

شماره چهارم | آبان ۱۴۰۲ | ۱۴۴ صفحه
۴۶۸ دقیقه | ۱۰۰ هزار تومان

فکر آورد

ماهنامه علوم انسانی گام دوم انقلاب اسلامی



ایران شادمان غرب فرید

دو پرونده درباره دو متفکر، سید احمد فرید و سید فخرالدین شادمان
که فکر ایرانی را در نسبت ایران با مدرنیته متحول کردند

با آثار و گفتاری از دانشوران ارجمند

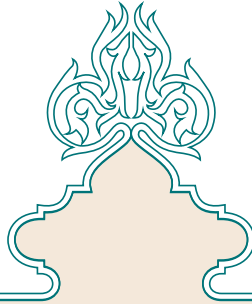


یادداشتی از داود مهدوی زادگان
در نقد کتاب «کنشگران مرزی»
در تکاپوی شناسنامه سازی



گفت و گو با محمد علی فتح الهی
درباره کتاب «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی»
خیال سیاست انگیز





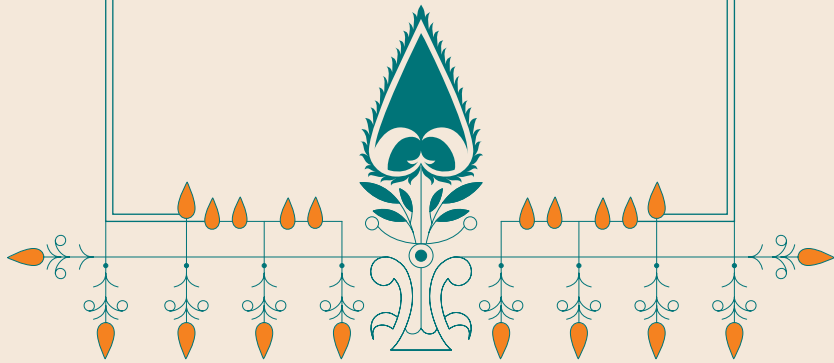
مواجههٔ فکر ایرانی با مبادی تمدن غرب

داستان جلد این شمارهٔ فکر آورد، داستان مواجههٔ فکر ایرانی با سونامی غرب مدرن است؛ داستان دو متفکر است که در یک زمانه می‌زیستند و به مواجههٔ جامعهٔ ایران با غرب مدرن می‌اندیشیدند. سید احمد فردید با فکری فلسفی، تأملی عمیق بر مبادی مدرنیته داشت و سید فخرالدین شادمان در امتداد جریان روشنفکری، بخردانه به تناسب ایران و غرب می‌اندیشید. یکی از بنیاد می‌گفت و دیگری از بنا.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

درین نوبتگه صورت پرستی
زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری ست
ز اسمی بر جهان افتاده نوری ست
اگر عالم به یک دستور ماندی
بسا انوار کان دستور ماندی

ہفت اورنگ . یوسف و یٰحٰق
نور الدین عبدالرحمن ابن نظام الدین احمد ابن محمد متخلص بہ جامی



۲۰



«تسخیر تمدن فرنگی»
به منزله بومی سازی پیشرفت

۵۸



فکر «آماده گر»

۲۶



روشنفکر
ایران گرای فرهنگی

- ۵ بمب اتم در دست تروریست‌ها
- ۷ تاریخ مواجهه فکر ایرانی با مدرنیته غربی
- ۱۲ خصم خانه کیست؟
- ۱۴ پرونده اول: ایران شادمان
- ۱۶ فکر «بازدارندگی فرهنگی» در برابر غرب
- ۲۰ «تسخیر تمدن فرنگی» به منزله بومی سازی پیشرفت
- ۲۶ روشنفکر ایران گرای فرهنگی
- ۳۱ قدرت زبان فارسی
- ۳۴ مقاومت تمدنی یا همان ایرانیزه کردن چیزهای جدید
- ۳۶ پرونده دوم: غرب فردید
- ۳۸ متفکری که نمی نوشت!
- ۴۰ شرق کربن یا غرب فردید؟
- ۴۷ فردید، عمل انقلابی چپ را بهتر از محافظه کاری راست می دانست
- ۵۴ نخستین مواجهه انتقادی دانشگاه با تجدد
- ۵۸ فکر «آماده گر»
- ۶۲ فکری فرار، اما در پی آشیانه آرام
- ۶۵ غرب شناسی غرب زده
- ۷۰ ریشه شناسی اسم‌ها نقبی به واقعیت چیزها



۹۸



عصر جدید و گذار از «تن» به «روان»

۱۳۰



خیال مدینه ساز

۷۶



در تکاپوی شناسنامه سازی

۷۵ نقد نامه: نا تاریخ

۷۶ در تکاپوی شناسنامه سازی

۸۶ چرا جمهوری اسلامی، پهلوی نیست؟

۹۶ سیاحت نامه: غرب شناسی یک شرقی

۹۸ عصر جدید و گذار از «تن» به «روان»

۱۰۷ روایت نامه: تاریخ شکست

۱۰۸ ققنوس ایران از خاکستر آتش جنگ
برمی خیزد

۱۲۷ کتاب نامه: خیال سیاست انگیز

۱۲۸ خیال با سیاست چه نسبتی دارد؟

۱۳۰ خیال مدینه ساز

۱۳۷ هفت کتاب: ضرورت کندوکاوی پیوسته

در برخورد ایرانیان با غرب مدرن

۱۳۸ آسیا در برابر غرب، یک حکم تاریخی

۱۳۹ منازعه بر سر هویت؛ ما کیستیم؟

۱۴۰ دیو غرب زدگی را در شیشه کن!

۱۴۱ تلاقی دین و مدرنیته

۱۴۲ سنخ شناسی خاستگاه تجدد

۱۴۳ آیا تجدد در خانه وجودی ما ممکن است؟

۱۴۴ داستان بغرنج مواجهه ایرانیان با مدرنیته

صاحب امتیاز:

پیام آوران نشر روز

مدیرمسئول:

محمد جواد اخوان

سردبیر:

جعفر حسن خانی

دبیر تحریریه:

فاطمه خورشیدی

همکاران این شماره:

محسن آسترکی، عبدالله بیننده،

امیر فرشیا، حدیث منتظری،

محمد حسین ضمیریان، علی کاکادزفولی،

محمد حسین نظری، محمد نورالهی،

یاسین ادب، مریم طیبی نظری،

مرتضی گل پور، سیده فاطمه موسوی منش،

علی سلیمانی، محمد ادیب دیبا.

امور فنی و هنری:

مدیر هنری: احسان اشرف اسلامی

مدیر اجرایی: محمد مهدی محمدی

طراح جلد: کمیل کریمی

هنرمند نگارگر: زهرا حافظی

ویراستار: علیرضا حیدری

تایپ و تنظیم و امور فنی محتوا:

معصومه اصطلامی، فائزه صدر

عکاس: سعید کوپ

با سپاس از:

دکتر داود مهدوی زادگان، دکتر یحیی فوزی،

دکتر محمد علی فتح الهی، بهرنگ ذوالفقاری،

محمد علی بیگی.



نه تفسیر جهان و نه تغییر جهان؛ بلکه این هردو با هم. معنا می‌تواند تغییر بیافریند و تغییر می‌تواند معنا ساز باشد. جهان واقعی و جهان اجتماعی در آموشد دائمی است. فکر آورد، هم در جست‌وجوی تفسیر جهان است و هم در تکاپوی تغییر آن. به راست و چپ اندیشه‌های مدرن نظر دارد اما از هیچ‌یک جانبداری نمی‌کند. به توسعه‌گرایی و دموکراسی خواهی توجه دارد اما هواخواه یکی از این دو نیست. در میانه سنت و مدرنیته، به بودن در کنار سنت می‌بالد اما به آن اکتفا نمی‌کند. از تأمل درباره مدرنیته، بیمناک نیست و فروغ آن چشم او را پُر نمی‌کند و مسحور آن نمی‌شود. حتماً اسلام گراست و اسلام را فرازمانی و فرامکانی نمی‌داند؛ بلکه به همه‌زمانی و همه‌مکانی بودن آیین رسول خدا محمد مصطفی (ص)، باورمند است.



چاپ: پیام آوران نشر روز

توزیع: مسعود پولادوند، مجید امینی علویچه

نشانی: تهران، خیابان بیهقی، کوچه شهید اکبرزجاجی

(چهاردهم غربی)، پلاک ۱۳

کدپستی: ۱۵۱۴۷۵۵۳۱۵ | تلفن: ۰۲۱۸۸۷۳۰۹۴۲

بمب اتم در دست تروریست‌ها

هوش مصنوعی با دنیای ما چه می‌کند؟

زمان مطالعه: ۶ دقیقه



محمد جواد اخوان
 مدیر مسئول

«پدیده نوظهور «هوش مصنوعی» هر روز ابعاد پیچیده‌تری پیدا می‌کند. این مهمان سرزده عصر ما همچون بمب اتم در کنترل دولت‌ها نیست؛ بلکه در حال تبدیل شدن به کالایی عمومی است. در این یادداشت، مدیر مسئول گمانه‌هایی درباره این پدیده جدید طرح کرده است.»

همان زمان که ایران، آخرین ماه‌های نخست‌وزیری مصدق را تجربه می‌کرد، در شامگاهی بهاری، آقا و خانم روزنبرگ در زندانی در نیویورک اعدام شدند و یکی از جنجالی‌ترین محاکمات تاریخ جنگ سرد به اجرای حکم رسید. ماجرا از این قرار بود که از این خانم و آقا گناه نابخشودنی سرزده بود و یکه‌تازی اتمی آمریکا در جهان را پایان داده بودند. دولت آمریکا این زن و شوهر کمونیست را متهم کرد که فرمول سلاح اتمی را در اختیار شوروی قرار داده و سبب شده‌اند که سلاحی که مزیت آمریکا در جنگ سرد بود، دست اغیار بیفتد. بعدها آمریکایی‌ها از طریق معاهداتی همچون NPT تلاش کردند که در بازار سلاح اتمی، «دست زیاد نشود». یکی از ابزارهای رسانه‌ای غربی‌ها همیشه ترساندن مردم جهان از افتادن سلاح اتمی دست گروه‌های تروریستی بوده است. در بسیاری از فیلم‌ها و سریال‌های آمریکایی دیده‌ایم که تروریست‌ها مترصد

دستیابی به سلاح اتمی‌اند و این آمریکایی‌ها هستند که جلوی آن‌ها را می‌گیرند و مثلاً جهان را نجات می‌دهند. اما اکنون سلاخی به مراتب مخرب‌تر در تعدادی بسیار بیشتر در جهان شیوع یافته که نه آمریکایی‌ها و نه هیچ قدرت دیگر، امکانی برای کنترل اشاعه آن ندارند. این سلاح، همین «هوش مصنوعی» است که اگر در فضای مجازی پرسه‌ای مختصر بزنیم، مظاهر استفاده بی‌ربط و باریط آن در تولید محتوا و آن چیزهایی را که تا دیروز تقریباً ناممکن بود، می‌بینیم. هوش مصنوعی دیگر در کنترل یک یا چند کشور و حتی مردم یک یا چند کشور قدرتمند نیست، هر گوشه‌ای از دنیا، یک جوان خلاق و مبتکر، آن را برای تولیدات رایانه‌ای به کمک گرفته است.

چیزی که در دست همگان هست، در واقع در دست افراد «ناباب» هم هست و کزافه نگفته‌ایم، اگر بگوییم بمبی به مراتب خطرناک‌تر از بمب اتمی - که دو شهر ژاپن را با خاک یکسان کرد - اینک در دست تروریست‌ها در اقصی نقاط عالم افتاده است. چرا خطرناک‌تر؟ چون در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که مهم‌ترین دارایی بشر، «اطلاعات» است و این بمب، تخریبگر «داده» و «اطلاعات» است. در عصری که عصر ارتباطات و اطلاعات نامیده شده، سلاخی قدرتمند و در دسترس عموم هم تولید شده که می‌تواند به طور انبوه اطلاعات غلط تولید کند؛ بی‌آنکه مخاطب متوجه ماهیت این داده‌ها شود. اگر ابرقدرت‌های امروز متکی به امپراتوری‌های رسانه‌ای خود کنترل اذهان و افکار عمومی در دنیا را در اختیار دارند و به کشورهای مستقل اجازه رقابت با رسانه‌های «جریان اصلی» را نمی‌دهند، اینک باید به تدریج فروپاشی سلطه رسانه‌ای خود با رقبای جدیدی از جنس هوش مصنوعی - که در گوشه گوشه دنیا در دسترس است - را به نظاره بنشینند. به نگرانی‌هایی که در این چند ماه در چشمان سیاستمداران غربی موج می‌زند بنگرید. در جلسات مختلف از نگرانی‌ها درباره سوءاستفاده «هوش مصنوعی» سخن می‌گویند. آیا اینان که سلاح‌های گشتار جمعی را تولید و انباشت کرده‌اند، نگران سرنوشت بشرند؟ یا آنکه در واقع نگران خارج شدن کنترل اوضاع از دست خود و فروریختن ستون‌های امپراتوری متکی به ارتباطات و اطلاعات هستند. اینان نگران آن‌اند که قدرت اطلاعات در دنیا توزیع شود و دیگر کنترل دارایی ارزشمند این زمانه، در دست «کدخدای دهکده جهانی» نباشد. چنان محاسبات ذهنی‌شان به هم ریخته است که نگران‌اند که اصلاً دیگر «دهکده جهانی» چنین مفهومی نداشته باشد که «کدخدا» هم بر آن مستولی باشد.

این ذات بسیاری از مصنوعات بشر است که روزی به ضد خود تبدیل می‌شوند و دلیل آن، اولاً افراط در بهره‌برداری و ثانیاً فقدان مبنای توحیدی در استفاده از آن است. تقریباً بیشتر دستاوردهای بشر در یکی دو سده اخیر به چنین روزی افتاده، یا موجب تخریب بیشتر طبیعت شده و یا فطرت انسانی را هدف گرفته است. بیشتر این‌ها، سلاح‌هایی در دست ابرقدرت‌ها برای ظلم به سایر انبای بشر بوده و بعد از مدتی بلای جان صاحبانش هم شده است. تا زمانی که قدرت‌های فاسد، جاه طلب و ضد توحیدی براراً به دانش و فناوری تکیه زده و آن را برانند، در بر روی همین پاشنه خواهد چرخید و شاهد ظهور «بلای جان» به جای «قاتق نان» خواهیم بود. —

در عصری که عصر ارتباطات و اطلاعات نامیده شده است، سلاخی قدرتمند و در دسترس عموم هم تولید شده که می‌تواند به طور انبوه اطلاعات غلط تولید کند؛ بی‌آنکه مخاطب متوجه ماهیت این داده‌ها شود.

تاریخ مواجههٔ فکر ایرانی با مدرنیتهٔ غربی

سید احمد فرید و سید فخرالدین شادمان با فکر ایرانی چه کردند؟

زمان مطالعه: ۲۳ دقیقه



● جعفر حسن خانی
سردبیر

«آن‌که فکرش گره از کار جهان بگشاید» کدام فکر است؟ در ایران امروز، گونه‌های مختلفی از فکر وجود دارند و هریک داعیه‌ای دارند. ساحت فکر در ایران، تطورات گوناگونی داشته است؛ اما مشخصاً بعد از مواجهه با مدرنیته و ظهور تمدن جدید و طرح پرسش‌های نو، این تطور و دگرگونی، شکل جدیدی به خود گرفته که با شکل‌های قبلی فکر در ایران متفاوت است. این یادداشت با قلم سردبیر، تلاش می‌کند گونه‌ها و تاریخ فکر در ایران را بازخوانی کند.

فکر ایرانی در مواجهه با مدرنیته غربی راه پرنشیب و فرازی را پیموده است. در ماجرای رنسانس و آغاز عصر جدید در غرب که هم عصر برآمدن صفویه در ایران است، فکر ایرانی آن‌چنان اعتنایی به فکر غربی و تحولات آن نداشت؛ چراکه دودمان صفویه از حکومت‌های اروپایی، از جمله دودمان بوربون فرانسه و اصفهان از پاریس، هیچ کم نداشت است که بیشتر هم داشت. در تأیید این مدعا، می‌توان سفرنامهٔ «ژان شاردن»، سیاح فرانسوی را که ده سال از عمر خود را طی دو سفر در ایران گذرانده، مشاهده کرد. او در مقام مقایسهٔ ایران و فرانسه در جایی از سفرنامهٔ خود می‌نویسد: «در ایران اشراف و نجبا وجود دارند، ولی نه مثل فرانسه. در فرانسه اصیل‌زادگی موروثی است و کسی که پدرش اصیل‌زاده نباشد، نمی‌تواند خود را در سلک اشراف درآورد؛ اما در ایران، جزو اشراف شدن مستلزم این نیست که پدرشان اصیل‌زاده باشد و هرکس که ابراز لیاقت کند یا ثروت تحصیل نماید، می‌تواند در شمار اشراف درآید و عده‌ای کثیر از اشراف دربار ایران کسانی هستند که پدر یا جد آن‌ها مردی گمنام بوده و آن‌ها توانسته‌اند با ابراز لیاقت خود را جزو اشراف کنند.»^۱ این نوشته این مدعا را تأیید می‌کند که تحرک اجتماعی در ایران آن روز، براساس شایستگی بوده است؛ اما جامعهٔ فرانسه به دلیل اصالت ژن در وضعیت انسداد اجتماعی به سر می‌برده است. فکر ایرانی و سامان اجتماعی و سیاسی برآمده از آن در این دوران، سرآمد بود و لذا اعتنایی به فکر غربی نداشت است. ماجرای توجه و التفات فزاینده به فکر غربی به ماجرای جنگ‌های ایران و روس در دو بیست سال گذشته و شکست بزرگ در این جنگ بازمی‌گردد. شکست بزرگ از یک قدرت اروپایی، جامعهٔ ایران را به فکر فرو برده و به این مهم می‌انداشد که چرا شکست خورده و تحقیر شده است. تجلی این فکر را می‌توان در گفت‌وگوی عباس میرزا، ولیعهد ایران و فرمانده سپاه ایران با «پیرامدی امیلین پروب ژوبر»،

سفیر فرانسه در ایران دید. او در این گفت‌وگو می‌گوید:

«یک مشت سرباز اروپایی تمام دسته‌های سپاه مرا با ناکامی مواجه ساخته و با پیشروی‌های تازه خود ما را تهدید می‌کنند. آن چه قدرتی است که شما را تا این اندازه از ما برتر ساخته است. دلایل پیشرفت شما و ضعف ثابت ما کدام است؟ شما هنر حکومت کردن، هنر پیروز شدن، هنر به کار انداختن همه وسایل انسانی را می‌دانید. در صورتی که، ما گویی محکوم شده‌ایم که در منجلاب جهل غوطه‌ور باشیم و به زور درباره آینده خود بیندیشیم. آیا قابلیت سکونت و باروری خاک و توانگری مشرق‌زمین از اروپای شما کمتر است؟ اشعه آفتاب که پیش از آن که به شما برسد نخست از روی کشور ما می‌گذرد، آیا نسبت به شما نیکوکارتر است؟ آیا آفریدگار نیکی دهش که بخشش‌های گوناگون می‌کند، خواسته است که با شما بیش از ما همراهی کند؟ من که چنین اعتقادی ندارم. ای بیگانه! به من بگو که چه باید بکنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان بدهم.»^۲

تاریخ مواجهه فکر ایرانی با فکر غربی با چنین پرسش‌هایی از همین زمان آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. این تاریخ دویست ساله را با تسامح می‌توان به چهار مرحله و چهار گونه فکر تقسیم کرد که به ترتیب مراحل تکامل فکر ایرانی در مواجهه با فکر غربی هستند؛ اما گاه‌وبی‌گاه، در زمانی و هم‌زمانی دارند و در دوره تفوق یک فکر، دیگر گونه‌های فکر هم حاضرند، اما نه آن‌چنان قابل اعتنا.

مرحله و گونه اول فکر ایرانی در مواجهه با فکر غربی: فکر غرب‌اندیش

اولین مواجهه فکر ایرانی با غرب جدید، مواجهه با قدرت نظامی غرب و مواجهه با کالبد شهرهای غربی و در یک کلام مواجهه با ظاهر و فرم غرب مدرن بود، که البته او را غافلگیر کرد. در این غافلگیری برخی سپر انداختند و حیرت زده، همین ظاهر و فرم غرب را بی‌چون و چرا پذیرفتند و بر بنیاد همین ظاهر مدرن ایستادند و قضاوت درباره ایران و غرب را آغاز کردند. نمونه اولیه از این افراد، میرزا ابوالحسن خان ایلچی شیرازی است که در سفر خود به لندن، به قلم منشی خود «حیرت‌نامه» می‌نویسد. خط به خط حیرت‌نامه مؤید تسلیم فکر ایرانی، نه در برابر فکر غربی که در برابر مظاهر فکر غربی است. برای نمونه در جایی از حیرت‌نامه، شرح یک میهمانی مختلط آمده است:

«از آنجاکه من در مجلس حیران بودم. میسس پرسول گفت: چنان می‌فهمم که از اکل نمودن مرد و زن به جمعیت، تو را حیرت دست داده؛ خود انصاف ده که شیوه ما بهتر است یا شیوه شما که زنان را مستور دارید؟ من در جواب گفتم: طریقه شما بهتر است.»^۳

و این‌گونه بود که فکر «غرب‌اندیش» زاده شد. طریقه غربی را بهتر دانستن و فکر برای این طریق نهادن و راه را در «غربی شدن» جستن و کم‌کم به پیکار با فکر خود و بنیادهای اسلامی-ایرانی رفتن، اجزای فکر غرب‌اندیش را تشکیل می‌دهد. فکر غرب‌اندیش، ظاهرگراست و همه ظاهر غرب را جایگزین همه مظاهر ملیت، بومیّت و قومیت خود می‌خواهد. پروژه متفکر غرب‌اندیش، «تسلیم» در برابر غرب و «پذیرش» غرب است و اگر ایران و ایرانی را به رسمیت می‌شناسد از آن

نظر شاردن درباره ایران عصر صفوی: در ایران اشراف و نجبا وجود دارند، ولی نه مثل فرانسه. در فرانسه اصیل‌زادگی موروثی است و کسی که پدرش اصیل‌زاده نباشد، نمی‌تواند خود را در سلک اشراف درآورد؛ اما در ایران، جزو اشراف شدن مستلزم این نیست که پدرشان اصیل‌زاده باشد و هر کس که ابراز لیاقت کند یا ثروت تحصیل نماید، می‌تواند در شمار اشراف درآید.

روست که او را فقط سوژهٔ تسلیم می‌داند و می‌خواهد. حسن تقی‌زادهٔ متقدم و نه متأخر از جمله غرب‌اندیشان است که در این باره می‌گوید:

«امروز چیزی که به حدّ اعلا برای ایران لازم است و همه وطن‌دوستان ایران با تمام قوا باید در آن راه بکوشند و آن را بر هر چیز مقدم دارند سه چیز است که هر چه دربارهٔ شدت لزوم آن‌ها مبالغه شود، کمتر از حقیقت گفته شده: نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کلّ اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا... این است عقیدهٔ نگارندهٔ این سطور در خط خدمت به ایران: ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس»^۴

نمونهٔ دیگر این متفکران غرب‌اندیش، میرزا ملکم‌خان است که دامنهٔ تغییر و غربی‌شدن را تا رسم خط فارسی که از ارکان هویت ایرانی است هم امتداد می‌دهد. بیشتر روشنفکران نسل اول را می‌توان در زمرهٔ این غرب‌اندیشان دسته‌بندی کرد.

۲ مرحله و گونهٔ دوم فکر ایرانی در مواجهه با فکر غربی: فکر شرق‌شناس، ایران‌شناس و اسلام‌شناس

فکر غرب‌اندیش هیچ التفاتی به ایران ندارد و ایران را زمانی خواهان است که غربی شده باشد و با در مسیر غربی شدن تام و تمام بوده باشد. اگر این فکر از بنیاد غرب و ایستاده بر جغرافیای فکری آن برگردد، به ایران نظر اندازد و آن را ابژهٔ خود قرار دهد، آنگاه فکر غرب‌اندیش یک گام به عقب رفته و تبدیل به فکر شرق‌شناس، ایران‌شناس و اسلام‌شناس شده است.

شرق‌شناسان و ایران‌شناسان، تراث فکری اسلامی- ایرانی را ابژهٔ دانش خود می‌دانند. اینان این میراث را همچون جسد در آزمایشگاه، موضوع پژوهش خود می‌کنند. اینان ایران و اسلام را به عنوان «موضوع شناسایی» به رسمیت می‌شناسند. در این میزانشن و صحنه‌آرایی «خرد مدرن» فاعل شناساست و «خرد اسلامی- ایرانی» موضوع شناسایی و جسد آزمایشگاهی.

پروژهٔ فکر شرق‌شناس، ایران‌شناس و اسلام‌شناس، «سنت‌گزینی» با چاشنی تحقیر هویت ملی، بومی و قومی است. این فکر، برخورد موزه‌ای با تراث فکری ایرانی- اسلامی دارد. او اگر اجازهٔ بودن چیزهایی از این میراث و هویت ملی، بومی و قومی در عصر جدید را می‌دهد، از آن روست که فقط درک تزیینی از این میراث دارد و آن را برای تزیین گوشهٔ طاقچهٔ عصر جدید مناسب می‌داند. سنت‌ها و هویت‌های مساعد با وضع جدید می‌توانند این وضع را زینت ببخشند و بمانند، وگرنه باقی میراث فکری و دیگر هویت‌ها به نام «سنت قدیم»، محکوم به تحقیر، حذف و هدم‌اند. این فکر، بیشتر وقت خود را صرف آرایش غرب و پیرایش ایران کرده و می‌کند. نوشته‌هایی نظیر «خلیقات ما ایرانیان»، به قلم محمدعلی جمال‌زاده، که به تحقیر هویت ایرانیان می‌پردازد از فکر شرق‌شناسانه زاده می‌شود. در میان آثار منتشرشدهٔ اخیر هم کتاب «فرهنگ سیاسی ایران»، نوشتهٔ محمود سربیع‌القلم تا حدود زیادی هم‌موضوع و هم‌موضوع با افکار شرق‌شناسانه است.

پرسش عباس میرزا از سفیر فرانسه: آیا آفریدگار نیکی دهش که بخشش‌های گوناگون می‌کند، خواسته است که به شما بیش از ما همراهی کند؟ من که چنین اعتقادی ندارم. ای بیگانه! به من بگو که چه باید بکنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان بدهم.

۳ مرحله و گونه سوم فکر ایرانی در مواجهه با فکر غربی:

فکر سید احمد فرید، نقطه بلوغ فکری است که در تقابل با «فکر شرق شناس» بالید و در جامعه ایران هویدا شد. فرید موضوع و موقعیت فکر در ایران را دگرگون کرد. پیش از او بسیاری از روشنفکران، یا غرب اندیش بودند و از پذیرش همه غرب می‌گفتند و به ایران التفاتی نداشتند و یا فکر شرق شناسانه‌ای داشتند و ایستاده بر جغرافیای اندیشه غرب به جامعه ایران نظر انداخته و در مقام تجویز و تحقیر، حرف از «سنت‌گزینی» به میان می‌آوردند و برخورد موزهای با انباشت عقلانیت ایرانی اسلامی داشتند. فکر سید احمد فرید، نه ایستاده بر بنیادهای غرب، بلکه ایستاده بر بنیادهای شرق، نه به خود و شرق، بلکه به دیگری و غرب نظر انداخت و سخن از «غرب شناسی» به میان آورد. او این بار غرب را به ابژه دانش تبدیل کرد و آن را چون جسدی زیر میکروسکوپ فکر فلسفی خود برد. «فکر غرب شناس» به عنوان فکری که سوبجکتیو و خودبنیاد نیست و متأله است، این بار خود فاعل شناسا شد و غرب را به موضوع پژوهش مبدل کرد.

این اتفاق بزرگی بود که با سید احمد فرید در فکر ایرانی به بلوغ رسید. این کار بزرگ و مهم، قابل چشم‌پوشی نیست. البته اگر غرب مدرن را دریا بدانیم آنگاه می‌توانیم از دو نوع شناسایی، سخن به میان آوریم؛ نوع اول غرب شناسی، غرب شناسی همچون سمک دریا است. ماهی، اعماق بحرا را می‌کاود و جست‌وجوگر سیاهی اعماق دریا است. او خود را همواره در سیطره دریا و ظلمت اعماق می‌بیند؛ اما درک عمیقی از دریا دارد. نوع دوم غرب شناسی، غرب شناسی مرغ دریایی است. او التفات به اعماق دریا ندارد و وجوه عمیق دریای مدرنیته را نمی‌داند؛ اما نظر به آفاق دارد و جست‌وجوگر کرانه‌های دریا است. مرغ دریایی، خود را در عین حال که ناگزیر از دریا می‌بیند؛ اما در سیطره دریا نمی‌بیند؛ لذا غرب شناسی از چشم مرغ دریایی به گذار و عبور و رسیدن به ساحل می‌اندیشد. با لحاظ این دو نوع غرب شناسی، به نظر می‌رسد غرب شناسی سید احمد فرید، بیشتر از نوع غرب شناسی از چشم ماهی دریا است تا مرغ دریایی و لذا او اعماق ظلمت غرب را بهتر از کرانه‌های آن می‌بیند و احتمالاً این از جمله نقدهای وارد به فکر فرید باشد. از این که بگذریم می‌توان چنین برشمرد که پروژه فکر غرب شناس از «غرب‌ستیزی» تا «غرب‌گزینی انتقادی» را در برمی‌گیرد.

۴ مرحله و گونه چهارم فکر ایرانی در مواجهه با فکر غربی:

غرب شناسی، آخرین فکر ایرانیان در مواجهه با مدرنیته غربی نیست. فکر ایرانی پیش از آنکه صرفاً یک فاعل شناسای دیگری باشد، یک موجودیت زنده و فعال و فاعل است مانند فکر غربی. فکر غربی ایستاده بر بنیادهای خود، تجدید را سامان داده و وضع جدید را پیش می‌برد و در نقطه مقابل فکر ایرانی یک کالای موزه‌ای که از آن فقط محصولات و نوشته‌هایی به یادگار مانده، نیست. فکر ایرانی، یک نظام دانایی است. فکر ایرانی ایستاده بر بنیادهای خود در مقابل طوفان برپادهنده مدرنیته، مقاومت می‌کند و این مقاومت یک موجودیت زنده فکری،

فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی است. آن که بر جغرافیای فکری اسلام-ایران ایستاده و فکری خارج از فکر سوبجکتیو غرب دارد و از اینجا یعنی ایران به جهان می‌نگرد و به رتق و فتق امور مشغول است، فکر ایران‌اندیش و اسلام‌اندیش دارد. سید فخرالدین شادمان از تبار روشنفکری است و از آن سو آمده؛ اما بارقه‌ای هرچند کم‌سو از روشنی «فکر ایران‌اندیش» بوده است. او نه غرب‌اندیش بود و نه ایران‌شناس؛ بلکه در موضع ایران ایستاده و از ایران به جهان می‌نگرد. موضع او و جایی که ایستاده، بسیار جای قدردانی دارد. او یک ایرانی بود که ایستاده بر ایران و ساعی به تسخیر مدرنیته بود؛ هرچند که در مواجهه با غرب، درب را با گشاده‌دستی گشود و پروژۀ خود با عنوان «تسخیر تمدن فرنگی» را با گزینش فزاینده غرب همراه کرد. اما از این نقد که بگذریم بابت اینکه از این سو و از ایران به غرب نگریسته، جای تأمل و توجه دارد. شادمان را شاید بتوان بلوغ خرد روشنفکری دانست. خردی که بعد از خود مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت و از سوی جریان روشنفکری همچنان به بودن بر مدار فکر غرب‌اندیش یا شرق‌شناس تعصب ورزیده شد.

فکر ایران‌اندیش و اسلام‌اندیش، بلوغ و تکامل یافته فکر شادمان و فرید است. خردی که نه تنها در موقعیت اینجایی یعنی ایران قرار دارد، بلکه با دستگاه فکری اینجایی یعنی فکر ایرانی و اسلامی می‌اندیشد. پروژۀ فکر ایران‌اندیش و اسلام‌اندیش، «تحول خواهی» است و به خروج از پارادایم مدرنیته می‌اندیشد. در این فکر، اگر از «شدن» سخن به میان می‌آید، منظور ایرانی‌تر شدن و اسلامی‌تر شدن است. در این فکر، ایران دلالت بر یک نژاد و خون ندارد، بلکه منظور «ایده ایران» است. به نظر می‌رسد «آن که فکرش گره از کار جهان بگشاید»، این فکر است. این فکر در تاریخ معاصر ایران، رویداد آفرین هم بوده و بزرگ‌ترین کنش جمعی ایرانیان در گسترۀ تاریخ را شکل داده است. انقلاب شکوهمند اسلامی، برآمده از این فکر است و فکر رهبران انقلاب نیز نمود عینی همین فکر است.

فرجام سخن

موضوع علوم انسانی در ایران امروز، بیشتر هم‌افق با نگاه فکر شرق‌شناسانه است. برخی دانشوران نامی ایرانی از تحولات جامعه ایرانی جا مانده‌اند و در وضعیت تعویق و تأخیرند. فکر ایران‌اندیش و اسلام‌اندیش در حال نوزایی است و در عرصۀ عمومی فاعلیت دارد. کتمان، تحقیر یا تأکید بر نقاط ضعف و کاستی‌های این خرد فاعل، یک راه مواجهه است که برخی روشنفکران آن را برگزیده‌اند. راه دیگر این است که روشنفکران جای خود را تغییر دهند و در موضع ایران بایستند و به سیاق مواجهه با فکر غربی بیندیشند؛ البته نه غرب‌اندیشانه و یا شرق‌شناسانه. —

پی‌نوشت:

۱. شاردن، ژان، ترجمۀ حسین عیوضی (۱۳۶۲)، سفرنامه شاردن - قسمت اصفهان، تهران، نشر نگاه.
۲. نصری، عبدالله (۱۳۸۶)، رویارویی با تعدد، ج. ۱، تهران: نشر علم.
۳. ایلچی، ابوالحسن، به کوشش حسن مرسل وند (۱۳۶۴)، حیرت‌نامه: سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، تهران، نشر خدمات فرهنگی رسا.
۴. تقی‌زاده، حسن، روزنامه کاوه، شماره ۷، ذی‌القعدة ۱۳۳۸ (ژوئیه ۱۹۲۰).

اگر غرب‌مدن را
دریا بدانیم، آنگاه
می‌توانیم از دو نوع
غرب‌شناسی سخن
به میان آوریم؛ در نوع
اول، غرب‌شناسی
همچون سمک
دریا است و ماهی،
اعماق بحرا را
می‌کاود. در نوع
دوم، غرب‌شناسی
مرغ دریایی است
و نظریه آفاق دارد
و جست‌وجوگر
کرانه‌های دریاست.

خضم خانه کیست؟

انذار شادمان درباره دشمن خانگی، هنوز هم شنیدنی است

زمان مطالعه: ۹ دقیقه



فاطمه خورشیدی
دبیر تحریریه

← خصم این خانه کیست؟ بلای خانمان سوز ایران و ایرانی چه کسی است و از ما چه می‌خواهد؟ نامش چیست؟ دبیر تحریریه در این یادداشت، ویژگی‌های این بلای عظیم را با وام‌گرفتن از کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» نوشته سید فخرالدین شادمان برمی‌شمرد.

سید فخرالدین شادمان، روشنفکر میهن‌دوست معاصر ایرانی است که مسیر فکرش را از جملگی روشنفکران روزگار خود جدا کرد. به‌رغم باورهای همیشگی روشنفکران درباره غربی‌کردن هویت ایرانی و برتر دانستن غرب، او از تسخیر تمدن فرنگی سخن گفت و کوشید که اهمیت ادب و زبان فارسی را به ایرانیان بنمایاند. مهم‌ترین کتابش با عنوان «تسخیر تمدن فرنگی» در همین باره است. او در این کتاب به هویت ایرانی و رویارویی آن با مدرنیته غربی پرداخته است. شادمان در مقدمه کتابش چنین نوشته: «جوانان روشندل آزاد فکر معتقدند که ایران پیش از آنکه یک‌باره به دست تمدن فرنگی، اسیر و گرفتار و بیچاره و بی‌اختیار شود، خود باید آن را با اختیار و تدریج و عقل، مسخر کند». سید فخرالدین در این کتاب، از گروه ویرانگری نیز سخن گفته که مخل تسخیر تمدن فرنگی هستند؛ کسانی که نابودکننده تمدن ایرانی‌اند و بی‌خبر از الفبای تمدن فرنگی و حقایق آن، فرنگ‌رامی ستایند. او تلاش کرده است که ایرانیان را نسبت به ناسور این گروه به تن شریف میهن، آگاه نماید.

● هان! ای دلِ عبرت‌بین! از دیده عبّر کن! هان!

«امروز ایرانی به بلایی گرفتار شده که بدتر از آن هرگز ندیده است. خانمان سوز بلایی که ریشه‌اش را خشک خواهد کرد و نامش را از دفتر روزگار خواهد زدود. بلایی چندان بزرگ که اگر بماند، از ایرانی اثری نخواهد ماند.»

جملاتی که خواندید، بخشی از انذار فخرالدین شادمان در کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» است. شادمان، در این کتاب آنچه شرط بلاغ است در باب تشویش و نگرانی‌اش از بلای خانمان سوز ایرانی، با هم‌میهنان خویش در میان می‌گذارد. او درباره چیستی و کیستی این بلای می‌گوید: «این بلای عظیم چیست؟ این خصم بزرگ کیست؟ از کجا و از چه نژاد است؟ چه حربه‌ای دارد و از ما چه می‌خواهد؟». سید فخرالدین در امتداد انذارش، این خصم

را «فُکلی» می‌نامد؛ پست‌ترین می‌پنداردش و در بیانِ وصفش بر این ایقان است که این پدیده، دشمنی است بدخواه و ناپسند که عدوی جان‌ماست.

● همه روز نیکان از او در بلا

فُکلی، همانی است که همه روز نیکان از او در بلایند. جفاگستری است که وجودی از او در بلا افتد. از نظرگاه شادمان، فُکلی در یک جمله توصیف نمی‌شود. برای این پدیده، باید فُکلی‌شناسی نمود و فهرستی از ویژگی‌ها را برشمرد تا درک ژرفی نسبت به آن به دست آورد. از منظر او، این خصم خانه، حائز چنین خصایصی است:

۱. به قشر و طبقه خاصی اختصاص ندارد. او را به جامه و شغل و دین و محل تحصیل نمی‌توان شناخت. او شامل آخوند و آخوندزاده، فقیه‌نمای خوش‌عباوقبا، فرنگ‌رفته و بغداد‌ندیده، تاجر و تاجرزاده، استاد و شاگرد، معلم و مدرس و زن و مرد است.

۲. نیمه‌زبانی است که کمی زبان‌فرنگی و از آن کمتر، زبان فارسی یاد گرفته و مدعی است که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند، تمدن فرنگی را - که نمی‌شناسد - برای ما وصف کند.

۳. بی‌حیاست و برای آنکه از اصلاح امور ایران از کسی عقب نماند، از هر عقیده‌ی سخیفی پیروی می‌کند.

۴. ناجوانمردی است که از آموختن صرف و نحو سخت‌آلمانی و فرانسه و تلفظ بی‌بندوبست انگلیسی نمی‌نالد؛ اما از آموختن زبان مادری خود گریزان است و به ندانستن آن نیز افتخار می‌کند.

۵. جاهلی است که نمی‌داند می‌بَلِّغ فرنگی که دوست ایران نیست و دشمن دین ماست، از سرکینه و عناد و خودبینی و تعصب، اسلام را موجب بدبختی و بیچارگی ایران می‌خواند.

۶. ظاهر پرست است و تربیت و آداب فرنگی را برتر از تربیت و آداب ایرانی می‌داند و خود را با آداب فرنگی آشنا تر می‌شمرد.

شادمان برای آنکه فُکلی‌ها را بیشتر و دقیق‌تر بشناساند، دو شخصیت را در این کتاب معرفی می‌کند؛ شیخ وهاب روفعی و هوشنگ هناوید. شیخ روفعی، نماینده روحانیت تجدیدگراست و هناوید نماینده روشنفکران شبه‌مدرنی است که در فرنگ تحصیل کرده‌اند. ویژگی مشترک روفعی و هناوید این است که هر دو مفتون و واله تمدن فرنگی هستند و به ادب فارسی و تمدن ایرانی دل‌بستگی ندارند. آن‌ها همدست بیگانه‌اند و برای آنکه تمدن فرنگی، ما را در اختیار خود بگیرد، از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کنند.

سید فخرالدین، از نیش این دشمن خانگی می‌گوید؛ چرا که نگران خانه است. خانه‌ای که در باره‌اش چنین می‌نویسد: «شک نیست که قرن‌ها در این سرزمین زندگی کرده و به آب و هوایش خو گرفته، در وصف بهار خرم و فصل برگ‌ریزان غم‌انگیزش شعر گفته و با خوب و بدش ساخته‌ایم. اگر بهوش نباشیم، این خانه چند هزار ساله از دست ما خواهد رفت. خانه به باد دادن در تاریخ اقوام عالم کاری بی‌سابقه نیست و درد آن است که هیچ‌کس را دل بر ما نخواهد سوخت».

انذار شادمان درباره‌ی این گروه ویرانگر، هنوز هم شنیدنی است. «فُکلی»، تنها به زمانه‌ی شادمان اختصاص ندارد و بیم از این عدو و هشیاری نسبت به خصلت‌های او، تنها به روزگار زیستن شادمان ختم نمی‌گردد؛ ما نیز همواره باید از او و تیغش بر حذر باشیم و دمامد مانع ریختن شرنگ او در سبوی فرمان شومیم و هیچ‌گاه اذن آن ندهیم و نپذیریم که این خصم خانگی بر جان خانه‌مان ایران، زخم بزند. ○

فُکلی، تنها به زمانه شادمان اختصاص ندارد و بیم از این عدو و هشیاری نسبت به خصلت‌های او، تنها به روزگار زیستن شادمان ختم نمی‌گردد؛ ما نیز همواره باید از او و تیغش بر حذر باشیم و دمامد مانع ریختن شرنگ او در سبوی فرمان شومیم و هیچ‌گاه اذن آن ندهیم و نپذیریم که این خصم خانگی بر جان خانه‌مان ایران، زخم بزند.

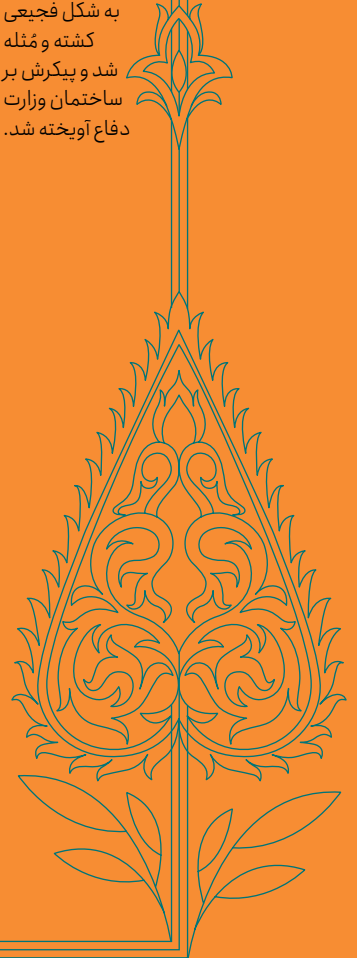
ایران شادمان

غبارروبی از فکر روشن فکر مهجورمانده، سید فخرالدین شادمان



← شرح عکس:

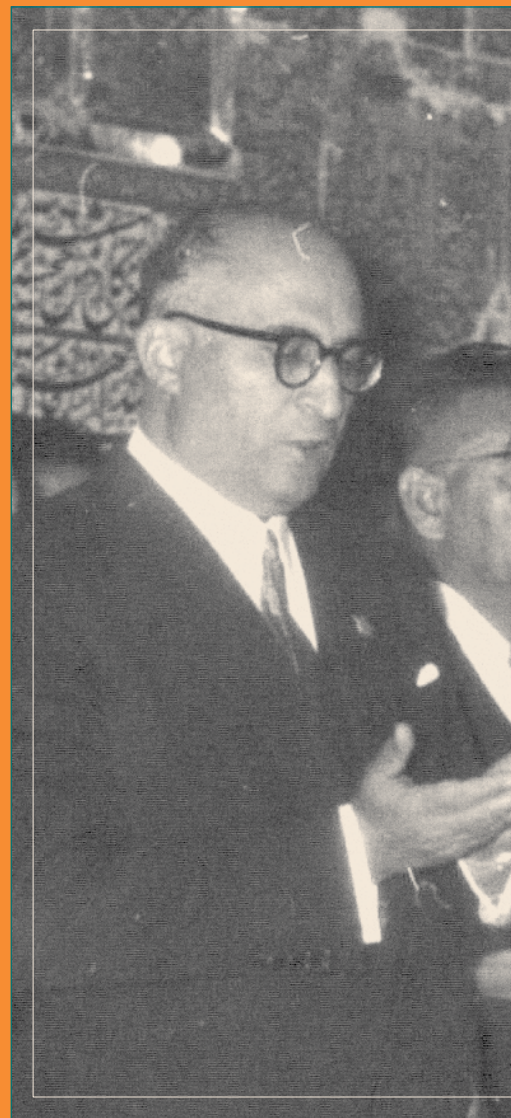
فخرالدین شادمان
در کنار ملک فیصل
دوم شاه عراق در
حرم رضوی. ملک
فیصل، چندی بعد
در جریان کودتا
به شکل فجیعی
کشته و مُنله
شد و پیکرش بر
ساختمان وزارت
دفاع آویخته شد.



← جریان روشنفکری، راه پریچ و خمی را در تاریخ معاصر ایران طی کرده است. روزگاری چون گنگ خواب زده، مسحور ظواهر غرب جدید شد و در تمنای همین ظواهر به ملت خود پشت کرد و خواستار غربی شدن در همه شئون از لباس تا زبان و خط گرفته تا سازه‌های شهری و بوروکراسی اداری شد. و روزگاری دیگر تن به دیکتاتوری سیاه رضا شاه داد. این جریان در این راه، هر مخالفی را از پای درآورد. عالم دینی را در میانه شهر، داز زد و سردار ملی را خلع سلاح کرد و تیر به پایش زد. آن روحانی دیگر را به ضرب ۹ گلوله در نیمه شب در خانه‌اش به شهادت رساند و در قبال کشته شدن آن جوان شاعر فوکولی مخالف رضا خان، و آن شاعر لیب دوخته نماینده مجلس، سکوت کرد. این جریان، چنین کارنامه سیاهی از خود بر جای گذاشت تا شاید ایران را غربی کند؛ اما حاصل کارش در شهریور ۱۳۲۰، چیزی نبود جز اشغال ایران توسط دشمن و مقاومت نکردن ارتش نوساخته دولت قدر قدرت مخالف کش خودباخته.

سید فخرالدین شادمان از دل همین جریان برآمد. او در کسوت روشنفکری، زمانی هم وزیر دولت هژیر و دولت کودتای زاهدی بود. اما در این میان، در ساحت نظر، راه دیگری را برگزید و در میانه مواجهه غرب و ایران، سمت ایران ایستاد و از تسخیر غرب سخن به میان آورد. شادمان، از راه رفته روشنفکری بازگشت. پیامد روشنفکری غرب زده را دید و آن کار دیگر را کرد. شاید بتوان او را فکر بلوغ یافته روشنفکری دانست که این بار به جای غربی کردن ایران از ایرانیزه کردن غربی جات سخن گفت. البته همواره سعی شده فکر او نادیده گرفته شود. شادمان که تحصیلات دینی هم داشت، مدتی نایب التولیه آستان قدس رضوی شد. او در سال ۱۳۴۶ درگذشت و در رواق دارالسرور حرم امام رضا (علیه السلام) روی در نقاب خاک کشید و امروز ماییم و فکر او، که خواندنش خالی از لطف

نیست. —



در مملکت خود، بنده بودن یعنی چه؟

فکر «بازدارندگی فرهنگی» در برابر غرب

بازخوانی طرح فکری سید فخرالدین شادمان با نگاهی به مهم‌ترین تألیفات او

زمان مطالعه: ۱۳ دقیقه



● حدیث منتظری
دبیر پرونده

◀ نبوغ شادمان را باید بلوغ روشنفکری در ایران دانست. روشنفکری در مواجهه ایران و غرب، بسیار بیراهه رفته است. اما هرچه جلوتر آمده به داشته‌های تمدنی خود آگاه‌تر شده و از فهم کالبدی غرب و تمنای ظواهر آن دست شسته و بالغ‌تر شده و از کژی به راستی رهنمون گشته است. نمونه‌ی اعلا‌ی این بلوغ روشنفکری در آثار فخرالدین شادمان آشکارا قابل مشاهده است. این یادداشت، نگاهی دارد به این آثار درخشان، اما مغفول مانده‌ی او. به نظر می‌رسد، روشنفکری بیراهه رفته، هیچ‌گاه دوست ندارد آثار شادمان خوانده شود؛ با وجود این، باید کرد فراموشی را از آثار این نبوغ بالغ روشنفکری زدود.

سید فخرالدین شادمان (۱۳۴۶-۱۲۸۶) یکی از روشنفکران نسل متأخر و از دانشوران برجسته در حوزه مسائل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران بود. شادمان با اینکه نویسنده‌ی کثیرالتألیفی نیست، اما در آثارش به مسائل مهمی پرداخته که برخلاف رویکرد تخریبی روشنفکری، واجد جنبه‌های ایجابی پررنگی است. او به مسائلی همچون آموزش و پرورش، انحطاط فکر و جامعه، تمدن ایرانی، سنت و نحوه‌ی مواجهه ما با غرب پرداخته است.

مضمون اصلی آثار او «نحوه‌ی رویارویی تمدن ایرانی با تمدن و تجدد غربی» است که دو مرحله دارد: گام نخست، جلوگیری از تفوق تمدن غربی بر هویت ایرانی و گام دوم، تسخیر تمدن فرنگی که هردو از خودآگاهی ملی و شناخت صحیح غرب، حاصل می‌شوند. از مهم‌ترین آثار او می‌توان به تسخیر تمدن فرنگی (۱۳۲۶)، در راه هند (۱۳۳۵)، حکایتی و اشارتی (۱۳۴۲)، تاریکی و روشنائی (۱۳۴۴)، تراژدی فرنگ (۱۳۴۶)، و یک کتاب بی‌نام که در

در این سفر که به
قصد تسخیر کردن
تمدن فرنگی در
پیش داریم، منزل
اول، ایران است نه
فرنگستان.



← شرح عکس:
شادمان در
مجاورت ضریح
امام رضا (ع)، همراه
با فیصل دوم،
پادشاه عراق

روزنامه اطلاعات به صورت پاورقی چاپ شد (۱۳۳۵) و چند ترجمه از داستان‌های مشهور خارجی مانند «آناکارنینا»ی تولستوی اشاره کرد. آن مضمون محوری که در این نوشتار موضوعیت دارد، نه تتبعات ادبی و تاریخی فخرالدین شادمان، بلکه سلوک علمی او برای رسیدن به نوعی بازدارندگی فرهنگی در برابر غرب است. به همین دلیل، به معرفی و بررسی دو اثر مهم فخرالدین شادمان پرداخته می‌شود: نخست، ام‌الکتاب او یعنی «تسخیر تمدن فرنگی» و دیگری «تراژدی فرنگ».

● شادمان و «تسخیر تمدن فرنگی»

کتاب «تسخیر تمدن فرنگی»^۱ مهم‌ترین اثر شادمان بوده که پس از سفری دراز به فرنگستان به رشته تحریر درآمده است. او در کتابش می‌گوید: «بیش از یک قرن است که با تمدن فرنگی آشنا شدیم و به لباس فرنگی بیش از کتاب فرنگی توجه کرده‌ایم. گروهی ظاهرین معتقدند اگر تمدن فرنگی، ما را بگیرد، ایران، آبادان و ایرانی سعادتمند خواهد شد! به عقیده من روزی که تمدن فرنگی ما را بگیرد، آخرین حیات ملت ایران است و تنها راه گریز و یگانه چاره، آن است که ما آن را بگیریم و پیش از آنکه اسپرش گردیم، خود مسخرش کنیم. اگر حمله تمدن فرنگی را دفع نکنیم، ملت ایران از میان خواهد رفت و آنچه از ما می‌ماند دیگر ایران و ایرانی نیست. اگر مغلوب شویم اختیار جان و آزادی فکر همه ما از کف خواهد رفت و تاریخ ملت ما به پایان خواهد رسید».

