهای دولت، تأثیری زیانبار را برجای نهد و دولت بهتر بتواند اندیشه های خود را در صحنه های مختلف اجتماعی به مرحله بروز و ظهور برساند. این عقیده را حتی کاتولیکها هم پذیرفتند و بدین سان اندیشه های لاک در باب تولرانس، به دلیل مماشاتی که در آن وجود داشت، مورد توجه و قبول همگان قرار گرفت و می رفت که تا حدودی فضای بازتری را فراهم سازد، اما می دانیم که این اندیشه نیز باقی نماند و در مراحل بعدی، با به میدان آمدن دیدگاه جان استوارت میل، چنان باب تولرانس گسترش یافت که دیگر این آموزه ها که از جانب لاک ارائه شده بود، از صحنه عمل اجتماعی خارج گشت.

جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) در ابتدا طرفدار لاک بود، اما به دلیل حرکتهای تندی که پس از ابراز اندیشه های لاک، در اروپا برآمد، میل تحت تأثیر اندیشه های رایج قرار گرفت و این بار، سخنان وی در دفاع از تولرانس مورد توجه واقع شد و تقریباً همگان پیروی از جان استوارت میل را بر خود لازم شمردند. وی قیوداتی را که جان لاک نهاده بود، از بین برد و در اندیشه او تولرانس، به مفهوم آزادی مطلق در تمام زمینه ها و قلمروها

ص: ۲۴۳

۱- ۱. کیان، ویژه دین، مدارا، خشونت، مقاله ضیاء موحد، ص ۶۰.

بود. به نظر جان استوارت میل، تولرانس، یکی از ویژگیهای عصر گذار شمرده شده، در این دوره، آزادیها به اوج خود می رسد و از حیطة های فرهنگی و سیاسی به حیطة های اخلاقی هم راه می یابد. روح آموزه های میل را باید در آزادی مطلق فرد جست وجو نمود و از آموزه های لیبرالیستی باید در آن نشان گرفت؛ لذا میل، تولرانس را از حوزه سیاست به حوزه اخلاق نیز سوق داد، البته اخلاقی که معیار آن فرد است.

در این زمینه از میان همه آراء و اندیشه هایی که در غرب مطرح شد، بیش از همه آرای همین فیلسوف مقبولیت یافت و حتی سبب شد کسانی دیگر، همین نظریه را با غلظت بیشتری در حوزه اخلاق و عقاید نیز مطرح کنند. در قرن بیستم نیز آرای همین فیلسوف زیربنای پیدایش مکتب پلورالیسم و تکثرگرایی گردید، به گونه ای که بسیاری از مسیحیان هم نظریه او را پذیرفتند.

یکی از کسانی که در میان مسیحیان از نظریه تولرانس، با بیان یک جمله دفاعی کارساز کرد و همان دفاعیه، تأثیری فراوان را در باب پلورالیسم دینی هم به وجود آورد ... الیوت بود. او نوشت:

«ما مسیحیان نمی پسندیم که با ما با تسامح رفتار کنند.»

این سخن، مایه شگفتیهای شد، ولی منظور وی نفی اندیشه تولرانس نبود، بلکه منظورش آن بود که چرا آن را فقط باید با مسیحیان اعمال کنند.

در برخی روایات دینی ما واژگان «سهله» و «سمحه» آمده است؛ از جمله پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: «بعثت بالحنیفه السهله السمحه»^(۱)

من به آیین حق گرای سهل و آسان فرستاده شدم.

در بیانی امام علی می فرماید: «بعثه بالشریعه السهله السمحه» و در جای دیگر، آن حضرت می فرماید: «الحمد لله الذی شرع الاسلام فسقل شرایعه لمن ورده»^(۲)

ص: ۲۴۴

۱- ۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۷، ص ۱۳۹.

۲- ۲. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، ص ۱۵۳.

حمد خدایی را که اسلام را تشریح نمود و قوانین آن را آسان قرار داد، برای کسانی که بدان درآیند.

امام صادق علیه السلام فرمودند: همسر عثمان بن مظعون خدمت پیامبر رفته، عرض کرد: ای رسول خدا، عثمان روزها را به روزه سپری می کند و تمام شب را به عبادت مشغول است و از اهل و فرزندان خود غافل شده است.

پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: ای عثمان، خداوند مرا به رهبانیت برنینگیخت، بلکه به شریعتی سهل و آسان مأموریت یافته ام. من که پیامبر شمایم، روزه می گیرم و نماز می گزارم و با همسرم معاشرت می کنم.

چنان که می بینیم، در بیانات و خطابات روایی ما که از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه علیهم السلام صادر شده، آن بزرگواران در هیچ جا واژه تساهل و تسامح را بیان نکرده اند، بلکه از واژه های سهله و سمحه اسلامی یاد کرده اند.

سهل و سمح، هر دو به معنای آسان گیری نمودن است و بنابراین طبق روایاتی که سهولت و سماحت اسلامی را بیان می کنند، دو واژه سهله و سمحه، به عنوان دو صفت ذاتی در اسلام مورد نظرند، بدین معنی که خداوندی که تشریح و قانونگذاری در دست اوست، احکامی دارای تکلف و مشقت و سخت و طاقت فرسا برای بندگانش نازل نفرموده است؛ یعنی احکام شریعت در بستری متناسب با مقوله های فطری و انسانی بیان شده اند و شاخص بنیادی و اصلی در وضع این قوانین الهی، فطرت است؛ بنابراین ساحت شریعت همان ساحت های فطری و نهادی و انسانی می باشند و به هیچ رو، جایی برای تحمیل بر جسم و فطرت وجود ندارد.

در قرآن مجید، دقیقاً رویه ای دیگر از این تعبیر نمادین را شاهدیم:

۱- ویریدالله بکم الیسر ولایرید بکم العسرہ (بقره / ۱۸۵). خداوند برای شما حکم را آسان خواسته و تکلیف را مشکل نگرفته است.

۲- وجاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتیبکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج. و پیکار کنید در راه خدا، حق پیکار کردن را، خدا شما را برگزید و برای

شما در دینتان سختی قرار نداد.

مرحوم طبرسی، ذیل این آیه شریفه می فرماید:

«و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ای من ضیق لا مخرج منه و لا مخلص من عقابه... و قیل معناه ان الله سبحانه لم یضیق علیکم امر الدین فلن یکلفکم مالا تطیقون بل کلف دون الوسع فلا عذر لکم فی ترکہ.»

(۱)

خداوند در دین حرج قرار نداده است؛ یعنی سختی که از آن گریزی نباشد، در دین قرار نداده و گفته شده است که خداوند امر دین را بر شما تنگ نگرفته؛ پس شما را به امری که به آن طاقت ندارید فرمان نداده؛ پس عذری برای شما در ترک این آیین آسان و سهل وجود نخواهد داشت.

۳- «وما یرید الله لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم ولیتم نعمته علیکم لعلکم تشکرون» (مائده ۶)

خداوند از تشریح قوانین، اراده سختی و مشکل برای شما ندارد، بلکه غرض از تشریح، طهارت و پاکی شما است و برای این است که خداوند، نعمتش را بر شما تمام گرداند؛ شاید شما سپاس حق گویند.

۴- «و اما من آمن و عمل صالحا فله جزاء الحسنی و سنقول له من امرنا یسراً» (کهف ۸۸)

اما کسی که ایمان بیاورد و عمل نیکو انجام دهد پاداشی نیکو خواهد داشت و بزودی سخنی آسان را (که موجب سختگیری و مشتقتش نباشد) به او خواهیم گفت.

آیات و روایات فراوان دیگری بر سهولت و سماحت ذاتی اسلام تأکید ورزیده اند، که به عنوان نمونه، به مواردی که اشاره شد بسنده میکنیم.

اما تساهل و تسامح، هر دو از باب تفاعل و طرفینی می باشند؛ یعنی امری که از درون دین نیست، به آن تحمیل شود. بنابراین در تساهل و تسامح، عاملی خارجی وجود دارد که

ص: ۲۴۶

عبارت از فرد متساهل و متسامح است و لذا میدان تساهل و تسامح، طبق این فرایافت بدیهی بسیار وسیع و گسترده خواهد شد و هر کسی به خودش از هر حیطة و ناحیتی و با هر فرایافتی فکری، اجازه میدهد که باری را بر دین بگذارد که از دین نیست؛ لذا برداشتها و تفسیرهای انحرافی، بدعتها و... میدان ظهور می یابند و همین مساله است که ما را به این حقیقت راهنمایی میکند که میان «سهله و سمحه ذاتی» و «تساهل و تسامح عرضی» تفاوتی روشن وجود دارد. اولی از ذات اسلام است و دومی از آن افراد است که بر آن می بندند.

البته این نکته مهم قابل یادکرد است که عامل اجتهاد با توجه به سهولت و سماحت اسلامی، نوعی از تساهل و تسامح را پذیرا می شود؛ لذا باید فقیه و دین شناس و خبره در معرفت دین، در این ساحت وارد شود و با توانمندیهای علمی و تخصصهای روشمند از دین چیزی را برآورد و براساس انطباق ذاتی با فحوی کتاب و سنت، آن را بیان نماید.

با این حال از واژه سهله و سمحه نمی توان تساهل و تسامح را نتیجه گرفت و بر فرض بستن چنین باری بر دیانت، میان تساهل و تسامح لیبرالی و تساهل و تسامح مورد قبول اسلام، فاصله ای به اندازه فاصله اسلام و کفر، دیانت و اباحت و شریعت و سکولاریسم است و نیز به اندازه فاصله مادیت و معنویت. بنابراین سهله و سمحه دو عنوانی هستند که در ذات و ماهیت خود، سماحت و سهولت ذاتی اسلام، بل همه شرایع آسمانی را می نمایند.

با توجه به آنچه بیان کردیم، در درون خود شریعت، تساهل و تسامحی وجود دارد که در واقع برگرفته از سهله و سمحه بودن آن است. البته این تساهل و تسامح، دارای حد و مرز است و مطلق نیست. برای این که این نکته را به خوبی مورد ارزیابی و تفسیر قرار دهیم، بهتر آن است که قلمروهایی را که شریعت درباره آنها سخن دارد، مشخص کنیم و حد هر یک را به طور اجمال تبیین نماییم.

قلمروهایی که شریعت درباره آنها اظهار نظر می کند و مسائل خود را بر محور آنها قرار میدهد، سه محور کلی است که عبارتند از:

۱ - قلمرو نظری، شامل عقاید، اندیشه ها و جهان بینی ها.

ص: ۲۴۷

□۲ قلمرو عملی که خود دو بخش مهم دارد؛ یکی قلمرو احکام عبادی، که فرد مسلمان بنا بر آن بینشها و نظرهایی که از شریعت پذیرفته است، به مجموعه احکام عبادی عمل میکند. و دیگری قلمرو رفتار، که در این بخش، مسلمان در چارچوب عقاید و اندیشه های مبنایی شریعت، موظف به برخورد با جهان پیرامون خود می باشد و همان گونه که بایدها و نبایدهایی در قلمرو عبادیات دارد، در این خصوص هم موظف به انجام بایدها و ترک نبایدهایی است.

۳- قلمرو اخلاق.

در قلمرو اندیشه و نظر، مسأله تساهل را به دو گونه می توان مورد ارزیابی قرار داد:

۱- تساهل، قبل از پذیرش آن عقاید و اندیشه ها

۲- تساهل بعد از پذیرش آن عقاید و اندیشه ها.

قبل از پذیرش عقاید و مبنای فکری دین، تساهل و رواداری، مرزی ندارد. ایمان آوردن یا نیاوردن هیچ کدام اجباری نیستند، آیاتی از قرآن مجید، این نکته را بیان مینمایند:

«لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره ۲۵۷)

و هیچ گونه اجباری در گرایش به دین نیست، راه رشد و تعالی از راه ضلالت و گمراهی و تباهی مشخص خواهد شد.

«انا هدیناه السبیل اما شاکره و اما کفوراً» (دهر ۳)

او را به راه حق رهبریش نمودیم؛ یا سپاسگزار بوده و حق را خواهد پذیرفت یا ناسپاسی و سرپیچی خواهد کرد.

هنگامی که دعوت به این اندیشه ها و عقاید مطرح می شود، باز همان جنبه آزادگذاری در ایمان آوردن مطرح می شود و به هیچ رو اجبار و اکراه را در آن دخالت نمیدهد و می فرماید:

«وادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه وجادلهم بالتی هی أحسن» (نحل ۱۲۵) با حکمت و پند و اندرزی پسندیده، مردمان را به راه پروردگارت فرا

ص: ۲۴۸

بخوان و با آنان به بهترین گونه جدل کن.

صراحتی در این آیه و آیات مشابه آن وجود دارد، بدین معنی که دعوت به دین خدا هرگز نبایستی با تحمیل عقیده صورت پذیرد، بلکه باید با بهترین و نیکوترین شیوه همراه باشد.

«فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» (زمر/۱۸) بشارت ده به بندگانم، همانها که سخنان را می شنوند و از بهترین آن پیروی مینمایند.

این نمونه آیات همگی بر این اصل تأکید می ورزند که در اعتقادیابی افراد باید عامل جبر و اکراه دخالت نداشته باشد و داعیان به اندیشه های دینی مردم را در دین آوری آزاد بگذارند و در این حوزه کاملاً خشونت، طرد شده است.

اما پس از پذیرش دین و قبول آن عقاید، اندیشه ها و باورها فرد معتقد نمی تواند قائل به چنان تساهلی باشد، اجازه رواج هر عقیده های ولو کفر آمیز را بدهد، رواج هر تبلیغی ولو علیه اصل دیانت را روادارد و بر هر گونه تبلیغی تسامح ورزد و هر گونه هتک حرمتی به ساحت دین را بپذیرد. در چنین وضعیتی فرد دیندار همچون یک حامی و سنگربان اندیشه ظاهر می شود:

«ان لله فی کل خلف عدوه ینفون عنه تحریف المبطلین» (۱)

در هر دورهای استوارمندی وجود دارند که از حوزه دین تحریفاتی را که باطل پیشگان میخوانند ایجاد کنند، برطرف می سازند.

در واقع اگر بخواهیم با منطق تولرانس غربی سخن بگوییم، باید عمل امام حسین ع را که با یزید به مبارزه ای سخت و بی امان پرداخت، محکوم کنیم؛ زیرا یزید نوعی برداشت از اسلام داشت و به پیروان جاهل خویش همانها را باورانده بود و آنان به آنها اعتقاد داشتند و نیز لازم می دیدند که با مسأله امامت شیعی، بشدت مبارزه کنند. همچنین باید عمل امامان دیگر و در رأس آنها حضرت علی با خوارج نهروان که

ص: ۲۴۹

برداشت‌هایی متحجرانه از اسلام داشتند و آن حضرت مأمور به مبارزه با آنان بود، محکوم شمرده شود!

اما قلمرو احکام عبادی

احکام عبادی اسلام بر دو بخش تقسیم پذیرند:

۱- بخش ضروریات؛

۲- بخش غیر ضروریات

در بخش ضروریات دینی اصلاً تسامح وجود ندارد. ضروری چیزی است که منکر آن، به مجرد انکار، کافر می‌شود، البته انکار چیزی که لازمه آن انکار شریعت است.. «المراد بالضروری الذی یکفر منکره الذی ثبت عنده یقین انه من الدین ولو بالبرهان و ان لم یکن مجمعه علیه إذ الظاهر من دلیل کفره هو انکار الشریعه و انکار صدق النبی، مثلاً فی ذلك الأمر مع ثبوته یقیناً، و لیس کل من انکر مجمعه علیه یکفر، بل المدار علی حصول العلم و الانکار و عدمه، الا- انه لما کان حصوله فی الضروری غالباً جعل ذلك المدار، و حکموا به.»^(۱)

مقصود از ضروری، که منکر آن کافر دانسته می‌شود، چیزی است که نزد او به طور یقین ثابت شود که جزء دین است، ولو با برهان و اجماعی هم نباشد، چون چنین انکاری به انکار شریعت و انکار پیامبر بازگشت میکند و مدار اصلی همین است و لذا هر منکر مسأله مورد اجماعی کافر محسوب نمی‌گردد، بلکه حصول علم و انکار یا عدم آن، ملاک است؛ منتهی چون در ضروری غالباً این نکته (حصول علم و انکار) رخ می‌دهد، آن مدار کفر و عدم کفر قرار گرفته است.»

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

مسلمان از اسلام خود به سمت کفر خارج نمی‌گردد مگر به سبب انکار یا حلال دانستن امری حرام که بگوید برای امر حلال، که حرام است و برای

ص: ۲۵۰

۱- از محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، کتاب الطهاره، ص ۳۷.

حرام (مثل خمر) که حلال است و به این هم پایبند باشد، که در این صورت از اسلام خارج می گردد و داخل در کفر میشود و همچون کسی می ماند که به کعبه وارد شده باشد و در کعبه حدی ایجاد نموده، از کعبه که خارج شود، گردش زده می شود.»^(۱)

در مسائل غیر ضروری، همچون نوع گرفتن تیمم و عدد ضربه هایی که بر خاک زده می شود و مسائلی از این گونه، مجال گسترده ای برای تساهل و تسامح در دریافت حکم شرعی وجود دارد و لذا می بینیم که در این زمینه ها اختلاف نظرهای گسترده و فراوانی وجود دارد.

اما در حوزه های اخلاق، اصول اخلاقی بر دو نوعند:

۱ - اصول مطلق و ثابت و جاوید اخلاقی؛

۲ - اصول متغیر اخلاقی.

اصول مطلق اخلاقی، مثل قبح کذب و حسن صدق، همیشه ثابت و به یک حال باقی هستند. همواره طبق اصول مسلم فطری، راستگویی متصف به حسن و دروغگویی متصف به قبح می شود و هرگز از حسن بودن صدق و قبیح بودن کذب، کاسته نخواهد شد، یا این که همواره مفساد اخلاقی مطرود ادیان و حتی انسانهایی است که از فطرتی سالم برخوردارند. هرگز نمی توان از تسامح در برابر انحرافهای انسان سوز اخلاقی دفاع کرد. چنین تسامحی بر باد دهنده همه کرامتهای انسانی است. بنابراین در اصول مطلق و ثابت اخلاقی نمی توان به هیچ گونه تسامحی رأی موافق داد و این جا جای تسامح نیست و سرانجام تسامح در اخلاق، زمینه تمام تباهیها را فراهم می سازد.

اما در اصول متغیر اخلاقی، می توان بنا به مصلحتهایی که در قضایا مطرح می شود، حدی برای تساهل فرض نمود. البته این هم در صورتی است که مصلحت بالاتری در فعل و ترک وجود داشته باشد؛ مثلاً در مواردی راست گفتن باعث مرگ و مخاطره برای

ص: ۲۵۱

نفس محترم است که مفسده نتیجه این راستگویی از مفسده اصل دروغ گفتن و یا کتمان، بیشتر است. در چنین موردی بنا به مصلحت ملزمه ای که در آن وجود دارد، رواداری کتمان و یا راست نگفتن پیش می آید و تسامح اخلاقی در چنین مورد مطرح می شود.

با چنین توضیحاتی می توان بیان داشت که در اصل اندیشه دینی سهله و سمحه مطرح است و سهله و سمحه از ذات و ماهیت و محتوای دین بحث می کند؛ یعنی محتوای دین، سهل است، چنان که بیان کردیم؛ اما هنگامی که به باب تفاعل برده می شود، بحث تساهل مطرح می گردد، بدین معنی که از خارج دین می خواهد امری را بر دین حمل کند و در این صورت، تساهل دقیقاً مانند آزادی کلمه ای می شود که معیار خاصی ندارد، حال آن که حد سهله کاملاً مشخص است و خود دین، حد آن را معلوم کرده است. سهله، لطف و متنی است از خداوند و در اعتقادات، عبادات، احکام و... رعایت شده است.

تفاوتهای تسامح و تساهل دینی با تولرانس لیبرالی

با توجه به آنچه بیان داشتیم، تسامح و تساهل دینی با تولرانس لیبرالی در چند زمینه تفاوت بنیادی دارد که در ادامه به آن اشاره می نماییم.

الف - در تسامح و تساهل دینی، محدودیتی به حدود شرعی نهفته است و در واقع در شریعت اسلامی قرقگاهها و خط قرمزهایی وجود دارد که باید در آنها توقف کرد. در قرآن مجید، از آنها با عنوان حدود یاد شده که موارد زیادی را در برمی گیرد و در بیشتر آنها، پس از بیان همان خط قرمزها، به این نکته اشاره گردیده است:

وتلك حدود الله، فلا تعتدوها و من يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون (بقره / ۲۲۹) این است حدود الهی؛ پس از آنها تجاوز نکنید (در خط قرمزها توقف کنید و هر که از آنها تجاوز کند آنها ظالم و ستمگرند).

در مواردی هم در روایات به واژه حدود و چمن اشاره شده است؛ مثلاً فرموده است: ان حمی الله محارمه.؛ یعنی قرقگاهها و خط قرمزهای الهی، محرمات الهی هستند و

کسی که از این قرقگاهها خارج شود، قطعاً به عذاب الهی گرفتار می شود. این در خصوص شرع و حدود آن بود.

اما در تولرانس لیبرالی، هرگز خط قرمزی وجود ندارد، و شخص طبق اندیشه لیبرالیستی، از امور دینی قدسیت زدایی کرده و به راحتی خود را در دامن مفاسد می افکند. ب - تولرانس لیبرالی با تکثرگرایی Pluralisme ارتباط تنگاتنگی دارد و حق و حقیقت را منحصر در دینی واحد نمی داند، بلکه همه ادیان و ایدئولوژیها بخشی از حق را دارند؛ لذا به هیچ یک از ادیان به دیده مطلق نمی نگرد و همه مکاتب به صورت نسبی درجه ای از حق را دارند، پس هیچ کدام حق نیستند و هیچ کدام هم باطل نمی باشند. بدین رو در اندیشه تولرانس، هر عقیده ای می توان داشت و معنای این سخن آن است که اساساً عقیده اهمیتی ندارد» و ضمیر و ذهن انسان، لاشرط است و هر ذهنیت و معتقداتی را می توان در آن جای داد و سرانجام حق و باطل حرف است و هر فردی حق دارد خود را حق بداند و دیگران را باطل.

در این دیدگاه، هیچ گونه معرفتی قداست ندارد؛ زیرا در تولرانس، قبلاً قداست زدایی شده است، اما در تساهل و تسامح دینی، هرگز چنین نیست، بلکه حق در هویتی کلی به نام دین منحصر شده و نمی توان همه ایدئولوژیها و مسلکها را حق دانست؛ زیرا دین از مبدأ الهی برخوردار است و تدریج در طول زمانها و تجدید رسالتها تکامل یافته و جوهره آن کامل شده و پس از دین خاتم دین دیگری نخواهد آمد و هیچ دین و مسلک و ایدئولوژی دیگری را نباید پذیرفت.

«ان الله اصطفى لكم الدين، فلا تموتن الا و انتم مسلمون» (بقره / ۱۳۳)

ج - تولرانس لیبرالی، به نسبت باورها و اعتقادات قائل است و در آن هیچ باور مطلقى مورد تأمل و توجه نمی باشد؛ یعنی تساهلهای متعددی روا داشته می شود و لذا به کثرت اندیشه ها، حوزه کاربرد دارد، اما در تسامح و تساهل دینی، حقیقت، یک شاخص و معیار کلی دارد که باید طبق آن، حق را شناسایی کرد و به آن عمل نمود، لذا حقانیت را نمی توان در قالب نظریات فردی انسانها جست و جو کرد. حق، اهلی دارد و خود راهی است که کژی و انحراف را برنمی تابد.

فرانسیس بیکن می گوید: دنبال دانستن نباش، بلکه به توانستن و تمتع بیندیش. اگر بخواهیم دقیقاً این گفته را مورد ارزیابی قرار دهیم، باید مبنای بسیاری از مسائل را در همین دکترین بیکن جست و جو کنیم، دکترینی که انواع تمتعات را مورد تشویق قرار میدهد؛ بنابراین، ارزیابی فوق از پدیدارشناسی و انسان شناسی خاصی سرچشمه میگیرد که دقیقاً تولرانس را هم نتیجه میدهد و لذا در این حوزه فکری هر باوری که به لذت و تمتع بیشتری بینجامد، مورد تأیید و پذیرش است و هر مانعی که در برابر این باورها و عملکردشان ایجاد شود، ابزار خشونت را به کار بسته و باید از صحنه اجتماع محو شود.

د. تفاوت دیگر از مبانی معرفت شناختی آن دو سرچشمه می گیرد.

تولرانس لیبرالی تنها مبتنی بر مبانی معرفتی پوزیتیویستی است، به این معنا، هر آنچه در دایره معرفت حتی باشد، مورد تأیید است. از این رو، از رؤیت جهان معنی و حقیقت جهان غافل است، چه آن که ناکارکردهایی هم در پوزیتیویسم نهفته است، که به دلیل همین ناکارکردهایش، تسامح لیبرالی را بر می تابد.

پوزیتیویسم رویکرد نامناسب و گمراه کننده ای است که به دریافت یا درک درستی از حیات اجتماعی در ساحت‌های معنوی، اخلاقی، الهی و اشراقی نمی رسد و اصولاً به دلیل ضعف در جانمایه ها نمی تواند به چنین درک مطلوبی هم دست یابد؛ لذا بشر را در یک دوره و آن هم حیات دنیوی مورد مطالعه قرار میدهد و بدین روست که تولرانس لیبرالی را در ساحت‌های فکری، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی می پذیرد.

پوزیتیویسم، به عنوان مبنای تولرانس لیبرالی، با پرداختن، با توجه صرف به آنچه وجود دارد، جامعه، فرهنگ، اخلاق و نظم اجتماعی را مورد ارزیابی قرار داده، تأیید می کند و بر آن صحنه می گذارد و از درک آنچه باید باشد غفلتی عظیم دارد و در جوهره آن این غفلت نهفته است.

پوزیتیویسم، به عنوان یک عامل قوی در تأیید و حمایت سلطه فن سالارانه، مطرح است و بنابراین به شکل جدیدی از سلطه، که همان سلطه «فن سالارانه» است می اندیشد و در جوهره آن دعوت به نظام‌های فن سالارانه وجود دارد؛ لذا در جوهره آن

اما در اندیشه دینی، که تساهل و تسامحی مبتنی بر جوهره اصلی و ناب شریعت مطرح است، اندیشه بنیادی و روح کلی تمام تعالیم شریعت، اعتقاد قدسی، معنوی و الهی است که در قالب «اندیشه توحیدی» مطرح می شود، جهان و کلیت نظام هستی، از خاستگاهی حکیمانه پدید آمده و فرجام آن، بازگشت به همان حقیقت مطلق است و انسان در مجموعه هستی، موجودی سرگردان و بلا تکلیف نیست، بلکه تکلیف الهی و ارزشی بر عهده وی گذاشته شده و موجودی «مکلف» است؛ لذا در دایره تکلیف حرکت میکند و به خروج از این دایره نمی تواند تن دهد، پس طبیعی است که حتی و مرزی برای افعال و حرکتهايش وجود داشته باشد.

پیامدهای تولرانس لیبرالی

اشاره

تساهل و تسامح، به سبک لیبرالی آن، پیامدهای ناموزون و منفی فراوانی را در پی می آورد که به دلیل اهمیت موضوع، به پاره ای از آنها اشاره میکنیم.

۱- عرفی سازی شرایع آسمانی

شرایع آسمانی به آموزه هایی وحیانی، الهی اند و جنبه های مختلف حیات بشری را مورد توجه قرار داده اند و در پی کرامت انسانی در جنبه های مختلفی می باشند (نمونه بارز آن، اسلام است)، در صورت رواج تولرانس لیبرالی، به سوی عرفی شدن سیر خواهند کرد و عرفی سازی شریعت، سبب تطبیق ادیان با عقاید عرف اجتماعی خواهد شد و در آن صورت، دیانت، تابعی از شرایط عرفی خواهد بود؛ زیرا در تولرانس لیبرالی، هیچ امری نمی تواند حقیقت داشته باشد، پس بر درک واحدی از دین نباید تکیه کرد و باید در کهای عموم افراد جامعه مورد نظر قرار گیرد و همین است حدیث دنیوی شدن شریعت و خروج شریعت از دایره قدسیت خویش.

ص: ۲۵۵

«پاسکال (۱۶۶۲ م) که... یک مسیحی پرشور محسوب میشود. معتقد به تسامح و التقاط افکار بود، نه کوشش و مشاجره برای اثبات درستی اندیشه های خود و نادرستی اندیشه های دیگران قدیمتر از او «پیکودلا» (۱۴۹۳ م) در آستانه عصر اصلاح است... او به عنوان یک فیلسوف، غرض اصلی و عمده اش آن بود که همه نظامهای فکری را با نشان دادن این حقیقت که همه بیان کننده حقیقت واحد به صورتهای گوناگون هستند، با هم آشتی دهد، وی سعی کرد تا آن موافقت نهایی را که میان یهودیت و مسیحیت، میان فلسفه ارسطو و فلسفه افلاطون، میان فلسفه دین و الهیات وجود دارد، برملا کند... آن حقیقت واحد، همان خدای یگانه، اصل و وحدت بخش جهان، جوهر و عدالت زیبایی و عشق است.»^(۱)

افرادی همچون دمورگان (Demorgan) و تولستوی (Tolstoy) همگی بر این اعتقاد بودند که برآیند تساهل و تسامح باید عرفی سازی و دقت به افکار مختلف و متفاوت باشد و می گفتند که همه ادیان بزرگ، هدایتگر به سوی خدایند و باید دست از آداب قشری، که برداشتهای شخصی است، برداریم و به باوری که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اعتقاد یابیم و عمل کنیم.

«دول (Dole) معتقد بود که فلسفه و دین انسان باید انسانی و جهانی باشد، نه محدود و منحصر به یک فرقه خاص..»^(۲)

۲- ظهور آزادگذاری مطلق

نتیجه منفی دیگری که بر تولرانس نوع غربی و لیبرالی مترتب است، اندیشه آزادگذاری مطلق است. کسانی که کمترین اطلاعی از اندیشه های دینی ندارند و فقط در وادی نفسانیات خویش غوطه ورنند، تفسیری جز این از تولرانس ندارند، که باید رفتارشان

ص: ۲۵۶

۱- ۱. رسول جعفریان، تساهل و تسامح در دین، ص ۲۴۵.

۲- ۲. همان، ص ۲۴۸.

تحمل شود، بویژه در عرصه تساهل اخلاقی و فرهنگی در قالب پوشش، نوع ارتباط مرد و زن، نوع ظهور فرهنگ اجتماعی و. پر واضح است که آزادگذاری مطلق، هرگز شیوه مطلوبی نخواهد بود؛ خصوصاً که در اندیشه دینی، برای آزادی انسان حد و مرز در نظر گرفته شده است. امام خمینی درباره این نوع آزادی می فرماید:

باید بدانیم که آزادی به شکل غربی آن، که موجب تباهی جوانان و دختران و پسران می شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است و تبلیغات و مقالات و سخنرانیها و کتب و مجلات برخلاف اسلام و عفت عمومی و مصالح کشور، حرام است و بر همه ما و همه مسلمانان جلوگیری از آنها واجب است، و از آزادیهای مخرب باید جلوگیری شود و از آنچه در نظر شرع، حرام و آنچه برخلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالفت با حیثیت جمهوری اسلامی است، به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسؤول میباشند و مردم و جوانان حزب اللهی اگر برخورد به یکی از امور مذکور نمودند، به دستگاههای مربوطه رجوع کنند و اگر آنان کوتاهی نمودند، خودشان مکلف به جلوگیری هستند.»(۱)

۳- ظهور منکرات اجتماعی و بهانه تراشهای تساهلی

کسی که به تولرانس لیبرالی و غربی باور دارد، باید علی القاعده به منکرات اجتماعی میدان ظهور و بروز دهد؛ زیرا «فرد» آزاد است که بدانچه می اندیشد و می پسندد، عمل کند. در تاریخ اسلام می خوانیم، عده ای به محضر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) رسیدند و گفتند ما حاضریم به سه شرط مسلمان شویم: اول این که اجازه بدهید، یک سال دیگر بت عبادت کنیم تا این حس بت پرستی ما اشباع شود.

دوم، این که نماز گزاردن را از عهده ما بردارید؛ زیرا آن بر ما سنگین است.

سوم، پس از مسلمان شدن، به ما دستور شکستن این بتها را ندهید؛ زیرا ما اینها را با

ص: ۲۵۷

زحمت و صرف هزینه زیاد تهیه کرده ایم و لذا نمی توانیم خودمان اینها را در هم بشکنیم. پیامبر در پاسخ فرمود:

«الا-لا-خیر فی دین لیس فیه رکوع ولا-سجود»؛ دینی که در آن رکوع و سجود نباشد، دارای خیر برای فرد و جامعه و دنیا و آخرت نخواهد بود.

اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) می خواست به منطق تولرانس لیبرالی رفتار کند، باید اجازه می داد که دور خانه کعبه، باز هم زنان بدون حجاب متعارف طواف کنند و همچنان منکرات رواج داشته باشد؛ در حالی که پیامبر به این شیوه عمل نکرد و با تبیین و تشریح اصول دین، همه را به رعایت آنها فراخواند.

ص: ۲۵۸

با نام و یاد خدا و عرض تشکر از جنابعالی گفت و گوی ما پیرامون سه محور انجام می گیرد؛ سنت، مدرنیت و روشنفکری. بحث را با تعریف مدرنیت و سپس تعریف سنت و بعد از آن روشنفکری آغاز می کنیم، تا مشخص شود که شما از چه منظری وارد موضوع می شوید، آن گاه به مؤلفه های آنها می پردازیم.

مددپور: بسم الله الرحمن الرحيم. «مدرنیت» که در میان سنت و روشنفکری قرار دارد در واقع به گفته غربیها یک پروسه، یک فرآیند، یک فرایند و یک روند است، که در آن، انسان از حالت خاصی به حالت دیگری وارد میشود. اما این وارد شدن از یک حالت به حالت دیگر چیست؟ در دنیای قبلی که در واقع سنت است، انسان بنده خداوند است و معبود او در ساحت قدس است. این انسان نفسش مستقل نیست و خود را مستقل و خودبنیاد نمی بیند.

حال این از آن جهان قدسی خودش خارج و وارد جهانی می شود که در آن جا به خود واگذار شده است؛ یعنی انسان به حال خود رها می شود. این بار خودش باید دردها و

رنج‌هایش را سامان دهد و مشکلاتش را حل کند. دیگر خدا، امداد غیبی برای او به معنی خاص لفظ اعمال نمی‌کند. یک رحمانیتی است که خداوند دارد، اما آن معنی خاص هدایتی و رحیمیت خاص الهی شامل حال او نمی‌شود. این معنای سنتی لفظ «مدرنیته» است، معنی فلسفی لفظ هم هست؛ یعنی از نظر فلسفی مدرنیته فراشندی است که انسان را از عالم وابستگی به خداوند خارج می‌کند و انسان را به بعد مادی و حیوانی و عقلانی این جهانی و ناسوتی خودش آشنا می‌کند، و انسان را به اعتقاد آنها انسان می‌کند.

انسان در جهان گذشته (سنت) انسان الهی و انسان ملکوتی است. انسان با یک پسوند است، اما این جا انسان محض می‌شود؛ انسانی که به خود واگذار شده و باید مشکلات خودش را حل کند. این را در واقع کانت در رساله «روشنگری چیست؟» این طور تعبیر می‌کند که انسان به مقام و بلوغی می‌رسد که دیگر تعلق به چیزی ندارد، موجود مستقلی شده که باید خودش راه خودش را پیدا کند و در این راه به هیچ داده دیگری - که این داده و اصل دیگر می‌تواند کتاب، سنت، پیامبران، اولیای خدا و حتی رجال باشد - توجه نمی‌کند و حجیت نمی‌دهد. دیگر انسان کاملاً باید به نفس و عقل خودش یا عقل مشترک جمعی و فهم عمومی توجه کند.

پس مدرنیته به این معنی یک جهان است که انسان با تمام مشاعر و قوای خودش سعی می‌کند انسانیت را در این عالم خویشکارانه و مستقل از امر قدسی متحقق کند. سنت درست در نقطه مقابل است. سنت آن نسبت ولایی انسان است با خداوند. به اعتقاد من سنت با ولایت به یک تلقی هم معنی هستند. من با خداوند در یک اتصال و ارتباط حضوری قرار می‌گیرم و سنت به معنی اصیل لفظ همین ارتباط و همین قرب ولایی است، که قرب فرائض و نوافل هر دو صورتش را شامل می‌شود، اما یک سنت ثانوی هم داریم که محصولات حاصل از این رابطه سنتی من و خداوند است. این محصولات می‌تواند در قالب آداب، اخلاق و فرهنگ در آید.

حال روشنفکر کیست؟ روشنفکر در واقع مدرنیست است، کسی است که مدرنیته را قبول دارد و در فضای مدرنیته تنفس و زندگی می‌کند. روشنفکر در مقابل حکیم و عالم سنتی قرار می‌گیرد. "intellectual" در واقع در ذیل عالم مدرنیته معنی میشود و همان

انسانی است که تحت تأثیر مدرنیته قرار گرفته و سیر مدرنیستی دارد و می‌خواهد نقشی بر این جهان بزند.

مدرنیته یا مدرنیستها چه تعریفی از سنت دارند و نقد شما بر این تعریف چیست؟

مددپور: سنت از نظر آنها یک مشت مرده ریگ و میراث‌های کهنه و گذشته است که به صورت عادت درآمده و مقداری وسعت می‌بخشند و تعبیر ترادیسون را به کار می‌برند که آثار تمدنی است که بتدریج به وجود آمده و از بین رفته است.

راه نقد مدرنیته چیست؟

مددپور: نقد اینها از دو منظر صورت می‌گیرد؛ یکی از موضع خود مدرنیستها و پست مدرنیستها، یکی از موضع سنتیها و سنت‌گرایان و شرع‌گرایان. «ترادیسونالیستها» یک‌طور مدرنیته و اتباع مدرنیته را نقد میکنند و اکنون هم در جهان معاصر پست مدرنیستها نقد دوم را دارند. حال بستگی دارد که از چه موضعی اینها را نقد میکنیم؛ مثل میشل فوکو و مارتین هیدگر نقدشان میکنیم، یا مثلاً مانند مرحوم شیخ مجتبی قزوینی یا دینداری مثل امام خمینی و از منظر یک عالم ایمانی نقد میکنیم.

در عالم همه غرب را نقد میکنند؛ بعضی جزئیاتش را نقد می‌کنند. مرحوم جلال آل احمد هم در کتاب غربزدگی و هم در خدمت و خیانت روشنفکران غرب را نقد کرده، مرحوم آقای فردید در فرهنگ در شرق و غرب و در گفتارهای قبل و بعد از انقلابشان و داریوش شایگان» در آسیا در برابر غرب نقد کرده است. نصر، داوری و امثال من هم نقد کرده اند، همه ما نقد میکنیم، منتهی نقد کردن از لوازم ذاتی مدرنیته است در کنار راسیونالیته؛ یعنی عقلانیت و نقادی در کنار عناصر دیگر، از لوازم ذاتی مدرنیته هستند. البته من اساسی و بنیادی‌ترین لازمه ذاتی مدرنیته را نفسانیت میدانم؛ یعنی

سویژکتیویته و خودبنیادی، آن عقلانیت و نقادی برمی گردد به نفس من. در مدرنیته نفس بر همه چیز حاکم است. اسم مدرنیته اسم نفس است. پوپر هم نقد میکند؛ مثلاً تلویزیون و رسانه ها و مطبوعات را نقد میکند. پوپر دموکراسی و سوسیالیسم را نقد میکند. در کنارش هم «ارنست یونگر» در عبور از خط غرب را نقد میکند، اما از دیدگاه پست مدرنی. فوکو، هابرماس، هیدگر و گادامر نیز غرب را نقد میکنند. مؤمنان هم به هر حال نقد می کنند، بعضی با دیدگاه سنتی و سنت گرایانه و بعضی هم با بهره گیری از نقدهای مدرن و پست مدرنی. شهید مطهری از غرب نقد میکند با ترکیبی از سه نگاه اسلامی، مدرن و پست مدرن، حتی گاهی اوقات با دیدگاه یونانی هم غرب جدید را نقد می کند، با دیدگاه ارسطویی یا افلاطونی غرب را نقد می کند. پس نوع نقد بنابر موضع فکری ناقد متفاوت است و به تعداد متفکران و جریانهای فکری معاصر، نقد غرب داریم.

* مفهوم مدرنیته پیوندی لفظی و معنوی با مفهوم نو بودن و تازه بودن دارد و از همین روست که معادل مدرنیته را در فارسی تجدد معنی کرده اند. حال می خواهیم ببینیم مسأله «نویی» در عالم مدرنیته چیست و آیا نوآوری تنها خاص مدرنیته است یا سنت نیز می تواند از نویی و تازگی سخن بگوید؟

مددپور: هم مدرنیته و هم ست عامل «نو» را دارند. سنت هم تجدد دارد؛ مثلاً یک نقاش تذهیب کار یا یک معمار می آید گنبدها را تکرار می کند. «استان» نامی در ترکیه عثمانی گنبد بسیار بزرگی می سازد. یکی می آید در تاج محل این کار را میکند، یکی هم در مسجد عتیق شیراز، و دیگری هم در مسجد کبیر یزد. هر یک کاری میکند. همه گنبدند، اما هر بار نقش نویی می زنند. اصل یکی است، اما هر بار، تجلی دیگری است. این را میگویند تجدد امثال؛ مثل جوی آبی که دائماً می رود و هر بار نو، نو می شود. طراوتی در جوی دیده می شود. انسان دائماً می تواند تحول پیدا کند، اما این به این معنی نیست که

جوهر انسان هم تغییر میکند، به این معنی نیست که آن حقیقت و ماهیت انسان هم دگرگون می شود. ماهیت یعنی همان است که قبلاً هم تعبیر کردیم، یعنی ولایت، همان ارتباط قدسی انسان با خدا و انفتاحی که در این رابطه ایجاد می شود، در حالی که مدرنیته انسداد است. به گفته مرحوم شیخ نخودکی اصفهانی، وقتی از او سؤال کردند اوضاع چیست؟ فرمود: عصر، عصر، عصر انسداد است.

مقتضای مدرنیته انسداد است؛ یعنی میان انسان و خداوند انسداد حاصل میشود. تعبیر دیگر ما از مدرنیته و تعبیر دینی مان آخرالزمان است. جهان آخرالزمانی است، در واقع عصر ظلمت است، فتنه الدهماء است.

پس اجمال مطلب این است که نو شدن در عالم سنت معنای خاص خودش را دارد و نو شدن در جهان مدرنیته هم معنی خودش را دارد. در جهان مدرنیته، نفس نو می شود و دائماً خودش را تجدید میکند و هر روز عالم نفسانی، رنگهای جدیدی می گیرد. این تجدد نفسانی با تجدد ست که تجدد الهی و ربوبی و قدسی است، با هم فرق می کنند. در تجدد قدسی رابطه ای که من با خداوند دارم دائماً به من الهام و اشراق می شود. واردات قلبی دارم، و حاصل آن هم یک سری چیزها است. ممکن است یک خاتم باشد، یا یک کتاب باشد، یا این ابزار و آلات و... تا برسد به سیر و سلوک و اینها همه مصنوعات این رابطه است، منتهی اینها بتدریج کهنه می شوند، ممکن است این کتاب یا لوازمی که پیرامون ماست کهنه شود، اما رابطه من با خداوند که کهنه نمی شود. سنت به معنای اصیل کهنه نمی شود. این تجددها دائماً صورت می گیرد و محصولات جدیدی می آید. ۱۴۰۰ سال تاریخ معارف اسلامی دائماً اینها نو شده اند. ما حداقل ۱۲۰۰ سال تاریخ رسمی فقه شیعه داریم. آیا کتاب جواهر با کتاب فقه مکاسب اینها تکرار همدیگر هستند به معنای این که هیچ نوع تجددی در آنها نیست؟ نه، هست، حتی مباحث اصولی دائماً نو شده اند. در عرصه فلسفه، عرفان و کلا همه معارف تجدد وجود دارد، اما تجدد، تجدد عرشی است. همچنین در عرصه هنر و معماری، سبکهای مختلف هنری به وجود آمده است که همه از یک ریشه هستند و براحتی می توان همه آنها را در یک دایره قرار داد.

در مرحله جدید تجدد، صورت نفسانی پیدا می کند، چون انسان با خدا رابطه ندارد،

بلکه با نفس خود دائماً داد و ستد دارد. دائماً این نفس ظهورات مختلفی دارد. در تجدد نفسانی نو شدن هست، اما غایتی جز خود نفس نیست و افقی فراسوی نفس وجود ندارد، اما در تجدد ربانی و تجدد قدسی افق، خداوند است و تجلیات خداوند است که انسان آنها را در آفاق و انفس میبیند.

در مدرنیته نفس من مبدأ و معاد این تجدد است؛ یعنی از نفس من برمی خیزد و به نفس من هم برمی گردد، چون رت من نفس من است، خدای من نفس اماره من است. انسانی که خدا را فراموش کرده، اصل خودش را هم فراموش میکند. در فراموش شدن این هواهای نفسانی است که سیطره پیدا می کند. من می خواهم در باب همه چیز عالم سخن بگویم. این جا استبداد رأی ظهور پیدا میکند؛ یعنی خودبنیادی، خویشکاری و تفویض؛ یعنی من فکر میکنم که خداوند مرا به حال خود رها کرده و همه چیز را در اختیار من گذاشته، و من خود می توانم زندگی و سرنوشتم را رقم بزنم، هیچ حد و حدودی هم نیست. اصلاً دایره نفس من است که سرنوشت مرا تعیین میکند نه این که سرنوشتی وجود دارد و من باید در میان این سرنوشتها چیزهایی را که به من تعلق دارد انتخاب کنم. پس من در دایره نیستم، خودم دایره ام، و خودم دایره ام را کوچک یا بزرگ می کنم. توسعه توسعه نفسانی است. این نفس من است که توسعه پیدا می کند، اما در عالم دینی، توسعه و وسعت یعنی ارتباط بیشتر با خداوند و لطف بیشتر از سوی خداوند حتی قبض و بسط در این ساحت یک امر الهی است، در حالی که در ساحت مدرنیته، قبض و بسط یک امر نفسانی است. نفس من است که شاد یا غمگین می شود، اما آن شادی و غمی که در عالم ایمانی است، ربط من با خدای من است. گاهی اوقات خداوند تجلی جمالی می کند، من نفسم منبسط می شود و گاهی تجلی جلالی می کند و نفس و قلب من منقبض میشود.

*پیرامون بحث جایگاه نو در مدرنیته و سنت، این طور گفته می شود که در مدرنیته نو بودن و جدید بودن ملاک مقبولیت است؛ یعنی چیز جدید مورد قبول واقع می شود و . می خواهند این طور القا کنند که سنت گرایش به کهنه ها

چیزهای مربوط به گذشته است. حال می خواهیم بدانیم ملاک مقبولیت در مدرنیته چیست؟

مددپور: آنها از منظر خودشان حق دارند؛ حق به معنای وضعی لفظ نه حق حقیقی. آنها می گویند سنت کهنه است. اصلا می گویند دین کهنه است، یا میگویند تمام اعتقادات کهنه است. شما از کسانی که به خدا ایمان ندارند نمی توانید انتظار داشته باشید که حاصل نسبت انسان و خداوند را بپذیرند. چنین کسی اصلا خدا را قبول ندارد. اگر هم قبول داشته باشد، خدای مبهم و خدای بدون وحی و نبوت است. خدای کتاب و سنت نیست. حتی کتاب و سنت را هم بخواهد تفسیر کند، تفسیر مدرن میکند؛ تفسیری که ما از سید جمال به این طرف می بینیم؛ مثلاً وی در کتاب لکچر در تعلیم و تربیت یا فوائد فلسفه وقتی می خواهد مدرنیته و فلسفه را تعریف کند میگوید صیوروت نفس انسانی است از حالت بهیمی به روشنی دنیای امروز. خود این تعریف مدرنی که سید جمال برای فلسفه میدهد، تحت تأثیر همان اصحاب دائر المعارف است که تصور میکنند فلسفه یعنی از آن حالت بهیمی به حالت روشنائی انسانیت و بشریت وارد شدن، چون در اصل اینها عالم دین و معنویت را بهیمیت می دانند، وحی الهی را جعل و اسطوره و افسانه و خرافات میدانند. آنها نمی توانند عالم وحی را بفهمند، چشمانشان نابیناست. نهایت افق نگاه اینها همین انسان ناسوتی است. آنها نمی توانند به انسان عرشی فکر کنند. مخصوصاً چپهای نواندیش از چشم راست نابینا. اینها ساحت حقی را نمی توانند ببینند. اتفاقاً بد هم نیست. ما به اینها چپ می گوییم با وجود آن حدیث قدسی که حضرت ختمی مرتبت فرموده که: برادرم موسی از چشم راست نابینا بود و برادرم عیسی از چشم چپ و من از هر دو چشم بینا هستم. در روزگار ما همین طور است. آدمهای چپ از چشم راست یعنی از ساحت عرشی محروم هستند. راستهای ما هم به یک معنی گرفتارند و معمولاً- ساحت خلقی را نمی بینند. بی نسبت هم نیست. البته در این عالم، راست نزدیکتر است به خدا، اما اشکال راست هم می تواند این باشد که چشم چپ نداشته باشد و دنیا را نبیند، ولی دنیا واقعیت است؛ همان دعوایی که مبانی مشروعیت و مقبولیت است، در حالی که اینها در

ساحت نبوی تفکیک پذیر نیستند و هر دو با هم هستند. حضرت رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: من دو چشم بینا است؛ یعنی هم ساحت حقی را می بینم و هم ساحت خلقی را، یعنی حق مانع از این نمی شود که خلق را بینم، و خلق هم مانع از این نمی شود که من حق را بینم."

همچنین درباره حضرت رسول (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمودند که ذوالعقل والعین است؛ یعنی انسانی است که ظاهر، او را از باطن غافل نمیکنند و باطن، او را از ساحت ظاهر بازنمیدارد. او ملکوت را می بیند و ملکوت، او را از عالم ملک و دیدار خلق محروم نمی کند. همین طور برعکس به ساحت خلق که نظر میکند ساحت حق را نمی پوشاند. یک مسلمان حقیقی باید چنین حالتی داشته باشد. طبیعی است که روشنفکرها و مدرنیستها بگویند این سنت کهنه است. از نابینا چه انتظاری است. کسی که ساحت قدس را نمی بیند، نمی تواند آن را درک کند، مگر این که بتوانیم با بحث استدلالی و عقلانی سنت را مدرن کنیم تا او هم بپذیرد؛ مثلاً به جای این که بگوییم جامعه ولایی و دینی، بگوییم جامعه مدنی دینی. آن وقت است که میگوید آری و قبول می کند. مثلاً بیعت یا شورا را دموکراسی بنامیم، آن گاه میگوید خوب من می پذیرم؛ اما شورا به معنای مثلاً پوپولیس، عامه گرایی و توده گرایی را باید دور ریخت. این تفکر گرفتار و بیچارهای است که اینها دچار آن شده اند.

*همان طور که می دانید، دو مسأله که از سوی مدرنیستها شایع شده، کهنه گرایی ست و نوگرایی مدرنیته است. حال سؤال قبلی ما هم ناظر به همین مسأله بود که آیا چنین تلقی ای درست است و آیا هر کهنهای مقبول سنت است و از آن طرف هر نویی مورد پذیرش مدرنیته؟ به طور کلی ملاک مقبولیت در این دو عالم چیست؟

مددپور: در مدرنیته، نفس مبنا و مبدأ است؛ من در جهان تصمیم میگیرم، من طرح میریزم و من هستم که خدایم. مدرنیته دائماً حرفهای نو می زند، گذشته را طرد میکند،

خودش را هم نقد میکند، اما یک مؤمن نمی آید گذشته را نفی کند، ضمن احترام به نظر دیگران به نظر جدیدی می رسد. شما وقتی کتاب مشهور ابن ادریس را می خوانید - ایشان از بزرگان فقه است. نظری درباره ملک و املاک و مالکیت دارد که در فقه بسیار مشهور است. ایشان نمی آید به فقهای سلف خودش توهین کند. گاهی تنیدیهایی در کلمات ابن ادریس هست، اما نمی آید به شیخ طوسی و بزرگان فقه توهین کند، بلکه ضمن احترام و حفظ حرمتها و مرزها نظر خودش را می دهد و معتقد است که این سلسله قابل پاس داشتن است و باید احترام همه را نگه داشت. برای همین است که در جهان اسلامی خانه و مسجد و کاروانسرا و بازار همه در یک حوزه هستند، همه ابداع همان نقش ازلی اند. یک نقش ازلی وجود دارد، منتهی اینها با آن نقش ازلی پیوند می یابند. حتی در باور هنرمندان مسلمان این بوده که مثلا حضرت هود خط را اختراع کرده و بعد حضرت علی علیه السلام آن را در عالم اسلام یک طور از نو تجربه کرده و سپس امام صادق علیه السلام این را یک طور دیگری آورده است. هر کدام ابداعی کرده اند. آیا ما می گوییم مثلا- سیاست امام حسنعلیه السلام مخالف با حضرت علی علیه السلام بود، یا سیاست امام حسین علیه السلام مخالف با امام حسن علیه السلام بود. هر یک از ایشان حرفهای نویی می زنند، اما یک نور واحد هستند. هر کدام شأنی از ولایت را ظهور می دهند. امام باقر علیه السلام یک شأن را ظهور می دهد و امام صادق علیه السلام یک شأن را. ما می گوییم فقه جعفری، ولی فقه حسینی نمیگوییم. آیا فقه حسینی نداریم؟ خیر، در واقع یک فقه است، ولی اقتضای حکمت الهی این بوده که در آن اوضاع و احوال، این شأن ولایت ظهور و بروز داشته باشد. امام حسن عسکری علیه السلام آن ساحت عسکریه، و امام زمان علیه السلام آن ساحت غیبت و امام زمانی را دارند. لقبهای هر یک از ایشان نیز حکمت دارد. پس هر کدام از اینها نو هستند، اما در دل یک گنجینه و آینه ای که پرتوافکنی دارد. حال مدرنیته در ساحت نفسانیت می آید و ابداعات نویی ارائه می دهد و حرفهای کهنه خودش را دیگر قبول ندارد. فلان دانشمند دیگر کهنه شده است، مارکس دیگر کهنه شده و به موزه تاریخ پیوسته است.

* به حکم کهنگی نیز نپذیرفتند، یا به سبب دیگری؟

مددپور: به جهت رویکرد نقادیشان، معتقدند در عرصه مدرنیته چون همه چیز نامقدس است، حتی حرف نویی که امروز می‌زنند این هم نامقدس و قابل نقد است، این را هم باید دور ریخت و فردا یک نفر جدید پیدا می‌شود. آن هم همین طور حرفهایی که می‌زند، حرفهایی که صد سال آینده خواهند زد، آن هم از همین حالا رد شده است. دائمه نو می‌شود و جهان تازه می‌شود. نسیت مطلق در مدرنیته هست، اما در عالم دین چنین نیست.

* آنچه شما از سنت اراده نموده اید چه نسبتی با مفهوم دین دارد؟

مددپور: دین در واقع همان ست است، منتهی من ست را به یک معنی خاص، ارتباط میان انسان و خدا و همان ولایت تصور میکنم. ست به معنی حقیقی یعنی همین نسبت ولایی که من با خداوند دارم. جان ارتباط من با خداوند حاصلش یک ست مجازی است، همان عادت‌ها است، همان ملکات و همان خصلت‌های اسلامی است. اینها بتدریج ظهور و بروز پیدا میکنند. بتدریج بعضی هم کهنه می‌شوند و بعضی هم بلامصرف می‌مانند، مثلاً یک زمان پوششی بوده، بعد ابتکار جدیدی آمده و آن پوشش قدیمی عوض شده، اما حجاب که نفی نشده است. نسیت برمی‌گردد به مطلق. همه چیز نسبی است إلا هو. لا اله إلا هو، اما این الهه‌ها، این اشیاء، حتی خود من هم عرضی‌ام. هیچ چیز جز خدا در این عالم، ذاتی نیست. همه ما عرضی هستیم، می‌آییم و می‌رویم. اصلاً عرض به معنای رفتن است، اما در عالم مدرنیته اصلاً ذاتی وجود ندارد؛ همه عرضی‌اند و همه در حال شدن هستند.

* تا این جا تعریف شما از مدرنیته مطرح گردید و همین طور از سنت و روشنفکری و مفهوم نوبودن در تجدد و مفهوم کهنگی در سنت بحث کردیم و شما فرمودید که ریشه اصلی

که در مدرنیته باعث نوشدن مداوم می شود وجود عنصر نقد است. حال جایگاه این نقد در مدرنیته و جایگاه آن در سنت چیست؟

مددپور: نقد به معنی سستی لفظ یعنی جدا کردن سره از ناسره و جدا کردن حق از باطل. نفس نقد مقدس است. امر به معروف و نهی از منکر در قلمرو حیات اجتماعی یک نقد است. دائماً فهمهای جدیدی مطرح می شود، منتهی نقد ما به کتاب و سنت باز می گردد؛ یعنی من براساس کتاب و سنت به قدر طاقت بشری نقد می کنم. در فهم احکام الهی من باید نظریات دیگران و حتی ضعفهای نظر خودم را نقد کنم. احتمالات دوم و سوم را بدهم؛ پس نقد در این جا یک امر مقدس می شود؛ یعنی کشف حقیقت، و تشخیص سره از ناسره. اما نقد مدرنیته، نقد ویرانگر است؛ نقدی است بر این اساس که هیچ نظری نمی تواند موضوعیت داشته باشد مگر برای یک دوره کوتاه. برای همین هم این نقادی صورتهای مختلفی پیدا کرده و دائماً مدرنیته نقد شده و هیچ چیز مقدسی هم در این اشیاء و پدیده هایی که در اطراف عالم وجود دارد نیست و روشنفکر هم که از صفات اساسی او نقادی و کرتیک است، دائماً همه چیز برای او متزلزل است. خود کرتیک از کرتیس یونانی است و با کرسیس یعنی بحران هم ریشه است. عجب این است که نقد مدرنیته به بحران هم منجر شده، یعنی آدم مثل این است که روی یک دریای طوفانی به هیچ چیز تعلق ندارد و دائماً امواج او را از این طرف به آن طرف می اندازد، اما یک چیز این آدم را در همه لحظات عمرش مشترک نگه میدارد و آن نفسانیت اوست. نفس استعلائی انسان، نفس مشترک همگانی است که در ذهن انسان ظهور پیدا می کند؛ چیزی که هگل، آن را روان مطلق می نامد.

* بعد از مشخص شدن تعاریف شما از سنت و مدرنیته و بحث «نویی» و «تجدد» که منتسب به مدرنیته می شود، جایگاه آن نیز به بحث گذاشته شد. بدین سان عنصر نقد به عنوان

زیربنای تجدد مدرن شناخته شد و تفاوت آن با نقد در عالم ست مشخص گردید. سؤال بعدی ما این است که اگر مدرنیته را به عنوان یک امر واقع مفروض داشته باشیم، مسلم است که چنین گفتمان فراگیری دفعت به وجود نیامده است، بلکه در یک سیر و یک فرایند تاریخی به ظهور رسیده است. می خواهیم ببینیم سیر پیدایش آن چه بوده و سردمداران و مؤسسان آن چه کسانی بوده اند.

مددپور: مدرنیته از نظر ملکات اخلاقی و نفسانی ریشه های بسیار کهنی دارد. در اصل به یک معنی می توان گفت از آغاز آفرینش که قابیل برادرش را کشت و از پدرش پنهان کرد به خاطر جیفه دنیا مدرنیته بوده، چون برای نخستین بار حکم الهی را زیرپا گذاشت و استبداد رأی را به کار برد و حتی در دفن برادرش هم همین استبداد به رأی را عمل کرد، اما واقع این است که مدرنیته به این معنی نیست؛ یعنی به معنای شیطنت صرف نیست. مدرنیته عالمی است که انسان در آن جز نفس خویش به هیچ چیز فکر نمی کند و یک انقلاب بوده و این انقلاب هم یکباره پیدا شده است. در رنسانس سوابقی از نظر خصیلت های روحی و اخلاقی و زمینه ای در درون انسان داشته، ولی برای اولین بار در رنسانس مدرنیته تأسیس شده و سعی مدرنیته در تغییر و تحول و فاصله گرفتن از جهان سنتی و قدسی و وارد شدن به جهانی که نفس انسان دایر مدار عالم است بوده است. این از رنسانس شروع شده و چهار پنج قرن هم گسترش پیدا کرده است، مانند قطاری که ابتدا با چند متفکر و شاعر و نقاش و سیاستمدار در فلورانس به راه می افتد و پس از گذر از شهرهای ایتالیا به شمال اروپا مثل آمستردام، ژنو، مونیخ و زوریخ و... می رود و بعد پاریس و لندن و مناطق مختلف را در می نوردد. اروپا سوار یک قطار و سفینه می شود و آن هم سفینه مدرنیته است. بعد هم آنها به دلیل برخورداری از امکانات تکنولوژیک موفق می شوند کشورهای جهان سوم و شرق و آفریقا و آمریکای لاتین و آسیا را تصرف کنند.

این در واقع بسط مدرنیته است. حالا می‌خواهند تمام مردم جهان را سوار قطار مدرنیته کنند؛ به نام توسعه، به نام رفاه، و به نام آزادی. شعارهایی هم که میدهند جاذبه دارد، چون ساحت ملکی انسان را آزاد میکنند؛ یعنی به انسانی که میخواهد ازدواج کند و تحت قید و بندهای ازدواج قرار گیرد می‌گویند شما آزاد هستید؛ آزادی جنسی دارید. برای انسانی که هیچ قید و بند اخلاقی هم ندارد این شعارها هیجان‌انگیز است. این قطار و این گوساله سامری جذابیت دارد. ابتدا با همین وعده و وعیدهای مادی، می‌آید و سپس کم کم آن ریشه‌های فرهنگی عمیق را نابود میکند و برجوامعی که ضعیف‌النفس تر و خفیف‌العقل ترند، راحت تر سیطره پیدا میکند.

پس مدرنیته در رنسانس به طور دفعی تأسیس شد و انسان رابطه جدیدی با خداوند پیدا کرد. البته ریشه‌های اخلاقی و فکری در گذشته داشتند، اما آن معنای مدرنی که ما امروزه اصطلاح میکنیم، در رنسانس زاییده شده، یعنی یک انقلاب دفعی. انقلاب ذات دفعی است و تدریجی نیست. حتی اگر به حرکت جوهری ملاصدرا قائل شویم که انقلاب تدریجی اتفاق می‌افتد، اما لحظه‌ای هم هست که این چرخش به یک نقطه کیفی می‌رسد. ما اینهای پشت سر خودمان نگاه می‌داریم و شروع میکنیم به چرخاندن آن. در یک لحظه تصویر ما به طور کامل در آن می‌افتد. ممکن است از نظر فلسفی و ریاضی نشود این لحظه را توجیه کرد، اما یک انقلاب روحی است. حال اگر بخواهیم این را به صورت تدریجی تفسیرش کنیم، برای ما مهم نیست، مهم این است که در یک لحظه و در یک دوره تاریخی انسان از حالی به حالی انتقال پیدا می‌کند؛ از حال بندگی و ایمان به خداوند، به حال فرعونیت و استقلال از خداوند. احساس می‌کند خودش به تنهایی وظیفه دارد همه امور را تمشیت کند. این انقلاب دفعی و ناگهانی است، اما زمینه‌هایش بحرانهای روحی، انگیزه‌های ضد دینی، شرایط و بسترها و عواملی است که در واقع وجود داشته و سبب شده که این اتفاق و انقلاب تاریخی در پایان قرون وسطی رخ دهد.

* مهمترین این عوامل کدام است؟

مددپور: می توان گفت مهمترین عامل، خود انسان است؛ یعنی خواست و اراده انسان برای گزینش نوع جدیدی از زندگی. البته شرایط اجتماعی هم مؤثر بوده و فقر و فاقه و خستگی انسان از قید و بندهای دینی و زندگی کردن در فضای مقدس و سرکوب کردن انرژیها و غرایز نفسانی نیز نقش داشته است.

اصل ماجرا خود انسان است، منتهی این انسان بهانه پیدا میکند، خود نفس انسان از این رابطه میخواهد دل بکند. در واقع آن خلوص اول را ندارد و به جایی می رسند که از خدا رانده می شود و به این جهان دل خوش می کند. آن گاه خانواده، اخلاق، نهادهای سیاسی، دولت، اقتصادیات و همه اینها را به تبع این دگرگونی نسبت، تغییر می دهد. تئوکراسی سیاسی تبدیل می شود به دموکراسی یا الیگارشی یا آریستوکراسی، نظامهای مردمی، نظامهای ناسی، نه نظامهای الهی. الیگارشی، آریستوکراسی، دموکراسی و... اینها بشری هستند. بشر خودش بر خودش می خواهد حکومت کند. نهایتاً این که آن ساحت نفسانیت مردم در این جهان اصیل گرفته می شود و همه چیز فرع بر این قرار داده میشود. پس آنچه در رخداد این اتفاقات، اساسی است خود نفس انسان است، عوامل اجتماعی هم می توانند در زمره بهانه و کاتالیزور باشند؛ مثل جامعه ای که بعد از یک دوره حیات دینی و سختگیری های دینی به مرحله ای می رسد که از این وضع خسته می شود و شروع میکنند به گناه کردن. بعد از مدتی به توبه کردن روی می آورد. اض؟ تراژدی حیات انسان این است.

* همیشه بحث نفسانیت مطرح بوده، اما مدرنیته نبوده، اگر صرفاً نفسانیت شرط و علت پیدایش مدرنیته باشند در تمام طول تاریخ می بایست ظهور آن را می دیدیم، اما می دانیم که چنین نیست.

مددپور: نفسانیت به صورت فردی و اخلاقی همیشه بوده، اما به صورت شبه استعلائی و استعلائی نبوده است.

* فکر نمیکنید مدرنیته نسبتی با نوع خاصی از فلسفه دارد که بعضی از متفکران غربی پایه گذار آن هستند که نوع انسان شناسی، هستی شناسی و نوع نگاه به خدا را در فضای اندیشه دچار دگرگونی میکند.

مددپور: به اعتقاد من فلسفه فرزند این رابطه است؛ یعنی وقتی نفس انسان از حالت نفس و روح الهی به نفس ناسوتی بشری منقلب می شود، فلسفه های جدید یعنی توجیحات عقلانی جدید هم شکل می گیرد. ما صدها دانش جدید و تفاسیر جدید پیدا میکنیم. هر کس یک طور تفسیر می کند، همه اینها به اصل نفس بازمی گردد و ریشه در نفس دارد، بنیاد، نفس است، و همه چیز تابع آن.

فلسفه دکارت سه قرن بعد از رنسانس مطرح می گردد. فلسفه دکارت از همه پدیده های مدرنیته جدیدتر است، در حالی که نقاشی مدرنیته، نظام جنگی مدرنیته، استعمار مدرنیته، سیاست مدرنیته، ماکیاولی و... یک قرن و اندی از دکارت جلوتر است و پترارکا و بوکاچیو دو قرن جلوترند. اینها شاعرند. منظومه کامرون یعنی مانیفست زندگی مدرن که بوکاچیو به عنوان بنیانگذار روشنفکری مطرح می کند و پترارکا، مونتینی، اوراسموس، اینها را وقتی ما نگاه می کنیم اینها مقدم بر دکارت هستند. لوتر قبل از دکارت، جدایی دین از سیاست و دین از همه چیز را طرح می کند. پس ملاحظه می کنید که دکارت که از بنیانگذاران فلسفه مدرن به حساب می آید، بعد از ظهور مدرنیته می آید تا یک قالب فلسفی و ریاضی مستحکم برای مدرنیته ایجاد کند. کانت هم با سابجکتیو کردن نگاه فلسفی، و همه چیز را رجوع دادن به نفس انسان این را محکمتر و ریشه دار تر میکند. هگل سعی میکند یک حالت رومانتیک به آن بدهد. بعد هم شوپنهاور و نیچه و مارکس هم همه اینها را رها می کنند و می خواهند از راههای دیگری بروند که هنوز ادامه دارد و فلسفه پست مدرن به وجود می آید. به هر حال مسأله همان نفس انسان است.

* ممکن است توضیح دقیقی بفرمایید درباره این نفس و این که منظورتان از نفسانیات در این بحث چیست؟ آیا بعد اخلاقی نفس مدنظر شماست؟

مددپور: خیر، به معنی اخلاقی نمی‌گوییم، بلکه نفس به معنای استعلائی و فلسفی و متافیزیکی آن در نظر است؛ یعنی نفسی که در واقع برای انسان مانند خدا است؛ همان شأنی که خداوند دارد، این نفس و این خود دارد. البته نه به معنی نفس ارسطویی که وجودش ثابت و جاودانه است. بنابراین، نفس به معنای خود و به معنای انانیت مورد نظر است؛ البته نه به معنای اخلاقی لفظی، بلکه به معنای استعلائی.

* شاید معنای اتکای به خود مورد نظر حضرت عالی است؟

مددپور: بلی، به معنای متکی بودن به خود، اما نه خود فردی بلکه خود جهانی؛ یعنی خود جهانی و استعلایی به وجود می‌آید که قائم مقام خدا می‌شود و در اصل، حجاب خدا است.

* آیا آنچه شما از معنای نفس به عنوان زیربنای مدرنیته مدنظر دارید همان اومانیزم است؟

مددپور: همان اومانیزم است، اما اومانیزم نه به معنای من فردی. چارواها هم به یک معنی اومانیزم بودند، یونانیها هم اومانیزم بودند، اما اومانیزم محصول مدرنیته و در رنسانس است که انسان خود را به جای خدا میگیرد، خود را خدا می‌بیند، خود را اصل و بنیاد عالم میگیرد، اصلاً عالم را براساس خوداندیشی و خویش اندیشی و خودانگاری می‌بیند، نفس دایره مدار عالم میشود، من مانند خدا می‌شود، این جا دیگر من اخلاقی نیست که اشتباه میکنند و بعد باید اصلاح کند.

* فکر میکنم منظور شما این است که تمام کارهایی که قبلا مربوط به خدا و متکی به شرع و هدایت شرعی بود، در مدرنیته توسط خود انسان انجام می شود؟

مددپور: بلی، حالا من باید حکم را بدهم، من باید انشاء بدهم، من باید خبر را بدهم، من باید راه را نشان بدهم، و هم من باید راه را بروم. این به هر حال در عالم مدرنیته شکل می گیرد، پس این اخلاقی نیست، نباید این را به حوزه اخلاق ببریم و فکر کنیم که مثلا معاویه هم اومانیست بوده است؛ نه معاویه اومانیست نبوده، بلکه مشکل اخلاقی داشته است.

* اینک خوب است بحث را روی جریان روشنفکری متمرکز نمائیم. شما در ابتدای سخنانتان اشاره کردید که روشنفکر در واقع مدرنیست است. شایسته است این جریان را بهتر بشکافیم و نسبتش را با مدرنیته بهتر دریابیم.

مددپور: روشنفکر به معنای واقعی کلمه مدرنیست و متجدد است. معنایی که کانت از روشنفکری و روشنگری تلقی می کند، یعنی خودبنیادی و رها شدن انسان از همه امور، غیر خود، این نکته را برای نخستین بار ما در زبان شاعران رنسانس میابیم؛ یعنی پترارکا و بوکاچیو و همین طور کریستوفر مالرو که منظومه فاستوس را نوشته است. منظومه فاستوس در واقع سرنوشت انسان روشنفکر را تا مرز نابودی بیان نموده است. دکتر فاستوس انسانی است که علم جفر، علوم قدیمه، علوم غریبه و الهیات را می داند و حاصل مدارس اسکولاستیک اروپاست. این دکتر فالتوس، خسته می شود از این عالم، دوست دارد که در عالم، کار نویی بکند، ظهور و بروز نویی داشته باشد. در این ساحت طلب و تمنی و اراده معطوف به قدرت، شیطان با او تماس میگیرد، میگوید من همه آن چیزی که بخواهی به تو خواهم داد فقط به شرط این که بعد از توفیقت، روح خودت را به من بفروشی و تسلیم کنی و او می پذیرد. این در واقع ماجرای روشنفکری است. دکتر فالتوس

در واقع روح روشنفکری است که بالاخره شیطان به او مدد می‌رساند و سیاست و هنر و تکنولوژی و خوشبختی‌های مادی را به او می‌دهد.

همچنین دکامرون بوکاجیو شاعر ایتالیایی به واقع منظومه زندگی انسان مدرن و لیبرال است؛ نقادی شدید از حیات کلیسایی و بزرگ کردن فسادهای اخلاقی. خلاصه چنان که میرزا فتحعلی آخوندزاده می‌گوید: چند صباحی هم بگذارید بدون اخلاق سنتی و بدون دین زندگی کنیم، بگذارید بینیم این زندگی چطوری است. البته انسان آن عصر میدانسته که این راه غایت ندارد، فلاح و صلاحی در کار نیست، اما به هر حال به وضعی رسیده بود که گفت بگذارید امتحان کنیم و به این عالم وارد شویم، سخت نگیرید. تا به حال با خدا و دین و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) زندگی کرده ایم، بگذارید چند صباحی نیز بدون آنها زندگی کنیم. این یک حال خاصی است که برای انسان پیدا می‌شود.