شادمان از ما می‌خواهد تاریخ دو سه قرن اخیر مللی را که یک‌باره اسپرو تابع تمدن فرنگی شده‌اند با تاریخ مللی که به میل و رضا، آن را اقتباس کرده‌اند مقایسه کنیم. او غرب الجزایر را مثال می‌آورد که فرزندان‌شان به زبان فرانسوی درس می‌خوانند. او می‌گوید: «در مملکت خود، بنده بودن یعنی همین».

بیش از یک قرن است که با تمدن فرنگی آشنا شدیم و به لباس فرنگی بیش از کتاب فرنگی توجه کرده‌ایم. گروهی ظاهرین معتقدند اگر تمدن فرنگی، ما را بگیرد، ایران، آبادان و ایرانی سعادتمند خواهد شد! به عقیده من، روزی که تمدن فرنگی ما را بگیرد، آخرین حیات ملت ایران است و تنها راه گریز و یگانه چاره، آن است که ما آن را بگیریم و پیش از آنکه اسپرش گردیم، خود مسخرش کنیم.



● اندر خیانت های فُکلی ها

شادمان در «تسخیر تمدن فرنگی»، معتقد است هنگامی که ما با حمله تمدن فرنگی به ایران مواجهیم، یک دشمن خانگی، همدست بیگانه است و برای ماهی گرفتن دیگران، آب را گل آلود می کند و به امید آنکه تمدن فرنگی، ما را زودتر تسخیر کند، به فکر و زبان و آداب و رسوم خوب ما خیانت می کند؛ اسم این بلای عظیم و دشمن پلید، «فُکلی» است.

او در «تسخیر تمدن فرنگی»، درباره فکلی می گوید که او را نمی توان به جامعه و شغل و دین و تحصیل شناخت؛ یعنی گاهی می تواند مثل هوشنگ هناوید (نمادی از چهره فرنگی مآب عهد پهلوی) باشد یا گاهی هم می تواند مثل شیخ وهب روفعی (فقیه نمای خوش عبا و قبا، اما تهی از فضل) باشد. درباره ویژگی های این فکلی ها می گوید که آنان از داروین سخن می گویند؛ اما هزار خط از نوشته های او را ترجمه نکرده اند، از فقر زبان فارسی می نالند؛ اما یک کتاب ۵۰ ورقه ای بر آن نیفزودند، به تحصیل در پاریس و لندن می بالند؛ اما دلبسته زبان مادری خود نیستند، به طلاب نجف و کربلا می خندند و به چند روز مدرسه فرنگی رفتن خود، تبحر می کنند. سرچشمه پربشان خیالی و سرگردانی ما همین دو طیف اند که عقاید سخیفشان در خصوص الفبای فارسی و مخالفت با اسلام را مانع ترقی ما می دانند.

شادمان به ما این اطمینان تاریخی را می دهد که اولاً فکلی که خود در برابر تمدن فرنگی در وادی حیرت و ضلالت به سر می برد، نمی تواند راهنما و راهگشایمان باشد و ثانیاً از فرنگی هم راهنمایی صادقانه خواستن، نشانه خامی است؛ پس راه این تسخیر، نه از طریق فرنگی ها و فکلی های فرنگی مآب، بلکه از مسیر پاسداری از فرهنگ و زبان فارسی و قدرت «از آن خودکننده» زبان فارسی می گذرد. اولین راه حل شادمان برای خروج از این وضعیت، آن است که موقعیت خود را بیابیم و بدانیم در این راه پُربیج و خم، کجای راهیم؟

او در کتابش می گوید: «برای مسخر کردن این تمدن فرنگی به تمام قوای ملت ایران و به هزاران ایرانی تمدن شناس خرده بین نیاز است و باید اعتراف کنیم که مرد این میدان نداریم و چاره آن است که او را بپروانیم و پیش از آنکه تمدن فرنگ و فرنگی را به او بشناسانیم، چشم و گوش را از ایران و زبان ایرانی و مهر ایران و از هرات چیزی که در تاریخ ۲۵۰۰ ساله به ما رسیده است، آگاه سازیم و امید آن نداشته باشیم که مدرسه فرنگی، چنین شخصی را برای ما بپرواند. مدرسه فرنگی، کارخانه فرنگی سازی است و از آن برای ایران نمی توان چشم امید داشت. در این سفر که به قصد تسخیر کردن تمدن فرنگی در پیش داریم، منزل اول، ایران است نه فرنگستان. ایران و اسلام را از هیچ فکر و عقیده ای نباید ترسی باشد. مملکتی که از فکر نو، گریزان است نیمه جانی است و دینی که از علم و تحقیق بهراسد، امر باطلی است. باید فقیه را آگاه کرد و فکلی را هدایت. چاره آن است که بساط این تعلیم و تربیت ناقص نیمه فرنگی نیمه ایرانی را از میان برداشت.»

● «تراژدی فرنگ»، سوگنامه شادمان برای تمدن غرب

کتاب «تراژدی فرنگ» در سال ۱۳۴۶ نوشته شده است و مشتمل برده مقاله است که در مجلات مختلف به چاپ رسیده اند و عنوان «تراژدی فرنگ» نام یکی از آن مقاله هاست. چنان که شادمان در پیشگفتار کتاب گفته، این نام به پیشنهاد ناشر، برای کل اثر انتخاب شده است. اگر نخ تسبیچی برای اتصال مضمونی این مقالات وجود داشته باشد، آن عشق به هویت ایرانی و اسلامی در کنار نقد تمدن غربی است. همچنین در این مقالات، تلاش می شود پاسخی ارائه شود برای پرسش از آینده و اینکه چه راه های هموار و ناهمواری برای ساختن در پیش رو داریم.

راه این تسخیر، نه از طریق فرنگی ها و فکلی های فرنگی مآب، بلکه از مسیر پاسداری از فرهنگ و زبان فارسی و قدرت «از آن خود کننده» زبان فارسی می گذرد.

به لحاظ صورت و قوت تألیف، نثر این کتاب می‌تواند مخاطب را تا انتهای راه، همدل و همراه کند. در مقاله نخست که عنوانش «نام بلند سعدی» است، به مخاطبان معاصر و آیندگان می‌گوید: «ما فرزندان ایران از همه کتاب‌های بزرگ، سه کتاب اختیار کرده‌ایم که حال و آینده خود را در آن‌ها می‌خوانیم؛ شاهنامه می‌خوانیم و به شکوه و جلال روزهای گذشته پی می‌بریم، دیوان حافظ می‌خوانیم و شرح آینده نامعلوم خود را در آن می‌طلبیم و کلیات سعدی را به جان دوست می‌داریم چرا که آینده تمام‌نمای زندگی و ترجمان احساس ماست، ما خود را با سعدی نزدیک و هم‌صحبت می‌دانیم».

مقاله بعد، «درس اول» است. شادمان در این مقاله تصریح می‌کند که در مدرسه زندگی، درس اول ما شناختن ایران است؛ باید اول خود را بشناسیم و بعد سایر ملل را، تا بتوانیم تحولات تمدن بشری را درک کنیم و بتوانیم کشتی ایران را از میان موج‌های سهمگین برهانیم و استقلال فکری خود را بیابیم و به علوم و فنون ملل دیگر آشنا بشویم و چگونگی این آشنایی و نحوه مواجهه ما با سایر ملل، همان درس دومی است که ما را از پند و اندرز بیگانه بی‌نیاز می‌کند.

مقاله سوم درباره «دانشگاه قم و دانشگاه‌های دیگر ایران» است. شادمان در این مقاله به تاریخ تأسیس دانشگاه‌های ایران از قدیم تا اکنون و نقایص دستگاه‌های آموزشی و تربیتی می‌پردازد. او بر آن است که منکران و غافلان راه‌شدار دهد که دستگاه علم‌پروری وطن ما اصیل‌تر و بزرگ‌تر از آن است که به تأسیس دانشگاه تهران محدود شود. او اظهار می‌دارد که برای تعلیم و تربیت نسل جدید، به چه دانشگاهی نیاز داریم و انقلاب فرهنگی و روحی ملت، مستلزم کار و مدرساندن اهالی فن است، نه لزوماً دانشگاه‌ساختن.

در مقاله «روابط و تأثیرات ادبی» می‌گوید اگر می‌خواهیم پیشرفت حقیقی در ادبیات داشته باشیم باید زبان‌های خارجی را هر چه خوب‌تر یاد بگیریم و به جای تقلید خام و مضمون‌دزدی ناشیانه، در ادبیات عالی‌فرنگ، دقت و در آثار نظم و نثر آن‌ها تحقیق کنیم و مقدمه تمام این اعمال، آموختن فارسی و آشنایی با ادبیات فارسی است.

اما اصلی‌ترین مقاله این کتاب با عنوان «تراژدی فرنگ» که خطاب به فرنگ نوشته شده است، به سرنوشت پُر فراز و نشیب فرنگ می‌پردازد. یکی از اهداف شادمان در این مقاله، دعوت به شناخت تمدن فرنگی است؛ آنگونه که هست. در پایان این مقاله با لحنی آمیخته با هشدار و زنده‌نار خطاب به فرنگ می‌نویسد: «در بیشتر کارهای تو ای فرنگ! شک باید کرد و در دو امر بیشتر از هر چیز دیگر؛ یکی در ادعای پشتیبانی تو از آزادی خواهان عالم و دیگری در روش تربیت بد حاصل تو».

شادمان مفهوم فرنگ را ذیل معنای جغرافیایی معرفی نمی‌کند. او مانند سهروردی که غرب را به صورت متافیزیکی و فرهنگی می‌فهمید، معنایی نرم‌افزاری از غرب اراده می‌کند و در عین حال، مفهوم تراژدی را نیز با توجه به رنج‌ها و کشمکش‌ها و شوربختی‌های عالم غرب فرهنگی به کار برده و خطاب به فرنگ می‌گوید: «تراژدی تو ای فرنگ! بزرگ است و جان‌سوز و به هیچ تراژدی دیگر نمی‌ماند... تو گرفتار خطاهای خویشتنی و این قلعه بلا که در آن محصور، ساخته تو است».

پی نوشت:

۱. کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» در دهه ۲۰ تألیف شده و نگارش و حروف‌چینی آن مطابق معیارهای آن دهه صورت گرفته که با دوران ما متفاوت است؛ بنابراین، در نقل مطالب از رسم الخط کتاب، پیروی نشده است.

شادمان در «تسخیر

تمدن فرنگی»

معتقد است

هنگامی که ما با

حملة تمدن فرنگی

به ایران مواجهیم،

یک دشمن خانگی

هم‌دست بیگانه

است و برای

ماهی گرفتن دیگران،

آب را گل‌آلود می‌کند

و به امید آنکه تمدن

فرنگی ما را زودتر

تسخیر کند، به فکر و

زبان و آداب و رسوم

خوب ما خیانت

می‌کند؛ اسم این

بلای عظیم و دشمن

پلید، «فکلی» است.

«تسخیر تمدن فرنگی» به منزله بومی سازی پیشرفت

هضم تمدن غربی و ساخت تمدن بومی از منظرگاه شادمان

زمان مطالعه: ۱۹ دقیقه



● یحیی فوزی
استاد تمام علوم
سیاسی

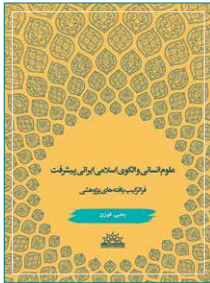
← متن پیش رو، به قلم دکتر یحیی فوزی، استاد برجسته علوم سیاسی، گزارشی جامع از نظرگاه شادمان درباره غرب و ایران است. با خواندن این گزارش نظری و جامع، یک پرسش بزرگ، ذهن مخاطب را پرمی کند و آن این است که اگر شادمان، این سخنان را در نیمه اول قرن قبلی طرح کرده است، از آن روز تا به امروز و در آغازین سال های قرن جدید، فکر روشنفکران ایرانی در فهم مواجهه ایران و غرب، چه راه بیشتری را پیموده و اگر نپیموده، مشغول به چه کار دیگری بوده است؟

● فخرالدین شادمان به دنبال «تسخیر تمدن فرنگی»

سید فخرالدین شادمان در سال ۱۲۸۶ خورشیدی در تهران و در خانواده ای روحانی متولد شد. او پس از آموزش اصول زبان و ادبیات عرب و فقه، به مدرسه دارالفنون رفت و سپس با دریافت لیسانس حقوق از مدرسه عالی حقوق تهران، مدتی سردبیری مجله طوفان را برعهده داشت. پس از چندی به اروپا رفت و از دانشگاه سوربن فرانسه، دکترای حقوق گرفت. چهار سال بعد نیز موفق به دریافت درجه دکترای علوم سیاسی از دانشگاه لندن شد و مدتی در اروپا و سالیان دراز در ایران، استاد دانشگاه بود. چند دوره نیز وزیر شد و مدتی تولیت آستان قدس رضوی بود و سرانجام در شهریور ۱۳۴۶ درگذشت (میلانی، عباس، ص ۱۹۶). وی یکی از مورخان پُرکار عصر خویش بود. دو کتاب، تحت عنوان «تسخیر تمدن فرنگی» و «تراژدی فرنگ» که هر دو درباره مسئله تجدد نوشته شده اند، نسبت به سایر آثارش از اهمیت و منزلت بیشتری برخوردار است. دغدغه و مایه اصلی تمامی کتاب های او، مسئله تجدد هویت ایرانی و چندی چون رویارویی با مدرنیته غرب است.

تسخیر تمدن فرنگی، کتاب کم حجمی است که مهم ترین اثر شادمان محسوب می شود و نویسنده سعی کرده است در این حجم اندک، دغدغه خود را بیان کند. به نظر می رسد این کتاب، بیش از آنکه دغدغه جدی علمی ایشان را انعکاس داده باشد، نقدی بر همکاران و مدعیان زمانه خویش است. کتاب در نگاه کلی، سه بخش عمده دارد. این کتاب، فصل بندی ندارد. بخش

اصولاً سه گونه
مواجهه در ایران و
یا در جهان اسلام،
نسبت به غرب
پیدا شده بود. یکی
مواجهه پذیرشی
یا متمایل به غرب
بود. مواجهه دوم،
مواجهه گریزی یا
متعارض با غرب بود
که شادمان آن ها را
نقد می کرد. مواجهه
سوم، مواجهه
گزینشی بود که
آن نیز به چندگونه
مطرح می شد.



← حاشیه بر متن •

کتاب «علوم انسانی و الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» فراترکیب یافته‌های پژوهشی، نوشته دکتر یحیی فوزی دربارهٔ چیستی و چگونگی الگوی پیشرفت در ایران و نسبت آن با علوم انسانی در کشور است. این اثر ارزشمند به روش فراترکیب، دیدگاه‌های همهٔ آثاری را که در باب بهبودی ایران نوشته‌اند، مورد توجه و تأمل قرار داده است. خوانندگان با مطالعهٔ این اثر، به نگاهی فرازمندانه نسبت به اندیشه‌های ترقی، توسعه و پیشرفت در میان ایرانیان، دست خواهند یافت.

اول، بیان ایشان به همین دغدغه‌ها و ضرورت پرداختن به مقولهٔ وضعیت ایران است. او معتقد است که اوضاع ایرانیان، هم به لحاظ ذهنی و هم به لحاظ عملی، آشفته است. بخش دوم، توصیف آدم‌های بی‌هویت است که با کلیدواژهٔ فُکلی از آن‌ها یاد می‌کند. در بخش پایانی نیز نوعی نتیجه‌گیری از مباحث و تأکید بر این امر است که اگر من این حرف‌ها را زدم، تصور نشود که از سر غرض و تعصب، صحبت کرده‌ام؛ بلکه واقعاً می‌خواستم در مسیر اصلاح جامعهٔ خودمان گامی بردارم.

آقای شادمان در این کتاب، مانند بخش دیگری از متفکران ایرانی، از کسانی است که به این دو نکته به خوبی توجه و تفتن پیدا کرده است؛ یکی اینکه تمدن غرب، یک تمدن خوبی است و دوم اینکه ما در وضعیت خوبی نیستیم. او برای برون رفت از این وضعیت، راهکار ارائه می‌دهد. اصولاً سه گونه مواجهه در ایران و یا در جهان اسلام، نسبت به غرب پیدا شده بود. یکی دیدگاه پذیرشی یا متمایل به غرب بود. مواجههٔ دوم، مواجههٔ گریزشی یا متعارض با غرب بود که شادمان آن‌ها را نقد می‌کند. مواجههٔ سوم، مواجههٔ گزینشی بود که آن نیز به چندگونه مطرح می‌شد. دستهٔ اول، کسانی بودند که می‌گفتند ما باید غرب را فقط در عرصهٔ علم و فناوری، بپذیریم. اگر علم و فناوری را وارد جامعهٔ خودمان کنیم، طبیعتاً رهاوردهای آن هم برای ما خواهد بود. دستهٔ دیگری گفتند ما تمدن غرب را در عرصهٔ فرهنگی و سیاسی و اجتماعی نیز باید بپذیریم. مثلاً یکی از چیزهایی که در انقلاب مشروطه بر آن پافشاری شده بود، آوردن فناوری و علم که نبود؛ بلکه وارد کردن چارت تشکیلاتی و سازمان زندگی آن‌ها بود. اصلاً مشروطه به تعبیر آقای حائری، مچروته بود؛ یعنی کلمهٔ چارت فرانسوی را به کلمهٔ عربی، یعنی چارتمند کردن، تبدیل کرده بودند. مچروته در عثمانی وارد شد و در آنجا «ج» تبدیل به «ش» شد؛ چون در زبان فرانسه به «ش» تلفظ می‌کردند و فکر کردند که مشروطه یعنی دارای شرایط که البته نزدیک به هم بود، چون اصل را قانون، تلقی کردند؛ ولی مچروته پایه و مبنای ذهنیت تحول فکر ترکیه بود که بعد وارد ایران شد. مچروته یعنی گرفتن ساختار و نوع زندگی آن‌ها که بیشتر ناظر به وجه سیاسی بود. برخی گفتند ما برای اینکه واقعاً تمدنمان را متحول کنیم و زندگی‌مان خوب بشود، باید چارت آن‌ها را بیاوریم. وقتی صورت‌بندی زندگی آن‌ها وارد زندگی ما شود، طبیعتاً ما متحول و متمدن خواهیم شد. یک رویکرد سوم هم وجود داشت که بحث هضم تمدن غربی یا ساخت تمدن بومی بود که آقای شادمان در این بخش، قرار دارد؛ یعنی از کسانی است که قائل به گرفتن تمدن غربی به صورت گزینشی است و می‌گوید ما باید تمدن فرنگ را بگیریم و گرنه تمدن فرنگ ما را می‌گیرد و اگر تمدن فرنگ ما را بگیرد، همه چیز ما را نابود خواهد کرد؛ اما اگر ما تمدن فرنگ را بگیریم، چنین نخواهد شد. این مهم‌ترین سخن ایشان است که در تمام مسیر کتاب ایشان، دنبال می‌شود. در نظر شادمان، تمدن یعنی کوشش در افزودن کیفیت این عمر زودگذر و نه کاستن از آن. او نگاهش این است که ما بتوانیم زندگی خوبی را برای خودمان طراحی بکنیم.

اما گرفتن تمدن فرنگ چیست؟ ایشان می‌گویند تمدن فرنگ به علم، هنر و ادبیات آن‌هاست. بنابراین، برتری فرنگی به علم آن‌هاست نه به اخلاق آن‌ها. اخلاق را ما ایرانی‌ها هم داریم، آن‌ها هم دارند. می‌گویند آن‌ها خیلی بیشتر از ما دروغ می‌گویند. حتی شادمان یک تعبیری دارد که دروغ‌هایی که ما در یک قرن می‌گوییم کمتر از دروغ‌هایی است که آن‌ها در یک هفته می‌گویند. شادمان همچنین می‌گوید دروغ‌های آن‌ها بسیار پیچیده، استدلالی، عمیق و خیلی حساب شده است. پس، تمدن غرب به اخلاق آن‌ها نیست، به علم آن‌هاست. ایشان در ادامه می‌گویند: دیگر از چیزهایی که در تمدن آن‌ها باید ببینیم، عقل‌گرایی آن‌هاست. آن‌ها به مقولهٔ «خرد خیلی توجه کردند. پشت‌بند خردگرایی یا عقل‌گرایی، بحث شک است. ایشان می‌گویند که غرب در همه چیز شک کرد. چیزی که در تمدن غرب وجود دارد، تلاش برای عمق‌یافتن است. غرب به همه چیز توجه دارد و سطحی نگاه نمی‌کند. حتی می‌گویند از هر ده عالمی که در کشور خودمان داریم، مطمئن باشید که غربی‌ها همهٔ آن‌ها را می‌شناسند و به زندگی آن‌ها آگاهی دارند و برای اینکه این مطالب را بفهمند، کلی هزینه می‌کنند و وقت می‌گذارند؛ تمدن غرب این است. مقولهٔ سوم، بحث خودباوری و دیگرانگاری است. و در نهایت، بحث قدرت است. شادمان می‌گوید: غرب، قدرت دارد و تمدن غرب به قدرت پیوند خورده است. شاید مرادش از قدرت، همین قدرت به معنای عام است؛ نه قدرت نظامی، بلکه قدرت نرم است و سرانجام آگاهی به زبان و داشته‌های خویش است. تمدن غربی، تمدن مبتنی بر زبان خودشان است؛ که البته اینجا ایشان خیلی مانور می‌دهد و می‌خواهد به نقد عده‌ای پردازد که در زمان خود، تلاش می‌کردند که زبان و رسم‌الخط را تغییر دهند تا زمینه را برای پیشرفت ایران فراهم کنند. او می‌نویسد برخی، تصورشان این بود که ما اگر بخواهیم پیشرفت کنیم، باید زبانمان را عوض بکنیم و به لاتین و از چپ به راست بنویسیم. باید این ادبیات را دگرگون کنیم. شادمان در ادامه می‌گوید هیچ‌یک از این‌ها نیست. سپس، مثال می‌زند و می‌گوید: بعضی‌ها می‌گویند زبان فارسی، زبان سختی است. سخت‌تر از زبان ژاپنی که نیست. الان در دانشگاه‌های اروپا، استقبال از شناخت زبان ژاپنی، خیلی زیاد شده است. برای اینکه زبان، تبدیل به یک علم شده است؛ نه اینکه این زبان شکلش قشنگ است یا سهل است؛ نه اصلاً سهل نیست. زبان انگلیسی که زبان آسانی نیست. اتفاقاً خیلی زبان بدی است. کلی استثنا دارد که خود انگلیسی‌زبان‌ها مشکل پیدا می‌کنند. سپس، می‌گوید زبان آلمانی که اصلاً به درد نمی‌خورد. ولی آن‌ها همیشه سعی کردند زبان خودشان را به عنوان یک عامل جدی تمدن‌ساز، مورد توجه قرار دهند. پس مراد از تمدن غرب، روشن شد.

فخرالدین شادمان می‌گوید: اگر به تاریخ ایران توجه شود، معلوم می‌شود که ایران با دشمنان بسیاری روبه‌رو بوده و افتخار ما ایرانیان این است که مثل یک چالهٔ فرهنگی، هر چه دشمن داشتیم به این چاله افتاده و بعد هضمش کردیم. مثلاً اگر اسکندری آمده، بعد از مدتی در چالهٔ ما، تبدیل به

شادمان به زبان فارسی اهمیت می‌دهد. زبان فارسی را دقیق‌ترین و کامل‌ترین مظهر فکر ملت می‌داند. معتقد است زبان، انعکاس فکر است و فارسی تنها وسیلهٔ تسخیر تمدن فرنگی است. او بر این باور است که ما برای اینکه بتوانیم تمدن خودمان را تمدن پربراری کنیم یک راه بیشتر وجود ندارد و آن توجه به زبان فارسی است.



✦ شرح عکس:

بخشی از نقاشی مینیاتور ساختن کاخ خورنق، اثر استاد کمال الدین بهزاد به سال ۸۹۹ ه. ق. - ایرانیان همیشه در جست و جو و تمنای پیشرفت و ساختن سرزمین خود بودند.

سلوکی شده و بعدش هم در نهایت در هاضمه فرد، هضم شده است. اگر روزی چنگیز و مغول‌ها آمدند، در نهایت به کسانی تبدیل شدند که به ایران افتخار می‌کردند. او سپس می‌گوید این دشمن، مانند آن دشمنان قدیمی نیست. این دشمن، هم دانا و هم بی‌رحم و هم بسیار برنامه‌ریز است.

نکته دیگر در کلام شادمان، این است که آیا امکان برون‌رفت از بحران وجود دارد یا نه؟ پاسخ جناب شادمان به این مسئله، «آری» است. او راهکارهایی را هم ارائه می‌دهد. می‌گوید ما باید فعالانه در مسیر تسخیر تمدن غرب، گام برداریم و باید آن را هضم کنیم. به عقیده شادمان، هرکس که چشم و گوش و عقل و ذوق دارد، باید ضمن تجلیل از علم فرنگی، بکوشد و به اسرار آن پی ببرد. به نظر او روش تمدن فرنگی، روش عقلی، علمی و عملی است؛ یعنی سه بُعد دارد و ما نیز باید به همین طریق، این تمدن را تسخیر کنیم؛ یعنی ابتدا با روش عقلی و احتیاط و هضم، جلو برویم و سپس الگوهای عملی‌اش را کسب کنیم. اما در راه تسخیر تمدن فرنگی به راهنمایی و ذوق و عقل و با رعایت شرط هضم و احتیاط باید اقدام کنیم.

شادمان به زبان فارسی اهمیت می‌دهد. زبان فارسی را دقیق‌ترین و کامل‌ترین مظهر فکرملت می‌داند. معتقد است زبان، انعکاس فکر است و فارسی تنها وسیله تسخیر تمدن فرنگی است. او بر این باور است که ما برای اینکه بتوانیم تمدن خودمان را تمدن پربراری کنیم یک راه بیشتر وجود ندارد و آن توجه به زبان فارسی است. می‌گوید زبان فارسی زبان غنی، قوی، پویا و زبان تاریخ، فرهنگ و فکر ماست. زبانی که شاعران بزرگ ما پرورده‌اند و ما امروزه از آن‌ها ناآگاهیم. همچنین ایشان بر ضرورت آگاهی بخشی تأکید دارد و می‌گوید: ما برای اینکه جامعه را اصلاح کنیم دو راه داریم؛ یا مدعیان و رهبران را عوض کنیم یا مردم را آگاه کنیم. می‌گوید اولی را که نمی‌توانیم؛ اما دومی را می‌توانیم. بنابراین، وی بر فرهنگ‌سازی و آگاه‌کردن مردم و بیدارسازی آن‌ها تأکید دارد. شادمان، دین اسلام را اصلاً مانع پیشرفت نمی‌داند؛ بلکه به شدت به تاریخ تمدن اسلامی متعصب است و آن را باعث افتخار می‌داند. وی می‌خواست فاصله‌های موجود میان دانشگاه‌ها و مراکز دینی از بین برود (بروجردی، مهرزاد، صص ۱۰۰-۱۰۱).

شادمان به عنوان یک متفکر خردگرا، روسیه و ژاپن را از زمره کشورهای می‌دانست که با رضایت و رعایت شرایط عقل و احتیاط، توانستند تمدن غربی را از آن خود کنند و در این کار به موفقیت بزرگی دست یافتند. حال آن که کشورهای چون الجزایر که فریب ظواهر غرب را خوردند، تمدن غربی، آن‌ها را تسخیر کرد و در نتیجه به ذلت و سیه‌روزی افتادند. او عقیده داشت که در برابر رسوخ تمدن غرب به سرنوشتی چون سرنوشت الجزایر دچار خواهیم شد؛ مگر اینکه بتوانیم با اطمینان و اندیشمندانه، تمدن غرب را جذب کنیم (بروجردی، مهرزاد، صص ۹۳).

از نظر شادمان، تقلید صرف از نظام‌های سیاسی کشورهای دیگر، کار صوابی نیست. وی تأکید داشت که نه روش حکومت یونان قدیم به کار می‌آید و نه روش حکومت انگلیسی (میلانی، عباس، صص ۲۰۹).

شادمان از مستفترنگ‌ها متفتر است؛ اما این به معنای دور شدن او از واقعیت پیشرفت در غرب نیست. از اینکه کسی فکر کند غربی‌ها باید ما را نجات دهند، متفتر است؛ اما از ساده‌لوحی بسیاری از کسانی که بر اشتباهات خود پای می‌فشرند هم تنفر دارد.



او به جای تأسی و الگوبرداری از سایر کشورها پیشنهاد می‌کرد که باید اصل را پیشوا کرد. اصل، کلی است و بی‌زوال نه مظاهر که در هر کشور ثمره و ساخته فکر و محیط و آرزو و احتیاج مرحله‌ای از تمدن است. به دست آوردن دستگاه اداری و سیاسی مناسب حال ایران را در گرو آغاز و رواج جنب و جوش و جست‌وجویی همه‌گیر می‌دانست. این حرکت را بحث بزرگ می‌خواند و درگیری تک‌تک افراد جامعه را در آن، شرط کامیابی این بحث می‌شمرد (شادمان، صص ۲۳۰-۲۲۰).

نکته بعدی این است که تمدن، نه برای غرب و نه برای ما، ابداً یک امر تضمین‌شده‌ای نیست و تمدن‌ها ماندگاری ندارند. او تمدن فرنگی را یک تمدن زوال‌ناپذیر نمی‌داند؛ بلکه یک تمدن کاملاً زوال‌پذیر می‌داند. معتقد است تمدن فرنگی دچار زوال شده و این زوال در حوزه اخلاق بسیار روشن‌تر است و البته می‌گوید این تقصیر خودشان است. شعار آزادی دادند و آزادی را برای خودشان خواستند؛ اما در عین اینکه شعار آزادی برای خودشان دادند، برای دیگران جز استعمار و استثمار و بهره‌کشی چیزی نیاوردند و امروز دارند تاوان گناهی را می‌دهند که مرتکب شده‌اند.

● فرجام سخن

در مجموع، شادمان هم ضد فرنگی است هم هوادار عقل و پیشرفت و تسخیر تمدن فرنگی. هم منتقد وضع داخل روشنفکرمانی و فکلی‌گری است، هم مدافع زبان و ادب و شعر غنی فارسی. شادمان، مهم‌ترین مسئله را توجه به فارسی و تقویت او برای داشتن یک پشتوانه زبانی غنی در مواجهه با تمدن غربی می‌داند. او از مستفرنگ‌ها متنفر است؛ اما این به معنای دور شدن او از واقعیت پیشرفت در غرب نیست. از اینکه کسی فکر کند غربی‌ها باید ما را نجات دهند، متنفر است؛ اما از ساده‌لوحی بسیاری از کسانی که بر اشتباهات خود پای می‌فشرند هم تنفر دارد و معتقد است که «تسخیر تمدن فرنگی و پیشرفت معنوی که فکر درست و خاطر فارغ از شک و وسوسه می‌خواهد، امکان‌پذیر نخواهد بود، مگر آنکه ما راست را از دروغ و دوست را از دشمن بشناسیم، و به پشتیبانی تاریخ بیست و پنج قرن زندگی ملی که تا امروز هیچ چیز و هیچ کس نتوانسته است رشته آن را از هم بگسلد، به جانب مقصود برویم».

شادمان، به شکلی عالمانه و دغدغه‌مندانه ضمن تأکید بر پیشرفت‌های غرب، بر ضرورت برخورد فعال با آن و بومی‌سازی آن اصرار دارد و ابزار این بومی‌سازی را برخورد آگاهانه با غرب و بهادادن به فرهنگ ایرانی، فرهنگ و تمدن اسلامی ایران و زبان فارسی می‌داند. او از برخورد گزینشی با غرب دفاع می‌کند؛ اما این گزینش را فقط در عرصه علمی و همچنین گزینش ساختارهای سیاسی و اجتماعی نمی‌داند؛ بلکه با فرارفتن از این مباحث، از هضم تمدن غربی و ساخت تمدن بومی سخن می‌گوید. ○

منابع در دفتر مجله موجود است.

شادمان، به شکلی عالمانه و دغدغه‌مندانه ضمن تأکید بر پیشرفت‌های غرب، بر ضرورت برخورد فعال با آن و بومی‌سازی آن اصرار دارد و ابزار این بومی‌سازی را برخورد آگاهانه با غرب و بهادادن به فرهنگ ایرانی، فرهنگ و تمدن اسلامی ایران و زبان فارسی می‌داند.



بازخوانی تحلیلی - انتقادی پروژه فکری سید فخرالدین شادمان
در گفت‌وگو با فرهاد گوهردانی

روشنفکر ایران‌گرای فرهنگی

← سید فخرالدین شادمان، روشنفکر و سیاست‌مداری است که افکار او به دلایلی مهجور و ناشناخته مانده و سلباً یا ایجاباً چندان مورد بازخوانی، بررسی و نقد قرار نگرفته است. در گفت‌وگو با دکتر فرهاد گوهردانی، پژوهشگر اقتصاد توسعه دانشگاه یورک در انگلستان، سعی شده است تا زوایای مهم تفکر شادمان و وجه جذابیت و عدم جذابیت پروژه فکری او، یعنی «تسخیر تمدن فرنگی» مورد بحث و نظر قرار بگیرد. گوهردانی، شادمان را روشنفکری عمل‌گرا می‌داند که در مقابل جریان‌های رادیکال و ارتدوکس قرار می‌گیرد. اما آنچه ممکن است از نظر مخاطب، قابل خدشه به نظر برسد، صورت‌بندی دوگانه «هابزی - اسمیتی» او در تحلیل جوامع و «هابزی» خواندن جامعه ایران است که طینی روشنفکرانه دارد. همچنین وارد کردن خوش‌بینی اخلاقی در تحلیل علمی جریان روشنفکری، می‌تواند دیگر موقف چالش‌برانگیز این گفت‌وگو باشد.

زمان مطالعه: ۱۷ دقیقه



● حدیث منتظری
دبیر پرونده

❖ پرسش نخست بهتر است پرسش از هویت سید فخرالدین شادمان باشد؛ شادمان کیست؟ هویت اصلی او چیست؟ فیلسوف است؟ روشنفکر است؟ دانشمند است؟ یا سیاستمدار؟ یا...؟

این پرسش، خودش جای پرسش دارد و می‌تواند محل نزاع باشد. هویت‌های ثابت حرفه‌ای برای جوامع همگن که در اصول و بنیادها به اجماع خودجوش و قرارداد اجتماعی همگانی رسیده‌اند، معنا دارد، نه در جوامع هابزی و غیراجماعی که در همه اصول و بنیادهای ریزودرشت، دچار اختلاف‌های گسترده و سرگیجه‌آور هستند. در جوامع مسئله‌دار و هابزی همچون ایران که دچار بحران‌های فکری و فلسفی عمیق و دامنه‌دار و دوپست‌ساله هستند (که خود را در چهار بحران مشروعیت، توسعه، رشد و معیشت نشان می‌دهد)، تقسیم کار به معنای آدم اسمیتی آن، امکان‌پذیر نیست و همه در کنار کارگر، کشاورز، معلم، دولتمرد، سیاستمدار و... بودن، به درجات متفاوتی روشنفکر، پیامبر و منجی هم هستند. بحران زندگی فکری و فلسفی، منجر به نوعی تقاضا در بازار حقیقت می‌شود که عرضه متناسب با خود را به شکل ظهور فعالان اجتماعی، روشنفکر حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای ایجاد می‌کند. به این دلیل بحران تمدنی خود را در بحران هویت حرفه‌ای متیلور می‌کند؛ از این رو، شادمان، هم دولتمرد و سیاستمدار و روزنامه‌نگار بود و هم فیلسوف و روشنفکر و مورخ و غرب‌شناس و ایران‌شناس و اسلام‌شناس و در نهایت یک فعال اجتماعی کارشناس و منجی.

❖ جریان روشنفکری معاصر در ایران، در طول تاریخ، طیف‌های متنوعی را شامل می‌شود؛ از روشنفکران نزدیک به سفارتخانه‌های خارجی که با برجسب‌هایی مثل روسوفیل و انگلوفیل و ژرمنوفیل و... بازشناخته می‌شدند تا «روشنفکران ارکانیک»، چپ‌گرایان و لیبرال‌ها و در سه دهه اخیر هم جریان نواندیشی دینی. آیا جایگاه شادمان در این طیف متنوع، قابل بررسی است؟ جایگاه او را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

این سؤال، بسیار حائز اهمیت است و در درون خود، مفروضاتی دارد که بررسی عمیق‌تری را می‌طلبد. اما به اختصار می‌توان گفت که طیف گسترده روشنفکران ایرانی تنها به گروه‌هایی که در سؤال ذکر شده است، منحصر نمی‌شود. همه آن‌ها هم ارکانیک و درون‌زا و خودجوش در پاسخ به نیازهای کلان و تمدنی یک جامعه هابزی جوشیده‌اند؛ مگر آنانی که رسماً و مستقیماً جاسوس بیگانه بوده‌اند. اگر جاسوسان و خودفروختگان رسمی و حرفه‌ای را کنار نهمیم و با رویکرد همدلانه و تبعیت از اصول روان‌کاوی فرهنگی با این پدیده مواجه شویم، مجبور خواهیم شد که به این نکته ظریف اذعان کنیم که حتی روشنفکران بیگانه پرست (انگلوفیل، روسوفیل، ژرمنوفیل، سینوفیل و...) هم به‌طور ارکانیک از این آب و خاک جوشیده‌اند و تنها تفاوت آنان با دیگر روشنفکران، این بوده است که نجات ایران را در «گریزاز خویش» جست‌وجو می‌کرده‌اند و نه در «بازگشت به خویش». «غرب» یا «شرق» زدگی هم بخشی از تاریخ طبیعی و غیرتوطئه‌آمیز ما بوده است و بهتر است که در مقام فهم و تحلیل فرض کنیم که همه روشنفکران در مقام خدمت بوده‌اند و نه خیانت. یعنی احسان طبری

حتی روشنفکران

بیگانه پرست

(انگلوفیل،

روسوفیل، ژرمنوفیل،

سینوفیل و...)

هم به‌طور ارکانیک

از این آب و خاک

جوشیده‌اند و تنها

تفاوت آنان با دیگر

روشنفکران این

بوده است که نجات

ایران را در «گریزاز

خویش» جست‌وجو

می‌کرده‌اند و نه

در «بازگشت به

خویش».

به همان اندازه در مقام خدمت بوده است که محمد مصدق با علی شریعتی یا شهید مرتضی آوینی. انگیزه‌ها را از انگیزه‌ها جدا کنیم و نتایج ناخواسته خیر و شر را به نیت‌های خیر و شر پیوند نزنیم. چه بسا نیت‌های خیر که نتایج ناخواسته شر می‌آفرینند و برعکس. در مقام ارزیابی کارشناسانه یک پدیده باید حتی الامکان و به‌طور روشمند از کلیشه‌های کتاب‌های درسی و پیشداوری‌های ایدئولوژیک که پیشاپیش بخشی از موضوع مطالعه ما را ساده‌انگارانه حذف می‌کند، بپرهیزیم. ما در قلمروی نظریه‌پردازی باید بتوانیم با تکیه بر همه میراث بشری و میهنی خود «جرئت اندیشیدن» داشته باشیم و از قالب‌های تنگ و مخاصمه‌آمیز و غیرهمدلانه‌ای چون «ارکانیک»، «غیرارکانیک» یا «اصیل» و «غیراصیل» و غیر آن بپرهیزیم.

با این مقدمه، باید گفت روشنفکران ایران هم شبیه همه اقشار و لایه‌ها و جریان‌های موجود در جامعه هابزی ایران هفتاد و دو ملت هستند. با توجه به وضعیت بینابینی و تأخیری جامعه هابزی ایران و با عنایت به تقدم منطقی و تاریخی حقیقت بر قدرت و منفعت (ابتدابه‌ساکن قدرت و منفعت در درون نظام‌های حقیقت تعریف می‌شود و نه برعکس)، روشنفکران ایرانی را می‌توان به روشنفکران ایران گرا، اسلام‌گرا و تجددگرا تقسیم کرد، و هر کدام هم با عنایت به تقسیم‌بندی‌های درونی در نظام‌های حقیقت‌ایرانیت، اسلامیت و مدرنیته (تجددگرایی) حداقل به روشنفکران اسلام‌گرای شیعه، سنی و پان‌اسلامیست از یک طرف و ایران‌گرای شاهنشاهی و ایران‌گرای فرهنگی و پان‌ایران‌یست از سوی دیگر و نهایتاً تجددگرای لیبرال و سوسیالیست و پان‌مدرنیست تقسیم کرد. با عنایت به این پیچیدگی‌ها و ظرافت‌ها، شادمان را می‌توان روشنفکر ایران‌گرای فرهنگی (مبتنی بر زبان فارسی و میراث شاعرانگی و فلسفی و هنری ایرانیت - اسلامیت) دانست که در جست‌وجوی آن بود تا ایران‌گرایی شاهنشاهی و عناصر برگزیده‌ای از اسلام و مدرنیته (فرنگ به تعبیر او) را در هم ادغام کند. به این معنا، او با روشنفکرانی همچون نراقی قرابت دارد که زبان و فرهنگ فارسی را مبنای‌گزینش و پیوند عناصر اسلامی و فرنگی قرار می‌دهند، و با حسین نصر قابل‌مقایسه است که به دنبال نوعی شاهنشاهی اسلامی در تقابل با مدرنیته بود، و یا با شایگان اول که ایران‌گرای فرهنگی بود و شایگان دوم که بدل به تجددگرای لیبرال شد.

❖ برخی کارکرد روشنفکر را «انتقال قدرت از هسته سخت حاکمیت به بدنه جامعه» تفسیر می‌کنند. با توجه به این تفسیر و ملاحظه این نکته که شادمان نیز متصدی بعضی از امور اجرایی کشور در زمان پهلوی بوده است، برخی او را «روشنفکر پراگماتیست» به معنای متصل به قدرت قلمداد کرده‌اند؛ این انگاره چقدر صحیح است؟

آن‌چنان که در پاسخ به دو سؤال پیشین توضیح دادم، شادمان یک روشنفکر ایران‌گرای فرهنگی عمل‌گرا بود؛ اما به معنایی که آن را شرح دادم؛ نه به معنایی که در سؤال ذکر کردید. دوگانه حاکمیت - جامعه یا دولت - ملت، دوگانه‌ای اگر نکوییم نادرست، حداقل ناقص است؛ چرا که در سرتاسر تاریخ دوپست‌ساله اخیر،

تئوری شاملو در باب
 «بر قدرت» بودن
 روشنفکر و نه «با
 قدرت» بودن او،
 مظهري از آشفتگی
 فکری و فلسفی
 دوپست‌ساله است.



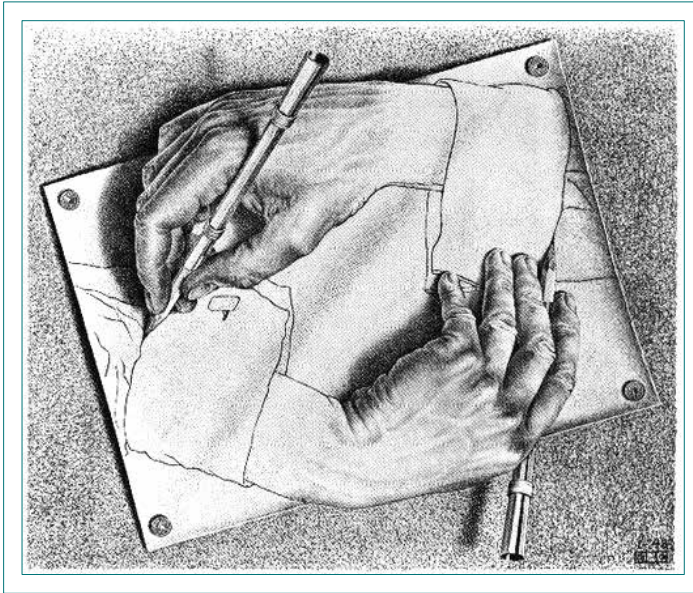
مستقل از نوع حکومت‌ها، سردرگمی‌ها و آشفتگی‌ها و درگیری‌ها و اختلافات فکری و فلسفی در باب دردشناسی و درمان‌شناسی درباره تمام امور جامعه هم در دولت‌ها و حاکمیت‌ها موج می‌زند و هم در میان مردم و درون خانواده‌ها و در تمامی روابط رسمی و غیررسمی.

تئوری شاملو در باب «بر قدرت» بودن روشنفکر و نه «با قدرت» بودن او مظهری از این آشفتگی فکری و فلسفی دوپست‌ساله است. بدین معنا، شادمان روشنفکری «با قدرت» بود؛ اما این، در ماهیت معضل بغرنج تاریخی که همه خواص و عوام چه در قدرت و چه بیرون از قدرت با آن مواجه‌اند، تغییری ایجاد نمی‌کند. چنانکه نصر هم در قدرت و با قدرت بود و یا بنی‌صدر و قطب‌زاده و داریوش همایون و بسیاری دیگر همین‌طور؛ ولی همه این‌ها به‌طور نسبتاً مشابهی با روشنفکران بیرون از قدرت همچون طبری یا شریعتی یا سروش (در دوره‌ای) از درک نابسامانی‌های بازار حقیقت عاجز بودند. بیرون یا درون قدرت بودن، مزیت نسبی ویژه‌ای برای تولید حقیقت برای روشنفکران ایجاد نمی‌کند.

❖ به نظر شما آیا طرز سلوک روشنفکرانه فخرالدین شادمان و فراخوان تفکر او مبنی بر «تسخیر تمدن فرنگی»، در حال حاضر برای جامعه ایرانی می‌تواند از سه ویژگی جذابیت، مقبولیت و کارآمدی برخوردار باشد؟ یا شادمان را صرفاً باید روشنفکری تاریخی قلمداد کرد؟

باید گفت که افکار و رویکرد شادمان، ممکن است برای گروه‌ها و جریان‌اتی که بر آن‌اند تا با موج غرب‌گرایی اخیر حاکم بر جامعه ایران مبارزه کنند، جذابیت و مقبولیت داشته باشد و یا حتی برای عموم مردم هم ممکن است پس از پایان یا کم‌رنگ شدن ماه عسل جدیدشان با غرب‌گرایی چنین شود؛ اما در کارآمدی آن برای درک و حل و فصل بحران تاریخی ایران، تردیدهایی جدی وجود دارد. خواص و عوام ایرانی پس از مواجهه دردناک و توأم با تحقیر و شکست با مدرنیته در دردشناسی و درمان‌شناسی ریشه‌های عقب‌ماندگی ایران، دچار سردرگمی‌ها و آشفتگی‌های روزافزون شدند که هنوز هم در آن غوطه‌ورند. آنان در وجه سلبی تحلیل خود، علت‌العلل مصائب ایران را یا در استبداد شرقی و شاهنشاهی و لوازم و لواحق آن دیدند و یا در استبداد غربی (امپریالیسم یا استعمار در اشکال مختلف) و ملحقاتش و یا در استبداد دینی و میانی و توابعش، و هریک از این سه و یا ترکیب‌های متفاوتی از آنان را به عنوان دشمن اصلی ملت ایران معرفی کردند. در همین مسیر، شادمان، دشمن اصلی داخلی را «فُکلیسم» مقلدانه و کورکورانه‌ای می‌داند که به تقلید از ظواهر زندگی فرنگی می‌پردازد (که در زندگی مصرفی توأم با عشرت و لهو و لعب و شرابخواری و قماربازی و ... خلاصه می‌شود) و دشمن خارجی را خوی سلطه‌طلبی و خودبرتربینی و استعماری فرنگیان می‌داند. او منشأ آشفتگی و سردرگمی‌های ایرانیان را در این دو نیرو، یعنی فُکلی‌های سطحی‌نگر و فرنگیان ستمگر و ظالم جست‌وجو می‌کند. او به‌شدت به ایرانیان هشدار می‌دهد که اگر نکوشند تا تمدن غربی را با تلاشی همه‌جانبه و هماهنگ بر مبنای زبان فارسی و میراث گرانسنگ فرهنگی آن تسخیر

شادمان، دشمن اصلی داخلی را «فُکلیسم» مقلدانه و کورکورانه‌ای می‌داند که به تقلید از ظواهر زندگی فرنگی می‌پردازد و دشمن خارجی را خوی سلطه‌طلبی و خودبرتربینی و استعماری فرنگیان می‌داند.



✦ شرح عکس:
مناقشه آرمان گرایی
یا واقع بینی مناقشه
معتبری است. به این
فکر کنیم که آرمانگرایی
واقعیت را می آفریند یا
واقع گرایی آرمان ها را
قبض و بسط می دهد؟
کدام یک دیگری را
می نگارد؟

کنند، آنگاه تمدن غربی، ایرانیت و تمدن تاریخی ایران را تسخیر خواهد کرد و همچون اقوام ابتدایی ایرانیت را از صفحه روزگار پاک خواهد کرد. او در این مسیر، بارها به توفیق ایران در مواجهه با یونانیان، اعراب و مغولان استناد می کند. در این میان، شادمان به عنوان روشنفکری عمل گرا در وجه ایجابی اندیشه اش، ایرانیت فرهنگی را در قالب زبان فارسی و شعر و حکمت و ادبیات و هنر و اعیاد ایران، مبنای پیوند قرار می دهد و می کوشد تا پروژه ای را ارائه دهد که در ضمن آن، مدرنیته خوب و عناصر خوب اسلام به آن پیوند زده شود. او به مدرنیته عامیانه، به ایرانیت عامیانه و به اسلام عامیانه در جاهای مختلف با شدت و حدت های متفاوت، متناسب با حساسیت ها و آرایش خاص نیروها در دوره زمانی خود می تازد.

او همچنین به شکاف بین تئوری و عمل یا آرمان و واقعیت در درون هریک از این سه نظام حقیقت می تازد. او این پروژه کلان محققانه را «تسخیر تمدن فرنگی» نام می نهد و آن را تنها راه نجات ایران می داند.

اما شاید بزرگ ترین مشکل کار شادمان این باشد که او به عنوان یک محقق، فاقد نگاه «فرا» جناحی است و به جای تبیین و تنقیح محل نزاع در تاریخ معاصر ایران در عمل به عنوان یک فعال اجتماعی و یک منجی وارد نزاع شده است و به خودی و غیر خودی کردن جریان ها با معیارهای شخصی و گروهی و جناحی خود پرداخته و به دوست و دشمن کردن و حق و باطل کردن دست زده است؛ که این هم یکی از عواقب وضعیت بینابینی و تأخیری ماست و ریشه شکست نظام کارشناسی و روشنفکری ما. با این همه، نوشتارهای او مملو از نکات بدیع و الهام بخش است که می تواند مبنای مطالعات سیستماتیک گسترده تر و عمیق تری قرار گیرد. بنابراین، پروژه تسخیر تمدن فرنگی شادمان با ماهیت معضل تاریخی ما سازگار نیست و نمی تواند به رفع آشفتگی ها و منازعات و حل مسئله عدم توازن و تعادل بین عرضه و تقاضای حقیقت در جامعه هابزی ایران، مددی برساند. —

شادمان به شدت
به ایرانیان هشدار
می دهد که اگر
نکشند تا تمدن
غربی را با تلاشی
همه جانبه و
هماهنگ بر مبنای
زبان فارسی و میراث
گرانسنگ فرهنگی
آن تسخیر کنند،
آنگاه تمدن غربی،
ایرانیت و تمدن
تاریخی ایران را
تسخیر خواهد کرد.



شادمان و زبان مندی قدرت در ایران

قدرت زبان فارسی

زمان مطالعه: ۹ دقیقه



● امیر فرشیاف
دانش آموخته فلسفه

← **فخرالدین شادمان**، سه کتاب شاهنامه فردوسی، دیوان حافظ و کلیات سعدی را میراث سترگ زبان فارسی می‌داند که در آینه آن، می‌توانیم دیروز و امروز و فردایمان را بجوییم. در فکر شادمان، زبان فارسی ارج بسیاری دارد و راه بهروزی ملت ایران، از آن می‌گذرد. یادداشت پیش رو، به این مهم توجه دارد.