در تاریخ معاصر ایران در عصر مشروطه به روشنفکرانی مثل آخوندزاده، میرزا ملکم، میرزا آقاخان و به صورت نازکتر و رقیقتر به بسیاری از متجددها این حال دست داده بود و البته نکته بسیار قابل تأمل این است که زندگی اینها را که نگاه میکنیم، می‌بینیم زندگی نیست؛ زن و بچه ای ندارند و واقعا زندگی درست و حسابی نکرده اند و زندگی خانوادگی مقدس و خوبی ندارند. میرزا ملکم خان ارمنی است، به واسطه پدرش مسلمان می‌شود، اما چه مسلمانی که وصیت میکند جنازه اش را بسوزانند. این ارمنی مسلمان شده است، آن وقت به حکم هندوها و بودائیها میگویند مرا بسوزانید.

به هر تقدیر، تاریخ و مبدأ روشنفکری در غرب از پترارکا و بوکاجیو شروع شد و همین طور مالرو و امثال اینها. بعد هم در نقاشان و مهندسانی مثل داوینچی و میکلائژ تجلی کرد و همچنین ادیبانی مثل مونتینی، اراسموس و امثال سر تامس مور و کامپانلا را در بر گرفت. اینها متفکران بنیانگذار نهضت روشنفکری هستند که البته چون تا قرن شانزدهم، فضا فضای اشرافیت و روحانیت و دین بوده اینها خیلی نمی‌توانستند فعال باشند. لوتر کاری که کرد در واقع به عنوان بنیانگذار روشنفکری مذهبی با تئوری رفرم خود تمام بنیادهای مسیحیت رسمی و فراگیر را نابود کرد، با شعار جدا کردن دین از سیاست و پروتستانتیسم می‌خواست که به مسیحیت نخستین برگردد، اما نه تنها به مسیحیت نخستین برگشت،

بلکه در واقع مسیحیت موجود را هم تضعیف و نابود کرد. البته طبیعی بود که این مسیحیت چون روح و بنیان نداشت و ریشه هایش را از دست داده بود، نابود شود، چون در درون انسان انقلابی اتفاق افتاده بود که خواص و عوام همه بیایمان شده بودند. بنیان و قوام کلیسا و انجیل و کتابهای آسمانی بر ایمان است؛ یعنی ضمانت اجرایی این کتابها و آثار دینی، ایمان خواص و عوام است. وقتی ریزش وجود داشته باشد و ایمان عوام و خواص از بین برود، طبیعتاً کلیسا فرو می پاشد.

خود مقوله کلیسا معادل امت واحده در جهان اسلام است. امت یک جامعه است. از نظر ریشه ای تعبیر کمونیت فرانسسه و لاتین و کمونیتی با امت هم ریشه است. در زبان هندو به آن آمه میگویند؛ یعنی جمع معنوی، اجتماع مؤمنان. کلیسیا در زبان یونانی به معنای جمع مؤمنان است، جمع معنوی. خود کلیسا یک معنای یونانی دارد. پس این کلیسا که مبتنی بر ایمان مؤمنان است و تمام این سلسله مراتب مخروطی قدرت معنوی و کاریزما و ولایتی که در حوزه دین وجود دارد با سست شدن ایمان مردم فرومی پاشد و نتیجه این که کلیسا هم از میان می رود.

بدین سان رنسانس مرحله اول، انقلاب فکری است که در فضای مذهبی اتفاق می افتد و حتی خیلی از سفارش دهندگان آثار رنسانسی، کلیسایها بودند. سپس رنسانس به چالش با مذهب تبدیل می شود؛ نتیجه اش ظهور روشنفکرانی مثل لوتر و کالون است که کلیسا را نابود می کنند، اجتماع مؤمنان و آن چتری که به فضای فکری اروپا حاکم بود، چه عوام و چه خواص، آن چتر را می شکنند و باران مدرنیته بر سر همه می ریزد. اکثریت جامعه از وحی فراگیر الهی محروم می شوند. برای اولین بار لوتر انجیل را به زبان آلمانی ترجمه میکند و وحدت زبان لاتین را حذف می کند. ترجمه کتاب مقدس به زبانهای محلی هر چند مردم محلی را ممکن است با آن کتاب آشنا کند، اما از این طرف، آن زبان بین المللی را نابود می کند؛ یعنی زبان یونانی و زبان لاتین را که زبان عمومی بوده و تمام مسیحیان اروپا از طریق آن با هم وحدت پیدا می کردند از بین می برد.

بنابراین به اعتقاد من ترجمه کتابهای آسمانی را خیلی هم نباید به فال نیک گرفت و آن قداست را هم ندارد، حتی اگر این ترجمه به زبان فارسی باشد.

یک زمان وقتی که می خواستند در بخارا اوراق قرآن را ترجمه کنند، علمای بخارا مجلس گرفتند که آیا صلاح است قرآن را ترجمه کنند یا نه؟ ولی امروز خیلی ساده همه با حرص و ولع این کار را انجام میدهند، در حالی که مزایا و معایبی دارد که شاید معایبش بیش از مزیتها باشد و نتیجه اش را هم می بینید که زبان عربی در ایران خیلی ضعیف شده است. وقتی زبان عربی را می خوانند، به فرهنگ اسلامی و منابع عربی دست می یافتند، ولی الآن گاه برای خود طلبه ها هم فهمیدن متون عربی دشوار است.

پس این هم به چالش افتادن رنسانس با خودش و شأن مذهبی خودش که در آغاز آشکار نبود. بالأخره لوتر حاصل این جنبش بود و نهایتاً به ضعف و نابودی کلیسا در قرن شانزده منجر شد و در قرن هفده دیگر نه پروتستانتیسم بود و نه کاتولیسیزم. قرن هفده قرنی است که اصطلاحاً به قرن خرد و عقل مشهور است و جامعه غیردینی می شود. کلیسا دیگر تفوق معنوی ندارد، امپراطوران در هر حوزه و محلهای قدرتمند هستند و قرن هجدهم که مشهور است به قرن روشنایی و قرن روشنگری، چون روشنفکران در این قرن همه کارهاند.

روحانیون و حتی می شود گفت مستبدان بزرگ مثل لوئی چهاردهم و امثال اینها سرنگون می شوند و از بین می روند، زمینه های دموکراسی طبقات متوسط تقریباً از قرن هجده به وجود می آید. در واقع جوهر روشنفکری و اوج تمامیت یافتن آن را می شود در اصحاب دائره المعارف و همچنین روشنفکران آلمان و فرانسه دید. فلسفه کلاسیک آلمانی کانت که اوج روشنگری در آلمان است، در واقع از لایبنیتز به ولف و از ولف به کانت سیر کرده است.

در انگلستان هم مجموعه روشنگران از لاک شروع می شود و تا هیوم ادامه پیدا میکند. در فرانسه هم که از دکارت شروع شده بود تا یک سلسله فلاسفه به نام اصحاب دائره المعارف ادامه پیدا می کند، مانند دیدرو، هولباخ، منتسکیو و ژان ژاک روسو.

دیگر این جا هر اثری از دین باشد می شویند و از بین می برند. دیگر دین به صورت یک آلترناتیو و جایگزین مطرح نیست. نفس دین دیگر گرفته شده و کلیسا به جای

محدودی ختم شده و آنچنان حضور و ظهور و قبض و بسط اساسی ندارد. دین حالت خصوصی پیدا کرده است. البته در بعضی از مواقع کشی‌ها و اسقف‌ها را میکشند، ولی بعد از مدتی میگویند فایده ندارد، دین را نمی‌شود ریشه کن کرد؛ پس بگذارید تا در همان حوزه خصوصی باشد. سرمایه دارها و بورژوازی که در واقع قدرت سیاسی و اقتصادی روشنفکری هستند، بر اوضاع مسلط می‌شوند و دین دیگر کاملاً در حاشیه قرار میگیرد، قرن نوزده و بیست عصر بحران روشنفکری است و در نیمه دوم قرن نوزده است که پست مدرنیسم شکل می‌گیرد.

در سال ۱۸۸۶ نیچه کتاب فراسوی نیک و بد را می‌نویسد و بعد هم چنین گفت زرتشت را به رشته تحریر در می‌آورد و به شدت تمام مبانی مدرنیته را میکوبد. این یک شمایی است از روشنفکری از آغازش در اروپا تا قرن هجدهم و نوزده.

* در جهان اسلام بویژه ایران چه اتفاقاتی به موازات این حرکت می‌افتد؟

مددپور: مدرنیته در غرب در قرن هجده به اوج خودش می‌رسد و کم‌کم وارد عصر بحرانی اش می‌شود. به گفته بعضی از نویسندگان غربی، اروپا از مسأله اروپایی‌گری و غرب از غرب‌رهایی پیدا میکند و به شرق توجه می‌کند. می‌خواهد جهان را به کنترل خودش در آورد و در این مرحله است که شروع میکنند به تصرف مراکز به نفع خودشان، و گام به گام مناطق مختلف را تصرف می‌کنند. در قرن نوزده به جهان اسلام می‌رسند. عده‌ای از متفکران جهان اسلام که بر اثر برخورد نظامی با استعمارگران و قدرتهای اروپایی شکست خورده و مرعوب شده بودند، احساس کردند که از این پس دوره تاریخی شان به سر آمده و باید به نظامهای مدرن توجه کرد، به علم مدرن، به تکنولوژی مدرن و سیاست مدرن. یک نوع شیفتگی نسبت به علم غربی پیدا می‌شود. جنگهای ایران و روس یکی از عللی بود که آخرین شکست بنیانی را به نظام سنتی ایران وارد کرد و بسیاری از اشراف ایرانی دیگر احساس کردند که باید از غریبه‌ها استمداد بجویند و علم و

تکنولوژی را از آنها بگیرند. در اصل، دارالفنون هم بر این اساس به وجود آمد و با اعزام محصل به خارج یا توسط افرادی که با غرب مراوده داشتند و آثار ترجمه ای غربیها را می خواندند موجی از غرب گرایی در جهان اسلام به وجود آمد. از این به بعد در واقع سیطره تاریخی مدرنیته می خواهد جهان را به صورت خودش درآورد. یکسان سازی جهان و ورود کل عالم به یک نظام فرهنگی و تمدنی، این جاست که بسیاری از نیروهای جامعه اسلامی و شرقی را جذب خودش می کند. عده ای از ایرانیان شیفته نظامهای فرهنگی مدرن می شوند و دوست دارند یک ایران فرانسه وار و انگلیسی مانند درست کنند. خیلی از اینها از نظر اخلاقی و خودباختگی و فروختن مملکت فاسد هستند و افراد وجیه الملهای نیستند، آدمهای بدنامی هستند.

روشنفکری در ایران فاقد هرگونه شرافت و خلوص طبقاتی به وجود آمده است. در غرب همه نوع آدم بودهاند، اما در شرق متأسفانه کسانی که غربگرا هستند فاقد اصل و ریشه هستند.

اینها از نظر فکری بسیار بیمار بودند عده ای نیز، هم از نظر فکری بیمار بودند و هم از نظر مالی فاسد؛ مثل ملکم خان. بعضی مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده در خدمت روسها بوده و برای فرهنگ روسی در کشورهای قفقاز تبلیغ می کردند. یکی از افرادی که در روسی کردن مردم قفقاز مؤثر بوده، همین میرزا فتحعلی آخوندزاده است. اکثر اینها در خارج از ایران زندگی می کردند، چون در ایران مردم اینها را نمی پذیرفتند. بعضی میگویند سیاست شاهان اینها را رانده بود، اما واقعیت این است که اینها خودشان دوست داشتند در فرنگستان زندگی کنند، برای روشن فکر ایده آل ترین سرزمین همان سرزمینی است که آن فکر آن جا رشد کرده است.

* ظاهراً هر دسته از روشنفکران به یک تفکر در عالم مدرنیته علاقه پیدا میکنند. تفاوت گرایشهای آنها چگونه است؟

مددپور: واقع این است که بنیاد خیلی اساسی و ریشه ای در اینها نیست؛ یعنی بگوییم اینها آثار کانت و دکارت را خوانده اند و ریشه فلسفی دارند. نه، اینها تقریباً مثل یک جنگ فلسفی و ادبی هستند. میرزا فتحعلی آخوندزاده هم نمایشنامه می نویسد، هم می خواهد اصلاح زبان بکند و هم این که می خواهد فرهنگ اسلامی را نابود کند. اینها در واقع شیفته غرب شده اند، می خواهند این تمدن غربی را به سرعت و تمام و کمال بردارند و بیاورند این جا. به قول میرزا ملکم خان، اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی در آن. میگوید عالم فرهنگی و انسانی غرب را مثل کارخانه باید از آن جا برداشت و آورد این جا و همه مردم را مانند فرنگیها شکل داد؛ روح و جسم، ظاهر و باطنه. تقی زاده بعد اشاره میکند و می گوید «و بس» یعنی تمام و جز این هم راهی نداریم.

پس در میان روشنفکران این گرایش عمومی وجود دارد که یک غرب ایرانی بسازند. حال بعضی هم می گفتند الفبای ایران باید عوض شود و بعضی هم جلوتر رفتند و گفتند اصلاً زبان فارسی و عربی را باید عوض کرد و زبان لاتین را آورد. خلاصه دچار یک مرعوبیت عجیب هستند و یک ملغمه ای در آثارشان می بینیم؛ پیچ در پیچ و بسیار وحشتناک.

* از ابتدای پیدایش جریان روشنفکری در ایران گرایشهای مختلفی در میان ایشان دیده شده است و ما این تعدد گرایشها را از مشروطه تا انقلاب اسلامی و حتی پس از انقلاب و در زمان حال نیز می بینیم. همین امر می تواند به نوعی کمک نماید تا یک دسته بندی تاریخی از روشنفکری داشته باشیم.

مددپور: بله. به رغم ترکیبات مختلفی که آورده اند، می توان اینها را دسته بندی کرد. یک عده ملحدند. ملحدان به فرهنگ روس گرایش دارند و شدت ضد دین هستند و با دین سر جنگ دارند، مثل آخوندزاده و کرمانی. روشنفکری لائیک تمام عیار، چپ نیست. چپ اصطلاحی است که بعداً در اواخر قرن نوزده شکل می گیرد و در ایران مطرح می شود.

میرزا عبدالرحیم طالباف و آخوندزاده طرفدار سرمایه داری و در اصل، طرفدار تزاریسیم هستند؛ ولی سوسیالیستها وقتی می خواهند سوابقی پیدا کنند خود را به اینها می چسبانند. میرزا ملکم خان بیشتر وجهه لیبرالی دارد، آدم سازشکار و فرصت طلبی است و می شود گفت پدر روحانی اکثریت روشنفکر راست معاصر ما است، افراطی گری آقاخان کرمانی و آخوندزاده را ندارد. آنها، هم ملحد بودند و هم بسیار افراطی و بعد هم دشمن صریح و آشکار اسلام و نیز حامی فرهنگ قبل از اسلام. آنها بودند که ناسیونالیسم شاهنشاهی را مطرح کردند. میرزا ملکم خان به اینها اعتقاد نداشت و به یک شیوه ناروشنی کار خودش را پیش می برد. میرزا آقاخان کرمانی در نامه ای، از او به نام روح القدس نام می برد.

در مرحله بعد یک عده بوروکرات و تکنوکرات هستند، مثل میرزا حسین خان سپهسالار. اینها کسانی هستند که تئوریهای حقوقی و قانون و این گونه مسائل را مطرح میکردند؛ لیبرالهای حقوقدان و تکنوکراتها یا بوروکراتهایی که اولین دولت مشاوره ای را ایجاد کردند و حتی برای این که پیشرفت و ترقی اروپا را نشان دهند موجبات سفر ناصرالدین شاه را فراهم نموده و کلی قرض هم برای دولت بالا آوردند. سپهسالار گاهی اوقات وجهه نظر مثبتی داشته، مثلاً با آخوندزاده بد بوده، یا مثلاً با تغییر الفبای فارسی دشمن بوده است. البته برخی می گویند این مخالفتها ریشه در دعواهایی دارد که اینها در ترکیه با هم داشتند و خصومت شخصی بوده است.

یک جریان بسیار مهمی که باید ذکر کرد و اساسی هم هست، روشنفکری مذهبی است. این جریان از سید جمال الدین اسدآبادی شروع می شود. سید جمال الدین اسدآبادی تعلقاتی به عالم اسلام دارد، طرفدار اسلام است، طرفدار ناسیونالیسم شاهنشاهی نیست، طرفدار پان اسلامیسیم است، حتی با بهائیها و ازلیها و آدمهایی مثل آقاخان کرمانی و ملکم خان کنار می آید، برای این که موجب اتحاد جهان اسلام شود، اما نه به قصد احیای اسلام، بلکه احیای عظمت کسانی که در این منطقه زندگی می کنند؛ از طریق استفاده از علوم و دانشهای جدید. به اعتقاد من پان اسلامیسیم پیش از آن که یک نهضت اسلامی باشد یک نهضت غرب گرایانه است.

پس شما با یک روشنفکری جدید که به آن روشنفکری دینی می‌گویند روبرو هستید. اکثر آنچه که سید جمال در تعلیم و تربیت، فوائد فلسفه و مقالات جمالیه گفته است در روزگار امروزی ما به زبانهای مدرنتری بیان می‌شود. من در کتاب سیر تفکر معاصر نظر چند نفر را با هم مقایسه کردم، فریدون آدمیت، سید جمال و شخصی که امروز مشهور است در روشنفکری دینی (از طرفداران پوپر)، هر سه پاراگراف را کنار هم گذاشتم دیدم هر سه نفرشان یک حرف را می‌زنند؛ سید جمال، فریدون آدمیت و این شخصی که اشاره به او کردم. پس روشنفکری دینی هم یک سوابق صدساله ای پیدا می‌کند، چنان که روشنفکری ملحد و روشنفکری لیبرال هم سوابقی دارد. بنابراین می‌توان چهار یا پنج جریان علی‌الظاهر از میان اینها اخراج کرد:

۱- جریان الحادی تندرو افراطی، مثل آخوندزاده؛

۲- جریان لیبرال معتدل و ناروشن، مثل ملکم خان؛

۳- جریان روشنفکری مذهبی؛

۴- جریان تکنوکرات و بوروکرات دولتی مثل سپهسالار که اینها بیشتر وزرا بودند؛

۵- جریانی که قدری محدودتر و خاصتر است از جنس ملکم، مثل میرزا یوسف خان مستشارالدوله که کتاب حقوق بشر اسلامی می‌نویسد با عنوان «یک کلمه» که می‌خواهد میان حقوق بشر غربی با احکام، آیات و روایات اسلامی تطبیق دهد. نه کاملاً مثل ملکم خان است نه کاملاً مثل سید جمال، سعی میکند حقوق بشر را با اسلام تطبیق دهد. البته بعضی به او اعتراض می‌کنند که چرا تو حقوق بشر را داری با اسلام تطبیق میدهی. در واقع شاید بشود گفت لیبرالهایی که پراگماتیست هستند، برای این که بسیاری از نویسندگان این رنج را به خود روانی داشتند که حرفهای غربی را به زبان اسلامی بگویند، ولی برای اولین بار ما یک مطابقت جدی میان اسلام و غرب می‌بینیم؛ کاری که حتی در آثار سید جمال هم من ندیده‌ام. وی می‌خواهد طابق النعل بالنعل اعلامیه جهانی حقوق بشر را با آیات و روایات تطبیق دهد. برای همین آدم ویژه ای است که می‌توانم بگویم بیشتر در همان حوزه سیاست قرار می‌گیرد. اینها سیاستگرا هستند، می‌خواهند جلب نظر عامه کنند. میرزا ملکم خان تئوریک تر بوده، می‌شود گفت او پدر روحانی همه اینها است،

مثلا در یک جا صلوات می فرستد، در یک جا خدا را انکار می کند، در جای دیگر بین قول اسلامی با قول غربی تطبیق می دهد. این آدم در میان روشنفکران هزار چهره است، آن سادگی و ساده اندیشی آخوندزاده و سید جمال را ندارد، گاهی اوقات پیشنهاد میکند مجلس نخبگان و مجتهدان تشکیل شود و پیش میرزای شیرازی میرود. در کنار این گروههای ذکر شده ما یک جریان هم داریم که علمای سنتی اسلام هستند و به یک معنی اگر ما بخواهیم وارد تکرر تفصیلی نشویم و یک دسته بندی کلی از جریانات فکری داشته باشیم سه جریان اصلی بعد از مشروطه می توان متصور شد. روشنفکر آزاد و لائیک را در یک دسته قرار میدهیم، روشنفکران دینی و مذهبی را هم در یک دسته قرار میدهیم و علمای سنتی را نیز در یک دسته. اینها در واقع سه جریان اثرگذار در تاریخ معاصر ما هستند و تا انقلاب همین دسته بندی مشهود است.

* حضرتعالی روشنفکران ایران در عصر قاجار را به پنج دسته تقسیم فرمودید: لائیک، لیبرال، دینی، تکنوکرات و گروهی که نه لیبرال هستند به معنای ملکم خانی و نه دینی هستند به معنای سید جمالی، بلکه بینابین این دو گروه هستند و شاخص ایشان میرزا یوسف خان مستشارالدوله صاحب رساله «یک کلمه» است. به یک معنی نیز کل جریانات فکری تاریخ معاصر را به سه جریان عمده روشنفکری لائیک، روشنفکری مذهبی و علمای سنتی تقسیم نمودید. اینک به نظر می رسد خوب است که نگاهی به سیر این جریانات در پیش از انقلاب داشته باشیم تا بتوانیم با دیدی جامع نسبت به گونه شناسی روشنفکری زمان حال و جامعه امروز کشورمان بنگریم.

مددپور: روشنفکری کنونی ما بازتابی از روشنفکری ۶۰ تا ۷۰ سال گذشته است؛

دوره ۵۰ ساله قبل از انقلاب. در دوره رضاخان علمای سنتی کم و بیش در حوزه هستند، اما خیلی کم در صحنه مبارزات عملی سیاسی وارد می شوند. البته گاهی افرادی از اینها وارد مجلس و محافل می شوند، مثل مدرس و بزرگانی از این دست. روشنفکران لائیک و لیبرالها هم حامی دولت رضاشاه هستند.

اتفاقات جدی و بزرگی در دوره رضاشاه اتفاق نمی افتد. ایجاد مدرنیسم سطحی و تحمیل مدرنیسم بر مردم، محور تمام حوادث دوره رضاشاه است. در این دوره روشنفکری دینی نیز نه شاخص مطرحی دارد و نه فعال است.

*یکی از بحثهای کاربردی و مهم در زمینه روشنفکری، شناخت و در واقع کالبدشکافی جریان روشنفکری زمان حال در جامعه ایران است. لطفا اجمالی از روشنفکری قبل از انقلاب تا مقطع پیروزی را بیان کنید و سپس به روشنفکری زمان حال و گونه ها و لایه های مختلف آن پردازیم.

مددپور: تا انقلاب اسلامی روشنفکری در شقوق مختلف خودش که تا حدود زیادی همان دسته بندی ای است که پیش از مشروطه برایش بیان نمودیم، سیر میکند و در تحولات مختلف سیاسی و اجتماعی به نوعی ایفای نقش می نماید. در این جا اجمالا به برخی از شاخصهای این جریانات اشاره های مینمایم.

جلال آل احمد که بعد از تجربه مارکسیسم حنای آن را بی رنگ می بیند و با سرمایه داری نیز مخالف سرسخت است، غرزدگی را به انگیزه بازگشت به خویشتن مطرح مینماید.

در دولت و بدنه حکومت نیز بخشی از روشنفکری دیده میشود که به نوعی طرفدار بازگشت به خویشتن است، مانند سلسله نصر و تا حدودی داریوش شایگان و احسان نراقی که در واقع در دوران جنگ سرد دچار یک تناقض و گیجی شده اند. یکی از شاخصهای مهم روشنفکری اسلامی مطرح در پیش از انقلاب دکتر شریعتی

است که در چهره آلترناتیو نظام لیبرال، تئوریهای خودش را مطرح می کند و از جذابیت فوق العاده ای برخوردار می شود.

سوسیالیستها و مارکسیستها اعم از مستقل و وابسته و سازمانهای مائوئی نیز بخش دیگری از جریان روشنفکری پیش از انقلاب هستند.

در سیر پر فراز و نشیب روشنفکری مهمترین حادثه ای که اتفاق می افتد انقلاب اسلامی به رهبری عالمی سنتی از حوزه است که تمام جریانات روشنفکری را تحت الشعاع خویش قرار میدهد.

پس از انقلاب تا چند سال و بخصوص تحت تأثیر فضای جنگ تا پایان آن، هیچ بخشی از روشنفکری منشأ اثر نیست. در دهه دوم انقلاب به عقیده من می توان جریانات روشنفکری را به این شکل که خواهم گفت طبقه بندی کرد.

اولاً با شکست مارکسیسم تنها صورت روشنفکری و یکه تاز این جریان، لیبرالیسم است.

در طبقه بندی من از روشنفکری امروز جامعه ایران جریانهای ذیل قرار میگیرند.

۱- لیبرالهای مسلمان؛

۲- لیبرالهای لائیک.

جریان لیبرالهای مسلمان خود به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- لیبرالهای تئوریک؛

۲- لیبرالهای پراتیک؛

۳- ژورنالیستهای لیبرال.

جریان لیبرالهای لائیک اگر چه در گفتمان روشنفکری داخلی ایران هم اکنون وجود دارند، اما به صورت متشکل، بیشتر در خارج از کشور منتظر فرصت هستند تا لیبرالهای مسلمان دانسته یا ندانسته فضا را برای توسعه و شکل فعالیتهای داخلی اینها فراهم سازند. لیبرالهای لائیک اصلاً نه دین را قبول دارند و نه روحانیت را و حتی اعتقاد به نابودی کامل روحانیت دارند.

لیبرالهای مسلمان از نوع تئوریک به دنبال تفسیر دین و ارائه نظریه های جدید،

مطابق با مدرنیسم و لیبرالیسم هستند.

لیبرالهای پراتیک با نفوذ در بدنه حکومت، تئوریهای دسته اول را به اجرا می گذارند. ژورنالیستهای لیبرال نیز نقش واسط را میان لیبرالهای تئوریک و جامعه بازی کرده و به منظور ایجاد فضای مناسب برای نفوذ بخش پراتیک روشنفکری لیبرال به بدنه حکومت تلاش می کنند.

* حال با توجه به تحلیلی که از روشنفکری زمان حال فرمودید، اگر بخواهیم چشم اندازی به آینده داشته باشیم، به عقیده شما این روند به کجا می انجامد و درباره آینده جریان روشنفکری ایران چه پیش بینی ای دارید؟

مددپور: به نظر من هم اکنون لیبرالیسم و تفکر سرمایه داری به جرات می توان گفت که نفسهای آخرش را می کشد و دیگر سال ۲۰۱۱ میلادی قدرت لیبرالیسم مثل امروز نخواهد بود. به عبارت دیگر در دهه دوم قرن ۲۱ اوضاع به نفع سرمایه داری نخواهد بود. عدالت، اخلاق و معنویت، چالشهای مهمی است که لیبرالیسم با آن روبروست. روشنفکران جهان سومی هم که معلوم است هر چه مد روز باشد آنها تظاهر به آن میکنند. یک روز سوسیالیسم مد بود اینها سوسیالیست شده بودند، روز دیگر لیبرالیسم و پوپر مد است، اینها نیز تظاهر به پوپر میکنند. تمام حجیت روشنفکری به غرب است. وقتی غرب مضمحل شد اینها هم مضمحل می شوند.

* شما پایان لیبرالیسم را نمی توانید پایان تمدن جدید غرب به حساب بیاورید. تمدن جدید غرب با لیبرالیسم شروع نشده و معلوم هم نیست که قطعا و حتما با افول لیبرالیسم زوال پیدا کند. صورتهای سوسیالیستی و حتی فاشیستی، تجلیهای دیگر از همین تمدن جدید بودند که

مخالف وجه لیبرالیستی آن می باشند. اینک از این تمدن جدید صورت لیبرالی ظهور، بروز و منشأیت اثر دارد و بسیاری از تغییرات و تحولات اندیشه ای که ما را امیدوار به افول لیبرالیسم مینماید رویکرد دوباره آن به سوسیالیسم و مفاهیمی چون عدالت است که به نوعی تفکر سرمایه داری را محدود می کند.

مددپور: بله. نولیبرالیسم بخشهایی از سوسیالیسم را گرفته و به یکسری حمایتها از طبقات ضعیف و فقیر رو آورده است و تفکر نولیبرالیستی دیگر اندیشه های امثال مالتوس نیست. اما اینها همه تا حدی حکم دوپینگ را دارند و بعد از مدتی خاصیتهاشان را از دست میدهند و باز بحران از نو ایجاد می شود.

حال شما فرض کنید لیبرالیسم مثلاً یک مقدار از دین تأثیر بگیرد و به معنویت روی بیاورد، یک مقدار به اخلاق، یک مقدار به عدالت و همین طور مدام استحاله پیدا کند. ماجرای غرب دقیقاً میشود مثل ماجرای مسیحیت و امپراطوری روم. روم ابتدا مخالف بود، بعد آرام آرام مسیحیت را به رسمیت شناخت، سپس خودش مسیحی شد، بعد، مسیحیت را تنها مذهب رسمی معرفی کرد و فرهنگ، تفکر و سیستم آموزشی خودش را به شکل مسیحی در آورد و در واقع مرحله به مرحله استیلای مسیحیت بر تمام ارکان آن گسترش یافت و فرهنگ رومی باستان و شرک مربوط به آن از صحنه خارج شد. به نظر من مراحل استحاله لیبرالیسم شروع شده است و این روند به استیلای دین و فرهنگ دینی خواهد انجامید.

اینک کار به جایی رسیده است که حتی برژینسکی از اخلاق و پارسایی صحبت میکنند. نولیبرالیسم امروز در جهان خیلی تعدیل شده است، اما هنوز ذات و ماهیتش از بین نرفته، اما آن قدر استحاله پیدا میکند تا کاملاً به معنویت و اخلاق برسد و ماهیت خودش را از دست بدهد که دیگر اسم لیبرالیسم هم موضوعیت نداشته باشد. البته برای این مقصود نهایی نمی توان جدول زمانی معینی گذاشت و پایان این سیر

بستگی دارد به این که انسان قرن ۲۱ چقدر در طلب و تمنای عالم قدسی و جهان دینی و معنوی باشد.

به هر صورت مهمترین پارامتر این چالشها میزان تلاش و مجاهدت تشیع است؛ یعنی با شعار نمی توان جریان روشنفکری را مهار کرد. تلاش و مجاهدت لازم است و اخلاق و معنویت با شعار به دست نمی آید. چه بسا اگر بخواهیم شعاری عمل کنیم و در افعال خودمان اخلاق، معنویت و عدالت را منشأ اثر نسازیم، خودمان نیز در عمل، بخشی از همین جریان روشنفکری را تشکیل دهیم و یا ذوب در آن شویم؛ اما با شعارهای بسیار زیبا و فریبنده که این البته بسیار خطرناک است.

* تشکر میکنم از شما که در تکوین این گفت و گو ما را یاری کردید.

مددپور: بنده هم متشکرم.

ص: ۲۸۹

تصوير

□

ص: ٢٩٠

مقدمه ای در معانی متعدد روشنفکری

اگر بخواهیم در ابتدای بحثمان از روشنفکری یک معناشناسی کامل داشته باشیم باید بگوییم که این واژه می تواند جای مفاهیم متعددی باشد.

معنای اول، معنای لغوی روشنفکری است.

معنای دوم، معنایی است که عرف عام جامعه از آن می فهمد؛ یعنی وقتی که کسی با مردم سخن می گوید و از لفظ روشنفکر یاد می کند، مردم برداشت و ارتکاز خاصی از آن دارند.

معنای سوم، معنایی است که متعلق به این عرف عام نیست. و آن، اصطلاح خاصی است که در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی معادل واژه (enlightenment) قرار میگیرد.

معنای چهارم، معادل (intellectuality) می باشد.

معنای پنجم نیز یک معنای دینی از روشنفکری است.

حال ممکن است این معانی با یکدیگر متباین نباشند و نسبت بین آنها از حیث معنی عموم و خصوص باشد؛ یعنی معنای لغوی یک معنای عامی را در بر بگیرد که تمام این معانی چهارگانه بعدی با قیدهایی، بر بخشی از آن معنای لغوی دلالت کنند.

معنای اول؛ مفهوم لغوی روشنفکری

معنای لغوی، ترکیب یک وصف مرکب است که از یک اسم و یک وصف تشکیل شده است. وقتی وصف «روشن» با اسم «فکر» ترکیب می شود، صفت جدیدی را ایجاد میکند. روشنفکر و روشنفکری حاصل مصدر است. البته روشن، فارسی است ولی فکر اسمی است که فارسی نیست، اما در ادبیات فارسی کاربرد دارد. ترکیب این دو با یکدیگر، شاید نوعی مجاز باشد؛ به این معنی که اگر مراد از آن روشنایی، روشنی محسوس باشد، وقتی که با چراغ یا خورشید ترکیب می شود، هیچ نوع مجازی وجود ندارد، اما وقتی روشنایی به فکر استناد داده می شود یا با آن ترکیب می گردد، نوعی مجاز است.

من این گونه ترکیب را در گذشته ادبیات مان جست و جو کردم بینم به کار رفته یا نه، مواردی نیافتم و اگر هم به کار رفته باشد بسیار شاذ و نادر است؛ یعنی ترکیب روشن را با بسیاری از چیزها داریم؛ روشن رأی، روشن ضمیر، روشن روان، اما روشنفکر، چیزی است که فکر میکنم به پنجاه سال اخیر یا لااقل سده اخیر باز می گردد.

ترکیب مشابهی را در سده اخیر داریم و آن منورالفکر است اما از دهه بیست به بعد، به مرور لفظ روشنفکر بیشتر رواج پیدا کرد و جای کاربرد منورالفکر را گرفت.

معنای دوم؛ تلقی عرفی

معنای دومی که از روشنفکر فهمیده می شود، برداشت عرف از این واژه است و شاید اگر یک کار میدانی انجام شود، بتوان این مسأله را مستندتر بیان کرد. من بسیاری اوقات در برخی از محافل که با دوستان صحبت می کردم و عرف هم چندان عرف عام نبوده، بلکه در بسیاری از موارد عرفهای دانشجویی بوده، در بیشتر موارد وقتی که پرسیدم از لفظ روشنفکر چه چیزی به ذهن شما متبادر می شود آن ارتکاز را که شکافتم، اغلب انسانی بوده است که فکر روشنی به مسائل اجتماعی خودش دارد، حتی یک مقدار که بیشتر شکافته می شود، می گویند انسانی که نوعی اعتراض و نوعی گفت و گو نسبت به این مسائل دارد؛ یعنی فقط آگاهی نسبت به مسائل زمان خودش ندارد، بلکه درد آگاهی هم دارد؛ یعنی این آگاهی، دردمندانه است و نسبت به این مسائل بی تفاوت نیست. بیشتر از این به

ذهن عرف نمی آید. اگر بخواهیم معادلی برای این بگذاریم می شود یک انسان درد آگاه زمان آگاه.

البته در گذشته تاریخ ما هم شاید این معنی با الفاظی ساده یا مرکب به گونه هایی وجود داشته است؛ انسان بصیر، اهل بصیرت، زمان آگاه، العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس، انسان زمان آگاه. عرف این معنی را می فهمد. البته اگر معنای روشنفکری این معنای دوم باشد، این پدیده تاریخی هم می توانسته تحقق داشته باشد؛ یعنی هر کسی که به شرایط زمانی و مسائل اجتماعی زمان خودش توجه داشته باشد، می توانیم با این معنایی که عرف عام از آن می فهمد، بگوییم او روشنفکر است.

معنای سوم؛ ترجمه Enlightenment

معنای سوم که یک عرف بسیار خاص است، معادل واژه Enlightenment است. این کلمه اشاره به یک جریان معرفتی خاص دارد؛ جریان معرفتی ای که هستی شناسی متناسب با خود و نیز یک هویت تاریخی دارد؛ یعنی این جریان معرفتی در همیشه تاریخ نبوده، بلکه در یک مقطع خاصی در تاریخ غرب پیدا شده است. قرن هفدهم و هجدهم اوج شکل گیری این جریان است با این برآیندها: سلطه بر حوزه های فکری و ذهنی جامعه، تسلط بر ادبیات جامعه، تسخیر ذهنیت مشترک جامعه، اشراب هنر جامعه در قرن هجدهم و به دست آوردن اقتدارهای اجتماعی در انقلاب کبیر فرانسه ۱۷۸۹، و چیزی که مدرنیته از ره آوردهای آن است.

در این جا روشنفکری به این معنی که البته بیشتر به روشنگری ترجمه می شود - نباید با معانی دیگر خلط شود. خوب است که ترجمه آن را همان روشنگری بگذاریم که بر این معنی بهتر دلالت میکند. این لفظ پیش از این که متوجه محتوای معرفتی این جریان باشد متوجه شیوه معرفتی اوست. راسیونالیسم (عقل گرایی) یکی از ویژگیهای این جریان است. برای روشن شدن مبانی این معنی، باید به چند مسأله توجه شود:

اول مبانی معرفتی و هستی شناسی روشنگری است.

دوم، شرایط تاریخی تکوین روشنگری است که در چه شرایط اجتماعی و برای پاسخ

به چه نیازهایی این جریان معرفتی به وجود آمد و پیامدهای آن چه بود.

سوم، تحولات اجتماعی که متأثر از این جریان بود؛ مثل انقلابی که ابتدا در فرانسه به وجود آمد و سپس تمام حرکت‌هایی که در اروپا به وقوع پیوست را فراگرفت.

در قرن نوزدهم نیز که استعمار به سوی کشورهای غیرغربی آمد، به گونه‌ای دیگر بسط همین جریان است؛ هر چند شکل حضور این جریان فکری در بستر تکوینی آن به یک گونه است و وقتی وارد کشورهای غیرغربی می‌شود، به نحو دیگری حضور به هم می‌رساند.

چهارم، تغییرات و تطورات تاریخی این معنای روشنفکری یا روشنگری است؛ یعنی این جریان فکری در درون خودش نیز تغییراتی کرد. چنان که گفتیم، راسیونالیسم از ویژگی‌های این جریان است، یعنی ابتدا راسیونالیسم در مرکز این جریان بود، اما وقتی با کانت روبرو شد، صورت دیگری پیدا کرد، بعد جریان‌های نوکانتی که شکل گرفتند، تحولات دیگری پذیرفت و همین طور وقتی که مدرنیته، به سوی جریان‌های پست مدرنیسم آمد. اینها در واقع تحولاتی است که در درون این حرکت معرفتی شکل گرفته است.

نکته دیگری که این جا باید مورد توجه قرار گیرد، نسبت این معنای روشنفکری با دین است. این که در خود غرب چه نسبتی وجود داشت، و اگر بخواهد پیگیری شود وقتی که به کشورهای غیرغربی می‌آید چه نسبتی پیدا می‌کند. اجمال آن، این است که ویژگی عقلی این جریان که هنگام پیدایش آن وجود داشت مبدأ پیدایش معنای سوم روشنفکری است. این عقلانیت مسأله نوینی است که در گذشته تاریخ پیشینه ندارد. تلاش عقلی و ذهنی کردن به صورت فلسفه‌های نظری و عملی، پیشینه طولانی در تاریخ بشر دارد. چه در یونان، چه در دنیای اسلام، فلسفه‌های بزرگی را می‌بینیم، منتها خصوصیت اصلی این فلسفه‌ها این است که معرفت عقلی مفهومی را نهایت و سقف معرفت بشر نمی‌دانند، بلکه به معرفت شهودی نیز قائلند.

به همین دلیل هم بود که فیلسوفان که در حوزه کار مفهومی عقل عمل می‌کردند، خود را دانشمند نمی‌نامیدند، بلکه دوستدار دانش می‌شمردند، تا حسرت وصول به آن شهود را

نیز نشان دهند. علاوه بر این که شهود عقلی در قله معرفت عقلی نشسته بود، یک شهود فراعقلی هم وجود داشت که عقل می خواست از آن شعله چراغ افروزد، اما دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد، زیرا تا انسان از مرز عقل مفهومی و شهود عقلی فراتر نرود و به شهودی فراتر از آن که شهود اسماء و صفات الهی است بار پیدا نکند؛ بدین سان آن حس را که حس ازلی و ابدی الهی است و همه عالم را فراگرفته و آن معنی را که در سراسر عالم جاری و ساری است نمی یابد. این مسأله در عقل مفهومی در تاریخ فلسفه پیشین بشر با همه تفاوتهایی که دارند، به گونه های مختلف وجود دارد.

ابن سینا که در قله فکر فلسفی قرار گرفته و به خاطر شدت تسلط در مباحث مفهومی، حکمت او، حکمت بحثی نام گرفته و میگوید که اگر کسی حرفی را بدون برهان قبول کند آدم نیست، در کتاب الاشارات و التنبیها در مقامات العارفین با همین بیان عقلی، مراتب اهل معرفت و سلوک و شهود را بحث می کند، به گونه ای که وقتی فخر رازی شارح، و نقاد اشعری مسلک این کتاب، از اول کتاب قلم در دست گرفته و همه جای آن را نقد می کند، به اول نمط نهم که می رسد، می گوید تاکنون هیچ کس به این نظم و سیاق، مراتب اهل شهود را به طور مستدل ذکر نکرده و از این پس هم کسی نخواهد کرد و بعد هم قلم را کنار می گذارد و هیچ تعلیقه و نقدی بر آن ننویسد و کار وی تمام میشود.

این فلسفه عقلی و عقلانیت است که این گونه با شهود همراهی و همگامی دارد، ولی آنچه در جریان فکری جدید آغاز می شود، ادبار و بی توجهی به شهود عقلی است، چه برسد به شهود فراعقلی. در جریان جدید، علم با شهود مفهومی محض آغاز می شود؛ یعنی اگر در فلسفه دکارت لفظ شهود هم به کار برده می شود، مراد شهود عقلی نیست، بلکه همان بداهت و وضوح مفهومی است. بدین ترتیب یک جریان فکری جدیدی که در همه چیز شک میکند جز آنچه در افق مفهوم برای او روشن باشد، شکل میگیرد. آن روی سکه این است که آنچه در افق مفاهیم عقلی قابل تبیین نباشد، وجود ندارد. این همان سخنی است که هگل بصراحت آن را بیان میکند؛ آنچه اندیشیدنی نیست، وجود ندارد. البته گفتیم این عقل روشنگری که همه عالم را می خواست روشن کند، و از فراسوی عالم می تابید و انسان در پناه آن جایی از هستی را نبود که نتواند ببیند، و اگر چیزی بود که

نمی‌خواست در زیر این نور قرار بگیرد، انکار می‌شد، این عقل به دلیل این که شهود را انکار کرده بود، برآستی قابل دفاع هم نبود و سرعت هم افول کرد و نزد کانت حجاب شد، و به جای این که عالم را روشن کند، سایه آدم شد بر عالم و بعد هم این نقادی تأثیر خودش را در ظهور جریانهای پوزیتیویستی و حش‌گرا و دیدگاههای نوکانتی جریانهای پست مدرن نشان داد.

پس از تبیین معنای سوم روشنفکری که اجمالا اشاره کردیم، نکته کوچکی درباره نسبت میان این معنای روشنفکری با دین یادآور می‌شویم. بدون شک اگر قوام دین به وحی و شهود است و به سنتهایی است که از دل آن معرفت می‌جوشد، و همواره در عالم راز و رمز و اسرار مقدسی است که عقل بدان راه می‌برد و آن را تسبیح و تقدیس میکند، و کوتاهی خود را نسبت به آن می‌فهمد، راه آن را شناسایی میکند و دست انسان را به سوی معرفت فراتر می‌برد، قطعاً این معنای از روشنفکری با این معنای از دین سازگار نیست و یک پارادوکسی دارد، مگر این که این عقلانیت به بازسازی دین پردازد، به گونه‌ای که ابعاد فرامفومی و عقلی آن را به عنوان خرافه بزداید و همه هویت آن را در چارچوب عقلی تبیین کند. به این معنی نوعی روشنفکری دینی شکل می‌گیرد که با روشنفکری دینی که در معنای پنجم مطرح می‌کنیم، فرق خواهد کرد. این روشنفکری دینی لایه‌هایی از دین پیشین را دارد، اما آن قداست و معرفتی که الهی است در آن وجود ندارد. کلیسا پس از رنسانس این مسیر را طی کرد و کلام نوین و جدیدی را شکل داد اما موقعی که این عقلانیت هم افول کرد، شروع به بازسازی دین نمود، ولی این دین دیگر شریعت و وحی و سنت نداشت. ست و وحی و شریعت، موضوع عقل و موضوع علم بود.

معنای چهارم؛ ترجمه Intellectual

معنای چهارم زیرمجموعه‌ای از معنای سوم است. اگر بخواهیم به صورت خلاصه بیان کنیم، این معنای روشنفکری نوعی بار چپ دارد و در دهه‌های اول قرن بیستم شکل می‌گیرد و لفظ intellectual برای آن گذاشته میشود. intellec برخلاف Ration که به عقل جزئی دلالت میکند، ابتدا بیشتر به عقل کلی و عقل شهودی دلالت میکرد، اما

intellectual که از آن گرفته میشود دقیقا همان عقل مفهومی است؛ یعنی گروهها و افرادی که کار ذهنی می کنند، اما فکر روشنی دارند و نسبت به مسائل اجتماعی حساس هستند، موضع می گیرند، عمل می کنند، در پرتو این فکر می خواهند تغییر ایجاد کنند. در جریان محاکمه کاپیتان دریفوس و اهل قلمی مثل آندره ژید و هانا آرنه و مجموعه ای از اینها برای نخستین بار لفظ **intellectual** را به کار بردند.

در ایران اصطلاح منورالفکری که در صدر مشروطه مورد استفاده قرار گرفت، بدون شک نظر به جریان **enlightenment** دارد، اما از دهه بیست به بعد که جریان چپ به گونه ای حضور به هم می رساند، هر چند برآستی به همان معنای چپی که **intellectual** در غرب به کار می رود نمی توان نسبت به حزب توده به کار برد؛ یعنی اینها واقعا کار ذهنی نمی کردند، بیشتر اسیر و یا به دنبال جریانهای اجتماعی بودند، اما لفظ روشنفکری بیشتر نظر به این جریان داشت، و در فارسی هم که به کار رفت بیشتر روشنفکری با همین بار معنایی چپ به کار می رفت، و تا چند دهه همین وضع را داشت.

معنای پنجم؛ روشنفکری دینی

آیا روشنفکری به یک معنای دیگر می تواند نوعی پیوند با دین داشته باشد؟

حقیقت این است که تحولات معنایی روشنفکری را باید در مرادهای مختلفی که از فکر شده است و می شود جست و جو کرد؛ مثلا علت اصطلاح شدن روشنفکری در معنای سوم که پیش از این ذکر شد و مربوط به قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی می شد، این بود که تفکر در این قرون صرفا یک معنای حصولی پیدا کرده بود.

اتفاقا در فرهنگ اسلامی هم معنای حصولی تفکر وجود دارد، اما فکر در فرهنگ اسلامی یک معنای دیگر هم دارد که اگر به آن معنی به کار برده شود، روشنفکری در ذات و ساختار خودش می تواند یک معنای دینی بگیرد.

وقتی که عده ای از اهالی خراسان نامه ای به شیخ محمود شبستری می نویسند و از او تقاضا میکنند که تفکر را معنی کند، می گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق

بجزواندر بدیدن کل مطلق

ص: ۲۹۷

تفکر چیست؟ تفکر سلوک و گذر از باطل به سوی حق است؛ چنان که انسان در جزء یعنی امور مقید، کل مطلق را ببیند، یعنی همه عالم را آیات الهی ببیند. این شهود، شهود فراعقلی است. وقتی که شارحان گلشن راز این شعر را معنی میکنند به این نکته توجه دارند. تفکر یعنی سفر من الخلق إلى الحق کردن، فانی فی الله شدن و باقی بالله شدن، یعنی تفکر مسیر قرب نوافل است و قرب فرائض، حاصل آن است و رهاورد این همان ترکیبات دیگری است که در ادبیات عرفانی داریم؛ مثل روشن ضمیر، روشن رأی و روشن روان. کسی که از این معنای تفکر بهره می برد جان و بدن او بلکه همه عالم در پناه اتصال از طریق شهود او نورانی است و آنچه را که او برای عالم به ارمغان می آورد، قواعد زیستن به گونه ای است که این راه سلوک و شهود طی شود و آن سنت است. این معنای از روشنفکری که لغت تاب آن را دارد و در فرهنگ ما زمینه های فرهنگی برای آن وجود دارد، حاصل آن مدرنیته نیست، بلکه سنت است.

اینک از میان پنج معنای مذکور آنچه مورد نقد و بررسی ما قرار خواهد گرفت معنای سوم از روشنفکری است.

زمینه های پیدایش روشنفکری در غرب

سده های میانه (قرون وسطی) سده های حاکمیت کلیسا در غرب است. کلیسا به نام دین، داعیه دفاع از حاکمیت الهی و پاسداری از ارزش فطری را داشت و مردم در گرو باور و اعتقاد به غیب در جست و جوی بهشت، حاکمیت کلیسا را گردن می نهادند. .

کلیسا در دو بعد علمی و عملی در جهت خلاف فطرت آدمی گام برداشت. هیچ یک از انجیلهای چهارگانه ره آورد مستقیم وحی نبودند، بلکه نوشته هایی بودند که از میان دهها انجیل توسط کلیسا رسمیت یافته بود و ارباب کلیسا میکوشیدند تا با قداست بخشیدن به نویسندگان آنها به ایشان چهرهای الهی ببخشند. خصلت بشری انجیلها آنها را گرفتار خطاها و اشتباههای فراوانی کرده بود آن چنان که در برخی موارد حتی با معرفت حسی و عقلی انسانها سازگاری نداشت. کلیسا در دفاع از این مجموعه که از قداستی الهی برخوردار گشته بود ناگزیر با علوم عقلی و حسی به مبارزه پرداخت و به این ترتیب نه تنها

به دانش الهی راه نبرد، بلکه با مراتب دیگر دانش نیز در ستیز افتاد.

در بعد عملی نیز کلیسا برای مشارکت در قدرت حکومت‌های مختلف به توجیه ستمها و ظلم‌های آنها پرداخت. بنابراین مبارزه با علم و توجیه ظلم و سرانجام، جنگ‌های دویست ساله صلیبی ره آورد حاکمیتی بود که به دروغ داعیه دیانت داشت. ارباب کلیسا که خود را خازنان بهشت می خواندند از سر دنیا طلبی سند آن را پیشاپیش به خداوندان پول می فروختند. بدیهی است که با هجوم مدعیان دین به سوی دنیا دیگران نیز در همین راه گام می نهند و به این ترتیب آخرین شعله های هدایت فطری که راه غیب را در معرض دیده حقیقت بین آدمی قرار میدهد خاموش می شود.

حاکمیت غاصبان خلافت و ولایت الهی از آن جا که در جهت مخالفت خواسته ها و نیازهای فطری آدمی گام برمی دارد دیر یا زود به عصیان و شورش همگانی می انجامد. این عصیان یکی از این دو راه ذیل را می تواند طی کند.

اول، بازگشت به ارزشها و سنتهای راستین و حاکمیت واقعی الهی؛ این راهی است که در طول تاریخ اسلام، عترت و پیروان و شیعیان آنان رهبری آن را به عهده داشتند و در مسیر آن گام می نهادند.

دوم، عصیان در برابر حاکمیت موجود، نه به عنوان مبارزه با بدعتها و بازگشت به سنتهای حقیقی و حاکمیت الهی که به عنوان انکار الوهیت و انکار مبدئی که بدعتهای ایجاد شده با انتساب دروغین به آن، خود را توجیه میکنند.

سایه سنگین کلیسا چنان گسترده بود که مجالی برای بازگشت باقی نمی گذاشت. حذف قواعد و اصول فلسفی و برهانی ای که به عنوان مبادی یقینی، سنگرهای اولیه ایمان را تأمین می کند، تبلیغ ایمان تقلیدی و از همه مهمتر رفتار ارباب کلیسا که نوعی هدایت عملی به سوی زندگی دنیا بود، در نهایت بزرگترین ضربه را برایمان تقلیدی وارد آورد.

جنگ‌های صلیبی و آشنایی با مظاهر تمدن اسلامی، فتح قسطنطنیه به دست مسلمانان و مهاجرت هنرمندان و عالمان آن جا به کشورهای غربی و سرانجام کشف امریکا و اوجگیری تب طلا از جمله شرایط اجتماعی ای بود که ذهن و فکر انسان غربی را

در برابر وحی، معرفت دینی و ایمان تقلیدی دچار تزلزل و تردید ساخت و این تردید، تولد و زایش فرهنگ و تمدن نوینی را در تاریخ بشر موجب شد که از آن به رنسانس باد می شود. رنسانس که با نسیان و فراموشی کامل واقعیت الهی و دینی عالم و آدم همراه بود دو جریان فکری نوین را پدید آورد که جریان روشنفکری در غرب را به وجود آوردند. جریان اول، عقل گرایی است که با دکارت آغاز شد و با افرادی نظیر اسپینوزا و لایبنیتز ادامه یافت و با هگل به تمامیت خود رسید.

جریان دوم، حس گرایی است که با فرانسیس بیکن آغاز شد و از آن پس با شخصیت‌هایی نظیر لاک، برکلی، هیوم، کنت و میل ادامه یافت و در نهایت پس از تحولاتی چند به عنوان دیدگاه برتر، بر حوزه های علمی غرب چیره شد.

مؤلفه های اندیشه روشنفکری در غرب

تعقل و اندیشه ورزی منحصر به انسان غربی و از ویژگیهای دوره رنسانس نیست و قبل از آن نیز در جوامع دیگر وجود داشته است، ولی در گذشته تاریخ، تعقل سودای انکار حقایق برتر را نداشت، بلکه به عنوان گذرگاه انسان را به سوی آگاهی و معرفتی که از شهود و حضوری فراعقلی، نه ضد عقلی بهره مند بود رهنمون می ساخت.

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، اولین اندیشمندان تاریخ بشری، براساس قبول اصالت برای معرفت فراعقلی که خاص انبیا و اولیای الهی است از حکیم و دانشمند خواندن خود پرهیز و به نام فیلسوف یعنی دوستدار دانش بسنده می کردند.

از نظر آنها دانش مفهومی که با شیوه استدلال و تفکر حصولی به دست می آید، فقط وصف معرفت است و معرفت حقیقی همان دانش شهودی است که گرچه مخالف اندیشه و تعقل نیست، ولی فوق آن می باشد.

بعد از رنسانس خصوصیت بارز عقل گرایی، انکار هر نوع معرفت فراعقلی و نفی یا تردید کردن در ابعادی از هستی است که فراتر از افق ادراک عقلی انسان می باشد. فلسفه دکارت با تردید و شک در همه چیز آغاز می شود و با تفسیری عقلانی از جهان پایان می پذیرد. اولین استدلالی که دکارت میکند این است که اگر چه من در همه چیز و از

جمله در وجود خود شک میکنم، ولی در این که «شک میکنم» یا به عبارت دیگر در این که می‌اندیشم، شکی ندارم. بنابراین اولین اصل مورد قبول دکارت همان اندیشه و تعقل است که وجود خود را بر این اساس اثبات می‌کند: «من می‌اندیشم، پس هستم.»

عقل‌گرایی به معنای تبیین عقلی انسان و جهان، توسط فیلسوفان غرب تداوم یافت. کانت گرچه برای اشیا، واقعیتی فراسوی آنچه به عقل می‌آید قبول کرد، ولی آن را ناشناختنی خواند و رابطه انسان با آن را به طور کامل قطع کرد. هگل نیز کوشید تا نظام عقلانی جهان را تبیین کند و در سیر استدلال خود، آنچه را بالقوه در اندیشه دکارت نهفته بود با این بیان آشکار ساخت که آنچه اندیشیدنی نیست، وجود ندارد و هر چه هست، اندیشیدنی است.

هستی در اندیشه هگل واقعیتی عقلانی دارد، به این معنی که گرچه بشر به حقیقت بسیاری از امور پی نبرده است، ولی هر چه در واقع هست می‌تواند برای فکر روشن شود. روشن شدن هستی برای فکر - که روشنفکری و عصر خرد و روشنگری را در تاریخ بشر پدید آورد. به منزله انکار هر نوع واقعیت و حقیقتی است که به صورت راز و رمز برای عقل انسانی می‌باشد. با رشد این دیدگاه، همه معارف پیشینی که در سده‌های میانه و قبل از آن بر اساس اذعان عقل به اسراری که هویتی فراعقلی دارند، در قالب سنتهای دینی و رمزهای الهی به حیات خود ادامه می‌دادند؛ یا تمامی بدعتهایی که به دروغ داعیه ست داشتند و به صورت عادات و رسوم اجتماعی تداوم یافته بودند، در معرض نقادی عقلی قرار گرفتند که یا به انکار فراسوی خود می‌پرداخت و یا آن که هر نوع راهی را برای وصول به آن و یا آگاهی از آن انکار می‌کرد.

واقعیتی که از رهگذر این نقادی به دست آمد، هویتی عقلانی داشت و الزاما عنوانی ضد دینی نداشت، ولی خداوندی که در عرصه آن ظهور می‌یافت، باید از تبیین و توجیهی صرف عقلانی برخوردار باشد. انسان نیز از دیدگاه عقل‌گرایان از واقعیت عقلانی جهان جدا نیست و هویتی برتر از آن ندارد. هگل با همین شناخت معتقد بود انسانی که تبیین عقلی کاملی از خود و جهان نداشته باشد، از حقیقت خود و هستی غافل و بیگانه است. از دیدگاه هگل در تاریخ اندیشه انسانی «از خود بیگانگی» جای خود را به

«خودآگاهی» و «خود آشنایی» می دهد و هستی در مسیر تحولات مستمر خود آن گاه که در قالب ذهن انسان اندیشمند در می آید، به حقیقت خود باز می گردد و از «خودبیگانگی» آن پایان می پذیرد؛ بدین ترتیب انسان و هستی کامل از دیدگاه هگل، همان انسان غربی و هستی اوست که در اوج تفکر عقلی تاریخ نشسته است.

در سده های هفدهم و هجدهم که دوران حاکمیت عقل گرایی بود، همه باورها و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، با حذف مبانی و مبادی آسمانی و الهی، درصدد توجیه عقلانی خود برآمدند و ایدئولوژیهای بشری که از هویتی صرفاً عقلی برخوردار بودند، جایگزین سنتهایی شدند که در چهرهای دینی از مکاشفات ربانی انبیا و اولیای الهی تغذیه می کردند، یا جایگزین بدعتهایی شدند که با تقلب مدعیان کاذب، رنگ ست به خود گرفته بودند.

عقل با همه قدرتی که پیدا کرد، پس از قطع ارتباط با حقیقتی که محیط بر آن بود، نتوانست جایگاه مستقل خود را حفظ کند و بسرعت راه افول پیمود و زمینه را برای ظهور و تسلط جریان فکری حسگرا آماده نمود. حسگرایی نه تنها دارای زمینه های تاریخی مستمری است، بلکه ویژه طایفه های خاص نیست و مورد توجه همگان بوده و می باشد؛ ولی اصالت بخشیدن به آن به گونه ای که با انکار ارزش جهان شناختی معرفت های برتر، یعنی انکار معرفت عقلی و دینی همراه باشد، پدیده ای خاص غرب در روزگار پس از رنسانس است. در گذشته تاریخ زمینه های حسگرایی در بین بشر، خصوصاً آن چنان که قرآن یاد می کند، در میان بنی اسرائیل وجود داشته است. در قرآن خطاب به بنی اسرائیل آمده است: (واذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهره) (۱)

با این حال شکل سازمان یافته این تفکر به گونه ای که به عنوان یک اندیشه فلسفی در برابر جریانهای دیگر از خود دفاع کند و چهره غالب را به خود بگیرد، خاص تاریخ جدید غرب است.

فرانسیس بیکن با این فکر که انسان در اندیشه خود گرفتار آن دسته از بتهای ذهنی

ص: ۳۰۲

۱- ۱. آن گاه که گفتید ای موسی ما به تو ایمان نمی آوریم تا آن که خدا را با چشم آشکار ببینیم.

است که از ناحیه پندارها و باورهای ناشی از محیط و خرافات بر او تحمیل می شود، کوشید تا میزانی مطمئن برای تشخیص دانسته های صحیح از پندارهای باطل ارائه دهد. او معتقد بود شناخت صحیح، تنها از راه حواس پدید می آید و برای این منظور با تشکیل یک جدول استقرایی کوشید تا راه کشف تمامی قوانین هستی را از راه مشاهده و تجربه برای همه روشن سازد.

نقد مبانی معرفتی روشنفکری در غرب

اثبات این که بخش حس گرای جریان روشنفکری غرب ناگزیر به سفسطه و شکاکیت در چهره های آشکار یا نهان می انجامد؛ همچنین بحث از این که شناخت مفهومی عقلی، نهایت علم و آگاهی نیست و معرفتی فراتر از آن که همان معرفت حضوری و شهودی است، می باشد و سرانجام، آگاهی دینی که معرفتی الهی و ربانی است، وجود دارد؛ همگی از جمله مسائلی است که در دایره مباحث معرفت شناسی قرار می گیرند.

در مباحث معرفت شناختی، کسانی که به ارزش معرفتی شناخت عقلی توجه دارند از دیرباز به این نکته تصریح کرده اند که حس، هرگز به تنهایی مفید علم به خارج نبوده است و حیات فقط در پرتو برخی از احکام و قوانین غیر حتی در دایره داده های خود، مفید شناخت یقینی می شوند و سپس زمینه آگاهیهای استقرایی و یا تجربی بعدی را فراهم می آورند؛ به عنوان مثال، مبدأ عدم تناقض قضیه ای است که با تردید در آن، جزم به هیچ ادراک حسی تحقق پیدا نمی کند؛ زیرا با احتمال اجتماع نقیضین، هر مشاهده ای که واقع شود، احتمال صدق نقیض همان مشاهده نیز وجود خواهد داشت و در این صورت امتیازی بین ادراکات حسی و نقیض آن باقی نخواهد ماند.

بدون شک اگر حسگرایان، قضایایی نظیر مبدأ عدم تناقض را که نسبت به گزاره های حتی و تجربی پیشینی است، فاقد اعتبار بدانند، تمام گزاره های علمی نیز به دلیل اتکا به آنها بی اعتبار خواهد شد.

بوعلی در کتاب شفا مدعی است که حتی اگر مبدأ عدم تناقض در یک مورد خدشه دار

شود؛ یعنی اگر شیء تنها در یک مورد با نقیض خود امکان جمع داشته باشد، تمام قضایایی که در نظام ذهنی و علمی انسان مورد تصدیق می باشند در هم می ریزد.

شاگرد او بهمینار، بر همین اساس در کتاب التحصیل مدعی است که نقش مبدأ عدم تناقض در میان قضایای علمی، نظیر نقش واجب الوجود در میان ممکنات است؛ یعنی اگر کسی در صحت علمی این قضیه تردید نماید، در صحت تمام قضایای دیگر و از جمله در صحت تمام قضایای حتی خود تردید کرده است. بنابراین اذعان به هر شناخت حشی، خود دلیل بر وجود یک شناخت عقلی است که از طریق حس به دست نمی آید.

بر فرض این که حس گرایی از بعد عملی و برای گذران روزمره زندگی، بسیاری از آثاری را که از طریق شناخت حقیقی و واقعی جهان طبیعت قابل تحصیل است، تأمین نماید؛ از بعد معرفتی چاره ای جز سقوط در ورطه سفسطه و شکاکیت نخواهد داشت. در نقد دیدگاهی که معرفت مفهومی عقلی را سقف معرفت بشری میدانند و آگاهیهای برتر از او را انکار می کند، توسط کسانی که به دریافت حضوری انبیا و اولیای الهی باور دارند براهینی اقامه شده است.

شیخ الرئیس بوعلی در موضوع معرفت نفس برهانی اقامه میکند که انسان محال است از راه اثر خود، اعم از آن که اثر، ذهنی یا عینی و به عبارت دیگر علمی و یا عملی باشد خود را بشناسد؛ یعنی انسان قبل از اندیشه و قبل از آن که به مفاهیم و قضایای بین و اولی و یا مفاهیم و قضایای مبین و برهانی و یا به رفتار و کردار خارجی خود علم پیدا کند، به حقیقت خود آگاه می شود.

بیان بوعلی مستقیماً متوجه گفتاری است که چند سده پس از او توسط دکارت ارائه می شود، زیرا دکارت، اندیشه و تعقل را نقطه ملاقات خود با واقعیت پنداشت و در این رهگذر حرکت خود را برای تبیین هستی از همان موضع آغاز کرد. وی همچنین کوشید تا از طریق اندیشه و تعقل، وجود خود را اثبات نماید.

برهان بوعلی این است که اگر شما به عنوان مثال، گمان برید که از راه اندیشه وجود خود را اثبات می کنید، در مقدمه ای که از آن برای رسیدن به نتیجه استفاده میکنید، یا اندیشه را به خود مقید کرده و یا این که آن را بدون تقید به خود ذکر کرده اید. اگر در مقدمه،

اندیشه به صورت مطلق ذکر شود، در این حال استدلال به صورت «اندیشه هست، پس من هستم» در می آید و این استدلال باطل است؛ زیرا از اندیشه مطلق، وجود فردی خاص اثبات نمی شود.

اگر در مقدمه، اندیشه، مقید به «من» باشد و گفته شود؛ «من می اندیشم، پس من هستم» این استدلال نیز باطل است؛ زیرا در جمله دوم، نتیجه جدیدی که از اندیشه پدید آمده باشد، حاصل نشده است، بلکه آنچه در جمله اول بوده تکرار شده است؛ زیرا در جمله اول «من» در کنار اندیشه ذکر شده است و اگر در جمله اول «من» شناخته نشده باشد، از صرف «اندیشه» نمی توانیم وجود «من» را دریابیم، پس در استدلال دکارت، «من» در کنار اندیشه» و یا قبل از آن مورد شناخت بوده است و از راه اندیشه چیزی که پیشتر مورد شک و تردید باشد، اثبات نشده است.

شیخ اشراق پس از توجه به این که آگاهی انسان نسبت به نفس او از نوع معرفت حسی و شناخت عقلی نیست، در کتاب المطارحات دو برهان بر این که تنها راه شناخت انسان نسبت به ذات خود معرفت حضوری و شهودی است، اقامه میکند.

امام خمینی در نامه به گورباچف، علاوه بر تصریح به هویت عقلانی برخی مفاهیم و دریافتهای بشری، به این دو برهان نیز که متوجه نقاط کور تفکر و فرهنگ غرب است اشاره میکند.

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات این مسأله را اثبات می کند که همان گونه که هر ادراک حسی مبتنی بر یک ادراک عقلی است هر ادراک حصولی، اعم از حسی یا عقلی، نیز متکی بر معرفت شهودی و حضوری است. بنابراین، همان گونه که اعتماد بر شناخت حتی به میزان قبول معرفت عقلی بستگی دارد، شناخت مفهومی عقلی نیز دلیل بر وجود معرفت شهودی است.

استدلال خواجه گرچه ناظر بر مراتب عالیة شهود و حضور نیست، ولی از این جهت که تنگنای مفهومی معارف بدیهی و برهانی را در هم شکسته و دانش را به نحوه حضور و شهود واقع باز می گرداند، استدلالی کارساز و مفید است.

این گونه نبود که وقتی روشنفکری در قرون هفده و هجده و حتی قبل از آن پدید آمد، دین ستیزی آشکار داشته باشد، بلکه حتی شروع به تفسیر و تبیین مجدد دین کرد، به عنوان مثال هگل برای همین دین تفسیر عقلانی کرد. جایگاه عقلانی و تاریخ تکامل عقلانی جهان را هگل بیان کرد. دکارت با همان نگاه عقلانی خودش سعی می کرد خداوند و نفس را غیرمادی اثبات کند. لذا روشنفکری ابعادی از دین را که با این گونه معرفت نمی خواست و یا نمی توانست تفسیر شود، یا به زور تفسیر می کرد و یا به عنوان خرافه می زدود. بدین سان پدید آمدن روشنفکری در تاریخ تمدن غرب به معنای دین ستیزی آشکار آن نبود، بلکه نوعی دین روشنفکرانه به همراه آن پدید آمد.

دعوی اصلی بین دین و روشنفکری وقتی شروع شد که این تفکر عقلی نیز بسرعت افول کرد و نوعی تفکر حس گرایانه و تجربی در قرون نوزده و بیست مسلط شد. قرن نوزده اوج این درگیریها بود که در آن، روشنفکری یک بار دیگر تنزل پیدا کرد. در این جا هر سنگر جدیدی که از طرف علم فتح می شد، سنگر دیگری بود که از دین گرفته میشد. دین به عنوان یک مجموعه معرفتی که مبتنی بر حضور و شهودی الهی است و یا مجموعه ای که بخش محوری آن را ویژگی مزبور تشکیل می دهد، داعیه رهبری و هدایت انسان را از عالم فانی به سعادت ازلی و ابدی دارد. قضایای دینی، یا قضایایی هستند که در معرفی اسما و صفات الهی و مراتب افعال او، پس از ادراک و شهود نبوی در قالب مفاهیم و الفاظ درآمده اند و یا این که قضایایی هستند که با توجه به چهره ملکوتی رفتار و کردار آدمیان، در جهت راهبری او به صورت اخلاق و در قالب بایدها و نبایدهای الهی مشخص شده اند. پس برخی از این قضایا درباره هستها و بعضی درباره بایدهاست. قضایایی که درباره «هست» هاست به دو بخش تقسیم می شوند؛ بعضی از آنها درباره هستهای نامحسوس مانند صفات ذات و افعال مجرد باری، چون ملائک و فرشتگان است که در محدوده غیب هستند. بعضی دیگر درباره هستهای محسوس می باشد، مانند سرگذشت پیامبران پیشین. قضایایی که درباره هستهای محسوس است، قضایایی هستند که بررسی درستی و نادرستی آنها برای انسانهای عادی که از شناخت حشی

برخوردارند تا حدودی امکان پذیر است، ولی قضایایی که در مورد هسته‌های نامحسوس است، با ادراک عقلی تا آن جا که در توان دریافت برهان باشد قابل بررسی است. از آن جا که عقل با شناخت محدودیتهای خود، اصل عوالم غیبی و کلیات آنها و همچنین وجود شناختی برتر را که قادر به ادراک جزئیات آن عوالم است اثبات می کند، شناخت عقلی و بلکه شناخت حسی، ضمن همراهی با دین، در افق دریافت خود به صحت اجمالی قضایای دینی که ناظر به اموری در خارج از محدوده شناخت حسی و عقلی هستند اعتراف میکند.

این دسته از قضایای دینی که اعتراف اجمالی معرفت عقلی را همراه دارند، همان قضایایی هستند که متوجه خصوصیات و جزئیات عوالم غیبی می باشند و یا گزاره‌هایی ارزشی هستند که با توجه به چهره ملکوتی رفتار آدمیان و آثار اخروی آن صادر می شوند. پس دین علاوه بر آن که مشتمل بر قضایایی است که بررسی تفصیلی درستی و نادرستی آنها از حوزه ادراک عقلی و حتی بیرون است، همچنین بیانگر قضایایی است که در افق فهم حس و عقل میباشد.

مسیحیت نیز به عنوان یک دین، از گزاره‌های یاد شده برخوردار است. با توجه به این که انجیل‌های موجود خالی از دستنوشته‌های بشر نبوده است و عقاید کلیسا نیز، برآیند مجادلات و منازعاتی بود که سرانجام به شکل دین رسمی درآمد؛ کلیسا از آنچه مصوب اندیشه بشری ارباب آن بود، به نام دین دفاع کرد و در نتیجه انتظار قداست و صحت تمام گزاره‌های منسوب به خود را داشت و این انتظار در مورد قضایایی که در حوزه معرفت و دادرسی عقل و تجربه نیز قرار می گرفت، جریان داشت. در پاسخ به این انتظار در ابتدا فلسفه‌ای به وجود آمد که هم افق با کلام، عهده دار دفاع عقلانی از قضایای مابعدالطبیعی و مسائل ارزشی کلیسا بود و آن گاه که عقل به نتایجی متناقض با عقاید رسمی می رسید، زمینه تحقیر و محکومیت عقل فراهم می آمد و این مسأله در مقاطع بعدی درباره علم تجربی نیز صادق بود. معارضه عقل با کلیسا در اموری نظیر تثلیث که مباین با اطلاق نامحدود بودن خداوند احد است، غیر از خضوعی است که عقل با حمایت برهان، نسبت به ابعاد برتر معرفت دینی از خود نشان میدهد.

ناتوانی کلیسا در تبیین عقلی پندارهای شرک آمیزی که به نام دین رسمیت یافته بود علاوه بر این که آن را در موضع مخالفت با عقل و علم تجربی قرار می داد، عقل گرایان و خصوصا حس گرایان را نیز، در تعدی به حریم سایر قضایای دینی، جرأت و توان بخشید. رشد جریان حس گرایی در غرب که با پیشرفت دانشهای تجربی و پیروزیهای پایایی در عرصه طبیعت همراه بود غرور کاذبی را در حس گرایان به وجود آورد. آنها بر این پندار بودند که با روشهای تجربی، توان شناخت تمام قوانین عالم را دارا میباشند و بر همین اساس به پی ریزی مکتبهای علمی پرداختند.

مکتبهای علمی مدعی قضاوت درباره کلیات جهان آفرینش و حتی داوری درباره قضایای ارزشی بودند. سده نوزدهم اوج مکتب سازی علمی است. اگوست کنت براساس فلسفه علمی خود، مکتب انسانیت را بنیان گذارد. مارکس در فلسفه علمی خود، نه تنها به تدوین قوانین کلی طبیعت و جامعه معاصر که همانند کنت به قضاوت درباره تمام جوامع گذشته و حتی آینده بشری و از این فراتر به بیان قوانین کلی تمام هستی از آغاز تا انجام پرداخت و از آن پس با قضاوت درباره قضایای ارزشی، مدعی ارائه ایدئولوژی علمی شد. روشنفکران تجربی مسلک سده نوزدهم، داعیه نبوت و پیامبری داشتند؛ یعنی درباره همه اموری که پیامبران در معرض شهود و دریافت خود داشتند، به داوری می پرداختند. آنان به نام علم، خداوند و هستیهای مجرد از قبیل ملائکه و فرشتگان را انکار می کردند و احکام و مقررات دینی را به تمسخر می گرفتند.

به این ترتیب از رنسانس تا پایان سده نوزدهم، روشنفکری غربی سالیان ستیز علم و دین را نظاره گر است، به این معنی که علم با از دست دادن هویت دینی خود، در چهره ای عقلی و نیز چندی بعد در قالب حسی و تجربی، به درگیری با دین که همچنان داعیه آگاهی از حقایق هستی را دارد، می پردازد. تدقیق و تبیین معرفت حسی و توجه به تنگناهای آن بعدها موجب شد تا حس گرایان با گذر از داعیه های آغازین خود به محدودیتهای قضایای علمی پی ببرند. از رهگذر دریافت ویژگیهای دانش حسی بود که دانسته شد؛ او، در قضایای علمی هرگز یقین و ضرورت وجود ندارد؛ ثانیه، قضایای علمی، قضایایی هستند که شاخصهای مستقیم یا غیر مستقیم آنها قابل مشاهده و آزمون

می باشد، یعنی در حوزه هستهای محسوس طرح می شوند.

دو ویژگی فوق علاوه بر آن که یقین را از دایره علم خارج ساخت و سفسطهای پنهان و شکاکیتی پیچیده را بر دانش بشری مسلط کرد، دو دسته از قضایا را از حوزه دانش حسی خارج ساخت؛ اول، قضایای ارزشی که فاقد میزان و معیاری آزمون پذیر هستند و دوم، قضایایی که درباره هستهای نامحسوس به گونه ای ارائه می شوند که از طریق آزمون قابل ابطال نمی باشند، این قضایا همان داستانهای غیر علمی هستند که راهی برای بررسی درستی و نادرستی آنها از دیدگاه انسان حس گرا وجود ندارد و به تعبیر دیگر، نظیر قضایای ارزشی فاقد نفس الامر می باشند.

حس گرایان می کوشند تا دسته دوم از قضایا را در قالب یک تئوری علمی، به قضایای ارزشی و در نتیجه به گرایشهای شخصی ارجاع دهند، با این بیان که شخص آن گاه که از رفتاری خاص در جامعه خرسند است، علاوه بر قضایای ارزشی که در جهت انجام آن عمل وضع می کند، برای ترویج آن به ساختن و القای داستانهایی می پردازد که مردم یا خود را در جهت انجام آن تشویق می کند و یا از ترک آن دور می دارد؛ به عنوان مثال برای پیشگیری از دزدی، قضایایی را که درباره معاد و عقاب دزدان است، تبلیغ می کند و جامعه نیز که از رواج دزدی احساس ناامنی می کند، به دلیل گرایشی که به امنیت دارد، این داستانها را می پذیرد. پس داستانهای دینی برخلاف داستانهای علمی که در جهت شناخت و با پیش بینی حوادث مادی ساخته می شوند، برای کنترل و رسیدن به گرایشهای فردی و اجتماعی خاص و به بیان دیگر برای حمایت از ارزشهای مورد نظر شکل میگیرند.

جدایی دانش از ارزش و خروج قضایای متافیزیکی از حوزه علم موجب شد تا علم از داعیه ساختن ایدئولوژی و اخلاق و یا ارائه مکتب بازماند و مکتبهای علمی متنوعی نیز که در سده نوزدهم در مقابل کلیسا شکل گرفته بود، به یکباره اعتبار و ارزش علمی خود را از دست بدهند. به این ترتیب کلیسا در بخش عمده قضایای دینی، یعنی در قضایای متافیزیکی و ارزشی بدون رقیب ماند و احساس آرامش کرد و تنها نقطه آسیب پذیر او آن دسته از قضایایی بود که درباره هستهای محسوس □ نظیر فلکیات - در کتاب مقدس آمده

بود؛ زیرا این دسته از گزاره ها همچنان در حوزه مشترک علم و دین باقی بود و می توانست محل نزاع واقع شود.

علم در چهره تجربی و آزمون پذیر خود، با تبیین تنگناها و محدودیتها از دو دسته گزاره های ارزشی و متافیزیکی دست شست و اینک نوبت دین بود که با چشم پوشی از دسته سوم، یعنی با سکوت نسبت به گزاره هایی که درباره هستهای محسوس بیان شده است به نزاعی که میان علم و دین حاصل شده بود، پایان دهد. ارباب کلیسا و متکلمان مسیحی با قبول این که این بخش از قضایا که در کتاب مقدس و متون دینی آمده اند، ناظر به واقعیت خارجی موجودات طبیعی نیستند و جنبه نمادین و سمبلیک دارند، به استقبال نظریه جدایی دانش از ارزش و دین از علم رفتند و بدین ترتیب کلیسا را از معرض هجومهای مستقیمی که به نام علم صورت می گرفت، مصونیت بخشیدند.

با این همه این پرسش باقی بود که آیا جدایی مذکور که نتیجه رسمیت بخشیدن و پذیرش هویت غیر علمی گزاره های دینی و محدود کردن گزاره های علمی به قضایای آزمون پذیر است، می تواند دین و سنتهای الهی را ایمنی بخشد؟

حقیقت این است که تئوری روشنفکران غربی مبنی بر جدایی دانش از ارزش و دین از علم هرگز به مصونیت دین و بقای سنتهای دینی منجر نمی شود، بلکه این تئوری در اصل و بنیان خود، قبل از هر چیز، به حذف حقیقت و اصل دین می پردازد؛ زیرا جدایی دین از علم که از طریق ارجاع قضایای دینی و تأویل آنها به قضایای ارزشی و ارجاع قضایای ارزشی و تعبیر آنها به گرایشهای شخصی یا به میدانهای مختلفی از بازی که مغایر با بازیهای علمی است، انجام می شود، در اولین گام، اعتبار و ارزش جهان شناختی قضایای دینی را سلب میکند و تنها نقشی عملی در تأمین گرایشهای فردی و جمعی برای آنها تعیین می نماید. به بیان دیگر، ایمان دینی را که در پایین ترین درجه خود متکی بر معرفتی برهانی، یعنی علم الیقین، آماده دریافت معرفتی برتر که همان عین الیقین و حق الیقین است به حوزه گرایشهای فردی که فاقد هر گونه پایگاه برهانی بوده و تنها متکی بر عواطف، احساسات و خواستها و اراده شخصی افراد است منتقل می گرداند. به این ترتیب راهی برای اثبات ابعاد معنوی، ملکوتی و حقایق غیبی سنتهای دینی باقی

پیامدهای تفسیر روشنفکرانه دین

پیامد جدی و عمده آمیزش مبانی معرفت شناختی روشنفکری و بنیانهای دینی این است که انسان دین باور از این پس تنها دلیلی که برای دفاع از باور خود در برابر رقیبان می تواند اقامه کند، این است که گرچه راهی برای اثبات دین نیست، ولی دلیلی هم بر نفی آن وجود ندارد. او دین خود را تنها به دلیل گرایش شخصی و بدون آن که بر باور خود یقین داشته باشد و یا راهی را برای یقین به آن بیابد دنبال می کند.

انسانی که یقین خود را نسبت به مبانی دینی و سنتهایی که به آن عمل می کند، از دست بدهد، به هیچ یک از آن سنتها عمل نخواهد کرد؛ به عنوان مثال کسی که به وجود مبدأ به عنوان یک قضیه علمی که حاکی از واقع است یقین ندارد، چگونه می تواند یکی از سنن دینی، نظیر دو رکعت نماز را به قصد قربت به جا آورد.

جدایی دین از علم، با سلب و حذف پایگاه معرفتی دین و یا با خارج کردن هویت معرفتی دین از دسترس دریافت و آگاهی بشر، در نخستین گام به سلب یقین از دین می پردازد و هم زمان با آن، دست انسان را از عمل به سنتهای دینی کوتاه می کند، به بیان دیگر سنت را در دستهای انسان می خشکاند.

جامعه ای که یقین خود را نسبت به مبادی دینی و آسمانی سنت از دست می دهد، آنچه از سنت باقی می ماند، چیزی جز لاشه آن نخواهد بود. روح سنت همان یقین است و فردی که به سنت یقین دارد، هرگز از عمل به آن روی برنمیگرداند؛ بلکه معتقد است تا هنگامی که هستی خود را در عمل خالصانه به آن ایثار نکند، به حقیقت سنت که باطن ملکوتی و الهی آن است، نمی رسد. وقتی یقین از سنت گرفته شود، تداوم آن، تنها به دلیل گرایش شخصی افراد و یا جامعه ای است که در اثر ممارست به آن عادت کرده اند. پشتوانه معرفتی رفتاری که براساس رسم و عادت اجتماعی تداوم می یابد، یقین برهانی، با معرفت شهودی و حضوری «سان» یا سنت گذار نیست، بلکه شناخت حتی ای است که از برخورد با ظاهر عمل حاصل شده و در اثر تکرار عمل، نوعی گرایش

عاطفی را که غیر از ایمان دینی است، به دنبال می آورد.

قالبهای دینی آن گاه که با گرایشهای عاطفی افراد و در چهره عاداتهای فردی و یا رسوم اجتماعی ادامه می یابند، فاقد پایگاهی هستند که ثبات، یا تقدس الهی آنها را حراست کند. .

تئوری جدایی دانش از ارزش و علم از دین، به حذف بعد ثابت و الهی دین و سنتهای دینی - که در حکم ذبح شریعت و اخذ روح دیانت است - اکتفا نمی کند، بلکه این عمل که به کوتاه کردن دست دین از دایره علم می انجامد، در حکم مقدمه ای برای روی آوردن مجدد علم به دین جهت تشریح لاشه مرده آن است؛ زیرا از این پس دین به اتهام این که دارای قضایایی است که از جهت حکایت نسبت به واقع و نیز از لحاظ علمی بی معنی هستند، حق دفاع از خود را نمی یابد و در مقابل آن علم با داعیه این که حق تحلیل و بررسی مظاهر و نمادهای محسوس و مادی دین را داراست، به ارائه تئوریهای گوناگون، نه در مورد حق و یا باطل بودن قضایای دینی، که در مورد رمز هستی و چگونگی پیدایش آنها می پردازد. این جاست که علم در تشریح این لاشه مرده که در دامن احساسات و گرایشهای افراد، پاسخگوی عواطف و نیازهای فردی آنهاست، به طرح تئوریهای مختلف روانی و یا اجتماعی می پردازد؛ گاه از ترس یا جهل به عنوان عامل پیدایش دین و زمانی از نیاز ارزشهای اجتماعی به داستانهای دینی سخن می گوید.

شکی نیست که این گونه تحلیلهای روانکاوانه، یا به اصطلاح، علمی درباره دین، آن دسته از عواطف و احساسات دینی را که پس از غیر علمی خواندن گزاره های دینی، در دایره تقلید از نوعی ثبات نسبی می تواند برخوردار باشد، بیش از پیش در معرض تزلزل و سستی و حتی نابودی مطلق قرار میدهد.

از اولین کسانی که به رغم اعتقاد به محدودیتهای قضایای علمی و جدایی دانش از ارزش و در نتیجه جدایی دین از علم، متوجه نقش تخریبی این اعتقاد نسبت به باورهای دینی مردم شده است، «ویلفردو پارتو» جامعه شناس ایتالیایی است. او پس از احمق خواندن علم سده نوزدهم که داعیه ارائه ایدئولوژی و تدوین اخلاق علمی را داشته است و پس از تبیین این که قضایای ارزشی و در نتیجه، قضایای دینی خارج از حوزه قضایای

علمی است، به این نکته تصریح می‌کند که نشر این تئوری و اندیشه در میان مردم، موجب سستی باورهای دینی و نابودی سنتهای اجتماعی و در نتیجه، فروپاشی نظام اجتماعی می‌شود؛ زیرا مردم آن گاه که معتقد شوند، قضایای دینی، ارزش جهان شناختی ندارند و فاقد اعتبار علمی می‌باشند، به بیان دیگر اگر مردم باور نمایند که قضایای دینی، قضایای حقیقی نبوده و تنها در توجیه احساسات و گرایشهای فردی و مشتقات و بازمانده های ذهنی و اجتماعی آنها ساخته می‌شوند، هرگز نمی‌توانند اعتقاد و ایمان دینی خود را نسبت به آنها حفظ کنند.

رابطه علم و دین مبین این حقیقت است که جدایی بین آن دو پنداری بیش نیست. دین در اصل و حقیقت خود از هویتی علمی برخوردار است و مراد از علمی بودن دین، تعلق آن به حوزه آگاهیهای بشری در معنای اعم آن که شامل صور ذهنی و خیالی می‌شود نیست؛ بلکه مراد معرفتی است که در مقام حکایت از حقیقت و ارائه و ظهور آن در مراتب مختلف هستی، عهده دار هدایت و راهبری بشر نیز می‌باشد. بر این اساس، دین در اصل و حقیقت خود هرگز نمی‌تواند نسبت به قضایایی که در محدوده نگاه حسگرایان علم پنداشته می‌شود، بینظر باشد و پذیرفتن پندار جدایی دین و علم که حاصل قبول سفسطه و شکایت نسبت به قضایای مابعدالطبیعی و اخلاقی است، علاوه بر آن که به حذف ابعاد معنوی و روحانی دین منجر می‌شود، به انکار حقیقت دین یا تردید در آن و نیز به حاکمیت علم بر بازمانده های مادی و ظواهر محسوس سنن دینی می‌انجامد.

دین و ست دینی آن گاه که ابعاد معنوی و الهی آن حذف شود، به صورت عادت و رسم اجتماعی در می‌آید؛ زیرا سنت متکی بر ایمان و اعتقادی یقینی و مبتنی بر معرفتی شهودی، یا برهانی است، حال آن که عادت مبتنی بر شناخت حسی و آنسی است که در اثر ممارست بر یک عمل، اعم از آن که این ممارست در اثر یک تقلید اختیاری، یا اجباری باشد، پدید می‌آید. افراد اجتماع بعد از غیرحقیقی پنداشتن قضایا و سنتهای دینی، یعنی بعد از قطع ارتباط شهودی و سلب توجه برهانی به ابعاد ملکوتی ستها که به منزله ذبح آنهاست، تنها می‌توانند ارتباطی حسی - عاطفی با آنها برقرار کنند؛ یعنی تنها پوسته و قشر ستها را می‌توانند مشاهده کنند. به این ترتیب آنچه از سنت در اجتماع باقی

می ماند، همان عادت است و عادت به دلیل این که در بستر احساسات و گرایشهای فردی و شخصی مستقر است بآسانی در معرض تبدیل و تغییر قرار میگیرد.

□

ص: ۳۱۴

است، در لغت به معنای شیوه، روش فکری و قالب عملی معین و ثبوت یافته است. شادروان محمود حسابی در واژه "Trade" بجز شیوه، استادگی، ورزه، کردار، کاروکرد را آورده است که در مجموع، معنای کار پخته ورزیده و از روی استادی را افاده می نماید.^(۱) لیکن در عربی به معنای هر شیوه و روش عملی (یا قول) ثبوت یافته و ماندگار است و به قید وصفی «حسنه» و «سیئه» در می آید.

شاید بتوانیم از همین جا به نسبی بودن سنت نیز پی ببریم؛ زیرا طبعاً کسی که سنتی را می نهد یا از آن پیروی می کند، به زعم خوب بودن و پخته و ورزیده بودن به آن رو می کند و این دیدگاه دیگران است که با ارزیابی آن در بوته معیار ارزشی خود، به آن قید دیگری می زنند.

سنت در معنای فرهنگ اسلامی آن و نیز در معنای فرهنگ عمومی فارسی، از مقوله ارزشی محض است؛ زیرا بیانگر حقیقت پنهانی است که برای افاده و معنی رسانی خود به شرایط خاص کارکردی نیازمند است؛ یعنی اگر شرایط لازم در کارکرد آمده باشد، معنای

ص: ۳۱۵

خاص خود را خواهد داد و گرنه معنایی جز آن را افاده نمیکند که نظر به این نکته می توان ستت را در بردارنده یکی از سه معنای زیر دانست:

۱- سنتهای حکمی؛

۲- سنتهای عادی؛

۳- سنتهای خرافی

الف - سنتهای حکمی یا سنتهای محکم و استوار، روشهای پسندیده و معمولاً عامی هستند که دارای ثبات تاریخی نیز می باشند؛ زیرا برخاسته از متن فطرت آدمی هستند؛ همچون سنتهای انبیای الهی، حکیمان و فرزنانگان، اولیای دینی و ..

ب. سنتهای عادی، آن شیوه و روشهایی هستند که به مقتضای زمان یا موقعیت مکانی با وجود حالت خاصی در بین مردم ایجاد شده و رواج یافته اند و در زمان رواج خود دارای ارزش و تقدس بوده اند، لیکن به دلیل این که برخاسته از متن فطرت نبوده، بلکه ناشی از ضرورت‌های عارضی فطرت بوده اند تا موقعی که داعیهای اولیه شان وجود دارند، به ماندگاری ادامه داده و با زوال آنها از بین رفته و یا جای خود را با چیز دیگری عوض میکنند.

این دسته از سنتها معمولاً بعد از رفع داعیهای خود باقی نمی مانند، مگر این که شدت تقدس آنها باعث تبدیل شان به نماد شده باشد که در این صورت به ارزشی محض تبدیل می شوند.

نمونه ای از سنتهای عادی، رسمها و عاداتهای قومی یا صنفی است، مانند سنتهای کشاورزی و دامداری، پیشواها و بدرقه‌های مسافران، عروس‌سیها و سوگواریها، دید و بازدیدها و پذیراییها و... که با ایجاد تحول بنیادین در جامعه یا به کلی از بین رفته و یا جای خود را با شکلی دیگر عوض کرده اند.

نمونه دیگری از سنتهای نماد شده، رسمهایی است که در قدیم دارای معنی بوده اند، لیکن امروز آن معنی را نداشته تنها از هویت ملی تاریخی یک قوم یا از نوع فرهنگشان در گذشته حکایت می کنند و تنها بدین جهت مورد احترامند؛ مانند: سنتهای نوروزی، چهارشنبه سوری، شمع روشن کردن برای مزارها و مساجد، شاخ نبات و قندسابی و

حجله آرای، چله زنان و... که اکنون نماد محض اند.

ج - سنتهای خرافی، شیوهها و عادات و روشهایی هستند که از کاهنان، ساحران، رمالان، عزایم خوانان، (۱) شیادان و زرنگهای عوام فروشنفکران بی سواد) به جای مانده است؛ یا این که بخشی از همان سنتهای نمادشده ای هستند که دوران نمادین شان نیز به سر آمده است و همان معنای انتزاعی ارزشی را نیز از دست داده اند و لیکن جاهلان و بدون هیچ وجه عقلانی ای برجای مانده اند و اکنون با پیشرفت مدنیت و ترقی فکر، با وضعیت متحول شده حاضر، سازگاری ندارند.

نمونه ای از این سنتها چیزهایی هستند مانند: تخم مرغ شکستن برای رهایی بیمار از چشم زخم، بستن پوسته تخم مرغ و ذغال و پارچه سبز به بازو برای دفع چشم زخم، قوت کردن بعد از خواندن تعویذ (۲)، رقص مرگ همراه با نوعی موسیقی مذهبی برای مبارزه با دیو، باد و زار (۳) که در جان و بدن بیمار رفته اند (۴)، استفاده از طلسمات برای دفع برخی از بیماریها، بسیاری از فال بد و خوب زدن (بوژه در خصوص افراد ارزشی) و....

ارزیابی سنتها

سنتهای نوع اول که از آن به عنوان «آیین فطرت» می توان نام برد، در حقیقت قوانین ثابت و لایتغیر حاکم بر طبیعت و انسان هستند و در هر شرط و وضعیتی ثابتند؛ همانند قانون حرکت، قانون جذب و دفع، قانون تحول و تغییر، قانون زاد و میر، قانون تجزیه و ترکیب پذیری و... که اساس زندگی اشیاء و موجودات بر اینها استوار است و در انسان، چون همه غریزه ها از قبیل: تفوق طلبی، عشق و شهوت، کین و نفرت، عادت گزینی، ممنوع خواهی، جمع پذیری، جذب خیرات و دفع مکروهات، صید و فداء، معبود خواهی، توسعه طلبی، نیرو خواهی و زادومیر و....

ص: ۳۱۷

۱-۱. کسانی که اورادی را می خوانند که جن زده ها شفا یابند.

۲-۲. دعاهای مخصوص برای پناه بردن به خداوند از شر آفات و بلاها.

۳-۳. برخی ارواح خبیثه.

۴-۴. زار و باد و بلوچ، عنوان کتابی است درباره این گونه سنتها.

هر یک از این قوانین، حوزه ای از مجموعه زندگی انسان را در قلمرو خود می گیرد تا تحت هدایت طبیعی آن قوانین عمل کنند. لیکن برای تضمین بیشتر آنها تأکیدهایی تذکاری از سوی خداوند شده است که از آنها به عنوان «احکام تشریحی» یاد می کنیم و از زبان پیامبران الهی صادر شده اند، و از مجموعه آنها به عنوان «معارف دینی» نام می بریم. دسته ای از این گونه سنتها از تأکید قویتری برخوردارند که «فرائض» نامیده می شوند، لیکن از آن دسته که دارای تأکید کمتری نسبت به دسته نخست هستند، تنها در اصطلاح دینی به «سنت»ها یاد شده است.

گفته شد که همه اینها سنتهای ثابت و لایتغیری هستند که در متن آفرینش قرار دارند و برای انسان، قابل کشف می باشند و از این رو می گوئیم که دستیابی به این سنتها منحصر در پیامبران الهی نیست و با آن که انسان خردمند و حکیم نیز به برخی از آنها دست یابد، چنان که در قرآن از لقمان و آن ولی الله در قصه حضرت موسی (سوره کهف) و سلیمان و یوسف و داوود، قبل از بعثت آنان، در این جهت یاد شده و حکمتهای آنان، سرمشق معرفی شده است. نظیر این گونه حکمتها را از هوشنگ پیشدادی، بوذاسف و بلوهر یونانی، بوذرجمهر ایرانی، بودای هندی، کنفوسیوس چینی و... نیز می شناسیم که در مورد بعضی از آنها مجموعه زندگی و گفتارشان به صورت سنتهای مقدسی در آمده و مورد پذیرش و تبعیت است.

اساس و زیربنای بیشتر سنتهایی از این دست، بر چهار اصل حسن و قبح و خیر و شر گذارده شده است و گرچه این چهار اصل در فروع و پاره ای از مصداقها، نسبی هستند، لیکن کلی ذاتی آنها در تمامی انسانها واحد است؛ مثلاً کلی ذاتی «صلح»، حسن و خیر محض است، لیکن تعیین مصداق خاصی ممکن است خیر و حسن نباشد، مانند صلح در شرایطی که اساس حق را از میان بردارد؛ یا سنت زناشویی که اصل و ذات آن خیر و حسن است و منطبق با نظام آفرینش، لیکن در فروع و مصداقها ممکن است تمایز با اصل پیدا کند و همچنین دیگر سنتها.

بنابراین، سنتهای نوع اول چیزی نیستند که با تحول ساختاری از بین بروند، مگر این که تحول بنیادین در جامعه بشری رخ دهد؛ از این رو، در جوامع انسانی هر چند هم که

تغییر کنند این سنتها باقی می ماند، چنان که می بینیم سنتهای نبوی نه تنها ۱۴۰۰ سال است که باقی مانده اند، بلکه در عصر مدرنیته و حتی پسامدرنیته ضرورت رویکرد بیشتری می یابند؛ و در آسیای دور و نزدیک مانند چین و ژاپن و مالزی و اندونزی و کره و هند و... آیینهای بودا و کنفوسیوس همچنان در جوامع صنعتی و پیشرفته آنان رعایت شد و عامل کنترل جوامع آنها به شمار می روند.

این گونه سنتها هویت ملتها هستند و به طور طبیعی با ورود ماشین و صنعت و نوآوری و فناوری از بین نمی روند، مگر این که روشنفکران تقلیدی علیه آنها جو غالبی بسازند و کمر همت بر نابودی آنها ببندند که اگر چه در کوتاه زمان آنان بتوانند برنامه غلط به تاریخ بدهند، لیکن دستگاه تصحیح خودکار جامعه و تاریخ، پس از چندی آن غلطها را رد خواهد کرد.

منظور از تصحیح خودکار و رد کردن غلطها انتظار معجزه از تاریخ نیست و این بدان معنی است که روشنفکران اصیل - به معنی واقع کلمه - برمی خیزند و از آن دفاع میکنند. چنان که از زبان دکتر حسن حنفی مصری در این باره می شنویم:

«در بلندمدت بازسازی سنتهای گذشته بنا بر نیازهای عصر، ضرورتی مبرم است تا این که جوانان بتوانند در وجدان خود میان فرهنگی که بیانگر آنهاست و واقعیت بحرانی یگانگی ایجاد کنند، چرا که معقول نیست که به مردم فرهنگ اشخاص پیروز را بیاموزیم در حالی که واقعیت آنها واقعیت بحرانی و شکست خورده باشد. احیا و بازسازی سنت قدیم، یعنی ساختن ذات عرب تا بتوانند دوباره قدرت و نوآوری خود را به دست آورند و به خواسته های زمان، پاسخ گویند.»^(۱)

سنتهای نوع دوم، ممکن است در فرهنگ دینی فرورفته، رنگ فرهنگ دینی را به خود گرفته باشند و ممکن است، به صورت رسمی خود باقی مانده باشند.

در خصوص سنتهای دینی شده، همواره چالش میان متحجران و نص گرایان با

ص: ۳۱۹

اندیشمندان متکی بر حکم عقل و واقع بینی وجود داشته و اتهاماتی از دو سو بر یکدیگر جریان داشته است، لیکن حق این است که تفکیک میان سنتهای واقعی دینی و سنتهای قومی دینی شده امری لازم است، چه آن که سنتهای نوع دوم چنان که گفته شد، چندان دارای اصالت و سزاوار جاودانگی نیستند. این امر نه تنها در فرهنگ اسلامی بلکه در همه فرهنگهای ادیان دیگر نیز ممکن است وجود داشته باشد، چنان که در مسیحیت سنت درخت کریسمس یا بابانوئل؛ در آیین زردشتی ست پرستش آتش، یا میر نوروزی را می نگریم که در عصری دارای معنای متعالی و تعالی بخش بوده است و یادآور ارزش گرانقدری، لیکن آیا هم اکنون هم آن معنی را می بخشد یا نه؟ این جا همان جای چالشی است که گفته شد. (۱)

این گونه سنتها ممکن است بمانند و ممکن است بروند و شاید در رفتنشان مسأله‌های نیز نباشد.

ایمانوئل والرشتاین در مورد فرهنگ «جنوب» می گوید:

در این سامان فرهنگ، در حکم توصیف مجموعه ای از ویژگیها، و به عبارتی دیگر فرهنگ در حکم «سنت» وجود دارد. فرهنگ در این مفهوم، به معنی نوعی حاصل جمع نهادها و عقاید و ارزشهایی است که گمان می‌رود دیرپا و در مقابل تغییر بسیار مقاوم باشند. به اعتقاد نیکولز، این امر ممکن است جنبه منفی داشته باشد: «من اعتقاد راسخ دارم که «جنوب» باید بین سنت و پیشرفت، یکی را انتخاب کند...» پیامد عملی این امر روشن است: صنعتی شو تا سنت جهالت آمیز، از میان برود.

تیندال، برعکس، از سنت تصویر مثبت تری ارائه می دهد: «از این دیدگاه، جنوبی گرایی، در سطح وسیعتری واقعیتی بی چون و چراست، بویژه برای آنهایی که در «جنوب» پرورش یافته اند. هر مورخ [آگاهی می تواند برخی از عوامل عینی به وجود آورنده آن را برشمارد...» مطمئناً تیندال

ص: ۳۲۰

۱- ۱. بیشتر آنچه امروز از برخی سنتهای دینی شده به دست می آید، جنبه نمادین آن است.

متعصب و کهنه پرست نیست. او به تغییرات زیادی از همه نوع، امیدوار است: «سرانجام فرصتهای فراوانی، از دور، خود را می نمایاند و اگر رهبری نابغه برای چنگ زدن به این فرصتها ظهور کند، «جنوب» می تواند از شانسی که کمتر برای نسلها پیش می آید بهره برداری کند.»^(۱)

برخورد اندیشمندان و دانشمندان - بویژه جامعه شناسان - که بخش عمده تر روشنفکران را در غرب تشکیل میدهند زیرکانه و کاوشگرانه است. تی بی با تامور به هنگام بحث از رسوم و افکار عمومی به تأمل در مورد آنها پرداخته است. وی می گوید:

رسم در جوامع ابتدایی نفوذ گسترده ای دارد، در جوامع متمدن نیز رسم،

عادت، افکار عمومی و رابطه متقابل هنوز نقشهایی به عهده دارند با این

تفاوت که در جوامع اخیر برخی از صور عمده رفتار با شدت و دقت

بیشتری توسط حقوق، دین و اخلاق تنظیم می شوند.»

وی از فلاسفه سیاسی محافظه کار نظیر بیورک نقل می کند که: تدبیر سیاسی، عبارت است از تبعیت از سنن اجتماعی به صورتی که در نهادهای اجتماعی موجود آن، تجسم یافته اند. همچنین به نقل از مین، در اثر کلاسیک وی درباره حقوق هند که چنین استدلال کرده است روی می آورد که قسمت اعظم حقوق کنونی عبارت از عرفهای کهنی است که کمابیش تحت تأثیر عرفهای آریایی یا برهمنی تغییر یافته اند.

سپس ادامه می دهد:

حتی در جوامع صنعتی جدید، اهمیت رسم بیشتر از آن است که بتوان نادیده گرفت؛ زیرا بخش بزرگی از دین و اخلاق بیش از آن که جنبه عقلی داشته باشد، جنبه مرسوم دارد، و مراوده های اجتماعی عمدتاً به وسیله رسوم و افکار عمومی تنظیم می شوند.»^(۲)

ص: ۳۲۱

۱- ۱. سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی، ترجمه پیروز ایزدی، نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۳.

۲- ۲. جامعه شناسی، ترجمه سید حسن منصور؛ سید حسن حسینی کلجاهی، امیر کبیر، ۱۳۷۰ ش، صص ۳-۲۹۲.

این دانشمند اجتماعی در پایان بحثی که در آن به کاوش دامنه داری پیرامون رسم و افکار عمومی پرداخته است، سرانجام نتیجه میگیرد که اگر چه پایه حقوق و سیاست مراجعه به عرفیات و افکار عمومی جامعه است، لیکن روشن است که اینها نیز دارای منبعی هستند که محتویات آن را می سازد و «شگی نیست که این منبع، در بیشتر موارد، همان رسم و سنت است.»^(۱)

گی روشه ضمن بحث مقایسه ای میان جوامع سنتی و تکنولوژیکی در مورد دومی میگوید:

«طرز فکر تکنولوژیکی در مقابل طرز فکر سنتی، بر دگرگونی و تحول، ارزش می نهد، چون پیشرفت را ارج می نهد و این هر دو با هم همراه هستند. امیدواری به بهبود و بهتر شدن امور نه فقط قبول تغییر و انتظار تغییر را به همراه دارد، بلکه متضمن آرزو و جست و جوی آن است...»

سپس از دیدگاه واقع بینانه ای در ارتباط با سنخ شناسی دو نوع جامعه می گوید:

علی رغم انتقادهایی که سنخ شناسی دوقطبی با آن مواجه بوده است، همچنان چهارچوب اساسی جامعه شناسی تطبیقی به شمار می رود، مشروط به آن که در واقعیت اساسی فراموش نشود: نخست آن که دو نوع جامعه می توانند در بطن یک جامعه واحد جامعه ملموس همزیستی داشته باشند. در واقع می توان گفت که اگر بعضی جوامع صرفاً سنتی هستند، هیچ جامعه ای نیست که صرفاً تکنولوژیکی باشد. در تمامی جوامع مدرن - حتی صنعتی ترین آنها از جمله کانادا، ایالات متحده آمریکا، انگلستان، فرانسه، (جماهیر شوروی سابق) یا ژاپن صور جامعه سنتی در کنار تمدنهای تکنولوژیکی حضور دارد. دوم آن که باید به خاطر داشت که جامعه سنتی تنوع زیادی دارد. جامعه تکنولوژیکی نیز به نوبه

ص: ۳۲۲

خود بسیار متنوع است و در هر یک صور مختلف انتقال به تعداد بسیار قابل مشاهده است.»^(۱)

سنت‌های نوع سوم به دلیل فقدان ارزش کارکردی از سویی و تضاد با سنت‌های نوظهوری که متناسب با وضعیت تحول جامعه اند از دیگر سو، طبعاً رفتنی هستند. اساطیر باستان و کهن که معمولاً آمیخته با خرافات غیرمنطقی و خارج از مدار هرگونه عقلانیتی قرار دارند، اگر چه از نظر تاریخی برای خردمندان و محققان دارای ارزشهای فراوانی هستند که در کشف نهادها، ریشه یابی فنون، پیگیری قهقراایی زیرسازهای فرهنگ، آگاهی بر نوع اعتقاد و طرز تفکرها، بنیادشناسی فلسفه و ذهن و زبان و... به آنان کمک شایسته می نمایند و به حکم عقل، حراست و حفظ و نگهداری خود را می طلبند، لیکن به دلیل آن که سنت به مثابه الگو و کتاب راهنمای عمل انسان است، از این نظر نمی توانند در جامعه ای که علقهها و مناسباتش با این گونه سنتها قطع شده و در محیط فکری متناقضی با آن قرار گرفته است همچنان به ایفای نقش پردازند؛ از این رو، می گوئیم که آنها طبعاً رفتنی هستند؛ یعنی یک محکومیت جبری تاریخی آنها را از میدان عمل انسان دور می کند، نه یک نظر و عقیده ساده.

روشنفکران - به معنی شامل کلمه - یکی از رسالت‌های خود را در مبارزه با این گونه سنتها یافته اند و از آغاز نوزایش علمی اروپا بر این باور پافشاری ورزیده اند. این مبارزه در قرن هجده شدت بیشتری یافته و در پایان قرن نوزده و اوایل قرن بیستم به اوج خود رسیده است.

مبارزه با خرافات و افسانه پرستی بیشتر از آن زاویه پا به میدان نهاد که عقلانیت جدید با تکیه بر معرفت شناسی استدلالی به چهره‌نمایی پرداخت. در این رابطه عقلانیت ماکس وبر به عنوان چهارچوبه سازمان یافته ای پدیدار گردید.

اگر از داوریه‌های افراطی این عقلانیت در مورد گزاره های ارزشی دانستن مسائل

ص: ۳۲۳

۱- ۱. سازمان اجتماعی، ترجمه هما زنجانی زاده، (انتشارات سمت، ۱۳۷۵ ش)، ص ۹۸، ۱۰۳-۱۰۴.

ماورای طبیعت که در نتیجه به طرد دین و مبانی آن منجر می شد، بگذریم، نقطه درخشان این عقلانیت را که شاید منشأ حملات بردین نیز می شد، کنار زدن اوهام و قضایای غیر مبتنی بر توضیح علمی از قبیل جادو و خیال پرستی بود و تفسیر غیردقیق آنان از دین به عنوان این که دین تداوم همان جادو است موجب سوزانیدن خشک وتر در پای یکدیگر گردید. (۱)

سحر و افسون (Witchcraft) نیز که یکی از گونه های این سنتها بود در پی تغییرات ناشی از گسترش مدنیت و نیز روی کار آمدن این عقلانیت از رونق افتاد (۲). و این در حالی است که دین اسلام نه تنها از این دو هیچ دفاعی نکرده، بلکه همواره از آن دو به زشتی یاد کرده است و چنان که پیش از این گفته شد، اصولاً یکی از عمده ترین اهداف رسالتی انبیای الهی مبارزه با این گونه سنتها از طریق روشنی بخشیدن به فکر و روح آدمیان است.

شاید حقیقت نیز از ورای این مطالب، بی پرده آشکار باشد که نفس چنین موضعگیری اسلام در قبال اساطیر و خرافات و سحر و افسون و به طور کلی آنچه مبنایی جز راستی و درستی دارد، دلیلی روشن است بر این که دین اسلام از آنچه دانشمندان دین ستیز عربی به مفهوم دین نسبت می دهند، مبرا و به دور از برجسب نارواست. چنان که با مراجعه به تکرار کلمه اساطیر در قرآن و برخورد آن با سحر ساحران و چشم بندی شیادان به عنوان چیزهایی که همواره در جناح مخالف ادیان الهی است و یا مسخ شده و تحریف شده موضوعاتی است که از طرف انبیای الهی تبیین شده، بخوبی نمایان می شود که همواره در طول تاریخ دو جریان جذب کننده وجود داشته است که در تعارض با یکدیگر قرار داشته اند؛ یکی وحی و سروش الهی و دیگری سحر و تسخیر حواس مادی و معنوی مردم به وسیله ابزار اغفال کننده.

ص: ۳۲۴

۱-۱. فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، انتشارات چاپخش، ۱۳۹۷ ش)، صص ۳-۳۱۲؛ ۶-۴۱۳.

۲-۲. همان، ص ۴۱۸.

آن که در فرهنگ (مادی و معنوی)، می خواهد از گروه، جمعیت و مردمان دیگری که دارای فرهنگی متغایر هستند الگو و سرمشق بگیرد و خود را با آنها سازگار نماید در قدم نخست باید از فرهنگ خود تخلیه شود، سپس ژنهای فرهنگی را که پدید آورنده نظام ارزشی شخصی هستند - دستکاری کند تا نهادهای روحی وی دگرگون شوند و اقتضاهای ایدئولوژیکی دیگری - متناسب با وضع دلخواه - جایگزین کردند و لوحه های جدیدی برای ثبت آموزه های تازه در زمینه فکر و روح او ایجاد شود، آن گاه با تمام دقت هوشی سعی کند نمادها، سنتها، آموزه ها و منش آن دیگران را یاد بگیرد. (توجه داشته باشید که امر فراگیری قبل از این عملیات انجام شده است و اکنون زمان یادگیری است!)

در این صورت، چنین شخصی - کاملاً - از خود بیگانه شده است که نخستین عارضه جانبی آن ابتلا به شوک فرهنگی است، زیرا هنوز رگه های فرهنگ اصلی به صورت مخفی و قابل احیای مجدد در روان ناخودآگاه وی وجود دارند و با رگه های تازه وارد، به تعارض ناخودآگاه می پردازند.

پس از چندی مقاومت و به وجود آمدن مصونیت در مقابل امور بیگانه تازه وارد، با تقویت مستمر مبانی فرهنگی جدید، ریشه های فرهنگی قدیم می خشکد و غیرقابل احیا میگردد که دوتاین صورت او کاملاً هویت اصیل و اصلی خود را از دست می دهد؛ همپوهان با این رخداد هویت بیگانه در او حلول میکنند (اسیمیلاسیون) و روح او را تسخیر می کند و شخص حالتی همانند «جن زدگی» در خویش احساس می کند. (دست کم سه نسل باید بگذرد تا وضع جدید به عنوان وضع اصلی تلقی شود.)

البته بروز بیرونی آن در شخص تابعی است از میزان اعتقاد مندی او به وضع گذشته و نیز آشنایی قبلی با امور فرهنگی جدید و از این رو، ممکن است در اشخاص متغیر باشد. پیامد قهری چنین رخدادی (تخلیه فرهنگی)، این است که وی سنتهای قومی و دینی موجود را از دست میدهد؛ زیرا آلترناتیو آن در فرهنگ دیگری وجود دارد. تنها چیزی را که ممکن است از دست ندهد آن دسته از آموزهها، سنتها، احکام

وجدانی روحی است که در مجموعه جدید آلترناتیو نداشته باشد که در این صورت یک التقاط شکفت و غیر منطقی - شاید در او رخ بدهد؛ چیزی همانند خدایان اقوام باستان، تمثیل گونه ای از سر آدم و تنه جاننداری دیگر!

روشنفکری و تخلیه سنتها

آیا روشنفکر به تنهایی می تواند در تغییرهای اجتماعی و از جمله در محو سنتهای موجود یا جایگزینی آنها تأثیر اصلی داشته باشد؟ این سؤالی است که خود به خود به دنبال توضیحاتی پیشین در ذهن ایجاد می شود.

در پاسخ باید به چند مسأله توجه نمود. نخست این که بدانیم تغییرهای اجتماعی به لحاظ متعلقات خود دو دسته اند:

الف - تغییرهای مادی.

ب - تغییرهای معنوی (غیرمادی).

۱. تغییر در نمادها و نموده‌های شهریگری (مدنیت) که عبارتند از: ساخت شهری بناها، خیابانها و معابر، بازارها و محیطهای آموزشی و فرهنگی و غیره)، ابزار صنعتی، لوازم زندگی و عموم نوآوری ها و اکتشافات مادی، نمادها و آنچه از نموده‌های تمدنی به صورت علائم درآمده اند و... اینها به وسیله ممارست و تمرین در تجربه های گذشته و با کمک از علم صورت میگیرد. و به ندرت نیز اتفاقها به کمک می آیند.

در این گونه تغییرهایی که حاصل می شود آنچه مهمتر از هر چیز دیگر است علم و تجربه و صاحبان اینها نیستند. (اگر چه در بحث تعامل علم و دین یا تعامل دین و فرهنگ، قبلا سخن گفته شد که دین یا فرهنگ می توانند با ایجاد تعامل به اعمال تغییر در شیوه و روش و تنویر علم بینجامند)، لیکن با توجه به این که مبنای نیاز به تغییر در امور معنوی از قبیل حقوق و قوانین و مقررات موضوعه و نیز سنتهای اجتماعی، اخلاق عمومی، گرایشهای خاص مذهبی یا ایدئولوژیکی، سازمان اجتماعی و همه باورداشتهای مردمی و... می توانند ورود تازه های تجربی و علمی و اکتشافی باشند (یعنی ضرورتهای لابدی موجود جای خود را با باید و نبایدهای جدید عوض می کنند. پس می توانیم بگوییم که

این تغییرها - غیر مستقیم - در تغییرهای معنوی جامعه و از جمله سنتها - نقش دارند. اکنون اگر روشنفکر را تعمیم دهیم تا شامل اندیشمندان و دانشمندان و صاحب نظران گردد، میگوییم آری؛ اما فی الجمله.

۲. تغییر در نهادها، گفتمانها، سلسله مراتبها، سازمان اجتماعی، آنچه به نظم عمومی و انتظام امور مربوط می شود (حقوق و...)، آنچه به باور داشتهای مردمی ارتباط دارد اخلاق جمعی، سنتها، علقه های روحی، مذهب و...، تکنولوژیهای انسانی و... زمانی عنوان تغییر اجتماعی می یابند که از فراگیری و تعمیم اجتماعی غالب بهره مند شده باشند. (به اصطلاح: با یک گل بهار نمی شود). در این صورت به عوامل متکثر نیاز پیدا می شود؛ زیرا تغییر تابع قانون فرمولی ای است که از آلی تا ترکیبی را شامل باید بشود. روشنفکران ساز خود را می نوازند و در این شکی نیست، اما این متن جامعه است که حق دارد گوش بکند یا نکند، بر فرض گوش کردن، باز دوباره حق دارد که از آن استقبال بکند یا نکند.

بنابراین، به صرف یک حرکت از سوی روشنفکران نمی توان چندان امید ضمانت مندی در این حرکت برای ایجاد تغییر اجتماعی حس نمود.

اگر حرکت روشنفکر به گونه تکنماد باشد (ساز تنها) هر چند دارای بروبالی هم باشد فقط یک تعجب اجتماعی را سبب خواهد شد. (و اگر با سطح فکر و فرهنگ عمومی فاصله آن زیاد باشد انزوای روشنفکر یا انتساب به جنون او را سبب خواهد شد)، البته ممکن است به شک اجتماعی نیز منجر شود، لیکن احتمال تأثیر قطعی آن ضعیف است، مگر آن که این حرکت به صورت مطالعه شده یا تصادفی پاسخ به نیاز خفته کثیری از بخشهای جامعه باشد؛ یعنی این به مثابه انگشت گذاردن یا تحریک نقطه پرحساسیت جامعه باشد. (مثل آن که مردم از وضع موجود اقتصادی با نظام اداری یا در رنج افتاده باشند و لیکن به دلیلهایی از ابراز واکنش در مقابل آن طفره رفته باشند تا جایی که نقطه دردی را در روان عمومی جامعه ایجاد کرده باشد).

در این جا روشنفکر فرصت طلبی کرده با زدن تلنگری موجی را ایجاد میکند که اگر پشتیبانی آن با تداوم و هوشیاری ادامه یابد به تغییر می انجامد و گرنه ناکام میشود و از آن

به بعد، نقش میکرب فلج شده واکسیناسیون را به خود خواهد گرفت.

دیگر این که حرکت روشنفکری به گونه جریانی باشد؛ یعنی موفق شده باشد جو غالب بسازد؛ در این صورت این حرکت توانسته است توانایی اندیشه عمومی را از جامعه سلب کند و برای کوتاه زمان آن را مقلد خود سازد. جو شاتناژ تبلیغاتی جریان روشنفکری یک حرکت توده ای و گلهای را سبب شده است که هر کس با آن می رود بدون آن که بیندیشد چرا و به کجا می رود!! حرکتی از این دست اگر چه ممکن است از اندیشه یک دانشمند یا اندیشمند سرچشمه گرفته باشد، لیکن عموماً گردانندگان سناریوی آن طبقه تحصیلکرده متوسط، روزنامه نگاران و نویسندگان خرده پا هستند (البته در کشورهای روبه توسعه یا عقب مانده ممکن است اساتید دانشگاه هم در میان آنان باشند و این بدان معنی نیست که از آنان به عنوان دانشمند یا اندیشمند یاد کنیم!)

مغزهای سیاسی را در این گونه حرکتها در پشت صحنه می یابیم که سعی میکنند آفتابی نشوند. البته اینان نیز بخشی از تحصیلکرده های متوسط هستند.

تغییر سنتها، تغییر در فرهنگ معنوی

با فرض این که سنتهای اجتماعی از مقوله فرهنگ معنوی هستند سابقاً اعتقاد بر این بود که در مقابل امواج تغییرخواهانه فرهنگ معنوی مهلت زیادی برای تدارک دیدن مقابله وجود دارد؛ زیرا این گونه تغییرها به گونه لاک پشتی و خیلی کند صورت میگیرند و کند در ایجاد تغییر فرهنگی اجتماع تابعی است از یک متغیر اجتماعی یعنی از اصل حرکت جامعه. بنابراین اگر عوامل و شرایط را در نظر نیاوریم که تطور پیدا کرده اند و فزونی یا تشدید یافته اند و همان گونه تغییر را همانند گذشته بیندازیم، مرتکب خطا شده ایم؛ خطایی که جبران ندارد.

تغییرهای معنوی فرهنگی در گذشته به علت بسته بودن فرهنگ در اثر جزمیت گرایی و نیز محدودیت امکانات ارتباطی و عدم توسعه علوم و فنون و... - به کندی صورت می پذیرفته است به حدی که برای جایگزینی امور جدید به دو یا سه نسل نیاز داشت و در همان زمانها حرکت عمومی جامعه نیز به کندی صورت می پذیرفت و در

بسیاری از امور ثابت می ماند. چنان که قوانین، شیوه ها و روشهای جنگ به مدت قریب به شش هزار سال به همان شیوه های دو قرن پیش حاکم بوده است.)

عوامل و شرایط تشدیدکننده حرکت اجتماع که از دو قرن پیش به صورت ملموسی وارد عمل شده اند تحول و تغییر و حتی تطور تاریخ را دستخوش بازی خود قرار داده است و بتدریج بر سرعت و شتاب آن افزوده می شود. بنابراین، سرعت حرکت جوامع بازتابی از افزایش عوامل تحول را در خود می پروراند و تداوم این تناوب بده بستانی، زایش مضاعف را در روبرو به همراه دارد تا آن جا که رشد تصاعدی می یابد (و هر ثانیه کار چند صد سال را میکند!)

پارامتر جدیدی که از مختصه های عصر مدرنیته به شمار می آید و عامل مؤثری در انتقال فرهنگها و ادغام و استحاله آن فرهنگ یا خرده فرهنگها یا اجزای آن است و در محو یا جابجایی یا جایگزینی سنتها نیز مؤثر است. در عصر ما - مسأله ارتباطات و تکنولوژی اطلاعات ارتباطی است که اکنون در حاملهای الکترونی (نک: تراشه های الکترونی ذخیره کننده اطلاعات به وسیله الکترون ئیدروژن) و بر بال امواج و پرتوها به فاصله زمانی کمتر از ۳۰ ثانیه سطح جهان را پوشش می دهد. این متغیر علمی به عنوان عامل فزاینده تغییر اجتماعی می تواند نقش آفرینی کند و تاکنون کشورهای جنوب از اثرهای تخریبی آن - محو سنتها - در امان نمانده اند.

تصوير

□

ص: ۳۳۰

در آغاز سومین دهه از انقلابی دینی که طرحی نو در باب دیالکتیک دین و دنیا در حوزه تفکر سیاسی و اجتماعی معاصر ارائه نمود، ساحت روشنفکری بازگشتی به مؤلفه های فکری صدر مشروطه یافته است.

این عقبگرد تاریخی یک بازگشت نوستالوژیک و یک اتفاق غیرقابل فهم نیست، بلکه با زوال گفتمان تلفیقی اسلامی - مارکسیستی، گفتمان تلفیقی اسلامی - لیبرالیستی دوباره عودت نموده و به گونه ای غیرعادی متورم شده است که برخی آن را مورد حمایت لجستیک جهان لیبرال - سرمایه داری تلقی کرده و قرائنی نیز برای آن اقامه میکنند. این گفتمان اخیر البته برای ما شناخته شده تر است، گرچه لحن شتاب زده و خام آن در دوران مشروطه که بی محابا غیردینی و حاد بود، اینک پخته و محافظه کارتر شده و با لحاظ یک قرن تجربه، دوباره شانس خود را می آزماید.

تلاش مشخص، ما آن است که فرمول این نوع روشنفکری را به بحث بگذاریم و امیدواریم از میان خوانندگان محترم کسی پیشنهاد تشکیل کمیته های هوشیاری در باب آسیب شناسی فرهنگ دینی را، نوعی دعوت به تدین خشک افراطی (که بیشتر نوعی تعصب است تا ایمان) تلقی نکند که آن، فضایی آکنده از تردید و سوء تفاهم را خواهان است تا همه علیه هم دچار گمان بد شده، در درست کیشی یکدیگر بی دلیل شبهه کنیم.

هدف آن است که معارف پیش انتقادی این گونه از روشنفکری، که مسبق به تجربه گرایی افراطی و ایده های یوتیلیتارین و ایدئولوژی شک است مورد نقد قرار گیرد و ذهنیت رعیت مآب ما در برابر فرهنگ ترجمه ای بازسازی و تحریر گردد؛ چه، امروز بیش از هر وقت دیگری ما به خوی فکری شجاعت آمیز در نقد مبانی روشنفکری ترجمه ای نیازمندیم. از طرفی نیز، به دلایل متعدد معرفتی و اجتماعی اینک ضروری شده است که حدود و ثغور تفکر دینی با رعایت کلیه مجادلات اجتهادی صحیح آن در حوزه های متداخل الهیات و علوم اجتماعی روشنتر از قبل گردد، بویژه که التقاط و تحجر که دو سر طیف افراطند، در یک سیکل مشدد، همواره در تاریخ تأملات دینی، یکدیگر را ظاهراً تضعیف و باطنا تقویت کرده اند و چنین وضعیتی جز در فقدان عنصر اجتهاد پیش نمی تواند آمد. بویژه امروزه که قصه اجتهاد، قصه مرگ و زندگی است و شاید زیستن در زمان خود هیچ گاه به اندازه امروز دشوار نبوده است و همین دشواری است که گاه افکار عمومی را به گونه ای شرطی می کند که تا نام اصول گرایی را می شنود، به یاد تحجر می افتد و یا همین که از نوگرایی سخن به میان می آید کلمه «بدعت» به ذهنها خطور میکند.

بنابراین شاید بیش از هر دوره های امروز لازم باشد که آن دسته از متفکران دینی که مزه اجتهاد را دست کم برای یک بار چشیده باشند و در همان حال چنان ناتوان و خودباخته نباشند که با نخستین جنجال طرفداران سنت لائیسیتیه دست از اصول بکشند، به تعیین خطوط مرزی میان بدعت با نواندیشی اجتهادی، و میان اصولگرایی با تحجر پردازند، تا هر کسی بدون پرداخت هزینه معرفتی و بدون پذیرش مسؤولیت قرائات خود . نتواند هر محمول ایجابی یا سلبی دلخواه را بر دین حمل کنند و محتوای معرفتی و عقیدتی ایمان را در هم ریزد. می دانیم که دین از آن جمله چیزهایی است که می توان وجودش را همان ماهیتش دانست؛ یعنی اگر ماهیت آن دست کاری گردد، دیگر وجود نیز نخواهد داشت، و دست کم آثار وجودی دین و حیانی به آن مرتبط نخواهد شد.

مقدمه را با این تصریح به پایان می بریم که ما به جریان روشنفکری و انتقادی مستقل از حکومت و ادبیات رایج و رسمی برای نقد و نظارت بر وضعیت موجود اکیدا

نیازمندیم، به گونه ای که هسته دین را فدای پوسته آن نکند و هسته آن را نیز به همراه پوسته به دور نیفکند.

پروسه نقد روشنفکری لیبرال - اسلامی تلاش برای رفع ابهام و گشودن راه سوم است که ما را از میان مخاطرات دو وجهی طالبان گری و سکولاریزم به سلامت عبور دهد. طالبانیزم و سکولاریزم هر دو از احکام مرده تغذیه میکنند و هر دو بر روی یک خط، گرچه در جهت مقابل یکدیگر طی طریق می کنند. هم یکی مشروع کردن چیزهای نامشروع با اباحی گری، و تلاش دیگری نامشروع کردن امور مباح و قرق کردن منطقه الفراغ یا انسداد گری است.

اینک درصدد شفاف سازی نوعی از روشنفکری هستیم که برای درمان طالبان گری به دنبال راه حل هایی است که از خود بیماری بدترند و دقیقا به همین دلیل است که آن روشنفکری دینی که در ذیل گفتمان لیبرالی ارتزاق می کند در تضاد میان اسلام و لیبرالیزم با بحران هویت روبروست و مشکل تعریف دارد.

اینک شناسنامه معرفتی این گفتمان را به اجمال و با حسن نیت ورق می زنیم. می دانیم که روش شگاکانه که سوغات قرن هجده اروپا و عصر روشنگری در مواجهه با سنتهای کاتولیکی مسیحیت می باشد، بتدریج در سه ساختار انگلیسی، فرانسوی و آلمانی با تفاوت هایی که میان فلسفه های بری و قاره ای در اروپا وجود دارد، به جهان اسلام و از جمله ایران منتقل شد. تفکیک دیانت از کلیسا، و تعمیم حق قرائت شخصی از انجیل، که به دلایل متعددی در جهان مسیحی پیشنهاد شد و به عقیده ما از جهاتی، پیشنهادی اجتناب ناپذیر و حتی درست می توانست باشد، با ترک دقت در تمایزهای مزبور، به عرصه محکومات دینی در جهان اسلام سرازیر شد.

مسیحیت نه مدعی و نه قادر بود که از عهده بنیاد نهادن نظام اجتماعی و حتی اخلاقی برآید. مقاومت سنتهای مسیحی در برابر هجوم عریان روشنگری به سنتر جدیدی انجامید که در غرب آن را روشنفکری دینی نامیدند، که می کوشید تا قرائتی جدید از دین ارائه دهد که به مثابه یک صورت تازه ایمانی عمل کند و مرکز بحث را از حقانیت دین به کارکرد روانی و اجتماعی دین منتقل کند و با تفکیک صدق اخلاقی از صدق منطقی،

حقانیت را (به مفهوم مطابقت با واقع در گزاره های اخباری و به مفهوم معطوف بودن به سعادت در گزاره های انشایی) به پدیده های روان شناختی فردی کاهش داده و با خرافاتی خواندن حوزه حکمت نظری، عقل عملی را پس از قدسیت زدایی در بستر محاسبات صرف کمی، مادی و حتی الامکان فردی از مبادی دیگر و به سوی مقاصد دیگری به جریان افکند.

این عمل جراحی بر روی مسیحیت منسوخ شده قرون میانه، می توانست موفق افتاده و موجه باشد، اما تکرار موبه مو و قشری مان آن پروژه در مورد اسلام و قرآن کریم سهو و عصیان کاملاً ناموجهی بود که از همان سالهای پیش از مشروطیت در ایران نیز آغاز گردید.

این پروژه ابتدا به نفی شریعت و فقه به عنوان وجه عملگرا و جامعه ساز دین با بهانه تصلب و نیز مزاحمت آن برای ایمان آزاد بدون لازمه پرداخت. مناسبترین محمل مألوف برای ترویج اسلام منهای فقه، بهره گیری از ادبیات مأنوس مجادلات زاهد و عارف یا فقیه و عاشق و یا شریعت و طریقت بود که جایگاه آن بدرستی درک یا تعریف نشده و شباهت آن صرفاً صوری است؛ زیرا بررسی رابطه باطن و ظاهر، فقه و عرفان، شریعت و طریقت و نیز به تبع آن نسبت تفسیر و تاویل، تماماً در حوزه فکر دینی و مبتنی بر محکومات اسلامی صورت می گیرد، حال آن که نقطه عزیمت خط لیبرالیزاسیون اسلام، اپیستمولوژی شک است که مطلقاً با تحیر عرفانی متفاوت است.

حیرت عرفا، پس از معرفت و ناشی از رشدی متعالی در آگاهی است، در حالی که شکاکیت مذکور بن بست معرفتی و جهل ناشی از جدلی الطرفین دانستن مقولات مهم فلسفی، کلامی، عرفانی و اخلاقی و از جمله توحید، نبوت و معاد میباشد که ارکان تفکر دینی اند و این، حیرتی ماقبل علم است. مخالفت این نوع روشنفکری با شریعت و احکام عملی دین از اساس بر بن مایه هایی متفاوت از نقد عارفانه بر قشری گری اهل ظاهر و متنسکان جاهل بنا شده است. به عبارت دیگر، نقد عارفانه نسبت به شریعتمداران فاقد حضور قلب، چیزی است، و نقد شکاکانه نسبت به مبانی شریعت و نبوت چیز دیگر و شباهت صوری در برخی تعرضات لفظی نسبت به فقیه و زاهد و اهل ظاهر، تنها برای

عوام یا کسانی که سوء قصدی نسبت به عوام دارند، می تواند دستمایه مغالطه میان آن دو سنخ از نقد شود.

یک دلیل مهم بر این حقیقت، نوع نگاه طبقه عارفان مصلحتی به خود عرفان است. حیرت عرفانی را با شکاکیت اپیستمولوژیک مغالطه کردن در واقع معرفت و عرفان را با جهل و شکاکیت تاق زدن است و ایجاد تنازل میان دو چیز متضاد برای استفاده بد از ادبیات انتقاد دینی علیه خشک اندیشی وقتی خطیرتر و عجیبتر میشود که تعبیر تجربه باطنی در الهیات لیبرال - مسیحی که مورد عنایت روشنفکری مزبور و زرادخانه تئوریک آن یعنی غرب است، با تعبیر کشف و شهود در سنت و ادبیات عرفان جهان اسلام مقایسه شود.

تجربه باطنی در الهیات لیبرال - پروتستان، نوعی معرفت و آگاهی نیست و حجیت علمی ندارد، بلکه تنها حادثه ای روان شناختی یا حداکثر فرا روان شناختی از قبیل تله پاتی و غیره است و این درست در قطب مقابل مکاشفات و مشاهدات در ادبیات کلاسیک عرفانی است که حتی برای شطحیات غلات صوفیه نیز به دنبال ما بازاء عینی و واقعی می گردد و از اغلاق لفظ دم میزند نه ابهام معنی لحن عرفان مآب تجربه گرایان در مبارزه با شریعت، تصنعی و ابزارانگاران و تأویل گرانه است، و بنیادهای تئوریک عرفان از جمله قبول جدی متافیزیک همچون شریعت در گفتمان مزبور، مشکوک و نامعتبر است. از زاویه ای که در این سیره فکری به دین نگریسته می شود، حتی اگر از قدست هم در تعریف ماهیت دین سخنی به میان می آید، تنها اشاره به سمبلیزمی است که به طور برابر در کلیه مناسک و شعائر در همه ادیان و مذاهب حضور دارد و ربطی به حقایق یا صدق و یا عقلانیت ندارد. عناصر ماوراء طبیعی (Supernatural) نیز در این منظر عناصری نیستند که موضوع معرفت و حیانی، عقلانی و شهودی قرار گیرند، زیرا واقعیاتی قابل شناخت در ورای طبیعت نیستند و حداکثر می توانند دگمهای سمبلیک تلقی شوند که به مطبوع کردن یا ممکن کردن زندگی کمک برسانند.

فروکاستن دین به مثابه سمبلیزم مخدري که به جای حل معضلات زندگی به

فراموشاندن آنها فرامی خواند و برای «با زمانه ساختن» و نه «زمانه را ساختن» خود و ذهن را با واقعیات سازش دادن و ناگواریها را توجیه کردن، کارکردی است که گفتمان روشنفکری دینی از این دست برای دین قائل است.

بدین سان نکات مثبت ایدئولوژی چون نظام سازی، تنظیم حقوق و مناسبات اجتماعی و ایده سازی را از دین نفی کرده و نکات منفی ایدئولوژی مثلا- در تعبیر مارکسیستی آن یعنی توجیه گری نابرابریها و مفسد، سازش دادن ذهن با ناملايمات و واقع بینی به معنای منفی آن را به دین نسبت می دهد. بنابراین دین یک ایدئولوژی سیاسی نیست، بدان معنی که هیچ نسبتی با حق و تکلیف اجتماعی و نوع حاکمیت و سازمان مدنی و قوانین ندارد، اما یک ایدئولوژی کیهانی است، بدین معنی که جهان را برای مانده تبیین بلکه توجیه و بزرگ می کند. نوعی فریب شیرین و تخیل مفید که واقع نما و بیانگر نیست، ولی ما را با مصیبتها و ناگواری های زندگی سازگار میکند و البته هر ایمان و دینی با اساطیر ویژه خود چنین میکند.

بحث از حقانیت دستگاه فکری و عقیدتی دین نیست، بلکه سخن از نقش و کارکرد دین در ساحت عالم بزرگ است. تقریر کارکردی مزبور از دین این است که در جهانی که به وفق رضای ما نیست و سرشار از شرور و کژیها و بی عدالتیها است، از آن جا که سودای تغییر آن سودایی خام به نظر می رسد، پس بیاییم برای آن که ملول نشویم با تن دادن به اساطیر مذهبی گوناگون، خود را با آن وفق دهیم؛ یعنی احساس مطبوع بودن سکناى این جهان را به خود تزریق کنیم. هر دینی قصه ای دارد و با آن، پیروان خود را آرام می کند. از تأثیر قصه ها می توان گفت، نه حقانیت و واقعات آنها.

زندگی با این قصه ها معنی دار و قابل تحمل می شود و قصه ها باید شیرین و شنیدنی باشند، نه واقعی و همین خدمت بزرگ دین است؛ زیرا از ماتریالیزم چنین قصه سرایی هایی بر نمی آید. فرض کردن حکمفرمایی شعوری بر این عالم و حساب و کتاب داشتن جهان، همه تصویرسازی هایی آرامش بخش برای ساکنان این جهان پر از تلخی است. آرامش بخشی بدون واقع بینی، ممکن و نیز مفید است. پیامبران اندیشه های درست نیآورده اند، بلکه اندیشه های کارساز آورده اند تا انسان را با جهان بدون حل معماها

و پاسخ به پرسشهای بزرگ جهان بینانه و هستی شناسانه آشتی دهند.

چنان که می بینیم این نوع روشنفکری که به لحاظ بهره جستن از ادبیات دینی در نشر گفتمان خود را دینی می خواند، بنایش بر عقلانیت زدایی از دین است نه خرافه زدایی از آن؛ زیرا معتقد است که هرگونه فیلسوفی کردن و معاینه جهان و انسان برای حل نظری و عقیدتی معمای مرگ و زندگی و کسب معرفت و یقین کار را خرابتر و زندگی را مشکلتر میکند؛ چه این که عقاید و معارف همگی جدلی است و هیچ دلیلی نمی توان آورد که عالم راست بنا شده باشد!

دین برای خطاپوشی و توجیه پدید آمده است، نه برای تغییر و نوسازی عالم و آدم و اصلاح عقاید. دین نوعی واژگان و ادبیات ویژه و نوعی تصویرسازی شاعرانه از جهان است؛ تصویری که لازم نیست درست و واقعی باشد و همین قدر کافی است که دلربا باشد. در دین خبری از استدلال و معرفت نیست و نباید هم باشد و همه این تصویرها در همه ادیان به یک اندازه محترمند و باید بر همه آنها صحه گذارد (پلورالیزم دینی). پس هیچ کس، هیچ کس را تکفیر نکند، همه به یک اندازه دین، و برخوردار از حقیقتند و مرزی وجود ندارد. متکلمان مرز درست میکنند و حقیقت بی تعین را متعین می کنند، حال آن که زبان دین آگاهی بخش و معرفت آفرین نیست و مفاد و دکترین ندارد، بلکه زبانی اساطیری و اسمبلیک و تماماً تأویلی است و نباید معادل یابی شود، بلکه باید مبهم و مجمل بماند. چون کار دین ایجاد حیرت و شک است، نه معرفت و یقین. دین باید با علم و فلسفه متفاوت باشد و تفاوتش هم همین است که برخلاف علم و فلسفه و کلام که مدعی تشریح واقعیاتی در جهان می باشند، دین حاکی از هیچ واقعیتی خارج از خود نیست، تنها افسانه مفیدی است که باید با همین عنوان مقدس و شیرین بماند. لذا احکام و عقاید جزء گوهر دین نیستند، حتی اخلاق هم مستقیماً دکترین ماهوی دینی نیست، بلکه حمایت از آن جزء کارکردهای اجتماعی دین است. عرفان بدون آموزه و بدون محتوای معرفتی تنها یک حادثه روان شناختی فردی است و به همین لحاظ دین امری صرفاً خصوصی و کاملاً فردی است و اگر آثار اجتماعی و سیاسی و حقوقی هم دارد، از ذاتیات دین نیست، بلکه از عوارض خارجی و اتفاقی دین است.

این گفتمان حتی در باب اخلاق نیز تز مستقلى براى دين قائل نبوده و اخلاق را هم نه فقط ثبوتاً بلکه اثبات نیز مستقل از دين ميداند و لذا نه فقط حکومت اسلامى، تمدن اسلامى، نظام حقوقى و اجتماعى اسلامى، يا مکتب اقتصادى اسلام و حتى فلسفه و کلام و معارف اسلامى منتفى مى شوند، بلکه حتى اخلاق ویژه اى به نام اخلاق اسلامى نیز منتفى خواهد بود، زیرا اخلاق، دينى و غير دينى ندارد. در اين منظر اسلام به اخلاقيات فراتر و ارزشهاى بخصوص فرانمى خوانند، بلکه هر آيينى و از جمله اسلام از جهتي به اخلاق اجتماعى خدمت مى کند و آن نسبت دادن اخلاق به منشأ مافوق و مقدس کردن و راز آلود کردن آن براى توده هاى عامى و تحريك عوام به سوى رعايت برخى اخلاقيات اجتماعى است. پس دين حتى پشتوانه وجودى اخلاق هم نيست، بلکه اخلاق خودش پشتوانه خودش است منتها اديان با ادبيات قدسى و سخن گفتن از عذاب و عقاب و بهشت و جهنم و فرشته و ثبت اعمال و غيره، توده هاى عامى را که اهل استدلال و فهم نيستند در يک اغواگرى مثبت به رعايت اخلاق ترغيب مى کنند و تنها به اين معنى است که دين پشتوانه اجتماعى، و نه معرفتى، براى اخلاق مى شود.

از اين روست که در اين گفتمان، دين متعلق به همين توده ها و متوسطان مردم که اهل فهم و استدلال نيستند مى باشد؛ زیرا هيچ کس جز کسانى که توده هاى مردم آنها را فرستاده خدا تصور کنند در گسترش آداب اخلاقى ميان مردم و اطمينان دادن به آنان در باب فوايد اخلاق، مؤثر نيست. پس خود ارزشها و اخلاق حتى در مقام اثبات و کشف مصاديق اخلاقى، تماماً غير دينى و گویا از مستقلات عقليه و بلکه بديهيات هستند، اما رعايت آن توسط توده هاى عامى به جوسازى و تلقين قدسى نياز دارد. کار دين است که مردم را وادار به ضبط و کنترل خودشان کند. اين کارکرد دين نه تنها در اخلاق بلکه حتى در طرز فکر و عقايد نیز جارى است؛ يعنى دين، مباحث را عاميانه و در خور عوام مىکند و مقولات به اصطلاح سعادت بخش را ساده مىکند. برخلاق پرفسورها که خدا را به عنوان يک مسأله طرح مىکنند و براى حل آن استدلال مىکنند و مفاهيمى چون خدا را بى جاذبه مىکنند، اديان بدون طرح اين مفاهيم همان نظريات پرفسورها را به مردم تلقين

مى کنند.

ص: ۳۳۸

اینک ببینیم مجموعه قطعات این معما را که کنار هم بچینیم چه چیزی از آب در خواهد آمد!

دینی که اصول عقایدش مجموعه ای از دگمها، یا قصه های قدسی، نه مطابق با واقعیت و نه عقاید حقه و جهان بینی واقع بینانه است، و عرفانش تنها یک تجربه روانی و نه یک معرفت و مشاهده، و احکام فردی و اجتماعی امور عرضی و غیردینی و کاملاً دنیوی و غیرقدسی و بی ربط با گوهر دین و اخلاقش تنها یک ادبیات عوامانه کننده اخلاق است، ولی اخلاق هم امری غیردینی است، این است ابعاد دین، بی هیچ تفاوتی میان اسلام و غیر اسلام.

در گفتمان مورد اشاره که نزدیک به یک قرن است کسانی می کوشند آن را نواندیشی دینی یا روشنفکری دینی بنامند، به ابعاد سیاسی و حکومتی اسلام اشاره نکرده اند، زیرا اساساً بی ربطی دین با قوانین و نظام مدنی و حکومت جزء ارکان این نوع روشنفکری و از مسلمات و محکّمات ایشان است. اعتقادات اسلام تنها پارادایم های کلان خواهد بود که در بالا پرواز می کنند و سایه شان در جامعه دیده می شود، ولی تأثیر مستقیم و خاصی در نحوه زندگی مردم نمی توانند داشته باشند. تنها نوعی فضا را می سازند. آنچه در این گفتمان درباره اسلام میگویند درباره کفر یعنی سایر ادیان، حتی ادیان شرک آمیز و تابویی و بت پرستی و توتّم پرستی هم صادق است. ثانیاً کارکردهای دین لزوماً منوط به یقین و ایمان نمی باشد، بلکه همین که مردم به خدا و دین توجه اجمالی داشته باشند کافی است. به یقین زوال ناپذیر نیازی نیست و همین گرایشهای متعارف دین که در همه جوامع اسلامی و مسیحی و بودایی جاری است کفایت میکند. مردم چون عوامند به دین نیازمندند و اگر همه مردم در زمره عقلا بودند اسلام با این محتوا کارکردی نداشت. اینک مفید است که به تئوری این رویکرد از روشنفکری که خود را دینی نیز می خواند در باب خاتمیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و جامعیت و کمال اسلام اجمالاً توجه کنیم؛ زیرا براساس این ایده خاتمیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) با هیچ استدلالی قابل توجه و اثبات نیست تا ما را ملزم کند به دعوت داعیان پس از او بی توجهی کنیم و کار ادعای نبوت را خاتمه یافته تلقی کنیم. اگر مسلمانان براساس ادعای خود پیامبر به خاتمیت او معتقدند، این اعتقاد از

جنس تبیین واقعه پس از وقوع، یعنی صرفاً یک ادعاست و فرضیه ای است که علمی یا برهانی نیست. تنها یک مدعا و عقیده است که مسلمانان میکوشند برای آن دلیل فراهم نمایند و آن را عقلانی کنند، در حالی که در باب خاتمیت فقط باید گمان زد و هر کس سعی کند که تفسیری از آن به دست دهد. در این گفتمان، تجربه معراج در دسترس همه است و مخصوص پیامبر نیست و کلیه تجربه های روانی او که وحی نامیده شده قابل دستیابی برای دیگران و قابل بسط و تعمیم است، (تعمیم نبوت).