پیش از پرداختن به نسبت زبان و قدرت در اندیشه مرحوم سید فخرالدین شادمان، شاید خالی از لطف و فایده نباشد که مقدمه‌ای در باب مغفول ماندن افکار و آثار او ذکر شود. ابتدا باید گفت که میراث شادمان در کشاکش دو بلای «سانسور» و «تحریف» به تاراج رفته است. فرایند سانسور او به شکل ارگانیک صورت گرفته و به دلیل ماهیت متضاد فکر او با سنت غالب روشنفکری که نبض سازمان نشر و محافل فرهنگی رسمی و غیررسمی را در اختیار داشته و دارد، تاکنون نه آثار او آن گونه که شایسته آن بوده تجدید چاپ و تبلیغ شده و نه افکار او مجال برای بازخوانی و بررسی و حتی نقد یافته است. حقیقت این است که سنت‌گرایی توأم با تجددگزینی و میهن‌دوستی شادمان برای گفتمان روشنفکری مسلط، نه تنها جذابیت و مقبولیتی ندارد و حتی به عنوان گفتمان رقیب هم تلقی نمی‌شود، بلکه به‌مثابه یک تهدید محسوب شده و به همین دلیل، همواره با بایکوت و سانسور ارگانیک، مواجه شده است.

اما جریان دیگر که از قضا بخشی از آن حتی نسبت خانوادگی با شادمان دارد، سعی می‌کند با تحریف اندیشه شادمان، میراث او را مصادره کند. این جریان، به واسطه بازنمایی شادمان به‌مثابه یک «روشنفکر پراگماتیست» و تکیه بر خرده‌اتفاقات زندگی شادمان، به جای بازخوانی برنامه و طرح فکری کلان او، سعی می‌کند او را روشنفکری تنه‌زده به قدرت معرفی کند. اما شادمان نه روشنفکر ارگانیک به معنای چپ است و نه روشنفکر پراگماتیست و قدرت‌طلب؛ بلکه شادمان به معنای دقیق کلمه، روشنفکر ملی است که سنت‌گرایی، تجددگزینی و میهن‌دوستی، سه عنصری هستند که تفکر او را نه به نحو التقاطی، بلکه در یک وحدت تألیفی شکل می‌دهند.

● زبان، چگونه قدرت می‌آفریند؟

یکی از مفروضات این نوشتار، این گزاره است که هر نگارشی به زبان، می‌تواند پیامدی سیاسی داشته باشد و جریان‌ها و گرایش‌های موجود فلسفه سیاسی را نباید بدون مطالعه زبان، تحلیل کرد و آنچه بررسی می‌شود، چگونگی این تأثیر است نه اصل آن. در خصوص نقش زبان در تفکر فخرالدین شادمان نیز می‌توان این نسبت را بررسی کرد. در ابتدا، باید گفت زبان از یک سو، خود می‌تواند بر سازه نظامات قدرت مانند نهادها و

در نظرگاه شادمان،
قدرت و قابلیت زبان
فارسی در ثبات و
عدم انحراف، در عین
انعطاف‌پذیری و
لطافت، باعث شده
است در برابر طوفان
ناملایمات تاریخی
و اندیشه‌های، نه تنها
مصون بماند، بلکه
هرگونه تهاجم و
تهدیدی را به فرصت
تبدیل کند یا به
تعبیری استعاری،
مانند صدف هر
بیگانه‌ای را آشنا و «از
آن خود» کند.

صفحه‌ای از نسخه خطی شاهنامه طهماسبی که نسخه‌ای نفیس از شاهنامه فردوسی است. این نسخه، متعلق به قرن دهم هجری قمری است.

گر گشتی در افکن هم اکنون راه	بدان زبان گفت پرورشاه	کند از یکدین برین روی آب	کر گشته و زورق هم اندر تاب
نیامد گفت فریدون سوز	نیامد و گشت کج کبان بود	از نینا کیه را بدین همان	مرا با سپاهم در انورسان
جوازی نیاید بجز دم دست	مرا گفت گشتی تران با نخواست	چین گفت با من سخن در نمان	پیمان یافت باج کر شاه جهان
بران بازی شیر دل نشت	بستندی میان کس ز نیت	از ان شرف در میانش باک	فریدون چو بستند شمشاک
همی درن را یمنادند سپهر	بستندی را از نشت سپهر	باب اندر افکن کز ملک را	سرش نیز شکنید و جنگ را



ز نامید در پای آب	سرپ کشتانند از آب	باب اندرون غرقه گردن	بران با و با این آفتاب
بر پست لاله سنا و نذر وی	بخشکی رسیدند کهنه جوی	چنان چو شب تیره بازی خیال	باب اندرون آورد ویال



ساختارهای اجتماعی و حتی ابزاری برای اعمال قدرت در سطح بین‌المللی باشد؛ مانند رویکرد تمرکزگرایانه و توسعه‌طلبانه ایالات متحده در استفاده از ساخت‌گرایی بلومفیلدی با هدف تسهیل جهانی‌سازی و یا رویکردهای نژادپرستانه نسبت به زبان در آلمان نازی و... از سوی دیگر، خود زبان، متأثر از مناسبات اجتماعی و عوامل محیطی و طبیعی است و در این بسترها رشد، تحول و انحطاط را تجربه می‌کند.

بنابراین، چه مانند مارتین هایدگر متقدم، زبان را «آشیانه وجود» و چه مانند هایدگر متأخر، آن را محمل «اندیشه رهایی» بدانیم، چه مانند والتر بنیامین، قائل به اسطوره «برج بابل» و استعاره «زبان به مثابه تکه‌هایی از یک کوزه شکسته» باشیم، چه مانند سوسور، زبان را «نظام وحدت‌بخش به نشانه‌ها» بدانیم، چه مانند ویتگنشتاین متقدم آن را «یگانه‌آینه جهان‌نما» و چه مانند ویتگنشتاین متأخر، آن را «هزارتویی از مسیرها» تلقی کنیم، نمی‌توانیم از جوانب و دامنه‌های سیاسی این زبان‌اندیشی‌ها فارغ باشیم.

● شادمان؛ روشنفکری استراتژیست فرهنگی؟!

طرح و برنامه فکری سید فخرالدین شادمان، قطعاً طرحی سیاسی و نه سیاست‌مآبانه است؛ چراکه اولاً خود طرح «تسخیر»، ضرورتاً متضمن نبرد دو تمدن فرنگی و ایرانی است. ثانیاً او میدان نبرد را در تراز تمدنی تعریف می‌کند و سطح آن را به منازعات صوری ایدئولوژیک تقلیل نمی‌دهد که با توجه به پیشینه زمانی آن بسیار جالب توجه است. ثالثاً نبرد اصلی برای تسخیر را در سطح جنگ بلندمدت نرم‌افزاری و گفتمانی تعیین می‌کند و رابعاً زبان را در این میدان، اصلی‌ترین عنصر در فرایند تسخیر می‌داند.

در نظرگاه شادمان، قدرت و قابلیت زبان فارسی در ثبات و عدم انحراف، در عین انعطاف‌پذیری و لطافت، باعث شده این زبان در برابر طوفان ناملازمات تاریخی و اندیشه‌ای، نه تنها مصون بماند؛ بلکه هرگونه تهاجم و تهدیدی را به فرصت تبدیل کند یا به تعبیری استعاری، مانند صدف هر بیگانه‌ای را آشنا و «از آن خود» کند.

شادمان، زبان فارسی را در سه ساحت گفتار، نوشتار و ترجمه ملاحظه می‌کند و معتقد است درباره هر سه ساحت، باید اصلاح‌گرایانه رفتار کرد. گفتار به مثابه تعیین لوگوس (خرد زبانی) باید از اصطلاح‌پردازی و فضل‌فروشی‌های شبه‌عالمانه تصفیه شود. نوشتار که در عرف، متفرع بر گفتار و حافظ و پاسدار گفتار در برابر فراموشی و مرور زمان تلقی می‌شود هم به همین ترتیب باید از کج‌روی‌های روشنفکرانه مصون بماند - هر چند برخی متأخران مانند ژاک دریدا جنبه حاشیه‌ای نوشتار نسبت به گفتار را رد کرده‌اند - و در نهایت ترجمه که یکی از اصلی‌ترین مواضع فکر شادمان است. در نظرگاه شادمان میراث تمدن غربی را باید به گفتار و نوشتار فارسی استوار ترجمه کرد و خوب فهمید تا بتوان آن را به تسخیر درآورد. ترجمه در نظرگاه شادمان، نه وسیله‌ای برای غربی‌شدن، بلکه برعکس، به مثابه ابزاری راهبردی برای مقابله با نفوذ غرب و زمینه‌سازی برای تسخیر تمدن فرنگی تلقی می‌شود که این امر صریحاً خلاف گفتمان مسلط روشنفکری است.

در حقیقت، این پروژه «تسخیر»، از یک سو، علیه تمدن فرنگی است و از سوی دیگر، علیه بی‌زبانی‌های داخلی به عنوان کارپردازان دولت‌ها و سفارتخانه‌های بیگانه است که همین مفهوم نمادین «فکلی»، بردو طیف روشنفکران غرب‌زده و کهنه‌پرستان مرتجع دلالت دارد. بنابراین، از این نظر، اندیشه شادمان به عنوان گفتمانی معتدل در میانه این دوگانه صوری ابتدال و ارتجاع می‌ایستد. ○

در نظرگاه شادمان، میراث تمدن غربی را باید به گفتار و نوشتار فارسی استوار ترجمه کرد و خوب فهمید تا بتوان آن را به تسخیر درآورد. ترجمه در نظر شادمان، نه وسیله‌ای برای غربی‌شدن، بلکه برعکس، به مثابه ابزاری راهبردی برای مقابله با نفوذ غرب و زمینه‌سازی برای تسخیر تمدن فرنگی تلقی می‌شود که این امر، صریحاً خلاف گفتمان مسلط روشنفکری است.

مقاومت تمدنی یا همان ایرانیزه کردن چیزهای جدید

درباره دو کتاب که یکی پُر آوازه و دیگری مهجور ماند

زمان مطالعه: ۶ دقیقه

← کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» چه می‌گوید؟ این کتاب که هم‌سنگ کتاب «غرب‌زدگی» جلال آل احمد بود، چرا دیده نشده است؟ نویسنده یادداشت، تأملی برای پرسش‌ها دارد.



● مرتضی گل‌پور
روزنامه‌نگار

مهجور ماندن فخرالدین شادمان، خود می‌تواند موضوعی برای پژوهش باشد. پژوهشی در این معنا که چرا شادمان و کتاب مهم او با نام «تسخیر تمدن فرنگی» حتی در زمان انتشار خود، دیده نشد؟ میزان مهجوری شادمان و کتابش را می‌توان در مقایسه با «غرب‌زدگی» جلال آل احمد فهمید. آوازه کتاب آل احمد را، همه شنیده‌ایم؛ اما نشان کتاب و حتی نام خود شادمان را نه. به لحاظ زمانی، اثر شادمان از تقدم برخوردار است؛ «تسخیر تمدن فرنگی» در دهه ۲۰ منتشر شد و غرب‌زدگی در دهه ۴۰.

جلال آل احمد، رَدی‌های بر غرب‌زدگی می‌نویسد و غرب‌زدگان داخلی را به تازیانه‌واژه‌هایش می‌نوازد؛ اما شادمان از موضعی فکری، تمدنی و فرهنگی با این پدیده مواجه می‌شود و در عین حال، راه‌حلی برای این معضل دیرپای ایرانی ارائه می‌دهد؛ شناخت و تسخیر، یا خودی‌کردن فرهنگ بیگانه غربی.

در روزگاری که روشنفکری، ذیل نزدیک‌بودن به حزب توده و چپ‌گرایی تعریف می‌شد - جریانی که عموماً جز حذف و طرد، راه دیگری برای مواجهه با پدیده‌های فرهنگی و اجتماعی نداشت - طبیعی بود که «تسخیر تمدن فرنگی» در محافل به بحث گذاشته نشود. به راستی چه کسی دارای این مایه از تفکر و غنا و شناخت تاریخی و ایمان به استواری فرهنگ و تاریخ ایران بود که بتواند

به سرمشق شادمان عمل کند و به جای طرد یکسره، سعی کند تمدن فرنگی را تسخیر کند؟

شادمان را با «تسخیر تمدن فرنگی» می‌توان بانی مقاومت ملی ایران دانست. در نظر او، این مقاومت نه از سر هوا و هوس یا شعاری توخالی، بلکه با تکیه بر دو مقوله، ممکن و میسر است؛ نخست شناخت غنای تمدن و تاریخ و فرهنگ ایران و دیگر آگاهی یافتن به زوایا و بن‌مایه‌های تمدن جدید غرب. نکته قابل تأمل، آن است که او در این میان، به دو مسئله توجه ویژه‌ای دارد؛ دین اسلام و زبان فارسی.

از عجایب تاریخی که نشان‌دهنده قوت ذهن و نکته‌سنجی فرهنگی شادمان است، این واقعیت است که او به لحاظ حرفه‌ای و شغلی، همراه با تجددگرایی آمرانه پهلوی بود. تجدد آمرانه پهلوی، یکی از برون‌دادهای مشروطه بود؛ یعنی زمانی که حاملان ارزش‌های دموکراتیک جدید، سرخورده از جنگ و ستیزهای داخلی، به استبداد پهلوی سرسپردند. پهلوی اول، همچنان که علی‌اکبر داور گفته بود، قرار بود مدرنیزاسیون را بدون مدرنیسم برای ایران به ارمغان بیاورد؛ یعنی فناوری بدون فرهنگ خاص آن. شادمان در دوره‌های مختلفی از زندگی‌اش با این قافله همراه بود؛ چه زمانی که در منصب وزارت بود و چه زمان نمایندگی ایران در شرکت نفت ایران و انگلیس. چه بسا همین تجربه‌های زیسته، رهنمای فکر تیزبین او شد که ملازم «ماشین»، ماشین‌زدگی نیز در راه ایران است، و همراه غرب، غرب‌زدگی هم قرار است ظهور کند. غرب‌زدگی، به معنای وادادگی مقابل تمدن جدید، تاریخ و داشته‌های خود را فراموش کردن، تمدن خود را به یکسو نهادن، دست‌ها را بالا بردن و یکسره خود را تسلیم چیزهای جدید و احياناً چشم‌نواز زندگی کردن.

شادمان دریافته بود که این تسلیم، می‌تواند همه داشته‌های ما را از بین ببرد و در مقابل، ایران و تمدنش چیزهایی دارد که می‌تواند مقابل این هجوم جدید - شاید خطرناک‌تر از هجوم مغولان - مقاومت کند.

مقاومتی که شادمان پیشنهاد کرد، از جنس بستن درها و تعطیل ذهن نبود. او با شناختی که از ایران داشت، می‌دانست که این فرهنگ، توان آن را دارد که قد علم کند و مقابل همه‌های تازه بایستد. تسخیر تمدن فرنگی، از این دست است. شادمان معتقد بود که می‌توان به استقبال این تمدن جدید رفت، او را شناخت، زوایایش را دریافت و آن را از آن خود کرد؛ امری که شاید بتوان با تسامح، آن را ایرانیزه کردن چیزهای جدید نام نهاد.

از ۱۲۸۵ که فرمان مشروطیت صادر شد تا ۱۳۲۶ که تسخیر تمدن فرنگی نوشته شد، ایران، هم زیر سم اسبان نیروهای غربی رفت و هم زیر شنی‌های تانک‌های غربی. اما در این ۴۰ سال، اتفاق بزرگ‌تری در جریان بود؛ اتفاقی که امروز می‌توان آن را تهاجم فرهنگی نامید. شادمان این فراست را داشت که هم این هجوم را دریابد و هم راه مقابله با آن را نشان دهد. مقاومت کردن در برابر «دیگری» غربی یا همان «تمدن فرنگی» - که «فکلی»‌ها، آن را در داخل نمایندگی کرده و می‌کنند-، آن‌طور که شادمان پیش می‌نهد، همچنان می‌تواند پاسخی درخور به معضلات امروز ما باشد. —

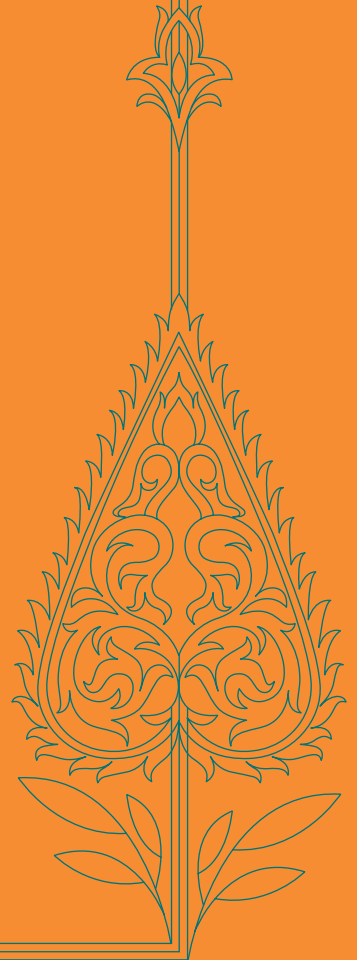
شادمان معتقد بود که می‌توان به استقبال این تمدن جدید رفت، او را شناخت، زوایایش را دریافت و آن را از آن خود کرد؛ امری که شاید بتوان با تسامح، آن را ایرانیزه کردن چیزهای جدید نام نهاد.

غربِ فردید

تأنی در آرای فیلسوف شفاهی، سید احمد فردید

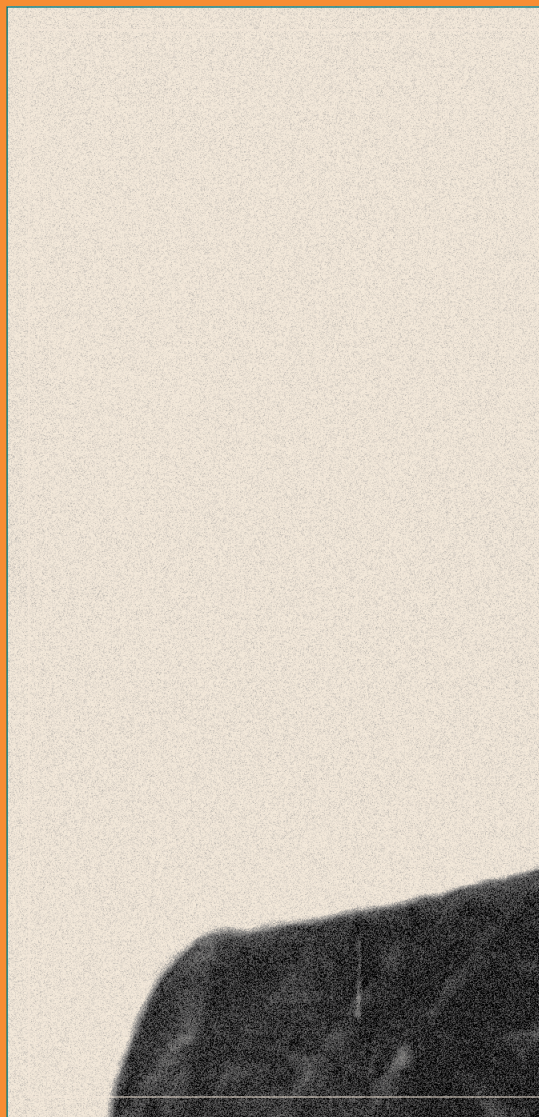


شرح عکس:
تصویری از
سید احمد فردید



← سید احمد فردید، دیپلم خود را از دارالفنون گرفت و در مقطع کارشناسی، علوم تربیتی خواند و پس از آن در دبیرستان‌های تهران به تدریس مشغول شد. او اولین یادداشتش را در آخرین شماره‌های روزنامه «شفق سرخ» به نگارش درآورد؛ همان جایی که بسیاری دیگر از روشنفکران نظیر بدیع‌الزمان فروزانفر، سعید نفیسی و سید فخرالدین شادمان نیز در آن می‌نوشتند. فردید در سال ۱۳۳۶ خورشیدی، موفق به دریافت بورس تحصیلی در دانشگاه سوربن فرانسه شد و در ۳۷ سالگی به پاریس رفت. او پس از بازگشت به ایران در دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی فعلی) به تدریس مشغول شد و پس از آن، بیشتر اوقات خود را به تدریس طرح اندیشه‌های دیگر گذراند. او دو بار تلاش کرد با شرکت در انتخابات، راه به سیاست بگشاید که هر دو بار شکست خورد. یک بار در روزگار سیاست تک‌حزبی حزب رستاخیز تلاش کرد که نماینده مردم یزد در مجلس شود که راه به جایی نبرد و بار دیگر پس از انقلاب اسلامی در هفتمین دهه زندگی خود، در انتخابات خبرگان و مجلس شورای اسلامی نامزد شد؛ اما به شکست انجامید. فردید، پس از انقلاب همواره از انقلاب اسلامی حمایت کرد. او در تابستان ۱۳۷۳ خورشیدی، رخت از جهان بریست.

احمد فردید، متفکری شفاهی بود که به‌رغم انتقادات بسیاری که می‌توان به مواضعش وارد کرد، در فکر ایرانی، یک تأثیر مهم داشت؛ او به جای آنکه همچون بسیاری از روشنفکران در سمت غرب بایستد و از سر لطف با نگاهی شرق‌شناسانه به ایران و اسلام‌شناسی روی بیاورد، سمت ایران ایستاد و غرب را موضوع مطالعه خود کرد. فردید، در فکر ایرانی، شرق‌شناسی ناشایست را جایگزین غرب‌شناسی شایسته کرد. —



متفکری که نمی‌نوشت!

فیلسوفِ شفاهی چه گفت؟

زمان مطالعه: ۸ دقیقه



● امیر فرشیف
دبیر پرونده

چرا فردید نمی‌نوشت؟ دبیر پرونده در این یادداشت، تلاش می‌کند به این پرسش مهم پاسخ دهد و نسبت فردید با گفتار و نوشتار را شرح نماید.

نوشتار در طول تاریخ، همواره در حاشیه گفتار قرار داشته و از زمان افلاطون، به مثابه ابزاری برای حفظ و پاسداری از گفتار تلقی می‌شده است. اما گفتار به عنوان ندا و صدای لوگوس و خرد عالم تلقی می‌شد و تفکر نزد فیلسوفان، صورتی گفتاری داشت و از این حیث، نوشتار فرع بر آن محسوب می‌شد.

گفتار از این جهت که تعین لوگوس و نوموس مقدس عالم بود، و یا از این حیث که بیانگر صورت‌های ادراکی‌ای بود که با اشراق عقل فعال افاضه می‌شدند، و یا در دوران سیطره مسیحیت، از این جهت که «کلمه الله» را بیان می‌کرد، دارای اعتبار و اقتداری قدسی (اتوریته) بود. این برتری گفتار بر نوشتار در دوره جدید و خردباوری مدرن نیز تداوم داشت، تا اینکه این صورت‌بندی نزد متفکران پس‌اساختارگرا تغییر کرد و اساساً دوگانه‌های پیشین مانند عقل/تجربه، قوه/فعل و گفتار/نوشتار... به عنوان دوگانه‌هایی متافیزیکی نفی شدند. رولان بارت در «درجه صفر نوشتار» برای نوشتار ارزش ذاتی قائل شد و ژاک دریدا نیز سعی کرد از این تقابل‌های دوگانه که در طول تاریخ همواره یکی مقدم بر دیگری تلقی شده‌اند، عبور کند.

به نظر می‌رسد طرح مسئله برتری گفتار بر نوشتار یا بالعکس، می‌تواند مدخل خوبی برای یافتن پاسخی برای این پرسش باشد که حقیقتاً چرا فردید نمی‌نوشت؟ در این سال‌ها از سوی روشنفکران منتقد فردید، پاسخ‌هایی قطعی به این پرسش داده شده است؛ از جمله گفته‌اند او با تألیف نکردن اقوال و افکارش، راه پریشان‌گویی را باز کرده و راه نقد و سنجش علمی سخنانش را بسته است.

در اینکه فردید، آشنفنگی‌هایی در بیان اندیشه‌هایش داشت، نمی‌توان تردید کرد. همچنین تداوم این وضع، یعنی سهل‌انگاری حواریونش در تبویب و تنظیم و نشر گفتارهای به جا مانده از او نیز قابل نقد است؛ اما به نظر نمی‌رسد این پاسخ‌های قطعی

سخن گفتن از فردید
به دلیل عظمت
میراث فکری و
پیچیدگی ذاتی
اندیشه او چندان
آسان نیست و طرح
پاسخ‌های سراسرت
مثل تقلیل مسئله
به ویژگی‌های
شخصیتی و روانی
و جناحی، نه تنها
دردی را دوا نمی‌کند،
بلکه به تداوم
پوشیده‌ماندن
حقیقت، دامن
خواهد زد.



و مقطعی که اشاره شد، بتوانند پاسخ این پرسش فلسفی باشند.

سخن گفتن از فردید، به دلیل عظمت میراث فکری و پیچیدگی ذاتی اندیشه او چندان آسان نیست و طرح پاسخ‌های سراسر مثل تقلیل مسئله به ویژگی‌های شخصیتی و روانی و جناحی، نه تنها دردی را دوا نمی‌کند، بلکه به تداوم پوشیده ماندن حقیقت، دامن خواهد زد.

پرسش حکمی، ضرورتاً پاسخ حکمی می‌طلبد و پرسش از نسبت فردید با گفتار و نوشتار نیز مستلزم تأمل و تتبعی عمیق‌تر و فراتر از عیب‌جویی‌های روشنفکرانه است. شاید کلید این قفل در دست‌ان مرشد معنوی فردید یعنی مارتین هیدگر باشد؛ هیدگر در مقاله کوتاهی با نام «کوره‌راه» گذرگاه آرامی در سکونت‌گاهش واقع در مسکیرش آلمان را توصیف می‌کند. او در این مقاله می‌نویسد: «ندای کوره‌راه هم‌اکنون کاملاً واضح و آشکار است. آیا این ندا، روحی ناطق است؟ یا همان جهان است؟ یا همان خداست؟» این ندا هرچه باشد، دعوتش به سوی تفکر است و فلسفه هیدگر را باید پاسخی به این دعوت تلقی کرد. این ندا ناطق، گفتاری است مانند فراخوان سرروش معبد دلفی که سقراط را خطاب می‌کرد. فیلسوف، برخلاف روشنفکر و متکلم، التزامی به پذیرش پیش‌فرض‌های ذهنی، اجتماعی و ایدئولوژیک ندارد و آزاد و فارغ از قید و بندها به هستی می‌اندیشد.

برای فردید، نوشتن، امری مهیب بود و هیبت و مهابت آن نیز در به زنجیر کشیدن کلمات در جهان نوشتار بود. او به سنت شفاهی فلسفه تعلق دارد که متفکر را به اندیشه آزاد، فرامی‌خواند؛ اندیشه‌ای که در آن حتی فارغ از کلمات، می‌توان و باید اندیشید. در سنت فلسفه اسلامی نیز تفکر معقول و آزاد از قیود مکان و زمان و حتی زبان اولویت دارد و در تحلیل قضایا، آنچه موضوعیت بررسی منطقی دارد، «قضایای معقوله» است و «قضایای ملفوظه» صرفاً به عنوان «لباس» معقولات تلقی می‌شوند.

به هر تقدیر، چه گفتار را بر نوشتار برتر بدانیم، چه نوشتار را دارای ارزش ذاتی و برتر از گفتار بدانیم، فردید را باید احیاگر طریقه شفاهی تفکر و تذکر در ایران معاصر دانست. این اتفاق هرچند گشاینده یک راه و افق تاریخی جدید بود، اما همان‌طور که اشاره شد، این میراث فکری با آن پشتوانه حکمی و تاریخی بهتر بود خیلی قبل‌تر از اکنون، تصحیح و تنظیم و منتشر می‌شد.

هرچند خود این فقدان نیز نمی‌تواند عذری برای نبود تفکر جدی و اجتهادی درباره میراث فکری فردید باشد؛ چرا که از یک سو، شاگردان و ملازمان او، راه و برنامه او را دنبال کرده‌اند و با فهم آثار شارحان فردید می‌توان تا حدودی به این هدف نائل شد و از سوی دیگر، اهمیت ذاتی تفکر فردید، فارغ از جنجال‌های جناحی و ایدئولوژیک، ایجاب می‌کند بیش از این، در فهم و نقد طریقه و میراث فکری فردید تعقل نکرد.

نباید فراموش کرد که صرف نظر از نقاط و مواضع قابل نقد در اندیشه فردید، او بود که باب نقد بنیادی و فلسفی غرب را در ایران گشود. طرح مباحثی مانند غرب‌زدگی، نقد سوبژکتیویسم، ریشه‌شناسی تطبیقی لغات (ایتمولوژی) و علم الاسماء تاریخی و... در دوره‌ای که غرب‌شناسی معادل غرب‌گرایی از یک سو و غرب‌ستیزی از سوی دیگر بود، مواجهه فلسفی ما با عالم غرب را رقم زد. پایان سخن اینکه با پرسش از نسبت غرب‌شناسی فردید با وضع کنونی ما و نقد این نسبت، می‌توان مانع از انسداد باب تفکر انتقادی و اجتهادی شد. —

نباید فراموش کرد
که صرف نظر از نقاط
و مواضع قابل نقد
در اندیشه فردید،
او بود که باب نقد
بنیادی و فلسفی
غرب را در ایران
گشود. طرح مباحثی
مانند غرب‌زدگی،
نقد سوبژکتیویسم،
ریشه‌شناسی
تطبیقی لغات
(ایتمولوژی) و
علم الاسماء تاریخی
و... در دوره‌ای که
غرب‌شناسی معادل
غرب‌گرایی از یک
سو و غرب‌ستیزی
از سوی دیگر بود،
مواجهه فلسفی ما با
عالم غرب را رقم زد.

شرقِ کربین یا غربِ فردید؟

نگاهی مقایسه‌ای میان اندیشهٔ یک شرق‌شناس با یک غرب‌شناس

زمان مطالعه: ۳۰ دقیقه



● محسن آستری
دانش‌آموختهٔ دکترای
فلسفه

◀ شرق‌شناسی یک غربی یا غرب‌شناسی یک شرقی؟ مسئله این است. هانری کربن و سید احمد فردید، هردو در یک دوره می‌زیستند و هریک راهی را برای مواجهه با میراث فکری شرق و غرب داشته‌اند. این یادداشت، نگاهی دقیق دارد به این مهم و براین نظر است که فردید، تأثیری از کربن نیافته، بلکه در پروژهٔ فکری او، راه کربن، مذموم است. ظرافت نظر نویسنده در تمایز تفاوت‌ها در این یادداشت، مثال‌زدنی است.

در میان اصحابِ اندیشهٔ جدید در عالم ایرانی-اسلامی، احمد فردید و هانری کربن به اعتباری برجسته‌تر از دیگران‌اند؛ فردید در مقام آغازگر مواجههٔ جدی حکمی-فلسفی با زمانهٔ خود و تلاش برای رسیدن به خودآگاهی و کربن به واسطهٔ کشف حکمت معنوی شیعی و به دست دادن قرائتی نو از آن. سید احمد فردید در عین آشنایی با حکمت اسلامی، اول اندیشمندی است که در دوران معاصر به فهم منحصر به فردی از تفکر جدید غرب نائل شد و طرح پرسش از وضعیت تاریخی‌مان در مقابل عالم غرب را در انداخت. کربن نیز فیلسوف و مستشرق بود که نظام فلسفی و الهیات غربی را به خوبی می‌شناخت و با روش پدیدارشناسانه به عالم اسلام به‌ویژه حکمت فلسفی و عرفانی شیعه روی آورده بود. در سیر فکری این دو متفکر، وجه مشترک به حسب ظاهر تأمل در میراث حکمت اسلامی از یک سو و تأثیرپذیرفتن از کسانی چون هوسل و هیدگر به عنوان سرآمدان اندیشهٔ معاصر از سوی دیگر است.

بهانهٔ این نوشتار، طرح نظر کربن در باب مفاهیم شرق و غرب و بررسی نظریهٔ غرب‌زدگی فردید است تا از این طریق مقایسه‌ای اجمالی میان این دو متفکر نیز انجام گیرد و در نهایت پاسخ به این پرسش در میان آید که میان فردید و کربن، کدام یک بیش از دیگری متفکر قوم ما بوده و در زمانهٔ عسرتِ حاضر و در راه خودآگاهی تاریخی به کارمان می‌آید؟

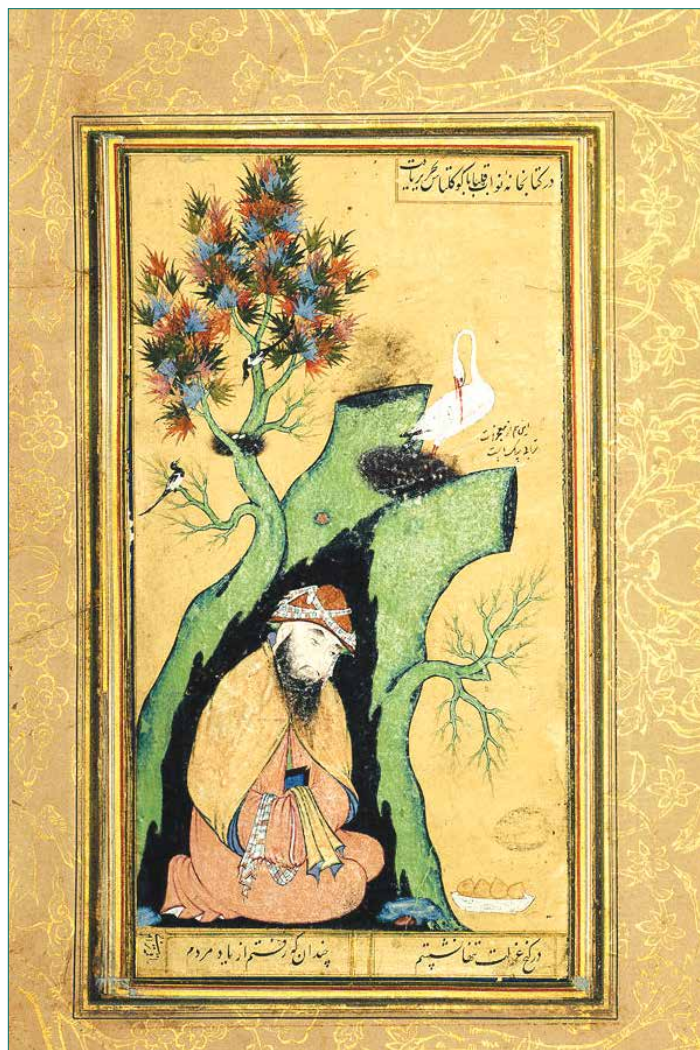
● کربن و غربت‌گریه

«غربت‌گریه»، داستانی است تمثیلی از شیخ اشراق در باب مراحل سیر صعودی انسان و ظهور درجات وجودی وی. شرق در نظر سهروردی عالم علوی یا شرق وجود است و غرب یا همان عالم سفلی، غرب هستی به شمار می‌رود. غربت، از خودبیگانگی و یا اسیر

سید احمد فردید
در عین آشنایی با
حکمت اسلامی، اول
اندیشمندی است که
در دوران معاصر به
فهم منحصر به فردی
از تفکر جدید غرب
نائل شد و طرح
پرسش از وضعیت
تاریخی‌مان در
مقابل عالم غرب را
در انداخت.

شرح عکس:

تصویری از نخستین صفحات کتاب دیوان اشعار عطار نیشابوری که هم‌اکنون در موزه آقاخان در تورنتو نگهداری می‌شود. به نظر می‌رسد تصویر ایده‌آل از میراث فکری ایرانی در نزد کربن، چنین تصویری است.

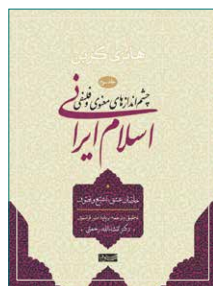


بودن در دام تن است. آدمی که از حیث جسمانی به عالم خلق و از حیث روحانی به عالم امر تعلق دارد، باید در سیری صعودی از زندان جهان مادی عبور کند و حقیقت خود را در عالم روحانی بیابد. غربت و یا از خود بیگانگی، فراموشی آدمی است نسبت به عالم امر. عالم امر، عالم یگانگی است و عالم ماده، پراکندگی. فراموشی یگانگی، محصور ماندن در عالم ماده و پراکندگی را به بار می‌آورد.^۱

کربن در تفسیر آثار سهروردی، تمثیل‌های عرفانی را رویدادی در روان انسان می‌داند که به مدد تخیل فعال، یعنی اندام عقلی خاص تمثیل‌های عرفانی انجام می‌گیرد.

سالک در تمثیل‌های عرفانی، با درونی کردن جهان جسمانی، عالم روان یا نفس را بیرونی کرده و بدان عینیت می‌بخشد. از این جهت تمثیل در حکم‌گذاری است که در آن «آیین نظری به رویدادی واقعی تبدیل می‌شود.»^۲

این تمثیل‌های عرفانی یا به تعبیر کربن، رویدادهای روان، برای وقوع، محلی خاص می‌خواهند. عالمی میانه که بین عالم محسوس و عالم عقول ناب است. این عالم در زبان سهروردی، اقلیم هشتم، عالم المثل و یا ناکجاآباد نامیده شده است.



← حاشیه برمتن

کتاب «چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام

ایرانی»، اثر درخشان

هانری کرین، شرق شناس

فرانسوی است که ترجمه

آن به فارسی در چند جلد،

توسط دکتر انشاء الله

رحمتی به سرانجام رسیده

است. کرین بر این باور

بود که فلسفه اسلامی

معادل فلسفه عربی

نیست و با مرگ ابن رشد

پایان نیافته است و در

شرق جهان اسلام در حوزة

تمدن فرهنگی ایران،

سنتی زنده و پویا بوده و

تداوم یافته است. لازم به

توضیح است که خوانش

هانری کرین از تشیع،

بیشتر متأثر از نگاه های

اسماعیلیه است تا تشیع

دوازده امامی. هانری

کرین، مخالف اجتماعی

و سیاسی شدن تشیع

و زمینی شدن آن است

و فقط خواهان وجوه

معنوی حکمت شیعی

است. به نظر می رسد

سید جواد طباطبایی در

نظریة ایرانشهری خود

بسیار متأثر از آرای هانری

کرین بوده است. شکل

مبتدل شده دیدگاه اسلام

ایرانی هانری کرین را

اسفندیار رحیم مشایی و

محمود احمدی نژاد در

سال های اخیر در فضای

سیاسی کشور طرح کردند.

هر آنچه که در جهان بیرون می گذرد، رویدادی است در جهان درون و عالم نفس. در مقابل تاریخ بیرونی، تاریخ درونی داریم که تاریخی معنوی است و حوادث آن در عالم هورقلیا روی می دهد. معلومات به دست آمده از تاریخ صوری به مدد تأویل به تمثیلات بدل می شوند. در نظر کرین: «بدون تأویل نه حکمت اشراقی سهروردی وجود داشت، نه به طور کلی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می سازد؛ یعنی: حکمت عالیہ شیعه».^۳

کرین بر آن است تا عالم غرب را متوجه این دنیای میانه و میانجی کند. دنیایی که در اندیشه فیلسوفان غربی به فراموشی سپرده شده و نتیجه محتوم این فراموشی، تاریخ گرایی است. به گفته او تاریخ در دوران جدید، معنای حقیقی خود را از دست داده و این تحولات اجتماعی و اقتصادی است که اصل تبیین چنین تاریخی قرار می گیرند. کرین در مقابل این مفهوم از تاریخ با نظر به سهروردی، تاریخی قدسی را قرار می دهد. شهود فیلسوف در تاریخ قدسی انجام می گیرد؛ نه در این جهان و نه در این زمان، بلکه در جهان و زمان ملکوتی.^۴ در تقابل با اصالت تاریخی، که مفهوم حادثه را به حوادث این جهانی قابل درک با حواس ظاهری تقلیل می دهد، حوادثی دیگر وجود دارند که در آسمان یا در ملکوت رخ می دهند.^۵ تاریخ ظاهری ریشه در تاریخ باطنی دارد، تاریخی لطیف که حوادث آن نه در جهان خارجی بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده اتفاق می افتد، حوادثی در ملکوت، در آسمان یا دوزخ. بنابراین، انسان را نباید موجودی در تاریخ دانست، بلکه تاریخ در انسان است.^۶

حال با توجه به بحث از عالم مثال و تاریخ قدسی، باید دید که مراد کرین از شرق و غرب چیست. به زعم کرین، واژه شرق در نزد سهروردی و اشراقیان، معنایی مابعدالطبیعی دارد و ناظر به شرق جغرافیایی نیست. این واژه مبین عالمی معنوی و مشرق اصلی است که خورشید عقلی در آن طلوع می کند و مشرقیان کسانی هستند که مأواى درونی آنان، آتش این سپیده دم سرمدی را در خود می پذیرد.^۷ مغرب نیز همان عالم برزخ است که در برابر «مشرق انوار» قرار دارد.^۸ عالم معنوی مشرق اصل هر عارفی است که در سیرو سلوک و آگاهی از غربت غربی باید به آن رجوع کنند. در رسیدن به این اصل، انسان معنوی می شود و جایگاه عالم مثال را درمی یابد و از منظر تاریخ قدسی به همه امور می نگرد.

نزد کرین، ماجرای غربی شدن، کاربرد خرد در تحقیق علمی طبیعتی است که جنبه قدسی آن از دست رفته است. طبیعت به تبعیت از اراده انسانی واداشته شده و جهش تکنیکی انسان را در وضعیت قرار داده که می تواند زمینی را که نام و مایه حیات از آن می گیرد، ویران و نابود سازد.^۹ علوم فلسفی و الهی نیز که در پیدایش ایدئولوژی های سیاسی و اجتماعی نقش داشته اند، از کلیدهای وضعیت کنونی رایج در مغرب زمین اند. کرین در بحث از تقدیر شرق و غرب، این دورا به معنای رایج و معمول نیز در نظر می آورد، که آن ها را می توان مغرب زمین و مشرق زمین به معنای جغرافیایی کلمه نامید و یا مجموعه ای از فرهنگ های متکثر دانست.

فرهنگ مغرب زمین، انسان درونی را از میان برده و کرین در پی بازیافتن این انسان همگام با حکیم کامل سهروردی خواهان متفکرانی است که معرفت فلسفی و تجربه معنوی را با هم داشته باشند، چرا که این دو جدای از یکدیگر به نتیجه ای نمی رسند.^{۱۰} این امر به نظری به یاری عرفا که علوم عالیہ و اخلاق و معنویت را یکجا دارند و با

تمسک به فلسفه تطبیقی، از عهدۀ مشرقیان که گروهی کوچک اند در مشرق و مغرب جغرافیایی، برمی آید.

● سید احمد فردید و غرب زدگی

مبادی تفکر فردید را باید در حکمت انسی اسلامی، تفکر مارتین هیدگرو اسم شناسی «اتیمولوژی» یافت. روح حاکم بر تفکر فردید، حکمت انسی و عرفانی است و تفکر مارتین هیدگرنزد وی پرده از حقیقت عالم غرب برمی دارد. این حقیقت، چیزی نیست جز موضوعیت نفسانی و نیست‌انگاری مضاعف.^{۱۱} در نظر فردید، هر دوره‌ای از تاریخ، مظهر اسمی است. ذات غیب و هویت غیب حق (که حقیقت الحقایق است) ظهور می‌کند و عبارت از اسم می‌شود.^{۱۲} تاریخ به عبارتی تاریخ اسم است و به عبارت دیگر در تاریخ، انسان مظهر اسم است.^{۱۳} علاوه بر انسان و اشیا که مظهر اسمی از اسما حق اند، هریک از ادوار تاریخی نیز صورت نوعی دارند که به عبارتی کل وحدانی مناسبات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی هر دوره هستند. تمامی شئون سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن دوره و جهی از وجود و شأنی از شئون آن «صورت نوعی» است.^{۱۴} فردید، این معانی را با رجوع به ابیاتی از جامی بیان می‌کرد:

در این نوبت که صورت پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی
حقیقت را به هر دوری ظهوری ست ز اسمی بر جهان افتاده نوری ست
اگر عالم به یک دستور ماندی بسا انوار کان مستور ماندی^{۱۵}
اما هر دورۀ تاریخی، موقفی دارد و میقاتی. اسماء و حقایق الهی که پنهان اند موقف تاریخی است و اسمی که بر تاریخ حکم فرماست عبارت است از میقات تاریخی. اسماء پنهان در حکم مادۀ تاریخ اند که اسماء ظاهر صورت آن به شمار می‌روند. در هر دورۀ تاریخی، خدایی ظاهر است و انسان، مظهر همان خداست. خدای افلاطون در تاریخ یونانی، ژئوس یا همان طاغوت است (بنا به تحقیقات فردید، ژئوس یا تئوس در یونانی با دیو در فارسی هم‌ریشه است). در دوران جدید، انسان خود به مقام خدایی رسیده و خدا در این دوران، مظهر انسان است. فردید هم‌زبان با هیدگر می‌گوید: «بشر در موقفی است در تاریخ که در آن خدا غایب است، خدای حقیقی.»
غرب زدگی همان یونان زدگی است.^{۱۶} متافیزیک نه یک امر صرفاً فلسفی، بلکه نسبتی جدید با وجود است. این نسبت، به عنوان نسبتی میان انسان از یک سو و عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم از سوی دیگر، همواره در حال تغییر است. نسبت یونانی که با سقراط و افلاطون شروع می‌شود، متافیزیک نامیده می‌شود.^{۱۷} اساس این نسبت (که همان غرب زدگی است) غفلت از حقیقت وجود است.

فردید، دوره‌های تاریخی را به پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس فردا تقسیم می‌کند. در پریروز تاریخ، انسان به صورت امتی واحد و به دور از استضعاف و استکبار می‌زیست و کبریاطبی و استثمار در مناسبات آن عهد، راهی نبود. مردم در این عهد بر فطرت و دین حق بودند.^{۱۸} با یونان، دیروز آغاز می‌شود، دورۀ تاریخی طولانی ۲۵۰۰ ساله که فردید آن را «قارعه» نام می‌نهد.^{۱۹} دیروز تاریخ، دورۀ غفلت از حق و نیست‌انگاری وجود است. امروز تاریخ، دورۀ سلطۀ موضوعیت نفسانی و غرب زدگی مضاعف است. دوره‌ای که با رنسانس آغاز شده و تمامی مسالک فلسفی غرب موجود در آن، به سوبژکتیویسم بازگشت می‌کنند. فردای تاریخ، قرین دورۀ امت

فردید سرستیز با
متافیزیک یونانی و
در نتیجه وضعیت
موجود دارد که زادۀ
همان متافیزیک
است. آغاز غرب زدگی
با افلاطون است و
فیلسوفان و حتی
عرفای اسلامی
نیز از آن درمان
نمانده‌اند. اما کربن
خود را افلاطونی
مادرزاد می‌دانست
و حکمت اسلامی
به خصوص حکمت
شیعی را نمونۀ
عالی تفکر معنوی
می‌نامید.

واحدۀ پس فرداست و دورۀ تفکر و انتظار آماده‌گر نامیده می‌شود. در این دوره، حقیقت غرب‌زدگی به نحو وسیعی مورد ادراک قرار گرفته و عسرت حاکم در این دوران رو به پایان می‌رود. آخرین دورۀ تاریخ، پس فرداست؛ دورۀ امت واحده که بر مبنای رفع حجاب از شرق به ظهور می‌رسد. شرق نسبتی است که انسان بر مبنای کتب آسمانی و وحی الهی با عالم و آدم برقرار می‌کند. در نظر فرید، آنچه که در دیروز و امروز و فردا متحقق است، غرب است. حتی در قرون وسطی که کتاب‌های آسمانی همچون تورات و اناجیل مردم را به نسبتی ورای نیست یونانی دعوت می‌کنند، اما نسبت غرب‌زدگی در این عصر متحقق است.^{۳۰}

غرب‌زدگی تقسیم می‌شود به: مضاعف و غیرمضاعف، بسیط و مرکب و ایجابی و سلبی. غرب‌زدگی غیرمضاعف در یونان است. جایی که در پی نیست‌انگاشتن حقیقت وجود، موجودات به همراه نفس بشری اصالت می‌یابند. «انسان مظهر واله یونانی، ظاهر این غرب‌زدگی غیرمضاعف است.»^{۳۱} اما همین غرب‌زدگی که به دوران جدید می‌آید مبدل به مضاعف می‌شود. تمام انحای دیگر موجودات به جز نفس بشری نیست‌انگاشته می‌شوند و نفس بشر در مقابل خدا و جهان اصالت می‌یابد.^{۳۲} او مانسیم در این دوران، یعنی اصالت پیدا کردن وجود انسان و تبعیت طاغوت از آن. غرب‌زده بسیط به غرب‌زدگی خود، آگاه است و مرکب، غافل. در حالت ایجابی، اصرار بر غرب‌زدگی وجود دارد؛ اما غرب‌زده سلبی، تمنایی برای گذشت از آن دارد. در غرب‌زدگی مضاعف در دوران جدید، بهترین حالت، غرب‌زده بسیط و سلبی است. از نظر فرید، آنکس که با نسبتی دیگر، انس با حقیقت وجود حاصل کند از غرب‌زدگی ایجابی به سلبی می‌رسد. این سیر آغاز انتظار آماده‌گر است، انتظاری که ظهور امت واحده پایان تاریخ را بشارت می‌دهد.^{۳۳}

● فرید و کربن در یک نظر اجمالی

فرید و کربن، به ظاهر، وجوه اشتراک فراوان دارند. هر دو به تفکر معنوی قائل‌اند و در پی رسیدن به آن می‌کوشند. حکمت معنوی اسلامی، سخت مورد توجه هر دو است. کربن در مکتب پدیدارشناسی تربیت فلسفی یافت و متأثر از هیدگر بود و فرید خود را هم‌سخن و هم‌زبان این فیلسوف می‌دانست. اما وجوه افتراق و تمایز میان نگاه آن دو، چندان بنیادی است که راه را بر هرگونه تشابهات ظاهری می‌بندند. این امر را در نگاهی دوباره به مفاهیم شرق و غرب در نظر کربن و فرید و سیر فکری آن دو می‌توان یافت.

در بررسی شرق و غرب، رویکرد کربن بر مبنای نگاه کثرت‌انگارانه شکل گرفته است. غربی‌شدن در مغرب‌زمین، در پی حادثۀ تقدس‌زدایی از عقل پدید آمده و علوم فلسفی و الهی نیز در وضعیت موجود آن نقش داشته‌اند. شرق سهروردی از نگاه کربن، عالمی معنوی است (شرق انوار) که فیلسوفان با سلوک بدان جایگاه، عالم میانی را درمی‌یابند و به تفکر معنوی می‌رسند. بدین طریق، می‌توان معضلات تفکر مدرن و یا به طور کلی عالم مغرب‌زمین را برطرف نمود. به عبارت دیگر، کربن به رفع بیراهه‌های تجدد می‌اندیشید. اما نزد فرید، غرب و یا بهتر بگوییم غرب‌زدگی، صورتی کلی است که بر تقدیر شرق و غرب به معنای جغرافیایی کلمه، حکمفرمای می‌کند. متافیزیک یونانی آغاز غرب است که به نسخ شرق منجر می‌گردد. در تاریخ

در نظر فرید،
کسانی همچون
کربن که در روزگار
مدرن به دفاع از
فیلسوفان گذشته
می‌پردازند و
دعوت به تفکر آنان
می‌کنند، مدافع
سخت و جدی جهان
امروزند و به تثبیت
وضع موجود مدد
می‌رسانند.