درک دقیق این نکته که چرا چنین رویکردهایی تحت عنوان روشنفکری دینی امکان طرح و ترویج می یابند، به تحلیل استدلالی و ریشه یابی علی هر دو منوط است. این مقاله را با اشاره به یکی از علل اجتماعی که زمینه ساز چنین گرایشهایی می شود به پایان می رسانیم، و آن عصبیت، ریاکاری، زهد فروشی، تصلب و جمود بر الفاظ و سد باب اجتهاد در دین است. همچنین اگر گروههایی در عرصه عمل و سیاست با دین ابزارانگارانه روبرو شوند، طبیعی است که کسانی نیز این ابزارانگاری را به عرصه نظریه پردازی کشانده و از پیش خود برای دین کارکرد و برای خود انتظاراتی بی ریشه و محدودکننده از دین جعل کنند. استخدام دین و شریعت در خدمت منافع کسان و یا طبقات، مستقیماً باعث تلاشهای دین زدایانه اجتماعی اعم از عملی و نظری خواهد گشت و در این سیئه نه فقط منادیان نظری و مروجان صریح دین زدایی، بلکه زمینه سازان عملی و مسببان غیر مباشر شریکند، زیرا نحوه عمل آنان انکار صریح جامعیت و حقانیت است.

جهت شفافتر شدن مباحث موردنظر و اطلاع بهتر و کاملتر خوانندگان عزیز از مواضع فکری نویسنده گرامی مباحثه ای را با ایشان ترتیب دادیم. بخشی از این مباحثه به کشف دقیقتر آراء و نظرات ایشان کمک میکند و بخش دیگری از آن نیز جنبه راهبردی در مقوله جریان روشنفکری ایران دارد. با امید به این که مورد توجه اهل فکر و اندیشه و فرهنگ قرار گیرد

* درباره مبحث روشنفکری می توان با رویکردهای گوناگونی سخن گفت. این مباحث هم می توانند بنیادی بوده و مؤلفه های فکری و رابطه روشنفکری و دیانت را بررسی نمایند و هم می توانند راهبردی، عملی و مصداقی باشند. در مقاله حضرتعالی مؤلفه های روشنفکری دینی به تفصیل بیان شد. بعضی از سؤالهای ما برای کشف دقیقتر آراء شما در همین موضوع است و برخی دیگر نیز در راستای یک بحث راهبردی برای شناسایی گونه های روشنفکری در جامعه امروز ایران و نوع صف آرائی آنها می باشد. در ابتدا اگر مطلب خاصی برای شروع بحث به نظرتان می رسد بیان بفرمایید.

رحیم پور: بنده فکر میکنم که بحث، آن زمان می تواند کاربردی و راهبردی باشد که به مسأله اصلی و مهمترین مسائل مربوط به روشنفکری زمان حال بپردازیم، و به اعتقاد من آن مسأله، «روشنفکری دینی» است. روشنفکری «لائیک» چه در صورت مارکسیستی آن و چه در صورت لیبرالیستی اش با این موضع که مخالف «دین» باشد، امروز در جامعه دینی ما موضوعیت ندارد و اگر وجود داشته باشد به هیچ وجه مورد اقبال

واقع نمی شود و آن بخش از روشنفکری موضوعیت دارد و می تواند مورد اقبال واقع شود که سخنان خودش را در قالب دین و معرفت دینی عرضه می کند.

* بنابراین با نگرش جناب عالی به این بحث فکر میکنم بهتر این باشد که ابتدا مفهومی را که از روشنفکری دینی در نظر دارید توضیح دهید؛ زیرا گاه چنین به نظر می رسد که حاوی معنای مثبتی نسبت به دینداری باشد، ولی در برخی تعاریف نیز مخمل معرفت ناب دینی معرفی شده است.

رحیم پور: روشنفکری دینی معمولاً به گفتمانی می گوئیم که گرچه بر زبان نیاورند، اما گفتمان خالص اسلامی را مکفی و جوابگو برای مسائل معاصر نمی دانند. در واقع به عنوان یک فرد دیندار و دارای فکر دینی در گفت و گو با مکاتب زنده و فعال معاصر کم آورده اند. حال گاهی مقصرند و گاهی هم قاصر؛ به عنوان مثال وقتی با یک مارکسیست وارد دیالوگ می شوند، می بیند او راجع به فلسفه تاریخ، عرضه و تقاضا، مفهوم مالکیت، ارزش اضافی، فاصله های طبقاتی، جهت گیری تاریخ و تحلیل و توجیه تحولاتی که در ابزار تولید در تاریخ به وجود آمده و بسیاری مسائل دیگر سخن میگوید؛ خیره می شوند و برمیگردند به متن دین و به طور عینی چنین مباحثی را در متون اسلامی نمی بینند و یا علمای دین پیرامون چنین مباحثی به این صراحت و با این ادبیات و در این سطح سخن نگفته اند. عین در برابر لیبرالیسم هم همین طور است. در مورد مکاتب مختلف کلامی، زبان شناختی، معرفتی هم همین گونه است.

همینها وقتی در هر یک از حوزه های فوق قرار میگیرند تحت تأثیر واقع می شوند و محکومات فکرشان در همان تأثیر شکل می گیرد (استخوان بندی اصلی اندیشه شان)، سپس در برابر متون اسلامی و در گفت و گو با علمای دین یا بخشی از آموزه ها و معارف دین را که مخالف محکومات فکریشان می بینند، پس میزنند و رسماً رد می کنند و یا این که پیچیده تر عمل کرده، می گویند این بخش از دین یک قرائت دیگری هم دارد و آن این

است که ما می گوئیم.

در واقع دسته اول میگویند «فلان بخش از دین نه»، اما دسته دوم میگویند «فلان برداشت از دین نه».

* آیا فکر میکنید تنها از این منظر می توان به «روشنفکری دینی» نگریست، یا این که می توان معنای مثبتی هم از آن در نظر گرفت که وجود آن نه تنها لازم، بلکه برای بقا و به روز بودن معارف و آموزه های دین حیاتی است؟

رحیم پور: من خودم به معنای مثبت «روشنفکری دینی» قائلم و جای آن را خالی میدانم. به عقیده من مطهری، بهشتی، طباطبائی و امثال ایشان سلسله جنبانان این جریان بودند. البته در میان غیر روحانیون نیز کسانی بوده اند. بخشی از نظرات شریعتی و برخی دیگر در همین مقوله جای می گیرد. رشد و گسترش این جریان می تواند بسیاری از مضرات و خطرات معنای اصطلاحی خاص (با بار منفی روشنفکری دینی را خنثی و بی اثر نماید.

در معنای اصطلاحی خاص، روشنفکری دینی در واقع با مفهوم التقاط گره خورده است، به این معنی که محکومات فکری اش دینی نیست و در متشابهات که وارد می شود، به جای این که متشابهات دینی را به محکومات دینی ارجاع بدهد، اول متشابهات دینی را به محکومات غیردینی (مثلا مارکسیستی یا لیبرالیستی یا هر چیز دیگری ارجاع میدهد و بعد مقداری جلوتر هم به این مرحله میرسد که حتی محکومات دین را تأویل میکنند و این همان چیزی است که در دین از آن به تفسیر به رأی تعبیر شده است. تأویلهای و توجیهاات فوق (تفسیر به رأیهای امروزی) در قالب پلورالیزم دینی و تکثر قرائتها در محافل روشنفکری دینی جامعه ما مطرح است.

این معنی از روشنفکری دینی حداقل در نیم قرن اخیر در گفتمان فکری جامعه ما مطرح بوده است و دو رویکرد اصلی داشته است که ما شاهد آن بودیم. یکی رویکرد

مارکسیستی است که آقای مطهری به خصوص با آن درگیر شد؛ رویکردی که تفاسیر به رأی و توجیهات نابجای خویش را تا آن حد رساند که دنیا را به جامعه فروتر و آخرت را به نظام برتر در همین دنیا، صلوات را به صله و ارتباط حزبی و تشکیلاتی، الله را به تکامل مطلق و نه کمال مطلق و عالم غیب را به مبارزه مخفی و زیرزمینی تفسیر کرد و همین طور تمام مفاهیم دینی را یکی یکی براساس محکومات مارکسیستی توجیه نمود. و دیگری رویکرد لیبرالیستی که عین همین کار را انجام داده و می‌دهد. به عنوان مثال یکی از محکومات این اندیشه نفی خشونت به طور مطلق است (که البته در عمل محال است و خود لیبرالها هم نمی‌توانند در عمل هیچ مجازاتی را در نظر نگیرند). لذا روشنفکر دینی با رویکرد لیبرال براساس محکومات لیبرالیستی شروع می‌کند و کل آن بخش از آموزه های دین را که از جهاد و نهی از منکر و قصاص و امثال آن سخن گفته است حذف می‌کند، یا تأویل و تفسیر به رأی می‌نماید، یا میگوید دوره این موضوعات گذشته و مربوط به مقتضیات جوامع قبیله ای همان دوران بوده است، یا این که می‌گوید اینها را طور دیگر هم می‌توان تفسیر کرد. شایان ذکر است که آن طور دیگری که می‌گوید نیز تابع هیچ متدولوژی واضح در تفسیر نیست که بتوان درباره آن داوری نمود و گفت که این تفسیر درست است یا غلط.

اینها که می‌گویند تکثر قرائتها، هیچ ملاکی برای داوری ندارند و این در واقع یک نوع آنارشیزم در عرصه معرفت شناسی است.

این هرج و مرج معرفتی برای آن دسته از روشنفکران دینی که مقاصد سیاسی دارند کاملاً مطلوب است؛ زیرا باز شدن راه تفسیر به رأی از یکسو یک نوع رانت مربوط به جامعه مذهبی را برای ایشان ایجاد میکند و از سوی دیگر آنها می‌توانند با ادبیات دینی، ایده های مارکسیستی، لیبرالیستی و یا فاشیستی خود را رواج دهند.

آن وجه مثبت روشنفکری دینی که پیش از این گفته شد، در واقع خط ثالثی است بین جمود و تحجر و التقاط اندیشی و تفسیر به رأی؛ یعنی ثابتات و محکومات دین را می‌شناسد و می‌پذیرد و درباره آنها قاطعیت هم به خرج می‌دهد و با همان قاطعیت بر ضرورت اجتهاد در متغیرات و متشابهات تأکید می‌ورزد؛ به عنوان مثال آقای مطهری در اسلام و

مقتضیات زمان خود تندترین حمله‌ها را به جریانهای متحجر در جهان اسلام و تشیع دارد، همچنان که در مقدمه علل گرایش به مادیگری اش همین تندی و قاطعیت را در برخورد با ماتریالیستهای منافق دارد.

مسأله امروز «روشنفکری دینی» به معنای التقاطی اش همین است که به قرائت بازی روی آورده است، در صورتی که در محکومات جای اجتهاد نیست و نصوص دینی یک قرائت بیشتر ندارند و اگر نه، «نص» نیستند و در ظنیات و متشابهات جای قرائت باز است، اما در همان جا نیز قرائت ملاک دارد؛ اولاً هر کسی نمی‌تواند قرائتی داشته باشد. ثانیاً هر قرائتی هم مورد قبول نیست و این مسأله کاملاً قابل مقایسه است با هر منظومه معرفتی دیگر به عنوان مثال در علم پزشکی یک محکومات و قطعیت وجود دارد و در مورد معالجه یا آسیب شناسی بیماران اگر متخصصی برخلاف آن قطعیت سخنی بگوید جامعه پزشکان او را طرد میکنند و اگر متخصص نباشد اصلاً برای او صلاحیت قرائت قائل نیستند. لذا اولاً برای این که کسی صلاحیت و حق قرائت کردن داشته باشد. ملاک وجود دارد و ثانیاً در قرائت خودش باید روش شناسی و متد معتبر داشته باشد.

با دو فرض یاد شده در حوزه ظنیات ممکن است اختلاف نظر پیدا شود و البته این اختلاف محترم است و این که محترم است معنایش این نیست که همه اینها درست می‌گویند، بلکه یکی درست می‌گوید و دیگران اشتباه میکنند.

* تا این جا شما روشنفکری را از نظر تئوریک به دو دسته کلی دینی و لائیک تقسیم نمودید و در ابتدا از آن جا که ادبیات روشنفکری لائیک با گوش جان این جامعه بیگانه است، آن را دارای موضوعیت ندانستید، یا به این تعبیر که اگر موضوعیت هم داشته باشد قطعاً مقبولیت ندارد، آن را از دور بحث خارج نمودید. لذا تنها به وجه دینی روشنفکری و تحلیل آن در جامعه ایران پرداختید و برای روشنفکری دینی دو معنای مثبت و منفی در نظر گرفتید. اینک سؤال این است

که آیا معنای روشنفکری دینی (گره خورده با التقاط) یک جریان واحد و یکپارچه را دربر می گیرد، یا این که می توان تقسیم بندی ریزتری نیز ارائه نمود. من معتقدم که مشی حضرت امام در برخورد با جریان روشنفکری مبتنی بر یک تقسیم بندی دقیق و ریز و در واقع در برگیرنده تمام طبقات، گونه ها و لایه های روشنفکری بود. با یک چوب راندن تمام صفوف روشنفکری دینی در معنای اصطلاحی خاصی که حضرت عالی بیان فرمودید، به نظر می رسد که درست نباشد و بتوان به گونه ای میان برخی از شقوق آن تفاوتی قائل شد. در این زمینه شاید واژه هایی چون «معرض و غافل»، «عامد و غیرعامد» و «آگاه و ناآگاه» راهگشا باشد. همچنان که در ادبیات بزرگان علمای معاصر و بویژه حضرت امام کاربرد این مفاهیم در دسته بندی جریانات بوضوح دیده می شود.

رحیم پور: درست است. بنده هم به آنچه فرمودید اعتقاد دارم و درباره آن توضیح خواهم داد. اما اول یک مطلب مهم را که در خلال بحث به آن اشاره شد کامل می کنم و آن این که ریشه وجود روشنفکری دینی هم در وجه مثبت آن و هم شکل التقاطی اش در یکسری مسائلی است که از عوالم دیگری وارد جهان اسلام شده، میشود.

دسته بندی این سؤالات نیز خود بحثی مهم به شمار می آید. بعضی از آنها سؤالاتی است که از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و جهان اسلام باید به آنها پاسخ بدهد. پاسخ این سؤالات در اسلام وجود دارد. گاهی بدون اجتهاد و گاهی به اجتهاد نیاز دارد، ولی قدر مسلم این است که پاسخ آن در اسلام هست. گاهی نیز برخی سؤالاتی که از عوالم دیگر به جامعه اسلامی سرازیر می شود اصلاً مسأله ما نیست و طرح آن بی جهت است. بنابراین همین سؤالات نیز باید دسته بندی شوند؛ بخشی از آنها سؤالات درست و بجایی است و باید به آنها پاسخ داد و پاسخی نیز یا بالقوه و یا بالفعل وجود دارد. اما

بخشی از این سؤالات نیز این گونه نیست و اصلاً محل طرح آن در عالم اسلام نیست و موضوعیت ندارد.

نکته مهم دیگر این که گاهی حوزه های ما به همان بخش سؤالات بحق و درست نیز پاسخی مناسب و در خور و به وقت خویش نمی دهند. آقای مطهری هم همین را میگوید که چون روحانیت به قدر کافی اجتهاد نمیکند، زمینه برای جریانهای التقاط اندیش باز می ماند؛ یعنی اگر حوزه بموقع و درست اجتهاد کند و به محض مطرح شدن یک سؤال پاسخ را صریح و سریع بدهد و قانع کند، زمینه برای رواج جریانهای لیبرالیستی یا مارکسیستی به وجود نمی آید. حال حوزه چه مقدار قاصر است یا مقصر، بحث دیگری است، اما روشنفکری دینی وقتی پاسخ سریع و درست و به قدر کافی نمی بیند، خودش اقدام به یافتن پاسخ میکند. در این جا آن مطالبی که شما فرمودید مطرح می شود و تقسیم بندی دیگری نیز در همین بخش روشنفکری دینی التقاط اندیش قابل طرح است. بعضی از افراد این جریان در واقع ماهیتی غیردینی دارند و سیاستشان استفاده از رانت مذهبی در جامعه دینی است. این طیف در گذشته بوده اند و اکنون نیز هستند؛ یعنی به معنای دقیق کلمه منافقند.

اما یک جریان نیز کسانی هستند که هدفشان نواندیشی دینی است و واقعاً علقه قلبی به اسلام دارند. مذهبی اند و می خواهند مذهبی باشند، سؤالاتی مطرح می شود و پاسخ آن به قدر کافی و در زمان لازم به آنها نمی رسد و در این زمینه یک مقدار خودشان مقصرند و یک مقدار هم حوزه مقصر است و یک مقدار هم هر دوی آنها قاصرند). لذا اینها دنبال پاسخ در پارادایمهای دیگری می روند و آن جا متقاعد می شوند. بنابراین بدون این که بخواهند به دین صدمه بزنند یا نفاق از خودشان نشان بدهند یا بخواهند خیانت بکنند، بی اختیار التقاط اندیش می شوند.

شایان ذکر است که این جریان، بخش مهم و قوی روشنفکری دینی را تشکیل می دهد و هنوز هم بسیاری در دانشگاهها، در مجلات و در محافل فکری این گونه هستند. بنده خودم خبر دارم مسلمان هستند، نماز، روز، حج و سابقه جبهه و جهادشان درست است، اما به همان دلایلی که عرض کردم، در دسته روشنفکران التقاطی جای می گیرند.

البته به نظر من خطری که امروز مسأله است از ناحیه این بخش از روشنفکری دینی نیست؛ زیرا این بخش حسن نیت دارد و وقتی هم که متوجه شود که خطا کرده است، خودش را بازسازی و اصلاح میکند. اینها دانش مذهبی شان کم است.

آن بخش از روشنفکری دینی که خطری مهم برای تفکر و معرفت دینی به شمار می آید آنهایی هستند که عناد دارند. آنها به واقع بخشی از محکومات دین را نیز دیگر قبول ندارند، منتهی باید ظاهرسازی کنند، برای این که سریع کوبیده نشوند. با ادبیات مذهبی زمینه را برای پارادایمهای غیرمذهبی فراهم می کنند. ظهور این بخش در قالب لیبرالیسم امروز موضوعیت و اهمیت دارد.

پس جریان روشنفکری دینی التقاط اندیش را به دو دسته تقسیم میکنیم؛ عامد و عامی. و آن چیزی که خطر اصلی است، همان جریان التقاطی عامد است. . به عقیده من با آنها که عامد نیستند باید کاملاً مدارا کرد و مسائل را برای آنها حل و شفاف نمود. وقتی مسائل برای آنها حل و شفاف شود آنها دو دسته می شوند؛ اکثریت آنها به طرف اندیشه دینی اصیل و روشنفکری دینی به معنای مثبتش جذب می شوند و یک اقلیت نیز اگر جذب نشدند تا وقتی که در عالم نظر هستند و دست به اقدام عملی نمی زنند نباید کاری به کارشان داشت، اما هنگام خروج از وادی تئوری و ورود به صحنه عمل بحث فرق میکند.

* ارزیابی کلی شما نسبت به روشنفکری مقطع فعلی، نوع فعالیتهايش و نحوه صف آرائيش در زمینه های مختلف چیست؟

رحیم پور: روشنفکری دینی در شکل لیبرال - مذهبی اش در دهه اخیر دوباره بازسازی شده و اکنون موضوعیت دارد و تا حدودی منشأ اثر شده و توانسته است بخشی از افکار عمومی و استعدادهای جامعه را به خود متوجه سازد. .

اگر بخواهیم به علل و عوامل این شکل گیری، بازسازی و تجدید قوای ذکر شده

پردازیم اجمالا می توان از بعد خارجی، هم به فروپاشی چهره چپ روشنفکری در دنیا و هم به تلاش روزافزون جریان لیبرال - سرمایه داری جهان و به طور مشخص امریکا و صهیونیستها در قالب شعارها و جوسازی ها علیه هر گونه اصولگرایی و انقلاب اشاره نمود.

جریان روشنفکری دینی در چهره لیبرال - مذهبی با استفاده از این جو سعی در

تئوریزه کردن بخشی از شعارها و مفاهیم لیبرالیسم به شکل مذهبی نموده است. این که میگوییم «بخشی از شعارهای لیبرالیسم» علت دارد؛ زیرا بعضی از مفاهیم لیبرالیسم بوضوح ضد انسانی است و هیچ روشنفکری حاضر نیست زیر بار آن برود، مثل همین سرمایه داری افسارگسیخته و فاصله های طبقاتی که اینها همه جزء لوازم ذاتی لیبرالیسم است، ولی تبلیغ این بخش را صلاح میدانند.

لیبرال - مذهبی های امروز ایران نیز این چیزها را نمی گویند، چون ضد عدالت است. اما بخشهایی از لیبرالیسم هست که با عدالت قابل جمع است، تحت عنوان حقوق بشر، آزادی اندیشه، بیان، قلم و... البته نه با توجیه دینی آن، بلکه با توجیه در پارادایم لیبرال. این جریان از خارج تقویت شد و در داخل هم ریشه داشت و در دهه اخیر تبدیل به یک جریان حزبی فعال شد، کادر ساخت، یارگیری کرد، نشریه های متعدد ایجاد نمود و به اشکال مختلف خودنمایی کرد.

این جریان که به صورت یک طیف، ظاهر شده است تمام تپه های نهضت آزادی، جبهه ملی و ملی مذهبی ها تا بخشی از جریان تکنوکراتهای بدنه حکومت را شامل میشود.

بعضی نظریه پردازند، بعضی کار سیاسی می کنند، برخی کار فرهنگی و یک عده نیز به دنبال تسخیر پستهای اجرایی هستند.

در واقع این جریان به دنبال نوعی نواندیشی دینی است که با تأکید بر حقوق بشر و آزادی با تعریف لیبرالی، مطابق با استاندارد امروز جهان و غرب پسند درآید.

این جریان اکنون فعال و مطرح است و از خارج حمایت می شود و در داخل پایگاههای قوی دارد و کار می کند، اما این بدان معنی نیست که جریانهای روشنفکری

دیگری اکنون وجود ندارد. جریانهای دیگری هم هستند که آنها هم محکمتشان غربی است و تولید بومی و داخلی نیستند. حتی غرب را هم نقد میکنند، اما نقد غرب را هم از غرب گرفته اند، همه را مدرنیته زده می دانند، خودشان هم از همه بیشتر مدرنیته زده اند. جریان لیبرال - مذهبی امروز ایران نوعی از روشنفکری دینی را شکل داده و ادبیات مخصوصی را در عالم روشنفکری مطرح کرده است که حتی شریعتی و آل احمد را هم نفی میکند. شریعتی را از آن جا که لیبرالیسم را نقد کرده و جلال را میگویند چون غرب را نمی شناخته و کتاب غرب زدگی را نوشته است.

بدین ترتیب این جریان، شریعتی و جلال را که برای دو یا سه دهه شاخصهای اصلی روشنفکری بودند، امروز اصلاً روشنفکر نمی داند.

به عقیده من، این تغییر فضا علل سیاسی و اجتماعی دارد و گرنه حرفهای امروز لیبرال مذهبی ها حتی یک کلمه اش جدید نیست. کدهای اصلی این حرفها را می توان از لابلائی کتابها و سخنان میرزا ملکم خان درآورد.

* اگر بخواهیم پس از این که روشنفکری حال را کالبدشکافی کردیم چشم اندازی نیز به آینده این جریان داشته باشیم، چه تحلیلی از آینده و فردای این جریان دارید؟

رحیم پور: به عقیده من آن بخش از مباحث روشنفکری که بیش از بقیه موضوعیت پیدا میکنند و فعال و منشأ اثر می شود مقدار زیادی از آن مربوط به شرایط سیاسی و اجتماعی است.

اکنون بسیاری از بحثها و منازعات فکری که آن هم مربوط به همین مبحث روشنفکری می شود در محافل فکری جامعه ما جریان دارد؛ به عنوان مثال بحثهایی که بین منطق قدیم و منطق جدید و منطق ریاضی هست. اما اینها چون هیچ بازتاب سیاسی و اجتماعی ندارد، سروصدایی نیز بلند نمی کند. حال مثال دیگری عرض میکنم. بحث معرفت شناسی یا علم المعرفه همیشه یکی از مرده ترین بحثهای فلسفه بوده است. این

بحث دوهزارسال و بیشتر سابقه دارد. شاید بتوان ۲۶۰۰ سال سابقه تاریخی مکتوب از این بحث پیدا کرد که آیا شناخت عینی است یا ذهنی، قطعی است یا ظنی؟ ظن چیست، شک چیست؟ مسأله اصلی بحث سوفیستها با فلاسفه همین بوده است.

این مباحث ۲۶۰۰ سال در فلسفه مهجور بوده است، ولی یک مرتبه تبدیل می شود به یک پرچم سیاسی. جریان نسبی انگار و جریان مطلق انگار، صف بندی سیاسی میکنند. علتش این است که یک عده نگاه کردند و دیدند دکترینی که حضرت امام آورد و جبهه ای که تشکیل داد، یکی از ارکانش «یقین» است؛ لذا مهمترین طریق آسیب رساندن به آن را هم از همین راه یافتند. لذا بحثهای معرفت شناسی رونق می گیرد؛ بحث نسبی بودن معرفت و شکاکیت.

یقین روانی و قاطعیت در تصمیم و تردید نکردن را از چه ناحیه باید ضربه بزنند؟ از طریق فایل فاشیسم و تودهای حکومت دینی را چگونه ضربه بزنند؟ میروند سراغ ارتباط ایدئولوژی با حکومت و فایل حکومتهای کلیسای قرون وسطی و یا نمونه های زنده اش در حکومتهای حزبی مارکسیستی.

این فایلها همه موجودند، اما خاموش و بی سر و صدا و روشنفکری بجا و بموقع هر یک را که در عرصه مبارزات سیاسی و اجتماعی مؤثر باشد مطرح میکند.

بنابراین، بسیاری از رویکردهای فکری روشنفکری که مطرح می شود و پرسروصدا می شود، مربوط به ورود او به عرصه منازعات معطوف به قدرت سیاسی و اجتماعی است. لذا این مسائل فکری که گاهی اوقات به صورت افراطی در جامعه در سطح کلان مطرح می شود، مستمسکهای سیاسی هستند. این گونه نیست که یک مرتبه روشنفکر جمله ای را بشنود، بعد فکر کند، بعد شک کند، بعد تجدیدنظر کند و ایده اش عوض شود و سپس تصمیم به عمل بگیرد، بلکه کاملاً برعکس است؛ یعنی اول تصمیم می گیرد مبارزه کند تا جریان دیگری روی کار بیاید، بعد ابزار فکری آن را پیدا میکند.

لذا این جریان پیمان قاطعی نیز با لیبرالیسم نبسته است، ولی چون لیبرالیسم به طور مستقیم در برابر رابطه مذهب و حکومت موضع تاریخی دارد و بعضی از مبانی تئوریک

اصلى حكومت دينى را دچار خدشه كرده است، اينك مستمسك است و ميدان دار شده است، و گرنه چنانچه روزى شعارهاى فاشيستي و استالينيستي نيز به كار بيايد اينها سعى خواهند كرد كه فاشيسم را خيلى خوب جا بيندازند. بنابراین آينده اين جريان را نيازهاى ابزاريش براى مبارزات سياسى معطوف به قدرت مى سازد.

* بسيار متشكرم كه با حوصله به سؤالات ما پاسخ گفتيد.

رحيم پور: من هم تشكر ميكنم.

□

ص: ۳۵۲

حق و باطل تا هنگامی که به یکدیگر درنیامیزند، شبهه و اشتباهی رخ نمی دهد. از امتزاج و اختلاط بخشهایی از این دو، مولودی به نام نفاق و التقاط پدید می آید که شبهه افکن و گمراه کننده است. این امتزاج از دیرباز سابقه داشته تا آن جا که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود:

من از ناحیه مؤمن و مشرک نگران نیستم.... لکن از ناحیه منافق زبانان بر شما نگرانم، او حرفی را می زند که خوشتان می آید، ولی عملی انجام میدهد که برای شما ناشناخته است.»^(۱)

امام علی علیه السلام خطر آن را چنین گوشزد می نماید:

اگر باطل با حق مخلوط نگردد، راه حق بر حق جویان پوشیده نمی گردد، و اگر حق در میان باطل پنهان نمی شود، دشمنان هرگز نمی توانستند از آن بدگویی نمایند، لکن چون مقداری از حق و مقداری از باطل را با هم می آمیزند، در نتیجه شیطان بر دوستان خود تسلط پیدا میکند.»^(۲)

ص: ۳۵۳

۱- ۱. سفینه البحار، ج ۲، ص ۶۰۶.

۲- ۲. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۵۰.

در نتیجه همین آمیزش حق و باطلها بود که فرقه‌ها، مذهبها و مکتبهای کلامی و فکری متعدد و گاه متضاد با یکدیگر در جهان اسلام پدید آمد.

آنچه اینک مدنظر است، نگاهی به شکل نوین التقاط دینی و فرهنگی است که از زمان پیدایش استعمار پدید آمده و مزید بر علت شده است. از همان هنگام که استعمارگران به نام آبادانی به جهان سوم و بویژه کشورهای اسلامی گام نهادند، ارزشهای غربی و غیردینی را با خود به ارمغان آوردند. جهانگشایان سعی کردند در قالب دین و مذهب و داعیه همراهی با محرومان به جوامع اسلامی نفوذ کنند و مردم را از اصالتهای ملی و مذهبی خود دور سازند. در آغاز بسیاری از ارزشهای ضد دینی و مظاهر ناپسند از گذرگاه سیاست مانند سفر، نمایندگان ویژه، نظامیان و غیره به پیکره جامعه ما تزریق شد، آن گاه سایر راهها و ابزارها و گذرگاهها (مانند مبشران و کشیشان، رادیو، تلویزیون، سینما و مطبوعات) بستری برای جاری شدن فرهنگ بیگانه در میان ما گردید. این برخورد به ظاهر فرهنگی، در واقع عمیق و تأثیرگذار بود و به تداخل و التقاط در سیاست آداب و رسوم، امور اجتماعی و از همه ناپسندتر، التقاط دینی انجامید. در شکل گیری چنین تلفیق و التقاطی دو عامل مؤثر بوده است: نخست شیطنت و فرصت طلبی استعمارگران و دوم، یاری عناصر داخلی آنان به عنوان غریزندگان و مرعوبان هیمنه فرهنگ بیگانه. البته قصورها یا تقصیرها از ناحیه خودمان را نیز باید بر آن افزود.

این نوشته، گامی کوچک در راه بازشناسی التقاط، دامنه و ابعاد آن، و نیز علل پیدایش و پیامدها و نحوه رویارویی با این پدیده شوم است.

مفهوم و ابعاد التقاط

التقاط در لغت به معنای اخذ کردن و «گرفتن» چیزی از روی زمین است، و نیز دست یافتن به چیزی بی جست و جوی آن (۱). این لفظ دو بار در قرآن به همین معنی به کار رفته است: .. یلتقطه بعض السیاره» (یوسف (۱۰) و فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا

ص: ۳۵۴

۱- ۱. فیروزآبادی، قاموس اللغه، ماده لقط؛ مجمع البحرین، ج ۲، ماده لقط.

در آیه اول، التقاط به معنای گرفتن حضرت یوسف از چاه توسط کاروانیان، و در آیه دوم، به معنای گرفتن حضرت موسی از آب توسط فرعون می باشد.

از نظر اصطلاح، التقاط به مفهوم گرفتن بخشی از یک تفکر و مکتب و آمیختن و ضمیمه کردن آن به مکتب دیگر است؛ مانند این که کسی بخشی از مکتب مارکسیسم یا لیبرالیسم را گرفته، به اسلام یا دین دیگر ملحق نماید. التقاط با بدعت همخوانی زیادی دارد؛ زیرا بدعت داخل کردن مسائل غیردین در دین می باشد (۱) و هدف از آن موجه ساختن سخن خود و جذب دلهای دیگران است، و التقاط گران، بدعتگذارانی هستند که برای اغفال خلق، دین را با غیر دین می آمیزند. به بخشی از دین اصیل ایمان آورده و بخش دیگری را منکر می شوند و با پذیرش اصول و بخشهایی از مکتب دیگر، سعی میکنند خلأ به وجود آمده را پر کنند.

مقوله های نزدیک به التقاط عبارتند از: «تجدد دینی، اباحی گری، اصلاح، ارتجاع، جمود و تحجر، ارزشهای اصیل، سنتهای غلط، احیا و احیاءگری، تحول و کمال (یا ترقی)، واپس گرایی و هبوط، روشنفکر، روشنفکر دینی، روشنفکر ضد دینی، مذهب مترقی و مذهب مسخ شده، اخباری گری و اصولی گری، با توجه به مسائل دنیای جدید و شیوه برخورد با آنها، استقلال فرهنگی، رابطه ارزشها و زمان و...» (۲)

هر یک از اینها تعریفی ظریف می طلبد و با اندک تغییری در تعبیر، دچار آمیختگی با فرهنگ بیگانه می شود. اگر این امور درست تبیین نگردد برداشت درستی از التقاط نمی توان داشت و با روشن شدن مرز ارزشها و ضد ارزشها، امنیت فکری، ایجاد و جبهه ها مشخص خواهد شد.

از باب نمونه، انقلاب اسلامی، انقلاب ارزشها است، اما تمامی این ارزشها به صورت نظام مند و تفکیک شده و قابل دفاع و اجرا در سطوح مختلف جامعه بدرستی تبیین نشده

ص: ۳۵۵

۱-۱. سفینه البحار، ج ۱، ماده بدع.

۲-۲. عباس نصر، تحلیلی بر تداخل فرهنگی، معاصر ایران، جهاد دانشگاهی دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۰، ص ۱۴۲.

که شاید ناشی از مبارزه درون فرهنگی بی وقفه بین ارزشهای غربی و ارزشهای خودی است.

تعیین مرز میان پویایی و التقاط بسیار ظریف و دقیق است. رعایت حد اعتدال و میانه روی در همه زمینه ها و پاسداشت حدود الهی و آنچه در هر نماز از خداوند می خواهیم که بر صراط مستقیم باشیم، در واقع درخواست سالم ماندن از گرایش به چپ و راست است که به تعبیر امام علی هر دو گمراهی است. خروج از حدود الهی، تجاوز ظالمانه و افتادن به وادی بدعت، غلو، تحریف و التقاط است. اسلام آمریکایی و اسلام ناب محمدی که از سوی حضرت امام خمینی مطرح شده، مرز میان التقاط و اسلام اصیل را مشخص می کند. دشمن با قصد نفوذ به هسته اصلی مکتب و فرهنگ ما در صدد نابودی آن برآمده است.

« این دو اصطلاح در واقع بیانی متناسب با جامعه و زمان ما از خطر سکولاریسم بود. خطر اصلی این جا است که سکولاریسم نمی گوید اسلام نباشد، اگر ما به جای سکولاریسم با مارکسیسم روبرو بودیم، نگرانی وجود نداشت، چرا که مارکسیسم صریحاً میگفت: دین نباید باشد، مردم مسلمان هم میگفتند دین باید باشد. اما اسلام آمریکایی (که از مصادیق سکولاریسم می تواند باشد) می گوید: اسلام باید باشد و حتی خیلی از ظواهر اسلام را هم در خود دارد: روضه خوانی، روحانیت، حوزه، تحقیقات اسلامی، فقاهت و بحثهای حقوقی را به حسب ظاهر دارد، اما همه اینها در چهارچوب های فردی و شخصی و خرافی است، لذا خطر اسلام آمریکایی برای عامه مردم (که نوعاً ظاهرین هستند) ملموس نیست. اسلام آمریکایی آنچه را که عواطف مردم اقتضا میکنند به آنها می دهد، ولی به مجرد این که مسائل حکومت، سیاست، جنگ، صلح، اقتصاد، دانشگاه و مسائل اجتماعی مطرح می شود از ورود به آنها عاجز است و دخالت در آنها را منع میکند. اسلام آمریکایی همان سکولاریسم است که با دین نمیجنگد، ولی دین را تبدیل به شمشیری میکند که برای

جنگیدن کاربرد ندارد. فقط برای تشریفات به درد می خورد.»^(۱)

روشن است که اگر التقاط در اعتقادات و جهان بینی رخ دهد، به سایر شؤون زندگی نیز سرایت میکند.

گونه های التقاط

از یک منظر مقوله التقاط را می توان به دو نوع تقسیم نمود؛ یکی التقاط پنهان و دیگری التقاط آشکار.

در نوع اول التقاط، بخشی از یک مکتب به طور صریح و روشن اخذ شده و به مکتب دیگر ضمیمه می شود؛^(۲) مثلاً اقتصاد سوسیالیستی یا سرمایه داری جایگزین اقتصاد اسلامی می شود. در این حال از بعد فلسفی و عقیدتی اسلام و از بعد اقتصادی، سرمایه داری یا اقتصاد سوسیالیستی پذیرفته می گردد.

نمونه این نوع از التقاط را می توان در کشورهای چونی سوریه، لیبی و الجزایر و... مشاهده کرد که مطابق قانون اساسی آنها دین رسمی اسلام، ولی اقتصاد آنها سوسیالیستی است.»^(۳)

البته خطر این نوع از التقاط نسبت به انواع دیگر آن کمتر است؛ زیرا آشکارا مکتب خود را التقاطی و تلفیقی معرفی کرده و جزء ضمیمه را علناً و بدون پوشش برگزیده است. التقاط پنهان برخلاف نوع اول، وام گیری خود را از مکاتب بیگانه مطرح نمی کند، بلکه به طور ضمنی این کار را انجام می دهد. به تعبیر دیگر، جزء ضمیمه شده و وام گرفته از مکاتب خارجی را با رنگ و لعاب و توجیحات اسلامی پوشش میدهد؛ از این رو، امر بر افراد سطحی نگر پنهان می ماند و گمان می کنند که همه این بخشها اسلام خالص است. این گونه التقاط در ایران بیشتر شایع بوده و تقریباً اکثر قریب به اتفاق مکاتب و سازمانها و

ص: ۳۵۷

۱-۱. حداد عادل، مسجد، ش ۵، ص ۴۴.

۲-۲. محسن آژینی، التقاط و تحجر از دیدگاه شهید مطهری، ص ۲۰

۳-۳. همان.

بینشهای التقاطی از این نوع بوده است.

در التقاط پنهان، نظرات مکاتب بیگانه گرفته شده و سعی می شود با آیات و روایات توجیه گردد؛ یعنی تمامی مبانی فلسفی، عقیدتی و سیاسی و اجتماعی و تاریخی دین با تحلیل و بینش بیگانه (ولی با ظاهر و پوشش اسلامی عرضه می شود. این نوع التقاط خ طرناک ترین نوع بینشهای التقاطی است. شهید مطهری در این باره می گوید:

«ماتریالیسم در ایران، در یکی دو سال اخیر، به نیرنگ تازه ای بس خطرناک تر از تحریف شخصیتها دست یازیده است و آن تحریف آیات قرآن کریم و تفسیر مادی محتوای آیات با حفظ پوشش ظاهری الفاظ است. این نیرنگ، نیرنگ جدیدی است و از عمر آن در ایران کمتر از دو سال میگذرد. البته اصل این طرح و نیرنگ چیز تازه ای نیست. طرحی است که کارل مارکس برای ریشه کن کردن دین از اذهان توده های معتقد در صد سال پیش داده است. طرح مارکس این است که برای مبارزه با مذهب در میان توده های معتقد باید از خود مذهب علیه مذهب استفاده کرد، به این صورت که مفاهیم مذهبی از محتوای معنوی و اصلی خود تخلیه و از محتوای مادی پر شود تا توده، مذهب را به صورت مکتبی مادی دریابد. پس از این مرحله، دورافکندن پوسته ظاهری دین، ساده است. کتاب مارکس و مارکسیسم از نوشته ای از لنین به نام «وضع کارگر در قبال دین» چنین نقل میکند... باید دانست چگونه با دین مبارزه کرد و برای این کار باید منابع ایمان و دین توده ها را با مفاهیم مادی گرا توضیح داد.»^(۱)

این دستورالعمل مارکس در ایران نیز اجرا گردید و تقریباً بیشتر جریانات انحرافی و التقاطی دهه های چهل و پنجاه از این نوع بودند، و شهید مطهری تفسیر تحریف گونه این

ص: ۳۵۸

۱- ۱. علل گرایش به مادیگری، ص ۳۴-۳۳.

جریانات را از قرآن، به عنوان نمونه ذکر می کند.^(۱)

از سوی دیگر، التقاط یا با مکاتب شرقی است یا با مکاتب غربی. مقصود از التقاط با مکاتب غربی، گرفتن بخشی از مکاتب فلسفی یا سیاسی یا اقتصادی غرب و ضمیمه نمودن آن به اسلام است. در این نوع التقاط از مکاتبی که خاستگاه آنها در دنیای غرب است، همچون لیبرالیسم، اومانیزم، و... بخشهایی به اسلام ضمیمه می شود. این نوع التقاط در ایران از سابقه طولانی برخوردار بوده، ریشه های آن به قبل از مشروطه باز می گردد:

اولین کسانی که اسلام و آراء غربی را التقاط کردند، نظر به صورتی از منورالفکری قرن هیجدهم اروپا داشتند و علم زده بودند و التقاط دین و مارکسیسم در سی چهل سال اخیر ظاهر شده است.^(۲)

اولین منادیان این نوع التقاط را می توان افرادی چون میرزا ملکم خان ناظم الدوله دانست. وی جزء اولین افرادی بود که به غرب رفت و در بازگشت، فرهنگ و بینش غربی را با خود سوغات آورد، و با توجه به اعتقادات مذهبی مردم ایران سعی نمود، بینش غربی خود را در پوششی از اسلام ارائه نماید و برای این کار نیز مسأله «پروتستانیزم اسلامی» یا «اصلاح طلبی مذهبی» را مطرح کرد.^(۳) نمونه ای از نظرات و افکار این پایه گذار التقاط با غرب در شرح حالش چنین بیان شده است:

«من خود ارمنی زاده مسیحی هستم، ولی در میان مسلمین پرورش یافتم و وجهه نظرم اسلامی است... در اروپا که بودم سیستمهای اجتماعی و سیاسی و مذهبی خوب را مطالعه کردم، با اصول مذاهب گوناگون دنیای نصرانی و همچنین با تشکیلات سری و فراماسونری آشنا گردیدم. طرحی ریختم که عقل و سیاست مغرب را با خرد و دیانت مشرق به هم

ص: ۳۵۹

۱-۱. التقاط و تحجر از دیدگاه شهید مطهری، ص ۲۳.

۲-۲. رضا داوری اردکانی، فلسفه در بحران، ص ۳۲۵.

۳-۳. محسن آژینی، پیشین، ص ۲۴.

آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا کوشش بی فایده است؛ از این رو، «فکر ترقی مادی» را در لفافه دین» عرضه داشتم تا هموطنانم آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم که در محفل خصوصی از لزوم «پیرایشگری اسلام» سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهری آدمی توسل جستم.»^(۱)

نمونه دیگری از این گونه التقاط اندیشان، سید حسن تقی زاده است. تقی زاده در انتهای زندگینامه اش می نویسد:

باید بگویم از اوایل مایه اطلاعات و فهم سیاسی من صدی هشتادش از .. میرزا ملکم خان بود، از همه جا کتابهای او را پیدا کرده می خواندم. در مسیر زندگی سیاسی من تأثیر عمده ای کرد.»^(۲)

تقی زاده هرگز پایبند به احکام الهی و تقوا نبود و با هر وسیله ای در صدد ضربه زدن به اعتقادات دینی مردم و سوق آنان به سمت غرب برمی آمد.^(۳) پس از او تا زمان حاضر، التقاط با غرب در ایران طرفدارانی داشته که در رأس آنها از لیبرالها و نویسندگان دگراندیشی می توان نام برد که با ایجاد محمل دینی برای مفروضات غیردینی (مانند سکولاریزم و کثرت گرایی) در حق جامعه دینی جفا می کنند. این جریانات با عناوین فلسفه تحلیلی، قرائنهای مختلف از دین و بی معنی دانستن گزاره های دینی، روح الحاد را در کالبد دیانت جلوه داده و پیچیده ترین نوع التقاط را پدید آوردند. این محل سازی دینی برای امر غیردینی در تلاش برای شرعی نمودن بسیاری از ره آوردهای تفکر غربی □ مسیحی صورت می گیرد و خطرش برای اسلام بسیار بیشتر از هجوم کفر به بنیانهای اسلامی است.

ص: ۳۶۰

۱-۱. اندیشه های ترقی، ص ۹۵-۱۴.

۲-۲. زندگانی طوفانی، ص ۳۸۳.

۳-۳. مراجعه شود به: تاریخ تهاجم فرهنگ غرب، نقش روشنفکران وابسته، شماره ۴، سید حسن تقی زاده.

عوامل بوجود آورنده التقاط در اندیشه متعدد هستند و ما در این جا به اهم آنها اشاره می نمائیم.

۱- خود کم بینی و خودباختگی

استعمارگران در مقابله با اسلام چند شیوه و استراتژی مهم در پیش گرفتند که عبارتند از: سنتی و مرتجع معرفی کردن مذهب و مذهبیون (۱)، حمایت از اسلام منزوی و گوشه گیر (۲) و القای عدم جامعیت اسلام مبنی بر این که اسلام دین زندگی نیست، برای جامعه نظامات و قوانین ندارد و طرز حکومت نیاورده است. (۳)

آنچه استعمار را در تأثیر این تبلیغات سوء یاری داد، رفتار و گفتار بسیاری از روشنفکران غربزده بود که همنا با آنان عیوب ما را زمزمه کرده و دین و دیانت را موجب عقب افتادگی قلمداد نمودند.

میرزا ملکم خان معتقد بود:

بنا به اصل ترقی، هر چیزی که متعلق به گذشته باشد، از اعتبار ساقط است و به کار نمی آید و اگر اصالتی هم در گذشته باشد، در گذشته غرب است نه در گذشته ما. (۴)

تقی زاده نیز آنچنان دچار خودباختگی شده بود که میگفت:

وظیفه اول هم وطن پرستان ایران، قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و.. کل اوضاع فرنگستان است... ایران باید ظاهر و باطنا و جسم و روحاً فرنگی ماب

ص: ۳۶۱

۱- ۱. پیام امام خمینی به حوزه های علمیه، ۶۷/۱۲/۳.

۲- ۲. شهید مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۱۴-۱۱۳.

۳- ۳. امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۸.

۴- ۴. نفوذ و استحاله، ص ۴۹.

مؤلف کتاب راه طی شده، پس از نکوهش و نفی فلسفه و این که راههای عقلی و فلسفی به بیراهه رفته اند، می نویسد:

متأسفانه هنوز هم علمای ما دست از این حرفها برنمیدارند و پی علوم طبیعی و تماس مستقیم با دنیا نمیروند. (۲)

امام خمینی پس از برشمردن توطئه های تخریبی اجانب در ناقص معرفی کردن اسلام به خودباختگی خودیها اشاره کرده، می فرماید:

«نقش تخریبی و فاسدکننده استعمار را گفتیم، حالا- عوامل درونی بعضی از افراد خودمان را باید بر آن اضافه کنیم و آن خودباختگی آنهاست در برابر پیشرفت مادی استعمارگران؛ وقتی کشورهای استعمارگر با پیشرفت علمی و صنعتی یا به حساب استعمار و غارت ملل آسیا و آفریقا، ثروت و تجملاتی فراهم آوردند، اینها خود را باختند، فکر کردند راه پیشرفت صنعتی این است که قوانین و عقاید خود را کنار بگذارند.»

(۳)

غرب با استفاده از این عناصر تلاش نمود سرمایه های اولیه ما را با بزرگ جلوه دادن نقاط ضعف از بین ببرد و به جای آن گرفتاریهایش را به ملل جهان سوم روانه سازد. غرب از ابتدا به جای سیراب کردن روح غرب گرایی این افراد، آنان را منحرف ساخت. اگر غرب حقیقتاً ترقی و تمدن را به ما میداد و قصد استعمار و چشم طمع به ذخایر بیکران مسلمانان نمی داشت، امروز غربزدگان جهان سوم منفور و محکوم ملتهای خود نبودند. آنچه غرب در ممالک اسلامی و فقیر، به دنبال آن است، رفع نیازهای خود است نه مدرن ساختن آن کشورها، غربزدگان نیز به تطهیر او پرداخته و در تلاشند که گناه عقب ماندگی را به گردن مذهب بیندازند و به کمک اربابان خود «اسلام را به حال نیم مرده و نیم زنده نگه

ص: ۳۶۲

۱- ۱. همان، به نقل از مجله کاوه، متعلق به تقی زاده، ش ۳۹، ۱۳۹۹.

۲- ۲. مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۲۴، پاورقی.

۳- ۳. ولایت فقیه، ص ۱۹.

دارند.^(۱) احساس کوچکی و حقارت در برابر تمدن غرب، مهمترین عامل ایجاد دگرگونی در فرهنگ، تأثیر پذیری و در نهایت «التقاط» هستند.

«علم زدگی» یکی از بزرگترین نمودهای این التقاط است. مقصود از علم که غربزدگان بشدت بر آن تأکید می کنند، علوم تجربی است و مقصود از علم زدگی که آن را به عنوان بینش التقاطی متأثر از غرب مطرح می کنیم، توجیه مسائل اسلامی با علم تجربی است. به عبارت دیگر «علم زدگی» که از «غرب زدگی» سرچشمه می گیرد، تلاشی است از سوی برخی روشنفکران مسلمان برای مطالعه الهیات و معارف اسلامی با روش حسی و تجربی. علم زدگی را بدان جهت یک تفکر التقاطی مینامیم که تلاش این تفکر در «اخذ روش شناخت و مطالعه معارف دینی از فرهنگ غربی»^(۲) است؛ با این که میدانیم اسلام برای مطالعه و شناخت معارف دینی روش خاص خود را دارد. حال اگر تفکری، روش شناخت و مطالعه را از فرهنگ یا مکتب دیگری اتخاذ کند و مکتب خودی را با آن روش مطالعه نماید، بدیهی است که یک جزء خارجی را با مذهب تلفیق نموده و معنی التقاط نیز همین است.^(۳)

شهید مطهری به پیدایش روش «فلسفه حسی» در اروپا و پیروزی آن بر روش قیاسی و تعقلی اشاره میکند که معتقد است الهیات به سبب خارج بودن از دسترس حس و تجربه، مشکوک و مجهول و غیرقابل تحقیق است. همین فکر به جهان اسلام القا شد، ابتدا در میان مصریها، افرادی چون فرید وجدی در علی اطلال المذهب المادی و سید ابوالحسن ندوی در ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین و نیز نویسندگان اخوان المسلمین مانند سید قطب و محمد قطب چنین اعتقادی یافتند:

از نظر قرآن تنها راه شناخت خداوند مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است و هر راهی غیر این راه بیهوده است؛ زیرا

ص: ۳۶۳

۱- ۱. شهید مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۲.

۲- ۲. التقاط و تحجر از دیدگاه شهید مطهری، ص ۴۹.

۳- ۳. همان.

قرآن در سراسر آیات خود در کمال صراحت بشر را به مطالعه در مظاهر طبیعت که جز با روش حسی میسر نیست دعوت کرده است و کلید رمز مبدأ و معاد را در همین نوع مطالعه دانسته است.»^(۱)

به پیروی از این افراد، عده ای از روشنفکران ایرانی نیز همان طریق را پیش گرفته، تلاش نمودند تا مفاهیم و مسائل دینی (هر چند ماوراء الطبیعی) را با توجیحات علم تجربی و منطق حسی قرین نمایند. کتابهایی چون مطهرات در اسلام، عشق و پرستش، ذره بی انتها، راه طی شده، تکامل در قرآن، خلقت انسان و... نمونه هایی از تلاش این علم زدگان برای توجیه حسی و تجربی مسائل اسلامی است.

شهید مطهری با استناد به کتاب راه طی شده (که می کوشد اصول عقاید اسلامی چون وحی، توحید، نبوت، معاد و... را با محک تجربی و حسی ثابت نماید) زیربنای این تفکر التقاطی را مورد بررسی قرار میدهد و بطلان آن را آشکار می سازد.^(۲)

البته این علم زدگی در اعتقادات خلاصه نمی شود و چنان که گفته شد، ریشه این علم زدگی، شیفتگی و خودباختگی در مقابل مظاهر غرب است. این غرزدگی در بعد اعتقادات و مبانی فکری به صورت بینش التقاطی «علم زدگی» خود را نشان می دهد و در بعد سیاسی - اجتماعی و اقتصادی به «شکل لیبرالیسم» رخ می نماید؛ به عنوان مثال مؤلف کتاب راه طی شده می نویسد:

«هفت، هشت سال قبل روزی با یکی از دوستان همکار، که شخصی خدمتگزار و مطلع و درستکاری است، ولی متأسفانه در اعمال و آداب دین تکامل میورزد، قدم میزدم. صحبت از ممالک شمالی اروپا یعنی سوئد و... نروژ تا اندازه های سوئیس در بین بود. از آبادی و تمدن آن جاها و درجه ... در، رفاه و آسایش اهالی بحث کرده، مخصوصاً رواج اخلاق پسندیده و تقریباً فقدان اعمال ناشایست مانند دزدی، ظلم، بی عفتی و غیره بسیار

ص: ۳۶۴

۱- ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۹-۱۸ (مقدمه).

۲- ۲. همان، ص ۲۲-۲۳.

تعجب مینمودیم. به طور ضمنی این سؤال پیش آمد که چگونه است در این ممالک با آن که اهل قرآن نیستند و شاید به طور عمومی چندان مقید به آداب و احکام مسیحیت هم نباشند، این طور درستی و پاکیزگی و بالنتیجه آبادی و سعادت حکم فرماست؟ پس معلوم می شود بدون اعتقاد به خدا و ترس از جهنم هم ممکن است جامعه ای صاحب مکارم اخلاق و خوشبخت شود. بلی همین طور است. بشر روی دانش و کوشش و با پای خرد راه سعادت در زندگی را یافته و این راه سعادت تصادفاً همان است که انبیاء نشان داده بودند.»^(۱)

خودباختگی در مقابل غرب تا آن حد است که جوامع سوئد و سوئیس با آن همه فساد و تباهی اخلاق به عنوان سمبل «اخلاق پسندیده» و فاقد اعمال ناشایست معرفی، و با کمال سرشکستگی ادعا می شود آنها با استفاده از عقل و دانش و کوشش همان راه انبیا را رفته اند. پس برای پیمودن راه انبیا، نیازی به دین و وحی نیست و با تکیه بر دانش میتوان به جامعه ایده آل رسید! نتیجه این بینش لیبرالیستی و التقاطی نفی اصالت و محوریت وحی است و هم این که علم گرایی و عقل بشری جای آن را می گیرد.

۲- نبود حکومت دینی

از جمله عوامل به وجود آورنده التقاط بخصوص در چند دهه اخیر، نبود جریان و تفکر صحیح سیاسی - دینی برای هدایت احساسات و عواطف به جوش آمده مردم علیه استعمار است. جدا از طرفداران سینه چاک غرب، گروهی بودند که از خفقان داخلی و فساد حکام به ستوه آمده بودند، اینها از سر چاره جویی و درمان درد جامعه، دست به سوی بیگانه دراز کردند. اینان مصلحان ره گم کرده بودند که از اردوگاه شرق یا غرب سر درآوردند. اگر متولیان فرهنگ خودی، از آغاز جامع نگری را به تمام معنی رعایت می کردند، بخشی از نیروها به دام شعارهای میان تهی شرق و غرب نمی افتادند. گرچه

ص: ۳۶۵

۱- ۱. راه طی شده، ص ۱۲۴؛ التقاط و تحجر از دیدگاه شهید مطهری، ص ۵۹.

همین محدوداندیشی و انحصار دین به امور فردی نیز از ناحیه اجانب تشویق و ترغیب می شد، از این رو، بخشی عظیمی از گناه این امر نیز بر گردن غرب است.

بدون شک اسلام مجموعه ای هماهنگ و جدایی ناپذیر است و در تمام زمینه های حیات انسانی و نیازهای فردی و اجتماعی رهنمودهای هماهنگ با فطرت و ساختار جهان ارائه نموده است؛ رهنمودهایی که بدون حکومت، بسیاری از ابعاد آن قابل پیاده شدن نیست. متأسفانه به خاطر بی توجهی به مسائل سیاسی از سوی متولیان فرهنگ اسلامی در گذشته، شعارهای فریبنده و انقلابی نمای مکاتب الحادی، بعضی را به خود جذب نمود و کوشیدند با این شعارها «اسلامی انقلابی» بسازند. مرحوم شهید مطهری یکی از عوامل رشد کمونیست را خالی بودن سنگر مبارزه بر ضد ستم داخلی از سوی عده ای از مسلمانان، و معروف شدن ماتریالیسم به خاصیت انقلابی و پرخاشگری میدانند. البته علت این جذب، محاسن مکتب الحادی نبود، بلکه مفاسد دستگاههای خودکامه بود.^(۱)

در آغاز پیروزی انقلاب بسیاری از گروهکها، تنها نام اسلام را یدک می کشیدند و در عمل، متأثر از مبانی و شعارهای ضد دینی وابستگان به شرق یا غرب بودند. انقلاب اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، شکلی نوین از حکومت و سیاست را عرضه نمود. یکی از اصول بنیادی آن، نفی شرق و غرب و استقلال در ایدئولوژی مبتنی بر جهان بینی توحیدی و الهی بود.

۳- تلقی نارسا از مکتب خودی

بیشتر کسانی که سر از التقاط در آورده اند، مکتب اسلام را نارسا و ناکافی تلقی کرده اند. به باور اینان، دین در عصر حاضر از هدایت همه جانبه انسان ناتوان است و لذا خواسته اند نارسایی و نقصان و کمبود خیالی آن را با قوانین و عقاید غیردینی تکمیل نمایند. این موضعگیری و برداشت نادرست به خاطر عدم اطلاع از زوایای دین است.

ص: ۳۶۶

۱- ۱. علل گرایش به مادگیری، ص ۱۸۰-۱۷۹.

اسلام دین کاملی است که نیازی به تکمیل از خارج ندارد. به فرموده خداوند: والیوم اکملت لکم دینکم و و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء» (نحل/ ۸۹). این آیات قلمرو گسترده و نامحدود موضوعات قرآن و مکتب اسلام را بیان میکند که هر آنچه انسان در راه رسیدن به سعادتش بدان نیاز دارد، در این دین تعبیه شده و رخنه و نقصانی در آن نیست تا به وسیله یافته های بشری پر شود. امام علی علیه السلام در سخنی زیبا می فرماید:

«ام انزل الله سبحانه دینا ناقصه فاستعان بهم علی اتمامه.»^(۱)

امام خمینی با آگاهی و بصیرت کامل فرمود:

«هیچ موضوع حیاتی نیست که اسلام تکلیفی برای آن مقرر نداشته و حکمی درباره آن نداده باشد.»^(۲)

«فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.»^(۳)

شهید مطهری با تأکید بر کامل و جامع بودن دین در هر دو بعد کمی و کیفی می نویسد:

«ما خوشوقتیم و خدا را سپاسگزار که از نظر مواد خام فرهنگی، فوق العاده غنی هستیم، نیازی از این نظر به هیچ منبع دیگر نداریم. تنها کاری که باید بکنیم استخراج و تصفیه و تبدیل این مواد خام به مواد قابل استفاده است و آن، مستلزم بیداری و کار و صرف وقت است.»^(۴)

آنچه کم داریم همین سه امر «استخراج»، «بیداردلی» و «صرف وقت» است. التقاط گران به خود زحمت این کار را ندادند و لذا با چشمان بسته مکتب اسلام را ناکافی و

ص: ۳۶۷

۱- ۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸.

۲- ۲. ولایت فقیه، ص ۱۱.

۳- ۳. از پیام امام به حوزه های علمیه، ۱۳۷۶/۱۲/۳.

۴- ۴. نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، ص ۱۰۱.

محتاج به تکمیل از خارج دانستند و از این بدتر کار کسانی است که قلمرو آن را محدود به مسائل فردی و ارتباط انسان با خدا دانسته و بر این باورند که دین برای این جهان و زندگی جمعی برنامه ندارد؛ از این رو، قهر باید مکتب را نارسا و نیازمند به غیردین قلمداد نمایند. اینان برای سخن امام باقر چه توجیهی دارند که می فرماید:

«همانا خداوند تبارک و تعالی چیزی را از آنچه مردم بدان محتاج بودند واگذار نکرد، مگر آن که در کتاب خودش آن را فرو فرستاد و بر پیامبر گرامیش آن را نازل نمود و برای هر چیزی، مرزی تعیین و برای هر مرزی راهنمایی و دلیلی که بر آن هدایت کند و برای کسی که از آن حد تجاوز کند، جزایی قرار داد.»^(۱)

با توجه به اسلام اصیل و جامع است که امام راحل میگوید:

آیا برای علمای کشورهای اسلامی ننگ آور نیست که با داشتن قرآن کریم و احکام نورانی اسلام و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه معصومین علیهم السلام احکام و مقررات کفر در ممالک اسلامی تحت نفوذ آنان پیاده شود و تصمیمات دیکته شده صاحبان زر و زور و تزویر و مخالفان واقعی اسلام اجرا گردد و سیاستگذاران کرملین یا واشینگتن دستورالعمل برای ممالک اسلامی صادر کنند. علمای بلاد اسلامی باید.... جلو تهاجم فرهنگهای مبتذل شرق و غرب را که به نابودی نسل و حرث ملتها منتهی شده است بگیرند.^(۲)

از این رو، نارسا تلقی نمودن دین و دست نیاز به سوی دیگران دراز کردن برای تکمیل و اصلاح دین، التقاط و تحریف آشکار است. آنچه در مورد دین نیاز داریم اجتهاد، فهم صحیح، اصلاح فکر دینی، بدعت زدایی، زدودن تحریفات، و جامع نگری نسبت به دین است، نه تکمیل و اتمام دین با فکر ناتوان بشری. تجربه نشان داده است آنان که به هر

ص: ۳۶۸

۱-۱. اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۱، ص ۵۹.

۲-۲. فریاد برائت، پیام امام به حجاج بیت الله الحرام، مرداد ماه ۱۳۹۶.

انگیزه و نیتی اسلام را نارسا تلقی کرده و سر از مکتبهای غربی یا شرقی درآورده اند، اجانب با آغوش باز از آنان استقبال نموده و حرف و گاه مکتب و دین خودساخته آنان را ترویج و نشر کرده و چنان از آنان دفاع می کنند که گویی وصله ای بر تن آنانند. کوچکترین آسیبی اگر به این قشر برسد، فریاد استکبار بلند می شود که فلان آزاداندیش، روشنفکر، نویسنده و... تحت آزار است.

روشن است که استکبار از هر کس دفاع نمی کند. دفاع او از التقاط گران، بهترین گواه بر انحراف آنان از خط و صراط مستقیم است.

۴- نا آشنایی با مکتب

از علل مهم ایجاد التقاط، نا آشنایی با دین است. چه بسا انحرافها و گرایشها که زاییده این بی خبری و بی اطلاعی، و چه بسا تفکرات التقاطی که در اثر نیافتن پاسخی مناسب برای چراهای بی شمار به وجود آمده است. بسیاری از فرقه ها، مکتبها و مذهبهای التقاطی که در طول تاریخ اسلام به وجود آمده و بعضی از بین رفته و برخی به حال خود باقی هستند بر اثر نا آگاهی از جوانب مختلف اسلام و اسلام شناسان واقعی بوده است. شیادان گمراه کننده نیز آنان را به سوی اهداف پلید خود سوق می دادند.

با اوج گیری هر نهضتی اندیشه های بیگانه از دو راه به آن نفوذ می کنند، یکی از طریق دشمنان، که سعی می کنند برای رخنه کردن در آن مکتب و پوسانیدن آن از درون، افکار خود را که با روح آن مکتب مغایر است، وارد آن نموده و به این ترتیب آن را بی اثر یا کم تأثیر نمایند. نمونه این کار را در قرون اولیه اسلام دیده ایم. پس از گسترده گی و جهانگیری اسلام، مخالفان اسلام، مبارزه با اسلام را از طریق تحریف آغاز کردند.

اندیشه های خود را با نشان تقلبی صادر نمودند. اسرائیلیات، مجوسیات، و مانویات، با مارک اسلام وارد حدیث و تفسیر و افکار و اندیشه های مسلمانان گردید و مشکلاتی را ایجاد نمود. خوشبختانه علمای اسلام متوجه این نکته شدند و تا حد زیادی موفق به آفت زدایی گشتند.

راه دیگر، از طریق دوستان و پیروان است. گاهی پیروان خود مکتب به علت نا آشنایی

درست با آن، مجذوب یک سلسله نظریات و اندیشه های بیگانه می گردند و آگاهانه یا ناآگاهانه آن نظریات را رنگ مکتب میدهند و عرضه می نمایند.^(۱) اسلام برای این که پیروانش به چنین اشتباهی دچار نشوند، به طور وسیع و گسترده تفقه در دین و آگاهی از زوایای مکتب را فرض شمرده است. قرآن کریم علاوه بر دعوت به تفکر در کتاب طبیعت، از مردم می خواهد در کتاب شریعت بیندیشند و تدبر و تعقل نمایند (یوسف ۲/، زخرف ۳/ بقره ۴۴/ و...)

ماده فقه و تفقه بیش از بیست بار در قرآن آمده و همه جا مربوط به شناخت تعالیم انبیا و فهم شریعت است و در هیچ آیه ای برای فهم طبیعت از این واژه استفاده نشده است. بارزترین آن این آیه است: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرونه (توبه ۱۲۲/)

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می فرماید: تفقه در دین، تفقه در تمام احکام و معارف مربوط به دین است. امام صادق علیه السلام به مفضل بن عمر چنین وصیت میکنند:

«تفقهوا في دين الله ولا تكونوا اعرابه، فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يترك له عملاً.»^(۲)

و نیز فرمود: اگر جوانی از جوانان شیعه را نزد من آورند که در دین تحقیق و تفقه نکرده باشد او را ادب خواهم کرد.^(۳)

با عنایت به این قبیل دستورات مسلمانان باید از مکتب خود آگاهی و اطلاع کامل داشته و آن را از خرافات و عوامزدگی که جامه دین را تیره می کنند، پیرایند. امروز باید بهوش بود؛ زیرا دینی که از ناحیه برخی عرضه میشود با آنچه پیامبر در قرآن عرضه

ص: ۳۷۰

۱-۱. شهید مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، ص ۹۲-۹۰.

۲-۲. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۱۴.

۳-۳. محمدرضا حکیمی، محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیاه، ج ۱، ص ۱۰۱

داشته فاصله بسیاری دارد و در اثر التقاط و پیرایهها، تعالیم دین چنان دستخوش پیرایه ها گشته که به گفته شاعر:

بس که ببستند بر او برگ و ساز

گر تو بینی شناسیش باز

این همه تأکید و توصیه در تفقه دین برای این است که دین دچار تحریف نگردد و هر درس ناخوانده بی صلاحیتی مفسر دین نگردد. پیامبر فرمود:

«لکل شیء عماد و عماد هذا الدین الفقه»^(۱)

هر چیزی دارای اساس و پایه است و اساس و پایه دین اسلام، دانایی است.

دینی که با فقه و بصیرت توأم باشد، ایمان واقعی به وجود می آورد. از این رو، اگر بخواهیم هرگز پیرایه ای به دین نچسبد و تحریف و التقاطی رخ ندهد، باید دین را به طور کامل و جامع شناخت. نا آشنایی با دین و تعالیم و مبانی آن پدید آورنده تاویل‌های نابجا، تلفیقه‌های ناخواسته، و سرایت دادن غیر دین به دین است که همه مذموم و ناپسند می باشند.

نتایج و پیامدهای التقاط

اشاره

پدیده التقاط منجر به پیامدهای زیانباری در عرصه اندیشه و معرفت دینی می‌گردد که به برخی از مهمترین آنها اشاره میکنیم.

۱- تحریف

تحریف، نخستین پیامد تفکر التقاطی است؛ زیرا شخص التقاطی در جهت منافع خود وحی را وارونه نموده، آن را کتمان یا کم و زیاد می کند تا به هدف خود برسد؛ همانگونه که اهل جبر به آیاتی که مذهب آنان را تأیید می کند، تمسک میکردند و آیاتی که اختیار انسان را می رساند، یا اصلاً مسکوت گذاشته به آن نمی پرداختند و یا

ص: ۳۷۱

به گونه ای به نفع خود تأویل و توجیه می کردند و گروهی که معتقد به تفویض بودند، برعکس عمل می نمودند. (۱)

اگر کمی به عقب برگردیم، بخوبی آغاز انحراف فکری را در جامعه اسلامی می توانیم ردیابی کنیم. پس از پیامبر به دو دلیل (یکی دور شدن از مفسران اصلی اسلام و دیگری اختلاط مسلمانان با فرهنگها و مکاتب دیگر در اثر فتوحات)، بحرانهای مختلف فکری جامعه اسلامی را فرا گرفت و ابرهای تیره ابهام، الثقاط، تحریف و کتمان بر مفاهیم دینی سایه افکند. سلاست و روشنی گفتار پیامبر و آیات قرآن، که پیامهای صریح داشتند، به پیچیدگی گرایید و عبارات دشوار و مشکل جای فصاحت و بلاغت نخستین را فرا گرفت. شعائری چون توحید، عدالت، معاد، کرامت انسانی، که توده مردم عصر رسالت با شنیدن آن دلباخته اسلام می شدند در لفافههای ابهام فرو رفت. (۲)

در این میان برخی از دستیاران زمامداران ستمگر به عنوان مفسر قرآن و راوی حدیث، به تحریف مفاهیم اسلامی پرداختند. زهد، توکل و صبر را رهبانیت تفسیر کردند، و بر قامت توحید ردای شرک پوشانده، جایگاه اهل بیت را در هدایت و رهبری منکر شدند. در نتیجه میدان برای برداشتهای ناقص و یک جانبه از اسلام باز شد و اسلام اموی به جای اسلام ناب محمدی رواج یافت (۳) و بازار جعل حدیث رونق گرفت. (۴)

از این رهگذر، تفکرات ناهمگون بر فرهنگ دینی تحمیل شد و بدعتها سر بر آورد، ناخالصیها بر سر راه رشد دین سد شده، تکفیر، تفسیق و تمجیدها رواج یافت و افراد بسیاری بر اثر ناتوانی در دریافت اسلام اصیل، به انحراف گرفتار شدند. (۵)

ائمه علا در عین دور بودن از مسند قدرت و در اختیار نداشتن آزادی و امکانات لازم تبلیغی، همواره در صدد بودند، اسلام ناب را عرضه نمایند و دامن قرآن و انبیاء را از خرافات

ص: ۳۷۲

۱-۱. مراجعه شود به: شهید مطهری، انسان و سرنوشت.

۲-۲. مراجعه شود به: المیزان، ج ۱، مقدمه.

۳-۳. علامه سید مرتضی عسکری، معالم المدرستین، دوره سه جلدی.

۴-۴. کاظم مدیر شانه چی، علم الحدیث، ص ۹۵.

۵-۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۸؛ علامه سید محمد حسین طباطبایی المیزان، ج ۵، ص ۳۰۹-۲۷۳.

و پیرایه‌هایی که توسط جاهلان و مزدوران به آنها بسته می‌شد پاک سازند؛ لذا با تدریس و مناظره‌های گوناگون با ارباب مذاهب و زنادقه تفسیر درستی از اسلام ارائه می‌دادند. (۱) نمونه‌هایی از این مباحث در کتابهای احتجاج طبرسی و بحارالانوار و عیون اخبار الرضا (ع) آمده است.

تحریف دین گاه لفظی است و گاه معنوی، و التقاط گران از هر دو شیوه بهره می‌برند. (۲) قرآن بر سر نیزه کردن معاویه و شعار «لا-حکم الا-الله» خوارج، نمونه‌ای از تحریفات معنوی است. همان گونه که در زمان ما، هرگونه تفسیر علمی افراطی از قرآن، ترویج پلورالیسم، امانیسم و سکولاریسم انواعی دیگر از تحریف دین هستند که التقاطیون بدان دامن می‌زنند.

۲- تجزیه مکتب

تجزیه و قطعه‌قطعه کردن مکتب، پیامد دیگر التقاط است، چرا که آنان بخشی از دین را می‌پذیرند و بخش دیگری از آن را رد می‌کنند: «و یقولون نؤمن ببعض و نکفر ببعض و یریدون ان یتخذوا بین ذلک سیلا» (نساء/۱۵۰).

با این که در بینش اسلام، تمام دین یک واحد منسجم و جدایی‌ناپذیر می‌باشد و مؤمنان راستین به تمام اجزاء آن ایمان می‌آورند. (۳) این که منکر بخشی از دین، از جرگه مسلمانان خارج است، نشانه نهایت ارتباط اجزاء دین با همدیگر است و لذا به منحرفان، مجال تجزیه آن را نمی‌دهد و از همه بالاتر، ترکیب مکتب با مکاتب دیگر است که التقاط آن را در پی دارد. این حالت در نتیجه قبول تفکیک‌پذیری پیکره دین پدید می‌آید و کسی مبادرت به این کار می‌کند که اعتقاد به عدم کارایی مجموعه اسلام، کامل نبودن مکتب، برتری مکاتب و یا اندیشه‌های دیگر نسبت به اسلام (یا پارهای از آن) و غیر الهی بودن

ص: ۳۷۳

-
- ۱- ۱. علامه سید مرتضی عسکری، نقش ائمه در احیاء دین؛ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی امامان شیعه.
 - ۲- ۲. شهید مطهری، حماسه حسینی، ج ۱، ص ۱۳؛ گفتارهای معنوی، (ودر چاپ جدید آزادی معنوی)
 - ۳- ۳. بقره ۲۸۵؛ آل عمران ۷.

مکتب دارد. (۱)

حضرت علی علی در خطبه ای منشأ تمام آشوبها و فتنه ها را همین اختلاط و امتزاج حق و باطل دانسته اند. (۲) مرحوم شهید مطهری شرح و تفسیر واقع بینانه ای از این خطبه ارائه میدهد، (۳) البته اهل باطل به گونه ای ظریف و با ابزار عرف پسند و به ظاهر زیبا، مطالبی را با دین می آمیزند که عموم مردم متوجه این ناخالصی ها نمی شوند، چنان که منافقان در صدر اسلام با ساختن مسجدی در کنار قبا، قصد تفرقه و جنگ با اسلام را داشتند، ولی خداوند دستور ویرانی آن را داد. (۴) تجربه نشان می دهد هر چه افکار، مشرکانه و مقدس مآبانه تر باشد، طرفداران بیشتری جلب و جذب نموده و مبارزه با آن مشکلتر می شود، چرا که هر گاه اسلام با کفر روبرو شده، آن را شکست داده و هر گاه با نفاق درگیر شده است شکست خورده، زیرا نفاق از نیروی خود اسلام بر ضد اسلام استفاده کرده است. (۵)

التقاط و ترکیب غیر دین با دین، عملی است منافقانه که فهم و مبارزه با آن، درایت و هوشمندی بالایی می طلبد. .

راههای رویارویی با پدیده التقاط

اشاره

برای مقابله با التقاط راهکارهای متنوعی می توان ارائه نمود، برخی از اهم این راهکارها در ذیل آمده است.

۱- لزوم پاکسازی فرهنگی - دینی

ملت ما از التقاط ارزشها و تفکرات، صدمات و ضربه های مهلکی خورده است، چه

ص: ۳۷۴

۱-۱. عباس نصر، تحلیلی بر تداخل فرهنگی معاصر ایران، ص ۱۲۷.

۲-۲. نهج البلاغه، خطبه ۵.

۳-۳. حق و باطل، ص ۵۹-۹۱.

۴-۴. توبه / ۱۱۰-۱۰۷.

۵-۵. شهید مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۶۴.

جنبشها و نهضتهایی که از این رهگذر به انحراف کشیده شد و چه افراد پاکی که برای جلوگیری از نفوذ تفکرات و گرایشهای غلط شهید شدند. اکنون وظیفه ما بازگشت همه جانبه به هویت خویش و تزکیه احساسات و تفکر است که فکر و ارزشهای ما را با بیگانگان پیوند می زند. باید سرچشمه های آلودگی را در زمینه های اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بست؛ و گرنه دشمن از آب گل آلود ماهی مقصود را صید خواهد کرد. برخی از خودیها نیز فهم درستی از حقیقت اسلام و جامعیت رسالت و ویژگیهای نظام آن برای زندگی و جهان بینی آن ندارند؛ لذا برخی تنها بر مسائل عبادی، فردی و اخلاقی و برخی بر بعد مبارزاتی دین تکیه می نمایند و یک سویه رشد می کنند. برداشت جامع و فراگیر از اسلام، چاره ساز است و این جز با شناخت اصیل از اسلام ناب و زدودن پیرایه ها، تأویلات نابجا و کنار نهادن بدعتها امکان پذیر نیست.

شهید مطهری می گوید:

«برای حفظ انقلاب اسلامی در آینده، از جمله اساسی ترین مسائلی که میباید مدنظر داشته باشیم، حفظ و اشاعه و استقلال مکتبی و ایدئولوژیک خودمان است.»^(۱)

در جای دیگر، ایشان می نویسد:

«این ما هستیم که مسؤولیم. ما به قدر کافی در زمینه های مختلف اسلامی کتاب به زبان روز عرضه نکرده ایم. اگر ما به قدر کافی آب زلال و گوارا عرضه کرده بودیم، به سراغ آبهای آلوده نمی رفتند... راه مبارزه، عرضه داشتن صحیح این مکتب در همه زمینه ها با زبان روز است.»^(۲)

۲- حفظ مکتب از انحرافها

برای پیروان یک دین، حفظ و نگهداری آن از هر چیز بالاتر است. دین اسلام با

ص: ۳۷۵

۱-۱. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۳۱.

۲-۲. شهید مطهری، نهضتهای اسلامی صد ساله اخیر، ص ۹۲.

فداکاریهای بی شمار به ثمر رسیده، و یکی از راههای حفظ آن، دور نگهداشتن انحرافات والقائات خارج از دین نسبت به آن می باشد. با تأثیر فرهنگی و فکری، باید برخورد فکری و عقلانی نمود. بدخواهان با جعل حدیث، تحریف تاریخ، دستبرد به عقاید، تفسیرها و تأویلهای غیرواقعی از آیات قرآن و تحلیلهای نادرست از گذشته مسلمانان، سعی در ایجاد خط انحرافی در میان مسلمانان را داشته و دارند. بر متولیان فرهنگ اسلامی و عالمان فرهیخته، شناخت و رفض بدعتها و پیراستن دین از التقاطها، فرض و وظیفه است.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: اذا ظهرت البدع فی أمتی، فلیظهر العالم علمه والا- فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعین»^(۱)

عالمان دینی از گذشته حساسیت دینی زیادی داشتند و هیچ تحریف و حرکت ضد دینی و بدعت را بی پاسخ نمی گذاشتند. هر جا باورهای دین به خطر می افتاد همه یکدست و یک داستان در برابر آن بسیج می شدند. در آغاز غیبت، زندیقان و اهل کتاب با استفاده از آزادی مذهبی، به رقابت با اسلام پرداختند و در راستای ترویج کیش خود، گاه مبانی و احکام دین اسلام را زیر سوال می بردند. ادیبان ملحد، گاه به معارضه با قرآن روی می آوردند و یا با نقل داستانهای واهی، شخصیت پیامبران را تحریف می کردند. در برابر آنان، علمای بزرگی مانند سید مرتضی در دفاع از اسلام و تنزیه انبیاء کتابها نوشتند و در مجالس بحث و مناظره، از شبهات آنان پاسخ گفتند.

با پدیدار شدن پیشروان استعمار در قرن دهم جنب و جوش جدیدی از سوی ستیزه گران با اسلام آغاز شد و پیشقراولان فرهنگی غرب راه خاورمیانه را پیش گرفتند و در پناه سفارتخانه های دولتهای اروپایی، به نشر عقاید مسیحی پرداختند. کشیشان با انتشار کتابهایی به زبان فارسی برای مترقی جلوه دادن کیش خود به اعتقادات و مسائل اجتماعی و خانوادگی اسلام مانند حدود، ازدواج و... انتقاد می کردند. در این معرکه فکری، ایادی داخلی که تحت تأثیر القائات آنان واقع شده بودند، به گفته خود، رویه روشنفکری و

ص: ۳۷۶

۱- ۱. بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۲۳۴؛ سفینه البحار، ج ۱، ماده بدع.

گذر از سنت را پیش گرفتند. عالمان شیعه با حضور فعال و با نوشتن کتاب و مناظره با متفکران غیر مسلمان از اسلام دفاع کردند(۱)؛ از جمله میر سید احمد علوی از شاگردان میرداماد، نخستین اثر خود را درباره مسیحیت منتشر کرد.(۲) ظهیرالدین تفرشی رساله‌های در رد یکی از کشیشان نوشت و به انتقادهای او درباره مسائل اعتقادی و خانوادگی اسلام پاسخهای مستدل داد.(۳) دفاع از اسلام و تحریف زدایی توسط علمای شیعه چنان بوده که عبدالفتاح عبدالمقصود به آن اعتراف کرده، می نویسد:

«تاریخ خدمت‌های بزرگ عالمان شیعی در دفاع از اسلام بهترین شاهد است. علمای بزرگ شیعه در میدانهای فکری به مجاهدتهایی تسوفیق یافتند که دست دیگران از آن کوتاه بود. علمای شیعه، در برابر دشمنان اسلام و نشر تعالیم آن، بیداری مردم و سوق دادن آنان به سوی قرآن، زحمات و قربانیهای بسیاری را متحمل شدند. اگر سایر مسلمانان، ده یک علمای شیعه در حمایت و نشر اسلام تلاش می کردند، اسلام اینک شرق و غرب و عرب و عجم و سیاه و سفید عالم را فرا می گرفت.»(۴)

هنوز این معرکه باقی است و امروز بیش از گذشته، حفظ و حراست دین از دستبردها، هوشیاری می طلبد؛ زیرا در التقاط جدید دو ویژگی به چشم می خورد؛ یکی این که التقاط مذکور ریشه سیاسی دارد و التقاطیون مقاصد سیاسی و سودای قدرت دارند و آنچه التقاط کرده اند، راهنمای عمل سیاست زده ایشان است (در اوایل به کمک التقاط سعی در توجیه استعمار هم شده است)،(۵) و دیگر این که در التقاط جدید سودای سازگاری با تجدد و تطبیق همه چیز با آن را در نظر دارند که از غرب سرچشمه می گیرد. غرب نیز نه تنها از

ص: ۳۷۷

۱- ۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۴۵۹

۲- ۲. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی اندیشه گران ایرانی با دو رویه تمدن غرب، ص ۴۸۴.

۳- ۳. همان، ص ۴۸۷.

۴- ۴. البرهان علی عدم تحریف القرآن، ص ۱۶.

۵- ۵. رضا داوری اردکانی، فلسفه در بحران، ص ۳۲۹.

این التقاط نگران نیست، بلکه با خوشحالی به ترغیب و گسترش آن کمک میکند و در این راستا از یک سو استحاله فرهنگی را در پیش گرفته است؛ یعنی آداب و رسوم اسلامی و بقایای تمدن اسلامی را مورد هجوم و استهزاء قرار میدهد و از دیگر سو درصدد است، آداب، عادات و فرهنگ بیهویت کننده غرب را به جای فرهنگ اسلامی، جانشین نماید؛ به گفته یکی از محققان:

«دشمنان خارجی پیش از هر کار، کوشیدند تا راه را برای نفوذ خویش به وسیله تصرف در فرهنگ و اقتصاد و سیاست ملی و سنتهای اسلامی و تغییر و تحریف آنها به سود خود و نفوذ خود، هموار سازند. بیشتر این مقصود را، به دست عوامل خائن داخلی - که بر سر کار می آوردند - عملی ساختند، اشخاص پست را به قدرت می رساندند، به این شرط که همه چیز را به سود نفوذ آنان دگرگون سازند. حتی طرز لباس پوشیدن و آداب معاشرت را و گروهی روشنفکر خریده شده را وامی داشتند تا در جهت تخطئه مقاومت مردم و متهم ساختن مقاومت به کهنه پرستی و امثال آن - راه را برای خواسته های قلدرهای دست نشانده هموار کنند و از این راهها بود که به ابطال هویت ملی و نقض شخصیت اسلامی مردم و پوک ساختن اندیشه ها و رام ساختن غرورها و درهم ریختن معیارها دست زدند.»^(۱)

ص: ۳۷۸

نقدی بر تفسیرهای روشنفکرانه از قرآن و حدیث / گفت و گو با محمد هادی معرفت

*به نام خدا و با تشکر از استاد گرامی، بحث را با این سؤال آغاز می کنیم که ضابطه تفسیر و تاویل صحیح از قرآن کریم چیست و برداشتهای روشنفکرانه از قرآن و حدیث چگونه تحلیل می شود و نیز نگاه خود قرآن به این گونه برداشتها چیست؟

معرفت: بسم الله الرحمن الرحيم. یکی از آسیب پذیرترین مسائل اجتماعی، بحثهایی است که در رابطه با دین است. چه دیروز و چه امروز افرادی که دارای اهداف خاصی هستند و در همان حال وانمود میکنند که در محدوده دین حرکت میکنند، بناچار می خواهند از خود دین برای شیوه و رفتارشان سندی ارائه دهند، از این رو، خود قرآن از روز اول این مسأله را پیش بینی کرده که فرموده است: وهو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هين أم الكتاب و آخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله» (آل عمران / ۷) .

البته این جا قرآن به عنوان نمونه مطرح شده که مورد سوء برداشت از آیات متشابه قرار میگیرد و گرنه تمام اصول و فروع مبانی دینی، قطعاً دارای متشابهاتی است. کسانی

که در این اندیشه اند که در محدوده دین به انحرافات فکری خود جامه مشروعیت بپوشانند، طبعاً به سراغ تشابهات می روند و لذا در احادیث هست که همان گونه که قرآن آیات محکم و متشابه دارد، احادیث ما نیز محکم و متشابه دارد. اصول و فروع دین هر دو دارای محکم و متشابه هستند. البته آگاهان و کسانی که مقیدند درست حرکت کنند، متوجه این نکته هستند که محکومات، پایه دین است و تشابهات کم است و اکثریت با محکومات است و تشابهات به صورت نادر، گاه در گوشه و کنار پیدا می شوند. اندیشمندان و کسانی که می خواهند درست حرکت کنند، معیار را همان محکومات قرار میدهند و تشابهات را براساس آنها تبیین و تفسیر می کنند، ولی آنان که دارای انحرافند به تشابهات بسنده می کنند تا بتوانند بدین وسیله به اهداف خود برسند. پس این گونه برداشتهای سوء چیز تازه ای نیست و از روز اول خود قرآن آن را پیش بینی کرده است. البته شیوه برداشتها به شرایط زمان بستگی دارد و در هر زمان به گونه ای است.

ما امروزه در اوج این ناهمگونی در رفتار با قرآن به وسیله افرادی که اصطلاحاً به آنها روشنفکر می گویند قرار داریم. این که گفتم «اصطلاحاً به آنان روشنفکری می گویند»، چون در واقع اینها روشنفکر نیستند. اینها اساساً مانع رشد و پیشرفت فکری در واقع می خواهند راه فهم را ببندند. پس اینها روشنفکر نیستند؛ ضد روشنفکری اند. روشنفکری یعنی با یک بینش آزاد به سراغ تمام مسائل دینی رفتن، چه فروع و چه اصول. حتی خود قرآن در این جهت خیلی تأکید دارد و می فرماید: «و انزلنا الیک الذکر التبین للناس مال الیهم و لعلهم یتفکرون» (نحل / ۴۴) میگویند قرآن را به سوی تو فرود آوردیم، تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند.

پس اندیشیدن حتی روی بیانات شخص پیامبر مطلوب شرع است. البته اندیشیدن به معنای درست فهمیدن است. هدف این باشد که شخص، فرمایش پیامبر را بفهمد و سعی کند به روح و جان کلام ایشان پی ببرد، نه این که کوشش کند راه مفری برای این که خودش را از این دستور حضرت نجات دهد، پیدا کند.

پس روشنفکری یعنی با یک فکر آزاد و روشن به سراغ مطالب رفتن و اساساً در این

آیه شریفه که: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (بقره / ۲۶۹) ما «حکمت» را به «بینش» معنی کرده ایم، علم، «دانش» است و حکمت، «بینش» و اگر بینش در کنار دانش نباشد، علم شاید گمراه کننده باشد؛ چون ممکن است انسان دانشی داشته باشد، ولی کاربرد آن را نداند. در این صورت او بینش ندارد. خداوند تأکید دارد که انسان در کنار دانش، بینش هم داشته باشد. مسأله بصیرت در دین از مسائل اساسی است.

این که انسان درباره مفاهیم دینی اعمال رأی کند، معنایش این است که از راه و روش و شیوه ای که محدوده فهم دین را مشخص می کند، حرکت نکند و این در اصطلاح، تفسیر به رأی نامیده میشود.

* آیا در واقع شما با این بیان ضابطه تفسیر صحیح را از تفسیرها و برداشتهای انحرافی مشخص می فرمایید؟

معرفت: بله. همین مطلب را خود پیامبر نیز پیش بینی فرموده اند. کسی که با تکیه به رأی خود قرآن را تفسیر کند، این تفسیر به رأی است. اعمال نظر شخصی در فهم مسائل دینی نه تنها مطلوب شرع نیست، بلکه مطلوب عقلا هم نیست؛ زیرا در علم فقه و دین شناسی، مثل سایر رشته های علوم انسانی و حتی علوم تجربی، جایی برای کاربرد ویژگیها و ادراک شخصی نیست.

البته در سایر علوم حامیان ایستاده اند و از دستبرد به آن جلوگیری می کنند، ولی چون دین دایره بسیار وسیعی دارد، متأسفانه کسانی نیستند که از آنها هراسی باشد؛ لذا در باز است و هر کس به هر گونه یغما می کند. علتش این است که افراد زیادی در جامعه هستند که مثل همین به اصطلاح روشنفکران نمی خواهند کاملاً زیر بار دین بروند و این افراد پشتوانه اینها قرار می گیرند. افرادی که می خواهند از زیر بار تکالیف دینی - که احساس میکنند دارای نوعی مشقت است - فرار کنند، مجال میدهند که عده ای حرفهای مطلوب آنها را ارائه دهند و مورد حسن استقبال آنها قرار می گیرند. این کار مخصوصاً در زمان ما

که پشتوانه خارجی هم دارند، قدری شدیدتر و پیچیده تر است.

در اوائل اسلام انگیزه هایی که پشتوانه این گونه افکار بود، غالب سیاسی بود، اما بالاخره داخلی بود. اما امروزه متأسفانه انگیزه ها که خیلی هم سیاسی است، پشتوانه های عظیم خارجی دارد. این گونه افراد را تأیید می کنند، چه بسا تحسین و حتی کمک می کنند. از این رو، این افراد هم ماهرانه تر کارها را انجام می دهند و هم گستاخی شان بیشتر است؛ هر چه دلشان خواست می گویند و از کسی پروا ندارند.

شاید بعضی از اینها خودشان نیز متوجه نباشند که از کجا به اینها مساعدت فکری و غیرفکری می شود. همین اندازه باید به خود بیایند که ببینند، این گونه افکار و اندیشه ها و مسائل دینی را به بازی گرفتن به نفع کیست؟ اگر درست بیندیشند می فهمند که هرگونه ایراد و تشکیک در مسائل دین، امروزه به نفع استعمارگر است؛ چون آن دوره ای که استعمارگران با نیروی نظامی بر کشورها چیره می شدند، تقریباً سپری شده و بیشتر سعی میشود از راه استعمار فرهنگی زمینه را برای واژگونی یک نظام آماده کنند.

در هر حال من می خواهم این مسائل را به این طیف گوشزد کنم. البته بیشتر اینها را هم نمی توانیم بگوییم بیدین هستند، یا مقید به دین نیستند یا واقعا دین، خدا و پیامبر را می خواهند زیر سؤال ببرند. شاید بسیاری از آنان ناخودآگاهانه این کارها را انجام می دهند و حتی من به برخی از اینها گفته ام برخی از شبهاتی را که شما مطرح میکنید، شبهاتی است که ما هم می دانیم، همه میدانند، شما اگر هنری دارید راه حل این شبهات را ارائه دهید و گرنه طرح شبهه که هنر نیست. برای خراب کردن یک ساختمان بسیار عظیم ممکن است تیشه ای به دست یک بیسواد محض اما خیلی قلدر داد که آن را باآسانی خراب کند. اما حال که خراب کرد، چطور بسازد، این مهم است. اگر شما خللی در گوشه ای از فهم دین دیدی، اگر می توانی راه صحیح آن را ارائه بده؛ همان کاری که مرحوم مطهری انجام میداد.

مرحوم مطهری بدون این که به اصل شبهه اشاره کند، خود شبهه را در نظر میگرفت و مسائل مربوط به آن را از طریق اثباتی طوری مطرح می کرد که خودبخود جواب داده شود. هنر این است که انسان با قلم، بیان و قدرت علمی که دارد بدون این که شبهه را

مطرح کند، راه حل آن را ارائه دهد، و گرنه القای یک شبهه در دل‌های ساده خیلی آسان است.

من بعضی از اینها را می‌شناسم که افراد متدینی هستند و واقعا نمی‌خواهند دین را زیر سؤال ببرند، لذا با حسن ظن به آنها نگاه میکنیم و این نکته را دوستانه مطرح می‌کنیم که طرح شبهه هنر نیست. هر بچه‌ای ممکن است شبهه را بفهمد و مطرح کند. آن وقت شما با آن علم و بیان، این شبهه را ماهرانه مطرح می‌کنید تا خوب جا بیفتد. این صحیح نیست. اگر واقعاً شبهه‌ای به نظرتان می‌رسد و می‌خواهید مطرح کنید، اول راه حلش را بیان کنید، به این گونه که بگویید با این بیان، این شبهه وارد نیست. این بهتر است از این که تنها شبهه‌ای را مطرح کنید و دیگر کاری نداشته باشید. خوب هدف از این کار چیست؟

* ظاهراً ادعا می‌شود، طرح این مسائل از باب نوآوری است. به نظر شما نوآوری در تفسیر چیست و حد و مرز آن کدام است؟

معرفت: در واقع نوآوری، امکان حل این گونه شبهات است. من بسیاری از شبهاتی که امروز مطرح است و در اروپا نیز روی آن خیلی مانور میدهند، گرد آورده و در جلد هفتم التمهید جوابیهای آنها را نوشته‌ام. بسیاری از شبهاتی که امروزه روی آن مانور میدهند، سابقه هزار ساله دارد. فخر رازی در تفسیرش جواب بعضی از شبهات امروزی را به زیبایی داده است. ما در جلد هفتم التمهید با عنوان «النهج القويم في الدفاع عن قدسية القرآن الكريم» شبهات را از هزار سال پیش تاکنون؛ بویژه شبهات عصر کنونی که درباره قرآن در ابعاد مختلف ادبی، تاریخی، اعتقادی، علمی و غیره مطرح است آورده و جوابهایشان را در آن جا ارائه داده‌ایم. بنابراین، این گونه شبهات چیزی نیست که تازه باشد و نام آن را نوآوری بگذارند. بیشتر این شبهات از قدیم مطرح بوده است و علمای بزرگ هم نوعاً پاسخ اینها را داده‌اند.

پس نوآوری در حل این شبهات و برداشتهاست، آن هم به زبان روز و طبق ذهنیتی که

امروز مردم از دین و خدا و پیامبر و... دارند، لذا به این آقایان توصیه میشود امکانات علمی و قلمی و استعدادی که خدا به آنها داده، در این راه صرف کنند که واقعا هم خدمت به مردم است و هم خدمت به دین خدا.

ها در صورت امکان چند نمونه از این برداشتها و شبهات را، همراه با جوابش مطرح فرماید.

معرفت: شبهات انواع مختلف دارد؛ از جمله آنها، شبهات تاریخی است. می گویند قرآن - نعوذ بالله - اشتباهات تاریخی دارد و نمونه هایی می آورند؛ از جمله «قصه هامان» است که قرآن هامان را به عنوان دستیار فرعون معرفی میکند. فرعون به وی گفت: ویا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلیغ الاسباب اسباب السموات والارض (مؤمن ۳۶-۳۷) میگویند هامان در زمان موسی و فرعون نبوده است، بلکه شخصیتی است که چهارصد سال بعد پا به عرصه وجود گذاشته و از شخصیتهای بزرگ یهود در دربار اردشیر است. صدراعظم یا وزیر اردشیر توطئه ای می چیند تا یهودیانی را که در ایران هستند، قلع و قمع کند. دختر برادر هامان که از همسران شاه بود، به عمویش اطلاع داد که چنین توطئهای در کار است. هامان به وی گفت: ذهن شاه را آماده کن تا مطلب عوض شود، او هم این کار را کرد، بعد هامان با شاه ملاقات کرد و آن توطئه علیه یهودیان خنثی شد و به عکس، وزیر و همراهانش منکوب شدند، این قضیه در تورات هست. اشکالی که وارد می کنند، این است که می گویند قرآن در این جا - نعوذ بالله - اشتباه کرده است. هامان زمان اردشیر چه ربطی دارد به هامان زمان موسی و فرعون؟

اروپائیان این اشکال را مطرح کرده اند و در کتاب آراء المستشرقین حول القرآن آمده است. بنده برای این که دریابم این شبهه تا چه حد با واقعیت نزدیک است یا خلاف واقع است، خیلی کوشش کردم. اولین کار این بود که بینم آیا در دستگاه اردشیر مرد یهودی به این نام بوده یا نه؟ تاریخ چنین چیزی را ثبت نکرده است؛ چه تاریخی که خود ایرانیان نوشته اند، چه تاریخی که یونانیان راجع به ایران نوشته اند، اصلا در ایران باستان چنین

حادثه ای که در تورات کنونی ثبت شده، وجود ندارد.

مسئله دیگر این است که هامانی که تورات تحت این عنوان نام می برد، معقول نیست در قرآن به همین شکل منعکس شود؛ چون بنای لغت عرب و قرآن بر این است که الفاظ اجنبی را که در عربی به کار می برد، در آن تغییری میدهده؛ مثلا- خود فرعون در اصل «فره» است، یا «موسی» در اصل «موشی» است، و سامری «پشیمیونی» بوده، این الفاظ معرب شده و تغییر یافته است. هیچگاه قرآن لفظی را که در تورات یا انجیل، و به زبان عبری است، به همان شکل نمی آورد.

علاوه بر این، بنده تاریخ قدیم مصر را مطالعه کردم، چه نوشته بعضی از اروپائیان و چه نوشته های خود دانشمندان مصری که درباره مصر قدیم نوشته اند، تا ببینیم در دربار فرعون که معاصر موسی بوده، چه کسی نامش متناسب با کلمه هامان معرب است؛ یعنی هامانی که در قرآن است، قطعا همان کلمه ای نیست که در زبان عبری استعمال میشده. متوجه شدم در مصر علیا معبدی است به نام معبد «آمون» و کسانی را که در آن معبد به عنوان روحانی بودند، «آمون» می نامیدند. یکی از بزرگترین شخصیت‌های آن معبد در دربار فرعون مصر وجود داشته است. اینها همه در تاریخی است که یک فرانسوی بتفصیل نوشته و نیز در کتب تاریخ مصریان هست، که من چند کتاب را در این باره دیده ام. این «آمون» در دربار فرعون مسؤولیت نظارت بر ساختمانهای دولتی را داشته است. در دائرة المعارف بریتانیا در شرح حال آمون که در دربار فرعون بوده، وی را با تعبیر مختلف یاد می کند: مثل «آمان، هامان، آمون، همون». پس به قرینه این که فرعون به او گفته: و یا هامان ابن لی صرحاه، یعنی یک ساختمان بلند برایم بساز، معلوم می شود این شخص همان آمون است. پس این آمون در قرآن هامان شده و قرآن اشتباه نکرده است. علاوه بر این، مستشکل اشکال دیگری کرده و گفته مقصود از شرحی که قرآن میگوید، همین برج بابل است که در عراق است لذا اشکال میکند که ارتفاع برج بابل در نهایت سیصد متر بیشتر نیست، در صورتی که اگر فرعون می خواست به آسمانها نزدیک شود، نیازی نبود روی یک برج سیصد متری برود، بلکه روی قله یکی از کوههای بلند می رفت. پس قرآن نعوذبالله اشتباه کرده است.

این شبیه را ابومسلم اصفهانی تقریباً هزار سال پیش جواب داده است. اشتباهی که این آقایان کرده اند این است که اولاً عراق و برج بابل مربوط به کلدانیان است. ثانیاً فرعون این جمله را به لحن تمسخر گفته، نه این که واقعا دستور داده باشد، برجی بسازند. وگرنه فرعون می دانست که برج سیصد یا چهارصد متری کارساز نیست، بلکه می خواست حضرت موسی را استهزا کند. حضرت موسی فرمود: خدای من در آسمانها است. فرعون به آمون که مسؤول ساختمان بود برای این که به نظر خودش حضرت موسی را دست بیندازد، گفت ساختمان بلندی بساز تا برویم به آسمانها بینیم خدای موسی کجاست؟ الحن، لحن تمسخر است.

بنابراین معلوم می شود اطلاعات تاریخی مستشکل ضعیف است و از کاربرد کلمات خارجی در لغت عرب و بویژه در قرآن آگاهی ندارد. لذا با مراجعه به تاریخ، ادعای تورات کنونی را در این قضیه تکذیب می کنیم که می گوید در دربار اردشیر شخصیتی یهودی به نام هامان بوده است. اصلاً چنین چیزی در تاریخ ایران نبوده است.

حدود یک سال پیش یهودیان ایران مسأله ای را مطرح کردند که قرآن کریم می گوید: «وقالت الیهود عزیر ابن الله» (توبه ۳۰/۳۰) ما هیچ گاه نگفته ایم عزیر پسر خداست.

این شبیه را مسیحیان ایران هم مطرح کرده اند، و در میزگردی که در بیرمنگام انگلستان میان هفت نفر از علمای ایران و هفت نفر از علمای مسیحیت برگزار شد و پیرامون وحی بحث می کردیم، این مسأله را از آن جا مطرح کردند که خداوند به حضرت عیسی می فرماید: و انت قلت للناس اتخذونی و امی الهین» (مائده ۱۱۶) مادر فرقه های مسیحیت سراغ نداریم که کسی قائل به الوهیت مادر حضرت عیسی شده باشد. البته کشیشهای اروپایی که این مسأله را مطرح کردند خیلی مؤدبانه بیان کردند، گفتند در عین حال یقین داریم قرآن دروغ نمیگوید، راست می گوید. ولی ما اطلاع نداریم. آنها شبیه را به صورت معقول مطرح کردند.

پس از مراجعت به ایران، هر دو شبیه را دنبال کردم. اما شبیه مسیحیان مربوط به الوهیت مادر حضرت عیسی عل. ابن حزم اندلسی که هفتصد سال پیش وفات کرده در الفصل فی الملل و النحل» وقتی که فرقه های مسیحیت را می شمارد، از جمله می گوید

فرقه ای بوده به نام «بربرانیه» که این فرقه امروزه (زمان ابن حزم) منقرض شده است، و اینها قائل به الوهیت مادر حضرت عیسی بودند. اما شبهه یهودیان که قرآن میگوید آنها گفتند: «عزیر ابن الله» این در این جا ابن تشریفی است؛ مثل این که همه یهودیان میگفتند: «نحن ابناء الله و احباؤه» (مأئده ۱۸). در این جا، این حقیقی نیست، بلکه تشریفی است؛ زیرا عزیری که در قرآن مطرح شده، در تورات عذرا خوانده می شود و او کسی است که در زمان کورش که یهودیان را از اسارت بابلی نجات داد، عده ای در شوش ایران به پیروی از حضرت دانیال نبی ماندند و عده ای به سرکردگی عذرا به بیت المقدس رفتند. کورش هم پول و امکانات زیادی برای ساختن بیت المقدس جدید به آنان داد. وقتی عذرا به همراه عده ای دیگر از یهودیان به بیت المقدس رفتند، کارهای یهودیان را سر و سامان دادند، چون در زمان اسارت بابلی بخت النصر تمام کتب مقدس از جمله تورات را سوزاند. عذرا پس از هفتاد سال، با یاری گرفتن از پیرمردها و کسانی که از پدرانشان چیزی از نصوص تورات به ذهن سپرده بودند یا احیانا تکه کاغذ و نوشته ای در اختیار داشتند، به دین موسوی سامان داد و از نوکتاب تورات را گرد آورد و در واقع احیا کننده شریعت موسی است. از این رو، لقب ابن اللهی را از روی تشریفات به او دادند. این مطلب را فخر رازی هم گفته است. به هر حال از این قبیل شبهات وجود دارد که راه نوآوری، پاسخ جدید دادن به آن است.

* در مورد این شبهات که فرمودید با این که اگر به تاریخ مراجعه کنند، شبهه برطرف می شود و معلوم می گردد که مطرح کنندگان آن اطلاعات تاریخی ندارند، اما در عصر حاضر برداشتهای نادرستی در زمینه فقه، اصول دین و غیره مطرح میکنند، با این که اطلاعی از فقه و محتوای دین ندارند؛ از قبیل شبهاتی که درباره ارث، قصاص، دیه زن و مرد و غیره مطرح می شود، اگر در تاریخ که می توانند مطالعه کنند و بفهمند دچار انحراف و سوء برداشت می شوند، در مسائل

دینی و کلامی که تخصص لازم دارد و آنان فاقد آن هستند، چگونه این شبهات را مطرح می کنند. در این زمینه لطفاً توضیحی بفرمایید.

معرفت: اینها مسأله ای را به نام «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» مطرح می کنند، این روشنفکران می گویند، مسائلی از قبیل قصاص و تفاوت بین زن و مرد از آن جا آمده است؛ یعنی بعضی از احکام جزایی که به صورت خشن مطرح شده بازتاب زمان جاهلیت در قرآن و متناسب با آن عصر است؛ یعنی نه این که اسلام این حکم را از آنها گرفته باشد، بلکه خود آن فرهنگ و جو جاهلی اقتضا می کرده که احکام جزایی این گونه تشریح شود و نیز وضعیت زن که در جامعه آن روز بوده است، می طلبیده که احکام ارث این چنین تشریح شود. مقصودشان از بازتاب فرهنگ زمانه این است که جو حاکم بر آن زمان اقتضا داشته که اسلام در تشریح خود این جهات را در نظر بگیرد.

مطلب دیگری که می گویند، این است که خیلی از این تشریحات و احکام طبق صلاحدید شخص پیامبر است؛ یعنی رسول خدا و مصالح روز را در نظر می گرفت و این احکام را تشریح میکرد.

با این دو مقدمه می گویند، وقتی که فرهنگ و جو عوض شد، آن حکم را هم که پیامبر روی صلاحدید شخصی، مطابق فرهنگ زمانه و جو حاکم تشریح کرده بود، چه مانعی دارد که ما امروز حکم جدیدی وضع کنیم؛ یعنی کاری که ما امروز میکنیم، همان کار پیامبرگونه است. این است تحلیلی که اینها درباره برخی احکام اسلامی ارائه می دهند.

من همین شبهه را هم در جلد هفتم التمهید آورده ام و مفصل روی آن بحث کرده ام و تمام مقدماتی را که اینها به این نتیجه می رسند، یک یک بررسی و نقد کرده ام. - اساساً این که بگوییم قرآن و اسلام تحت تأثیر فرهنگ زمانه قرار گرفت، جفای به قرآن و اسلام است. عرب چه فرهنگی داشت که قرآن از آن تأثیر پذیرد؟! به اعتراف همه محققان و دانشمندان امروز قرآن و اسلام یک تحول فکری و فرهنگی عمیق در جهان ایجاد کرد؛ یعنی تغییر بنیادین در بینش مردم از هستی و حیات و غیره به وجود آورد. قرآن

آمده که فرهنگها را دگرگون کند، معقول نیست که خودش تحت تأثیر فرهنگ جاهلی قرار بگیرد. اگر خودش می خواست تحت تأثیر فرهنگ آن زمان قرار گیرد، نمی توانست فرهنگها را زیر و رو کند.

بسیاری از اندیشمندان جهانی، امروز می گویند بزرگترین معجزه ای که برای اسلام و پیامبر اسلام می توانیم تصور کنیم، قدرت تحول در بینش جهانی بوده است. کسی که توانسته با قدرتی عجیب در فرهنگ و بینش جهانی تحولی ایجاد کند، هیچ گاه تحت تأثیر فرهنگ منحط و بی ارزش یک گروه واقعا بی ارزش قرار نخواهد گرفت. اصل طرح این مسأله یک نوع جفاست.

ما از این مطلب هم که بگذریم، از اینها شاهد خواستیم که شما به چه دلیل میگویند قرآن تحت تأثیر فرهنگ زمانه یا جو حاکم قرار گرفته است؟ اینها هم به گفته خودشان دلیل ارائه داده اند و ما هم درباره تک، تک شبهات و دلیلهای آنها بحث کرده ایم.

از جمله گفته اند، اگر قرآن به جای عربستان در اروپا نازل می شد، به جای این که بگوید حورالعین، تعبیر دیگری به کار می برد؛ چون محور را به معنای سیه چشمان معنی کرده اند، می گفت چشم زاغ. حورالعین از نظر عرب جمال محسوب می شود. ما گفتیم در اصل محور به معنای سیه چشم نیست. جور از «خور» است به معنای سفیدی، یعنی درخشش سفیدی چشم. حوراء به چشمانی می گویند که سفیدی چشم میدرخشد. آن درخشش چشم محور است و لذا حوراء گفته میشود. درخشش چشم برای همیشه و در همه جا (در مقابل چشمان کدر) جمال محسوب می شود. کسی که اصلا به لغت مراجعه نکرده تا بداند لور از چه ریشه ای است، چنین شبهه ای را مطرح می کند. البته در این جا نمی خواهیم وارد جزئیات شویم و در همان کتاب به تفصیل در این باره بحث کرده ایم. مسأله مهمتر، مسأله ارث و دیه و قصاص و احکام جزایی است که اکنون مورد ابتلاست و همه اینها را در همان کتاب مورد بحث قرار داده ایم.

اما ارث: اینها می گویند، چون زن در آن محیط نقش فعال اقتصادی نداشته، از این رو، سهمی که اسلام در آن عصر برایش مقرر کرده زیاد هم بوده است؛ اما اکنون باید وضع تغییر کند.

ما به این ادعا جوابی را داده ایم که هم سید قطب در تفسیرش آورده و هم سید محمد حسین فضل الله در یکی از مصاحبه هایشان گفته است و آن جوابی است کاملاً درست. جواب این است که اسلام برای خانواده چهارچوبی را مشخص کرده که بیشتر بار اقتصادی را برعهده مرد قرار داده است. تجربه سالهای سال نشان داده که این چهارچوب توانسته به خانواده نظم دهد و خانواده را منسجم کند. بر این اساس، برای زن هیچ گونه وظایفی را که اسمش «انفاق و نفقه» است، قرار نداده و همه را بر عهده مرد گذاشته است. با این فرض و چهارچوبی که اسلام از خانواده ترسیم کرده، آیا توزیع ارث عادلانه است؟ اکنون تعریفی که غرب از خانواده دارد و پیشینه آن به صد یا دویست سال هم نمی رسد، نتایج سوء آن آشکار شده و یکی از مشکلات بزرگی است که جامعه اروپایی را تهدید می کند. من بارها به کشورهای اروپایی رفته و مشاهده کرده ام که خانواده ها تنها از زن و شوهر تشکیل می شوند و اگر فرزندی هم داشته باشند تا هفت سالگی تحت حمایت پدر و مادر است، ولی پس از آن رها می شود. اکنون نیز زمزمه از هم پاشیدن خانواده در غرب مطرح است.

چهارچوبی که اروپا برای خانواده تعیین کرده و به عنوان یک مشکل با آن روبرو شده این است که نفقه و مخارج را به نحو مساوی بین زن و مرد تقسیم کرده است، حال شما چگونه این ملاک را برای جامعه اسلامی که تعریف دیگری از خانواده دارد قرار می دهید؟ بنابراین می گوئیم زیربنای فرض شما غلط است. اول باید ثابت کنید که ترسیم خانواده در اسلام غلط است، تا بعد نوبت به بررسی روبنا و فروع آن برسد. شما پذیرفته اید که ترسیم خانواده در اسلام صحیح است و خودتان به آن ملتزم هم هستید. با پذیرش این تعریف که بهترین تعریف برای خانواده است، آن وقت احکام ارث کاملاً منطقی و معقول خواهد بود و آشکار می شود که در این نظام خانوادگی زن بالاترین بهره را از ارث برده است. لذا بدون در نظر گرفتن شرایط و آن موجباتی که این حکم را بیان کرده، قضاوت صحیح نیست.

بنابراین، این که اسلام ارث زن را کمتر از مرد قرار داده، نخواستن زن را کوچک بشمرد، یا این که تحت تأثیر فرهنگ عرب که زن را تحقیر می کردند، قرار گرفته باشد،

بلکه به سبب تعریفی است که اسلام برای خانواده دارد که امروز کاربرد دارد و برای انسجام خانواده راه صحیح همین است و لاغیر. بر این اساس، حکم شرعی درباره ارث زن کاملاً عادلانه و معقول است.

در مورد احکام جزایی اسلام نیز همین گونه است. بنده در برخی از مصاحبه ها و در همین جلد هفت التمهید، این مطلب را گفته ام و سید قطب هم این را گفته که احکام جزایی را که امروز به عنوان احکام خشن مطرح می کنند، آیا واقعا اینها «خشن» است؟ آیا اگر این احکام جزایی را کنار بگذاریم، به یک جامعه مثلا مدرنتری خواهیم رسید؟ باید اینها را سنجید و بدون دلیل سخن نگفت. اولاً به کار بردن کلمه خشن درباره احکام جزایی غلط است؛ زیرا در تمام احکام و قوانین چه جزایی و چه غیر جزایی، در تمام دنیا و نزد همه عقلا مصلحت عامه مطرح است؛ یعنی قوانین یاد شده برای ایجاد نظم و امنیت عمومی تشریح شده اند. حال اگر موجود فاسدی در جامعه باشد و بخواهند او را ریشه کن کنند، آیا می گوید این برخورد خشن است؟ نه. این مثل یک غده سرطانی در بدن مریض است. جراح با چاقوی جراحی باکمال صلابت بدون این که واهمه داشته باشد، تمام رگ و ریشه های غده سرطانی را می برد. آیا این پزشک اعمال خشونت می کند یا کارکرد او رأفت و رحمت برای مریض است؟ تمام قوانین جزایی جهانی چنین است؛ یعنی اگر با یک فرد فاسد مبارزه و برخورد شدید می شود، مصداق خشونت نیست.

خشونت گاهی به معنای «بدخیمی» است و گاهی به معنای «صلابت» است. اگر گفتیم قوانین خشن است؛ یعنی صلابت دارد. صلابت یعنی «استحکام و استواری». اما خشن که امروز به کار می برند، به معنای «بدخیمی» است. احکام جزایی اسلام بدخیمی نیست. آیا دکتر که با چاقو غده سرطانی را ریشه کند می کند بدخیمی است؟ نه. او باید دستش نلرزد و محکم و باصلابت کارش را انجام دهد.

یک قاضی دادگاه باید با کمال صلابت قانون را اجرا کند و این بدخیمی نیست. چه بسا همان وقتی که حد را بر او جاری می کند، او را نصیحت هم بکند و بگوید با این حد پاک میشوی و توبه کن. حتی با خود او به کمال رأفت برخورد می شود. پس احکام جزایی اسلام صلابت دارد، ولی خشونت به معنای بدخیمی ندارد. بنابراین، قوانین جزایی رأفت و

رحمت است، چون منظور سلامت جامعه و ایجاد امنیت عمومی و فراهم کردن زندگی سعادت‌مندانه برای عامه مردم است. پس نباید اسم اینها را خشونت گذاشت.

نکته دیگر این است که به فرض، اسلام نسبت به بعضی از جرائم برخورد تنیدی کرده است. در زبان عربی اصطلاحی است که میگویند: «آخر الدواء الکی»؛ یعنی گاهی برای درمان یک زخم عفونی لازم است که آهن سرخ شده در آتش را بر آن بگذارند، خوب این آهن می سوزاند؛ اما چاره ای نیست، چون این آخرین دوا و راه درمان است. در بعضی از جرائم چنین است و جز این چاره ای نیست؛ مثل بریدن دست دزد.

این حکم با شرایطی که اسلام مطرح کرده، شاید در هر چند سالی یک مرتبه هم دست سارقی بریده نشود. اما این که خود دزد احساس کند که اگر گرفتار شود، احتمالاً دستش قطع می شود، حتی المقدور اقدام به دزدی نمی کند.

من قبلاً هم گفته ام، اکنون در اروپا قتل، سرقت، آدم ربایی و انواع فسادها رواج یافته است و آزادی دروغینی که به مردم آن جا القا شده، باعث شده که افراد خیلی بی بندوبار شوند و گستاخانه هر کاری بخواهند انجام دهند. آیا آنها با کنار گذاشتن احکام جزایی اسلام، که ممکن است در شرایع قدیم هم بوده باشد، به نتیجه مطلوب رسیده اند؟ آیا اکنون کشورهای اروپایی مدینه فاضله هستند؟

مدعای ما این است که اروپا اگر می خواهد به نتیجه مطلوب برسد و بتواند جامعه اش را کنترل کند، به نحو شدیدتر باید همین احکام اسلامی را اجرا کند؛ یعنی آنهایی که در غرب علناً در خیابانها افراد را ترور می کنند، بانکها را سرقت میکنند و... چند نفر از اینها را اگر آشکارا در میادین عمومی اعدام کنند، جلوی بسیاری از این مفاسد گرفته می شود.. البته در یک سری از قوانین جنبه ارعاب و ترساندن آنها بیشتر است؛ لذا می بینیم خود اسلام جوری مطرح کرده که این قوانین در تبهکاران رعب و وحشت ایجاد کند و در اجرائش خیلی اصرار ندارد و لذا بر «دره الحدود بالشبهات» خیلی تأکید می کند. حتی گفته است اگر جنایتکاری قبل از این که دستگیر شود، توبه کند مستحق تخفیف است، یا گفته امام و قاضی در شرایط خاصی حق عفو دارند و خیلی راههای دیگر که خود این قوانین کمتر اجرا شود. با این حال، با همین قوانین برای یک مدت طولانی جامعه را

کنترل کرده بود.

این که امروزه جوامع اسلامی رو به تباهی می روند، به خاطر این است که خواسته اند مانند اروپائیان رفتار کنند و لذا همان مفاسدی که غرب امروز به آن دچار است، آنها نیز دچار شده اند.

پس می پرسیم، این که شما می گوئید قوانین جزایی اسلامی به اصطلاح شما خشن است و تناسبی با تمدن امروز ندارد، آیا می توانید الگو نشان دهید یا نه؟ یعنی یک جامعه و یک گوشه ای را در دنیا نشان دهید و بگوئید مردم فلان کشور بدون اجرای این قوانین به اصطلاح شما خشن در امنیت، رفاه و سعادت زندگی میکنند.

شما با نادیده گرفتن مفاسدی که در غرب هست (مفاسدی که به حد اعلا رسیده و متفکران و دانشمندانشان را واقعا به وحشت انداخته)، میگوئید قوانین جزایی اسلام را کنار بگذاریم و از قوانین آنها پیروی کنیم.

در این جا بنده به نکته ای که خود دیده و شاهدش بوده ام اشاره میکنم. در اوایل انقلاب دچار سد عروق (انفارکتوس) شدم، و برای درمان به لندن رفتم. چند سفر دیگر هم برای معالجه یا امور عملی به کشورهای اروپایی رفته ام. در همان سفر اول با پدیده ای خیلی عجیب روبرو شدم و آن این که میدیدم شبها تا پاسی از شب جوانها، از کابارهها مست و لایعقل بیرون می ریختند و فریاد و نعره می کشیدند و خیابانها تا نزدیکیهای صبح مملو از این جوانها بود. آن وقت همین جوانها تا ظهر می خوابیدند. من خودم دیدم دختر و پسر جوانی را که در راهروهای مترو رسماً گدایی می کردند. پرسیدم این جوانها چرا چنین میکنند، گفتند می خواهند برای عیش و نوش شبانه خود پول فراهم کنند.

در همان سفر من به یک پروفیسور جوان که مرد فهمیده ای هم بود، گفتم: با این وضعی که من در جوانهای شما می بینم، آینده کشور شما در خطر است؛ زیرا انگلستان که به عنوان یک کشور صنعتی و علمی به دنیا معرفی شده، در آینده نه دانشمند خواهد داشت و نه اندیشمند.

پروفیسور آهی کشید و گفت: به خدا قسم اگر دانشجوهای خارجی نبودند، دانشگاههای ما خالی بود. این مطلب مربوط به اوایل انقلاب است، این گذشت، تا این که

ص: ۳۹۳

همین امسال تلویزیون خبری پخش کرد و آن این بود که انگلستان از بنگلادش و فیلیپین و یک کشور دیگر از جهان سوم پزشک وارد میکند. انگلستانی که همه برای معالجه به آن جا می روند، حالا خودش نیاز پیدا کرده که از کشورهای جهان سوم پزشک وارد کند.

بدین سان آنها بر اثر غوطه ور شدن در فساد و بی بندوباری کارشان به این جا رسیده است و کشورهای اروپایی یکی پس از دیگری به همین بلا دچار خواهند شد. آن وقت به اصطلاح روشنفکر ما می گوید، باید جامعه مان را مثل آنها بسازیم!

نکته ای را در این جا میخواهم عرض کنم و آن این که نظام ما نظام مکتبی است. خیلی از کشورها نظامشان مکتبی نیست. گرچه ملت مسلمان، مسیحی یا... هستند، ولی نظام سیاسیشان نظام مکتبی نیست. پرسش ما از این آقایان (به اصطلاح روشنفکر) این است که آیا در کشورهایی که نظامشان مبتنی بر مکتب است، اجازه میدهند کسانی که در سایه آن نظام زندگی میکنند، کلمه ای برخلاف مکتب آن جامعه سخن بگویند؟ هرگز چنین نیست؛ زیرا مبنای نظامشان متزلزل می شود. آیا در کشورهای کمونیستی اجازه می دهند که کسی چیزی بر ضد مکتب کمونیستی بنویسد یا سخنرانی کند؟ .. بله در انگلستان هر کسی هر چه دلش بخواهد می گوید (در هاید پارک لندن)، ولی نظام آن کشور مکتبی نیست. نظام ما مکتبی است. با این حال شما با این آزادی هر چه دلتان می خواهد علیه قرآن و اسلام میگویید. ما به شما می گوئیم فقط ناسزا نگوئید! اما چیزی غیر از این نگفتم. شما می گوئید از ما سلب آزادی کردید. کدام کشور است که نظامش مکتبی باشد و مخالفانش آزادانه علیه مکتب سخنرانی کنند، و آن را زیر سؤال ببرند؟ این کار بسیار ظلم و جفا است.

* از شما تشکر میکنیم که در این گفتگو شرکت فرمودید.

معرفت: من هم تشکر میکنم و آرزوی توفیق برای شما می نمایم.

فهم متون دینی، بویژه قرآن مانند فهم گفته ها و نوشته های دیگر قانونمند است. علاوه بر این، قرآن کریم به دلیل ویژگیهای منحصر به فرد، ملاکهای افزونتری برای فهم دارد که غفلت از آنها انسان را از شناخت درست مراد آن باز می دارد. از دیرباز کژفهمیهای بسیاری دامنگیر مراجعان به قرآن بوده و هست. این کژفهمیها همزاد خود قرآن است و پیامبر و جانشینان گرامی ایشان همواره مخاطبان قرآن را به فهم درست و بایسته راهنمایی کرده، آنان را از انحراف در فهم کتاب خدا بازداشته اند. اعتراضهای پیامبر اکرم به «تفسیر به رأی» و به «برهم زدن آیه های قرآن»^(۱) و ایستادگی اهل بیت در پاسداری از حریم قرآن در برابر مدعیان فهم آن در این راستا است.

امام علی علیه السلام از یکی از قاضیان زمان خود پرسیدند: آیا ناسخ و منسوخ قرآن را از یکدیگر بازمیشناسی؟ پاسخ داد: نه. حضرت فرمود: خود و دیگران را نابود کردی.^(۲)

ص: ۳۹۵

۱-۱. جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۹.

۲-۲. بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۱۰.

آن حضرت همچنین به معاویه نوشتند، تو با تأویل قرآن به دنیا دست یافتی. (۱) امام باقر علیه السلام به قتاده (فقیه و مفسر بصره) فرمود:

اگر قرآن را از پیش خود (بدون توجه به ویژگیها و معیارهای فهم آن) تفسیر کنی، خود و دیگران را نابود کرده ای. (۲)

امام صادق علیه السلام در پاسخ صوفیان، که آیه های زهد و ایثار قرآن را شاهی برای خود دانسته، علیه امام استدلال می کردند، فرمودند:

آیا شما به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن آگاهی؟ گمراهان و نابودشدگان این امت به امثال این گونه آیه ها گمراه و نابود شدند. (۳)

بنابراین آسیبهای فهم قرآن و برداشتهای ناروا از آن در شمار قدیمیترین بحثهای قرآنی است که معلمان قرآن به آن هشدار داده و حتی به دامنگیر شدن آیندگان نیز خبر داده اند.

امام علی علیه السلام فرمود:

زمانی فرارسد که کالایی نزد آنان ارزانتر از قرآن نیست، آن گاه که به حق خوانده شود (و معنای درست آن بیان شود) و کالایی پر فروش تر گران قیمت تر از قرآن نیست، آن گاه که ناروا معنی شود. (۴)

قواعد و مبانی فهم و تفسیر قرآن

مفسران برای پرهیز از انحراف در فهم و تفسیر قرآن کریم، اصول و قواعدی دقیق بیان کرده اند و هر کس از این چارچوب خارج شود، گرفتار تفسیر به رأی و مشمول نهی پیامبر خواهد شد. قواعد یاد شده عبارتند از:

ص: ۳۹۶

۱- ۱. نهج البلاغه، نامه ۴۵.

۲- ۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳۵.

۳- ۳. همان، ص ۱۳۹.

۴- ۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

۱- آشنایی با ادبیات عرب؛ مانند صرف، نحو، لغت و بلاغت؛(۱)

۲- در نظر گرفتن روایات تفسیری (روایات نبوی و احادیث ائمه معصومین ع)؛

۳- آگاهی از علوم قرآنی چون شأن نزول آیات(۲) ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، و آیات مکی و مدنی؛(۳)

۴- آشنایی با علم فقه و اصول فقه؛(۴)

۵- در نظر گرفتن مبانی تفسیر مسائل متعددی هستند که هرگونه موضع گیری مثبت یا منفی و پذیرش یا عدم پذیرش آنها در برداشت و تفسیر آیات نقش دارد؛ مانند اعجاز قرآن، مطابق با واقع بودن بیانات قرآنی، جامعیت قرآن، مصونیت آن از تحریف و اعتقاد و ایمان به حقانیت و وحیانی بودن آن؛ چرا که ناپاکان و بیمار دلان از درک آن محرومند.(۵) مفسر باید این مسائل را به گونه درست و دقیق فراگیرد و در تفسیر خود آنها را مبنا قرار دهد و برداشتهای تفسیری خود را با آنها محک بزند. برداشتی که لازمه آن عدم اعجاز قرآن یا تحریف قرآن باشد، بی شک برداشتی نادرست است؛ چنان که میزان گستردگی قلمرو قرآن، که در بحث جامعیت قرآن مطرح می شود و مطابقت بیانات قرآن با واقع، به مفسر نشان میدهد که آیات قرآن را چگونه تفسیر کند؛ به عنوان مثال این که آیات ناظر به پدیده های این جهانی و زندگی دنیوی انسان و نیز آیات ناظر به مسائل علمی را چگونه تفسیر کند و چه مفاهیمی از آنها برداشت نماید.(۶)

۶- پرهیز از هر نوع پیشداوری و تفسیر به رأی. مفسر باید تابع دلالت لفظی آیات قرآن باشد، نه آن که دلالت آیه را تابع رأی و فهم خویش بسازد، یعنی عقیده ای را ابتدا برگزیند و با استمداد از آبهای آن را توجیه کند و به اصطلاح قرآن را بر رأی خود تطبیق

ص: ۳۹۷

۱- ۱. جلال الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۳.

۲- ۲. همان، ص ۲۱۳؛ تفسیر مجمع البیان، مقدمه.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۹۴-۹۳؛ الاتقان، ج ۲، ص ۲۱۳

۵- ۵. واقعه ۸۰/ آل عمران ۷/.

۶- ۶. مجله «معرفت»، ش ۲۴، ص ۴۱

نماید، که این همان تحمیل رأی بر قرآن و تفسیر به رأی است.^(۱)

یکی از آفاتی که فهم متون دینی را تهدید می کند، همین پیشداوری و با توجه به سابقه ذهنی، شروع به برداشت کردن است.

به هر حال تفسیر صحیح قرآن کریم باید مبتنی بر اصول و قواعد پیش گفته باشد. ضمن این که مواردی از قبیل تفسیر قرآن به قرآن^(۲)، توجه به اقوال مفسران گذشته، بررسی ارتباطات آیات با یکدیگر و جز آن نیز راهگشای مفسر خواهند بود.^(۳)

این دقتها و تعیین حد و مرزها نشانه آن است که برداشت و تفسیر قرآن باید روشمند و مبتنی بر اصول و قواعد خاص خود باشد و گر نه تفسیر به رأی است که بشدت از آن نهی شده است. رسول اکرم که می فرماید، خداوند متعال فرموده: ما آمن بی من قشر برأیه کلامی.^(۴)

نیز رسول اکرم او فرمود: «من قال فی القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار».^(۵) تفسیر به رأی آن است که شخص بدون توجه به قواعد فهم الفاظ، قرائن و شواهد مختلف و بدون مراجعه به آیات دیگر و روایات، آیه ای را تفسیر نماید.^(۶) در واقع چنین کسی به جای این که در پی فهم آیه باشد، درصدد تحمیل فکر و نظر خود بر قرآن برمی آید، و قرآن را تابع فکر خود می سازد نه این که خود تابع قرآن باشد.^(۷) ظهور این رویه وقتی است که کسی عقیده یا مکتبی را برگزیند و بکوشد از آیات و روایات شواهدی برای

ص: ۳۹۸

۱- ۱. المیزان، ج ۱، ص ۴ به بعد؛ آیت الله جعفر سبحانی، تفسیر آیات مشکله، ص ۲۹۲؛ عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیری، ص ۲۰۹.

۲- ۲. المیزان، ج ۱، (مقدمه).

۳- ۳. هودبن الحکم «تفسیر کتاب الله العزیز»، ج ۱، ص ۷۱؛ محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۵۴ به نقل از: مفردات راغب، ص ۹۷؛ الاتقان، ج ۲، ص ۲۱۳؛ درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۱۷.

۴- ۴. شیخ صدوق، امالی، ص ۶.

۵- ۵. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۷.

۶- ۶. تفسیر قرطبی، ج ۱، ص ۳۴.

۷- ۷. المیزان، ج ۳، ص ۷۷؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر به رأی، ص ۲۳.

آن بتراشد، و گاه بدون هیچ قرینه‌ای، آیه را برخلاف مفهوم ظاهری آن تفسیر می‌کند تا به مقصد خود برسد. (۱)

این روند (تحلیل آراء بر قرآن در زمان ما به گونه‌ای کاملاً جدید ظهور نموده است. از این رو، بایسته است، نظری اجمالی به مبانی و بنیادهای این گونه برداشتها افکنده، بدانیم دستمایه‌ها و اهداف آنان چیست؟

مبانی نظری برداشتهای روشنفکرانه از قرآن

۱- تکیه بر عقل جزوی

عقل جزوی جوزه ادراکات بشر را معطوف به عالم ماده کرده و مابعدالطبیعه را نیز غیر کاربردی و لذا بی‌ثمر می‌خواند، لذا کاربرد عقل بشری را که می‌تواند تا مرز شهود، مرکب آدمی قرار گیرد و حتی الهام و اشراق را مدلل نماید در حد محسوسات تنزل می‌دهد (البته واضح است که عقل بشری در عالیترین صورت خود نمی‌تواند محتوای شهود را درک کند اما می‌تواند در اصل وجود شهود استدلال کند) تکیه بر این عقل بشری و دخالت دادن آن در همه عرصه‌ها، سنگ بنای کارهای روشنفکران لیبرال، از جمله تفسیر متون مقدس است.

شهید مطهری، نمونه‌های زیادی از تفسیرهای عقل‌گرایانه مادی را که در مورد قرآن صورت گرفته، ارائه می‌دهد که در آنها بسادگی مفاهیم ارزشمند ماورایی مانند ایمان به غیب، اقامه صلوات، الله، لوح، قلم، جن، ملک و قیامت و غیره تحریف گشته است. (۲)

۲- تفسیر عصری

مراد از تفسیر عصری یعنی

ص: ۳۹۹

۱- ۱. تفسیر به رأی، ص ۲۳؛ سید علی کمالی دزفولی، قانون تفسیر، ص ۲۸۴.

۲- ۲. علل گرایش به مادیگری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۵۸.

«شیوه‌های نو در ارائه مباحث جهان بینی و اعتقادی که مفسر با توجه به آگاهی‌هایی که کسب کرده و نیازهایی که در عصر خود درک میکند، پیام قرآن را شرح می‌دهد. در طرح مباحث به مسأله شرایط روحی مخاطبان و پرسش‌هایی که آنان دارند توجه میکند، لذا مطالب خود را مناسب و سازگار با دانش‌های عصر ارائه می‌دهد... یکی از گرایش‌های تفسیر عصری، نواندیشی و مبارزه با عقاید سخیف و باطل است.»^(۱)

این مبنا ظاهری زیبا دارد. چه کسی است که نیاز عصر را در نظر نیاورد و در صدد پاسخ به آن نباشد یا به مقابله عقاید باطل برنیاید؛ اما این سخن دستمایه ای می‌شود، برای برداشتهایی که با قواعد تفسیر ناهم‌سنگ و با روح قرآن در تضاد است. بدون شک قرآن در هر عصر نیاز به تفسیر نو و مطابق با نیازهای همان عصر همراه با تدبیر بیشتر دارد، اما این کار باید در پرتو رعایت قواعد کلی تفسیر صورت گیرد، و گرنه هر کس از آیه یا روایت برداشتی کرده و نامش را «تفسیر عصری» و رفع نیازهای زمان خواهد گذاشت. نمونه‌های این گونه تفسیرهای عصری زیاد است، که به ذکر دو مورد اکتفا می‌شود:

الف - مورد اول تأکید بر کثرت‌گرایی دینی است. طبق تفسیر عصری، پلورالیسم دینی مبتنی بر تنوع فهمها از متون دینی و تنوع تفسیرها از تجارب دینی است و آیات قرآن بر آن گواهی می‌دهند:

امروز پلورالیسم دینی، عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود: یکی تنوع فهمهای ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی... و همین است سر تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و برون دینی». آیا این که قرآن پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراط مستقیم) یعنی یکی از راه‌های راست، نه تنها صراط مستقیم (الصراط المستقیم) میدانند به همین معنی نیست؟ در خطاب به پیامبر گرامی اسلام می‌گوید: «انک

ص: ۴۰۰

پاسخهای متعددی به این «برداشت» داده شده، (۲) از جمله این که تفسیر آیات و انطباق آن بر این مبنا، تفسیر به رأی است؛ زیرا آیه شریفه و علی صراط مستقیم، به یکی از راههای راست تفسیر و معنی شده، به این گمان که تنوین «تنکیر» است، در صورتی که تنوین برای تفخیم است؛ یعنی فخامت و ارزش والایی یگانه راه الهی را می رساند؛ مانند: (ان ربی علی صراط مستقیم (هود / ۵۶) و گرنه طبق برداشت یاد شده، خداوند هم بر یکی از راههای راست است نه تنها راه مستقیم!

آیات فراوانی در قرآن هست، (۳) که در آنها صراط مستقیم، صراط، سوی، یا سبیل الله در مقابل سبیل الطاغوت، آمده و همگی به معنای یگانه راه درست و راست است و هرگز به معنای یکی از راهها نیست، و تنوین در همه آنها برای تفخیم است، (۴) پس این گفته که:.

«اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد» (۵)

و در نتیجه ادیان و مذاهب، خطوط متوازی یا صراطهای مستقیم اند و حق و هدایت کامل در انحصار یک مکتب یا یک مذهب نیست، خلاف صریح قرآن است. قرآن انبیا و شرایع آسمانی را از منبع واحد می داند و ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران / ۱۹) و آنگاه فقط یک شریعت را صراط مستقیم میداند و بقیه طریقتها را انحرافی می شمارد. ب - نمونه دیگر از «تفسیر عصری» استخراج سکولاریزم از لابلای آیات و روایات

ص: ۴۰۱

۱-۱. عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، ص ۲ و ۲۷.

۲-۲. از جمله فصلنامه کتاب نقد، شماره ۴، اختصاص به رد این نظریه دارد و نیز: علی ربانی گلپایگانی، «تحلیل و نقد پلورالیسم دینی»، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بهار ۷۸؛ محمد هادی معرفت «پلورالیسم در بوته نقد»، اندیشه حوزه، ش ۱۶، ص ۱۳ به بعد.

۳-۳. حجر / ۴۱، مریم / ۳۶، یس / ۹۱، زخرف / ۹۱ و ۹۴.

۴-۴. محمد هادی معرفت «پلورالیسم در بوته نقد»، اندیشه حوزه، ش ۱۶، ص ۲۰

۵-۵. صراطهای مستقیم، ص ۱۸.

است. در سکولاریزم، علم و عقلانیت جایگزین ساختارهای اسطوره‌ای و دینی می‌گردد و نهاد دین از نهاد دولت جدا می‌شود، زیرا حاکمیت مردم و حقوق طبیعی افراد اصل است نه حاکمیت الهی و تکلیف (۱). می‌گویند: «دید علمی در عرصه سیاست با خداگرایی ناسازگار است» (۲) و لذا مهندس بازرگان آیه ۲۵ سوره حدیده ليقوم الناس بالقسطه را چنین تفسیر می‌کند:

معنی و منظور آیه آن طور که بعضی‌ها تصور و تبلیغ کرده‌اند این نیست که مردم و دیگران را برای مبارزه با ظلم، استبداد و استکبار، یا بسط عدالت و دیانت در دنیا بسیج نماید، بلکه خود مردم در اخلاق و رفتارشان عامل به عدالت و قسط باشند. (۳) وی تصور کرده بدون اصلاح جامعه (یعنی اصلاح نهادها و ساختارهای آن می‌توان عدالت را تحقق بخشید. اگر این گونه است، چرا انبیا با مفسد اجتماعی مبارزه می‌کردند. معلوم است که این برداشت، تحمیل رأی بر آیه و دخالت دادن زمینه‌های سیاسی □ فرهنگی در تفسیر آن است.

یا در مورد آیات جهاد برای این که کسی ضرورت حکومت اسلامی را استنباط نکند، چنین توجیه شگفتی می‌کند:

می‌دانیم که آیات جهاد و قتال صرفاً برای دفاع و استمرار امنیت و آزادی است، نه برای تهاجم و تصرف قدرت. (۴)

آیا بدون تشکیل حکومت می‌توان به دفاع از یک جامعه پرداخت و امنیت و آزادی را مستقر نمود؟ نه هر جهادی برای تهاجم است و نه هر تصرف قدرتی باطل و نامشروع. پیامبران از جانب خدا و به اذن او به تهاجم و تصرف مراکز قدرت شرک و نامشروع می‌پرداختند. پذیرش اصل سکولاریزم باعث می‌شود، این گونه بر حقایق پرده افکنده و

ص: ۴۰۲

۱-۱. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، ص ۳۵۳-۳۵۵.

۲-۲. عبدالکریم سروش، کیان، ش ۲۶، ص ۷.

۳-۳. کیان، ش ۲۸، ص ۵۴، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء، ص ۷۳.

۴-۴. همان.

آیات قرآن بی ضابطه و قاعده تفسیر و توجیه شود.

۳- تکیه بر پیش داوریها

روشنفکران با گزینش این مبنا که مولود بازاندیشی در متون مقدس غربی است، با برداشتهای اصیل معارضه نموده، اندیشه‌ها و خواستههای خود را طرح می‌کنند. در این برداشت، مفسر ابتدا یک پیش فهم و پیش دانسته‌ای را ملاک و مبنا می‌سازد و براساس آن به سراغ قرآن می‌رود، حتی به جای متن سخن می‌گوید، انتظارات و پاسخهای خود را بر آن عرضه و تحمیل می‌کند و حتی ممکن است متن را بهتر از خود مؤلف بفهمد و همچون میشل فوکو معتقد شود که «مؤلف مرده است و بر این اساس، همه فهمها نسبی است» (۱).

هرمنوتیک، پیشداوری و ملاک و معیار قرار دادن نظرات مفسر است. در این صورت هرگونه برداشت و تفسیری از قرآن روا خواهد بود. این اصل، ریشه وحی را می‌زند. طبق قاعده، مفسر درصدد فهم آیه می‌باشد، و لازمه آن خالی کردن ذهن از «علاقه، پیشداوری و انتظار» است. اطلاعات پیشین مفسر می‌تواند بر نوع نگاه وی به قرآن تأثیر گذارد. بحث این است که درست و به طور کامل نباید تسلیم آن شد. افراط در تکیه بر پیشاندوخته‌ها و سوابق ذهنی و اعتقادات مذهبی و کلامی و علمی، به منزله عینکی رنگین در برابر چشمان مفسر است که همه چیز را به همان رنگ می‌بیند و او را از درک درست ناتوان می‌سازد. (۲)

۴- علمگرایی

اشاره

منظور از علم، علم تجربی است که با شیوه آزمون و خطا، درستی و نادرستی نظریات و قوانین حاکم بر طبیعت را بررسی می‌کند. موج علم‌گرایی از اروپا آغاز شد و در جهان

ص: ۴۰۳

۱- ۱. خسرو باقری، «نقد هرمنوتیک کتاب و سنت»، روزنامه ایران، ۲۳ و ۲۴ فروردین ۷۹.

۲- ۲. ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۱۰ (مقدمه).

اسلام ابتدا به مصر و سپس هندوستان راه یافت و موجب پیدایش رویکرد علمی به قرآن و در نهایت برداشت و تفسیر علمی گردید، به طوری که روشنفکران عالم اسلام درصدد انطباق قرآن با علوم تجربی برآمدند. این مسأله موقعی اهمیت بیشتری یافت که «تعارض علم و دین» در اروپا اوج گرفت و مسیحیت به خاطر تعارضاتش با علوم جدید هر روز عقب نشینی تازه‌ای میکرد و میدان ظهور افکار ضددینی بازتر میشد. هجوم این افکار به کشورهای اسلامی از یک سو، و برتری صنعتی غرب از سوی دیگر، موجب جذب جوانان و تحصیلکردگان مسلمان به فرهنگ غربی میگشت.

در این میان، عده‌ای از روشنفکران در گوشه و کنار جهان اسلام، از شر درد و برای دفاع از ساحت قرآن (با توجه به سازگاری علم و دین در اسلام، به میدان آمدند تا نشان دهند آیات قرآن نه تنها با علوم جدید تضادی ندارد، بلکه برعکس، یافته‌های علمی، اعجاز علمی قرآن را اثبات می‌کند. از این رو، اقدام به استخدام علوم در فهم قرآن نموده و تفسیرهای علمی و روشنفکرانه و عصری نوشتند. همین علم زدگی برخی از روشنفکران نقطه مهم چالش در مواجهه با قرآن بود؛ زیرا بعضی افراط کرده، و یکسره جذب فرهنگ مادی غرب شدند و به تأویل و تفسیر به رأی آیات قرآن پرداختند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: .

در این اعصار مسلک تازه‌ای در تفسیر پیدا شد و آن این که... پاره‌های از مسلمانان به مکتب حس و تجربه گراییده گفتند: معارف دینی نمی‌تواند مخالف با علم باشد و علم می‌گوید اصالت وجود تنها مال ماده و خواص محسوس آن است، پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است و حس ما آن را لمس نمی‌کنند، مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و امثال آن باید به یک صورت تأویل شود و اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود. و نیز آنچه که تشریح بر آن تکیه زده، از قبیل وحی، فرشته، شیطان، نبوت، رسالت، امامت و امثال آن، همه امور روحی هستند... و روح هم خودش

ص: ۴۰۴

پدیده‌های مادی و از خواص ماده است و مسأله تشریح هم اساسش یک نوع خاص اجتماعی است که می‌تواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند تا اجتماعی صالح و مترقی بسازد. این آراء مسلمانان نماهای اعصار جدید درباره معارف قرآن است... همه این تأویلهای] در این نقص بزرگ شریکند که: آنچه از ابحاث علمی و یا فلسفی به دست آورده اند بر قرآن تحمیل نموده اند بدون این که مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند. (۱)

انحراف این دسته و غرض ورزی عده ای دیگر که در صدد اثبات افکار انحرافی خود از طریق تفسیر علمی بودند، موجب شد تا احساسات بعضی مسلمانان برانگیخته شده، در مقابل این تأویلات موضع گیری و یکسره آن را محکوم نمایند، گرچه بعضی با کمی احتیاط راه میانه را پیش گرفته، میان انواع تفسیرهای علمی و اهداف گویندگان آن فرق گذاشتند و به اصطلاح قائل به تفصیل شدند. (۲) علل رویکرد به تفسیر علمی و روشنفکرانه را می‌توان در دو مقوله مورد بحث قرار داد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱- احیای فکر دینی

بررسی شرایط تاریخی و ظرف زمانی ویژه ای که متفکران اسلامی را به سوی تفسیر علمی رهنمون شد، نشان می‌دهد که مهمترین انگیزه آنان (دست کم بیشتر آنها) احیای دین و فکر دینی بوده است. مهجوریت قرآن آنان را برمی‌آشفته و دغدغه نوسازی اسلام و روزآمد کردن آن باعث می‌شد بکوشند اثبات کنند قرآن از کاروان علم عقب نیست و آنچه علم امروز به آن رسیده است، در آیات قرآن دقیقا مشاهده می‌شود و آنچه قرن‌ها پیش بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل شده امروزه در آزمایشگاهها و رصدخانه ها قابل اثبات و پیگیری است.

ص: ۴۰۵

۱-۱. همان، ص ۱۳-۱۲ با اختصار.