غربی، اسما قهرالهی حاکم‌اند و کلیت این تاریخ، مظهر آن اسما است. نگاه کل‌بین فردید دقیقاً در مقابل رویکرد تکثرانگارانه کربن است: «مسئله امروز توتال است، نمی‌شود سیاست و هنر و فلسفه را از هم جدا کرد.»^{۳۴} بنیان تفکر فردید، خداشناسی تاریخی است، بحثی که در تأملات کربن، غایب است. این خداشناسی تاریخی، نظری کل‌بین (وحدت‌بین) به فردید بخشیده و بینش عمیق وی در باب گسست‌های تاریخی و فلسفی در دوره‌های متفاوت را جهت بخشیده است. اما در سیر تأملات کربن، ردپای فیلسوفان بسیاری چون: افلاطون، فلوطین، سهروردی، کاسیرر، هیدگر، و ... به چشم می‌خورد که نگاه وی را رنگ و بوی التقاطی بخشیده است.

کربن به مشرقیانی در هردو عالم غرب و شرق قائل است؛ حتی به تعداد اندک. اما در نظر فردید، اهالی مشرق‌زمین و مغرب‌زمین، هردو غرب‌زده‌اند. فردید، سر‌ستیز با متافیزیک یونانی و در نتیجه وضعیت موجود دارد که زاده همان متافیزیک است. آغاز غرب‌زدگی با افلاطون است و فیلسوفان و حتی عرفای اسلامی نیز از آن درمان نمانده‌اند. اما کربن، خود را افلاطونی مادرزاد می‌داندست و حکمت اسلامی به خصوص حکمت شیعی را نمونه عالی تفکر معنوی می‌نامد.

در نظر فردید، کسانی همچون کربن که در روزگار مدرن به دفاع از فیلسوفان گذشته می‌پردازند و دعوت به تفکر آنان می‌کنند، مدافع سخت و جدي جهان امروزند و به تثبیت وضع موجود مدد می‌رسانند. چون اینان به صورت کلی حاکم بر عصر مدرن، آگاهی ندارند و رویکرد و بینش آنان، غرب‌زده خواهد بود و تفکر گذشتگان را بر مبنای اصالت موضوعیت نفسانی (نفس اماره) احیا می‌کنند: «اگر امروز کسی از ملاصدرا به شیوه هانری کربن دفاع کند، از غرب دفاع می‌کند.»^{۳۵} آنان به ظاهر از اسلام دفاع می‌کنند، اما بنا به حواله تاریخی امروز، اسلام را از حقیقت قدسی خود خالی می‌کنند.

برخی از محققان در سالیان اخیر بر آن شده‌اند تا فردید را متأثر از کربن معرفی کنند. ادعا کرده‌اند که فردید، هم در اصول، چهارچوب و افق کلی تفکرش و هم در نکات متعدد جزئی، متأثر از آموزه‌های کربن بوده است؛ کربنی که می‌توانست به ما ایرانیان مدد رساند تا خودمان را بازباییم و طرحی نو دراندازیم. این ادعا به چند دلیل قابل خدشه و نادرست است:

اول آنکه بنا بر توضیحاتی که داده شد، فردید و کربن در اصول و مبانی اندیشه خود، با یکدیگر سرسازگاری ندارند. و دوم آنکه این ادعا نشان می‌دهد که پروژه کربن به درستی به فهم درنیامده است. درست است که از تحقیقات ارزنده و فراوان کربن، می‌توان نکات بسیاری از معارف و تفاسیر بدیع از میراث گرانبگ حکمی آموخت، اما کربن در مقام فیلسوفی غربی چندان دغدغه آگاهی و یا خودآگاهی ایرانیان را نداشته و بارها در کتاب‌های مهم خود، مانند فلسفه تطبیقی و کتاب بزرگ اسلام ایرانی، متذکر می‌شود که طرح او در جهت خودآگاهی متفکران غربی، تدارک دیدن معضلات اندیشه جدید و غرب و در یک کلام، نجات غربیان به دست اندک مشرقیان عالم و زدودن بیراهه‌های تجدد است. و جالب آنکه کربن در اسلام ایرانی، به تصریح راه‌حل را برآمده از غرب می‌داند؛ آنجا که زهر ساخته شده، پادزهر نیز از همان جا می‌آید. از سوی دیگر، کربن با فراتاریخی کردن مطلق دین و حکمت معنوی برآمده

برخی از محققان در سالیان اخیر بر آن شده‌اند تا فردید را متأثر از کربن معرفی کنند. ادعا کرده‌اند که فردید، هم در اصول، چهارچوب و افق کلی تفکرش و هم در نکات متعدد جزئی، متأثر از آموزه‌های کربن بوده است؛ کربنی که می‌توانست به ما ایرانیان مدد رساند تا خودمان را بازباییم و طرحی نو دراندازیم. این ادعا به چند دلیل قابل خدشه و نادرست است.

از آن، به نوعی تمدن غرب و سیر تاریخی آن را تأیید و تثبیت می‌کند و تنها با توجه به معضل تاریخ‌نگاری (اصالت تاریخ) در دوران جدید، سعی بر آن دارد تا با آموزه‌های غربی و با مددجستن از حکمت شیعی، برای مشکلات فرهنگ و تمدن غربی تدبیری بیندیشد. نکته جالب دیگر آنکه او در پروژه بزرگ اسلام ایرانی هشدار می‌دهد که حکمت معنوی شیعی نباید در دام امور اجتماعی و سیاسی افتاده و زمینی شود. از این حیث، فردید در نقطه مقابل کربن قرار می‌گیرد و به بیان دقیق‌تر، طرح او در جهت عکس پروژه کربن در انداخته می‌شود. فردید به واسطه فهم دقیق تفکرات کربن، با نوع اندیشه او، سرستیز داشت و آشکار و پنهان، معضلات طرح او را به زبان گزنده تذکر می‌داد. برای ایرانیانی که خواهان راه یافتن به تاریخ و زمان و عالم جدیدند، تفکرات کربن جز در برخی از فروعات، مدد نمی‌رساند؛ اما اندیشه فردید، سرآغازی است که آغاز تاریخ جدید و ماهیت آن را به تأمل درمی‌آورد. باید گفت که در مقابل کربن مستشرق با تمامی ویژگی‌های خاص خودش، احمد فردید در مقام غرب‌شناسی عمیق، دلیل و راهنمای راه است.

فردید گفت: «صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غرب است.» این کلام، آغاز مسیر خودآگاهی قوم ایرانی است؛ باید در آن تأمل نمود. —



پی‌نوشت:

۱. شعاع اندیشه و شهود، ص ۵۰۲
۲. هانری کربن، آفاق تفکر معنوی، ص ۲۹۰.
۳. ارض ملکوت، ص ۱۲۹
۴. فلسفه ایرانی، ص ۳۰
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان، ص ۴۴
۸. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۲
۹. فلسفه ایرانی، ص ۴۶
۱۰. همان، ص ۴۸
۱۱. حکمت انسی- ص ۷
۱۲. دیدار فرهی، ص ۱۹
۱۳. همان، ص ۲۱
۱۴. حکمت انسی، ص ۲۱۴
۱۵. دیدار فرهی، ص ۱۸
۱۶. همان، ص ۳۴۸
۱۷. دیدار فرهی، ص ۳۴۸
۱۸. حکمت انسی، ص ۴۱۹ و ص ۴۲۰
۱۹. مفردات فردیدی، ص ۲۷۴
۲۰. دیدار فرهی، ص ۳۴۹
۲۱. مقررات فردیدی، ص ۲۷۵
۲۲. حکمت انسی، ص ۴۶۱
۲۳. همان، ص ۴۶۸
۲۴. دیدار فرهی، ص ۲۳۳
۲۵. همان

منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴.
۲. دیباج، سید موسی، آرا و عقاید سید احمد فردید (مفردات فردیدی)، تهران، علم، ۱۳۸۶.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، قصه الغریبه الغریبه، جلد دوم، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح علیم کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۴. شایگان، داریوش، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزاد، ۱۳۸۵.
۵. فردید، احمد، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددیور، تهران، چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱.
۶. کربن، هانری، ارض ملکوت، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۷۴.
۷. چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
۸. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
۹. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ۱۳۶۹.
۱۰. معارف، سید عباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، رایزن، ۱۳۸۰.

نگاهی به ناگفته‌هایی از افکار سید احمد فردید در گفت‌وگو با بهروز فرنو

فردید

عمل انقلابی چپ را بهتر از محافظه‌کاری راست می‌دانست

زمان مطالعه: ۲۹ دقیقه

● امیر فرشایف
دبیر بیرونده

← سید احمد فردید، یکی از اندیشمندان معاصر است که حاشیه‌های پیرامونش چنان پبله‌ای به دور شخصیت علمی‌اش تنیده که باعث شده متن افکار و اقوال و برنامه فکری او هیچ‌گاه به درستی فهمیده نشود. البته پریشان‌گویی‌ها و مقاومتش در برابر تألیف کتاب و جدی نبودن نزدیکان و همفکرانش برای تدوین و تصحیح آثار شفاهی او نیز بی‌تأثیر نبوده است. در گفت‌وگو با دکتر بهروز فرنو، رئیس بنیاد حکمی - فلسفی فردید، سعی می‌شود از کلیشه‌های رایج برساخته حول شخصیت فردید، فراتر رفته و مباحثی مانند چیستی غرب‌زدگی، ماهیت فناوری‌های جدید مانند هوش مصنوعی، بازخوانی نسبت فردید با جریان چپ، مقایسه افکار فردید با سنت‌گرایی نصر و شادمان و نسبت هیدرگ و انقلاب اسلامی در نگاه فردید، به صورتی صریح و بی‌تکلف بررسی شوند. یکی از مواضع چالشی برانگیز این مصاحبه، نگاه تاریخی و دیالکتیکی فرنو به انقلاب اسلامی به مثابه امری برآمده از بحران عالم غرب و تعارض لیبرالیسم و سوسیالیسم است. این نگاه، شاید از این نظر که انقلاب اسلامی را رخدادی در جهت عبور از «وضع مدرن» تلقی می‌کند، جذاب باشد؛ اما از حیث مکتوم‌گذاشتن زمینه تاریخی، فلسفی و مذهبی انقلاب و توان ذاتی و ایجابی آن، احتمالاً قابل مناقشه به نظر برسد.

← حاشیه بر متن

بیژن جزنی، در سال ۱۳۱۶ خورشیدی در خانواده‌ای توده‌ای به دنیا آمد. او فعالیت سیاسی را با عضویت در سازمان جوانان حزب توده آغاز کرد و به سرعت به سوی مبارزه مسلحانه علیه حکومت پهلوی روی آورد و از راهبران و نظریه پردازان سازمان چریک‌های فدایی خلق شد. جزنی، خواننده متون فلسفی بود و تاریخ ایران را هم به خوبی خوانده بود و بینش خوب والبتنه چپ‌زده‌ای از تاریخ داشت. مبتنی بر همین بینش تاریخی، اولین کسی بود که در اوایل دهه ۱۳۵۰، احتمال پیروزی نهضت امام خمینی (ره) را پیش بینی کرد و در این باره نوشت: «با این پیشینه، [امام] خمینی از محبوبیت بی سابقه‌ای در میان توده‌ها به ویژه صاحبکاران خرده بورژوا، برخوردار است و با امکاناتی که برای فعالیت نسبتاً آزاد سیاسی در اختیار دارد، از شانس بی سابقه‌ای برای موفقیت برخوردار است.» او در شامگاه ۲۹ فروردین ۱۳۵۴ خورشیدی، توسط عوامل ساواک، تبرباران شد.

❖ بارها از حواریون فرید شنیده می‌شود که درباره افکار او سوءفهم‌ها و سوءتفاهم‌های زیادی وجود دارد. به عنوان مقدمه، درباره مفهوم غرب‌زدگی که یکی از محوری‌ترین مفاهیم در اندیشه مرحوم فرید است و وجوه این سوءتفاهم‌ها توضیحاتی بفرمایید.

درباب چیستی غرب‌زدگی که فرید به عنوان واضح آن شناخته می‌شود، باید در ابتدا گفت که تصریح مرحوم آل احمد است که «مفهوم غرب‌زدگی را اول بار ایشان [فرید] به کار برده و من از ایشان گرفته‌ام». فرید، نظرش را در باب غرب‌زدگی اعلام کرده است؛ ولی به جهاتی به تدوین درنیاورده و خود آن جهات هم البته قابل بحث هستند که چرا مدون نکرده و نوشته است؟

باید بدانیم که آیا مسئله غرب که ایشان مطرح می‌کند، صرفاً پرسش از مسائل سیاسی زمانه است؟ بلوک غرب و بلوک شرق و آن‌ور آب و این‌ور آب و... است؟ شاید به یک معنا همه این‌ها باشد؛ ولی در تفکر حکمی و فلسفی، به ظواهر و اطلاعات و اخبار بسنده نمی‌شود، بلکه از کته یک امر مثلاً از کته عالم جدید، پرسش می‌شود. وقتی ایشان می‌گوید غرب، منظورش تفکر جدیدی است که اول بار در مغرب زمین آغاز شده است و فرید از کته ماهیت این عالم جدید پرسش می‌کند و آن را با مفهوم «فلک‌زدگی» در ادبیات ما قیاس می‌نماید؛ به این معنا که عالم و فلک در این معنای جدید چه وضعی داشته و کل عالم چگونه غرب‌زده شده است؟ ممکن است کسی آن را به تقلید شرقی‌ها از غرب تقلیل دهد، چنانکه مرحوم آل احمد در جاهایی مطلب را این‌طور فهمیده است؛ ولی خود استاد فرید در مجموعه درس‌گفتارهای سال ۱۳۶۳، در قسمت اول توضیح می‌دهد که منظور من این نیست که غربی هست و ما شرقی هستیم و از آن غرب تقلید کرده‌ایم.

بنیانگذار فلسفه که افلاطون است، می‌گوید فیلسوف کسی است که از مغاره پندار و ظواهر خارج شود و حقیقت اشیا و امور را در بیرون از آن غار ملاحظه کند. همین مطلب را مولانا با تمثیل فیل در اتاق تاریک بیان می‌کند. در تاریکی فیل را در غرفه‌ای از کاروانسرای قرار داده‌اند و اهل آنجا تا آن زمان فیل ندیده‌اند و درک و استنباطی از هیكل کلی فیل ندارند. هرکس سطحی از فیل را لمس می‌کند، یکی خرطوم را لمس می‌کند، یکی گوش فیل را و دیگری پای فیل را، و بعد از آن اتاق تاریک بیرون می‌آیند و هرکدام روایتی ارائه می‌کنند. یکی می‌گوید موجودی شبیه به ناودان است، دیگری می‌گوید موجودی شبیه بادبزن است و دیگری می‌گوید موجودی شبیه ستون است، آن یکی هم می‌گوید موجودی شبیه تخت است. مولانا نتیجه می‌گیرد که «در کف هرکس اگر شمع بَدی/ اختلاف از گفتشان بیرون شدی.» این شمع، شمع حکمت است که پرسش از کلیات و ماهیات است. تا وقتی توجه افراد به جزئیات و ظواهر است، با ماهیت کلی اشیا کاری ندارند.

در بحث عالم جدید نیز همین‌گونه است. تا وقتی از ظواهر عالم جدید به کته آن نرفته‌اید و پرسش نکرده‌اید، طبیعتاً استنباطی حکمی از آن عالم ندارید. یعنی تا وقتی از آن مغاره پندار خارج نشده‌اید، نمی‌توانید راجع به آن صحبت کنید؛ چه مخالف باشید چه مدافعتش.

❖ ارزیابی شما از نسبت جریان‌های فکری و سیاسی ایران با این غرب‌زدگی در قبل و بعد از انقلاب اسلامی چیست؟

عالم در وضعی بحرانی است و مبانی خودبنیاد و بشرانگاری که استاد از آن به غرب و غرب‌زدگی در عالم جدید تعبیر می‌کند، با این بحران مرتبط است و اگر این بحران نبود،

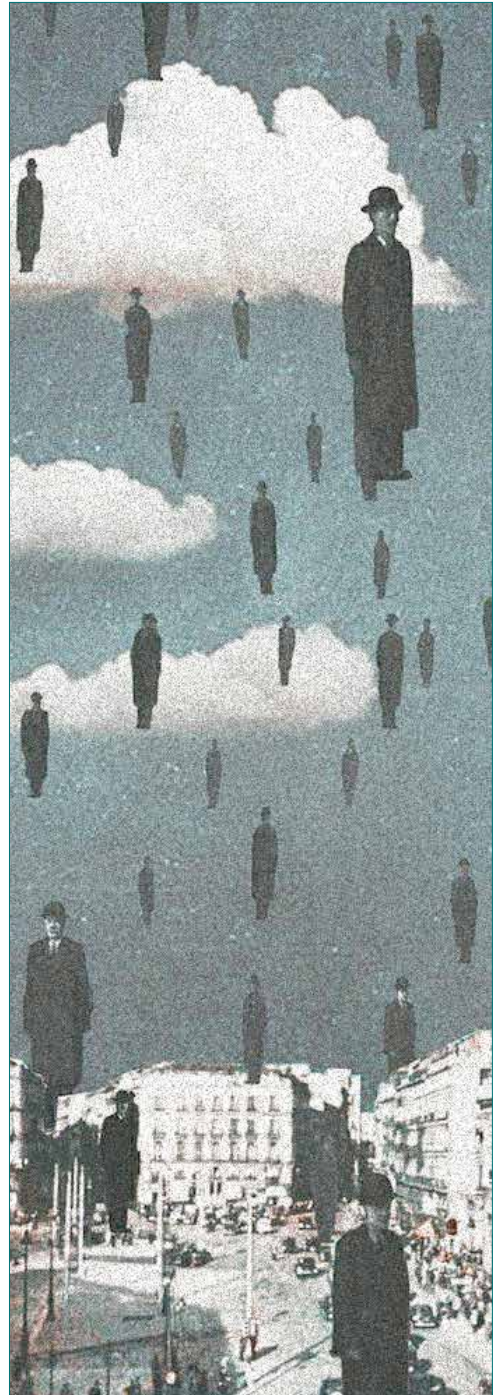


تفکرات چپ و راست و مهارت‌تعارضات جدید پیش نمی‌آمد و پدیده‌ای مانند انقلاب اسلامی و وضع مابعد مدرن دیده نمی‌شد. تمام این تعارضات در بحران عالم جدید اتفاق افتاده است که درباره‌اش صحبت کردیم. اگر این تعارضات و بحران‌ها نبودند، اصلاً انقلاب اسلامی اتفاق نمی‌افتاد، چنانکه مثلاً در موضوع کشف حجاب توسط پهلوی اول نیز مقاومتی که از سوی نیروهای مذهبی صورت گرفت در حد انقلاب نبود؛ چون تعارضات مدرنیته برای ما هنوز کاملاً روشن نشده بود. یا در سال ۴۲ که اعتراضاتی به اقدامات غیرشرعی حکومت [پهلوی] شد، نهضت در وضعی بود که امکان موفقیت نداشت؛ اما چرا در سال ۵۶ و ۵۷ این اتفاق افتاد؟ حتی وقتی امام (ره) در سال ۱۳۴۳ تبعید شد هم تا ۱۳ سال بعد هیچ اتفاق مهمی نیفتاد. البته نهضت‌هایی از قبیل گروه‌های مسلحانه و چریکی و چپ و ... بودند؛ ولی ربطی به حرکت عمومی که در ۱۵ خرداد آغاز و تا سال‌های ۵۶ و ۵۷ تداوم داشت، نداشتند. حتی گروه‌های مرتبط مثل هیئت‌های مؤتلفه هم به طور کامل از مشی حرکت عمومی پیروی نمی‌کردند و اقداماتشان جزئی و خاص خودشان بود. اما آنچه در سال‌های ۵۶ و ۵۷ اتفاق افتاد، نتیجه بحران در عالم جدید و در مبانی لیبرال و سوسیال برای احزاب و جریان‌های سیاسی و دانشگاهی و منورالفکر ما بود.

مثال دیگر، انشعاب نهضت آزادی از جبهه ملی است که مبانی لیبرال داشت. نهضت آزادی بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به تدریج از جبهه ملی جدا شد. پرسش این است که اگر حقیقتاً مبانی سکولار اندیشه‌های لیبرالیستی پذیرفته شده بودند، چرا باید یک جریان مذهبی از کل آن جریان سکولار جدا شود؟ پاسخ این است که تا قبل از کودتای ۲۸ مرداد، تفکر این بود که اگر ما هم به آزادی خواهی طبق مبانی جدید دست پیدا کنیم و استبداد را کنار بگذاریم، هر آنچه که می‌خواهیم می‌توانیم جریان کنیم و می‌توانیم نظام بسامانی داشته باشیم؛ اما بعد از کودتای ۲۸ مرداد که دولت‌های غربی در آن دخیل بودند و با استفاده از عناصری مثل شعبان بی‌مخ و گروه وابسته به جماعت لات‌ها و ... اجرا شد، این پندار و اعتبار لیبرالیسم فروریخت. در دوره‌ای هم اندیشه‌های سوسیال ظاهر شد که مدعی بود مبارزات به سبک لیبرال برای مبارزه با استعمار کهن خوب بود؛ زمانی که ارتش‌های استعمارگر در کشورهای استعمار شده حاضر بودند، اما اکنون برای مقابله با امپریالیسم که اهداف خود را از طریق نفوذ اقتصادی و سیاسی پیش می‌برد، باید با سلاح اندیشه سوسیالیستی مبارزه کرد. همان‌طور که سازمان مجاهدین خلق پذیرفتند که علم مبارزه، علمی مبتنی بر جامعه‌شناسی سوسیالیستی است. وقتی اندیشه‌های منورالفکری لیبرال و سوسیال، خود دچار تعارض و بحران شدند، وضعی ایجاد شد که زمینه طرح پرسش از هویت کل مغرب‌زمین، اعم از خودبنیادی به معنی فردی و لیبرال و یا خودبنیادی به معنای جمعی و سوسیال فراهم شد. مصداق بارز این پرسش در مورد خودبنیادی فردی با کودتای ۲۸ مرداد ظاهر شد و برای وضع جمعی و سوسیال هم بعد از کودتای مارکسیستی که در داخل سازمان مجاهدین خلق اتفاق افتاد و اخباری که از دخالت‌های بیجای اتحاد جماهیر شوروی در اقصا نقاط عالم می‌رسید، موجب تعارض و پرسش در باب اندیشه‌های جدید روشنفکری شد و زمینه آماده شد تا وضع دیگری پیش بیاید. در این مرحله، طرح مسئله پرسش از غرب مرحوم فردید هم جدی‌تر شد؛ ابتدا برای مرحوم آل احمد و سپس برای دیگران، اعم از احسان نراقی که «آنچه خود داشت» را منتشر کرد و داریوش شایگان و داریوش آشوری تا آقای دکتر داور و دیگران. جمعی به جلسات «فردیدیه» می‌رفتند و فردید به نسبتی روی آن‌ها تأثیر گذاشت. شاید بعدها هر کدام وضع دیگری پیدا کرده باشند و در جاهایی انتقادی از استاد کرده باشند، ولی به هر حال به نسبتی

وقتی اندیشه‌های منورالفکری لیبرال و سوسیال، خود دچار تعارض و بحران شدند، وضعی ایجاد شد که زمینه طرح پرسش از هویت کل مغرب‌زمین، اعم از خودبنیادی به معنای فردی و لیبرال و یا خودبنیادی به معنای جمعی و سوسیال و عبور از وضع مدرن فراهم شد. مصداق بارز این پرسش در مورد خودبنیادی فردی لیبرال با کودتای ۲۸ مرداد ظاهر شد و برای وضع جمعی و سوسیال هم بعد از کودتای مارکسیستی در داخل سازمان مجاهدین خلق اتفاق افتاد.

مسافران. اثر آچام جبر. هنر کلاژ ترکیبی سورئال - در این اثر پسرانسان از آسمان می‌بارد. وضع مدرن در نگاه فردید چیزی شبیه به این تصویر است. در عصر مدرن انسان محور و بشرانگاری بنیاد آن است.



این مسئله غرب‌زدگی که استاد مطرح کرد و فلک‌زدگی و موضوعیت نفسانی و خودبنیادی و بشرانگاری و... روی ایشان تأثیر گذاشت؛ هرچند که این وضعیت، کاملاً خودآگاهانه نبود و بسیاری از کسانی که در حوزه درس و بحث ایشان رفت‌وآمد داشتند، مقدمات حکمی و فلسفی یکسانی نداشتند.

❖ به لحاظ تاریخی و نظری، آیا ما اساساً وارد عالم

جدید شده‌ایم، یا در وضع ماقبل تجدید قرار داریم؟
 نمی‌توانیم بگوییم که وارد عالم جدید نشده‌ایم. ما از آنجایی شروع کردیم که شاه اسماعیل صفوی در جنگ چالدران در مقابل سپاه عثمانی شکست خورد. در حقیقت، ما به یک معنا در برابر وضع جدید و توپ و جنگ افزارهای جدید شکست خوردیم. البته آن زمان اقتداری وجود داشت، اما در عصر قاجاری سلطه غرب به‌طور جدی شروع شد و بعد از شکست‌هایی که به انعقاد ترکمانچای و گلستان منجر شدند، این سلطه تشدید شد. از یک سو توطئه انگلیس بود و از سوی دیگر فشار روس‌ها. ما به این صورت وارد عصر جدید شدیم. در مشروطه عده‌ای در کاخ سفارت انگلیس، بست نشستند و گفتند از دموکراسی‌ای که دارید، به ما هم بدهید. مسئله البته صرفاً نفوذ سیاسی نبود، مسئله این بود که امید به حل مشکلات به وسیله تفکر جدید وجود داشت که این اتفاقات افتاد. امید به بیگانه وجود داشت. تا سال ۱۳۳۲ هم سمت و سوی حرکت نهضت‌های معاصر در ایران متوجه آزادی خواهی و لیبرال از یک سو و توجهات سوسیال در دوره‌ای دیگر بود. این‌ها که در بحران و ذیل پرسش قرار گرفتند، وضع آماده شد تا ما بازجستی داشته باشیم؛ مثلاً تفکر مرحوم شریعتی پیش آمد که باید به صدر اسلام برگردیم و سخنان استاد مطهری مهم شد و اعلامیه‌های حضرت امام و سخنان دیگر رهبران انقلاب از جمله مرحوم طالقانی و بهشتی و دیگران اهمیت پیدا کردند.

❖ یکی از لوازم مفهوم غرب‌زدگی، فناوری

(تکنولوژی) است که هیدگر مطرح کرده و فردید هم به آن پرداخته است. مواجهه ما با این مقوله را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

در مورد فناوری هم ورود ما به مطلب، معمولاً ورودی حکمی نیست. وقتی با تفکر جدید (مدرن) به عالم نگاه

می‌کنید، مسئلهٔ معاش مقدم برمسائل دیگر می‌شود و فناوری هم که در خدمت آن است. امروز بحث روز ما، هوش مصنوعی است و بعضاً توجه نداریم به اینکه ماهیت آن چیست و صحبت از هوش مصنوعی را بی‌توجه به چیستی و چرایی آن انجام می‌دهیم و می‌گوییم ماشین است و ما هم آن را می‌سازیم و خودمان هم اداره‌اش می‌کنیم! نه. بحث این است که کثرت استفاده از این هوش مصنوعی، کار را به جایی می‌رساند که قدرت استکباری اولیه‌ای که در طراحی این هوش مصنوعی نهفته است، جماعات بشری و حتی خود طراحان آن را دربرمی‌گیرد. وسایل ارتباط جمعی و شبکه‌های مجازی، وضعی را ایجاد می‌کنند که ما هم ناگزیریم از آن‌ها استفاده یا با آن‌ها مقابله کنیم؛ مسئله این است که ما در این مقابله یا برای استفاده، تا چه حد تابع این وضع و جریان تاریخی قرار می‌گیریم؟

یکی دیگر از چیزهایی که تفکر عمومی ما را نسبت به غرب و عالم جدید آمادهٔ پرسش کرده است، مسئلهٔ محیط زیست است. به‌طور مثال، تعارضاتی میان منافع صاحبان کمپانی‌های جهانی با حفظ محیط زیست در عالم جدید به وجود آمده است. مثلاً شما به یک کمپانی جهانی بزرگ ممکن است بگویید شما دارید این انرژی را مصرف می‌کنید، آلودگی جهانی در وضعیتی است که امکان دارد تا چند سال دیگر با بسیاری از مخاطرات طبیعی مواجه شویم؛ مانند آتش‌سوزی جنگل‌ها و آب شدن یخ‌های قطبی و بالا آمدن حجم آب‌ها و آلودگی دریاها. می‌خواهید با این‌ها چه کار کنید؟ شرکتی که همهٔ هویتش بر اساس منافع استوار است، چگونه حاضر است از منافع خود بگذرد؟ ممکن است کسی بگوید این حرف‌هایی که می‌زنید درست نیست و اتفاقاً محیط زیست در کشورهای کمتر توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، بیشتر در معرض خطر است. در ظاهر، این حرف درست به نظر می‌رسد؛ اما دلیل آن این است که کشورهای توسعه‌یافته عوارض خودشان را به کشورهای توسعه‌نیافته سرریز کردند و مشکلات اقتصادی خودشان را به آن‌ها تحمیل کردند تا نتوانستند ظاهر خودشان را سامان دهند؛ ولی مهم‌تر اینکه اگر این وضعیت پیش برود، کشورهای توسعه‌یافته هم دچار مخاطرات جدی می‌شوند.

❖ این که مرحوم فردید احتمالاً به تاسی از هیدگر گفته است «تکنولوژی، نشانهٔ قهر الهی است» یا «سر و صدای ماشین به جای ندای حق نشسته است» در همین راستاست؟

بله. قبل از این که ما بگوییم، خود آن‌هایی که در کشورهای توسعه‌یافته هستند به زبان بی‌زبانی این موضوع را مطرح می‌کنند. قهر فناوری مربوط به نسبتی است که آدم با عالم جدید پیدا کرده است. این نسبت استکباری که آدم با عالم جدید و خودبنیاد پیدا کرده، خواه‌وناخواه این قهر را رقم زده است.

ما در بحث آگاهی، سه مرتبه داریم؛ در مرتبهٔ نخست آگاهی، علم و دانستن (به معنای معرفت حصولی) است که در اصطلاح قدیم مترادف «علم الیقین» می‌شود، مرتبهٔ بعدی خودآگاهی است که شما نسبت به آگاهی خود، پرسش می‌کنید که این چه نوع آگاهی است و بیشتر در فلسفه اتفاق می‌افتد و آن «عین الیقین» است. مرتبهٔ سوم که ممکن است کلی‌تر باشد، دل‌آگاهی است که به تعبیر اهل زهد، «حق الیقین» است. این مثالی است تا بگویند شما در سه مرحله با امور نسبت پیدا می‌کنید و با از وضع عالم آگاه می‌شوید.

کثرت استفاده از هوش مصنوعی، کار را به جایی می‌رساند که قدرت استکباری اولیه‌ای که در طراحی آن نهفته است، جماعات بشری و حتی خود طراحان آن را دربرمی‌گیرد. خود وسایل ارتباط جمعی و شبکه‌های مجازی، وضعی را ایجاد کرده‌اند که ما هم ناگزیریم یا از آن‌ها استفاده یا با آن‌ها مقابله کنیم؛ مسئله این است که ما در این مقابله یا برای استفاده، تا چه حد تابع این وضع و جریان تاریخی قرار می‌گیریم؟

❖ از نظر فردید، در مواجهه با غرب، آیا می‌توان به شناخت نوع سوم رسید؟

مرحوم دکتر فردید نظرش این است که تذکر از آگاهی به خودآگاهی راجع به عالم جدید و بعد از آن در صورت امکان، دل‌آگاهی [نسبت به غرب] ممکن است. ایشان می‌گوید این سیر، حداقل برای کسی که در مرتبه خودآگاهی به غرب و عالم جدید قرار دارد ممکن است. اگر هم غرب زده شود، غرب زدگی‌اش از نوع مرکب نیست [و بسیط است].

❖ مایک جریان سنت‌گرای فلسفی داریم که اندیشمندانی مانند دکتر سید حسین

نصر، آن را نمایندگی می‌کنند، جریانی که از قضا منتقد غرب هم هست. زاویه دید آقای فردید با آقای نصر یا حتی مرحوم شادمان چه تفاوتی با هم دارند؟ فردید در چه موضعی ایستاده بود که آن‌ها نایستادند؟

به نظر من، همان مسئله پرسش حکمی مجدداً مطرح می‌شود؛ یعنی برای آن‌ها پرسش حکمی که با این عمقی که برای استاد فردید طرح شده، مطرح نشده بود. آقای دکتر نصر به فلسفه قدیم، هم اشرف دارند و هم ترجیحی نسبت به آن دارند؛ ولی این‌گونه نیست که عالم جدید به این معنا که توسط مرحوم فردید تعریف شد، برای آقای نصر هم طرح شده باشد. در مورد مرحوم شادمان هم باید بگویم که در آثارش دقت نکرده‌ام و ندیده‌ام اگر چنین پرسشی برای ایشان هم مطرح بود به عنوان عالم جدید و به طور خاص، آدم در عالم جدید، این‌گونه طرح مطلب کرده باشند.

❖ نظر فردید در خصوص لیبرالیسم و سرمایه‌داری مشخص است؛ اما درباره نگاه

فردید به تفکر چپ، ابهاماتی وجود دارد. در این باره توضیح می‌دهید؟

مرحوم آقای دکتر فردید وقتی به چپ و راست و تعارضاتشان با هم و تعارضات فلسفه‌های قدیم و جدید فکر کرده، توانسته است از این وضع عبور کند. بنابراین، توجه به هر کدام از این جریان‌های متعارض در جای خود لازم است. نه این که بگوییم لیبرالیسم چیست، اصلاً نباید به این مسئله فکر کنیم! چون دوره‌ای از عالم بوده و نمی‌شود اصلاً راجع به آن فکر نکرد. به هر تقدیر، این دوره ما را به اصطلاح «دربر گرفته» است. یا نمی‌توان در مورد چپ فکر نکرد، چون در عالم اگر تعارضات طبقاتی و... نبود، عالم جدید اساساً به وجود نمی‌آمد. اما مادر وضع گذشت و گذاری نسبت به این دو قرار گرفته‌ایم؛ یعنی همواره سعی بر گذشت از چپ و راست به معنی لیبرال و سوسیال بوده است.

❖ گفته می‌شود فردید قبل از انقلاب، گرایش ضد مارکسیستی داشته است؛ مانند

جلسات «فردیدی» که ذکر کردید؛ در حالی که بعد از انقلاب، مارکسیسم را «نزدیک به صراط مستقیم» تلقی کرده است. آیا نگاه فردید قبل و بعد از انقلاب، نسبت به تفکر چپ گرایانه و مارکسیسم به طور خاص تغییر کرد؟

اگر حرف‌های ایشان در خصوص مارکسیسم قبل و بعد از انقلاب به درستی یا یکدیگر مقایسه شود، کلیت آن یک چیز است و از یک موضع گفته شده است. اما نوع بیان به گونه‌ای بوده که سعی شده بیشتر چه در وضع آن روز و چه در وضع بعد از انقلاب، تأثیرگذار باشد. مسئله تأثیر و تذکر برای ایشان مهم بوده است. به طور مثال؛ در جمع روشنفکران، بیژن جزنی هم به منزل ایشان می‌رفت، اما آیا ایشان (فردید) نمی‌دانست این فرد چپ‌گرا است؟ بله می‌دانست و یا مثلاً مرحوم مطهری و دیگران از این گروه و آن گروه می‌رفتند.

فردید، عمل انقلابی
 جریان چپ را بهتر از
 محافظه‌کاری جریان
 راست می‌دانست؛
 نه اینکه نسبت به
 ماهیت خودبنیادی
 جمعی چپ متذکر
 نباشد. و گرنه بعضی
 جریان‌های تندی
 ایجاد شدند و
 موضع‌گیری‌های
 عجیب و غریب و
 ترورهایی صورت
 گرفت که مورد تأیید
 نبودند.



عکاس: سعید کوب

فردید، عمل انقلابی جریان چپ را بهتر از محافظه کاری جریان راست می دانست؛ نه اینکه نسبت به ماهیت خود بنیادی جمعی چپ متذکر نباشد. وگرنه بعضی جریان های تندى ایجاد شدند و موضع گیری های عجیب و غریب و ترورهایی صورت گرفت که مورد تأیید نبودند. ایشان معتقد بود که اگر خود آگاهی نباشد، با صرف عمل انقلابی، روشن نمی شود که چه باید کرد و چه نباید کرد. چنانکه فردید در خصوص تأثیر دکتر شریعتی بر بعضی گروه ها مانند فرقان و... اعتقاد داشت جنبه انقلابی صحبت های شریعتی و توجهش به سیدالشهدا (ع) و صدر اسلام و مجاهدات و... خوب است؛ اما آنجا که جامعه شناسی دورکیم را وارد تفسیر مباحث مذهبی و تاریخ اسلام می کرد، مسئله پیدا می شد.

❖ فردید، هستی را از پنجره ای می دید که هیدگر برای او گشوده بود. در عین حال، انقلاب اسلامی نیز یکی از رخداد های عظیمی بود که او درک کرده بود و به آن علاقه داشت. به نظر شما نسبت میان افکار هیدگر با انقلاب اسلامی و حتی جمهوری اسلامی در نگاه فردید چگونه برقرار می شود؟

استاد فردید گفته است که توجه به امثال هیدگر در پرسش از عالم جدید و غرب می تواند به جمهوری اسلامی کمک کند. ما وضعی در مقابل وضع جهانی داریم. در چنین موقعیتی کسانی مثل هیدگر در وسط معرکه هستند و از هویت و تاریخی غرب پرسش می کنند. هیدگر، دو جنگ جهانی را از سر گذرانده، انسانی بوده که در طول دو جنگ جهانی و در کانون تفکر اروپا زندگی کرده است. وقتی او مطلبی راجع به عالم جدید می گوید معلوم است که برای ما مهم است. برای هر تفکری در عالم مهم است. امروز هیدگر، بیشترین ارجاع فکری در دنیا را دارد؛ زیرا مسئله عالم را طرح می کند و طبیعتاً از این نظر برای ما هم مهم است. البته ما با شخص هیدگر کاری نداریم، همان طور که با شخص افلاطون هم کاری نداریم. با افلاطونی که در تاریخ فلسفه، مؤسس فلسفه است کار داریم. وایتهد که گفته «کل تاریخ فلسفه، شرحی بر آثار افلاطون است»، افلاطون تاریخی را گفته است؛ نه شخص افلاطون را. آن افلاطون تاریخی که ما از مغاره پندارش گفت و گو کردیم، مرحوم فردید هم می خواهد به واسطه اشرف با حکمت قدیم با فلسفه جدید هم سخنی پیدا کند. —

فردید در خصوص تأثیر دکتر شریعتی بر بعضی گروه ها مانند فرقان و... اعتقاد داشت، جنبه انقلابی صحبت های شریعتی و توجهش به سیدالشهدا (ع) و صدر اسلام و مجاهدات آن زمان و... خوب است؛ اما آنجا که جامعه شناسی دورکیم و... را وارد تفسیر مباحث مذهبی و تاریخ اسلام می کند، مشکل پیدا می شود.



نخستین مواجهه انتقادی دانشگاه با تجدید

چرا هنوز فردید و فکر او مورد توجه است؟

زمان مطالعه: ۱۴ دقیقه

← آیا راه بحث در باب تجدید و نقد آن در ایران، همچنان از فکر فردید می‌گذرد؟ پس از گذشت سه دهه از مرگ سید احمد فردید، این پرسشی است که نویسنده در یادداشت حاضر، می‌کوشد تا پاسخی برای آن بیابد.



● محمد حسین نظری
پژوهشگر فلسفه و
الهیات

جنبش مشروطه خواهی را باید نقطهٔ اوج برخورد ایرانیان با تجدید دانست که در حقیقت واسطهٔ میان دو ایران فرهنگی ماقبل و مابعد خود است. اکثر کنشگران و میدان‌داران این جنبش که بیشترشان از میان روشنفکران بودند، به‌رغم شکست سیاسی این حرکت تجدیدخواهانه، در تمام سال‌های پس از آن، از تبلیغ و ترویج فرهنگ جدید نه فقط ناامید نشدند، بلکه گروه‌های مختلف آن‌ها اعم از نویسندگان و شاعران و مترجمان و دانشگاهیان، برای آنکه تجدید را

در نظر ایرانیان مطلوب جلوه دهند و ذائقه ایرانی را به محصولات آن بیالایند، بسیار دشواری و گرفتاری را به جان خریدند و با روحانیت و حوزه‌های علوم دینی، مبارزه‌ها کردند.

در این میان تا سال‌های دهه ۱۳۴۰ خورشیدی، تقریباً کسی از میان روشنفکران و دانشگاهیان نمی‌توان یافت که به تجدد و فکر و فرهنگ غربی، نقد جدی داشته باشد. ممکن است این ادعا گزاف به نظر برسد، اما نگاهی به فهرست سرآمدان روشنفکری و جامعه دانشگاهی ایران پس از مشروطه تا نیم قرن، نامی را نمی‌نمایاند که بنیادهای تجدد را آن‌گونه که باید، هدف نقد و نظر جدی قرار داده باشد. جزیک تن که پس از سال‌ها گمنامی، در اوایل دهه نهم نخست قرن ۱۴ خورشیدی، خلاف آداب و عادات جامعه دانشگاهیان به میدان نقد بنیادهای تجدد وارد شد و در این زمینه، فکری جدی برجای گذاشت؛ آن چنان جدی که بحث درباره او و فکرش تا روزگار ما امتداد یافته است؛ سید احمد فردید، متفکری که سال‌ها در خارج از ایران تحصیل کرد و در بازگشت به ایران به همت برخی افراد از جمله یحیی مهدوی، در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به تدریس فلسفه مشغول شد. او علاوه بر آنکه سال‌ها به تحصیل و تحقیق در فلسفه غربی پرداخت، با سنت فکری اسلامی نیز آشنایی داشت؛ خصوصاً تصوف و عرفان اسلامی که ظاهراً فردید، حقیقت دین را آنجا یافته بود و به همین دلیل، بخش عمده گفتار او، محصول تأمل در فکر جدید غربی از همین موضع و مقام است. فردید برخلاف جامعه دانشگاهی آن روز که عمدتاً گفتار و نوشتار خود را در جهت تمجید از تجدد و تأیید فکر غربی سامان می‌دادند، منتقد جدی تجدد بود و از همین باب، مشروطه را که جنبشی تجددخواه بود، «دفع فاسد به افسد» می‌دانست؛ به این ترتیب که اگر استبداد شاهنشاهی فاسد باشد که هست، مشروطه افسد از آن و دفع اولی به دومی، در واقع دفع فاسد به افسد است. چنین موضعی نسبت به تجدد نه فقط در میان دانشگاهیان و غیرروحانیان بی‌نظیر است، بلکه در میان روحانیان و حوزویان نیز کم‌نظیر است. به نظر می‌رسد که همین موضع تکین فردید، او را از دیگر معاصرانش متمایز کرده و موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیار را برانگیخته است؛ چنانکه ۳۰ سال پس از وفات فردید، هنوز بحث بر سر نظرات و تفکرات او و آثار این فکر و نظر بر انقلاب اسلامی همچنان ادامه دارد.

اما چرا فردید نسبت به تجدد، چنین موضعی اخذ کرد؟ فردید به واسطه آشنایی با زبان‌های مختلف، علاوه بر فلسفه، در ریشه‌شناسی واژگان (Etymology) نیز تبحر داشت. چنانکه امروز بسیاری از واژگان مورد استفاده ما در علوم و فلسفه، حاصل پژوهش و تأملات او است. «غرب‌زدگی»، یکی از این واژگانی است که اول بار، فردید آن را به کار برد و طی نیم قرن گذشته به یکی از پربرسامترین واژگان مورد استفاده اهالی علوم انسانی و فلسفه در ایران تبدیل شد. اگرچه فراموش نباید کرد که اغلب متفکران در فهم غرب‌زدگی فردید دچار بدفهمی می‌شوند. غرب‌زدگی یک معنای ظاهری دارد که جلال آل احمد در کتابی با همین عنوان به تفصیل در باب آن سخن گفته و آن عبارت است از غرب جغرافیایی اعم از اروپا و آمریکا که ایرانیان و به طور کلی اهالی مشرق‌زمین در برابر آن، سنت

اکثر کنشگران و میدان‌داران جنبش مشروطه که بیشترشان از میان روشنفکران بودند، به‌رغم شکست سیاسی این حرکت تجددخواهانه، در تمام سال‌های پس از آن، از تبلیغ و ترویج فرهنگ جدید نه فقط ناامید نشدند، بلکه گروه‌های مختلف آن‌ها اعم از نویسندگان و شاعران و مترجمان و دانشگاهیان، برای آنکه تجدد را در نظر ایرانیان مطلوب جلوه دهند و ذائقه ایرانی را به محصولات آن بیالایند، بسیار دشواری و گرفتاری را به جان خریدند و با روحانیت و حوزه‌های علوم دینی، مبارزه‌ها کردند.

← حاشیه بر متن •

ریشه‌شناسی واژگان (Etymology)، دانشی است از زیرشاخه‌های دانش زبان‌شناسی. ریشه‌شناسان به تأمل در شیوه شکل گرفتن و تکوین واژه‌ها می‌پردازند. بن و ریشه‌شناسی واژه‌ها و روند تاریخی دگرگونی و دگرگشت آن‌ها مورد توجه این دانش است. (Etymology) در بنیاد از واژه یونانی Etymon به معنای «معنای واقعی» آمده است. می‌توان معنای لغوی اتیمولوژی را «شناخت معنای واقعی» دانست.

خویش را فراموش کرده و تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. اما غرب‌زدگی فردید اعم از این و بلکه غیر از این است. غرب‌زدگی فردید را با برخی دیگر از واژگان او یعنی بشرانگاری، نیست‌انگاری، خودبنیادی و... می‌توان درست فهمید. او در کنار غرب‌زدگی، غرب‌زدگی مضاعف را نیز به کار می‌برد که آن می‌تواند فهم معنای غرب و غرب‌زدگی در نظر فردید را تسهیل کند. فردید بر آن است که انسان در یونان باستان از وجود و هستی غافل شده و به خود و نفس خود توجه کرده است و این غفلت از وجود در دوره جدید به اوج رسیده و تبدیل به یک غفلت تام و تمام و عالم‌گیر از وجود شده که همان خودبنیادی است. به اعتقاد او امروز فرهنگ غربی مصداق تام غفلت از وجود است که انسان و نفس انسانی را معیار همه چیز قرار می‌دهد و از این حیث، تجدد عین خودبنیادی و عین غفلت از وجود و انسان جدید غرب‌زده و بلکه غرب‌زده مضاعف است. در واقع، نقد فردید به تجدد و استعمال لفظ غرب‌زدگی، نه از موضع ناسیونالیستی یا کبریاطلبی فرهنگی و دینی، بلکه از موضع نسبت انسان با حقیقت وجود و هستی مطلق است. از این منظر، چه بسا ممالک شرقی که صورت غربی دارند و به واسطه اخذ تجدد همچون فکر اروپایی و آمریکایی دچار غفلت از وجود مطلق‌اند. بنابراین، غرب‌زدگی به این معنا، اگرچه مشتمل بر وضع اروپا و آمریکای امروز است، اما حقیقتش بسیار موسع‌تر از آن است که به غرب جغرافیایی و محصولات جدید، بتوان محدودش کرد. دلیل عمده موضع فردید نسبت به مدرنیته، همین نگاه هستی‌شناسانه او نسبت به حقیقت و نسبت عالم و آدم با حقیقت است که با سنت اسلام و عرفانی ما نیز سازگار است.

فردید اگرچه روشنفکر نبود و خوش نداشت که او را از روشنفکران بدانند، اما یک آکادمیسین بود که در دانشگاه‌های اروپا درس خوانده بود و آداب پژوهش دانشگاهی را خوب می‌دانست. او به چندین زبان آشنا بود و در بهترین دانشگاه ایران کرسی تدریس داشت. کسی با این مختصات را در جامعه دانشگاهی پیش از فردید نمی‌توان یافت که در مواجهه با مدرنیته چنین موضعی اخذ کند. به نظر می‌رسد که او نخستین کسی است که از میان دانشگاهیان دچار «از خودبیگانگی» نشد و به جای مدح تجدد و تحیر و تسلیم در برابر آن، تجدد را جداً به تیغ نقد کشید. همین مواجهه تکین فردید که جدی و غیرسانتیمانتالیستی است، او را سرزبان‌ها انداخته و نام و یاد او را تا امروز زنده نگه داشته است؛ در حالی که، بسیاری از معاصران نامدار او از زمان مرگ خود چندان پیشتر نرفته‌اند و آثار و گفتار آن‌ها چنین ظرفیتی نداشته است.

مواجهه جدی فردید، مواجهه‌ای است که هنوز برای بخشی از جامعه دانشگاهی و روشنفکران مخالف او، قابل هضم نیست. از این رو، به بهانه‌ای شاهد تاخت و تاز آن‌ها علیه فردید هستیم و طبیعی است که چنین نظری موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری را برانگیزد. البته تذکر دادیم که بیشتر این توافق و اختلاف‌ها با فردید، ناشی از سوءفهم است و غالباً افراد، برداشت درستی از مطالب او خصوصاً غرب‌زدگی مورد نظر فردید و مواجهه انتقادی‌اش با غرب ندارند. از این رو، می‌بینیم که در طول نیم‌قرن گذشته آن‌ها که منافعشان در تقابل سیاسی با غرب و مدرنیته تأمین می‌شود، از در دوستی و موافقت با فردید

«غرب‌زدگی»، یکی از این واژگانی است که اول بار فردید آن را به کار برد و طی نیم قرن گذشته به یکی از پربسامدترین واژگان مورد استفاده اهالی علوم انسانی و فلسفه در ایران تبدیل شد.

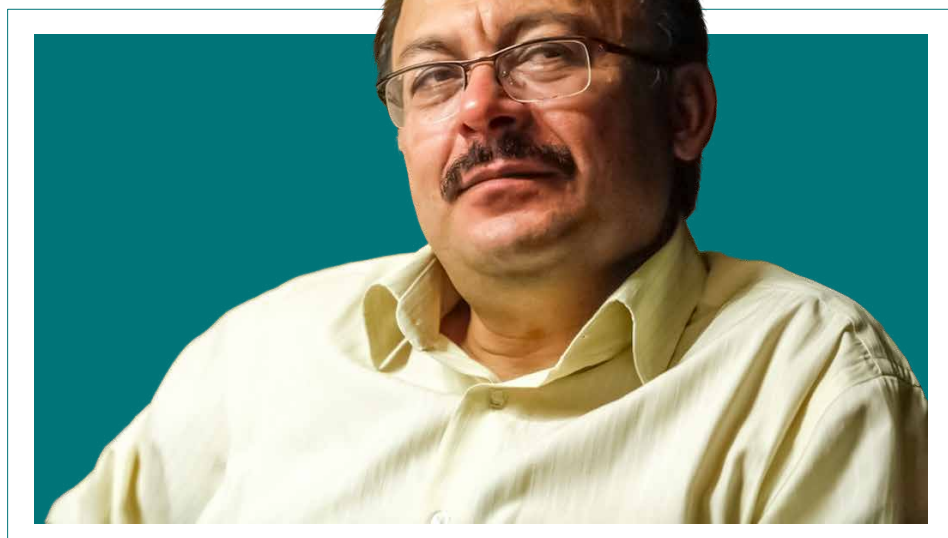
← شرح عکس:
 «پسرانسان» اثر
 نقاش سورئال بلژیکی
 «رنه ماگريت». میوه
 ممنوعه در الهیات
 مسیحی، بصیرت و
 آگاهی است و انسان
 مدرن با خوردن میوه
 ممنوعه، افق نگاهش
 از جلوی بینی‌اش تا
 دور دست‌ها گسترده
 می‌شود. فردید، بنیاد
 غرب را انسان‌انگاری و
 خودبنیادی پسرانسان
 می‌دانست.



درآمده و آن‌ها که مجذوب غرب و مظاهر مدرنیته هستند، او را دشمن داشته‌اند و کمتر کسی درصدد فهم واقعیت‌ها برآمده است. اما نه آن دوستی و نه این دشمنی، نسبتی با فردید و فکر و نظر او در باب تجدد و غرب و غرب‌زدگی ندارد و فهم نظر او مستلزم عبور از این تقابلهای موهوم و غیرعلمی است.