۲-۲. درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۳۶۹

«من فطرتا شیفته شگفتیهای عالم هستی و ستایشگر شگرفیهای طبیعت و مشتاق تماشای جمال و کمال زمین آفریده شده ام. امیدوارم با نگارش این تفسیر، این کتاب انگیزه ای برای مطالعه عوالم برین گردد و امت اسلام کسانی را در کلیه شعب علوم از کشاورزی و پزشکی و معدن شناسی و حساب و هندسه و نجوم و نظایر آن به پایگاهی فراتر از غربیان برساند، چرا چنین نباشد در حالی که در قرآن آیات مربوط به علم از ۷۵۰ افزون است و آیات صریح احکام مربوط به فقه از ۱۵۰ بیش نیست.»^(۱)

او در سراسر تفسیرش میکوشد، همگامی قرآن را با علوم روز اثبات کند و بدین وسیله اندیشه دینی را نوسازی کند.

۲- دفع شبهه نزاع علم و دین

بخش اعظم تلاشهای مفسران علمی به این مهم اختصاص یافته است. اینان در جای، جای تفاسیر و برداشتهای خود در پی بیان این معنی هستند که هر چه علم به آن رسیده با قرآن و گفته های پیامبر تطبیق میکند و تعارضی ندارد.

مهندس مهدی بازرگان از پیشتازان این مسأله بود و در کتابهای باد و باران در قرآن، راه طی شده و مطهرات در اسلام، آیات متعددی از قرآن را با مسائل جدید علم تفسیر کرده است. وی می گوید:

آنچه قابل توجه است و دعوی ما میباشد این است که نکات اساسی و مبانی اصلی کیفیات جوی مربوط به باد و باران در انتخاب کلمات و تغییرهای بعضی آیات قرآن، بخوبی منعکس است و این انعکاس نمی تواند ناشی از تصادف کلام، اطلاعات زمان با نتیجه توجه و مشاهده

ص: ۴۰۶

گوینده قرآن به حالات زمین و آسمان در موقع باد و باران بوده باشد»^(۱)

کتاب مطهرات در اسلام توسط وی در سال ۱۳۲۲ شمسی منتشر شده و قدمت تفسیر علمی را در ایران می‌رساند. البته صورت خوشبینانه مسأله، حل تعارض علم و دین است و گرنه ممکن است اغراض دیگری هم در نظر باشد که حداقل آن تعظیم اختراعات و علوم جدید است و کم، کم کنار نهادن تعالیم دینی.

از این رو، یکی از دلایل رشد تفسیر علمی در قرن اخیر، رشد افکار التقاطی و انحرافی بعضی از روشنفکران در جوامع اسلامی است. بعضی از مسلمانان که به کشورهای غربی رفته یا در آن جا تحصیل نموده و یا به هر شکل تحت تأثیر پیروزی اصالت حس و پیشرفت علوم تجربی در اروپا قرار گرفتند، با تقلید کورکورانه از آنها، روش حسی و تجربی را تنها راه پیشرفت شمردند و راه عقل و وحی را مسدود دانسته و سعی کردند آیات قرآن را با علوم تجربی تطبیق دهند. آنان هر جا ظاهر آیات با علوم تجربی ناسازگاری داشت به تأویل آیات یا تفسیر به رأی آنها پرداخته، با محتوای آنها را بر افکار خود تطبیق می‌دادند؛ مثلاً- هابیل و قابیل را اشاره به دو دوره جامعه (جامعه بیطبقه و دوره فتودالیسم) می‌گرفتند^(۲) و یا نبوت را نبوغ خاص تعریف می‌کردند^(۳) شهید مطهری با درایتی خاص، پرده از این ماجرا برداشته است^(۴).

از مصریان فرید وجدی در علی اطلال المذهب المادی، سید عبدالرحمان کواکبی در طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد، طنطاوی در الجواهر القرآن و عبدالرزاق نوفلی در القرآن و العلم الحدیث در این راه افراط ورزیدند و در هند سر سید احمدخان هندی و سید امیرعلی به تفسیر روشنفکرانه از قرآن شهرت دارند. سید احمد خان کوشید موازین اسلامی را با یافته های علم جدید انطباق دهد و معتقد بود در راه دستیابی به تمدن غربی

ص: ۴۰۷

-
- ۱- ۱. مهدی بازرگان، باد و باران در قرآن، ص ۹۱.
 - ۲- ۲. تفسیر به رأی، ص ۷۸.
 - ۳- ۳. المیزان، ج ۱، ص ۷.
 - ۴- ۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۲۵، پاورقی.

ناچار باید در افکار دینی و اندیشه های مذهبی تجدیدنظر شود؛ چرا که اسلام و علم با هم مخالف نیستند. وی میگفت حقانیت راستین اسلام در موافقت با طبیعت و قوانین علمی نهفته است و هر چیزی را که با این اصل در تناقض باشد، به طور قطع نمی توان اسلامی دانست. (۱)

اولین مخالف او سید جمال الدین اسدآبادی بود؛ (۲) زیرا احمدخان در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان، علم زدگیها و انکار ضرورتها را آشکار کرده، امکان وقوع معجزه و تأثیر دعا را به عنوان نقض یا خرق قوانین طبیعت انکار می کرد و شباهت کاملی به فیلسوفان یا روشنفکران دیندار عصر روشنگری قرن هجدهم اروپا داشت که غالباً دنیست (قائل به وجود خدا، با ایمانی که تابع عقل است، نه وحی و دین) بودند. به تعبیر دیگر او یک اصالت عقلی اصالت طبیعی بود. (۳) در ایران نیز، چه در حوزه و چه دانشگاه افرادی بودند که سعی میکردند با برداشتهای جدید از قرآن، میان قرآن و پیشرفتهای صنعتی، آشتی برقرار کنند.

باید گفت بیشتر کسانی که در ایران برداشتهای روشنفکرانه از قرآن داشته و دارند مفسر نبوده اند؛ یعنی شرایط و قواعدی که برای تفسیر گفته شد، در آنها نبوده است. آنان با انگیزه های مختلف دست به سوی قرآن دراز کرده اند. انگیزه برخی اثبات وجود همه علوم در قرآن، یا اثبات اعجاز علمی قرآن بوده است، و بعضی دیگر با استفاده از این روش، افکار انحرافی و احیاناً الحادی خود را در پوشش اسلامی پنهان می کردند تا بتوانند در مردم مسلمان نفوذ کنند.

این گروه با سوء استفاده از تفسیر علمی موجب شدند دانشمندان مسلمان به اساس این شیوه بدبین گردند و آن را تطبیق بنامند نه تفسیر.

همه مفسران بزرگ و آگاه شیوه تحمیل و تطبیق را با هر نامی که صورت گیرد، رد

ص: ۴۰۸

۱-۱. نهضت‌های اسلامی معاصر، ص ۱۴۳.

۲-۲. مقالات جمالیه، ص ۹۷

۳-۳. بهاء الدین خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۵۹.

می کنند اما برداشتها و تفسیر بدون تحمیل یا تطبیق را می پذیرند. تطبیق، آن است که مفسر ابتدا یک مکتب یا نظریه علمی را انتخاب کند و سپس آیات موافق آن را از قرآن پیدا کرده، آیات مخالف آن را تأویل نماید که این عمل در نهایت به تفسیر به رأی خواهد انجامید، ولی اگر مفسر، ظاهر آیه ای را با مطلب علمی مطابق دانست و از آن چنین برداشت نمود، تحمیل و تفسیر به رأی نیست.

مرحوم علامه طباطبایی با این که در مقدمه المیزان روش تطبیق را شدیداً رد می کند، در تفسیر آیات از علوم جدید کمک می گیرد؛ مثلاً در ذیل آیه ووجعلنا من الماء کل شیء حی « (انبیاء / ۳۰) می فرماید: «منظور این است که آب دخالت کاملی در وجود هر موجود زنده ای دارد...: و در بحثهای علمی جدید ارتباط حیات با آب واضح شده است.»^(۱)

ایشان در ذیل آیه: «والسماء بنیناها بأبیر وانا لموسعونه (ذاریات / ۴۷) به توسعه و گسترش جهان براساس علوم ریاضی روز اشاره میکنند.^(۲)

بنابراین، میان تطبیق مسأله ای بر قرآن و حقایق مسلم علمی و استفاده آن از قرآن تفاوت است:

«رعایت این نکته بسیار مهم است که واقعا درصدد فهم آیه باشیم، نه این که پیشاپیش چیزی را پذیرفته باشیم و بعد بخواهیم همان را بر آیات تطبیق کنیم و معنای دلخواه خود را بر قرآن تحمیل نماییم، خواه آن پیشداوری ناشی از مفاهیم فلسفی باشد یا عرفانی، یا علوم تجربی یا ج امعه شناسی و یا غیر آن. این کار بسیار خطرناک است.»^(۳)

به عنوان نمونه، اگر زوجیت گیاهان با ظاهر آیات موافق است، این برداشت صحیح

ص: ۴۰۹

۱-۱. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۷۹.

۲-۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۸۲.

۳-۳. محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۲۲۹.

است، (۱) اما اگر نفس را به معنای پروتون و زوج را به معنای الکترون بگیریم، در حقیقت یک نظریه علمی را بر قرآن تحمیل کرده ایم، چنان که عبدالرزاق نوفلی چنین کرده است. (۲)

نکته ای که باید افزود، این است که علوم تجربی (که بسیاری از برداشتهای نو و روشنفکرانه منطبق با آن است) غیرقطعی است؛ زیرا استقراء ناقص است و نمی تواند یقین آور باشد و از سوی دیگر وحی الهی (قرآن)، قطعی و خدشه و خطاناپذیر است؛ لذا حق نداریم مطالب علوم تجربی را به طور حتمی و قطعی به قرآن نسبت دهیم و بگوییم قرآن همین را می گوید، بلکه با توجه به موافقت علوم جدید با ظاهر آیه می توان گفت که قرآن احتمالا این مطلب علمی را می گوید. بنابراین اگر کسی نسبت قطعی به قرآن بدهد، نوعی تحمیل محسوب می شود که جایز نیست. باید قرآن را بر علوم عرضه کرد، نه این که قرآن را با علوم تطبیق داد. (۳) مواردی چون حرکت خورشید، (یس (۳۸) (۴)، حرکت کوهها (نمل ۸۹/، (۵) لقاح گیاهان توسط وزش بادها (حجر ۲۲/ (۶)، زوجیت گیاهان و حتی اشیای دیگر (یس ۳۶/ (۷) از برداشتهای نو و در همان حال صحیح از آیات قرآن کریم است که تحمیل و تطبیقی در آن صورت نگرفته است.

نمونه هایی از برداشتهای روشنفکرانه از قرآن

اشاره

در این جا نمونه هایی چند از برداشتهای روشنفکرانه از قرآن را می آوریم. در این

ص: ۴۱۰

-
- ۱- ۱. محمد تقی شریعتی، تفسیر نوین، مقدمه، ص ۶۷.
 - ۲- ۲. القرآن و العلم الحدیث، ص ۱۵۸-۱۵۹.
 - ۳- ۳. محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ج ۶.
 - ۴- ۴. تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۶-۵؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۲۴؛ حسین نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۹.
 - ۵- ۵. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۹؛ تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۵۹۸.
 - ۶- ۶. مکارم شیرازی، قرآن و آخرین پیامبر، ص ۱۹۷؛ مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۳۴.
 - ۷- ۷. القرآن و العلم الحدیث، ص ۲۱۹-۲۱۲، به نقل از: التفسیر العلمی، ص ۴۴۰.

موارد، نشانه های تکلیف و تأویل آیات، تحمیل یا تطبیق نظریات غیرقطعی بر قرآن و انطباق قرآن با تئوریهای اثبات نشده علمی مشاهده میشود.

۱- قمرهای مصنوعی

وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم» (نمل/ ۸۲) و هنگامی که وعده (عذاب کافر) به وقوع بپیوندد، جنبندهای از زمین برانگیزیم که با آنان سخن گوید.

عبدالرزاق نوفلی مفاد این آیه را بر قمرهای مصنوعی تطبیق کرده، می نویسد: این دابه (جنبنده) همان قمرهای مصنوعی است که از زمین خارج میشود و از آن سخنان الحاد آمیز گفته میشود. (۱)

با توجه به این که دابه در لغت به معنای موجود زنده است، این تفسیر با معنای لغوی و اصطلاحی آیه سازش ندارد. به علاوه آیه شریفه در مورد نشانه های قیامت است و این نوع تفسیر از آیات، تحمیل بر قرآن محسوب میشود. تفسیر مجمع البیان آیه یاد شده را در مورد آمدن عذاب الهی دانسته، و روایاتی را نقل می کند که ظهور دابه، نشانه ظهور قیامت است که دیگر توبه قبول نمی شود. (۲)

۲- بمب اتمی و هواپیماهای جنگی

و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفاه (مرسلات ۲/ ۱-۲) برخی از این آیه، هواپیماهای جنگی که بمبها را بر سر مردم می ریزند استفاده کرده اند. سید قطب معتقد است این تفسیر انحرافی است و منظور از آن بادهای یا ملائک هستند. (۳)

ص: ۴۱۱

۱- ۱. در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۴۳۴.

۲- ۲. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۳۵-۲۳۲؛ تفسیر نمونه، ج ۱۵، ص ۵۵۲.

۳- ۳. فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۷۹؛ التفسیر العلمی، ص ۴۴۵.

در مورد آیه: و یوم تكون السماء کالمهل و تكون الجبال کالعنه (معارج / ۹و۸)

گفته اند:

منظور روزی است که هواپیماها و بمبهای قابل انفجار ظاهر می شوند

و منظور فروپاشی کوهها با دینامیت، بمبهای اتمی و هیدروژنی است که جدید اختراع شده و همه کوهها و ساختمانها، درختان، انسان، حیوانات و گیاهان را مانند ذرات هوا میکند که در سال ۱۹۴۵ در بعضی شهرهای ژاپن در جنگ دوم جهانی صورت گرفت و این روزی است که افراد از مادر و پدر خود فرار میکنند.^(۱)

در حالی که انسان اگر سوره معارج را به طور سطحی هم بخواند، می فهمد که این آیات درباره قیامت هستند و تطبیق آنها بر بمب اتم و دینامیت (آن هم به صورت قطعی) درست نیست، و نوعی تحمیل بر قرآن بدون وجود قرینه عقلی یا نقلی به شمار می آید.

۳- ملائکه و میکروب

جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه» (فاطر / ۱).

بعضی برخلاف معنای لغوی و بدون توجه به تفسیر این آیه گفته اند، ملائکه همان میکروبها هستند.^(۲) بعضی دیگر شیطان را به میکروب تعبیر کرده اند.

مرحوم آیت الله طالقانی در ذیل آیه: و کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المسه

(بقره/ ۲۷۵) می نویسد:

«این تعبیر را تمثیل بیماری صرع و دیگر اختلالهای روانی دانسته اند، چون عرب این گونه بیماریها را اثر مس جن «دیوزدگی» می پنداشتند... بعضی از مفسران جدید گفته اند: شاید مس شیطان اشاره به میکروبی

ص: ۴۱۲

۱- ۱. عبدالله القیشاوی، القرآن علی ضوء العقل، ص ۲۱-۲۰.

۲- ۲. التفسیر العلمی، ص ۴۵۱؛ محمد توفیق صدوقی، دروس سنن الکائنات، ص ۳۳۱-۳۲۸.

باشد که در مراکز عصبی نفوذ میکند.»^(۱)

این نیز تعبیر و برداشتی است که دلیل عقلی و نقلی بر آن نیست و از جمله تحمیل بر قرآن به شمار می آید. گرچه این مطلب را به صورت احتمال طرح کرده اند، اما خلاف ظاهر آیه است.

از موارد دیگر خلاف ظاهر و تأویل بدلیل این است که آیه: «نار الله الموقده» (همزه ۷/۷) را بر اشعه رونتینگن حمل کرده اند^(۲)، با این که این سوره مربوط به قیامت و عذابهای اخروی است، یا این که وضو را ماساژ دادن اعضا مطرح می کنند^(۳) تا بیانگر فلسفه آن باشد، با این که فلسفه وضو به تعبیر خود قرآن، طهارت است.

۴- بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن

مهمترین سخنان متجددان و روشنفکران ما این است که فرهنگ عصر نزول (فرهنگ جاهلیت) در قرآن بازتاب یافته است.

بعضی این مسأله را چنین توضیح داده اند:

فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان بینی مردمان عصر نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت) عالمه و عامداً به صلاحدید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام الله راه داده شده است، نه این که قهراً و طبعاً راه یافته است.»^(۴)

آن گاه پدیده ها و نمونه هایی از این بازتاب فرهنگ جاهلی در قرآن ارائه شده است؛ مانند شأن نزول آیاتی چند از قرآن درباره آیین ابراهیمی حج که در جاهلیت رواج داشته، ایلاء، ظهار و لعان و استفاده از امکانات و قالبهای زبانی ادبی و شیوه های بیانی، مانند

ص: ۴۱۳

۱- ۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۴.

۲- ۲. تفسیر نوین، ص ۱۴.

۳- ۳. احمد اهتمام، فلسفه احکام، ص ۲۳۲.

۴- ۴. بهاء الدین خرمشاهی، بینات، ش ۵، ص ۹۱

تشبیه طعام دوزخیان به کله های شیاطین در این آیه شریفه: وطلعها كأنه رؤوس الشیاطین» (صافات/ ۶۵) و عجیب تر از همه تردید در وجود جن به خاطر این که علم امروز آن را نمی پذیرد:

در قرآن کریم هم سخن از وجود جن می رود و سوره ای به نام جن و در شرح ایمان آوردن بعضی از آنها و استماع مجذوبانه آنان از آیات قرآنی هست، حال آن که بعید است علم یا عالم امروز قائل به وجود جن باشد. (۱)

اولاً، این فرضیه که فرهنگ جاهلیت در قرآن بازتاب یافته باشد، قداست وحی و عظمت قرآن مجید را خدشه دار می سازد. قرآنی که سراسر مبارزه با آرای خرافی و عقاید باطل دوران جاهلیت است، چگونه می تواند همان فرهنگ منحط را در خود جای دهد؟ در مورد مثالهایی که زده شد از قبیل شأن نزولها و ظهار و لعان و غیره، قرآن واقع نگری کرده است، نه این که تحت تأثیر فرهنگ قوم عرب قرار بگیرد. آیات قرآن به واقعیات آن روز جامعه توجه داشت، عقاید و آرای باطل و بی ارزش آنان را نقل می کرد و درهم میکوبید و راه و فرهنگی نو و متعالی فراروی آنان قرار میداد. اندیشه های اهل جاهلیت را پندار باطل میسرمد (۲) و به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) کمترین اجازه مدهانه و سازش با آنها را نمیداد: ودوا الوتدهن فیدهنون (قلم/ ۹) .:

قرآن کریم تحریمهای دوران جاهلیت را تخطئه میکند، (۳) و آداب جاهلی را که شکل عبادت به آن می دادند محکوم می نماید: و ماکان صلاتهم عند البیت الا- مکاء و تصدیه فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون) (انفال/ ۳۵) و عقاید مشرکانه و جاهلان عرب را درباره اجته مردود می شمارد. (۴)

اینها و دهها مورد دیگر که قرآن کریم فرهنگ جاهلی را به باد انتقاد میگیرد و راه صحیح را به آنان می نمایاند، گواه بر این است که قرآن هرگز متأثر از فرهنگ جاهلی نبوده

ص: ۴۱۴

۱- ۱. همان، ص ۹۵.

۲- ۲. انعام / ۱۳۹.

۳- ۳. مائده / ۱۰۳، احزاب / ۴

۴- ۴. انعام / ۱۰۰.

است و نمی تواند چنین باشد.

ثانیه، شأن نزولها، طرح و تخطئه یا اصلاح پدیده های فرهنگی - اجتماعی، و بیان حکم در مسائل جاریه مستحدثه یا استفاده از شیوه های بیانی و قالبهای زبانی - ادبی و به کارگیری تشبیهات معهود و متداول، استناد به باطل و تأثیرپذیری از فرهنگ جاهلی نیست، بلکه از ضروریات نزول قرآن به «لسان قوم» است. و منظور از زبان قوم، همان زبان عرف عام است؛ یعنی زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، هر چند اختلاف استعدادها در عمق درک مطالب مؤثر است. حکمت الهی می طلبد که سخن وحی برای مخاطبان مستقیم آن قابل فهم باشد. (۱) از این رو، از لغات و واقعیات موجود در میان همان مردم استفاده میکند، اما به گونه ای که عقاید نادرست را تخطئه نموده، مطالب جدید و استوار را در ضمن آن تبیین سازد.

برخی زبان قوم را با فرهنگ و عقاید و آداب آنها اشتباه کرده و گفته اند:

معنای دیگر به زبان قوم بودن، در قالب فرهنگ قوم بودن است. این مبتنی بر این معناست که زبان هر قوم، آئینه و تجلی فرهنگ و معتقدات و تئوریهها و جهان بینی آن قوم است. (۲)

این برداشتی روشنفکرانه از آیات قرآن کریم از جمله آیه: «وما ارسلنا من رسول الا- بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم ۴/ می باشد که هیچ دلیل و قرینه ای ندارد. برآستی اگر پیامبران خدا فرستاده شده اند تا با فرهنگ و معتقدات و پندارهای باطل قوم خودشان همراهی کنند و آنچه آورده اند تجلی جهان بینی و معتقدات آن قوم باشد، پس آن همه منازعه و مخالفت و جنگ اقوام با پیامبران بر سر چه بوده و چرا پیامبران در دفاع از ره آورد وحی به زحمت افتاده و حتی شیهه شده اند؟

علاوه بر این، قرآن کریم زبان قرآن را به «عربی روشن و آشکار» وصف فرموده است.

ص: ۴۱۵

۱- ۱. محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، ص ۴۸

۲- ۲. کیان، ش ۲۳.

آراء و معتقدات را چگونه می توان به «عربی مسین» وصف کرد؟ آراء و معتقدات از مقوله معنایند نه لفظ تا به این وصف متصف شوند. وانگهی تعلیل لیبن لهما نشان میدهد که فرستادگان به زبان قوم خود سخن می گفتند تا بتوانند حقایق را که وحی آورده و از سطح اندیشه مردم برتر بوده، توضیح دهند، نه این که معتقدات و جهان بینی نادرست اهل جاهلیت را برای آنان بیان کنند و گمراهی آنها را تقویت نمایند.

ثالثاً، این که قرآن از جن سخن گفته و شاید علم امروز آن را قبول نکنند، محملی برای تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلی نمی شود. قرآن کریم چیزهای فراوان دیگر هم گفته که علم امروز از درک آن ناتوان است، مانند ملک، روح، وحی، جهان غیب و نیروهای غیبی. قرآن کریم بدون این که فرهنگ منحط عرب را منعکس کرده باشد، با صراحت اصل وجود جن را می پذیرد و حتی آفرینش آن را پیش از خلقت انسان، آن هم از «آتشی سوزنده» معرفی می کند: (والجان خلقناه من قبل من نار التتموه (حجر/ ۲۷)).

علم امروز درباره اثبات یا نفی وجود جن نمی تواند چیزی بگوید و نمی شود به دلیل سکوت علم، وجود جن را که بصراحت در قرآن آمده، منکر شد. همان گونه که وجود ملک، روح، وحی، برزخ، بهشت و دوزخ را که علوم تجربی به آنها راه ندارد، نمی توان انکار کرد.

۵- ادعای برابری ارث زن و مرد

مسائل حقوقی زن و مرد و برابری آنها در دیه و ارث و امور دیگر از چیزهایی است که مورد توجه روشنفکران قرار گرفته و سعی کرده اند با استناد به قرآن کریم، به گمان خود، این تساوی را اثبات نمایند. آنان «انعکاس فرهنگ جاهلیت در قرآن» را دستمایه ای برای زیرسؤال بردن این حکم الهی قرار داده و مردسالاری قوم عرب عصر نزول را دلیل بر تفاوت ارث زن و مرد گرفته اند و گرنه خود قرآن قائل به تساوی آن دو در همه زمینه ها خواهد بود. بر این اساس فقه و تفسیر و معرفت دینی را متهم به تحریف قرآن» به نفع مردها نموده اند و برداشت تحریفی و تخریبی روشنفکرماآبانه خود را برداشتی درست و

.. شعراء / ۱۹۳-۱۹۵.

مطابق با روح قرآن! به این عبارت توجه کنید:

نازله عربی بودن قرآن باید در نسبت با حقیقت ام‌الکتابی آن و غایات و مرادات اصلی آن دیده و ارزیابی شود. برای مثال حقیقت ام‌الکتابی قرآن میخواست زن را که از همه یا اکثر حقوق خود محروم بود، رهایی بخشد، اما نازله عربی قرآن در جامعه ای بشدت مردسالار که نقش غالب اقتصادی - اجتماعی نوعاً با مرد بود و خرج زنها و همه خانواده ها نیز با مردها بود تا این حد توانسته در راستای حقیقت ام‌الکتابی دخالت کند که ضمن تأکید بر انسانیت و اصالت و استعداد و حقوق زن، در قالب حقوقی واقع گرایانه برای دختران که تا آن روز، از ارث چیزی به ایشان نمی رسید، سهم الارثی به اندازه نصف سهم الارث پسران مقرر بدارد یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین» (نساء (۱۱)... عبارت وللذکر مثل حظ الأنثیین... ناظر به مناسبات اجتماعی خاص آن روز جامعه عرب در نسبت میان نقش واقعی و موجود زن و مرد بوده است. اگر پیروان قرآن در لایه ها و سطوح نازله عربی آن جمود و تقشر پیدا کنند در آن صورت قالب حقوقی وللذکر مثل حظ الأنثیین را بدون درک درونمایه غایی و گوهر مراد آن از موضوع و محمل واقعی خود برکنده... ناروشمندانه به موضوعات و محملهای دیگر در روزگار دیگر که ساختار و مناسبات و نقش اجتماعی و اقتصادی زن و مرد در آنها به لحاظ ماهوی متفاوت با وضع جامعه آن روز عرب است حمل می کنند... و نتیجه ای خلاف مرادات قرآنی میگیرند و چنین می شود که مسلمانان تحت تأثیر مناسبات مردسالاری و فرهنگ مذکر حاکم بر خود (یعنی تحت تأثیر «فقه و تفسیر و معرفت دینی» مذکر!)، زن را به نام دین و قرآن برای همیشه! از حق عادلانه و برابرش در زندگی اجتماعی از جمله حق ارث بردن به صورتی برابر با مرد محروم می کنند و تبعیض جنسیتی - نه تنها فقط در این مورد بلکه در خیلی موارد دیگر - علیه او روا می دارند (هر چند که

مناسبات آن روز عربی عملاً تغییر یافته و در معادله نقش زن و مرد وضع و مقتضیاتی دیگر به وجود آمده باشد! (۱).

در این سخن، موارد نقد بسیار است. حقیقت ام‌الکتابی با نازله عربی (بر فرض که این تعبیر درست باشد) در آیه وللدکر مثل حظ الأنثیین» یکی است.

آیه شریفه از چنان صراحت و نضی برخوردار است که به هیچ وجه نمی‌توان آن را تنها بر مناسبات زمان نزول حمل کرد، حکمی است کلی که خداوند استثنایی در زمان و مکان در آن قائل نشده است.

اگر فقه و تفسیر (به گفته آنان «مذکر») از آیه حکمی خلاف میل روشنفکران یاد شده استنباط کرده است با استناد به صریح آیه شریفه است که هیچ دلیل و قرینه‌ای جز فهم و برداشت آن وجود ندارد. این آیه مانند دیگر آیات الاحکام از همان حقایق «ام‌الکتابی» است که محکم است و تأویل ناپذیر و با توجه به نقش اقتصادی زن و مرد در خانواده، بسیار هم عادلانه است. تغییر شکل زندگی تأثیری در حقایق ثابت نمی‌گذارد. با اندک دقت معلوم می‌شود که همین سهم ارث برای زن، بیشتر به نفع اوست؛ زیرا نفقه بر عهده او نیست، هر چند نقش اقتصادی نیز داشته باشد.

ص: ۴۱۸

نیمه قرن نوزدهم که اروپا در حال پشت سر گذاشتن انقلاب صنعتی بود، تمدن جدیدی را با مظاهر زیبا و دلفریب به نمایش گذاشت و بدین وسیله توانست افراد بسیاری را در کشورها از جمله ایران شیفته خود سازد و نسل جدید و تفکر و باور تازه ای را به وجود آورد، که با پشت پا زدن به همه تمدنهای گذشته و نفی همه ارزشهای خودی، خواستار تسلیم محض در مقابل مظاهر تمدن جدید گردد.

پندار این گروه بر آن بود که اگر ایرانیان مظاهر تمدن غرب را بدون دخل و تصرف اخذ نمایند، طولی نخواهد کشید که ایران به اروپایی جدید تبدیل خواهد شد. برآیند چنین باوری، درخواست همسویی ایران با سیاستهای سلطه جهانی و باز شدن پای بیگانگان در عرصه های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور بود.

اینان که از تحرک و پیشرفت صنعتی و اقتصادی به وجود آمده در قاره اروپا منفعل بودند، چنان گمان می کردند که با فراهم ساختن زمینه های ورود و سلطه سرمایه داران خارجی به کشور و دادن امتیازات به آنها راه صد ساله را می توان یکشبه طی کرد؛ از این رو، اندیشه فروش و واگذاری امتیازات به بیگانگان شکل گرفته، اشخاصی همچون ملکم خان با تمام وجود در پی جامه عمل پوشاندن به این باور برمی آید و خواستار تسلیم

بی چون و چرا در مقابل سیاستهای سلطه‌گرانه بریتانیا می‌گردد و با رایزنیها و نوشتن مقالات متعدد و تشکیل انجمنها، زمینه را برای پذیرش چنین تفکری در کشور فراهم می‌سازد.

این نوشتار، ضمن بررسی این موضوع، در چهار بخش به تشریح جوانب گوناگون آن خواهد پرداخت.

در بخش اول به عنوان مقدمه، پیرامون تاریخ شروع امتیازات در ایران، و بیان باورها و اعتقادات روشنفکران در این باره و تجزیه و تحلیل آنها و نقد این تفکر سخن گفته خواهد شد.

در بخش دوم به بهره‌گیری انگلستان از این تفکر و در نتیجه زیانهای مالی و اقتصادی حاصل از سیاستهای بریتانیا در ایران و سودی که از امتیاز شرکت نفت ایران و انگلیس نصیب دولت بریتانیا گردید، پرداخته خواهد شد.

در بخش سوم و چهارم نیز به نقش آنها در شکل‌گیری حکومت پهلوی و تأثیراتشان در سیاستهای اقتصادی کشور و ایجاد وابستگی سخن به میان خواهد آمد. در این نوشتار، تلاش ما بر این است که با بیان دیدگاههای صاحب‌نظرانی که هیچ‌گونه پیوندی با ملت ایران نداشته و ندارند، به تشریح موضوع پردازیم.

تاریخچه شروع امتیازفروشی در ایران

عده‌ای از محققان بر این باورند که تاریخ امتیازفروشی در ایران از دوران سلطنت قاجار شروع شده و از این دوران است که چوب حراج به منابع داخلی این سرزمین زده می‌شود. حامد الگار نویسنده کتاب میرزا ملکم خان در این باره می‌نویسد:

تاریخ امتیازفروشان ایرانی از سال ۱۸۶۴ شروع میشود؛ هنگامی که فرصت جوییه‌های میرزا حسین خان و ملکم برای ابراز میهن‌پرستی و جلب نفع شخصی هنوز در چهاردیواری سفارت ایران در استانبول محصور بود. در آن سال شخصی به نام مسیوساوالان (M. Savalan) تبعه اتریش به تهران آمد و گرچه در پیشنهاد خود برای کسب امتیاز

ساختمان راه آهن و استخراج معادن موفقیتی به دست نیاورد، ولی به وی اطمینان داده شد که در اولین فرصتی که پیش آید با اعطای این امتیاز موافقت خواهد شد. دو سال بعد میرزا محسن خان معین الملک نماینده ایران در لندن که مانند ملکم یکی از اعضای اصلی لژ ماسونری دوستی صمیمانه پاریس بود، ترتیب واگذاری امتیاز ساختن راه آهن بین تهران و حضرت عبدالعظیم را به یکی از سرمایه داران پروسی به نام استروسبورگ فراهم آورد.^(۱)

نویسنده کتاب عصر بی خبری در این باره می نویسد:

سالها قبل از آن که امتیاز رویتز داده شود، مخصوصا از هنگامی که در سال ۱۲۷۹ میرزا حسین خان سپهسالار با سمت وزیر مختاری به استانبول می رود و به کمک و دستکاری مستشار خود میرزا ملکم خان ناظم الدوله گزارشهای متعددی مبنی بر لزوم آوردن کشفیات و اختراعات مردم اروپا و به کار انداختن سرمایه های «فرنگستان» در ایران برای ناصرالدین شاه میفرستد، زمامداران ایران به این فکر می افتند که باید با کمک اروپائیان از منابع مختلف ثروت مملکت استفاده کرد. بدین لحاظ در سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۱۸۶۴ م) به دستور ناصرالدین شاه، میرزا محمودخان ناصرالملک وزیر مختار ایران در لندن و حسنعلی خان وزیر مختار مقیم پاریس در این باب با کمپانیهای مختلف اروپایی وارد مذاکره میشوند.^(۲)

وی در بخش دیگری از کتاب می نویسد:

ص: ۴۲۱

-
- ۱- ۱. حامد الگار، میرزا ملکم خان، ترجمه جهانگیر عظیمی، (انتشارات مدرس، ۱۳۷۹)، ص ۱۲۰
 - ۲- ۲. ابراهیم تیموری، عصر بی خبری، یا پنجاه سال استبداد در ایران، چاپ سوم: تهران، اقبال، ۱۳۵۷)، ص ۱۰۱

تحصیل امتیاز برای استفاده از منابع حیاتی ایران با اعطای امتیاز به بارون ژولیوس رویتر سرمایه دار انگلیسی در سال ۱۸۷۲ شروع میگردد. قبل از این تاریخ، گفت و گو و مذاکرات زیادی برای اعطای امتیاز استخراج معادن ایران و ایجاد راهها و تأسیس بانک و غیره بین اولیای دولت ایران و انگلیسیها و دیگران به عمل آمده بود، ولی هیچ یک به نتیجه ای نرسید تا میرزا حسین خان سپهسالار بر کرسی صدارت ایران قرار گرفت و امتیازی که ایران را به صورت مستعمره انگلستان در می آورد به یک نفر انگلیسی به نام رویتر داده شده.»^(۱)

از تحقیقات بعضی دیگر از محققان چنین استفاده می شود که شروع این کار و سنگ بنای آن در زمان صفویه و بوسیله شاه عباس صفوی گذاشته شد، بدین صورت که ریچارد استیل تاجر انگلیسی به همراه یکی دیگر از کارگزاران کمپانی هند شرقی در سال ۱۶۱۶ میلادی به دربار شاه عباس صفوی آمده، از وی برای بازاریابی و فروش کالاهای پشمی انگلستان درخواست کمک کردند. این پادشاه صفوی به خاطر مسدود کردن راه تجارت دولت عثمانی، دست این کمپانی را در ایران باز گذاشت، به گونه ای که در هر قسمتی از سواحل خلیج فارس آن کمپانی مصلحت بداند برای خود بندر احداث نماید. سرانجام در سال ۱۶۲۵ میلادی شاه عباس برای بیرون راندن پرتغالیها و اسپانیاییها از بنادر خلیج فارس دست نیاز به سوی انگلستان دراز کرد و برای انجام این کار به ادوارد موناکس کارگزار دفتر کمپانی هند شرقی در اصفهان امتیاز خرید ابریشم گیلان را برای تجار انگلیسی داد و نیز قراردادی بین دولت ایران و انگلیس به وسیله امام قلی خان حاکم شیراز و ادوارد موناکس به دلخواه انگلیسیها بسته شد.^(۲)

ژنرال سر پرسی سایکس مؤلف تاریخ ایران، مفاد این قرارداد را این گونه بیان

ص: ۴۲۲

۱- ۱. همان، ص ۸۷.

۲- ۲. ایرج ذوقی، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، (تهران، پازنگ، ۱۳۹۸)، ص ۱۲

میکنند:

الف - غنائم جنگی به تساوی میان هر دو طرف تقسیم شود.

ب - وقتی که هرگز تصرف شد عوائد گمرکی آن جزیره بعد از آن باید به طور تساوی میان دولتین ایران و انگلیس تقسیم شود و همه کالاهای تجاری انگلیسی نیز پس از آن از پرداختن حقوق گمرکی و عوارض دیگر معاف گردد...»^(۱)

متأسفانه از اوایل قرن هفدهم میلادی بازار تجاری ایران هر روز به گونه ای در اختیار یک یا چند قدرت خارجی بود که با به انحصار درآوردن صادرات و واردات، سلطه استعماری خود را بر اقتصاد این کشور تحمیل می کردند. نویسنده تاریخ ایران در توضیح این مطلب می نویسد:

دو سال بعد از اعطای امتیاز شرکت هند شرقی، هلندیها نیز به رقابت با کمپانی مزبور تشکیل شرکتی در خلیج فارس داده و در ظرف مدت بیست سال بر نفوذ خود افزوده و موقعی که پرتغالیها خلیج را ترک میگفتند، آنها جانشین پرتغالیها شده مراکز آنان را به تصرف در آوردند..

در سال ۱۶۵۲ و باز در ۱۶۶۶ میلادی هیئت اعزامی هلندیها به اصفهان آمدند و به طوری که شاردن مینویسد در این موقع قسمت عمده تجارت ایران در دست هلندیها بود و انگلیسیها در درجه دوم قرار داشتند.»^(۲)

نویسنده مذکور علت مهم سلطه هلندیها را بر بازار تجاری ایران، قراردادی می داند که بین دولت ایران و هلند به امضا رسیده بود؛ از این رو می نویسد:

اساس عمده نفوذ تجارتهی آنان به علت قراردادی بود که با دولت ایران برای خرید ابریشم منعقد نموده بودند، هلندیها به موجب این قرارداد،

ص: ۴۲۳

۱- ۱. ژنرال سر پرسی سایکس، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، چاپ چهارم: ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۹۹.

۲- ۲. همان، ص ۳۰۰.

ابریشم را در تمام نقاط ایران خریداری نموده، بدون پرداخت عوارض گمرکی صادر می نمودند، هلندیها بدو این اختیار را در سال ۱۶۴۵ میلادی از دولت ایران گرفته و کم کم در سالهای بعد حق صدور ابریشم ایران را به خود منحصر کرده بودند.»^(۱)

نکته مهم این است که گرچه دادن امتیازات از زمان صفویه آغاز می گردد و راه نفوذ و سلطه تجاری بیگانگان را بر اقتصاد کشور باز می کند، ولی دادن این امتیازات در عصر صفوی، نوعی باج بوده که پادشاهان صفوی آن را می پرداختند، و هرگز مدعی این نبودند که با دادن چنین امتیازاتی، کشور را به شاهره ترقی خواهند رساند، در حالی که در دوره قاجار روشنفکران و نواندیشان عکس این مطلب را القامی کردند، زیرا معتقد بودند دادن امتیازات به بیگانگان، در واقع نوعی باج گرفتن از کشوری مانند بریتانیا است. که در ادامه این بخش، به نقش روشنفکران دلداده غرب در اشاعه این تفکر به وسیله دو چهره سرشناس این دوره میرزا ملکم خان و میرزا حسین سپهسالار خواهیم پرداخت.

نقش روشنفکران در توجیه سلطه بیگانگان

یکی از نقاط سیاه و تاریک در تاریخ ایران اسلامی در قرون اخیر، زایش روشنفکری وارداتی و دست پرورده قدرتهای استکباری در این خطه از جهان اسلام است. اینان که به جای خودباوری و تکیه بر نیروها و امکانات خودی، از خود بیگانه گشته، با عینک کم بینی و بدبینی و عدم اعتماد به نیروهای مردمی بر این باور بودند که پیشرفت و رشد و ترقی کشور تنها در سایه اتکا به یک یا چند قدرت بزرگ جهانی امکان پذیر است زیرا به اعتقاد این گروه کشوری مانند ایران همانند آستین لباسی است که برای به حرکت در آمدن، نیاز به دست کشوری مانند انگلستان دارد، و بدون وجود چنین دستی در این آستین هرگز ممکن نیست تحرکی در آستین به وجود آید^(۲) از این رو، در طول حیات

ص: ۴۲۴

۱- همان، ص ۳۰۰

۲- علی محمد نقوی، جامعه شناسی غربگرایی، تهران، امیرکبیر، (۱۳۶۱)، ج ۱، ص ۷۹-۸۰.

سیاسی و اجتماعی خود بی وقفه تلاش کردند تا کشور را به یکی از قدرتهای استعماری در دوران سلطنت قاجار و پهلوی وابسته کنند. اینان در مقابل پیشرفت مادی و صنعتی جهان غرب آنچنان خود را باخته و حیرت زده شده بودند که بعضی از آنها مانند میرزا ملکم خان ارمنی معتقد بودند که حتی در اخذ اصول تمدن جدید و مبانی ترقی عقلی و فکری حق نداریم در صدد اختراع باشیم، بلکه باید از فرنگی سرمشق بگیریم و در جمیع صنایع از باروت گرفته تا کفش دوزی محتاج سرمشق بوده و هستیم. (۱)

در سایه چنین تفکر و باوری است که بازار فروش امتیازات در کشور بشدت رواج یافته، در عصر سیاه قاجار بیش از هشتاد قرارداد برای به تاراج بردن منابع اقتصادی کشور با عوامل دولتهای استعماری روس و انگلیس بسته می شود و ملکم خان صریحا اظهار می دارد:

«پای کمپانیهای خارجی را باید به ایران باز کرد و با اعطای امتیازات اقتصادی، سرمایه های خارجی را به کار گرفت و... وسایل احیاء و ترقی مملکت را فراهم ساخت.» (۲)

ملکم برای جامه عمل پوشاندن به چنین تفکری به دولت ایران توصیه می کند که خشت نوزد و هر چه ممکن است با دادن امتیازات، میدان تاخت و تاز کمپانیها را در ایران فراهم کند و از این کار نیز نه تنها نباید برای دولت ایران رنجشی پیدا شود، بلکه باید از خوشحالی در پوست خود نگنجیده، قدردان این لطف و محبت کمپانیها باشد. بر این اساس میگوید چون که:

کمپانیها بدون امتیازات دولتی به ایران نخواهند آمد، دولت ایران باید هر قدر که بتواند به کمپانیهای خارجه امتیاز بدهد... دولت ایران باید خیلی متشکر و خوشوقت باشد که کمپانیهای خارجه به احتمال منافع بسیار

ص: ۴۲۵

۱- ۱. تاریخ تهاجم فرهنگی غرب، (تدوین مؤسسه قدر ولایت، ۱۳۷۷)، ج ۱، ص ۸۲ به نقل از: فکر آزادی، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۲- ۲. همان، ص ۷۹.

مهم سرمایه های مادی و علمی خود را بیاورند صرف آبادی ایران نمایند... از کثرت مداخل کمپانیها نباید حسد برد، اگر کمپانیها مداخل زیاد نکنند به ایران نخواهند آمد و اگر نیایند ایران آباد نخواهد شد.»^(۱)

وی از این که عقلای کشور نسبت به اهداف استعماری شرکتهای خارجی بدبین بوده، حضور آنها را در کشور باعث از بین رفتن استقلال می دانستند، زبان به شکوه گشوده، در سرزنش آنها می گوید:

«عقلای ایران هنوز بر این عقیده هستند که کمپانیهای خارجه، ایران را خواهند گرفت. در این عقیده یک دنیا جهالت است. باید از روی اطمینان این سدها را از میان برداشت. باید اولیای دولت علیه، ساختن راههای آهن و عمل معادن و ترتیب بانکها و جمیع کارها و بناهای عمومی را بلاتردید محول به کمپانیها نمایند.»^(۲)

ملکم برخلاف مشی و رفتار خود که در هر قراردادی به منافع شخصی خود بیش از هر چیز اهمیت می داد، از این که دولت ایران در دادن امتیاز به شرکتهای خارجی تعلل می کند و دنبال کسب منافع است پریشان گشته، خطاب به مجریان میگوید: «هر کس از دولت ایران یک امتیازی می خواهد، دولت می گوید به من چند میدهی؟ این سؤال دولت اغلب اوقات صد قسم منفعت را از ایران در آن واحد محو میکند.»^(۳)

بر این اساس، ملکم در مقاله ای با عنوان «اصول تمدن» درخواست می کند که ایران مرزهای خود را بر روی بنگاهها و مؤسسات تجاری خارجی گشوده، راههای ارتباطی را برای گسترش تجارت خارجی توسعه دهد. وی همچنین از دولت می خواهد که تمام بنادر و آبراههای کشور را بر روی همه کشتیها باز کرده و مزاحم رفت و آمد کشتیهای تجاری

ص: ۴۲۶

۱-۱. همان.

۲-۲. میرزا ملکم خان، ص ۱۱۸.

۳-۳. تاریخ تهاجم فرهنگی غرب، ص ۸۲

برای استفاده از مداخل آبی کشور نشود، تا همگان از این خان نعمت بی صاحب هر چقدر توان دارند بهره برداری کنند.

به اعتقاد ملکم این اولین وظیفه عقلی، دینی و اخلاقی هر فرد ایرانی است که با شجاعت و شهامت پا به میدان این بذل و بخشش بگذارد؛ زیرا بدین وسیله است که می توان فقر و بیچارگی را از کشور دور ساخت.

باید جمیع بنادر و رودخانه ها را به کلی باز کرد، باید از تجارت خارجه نترسید، باید به عموم خلق دنیا اذن داد و تشویق کرد که هر قدر بتوانند از خارجه مال بیاورند و از ایران مال ببرند... اجرای این اصول اول تکلیف مردی، اولین وظیفه دینی و اولین حکم عقل شده است. بدون اجرای این اصول، خلق و دولت ایران از این دریای فقر و از این بلیه هرگز خلاصی نخواهد یافت. (۱)

در راستای همین دست و دل بازی است که ملکم در سال ۱۲۹۰ هجری قمری با دستیار خود میرزا حسین خان سپهسالار در اولین سفر ناصرالدین شاه به اروپا، زمینه امضای قرارداد رویترا را فراهم می سازد و بدین وسیله اقتصاد مملکت را در اختیار یک تبعه انگلیسی قرار میدهد.

سر هنری راستون درباره اهمیت این قرارداد می گوید:

این امتیاز مقدرات ایران را با انگلیسها توأم نمود و پس از این ایران با دست انگلیسها به طرف شاهراه ترقی سوق داده خواهد شد. وقتی که این امتیاز به طبع رسید و در دنیا منتشر شد، دیده شد که دارای مزایای بیشمار است و تمام منابع ثروتی و صنعتی و فلاحتی سراسر ایران به دست انگلیسها افتاده است، هیچ کس قادر نبود یک چنین واقعه ای را پیش بینی بکند. (۲)

ص: ۴۲۷

۱-۱. همان، ص ۱۲۱.

۲-۲. فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ۱۳۵۹، ص ۳۰۲.

گرچه این امتیاز هرگز جامه عمل به خود نپوشید و قبل از آن که ناصرالدین شاه از سفر برگردد، مورد اعتراض شدید علما و مردم قرار گرفت و در نتیجه شاه مجبور شد که برای جلوگیری از خشم مردم، میرزا حسین خان را به تهران نیاورد و او را در رشت به عنوان فرماندار باقی بگذارد، و خود به تهران بازگردد، ولی عکس العمل چنین باوری که منادی آن روشنفکرانی همچون ملکم بودند، سبب شد که وضع اقتصادی کشور بشدت نابسامان گردد، به گونه ای که حتی فریدون آدمیت که خود از مدافعان سرسخت این نوع تفکر است، درباره وضعیت نابسامان اقتصادی کشور و سیر معکوس آن میگوید:

در پایان سده سیزدهم اقتصاد ما تحرکی نداشت، تولید صنایع محلی نسبت به دوره های پیش خیلی تنزل یافته بود، آزادی تجارت خارجی که از متعلقات سیاست استعماری انگلیس و روس بود سد عظیمی فراراه پیشرفت اقتصاد داخلی نهاده بود، بازار ایران را کالاهای مصرفی یا بی مصرف خارجی پر کرده بود. ایران گرفتار بحران پولی و تنزل نقره بود... به سبب کمیابی پول، معاملات خارجی بیشتر به صورت نسیه کاری انجام می گرفت و تجار برای پرداختهای خود معمولاً لیره عثمانی و امپریال روسی فراهم می کردند. صادرات ایران که ثلث اول قرن سیزدهم بر واردات آن می چربید، سیر معکوس گذاشت...»^(۱)

خوش بینی ملکم، و این که باز شدن گره کور فقر و بدبختی و رسیدن به شاهراه پیشرفت و ترقی کشور ایران باید به دست عمال خارجی انجام گیرد، به حدی است که تمام اهداف و عملکرد استکباری و استعماری انگلستان را نادیده گرفته، این کشور را تنها فرشته نجات کشور ایران می داند و از این که مردم ایران نسبت به مقاصد شوم سلطه استعماری انگلستان و روسیه بدبین هستند نگران بوده، در دیداری با سفیر کبیر انگلستان فرانسیس برتی» در فرانسه به اظهار این مطالب می پردازد.

ص: ۴۲۸

فرانسیس برتی هدف از این دیدار را این گونه تشریح می کند:

«.. او گفت هدفش از این دیدار این است که به من و توسط من به دولت انگلستان اظهار دارد که ایران در حال احتضار به سر می برد، اما دولت انگلستان می تواند آن را نجات دهد... ملکم خان می گوید در ایران حس عدم اعتمادی نسبت به انگلستان و روسیه هر دو وجود دارد؛ زیرا ایرانیان به گمانند که این کشورها مقاصد استعماری دارند.»^(۱)

باورهای اقتصادی روشنفکران

در تشریح و توضیح و نقد آنچه این گونه از روشنفکران مدعی آن بودند و هستند به بیان دیدگاههای دو تن از صاحب نظران مسائل جهانی، که یکی کنت دو گوینو، سفیر فرانسه در ایران است که هم عصر با ملکم خان بوده و از نزدیک بسیاری از کشورهای آسیایی را دیده و حتی در بعضی از آنها مدتی به عنوان سفیر بسر برده است، و دیگری نیز نوام چامسکی، از چهره های سرشناس عصر حاضر در مسائل جهانی خواهیم پرداخت. کنت دو گوینو درباره هدف اروپائیان از سفر به سرزمینهای آسیایی و رفتار آنها به عنوان انسانهای متمدن که به گفته ملکم، اصل ترقی آنها در انسانیت است می گوید:

امروزه جمعیت اروپائیان در قاهره و اسکندریه به قدری زیاد است که باید درباره آنان نیز گفت و گو کرد، اما من از این کار اکراه دارم، تنها چیزی که می خواهم بگویم این است که آنان برای گرد آوردن ثروت به این جا آمده اند و رفتارشان با افراد بومی در مقایسه با عثمانیان مغرور بسیار بدتر و اهانت آمیزتر است. این افراد ناچیز که دیروز از کشورهای غربی به مصر روی آورده اند، هر لحظه و به هر بهانه ای شلاقشان را به روی این مردم بیچاره و بی آزار بلند میکنند و اثری از احساسات

ص: ۴۲۹

جمهوری خواهی... در اعمال و حرکاتشان دیده نمی شود.»^(۱)

این اروپایی برخاسته از مهد تمدن! با اذعان به این که اروپائیان ثروتهای هنگفتی را از کشورهای آسیایی به یغما برده اند، هرگز نمی تواند بپذیرد و به خود بقبولاند که ولو گروهی اندک هم از مردمان بومی در کشورهايشان دارای ثروت و مکتبی باشند؛ لذا بصراحت می گوید:

بخوبی می دانم که در لندن و آمستردام ثروتهای کلان شخصی در نتیجه تجارت با آسیا جمع شده است، ولی ضمناً از مشاهده این که در بمبئی، مدرس، کلکته و کانتون بومیانی هستند که ثروتهای هنگفتی از معامله با ما اندوخته اند، تکان خورده ام.»^(۲)

وی در مورد ترس از ادامه این جریان که مبادا مردمان کشورهای آسیایی نیز به ثروتی دست یابند، سخت نگران بوده، یادآور می شود:

«آیا باز لازم است که یادآور شوم که وضع موجود را جز در مورد چین نمی توان عادی نامید؛ در آن جا نیز چای و پارچه های ابریشمی، دو قلم کالاهایی هستند که همیشه ضررهای بی حساب به ما رسانده اند. صادرات تریاک مانع می شود که کفه ترازو به ضرر ما سنگین بشود، ولی این یک درمان موقتی است...»^(۳)

این سیاستمدار و نویسنده فرانسوی برخلاف ملکم خان که معتقد بود ملل فرنگستان در ممالک هیچ کار و مقصودی ندارد مگر از دیاد آبادی و توسعه تجارت دنیا... و لذا از مالیات هند یک دینار عاید خزانه انگلیس نمی شود^(۴) دربارہ حضور انگلستان در هند و سیاست استعماری آن در عقب نگهداشتن این کشور و جلوگیری از رشد و توسعه اقتصادی و تقویت صنایع بومی می نویسد:

ص: ۴۳۰

۱- ۱. کنت دو گوینو، سه سال در آسیا، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، ۱۳۹۷، ص ۴۴.

۲- ۲. همان، ص ۴۴۱.

۳- ۳. همان.

۴- ۴. میرزا ملکم خان، ص ۱۴۲.

هند از هشتاد سال پیش به این طرف دیگر مثل سابق سودبخش نیست، به طوری که انگلستان مجبور شده است برای حفظ بازارهای فروش محصولات خودش هند را در بسیاری موارد در فشار بگذارد؛ به عنوان مثال تا جایی که توانسته کارخانه های حریربافی هند را که قادر به رقابتشان نبوده، تعطیل کرده است.»^(۱)

نوام چامسکی در مصاحبه ای در سال ۱۹۹۳ میلادی به تشریح نتایج سیاست استعماری انگلستان در هند پرداخته، می گوید:

در سال ۱۹۴۴ نهر و در حالی که در یک زندان بریتانیایی اسیر بود کتاب جالبی به نام کشف هند نوشت. وی در این کتاب خاطرنشان می سازد که چنانچه نفوذ و کنترل بریتانیا را در هر یک از مناطق هندوستان دنبال کنید، و سپس آن را با سطح فقر در آن منطقه مقایسه کنید، نوعی همبستگی پیدا خواهید کرد. هر چه مدت اقامت بریتانیایی ها در منطقه مزبور طولانیتر بوده باشد، منطقه فقیرتر است. وضع بنگال، یا بنگلادش کنونی از همه جا بدتر بود؛ زیرا نخستین جایی بود که بریتانیاییها وارد شدند.»^(۲)

وی سپس به توضیح دوگانگی سیاست کشورهای سلطه گر و استعماری پرداخته، در بیان علت پیشرفت بعضی از کشورهای تحت سلطه استعمار و عقب ماندگی برخی دیگر میگوید:

در کانادا یا امریکای شمالی نمی توان رد پای این مسائل را پیدا کرد؛ زیرا در این کشورها به طور کلی جمعیت بومی را نابود کردند. نخستین وزیر دفاع ایالات متحده، ژنرال هنری فاکس می گوید، آنچه ما بر سر جمعیت

ص: ۴۳۱

۱- ۱. کنت دوگوبینو، سه سال در آسیا، ص ۴۴۲.

۲- ۲. داوید بارسامیان، گفت و گو با نوام چامسکی، ترجمه عباس مخبر، (نشر مرکز، ۱۳۷۲)، ص ۹۵-۱۹.

بومی این سرزمین آوردیم بدتر از فجایعی است که فاتحان اسپانیایی در پرو و مکزیک به بار آوردند... جان کوینسی آدامز، پدر معنوی «سیاست توسعه طلبی امریکای شمالی» می گوید که خودش همراه با بقیه به چنان ریشه کنی قبیحی دست زده اند که یقیناً خداوند به خاطر این «گناهان شرورانه» آنها را مجازات خواهد کرد.»^(۱)

چامسکی در ادامه درباره امریکای لاتین و آفریقا و نقشه های استعماری در این کشورها می گوید:

«اوضاع در امریکای لاتین پیچیده تر بود، اما ظرف مدت یکصدوپنجاه سال جمعیت بومی این منطقه نابود شد. در این میان آفریقاییها نیز به عنوان برده به امریکا آورده شدند. این ماجرا باعث شد که آفریقا حتی قبل از دوران استعمار ویران شود، و سپس تصرف این قاره آن را باز هم بیشتر به عقب راند. پس از آن که غرب این مستعمرات را غارت کرد - که در این مورد تردیدی وجود ندارد و بی شک این مسأله به توسعه کشورهای غربی منجر شد - مناسبات خود را تغییر داد و سیاستهای نو استعماری» را پیشه کرد، که به معنای اعمال سلطه بدون دخالت مستقیم است. از آن پس ویرانی باز هم بیشتری به بار آمد.»^(۲)

چامسکی برخلاف آنچه روشنفکرانی همچون ملکم خان معتقد بودند که «ملل یورپ هر قدر که در کارخانجات فلزات ترقی کرده اند صد مراتب بیشتر در این کارخانجات انسانی پیش رفته اند، می گوید:

تردیدی نیست که پای اروپائیان به هر کجا باز شد، سطح خشونت به میزان زیادی بالا رفت... یکی از دلایل این امر آن است که اروپائیان در میان خود جنگهایی خونین و بیرحمانه را از سر گذرانده بودند، و لذا

ص: ۴۳۲

۱- ۱. همان، ص ۶۹.

۲- ۲. همان.

نوعی فرهنگ بی همتای خشونت را تکامل بخشیده بودند. این فرهنگ حتی از تکنولوژی نیز اهمیت بیشتری داشت... توصیف کاری که اروپائیان کردند هولناک است. تجار بریتانیایی و هلندی - در واقع جنگجویان تاجر - راهی آسیا شدند، و به مناطقی تجاری وارد شدند که سالیان دراز با قوانین جاافتاده بخوبی عمل می کرد، این مناطق کم و بیش آزاد و صلح طلب بودند، اروپاییها آنچه را که سد راهشان میشد ویران کردند، صرف نظر از استثناهایی محدود، این مطلب تقریباً در سراسر جهان مصداق دارد... اگر خواسته باشیم در مقابل تاریخ شرافت خود را حفظ کنیم، باید این اقدامات را صرفاً نوعی اشغال بربروار توصیف کنیم، بومیان هیچگاه چنین چیزی ندیده بودند.»^(۱)

چامسکی در ادامه برای دفع این توهم که ممکن است کسی این گونه تصور کند که این روحیه مربوط به دوران گذشته بوده و امروز دامن غربیها از این رذالت‌های اخلاقی و اجتماعی پاک شده است، می گوید:

برخورد با این قضیه در غرب امروز نیز جالب توجه است. روزنامه وال استریت ژورنال [۷ ژانویه ۱۹۹۳] مقاله جالبی درج کرده بود که از مداخله در سومالی انتقاد میکرد. نویسنده این مقاله می گوید، بینید مسأله جهان این است که روشنفکران غربی از فرهنگ خود منزجرند، و بنابراین به دوران استعمار پایان داده اند، فقط تمدنهایی که بخشندگی زیادی دارند، می توانند وظایف شریفی مانند استعمارگری را برعهده بگیرند، وظیفه ای که در آن سعی می شود، بربرهای سراسر جهان از چنگ سرنوشت ذلت بار خویش رهایی بیابند، اروپائیا این کار را کردند، مسلماً مواهب و منافع فراوانی نصیب جهان سوم کردند.»^(۲)

ص: ۴۳۳

۱- همان، ص ۷۱-۷۰.

۲- همان.

نوام چامسکی از این که نویسنده مقاله تلاش میکند تا چهره کریه استعمارگر را زیبا جلوه داده، نتایج مثبتی را بر این کار بار کند، و اکثریت قریب به اتفاق مردم سراسر جهان را مورد اهانت قرار میدهد و آنها را وحشی تلقی می کند، سخت شگفت زده شده، میگوید:

«واقعا باید به بایگانیهای حزب نازی مراجعه کرد تا چیزی شبیه به مطالب فوق را پیدا کرد. با این همه این مقاله در صفحه دوم وال استریت ژورنال به چاپ رسیده است.»^(۱)

البته از نویسنده این مقاله در وال استریت جای تعجب نیست که راه اسلاف خود را رفته؛ زیرا این تجویز همان نسخه ای است که کنت دو گوینو سفیر فرانسه در ایران در سفرنامه خود در سال ۱۸۵۸ میلادی آرزوی آن را داشته و از آن به عنوان تنها راه توسعه و پیشرفت کشور ایران نام می برد. وی در این باره می گوید:

..... تا به حال فقط از اروپا به ایران کالا وارد می شده و ایران صادراتی به اروپا نداشته است. ولی اگر همان طور که در سطور قبل فرض کردم، یکی از دولتهای اروپایی امور این کشور را در دست بگیرد این وضع لزوما تغییر خواهد کرد.»^(۲)

دوران سلطه انگلستان

مقارن همین ایام است که روشنفکران خودباخته ای که هیچ گاه اعتقاد و اعتمادی به ملت خود نداشته و ندارند، و به جای اتکا به ملت و مردم خود، با زبونی و خفت چشم طمع به بیگانه دوخته و آبادانی کشور را از بیگانگان تمنا می کنند، با اعتقاد به این که «اصلاح و بهبود وضع مملکت باید به انگلستان واگذار شود»^(۳) مجری طرح دو گوینو گردیده، راه را

ص: ۴۳۴

۱- ۱. همان.

۲- ۲. سه سال در آسیا، ص ۴۴۴.

۳- ۳. عصر بی خبری، ص ۵۱.

برای سلطه انگلستان بر ایران به وسیله قراردادهای امتیازات پی در پی، که توسط خودباختگانی مانند میرزا حسین خان سپهسالار و دستیارش میرزا ملکم خان به امضا رسید فراهم آوردند، در حالی که در همین دوران، نیکلسن وزیر امور خارجه انگلستان در نامه ای به وزیر امور خارجه ایران در تشریح سیاستهای انگلستان در ایران می نویسد، قلوب مردم بریتانیا هنگامی برای استقلال ایران خواهد تپید که بازارهای ایران با کالاهای انگلیسی آرایش گردد. در عین حال افرادی همچون ملکم بر این باور بودند که «ملل فرنگستان در ممالک هیچ کار و مقصودی ندارد مگر ازدیاد آبادی و توسیع تجارت دنیا».^(۱)

براساس چنین باوری است که کشور ایران در دوران صدارت این روشنفکران در بست در اختیار دولت بریتانیا قرار داده میشود. .

محمود محمود در کتاب خود درباره سلطه انگلستان در دوران صدارت میرزا حسین خان سپهسالار مینویسد:

در این تاریخ، میزان نفوذ دولت انگلیس در دربار شهریار ایران به واسطه صدارت میرزا حسین خان سپهسالار به اعلا درجه خود رسیده بود. این همان ایامی است که امتیاز بارون رویتز که یکی از اتباع سرمایه دار انگلستان بود داده شده است و میرزا حسین خان سپهسالار میکوشید شاه را برای تماشای جلال و جبروت پادشاه انگلستان به آن مملکت برده، نفوذ و قدرت دولت انگلستان را به شهریار ایران نشان بدهد. در هیچ تاریخی اولیای امور ایران این اندازه اظهار صمیمیت و یگانگی نسبت به انگلستان نشان نداده اند و در حقیقت در مدت ده سال تمام، یعنی از سال ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۳ میلادی، وزرای ایران کاملاً در دست سیاسیون انگلیسی بوده و نسبت به آنها صدیق و وفادار و در مقابل تقاضای آنها بی اختیار

ص: ۴۳۵

بی جهت نیست که لرد کرزن، سیاستمدار انگلیسی از این که دولت بریتانیا نتوانسته از فرصت به دست آمده نهایت بهره را ببرد اظهار تأسف کرده، می گوید:

از این همه نفوذهای محلی و اطلاعات تاریخی این مردان لایق و قابل و در حقیقت فداکار که در این قسمتها و نواحی سالها بسر برده اند، از وجود آنها به قدری کم استفاده شده است که در واقع می توان گفت، هیچ بوده و بسیار اسباب تأسف است که هیچ نوع سعی و کوشش از طرف دولت انگلستان نشده است که از اطلاعات و خدمات و نفوذ این اشخاص استفاده کنند و اگر هم شده بسیار کم و اندک بوده است.» (۲)

همچنین روزنامه انگلیسی زبان تایمز چاپ لندن در تاریخ ۲۳ ژانویه ۱۹۰۲ مذاکراتی را که در مجلس عوام انگلستان درباره ایران مطرح می شود، آورده است؛ مذاکراتی که در آنها مستر والتن همچون رد کرزن از این که دولت بریتانیا حداکثر بهره برداری را از موقعیت خود در ایران نمی کند و گاهی با مصلحت اندیشی این موقعیت را از دست میدهد و موقعیت یاد شده به دست رقیب دیگر که روسها هستند می افتد سخت نگران بوده، هشدار می دهد. این نشریه مطلب را این گونه آغاز می کند:

دیروز در پارلمان در خصوص مسأله ای که اهمیت تامه دولتی دارد مذاکراتی که حاوی اطلاعات مفیدی بود به میان آمد. مستر والتن که غیرت و وطن خواهی او از این حیث که ایام تعطیل خود را در بررسی مصالح انگلیس در نقاط دور ایران به مصرف رسانیده موجب تمجید و تحسین است... مشارالیه اهمیت ایران را از لحاظ سیاسی و تجاری برای

ص: ۴۳۶

۱- ۱. عصر بی خبری، ص ۵۲، به نقل از محمود محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس.

۲- ۲. همان، ص ۱۸۷

انگلستان در نطق مهمی... تشریح و توضیح نمود که چگونه دولت روس به وسیله تغییرات گمرکی و تعرفه های جدید تجارتي که از راه قارص و باطوم انگلیس با شمال ایران داشت از پا درانداخت و تا چه اندازه تجارت مهمی که در جنوب ایران داریم در معرض خطر قرار گرفته است.»

این نشریه از این که دولت بریتانیا از پرداختن وام پنج کرور لیره های به دولت ایران خودداری کرده و در عوض روسها از این فرصت به دست آمده استفاده میکنند و این وام را به ایران می پردازند و بدین طریق جای پای خود را در میان دولتمردان ایران محکم میکنند سخت برآشفته، می گوید:

امتناع دولت انگلیس از ضمانت پنج کرور لیره که ایران در ۱۸۹۸ لازم داشت که ما در همان وقت کوشش خود را به انتشار سود نتایج آن گماشتیم نمونه خوبی است از وضع پلتیک اسقاطی که اکثر اوقات دولت انگلیس در ممالک مشرق رویه خود قرار داده... روس که نسبت به ما بی پول است، پولی را که ما از دادن آن احتیاط کردیم، پرداخت و به وسیله این معامله یک مقام جدید رفیعی در دربار ایران برای خود تدارک نمود و آن را سریعاً اسباب تخریب تجارت ما قرار داد.»^(۱)

البته سیاستمداران بریتانیایی باید این گونه متأسف و نگران باشند؛ زیرا بعد از لغو قرارداد رویترا انگلستان شکاری را از دام خود رهیده دیدند که دیگر با هیچ کمندی نتوانستند آن را دوباره به صورت اول به دام اندازند، چه این که به گفته جرج ن. کرزن وقتی که متن آن قرارداد رویترا به نظر اهل جهان رسید، دریافتند که مشتمل بر کاملترین مواد و واگذاری در بست کلیه منافع صنعتی یک کشور در دست خارجی است که مانند آن هرگز به وهم و گمان احدی درنیامده بود و در تاریخ سابقه نداشت.»^(۲)

ص: ۴۳۷

۱- ۱. همان، ص ۹۴.

۲- ۲. جرج ن. کرزن، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، (چاپ سوم: ۱۳۹۷)، ج ۱، ص ۹۲۳.

وی درباره ذلت و زبونی که به وسیله این قرارداد ممکن بود نصیب مردم ایران شود، می گوید:

«ما در موارد دیگر و در همین زمانه خود شر و زیان این طرز کار را درباره سرزمین یا ملت‌های دیگری که از طرف سرمایه داران بیگانه وسیله استثمار قرار گرفته بودند مشاهده نموده و دیده ایم که چگونه قربانی کردار دسته‌هایی از ماجراجویان سودپرست که در عالم خویش ریزه خوار دولتها یا کمپانی‌هایی بودند واقع شدند و می دانستیم که ثبات وضع و استقرار ملی از این راه قابل تأمین نیست، ایران شاید و یا در واقع هم به نحو تأسف آوری زبون و ناتوان است، ولی اگر خود نیز داوطلبانه اسیر دیگران بشود هرگز یارای هیچ گونه استقامتی نخواهد داشت.»^(۱)

متأسفانه عملکرد روشنفکران خودباخته‌ای مانند ملکم خان و میرزا حسین سپهسالار در برهه‌ای از تاریخ ایران به قدری سؤال برانگیز یا به تعبیر دیگر نفرت‌انگیز بوده است که حتی نویسنده انگلیسی کتاب ایران و قضیه ایران در تقبیح این سیاست می نویسد:

اعطای امتیازات پی در پی و تسلیم سرمایه اصلی مملکت در ازای درهم و دینار به آوارگان بی بندوبار جهان صنعت و تجارت که برای احراز مقاصد خود یعنی شکار ثروت و مال سراسیمه به تهران آمده‌اند، سیاستی است که نه اساس استواری دارد و نه دال بر وطن پرستی و نه وسیله درستی جهت جلب منافع واقعی ایران است.»^(۲)

نویسنده کتاب قتل اتابک در این باره می نویسد:

ص: ۴۳۸

۱-۱. همان، ص ۱۲۴.

۲-۲. همان، ص ۹۲۷.

در ماجرای امتیاز رویتز نکته حساس و حیرت انگیز همین است که گرچه اعطای امتیاز با اجازه و تصویب مستقیم ناصرالدین شاه صورت گرفت، ولی کارگردانان پشت پرده دو تن از رجال بسیار مجرب و فهمیده ایران بودند که بدبختانه هر دو یا از شدت شوق و علاقه ای که به آباد کردن کشورشان (در کمترین مدت) داشتند، مرتکب اشتباهی بدین بزرگی که بی گمان با استقلال ایران منافات داشت گردیدند و به قول معروف از هول حلیم به دیگ افتادند، یا این که به مصداق آن ضرب المثل مشهور که می گوید: «چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا» به علم و عمد کشور خود را به این مهلکه خطرناک سوق دادند؛ زیرا تشعشع لیره‌های هنگفت رویتز چشم خرد و وجدان هر دو آنها را بسته بود. خود نگارنده این سطور، بی آن که در صحت عقیده اش پافشاری کند، شق دوم را محتملتر می‌شمارد.»^(۱)

حامد الگار نویسنده کتاب میرزا ملکم خان نیز بر این عقیده است که آنچه روشنفکرانی از قبیل ملکم خان را وادار به چنین تصمیماتی می کرد، حس وطنخواهی و آبادانی کشور نبود، بلکه حس جاه طلبی و ثروت اندوزی مشوقی بود برای چنین رفتاری، و لذا هر نوع عملی که می توانست به این دو خواسته جامه عمل بپوشد از انجام آن فروگذار نبودند. حتی وی معتقد است که:

«این موضوع محل تردید است که ملکم در مخیله خود طرحی تنظیم کرده و یا حتی به ساختن راه آهن در ایران اعتقاد صمیمانه داشته است.»^(۲)

نویسنده یاد شده در شرح حال ملکم می نویسد:

هنگامی که در سال ۱۹۰۵ انقلاب مشروطه آغاز گردید، ملکم بیش از

ص: ۴۳۹

۱-۱. جواد شیخ الاسلامی، قتل اتابک، چاپ دوم: کیهان، ۱۳۶۸، ص ۷۰.

۲-۲. میرزا ملکم خان، ص ۱۹۴.

هفتاد سال داشت و... عمداً خود را از شرکت فعال در امور ایران کنار کشید... از این گذشته بی انصافی نخواهد بود اگر باز خاطر نشان سازیم که علاقه ملکم به اصلاحات همیشه با مقام طلبی و ثروت جویی پیوستگی داشت و هنگامی که در حکومت جدید پست سفارت رم را به دست آورد دیگر تبلیغ برای برقراری قانون امری مهم و فوری به نظر نمی رسید.»

نگاهی هر چند اجمالی به تاریخ روابط ایران و انگلستان، پرده از روی این واقعیت برمی دارد که دولت انگلستان هیچ گاه به فکر آبادانی و پیشرفت اقتصادی کشوری مانند ایران نبوده است، بلکه همواره در صدد به کارگیری سیاستهایی به وسیله عمل خودباخته داخلی بوده تا بتواند هر چه بیشتر این ملت را به بردگی و بندگی خود وادار کند؛ از این رو، در تمام شؤون زندگی این مردم دخالت کرده، هیچ حد و مرزی را برای خود قائل نبود. نویسنده کتاب عصر بی خبری، در تشریح سیاستهای استعماری بریتانیا در ایران می نویسد:

انگلیسیها با آن که در دوران سلطنت کریم خان زند در تاریخ ۲۳ ذی الحجه ۱۱۷۶ فرمانی برای تجارت در ایران به دست آوردند، ولی عمده نفوذشان از زمان فتحعلی شاه و مخصوصاً از هنگامی است که ناپلئون امپراتور فرانسه به اتفاق پل اول امپراتور روسیه می خواست، با کمک ارتش ایران به تسخیر هندوستان اقدام نماید. از این تاریخ با آمدن سر جان ملکم و سپس هارفورد جونس مأمورین سیاسی انگلیس، روابط ایران با دولت انگلستان وارد مرحله تازه ای می شود. از این موقع انگلیسیها مطابق مقتضیات روز روشهای گوناگونی پیش می گیرند و برای حفظ منافع امپراطوری بریتانیا و به منظور برده و بنده ساختن ایرانی و رسوخ در کلیه شؤون اجتماعی این ملت جدا مشغول اقدام می گردند و با دادن رشوه و هدایا و ترویج فساد و پراکندن تخم نفاق و

۱. همان، ص ۲۴۹.

ص: ۴۴۰

تقویت خیانتکاران و بیگانه پرستان، تیشه به ریشه هستی مردم ایران می زنند.»^(۱)

وی در تشریح سیاستهای خائنانه انگلیس در ایران می نویسد: هنگامی که ناپلئون شکست می خورد، سر گور اوزالی مأمور سیاسی انگلستان در ایران به دولت انگلیس می نویسد: «چون ناپلئون به جزیره آلب تبعید شد و سرحدات هندوستان تأمین گردید و خطری متوجه آنها نیست، بهتر است ایران در همان حال توحش و بربریت باقی بماند.»^(۲)

در راستای به کارگیری چنین سیاستی است که دولت انگلستان در زمان فتحعلی شاه در جنگهای بین ایران و روسیه نه تنها به حمایت از ایران بر نمی خیزد، بلکه با انجام اقداماتی که به نفع روسها و به ضرر ایران تمام می شود، واسطه صلح گردیده، و ابتدا عهدنامه گلستان و سپس قرارداد ننگین و اسارت بار ترکمانچای را بر ایران تحمیل میکند.

لرد کرزن در ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۹ در یادداشتی که برای لرد جرج هامیلتون وزیر امور هندوستان در کابینه انگلستان می فرستد، بی پروا از روی چهره کریمه سیاستهای استعماری بریتانیا در ایران پرده برداشته، میگوید:

در مورد ایران، روسیه، با انگلستان همکاری و همگامی نخواهد کرد. آیا نمی توان روسیه را وادار به تقسیم ایران به دو منطقه نفوذ کرد؟ روسیه مایل به اصلاح ایران نیست، بلکه در انتظار روزی است که ایران از فرط استیصال به دامن روسیه افتد، ما باید منطقه نفوذ خود را در ایران مشخص و معین کرده و اقداماتی را که برای حفظ مصالح بریتانیا در ایران و هندوستان لازم است، بیدرننگ به عمل آوریم. اگر دست روی دست بگذاریم و این موضوع را به عهده تعویق افکنیم، خطر هر روز بیشتر به

ص: ۴۴۱

۱-۱. عصر بی خبری، ص ۸۱-۸۰

۲-۲. عصر بی خبری، ص ۸۱-۸۰

دروازه های ما نزدیک خواهد شد، کتمان نمی کنم که چنین تقسیمی از ایران ممکن است که سبب فنا و نابودی و اضمحلال همیشگی کشور شاهنشاهی ایران گردد.»^(۱)

سیاستمداران بریتانیایی نه تنها برای استقلال ایران پیشیزی ارزش قائل نبودند، بلکه دائما در انتظار خاموش شدن چراغ حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی این کشور نیز به سر می بردند، و لذا خود را برای فرارسیدن چنین روزی آماده می کردند، لرد جرج کرزن در کتاب خود در سال ۱۸۹۸ در این زمینه چنین اظهار نظر می کند:

برتری و سلطه نفوذ روسیه در شمال ایران باید با تفوق و تسلط بریتانیا در جنوب کشور ایران در حال تعادل و توازن باشد، الزامی وجود ندارد که به تقسیم ارضی کشور ایران بین دو قدرت بیندیشیم و به نظر میرسد که هیچ کدام از دو قدرت بریتانیا و روسیه تمایلی ندارند تا باری دیگر بر مسؤولیتهای خود بیفزایند. اما تقسیم ایران به مناطق نفوذ و کنترل و نظارت بر آن مسأله ای است که با وجود چنین ملت وامانده و فرسوده و حکومتی رو به زوال در آینده، غیرقابل اجتناب به نظر می رسد.^(۲)

این در حالی است که در همین دوران روشنفکران خودباخته غربی و شرقی نهایت تلاش خودشان را برای توجیه سیاستهای استعماری بریتانیا و روسیه به کار گرفته، سعی در پنهان نگه داشتن چهره زشت این دو قدرت استعماری در کشور را داشتند، ولی طولی نکشید که سیاستهای استعماری روس و انگلیس برملا گردید و همه رؤیاهای روشنفکران خودباخته را نقش بر آب کرد.

باری روبین^۱ نویسنده کتاب جنگ قدرتها در ایران می نویسد: سوء نیت انگلیسیها در ایران خیلی زود آشکار شد؛ زیرا آنها در سال

ص: ۴۴۲

۱- ۱. ایرج ذوقی، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۴۰

۲- ۲. همان، ص ۳۹.

۱۹۰۷ اختلافات خود را با روسها حل کردند و ایران را به سه بخش شمالی، جنوبی و مرکزی تقسیم نمودند. بخش شمالی کشور منطقه نفوذ روسیه تزاری و بخش مرکزی به عنوان منطقه بیطرف و بخش جنوبی منطقه نفوذ انگلیسیها شناخته شد. روسها در مقابل امتیازی که در ایران به دست آوردند از افغانستان دست برداشتند و دست انگلیسیها را در آن کشور بازگذاشتند. این تحول موجب تضعیف و سرخوردگی ... د اصلاح طلبان شد.» (۱)

سرانجام جریان بیمار روشنفکری در ایران کار را به جایی رسانید که حتی بعد از انقلاب مشروطه، قرارداد ۱۹۱۹ و ثوق الدوله را بر ایران تحمیل کرد که در آن، ایران رسماً تحت الحمایه انگلستان قرار گرفت. لرد کرزن در یادداشتی به منظور توجیه و اهمیت این قرارداد و منافی که نصیب دولت بریتانیا خواهد نمود، برای اعضای کابینه انگلستان می نویسد:-

ما در گوشه جنوب غربی ایران دارایی هنگفتی به صورت مناطق نفتی داریم که برای تأمین احتیاجات دریاداری بریتانیا منظور شده و ما را دارای منافع مهمی در این قسمت از جهان کرده است.» (۲)

رسوایی این قرارداد به حدی بود که نه تنها در جهان صدای اعتراض بسیاری از کشورها را بلند کرد، بلکه حتی در انگلستان نیز اعتراض برخی از نمایندگان مجالس این کشور و تعدادی از شخصیت‌های هوادار سیاست بریتانیا را نیز برانگیخت. کن ورثی نماینده مجلس عوام انگلستان با انتقاد از انجام چنین قراردادی، در افشای ماهیت آن می نویسد:

«ما ترکیه را بین قدرتهای بزرگ تقسیم کردیم... حالا درصدد صدمه

ص: ۴۴۳

۱-۱. باری روبین، جنگ قدرتها در ایران، ترجمه محمود مشرقی، (۱۳۹۳)، ص ۱۴.

۲-۲. محمد علی موحد، نفت ما و مسائل حقوقی آن، (چاپ سوم: ۱۳۵۷)، ص ۵۴.

آلبر توماس، وزیر تسلیحات فرانسه طی نطقی در پارلمان فرانسه درباره قرارداد ۱۹۱۹ چنین اظهار نظر میکند:

همه می دانند که من از دوستان متعصب و پابرجای انگلستان هستم... دقیقاً از این جهت که یک دوست شناخته شده انگلستان هستم و به ترقی و توسعه امپراطوری وی... ایمان دارم و جداً معتقدم در این دنیایی که ما در آن زندگی میکنیم، بریتانیای کبیر با آن سنتهای عمیق و ریشه دارش، قدرتی است بزرگ برای آزاد کردن ملل عقب مانده از قید فقر و نادانی، لذا به همین دلایلی که عرض کردم، نمی توانم در قبال عملی که جزئیاتش اخیراً فاش شده و به گوش ما رسیده است به منظورم قراردادی است که بریتانیای کبیر با ایران بسته به سکوت اختیار کنم. زیباترین و عادلانه ترین دلیلی که انگلستان می توانست از حسن نیت و بسی غرضی خود به جهان عرضه دارد، اعطای استقلال به این گونه ملل تحت الحمایه بود، نه این که با بستن قراردادی از آن نوع که اخیراً با حکومت ایران امضا کرده، بخواهد مرزهای امپراطوری خود را بیش از پیش توسعه دهد و دوستان و خیرخواهان خود را به شک اندازد که این سرزمینهای وسیعی را که تحت سلطه بریتانیاست، در آتیه به چه نامی باید نامید؛ امپراطوری سلطه گران، یا امپراطوری آزاد کنندگان»^(۲)

لیندسی، کاردار سفارت بریتانیا در آمریکا در بخشی از گزارشی که برای لرد کرزن درباره مخالفان قرارداد ۱۹۱۹ به لندن مخابره می کند، می نویسد: «جالبترین موضوعی که در حال حاضر نظر مرا به خود جلب کرده، آن اثری است که بسته شدن این قرارداد در اذهان عناصر اعتدالی آمریکا و

ص: ۴۴۴

۱- ۱. تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۳۱۵.

۲- ۲. همان، ص ۳۲۹.

افراد تحصیلکرده این کشور که معمولاً احساسات دوستانه نسبت به انگلستان دارند بخشیده است. در چندین مورد مختلف به گوش خود شنیده و کاملاً متعجب شده ام که مثلاً معاون وزارت خارجه امریکا تا چه اندازه از شنیدن این خبر (عقد قرارداد ایران و انگلیس) دچار حیرت و ناراحتی گردیده است. این افراد پیش خود فکر میکنند که در نتیجه قول و قرارهای پشت پرده (در کنفرانس صلح پاریس) بریتانیا موفق شده است، ایران را یکجا ببلعد.»^(۱)

البته ناگفته پیداست که سیاستمداران آمریکایی به خاطر علاقه و دوستی با ملت ایران و از بین رفتن استقلال کشورشان در همه زمینه ها دلسوزی نمی کنند، بلکه چون این قرارداد، زمینه را برای فعالیت شرکتها و کمپانیهای نفتی آمریکایی در ایران دچار مشکل می کرد و آنها نیز مانند کمپانیهای انگلیسی نمی توانستند منابع نفتی ایران را غارت کنند، نگران هستند. انستیتوی نفت آمریکا در گزارشی محرمانه به وزارت این کشور بصراحت این مطلب را اظهار کرده، می گوید:

«قرارداد ایران و انگلیس ضمن آن که منابع نفت ایران را منحصرراً در اختیار شرکت نفت ایران و انگلیس قرار می دهد، امریکائیهها را نیز از دستیابی به این منابع محروم می سازد.»^(۲)

از این رو، در مارس ۱۹۲۰ از سوی کلبی معاون وزارت امور خارجه امریکا یادداشتی در این باره به وزیر مختار امریکا در ایران مخابره میگردد که:

وزارت امور خارجه ایالات متحده آمریکا نگران این مسأله است که چنانچه قرارداد به وسیله مجلس ایران مورد تأیید و تصویب قرار گیرد، کمپانیهای نفتی آمریکا برای به دست آوردن امتیازات نفتی در ایران دچار

ص: ۴۴۵

۱- ۱. همان، ص ۳۳۸.

۲- ۲. همان، ص ۳۴۳.

در نهایت بذل و بخششهای روشنفکرانه سبب شد که مهمترین منابع مالی و سرمایه ای کشور، یعنی نفت سالیان متمادی در اختیار کمپانیهای خارجی بخصوص انگلستان قرار گیرد و به جای استفاده دولت ایران از آن به عنوان اهرم قدرت سیاسی و اقتصادی به سود ملت، دولتهای استعماری از آن بهره گیرند و از این طریق، دولت بریتانیا نه تنها منابع مادی و اقتصادی کشور را به تاراج برده و نابود ساخت، بلکه به وسیله آن توانست چندین دهه سرنوشت کشور ایران را در اختیار خود بگیرد و بر تمامی شؤون این کشور مسلط باشد. باری روبین در کتاب جنگ قدرتها در ایران در این باره می نویسد: «نفوذ انگلیس در ایران با ورود عامل تازه ای به صحنه افزایش یافت و این عامل جدید، نفت بود.»^(۲)

روبین درباره اهمیت این منبع حیاتی برای دولت بریتانیا و منافع بیشماری که از طریق قرارداد منعقد شده میان دولت ایران و انگلیس با عنوان «شرکت نفت ایران و انگلیس» نصیب انگلستان می گردد و این شرکت به عنوان ابزار نیرومندی برای دخالت در تمام شؤون کشور ایران در دست دولت بریتانیا قرار داده می شود می نویسد:

در سال ۱۹۰۸ یک کمپانی نفتی انگلیسی پس از عدم موفقیت در اکتشاف نفت در جنوب ایران درصدد تعطیل کارهای خود بود که بر اثر پافشاری یکی از مهندسين حفر چاه مدتی هم ادامه یافت و ناگهان با فوران نفت، وجود یک منبع عظیم نفتی در این منطقه کشف شد. وینستون چرچیل که در آن موقع لرد اول درياداری بود، قبل از همه به اهمیت کشف منابع نفتی در ایران پی برد. انگلستان طرح تبدیل سوخت کشتیهای خود را از ذغال سنگ به نفت اجرا می کرد و نفت ایران می توانست مهمترین منبع سوخت ناوگان انگلیسی در آینده باشد. به پیشنهاد چرچیل، دولت

ص: ۴۴۶

۱-۱. همان.

۲-۲. جنگ قدرتها در ایران، ص ۱۷.

انگلستان در اکتشاف و استخراج نفت در ایران شریک شد و طبق قراردادی که با دولت ایران بسته شد، شانزده درصد سهام شرکت نیز به عنوان حق الامتیاز به دولت ایران تعلق گرفت. شرکت جدید با این تقسیم سهام به شرکت نفت انگلیس و ایران معروف شد.

شرکت نفت انگلیس و ایران که عملیات اکتشاف، استخراج، تصفیه، حمل و بازاریابی نفت ایران را به عهده داشت سود زیادی از کار خود در ایران می برد... سهم ایران از درآمد شرکت در مقایسه با آنچه نصیب انگلیسیها می شد ناچیز بود... شرکت نفت به دولت ایران هیچ گونه مالیات یا حقوق گمرکی بابت واردات خود نمی پرداخت، ولی پرداخت مالیات بر درآمد و مالیات شرکت و حقوق گمرکی به دولت انگلیس را به حساب هزینه شرکت می گذاشت... شرکت با حسابسازی و تنظیم دفاتر جعلی حتی سهم قلیل ایران را هم از درآمد شرکت بدرستی پرداخت نمی کرد. از سوی دیگر انگلیسیها در تربیت متخصصین ایرانی و کارگران ماهر اهمال میکردند و مشاغل حساس را به آنها واگذار نمی نمودند، شرکت نفت کم کم به یک ابزار نیرومند سیاسی انگلیس در ایران تبدیل شد. این شرکت در واقع دولتی در داخل دولت ایران به شمار می آمد و در امور سیاسی ایران به طور آشکار و پنهان مداخله میکرد.^(۱)

سر وینستون چرچیل در ۱۷ ژوئن ۱۹۱۴ درباره اهمیت قرارداد شرکت نفت انگلیس و ایران در دفاع از این قرارداد در مجلس عوام انگلیس با طرح این سؤال که «سیاست ما در اقبال نفت چیست؟» چنین پاسخ میدهد که:

سیاست نفتی ما دو هدف را تعقیب میکند؛ هدف نهایی و غایی آن است که وزارت درياداری بریتانیا مستقلاً مالک و تولیدکننده سوخت مایع موردنیاز خود باشد. ما باید مالک یا به هر قیمتی که شده کنترل منابع

ص: ۴۴۷

نفتی یا حداقل قسمتی از تولیدات نفتی که مورد نیاز ما است باشیم»^(۱)

بنا به اظهار صریح رئیس شرکت نفت ایران و انگلیس این قرارداد باعث می شد که بریتانیا بر عظیمترین منابع نفتی جهان تسلط یافته، آن را به چنگ آورد: از این رو، وی می گوید:

از معدودترین سرزمینهای نفتی بزرگ جهان بود که در قلمرو نفوذ بریتانیا قرار داشت»^(۲)

سر مارک سایکس از اعضای مجلس عوام انگلستان دو هفته پس از تصویب قرارداد مذکور درباره سیاست جدید بریتانیا در ایران می گوید:

پایه و ریشه سیاست کلی ما در ایران در پاسخ این سؤال اکنون نهفته است که چگونه این امتیاز عمل و کار خواهد کرد. ما اکنون یک شریک مسلط و برتر و کنترل کننده در یک امتیاز بزرگ هستیم و به خاطر همین امر باید به عنوان یک ملت مراقب باشیم و خود را موظف بدانیم که مراقبت به عمل آوریم تا آن شرکت روی اصول اساسی، کار خود را انجام دهد»^(۳)

در راستای جامه عمل پوشاندن به چنین هدفی است که نیروی دریایی بریتانیا قراردادی سی ساله را برای تأمین نفت ارزان قیمت با شرکت ایران و انگلیس منعقد می سازد، که بنابر گفته الول ساتن نویسنده کتاب نفت ایران جزئیات این قرارداد، حتی برای دولت ایران که دارای ۱۶ درصد سهم از منافع شرکت بود، افشا نشد»^(۴)

چرچیل در کتاب معروف خود به نام بحرانهای جهانی که در سال ۱۹۲۳ آن را به رشته تحریر درآورده است، درباره منافی که تا آن زمان به وسیله این قرارداد نصیب

ص: ۴۴۸

۱-۱. تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۱۲۹.

۲-۲. الول ساتن، نفت ایران، ترجمه رضا رئیس طوسی، ۱۳۷۲، ص ۳۴.

۳-۳. تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۱۲۷.

۴-۴. نفت ایران، ص ۳۵.

دولت در نتیجه این قرارداد تاکنون ۷/۵۰۰/۰۰۰ پوند در خرید نفت صرفه جویی کرده است.»^(۱)

ساتن در توضیح و تجزیه و تحلیل سودی که در این مدت نصیب دولت بریتانیا گردیده است، می گوید:

اگر مبلغ بالا- به ۱۶/۰۰۰/۰۰۰ پوند سود سهام دولت، ۶/۵۰۰/۰۰۰ پوند سود سهام، بهره، مالیات بر درآمد، سودهای اضافی، عوارض گمرکی و مالیات شرکتها و نیز به ۱۰/۰۰۰/۰۰۰ پوند مبلغ تخمینی سود آینده از طریق ارز قرارداد اضافه شود، چرچیل حق داشت مباحثات کند که اقدام وی برای دولت بریتانیا ۴۰/۰۰۰/۰۰۰ پوند سود داشته است. دریافتی ایران در طول همین مدت، حتی پس از تعدیل قابل ملاحظه سیر افزایش قیمت، اندکی بیش از ۲۰۰۰۰۰۰ پوند بوده است... آری، شرکت نفت انگلیس و ایران سودمندترین بخش امپراطوری بریتانیا بوده است.»^(۲)

آنچه یاد شد، ثمره تراوشات مغزی روشنفکرانی بود که اعتقاد داشتند دولت بریتانیا حتی ریالی از درآمد و مالیات هندوستان را صرف خود نخواهد کرد، و این کشور بدون هیچ چشمداشتی به منافع و منابع کشورها تنها برای رشد و ترقی و پیشرفت آنها خود را به زحمت انداخته، زمام امور آنها را به دست می گیرد؛ لذا تقی زاده و امثال او افتخارشان این بود که «اولین نارنجک تسلیم در برابر غرب را» بی پروا انداخته و تمام هویت ملی و مذهبی مردم میهن اش را زیر سؤال برده اند؛ از این رو، به آنها توصیه می کند که «باید نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و تربیت و علوم و صنایع و زندگانی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا»^(۳)

ص: ۴۴۹

۱-۱. همان، ص ۳۹-۳۵.

۲-۲. همان.

۳-۳. تاریخ تهاجم فرهنگی غرب، ج ۳، ص ۱۹.

پذیرفت و خود را از سر تا پا به شکل غربی درآورد و خود را برده و بنده آنها دانست، و بنا به توصیه ملکم خان بدان افتخار نیز نمود.

بی جهت نیست که نویسنده کتاب جنایات غربی در شرق، ریشه همه بدبختیها و عقب ماندگی های ملت‌های مسلمان را در ارتباط با روشنفکران غربزده‌های میدانند که به جای درک واقعی ماهیت علم و صنعت و تلاش جدی برای دستیابی به آن، تنها به ظواهر آن بسنده کرده و طالب خوشگذرانی های آن شدند.

تأثیر روشنفکران در تاراج منابع نفتی در حکومت پهلوی

در سال ۱۹۰۱ میلادی قرارداد امتیاز استخراج نفت ایران و بهره برداری از آن برای مدت شصت سال به داریسی واگذار گردیده بود، اما از آن جا که داریسی به علت مشکلات مالی در صدد بود تا این امتیاز را به دیگر سرمایه داران بفروشد، شرکت نفت انگلیس آن را خریداری نمود و در نتیجه شرکت نفت ایران و انگلیس در سال ۱۹۰۹ تشکیل گردید. با روی کار آمدن رضاخان و درخواست تغییر قرارداد از شرکت نفت انگلیس و به نتیجه نرسیدن آن و لغو قرارداد مذکور توسط وی از یک سو و از سوی دیگر تحت فشار قرار گرفتن رضاخان از طرف دولت انگلستان، رضاخان مجبور شد به قرارداد جدیدی تن دهد که نه تنها سودی عاید کشور ایران نکرد، بلکه سبب شد تا شصت سال دیگر دست شرکت نفت انگلستان را در تاراج منابع نفتی کشور باز بگذارد. این قرارداد توسط تقی زاده که به تعبیر خودش «آلت فعل» بوده و هیچ گونه اختیار و اراده ای از خود نداشته، منعقد می گردد، در حالی که از امتیاز قبلی تنها سی سال دیگر بیشتر باقی نمانده بود. وی در دوره پانزدهم مجلس شورای ملی درباره بستن این قرارداد می گوید:

سهم بنده در این امر از اول تا آخر که شاید بعضی اشخاص خالی از غرض در این قسمت بیشتر علاقه مند باشند تا به اصل موضوع اول، باید عرض کنم که بنده در این کار اصلا و ابدا هیچ گونه دخالتی نداشته ام جز آن که امضای من پای آن ورقه است. و آن امضا چه مال من بود و چه من امتناع میکردم و مال کسی دیگر بود، هیچ نوع تغییری را در آنچه واقع

شد و به هر حال میشد موجب نمیشد... و من شخصا هیچ وقت راضی به تمدید مدت نبودم و دیگران هم نبودند، و اگر قصوری در این کار یا اشتباهی بوده، تقصیر «آلت فعل» نبوده، بلکه تقصیر فاعل بوده است!! که بدبختانه اشتباهی کرد و نتوانست برگردد...»^(۱)

آنچه شاید جای سؤال باشد، این است که چگونه شخصی مانند تقی زاده که خود در شکل گیری حکومت رضاخان و مزدوری آن نسبت به انگلستان بیشترین سهم را داشته، امر را بر خود مشتبه می سازد و تنها خود را آلت فعل می شمارد، در حالی که خود می دانست که او و رضاخان هر دو «آلت فعل» هستند و هیچ گونه اراده و اختیاری از خود نسبت به تصمیمات دولت انگلستان ندارند. البته این نوع تسلیم بدون شرط، خود افتخاری بود برای روشنفکرانی مانند تقی زاده و همفکران او که معتقد بودند نه تنها خود، بلکه تمامی ملت ایران باید قدردان زحمات دولت انگلستان باشند.

آری به اعتقاد تقی زاده سنگ بنای حریت ایران در سفارتخانه و قنصلگریهای انگلستان گذاشته شد، و این دولت انگلستان بود که از هیچ گونه کمک برای آزادی ایران دریغ نورزید.

در آن جا سنگ بنای حریت ایران را گذاشتند، دولت انگلیس هم که موافق معهود آزادی دوست بود و در آن وقت هم حکومت در دست آزادی طلبان بود، به این حرکت انقلابی حریت پرستانه در ایران هر نوع کمک معنوی و پناه روحانی داده، ملت ایران را که از صد سال به این طرف مجذوب محبت خود نموده بوده، الحق ممنون منت تاریخی خود کرده، مشروطیت و پارلمان ایران را فرزند روحانی خود قرار داد.»^(۲)

ص: ۴۵۱

۱- ۱. شهریار زرشناس، تأملاتی درباره روشنفکری در ایران، ص ۱۲۲، به نقل از محسن صدر، خاطرات صدرالاشراف، ص ۲۹۱.

۲- ۲. تاریخ تهاجم فرهنگی، ص ۱۷۸.

نویسنده کتاب طلای سیاه یا بلای ایران در تحلیل تمدید این قرارداد و زیانهای مالی آن می نویسد:

«اگر امتیاز داری تمدید نشده بود، در سال ۱۹۶۱ دولت نه تنها به صدی ۱۶ عایدات حق داشت، بلکه صدی صد عایدات حق دولت بود. فرض کنیم که عایدات دولت در مدت ۳۲ سال که تمدید شده هیچ وقت از ۷۵۰ هزار لیره که کمپانی برای او حداقل معین نموده بیشتر نشود و باز فرض کنیم که شرایط امتیازنامه جدید با شرایط امتیازنامه داری از حیث منافع دولت مساوی باشد؛ یعنی ۷۵۰ هزار لیره حداقلی که در امتیازنامه جدید معین شده با صدی ۱۶ عایدات امتیازنامه داری برابری کند. بنابراین صدی ۸۴ از عایدات که در ۱۹۶۱ حق دولت می شده و برطبق قرارداد جدید کمپانی آن را تا ۳۲ سال دیگر می برد. ۱۲۶ میلیون لیره انگلیسی از قرار ۱۶/۱۲۸/۰۰۰/۰۰۰ ریال می شود و تاریخ عالم نشان نمی دهد که یکی از افراد مملکت به وطن خود در یک معامله شانزده بیلیون و یکصد و بیست و هشت میلیون ریال ضرر زده باشد و شاید مادر روزگار دیگر نزاید کسی را که به بیگانه چنین خدمتی کند.»^(۱)

نفت ایران برای رونق و شکوفایی صنعت و اقتصاد انگلستان حائز اهمیت فراوان بود، چنان که به تصریح خبرگزاری رویتر:

نفت ایران صدی هفتاد و پنج، دستگاه صنعتی و وسائل نقلیه امپراطوری انگلستان را به گردش در می آورد، روزی که این معادن تعطیل شود، هفتاد و پنج درصد صنایع و کشاورزی از بین رفته و به همین نسبت دریانوردی و اكمال پیمانهای ما هم تقلیل خواهد یافت.»^(۲)

ص: ۴۵۲

۱- ۱. ابوالفضل لسانی، طلای سیاه یا بلای ایران، (۱۳۵۷)، ص ۲۳۴.

۲- ۲. همان، ص ۲۸۰.

گرچه احداث راه آهن سرتاسری در دوران رضاخان به عنوان یکی از مظاهر تمدن غرب توانسته بود تأثیر بسزایی در رونق و شکوفایی اقتصادی کشورهای اروپایی داشته باشد، ولی در ایران به علت مطامع استعماری نتوانست نقش خود را در رشد و توسعه اقتصادی، اجتماعی کشور ایفا نماید، لذا قبل از آن که رضاخان در صدد احداث این راه برآید، دولت انگلستان برای منافع استعماری خودش به فکر تأسیس راه آهن در ایران برآمد. جرج کرزن در این باره می نویسد:

«از سالهای ۱۸۷۰ به بعد دولت انگلیس در فکر گسترش خط راه آهن در ایران بوده است و طبق محاسبات، حداقل هزینه آن بالغ بر شش میلیون لیره می شد، و حداکثر به ده میلیون لیره می رسیده است. نیازی به توضیح نیست که به چه سبب فکر تأسیس راه آهن از مدتها قبل دلمشغولی دولت انگلیس را فراهم کرده بود. واقعیت این است که کمپانی نفت بیشترین بهره را از راه آهن که به پول و سعی ایرانی به وجود آمده بود، می برد. گذشته از این، اهمیت راه آهن جنوب به شمال شاید از جنبه نظامی به مراتب مهمتر از جنبه های تجاری بوده باشد.»^(۱)

جرج کرزن درباره منافع تجاری و نفوذ و سلطه هر چه بیشتر انگلستان در نواحی مرکزی و شمال شرقی ایران توسط خط آهن سراسری می نویسد:

«بدون شک چنین خطی دیر یا زود به وسیله راههای فرعی احتمالاً از مبدأ پوسنی - گوادریا، چاه بهار و یا با وجود جاده های فعلی تجارتي بندرعباس از کرانه اقیانوس هند یا خلیج فارس ضمیمه خواهد گردید. هر گاه جنوب شرقی ایران از لحاظ راههای ارتباطی به این شکل درآید،

ص: ۴۵۳

مزایای عمده ای برای تجارت وارداتی انگلستان دارد و نفوذ آن در نواحی مرکزی و ایالات شمال شرقی ایران به همان اندازه قابل ملاحظه خواهد بود که موجب استفاده خود ایران جهت تجارت صادراتی تریاک و پنبه و خشکبار آن خواهد گردید.»^(۱)

وی در مورد این که آیا راه آهن تهران - مشهد صرفه اقتصادی دارد یا نه، و این که منافع انگلستان در صورت ایجاد چنین خطی چگونه خواهد بود، اظهار نظر کرده، می گوید: بعضی از نویسندگان، کشیدن خط آهن را بین مشهد و تهران که ۵۵۰ مایل است توصیه کرده اند. چون خودم تمام این راه را با اسب پیموده ام، می توانم شهادت بدهم که از بیابانهای جدا افتاده و غیرمزروع می گذرد، و چنین خطی به هیچ وجه نتیجه اقتصادی نخواهد داشت.»^(۲)

وی همچنین می افزاید:

ارتباط راه آهن تهران به مشهد بدون تردید کالای انگلیسی زیادتر از حالا را به بازارهای خراسان خواهد رسانید، اما شاهره وارداتی اجناس هند و انگلیس باید کماکان طریق جنوب باشد، چون در آن حدود راه رقابت برای دیگران مسدود است و عقل و صلاح انگلیسی ایجاب می نماید که در اصلاح و بهبود جاده های جنوب تلاش کنیم، نه این که در صدد برآیم که ابهت از دست رفته را در شمال بازیابیم.»^(۳)

به اعتقاد این مأمور سیاسی انگلیس:

بزرگترین مانعی که در راه ایجاد خطوط آهن در ایران هست طبیعی یا تجارتي نیست، بلکه سیاسی و ناشی از ضدیت سرسخت خودخواهانه دولت تزاری است. این نکته را بدون اندیشه تناقض گویی ذکر میکنم که

ص: ۴۵۴

۱- ۱. جرج ن. کرزن، ایران و قضیه ایران، ج ۱، ص ۷۹۸.

۲- ۲. همان.

۳- ۳. همان، ص ۷۹۷.

هر موقع و هرگونه طرحی که برای انجام این منظور پیش آید با ممانعت خشم آمیز دولت روس روبرو خواهد شد. مگر فقط آن خطوطی که فراخور احتیاجات تجارتي یا سوق الجیشی او باشد... و گرنه نفوذ روس پیوسته در تهران برضد هرگونه راه آهن که پیشنهاد شود، به کار خواهد افتاد.»^(۱)

از این رو، آن روزی که این دو قدرت استعماری در جنگ جهانی دوم به توافق رسیدند، آسانترین و بی خطرترین راه برای بهره برداری نظامی برای آنها راه آهن سرتاسری ایران به حساب می آید. وینستون چرچیل درباره نقش حیاتی راه آهن ایران برای انگلستان در جنگ جهانی دوم می نویسد:

برای ما فوق العاده اهمیت داشت که از راه ایران خط ارتباطی درجه اول و مهمی با روسیه داشته باشیم. راه آهن سراسری ایران که بتازگی ساختمان آن به پایان رسیده بود، می توانست به عنوان سریعترین و کوتاهترین راه در دسترس برای کمک رسانی به روسیه مورد استفاده قرار گیرد.»^(۲)

در مجلس لردها که در ۱۹۲۴ در انگلستان تشکیل می شود، درباره مسائل ایران از جمله راه آهن بحث و گفت و گو به میان می آید و با تشریح موقعیت ایران از نظر انگلستان و سیاست آن کشور نسبت به امور داخلی ایران چنین اظهار می گردد: منافع انگلستان چنین اقتضا دارد که یک نوع حکومت ثابتی که حفظ نظم و آسایش و قانون را بنماید در ایران وجود داشته باشد و از طرف دیگر حتی المقدور اوضاع مالیه ایران خوب باشد، در ظرف دو سال اخیر در این دو مسأله پیشرفت بزرگی حاصل شده است.»^(۳)

ص: ۴۵۵

۱-! همان، ص ۷۹۰.

۲-۲. ایرج ذوقی، تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۲۹.

۳-۳. خاندان پهلوی به روایت اسناد، ج ۱، ص ۱۲۱

از جمله مسائلی که در این مجلس مورد توجه قرار می گیرد و پیرامون آن تبادل نظر می شود، مسأله احداث راه آهن و مطالب مربوط به آن می باشد، که لرد لامنکتن در این باره می گوید:

در باب ساختن راه آهن پیشرفت مهمی حاصل نگشته است...»^(۱)

البته صرفه اقتصادی نداشتن راه آهن در ایران چیزی نبود که بر رجال سیاسی ایران در آن روز پوشیده باشد. مصدق در بیان خاطرات خود با پرداختن به این نکته می گوید: گفتم هر کس به این لایحه احداث راه آهن رأی بدهد خیانتی است که به وطن خود نموده است. مدرک من در آن وقت گزارشی بود که اداره کل طرق و شوارع نسبت به درآمد سه ساله راه آهن آذربایجان به مقامات مافوق خود داده بود.»^(۲)

سرانجام در سایه حمایت‌های روشنفکران از حکومت رضاخانی که دل در گرو اصلاحات وی بسته بودند، نه تنها کشور آن گونه که تقی زاده و امثال او مدعی بودند، در همه قسمت‌ها پاپیای اروپائیان حرکت نکرد، بلکه بعکس رضاخان توانست در پرتو چنین حمایت‌هایی بیشترین منابع و منافع اقتصادی کشور را در انحصار خود درآورد، به طوری که به عنوان مثال از ۲۰۰ هزار دوک ریسندگی کارخانه های نساجی کشور، ۵۸ هزار آن متعلق به رضاخان بود و از ۱۳۰۰ میلیون ریال سرمایه گذاری در سالهای ۱۳۱۸-۱۳۱۷، ۵۵۰ میلیون ریال آن مربوط به رضاخان میشد.^(۳)

اقتصاد بیمار کشور قبل از اشغال ایران توسط قدرتهای استعماری دچار کسری بودجه ۱۶ درصدی بود که با تجاوز قدرتهای استعماری به سرزمین ایران، مشکل اقتصادی کشور به مراتب بیشتر گردید؛ زیرا اولاً- جلوی هر نوع صادرات و واردات که قراردادهای آن قبلاً بسته شده بود به کشور گرفته شد و عایدات گمرکات کشور بشدت کاهش یافت، پنج

ص: ۴۵۶

۱- ۱. همان، ص ۱۲۳.

۲- ۲. همان، ص ۳۲.

۳- ۳. ابراهیم رزاقی، اقتصاد ایران، (۱۳۹۷)، ص ۱۹.

استان شمالی کشور که نقاط پردرآمد کشور به حساب می آمد در اشغال قوای نظامی روس قرار گرفت و دریافت هر نوع مالیاتی برای دولت ناممکن شد. علاوه بر آن، دولت روس در مناطق تحت اشغال خود غلات و مواد غذایی را گردآوری نموده، برای نیازهای قشون و مصارف داخلی خود به کار می گرفت. و در حالی که در کشور قحطی و گرسنگی بیداد می کرد، در سال ۱۳۲۲ روسها یکصد هزار تن غله را از ایران به کشور خود فرستادند.^(۱)

هزینه های روزافزون نیروهای نظامی متفقین، و مخارج سنگین آنان در ایران سبب شده بود تا فشارهای تورمی در کشور بشدت افزایش یابد، به حدی که زنگ خطر را حتی برای دولت انگلستان به صدا درآورد. کارشناس وزارت امور خارجه انگلستان در نامه ای به وزارت امور هندوستان، وضع اقتصادی ایران را چنین وصف می کند:

«ما باید با این حقیقت روبرو شویم که ناچارا در ایران، نامحبوب و حتی مورد تنفر و انزجار باقی خواهیم ماند. مادامی که ما مجبور به واژگون کردن سازمانهای اقتصادی ایران به علت مخارج زیاد نظامی خود که سبب ایجاد تورم شدید می شود هستیم، بناچار مورد تنفر نیز قرار خواهیم داشت.»^(۲)

آری عملکرد دولتهای استکباری نشان داد که در کشورهایی که روشنفکران آن دوران، سنگ حریت و آزادی و رشد و شکوفایی اقتصادی آنها را به سینه می زدند، چگونه با اشغال «بربروار» خود، هستی یک ملت و یک کشور را به نابودی می کشانند. سلطنت محمدرضا پهلوی و ورود امریکا به صحنه اقتصادی ایران بعد از شهریور ۱۳۲۰ با روی کار آمدن محمد رضا پهلوی زمینه برای بسط و گسترش طرحهای نو استعماری توسط روشنفکران غربزده، و حضور گسترده تر مثلث شوم سه قدرت استکباری انگلستان، روسیه و آمریکا فراهم گردید و عملا در سال ۱۳۲۱

ص: ۴۵۷

۱- ۱. تاریخ روابط سیاسی ایران و قدرتهای بزرگ، ص ۷۲.

۲- ۲. همان، ص ۷۴.

امریکائیه‌ها در کنار انگلستان و شوروی وارد صحنه‌های حیات اقتصادی ایران شدند و روشنفکران صحنه‌گردان دولت علی سهیلی، هیأتی از مستشاران آمریکایی را به سرپرستی دکتر میلیسپو به استخدام دولت ایران درآورده، راه را برای غارتگران جدید باز نمودند.^(۱)

بازتاب حضور این سه قدرت استعماری را برای دستیابی به منابع و منافع ایران در مجلس چهاردهم که روشنفکران طرفدار هر یک از این سه قدرت خارجی در آن حضور داشتند، می‌توان به وضوح دید، که هر یک درصد تأمین خواسته‌های نامشروع دولت وابسته به آن بودند:

«مجلس چهاردهم، محل برخورد سیاستهای شوروی و انگلیس و آمریکا قرار می‌گیرد و امروز که به مذاکرات نمایندگان این دوره رسیدگی می‌کنیم، از جملات و کلمات آنها می‌توان نوع وابستگی را ملاحظه کرد. مصدق و سید ضیاء در مقابل هم قرار می‌گیرند و هر یک سوابق دیگری را افشا می‌نماید و وابسته به انگلیس می‌داند... نمایندگان حزب توده مجلس علاقه مندند که به شوروی امتیاز نفت شمال داده شود، و دیگر نمایندگان: امتیازات سابق را زیانبار نمی‌دانند و حرفی ندارند، و ضمناً به انگلیس حق: می‌دهند که از قراردادهای جدید استفاده نماید.»^(۲)

امریکائیه‌ها که بعد از مذاکرات سه جانبه کشورهای متفقین و پیروزی در جنگ در تهران توانسته بودند موقعیت خود را در منطقه خاورمیانه بخصوص در ایران، در مقابل دو کشور رقیب خود به اثبات برسانند، راه را برای مطامع استعماری خود در ایران فراهم کرده، از موقعیت ممتازی برخوردار شدند:

ژنرال پاتریک هورلی مشاور روزولت و فرستاده مخصوص او به خاورمیانه طراح اصلی اعلامیه سه جانبه بود، ژنرال هورلی به همان

ص: ۴۵۸

۱-۱. تأملاتی درباره روشنفکری ایران، ص ۱۲۹.

۲-۲. همان، ص ۱۳۵، به نقل از: گذشته چراغ راه آینده است، چاپ چهارم، ص ۲۲۲.

اندازه که از کمونیستها متنفر بود از انگلیسیها هم نفرت داشت و تشکیل کنفرانس سران سه کشور را در تهران فرصت مغتنمی برای مهار کردن تمایلات استعماری انگلیس و روس در ایران تشخیص داده بود. هورلی که از نخستین روز تشکیل کنفرانس سه جانبه در تهران فکر صدور اعلامیه مشترکی را برای تضمین استقلال و تمامیت ارضی کشور میزبان دنبال می کرد، پس از آن که موفق شد امضای سران سه کشور را در زیر آن گرد آورد، با خوشحالی نزد دریاسالار و یلیام لیهی مشاور نظامی روزولت شتافت و با خوشحالی فریاد زد بیل... بالا-خره من این کار را کردم. دریاسالار لیهی در خاطرات خود از کنفرانس تهران می نویسد: «پاتریک هورلی.. مثل پسر بچه ای که ماهی بزرگی را از تالاب صید کرده باشد خوشحال به نظر می رسید.» هورلی حق داشت؛ زیرا ماهی خیلی بزرگتر از آن بود که لیهی فکر میکرد.» (۱)

امریکا به عنوان حریف تازه وارد که با چهره ای حمایت گونه از استقلال و تمامیت ارضی کشور ایران در کنفرانس تهران، توانست جای پای محکمی برای خود باز کند، با پیشنهاد طرحهای نو استعماری خود در قالب اصلاحات اقتصادی و اجتماعی صحنه گردان سیاستهای حکومت محمدرضا پهلوی گردید.

روبین در توضیح این مطلب می نویسد:

مشکلات اقتصادی ایران با بدی وضع محصول در سال ۱۹۴۹ افزایش یافت و ناکام ماندن تلاشهای دولت ایران برای دریافت وام و کمک اقتصادی از امریکا جو نومیدکننده ای در روابط دو کشور به وجود آورد. به توصیه دولت و بانکهای امریکا که پرداخت وام به ایران را موکول به طرح برنامه اقتصادی قابل قبولی کرده بودند، هیأتی مأمور تدوین یک برنامه اقتصادی هفت ساله شدند و با تکمیل این برنامه، شاه در صدد

ص: ۴۵۹

مسافرت به آمریکا و درخواست مستقیم کمکهای نظامی و اقتصادی از رئیس جمهوری آمریکا برآمد.»^(۱)

با کودتای ۲۸ مرداد که با طراحی و سرپرستی مقامات آمریکایی انجام گرفت، به گفته روبین آمریکا بازیگر اصلی سیاست ایران شد، نخست وزیر جدید ایران در اوائل زمامداری تقریباً هر روز با سفیر آمریکا و دیگر مقامات آمریکایی ملاقات می کرد، مهمترین مسأله ای که در اولویت قرار داشت، کمک آمریکا برای تأمین نیازهای مالی دولت و بازسازی اقتصاد ایران بود. زاهدی در ۲۶ اوت در پایان نخستین هفته زمامداری خود ضمن نامه ای به عنوان پرزیدنت آیزنهاور نوشت:

خزانه ایران خالی است. منابع ارزی کشور ته کشیده و اقتصاد ایران در شرف نابودی است. ایران برای نجات خود از سقوط و هرج و مرج اقتصادی نیازمند کمک فوری امریکاست.»^(۲)

پیامد اصلاحات امریکایی در اقتصاد ایران

اصلاحات اقتصادی آمریکا که چهره اصلی خود را در قالب اصلاحات ارضی جلوه گر می ساخت، سبب شد که کشاورزی ایران فلج شود و با توسعه شهرنشینی راه را برای تخریب روستاها و خالی کردن آنها از نیروی فعال کشاورزی فراهم سازد و بدین طریق کشور را به واردات مواد غذایی وابسته کند.

رابرت گراهام نویسنده ایران، سراب قدرت در زیانهای ناشی از اصلاحات ارضی می نویسد: .

انتقاد اصلی اصلاحات ارضی این است که این امر توجه را از نکته اصلی که افزایش بهره وری بود منحرف کرد، در نتیجه تقسیم اراضی بیشتر از ۴۰ درصد مالکیتها مربوط به قطعات غیراقتصادی دو هکتاری یا کمتر

ص: ۴۶۰

۱-۱. همان، ص ۵۰.

۲-۲. همان.

بود، با تکه پاره کردن قسمتی از بهترین زمینهای بالقوه کشاورزی کشور. به قطعات کوچک غیراقتصادی، تقسیم اراضی بین خرده مالکان، رفاه کاذبی به وجود آورد که کشور قادر به تحمل آن نبود.»

به اعتقاد این نویسنده:

شروع تقسیم اراضی به نحوی تعجب آور مقارن نزول شدید اهمیت کشاورزی در اقتصاد ایران است. برخی بر این عقیده اند که شاه سابق تعمد کشاورزی را فدای صنعت کرد، در فاصله ۱۹۵۹ تا ۱۹۷۲ کشاورزی صرفاً ۱۸ درصد سرمایه گذاری را دریافت کرد و حال آن که ۲۲ درصد به صنعت داده شد. آنچه که پیش آمد، این بود که با اختصاص تمام قدرت دولت در جهت ایجاد زمینه صنعتی علاقه ای برای رسیدگی به مشکلات اساسی و اولیه کشاورزی که امید استفاده تبلیغاتی و زرق و برق در آن نبود در دولت وجود نداشت.»^(۱)

با عقب رانده شدن کشاورزی از صحنه فعالیتهای اقتصادی کشور، و روی آوردن به صنعت موتناژ و وارداتی به همراه سرازیر شدن درآمدهای نفتی به داخل کشور که می توانست در اختیار قشر خاصی قرار بگیرد، شکاف طبقاتی در کشور افزایش یافت و افراد کم درآمد جامعه را بیشتر به عقب راند.

واقعیت امر این است که افزایش درآمد نفت سطح زندگی همه مردم ایران را بالا- نبرد و سهم طبقات پایین جامعه ایرانی از درآمد ملی رو به کاهش نهاد. یک گزارش رسمی از طرف وزارت امور خارجه آمریکا که در سال ۱۹۷۹ منتشر شد، حاکی است که بیست درصد جمعیت ایران که قشر بالای جامعه را تشکیل می دهند در سال ۱۹۷۲ در حدود ۵۷ / ۵ درصد درآمد ملی را به خود اختصاص داده بودند، که سهم آنها از درآمد کشور در سال ۱۹۷۵ به ۶۳٪۵ درصد افزایش یافت، در همین فاصله زمانی سهم

ص: ۴۶۱

۱-۱. رابرت گراهام، ایران: سراب قدرت، ترجمه فیروز فیروزنیا، ۱۳۵۸، ص ۴۷-۴۹.

چهل درصد مردم که قشر میانی جامعه را تشکیل می دادند از ۳۱ درصد به ۲۵/۵ درصد و سهم چهل درصد پایین جامعه از ۱۱/۵ درصد به ۱۱ درصد کاهش یافت.»(۱)

بعد از ژانویه ۱۹۷۴ قیمت نفت ناگهان جهش شدیدی را آغاز کرد، و به چهار برابر قیمت قبلی خود رسید. این افزایش قیمت نفت همراه سرازیر شدن دلارهای نفتی به داخل کشور، به جای این که زمینه استقلال اقتصادی و سرمایه گذاری های بنیادی و اساسی را فراهم سازد، راه را برای وابسته کردن هر چه بیشتر اقتصاد کشور به بازارهای جهانی و تقویت واردات باز نمود، به گونه ای که در سالهای ۷۵-۱۹۷۴ میزان خرید مواد غذایی نظیر گندم، گوشت و شکر به بیش از ۱/۸ میلیارد دلار رسید.(۲)

در سال ۱۹۶۰ (۱۳۳۹) مصرف سرانه گوشت سرخ ۲۸ کیلو بود، در حالی که در سال ۱۹۷۵ (۱۳۵۴) به ۴۷ کیلو در سال رسیده بود. تقاضا به میزان ۱۲ درصد در سال افزایش می یافت، در حالی که تولید داخلی فقط ۹ درصد در سال بالا می رفت، برای جلوگیری از اتکای روزافزون به واردات، دولت شروع به وارد کردن احشام مختلف از نژاد عالی از آمریکا و اروپا به منظور جفت گیری با هواپیما کرد که موجب شد این احشام، گرانبهاترین احشام روی زمین شود).

این نژادهای خارجی کلا- برای آب و هوای ایران نامناسب بود و به نسبت نژادهای بومی هم تعداد خیلی بیشتری علوفه میخواست، این کمکهای بلاعوض، عدم کارایی کشاورزی مرسوم را هم می پوشانند. دولت در موردی مثل تأمین گندم که مایحتاج عمومی و اساسی بود، آن را از خارج به دو برابر قیمت خرید از داخل می خرید و به بهای تعدیل شده ای به نانوایان می فروخت

ص: ۴۶۲

۱-۱. همان، ص ۱۹۳.

۲-۲. همان، ص ۱۰۰.

اگر دولت به جای تعدیل قیمت گندم زارعات خارجی قیمت خرید گندم داخلی و راههای کمک به گندمکاران داخلی را مورد بررسی و تجدیدنظر قرار میداد (از جهت منافع ایران بسیار سودمند بود.

کمکهای دولت برای تعدیل قیمتها در عین حال بر اتلافهایی هم که در تولید داخلی پیش می آمد سرپوش میگذاشت؛ فی المثل هر سال حدود دو میلیارد دلار محصولات کشاورزی به علت کاشت بد، انبارداری نامناسب و توزیع بد از بین میرفت... دولت بدون آن که در ساخت اصلی تولید کشاورزی اصلاحات اساسی به عمل آورد، مصرف را دامن زده بود.»^(۱)

روزنامه رستاخیز که روزنامه ارگان رسمی حکومت پهلوی بود، با درج مطلبی از زبان دکتر ستاری در مورد سوء مدیریتها در واردات مواد غذایی، و در نتیجه به رکود کشاندن کشاورزی در داخل کشور به بیان این حقیقت پرداخته، می نویسد: بحث بر سر این نیست که واردات بی حد و حساب و فزاینده چه به روز و روزگار کشاورزی و دامپروری می آورد، بلکه بحث در این است که چرا پاره ای از اقلام وارداتی نظیر تخم مرغ و غیره که با پول و دارایی ملت، ولی بدون در نظر گرفتن جوانب امر اخیراً از خارج خریداری شده اینک معدوم می شود و یا چگونه بسیاری از لاشه های گوسفندان وارداتی به علت فساد روانه چاهها شده و یا چه تعداد گوسفندان زنده خریداری شده از ممالک گوناگون به علت ضعف در بین راه یا به محض ورود تلف می شوند و یا موارد دیگر...»^(۲)

شاه که به سرمایه عظیم ملی این کشور، یعنی نفت تکیه زده بود، بر این باور بود که پول می تواند بخش بزرگی از مشکلات توسعه اقتصادی را از بین ببرد و بخشی را نیز

ص: ۴۶۳

۱- ۱. همان، ص ۱۴۹-۱۴۵.

۲- ۲. أحمد سیف، مقدمه ای بر اقتصاد سیاسی، (۱۳۷۹)، ص ۱۵۸.

می توان با آخرین تکنولوژی وارداتی از غرب برطرف کرد، وی امید داشت که ایران قبل از پایان قرن بیستم از طریق فروش نفت در زمره کشورهای پیشرفته صنعتی قرار خواهد گرفت و به دروازه تمدن بزرگ وارد خواهد شد، زیرا درآمد سالانه ایران یکبارہ در سال ۱۹۷۳ از ۵ میلیارد دلار به ۱۹ میلیارد دلار رسید، و قیمت هر بشکه نفت از ۱/۹۵ دلار به ۷ دلار ترقی یافت.

تمدن بزرگی که شاه به مردم ایران وعده داده بود، به گفته خودش: مدینه فاضله خیالی نیست، ما خیلی زودتر از آن که فکر میکنیم به آن خواهیم رسید. ما گفته بودیم که در عرض ۱۲ سال به دروازه های تمدن بزرگ خواهیم رسید، اما در برخی از حوزه ها ما هم اکنون از مرزها گذشته ایم.»

با چنین رؤیایی بود که شاه جشنهای ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی را در نهایت ریخت و پاشهای بی حد و حصر برپا ساخت و برای ورود به دروازه تمدن به بذل و بخشش سرمایه های این ملت پرداخت. لذا بعد از برگزاری این جشنها که شاه در سوئیس به تفرج و تفریح می پرداخت، ژیسکاردستن به دیدار شاه میروند، تا از سفره خوانی که شاه برای غارت منابع کشور توسط شرکت های خارجی گسترده بود، شرکت های فرانسوی نیز بی بهره نمانند. (۱)

همزمان با افزایش درآمد نفت که همراه با چند برابر شدن قیمت آن در سالهای بعد از دهه ۱۳۵۰ همراه است، رشد صنعت مونتاژ در ایران شتاب می گیرد و به تبع آن سیل مواد اولیه، قطعات یدکی و ماشین آلات صنعتی به همراه کارشناسان خارجی به کشور سرازیر می شود. تجارت خارجی در دو محور اساسی، فعالیت عمده خود را پی می گیرد؛ یکی صدور میلیونها بشکه نفت در هر روز از کشور و در مقابل آن، ورود میلیونها دلار کالای ساخته شده صنعتی و غیره به کشور: ناموزونیهای اقتصاد ایران به کارایی کلی آن نیز آسیب رساند، و آن را به

ص: ۴۶۴

اقتصاد جهانی وابسته تر ساخت. تعرفه های بالای همراه با استراتژی جایگزینی واردات، قدرت رقابت صنایع کالاهای مصرفی ایران را کاست..... در واردات کالاهای سرمایه ای و واسطه افزایشهای شدیدی پدید آورد، به همین نحو، فراموش شدگی نسبی کشاورزی، افزایش سریعی در واردات کشاورزی در اواخر ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ آفرید.

این روندها نشان میدهند که پیوندهای بین صنایع و بین بخشهای اقتصاد تنزل قابل ملاحظه ای یافتند و در نتیجه وابستگی ایران به واردات افزایش پیدا کرد... رشد سریع واردات ایران و رشد بسیار کندتر صادرات صنعتی آن نشان میدهد که بخش تولیدی ایران قادر به رقابت در بازارهای جهانی نبود، رشد واردات کالایی ایران، رشد واردات خدمات آن و ناتوانی آن در گسترش پایه صادراتی خود... مکرراً کسری موازنه پرداختها را باعث شد و ذخایر ارزهای خارجی دولت را تخلیه کرد و آن را واداشت منابع محدود نفت کشور را بیشتر صادر کند.»^(۱)

سرانجام اقتصاد وابسته به دلارهای نفتی سبب شد تا ساختار اقتصادی کشور به گونه ای طراحی شود که در راستای اهداف درازمدت سرمایه داری استکباری قرار گرفته، برای کوچکترین لوازم و قطعات یدکی، کارخانجات صنعتی کشور بشدت به بازارهای جهانی و شرکتهای خارجی وابسته باشند، که تأثیر آن را بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بوضوح می توان دید؛ از یک سو ورشکستگی نظام بانکی کشور به علت پرداخت بی رویه اعتبارات و خروج شدید سرمایه از کشور و از سوی دیگر وابستگی صنعت کشور به واردات مواد اولیه، با تکیه بر دلارهای نفتی، که با تحریم اقتصادی ایران توسط سردمداران استکبار جهانی و سیاستمداران آمریکا و در نتیجه خریداری نشدن نفت ایران در بازارهای جهانی، یکباره درآمدهای نفتی کشور از ۱۸ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۸ به

ص: ۴۶۵

۱- ۱. مارک، ج، گازیوروسکی، سیاست خارجی آمریکا و شاه، ترجمه فاطمی، فریدون، ۱۳۷۱، ص ۳۳۵.

۱۱ میلیارد دلار در سال ۱۳۵۹ کاهش یافت و اقتصاد وابسته چهره حقیقی خود را آشکار ساخت.^(۱)

نوشتار را با جمله ای از امام خمینی منادی استقلال، خودباوری و خوداتکایی کشور اسلامی مان به پایان می بریم که فرمودند:
«ما از شر رضاخان و محمد رضا خلاص شدیم، لکن از شر تربیت یافتگان غرب و شرق به این زودیها نجات نخواهیم یافت. اینان برپا دارندگان سلطه ابرقدرتها هستند و سرسپردگانی میباشند که با هیچ منطقی خلع سلاح نمی شوند، و هم اکنون با تمام ورشکستگیها دست از توطئه علیه جمهوری اسلامی و شکستن این سد عظیم الهی برنمیدارند.»^(۲)

ص: ۴۶۶

۱-۱. اقتصاد ایران، ص ۳۰.

۲-۲. صحیفه نور، ج ۹، ص ۱۸۹.

جان نباشد جز خبر در آزمون

هر که را افزون خبر جاننش افزون

اقتضای جان چوای دل آگهی است

هر که آگهتر بود جاننش قوی است

قرن بیست و یکم در حالی آغاز می شود که ما هنوز در چالش بر سر اندیشه های قرون ۱۸ و ۱۹ و حتی پیش از آن به سر می بریم. این سخن، از سر خودباختگی و اظهار عجز نیست، بلکه می تواند حاکی از اهمیت اندیشه هایی باشد که در قرون گذشته به منصف ظهور رسیده، هنوز حیات فکری انسان را تحت الشعاع خود دارند.

رسانس حد فاصل دنیای جدید و دنیای قدیم است که در آن پدیده هایی رخ نموده که ساختار زندگی فردی و اجتماعی بشر را دستخوش تحولات جدی کرده است. به جرأت می توان گفت که محور بنیادین این تحولات - که به نظر تحولاتی پایدار یا دیرپا بوده و هستند - تحول در مبانی اندیشه و اندیشیدن است. به همین جهت انسان معاصر احساس میکند که نیازمند تجدید بنای روابط خود با خدا، هستی، ممنوع و حتی با خویشتن خویش است. در این میان پدیده روشنفکری از اهمیت بسزایی برخوردار است.

ظهور رسانس اعتراض به حیات پیشین زندگی بشر و البته نوک پیکان این اعتراض

متوجه مبانی فلسفی و نظری اندیشیدن انسان بود که با رویکرد مسیحی شدید در آمیخته بود.

به پندار اندیشمندان و نظریه پردازان عصر رنسانس، فلسفه های پیشین ره آوردی جز رکود و بدبختی و فلاکت برای انسان در پی نداشته است. همین امر متفکران این دوره را بر آن داشت که بیش از آن که به این گونه مباحث پردازند، توجه خود را به انسان و زندگی او معطوف دارند. در دل این جریان، روشنفکری رخ نمود و به طور طبیعی، از مهمترین ویژگیهای آن توجه داشتن و دغدغه اصلاح زندگی اجتماعی گردید.

در نتیجه روشنفکران برخلاف فیلسوفان اسکولاستیک به جای دل بستن به مباحث نظری، به واقعیات حیات اجتماعی انسان پرداخته و رفته رفته این شاخصه به عنوان یک ملاک روشنفکری گردید و روشنفکر کسی شد که پدیده های اجتماعی را مورد تحلیل و نقد و بررسی قرار می دهد تا بتواند از دل آن نظریه ها و راهکارهای مناسب برای ارتقا و بهبود زندگی بشر بیابد. آنچه در این میان حائز اهمیت می باشد تجدیدنظرطلبی روشنفکران است که گاه با عنوان آزاد فکری از آن یاد می شود.

نفی فلسفه های گذشته و جست و جوی فلسفه ای جدید برای زندگی انسان سبب شد که تجدیدنظرطلبی به معنای نقد و نفی سنتها، آداب، عادات، رسوم و حتی دین پیشین گردد و در نتیجه نقادی یکی دیگر از ویژگیهای روشنفکری شود.

این دو ویژگی مهم سبب پیدایی عوارضی چون نوع آگاهیها، زمان شناسی، دردمندی و نوع زبان و گفتمان گشت که برخی از اینها به عنوان ویژگی یاد میکنند.

روشنفکری در فرهنگ ما معادل واژه "Intellectual" است و نخستین بار در اوایل دهه ۱۳۲۰ ه. ش توسط فرهنگستان زبان ایران پیشنهاد شد. سابقه روشنفکری در جامعه ایران متأثر از پیشینه این پدیده در مغرب زمین می باشد. به دلیل این که در آن دیار نهضت روشنفکری بی پروا در مقابل دیانت و اندیشه دینی قد علم کرده بود، در میان ما نیز متناسب با این ویژگی واکنشهایی را برانگیخت. در یک تقسیم بندی کلی سه رویکرد نسبت به مسأله روشنفکری به وجود آمد.

۱- رویکرد اول بدون توجه به شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و دینی مردم ایران،

روشنفکری را همان گونه که در مغرب زمین ظهور و بسط یافته بود ترویج میکرد.

۲- رویکرد دوم در نقطه مقابل رویکرد اول قرار گرفت و در مقابل نفی بی چون و چرای دین به نفی روشنفکری پرداخت و در اثر چالشهای این گروه بود که واژگانی نظیر غرب زدگی، غرب پرستی، علم زدگی و... مصطلح گردید.

۳- رویکرد سوم به تحلیل روشنفکری و دینداری در کنار هم نشست و در اثر کندوکاوها و چالشهای این گروه اصطلاح روشنفکری دینی متولد شد. رویکرد شریعتی، بازرگان و مطهری به مساله روشنفکری از نوع سوم است.

شهید مطهری به عنوان یک روشنفکر برخلاف سایر روشنفکران به مبادی فلسفی گذشته متعهد بود و سعی می کرد بخصوص از فلسفه صدرایی در جهت ارتقای زندگی فردی و اجتماعی انسان بهره بگیرد. به همین دلیل تمامی مباحث - اعم از سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، تربیتی و حتی دینی به ایشان رنگ و بوی فلسفه صدرایی دارد. مرحوم مطهری را می توان بزرگترین مترجم و شارح فلسفه صدرایی به زبان مسائل اجتماعی و کاربردی دانست. وی به رغم پذیرش مبادی فلسفی پیشین هرگز در تحلیل مسائل از دیدگاه تجدیدنظرطلبانه فاصله نگرفت و البته این پارادوکسی است که شهید مطهری تا پایان عمر با آن روبرو بود.

از عوارض این پارادوکس، زبان و گفتمان ایشان است. زبان و گفتمان وی نتوانست با زبان و گفتمان سایر روشنفکران همسانی یابد و همین امر سبب بروز پاره ای از اختلاف نظرها بین وی و دیگر روشنفکران گردید. این ناهمسانی در زبان، هم در مقابل روشنفکران و نظریه پردازان جدید و هم در مقابل اندیشمندان دینی و سنتی حوزه های علمیه به وجود آمد. لذا همان گونه که نتوانست در میان نظریه پردازان جدید اقبال چندانی یابد در بین اندیشمندان سنتی دینی نیز با اقبال کمتری روبرو گردید؛ اگر چه در صحنه اجتماع و تأثیرگذاری ژرف در اندیشه دینی، خوش درخشید.

استاد مطهری کمتر به مقوله روشنفکری پرداخته و بیشتر اندیشه روشنفکران مسلمان را مورد نقادی قرار داده است، ولی از لابلای اندیشه ایشان می توان دیدگاه وی را نسبت به مقولاتی چون هویت، رسالت، معایب و محاسن روشنفکری و روشنفکر مسلمان

با دو رهیافت می توان به تحلیل و تفسیر روشنفکری پرداخت:

۱. رهیافت «باید»ها؛ این رهیافت صفاتی را مورد بحث قرار میدهد که یک روشنفکر حقیقی باید دارای آن صفات باشد.

۲. رهیافت «هست»ها؛ این رهیافت به تحلیل جریان روشنفکری در بستر تاریخ می نشیند.

شهید مطهری به اجمال و اشاره با هر دو رهیافت به مسأله روشنفکری پرداخته است.

چیستی و کیستی روشنفکر

در چیستی و کیستی روشنفکری و روشنفکر بسیار سخن رفته و نظرات گوناگونی ابراز شده است؛ ولی هنوز تعریف یکسانی از روشنفکری ارائه نشده و شاید هم نتوان ارائه داد. در تعریف از مفهوم روشنفکر برخی به پیروی از فلاسفه یونانی بویژه سقراط و افلاطون روشنفکر را «وجدان خرده گیر جوامع» دانسته اند. بعضی دیگر بر این باورند که «فردی که استعداد آن را دارد که یک پیام، نظر، نگرش، فلسفه یا عقیده ای را برای مردم بیان کند» روشنفکر قلمداد می شود، ولی کسان بسیاری، در مقام تعریف روشنفکری و روشنفکر به برشمردن صفات بسنده نموده اند؛ از جمله این کسان استاد مطهری است. از دیدگاه ایشان روشنفکر چهار ویژگی دارد:

۱- به موضع و مسئولیت طبقاتی خود، آگاه است (خودآگاهی طبقاتی)؛

۲- با فرهنگ، شخصیت، و «ما»ی خاص ملی خود آشنا است (خودآگاهی ملی)؛

۳- به روابط خود با همه انسانهای دیگر آگاهی دارد (خودآگاهی انسانی)

۴- سعی می کند آگاهی خود را به جامعه منتقل کرده، مردم را به حرکت برای رهایی و آزادی بخواند. (۱)

ص: ۴۷۰

در حقیقت شهید مطهری فردی را روشنفکر می‌داند، که به آگاهی طبقاتی، ملی و انسانی رسیده و می‌خواهد با منتقل کردن این خود آگاهی به جامعه، آن را به آزادی از اسارت‌های اجتماعی رهنمون باشد.

شاخصه های روشنفکر مسلمان

استاد مطهری به جای اصطلاح روشنفکر دینی و مذهبی، اصطلاح روشنفکر مسلمان را به کار برده و از زایش چنین قشری اظهار مسرت نموده، از فراگیری این قشر استقبال می‌نماید و برای آن نیز چهار ویژگی برمی‌شمرد.

الف. شهید مطهری بر این باور است که کسی می‌تواند مدعی روشنفکری در جامعه اسلامی بشود که اولاً با متون و منابع اصیل اسلامی همانند: قرآن، نهج البلاغه و متون روایی آشنایی داشته، آنها را مورد مطالعه و تدقیق قرار بدهد، ثانیاً جامعه اسلامی را بشناسد. استاد مطهری اسلام شناسی و شناخت جامعه اسلامی را از امتیازات سید جمال می‌داند و اظهار می‌دارد:

سومین امتیاز سید آشنایی او با فرهنگ اسلامی و جهان اسلام بود. (۱)

دکتر شریعتی و امام خمینی نیز همانند شهید مطهری معتقد بودند که روشنفکر مسلمان باید شناخت کافی از جامعه خود داشته باشد، زیرا اگر چنین نباشد ممکن است جامعه را به انحطاط بکشانند. امام در همین زمینه می‌فرمایند:

تمام عقب ماندگی های ما به خاطر عدم شناخت صحیح اکثر روشنفکران از جامعه اسلامی ایران بود. (۲)

ب. به اعتقاد مرحوم مطهری، روشنفکر مسلمان مبلغ دین بوده و کوشش می‌نماید تا اسلام را با متد و معیارهای جدید و در قالبهای نو به نسل جوان عرضه کند.

ج. ایشان معتقد است، روشنفکر مسلمان قبل از مرحله روشنفکری و بعد از مرحله

ص: ۴۷۱

۱-۱. مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی، ص ۳۴.

۲-۲. امام خمینی، روشنفکری و روشنفکران در ایران، ص ۱۲۱.

روشنفکری، مؤمن به اسلام است.

د. به رغم این که استاد مطهری به عنوان یک روشنفکر^(۱) با غرب و اندیشه های غربی با واسطه ارتباط برقرار کرده است، ولی روشنفکر مسلمان باید تحصیل کرده بوده و غرب را از نزدیک تجربه کرده و آن را بشناسد.^(۲)

به اعتقاد شهید مطهری از جمله مزایای اقبال این است که فرهنگ و اندیشه های فلسفی و اجتماعی غرب را بخوبی می شناخته است.^(۳)

اگر مشاهده میشود که تعریف استاد مطهری از روشنفکری به معنای مطلق یا مقید تعریف به عوارض بوده و کامل نیست، به دلیل این است که ایشان در مقام تعریف و تحدید مقوله روشنفکری نبوده است.

از صفاتی که شهید مطهری برای روشنفکران مسلمان برشمرد، شاید بتوان نتیجه گرفت که ما نیازمند تعریف جدید و همخوان با فرهنگ و دین اسلام از روشنفکر دینی و مسلمان هستیم و نباید در تعریف روشنفکر مسلمان نیز مقلدوار عمل کنیم.

رسالت روشنفکر مسلمان

آیت الله مطهری علاوه بر آگاهی بخشی به توده ها، مبارزه با استبداد و استکبار، نفی تحجر و احیای معارف دینی، دو رسالت مهم و اساسی دیگر را نیز برای روشنفکران مسلمان برمی شمرد.

۱. به اعتقاد ایشان اساسی ترین رسالت روشنفکر مسلمان، شناخت اسلام به عنوان یک فلسفه اجتماعی، یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازنده فکری و اعتقادی همه جانبه و سعادت بخش است.

ص: ۴۷۲

۱ - ۱. یادآوری این نکته ضروری است که خود شهید مطهری مدعی روشنفکری نبوده است، بلکه این ما هستیم که با ویژگیهایی که از ایشان سراغ داریم و از روشنفکران می شناسیم ایشان را روشنفکر می نامیم.

۲ - ۲. بنگرید به: سیری در زندگی استاد مطهری، ص ۲۷.

۳ - ۳. بنگرید به: نهضت‌های اسلامی، ص ۴۸

۲- شهید مطهری بر این باور است که دومین رسالت مهم روشنفکر مسلمان شناخت دقیق و درست شرایط و مقتضیات زمان و ایجاد رابطه منطقی بین اسلام و مقتضیات زمان است.^(۱)

محاسن و معایب روشنفکری

نگاه تحلیلی و نقادانه مرحوم مطهری به مسأله روشنفکری سبب شده که ایشان محاسنی چون آرمانگرایی، دردمندی، زندگی طبقاتی و ایجاد سازگاری میان علم و دین و معایبی چون سطحی بودن معرفت دینی، التقاط، بدبینی و جدا انگاشتن دین و سیاست سکولاریزم) را برای روشنفکران مسلمان برشمرد. این معایب و محاسن به اختصار عبارتند از:

۱- یکی از آفات روشنفکران مسلمان از دیدگاه شهید مطهری، سطحی بودن معرفت دینی آنان است. وی در مورد اقبال به عنوان یک روشنفکر مسلمان و مؤمن می گوید: نقص کار اقبال این است که با فرهنگ اسلامی عمیقاً آشنا نیست... و از فلسفه اسلامی چیز درستی نمی داند. در زمینه علوم و معارف اسلامی نیز مطالعاتش سطحی است...^(۲)

ایشان خطاب به رهبران نهضت اسلامی و عالمان دین در نقد حال برخی از روشنفکران مسلمان چنین می گوید:

امروزه که نهضت اسلامی اوج گرفته و مکتبها و ایسمها را تحت الشعاع قرار داده است، می بینیم که افرادی مسلمان اما نا آشنا به معارف اسلامی به نام اسلام، اخلاق مینویسند و تبلیغ میکنند، اما اخلاق بیگانه. فلسفه تاریخ مینویسند، جهان بینی می نویسند. من به عنوان یک فرد مسؤول با مسؤولیت الهی به رهبران عظیم الشان نهضت اسلامی که برای همه شان

ص: ۴۷۳

۱- ۱. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۶.

۲- ۲. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۵۲.

احترام فراوان قائلم هشدار میدهم، و بین خود و خدای متعال اتمام حجت میکنم، که نفوذ و نشر اندیشه های بیگانه به نام اندیشه اسلامی و با مارک اسلامی اعم از آن که از روی سوء نیت یا عدم سوء نیت صورت گیرد، خطری است که کیان اسلام را تهدید میکند.»^(۱)

۲- النقطه با احیای دین و روشنفکری اسلامی هم مرز بود، و فرزند خلف سطحی بودن معرفت دینی، نوآوری و نوگرایی غیرمنطقی و غیراصولی در معارف اسلامی است؛ به همین جهت به اعتقاد استاد مطهری بزرگترین آفت و خطری است که می تواند احیاگران و روشنفکران مسلمان را تهدید نماید:

عجبا میخواهند با اندیشه هایی که چکیده افکار مستشار و وزارت مستعمرات فرانسه در شمال آفریقا و سرپرست مبلغان مسیحی در مصر و افکار یهودی ماتریالیست و اندیشه های ژان پل سارتر اگزیستانسیالیست ضد خدا و عقاید دورکهایم، جامعه شناس ضد مذهب، اسلام نوین بسازند.^(۲) اینها پنداشته اند اگر بخواهند فرهنگ اسلامی را فرهنگ انقلابی بدانند و برای اسلام، فرهنگی انقلابی دست و پا کنند، گریزی از گرایش به مادیت تاریخی ندارند.»^(۳)

۳- یأس و ناامیدی و بدبینی به آینده بشر و ترویج این بدبینی در میان مردم و ستاندن امید به آینده و زندگی و خشکاندن ریشه های درخت زندگی از آفات اندیشه روشنفکران لائیک و غیردینی است که البته می تواند اندیشه روشنفکران دینی و مسلمان را نیز تحت تأثیر قرار بدهد.

هیچ میدانید الآن چگونه بدبینی در روشنفکران جهان نسبت به آینده بشریت پیدا شده است و هیچ میدانید این بدبینی با مقیاس علل و عوامل

ص: ۴۷۴

۱- ۱. همان، ص ۹۲.

۲- ۲. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، ص ۱۴۰.

۳- ۳. همان، ص ۱۴۰.