به هر حال، به نظر می‌رسد که بخشی از پاسخ به این پرسش که «چرا هنوز فردید و فکر او مورد توجه است؟»، نهفته در همین تکینگی موضع فردید در زمانه‌ای است که قاطبۀ روشن‌فکران و آکادمیسین‌های ما در مقام تحیر و از خود بیگانگی در برابر تجدد قرار دارند. بیراه نیست اگر بگوییم که نقد مدرنیته یا دست‌کم نقد جدی مدرنیته در ایران پس از مشروطه، با فردید آغاز شد و سه دهه پس از درگذشت او نیز همچنان فردید است که در این باب حرف برای گفتن دارد؛ به دیگر سخن، راه بحث در باب تجدد و نقد آن در ایران، همچنان از فکر فردید می‌گذرد. ○

نقد فردید به
 تجدد و استعمال
 لفظ غرب‌زدگی
 نه از موضع
 ناسیونالیستی یا
 کبریاطلبی فرهنگی
 و دینی، بلکه از
 موضع نسبت
 انسان با حقیقت
 وجود و هستی
 مطلق است.



پرسش از انسداد آفرینی یا افق‌گشایی فکر فردید در گفت‌وگو با بیژن عبدالکریمی

فکر «آماده‌گر»

زمان مطالعه: ۱۴ دقیقه

● امیر فرشباف
دبیر پرونده

◀ نسبت به نقش سید احمد فردید در اندیشه‌ورزی در ایران معاصر، دو نوع قضاوت وجود دارد؛ یک جریان از طریق تبلیغات رسانه‌ای و ایدئولوژیک و بدون التزام به روش بحث فلسفی و علمی، صرفاً به تخطئه فردید می‌پردازد و هیچ نقطه روشنی در کارنامه علمی و معرفتی او نمی‌بیند، و جریان دیگر، با انسداد باب نقد فردید تا مرز تقدیس او پیش می‌رود. اما دکتر بیژن عبدالکریمی، مترجم و مدرس فلسفه در دانشگاه، ضمن انتقاد به برخی وجوه اندیشه فردید، اعتقاد دارد او بود که تفکر در ایران را به سطح آنتولوژیک (هستی‌شناختی) ارتقا داد و از این نظر جامعه معاصر ایران، مدیون اوست. عبدالکریمی، منتقدان فردید را عمدتاً از جریان‌های غیرفلسفی و «شیفتگان غرب و سرسپردگان عقلانیت مدرن» می‌داند که تاب شنیدن نقدهای بنیادی به غرب را ندارند. همچنین او معتقد است از نظر فردید، مدرنیته آخرین امکان برای بشر نیست و در مقابل، فردید ما را به نوعی تفکر «آماده‌گر» دعوت می‌کند. عبدالکریمی در گفت‌وگوی پیش رو، مدعی است جریان‌ات سیاسی در جامعه ما در هر دو طیف پوزیسیون و اپوزیسیون، فقط سایه‌ای از اندیشه‌های فردید را دریاخته‌اند.

✦ پرسش‌های مقدماتی که در ابتدا می‌توان طرح کرد، این است که اساساً طرح هستی‌شناختی فردید، چقدر بن‌بست شکن و راهگشا و بالعکس، چقدر خود موجب انسداد و اوجاج تفکر در ایران معاصر بوده است؟

با فردید، گفتمان فکری ایرانیان ارتقا پیدا می‌کند و این امری است که به فردید، جایگاه خاصی می‌بخشد. ما ایرانی‌ها در دوران انحطاط تاریخی خودمان در دوره اخیر، همواره یا براساس گفتمان فقهی با اصطلاحاتی مانند «حلال»، «حرام»، «واجب» و «مکروه» و... و یا براساس گفتمان تئولوژیک و کلامی مان با مفاهیمی مثل «کافر» و «ملحد» و «دارالاسلام» و... به مسائل مان فکر می‌کردیم و یا طبق گفتمان سیاسی مان، با عناوینی چون «خائن»، «وابسته»، «وابسته به اجنبی» و... سخن گفته‌ایم و تا این اواخر هم که براساس گفتمان‌های ایدئولوژیک و ایدئولوژی‌های مارکسیستی و امپریالیستی و کاپیتالیستی با برجسب‌ها و عناوینی مانند «بورژوازی» و «پرولتاریا» و «سوسیالیست» و «کارگر» و «سرمایه‌دار» و... صحبت کرده‌ایم. یا مثلاً پیش از انقلاب، ما با شریعتی، با یک گفتمان جامعه‌شناختی در مورد مسائل فکری کردیم و با مفاهیمی مثل «انقلاب»، «اسلام» و «محافظه‌کاری» و «ارتجاع مذهبی» و... سروکار داشتیم و پس از آن با دکتر سروش وارد گفتمان دیگری شدیم؛ گفتمانی که شبه‌مذهبی و معرفت‌شناختی بود و کلیدواژه‌هایی مانند «معرفت‌پیشینی»، «معرفت‌پسینی»، «تحول معرفت»، «معرفت دینی»، «معرفت غیردینی» و نسبت انواع معرفت‌ها و... را در بر می‌گرفت.

اما با دکتر فردید، اتفاق مهمی در کشور ما افتاد و بحث‌های ما تا سطح گفتمان آنتولوژیک و یک گفتمان وجودشناختی ارتقا پیدا کرد. اگر بپذیریم که فلسفه وجودشناسی و هرگونه بحث فلسفی، نهایتاً به نحوه تلقی از وجود برمی‌گردد، باید بگوییم که این فقط فردید است که بحث فلسفی می‌کند و دیگران، بحث‌های شبه‌فلسفی دارند، ولی از سنخ مباحث فلسفی نیست؛ به این اعتبار، فردید در تاریخ تفکر ما نقشی یگانه، بی‌بدیل و تکرارناپذیر دارد. جامعه فکری ما مدیون مفاهیم ابداعی فردید مثل نیست‌انگاری و خودبنیادی و متافیزیک‌زدگی و غرب‌زدگی است که این تعبیر آخر در لسان او، برابر با متافیزیک‌زدگی است. این‌ها همه مفاهیمی وجودشناسانه هستند. بنابراین، این انگاره که «فردید، باعث انسداد تفکر در ایران شده است»، فقط از جانب کسانی مطرح می‌شود که با تفکر فلسفی، بیگانه هستند و امر شبه‌فلسفی را با امر فلسفی خلط می‌کنند و خواهان آن هستند که شبه‌فلسفه را یعنی مباحث تئولوژیک و ایدئولوژیک و سیاست‌زده و مباحث جامعه‌شناختی و مباحث معرفت‌شناختی را جانشین مباحث عمیق فلسفی در معنای وجودشناسی کنند.

به طور کلی، حرف این نیست که ما دیدگاه‌های فردید را بپذیریم یا نه؛ بلکه مسئله این است که نمی‌توانیم و نباید اهمیتش را نادیده بگیریم. تفکر فلسفی، فی‌نفسه سبب انسداد نمی‌شود؛ اتفاقاً آنها در یک صورت، یعنی با بحث فلسفی است که می‌توانیم انسدادها را نشان بدهیم، ولی منتقدان فردید معمولاً فاقد توان بحث فلسفی در معنای بحث آنتولوژیک هستند.

✦ اثر فکر فردید در ساحت اجتماعی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ طرح مباحثی مثل غرب‌زدگی و تفسیر آخرالزمانی از تاریخ چه تأثیرات نظری بر تفکر اجتماعی و چه آثار عملی بر ساختارهای اجتماعی ایران معاصر داشته است؟

در مورد اندیشه آخرالزمانی، وی می‌کوشد تفکر تاریخی را بررسی کند. اگر مبنا و مقدمه را

برای فردید، فلسفه، ترجمه و واگویی اندیشه‌های متفکران غربی نیست؛ فردید می‌کوشد دیدگاه‌های خود را با وجدان و خودآگاهی ما ایرانیان پیوند بدهد و تلاش می‌کند بین تلقی تاریخی خودش با برخی از مؤلفه‌های تاریخی و اسطوره‌ای در جامعه ما پیوند برقرار کند.

← حاشیه بر متن •

«بوکو حرام»، یا به بیان دقیق‌تر «جماعه اهل السنة للدعوة والجهاد»،

یکی از گروه‌های اصلی جریان سلفی است که در سال ۲۰۰۱ در شمال نیجریه اعلام موجودیت کرد. دیدگاه‌های این جریان به طالبان نزدیک است و به دنبال تشکیل امارت اسلامی در شمال نیجریه است. جذابیت دعوت این گروه به قدری است که موفق به جذب گروهی از دانشجویان دانشگاه‌های بورنو و یوب نیجریه شده است. این گروه را که سوبه‌های جنبشی قوی دارد، می‌توان از پیامدهای مواجهه جامعه اهل سنت با مدرنیته دانست. محمد یوسف، بنیان‌گذار این گروه بر این نظر بود که آموزش سکولار به دلیل گسترش فرهنگ غرب، جامعه مسلمان را به فساد، محدود می‌کند؛ بنابراین، به عنوان فاکتور اصلی ممانعت‌کننده از تحقق یک نظم اسلامی به شمار می‌آید. مهم‌ترین خواسته این جریان، تعطیلی تمام مدارس مدرن است. بوکو حرام در جست‌وجوی راهی برای برپاداشتن ارزش‌های سلفی اهل جماعت در دنیای مدرن است و در این راه با ابزار «تکفیر»، سراز اقدامات نظامی سخت و قتل عام درآورده است.

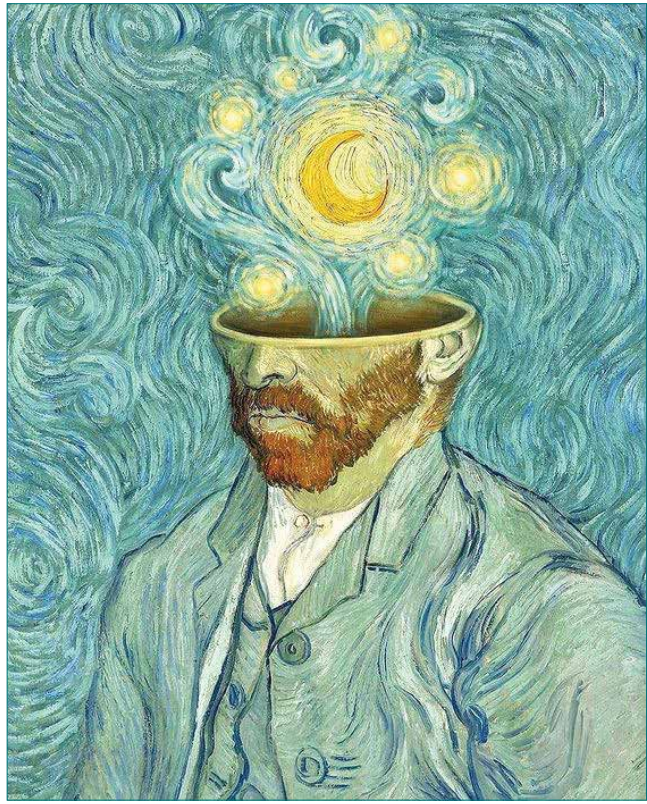
بپذیریم، آن چنان که هگل می‌گوید: «فلسفه یعنی خودآگاهی»، فردید در راستای همین خودآگاهی می‌کوشد. برای فردید، فلسفه، ترجمه و واگویی اندیشه‌های متفکران غربی نیست. فردید می‌کوشد دیدگاه‌های خود را با وجدان و خودآگاهی ما ایرانیان پیوند بدهد و تلاش می‌کند بین تلقی تاریخی خودش با برخی از مؤلفه‌های تاریخی و تفکر تاریخی و اسطوره‌ای در جامعه ما پیوند برقرار کند. البته می‌شود انتقاد کرد و گفت که در اندیشه فردید، تاریخ مدرن و تاریخ در معنای مدرن به اندیشه آخرالزمانی پیوند می‌خورد و این محل انتقاد است.

اما افرادی که معتقد هستند به لحاظ جامعه‌شناختی، فردید سبب انسداد شده است، عموماً کسانی‌اند که به شدت، شیفته عقلانیت جدید هستند و براساس «اصل پیشرفت»، تفسیری خطی از تاریخ دارند و هرگونه نقادی غرب را «آب به آسیاب بنیادگرایی ریختن» تلقی می‌کنند. این افراد، فرقی بین بنیادگرایی سلفی در عالم اسلام و صورت‌های آن، مانند طالبانیسم و بن‌لادنیسم و الشباب و بوکو حرام با اندیشه‌های نیچه، هوسرل و هیدگر و... قائل نیستند و نمی‌توانند بفهمند که موضع یک متفکر مثل هیدگر و نیچه و به تبع آن‌ها متفکری همچون فردید در افق تاریخی ما نسبت به غرب، به هیچ وجه با مواجهه بنیادگرایان با غرب یکی نیست. بنیادگرایان از موضع عقلانیت ماقبل مدرن با مدرنیته غربی برخورد می‌کنند، اما متفکرانی مثل نیچه و هیدگر و در افق تاریخی ما فردید، از منظری پسامدرن و پساسوبیزکتیویستی پس از تجربه مدرنیته، خواهان نقد مدرنیته هستند. باید بدانیم که این دو یکی نیستند. به بیان ساده‌تر، اکثر ناقدان اندیشه‌های فردید و هراندیشه‌ای که خواهان تأمل درباره مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی تمدن غرب است و دعوت به تفکر و طرح پرسش انتقادی درباره غرب می‌کند، اساساً اهل فلسفه نیستند و بیشتر، اهل سیاست و ایدئولوژی هستند و از منظر سیاسی و ایدئولوژیک و به تعبیری دیگر، از منظر شیفتگی به غرب و سرسپردگی به عقلانیت جدید به اندیشمندانی مثل فردید که نقاد غرب و غرب‌زدگی است، حمله می‌کنند.

❖ مستحضر هستید که ماهیت نقد هیدگر به عالم غرب با نقد متفکری مثل مارکس متفاوت است. درست است که مارکس، سامان اجتماعی و اقتصادی غرب مدرن و لیبرال را نقد می‌کند؛ اما نقد هیدگر، بنیادهای هستی‌شناسانه و تاریخی غرب را زیر تیغ تحلیل و انتقاد می‌برد و از این نظر، منحصر به فرد و عمیق‌تر است. در مقابل، نظر منتقدان شیوه نقد هیدگر و فردید به مدرنیته، این است که همین نقد بنیادی، ضرورتاً راه به محافظه‌کاری رادیکال و راه به ارتجاع ماقبل مدرن و فاشیسم می‌برد. در این باره توضیح می‌دهید؟

نه، ضرورتاً این چنین نیست. می‌توان پذیرفت که نقد نامتاملانه و نقد نامتفکرانه به غرب می‌تواند آفاتی برای جامعه داشته باشد؛ یعنی گویی این نقادی‌ها ممکن است ما را به این توهم دچار کند که ما اجتناب‌ناپذیری مدرنیته را درک نمی‌ایم، مدرنیته را به منزله یک رویداد عظیم تاریخی «از آن خودکننده» درک نکنیم. اما تمام متفکران بزرگی مثل هیدگر و به تبع او فردید، کاملاً خودآگاه‌اند که مدرنیته در حال حاضر، آلترناتیو دم دستی در پیش ندارد؛ بلکه آن‌ها ما را به امکان دیگری دعوت می‌کنند و ما را به این امر فرامی‌خوانند که مدرنیته آخرین امکانی نیست که در برابر بشر قرار دارد و بشر می‌تواند به امکان دیگری بیندیشد. تفکر متفکرانی مثل هیدگر و به تبع او فردید، ما را به نوعی تفکر «آماده‌گر» دعوت می‌کند.

شرح عکس:
ونسان ون کوگ
سرپرستاره



نه اینکه ما الآن فکر کنیم دم دست و بالفعل، نقطه‌ای بیرون از مدرنیته وجود دارد.

❖ نقش تفکر فردید در سیاست‌اندیشی و سیاست‌ورزی در ایران پس‌انقلاب چیست؟

بیشتر جریان‌های سیاسی در کشور، چه در دوران قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب، اساساً از تفکر حکمی و فلسفی تهری بودند. دلیل آن هم به انسداد تاریخی و گسست تاریخی برمی‌گردد که در دوران جدید، میان ما ایرانیان و سنت و میراث حکمی و نظری‌مان شکل گرفته است. ما در سه چهار قرن اخیر که دچار این گسست شده‌ایم، پیوندمان با میراث حکمی، عرفانی، فلسفی و نظری‌مان قطع شده است و جای آن را ایدئولوژی‌های رنگارنگ و سیاست‌زدگی (سیاست‌مآبی) گرفته است. لذا جریان‌های سیاسی ما اعم از پوزیسیون و اپوزیسیون، اساساً فاقد نگرش فلسفی هستند و چون فاقد نگرش فلسفی هستند، اساساً در قد و قامتی نبودند که سخن‌اندیشمندی را که می‌کوشند مواجهه آنتولوژیک و فلسفی با مسائل داشته باشند، درک کنند. یعنی نتوانسته‌اند با اندیشمندی چون دکتر فردید و دکتر رضا داوری اردکانی، مواجهه‌های حکمی و فلسفی داشته باشند. لذا نمی‌توانیم بگوییم که جریان‌های سیاسی در جامعه ما در هر دو طیف پوزیسیون و اپوزیسیون از اندیشه‌های فردید اثر پذیرفته‌اند، بلکه ممکن است به قول افلاطون، سایه‌ای از اندیشه‌های فردید را مورد بهره‌برداری قرار داده باشند. و یا منتقدان فردید ممکن است گمان کنند میان نقد پیشامدرن جریان‌های بنیادگرا با نقد پسامدرن متفکرانی مثل هیدگرو و به تبع او فردید همسویی وجود دارد؛ این نوع قضاوت‌ها ناشی از بیگانگی از فلسفه است. —

نمی‌توانیم بگوییم
که جریان‌های سیاسی
در جامعه ما در هر
دو طیف پوزیسیون
و اپوزیسیون از
اندیشه‌های فردید
اثر پذیرفته‌اند، بلکه
ممکن است به قول
افلاطون، سایه‌ای از
اندیشه‌های فردید
را مورد بهره‌برداری
قرار داده باشند.

فکر بی قرار اما در پی آشیانه آرام

نقش الهیات زبانی بر تاروپود حکمت انسی فردید

زمان مطالعه: ۱۳ دقیقه

← این یادداشت، نگاهی کوتاه دارد به این مهم که فردید در علم الاسماء و حکمت انسی خود چه می‌گوید و زبان و ریشه‌شناسی واژگان برای رهنمون شدن به معنا در این میانه چه جایگاهی دارد؟ مخاطب با خواندن این متن، یک فهم کلی از پروژه فکری فردید، به دست می‌آورد.



● مریم طیبی نظری
دانشجوی دکتری
فلسفه تطبیقی

در تاریخ فلسفه و عرفان، کم نیستند متفکرانی که به شطحیات گویی متهم شده‌اند. احمد فردید هم یکی از آن‌هاست؛ درباره‌اش گفته‌اند: «فردید پریشان‌گویی است فرورفته در عالم حیرت که هیدرگراً ظاهراً مسیحی و ابن عربی مسلمان را بر سر یک سفره نشانده است». همچنین گفته‌اند: پایش را از گلیم سطره‌اش بر زبان‌شناسی و دایره لغات، درازتر کرده است که نباید می‌کرد. آنچه کرد، تاریخ و فلسفه و عرفان و به طور کلی حکمت را به بازی الفاظ کشانده است.

البته همان‌طور که گفته شد، فردید در این انتسابات و اتهامات، تنها نبوده و پیش‌تر، عرفا و اندیشمندان بزرگ‌تری چون منصور حلاج و نیچه و هیدرگر نیز با همین قضاوت‌ها مواجه بودند. گویی اصالت فکر، گوش دادن و یافتن حضوری وجود است و همین ضامن سیلان و دوام فکر می‌شود. اصالت اندیشه آسان به دست نمی‌آید؛ اصالت تفکر در مأمّن اندیشه‌ورزی خود را نشان می‌دهد و زبان - چنانکه هیدرگر گفته است - «آشیانه وجود» و بزمگاه اندیشه است. فردید هم همان متفکر اصیلی است که زندگی‌اش تفکر اوست و تفکر بی‌قرارش به دنبال بسترو لانه‌ای برای آرمیدن در جهان ناآرام اکنون. فردید به عنوان یک متفکر اصیل را باید با نقب زدن به چند مؤلفه فهم کرد؛ او یک مسلمان متأثر از فلسفه آلمانی هیدرگر است؛ بنابراین، تاریخی فکری می‌کند و با همین چهارچوب فکری، زبان را نظاره می‌کند. پس فراموش نکنیم او مسلمانی است که از نظرگاه الهیات تاریخی به زبان می‌اندیشد. فردید همچنین متأثر از عرفان محی‌الدین، ظهور اسماء و صفات حق را فلسفه خلقت می‌داند، با همین تفسیر به عالم می‌نگرد و از پس حجاب برآمدن اسماء را به نظاره می‌نشیند.

فردید همان متفکر
اصیلی است که
زندگی‌اش تفکر
اوست و تفکر
بی‌قرارش به دنبال
بسترو لانه‌ای برای
آرمیدن در جهان
ناآرام اکنون.

● فرید و علم الاسماء تاریخی

به منظور تقریر بهتر علم الاسماء فرید، خلاصه‌ای از برنامه فکری او را باید از نظر گذراند، که البته ریشه افکار او هم در همین زمین زبان‌اندیشی تاریخی او تنیده شده است. همان طور که ذکر شد، فرید نگاهی تاریخی به انسان داشته و مواجهه او با تاریخ، توأم با نگاهی عرفانی بوده است. همین باعث شده که وی انسان را مظهر اسماء الهی بداند. تاریخ، منظری از خلقت حق است که به صور گوناگون درمی‌آید و در هر دوره تاریخ، اسمی از اسماء حق متجلی می‌شود. بنابراین، از نظری، تاریخ، ظهور اسم حق بوده. اما مظهر این اسم چیست؟ این انسان است که مظهر اسماء حق بوده و وقت و تاریخ دارد (برخلاف حیوانات و نباتات و جمادات). همان گونه که خلقت، ظهور اسماء است و انسان کامل مظهر اسم جامع حق است.

آنچه فرید به تفکر ابن عربی می‌افزاید، تاریخت اسماء و هم‌بسته بودن آن با انسان است؛ اینکه در هر دوره‌ای انسان مظهر یک اسم است. ضمن اینکه سیر تاریخ که همان سیر بشر است، طبق خوانش فرید، رو به سوی کمال دارد.

سید احمد فرید، تاریخ را از آغاز تا انجام در پنج مقطع می‌بیند. از نظری، هر دوره صورت و ماده‌ای دارد. صورت هر دوره تاریخی، مناسبات حاکم بر تمام شئون فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی است. ضمن اینکه هر دوره، ماده‌ای برای صورت تاریخی بعدی است و صورت و ماده جدید نیز خود ماده‌ای برای دوره بعد هستند؛ همین‌طور تا پایان تاریخ و آخرالزمان. این تقریر فرید از حرکت تاریخ، از جهت تحول، یادآور حرکت جوهری ملاصدرا و نسبت «خلع و لبس» میان ماده و صورت امور است.

تاریخ ادواری دارد؛ این دوره از تاریخ، ایام‌الله تاریخ است که هنگام ظهور اسم اعظم است و به اجمال، دربدو تاریخ و به تفصیل، در غایت و نهایت تاریخ، با ظهور بقیه‌الله واقع خواهد شد. وی ادوار تاریخ را این‌گونه تقسیم می‌کند: پریروز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فردا.

نطفه تاریخ را «امت واحده» تشکیل می‌دهد؛ نطفه‌ای که ماقبل ندارد و ماده‌المواد همه تاریخ است. امت واحده فطرت و وجدان زمانه است تا روزی بیدار و اعاده شود. به تعبیر حکمی، در هر دوره تاریخی، اسمایی به ظهور می‌رسند و با غلبه اسمی، دیگر اسماء نسبت به آن مستوری مانند؛ اسمایی را که مستورند ماده و اسمی را که غالب است صورت تاریخی آن دوره می‌نامد.

تاریخ در یک مدار حرکت می‌کند، یک مسیر دوری ۵ مرحله‌ای که از پریروز آغاز و تا پس‌فردای آخرالزمان ادامه دارد. در این مسیر، سیر تاریخی انسان از مرحله امت واحده که بیشترین نسبت حضوری با حق را داشته، شروع شده و تا پس‌فردا تداوم می‌یابد. فرید به وضوح تحت‌تأثیر عرفان اسلامی و نگاه انتقادی هیدگر به ادوار تفکر بشر، این مقاطع را تبیین می‌کند. وی در توضیح دیروز، با همان ادبیات هیدگر، این دوره را آغازی بر نهیلیسم و جودی دانسته و علت آن را پررنگ شدن متافیزیک قلمداد می‌کند. متافیزیک، وجود و خداوند را - که اصل وجود است - به فراموشی می‌سپارد؛ در همین دوران است که «غرب‌زدگی» پدید می‌آید. اما مسیر تاریخ ادامه دارد و با وارد شدن در مقطع پس‌فردا، خداوندی را که متافیزیک به گوشه‌ای رانده و نشانده بود، این بار بشر او را به حضور دعوت می‌کند.

دعوت به حضور، آخرین مرحله «انتظار آماده‌گر» است و تاریخ، وجدان خود را که تعیین

فرید یک مسلمان متأثر از فلسفه

آلمانی هیدگر است.

بنابراین، تاریخی فکر

می‌کند و با همین

چهارچوب فکری

زبان را نظاره می‌کند؛

پس فراموش نکنیم

او مسلمانی است

که از نظرگاه الهیات

تاریخی به زبان

می‌اندیشد. فرید

همچنین متأثر از

عرفان محی‌الدین،

ظهور اسماء و

صفات حق را فلسفه

خلقت می‌داند، با

همین تفسیر به

عالم می‌نگرد و از

پس حجاب برآمدن

اسماء را به نظاره

می‌نشیند.

آن، امت واحده است، بیدار می‌کند. دیگر «غرب‌زدگی» در کار نیست و شرق به معنای تاریخی آن طلوع می‌کند. امت واحده‌ای خواهد آمد؛ امتی عاری از کبریاطلبی، امتی یکدست و فانی در وجود.

به قول خود فریدید: «بنا بر مبانی علم‌الاسماء تاریخی، در این دوره اسم اعظم مستأثر، از استثنای خارج می‌شود و به مرحله ظهور و تجلی می‌رسد. اسم اعظم مستأثر، کنه و باطن همه اسمای الهی به شمار می‌رود و از جمله اسم جامع نیز وجهی از جوه آن است و همه اسمای غیب و شهادت، جلوات گوناگون آن اسم محسوب می‌شوند و به همین سبب، می‌توان این اسم را مفتاح غیب دانست. این اسم مقام جمع‌الجمعی است که در آن از همه اسمای متخالف چون اسمای رحمت و قهر، ظهور و بطون رفع تخالف می‌شود و همه آن‌ها در مقام اجمال بعد از تفصیل به وحدت و یگانگی می‌رسند».

● مختصری درباره زبان اندیشی فردید

در خصوص طرح و برنامه زبانی فردید باید گفت او اولاً به سنت فلسفه زبان تحلیلی، روی خوش نشان نمی‌دهد و حتی تمام شئون فلسفه تحلیلی و منطق جدید را «جغجغه‌ای برای آرامش کودک مدرن» می‌نامد و ثانیاً در مواجهه با جریان فلسفه زبان قاره‌ای تفسیر و تلقی خاصی از هرمنوتیک (زند آگاهی) و اتیمولوژی تطبیقی (ریشه‌شناسی لغات) دارد که بخشی از آن ذکر شد. آنچه قابل ذکر است، آن است که این ریشه‌شناسی، ریشه در زمین الهیات دارد و اسطوره «برج بابل» و کثرت بعد از وحدت زبان‌ها را به مثابه پیش فرض و یک اصل بنیادی لحاظ می‌کند. ضمن اینکه بایسته توجه است که فردید اولاً و بالذات اهل حکمت است و زبان‌شناسی او را باید فرع بر حکمت او دانست. همان‌طور که سید موسی دیباج که از شاگردان فردید بوده، معتقد است: فردید را نباید به عنوان یک زبان‌شناس معرفی کرد، گرچه زبان هم می‌شناخت و به زبان‌های گوناگونی تسلط داشت؛ او سانسکریت، پهلوی، آلمانی، فرانسه و انگلیسی می‌دانست، البته من فکرمی‌کنم اینکه برخی او را زبان‌شناس می‌دانند خطای تعمدی است که از جانب بعضی‌ها صورت گرفته است. برای معرفی مرحوم فردید درست نیست که به حیطة زبان‌شناسی او رجوع کنیم. بله او کار زبان‌شناسی را به صورت ذوقی انجام می‌داد، اما نه به صورت حرفه‌ای و تخصصی. زبان‌شناسی فردید، از جمله هنرهای اوست، ولی هنر فردید در زبان‌شناسی او نیست و ورای آن است. [اتفاقاً] برخی از نظریات ایشان، راجع به واژه‌ها چندان دقیق و علمی نبوده است؛ مثلاً اینکه کلمه طاغوت را به زئوس ربط می‌دهد، اشتباه است، چون این کلمه اصالتاً یونانی نیست و به زئوس بازمی‌گردد، بلکه به اصل آن در زبان حبشی برمی‌گردد. بنابراین، زبان‌شناسی فردید، زبان‌شناسی متافیزیکی و علمی نیست؛ بلکه یک زبان‌شناسی ذوقی است. همان‌طور که اشاره شد، با توجه به چهارچوب کلی تفکرات فردید است که می‌توان دلیل مخالفت وی با فلسفه زبان تحلیلی را فهم کرد. فردید با نگاه تاریخی خود، بخش «عبارات» (ارمنیا) در منطق ارسطویی را ذیل قرابت به هرمنوتیک نسبت به منطق جدید، اصیل‌تر دانسته است و سروصدای فلسفه‌های تحلیل زبانی را حجابی ورای حجب برآمده از اصالت فاعل خود بنیاد و شب یلدای غفلت از وجود می‌انگارد. ○

اینکه فردید کلمه طاغوت را به زئوس ربط می‌دهد، اشتباه است؛ چون این کلمه اصالتاً یونانی نیست و به زئوس بازمی‌گردد، بلکه به اصل آن در زبان حبشی برمی‌گردد. بنابراین، زبان‌شناسی فردید، زبان‌شناسی متافیزیکی و علمی نیست؛ بلکه یک زبان‌شناسی ذوقی است.

غرب‌شناس غرب‌زده

نگاهی انتقادی به آرای فیلسوف شفاهی معاصر

زمان مطالعه: ۲۴ دقیقه



● عبدالله بیننده
دانش آموخته دکتری
علوم سیاسی

← سید احمد فرید، پراکنده‌کننده سخن داشت؛ اما جذابیت و خلاقیت، روی دیگر سخن او بود. بسیار دانشجویانی بودند که مجذوب سخن بدیع او شدند. در ورای گذر از جذابیت و خلاقیت سخن فرید، امروز جای آن دارد که تیغ نقد را - نه البته به سیاق روشنفکران غرب‌اندیش -، بر پیکر این گفتار غرب‌شناسانه وارد کرد. این یادداشت، نگاهی انتقادی دارد به آرا و سخن این فیلسوف نامی.

در زمانه‌ای که روشنفکر، دانشگاهی و بوروکرات ایرانی، تمایلات غرب‌گرایانه دارد و حتی گاه، محو غرب و خاصه اروپاست، جریانی غیرروحانی در ایران تکوین یافت که نقادی غرب مدرن، دغدغه اصلی او بود؛ یکی از مهم‌ترین نقادی‌های آن از غرب مدرن، نیست‌انگاری و غفلت از معنویت یا ضدیت با معنویت و عرفان است. این جریان از یک سو به برخی متفکران غربی که منتقدان غرب مدرن هستند، برای نقادی رجوع می‌کردند و از سوی دیگر با رجوع به میراث اندیشه در ایران و اسلام و به خصوص عرفان و فلسفه، آن را به مثابه بدیلی برای اندیشه غرب مدرن بازآفرینی کردند. میراثی که به تدریج از حوزه‌های علمیه بیرون آمد و در میان دانشگاهیان، جا باز می‌کرد و طرفداران و البته مخالفانی داشت. احمد فرید، یکی از این متفکران است. او از اوایل حیات فکری خود، ابتدا با تمسک به کسانی مانند هنری برگسون و سپس هیدگر به نقادی غرب مدرن پرداخت و از طرف دیگر با رجوع به میراث فکر عرفانی، با تمسک به صورتی از عرفان - با محوریت ابن عربی - این نقادی از غرب را توسعه داد و البته هم‌زمان، منتقد فلسفه اسلامی شد؛ چراکه آن را صورتی از یونان زدگی و غرب‌زدگی می‌دانست. بدین ترتیب با فرید و برخی اندیشمندان دیگر، راهی برای شناخت و البته نقادی و به تعبیر بهتر، عبور از غرب مدرن گشوده شد. فرید در برابر غرب‌گرایی، نه غرب‌شناسی - که کسانی مانند محمد علی فروغی به دنبال ارائه تصویری از آن بودند -، غرب‌ستیزی را طرح کرد. او با طاغوتی و شیطانی خواندن تاریخ دوران مدرن غرب، محمل نظری این غرب‌ستیزی را نیز فراهم کرد و این نگرش به تدریج در نظام دانشگاهی و عمومی ایران، طرفدارانی پیدا کرد و در جریان اندیشه‌ای و هنری و ادبی ایرانی مؤثر افتاد.

فرید، «غرب‌زدگی» به عنوان مفهومی فلسفی را در شرایطی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ در ایران مطرح نمود که مظاهر غرب‌گرایی از محافل روشنفکری و دانشگاهی در گذشته و تبدیل به بخش غالب نظام بوروکراسی و نیز سبک زندگی بخش‌های زیادی از زبان، اندیشه و نوعی از زندگی شهری در ایران شده بود. بر ساخت چنین مفهومی، اعتراضی به این تحول در جامعه ایران بود که از او آخر قاجار و دوره پهلوی اول و دوم در ایران شروع شد. فرید اگرچه به لحاظ سیاسی (مانند جریان سنت‌گرا و کسانی مانند سید

فرید برای ماور است که «علوم انسانی اساساً اباطیل نفس اماره است». این نگرش نه راهی به شناخت غرب می‌گشاید و نه راهی به شناخت علوم انسانی و پیشاپیش، با صورتی اخلاقی، تکلیف همه علوم انسانی را روشن می‌نماید.

حسین نصر و داریوش شایگان و البته هانری کربن)، منتقد حکومت پهلوی نبود و حتی به آن تمایلاتی داشت. حتی بنا به برخی نقل‌ها، از نویسندگان اساسنامه یا دست‌کم پیش‌نویس اساسنامه حزب رستاخیز بود. اما رویه حاکم بر اندیشه و عمل جریان روشنفکری و اجتماع شهری ایرانی را با مفهوم غرب‌زدگی، به هم‌آوردی می‌طلبید و البته عرفان و معنویت راه جایگزین او بود. این مفهوم، با رساله «غرب‌زدگی» آل احمد، صورتی اجتماعی و سیاسی پیدا کرد، که البته چنان نگاهی، مورد انتقاد فریدید بود و تلاش کرد بین نگاه خود و آل احمد تمایز بیفکند.

زبان یا دستگاه مفاهیمی که فریدید طرح می‌کند، بدیع و منحصر به فرد است. او دستگاهی از مفاهیم را به خدمت می‌گیرد تا با ریشه‌شناسی بسیاری از آن‌ها، مراد خود را بیان کند؛ اما در اغلب موارد نمی‌تواند یا نمی‌خواهد مراد خود را برای مخاطب به روشنی بیان دارد. مغلق‌گویی و مجمل‌گویی، دو ویژگی مهم زبان فریدید است و همین ویژگی‌ها هم سبب می‌شود، در نهایت مخاطب متوجه نشود معنای مفاهیمی مانند اسم، حوالت تاریخ، تاریخ، طاغوت، مکرلیل و نهارزدگی، غرب و غرب‌زدگی، خودبنیادی و ده‌ها مفهوم دیگر، نزد فریدید چیست؛ چرا که با اجمال و ابهام بیان شده‌اند و از طرف دیگر ربط این مفاهیم با یکدیگر به صورت دقیق چیست و چگونه در یک نسبت منطقی با یکدیگر قرار می‌گیرند. این اجمال و ابهام، بدیع بودن آن مفاهیم را نیز خدشه‌دار می‌کند. عدم ارتباط منطقی بین مفاهیم و پاره‌های فکر فریدید، از اشکالاتی است که تقریباً همه منتقدان فریدید به آن اشاره کردند.

مروری بر سخنان برجای مانده از فریدید - مانند آنچه مددیور در دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان، گردآوری کرده یا آنچه دکتر دیباج در مفردات فریدیدی جمع کرده است - حکایت از پریشان‌گویی، منسجم نبودن و پراکندگی شدید موضوعات دارد. او مسئله‌ای را آغاز می‌کند، بدون کاویدن ابعاد آن و بیان شقوق مختلف آن به لحاظ منطقی، ناگاه از موضوعی دیگر سردرمی‌آورد، بدون آنکه مخاطب تکلیفش با موضوع مطروحه روشن شده باشد. او می‌خواست حرف مهم و تازه‌ای بزند؛ اما به گمان، کمتر مخاطبی می‌تواند ارتباطی با آن حرف مهم و تازه‌ای برقرار کند؛ به خصوص لحن کلام او، اغلب، چپ‌گرایانه است و برخی تعبیروی، حکایت از تمایلات چپ‌گرایانه (البته در شرایط پس از انقلاب و گویا پیش از انقلاب از مخالفان سرسخت جریان چپ و به خصوص چپ فلسفی بوده است) دارد که از چپ‌ها یا به گمان او انقلابی‌ها در برابر راست‌ها یا به گمان او محافظه‌کارها دفاع می‌کند. چپ‌گرایی او هم توأم با طردگرایی است که در عالم اندیشه، جز هیدگرو و ابن عربی، کمتر اندیشمندی در غرب و عالم اسلام از تیغ تیز زبان او در امان ماندند و همه را یا غرب‌زده و خودبنیاد لقب می‌دهد و یا زندیق (او کسانی مانند ابن سینا و خواجه نصیر را علاوه بر اینکه غرب‌زده می‌خواند، زندیق نیز می‌داند) و ملحد. این ترکیب هیدگرو و ابن عربی هم، النقط و تلفیقی عجیب است که البته در این تلفیق و تلاش برای برقراری هم‌سخنی میان این دو، به نظر می‌رسد به دلیل منسجم نبودن در مباحث، بحث او در نهایت عقیم مانده است.

فریدید با طرح مفهوم «حوالت تاریخی» و اینکه در هر دوره تاریخی، تحت اسمی واقع هستیم که خود را بر ما تحمیل می‌کند و مناسبات انسانی را سامان می‌دهد - مانند زمانه ما که مظهر اسم طاغوت است -، صورتی از جبرگرایی را پذیرفته و تئوریزه می‌کند که گویا جز با ظهور منجی، راه برون‌رفتی از آن متصور نیست. برای فریدید، برخلاف روایت

چپ‌گرایی
فریدید هم توأم با
طردگرایی است که
در عالم اندیشه، جز
هیدگرو و ابن عربی،
کمتر اندیشمندی در
غرب و عالم اسلام
از تیغ تیز زبان او
در امان ماندند و
همه را یا غرب‌زده
و خودبنیاد لقب
می‌دهد و یا زندیق
(او کسانی مانند
ابن سینا و خواجه
نصیر را علاوه بر
اینکه غرب‌زده
می‌خواند، زندیق نیز
می‌داند) و ملحد.



دوران روشنگری که تاریخ خطی را طرح و تئوریزه کردند و از بطن آن نظریه‌هایی همانند تکامل و پیشرفت را استخراج کردند، تاریخ، ماهیت دوری دارد و گویا روایت سنتی از آن را پذیرفته است و مدام آن را تکرار می‌کند؛ هرچند مراد خود از چنین صورت‌بندی از تاریخ را نیز دقیق روشن نمی‌کند. به علاوه اینکه مراحل پنج‌گانه‌ای که برای تاریخ برمی‌شمارد - یعنی پیروز و دیروز و امروز و فردا و پس فردا - بیش از آنکه با این مبنای نظری او یعنی دوری تاریخ، همساز باشد، صورتی از نظریه خطی با روایت دترمینیستی مارکسیستی در دل خود دارد، هرچند به زبان عرفانی و اسلامی بیان شده است و این خود حکایت از «غرب‌زدگی» و بلکه «غرب‌زدگی مضاعف» او دارد. نظریه تاریخ دوری، اگرچه تبارهند و یونانی دارد، اما در جهان اسلام، بیشترین طرفدار را در میان «اسماعیلیان» داشته است.

با فرید و برخی متفکران ایرانی هم‌عصر او، از یک سو زمینه‌های غرب‌شناسی اندیشه‌ای - غیرسیاسی فراهم می‌شود و از سوی دیگر آشنایی ایرانیان با فلسفه آلمانی، که تا دهه‌های ۳۰ و ۴۰ در ایران چندان شناخته شده نبود، فراهم شد. البته اشکال بزرگ کار فرید در پرداختن به فلسفه ایدئالیسم آلمانی این بود که از یک طرف روایتی مکتوب و منسجم از آن ارائه نکرد. یا دست‌کم از آرای او در این خصوص باقی نمانده است. و از سوی دیگر با شیفتگی که نسبت به هیدگر پیدا کرد و تلاش برای تفسیر آرا و مفاهیم هیدگری با عرفان اسلامی، به نظر می‌رسد راه را برای فهم هردوی آن‌ها، آن‌گونه که بودند با دشواری جدی مواجه نمود. علاوه بر اینکه به مرور، غرب‌شناسی فریدی، ماهیت اندیشه‌ای خود را از دست داد و صورت غرب‌ستیزی به خود گرفت. این غرب‌ستیزی را می‌توان ناشی از تحمیل شرایط تاریخی ایران بر آرای کسانی مانند فرید دانست که آنان نیز تلاش کردند از این تحمیل، صورتی تئوریک ارائه دهند؛ هرچند به

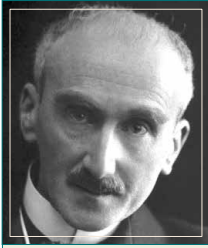
فرید با طرح مفهوم «حوالت تاریخی» و اینکه در هر دوره تاریخی، تحت اسمی واقع هستیم که خود را بر ما تحمیل می‌کند و مناسبات انسانی را سامان می‌دهد - مانند زمانه ما که مظهر اسم طاغوت است، صورتی از جبرگرایی را پذیرفته و تئوریزه می‌کند که گویا جز با ظهور منجی، راه برون‌رفتی از آن متصور نیست.



نظرمی‌رسد در این راه، چندان موفق نبودند.

به صورت کلی، با فردید نمی‌توان به غرب‌شناسی قابل توجهی رسید، او با طاغوتی و شیطانی خواندن غرب و همهٔ مظاهر آن، سدّ مفهومی در راه شناخت غرب، بنا می‌کند. اگرچه توجه او به مفاهیم عرفانی و میراث اسلامی و به خصوص علم حضوری، قابل توجه و دارای اهمیت است، اما این پرداختن بیش از حد به علم حضوری و طرد علم حصولی، ضربهٔ جبران‌ناپذیری بر پیکرۀ نحیف علم و به خصوص علوم انسانی که همگی مبتنی بر علم حصولی و شناخت مناسبات انسانی هستند، وارد می‌کند. این نگاه بنای بر شناخت و نقادی ندارد؛ بنای بر طرد کلی از طریق ردّ مبانی دارد. نمونهٔ این سدّ راه را می‌توان در نگرش فردید به علوم انسانی دید که البته در نهایت اجمال بیان شده است و ادلّهٔ تفصیلی برای این نگرش بیان نشده است. در چهارچوب نگاه کلی فردید به غرب و مخالفت او با طاغوت‌زدگی و علم حصولی به عنوان مبنای نظری آن، فردید بر این باور است که «علوم انسانی اساساً باطل نفس اماره است». این نگرش نه راهی به شناخت غرب می‌گشاید و نه راهی به شناخت علوم انسانی و پیشاپیش، با صورتی اخلاقی، تکلیف همهٔ علوم انسانی را روشن می‌نماید، فارغ از اینکه همهٔ کوشش نظری او اولاً در چهارچوب و با زبان علم حصولی بیان شده است و ثانیاً اگر علوم انسانی نبود، اساساً چنین امکانی برای چون اویی جهت نقادی غرب فراهم نمی‌آمد. به هر صورت، نفی علوم انسانی، نه ممکن است و نه مطلوب. اساساً بدون علوم انسانی، به خصوص در دوران جدید مناسبات انسانی، امکانی برای شناخت مناسبات انسانی وجود ندارد. فردید، مشروطیت را مظهر اسم «طاغوت مضاعف» می‌دانست و از نظری انقلاب مشروطه، آغاز غرب‌زدگی مضاعف ماست. او جایگاه تاریخی ما در دورهٔ معاصر را «ذیل تاریخ مضاعف مسموخ غرب، صدر تاریخ غرب‌زدهٔ مفسد فاسد مضاعف مسموخ مشروطه است»، می‌داند و اساساً مشروطیت را دفع فاسد به افسد می‌داند، اگرچه راه سومی نیز معرفی نمی‌کند. ایشکال عمدهٔ فردید، تحمیل مفاهیم بر واقعیت تاریخی است؛ چنانکه بدون توجه به حوادث تاریخی منتهی به مشروطیت، مفاهیم ساختن خود را بر آن تحمیل می‌کند. مثلاً در تحمیل تاریخی، او نمی‌تواند جایگاه علمای تراز اول شیعه چون آخوند خراسانی و میرزای نائینی را توضیح دهد؛ هرچند که گویا از نظری، آنان نیز غرب‌زدهٔ مضاعف‌اند و این خبط دیگری را به دنبال دارد. آن بی‌توجهی به دستگاه «اجتهاد» و مواجههٔ اجتهادی با دستگاه مفاهیم و نهادهای متجدد از جانب عالمان و جامعهٔ اسلامی است. بین مواجههٔ اجتهادی و انتقادی، با طرد کلی و غرب‌ستیزی فردیدی فاصلهٔ عمیقی وجود دارد و امروز نیز این مواجههٔ اجتهادی و انتقادی در مواجهه با مسائل مستحدثه که از شرق یا غرب عالم بر جامعهٔ ایران و مسلمانان عارض می‌شود. چنانکه عالمان شیعه با مشروطه کردند و امتداد آن به انقلاب اسلامی رسید که تجلی آن را در قانون اساسی و نهادهای جمهوری اسلامی می‌توان مشاهده کرد و نمونهٔ آن مواجهه با قانون و تقنین به عنوان موضوعی اساسی و بحث برانگیز در تاریخ معاصر ایران است. می‌تواند راه‌گشا باشد و نه مواجههٔ خصمانهٔ طردگرایانه. هیدگر در بحث از «وجود»، از ویژگی‌های «دازاین»، در عالم بودن و «پرتاب‌شدگی» به عالم می‌داند. با الهام از این تعبیر هیدگر- که حیث هستی‌شناختی دارد. می‌توان در خصوص نسبت احمد فردید و انقلاب اسلامی با تغییر مفهومی دادن به مفهوم «پرتاب‌شدگی» از آن در خصوص وی استفاده کرد. فردید که پیش از انقلاب، دغدغهٔ

مراحل پنج‌گانه‌ای که برای تاریخ بر می‌شمارد. یعنی پریروز و دیروز و امروز و فردا و پس فردا، بیش از آنکه با این مبنای نظری او یعنی دوری تاریخ همساز باشد، صورتی از نظریهٔ خطی با روایت دترمینیستی مارکسیستی در دل خود دارد، هرچند به زبان عرفانی و اسلامی بیان شده است و این خود، حکایت از «غرب‌زدگی» و بلکه «غرب‌زدگی مضاعف» او دارد. نظریهٔ تاریخ دوری، اگرچه تبار هند و یونانی دارد، اما در جهان اسلام، بیشترین طرفدار را در میان «اسماعیلیان» داشته است.



← حاشیه بر متن •

هانری برگسون (زاده

۱۸ اکتبر ۱۸۵۹ - متوفی

۴ ژانویه سال ۱۹۴۱)، از

فیلسوفان فرانسوی بود.

این فیلسوف یهودی‌تبار،

نثر ادبی قدرتمندی

داشت. نوشته‌هایش

گاهی سراز نسبت فلسفه

باروان‌شناسی و ناخودآگاه

درمی‌آورد. برخی او را در

میان عرفا جای می‌دهند

نه فیلسوفان. او نه

تجربه‌گرا بود، نه واقع‌گرا

و نه حتی ایده‌آلیست.

او سخن از شهودگرایی

به میان آورده و خود

را شهودگرا می‌دانست.

به نظر، هانری برگسون

را باید جزء اولین

فیلسوفانی به شمار آورد

که رأساً درباره «فلسفه

ذهن» و آگاهی و شناخت

به‌صورت جدی سخن

گفته است. این فیلسوف

برفکر فردید تأثیر داشت.

مقابله با غرب‌زدگی و نهیلیسم و احیای معنویت داشت و همچنین در انتظار فراهم شدن مقدمات «پس‌فردا» بود، همه این دغدغه‌ها را در قامت انقلاب اسلامی و رهبری آن می‌دید و این بود که به‌رغم تمایل به دستگاه حکومت پهلوی و عدم مشارکت در فرایند وقوع انقلاب، پس از انقلاب، در زمره طرفداران انقلاب درآمد. این فرضیه و تحلیل البته مبتنی بر فرضیه حسن‌ظن به قول و فعل وی است که البته مخالفان جدی دارد. مخالفان، تمایل فردید به انقلاب را ناشی از «فرصت‌طلبی» و سیاست‌بازی او می‌دانند. اما به هر حال، بر اساس هر کدام از دو فرضیه مذکور، می‌توان از تمثیل «پرتاب‌شدگی» در خصوص فردید سخن گفت؛ پرتابی که تحول در قول و به‌خصوص فعل وی را رقم زد و البته شاگردانی را تربیت کرد که نسبتی عمیق با انقلاب اسلامی برقرار کردند. نگارنده بر این باور است که فردید نمی‌توانست متفکر انقلاب اسلامی باشد و نبود، هر چند تلاش می‌شد و می‌شود که از او چنین تصویری برساخته شود؛ موافقان وی، به‌گونه‌ای و مخالفان وی، به‌گونه‌ای دیگر، او هر چه بود، اندیشه‌هایش نه مؤدی به انقلاب و نه مفسر آن بود.

مخالفت با علم حصولی (که تمام یافته‌ها و یافته‌های وی از جنس همین علم حصولی است)، به عنوان علم یونانی، مخالفت با بخش عمده علوم است؛ علمی که در همه ادوار تاریخی و به‌خصوص دوران جدید، از یک سو وسیله شناخت عالم و از سوی دیگر وسیله سیادت بر عالم شده‌اند و نتیجه این مخالفت، تعطیلی علوم انسانی، پایه، مهندسی و ریاضی خواهد بود که علمی حصولی و غیرحضوری هستند.

تقسیم‌بندی فردید از ادواری تاریخ حیات بشر، که مبتنی بر مفاهیم پرریوز، دیروز، امروز، فردا و پس‌فرداست، در حقیقت غیرتاریخی است. مبنای این تقسیم‌بندی یا مقسم این تقسیم‌بندی و تحول از یک دوره به دوره بعد، روشن نیست. مثلاً فردید، شرق را پرریوز تاریخ می‌داند که دوره امت واحده بود، اما باید از محضوری پرسید که در کجای تاریخ شرق، چنین حادثه‌ای به وقوع پیوست؟ چنان‌که حدود شرق، که از شرق آسیا تا خاورمیانه را شامل می‌شود، روشن نیست. آیا چین و ژاپن نیز در زمره این امت واحده بودند؟

تحمیل علم‌الاسماء و مفاهیم عرفانی بر تاریخ، بدون توانایی تطبیق آن‌ها بر تاریخ برجای‌مانده از انسان، اشکال جدی آرای فردید است.

آشناساختن بخشی از دانشگاهیان ایرانی با بخشی از فلسفه اروپایی، خاصه فلسفه آلمانی کانت و بعدها هیدگرو و تلاش برای برقراری گفت‌وگویی میان هیدگرو و عرفان مسلمان خاصه ابن عربی از طریق ارائه روایتی عرفانی از فلسفه هیدگرو را می‌توان مهم‌ترین میراث فکری احمد فردید برای اندیشه در ایران به شمار آورد. به علاوه، تلاش ایجاد برای تدوین یک فلسفه تاریخ بر اساس عرفان اسلامی و نیز تمهید نظری برای مقابله با آنچه «غرب‌زدگی» و نهیلیسم خوانده می‌شود، بخش دیگری از میراث فکری احمد فردید است.

به‌رغم همه کوشش فردید برای فراترفتن از غرب و غرب‌زدگی، اما او در نهایت نمی‌تواند از مغناطیس آن، خود را رها کند. او با پناه گرفتن در پشت اندیشه کسانی مانند هیدگرو جریان معنویت‌گرا در غرب، راهی به‌رهایی می‌جست. این مأوا در نهایت، وی را در میدان غرب و غرب‌زدگی قرار می‌دهد و حتی می‌توان با توجه به این مأوای نظری، وی را «غرب‌زده مضاعف» خطاب کرد. —

فردید، روبه‌حاکم

براندیشه و عمل

جریان روشنفکری

و اجتماع شهری

ایرانی را با مفهوم

«غرب‌زدگی»، به

همآوردی می‌طلبید

و البته عرفان

و معنویت، راه

جایگزین او بود.

ریشه‌شناسی اسم‌ها نقبی به واقعیت چیزها

مختصری در باب ریشه‌شناسی از منظر سید احمد فرید

زمان مطالعه: ۲۳ دقیقه



● محمد نورالهی
ویراستار، مترجم
و نگهبان شب

◀ مخاطب روزنامه‌نگاری اندیشه در حوزه علوم انسانی در بیشتر مواقع، قضاوت نویسندگان را درباره افکار و اقوال می‌خواند و کمتر با زبان فنی و پیچیدگی‌های فکری آن افکار و اقوال مواجه می‌شود؛ بنابراین، به سرعت، خود را در مقام و مقام نقد می‌نشانند و همچون دانشوران علوم انسانی، زبان به تأیید و تکذیب فکر و قول متفکران می‌کشاید. برای رسیدن به این مقام و مقام، تأمل در زبان فنی و پیچیدگی‌های فکری متفکر، لازم و ضروری است. مخاطب یا باید به قضاوت دیگر دانشوران و متفکران علوم انسانی استناد کند یا اینکه باید خود، راه دشوار خواندن متون فنی و فهمیدن مفاهیم سخت را برگزیند. نباید خواندن متون مجلات علوم انسانی که کارشان ساده‌سازی و همه‌فهم کردن افکار و نوشتارهاست، او را فریب دهد. مسند دانشوری در علوم انسانی، اهلیت می‌خواهد که حاصل زحمت است و البته این اهلیت، لزوماً از آکادمی نمی‌گذرد. در مسیر آکادمی، آموختن ضرورت است؛ اما هر که این مسیر را رفته لزوماً واجد اهلیت نمی‌شود. گاهی این مسیر دشوار را کسی پیموده که شاید به ظاهر و در نگاه نخست، نتوان فضیلت دانشوری او را فهم کرد؛ اما هم‌سخنی و متن‌خوانی از او کافی است تا فضل او آشکار شود. محمد نورالهی، نگهبان شب یک کارگاه صنعتی، نمونه‌ای از این افراد است. او متن فنی را که در ادامه از پیش چشم مخاطب می‌گذرد، نوشته است. انتشار این قبیل متون، خلاف‌آمد عادت مجلات علوم انسانی است. اما فکر آورد، این متن کوتاه را منتشر می‌کند تا مخاطب عام و نه خاص، کمی هم از جوه فنی ماجرا اطلاع یابد و به جای مسند قضاوت بر مسند گران سنگ تعلیم بنشینند.

مکالمه کراتولوس
(Κρατύλος)
را شاید بتوان
نخستین رساله در
باب ریشه‌شناسی
دانست.



✦ شرح عکس:

سقراط و شاگردانش در
مسندگران سنگ تعلیم.
تصویر از کتاب «مختارالحکم
ومحاسن الکلم»، تألیف
ابوالوفاء میشر بن فائق،
از نویسندگان قرن پنجم
هجری است.

● نخستین ریشه یابی واژه برای درک معنا

«پیدا چنین است که نام پدرش که بدان خوانده می شود، زئوس نیز از همه زیننده تر باشد، اما به یاد سپردنش راحت تر نیست. نام زئوس، مطلقاً همان یک واژه است که ما آن را به دو تا بخش کرده ایم و برخی از نیمی استفاده می کنند و برخی دیگر از نیمی دیگر. برخی او را Ζῆνα و برخی دیگر Δία می نامند. اما وقتی در کنار هم قرار می گیرند، هر دو طبیعت (فوسیس) خدا را برای ما آشکار می کنند، که چنانکه می گوئیم، یک نام باید انجام آن را بتواند. زیرا هیچ کس علت زیستن (αἴτιος τοῦ ζῆν) ما و همه چیز چون رهبر و شاه بر همه چیز نیست. بنابراین، به نحوی مناسب، این خدا را کسی می نامند که همه موجودات زنده «از او» (δια ὄν) به زندگی خود تعلق می گیرند. فقط چنانکه گفتم نام که در واقع یکی است به دو تا، به Διὶ (زو) و به Ζηνί (زیست)، بخش می شود» (افلاطون، کراتولوس، ۳۹۵-۳۹۶).

مکالمه کراتولوس (Κρατύλος) را شاید بتوان نخستین رساله در باب ریشه شناسی دانست. خوب است اندکی در متن تأمل کنیم و سپس نقبی به مقوله ریشه شناسی نزد مرحوم استاد فردید بزنیم.

سقراط در اواخر ص ۳۹۱، به هرمنوگنسی می گوید هُمر نام های چیزها را دو گونه دانسته، نخست نام هایی که خدایان چیزها را بدان می خوانند، دوم نام هایی که انسان ها و گفته که بالطبع، نام های برخوانده خدایان «بالتسبیه به راستی ها» (πρὸς ὀρθότητι مفرد πρὸς ὀρθότητι بالتسبیه به راستی) و «بالتسبیه به طبیعت» (πρὸς φύσει) اند. پس اگر در پی حقایق امور هستیم باید به نام هایی که خدایان بر چیزها نهاده اند، یعنی نام های آغازین و اصل هر چیز بازگردیم (تأویل، به اول بازگشتن). این چنین سقراط، سلسله ای از ریشه شناسی ها را به گفت و گو می گذارد.

به متن منقول از ص ۳۹۵-۳۹۶ بازگردیم. ریشه‌شناسی سقراط از واژه «زئوس» بر پایه دو تلفظ این نام در صرف‌های مختلف یونانی است. dzéus در یونانی باستان در لهجه‌های مختلف و صرف‌های مختلف (غیر از نهادی و ندایی) گاهی با دلتا (Δ) و گاهی زتا (Ζ) نوشته می‌شده است. مثلاً در حالت مفعول با واسطه (داتیف، شبیه متمم) در دو صورت: τῷ Διὶ / Ζηνὶ (به زئوس) که در این دو حالت شبیه دو واژه دیگر یونانی به نظر می‌رسد یعنی حرف اضافه διὰ (از، در طی، همراه و...) و دوم ζῆν که مصدر معلوم فعل «زیستن» است. او نتیجه می‌گیرد که زئوس را «زئوس» خوانده‌اند چون «از» اوست که «زیست» می‌کنند (زئوس = زویست).

اما ریشه‌شناسی درست زئوس: زئوس از بن هندواروپایی dyēws به معنی آسمان / آسمانی / درخشان است که از اینجا نسبتش با پدیدارهای جوی مانند تندرو و آدرخش (keravnós که سلاح خاص زئوس است) روشن می‌شود.

● در ریشه‌یابی واژه‌ها، فردید چه می‌کرد

خود مرحوم فردید، گاه، واژه فرنگی معادل ریشه‌شناسی را ریشه‌شناسی می‌کرد که در زبان‌های اروپایی با تلفظ‌های مختلف «اتیمولوژی» است. اتیمولوژی از ἔτυμος (ایتموس) یونانی است که خودش خالی از ابهام نیست؛ ولی آن را مأخوذ از ἔτεός یا مرتبط با آن می‌گیرند. خود این ایتموس از بن هندواروپایی h₁es بودن است و هم‌ریشه با «است/ هست» فارسی، پس ایتموس یعنی آنچه هست، ثبوت دارد و محقق است. از اینجا معنی «حقیقه هست» و سپس «حقیقی» را نیز گرفته است. جالب اینکه این واژه با صورتی خاص (مضاعف شدگی هجای اول): ἐτήτυμος، در سطر دهم بند نخست منظومه اعمال و ایام هسیئدس (بنامتر به هزیود) آمده است: ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μυθησάμην (اگرچه که پرسبی ایتموما موئیسایمین): «بادا که حقایق [ریشه‌ای] را بهر پرسئوس حکایت کنم» (اما چرا پرسئوس که نیای سنتی پارسیان دانسته می‌شده است؟).

مرحوم فردید معمولاً مایل بود این ایتموس را با «اسم» و «حتم» در عربی همگن بداند (گرچه ریشه‌شناسی آن خالی از ابهام نیست؛ اما گویا ἔτοιμος هئیموس: حاضر و آماده و... نیز به این واژه مرتبط باشد).

این چنین مرحوم استاد، اتیمولوژی را گاهی «علم الاسماء» معادل می‌گذاشت (و نزد مرحوم سیدعباس معارف «اسم‌شناسی»). پس «اسم» که ظاهراً وجود لفظی اشیاء است به مرتبه ماهیت و صورت مثالی آن‌ها ارتقا می‌یابد. اینجا ایرادی وارد می‌نماید که ظاهراً «اسم» در عموم زبان‌های سامی هم‌ریشه دارد و بنابراین، ممکن نیست از یونانی مأخوذ باشد (ر.ک. Orel and Stolbova، ش. ۲۳۰۴ ماده sūm) اما چیزی که در عموم زبان‌های سامی مشترک است بن «ش/س+م» است که عنصر الف) را ندارد و باید پرسش کرد که چرا این عنصر در زبان عربی وارد شده (برای پاسخ ساده ر.ک. فهمی حجازی، ص ۱۹۸ و ۲۹۳) اما «حتم» گویا در هیچ یک از زبان‌های سامی هم‌ریشه ندارد و بنابراین، محتمل است واقعاً دخیل و وام‌واژه باشد.

آیا معاییری علمی برای تعیین واژگان دخیل (وام‌واژگان) پیشنهاد شده است؟ ظاهراً شده است. از زبان الکساندر لوئتسکی که از بنامان عرصه ریشه‌شناسی است، بشنویم: «در سال‌های اخیر روش کار با واژگان قرضی (borrowings) از یک مصدر

گویا در منظر مرحوم فردید، اسم هر چیز در صورتی که نشانی از پیروز تاریخ با خود داشته باشد با حقیقت و ماهیت آن چیز یکی بوده است و با ریشه‌شناسی است که می‌توان به واقعیت هر چیز نقب زد.

ناشناخته را کوئیپر (۱۹۹۱، ۱۹۹۵) مطرح کرد و بیکیس (۱۹۹۶) و سخریور (Schrijver، ۱۹۹۷) طبق آن دست به کار عملی زدند. چنانکه این محققان متذکر شده‌اند احتمال دخیل بودن ریشه‌واژه (etymon) زمانی می‌رود که برخی از این مخصّصات را دارا باشد: (۱) توزیع جغرافیایی محدود (۲) خلاف قاعدگی صوت یا صورت‌شناختی (۳) صوت‌شناسی نامعمول (۴) تصریف غیرمعمول (۵) معنی‌شناسی خاص یعنی واژه به مقوله معناشناختی‌ای متعلق باشد که مخصوصاً آن را در معرض احتمال فرضی بودن قرار می‌دهد. (Lubotsky: ۳۰۱).

از منظر مرحوم استاد فردید، از راه دیگر نیز به پیوند اسم و ماهیت / حقیقت / واقعیت می‌توان رفت: «réalité که امروز واقعیت می‌گویند در اصل مشتق از res به معنی کلمه است» (غرب‌زدگی، ص ۶۳). اما آیا اینجا بین ریشه reh:ís چیز، دارایی، خیر که تنها بین اوستایی و هندی باستان و لاتینی نمونه دارد (مثلاً گاهان، ۴۳: ۱. / rāiiō. / taṭ. mōi. dā. ašiš آن را به من بده / آن پاداش‌ها از چیز [ها] را (یا آن پاداش‌های خیر را) و-werh: سخن هم‌ریشه با εἶρω: سخن گفتن، سخن (ریشه rhetoric) و verbum: کلمه در لاتینی و-urvāta در اوستایی: فرمان، امر خلط نشده است؟

به هر حال گویا در منظر مرحوم فردید، اسم هر چیز در صورتی که نشانی از پریوز تاریخ با خود داشته باشد با حقیقت و ماهیت آن چیز یکی بوده است و با ریشه‌شناسی است که می‌توان به واقعیت هر چیز نقب زد. (برای گزارشی مختصر اما عمیق از نگاه فلسفی مرحوم فردید به زبان (نک. معارف، ص ۲۳۴ به بعد).

اینجا خوب است اشاره‌ای هم به پژوهش‌های مرحوم فردید بکنم که گاه از آن تعبیر به «فرهنگ اشتقاقی زبان عربی» (غرب‌زدگی، ص ۵۷، مفهوم زمان، ص ۱۷، دیدار فرهی، ص ۱۰۵) می‌کرد. مرحوم فردید ظاهراً از همان اوان جوانی تمایل پرانگیزه‌ای یافته بود برای یافتن رده‌ها و با تمرکز اصلی بر واژه‌های عربی گاه قرآنی در زبان‌های هندی باستان و لاتینی و یونانی که گاه به نتایج بسیار جالبی هم ختم می‌شده است که من آن‌ها را در منابع تخصصی هم نیافته‌ام. برای نمونه چندتایی را فهرست وار نقل می‌کنم: «قصه» از هندی باستان (سنسکریت) katha: «قص» (انگشتی) از یونانی ψοφος: «فیض» (با معنی اصلی جوشش) از لاتینی fusion: «شرط» (نشانه) از τέραις یونانی؛ «هاروت» و «ماروت» از Mars لاتینی و Ἄρης یونانی به معنی جنگ و کشمکش (در عربی «هرج» و «مرج»): «جهد» و «جهاد» به معنی جنگ از yudh اوستایی-هندی باستان به معنی کوشش و پویش و بسیاری واژگان دیگر (برای فهرستی که می‌توانست بسیار دقیق‌تر باشد نک. خردنامه).

البته باز اینجا هم گاهی کم‌دقتی‌هایی وجود دارد. مثلاً مرتبط دانستن «فتی» در عربی به παῖς (پایس) یونانی و «بچه» در فارسی و از آنجا هم‌گون دانستن παιδεία (پایدیا) با «فتوت». نیای هندواروپایی واژه «بچه»، vata است (ر.ک. حسن دوست) اما طبق منابع غربی، نیای هندواروپایی παῖς (پایس) یونانی pēh₂wids است که هم‌ریشه است با «پسر» فارسی پس «بچه» و «پایس» هم‌ریشه نیستند. اما اینکه «فتی» در عربی دخیل باشد امکانش منتفی نیست چون در دیگر زبان‌های سامی هم‌ریشه ندارد (طبق حازم علی کمال‌الدین و Orel and Stolbova) و بنابراین، ممکن است وام‌واژه باشد مثلاً از لاتینی: putus «پسر» (pūsus پسرک، pūsa: دختر، هم‌ریشه با همان «پسر»). حال که بحث ریشه‌شناسی است، به این نکته هم اشاره کنم که از بین شاگردان مرحوم

فردید معمولاً مایل بود این اتومس را با «اسم» و «حتم» در عربی همگن بداند (گرچه ریشه‌شناسی او خالی از ابهام نیست؛ اما گویا ετοῖμος هتئیمس: حاضر و آماده و... نیز به این واژه مرتبط باشد). اینچنین مرحوم استاد، اتیمولوژی را گاهی «علم‌الاسماء» معادل می‌گذاشت.

فردید، آقای حجت اسدیان، متخصص و متوغل در ریشه‌شناسی شده است و با همکاری یک استاد فنلاندی (هانو پانو آکوستی هاگولا)، کتابی را در سال ۲۰۰۳ تحت عنوان Sumerian and Proto-Duraljan (سومری و دورالژان باستان که دسته‌ای از زبان‌های التصاقی شامل دراویدی، اورالی، آلتایی و غیره را در برمی‌گیرد) منتشر کرده و آثاری جالب توجه از خود به جا گذاشته است که آخرین آن‌ها در کتاب توفیق رفیق بدرقه طریق (یادنامه استاد مختار علیزاده) به اهتمام احترام ملت‌پرست (انتشارات سورۀ مهر، ۱۳۹۷) تحت عنوان: Prof. Ahmad Fardid's Proto-Commūnic etymological Word List 1950-1994 from lecture of Hodjjat Assadian, ICKPT, 2010 به زبان انگلیسی شامل ۸۱ ریشه (بدون دادن نمونه‌های زبانی) منتشر شده است. البته گاهی از این شخص، سخنان شگفت‌انگیزی نیز نشر یافته است؛ از جمله در متنی که در بزرگداشت پدر خودش، مرحوم محمدرحیم اسدیان، نوشته، آورده است: «در سال ۱۳۴۹ به درخواست استاد فردید، اثر تاریخ‌ساز زبان‌شناسی تاریخی-تطبیقی ولادیسلاو مارکوویچ ایلچ-سویتیچ که شش شاخه زبانی شامل هندواروپایی، آلتایی، اورالی، دراویدی، کارتولی و آفروآسیایی را تحت عنوان زبان‌های نوستراتیک (nostratic) براساس کشف دقیق قوانین فونولوژیک [آواشناختی] عام و شامل حاکم بر این شاخه‌های زبانی بازسازی کرده بود را از روسی به فرانسه و سپس به انگلیسی ترجمه کرد.»

(ایرنا به نقل از <http://denkenserfahrung.blogfa.com/post/193>).

درباره این سخنان، دوری مشکل است. —

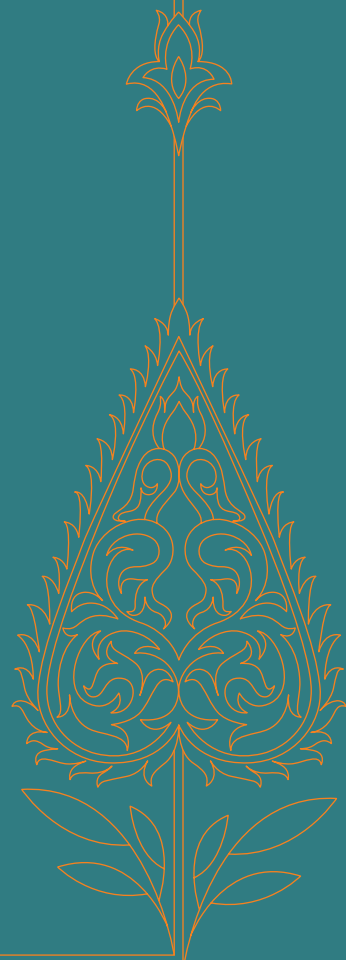
منابع:

- Lubotsky Indo-Iranian Substratum Early Contacts between.
- Uralic and Indo-European: Linguistic and Archaeological.
- Considerations Edited by Christian Carpelan, Asko Parpola and Petteri Koskikallio, Helsinki 2007.
- Orel and Stolbova= Hamito-Semitic Etymological Dictionary (Materials for a Reconstruction); Vladimir . Orel and Olga V. Stolbova; Brill; 1995.
- فهمی حجازی- زبان شناسی عربی، محمود فهمی حجازی، ترجمه سیدحسین سیدی، انتشارات به‌نشر و سمت، ۱۳۷۹.
- معارف - نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، استاد سیدعباس معارف، رایزن، اول: ۱۳۸۱.
- غربزدگی - غرب و غرب زدگی (درسگفتارهای دکتر سیداحمد فردید در سال ۱۳۶۳، جلد اول، جلسات ۱ تا ۱۲)، به اهتمام بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فردید [به ویرایش محمد علی بیگی]، انتشارات فرنو، ۱۳۹۵.
- مفهوم زمان - درباره مفهوم زمان (گفت‌وگو با احمد فردید)، علی قیصری، نشر مورخ، ۱۴۰۱.
- دیدارفرهی - دیدارفره‌ی و فتوحات آخرالزمان، سیداحمد فردید، به کوشش محمد مددپور، مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، اول، ۱۳۸۱.
- خردنامه - اتیمولوژی (برگرفته از افادات شفاهی مرحوم سیداحمد فردید)، حسن رحمانی، ماهنامه خردنامه همشهری، ش ۱۹، مهر ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷.
- حسن دوست - فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (۵ ج)؛ محمد حسن دوست، نشر آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ سوم، ۱۳۹۵.
- حازم علی کمال‌الدین - معجم مفردات المشترك السامی فی اللغة العربیة، تألیف حازم علی کمال‌الدین، ناشر: مکتبه الآداب، مصر، ۲۰۰۸.

ناتاریخ

چرا برخی به دنبال روایتی از تاریخ هستند که واقعیت ندارد؟

«ناداستان» یکی از قالب‌های نوشتاری است. ترجمه نادقیق واژه Nonfiction. معنای دقیقش می‌شود داستانی که دلالت بر واقعیت دارد. ناداستان، داستانی است که تخیلی و غیرواقعی نیست. در ادبیات غرب، نثر به دو گونه fiction و nonfiction تقسیم‌بندی می‌شود. معادل فارسی‌گونه اول، داستان غیرواقعی و افسانه می‌شود و معادل گونه دوم، راستینه و داستان‌های واقعی. با این مقدمه می‌توان گفت که واژه «ناداستان» اشاره به داستان‌های واقعی دارد و از داستان‌پردازی خیالی نویسنده برمی‌آید و پای در حوادث واقعی دارد. اما ماجرای «ناتاریخ» در نقطه مقابل «ناداستان» قرار دارد و دلالت بر تاریخ‌نگاری ای دارد که با واقعیت مطابق نیست. شاید بتوان تاریخ‌نگاری‌هایی را که ناسازه‌های بسیاری با واقعیت دارد، «ناتاریخ» خواند. «ناتاریخ» تاریخی است که بتوان در واقعیت تاریخ، موارد نقض مدعی نویسنده را بسیار یافت و برشمرد. «ناتاریخ» اشاره به تاریخ‌هایی دارد که بیش از آنکه تاریخ باشند، از قوه خیال نویسنده برآمده‌اند. کم نیستند صورت‌بندی‌های تاریخی که از دل «داده‌های تاریخی» بیرون نیامده‌اند و بلکه بیشتر حاصل قوه صورت‌نگار نویسنده هستند. قوه صورت‌نگاری که تلاش می‌کند هر آنچه از «داده‌های تاریخی» را که صورت‌بندی تاریخی او را تأیید کنند برشمارد و هر آنچه از «داده‌های تاریخی» که مثال نقض مدعا و صورت‌بندی نویسنده باشند، نادیده گرفته و منکر شوند. این قبیل نوشته‌ها را می‌توان ناتاریخ نامید. این نوشته‌ها بیشتر داستان‌اند تا ناداستان. در نقدنامه این شماره، دو نویسنده گرانقدر، دانشور ارجمند استاد داود مهدوی‌زادگان و دانش‌پژوه ارجمند دکتر علی کاکازفولی به محاجه با این «ناتاریخ‌نویسی» رفته‌اند.



آیا شبه نظریه کنشگری مرزی، توانسته به بحران هویت روشنفکری در زمانه معاصر پاسخ دهد؟

در تکاپوی شناسنامه سازی

نقدی بر آرای مقصود فراستخواه در کتاب «کنشگران مرزی»

زمان مطالعه: ۳۵ دقیقه



● داود مهدوی زادگان
رئیس سازمان سمت

در این یادداشت، نویسنده تأملی دارد به کتاب «کنشگران مرزی» اثری از مقصود فراستخواه که به تازگی منتشر شده است. فراستخواه در این کتاب، تلاش کرده است با نگاهی به تاریخ معاصر ایران، مفهومی را به عنوان رهیافت اصلی و هویت مرکزی جریان روشنفکری معرفی کند و آن مفهوم «کنشگری مرزی» است. او در این اثر با استقرار تاریخی، سعی کرده مخاطب را متقاعد کند که روشنفکران، کنشگران مرزی بودند که میان جامعه و حکومت واسطه‌گری می‌کردند. اما گزینش‌های او از تاریخ معاصر ایران، ناسازه‌های بسیار دارد. او کسانی را کنشگران مرزی می‌داند که برخی از آن‌ها عباس میرزا را در جنگ تنها گذاشتند، برخی شورش مسلحانه کردند و به مصاف امیرکبیر رفتند، برخی دیگرشان آیت‌الله را در مرکز شهر به دار زده و به قتل رساندند و دیگرانی از ایشان در ترور آیت‌الله بهیسانی به ضرب ۹ گلوله مشارکت کردند و بعد پای در راه مهاجرت از ایران گذاشتند. برخی هم قاجار را برانداختند و دیکتاتوری چکمه‌پوش را برآوردند و مبدل شدند به پیچ و مهره‌های دیکتاتوری که مردم‌کشی، عادت روزانه‌شان بود.

از این‌ها که بگذریم از وجوه نادیده گرفته شده کتاب، نادیدن پدیده استعمار در تاریخ ایران است. نیرویی که به نفع منافع خود و علیه منافع ملت در ایران، مداخلات بسیاری داشت. بسیاری از کسانی که فراستخواه، آنان را کنشگران مرزی می‌داند با این نیرو همدستی آشکاری داشتند.

آنچه در ادامه می‌خوانید نقدهای قابل تأمل دکتر مهدوی زادگان از استادان برجسته دانش علوم سیاسی در کشور و همچنین رئیس سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم اسلامی و انسانی (سمت) به کتاب جدید مقصود فراستخواه است. کتابی که تا تبدیل شدن به یک سازه نظری، راه بسیار در پیش دارد و ناسازه‌هایش، سازه بناننده را در همان ابتدا منتفی می‌کند.

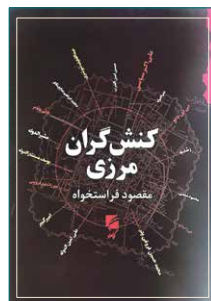
بیش از یکصد و پنجاه سال است که جریان فکری متأثر از پدیدهٔ مدرنیتهٔ غربی در ایران شکل گرفته است. این جریان با گذشت زمان، رشد و نمو پیدا کرده و به تدریج در امور سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تأثیرات شگرفی را تا به امروز از خود برجای گذاشته است. در آغاز، از این جریان با عنوان جریان منورالفکر و مشروطه خواه یاد می‌شد و امروزه آن را روشنفکر می‌خوانند. روشنفکران ایرانی با اقتباس از تحولات تمدنی در غرب، داعیهٔ تغییر در همهٔ عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را در ذهن دارند و تا به امروز تجربه‌های عمیق و گسترده‌ای را پشت سر گذاشته‌اند. روشنفکری ایران در برخی از این تجربه‌ها موفق بوده است و در برخی دیگر ناموفق. مسئلهٔ اصلی در تمام این تجربیات، مدرن‌سازی یا سکولار سازی است. سکولار شدن در معنای خاص آن، نوعی سلوک و زیست دنیوی به نحو عقلانی و عاری از تعلقات دینی است.

روشنفکری ایران علی‌رغم تأثیرگذاری‌های گسترده‌اش از وضعیت موجود، ناراضی است و آن را مطلوب آرمان‌های خود نمی‌داند. به همین دلیل، در طول چندین دهه‌ای که از عمر آن می‌گذرد همواره دربارهٔ دلایل و علل ناموفق بودن و تحقق ایدهٔ تغییر آن اندیشیده و نظریه پردازی کرده است. گاه مردم را مقصر دانسته تا جایی که نخبه‌کشی را به آن‌ها نسبت می‌دهد و گاه حاکمیت و دولت‌ها را مقصر اصلی ناکامی‌های خود می‌داند. البته بعد از انقلاب اسلامی، ادبیات انتقادی‌اش را عمدتاً به سمت حاکمیت که ماهیت دینی دارد، معطوف کرده است. با این وصف، روشنفکری ایران به ندرت خود را متهم به کم‌کاری و کوتاهی کرده است. همواره به بازخوانی خود می‌پردازد ولی هر بار پیروز میدان است. روشنفکری با هر بازخوانی یا خوداندیشی، عنوان جدیدی برای خود انتخاب می‌کند. به طوری که ذیل عنوان جدید سعی در ارزیابی و خودیابی دارد. روشنفکری در پرتو این خوداندیشی‌ها از سویی به بازآفرینی و عبور از بحران هویت می‌پردازد و از سوی دیگر پروژهٔ تغییر یا مدرن‌سازی را پی می‌گیرد.

از این‌گونه مفاهیم روشنفکری، مفهوم «کنشگری مرزی» است. اما مسئله این است که جریان روشنفکری اولاً با این مفهوم تا چه میزان می‌تواند به بازخوانی و خوداندیشی بپردازد؟ و ثانیاً این مفهوم تا چه اندازه می‌تواند در عبور از بحران هویت و پروژهٔ مدرن‌سازی به او کمک کند؟

مقصود فراستخواه یکی از تجددخواهان پُرکار و زیاده‌نویس است که به تازگی مفهوم کنشگری مرزی را طرح کرده است (ر.ک: فراستخواه، ۱۴۰۱، کنشگران مرزی، نشر گام نو). او که مستخدم دولت دینی است و در دستگاه آموزش عالی به‌ویژه در دولت تدبیر جایگاه خاصی داشت و به‌مثابهٔ عقل منفصل عتف تلقی می‌شد و وزارت کار و رفاه اجتماعی از وی مشورت می‌گرفت، مفهوم کنشگری مرزی را در تبیین وضع و موضع جریان روشنفکری ارائه کرده است. ممکن است این عنوان، منبعث از نگاه عاملیت-کارگزار در مقابل نگاه ساخت‌گرایی تلقی شود. این احتمال منتفی نیست؛ چنانکه خود نیز بدان معترف است (همان: ۳۴)؛ ولی مسئلهٔ اصلی وی همانند دیگر روشنفکران ایرانی، جامعه نیست، بلکه مسئلهٔ اصلی هویت و موجودیت روشنفکری در ایران است. اینکه روشنفکر ایرانی با چالش‌های پیش رو که عمدتاً از ناحیهٔ رقیب اصلی‌اش - اسلام سیاسی - پدید آمده است چه باید بکند و چگونه می‌تواند خود را در برابر این‌گونه چالش‌های دینی بازسازی و مقاوم‌سازی کند. فراستخواه، مفهوم کنشگری مرزی را پیشنهاد کرده است. بدین ترتیب، روشنفکری ضمن پرهیز از گفت‌وگو و رویارویی مستقیم، خود را

روشنفکری ایران
همواره دربارهٔ دلایل
و علل ناموفق بودن
و تحقق ایدهٔ تغییر
آن اندیشیده و
نظریه پردازی کرده
است. گاه مردم
را مقصر دانسته
است تا جایی که
نخبه‌کشی را به آن‌ها
نسبت می‌دهد و گاه
حاکمیت و دولت‌ها
را مقصر اصلی
ناکامی‌های خود
می‌داند.



← حاشیه بر متن •

شبه نظریه کنشگری

مرزی بر این سخن است که با افزایش شکاف ملت-دولت و در شرایط انسداد، که پنجره‌ها برای گفت‌وگو بسته می‌شوند، پل‌های ارتباطی از بین می‌روند، دیوارهای بی‌اعتمادی بلندتر، و حوزه‌های مدنی ضعیف‌تر می‌شوند، اما جامعه ایرانی از نفس نمی‌افتد. قابلیت‌های تمدنی و فرهنگی سبب می‌شود که عاملان اجتماعی با تنوع بخشیدن به شیوه‌های عمل خود، صورت‌های متفاوتی از کنشگری را در پیش بگیرند. کنشگری مرزی یکی از این تنوع‌ها و ابتکارهای عمل اجتماعی توسط عاملانی است که پایی در حکومت و پایی در جامعه دارند، میان ایوان جامعه و دیوان دولت تردد می‌کنند و دست به خلاقیت‌های مختلف می‌زنند، فضای واسطه به وجود می‌آورند، روزه‌هایی برای گفت‌وگو می‌کشایند و برای توسعه پایدار ایران، ظرفیت‌سازی و برای جامعه ایرانی، توانمندسازی می‌کنند. از منظر دکتر فراسخو، عاملان این کنشگری مرزی در تاریخ معاصر ایران، روشنفکران بوده‌اند.

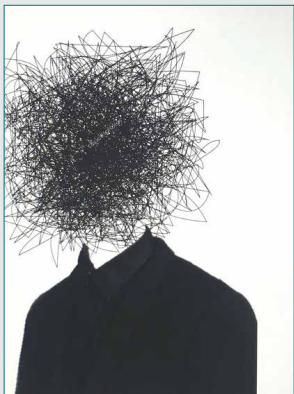
دست بالا هم گرفته است.

کنشگر مرزی در نظر فراسخو، کسی است که میان حکومت و جامعه قرار دارد و با استفاده از فضاهای مرزی و ظرفیت‌ها می‌کوشد فاصله و کسست موجود میان این دو را کم کند و قرابتی بین آن‌ها برقرار کند: «کنش گرانی است که میان دیوان دولت و ایوان جامعه تردد داشتند؛ یا در جایگاه‌هایی متخلخل میان سطح بالای اختیارات تصمیم‌گیری و امکان‌های تصمیم‌سازی بودند و نوع نگاه آن‌ها کم‌وبیش متمایل به گفت‌وگوی خلاق بود و گاه گفت‌وگوی جدالی و پرمناقشه؛ اما گفت‌وگویی معطوف به معدل‌گیری، و متمایل به تولید توافق داشتند؛ حتی اگر توافقی از جنس اختلافی (توافق اختلافی) باشد؛ یعنی توافق کردن طرف‌هایی که با هم اختلافاتی دارند و امکان‌سازی برای وفاق در عین داشتن اختلافات (اختلاف توافقی). در فضاهای مرزی، این امکان فراهم می‌شود که زبان‌های مختلف باشد اما امکان ترجمه آن‌ها برای یکدیگر باشد» (فراسخو، ۱۴۰۱: ۳۱).

گرچه در لابه‌لای گفتار پیش رو، نقد علمی مفهوم کنشگری مرزی فی‌الجمله ابراز خواهد شد، ولی در این گفتار قصدمان نقد علمی آن نیست و هدف اصلی این است که نشان دهیم آیا آقای فراسخو قصد دارد به کمک این مفهوم، نوری به زوایای تاریک و ناشناخته تاریخ و جامعه ایران بیندازد و روشنگری کند یا قصد وی عمدتاً پروژه عبور از بحران هویت و القای کارآمدی روشنفکری و سلب مسئولیت از تکلیف اجتماعی آن است؟ این مسئله را از روی میزان باورمندی وی به این مفهوم و عدم دخالت‌گرینش‌های سلیقه‌ای و گفتار بی‌طرفانه می‌توان فهمید.

اما شرحی که فراسخو از مفهوم کنشگران مرزی ارائه کرده است به قدری کنش‌دار و سلیقه‌ای است که هر شخصیتی را به شکل دلخواه می‌توان مصداق کنشگران مرزی، معرفی یا آن را نفی کرد. به همین دلیل، بخش زیادی از شخصیت‌های تاریخی که وی ذکر کرده است، بیشتر برای حجیم کردن و علمی جلوه دادن اثر یا شناسنامه جعلی ساختن برای روشنفکری است. چون توضیحاتی که وی از آن شخصیت‌ها داده است، دیگران بی آنکه تصویری از مفهوم کنشگری مرزی داشته باشند ابراز کرده‌اند. غیر از قشر خاصی که فراسخو، نخواست است آن‌ها را جزو کنشگر مرزی قلمداد کند، تمام شخصیت‌های تاریخی در تعریف وی آمده است؛ حتی افراد و جریان‌هایی که عملکرد مرزی در کارنامه آن‌ها دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، مخاطب می‌تواند بگوید آیا بهتر نبود که فراسخو بگوید چه کسانی در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران کنشگر مرزی نبودند. بدین ترتیب، هم رنج زیادی نمی‌برد و هم نظریه‌اش ابطال‌پذیر به نظر می‌آید.

روحانیان و مبلغان دینی در هر جامعه‌ای از پیشگامان کنشگری میان دولت و جامعه به شمار می‌آیند. زیرا آنان به دلیل آموزه‌های دینی بیش از دیگران در دستگیری و حمایت از مردمان محروم و رنج‌دیده و مسکین فعالیت می‌کنند. این واقعیت نزد مردم نیازمند و محروم، امری بدیهی است و به همین دلیل، مردم برای حل مشکلات و تنگناهای زندگی همواره به روحانیون و مبلغان دینی پناه می‌برند. اگرچه بیشتر مبلغان و وعاظ دینی، خود نیز در محرومیت مادی به سر می‌برند و تمکن مالی چندانی ندارند؛ ولی به دلیل منزلت اجتماعی و بعضاً سیاسی ظرفیت حل مصائب و مشکلات نیازمندان و محرومان جامعه را دارند. فقیهان و وعاظ در جوامع مسلمان به‌ویژه در ایران چنین



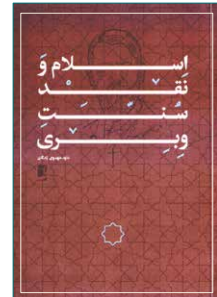
← شرح عکس:

سوال مهمی پیش روی ماست و آن اینکه چهره روشنفکر ایرانی دارای چه شکلی است؟ روشنفکر ایرانی محبوب است یا منفور؟ جامعه از او دلگرم است یا دلسرد؟

جایگاه تاریخی را دارند. آنان همواره در تعاملات و مناسبات میان جامعه و دولت و میان مردم، جایگاه بی‌بدیلی داشته و دارند. عمدتاً فقیهان و وعاظ مسلمان برابر حکومت، نمایندگی مردم را بر عهده می‌گیرند و از حقوق آنان دفاع می‌کنند (شرح و بسط این نقش، مجال دیگری را می‌طلبد). با این وصف، فراستخواه ناباورانه نه فقط این واقعیت تاریخی را مسکوت گذاشته، بلکه در مواردی سعی کرده است فقیهان را وابسته و حامی دولت‌ها جلوه دهد. در گزارش تاریخی وی از کنشگران مرزی، به ندرت اشاره‌ای به نقش فقیهان و مبلغان دینی شده و جریان‌های رقیب برجسته شده است. فراستخواه حضور پررنگ سیاسی و اجتماعی فقیهان در عصر صفوی را موجب قوی شدن قدرت عرفی شاهان دانسته است. به زعم وی فقها از فقه، یک نوع زبان حقوقی برای حکومت‌داری فراهم می‌آوردند که ریشه در شریعت تاریخی داشت (همان: ۱۹۹). این در حالی است که به عقیده وی دبیران و مستوفیان و شاهنامه‌نویسان با تولید ادبیات خاص خود فضاهای مرزی برای عملکرد مرزی پدید می‌آوردند (همان: ۱۰۹) و نیز نگارش متون دینی به زبان فارسی مانند کتاب «کلثوم ننه» آقا جمال خوانساری که نمونه‌ای از فضای زبانی میان زبان رسمی مذهبی و زبان دین عامه قرار دارد (همان: ۱۱۶). بر این اساس، چرا نباید زبان حقوقی منبعث از فقه فقیهان نمونه‌ای بارزی از فضای مرزی تلقی شود؟ ادبیات فقهی علما، نوعی مهار استبداد سلاطین است.

فراستخواه مواردی از اقتدار نهاد روحانیت برابر حکومت را بیان کرده است؛ ولی مایل نیست این رویارویی را به عنوان نمونه‌های برجسته تاریخی کنشگران مرزی به شمار آورد. به زعم وی مقابله علما با میسیونرهای مسیحی عامل تشدید قدرت روحانیت برابر دولت‌های قاجاری به نظر می‌آید. اما این مبارزه بیش از آنکه تولیدکننده فضای مرزی تلقی شود، به مثابه کشاکش‌های مذهبی است که موجب دخالت بیشتر قدرت‌های خارجی در ایران با انگیزه حمایت از میسیونرهای اروپایی است (همان: ۱۳۵). وقف از جمله فضاهای مرزی است که فقیهان پدید آورده‌اند. چون موقوفات، ردپاهای نسبتاً موازی و مستقل از مالکیت دولت است. همچنین پیوند فقیهان با بازاربان موجب استقلال اقتدار نهاد روحانیت است و همین موضوع قدرت کنشگری مرزی آنان را بالا می‌برد (همان: ۱۹۹). با این وصف، فراستخواه مایل نیست اقتدار روحانیت برابر دولت‌ها را نمونه تقابل سیاسی بداند. از نظر فراستخواه فرق نمی‌کند که چه شاهان صفوی برای سیطره حکمرانی خود با فقها ائتلاف سیاسی کنند و چه امثال نادرشاه افشار برای اقتداریابی خود در صدد تضعیف ائتلاف سیاسی-فقهی برآید؛ در هر صورت، این قشر فرهیخته، کنشگران مرزی به شمار نمی‌آیند. اگرچه کنشگری علما در پاره‌ای از موارد ممکن است تا اندازه‌ای به تعدیل قدرت حکومت بینجامد؛ ولی معادله قدرت را پیچیده و پرمخاطره می‌کند. حکومت برای بازتولید مشروعیت خود به اینان نیاز داشت و به محاکم شرعی تن می‌داد؛ ولی این امر منشأ انواع تشنت‌ها و مداخلات و خودسری‌های محلی شده بود (همان: ۲۰۲).

چنین برداشتی از عملکرد فقیهان با آن تعریفی که فراستخواه از کنشگران مرزی ارائه داده، تفاوت دارد. اینکه شاهان و دولت‌مردان به دلیل مشروعیت‌یابی و اداره حکومت به زبان حقوقی فقیهان نیازمند می‌شوند، بالاترین و برترین دستاوردی است که می‌توان به واسطه آن قدرت حکومت را مهار یا تعدیل کرد. چون حکومت مجبور است در فضای ادبیات حقوقی کار کند که در ساخت آن نقشی نداشته است. بی‌دلیل



← حاشیه بر متن •

کتاب «اسلام و نقد سنت وبری» از جمله مهم‌ترین کتاب‌های دکتر داود مهدوی زادگان است. این کتاب، نقدی است به کتاب «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» نوشته ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی. از آنجا که برخی از مستشرقان بر مبنای سنت وبری به تحلیل‌های نادرستی از آیین اسلام رسیده‌اند، این کتاب نگاهی انتقادی به این قبیل تحلیل‌های وبری از آیین اسلام دارد. از جمله تحلیلگرانی که جامعه ایران را با سنت وبری بازخوانی می‌کند، سعید حجازیان است. در این کتاب، خواننده ضمن آشنایی دقیق با محتوای کتاب «اخلاق پروتستانی» و الگوی پیروان سنت وبری در مطالعه اسلام، از دیدگاه انتقادی دینداران برای منظرگاه آگاهی می‌یابد.



شرح عکس:

کدام فکر در تاریخ ایران زیبایی آفریده و کدام فکر خشونت! باید تأمل جدی کرد.

نیست که نادرشاه افشار درصدد تضعیف آن برآمده بود و دقیقاً به همین دلیل است که می‌گوییم نباید کوشش روشنفکران مشروطه خواه در عرفی‌سازی محاکم شرعی را به مثابه عملکرد مرزی تلقی کرد؛ بلکه این کوشش در جهت خلاف آن بود و کفه اقتدار دولت بر جامعه را سنگین‌تر ساخت. شاید اگر این اتفاق (عرفی‌سازی محاکم شرع) رخ نمی‌داد، برآمدن دیکتاتوری رضاخانی هم سهل و آسان اتفاق نمی‌افتاد. از این‌ها گذشته برخلاف دیدگاه فراستخواه که نگاه مثبتی به پیچیده‌سازی سیاست با تشدید اقتدار نهاد روحانیت ندارد، به نظر می‌رسد که اتفاقاً یکی از راهکارهای حمایت از حقوق جامعه در برابر قدرت حاکمیت در همین پیچیده‌سازی است. کنشگر مرزی که می‌خواهد مدافع حقوق ملت در برابر سیطره حاکمیت باشد، نباید بگذارد عرصه سیاست، ساده و بسیط شود. دولت‌های اقتدار طلب از سیاست غیر پیچیده و ساده بیشترین نفع را می‌برند. این‌گونه دولت‌ها با پیچیده شدن عرصه سیاست، بیشتر برابر حقوق ملت تمکین می‌کنند.

به هر روی، نادیده‌انگاری نقش علمای دین در تعاملات جامعه و دولت از سوی فراستخواه به‌ویژه در دوره مشروطه و انقلاب اسلامی یا حکایت از نقصان نظریه کنشگری مرزی دارد و یا دلالت بر برخورد سلیقه‌ای وی در یک تحقیق علمی. این‌گونه رفتار غیر علمی وی وقتی آشکارتر می‌شود که می‌بینیم فراستخواه، جریان‌هایی را که دغدغه اجتماعی ندارند، بلکه مباحث اجتماعی آنان از باب همسو کردن حکومت با فکر و نظر آنان و یا نفوذ در لایه‌های قدرت است، به عنوان کنشگران مرزی معرفی می‌کند. فراستخواه در کتاب خود تلاش کرده است فرقه‌های ضاله بایبه و بهایی و حتی میسیونرهای مسیحی را به مثابه کنشگر مرزی معرفی کند تا از این طریق آن‌ها را موجه جلوه دهد (همان: ۲۱۱). با وجود شورش‌های خشونت‌آمیز و مسلحانه بایبان که در سال‌های پایانی حکومت محمدشاه قاجار و سال‌های آغازین حکومت ناصرالدین شاه در خراسان، مازندران، فارس، زنجان روی داد، چگونه می‌توان اعضای این فرقه را ذیل عنوان کنشگری مرزی جای داد. بهاییان در عصر پهلوی، نفوذ زیادی در قدرت پیدا کرده بودند و در همه جا حامی سلطنت به شمار می‌آمدند و بخش‌های مهمی از مناصب قدرت را به دست گرفته بودند، حال چگونه اینان حائز عنوان کنشگری مرزی می‌شوند؟ همچنین وی از روشنفکرانی به عنوان کنشگر مرزی یاد می‌کند که بیشتر آنان پس از غلبه مشروطه خواهان به‌ویژه در دوره پهلوی اول و دوم به کارگزاران و پشتیبانان فرهنگی استبداد و دیکتاتوری تبدیل شده بودند. (بنگرید به فصول انتهایی کتاب: ۳۶۸-۴۵۸).

مقصود فراستخواه که مستخدم دولت دینی است و در دستگاه آموزش عالی به‌ویژه در دولت تدبیر جایگاه خاصی داشت و به مثابه عقل منفصل عتف تلقی می‌شد و وزارت کار و رفاه اجتماعی از وی مشورت می‌گرفت، مفهوم کنشگری مرزی را در تبیین وضع و موضوع جریان روشنفکری ارائه کرده است.

برخی از شخصیت‌هایی که فراستخواه از آنان در کتاب خود یاد کرده است برای خواننده به معمایی تبدیل شده است که آیا باید آنان را کنشگر مرزی دانست یا حامی حکومت یا مذهب مردم. امیرکبیر (همان: ۲۲۲) و غلامحسین صدیق (همان: ۴۵۱) هردو کنشگر مرزی هستند که یکی فرقه بایبه و شیخیه را سرکوب کرد و دیگری در اوج روزهای درخشان قیام ملت علیه شاه حاضر به پذیرش منصب نخست‌وزیری پهلوی دوم شده بود.

اما جدا از رفتار سلیقه‌ای فراستخواه در تبیین تاریخی و مصادق‌مفهوم کنشگر مرزی، نکته اساسی این است که تا چه اندازه وی بر این نظریه وفادار مانده است. چون او علی‌رغم آنکه عملکرد مرزی را مطلوب و راهی برای تنفس جامعه از حاکمیت‌های استبدادی می‌داند، برخی از این عملکردها را برنمی‌تابد و بر آن‌ها می‌شورد. به‌زعم وی، به دنبال مشروطه خواهی موجی از جهان‌زدگی جدید و مکان‌زدایی و زمین‌زدایی و تاریخ‌زدایی در ایران پدید آمد و حکومت همسو با آن روی کار آمد. ولی پیامد این موج تجدیدخواهی مثبت نبود. «بعد از مشروطه شاهد واگرایی، آشفتگی، قحطی‌زدگی، و انواع نابسامانی‌ها در ایران هستیم». در نتیجه طبیعی است که نخبگان مرزی دچار انفعال فرهنگی شوند. فراستخواه این انفعال فرهنگی را در قالب گفتمان بومی‌گرایی ایرانی صورت‌بندی کرده است. وی بومی‌گرایی را نه فقط معضل اجتماعی، بلکه مشکل علوم انسانی دانسته است (فراستخواه، ۱۳۹۹، علوم انسانی و مسئله تأثیر اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۲۰۵). طیف گسترده‌ای از نخبگان که شامل محمد علی فروغی، فخرالدین شادمان، فردید، آریان‌پور، شایگان، نراقی، جلال آل‌احمد، شریعتی و بازرگان می‌شود به این گفتمان تعلق خاطر پیدا کردند. وی نخبگان بومی‌گرای ایرانی را در پنج جریان دسته‌بندی کرده است (همان: ۲۰۹). اما نکته مهم اینجاست که فراستخواه گفتمان بومی‌گرایی را برنمی‌تابد و با آن مخالف است. از این رو، وی از سویی نخبگان بومی‌گرای ایرانی را که سعی در کنشگری مرزی داشتند، به لحاظ تندبودن آنان در نقد حاکمیت، مورد انتقاد خود قرار داده است و از سوی دیگر، حکومت پهلوی را به دلیل بی‌اعتنایی به گفتار هشدارآمیز نخبگان بومی‌گرا مقصر می‌داند. به‌زعم فراستخواه اگر آن تندروی نخبگان و این بی‌اعتنایی اتفاق نمی‌افتاد، جامعه ایرانی دستخوش خیزش‌های انقلابی نمی‌شد. به عبارتی پدیده انقلاب اسلامی معلول همین تندی و کندی نخبگان و حاکمیت است. او این اتفاقات ناخواسته را به ضرر حرکت‌های ملی می‌داند: «اگر ایدئولوژی شبه‌مدرنیستی دولت به این گفتار توجه می‌کرد، چه بسا تغییرات جامعه ایران به مسیر دیگری می‌رفت و شاید تا این حد واکنش‌هایی در مرکز سیاست و گفتمان‌های ایرانی به ضرر حرکت‌های ملی در ایران شکل نمی‌گرفت... اگر این صداها و فریادهای هرچند سراسیمه که در حوزه ادبیات و مردم‌شناسی به وجود آمد، به موقع شنیده می‌شد، تغییرات جامعه به گفتارهای انقلابی با این سرعت، شدت و حدت سوق نمی‌یافت» (همان: ۲۱۴). فراستخواه به این نکته اساسی توجه ندارد که حکومت‌های استبدادی در زمان نزول اقتدارشان به عملکرد مرزی اعتنا می‌کنند. و این نکته‌ای است که از نگاه امثال صدیقی مغفول مانده بود.

فراستخواه در نظریه خود اشاره‌ای به ائتلاف‌های سیاسی کنشگران مرزی نکرده است؛ ولی در جای دیگر ائتلافی را که میان نخبگان تجدیدخواه اعم از دینی و غیردینی با حامیان گفتمان اسلام سیاسی در دهه چهل و پنجاه شکل گرفته بود، مورد انتقاد تند خود

مسئله اصلی فراستخواه همانند دیگر روشنفکران ایرانی، جامعه نیست؛ بلکه مسئله اصلی هویت و موجودیت روشنفکری در ایران است؛ اینکه روشنفکر ایرانی با چالش‌های پیش رو که عمدتاً از ناحیه رقیب اصلی‌اش - اسلام سیاسی - پدید آمده است، چه باید بکند و چگونه می‌تواند خود را در برابر این‌گونه چالش‌های دینی بازسازی و مقاوم‌سازی کند.