ظاهری بجاست؟ امروزه عده ای از به اصطلاح روشنفکران دینی معتقدند که بشریت دوران خودش را تمام کرده است و وقت انقراضش فرارسیده است.»^(۱)

۴- دکتر شریعتی معتقد است، روشنفکران غرب زده و خودباخته بهترین بلد و جاده صاف کن استعمار در جوامع جهان سوم بوده اند. استاد مطهری نیز بر این باور است که یکی از عوامل نفوذ و سلطه غرب بر جوامع جهان سوم و جامعه های اسلامی خودباختگی و غرب زدگی روشنفکران است.

در اجتماعات استعمار زده و عقب مانده، عادتاً روشنفکران هستند که می خواهند یا کوشش میکنند که شعور و وجدان جمعی را در مردم وطن بیدار کنند. از آن جا که زبان و سنن و فرهنگ ملی در ذهن این روشنفکران مترادف است با واقعیت فعلی ملت که آمیخته ای است از گرفتاریها و بدبختیها و عقب ماندگی ها و محرومیتها، روشنفکران از تبلیغ روی این سنن سرباز می زنند، و به سوی الگوهای دنیای پیشرفته و حاکم روی می آورند و می کوشند آن الگوها را برای ملت خود سرمشق قرار دهند.»^(۲)

امام خمینی نیز در همین زمینه می فرماید: باید ملت غارت شده بدانند که در نیم قرن اخیر آنچه به ایران و اسلام ضربه مهلک زده است، قسمت عمده اش از روشنفکران بوده است.»^(۳)

۵- یکی دیگر از آفات فکری برخی از روشنفکران مسلمان ابزار انگاری دین بوده است که مورد توجه استاد مطهری قرار گرفته و تلاش نموده است به تبیین و نقد آن پردازد.

ص: ۴۷۵

۱-۱. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۲۰۴.

۲-۲. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۱۷.

۳-۳. امام خمینی، روشنفکری و روشنفکران در ایران، ص ۱۲۹.

برخی دیگر به شکل دیگر درباره ضرورت انتقال رهبری نهضت اسلامی از روحانیت به طبقه به اصطلاح روشنفکر اظهار عقیده کرده اند و آن این است که جامعه امروز ایران جامعه ای است مذهبی ایران امروز از نظر زمان اجتماعی مانند اروپای قرن پانزدهم و شانزدهم است که در فضای مذهبی تنفس می کرد و تنها با شعارهای مذهبی به هیجان می آمد. و از طرف دیگر مذهب این مردم اسلام است، خصوصاً اسلام شیعی که مذهبی است انقلابی و حرکت آفرین. و از ناحیه سوم در هر جامعه ای گروه خاص روشنفکران که خودآگاهی انسانی دارند و درد انسان امروز را احساس میکنند، تنها گروه صلاحیتداری هستند که مسؤول رهایی و نجات جامعه خویشند. روشنفکران جامعه امروز ایران نباید ایران امروز را با اروپای امروز اشتباه کنند و همان نسخه را برای ایران تجویز کنند که روشنفکران اروپا از قبیل سارتر و راسل برای اروپای معاصر تجویز میکنند. آنها باید بدانند که اولاً جامعه امروز ایران در سطح اروپای قرن پانزدهم و شانزدهم است نه در سطح اروپای قرن بیستم، و ثانیاً اسلام، مسیحیت نیست. اسلام و بالخصوص اسلام شیعی، مذهب حرکت و انقلاب و خون و آزادی و جهاد و شهادت است. روشنفکر ایرانی به توهم این که در اروپای امروز مذهب نقش ندارد و نقش خود را در گذشته ایفا کرده است، نقش مذهب را در ایران نیز تمام شده تلقی نکند، که نه ایران، اروپا است و نه اسلام، مسیحیت است. روشنفکر ایرانی باید از این منبع عظیم و انرژی برای نجات مردم خود بهره گیری نماید و البته شروطی دارد. اولین شرط این است که از متولیان و پاسداران فعلی مذهب خلع ید نماید.

در پاسخ این روشنفکران محترم باید عرض کنیم، او اسلام در ذات خود یک «حقیقت» است نه یک «مصلحت»، یک «هدف» است نه یک «وسیله» و تنها افرادی می توانند از این منبع انرژی اجتماعی بهره گیری نمایند که

به اسلام به چشم «حقیقت» و «هدف» بنگرند نه به چشم «مصلحت» و «وسیله»، اسلام یک ابزار نیست که در مقتضیات قرن ۱۶ مورد استفاده قرار گیرد و در مقتضیات قرن بیستم به تاریخ سپرده شود. اسلام صراط مستقیم انسانیت است. انسان متمدن به همان اندازه به آن نیازمند است که انسان نیمه وحشی، و به انسان پیشرفته همان اندازه نجات و سعادت می بخشد که به انسان ابتدایی. آن که به اسلام به چشم یک وسیله و یک مصلحت و بالاخره به چشم یک امر موقت می نگرد که در شرایط جهانی و اجتماعی خاص فقط به کار گرفته می شود، اسلام را بدرستی نشناخته است و با آن بیگانه است. پس بهتر آن که آن را به همان کسانی و ابگذاریم که به آن به چشم حقیقت و هدف می نگرند نه به چشم مصلحت و وسیله، آن را مطلق می بینند نه نسبی. ثانیاً اگر اسلام به عنوان یک وسیله و ابزار کارآمد باشد، قطعاً اسلام راستین و اسلام واقعی است، نه هر چه به نام اسلام قالب زده شود. چگونه است بهره گیری از هر ابزار و وسیله ای تخصص می خواهد و بهره گیری از این وسیله تخصص نمی خواهد.»^(۱)

۶- یکی از چالشهای شهید مطهری و روشنفکران معاصرش پیرامون انتقال رهبری از علما و روحانیون به روشنفکران بود.

استاد مطهری در پاسخ به سؤال امکان انتقال رهبری از روحانیت به روشنفکران و این که اصولاً چه کسی می تواند رهبری نهضت اسلامی را به عهده گیرد، می گوید: به اعتقاد من افرادی می توانند رهبری نهضت اسلامی را عهده دار باشند که علاوه بر شرایط عمومی رهبری، واقعا اسلام شناس باشند و با اهداف . . و فلسفه اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و معنوی اسلام کاملاً آشنا باشند؛ به جهان بینی اسلام، یعنی بینش و نوع دید اسلام درباره هستی و خلقت و

ص: ۴۷۷

مبدأ و خالق هستی و جهت و ضرورت هستی، و دید و بینش اسلام درباره انسان و جامعه انسانی کاملاً آگاه باشند؛ ایدئولوژی اسلام را یعنی طرح اسلام را درباره این که انسان چگونه باید باشد و چگونه باید زیست نماید و چگونه باید خود را و جامعه را بسازد و چگونه به حرکت خود ادامه دهد و با چه چیزها باید نبرد کند و بستیزد و خلاصه چه راهی را انتخاب کند و چگونه برود و چگونه بسازد و... را درک نمایند. بهتر است که این روشنفکران عزیز که هر روز صبح به امید «انتقال» از خواب برمی خیزند و هر شب «خلع ید» خواب می بینند، فکر کار و خدمت دیگری به عالم انسانیت بفرمایند، بگذارند اسلام و فرهنگ اسلامی و منابع انرژی روانی اسلامی در اختیار همان متولیان باقی بماند که در همان فضا پرورش یافته و همان رنگ و بو را یافته اند و مردم ما هم با آهنگ و صدای آنها بهتر آشنا هستند. (۱)

□۷ مرحوم مطهری روشنفکران را انسانهایی آرمانگرا می داند و بر این باور است که آرمانگرایی آنها باید مورد احترام قرار بگیرد. (۲)

۸- استاد مطهری بر این باور است که روشنفکر، انسانی دردمند بوده، از مسخ ارزشهای متعالی دینی و انحطاط و عقب ماندگی مسلمانان رنج می برد. روشنفکران «دنیا را می بینند که رو به پیشرفت است، علمهای دنیا را می بینند، قدرتهای اقتصادی دنیا را می بینند، قدرتهای سیاسی و نظامی دنیا را می بینند، دموکراسیهای دنیا را می بینند، برابریها را می بینند، حرکتها را می بینند، قیامها و انقلابها را می بینند و میگویند: ما چرا عقب مانده تر باشیم، نسل قدیم، سنگینی بار تسلطهای خارجی را روی دوش خود احساس نمیکرد و نسل جدید احساس میکند، آیا این

ص: ۴۷۸

۱- ۱. همان، ص ۷۹-۸۴.

۲- ۲. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۲۱۳.

گناه است؟ خیر گناه نیست، بلکه خود این احساس یک پیام الهی است. اگر این احساس نبود معلوم میشد که ما محکوم به عذاب و بدبختی هستیم» (۱)

۹- شهید مطهری روشنفکران مسلمان را از زبده ترین اقشار جامعه می شناساند و آرزو می کند کاش فزونی یابند. (۲)

۱۰- به اعتقاد استاد مطهری روشنفکر مسلمان هم به معارف دینی آگاهی دارد، هم زبان علمی جدید را می شناسد و با آن سخن می گوید، و هم از پیشرفتهای علمی جدید مطلع است. لذا می تواند میان علم و دین سازگاری ایجاد کند. به همین جهت ایشان برخی از نوشته های روشنفکران مسلمان را مورد تمجید قرار داده است. برای نمونه میتوان به مقاله «قرآن و کامپیوتر» اثر دکتر علی شریعتی و کتاب سیر تحول قرآن اثر مهندس مهدی بازرگان اشاره نمود. (۳)

مطهری و عنصر نوگرایی در اندیشه روشنفکری

یکی از مهمترین مباحثی که دامنگیر جریان روشنفکری در دوران معاصر است، مسأله روند نوگرایی در جامعه اسلامی است. استاد مطهری نیز به عنوان روشنفکر از این امر برکنار نبود و در جای جای آثارش نشانی از این نگرانی فکری به چشم می خورد. وی از انحطاط جامعه اسلامی آگاهی داشت و بر آن بود تا ریشه های آن را بررسی کند: امروز مسلمانان در مقایسه با بسیاری از ملل جهان و در مقایسه با گذشته پرافتخار خودشان در حال انحطاط و تأخر رفتاری به سر می برند. (۴)

از طرف دیگر ایشان پیشرفت و جنبه های مثبت و سازنده تمدن غرب را نادیده

ص: ۴۷۹

۱- همان، ۱۸۴.

۲-۲. بنگرید به: مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۶۰.

۳-۳. بنگرید به: اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۶.

۴-۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۵۰.

نمی‌گیرد؛ هر چند آن را مرهون تمدن اسلامی می‌داند،

«تمدن عظیم و حیرت‌انگیز جدید اروپایی که چشمها را خیره و عقلها را حیران کرده است و امروز بر سراسر جهان سیطره دارد، به اقرار و اعتراف محققین غربی، بیش از هر چیز از تمدن باشکوه اسلامی مایه گرفته است.»^(۱)

بنابراین به نظر وی از بین بردن عوامل عقبگرد تمدن اسلامی و تلاش در جهت ایجاد تمدن نوین اسلامی ضروری است.

به اعتقاد ایشان برای از بین بردن عوامل عقبگرد تمدن اسلامی و ایجاد تمدن نوین اسلامی نیازمندیم که اسلام را بازشناسیم و از مسلمانان غفلت را بزدااییم و برداشتهای مغرضانه و نادرست بیگانگان از اسلام را تصحیح نماییم و بکوشیم به شکل معقول و اسلام را با مقتضیات زمان آشتی دهیم.

استاد مطهری درباره انطباق مقررات اسلامی با مقتضیات زمان چند نکته را یاد آور شده است.

۱- هر تغییری که در اوضاع اجتماعی پیدا می‌شود، پیشرفت نیست، چرا که نه همه تغییرات نتیجه مستقیم علم و صنعت است و نه ضرورت و جبری در کار است، بلکه در همان حالی که علم در حال پیشرفت است، طبیعت هوس باز و درنده خوی بشر هم بیکار نمی‌نشیند. ثانیاً اگر زمان و تغییرات آن را مقیاس کلی خوبیها و بدیها بدانیم، خود زمان را با چه مقیاسی باید اندازه گیری کنیم؟

۲- انطباق مقررات اسلام با مقتضیات زمان، از طریق نسخ آنها و وضع مقررات جدید به جای آنها نیست.

۳- زندگی اجتماعی انسان همواره دستخوش تغییر و تحول است. طبیعت، انسان را بالغ شناخته و آزاد گذاشته و سرپرستی خود را از او برداشته و هدایت وی را به عقل سپرده است.

ص: ۴۸۰

۱- ۱. نظام حقوق زن در اسلام، ص ۷۴.

۴- تغییرات و پدیده های جدیدی که در زمان پیدا می شود، می تواند دو گونه باشد؛ تکاملی و انحرافی، و انسان باید میان این دو تمایز قایل شود، ولی متأسفانه همیشه این طور نیست و همواره در بیماری خطرناک آدمی را در این زمینه تهدید می کند؛ بیماری جمود و بیماری جهالت.

۵- جامد از هر چه نو است، می گریزد و جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام تجدد و ترقی، رومی شمارد. جامد و جاهل، هر دو با هم فرض می کنند، هر وضعی که در قدیم بوده است، جزء مسائل و شعایر دینی است، با این تفاوت که جامد نتیجه می گیرد این شعایر را باید نگهداری کرد و جاهل نتیجه می گیرد، اساساً دین ملازم با کهنه پرستی است. حاصل این جمود و جهالت، فکر موهوم تناقض علم و دین است.

۶- اسلام هم با جمود مخالف است و هم با جهالت. و خطری که به اسلام متوجه است از ناحیه هر دوی اینهاست. (۱)

شهید مطهری قابلیت انطباق اسلام با توسعه تمدن و فرهنگ را مرهون چند چیز میدانند.

۱- توجه به روح و معنی و بی اعتنایی نسبت به قالب و شکل اسلام با قرار دادن هدف در قلمرو خود و وا گذاشتن شکلها و صورتها و ابزارها در قلمرو علم و فن، از هر گونه تصادمی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز کرده است... وسایل و ابزارهای زندگی در هر عصری بستگی دارد به میزان معلومات و اطلاعات علمی بشر... در اسلام یک وسیله یا شکل ظاهری و مادی را نمی توان یافت که جنبه تقدس داشته باشد.

۲- پاره ای از نیازها چه در زمینه شخصی و فردی و چه در زمینه های عمومی و اجتماعی وضع ثابتی دارد. قسمتی از نیازهای بشر، نیازهای متغیر و ناثابتی را ایجاد می کند. به همین جهت اسلام قوانین ثابت برای نیازهای ثابت و قوانین متغیر برای نیازهای متغیر پیش بینی کرده است.

۳- به نظر شهید مطهری قوانین اسلامی از یک سلسله «مصلح عالیه» سرچشمه

ص: ۴۸۱

می‌گیرد و در خود اسلام این مصلحتها به ترتیب اهمیت، بیان شده است. تشخیص میزان اهمیت این مصالح در موارد ناسازگاری و تراحم، وظیفه کارشناسان اسلامی است. این عده با توجه به راهنماییهای اسلام، مصلحتهای مهمتر را انتخاب می‌کنند.

۴- در اسلام قوانینی وضع شده است که کار آنها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قوانین را قواعد حاکمه می‌نامند؛ مانند قاعده «لا حرج» و قاعده «لا ضرر».

۵- یکی دیگر از راههایی که در اسلام برای انطباق با شرایط جدید پیش بینی شده است، اختیاراتی است که به حکومت صالحه اسلامی تفویض شده است.

۶- از نظر استاد مطهری خاصیت «اجتهادپذیری» دین اسلام، موجب هماهنگی این دین با پیشرفت تمدن است. (۱)

شهید مطهری درباره غرب معتقد است که ما باید به زندگی غربی، هوشیارانه بنگریم. ضمن استفاده و اقتباس علوم و صنایع و تکنیک و پاره‌ای مقررات اجتماعی قابل تحسین و تقلید آنها، باید از اخذ و تقلید رسوم و قوانینی که برای خود آنها هزاران بدبختی به وجود آورده است، پرهیز نماییم. (۲)

آنچه گذشت، مختصری بود از دیدگاههای استاد مطهری پیرامون روشنفکر، روشنفکر اسلامی و برخی مقوله‌های روشنفکری.

ص: ۴۸۲

۱- همان، ص ۷.

۲- ۲. بنگرید به: نامه پژوهش سال دوم، ش ۷.

شناخت جریان روشنفکری معاصر به ویژه در کوران مبارزات سیاسی انقلاب اسلامی، به عنوان یکی از پدیده های منحصر به فرد اجتماعی که موجب به هم ریزی تمام تئوریهای انقلاب شناسی شد و تعجب و توجه اکثر متفکران سیاسی را به خود جلب نمود و یافتن نقش آنها در این مبارزات و شناخت نسبت رهبری انقلاب با شقوق و نحله های مختلف این جریان، به عنوان یک الگوی رفتاری کامل در برخورد با مسأله روشنفکری و همچنین تأثیر و تأثرات این جریان و مبارزات روحانیت انقلابی شیعه از مسائل مهم و درخور توجه هستند که با کمال تأسف کمتر به آن پرداخته شده است.

در این مجال برآنیم تا با بررسی نحوه و شیوه برخورد رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی با گروهها و دسته های مختلف روشنفکری در دوران مبارزات ضد استبدادی پیش از انقلاب، یک الگوی رفتاری مناسب و معقول و نیز مجرب ارائه نماییم.

مسائلی که در این مسیر باید مورد توجه قرار گیرند عبارت از موارد ذیل هستند:

اولاً، جریان روشنفکری یک گفتمان یکپارچه و هماهنگ و یکدست نیست، بلکه شقوق و سطوح مختلفی دارد. برخی شقوق آن با دین پیوند دارد و حتی تعلق خاطر به آن

دارد و برخی دیگر به طور کلی منافی دین و مذهب و بلکه ضد آن است. بعضی شقوق روشنفکری نیز در لائیک بودن خویش صریح هستند و بعضی دیگر در لفافه دین، مفاهیم دینی را دستخوش تغییر می کنند. برخی در زمره ناآگاهان غافل هستند و بعضی در شمار آگاهان عامد. برخی دین را به حاشیه می رانند و در امور فردی محدود می کنند و بعضی اگر چه در مسائل اجتماعی برای دین شأنی قائلند، اما تفاسیری از آن ارائه می دهند که محکمت آن روشنفکرانه و متشابهات آن دینی است.

ثانیه، نحوه برخورد با شقوق و سطوح مختلف جریان روشنفکری بسیار مهم و شناخت تفاوت های رفتاری در برابر لایه های مختلف این جریان از مهمترین مسائل در رویارویی با آن محسوب میشود.

ثالثاً، ارائه الگوی رفتاری مناسب، معقول و مجرب نیازمند شناخت یک نمونه تاریخی موفق در رویارویی با این جریان است.

در این میان ما الگوی رفتاری امام خمینی رهبر کبیر انقلاب اسلامی را مبنا و ملاک چنین امری قرار داده، به رفتارشناسی ایشان در برابر جریان مذکور می پردازیم. نگاهی به صورت بندی جریان روشنفکری در دوران مبارزات برای تصویر آرایش شقوق و سطوح مختلف روشنفکری از آغاز دهه ۴۰ تا پیروزی انقلاب به ارائه یک دسته بندی جامع نسبت به آنها نیاز داریم. در یک دسته بندی کلی می توان جریان روشنفکری در آن مقطع را به سه دسته تقسیم نمود؛

۱- روشنفکری چپ؛

۲- روشنفکری راست؛

۳- روشنفکری دینی.

در ابتدا لازم به نظر می رسد نسبت به گرایش های فکری و اصول اندیشه هر یک توضیح کوتاهی ارائه گردد و سپس لایه های مختلف دسته های یادشده و مواضع و عملکرد حضرت امام نسبت به آنها را به بررسی بگذاریم.

نیم رخ چپ روشنفکری (یا گروه نخست) دارای ایدئولوژی مارکسیستی بوده و از نظر

سیاسی واجد تئوریهای توتالیتر (اقتدارگرا) از نوع انترناسیونالیستی است. این گروه از نظر عقیدتی و ایدئولوژیکی تضاد و ستیز مستقیم با دین داشته است، اگر چه در مقطعی خواسته بر این امر سرپوش بگذارد و از احساسات شدید دینی مردم در امان باشد، اما ستیز ایدئولوژیکی و عقیدتی و حتی جهان بینی مادی این گروه با مذهب به قدری روشن و آشکار بوده که چنین سیاستهایی جایی برای ارائه در اذهان عمومی نداشته است. به عنوان مثال ایرج اسکندری در مصاحبه ای در فرانسه که با عنوان *خاطرات سیاسی به چاپ رسیده است*، می گوید:

حزب ما یک حزب مردمی است و همواره باورهای مذهبی را که ریشه های عمیقی در میان اکثریت مردم ایران دارد احترام گذاشته است.^(۱)

اما هرگز کسی پذیرای چنین سخنانی نبوده است.

نیم رخ راست روشنفکری یا به عبارتی گروه دوم از دسته بندی یاد شده نیز عقایدی به شرح ذیل داشت:

باورهای لیبرالیستی و اعتقاد به آزادی با قید عدم تراحم آزادیها و نه محدود به حدود دینی، تکیه بر مفهوم قانون به معنای قوانین بشری و نظام حقوقی اومانیستی و لائیک در مقابل قانون و شریعت الهی، اعتقاد به حکومتهای لیبرال دموکراتیک بر اساس مشروعیت بخشی رأی مردم به نظامها و حکومتها و اعتقاد به جدایی دین از سیاست و دنیا ناشی از باورهای سکولاریستی.

شایان ذکر است که اندیشه روشنفکری راستگرا با مؤلفه های یاد شده، همواره بر گرایشهای ناسیونالیستی نیز تکیه دارد و با شعارهای ملی برای ترغیب توده در توجه به

ص: ۴۸۵

۱- ۱. ایرج اسکندری، بحران رژیم در ایران، ترجمه مصاحبه با مجله *international Biyvekke Revue* نوامبر ۱۹۷۸، مجموعه «خاطرات سیاسی»، به کوشش علی دهباشی، (چاپ دوم: تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸)، ص ۱۰۴. به نقل از: فرهاد شیخ فرشی، تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، ص ۱۳۸.

تفکرات خویش تلاش میکند.

اعتقاد به اصالت سود و گرایشهای پراگماتیستی از لوازم این تفکر است. اصالت فایده و عمل یعنی این که بینیم چه چیزی در عمل مفید است و چه چیزی نیست، تا آنچه هست بگیریم و آنچه نیست وانهمیم. به عنوان نمونه، به جای این که در پی استدلال عقلی و حقیقت جویانه برای اثبات یا انکار وجود خدا باشیم، نگاه کنیم که آیا عقیده؛ به خدا به درد زندگی می خورد یا خیر و آیا برای حیات مادی بشری ثمربخش است یا بی ثمر و یا ضررآفرین!

نکته مهم این جاست که در این تفکر سود و فایده تنها در حوزه حیات مادی و معیشت دنیوی او مورد نظر است که از نگاهی ماتریالیستی به انسان نشأت می گیرد. از این رو، در بینش روشنفکری راستگرا تئوریهای اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همگی متکی بر مؤلفه های یادشده هستند. (۱)

روشنفکری دینی (گروه سوم) که یکی از رویکردهای فکری - سیاسی مهم در تاریخ انقلاب است، جریانی است که هم جریانهای چپ و راست روشنفکری و هم جریان مذهبی (البته بیشتر دینداران غیرسیاسی و مقدس مآب) را به بوته نقد می گذارد. در واقع، روشنفکری دینی جریانی است که نه به معنای سنتی و متداول، دینی است و نه به معنای لائیک، روشنفکر. روشنفکری دینی معجونی است از دو مقوله مذهب و روشنفکری که حاصلش نوعی تجددطلبی دینی تحت گرایشهای مختلف روشنفکری می باشد. روشنفکری دینی جریانی یک پارچه و یکدست نیست، بلکه مشی فکری روشنفکران دینی متنوع بوده و گاه با یکدیگر دچار تعارض هستند.

روشنفکری لائیک و ساحت دافعهای امام

در هنگام شروع مبارزات انقلاب اسلامی لایه های روشنفکران چپگرا را می توان به

ص: ۴۸۶

۱- ۱. «سیر تحولات فکری در دانشگاه»، از نگارنده، اندیشه حوزه، سال پنجم، شماره ششم، خرداد و تیر ۱۳۷۹، ص ۹۹.

۱- حزب توده به صورت یک تشکل رسمی و شناخته شده مارکسیست.

۲- جامعه سوسیالیستها و گروه خلیل ملکی که مدتی قبل از حزب توده منشعب شده بودند.

۳- نسل جوان و اغلب دانشجوی توده ای که به رغم گرایشهای چپ، مواضع حزب را با دیدی انتقادی نگاه میکردند. این نسل، همانهایی هستند که مدتی بعد سازمانهای چریکی مارکسیستی را شکل دادند.

برخورد حضرت امام از ابتدای شکل گیری مبارزات ضداستبدادی و اسلام خواهانه با گروههای چپ توأم با رعایت حفظ فاصله بود. این نکته با وجود نقطه مشترکی است که در هدف مبارزاتی روحانیت انقلابی به رهبری امام و گروههای چپ ملحد در اعتقاد به تلاش برای براندازی نظام سلطنتی محمد رضاشاه وجود داشت.

ادله حضرت امام در حفظ فاصله با گروههای چپ عبارت از موارد ذیل بودند:

۱- بنا بر علل تئوریک و ایدئولوژیک، گروههای مارکسیست را ملحد می دانستند.

۲- به علت بد سابقه بودن گروههای چپ از نظر مبارزات سیاسی در قضیه جنبش ملی شدن صنعت نفت، که در حافظه تاریخی مردم ثبت بود.

۳- به علت موضع حکومت در نسبت دادن همه حرکت‌های انقلابی به گروههای مارکسیست و سرکوب همه جنبشها به همین بهانه، بدون این که واکنشی از ناحیه جامعه مذهبی و نیز افکار عمومی مردم جهان و حتی قدرتهای غربی که برای حفظ ظاهر دموکراتیک خویش مجبور به موضع گیری بودند، به وجود بیاید. برخی مواضع حضرت امام در برابر جریانهای چپ در سخنان ایشان واضح و آشکار است.

«لازم است با کمال قدرت و هوشیاری اشخاص یا گروههایی که گرایش به مکتبهای غیراسلامی دارند و به خوی فرصت طلبی می خواهند در این اوقات از فرصت استفاده نموده، خود را در صفوف شما (ملت) داخل کنند و به شما در موقعش از پشت خنجر بزنند از خود دور کنید و به آنها

همچنين مي فرمايد:

گروههاي چپ يا کمونيستي تقريبا از بين رفته اند، آنها نمي توانند در نهضت مردمی که در جريان است هيچ تأثیری داشته باشند.» (۲)

ايشان همچنين در مصاحبه با خبرگزاری رویتر در تاريخ ۵۷/۷/۲۵ مي فرمايد:

اصولا ما گروههايی که دارای پایگاهی در بين مردم باشند، به عنوان گروههاي مارکسيستي نمی شناسيم و وجود هم ندارد. چند نفر بچه را بگذاريد کنار که آنان نه تنها از جامعه ايران شناختی ندارند، بلکه هنوز بيش از دو سه کتاب هم مطالعه نکرده اند.» (۳)

يا آن جا که در پاسخ به نامه گروهی از مردم درباره حملات مارکسيستها به اسلام و روحانيت می فرمايد:

از اين دستجات خائن، چه کمونيست و چه مارکسيست و چه منحرفين از مذهب تشيع و از مکتب مقدس اهل بيت به هر اسم و رسمی باشد، متنفر و بيزارم و آنها را خائن به مملکت اسلام و مذهب ميدانم.» (۴) ايشان همچنين در مصاحبه با نشریه لوموند تصريح می نمايند که: ما حتی برای سرنگون کردن شاه با مارکسيستها همکاري نخواهيم کرد.» (۵)

اما برخورد گروههاي چپ نسبت به مبارزات انقلاب اسلامی به رهبری حضرت امامی نیز قابل توجه است.

در ابتدای نهضت و تجلی مهم آن در قيام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ حزب توده به صراحت

ص: ۴۸۸

۱-۱. صحيفه نور، ج ۱، ص ۴۹۳، ۵۷.

۲-۲. همان، ج ۲، ص ۳۵، ۵۷/۷/۲۲، مصاحبه به خبرنگار فيگارو.

۳-۳. همان، ج ۲، ص ۳۷۱.

۴-۴. همان، ج ۱، ص ۳۸۳.

۵-۵. همان، ج ۱، ص ۵۰۱.

نهضت ۱۵ خرداد را محکوم کرده، آن را یک نهضت ارتجاعی معرفی کرد.^(۱)

جامعه سوسیالیستها و گروه خلیل ملکی در نهضت ۱۵ خرداد شرکت نمودند و در پی آن، رهبر آنان به جرم انتشار اعلامیه در پشتیبانی از قیام ۱۵ خرداد دستگیر شد.^(۲)

جوانان پرشور و اغلب دانشجوی حزب توده به شدت از نهضت تأثیر پذیرفته، به سمت مبارزات مسلحانه حرکت کردند. یکی از بنیانگذاران و رهبران خیزشهای قهرآمیز چپ «بیژن جزنی» است که بعد از حادثه ۱۵ خرداد گفت: حکومت تمام قوانین موجود را که ظاهراً به موجب آن عمل میکند برای حفظ سلطه خود زیر پا می گذارد.^(۳)

شاید بتوان گفت مهمترین تأثیر نهضت بر گروههای چپگرا همین نکته بود که جاذبه های برخورد صددرصد انقلابی حضرت امام و رویارویی مستقیم ایشان با دربار و شخص شاه و اصل نظام سلطنت، هرگونه جاذبه رهبری حزبی را در پیش چشم جوانان و دانشجویان تودهای از میان برداشت و تجلی آن در عدم پیروی این قشر از سیاستهای رهبران حزب توده در شیوه مبارزه با رژیم و روی آوردن به مبارزات مسلحانه و تشکیل گروه چریکهای فدائی خلق نشان داده شد.

شایان ذکر است که موضع مخالفت حزب توده با نهضت اسلامی در سالهای آغازین دهه ۴۰ با یک تغییر اساسی و ۱۸۰ درجه ای در اواسط دهه ۵۰ و مقارن با اوج گیری مبارزات و به خصوص در هنگام اولین تالوهای شعاع پیروزی انقلاب به موافقت و طرفداری از رهبری حضرت امام تبدیل شد.

نورالدین کیانوری در چنین چرخشی اعلام کرد: باید از امام و جنبش مسلمانان انقلابی حمایت کرد^(۴) و پشتیبانی ما از

ص: ۴۸۹

۱-۱. تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، به نقل از: علی حجتی کرمانی، ص ۷۲.

۲-۲. همان، به نقل از: خلیل ملکی، خاطرات، ص ۱۵۰.

۳-۳. همان، به نقل از: بیژن جزنی، ص ۱۳.

۴-۴. احسان طبری، کژراهه، ص ۲۹۳

البته بخشی از بدنه گروه‌های چپ نیز اعتقاد داشتند یک انقلاب فتاتیک را می‌گذرانند و نیز بعضی همچون ایرج اسکندری به اصلاح‌گرایی آیت الله شریعتمداری تمایل نشان داده، تقاضای رجعت به قانون اساسی ۱۹۰۶ را داشتند. (۲)

در مجموع از آنچه گفته شد، می‌توان در میان گروه‌های مارکسیست مبارز پیش از انقلاب لایه‌ها و سطوح مختلفی را یافت که برخی از ابتدا با حرکت حضرت امام مخالفت میکردند و آن را ارتجاعی می‌خواندند، اما هر چه به پیروزی انقلاب اسلامی نزدیک می‌شد، مواضع ایشان نرم‌تر میگشت و نهایتاً با اعلام حمایت از رهبری امام قصد ورود به صف مبارزان انقلاب اسلامی را داشتند. برخی نیز از ابتدا با موافقت با نهضت ضمن حفظ مرام حزبی و عقاید چپ‌گرای خویش در نهضت حضور یافتند و حتی در برخی مراحل مبارزه به اتهام حمایت از نهضت مجرم شناخته شدند، همچون گروه خلیل ملکی. بخشی نیز از همان ابتدا تحت تأثیر نهضت قرار گرفته و به سازماندهی مجدد خویش و تجدیدنظر در روش‌های مبارزه پرداختند.

به هر تقدیر، حضرت امام نسبت به گروه‌های مارکسیست در تمام سطوح و لایه‌هایش از ابتدا مواضعی روشن و شفاف داشته و موافقت‌ها و مخالفت‌های گروه‌های مختلف چپ‌گرا و اتخاذ مواضع متفاوت از سوی ایشان نسبت به شخص حضرت امام و نهضت اسلامی هیچ‌گونه تأثیری در مشی ایشان نگذاشت و حتی ایشان را راضی نکرد که در براندازی رژیم شاه همکاری مارکسیست‌ها را بپذیرد.

بدین سان تحلیل برخی مبنی بر این که بالاخره گروه‌های مارکسیست و چپ‌گرا نیز در انقلاب اسلامی سهمی و نقشی داشته‌اند و حضرت امام نیز براساس این اصل سیاسی که دشمن دشمن نوعی دوست محسوب می‌شود، با استفاده از نیروی اپوزیسیون مارکسیست در مبارزات، مخالف نبودند و حتی در بعضی مواقع از اقدامات ایشان علیه

ص: ۴۹۰

۱-۱. روزنامه آیندگان مورخه ۵۸/۱۱/۱۸.

۲-۲. تحلیلی بر نقش عالمان شیعی، ص ۱۳۸ و ۱۳۹

رژیم به سود خویش بهره برداری نیز می نمودند، یکسره مخدوش و محصول اذهانی متوهم می باشد. مطالعه رفتار حضرت امام نسبت به این گروهها نشان میدهد که ایشان به هیچ عنوان و در هیچ شرایطی مخالفان عقیدتی و ایدئولوژیکی و وابستگان به بلوک شرق سیاسی را دوست و یار نپنداشتند و در پیروزی انقلاب اسلامی نیز برای ایشان هیچ سهمی قائل نبودند.

روشنفکری سکولار و مواضع جذبی - دفاعی حضرت امام خمینی

شاید بتوان بارزترین نمونه های جریان راستگرا را در جبهه ملی یافت. این سخن که جبهه ملی لیبرال مسلک بوده است، بدین معنی نیست که همه افراد و گروههای شرکت کننده و همکار آن لیبرالیست بوده اند، بلکه همان طور که میدانیم، جبهه ملی یک حزب واحد نبود، بلکه متشکل از احزاب و گروههای مختلف بود که در چند اصل مشترک با هم توافق داشتند و حتی گاهی حرکتهایی به نام جبهه ملی از طرف برخی اعضا و همکاران مسلمان و غیر لیبرال صورت می گرفت که اعضای خود جبهه با آن موافق نبودند.

به عنوان مثال، دکتر عباس شیبانی از پیشکسوتان جنبش دانشجویی است که با جبهه ملی همکاری داشته و در جریان مبارزات نفت، کودتا و پس از آن در نهضت مقاومت ملی حضور داشته است. وی در خاطرات خویش می گوید: کندی که در آمریکا روی کار آمد، می ترسید حرکت زیرزمینی در ایران ایجاد شود. گفتند یک فضای باز و انتخابات نسبتاً آزادی بدهیم. بنده و چند نفر از دوستان، از فرصت استفاده کردیم و سراغ اعضای جبهه ملی و نهضت مقاومت رفتیم که بیاید دوباره مبارزه را فعال کنیم و از رخوت و یأس و رکود خارج شوید. ما مذهبها و جوانترها رفتیم آقایان جبهه ملی را فعال بکنیم. ۱۰ تا ۱۲ نفر شدیم، سراغ اللهیار صالح و دکتر ملکی وزیر بهداری مصدق و بختیار و همه رفتیم و تشویق کردیم که بیایند، ولی خب اینها خیلی لیبرال بودند. جلسه را در منزل ما ترتیب دادیم. سه روز

سخنرانی بود. سه روز هم در خانه لباسی در پاچنار بود و در همین اقدام بود که در سال ۱۳۳۹ تظاهرات راه انداختیم؛ یعنی روز آخر این جلسه من اعلام کردم که تظاهراتی پیش از انتخابات راه بیندازیم و چون شاه و آمریکا قول آزادی انتخابات را داده اند جلو تظاهرات را نمی گیرند. در نهضت مقاومت این تصمیم را گرفتیم و من از پشت بلندگو گفتم که سه شنبه هفته آینده میدان جلالیه تظاهرات داریم. جبهه ملی ها خیلی عصبانی شدند و داد و فریاد ملیون بلند شد که آقا این تندرویها یعنی چه؟! گفتیم که ما دعوت کردیم. ملی گراها خیلی می ترسیدند. تبلیغ می کردند که هیچ کس نباید برود. در آن تظاهرات، خودم رفتم بالای یک وانت و صحبت کردم و اعلامیه تحریم انتخاباتی جبهه ملی را خواندم. می خواستیم تکانی بدهیم که مردم ترسشان بریزد و دوباره به میدان بیایند. بنابراین می بینید که ما به عنوان دانشجویان جبهه ملی تظاهرات کردیم که جبهه ملی موافق نبود و می ترسید.»^(۱)

با این حال، توضیح دو نکته بایسته است.

۱- مصادیقی برای جریان روشنفکری لیبرال - ناسیونالیست در جبهه ملی به خصوص در سالهای بعد از کودتا (جبهه ملی دوم و سوم) می توان دید و جبهه ملی اول از این نظر قدری متفاوت به نظر می رسد. به عنوان نمونه برخی علمای مجاهد که به هیچ عنوان گرایشهای لیبرالیستی نداشتند با جبهه همکاری می کردند.

۲- معنای لیبرال بودن عناصر جبهه ملی لائیک بودن آنها نیست، بلکه می توان عنوان سکولار را برای آنها قابل تطبیق تلقی کرد، زیرا اکثریت جریان روشنفکری راستگرا در جبهه ملی بیدین نبودند، بلکه به نوعی دین فردی و شخصی و جدای از مسائل سیاسی و اجتماعی قائل بودند (البته اقلیتی لائیک نیز در جبهه قابل جست و جو هستند. به عنوان مثال، گرچه شخص دکتر مصدق کسی نبود که ایده سیاسی اش مذهبی

ص: ۴۹۲

۱- ۱. عباس شیبانی، مصاحبه، کتاب نقد، ش ۱۳، ص ۱۰.

و تفکر سیاسی و اجتماعی او اسلام باشد؛ وی تحصیلکرده سوئیس و به طور کلی دموکرات بود، اما از نظر فردی مسلمان بود و در خانه اش روزه برگزار می شد. (۱)

درباره شناخت رفتار حضرت امام با این گروه خوب است ابتدا به نوع موضعگیری ایشان درباره شاخصترین فرد آنها، یعنی دکتر محمد مصدق توجه نماییم. دکتر کریم سنجابی می گوید: "

صحبتهایی از آقای خمینی میشنیدیم که البته تجلیلی از نهضت ملی ایران و از مصدق نبود، ولی مخالف آن هم نبود.» (۲)

حضرت امام در گوشه ای از بیاناتشان در غفلتها و اشتباهات علما و رجال سیاسی در طول سلطنت سلسله پهلوی می فرمایند:

«قدرت دست دکتر مصدق آمد، لکن اشتباهات هم داشت. او برای مملکت می خواست خدمت بکند، لکن اشتباه هم داشت. یکی از اشتباهات این بود که آن وقتی که قدرت دستش آمد این را خفه اش نکرد (منظور شده است که تمام کند قضیه را، این کاری برای او نداشت آن وقت، هیچ کاری برای او نداشت، بلکه ارتش دست او بود، همه قدرتها دست او بود و این هم این ارزش را نداشت آن وقت، آن وقت این طور نبود که این یک آدم قدرتمندی باشد و مثل بعد که شد، آن وقت ضعیف بود و زیر چنگال او بود، لکن غفلت شد. غفلت دیگر این که مجلس را ایشان منحل کرد و یکی یکی و کلا را وادار کرد که بروید استعفا بدهید. وقتی استعفا دادند، یک طریق قانونی برای شاه پیدا شد و آن که بعد از این که مجلس نیست، تعیین نخست وزیر با شاه است، شاه تعیین کرد نخست وزیر را. این اشتباهی بود که از دکتر واقع شد و دنبال او این مرد را دوباره برگرداندند به ایران، به قول بعضی

ص: ۴۹۳

۱-۱. همان، ص ۵۷.

۲-۲. تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، به نقل از کریم سنجابی؛ همچنین بنگرید به: انقلاب ایران به روایت اسناد، ص ۱۳۴.

که محمد رضا شاه رفت و رضاشاه آمد. بعضی گفته بودند این را به دکتر که کار شما این شد که محمدرضا شاه رفت (محمدرضا آن وقت یک آدم بی عرضه ای بود و تحت چنگال او بود) او رفت و رضاشاه آمد؛ یعنی یک نفر قلدر آمد. اینها آن وقت گفتند، نمی دانستند که بعدها رضاشاه چند آتشه است. این هم یکی از اشتباهات بود که شده است.» (۱)

بنابر آنچه گذشت، حضرت امام نسبت به رهبر جبهه ملی و راست گرایان سکولار موضعی انتقادی داشت.

اما بحث مهمتر این است که قضاوت امام نسبت به بسیاری از ملی گراها و لیبرالیستهای بعد از مصدق مانند قضاوت ایشان نسبت به او نیست، بلکه نسل بعد از مصدق را در بعضی مواقع، حتی مصدقی هم نمی داند و در مراحل وابسته دانسته و معتقد است در جهت سیاستهای استعمار و استبداد کار میکنند. برخورد امام در مقابل دولت به اصطلاح ملی و ملی گرای بختیار و یا برخورد ایشان با نیروهای لیبرال بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، در قضیه مجلس خبرگان و لایحه قصاص که حد اعلائی برخورد امام با ایشان بود، از این جمله است.

نکته قابل توجه دیگر نوع سیاستهای جریان روشنفکری راستگرا در برابر نهضت از ابتدا تا پیروزی است.

واکنش نیم رخ راست روشنفکری در برابر جنبش ۱۵ خرداد توأم با تردید بوده، هیچ اعلامیه ای نیز رسماً از سوی رهبران جبهه ملی صادر نشد. برخی از تحلیلگران دلیل این عدم واکنش را تا حدودی زندانی بودن رهبران آن از اسفند سال قبل و تا اندازه‌های تردید معمول آنان در اتخاذ هر تصمیمی دانسته اند.

اما به نظر برخی از روحانیونی که در همان زمان در زندان بودند، اعضای در بند جبهه ملی، نهضت ۱۵ خرداد را یک نهضت ضداستعماری و ضد استبدادی و مترقی

ص: ۴۹۴

لکن در سال ۱۳۵۷ دکتر کریم سنجابی مواضع جبهه ملی را چنین اعلام و توجیه میکند:

مخالف استبداد بود (امام)، مخالف دولت وابسته به بیگانه بود. مخالف بی قانونی بود، مخالف تعدی بود. هر چند در صحبتها و اعلامیه ها تعریفی و تجلیلی از ما نبود، اما مبارزه اش در همان سمت بود و چیزهایی را می خواست که ما می خواستیم.» (۲)

جبهه ملی در آغاز نسبت به نهضت، واکنشی تردید آمیز و مخالف ابراز کرد اما در شرف پیروزی انقلاب، علی الظاهر تمام آرمانهای دست نیافتنی خویش را در رهبری حضرت امام جست و جو می نمود.

جمع بندی نوع رفتار حضرت امام با این جریان را می توان چنین ارزیابی نمود که اولاً، ضدیت آشکار نداشتن این جریان با دین علتی بود که باعث می شد برخورد حضرت امام با این گروه همچون نیم رخ چپ روشنفکری که تضاد آشکاری با دین داشت، با شدت و فقط از بعد دافعه ای نباشد.

ثانیه ایشان انتقادات جدی به این جریان داشتند و آن جا که حرکات و اعمال این گروه به سمت وابستگی و سرسپردگی و آب به آسیاب دشمن ریختن (چه در وجه استبدادی آن و چه در وجه استعماریش) یا ناسازگاری با اصول دینی می رفت، انتقادات ایشان لحن تندتر و شدیدتری به خود می گرفت و در مراحل به خصوص آن جا که پای دین به میان می آمد، هیچ مسامحه ای از سوی امام در برخورد با این جریان دیده نمی شد و ایشان از ساحت جاذبه ای گذشته و از وجه دافعهای خویش با ایشان برخورد می کردند. به عنوان مثال در بحث دعوا بر سر عنوان مجلس خبرگان و مجلس مؤسسان، ایشان ضمن انتقاد به این جریان و تنبه دادن آنان به توجه و باور خود و پرهیز از غریزدگی و انجام اعمال

ص: ۴۹۵

۱-۱. تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، ص ۱۴۸.

۲-۲. همان، به نقل از: انقلاب اسلامی ایران به روایت اسناد، ص ۱۱۰-۱۱۱.

خوشایند غرب، برخورد دافعه ای نسبت به ایشان ندارند، اما در بحث لایحه قصاص هیچ مسامحه‌ای نشان نداده و از ساحت جاذبه ای خویش استفاده نکرده و با قاطعیت، شدیدترین برخورد را با ایشان انجام می‌دهند و در این مرحله در جدول رفتاری حضرت امام نیمرخ راست روشنفکری در خانه نیم رخ چپ آن قرار می‌گیرد.

نتیجه این که امام، روشنفکری سکولار و روشنفکری لائیک را در نظام رفتاری خویش تفکیک می نمودند و در برخورد با روشنفکری لائیک همواره از ساحت دافعهای خویش استفاده می کردند، اما با روشنفکری سکولار که دین را خلاصه در مسائل فردی و معنوی میدانند و ساحت اجتماعی و سیاسی دین را قبول ندارد، آن گاه که منشأ خدماتی به جامعه اسلامی بود با تسامح اسلامی و در واقع با بعد جاذبه ای شخصیت خویش اما توأم با انتقاد و ذکر اشتباهات برخورد می نمودند. همچنین روشنفکری سکولار نیز اگر پا را از حد نگاه تفکیکی به دین و مسائل اجتماعی فراتر گذاشته و به انکار احکام آن روی می آورد، مورد برخورد دافعهای حضرت امام قرار می گرفت.

روشنفکری دینی و ساحت جاذبه ای امام خمینی

اشاره

اگر بخواهیم سنجشی را میان شقوق مختلف روشنفکری از نظر میزان فکری و سیاسی بودن داشته باشیم، باید یاد کنیم که نیم رخ های راست و چپ روشنفکری بیشتر بار سیاسی داشتند تا بار فکری، ضمن این که مسائل ایدئولوژیک و اندیشه ای باز هم در نیم رخ چپ روشنفکری بیشتر دیده می شد تا نیم رخ راست آن. اما روشنفکری دینی بار فکری عمیقتری نسبت به دو جریان دیگر داشته و در واقع بیشتر از آن که سیاسی باشد، جریانی فکری است. گفتیم که یکی از مهمترین شاخصه های روشنفکری دینی در نگاه انتقادی اش به هر سه گروه روشنفکری چپ، روشنفکری راست و مذهبی است.

روشنفکری دینی از جهت نقاد چپ بودن و نیز تلاش برای اصلاح کردن جریانهای راست و توجه دادن مجامع روشنفکری به مقوله مذهب (به ویژه در میان نسل جوان و خصوصا دانشجویان و دانشگاہیان و حتی گاهی در بخش نگاه انتقادی به نیروی

نقدهای مهندس بازرگان درباره مواضع عقیدتی و سیاسی گروههای چپ، نقدهای دکتر شریعتی نسبت به عقاید مارکسیستی و لیبرالیستی و نقدهای فکری و سیاسی جلال آل احمد نسبت به روشنفکری چپ و راست در آن زمان نزد روحانیت انقلابی و مبارز شیعه از مطلوبیتی بالا برخوردار بود.

جلال آن گاه که گفت: «ما درست از آن روز که امکان شهادت را رها کردیم و تنها به بزرگداشت شهیدان قناعت ورزیدیم، دربان گورستانها از آب درآمدیم»^(۱) یا زمانی که روحانیت را به گذشته گرایی و ستیز با نوآوری و نوگرایی و نشناختن مقتضیات عصر نو متهم کرد، به هیچ عنوان خواهان کنار گذاشتن آنها نبود، زیرا همو پیش از این انتقادات، غربزدگانی را که خواهان اسلام منهای روحانیت بودند به نقد کشیده بود، بلکه سخن او بخشی از روحانیت را شامل می شد که امام نیز میزان خون دل خوردن خویش از آنها را حتی با محمدرضا شاه نیز مقایسه نکرد و هم اکنون نیز گفتمان عقلانی، پویا و انقلابی شیعی با این طیف مشکل دارد.

امام در این بخش از جدول رفتاری خود با جریان روشنفکری، متفاوت از دو وجه قبلی آن، که در مقابل چپها دفعی محض و در مقابل راستیها دفعی □ جذبی بود، عمل نمود. راستیها دنبال امام حرکت کرده و سعی در باز کردن جایی در صفوف همراهان و پیروان آن بزرگوار بودند، لکن امام علاقه چندانی به نزدیکی این جریان نشان نمی داد، ضمن این که آنها را دفع نیز نمی کرد. اما حضرت امام درباره روشنفکری دینی به دنبال جذب و ایجاد وحدت میان آنها و روحانیت بود. امام در این زمینه اقوال بسیاری دارد و هر جا که سخن از وحدت روشنفکر و روحانی به میان می آورد، منظور این بخش از جریان روشنفکری است. ایشان خطاب به روشنفکران دینی که اطلاعاتی روزآمد نسبت به مسائل فکری و سیاسی دارند در برخورد با روحانیت می فرماید:

اگر چنانچه اینها در مسائل سیاسی اطلاعاتی ندارند... اطلاعات سیاسی

ص: ۴۹۷

به اینها بدهید. اینها بین مردم نفوذ دارند، هر ملایی در محله خودش نافذ است... آخوند ملتفت مثلا بعضی مسائل سیاسی نیست، جمع بشوید، جمع بشوید دور آن آخوندی که مسائل را نمی داند، یادش بدهید آن مسائل را تا او عمل کند تا ملت دنبالش باشد، تا بتوانید اجرا کنید. اگر شما بخواهید خودتان باشید منهای آخوند، تا قیامت هم در زیر بار دیگران هستید.»^(۱)

حتی حضرت امام از برخی علما و روحانیونی که موضعی دافعه ای نسبت به گروه روشنفکران دینی دارند گله میکنند:

از آقایان... علمای اعلام هم گله دارم، اینها هم غفلت از بسیاری از امور دارند... هر روز یک الم شنگه درست می کنند برای یک امر جزئی، این امر بزرگ را، این امری که همه گرفتارش هستیم (یعنی حکومت موجود را از آن غفلت میکنند... هر چند وقت یک دفعه یک مسأله ای درست میشود در ایران، تمام وعاظ محترم، تمام علمای اعلام که وقتشان را باید صرف بکنند در یک مسائل سیاسی اسلام، در یک مسائل اجتماعی اسلام، صرف میکنند در این که زید کافر و عمر مرتد و او وهابی است... شما یکی یکی را هی کنار بگذارید و بگویید که این وهابی است، این هم که بی دین است، این هم که نمی دانم چه، خوب چی ماند برای ما؟... اینهایی که قلم را دستشان گرفته اند و دارند ترویج می کنند از شیعه، فرض کنید چهار تا هم غلط دارند، خوب غلطش را رفع کنید، طرد نکنید، بیرون نکنید، شما دانشگاهیان را رد نکنید از خودتان، این دانشگاهیها فردا مقدرات مملکت دست اینهاست. شما اینها را برای خودتان حفظ کنید، هی طرد نکنید، هی منبر نروید و بد بگویید، منبر بروید و نصیحت کنید، نه منبر بروید و

ص: ۴۹۸

فحش بدهید، فحش هم چیز شد در عالم؟ نصیحت کنید اینها را.»^(۱)

حضرت امام یکسره دغدغه وحدت روحانی و این بخش از روشنفکری یعنی نوع دینی آن را داشت و حتی پیروزی انقلاب را در صورت چنین وحدتی میسر می دانست. در مجموع می توان از آنچه گذشت چنین برآورد نمود که برخورد حضرت امام نسبت به روشنفکری دینی برخوردی صددرصد جذبی، توأم با علاقه و نصایح دلسوزانه و دغدغه وار بوده است.

در پایان این بخش، باید یاد شود که قسمت مهم اندیشه روشنفکری دینی به نوع نگاه او به دین و تفسیر معارف دینی ارتباط می یابد و هم پیش از پیروزی انقلاب و هم پس از آن، این قسمت از اندیشه روشنفکری دینی بیشترین نقدها را می طلبیده است و البته می توانسته در روندی سازنده موجبات تکامل معرفت دینی را فراهم نماید، اما این روند اگر چه به نوعی باروری اندیشه اسلامی و ایجاد تحرک نسل جوان انجامیده است، لکن متأسفانه هیچ گاه از آفت سیاسی کاری و دخالت سیاست در افق اندیشه و فکر مصون نبوده است و لذا مشکلات بسیاری را پیش و پس از انقلاب در دهه دوم بعد از پیروزی پدید آورده است.

جدول رفتاری امام نیز در چنین مواقعی که تفکرات روشنفکری دینی در قالب یک تشکیلات و حزب سیاسی محرک و متحرک درآمده است، اگر چه باز هم از چارچوب موضع اصلاحگری و جاذبه ای خارج نمی شود، اما با تأمل و دقت خاصی با ایشان رفتار می نماید.

الگوی این بخش از رفتار امام با روشنفکری دینی را می توان در برخورد با سازمان مجاهدین خلق در اوایل تشکیل آن - که مورد تأیید و حتی امید بسیاری از افراد مذهبی و حتی برخی یاران نزدیک امام بود، اما سیاست امام همواره در مقابل ایشان سکوت بود - و نیز نسبت به گروه نهضت آزادی ملاحظه نمود.

ص: ۴۹۹

«سازمان مجاهدین خلق ایران» در ابتدای امر با این شعار که دیگر با این رژیم (رژیم شاه) نمی توان کنار آمد و این بدان معنی است که رفرمیسم را باید برای همیشه به گور سپرد، در واقع سیاست مبارزاتی خویش را با نهضت آزادی متفاوت ساخت و از دل شاخه جوانان و دانشجویان نهضت بیرون آمد. شایان ذکر است که نهضت آزادی قائل به مبارزه مسالمت آمیز پارلمانی با رژیم برای رسیدن به آرمان حکومت کردن قانون و سلطنت کردن پادشاه بود.

تحلیل قاطع تاریخی در مورد سازمان مجاهدین باید توأم با تأمل صورت گیرد. دکتر شیبانی که مسؤل کمیته دانشجویی نهضت آزادی بوده و رهبران اولیه سازمان مزبور در این کمیته مشغول فعالیت سیاسی بودند در مورد ایشان معتقد است که:

«آن مؤسسان اولیه مجاهدین خلق که با این منافقین، خیلی تفاوت داشتند... آدمهای مذهبی، زحمتکش، زاهد و معتقد به دین بودند، ولی اطلاعات عمیق نداشتند و نظرات بعدیشان روی مطالعات شخصی خام خودشان بود.»^(۱)

اما نیکی کدی در ریشه های انقلاب ایران، سازمان مزبور را در دسته مخالفان غیر مذهبی قرار می دهد.^(۲)

یرواند آبراهامیان در ایران بین دو انقلاب دو گروه با این نام قائل می شود؛ یکی مجاهدین اسلامی و دیگری مجاهدین مارکسیست.^(۳)

برخی از تحلیلگران تاریخ تحولات سیاسی معاصر داخلی نیز سازمان مذکور را در فایل مخالفان ملی - مذهبی جای می دهند.^(۴)

ص: ۵۰۰

۱-۱. گفت و گو با دکتر عباس شیبانی، کتاب نقد، ش ۱۳، زمستان ۷۸.

۲-۲. نیکی کدی، ریشه های انقلاب ایران، ص ۴۰۸-۴۰۵

۳-۳. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۴۴۳

۴-۴. تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی، ص ۱۷۷-۱۷۱.

بعضی نیز آنها را در زمره مخالفان مذهبی بعد از سال ۱۳۴۲ معرفی می کنند. (۱)

جلال الدین فارسی نیز معتقد است: سران اولیه سازمان مجاهدین، جوانهای متدین و متعهد و فدایی امام خمینی بودند که جان خود را در راه آزادی ایران و فلسطین گذاشته و به امام خیلی معتقد بودند و بازرگان و نهضت آزادی را دیگر قبول نداشتند. مرحوم حنیف نژاد به وسیله خسروشاهی چند بار نزد امام در قم رفت. آنها مذهبی و انقلابی مخلص بودند. تحت تأثیر ۱۵ خرداد بودند. فوق العاده مرید امام بودند. وقتی ۱۵ خرداد رخ داد آنها در آسمانها پرواز می کردند، چون تکلیفشان روشن شد و در مورد مبارزه مسلحانه کاملاً متقاعد شدند. (۲)

اینک ما ابتدا شاخصه هایی مهم از جریان سازمان مجاهدین خلق را بیان می کنیم و سپس با تکیه بر آنها، نوع رفتار حضرت امام نسبت به این جریان را تحلیل می نمایم. برخی موارد قابل تأمل در سازمان یاد شده از قرار ذیل است:

۱- افراد سازمان در میان مخالفان سیاسی شناخته شده و برجسته نبودند.

۲- ایدئولوژی و تفکر سازمان نه برای خودشان و نه برای دیگران شفاف نبود، بلکه به نوعی تیرگی و کدوری دچار بود. به عنوان مثال چریکهای فدائی خلق به طور مشخص و شفاف ایدئولوژی مارکسیستی را برگزیده بودند و برخی گروههای دیگر همچون مؤتلفه و حزب ملل اسلامی که مبارزه مسلحانه می کردند، آشکارا اندیشه اسلامی را مشی خویش قرار داده بودند، اما مجاهدین از یک طرف به مارکسیسم توجه داشتند و از طرف دیگر به اسلام و نتیجه این شد که اسلام را براساس محکومات مارکسیستی تفسیر نمودند.

۳- برای سازمان خیزش قهرآمیز و قیام و مبارزه مسلحانه یگانه و اصلی ترین راه مبارزه با رژیم تلقی می شد.

ص: ۵۰۱

۱- ۱. صادق زیبا کلام، مقدمه ای بر انقلاب اسلامی، ص ۲۹۰.

۲- ۲. تاریخ مبارزات معاصر در گفت و گو با جلال الدین فارسی، کتاب نقد، ش ۱۳، زمستان ۷۸، ص ۲۰۳.

سه مورد یاد شده، موارد قابل تأملی بودند که هر انقلابی ژرف اندیشی را به اندیشه و امیداشت. اگر چه برخی از عناصر اصلی روحانیت مبارز و یاران نزدیک حضرت امام از کنار این موارد با سادگی گذشتند و حتی امام را نیز به انحاء گوناگون به چنین مشیی دعوت نمودند، اما مجموع موارد مذکور ضمن ایجاد تأمل عمیق در امام ایشان را در آستانه تردید نسبت به سازمان مزبور قرار داد.

شایان ذکر است که در فضای مقطع مورد بررسی نگاه اکثر رجال انقلابی پیرو خط امام و حتی برخی یاران نزدیک ایشان نسبت به «سازمان بسیار مثبت بود و تأمل و تردید امامی با وجود تأکید و تأیید و حتی حمایت‌های مالی برخی یاران خویش و بعضی علمای بلاد صورت گرفت و این حکایت از ژرفای دقت اندیشه امام نسبت به جریانهای مختلف فکری و سیاسی آن مقطع می نماید.

حتی حضور مستمر یک ماهه یکی از اعضای سازمان با امام نتوانست ایشان را مجاب به تأیید آنها نماید.

نقلی شفاهی از حضرت امام مطابق مضمون ذیل در کتاب نهضت امام خمینی (جلد سوم) موجود است که مؤید تحلیل ما از علل و عوامل رفتار امام با «سازمان مجاهدین» می باشد:

قبل از این که این دسته در داخل ایران به فعالیتی دست بزنند، یک نفر از جانب آنها نزد من آمد و اظهار داشت که ما جمعیتی هستیم که بر مبنای قرآن می خواهیم قیام مسلحانه کنیم، به مبارزه چریکی دست بزنیم و از شما می خواهیم که ما را تأیید و حمایت کنید. به قرآن و نهج البلاغه خیلی تمسک میکرد و از خدا و پیغمبر دم می زد. به او گفتم که من جمعیت شما را نمی شناسم و از عقاید و افکار شما هم بی اطلاعم و با این حرفها هم نمی توانم اعتماد کنم. او برای این که اطمینان مرا بتواند جلب کند، حدود یک ماه هر روز نزد من می آمد و از عقاید و افکار جمعیت خود برای من حرف میزد، من فقط گوش میدادم و هیچ گونه اظهارنظری نمیکردم و بعضی از نوشته هایشان را آورد من مطالعه کردم و روی انحرافاتشان

انگشت گذاشتم و در کنار نوشته هایشان حاشیه زدم و آنچه را که برخلاف اسلام و مبانی قرآن بود به آنها تذکر دادم. چون اظهار کرد که میخواهیم قیام مسلحانه کنیم، فقط یک کلمه به او گفتم، این کار را نکنید، چون موفق نمی شوید و خود را به هدر میدهید. من از مجموع اظهارات او و نوشته هایشان به این نتیجه رسیدم که این جمعیت به اسلام اعتقاد ندارد، لیکن چون می داند که در کشوری مانند ایران... جز با نام اسلام نمی توان پیشرفت کرد. بالای نوشته خود نام خدا را می گذارد، لیکن ذیل آن همان حرفها و بافته های مارکسیستها است. این فکر در آن روز فقط در حد یک گمان بود و هر چه گذشت... این گمان در من بیشتر تقویت شد. البته من نمی خواهم بگویم همه آنهایی که با این جمعیت هستند این جوریند. ممکن است در میان آنها افرادی باشند که واقعا به اسلام اعتقاد داشته باشند...»^(۱)

به هر تقدیر از نوع رفتار حضرت امام و علل و عوامل آن می توان چنین نتیجه گرفت که در جدول رفتاری ایشان نسبت به روشنفکری دینی، اگر چه موضع دافعهای وجود ندارد، اما در جایی که ایشان بخواهد در جایگاه نظر دادن و تأیید یک گروه از این طیف قرار گیرد، موشکافانه و نقادانه و توأم با دلسوزی اشکالات را گوشزد می نماید.

«سکوت» امام در برابر سازمان مجاهدین، علاوه بر انگیزه ها و عواملی که ذکر آن گذشت، مربوط به یک نکته ظریف دیگر نیز می شود و آن گرایش به چپ در مواضع ایدئولوژیک سازمان است. حساسیت گروههای سیاسی و فکری چپ (مارکسیست) در آن مقطع و بهره برداری های رژیم از آن و تلاش برای منتسب نمودن همه مخالفتها به چپ گرایان مسائلی است که در بررسی الگوی رفتاری حضرت امام با ایشان به طور مفصل بررسی شد.

ص: ۵۰۳

۱- ۱. نهضت امام خمینی، ج ۳، نقل به مضمون از سید حمید روحانی (زیارتی).

۲- نهضت آزادی و جدول رفتاری امام خمینی

نهضت آزادی، اگر چه ماهیت از نظر وجود عنصر التقاط فکری در اندیشه های دینی اش با «سازمان مجاهدین» تفاوتی ندارد، اما حساسیت امام نسبت به این دو گروه یکسان نیست. البته سیاست رفتاری حضرت امام نسبت به تأیید یا رد این گروه نیز «سکوت» است، اما اولاً، ضد مارکسیست بودن این گروه و ثانياً، چهره سیاسی قانونی و پارلمانی آن و مخالفتش با هر نوع خیزش قهرآمیز و مبارزه مسلحانه، عواملی است که حساسیتهای نگران کننده مربوط به سازمان مجاهدین را در جدول رفتاری حضرت امام حذف میکند.

به نظر می رسد، نگاه دلسوزانه و مشفقانه اولیه امام نسبت به رهبر این گروه مربوط به شخص خود اوست، نه گروه «نهضت آزادی» که البته رفتار گروه مزبور و نیز رهبری آن نسبت به برخوردهای جذبی و مصلحانه حضرت امام به شدت قابل انتقاد به نظر می رسد و پرداختن به آن از مجال این تحقیق بیرون است.

عبرت هایی از الگوی رفتاری امام

اینک جا دارد که توصیه های رهبر کبیر و فرهیخته انقلاب اسلامی به هر دو گروه روشنفکران دینی دانشگاه و علمای حوزه بسیار جدی گرفته شود و تأمل زیادی روی آن صورت گیرد. به هر تقدیر به نظر می رسد دو مسأله اساسی باید در زمان حال مرکز توجه باشد:

۱- روشنفکری دینی افق اندیشه و تفکر را به سیاست آلوده نکند. (۱)

۲- فضلا و اندیشمندان حوزوی نیز افق فکر و اندیشه را از میدان انتقادهای سازنده و نصایح مشفقانه به وادی احساس و تعصب نکشانند.

ص: ۵۰۴

۱- ۱. منظور این نیست که اندیشه سیاسی نداشته باشد. روشن است که بیشتر موضوعات مورد بحث روشنفکری دینی در امروز بحث حکومت و سیاست است، بلکه منظور سیاسی کاری به معنای مسائل سیاسی روزمره، جناحی، حزبی و بحث قدرت طلبی و سلطه جویی است که آفت هر نوع اندیشه و فکر می باشد.

شاید بتوان گفت مرحوم شهید دکتر بهشتی مثل اعلای خواست و توقع امام از علمای حوزه است. ایشان بزرگترین انتقاد را از افکار و آرای مرحوم دکتر شریعتی تحت این عنوان که در بعضی برداشتهایش از آیات قرآن و روایات، شیوه ای را دنبال می کند که ما آن را شیوه اصحاب رأی میگوئیم مطرح می کند، اما در عین حال با ذکر نقاط قوت شریعتی او را پیوند دهنده میان نسل جوان و روحانیت متعهد در یک راستای انقلابی و عامل جذب ایشان به سوی اسلام معرفی می نماید.^(۱)

نمونه ای از نحوه برخورد حضرت امام نیز به صورت ذیل است:

«آن گروه روشنفکر و دانشگاهی و محصلین جدید و آنها - ایدهم الله - آنهایی که خدمتگزارند برای اسلام، خداوند تأییدشان کند، من از آنها گلایه دارم، برای این که می بینم که در نوشته هایشان، بعضی نوشته هایشان، اینها راجع به فقها، راجع به فقه، راجع به علمای اسلام، راجع به فقه اسلام، اینها یک قدری زیاده روی کرده اند. یک قدری حرفهایی زده اند که مناسب نبوده است بزنند، اینها غرضی ندارند، من میدانم که غالباً اینهایی که برای اسلام می خواهند خدمت کنند نه این است که مغرض باشند و از روی سوءنیت حرفی بزنند، اینها اطلاعاتشان کم است. من هم اطلاعاتم از تاریخ کم است.»^(۲)

جمع بندی و نتیجه گیری

در مقاله حاضر، کلیت جریان روشنفکری در مقطع مبارزات انقلاب اسلامی و حول و حوش آن را به سه بخش تقسیم نمودیم.

۱- روشنفکری با گرایشهای چپ (مارکسیستی، توتالیتریانیستی و انترناسیونالیستی)؛

ص: ۵۰۵

۱- ۱. سید محمد حسینی بهشتی، مجموعه مصاحبه ها، به کوشش بنیاد شهید، ج ۲.

۲- ۲. صحیفه نور، ج ۱، ص ۴۲۹

از آنچه گذشت، می توان گفت تا حد زیادی رفتارشناسی حضرت امام نسبت به مقوله روشنفکری بررسی شد و اینک جدول رفتاری ایشان در سه بخش چپ، راست، دینی و یالائیک، سکولار و مذهبی قابل ترسیم است.

اگر اندیشه و مشی سیاسی هر گروه را دو بخش اساسی شکل دهنده ماهیت آن بدانیم، در هر یک از دو بخش می توان با آنچه در کل این مقاله گفته شد، سنجشی را میان گروههای یاد شده و اندیشه و مشی سیاسی حضرت امام انجام داد.

گروههای چپ از نظر فکری ضد دین و از نظر سیاسی اکثراً وابسته به بلوک شرق سیاسی و اتحاد جماهیر شوروی بودند.

گروههای راست از نظر فکری قائل به مذهب غیرسیاسی به صورت فردی و درونی و از نظر سیاسی خواهان ایجاد حکومتی مستقل و ملی البته با ساختار سیاسی دموکراتیک از نوع لیبرالیستی بودند.

گروه روشنفکر دینی نیز از نظر فکری نقاد گروههای چپ و راست و مذهبی بودند و نیز دیدگاههایی قابل تأمل در عرصه معرفت شناسی دینی داشتند و از نظر سیاسی قائل به حکومت دینی البته با قرائتهای مختلف و تعریفهای گوناگون بودند. نوع رفتار حضرت امام در برابر جریانهای چپ و لائیک، براساس دافعه و فاصله گیری بوده و اشتراک فکری و سیاسی وجود ندارد.

درباره جریانهای روشنفکری راستگرا باید گفت موضع امام به صورت توأمان جذبی - دفعی است. رفتار جاذبه ای امام براساس ضدیت نداشتن ایشان با دین و اشتراک در اهداف سیاسی استقلال طلبانه و البته توأم با انتقادات و ذکر اشتباهات ایشان و رفتار دافعهای ایشان متوجه موقعی است که وجهه سکولاریستی این جریان در عمل به مخالفت با احکام دین می انجامد. در کل، لحن برخورد امام با این جریان، توأم با قاطعیت و گاه شدت است.

رفتار حضرت امام درباره روشنفکری دینی نیز سراسر جذبی و لحن این برخورد کاملاً

مشفقانه، دلسوزانه و توأم با نوعی دغدغه و نگرانی است. انتقادات حضرت امام به این گروه در چارچوب مباحثات فکری و اندیشه ای و نصایح دلسوزانه میباشد، اما آن جا که این گروه در قالبی سیاسی ظهور کند و نقش یک حزب یا جمعیت سیاسی را بازی نماید، موضوع اهمیتی بیشتر از یک بحث فکری می یابد و امام نیز دقتی صدچندان در برخورد با ایشان نشان می دهند، به ویژه آن جا که روش سیاسی ایشان در مبارزه نیز مورد قبول امام نباشد. اینک پس از بازشناسی گروههای مختلف جریان روشنفکری و مشخص کردن جایگاه هر یک در جدول رفتاری حضرت امام باید ارزیابی نماییم که چه نتیجه ای می توانیم در عمل برای امروز خویش از الگوی رفتاری رهبر کبیر انقلاب بگیریم.

یکی از حقایق بسیار پراهمیت در مقاله حاضر این بود که حضرت امام در الگوی رفتاری خویش جریان روشنفکری را، هم یک تقسیم بندی کلی می نمودند و هم لایه ها و طبقات گوناگون آن را دسته بندی می کردند. بر همین اساس، امام به هیچ روی رفتاری مشابه و یکسان نسبت به شقوق مختلف جریان روشنفکری نداشتند.

مهمترین توجیه منطقی این مشی نیز این است که اگر تمام جریان روشنفکری اعم از لائیک، سکولار و دینی با یک چوب رانده شود، او برخلاف حقیقتی واضح عمل شده است و آن این که اگر چه سه گروه مذکور وجه تشابهاتی با یکدیگر دارند، اما وجوه تمایزی نیز میان آنها وجود دارد و ثانیاً با این نحوه برخورد خودبه خود یک جبهه متحد میان لایه ها و گونه های مختلف روشنفکری ایجاد می شود و این هرگز به سود جامعه دینی نیست.

آنچه امروز برای جامعه فکری ایران بسیار ضروری به نظر می رسد این است که در مقابل حقیقت مهم و اساسی ای به نام روشنفکری و بخشی از آن که اکنون موضوعیت دارد و مؤثر نیز هست یعنی روشنفکری دینی، یک وحدت رویه و عمل از سوی پاسداران مرزهای معارف ناب دینی و متخصصین اصیل علوم اسلامی ایجاد شود. قطعه وحدت عمل در برخورد با این جریان یک ملاک عقلانی و واحد طلب می کند و چه ملاک و معیاری بهتر از الگوی رفتاری معمار انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی قدس سره.

تصوير

□

ص: ٥٠٨

فهرست آیات

تصویر

□

ص: ۵۰۹

تصوير

□

ص: ٥١٠

تصوير

□

ص: ٥١١

تصوير

□

ص: ٥١٢

فهرست کتابها

تصویر

□

ص: ۵۱۳

تصوير

□

ص: ٥١٤

تصوير

□

ص: ٥١٥

فهرست نام اشخاص

تصوير

□

ص: ۵۱۶

تصوير

□

ص: ٥١٧

تصوير

□

ص: ٥١٨

تصوير

□

ص: ٥١٩

تصوير

□

ص: ٥٢٠

تصوير

□

ص: ٥٢١

فهرست واژگان

تصویر

□

ص: ۵۲۲

تصوير

□

ص: ٥٢٣

تصوير

□

ص: ٥٢٤

تصوير

□

ص: ٥٢٥

تصوير

□

ص: ٥٢٦

تصوير

□

ص: ٥٢٧

تصوير

□

ص: ٥٢٨

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 آباده 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