قرار داده است. از نگاه وی، نخبگان تجددخواه به دلیل اینکه به واسطه این ائتلاف در شکل‌گیری حکومت دینی نقش داشته‌اند باید پاسخگو باشند: «گرچه معلوم بود که شریعتی‌مرزبندی‌هایی با این اسلام سیاسی دارد، ولی نوع ایدئولوژی و صورت‌بندی‌ای که داشت در مجموع به یک ائتلافی انجامید که شرایط را برای پیشرفت اسلام سیاسی در ایران فراهم کرد و این اسلام سیاسی در ایران برای جامعه پرهزینه شد و اسباب ناراحتی و دلزدگی و اعتراض گروه‌های نسلی جدید را در امر دین فراهم کرد که قابل درک است. اینکه چرا انقلاب شد، چه ضرورت‌هایی پشت آن بود، چه آزادی‌خواهی و مطالباتی علیه فساد، استبداد و نابرابری پشت انقلاب بود، فراموش شد. در تغییرات نسلی جامعه امروزی از مدت‌ها پیش ما شاهدیم که نسلی از ما به حق با ناراحتی سؤال می‌کنند شما روشنفکران و شما آقای بازرگان، دولت موقت تشکیل دادید؛ مرحوم شریعتی به نوعی این ایدئولوژی دینی را شعله‌ور کرد و به نوعی به تهیه آتش این انقلاب از نظر فکری کمک کرد و معلم انقلاب شد اکنون چه جوابی درباره این آزمون پرهزینه دولت دینی دارید؟» (نشریه چشم‌انداز، ش ۱۴۰، مرداد و شهریور ۱۴۰۲، ۲۰).

انتقاد فراستخواه بر کنشگران مرزی مانند نراقی که مبلغ گفتمان بومی‌گرایی بود این است که کارآنان خیلی غلط‌انداز بود و شد. به نظروى روشنفکران در جامعه‌ای که همچنان در وضعیت سنتی به سر می‌برد، نباید وارد نقد مدرنیته شوند: «وقتی در جامعه‌ای که ساختارهای سنتی و پیشا علم و پیشامدرن دارد، شما می‌آیید و حرف از نقد مدرنیته می‌زنید و گفتارهای پسامدرن به میان می‌آورید، این برای چنین جامعه‌ای می‌توانست خیلی غلط‌انداز شود و شد» (فراستخواه، ۱۳۹۹: ۲۲۱). در چنین جامعه‌ای نقد مناسبات سرمایه‌داری و صنعتی شدن، گمراه‌کننده و غلط‌انداز از آب درمی‌آید. طبیعی است که بیشترین بهره‌برداری از هر نوع گفتار نقد مدرنیته را گروه‌های سنتی و ایدئولوژی‌های مذهبی می‌برند.

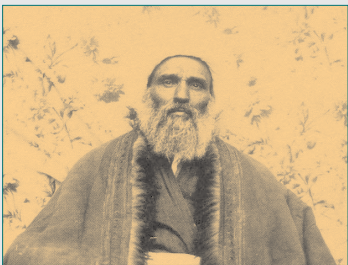
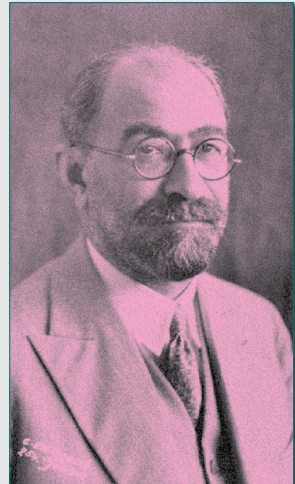
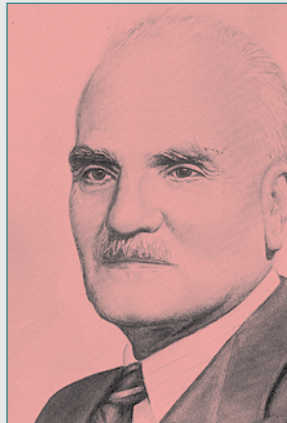
وی تمایز میان گفتمان بومی‌گرایی صحیح و غلط‌انداز را در همین مراقبت از بهره‌برداری‌ها می‌داند. بومی‌گرایی صحیح آن است که گروه‌های مذهبی نتوانند به سود خود بهره‌برداری کنند. اشکال کار بومی‌گرایی مانند نراقی در این است که در تأویل اجتماعی حرف‌هایشان بی‌خبر و غافل بودند. از این رو، فراستخواه به خود و دیگر روشنفکران هشدار می‌دهد که در بیان خواب‌های آشفته‌شان در جامعه سنتی مراقبت کنند. باید به ساخت اجتماعی گفتارها توجه کرد: «ما خواب‌های آشفته روشنفکرانه خودمان را وقتی بیان می‌کنیم، جامعه است که خواب ما را تعبیر می‌کند. دیگر تعبیر خواب دست خودمان نیست» (همان: ۲۲۳). در واقع، فراستخواه از لزوم بیان ایدئولوژیک خواب‌های روشنفکرانه و مهندسی انتقال داده‌ها دفاع کرده است. خواب‌های روشنفکرانه در جامعه سنتی ایران را یا نباید علنی کرد و یا اگر قصد بیان آن‌ها را در حوزه عمومی و آکادمیک دارند به نحو مهندسی شده و در پوشش ایدئولوژی ابراز شود. چون دیگری‌هایی هستند که از این خواب‌ها به نفع ایدئولوژی مذهبی بهره‌برداری می‌کنند.

اصرار فراستخواه بر لزوم بیان ایدئولوژیک و مهندسی داده‌ها با تأکید وی بر اصل «دانستن، حق مردم است» تعارض جدی دارد: «میل به دانایی و آگاهی، بخشی از حقوق انسانی است. مردم حق دارند بدانند و با خبر شوند... [همه شهروندان] حق دارند بدانند که در تاریخ جهان و ایران چه گذشته، نهادهای اجتماعی چگونه کار

شرحی که
 فراستخواه از مفهوم
 کنشگران مرزی ارائه
 کرده است، به قدری
 کش‌دار و سلیقه‌ای
 است که هر
 شخصیتی را به شکل
 دلخواه می‌توان
 مصداق کنشگران
 مرزی معرفی یا آن را
 نفی کرد.

شرح عکس:

در تاریخ ایران، کنشگر مرزی چه کسی بوده است؟



می‌کنند؟ حق دارند به فرهنگ‌های ایرانی و بشری کنجکاو شوند. حق دارند مسائل اجتماعی و فرهنگی را بدانند» (همان: ۲۲۹). شاید امثال نراقی و شریعتی که از موضع بومی‌گرایی ایرانی به نقد مدرنیته و نظام سرمایه‌داری و صنعتی شدن پرداخته بودند بر مبنای اعتقاد غیرایدئولوژیک به چنین حقی (حق دانستن مردم) بوده است. البته هیچ بعید نیست که اگر برخی از این نخبگان بومی‌گرای دهه ۲۰ به بعد در وضعیت امروز ایران قرار می‌گرفتند، همانند فراستخواه عمل می‌کردند. چون او امتداد نسل روشنفکری دهه ۴۰ چهل و پنجاه است.

● فرجام سخن

فرضیه کنشگری مرزی، شبه نظریه و شبه علم است. زیرا دیدگاه‌های ایدئولوژیک فراستخواه بر آن سایه انداخته است و نمی‌گذارد در چهارچوب‌های واقعی علم خودنمایی کند. این شبه نظریه از نوعی رئالیسم خام رنج می‌برد. ظاهراً مفهوم کنشگری مرزی به نحو استقرایی و از مطالعه شواهد و روایات و خاطرات و رویدادهای زمین ایران برکشیده شده است (فراستخواه، ۱۴۰۱: ۶۱). ولی مفروضات ایدئولوژیک و تعلقات اجتماعی نویسنده به وی اجازه نداده است واقعیت را آن گونه که هست، مطالعه و تحلیل کند. استقرایی که فراستخواه از آن سخن می‌گوید، محدود به جامعه متجدد ایرانی است و هیچ التفاتی به جامعه سنتی ندارد. اساساً جامعه سنتی ایران در نظر فراستخواه همان دیگری است که باید مراقب تحرکات سیاسی و فرهنگی آن بود. چون این دیگری از وجود نخبگانی برخوردار است که از هرگونه نقد دنیای مدرن در جهت توسعه و اقتدار جامعه سنتی بهره‌برداری می‌کند.

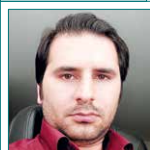
بنابراین، آن بخش تاریخی هم که بیان شده نوعی مفصل‌بندی ناهمگون و شناسنامه جعلی درست کردن برای مفهوم مورد نظر نویسنده است، وگرنه چگونه ممکن است که در این بازخوانی تاریخی، اصلی‌ترین کنشگران مرزی، یعنی علمای دین و فقیهان به ویژه فقهای عصر مشروطه و بعد از آن را ندید و در عوض، فرقه‌های ضاله‌ای چون بابیه و بهائیت که دغدغه کاستن مسائل اجتماعی را نداشتند و نیز جریان‌های انزواطلب متصوفه را جزو کنشگران برجسته مرزی ایران قلمداد کرد.

همچنین تردیدهای جدی وجود دارد که نویسنده به اصول و مبانی این نظریه وفادار بوده باشد. بسیاری از زنهاری‌هایی که بر نخبگان بومی‌گرای دهه ۴۰ چهل و پنجاه گفته شده، ناظر به گفته و عملکردهای وی نیز هست. هرچه زمان به جلو می‌رود، فراستخواه از کنشگری مرزی بیشتر فاصله می‌گیرد و بیشتر شاهد پشت سر انداختن توصیه‌های رهیافتی عملکرد مرزی در ایشان هستیم. به همین دلیل برای ما باوریم که مفهوم کنشگری مرزی عمدتاً برای عبور روشنفکران ایرانی از بحران هویت و مقابله با چالش‌های سیاسی و فرهنگی است که از ناحیه جریان رقیب، یعنی گفتمان اسلام سیاسی پدید آمده است. حال آنکه جریان روشنفکری با این مفهوم نیز نمی‌تواند خود را از چنین بحرانی برهاند. آنچه از عملکرد مرزی گفته شده به سختی می‌توان در میان روشنفکران قبل و بعد از انقلاب اسلامی سراغ گرفت. در واقع، روشنفکری ایران بعد از انقلاب بیش از گذشته در خط مقدم و خط مرزی قرار گرفته است. ولی حضور، لزوماً به معنای عملکرد مرزی نیست بلکه رویارویی مرزی است (برای نمونه بنگرید به گفت‌وگوی اخیر نشریه چشم‌انداز با فراستخواه). —

چرا جمهوری اسلامی پهلوی نیست؟

نگاهی به مهم‌ترین وجوه تمایز جمهوری اسلامی ایران با رژیم پهلوی

زمان مطالعه: ۳۷ دقیقه



● علی کاکازفولی
دانش‌آموخته دکتری
جامعه‌شناسی سیاسی

← اساساً نظام جمهوری اسلامی با شاهنشاهی پهلوی، شباهت ندارد. این گزاره ضرورتاً گزاره‌ای مبالغه‌آمیز نیست و یا هدف از ذکر آن، تجلیل از جمهوری اسلامی نیست. شباهت نداشتن، گزاره‌ای ارزشی نیست؛ بلکه از جنبه توصیفی ذکر شده و علت آن هم تفاوت بنیادی دو نظام سیاسی است. چنانکه بر صاحب‌نظران علوم سیاسی نیز روشن است، نظام سیاسی مبتنی بر جمهوریت با نظام سیاسی مبتنی بر پادشاهی از حیث ساختاری و کارکردی تفاوت‌های بنیادینی دارد؛ پس نمی‌توان بین آن‌ها رابطه‌ای این‌همانی یافت؛ بدان معنا که بین آن‌ها مؤلفه‌های کلیدی معینی در نظر گرفت و نوعی تشابه برقرار کرد. اما مقایسه تفاوت‌ها ممکن است. دایره مخاطبان این مطلب، ضرورتاً به مدافعان جمهوری اسلامی محدود نیست؛ بلکه اتفاقاً مطالعه این مطلب برای مخالفان جمهوری اسلامی و حتی کسانی که به زعم خودشان ایده‌هایی نظیر انقلاب، براندازی، کودتا، استحاله یا هر تغییر بنیادین دیگری را دنبال می‌کنند، الزام بیشتری دارد؛ زیرا دشمنی با یک پدیده، بدون داشتن شناخت درست از آن، راه به جایی نمی‌برد. یادداشت حاضر به دنبال پاسخ دادن به این سؤال است که چرا جمهوری اسلامی با شاهنشاهی پهلوی متفاوت است و چرا آنگونه که انقلابیون توانستند حکومت پهلوی را ساقط کنند، در حال حاضر معترضان رادیکال و براندازان، نمی‌توانند جمهوری اسلامی را از بین ببرند.

تفاوت در شیوه استقرار نظام سیاسی

حاکمانی که روی کار آمده‌اند یکسان نیستند؛ پهلوی دوم به دنبال پهلوی اول روی کار آمد و پهلوی اول نیز خود رژیمی نسبتاً دست‌نشانده بود. به همین دلیل، حتی اگر حکومت پهلوی دوم را دست‌نشانده قلمداد نکنیم، حد اقل نمی‌توان ادعا کرد که با پشتوانه اجتماعی و خواست مردم روی کار آمده است. پس طبیعی است اگر مردم، هیچ‌گونه دخالتی در روی کار آمدن حاکم نداشته باشند، احتمالاً نسبت مشخص و علاقه‌ای هم نسبت به آن خواهند داشت. در عصر پهلوی دوم، مردم تنها ناظر بوده‌اند و از آنجا که متناسب با شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه، ابزارهای کارآمدی در اختیار نداشتند، نمی‌توانستند دخل و تصرفی در اینکه چه کسانی روی کار بیایند انجام دهند. اما جمهوری اسلامی، برآمده از یک انقلاب اجتماعی است؛ مردم بودند که این نظام را با اراده خود روی کار آوردند. در این کار، یک خودآگاهی ملی مؤثر بوده است؛ پس این نظام سیاسی، خواسته یا ناخواسته ریشه در ارزش‌های مشترک با

در عصر پهلوی
دوم، مردم تنها
ناظر بوده‌اند و از
آنجا که متناسب
با شرایط سیاسی
و اجتماعی زمانه،
ابزارهای کارآمدی
در اختیار نداشتند،
نمی‌توانستند دخل
و تصرفی در اینکه
چه کسانی روی کار
بیایند انجام دهند.

← شرح عکس:
انقلاب اسلامی، بزرگ‌ترین
کنش جمعی ایرانیان در
گستره تاریخ ایران است.



جامعه دارد و به راحتی نمی‌توان آن را از پای درآورد؛ زیرا باید با اکثریت جامعه درافتاد که ارزش‌های مشترکی با حکومت دارند و این کار برای جریان‌های منتسب به اپوزیسیون بسیار دشوار است.

تفاوت سیاست اقناع در مواجهه با افکار عمومی

۲

نظام جمهوری اسلامی از ابتدا سعی کرده به زبان مردم با آن‌ها سخن بگوید؛ پس حداقل در ظاهر، ارادهٔ اقناع افکار عمومی را داشته است. این در حالی است که در شاهنشاهی پهلوی، نه تنها ارتباط چندان مستمری با افکار عمومی وجود نداشت و مفاهیمی با جامعه برقرار نمی‌شد، بلکه حتی اراده‌ای هم برای گفت‌وگو با مردم، شکل نمی‌گرفت. شخصی بودن قدرت شاه و نخوت سلطنتی باعث شده بود تا هم خود شاه و هم اطرفیان، خود را تافتهٔ جداافتاده از مردم بدانند و اساساً چندان دلیلی برای پاسخ‌گویی به افکار عمومی جامعه احساس نکنند.

تفاوت در وجود رسانه‌های مرجع و ارائهٔ روایت رسمی

۳

در دورهٔ پهلوی، الگوهای ارتباط اجتماعی به شکل مدرن چندان شکل نگرفته بود و رسانه به معنای امروزی خود، وجود نداشت؛ به همین دلیل، مردم درک چندان درستی از اتفاقات نداشتند. همچنین رسانه‌های مکتوب نیز نسبت به امروز، محدود بودند و به گونه‌ای نبود که در تمام بخش‌های جامعه نفوذ داشته باشند. بنابراین، حکومت هم قادر نبود از آنچه اتفاق می‌افتد، روایت درستی ارائه دهد و اساساً چیزی به نام «روایت» وجود نداشت؛ بلکه در بهترین حالت، اطلاع‌رسانی و گزارش رخداد صورت می‌گرفت. اما در فضای رسانه‌ای جدید و گسترش شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های مکتوب، جمهوری اسلامی این فرصت را پیدا کرده تا اولاً افکار عمومی را نسبت به ماهیت خود، آگاه کند و ثانیاً دستاوردهایی را که در طول فعالیتش داشته برای جامعه توضیح دهد. در این کار، جمهوری اسلامی احساس وظیفه می‌کند؛ اما پهلوی خود را در این باره بی‌نیاز احساس می‌کرد. همچنین گسترش فضای رسانه‌ای جدید، باعث شده است در برخی موارد، شایعات و

← حاشیه بر متن •

پیچیدگی ساختاری: در

علوم سیاسی، پیچیدگی ساختاری به میزان پیچیدگی و وابستگی متقابل بین اجزای مختلف یک نظام سیاسی اشاره دارد و روابط، تعاملات و پویایی‌هایی را که در درون و بین نهادها، بازیگران و فرایندهای سیاسی مختلف وجود دارد، بررسی می‌کند. درک پیچیدگی ساختاری در علوم سیاسی مهم است؛ زیرا به تجزیه و تحلیل چالش‌ها و فرصت‌هایی که از تعاملات و وابستگی‌های متقابل درون یک نظام سیاسی ناشی می‌شوند، کمک می‌کند و پویایی قدرت، فرایندهای تصمیم‌گیری، تدوین خط‌مشی و ظرفیت درگیری یا همکاری میان بازیگران را روشن می‌کند. با بررسی پیچیدگی ساختاری، می‌توان در مورد عملکرد و اثربخشی سیستم‌های سیاسی به درک دقیق‌تری از ماهیت آن‌ها رسید. پیچیدگی ساختاری را می‌توان در سطوح مختلف درون یک نظام سیاسی مشاهده کرد؛ از جمله سطوح داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی.

دروغ‌ها چندان مؤثر نباشند و نتوانند بر افکار عمومی تأثیر بگذارند. بنابراین، در زمانی که جمهوری اسلامی روی کار است، نمی‌توان با مطالب نادرست و دروغ، افکار عمومی را علیه حکومت برانگیخت.

تحت کنترل داشتن رسانه‌های رسمی و ارتباط بخش‌های جامعه با رسانه‌های رسمی، باعث شده است که تاکنون، مرجعیت خبری همچنان با صداوسیما باشد و این موضوع را می‌توان به مثابه برگ برنده‌ای در دستان جمهوری اسلامی به حساب آورد. در حالی که، شاهنشاهی پهلوی چنین مرجعیتی به این شکل و تا این حد گسترده و نافذ نداشت و بیشتر به توسعه سزوبرگ نظامی و امنیتی می‌اندیشید.

تفاوت در میزان پیچیدگی ساختاری

۴

در دوره پهلوی، ساختارهای سیاسی و اقتصادی چندان گسترده و پیچیده نبودند. هرم قدرت، مستقیم و تحکمی بود؛ اما در جمهوری اسلامی ساختارها گسترده و پیچیده هستند و اگرچه این گستردگی و پیچیدگی از برخی جهت‌ها دارای مشکلاتی است، اما در نهایت باعث شده تا نتوان به راحتی با جمهوری اسلامی درافتاد و یا گذرگاه‌های سیاسی و اقتصادی را فلج کرد. پیچیدگی و گستردگی ساختار سیاسی و اقتصادی باعث شده تا محاسبات و برنامه‌ریزی از سوی دولت‌های مخالف جمهوری اسلامی به منظور مقابله با آن نیز بسیار پیچیده شود و نتواند بر نقاط کلیدی آن تأثیرگذار باشد و با آن‌ها را تهدید کند. وضعیت نهادهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در دو دوره جمهوری اسلامی و پهلوی با هم تفاوت دارد. در زمان پهلوی به دلایل مختلف از جمله ساده بودن ساختار جامعه، پایین بودن جمعیت و نبود سازمان‌ها و نهادهای بوروکراتیک، نهادهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی چندان شکل نگرفته بودند و جامعه، چندان از انسجام ساختاری برخوردار نبود؛ اما در جمهوری اسلامی با وجود اراده برای توسعه سیاسی و اجتماعی، نهادهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به طور نسبی شکل گرفته‌اند و همین موضوع باعث شده است تا بخش عمده‌ای از اقتدار و قدرت جمهوری اسلامی، بین نهادها توزیع شده باشد و نه بین اشخاص. بنابراین، در زمان پهلوی، مبارزان و انقلابیون تنها با یک شخص و یا در نهایت با گروهی از اشخاص که دربار و اشراف را تشکیل می‌دادند مبارزه می‌کردند و مبارزه با یک رژیم اقلیت‌سالار، کار پیچیده‌ای نیست. اما در حال حاضر، اگر مخالفان بخواهند با جمهوری اسلامی مبارزه کنند، باید با تمام نهادهای موجود مبارزه کنند و یا حداقل اگر با نهادها نخواهند مبارزه کنند، باید آن‌ها را به رسمیت بشناسند و به نوعی با آن‌ها وارد معامله و یا تبادل شوند که این موضوع نیز به دلیل پیچیدگی نهادها و پیچیدگی ارزشی و فرهنگی، کاری بسیار دشوار و احتمالاً غیرممکن است.

تفاوت در همراهی یا عدم مخالفت اکثریت جامعه

۵

در دوره پهلوی، اکثریت جامعه یا با شاه مخالف بودند و یا حداقل همراه با او نبودند. اما در جمهوری اسلامی، اکثریت جامعه یا با جمهوری اسلامی موافق‌اند و یا در بدینانه‌ترین حالت، می‌توان گفت که با مخالفان جمهوری اسلامی همراهی ندارند. این موضوع البته دلایل مختلفی دارد که در جای خود قابل بحث است. بنابراین، برخلاف زمان پهلوی که معترضان و انقلابیون، پشتوانه مردمی داشتند و از

در فضای رسانه‌ای جدید و گسترش شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های مکتوب، جمهوری اسلامی این فرصت را پیدا کرده است تا اولاً افکار عمومی را نسبت به ماهیت خود آگاه کند و ثانیاً دستاوردهایی را که در طول فعالیتش داشته برای جامعه توضیح دهد. در این کار، جمهوری اسلامی احساس وظیفه می‌کند؛ اما پهلوی خود را در این باره بی‌نیاز احساس می‌کرد.

همراهی آن‌ها برخوردار بودند، در حال حاضر، مخالفان جمهوری اسلامی همراهی گسترده مردم را ندارند و میان آن‌ها اختلافات و دعوای شدیدی وجود دارد. شاید بتوان گفت که همین موضوع، یکی از دلایلی بوده که باعث شده پایه‌های قدرت جمهوری اسلامی تثبیت شود.

تفاوت در میزان اقتدار منطقه‌ای و امکان اجماع منطقه‌ای علیه ایران

جمهوری اسلامی در منطقه نقش مهمی را ایفا می‌کند که از این نظر شاید بتوان آن را النگرگاه ثبات در منطقه به حساب آورد. جمهوری اسلامی موفق شده بیشتر کشورهای منطقه را به این ادراک برساند که از تداوم ثبات در ایران ذی‌نفع‌اند. به همین دلیل، اجماع منطقه‌ای علیه جمهوری اسلامی امری دشوار است و این مسئله باعث شده است همسایگان نتوانند به تهدید کردن ایران فکر کنند. همسایگان ایران به خوبی دریافته‌اند که برای حفظ بقای قدرت خود ناچارند که اقتدار و قدرت ایران را در محاسبات خود بگنجانند. از این نظر حتی برای حفظ وضعیت کشور خودشان هم که شده، با قدرت‌های بیگانه که سعی دارند جمهوری اسلامی را تضعیف کنند، نسبتاً همراهی نمی‌کنند و این موضوع سهم بسزایی در پایداری جمهوری اسلامی و وضعیت باثبات آن در منطقه داشته است و طبیعتاً به افزایش ثبات داخلی نیز کمک می‌کند. اما در دوران پهلوی، مناسبات منطقه به گونه دیگری شکل گرفته بود و وابسته بودن شاه به قدرت‌های خارج از منطقه در مسائل نظامی از یک سو و بی‌توجهی برای توسعه روابط با همسایگان و بی‌نیاز دانستن خود نسبت به این مهم از سوی دیگر، باعث شد تا حکومت پهلوی بسیار آسیب‌پذیر باشد.

تفاوت در استقلال قدرت نظامی و تسلیحاتی

جمهوری اسلامی در قدرت نظامی و تسلیحاتی از استقلال کامل برخوردار است. محمدرضا شاه، تسلیحات مورد نیاز کشور را از بیگانگان و عمدتاً از آمریکا و کشورهای اروپایی خریداری می‌کرد و همین موضوع سبب شد تا در بزنگاه‌ها اختیار عمل را به‌طور کامل در دست نداشته باشد. اما در جمهوری اسلامی از همان ابتدا، سیاست‌مداران سعی داشتند تا مبنای قدرت نظامی و تسلیحاتی را در داخل کشور قرار دهند. از این جهت می‌توان گفت که استقلال نظامی و عدم وابستگی به خارج از نظر تسلیحات، سهم عمده‌ای در استقلال نظامی و استقلال سیاسی ایران داشته است. همچنین وابسته بودن پهلوی به آمریکا در حوزه نظامی باعث شفافیت اطلاعات تسلیحاتی شده بود. به این معنا که آمریکا و کشورهای اروپایی می‌دانستند که چه مقدار سلاح به شاه فروخته‌اند و می‌دانستند که شاه به جز آن‌ها سلاح‌های دیگری ندارد. اما در حال حاضر به دلیل اینکه اطلاعات نظامی در داخل کشور قرار دارد و چنین شفافیتی برای قدرت‌های بیگانه وجود ندارد، آن‌ها نمی‌دانند که توان نظامی ایران تا چه اندازه است. در حقیقت، جمهوری اسلامی بخشی از سیاست خارجی خود را بر مبنای دکترین ابهام، پیش برده و همین موضوع خود زمینه را برای گمانه‌زنی و ترس و عدم اطمینان دولت‌های خارجی از هرگونه برخورد نظامی فراهم کرده است.

در دوره پهلوی ساختارهای سیاسی و اقتصادی، چندان گسترده و پیچیده نبودند. هرم قدرت، مستقیم و تحکمی بود، اما در جمهوری اسلامی، ساختارها گسترده و پیچیده هستند و اگرچه این گستردگی و پیچیدگی از برخی جهت‌ها دارای مشکلاتی است، اما در نهایت باعث شده است تا نتوان به راحتی با جمهوری اسلامی درافتاد و یا گذرگاه‌های سیاسی و اقتصادی را فلج کرد.

تفاوت در ساختار تأمین امنیت داخلی

۸

ساختار نظامی و دفاعی در تأمین امنیت در جمهوری اسلامی، چندوجهی است. در دوران پهلوی، نیروی نظامی اصلی، ارتش بود که بیشتر، وظیفه حفظ مرزها را بر عهده داشت. در حوزه تأمین امنیت داخل نیز پاسبان‌ها و یازاندارم‌ری چندان توانی برای کنترل اوضاع نداشتند. اما در حال حاضر در جمهوری اسلامی، نیروهای نظامی منحصر به ارتش نیست؛ ارتش، سپاه و نیروی انتظامی، به همراه نیروهای مردمی بسیج هرکدام به صورت جداگانه و البته هم‌راستا و یکپارچه، امنیت را مدیریت می‌کنند. این پیچیدگی از یک سو باعث پیچیدگی هرگونه طراحی علیه آن‌ها می‌شود و از سوی دیگر، زمینه را برای اشراف و کنترل حداکثری در برخورد با ناامنی و عوامل آن فراهم می‌سازد.

تفاوت در ساختار جمعیتی جامعه ایران

۹

در دوره پهلوی، جمعیت کشور نسبتاً کم بود و همین موضوع، خود می‌توانست به عنوان تهدیدی برای حاکمیت به حساب آید. اما در وضعیت کنونی که جمهوری اسلامی در آن به سر می‌برد، به تدریج در گذر زمان نسبت به دوران پهلوی، جمعیت افزایش یافته است. طبیعی است که هرچه جمعیت یک کشور بالاتر باشد، ساختارهای اقتصادی و سیاسی نیز از ثبات و دوام بیشتری برخوردار خواهند بود؛ زیرا پیچیدگی منافع متقابل و درهم‌تنیدگی آن‌ها، نیروهای مخاطره‌آمیز را خنثی می‌کند و از سوی دیگر، جامعه بر مبنای تضادهای درونی به نوعی انسجام و قدرت دست پیدا می‌کند که در مجموع، برآیند این تضادها نه تنها مخرب نیست، بلکه سازنده نیز هست. اما در دوران پهلوی، منافع متقابل در جامعه چندان درهم‌تنیده نبودند، بلکه تمرکز منافع از یک سو و انحصار قدرت از سوی دیگر، باعث شده بود تا این منافع یکجانبه و غیرسازنده باشد.

تفاوت در ماهیت اپوزیسیون سیاسی

۱۰

در دوره پهلوی، اپوزیسیون قوی و اقناع‌کننده وجود داشت که می‌توانست با تمام بخش‌های جامعه ارتباط برقرار کند. نمونه روشن آن، روحانیون و بدنه دانشگاهی بودند که در فعالیت‌های خود در سراسر کشور توانستند ارزش‌های انقلاب را در آن مقطع تبلیغ و بخش‌های قابل توجه جامعه را با خود همراه کنند. اما در حال حاضر، جمهوری اسلامی، اپوزیسیون قوی و اقناع‌کننده ندارد و به همین دلیل، بخش زیادی از مردم نیز حتی اگر بخواهند که با جمهوری اسلامی مخالف باشند، نمی‌توانند؛ زیرا اساساً جریان یا شخصیتی وجود ندارد که بخواهند با آن همراه باشند و یا گفته‌های او را به کار ببندند. مسئله نبود اپوزیسیون، خود علت روشنی برای ترس‌های بخش‌هایی از جامعه نسبت به آینده است. زیرا این موضوع که بعد از جمهوری اسلامی، آینده‌ای نگران‌کننده وجود خواهد داشت، کم‌وبیش در ذهن بخش قابل توجهی از ایرانیان وجود دارد. اپوزیسیون جمهوری اسلامی، وابسته است و این وابستگی به دولت‌ها و سازمان‌های امنیتی کشورهای متخاصم، همه را نسبت به این اپوزیسیون با تردید جدی مواجه کرده است. اما در عصر پهلوی، منهای چپ‌ها دیگر اپوزیسیون‌ها، مستقل عمل می‌کردند.

جمهوری اسلامی در منطقه، نقش مهمی را ایفا می‌کند که از این نظر شاید بتوان آن را النگرگاه ثبات در منطقه به حساب آورد. جمهوری اسلامی موفق شده بیشتر کشورهای منطقه را به این ادراک برساند که از تدوام ثبات در ایران ذی‌نفع‌اند. به همین دلیل، اجماع منطقه‌ای علیه جمهوری اسلامی امری دشوار است.

تفاوت در پویایی و همگامی با تغییرات سیاسی و اجتماعی

پویایی مستمر و همگامی با تغییرات سیاسی و اجتماعی در دو دوره، کاملاً متفاوت است. جمهوری اسلامی به ویژه از دهه هفتاد به این سو، با شکل دادن اندیشکده‌ها و پژوهشکده‌ها و نیز تقویت نهاد دانشگاه در پرداختن به مسائل حکومت و نوع حکمرانی، سعی داشته است تا نسبت به تغییرات سیاسی و اجتماعی موضع نشان دهد و خود را به روز کند. این مواجهه ارگانیک سبب شده است تا از نوعی پویایی مستمر برخوردار باشد که در نتیجه آن، از تحولات جامعه عقب نماند یا فاصله نگیرد. در حالی که در دوره پهلوی، اساساً چنین مرکزی وجود نداشت و نظام حاکم نمی‌دانست و یا اینکه نمی‌خواست بداند که جامعه با چه مسائل و مشکلاتی دست‌وپنجه نرم می‌کند. فقدان مراکز اندیشه‌ای، تصمیم‌سازو جریان‌ساز در دوره پهلوی از دیگر مسائلی بود که سبب شد تا هم شخص شاه و هم درباریان و هم مستولان و سیاست‌مداران در آن زمان، شناخت دقیقی از جامعه نداشته باشند و از آن عقب بمانند؛ به طوری که حتی علت اعتراض جامعه و انقلاب مردم را نیز درک نکنند و اعتراض یا انقلاب برای آن‌ها امری نسبتاً عجیب به حساب آید.

تفاوت در میزان تجربه و کارآمدگی

انبوهی از تجربه و کارآمدگی به جمهوری اسلامی در بقا و دوام کمک می‌کند؛ تجربه‌ای که در گذر از بحران‌های مختلف در دوره‌های مختلف کسب کرده است. در صورتی که حکومت پهلوی، تجربه مواجهه با بحران‌ها را به طور پرنگ نداشت و این موضوع سبب شد تا با اعتراضات مردمی، به درستی برخورد نکند و حتی نتواند علت آن‌ها را تشخیص دهد. اما انبوه اتفاقاتی که برای جمهوری اسلامی در طول دهه‌های مختلف افتاده و بحران‌ها و شبه‌بحران‌های سیاسی و اقتصادی و حتی فرهنگی، به نوعی نظام جمهوری اسلامی را کارآمد و کارآزموده کرده است و می‌توان آن را نوعی آبدیدگی قلمداد نمود. طبیعتاً این انبوه تجربه، به واسطه وجود مراکز اندیشکده‌ای و پژوهشکده‌ای در قالب‌های مختلف، تولید و بازتولید شده و مورد تضارب آرا قرار می‌گیرد و ازدل آن‌ها مدل‌های کارآمد جدیدتر نیز تدوین می‌گردد. در دوره پهلوی، چنین اتفاقاتی صورت نمی‌گرفت و حاکمان از مراکز اندیشه و فکر، فاصله داشته و توجهی به آن‌ها نداشتند.

تفاوت در شیوه توزیع قدرت میان بخش‌های ساختاری و غیرساختاری

تکثر قدرت و بالا بودن میزان توزیع آن در بین بخش‌های مختلف ساختاری و غیرساختاری جمهوری اسلامی، تفاوت مهم دیگر آن با حکومت پیشین است. در دوره پهلوی، تمرکز قدرت و وجود داشت و قدرت در انحصار شخص شاه و اطرافیان او بود. اما در دوره جمهوری اسلامی، قدرت در یک شخص نهادینه نشده است؛ بلکه در مجموعه‌ای از ساختارها و نهادها در حوزه‌های مختلف قرار گرفته است. زمانی که قدرت در تمرکز یک یا چند شخص باشد، به راحتی می‌توان آن را از بین برد و با آن مقابله کرد، اما زمانی که قدرت در بین بخش‌های مختلف جامعه توزیع شود و همچنین جوهری از قدرت، ساختاری و نهادی و غیرشخصی باشد، نمی‌توان به راحتی با آن درافتاد و یا آن را از بین برد. ضمن اینکه در ایران امروز، قدرت به معنای منبع اثر، تنها به ساختار، محدود نیست و تکثر قدرت در نهادهای اجتماعی نیز قابل مشاهده است.

طبیعی است که هرچه جمعیت یک کشور بالاتر باشد، ساختارهای اقتصادی و سیاسی نیز از ثبات و دوام بیشتری برخوردار خواهند بود؛ زیرا پیچیدگی منافع متقابل و درهم‌تنیدگی آن‌ها، نیروهای مخاطره‌آمیز را خنثی می‌کند و از سوی دیگر، جامعه بر مبنای تضادهای درونی به نوعی انسجام و قدرت دست پیدا می‌کند که در مجموع، برآیند این تضادها نه تنها مخرب نیست، بلکه سازنده نیز هست.

تفاوت در منطق های اقناع ساز برای پایان کار نظام سیاسی

۱۴

در دوره پهلوی، منطق های اقناع بخش برای جامعه وجود داشت که جامعه بر مبنای آن ها بپذیرد که حکومت پهلوی راه به جایی نمی برد و باید آن را از بین برد. اما در حال حاضر منطق های اقناع ساز برای جامعه وجود ندارد که جامعه بر مبنای آن ها بتواند قانع شود که جمهوری اسلامی باید از بین برود. منطق هایی هم که تاکنون در رسانه ها توسط جریان های اپوزیسیون و از سوی مخالفان مطرح شده اند، نتوانسته اند برای جامعه، منطق های قابل قبولی باشند. به طوری که اگر چه حتی بخش هایی از جامعه با جمهوری اسلامی مخالف اند، اما ریشه این مخالفت، بیشتر در مشکلاتی است که در حال حاضر وجود دارد، نه در منطق هایی که اپوزیسیون برای جامعه ارائه می دهد.

تفاوت در مدل جایگزین برای نظام سیاسی

۱۵

برای پسا جمهوری اسلامی، مدل جایگزینی برای حکومت کردن که مورد توافق نخبگان باشد، وجود ندارد و حتی جریان های مخالف و اپوزیسیون هم هنوز نتوانسته اند پیشنهاد مشخصی در این زمینه داشته باشند. حتی همان بحث هایی که گاه در رسانه های بیگانه ارائه می شود، نشان از نا واقع بینی مفروض و اختلافات بسیار، میان مدل های مختلف از قبیل مشروطه خواهی، سلطنتی و یا جمهوری و یا دموکراسی دارد. در حالی که در سال ۱۳۵۷ و حتی سال های پیش از آن، انقلابیون که در رأس آن ها امام خمینی به عنوان رهبر قرار داشت، می دانستند که به دنبال چه مدلی از حکومت هستند. امام خمینی از سال ها قبل، نظریه ولایت فقیه را ارائه کرده بود و در سخنرانی های تبیینی خود در دوره مبارزات منتهی به پیروزی انقلاب، آن را تبلیغ می کرد. حتی پس از استقرار جمهوری اسلامی نیز امام به روشنی می دانست که چه مدلی قرار است به عنوان حکومت اسلامی به مردم ارائه شود. از این نظر، شاهد تاریخی نشان می دهد که ابهام و سردرگمی در بین انقلابیون ۱۳۵۷، بسیار کم رنگ بود؛ اما در حال حاضر اپوزیسیون به نوعی تشتت فکری دچار شده است؛ به طوری که گاه حتی بر سر پیشنهاد های خود هم با یکدیگر درگیر می شوند.

تفاوت در میزان نمایندگی جامعه از سوی جریان های سیاسی

۱۶

در جمهوری اسلامی تقریباً همه جریان های سیاسی که روی کار آمده اند، بخش زیادی از گرایش های سیاسی جامعه را نمایندگی کرده اند. به عبارت دیگر، سلاقی سیاسی جامعه که سلاقی متعدد و متنوعی هستند، در دوره های مختلف خود را در حکومت دیده اند و هر کدام از این سلاقی، نماینده هایی در شئون مختلف حکمرانی داشته اند. این در حالی است که در دوره پهلوی، اساساً چیزی به نام جمهوریت و دموکراسی وجود نداشت و مردم، حکومت را نمایندۀ خود نمی دانستند. سلطۀ شخص شاه و فرهنگ حکمرانی به گونه ای بود که مجال برای مشارکت مردم در حکمرانی و حضور در مناصب مختلف سیاسی نمی داد. از این نظر می توان گفت که در جمهوری اسلامی، روی کار آمدن نمایندگان مختلف به عنوان نمایندگان سلاقی مختلف جامعه، سبب نوعی درگیری منافع جناحی و تضمین سیاسی این حکومت شده است. در دوره پهلوی، به دلیل روی کار بودن نظام دیکتاتوری و تک حزبی، مردم ناچار بودند آنچه را که شخص شاه تصمیم می گیرد، بپذیرند. نمی توان از تنوع جریان های سیاسی در جمهوری اسلامی - با

انبوهی از تجربه و کار آزمودگی به جمهوری اسلامی در بقا و دوام کمک می کند؛ تجربه ای که در گذر از بحران های مختلف در دوره های مختلف کسب کرده است. این در حالی است که حکومت پهلوی، تجربه مواجهه با بحران ها را به طور پررنگ نداشت و این موضوع سبب شد تا با اعتراضات مردمی به درستی برخورد نکند و حتی نتواند علت آن ها را تشخیص دهد.

تمام مشکلات و ناکارآمدی‌هایی که داشته‌اند -، چشم پوشید و یا آن را انکار کرد و این موضوع برای مخالفان و دشمنان جمهوری اسلامی نیز قابل درک است.

۱۷ تفاوت در ماهیت نظام سیاسی در نسبت با امکان رشد و پیشرفت

اساساً نظامی از جنس جمهوری با تمام مشکلات پیش روی آن، دارای افق بازتری برای رشد و پیشرفت در آینده است. نظام جمهوری با به رسمیت شناختن جریان‌ها و فرهنگ‌ها و سلیق‌های مختلف، زمینه را برای مشارکت هر چه بیشتر مردم نه تنها در انتخابات، که در شئون مختلف سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کند. همین تضارب، تضادها و هماهنگی‌ها در مجموع باعث می‌شوند تا مجموعه نظام، رو به رشد و پیشرفت باشد. اگرچه ممکن است در دوره‌هایی، سرعت این رشد و پیشرفت کم شده باشد و یا حتی روند معکوس داشته باشد، اما برآیند کلی آن در یک بازه زمانی بلندمدت و در یک افق تاریخی مثبت بوده است.

در نظام دیکتاتوری، اساساً افق رشد و پیشرفت مسدود است و جامعه نمی‌تواند تصویری از آینده به عنوان آینده روشن و بهتر داشته باشد. حکومت پهلوی بر یک شخص استوار بود و می‌توان گفت به هر حال، عقلانیتی که در یک شخص وجود دارد برای اداره یک کشور کافی نیست؛ حتی اگر آن شخص، داناترین اشخاص باشد - که البته این فرض هم در پهلوی، قابل ابطال است -، باز هم نمی‌تواند به تمام مسائل و حوزه‌ها اشراف داشته باشد. در جمهوری اسلامی، اگرچه شخص رهبری به عنوان بالاترین جایگاه قدرت در نظام وجود دارد، اما این‌گونه نیست که تصمیمات توسط شخص گرفته شود، بلکه بخش قابل توجهی از اختیارات و تصمیمات به نهادهای زیرمجموعه واگذار شده است و این شوراهای و نهیگان و اندیشمندان هستند که می‌توانند با هم افزایی و هماهنگی در رابطه با مسائل تصمیم بگیرند. طبیعتاً عقلانیتی که در این شیوه وجود دارد، نسبت به عقلانیتی که در شخص شاه وجود دارد بسیار بیشتر است و این موضوع ضریب خطا برای تصمیمات حکمرانی را تا حد قابل ملاحظه‌ای، کاهش و ضریب اطمینان را افزایش می‌دهد.

۱۸ تفاوت در منبع و ماهیت وفاداری به حکومت

در جمهوری اسلامی، ماهیت وفاداری به حکومت بر عقاید و ارزش‌های دینی بنا نهاده شده است. الهیات سیاسی در این وضعیت موفق عمل می‌کند. افرادی که جمهوری اسلامی را دوست دارند و یا از آن طرفداری می‌کنند، با اشخاص، هم‌پیمان نشده‌اند بلکه با ارزش‌ها و آرمان‌هایی که آن‌ها را معنوی و الهی می‌دانند پیمان بسته‌اند و روشن است که چنین پیمانی بسیار مستحکم‌تر است؛ به طوری که حتی حاضرند جان خود را در راه آن بدهند. چنین وفاداری به جمهوری اسلامی نه تنها زدودنی نیست، بلکه حتی به سادگی هم قابلیت تضعیف ندارد. اما ماهیت وفاداری به نظام سلطنتی بر مبنای ارزش‌های شخصی بنا نهاده شده که غالباً این وفاداری‌ها بر مبنای منافع شخصی شکل می‌گیرد و طبیعتاً تا زمانی وجود دارند که این منافع تأمین شود؛ در غیر این صورت از بین خواهند رفت و حتی با تضعیف منافع، این وفاداری نیز تضعیف خواهد شد.



← حاشیه بر متن

کتاب اقتدارگرایی ایرانی

در عهد پهلوی، اثر محمود

سریع‌القلم، استاد علوم

سیاسی دانشگاه شهید

بهشتی، نمونه‌ای از چندین

تلاش نظری است که

می‌کوشد میان حکومت

پهلوی و جمهوری اسلامی

این‌همانی کند. خط اول

مقدمه کتاب با این جمله

آغاز می‌شود که «این تحقق

در رابطه با تاریخ دوران

پهلوی نیست»، به نظر

می‌رسد نویسنده کتاب

می‌کوشد با جست‌وجوی

مشابهت میان حکومت

سلطنتی پهلوی و

جمهوری اسلامی به انتقاد

غیرمستقیم از جمهوری

اسلامی بپردازد. اما این

روش یعنی این‌همانی دو

پدیده متفاوت، از بنیاد

نادرست است.

مهم‌ترین وجوه تمایز میان جمهوری اسلامی ایران و شاهنشاهی پهلوی

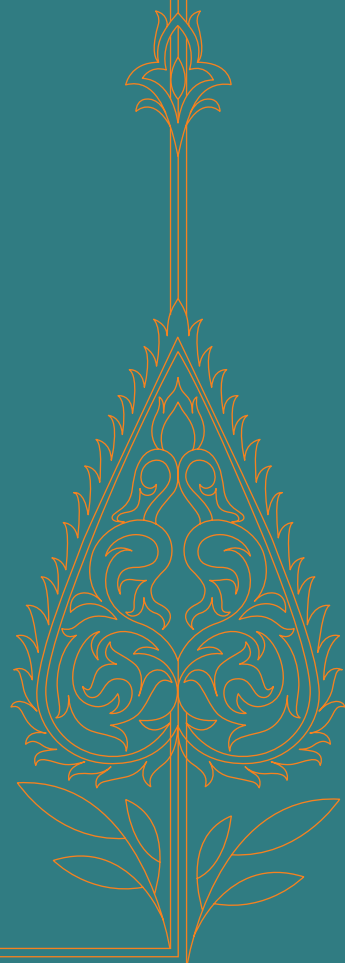
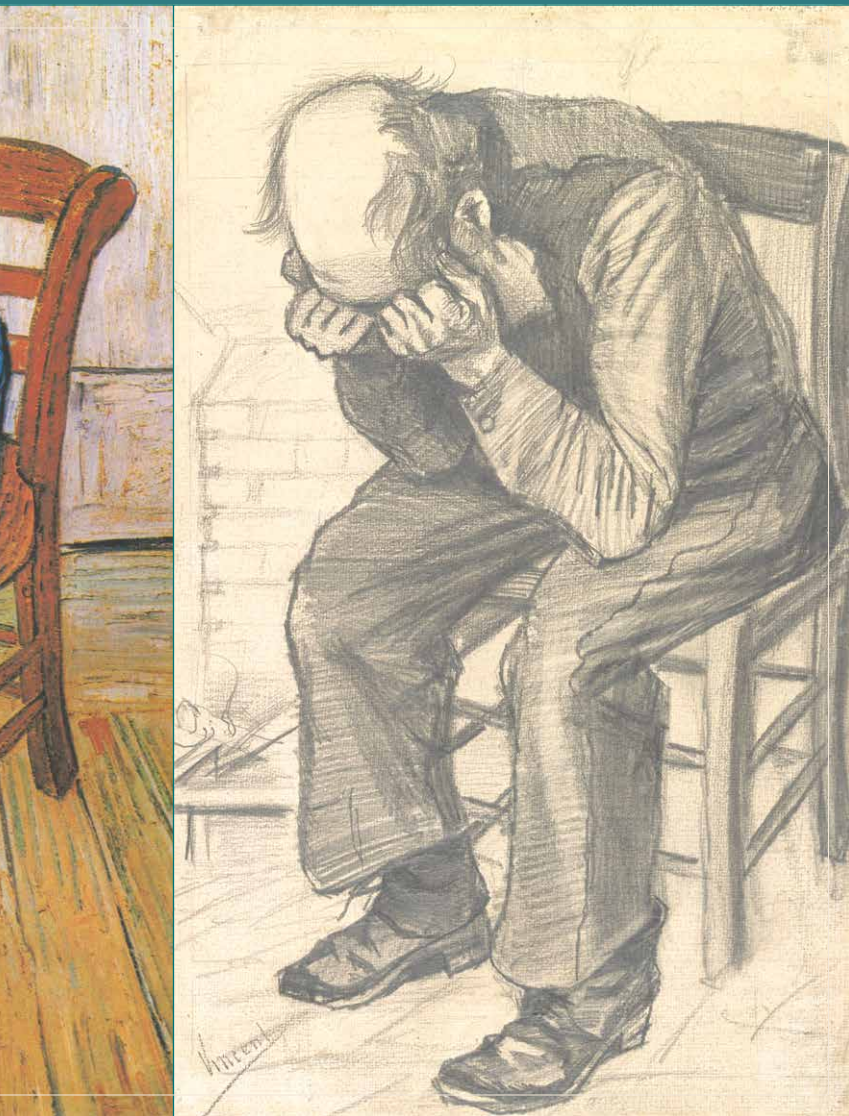
شاهنشاهی پهلوی	جمهوری اسلامی
برآمده از طرح‌ریزی سیاسی از بالا توسط عامل خارجی	اتکا به پشتوانهٔ اجتماعی انقلاب اسلامی
اتکا به دولت‌های خارجی	استقلال سیاسی
نظام دیکتاتوری سلطنتی اقلیت سالار	ساختار پیچیدهٔ نظام سیاسی مبتنی بر تکثر قدرت
قطع ارتباط با افکار عمومی و عدم مفاهمهٔ مؤثر	توجه به سیاست اقناع در مواجهه با افکار عمومی
فقدان رسانه‌های مرجع اثربخش	وجود رسانه‌های رسمی روایت‌ساز و روایت‌گر
اقتصاد تک‌محصولی و شکل نگرستن ساختار چندوجهی اقتصادی	شکل‌گیری ساختار چندوجهی اقتصادی گسترده
همراهی نکردن و مخالفت اکثریت جامعه با شاهنشاهی و همراهی نکردن طبقهٔ حکومت‌ساخته با حکومت	همراهی با جمهوری اسلامی یا عدم مخالفت اکثریت جامعه با آن
راهبری نظام سیاسی مبتنی بر شخصی‌سازی قدرت	راهبری نظام سیاسی مبتنی بر تفویض نسبی اختیار به نهادهای قدرت
شکل نگرستن نهادهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مدیریت فستیوالی فرهنگ و مدیریت ویتروینی جامعه	شکل‌گیری نسبی نهادهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی
فراهم بودن زمینهٔ اجماع منطقه‌ای علیه شاهنشاهی پهلوی	دشوار بودن اجماع منطقه‌ای علیه جمهوری اسلامی
نداشتن استقلال نظامی و وابستگی تسلیحاتی به دولت‌های خارجی	استقلال در قدرت نظامی و تسلیحاتی
ساده بودن ساختار نظامی و دفاعی در تأمین امنیت داخلی	چندوجهی بودن ساختار نظامی و دفاعی در تأمین امنیت داخلی



پایین بودن میزان جمعیت و استقلال نسبی منافع متقابل در بخش‌های مختلف جامعه	بالا بودن میزان جمعیت و پیچیدگی منافع متقابل در بخش‌های مختلف جامعه
وجود اپوزیسیون قوی و اقناع‌کننده (انقلابیون)	نبود اپوزیسیون قوی و اقناع‌کننده
نبود فناوری نوین و محدود بودن ابزارهای کنترل امنیت	بهره‌گیری از فناوری‌های نوین در کنترل امنیت
انحصارگرایی در سیاست و دور ماندن از تغییرات سیاسی و اجتماعی و عدم درک این تغییرات	پویایی نسبی ساختار سیاسی و همگامی با تغییرات سیاسی و اجتماعی
ناپختگی و نابرخورداری از انباشت تجربه حکومت‌کردن	انباشت تجربه و کارآزمودگی سیاسی در گذر از بحران‌های مختلف
تمرکز قدرت و در نتیجه آسیب‌پذیری و تهدیدپذیری بسیار بالا	تکثر قدرت و بالا بودن میزان توزیع قدرت در بین بخش‌های مختلف ساختاری و غیرساختاری
وجود منطق‌های اقناع‌ساز برای پایان کار شاهنشاهی پهلوی	نبود منطق‌های اقناع‌ساز برای پایان کار جمهوری اسلامی
تدوین مدل جایگزین از سوی انقلابیون برای حکومت پس‌پهلوی	فقدان مدل جایگزین برای حکومت پساجمهوری اسلامی
نظام دیکتاتوری و تک‌حزبی و نمایندگی نکردن جریان‌های مختلف جامعه	روی کار آمدن جریان‌های مختلف سیاسی و نمایندگی فراگیر جامعه از سوی جریان‌های سیاسی
مسدود بودن ذاتی افق پیش روی دیکتاتوری برای رشد و پیشرفت	باز بودن ذاتی افق پیش روی نظام جمهوری برای رشد و پیشرفت
انتکای وضعیت کشور به تصمیمات شخصی و نبود عقلانیت ساختاری	متکی نبودن وضعیت کشور به تصمیمات شخصی و وجود عقلانیت ساختاری نسبی
انتکای ماهیت وفاداری به حکومت بر ارزش‌های شخصی	انتکای ماهیت وفاداری به حکومت بر ارزش‌های دینی

غرب‌شناسی یک شرقی

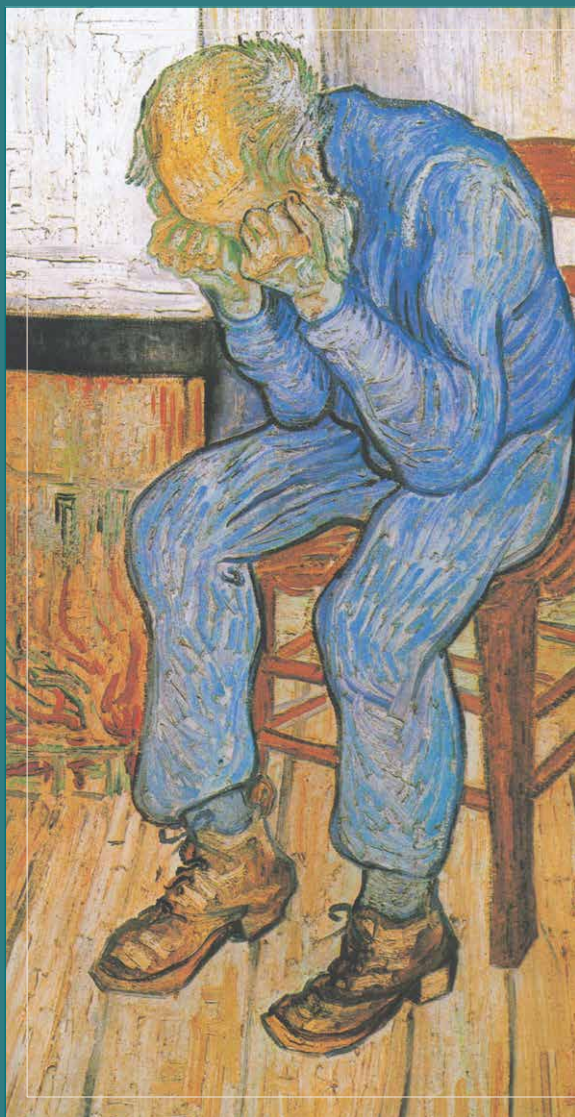
فیلسوف کره‌ای دربارهٔ غربِ جدید چه می‌گوید؟



← شرح عکس:

دو اثر از نقاش شهیر هلندی، وینسنت ون گوگ. اثر سمت راست با عنوان «افرسوده»، در سال ۱۸۸۲ میلادی خلق شده و اثر سمت چپ با عنوان پیرمرد غمگین (در دروازهٔ ابدیت)، در سال ۱۸۹۰ خلق شده است. ون گوگ، فرسودگی را این‌گونه به تصویر کشیده است. انسان فرسوده و جامعهٔ فرسوده از مهم‌ترین واژگان فیلسوف هان است.

← بیونگ چول هان (Byung-Chul Han)، فیلسوفی هایدگری است. اصالتاً کره‌ای و زاده شهر سئول است. او در سال ۲۰۱۰، کتاب ساختارشکن خود با نام «جامعه فرسودگی» را منتشر کرد. نقطه کانونی فکر این فیلسوف، عبارت است از نمایان کردنِ دگرگونی‌ها در تجربه سوئیژکتیویته، آن هم در جریان گذار از جامعه پسا صنعتی به جامعه دیجیتال. او منتقد مدرنیته و لیبرال سرمایه‌داری است؛ اما نه از خاستگاه مارکسیستی و چپ، بلکه از خاستگاه هایدگری. هان تلاش می‌کند از چشم هایدگر، پدیده‌های جدید را ببیند. او در گذار از جامعه پسا صنعتی به جامعه دیجیتال از ظهور سوژه پروژه‌های دستاوردخواه (The Achievement Subject) سخن به میان می‌آورد و درباره انسان جدیدی سخن می‌گوید که در تحلیل پدیده‌های اجتماعی جدید از جمله در ایران، بسیار کاراست. این فیلسوف در کتاب درخشان «روان سیاست»، صورت‌بندی جدیدی از نئولیبرالیسم ارائه می‌دهد و به انتقاد رادیکال و جدی از آن می‌پردازد. فوکو از نسبت بدن و سیاست می‌گوید؛ اما هان در این اثر، راه دیگری را پی می‌گیرد و از نسبت روان با سیاست می‌گوید. چپ‌های نواروپایی، وضع حاضر را دوران گذار از ذهن و ایده‌ها به بدن و امیال می‌خوانند؛ اما هان در سوی دیگر این مناظره فکری، وضع حاضر را دوران گذار از تن به روان می‌داند. دورانی که انسان را ابتدا مثبت‌اندیش می‌کند و سپس او را به پروژه دستاوردخواه بدل می‌نماید. در نهایت، انسان و جامعه فرسوده چیزی است که باقی می‌ماند. او جوهر دیگری غرب را سیاحت می‌کند که دانستن آن برای ما بسیار کمک‌کننده و راه‌گشاست. —



عصر جدید و گذار از «تن» به «روان»

آشنایی با آرای بیونگ چول هان، متفکر کره‌ای
که فکر او پاسخ بسیار به پرسش‌های جامعه ایران دارد



«هان»، دقیقاً به چه کار امروز ما می‌آید و دربارهٔ امروز ما چه می‌گوید؟ ما را با بیونگ چول هان چه کار است؟ یادداشت حاضر، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و بر ما می‌نمایاند که اعتراضات پست‌مدرن اخیر جهان از جمله ایران در ۱۴۰۱، چقدر با فکر «هان» قابل توضیح‌تر است. این در حالی است که در ایران، بازار فروش افکار چپ‌هایی نظیر آنتونیو نگری داغ است و چپ‌های ایرانی در آرزوی برانگیختن توده‌ها از ذهن و ایده به بدن و میل هبوط کرده‌اند. هان در نقطهٔ مقابل این نگاه، وضعیت حاضر را زمانهٔ گذار از تن به روان می‌نامد و حرف دیگری می‌زند که بسیار جای توجه و تأمل دارد. برخلاف فوکو که از تأثیر سیاست بر بدن می‌گفت، هان از تأثیر سیاست بر روان می‌گوید. بیونگ چول هان، فیلسوف کره‌ای ساکن آلمان است که از سنت هایدگری می‌آید و از زاویهٔ دید هایدگر به پدیده‌های جدید می‌نگرد و در جست‌وجوی پاسخ است.

زمان مطالعه: ۳۹ دقیقه



● محمدحسین
ضمیریان
دانش‌آموختهٔ
دکترای آینده‌پژوهی

بیونگ چول هان، فیلسوف دوران ماست که هم دست به خلق مفاهیم و نقد فضا می‌زند، هم با ابداع فضا-زمان، برای درک زمانه و تحولات آن به ما کمک می‌کند. او چراغی در دست دارد تا بر زاویه‌های تاریکی که «روشنی بیش از حد فضای مجازی» به ما تحمیل کرده، نور بتابد. چیزهای زیادی از مراجعه به آرای او دستگیرمان می‌شود. به خصوص ما در ایران به کسی چون فیلسوف هان بیشتر نیاز داریم؛ زیرا روایتگری او از بسیاری از صحنه‌های حیات غرب و حیات فرسوده اروپایی، ما را از سرنوشتی که جهانی شدن ارتباطات بر ما تحمیل می‌کند، آگاه می‌سازد. هان، دغدغه‌مند است؛ حتی اخیراً او را به عنوان اندیشمندی پسااسکولار خوانده‌اند (Flanagan, 2023). این دغدغه‌مندی هم آموزنده است و هم برای ما تعیین‌کننده که بدانیم با چه چیزهایی روبه‌رو هستیم و هم ادوات و روش فکر کردن به این تحولات را به نحوی عمیق بیاموزیم.

داستان جنگ‌های ایران و روس و درک ایرانیان از عقب‌ماندگی خود، حدیثی مفصل است که استاد کریم مجتهدی در کتاب جاودان «آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب» به آن از دیدگاهی فلسفی و تاریخی پرداخته است. هرآنچه باعث سيطرة تمنای فن و تکنولوژی در ایران شد، در این کتاب به قلم یک معلم بزرگ تاریخ فلسفه تبیین شده است (مجتهدی، ۱۳۸۸). اما روایت این تمنا فقط برای ما ایرانیان نیست؛ خیلی از جوامع شرقی این درد بزرگ را به دوش می‌کشند. درد تمنای تکنیک و مشتاقی برای فنون - که کره [کره جنوبی] نیز از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین، وقتی به سابقه فیلسوف بیونگ چول هان شصت‌وسه‌ساله، نگاه می‌کنیم انکار او هم یکی از ماست. هان مثل بسیاری از بچه‌های ریاضی‌خوانده دانشکده‌های فنی خودمان بود؛ تا وقتی در کره زندگی می‌کرد، تنها یک مهندس متالورژی [Metallurgy] بود. برای ما که کره‌راز زاویه پرابد و سامسونگ و ال‌جی و خودروهای هیوندا می‌بینیم و حتی برای مستندسازی وضعیت خودرو در ایران سراغ مقایسه خود با کره می‌رویم، هان می‌توانست یک مهندس موفق در طراحی آلیاژی ضدآب و مقاوم برای بدنه کشتی باشد. یا مهندس طراح سپرهای نشکن در آزمایشگاه خودروسازی کیا. هان شاید در کره، متخصص مهمی می‌شد؛ مثلاً مخترع یک نوع جوش در بدنه خودرو که باعث سبک‌تر شدن فلان مدل هیوندای سال و افزایش شتاب صفر تا صد ماشین‌های لوکس می‌شد؛ اما فیلسوف زمانه ما بیونگ چول هان تصمیم گرفت بعد از آمدن به غرب در فلسفه ادامه تحصیل دهد و به جای مواجهه با نیاز فوری و البته همیشگی جوامع شرقی، یعنی فناوری، به نیاز حیاتی اغلب فراموش‌شده، یعنی پاسخ به پرسش‌های طولانی آن‌ها بپردازد که نه تنها شرق، بلکه پرسش غرب را نیز درک کند. هان با تحصیل فلسفه در دانشگاه فرایبورگ [Albert-Ludwigs-Universität Freiburg] و تمرکز بر رساله‌ای درباره هایدگر و بعدها در سال ۲۰۱۰، با کتاب ماندگار «جامعه فرسودگی» [The Burnout Society (Müdigkeitsgesellschaft)] به امروز خود تبدیل شد و البته به شهری در خور رسید (Han, 2010).

مشخصه بسیاری از آثار هان، نه تنها نگرانی اساسی درباره وضعیت است که سوژه‌های انسانی در فناوری‌های باب روز سرمایه‌داری متأخر با آن مواجه می‌شوند، بلکه تدقیق یک مناظره اساسی با چپ‌های اروپایی نیز هست (هان [ب]، ۱۳۹۹: ۹۸-۱۰۲)؛ چپ‌های پرسروصدایی که در ایران نیز توسط رفقای مترجمشان مغازه‌های دونبشی سر بازار اندیشه دارند. مطالعه آثار هان برای گریز از انقلابی‌نمایی‌های آن‌ها و درک

مشخصه بسیاری از آثار هان، نه تنها نگرانی اساسی درباره وضعیت است که سوژه‌های انسانی در فناوری‌های باب روز سرمایه‌داری متأخر با آن مواجه می‌شوند، بلکه تدقیق یک مناظره اساسی با چپ‌های اروپایی نیز هست. چپ‌های پرسروصدایی که در ایران هم توسط رفقای مترجمشان مغازه‌های دونبشی سر بازار اندیشه دارند. مطالعه آثار هان برای گریز از انقلابی‌نمایی‌های آن‌ها و درک وضعیت پرسروصدایی بی‌محتوای چپ اروپایی لازم است.

وضعیت پرشور، ولی بی محتوای چپ اروپایی لازم است. اغلب گفته شده است که هان، سخت نویسنده نیست و در مقایسه با دیگر متفکران باب روز، آثار او به نحوی برای همگان آسان فهم است. دلوز راست می‌گفت که فیلسوفان بزرگ، انضمامی می‌نویسند. شاید برای همین می‌توان هان را زود فهمید؛ چون متون پر شمار او دربارهٔ اکنون ماست. او به پیچیدگی لایه در لایه‌ای که باعث شود تا بسیاری از خوانندگان، بی‌درنگ نظریهٔ انتقادی را طرد کنند، گرایش چندانی ندارد. تک‌تک آثار هان در یک سیر منطقی و آرام با ادبیاتی نه چندان دور از ذهن ایرانی و البته گاهی با استفاده از اصطلاحات روان‌شناسی و در عین حال با تعهد به نقد و تحسین و پیشبرد پروژه‌های سال‌های انتهایی حیات فوکو یعنی «پرورش خود و حکمرانی بر خود و دیگران» (فوکو، ۱۳۹۷)، (فوکو، ۱۴۰۰) و همچنین احترام به خلاقیت‌های دلوز، اشمیت و آرنست بسط می‌یابد. هان به نوع خاصی از نوشتن مشهور است. او از طریق کتاب‌های متعدد و کم‌حجم و کوتاه نوشته‌های فصول کتاب‌هایش تأثیر زیادی بر فلسفه در غرب گذاشته است. وضعیت هان در مقایسه با افرادی مانند ژیک که در ایران بیش از حجم واقعی‌شان معروف هستند، قابل مقایسه نیست. برخلاف دلفک بازی‌های فیلسوف‌های چپ غربی، هان به شدت گوشه‌گیر است، این از سختگیری او در حضور در تجمعات دانشگاهی و شوخی‌های مؤدبانه، حتی لحن بیان و نحوهٔ زندگی او نیز معلوم می‌شود.

اما هان دقیقاً به چه کار امروز ما می‌آید؟ و ما را با بیونگ چول هان چه کار؟ حقیقت رجوع ما به هان برای بازشناسی هستی اکنون است. او می‌خواهد بداند امروزه قدرت و سلطه، دقیقاً چگونه عمل می‌کند؟ پاسخ به این سؤال، هستی‌شناسی اکنون ما را برمی‌سازد و از این هستی‌شناسی هان، وضعیت انسان نیز به دست می‌آید. البته اگر چیزی از انسان و مردم در عالم ترسیم شده توسط هان باقی مانده باشد. او اعتقاد دارد در جهانی هستیم که اشیاء را محو می‌کند؛ بدون آنکه ما به یادشان بیاوریم. به هر روی، تا حد زیادی می‌دانیم که سرگذشت معنا در عالم کنونی معلوم است؛ اما ما وارد مرحلهٔ جدیدی از نسبت سوژه با اشیاء و امور شده‌ایم. هان می‌نویسد: «امروزه وقتی به خانه می‌رویم در سیطرهٔ ارتباطات هستیم و نه تنها مفهوم پدر و مادر، بلکه خودمان هم حذف می‌شویم. ما دیگر ساکن زمین نیستیم و زیر آسمان زندگی نمی‌کنیم؛ زیرا Google Earth و فضای ابری، جایگزین آن شده‌اند. نظم این جهانی، جای خود را به نظم دیجیتال داده است. جهان اشیاء و چیزها با دنیایی از ناچیزها جایگزین می‌شود. «کرهٔ اطلاعاتی» [Infosphere] دائماً از انباشت اطلاعات و ارتباطات در حال گسترش است. در عین حال، اشیاء را ناپیدا و تبعید، و هرگونه سکون و آرامش اندیشه‌ورزانه را از زندگی ما محو می‌کند». نقد هان از کرهٔ اطلاعاتی، بهایی را که ما برای دل‌مشغولی فزایندهٔ خود به اطلاعات و ارتباطات می‌پردازیم، برجسته می‌کند.

امروز ما بدون کسب دانش واقعی به جست‌وجوی اطلاعات بیشتر می‌پردازیم. ما دائماً بدون شرکت در اجتماع، ارتباط برقرار می‌کنیم. ما انبوهی از داده‌ها را بدون داشتن خاطره‌ای از آن‌ها در ذهن و روان‌مان ذخیره می‌کنیم. ما دوستان و دنبال‌کنندگان [Followers] را بدون برخورد با دیگران جمع می‌کنیم. بدین‌سان، اطلاعات شکلی از زندگی را ایجاد می‌کند که هیچ ثبات یا مدتی ندارد و همان‌طور که به‌طور فزاینده‌ای در کرهٔ اطلاعاتی جذب می‌شویم، ارتباط خود را با جادوی چیزهایی که محیطی پایدار برای سکونت فراهم می‌کنند و تداوم زندگی انسان را ممکن می‌سازند،

در ایدهٔ بسیار رادیکال
 هان هر شکلی از
 حکومت، اهداف
 عبادی خاص خود
 را دارد و اکنون
 تلفن‌های هوشمند
 خود را به عنوان ابژهٔ
 عبادی رژیم نئولیبرال
 تثبیت کرده‌اند.



← حاشیه بر متن

روان سیاست، کتابی است از «بیونگ چول هان». این اثر نگاهی انتقادی و عمیق دارد به جهانی که اکنون در آن زندگی می‌کنیم. او در این کتاب، پرشورتر از همیشه منتقد نئولیبرالیسم است. این فیلسوف نامی، در این اثر توصیف می‌کند که چگونه یک رژیم سلطه تکنولوژیکی، نیروی تولیدی روان را کشف کرده و به کار بسته است.

از دست می‌دهیم. هر چند ممکن است به نظر برسد که این کره اطلاعاتی، آزادی‌های جدیدی به ما می‌دهد، اما شکل‌های جدیدی از کنترل را نیز ایجاد می‌کند، و ما را از نوعی آزادی که به بازیگری [و کنشگری حقیقی] در جهان کره خورده است، محروم می‌کند (Han, 2022). در ایده بسیار رادیکال هان، هر شکلی از حکومت، اهداف عبادی خاص خود را دارد و اکنون تلفن‌های هوشمند، خود را به عنوان ابژه عبادی رژیم نئولیبرال تثبیت کرده‌اند. این تلفن‌ها به عنوان دستگاه‌هایی که ایمان به این رژیم را چونان مناسکی به جامی آورند، بازشناسی می‌شوند. تلفن‌های هوشمند مانند تسبیح هستند؛ به همان اندازه متحرک و انسان‌سوز نئولیبرالیسم. که هان پیشتر در اثر دوران ساز خود، او را نه سوژه بلکه پروژه خوانده بود. دائماً در حال نیایش و دعا و آمین دیجیتال در تلفن هوشمند است. در حقیقت با کلیک روی دکمه like، خود را به متن قاعده تحویل می‌دهد. پلتفرم‌هایی مانند فیس‌بوک یا گوگل، فئودال‌های جدید عالم ما هستند و انسان پروژه‌های نئولیبرال به شکلی خستگی‌ناپذیر روی زمین آن‌ها. یعنی پلتفرم آن‌ها. کار می‌کنند، انسان پروژه‌ها برای تبدیل خود به نهایت پروژه، داده‌های ارزشمندی را تولید می‌کنند که تنها صاحبان پلتفرم از آن‌ها بهره‌بردار می‌کنند. در این فضا انسان‌ها خیلی احساس آزادی می‌کنند؛ اگرچه کاملاً مورد استثمار و کنترل هستند. در نظامی که از آزادی بهره‌بردار می‌کند، هیچ مقاومتی وجود ندارد. هنگامی که سلطه با آزادی عجین شد، حکومت به شکلی کاملاً توتالیتر کامل می‌شود (Han, 2022). این وضعیت آخرین هستی‌شناسی هان است. در کتاب «ناچیزها» که از آخرین کارهای اوست، وضعیت ترسیم شده توسط او خیلی نرم‌تر از «زندانی» فوکو است؛ اما قفس آهنین اطلاعات هان بسیار ترسناک‌تر است. در اندیشه هان بحران حقیقت، زمانی گسترش می‌یابد که جامعه به گروه‌هایی متلاشی می‌شود که بین آن‌ها هیچ فهمی ممکن نیست و هیچ تعیین الزام‌آوری از چیزها وجود ندارد. در بحران حقیقت، جهان مشترک از جمله زبان [مشترک] گم می‌شود.

به همین دلایل هستی‌شناسی است که هان به انگاره اصلی فیلسوف. مبارزان برطمطراقی مانند نگری و هارت، یعنی تکینگی‌ها [singularities] که برای برسازی انبوه خلق ضروری است، حمله می‌کند؛ چون دیگر تکینگی بی‌معناست و همه در یکسانی مطلق غوطه‌ورند. کسی جدا از دیگری نیست. سوژه‌ای باقی نمانده تا تکینه بودن را احراز کند. آنکه در این فضای برساخته نئولیبرال غرق است، هویتی ندارد تا آن را مبنای ساخت چیزی کند. دیگر حمله هان به زیست‌سیاست است و با برکشیدن روان‌سیاست به تقابل با زیربنای انبوه خلق می‌پردازد (Han, 2022).

در نظر هان، فوکو درآمد مسیر خود در زیست‌سیاست [Biopolitics] به سمت روان‌سیاست [Psychopolitics] چرخید و درک کرد که نئولیبرالیسم کاشف روان به مثابه نیروی تولید است و این در پیوند با شیوه عمل سرمایه‌داری مدرن فهمیده می‌شود. بیهوده نیست که تا این حد، شیوه‌های غیرمادی و غیرفیزیکی مثلاً در شبکه‌های اجتماعی جریان سرمایه‌داری کنونی را بر دوش خود حمل می‌کنند؛ پس اکنون اطلاعات و برنامه‌ها نیروی تولیدگر هستند و تا حدودی. بلکه عمدتاً. بدن جای خود را به روان داده است. فناوری سلامت هم از تمرکز بر بدن عدول کرده و به سمت سلامت روان رفته است. شاید بیونگ چول هان به درستی گفته باشد که غلبه وضعیت روان‌سیاست تداخلات ارتوپدی را از زیست‌سیاست برجید و بدن را به سمت زیباسازی

تلفن‌های هوشمند

مانند تسبیح

هستند، به همان

اندازه متحرک

و انسان سوژه

نئولیبرالیسم. که

هان پیشتر در اثر

دوران ساز خود او را

نه سوژه، بلکه پروژه

خوانده بود. دائماً

در حال نیایش و

دعا و آمین دیجیتال

در تلفن هوشمند

است.



➤ شرح عکس:
«هان» را گاهی نسخه
بازاری فوکو و هایدگر
می خوانند. آبخشور فکر او
نظرات این دو متفکر است.

در جراحی زیبایی و باشگاه‌های تناسب اندام برد (هان [ب]، ۱۳۹۸: ۶۰). زیرا جراحی
زیبایی و تناسب اندام منابع خوبی برای سرمایه‌داری در نگاه به بدن در تداوم دادوستد
هستند؛ اما ریشه در روان و درک روانی بدن دارند.

در نئولیبرالیسم فناوری قدرت با تمرکز بر روان انسان کاری می‌کند که افراد خودشان
علیه خودشان وارد عمل بشوند. روابط قدرت نهادینه شده و آزادی مهندسی شده در
اختیار قرار می‌گیرد. پس آزادی، اصلاً آزادی نیست؛ انقیاد به مثابه آزادی با روان سیاست
و در تداوم زیست سیاست به فناوری حکومت منجر می‌شود. فوکو در خاستگاه
هرمنوتیک خود فناوری‌ها، قواعد و شیوه‌های زندگی را در یونان تارسیدن به علوم
انسانی بازمی‌شناسد و سوژه را در تداوم تاریخی فناوری‌های اعمالی حکومت در طول
تاریخ برمی‌سازد.

تأکید می‌شود زیست سیاست از نظر فوکو یک وضعیت نیست که در پروسه‌های
خود به خودی به وجود آمده باشد؛ بلکه تکنولوژی و فناوری حکومت کردن است و از
نظر هان، روان سیاست ادامه حکومت کردن توسط نئولیبرالیسم است (هان [الف]،
۱۳۹۸). هان مانند فوکو مثل خرچنگ از پهلو حرکت می‌کند و به مسئله‌مندی می‌رسد،
در مسیری درست و نقدی جانانه. البته اشکال هان نه در تیزبینی برای دیدن شکل‌های
در حال ظهور، بلکه ندیدن تداوم‌های تاریخی است. هرچند در کلیت آثار او می‌توان
به دلیل ایجاز از این وضعیت با دیده اغماض گذشت. به هر حال آنچه در حال ظهور
است هر جدیدی با شدت در آثار هان قدیمی را پس می‌زند. هرچند اگر درست ببینیم
حق با هان است که همه‌جا سرکوبگری پایان یافته و اغواگری در حال ظهور است و
پرخاشگری به بیرون، جای خود را به پرخاشگری در درون داده است که اول ماجرای ما
با هان نیز همین جاست.

اثر مهم هان با نام «جامعه فرسودگی»، درباره سوژه‌ای بحث می‌کند که از دل
فرایندهای گفته شده برمی‌خیزد؛ آنچه هان او را سوژه دستاورد خواه می‌خواند که نوعی
شایسته‌سالاری از نوع درونی شده است. در وضعیتی که دیدگاه ایمنی‌شناسی کنار رفته
- هرچند بعدها با ظهور کرونا هان در گفت‌وگوهای به این نظر کمی توجیه افزود، اما

پلتفرم‌هایی مانند
فیس‌بوک یا گوگل،
فئودال‌های جدید
عالم ما هستند و
انسان پروژه‌های
نئولیبرال به شکلی
خستگی‌ناپذیر
روی زمین آن‌ها -
یعنی پلتفرم آن‌ها
- کار می‌کنند.
انسان پروژه‌ها
برای تبدیل خود
به نهایت پروژه،
داده‌های ارزشمندی
را تولید می‌کنند که
تنها صاحبان پلتفرم
از آن‌ها بهره‌برداری
می‌کنند.



حق تا حدی با هان بود. همه چیز از «باید بتوانی» به «می توان» میل پیدا کرده است؛ یک نوع توهم آزادی از شدن همه چیز. افسردگی منبعث از دستور فرد باید متعلق به خودش باشد و جلوه بیمارگون ناکامی از تعلق و خودبود انسان مدرن و غیاب انسانی و گزاره های انسان آرمانی، همه و همه باعث اتمیزه شدن و چندین پارگی ها در عین یکسانی شده است. این ها همه انسان را به نوعی حیوان کاهش داده است که خود را استثمار می کند (هان [الف]، ۱۳۹۹). یک ناخودآگاه جمعی ریش ریش از فرسودگی که البته هان هر چند کمتر گفته، اما آماده انفجار است و دوست دارد گیر بدهد تا از دست خودش خلاص بشود. انسان دستاوردخواه یک انسان بی هویت است؛ هویتی بریادرفته. حتی وقتی آزادی های یواشکی و ادعایی خود را در هر چیزی مثلاً حجاب در ایران به دست می آورد، دچار آزادی پارادوکسیکال می شود. سوژه دستاوردخواه دوره مدرن متأخر تحت انقیاد هیچ کس نیست. درحقیقت، او دیگر «سوژه» به معنای ریشه شناختی اش - یعنی تحت انقیاد - نیست. او وجه ایجابی به خود می دهد؛ اجبار [به] خویشتن که خود را همچون آزادی جلوه می دهد، جای اجبار توسط دیگری را می گیرد (هان [الف]، ۱۳۹۹: ۸۳). استثمار خودکار او تازه شروع می شود و خشونت پیشه می کند علیه همه و هیچ چیز؛ این خشونت جلوه بیمارگون آزادی پارادوکسیکال اوست. منطق خشم بیگانه او همین است؛ هر چند بی منطق و بی معناست؛ زیرا به نظر هان اگر اکنون اشیا و مکان ها تأثیر کمتری بر شکل گیری هویت ما دارند که چنین نیز هست، هویت امروزه اساساً از طریق اطلاعات تولید می شود و جماعت های [تصوری] زیادی خودشان را در شبکه های اجتماعی تولید می کنند؛ خودشان صحنه سازی و میزانشن می کنند و هویت خود را بازی می کنند و بسیاری وارد بازی خطرناک «انکار همه هویت ها و نداشتن هیچ هویت جایگزینی» می شوند. انکار هر چیزی که هست احتمالاً ساز نهیلیسمی تودرتو و جدید بیرون خواهد آورد یا فرسودگی دائمی و بدون بازگشتی را موجب خواهد شد.

هان که کمتر در باب مسائل روز صحبت می کند، برای بسط نظر خود در ابتدای سال ۲۰۱۵، مقاله ای در روزنامه پُرشمارگان زوددویچه تسایتونگ [Süddeutsche Zeitung] با عنوان «روان شناسی پگیدا: میل به داشتن دشمن» نوشت. پگیدا سرواژه [Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes] به معنای «اروپاییان میهن پرست، علیه اسلامی شدن غرب» است؛ جنبشی که عمدتاً سیاسی و در درسدن [Dresden] آلمان بود. این جنبش از اکتبر ۲۰۱۴ به طور پیگیر در حال سازماندهی تظاهرات عمومی است با هدف فشار بر دولت آلمان در برابر آنچه آن را اسلامی شدن جهان غرب می نامند. هان در این مقاله با طنز مخصوص به خود می نویسد: آن ها در توهم هستند؛ چون در ایالتی جنبشی علیه اسلامی شدن به راه انداخته اند که از نظر تعداد جمعیتی اصلاً جمعیت قابل توجه مسلمانی در آن زندگی نمی کند! هان به شکلی انتقادی با برشمردن ویژگی های انسان فرسوده و افسرده کنونی در جنبش پگیدا، می گوید: از ترس چیزی که در تخیل آن ها وجود دارد راهپیمایی می کنند؛ پس اصلاً داستان چیز دیگری است. بسیاری از مردم می ترسند که انتظارات خود را از خودشان برآورده نکنند. آن ها به عنوان سوژه های دستاوردخواه که هویتی در خودمانده دارند، خود را در یک درگیری دائمی با خود می بینند. باین حال، آن ها فقط خود را مقصر شکست خود می دانند. آن ها از بی کفایتی خود شرمندند. این ترس،

در نظر هان، فوکو در ادامه مسیر خود در زیست سیاست [Biopolitics] به سمت روان سیاست [Psychopolitics] چرخید و درک کرد که نئولیبرالیسم کاشف روان به مثابه نیروی تولید است و این در پیوند با شیوه عمل سرمایه داری مدرن فهمیده می شود. اکنون اطلاعات و برنامه ها نیروی تولیدگر هستند و تا حدودی - بلکه عمدتاً - بدن جای خود را به روان داده است؛ فناوری سلامت هم از تمرکز بر بدن عدول کرده و به سمت سلامت روان رفته است.



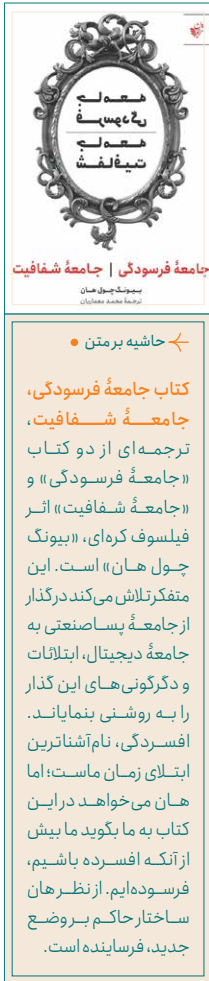
🔥 شرح عکس:

فیلسوف هان از ساخته شدن سوژه‌های دستاوردخواهی می‌گوید که برای خود، دشمن دست و پا می‌کنند؛ دشمن خیالی برای سوژه‌ای که دیگر به جایی تعلق ندارد و اغلب خود را مردم می‌خواند و اثر درمانی دارد. در حالی که، مردم مورد نظر آن‌ها به قول دلوز، یا دیگر وجود ندارند یا هنوز وجود ندارند. دشمن داشتن به افرادی که احساس می‌کنند عقب افتاده‌اند. مثلاً ازدواج نکرده‌اند یا زندگی درستی را تاکنون پیش نبرده‌اند یا در سیطره فضای روانی شبکه‌های اجتماعی ناامید هستند. احساس تعلق می‌دهد. هرچند خشم و فریادهای انقلابی پرنشور در شبکه‌های اجتماعی به آن‌ها کمک می‌کند تا خود را بیان کنند، خود را نشان دهند و دست‌کم به طریقی حضور داشته باشند. اما دستاوردخواهان اگر از قلمروی وهم و دشمن خیالی محروم شوند، دوباره با چاله‌ای کوچک و با دست‌اندازی به زمین می‌خورند و بار دیگر در ترس‌های مبهم یا احساس عدم تعلق فرو می‌روند.

ترس از دیگری اشمیتی تهدیدکننده یا ترس از دشمن یا غریبه نیست؛ بلکه ترس از خود است. افرادی که خود را سرزنش می‌کنند و از شکست خود خجالت می‌کشند، آن‌ها نمی‌توانند توده معترضی تشکیل دهند که جامعه/ نظام را زیر سؤال ببرند. این نهایت لذت نئولیبرال از داشتن جامعه‌ای است که توان اعتراضی ندارد و انقلاب در آن ناممکن است (Han, 2015). این نظر کاملاً در تضاد با هارت و نگری است؛ زیرا سرمایه‌داری در اوج خود قرار دارد جایی که همه چیز از جمله کمونیزم هارت و نگری را هم کالا کرده و می‌خواهد به ایرانیان بفروشد.

هان درباره پکیدای می‌نویسد: پکیدایی‌ها از واقعیت عقب‌نشینی می‌کنند تا از قلمرو خیالی خود محافظت کنند که برای آن‌ها قلمرویی رهایی‌بخش است. بنابراین، به شدت از خود در برابر تمام تلاش‌ها برای بازگرداندن آن‌ها به واقعیت دفاع خواهند کرد. این نوعی انکار است که فقط یک روانکاو می‌تواند به آن دسترسی پیدا کند. انگار پکیدای هان در چند ماهه اخیر در ایران نیز اتفاق افتاده است. کم‌فایده بودن گفت‌وگو نیز که بسیاری از افراد بر آن تأکید دارند، همین‌جا معلوم می‌شود. هان هم در همین‌جا ضربه آخر را به انسان دستاوردخواه فرسوده می‌زند. گویی هان درباره برخی از ما سخن می‌گوید؛ وقتی می‌نویسد: دشمن خیالی برای سوژه‌ای که دیگر به جایی تعلق ندارد و اغلب خود را مردم می‌خواند، اثر درمانی دارد؛ در حالی که مردم مورد نظر آن‌ها به قول دلوز: یا دیگر وجود ندارند، یا هنوز وجود ندارند. دشمن داشتن به افرادی که احساس می‌کنند عقب افتاده‌اند. مثلاً ازدواج نکرده‌اند یا زندگی درستی را تاکنون پیش نبرده‌اند یا در سیطره فضای روانی شبکه‌های اجتماعی ناامید هستند. احساس تعلق می‌دهد. دشمن خیالی، آن‌ها را که چیزی برای گیر دادن لازم دارند، سامان می‌دهد. آن‌ها از

حق با هان
است که همه‌جا
سرکوبگری پایان
یافته و اغواگری در
حال ظهور است و
پرخاشگری به بیرون،
جای خود را به
پرخاشگری در درون
داده است.



جامعه فرسودگی | جامعه شفافیست
پروینت چول هان
پروینت آفریده

← حاشیه بر متن

کتاب جامعه فرسودگی، جامعه شفافیست،
ترجمه ای از دو کتاب «جامعه فرسودگی» و «جامعه شفافیست» اثر فیلسوف کره ای، «بیونگ چول هان» است. این متفکر تلاش می کند در گذار از جامعه پسا صنعتی به جامعه دیجیتال، ابتلاات و دگرگونی های این گذار را به روشنی بنمایاند. افسردگی، نام آشناترین ابتلائی زمان ماست؛ اما هان می خواهد در این کتاب به ما بگوید ما بیش از آنکه افسرده باشیم، فرسوده ایم. از نظر هان ساختار حاکم بروضع جدید، فرساینده است.

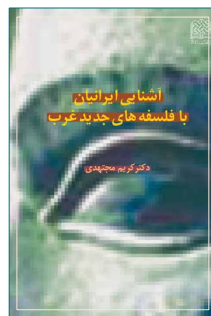
طریق توهم، راه خود را به جامعه بازمی یابند. البته هیچ مشکل واقعی را نمی توان در قلمرو وهمی حل کرد؛ زیرا وقتی افراد در نهایت از این قلمرو وهمی خارج می شوند، بار دیگر گرفتار ترس مبهم مواجهه با خود عقب مانده خودشان، می شوند. آن وقت حتی «مردم» هم نمی توانند به آن ها کمک کنند؛ زیرا تأثیر این جنس توهمی از مردم دم زدن فقط در قلمرو توهم اعمال می شود (Han, 2015). هر چند خشم و فریادهای انقلابی پرشور در شبکه های اجتماعی به آن ها کمک می کند تا خود را بیان کنند، خود را نشان دهند و دست کم به طریقی حضور داشته باشند؛ اما دستاورد خواهان اگر از قلمرو وهم و دشمن خیالی محروم شوند، دوباره با چاله ای کوچک، با دست اندازی به زمین می خورند و بار دیگر در ترس های مبهم یا احساس عدم تعلق فرو می روند.

امروز بزرگ ترین کار برای تک تک افرادی که سوژه دستاورد خواه در فرایندهای فرسودگی و خشونت ناشی از آن بر خود هستند، بازیابی هویت است. این بازیابی، آینده را برمی سازد، جامعه به شدت دیجیتالی شده آن ها را باید با واقعیت مواجه کرد. این تلاش برای برخورد با واقعیت و ایجاد میل به خروج از وضعیت کنونی برای سوژه پروژه ای که گمان می کرد با قربانی کردن بخشی از هویت خود به دستاوردی ابدی دست خواهد یافت، بسیار ضروری است. آن ها گمان می کردند، انکار هویت ایرانی که در ظهوری فیگوراتیو، «حجاب» را نشانه اعظم آن می دانستند، نوعی دستاورد است؛ اما این تنها باعث کوفتگی قوه خلاقه و استهلاک توان آن ها شد. این جامعه برآمده، تصویری از جزم جمعی و عصیبت نیل به هدف همگانی و اراده ملی ندارد. آن ها از یک نفی کوچک، انتظار یک دستاورد بزرگ را داشتند؛ اما بی میلی، و حتی از دست رفتن نگاه را به دست آوردند. وقتی ما از نقد به عنوان راه برون رفت از وضعیت صحبت می کنیم، پیش نیاز آن دیدن درست است. این نوع دیدن، باعث اندیشیدن است و گرنه کدگذاری یک ذهن گسیخته در کشتن انسانی که نمی داند کیست، با یک رمز یا آشنایی یک ساعته و بعد رابطه، مؤید وضعیتی است که این جمعیت را هان، حیات وحش می داند. این حیات وحش با حقیقت فاصله ای طولانی ایجاد کرده است؛ شاید هنر، شاید بیانی هنرمندانه و تبیینگر همه حقیقت، راه برون رفت باشد. چنانچه فیلسوف روزگار ما بیونگ چول هان می گوید که سیل زمان شتابان بدون روایت، جامعه ما را منحرف و تکه تکه می کند. هنر می تواند به کنار هم قراردادن قطعات کمک کند؛ پس اگر هنر سیلان [جریان] به هم پیوند دهنده است، هنر ملی یا بیان هنرمندان ملی، حامل سیلان های رمزگذاری شده تداوم فضا. زمان حقیقی ایرانیان است.

در شرایطی که زوال توانایی تحلیلی، توده متورم اطلاعات قوه حکم را به زوال می کشاند، اطلاعات بیشتر شیخ واری دنیا را تثبیت می کند، دنیا را دفرمه و از ریخت افتاده نموده و از رسیدن ما به فرم جلوگیری می کند. ارتباط باعث تراکم اطلاعات می شود و آدم ها نود [Node] هستند، نه سیستم و سوژه کنش مندر فضای اطلاعات. در حقیقت فضا از همه سلب می شود و همه تداوم اطلاعات را زندگی می کنند. همه میانجی تداوم نئولیبرالیسم هستند؛ خود شیفتگی و افسردگی در طنین صدای خود ماندن و در خود ماندگی سه ویژگی مهم به اصطلاح کنشگر امروزین در فضای مجازی است.

هان در دسته زنبورها توضیح می دهد که فضای مجازی کنونی باعث حواس پرتی و اتلاف وقت است. این خصوصیت کلی جامعه امروز است که از اوج گرفتن [چیزی به اسم] انرژی حماسی خشم جلوگیری می کند. خشم در معنای غایی خود چیزی بیشتر

← **سرمایه داری در اوج**
خود قرار دارد؛ جایی که همه چیز از جمله کمونیزم هارت و نگرانی را هم کالا کرده و می خواهد به ایرانیان بفروشد.



← حاشیه بر متن •

آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب،

انرازشمند دکتر کریم مجتهدی، بزرگ‌فلسفهدان ایرانی است. در این کتاب، نویسنده بر آن است تا نخستین برخورد فکری و عمق آشنایی ایرانیان با فلسفه غرب در عصر قاجار را روایت کند. از نکات جالب کتاب، توجه به اولین ترجمه متون فلسفی غرب جدید در ایران است. نخستین ترجمه فارسی از متون فلسفی غرب، ترجمه «گفتار در روش» دکارت است که تحت عنوان «حکمت ناصریه» در سال ۱۲۷۹ق با اجازه مخصوص ناصرالدین شاه به چاپ رسیده است. البته این ترجمه وافیه به مقصود نیست و معنای درستی از فکرت دکارت ارائه نمی‌دهد.

از موقعیتی تأثیرگذار است؛ یعنی قابلیت یا قدرت قطع وضعیت‌های موجود و ایجاد وضعیت‌های تازه. از این نظر چیزی است که باعث تولید آینده می‌شود. این حملات عصبی امروزی همگی به شدت قابلیت پراکنده شدن و زودگذر بودن را دارند. این جنس غضب خالی از توده است. خالی از قوه جذب است. یعنی خالی از چیزی است که برای کنش الزامی است و با خود هیچ آینده‌ای تولید نمی‌کند (هان [ج]، ۱۳۹۹). ادعای انقلاب به شکلی غضب‌آلود دارند؛ اما زودگذر و پراکنده.

هان درست گفته است که آن‌ها در این شبکه‌های خودشیفته، خودشیفته می‌شوند. هان مانند فوکو راه نجات خودشیفته را به جز جراحی نمی‌داند؛ بدون جراحی مواجهه با حقیقت، امیدی به نجات و بیرون رفتن از خود نیست (هان [الف]، ۱۳۹۸). شاید فوکو هم جراحی کاری آخر را وقتی وارد کرد که نشان داد حتی تکوین انسان مدرن و دانش انسان مدرن، نه تنها در بستری از مطالعه بر دیوانگی و بیماری، بلکه در متن جنون و بیماری صورت گرفت (فوکو، ۱۳۸۸). اکنون هان نیز می‌خواهد از بستر افسردگی که آن را دموکراتیزه شدن دیوانگی می‌داند، از نقد فضاهای این خشونت پنهان در رسانه، جراحی برای برون رفت پیدا کند. حتی با بازی در نقش ابله، سفرای بودند و بی‌نامی اما تکین بودن (هان [ب]، ۱۳۹۸). البته فعلاً که همه همسان هستند، هر یکی همان قبلی، همه هم انگشت در موبایل، منتظر دیگری. —

منابع:

- Flanagan, K. (2023). THE DISAPPEARANCE OF RITUALS: A TOPOLOGY OF THE PRESENT by Byung-Chul Han, translated Daniel Steuer, Polity, Cambridge, 2020, pp. 104, pbk. New Blackfriars, 104(1109), 125–129. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12797>
- Han, B. C. (2010). M digkeitsgesellschaft, Matthes & Seitz.
- Han, B. C. (2015). The psychology of Pegida: The craving for an enemy - Qantara.de, Dialogue With the Islamic World. <https://en.qantara.de/content/the-psychology-of-pegida-the-craving-for-an-enemy>
- Han, B. C. (2022). Non-things: Upheaval in the Lifeworld (1st ed.). Polity.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸). تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ هشتم، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۷). نقد چیست؟ و پرورش خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۴۰۰). حکمرانی بر خود و دیگران، درس‌گفتارهای کولژ دو فرانس ۱۹۸۳-۱۹۸۲، ترجمه سید محمد جواد سیدی [ویراستار حسن مرتضوی]، تهران: نشر چرخ [چشمه].
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۸). آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- هان [الف]، بیونگ-چول (۱۳۹۸). تقلاي اروس، ترجمه آراز بارسقیان، تهران: نشر اسم.
- هان [الف]، بیونگ-چول (۱۳۹۹). جامعه فرسودگی؛ جامعه شفافیت، ترجمه محمد معماریان، چاپ پنجم، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- هان [ب]، بیونگ-چول (۱۳۹۸). روان سیاست: نئولیبرالیسم و تکنولوژی‌های جدید قدرت، ترجمه آراز بارسقیان، تهران: نشر اسم.
- هان [ب]، بیونگ-چول (۱۳۹۹). توپولوژی خشونت، ترجمه آراز بارسقیان، تهران: انتشارات یکشنبه.
- هان [ج]، بیونگ-چول (۱۳۹۹). در دست زنبورها و واسازی در چین، ترجمه آراز بارسقیان، تهران: انتشارات یکشنبه

تاریخ شکست

روایت ما از شکست‌های دیروز، تکلیف نبردهای امروز را تعیین می‌کند

پنجشنبه یک روز زمستانی، درست ۱۹۶ سال قبل، عهدنامه ننگین ترکمنچای امضا شد و ایران، شکست خورد. نماینده شاه ایران در این مذاکرات صلح، میرزا ابوالحسن خان شیرازی بود؛ اولین سفیر ایران در انگلیس. اما امروز پس از ۱۹۶ سال، پاسخ به این پرسش که ماجرای جنگ چه بود و ما چرا شکست خوردیم، بسیار مهم شده است. چندی قبل، محمد جواد ظریف، وزیر خارجه پیشین جمهوری اسلامی ایران، در یادداشت کوتاهی در یکی از شبکه‌های اجتماعی با بیان نقل قولی از روح‌الله رضانی، نویسنده کتاب «تاریخ سیاست خارجی ایران» - که پانصد سال گذشته ایران را چنین جمع‌بندی کرده بود: «ایران در پی به دست آوردن قلمرویی بود که زمانی در تصرف داشت و اغلب نمی‌توانست فاصله میان این اهداف و امکانات در دسترس برای تحقق آن‌ها را درک کند.» - درباره ماجرای عهدنامه‌های ننگین گلستان و ترکمنچای چنین نوشت: «راستی نه تنها مردم، بلکه نخبگان ما کدام یک را بیشتر نکوهش می‌کنند؟ آن‌ها که با آرزوی بازپس گرفتن سرزمین از دست‌رفته در قرارداد گلستان، بخش‌های بیشتری از سرزمین و حتی استقلال ایران را به باد دادند، یا آن‌ها که با قرارداد ترکمنچای دست‌کم قسمتی از سرزمین تازه از دست‌رفته را بازپس گرفتند؟ برای پیشگیری از ترکمنچای‌ها باید انتخاب کنیم که آرزوهایمان را در چهارچوب امکانات دنبال کنیم.»

این روایت از ماجرای شکست بزرگ در ترکمنچای به روشنی برای دفاع از برنامه جامع اقدام مشترک (برجام) نگاشته شده است. روایت ما از آن شکست، تصمیمات امروز ما را می‌سازد و نتیجه نبردهای امروز را مشخص می‌کند. ایران در آن جنگ به شکل ممالک محروسه اداره می‌شد و هر مملکت خود باید از سرحدات و مرزهای خود دفاع می‌کرد. مملکت آذربایجان درگیر جنگ شده بود و جنگ آذربایجان با قوای روس تزاری، امرلی و شیعی نبود و تلقی حکومت از این جنگ، جنگ ایالتی با دشمن خارجی بود. علما و روحانیون و برخی دولتمردان در برخی از مقاطع جنگ، تلاششان این بود که همه امکانات ایران، پای کار بیاید تا نتیجه جنگ تغییر کند. آن‌ها تلاش کردند جنگ، موضوعی میهنی - ملی و شیعی تلقی شود تا با پای کار آمدن همه مردم ایران و همه اجزای حکومت ایران، نتیجه تغییر کند؛ اما در آن جنگ، استعمار انگلیس و انگلوفیل‌ها بازیگر دیگر میدان بودند. شکست اول با سیاست اولین سفیر انگلیس در ایران به عهدنامه ننگین گلستان انجامید و جنگ دوم با سیاست اولین سفیر ایران در انگلیس به ترکمنچای ختم شد. میرزا ابوالحسن خان شیرازی بسیار تلاش کرد که جنگ، موضوعی ملی و مذهبی نشود. او شاه را از حمایت منصرف کرد. تا پیش از انصراف، بسیاری از سرزمین‌ها در جریان جنگ دوم، بازپس گرفته شده بود. در آن جنگ‌ها ما شکست خوردیم؛ چون انتظار داشتیم توپخانه انگلیسی به نفع ما شلیک کند و تخصص فرانسوی، ارتش ما را سامان دهد. چشم به بیرون داشتیم و باید معیوب حکومت بر اساس ممالک محروسه به پیش رفتیم؛ اما آنچه نصیبمان شد، شکست بود. ما شکست خوردیم؛ چون جنگ، موضوعی ملی و میهنی نبود و دولتمردان، نوید پیروزی را در دستان قدرت‌های غربی جست‌وجو می‌کردند. ○

ققنوس ایران

از خاکستر آتش جنگ برمی خیزد

روایت غم‌انگیز، اما عبرت‌آموز جنگ ایران قاجاری و روس تزاری



← شرح عکس:

تصویری از میدان نبرد در جنگ ایران و روس

← جنگ ایران و روس از دردآورترین رویدادهای غم‌انگیز عصر قاجار است. قاجاری که در ابتدا روس‌ها را به دست آقا محمدخان شکست داده بود، در میانه راه، دوبار از این کشور شکست خورد و پاره‌های بزرگی از تن ایران جدا شد. جامعه ایران از پی این شکست بزرگ در تأمل فرو رفت و علت را جویا شد. چرا آنان پیروز شدند و مانده؟ آتش جنگ، ایران را خاکستر کرده بود؛ اما از دل این خاکستر، چون همیشه ققنوس ایران دوباره زاده شد. میل بهبودخواهی در ایرانیان برانگیخته شد و راه جست. از جمله آنان که در جنگ حاضر بود و بعد از جنگ، راه مانایی و تعالی ایران را جست و جو می‌کرد، ملا احمد نراقی بود. کسی که از خاکستر جنگ و عبرت‌هایی که از آن گرفته بود، ایده ولایت فقیه را صورت‌بندی کرد و این ققنوس را به آسمان سیاست‌اندیشی ایرانی رهسپار نمود تا در طی دو قرن بعد، بال‌هایش پهنای این سرزمین را فرا بگیرد.

زمان مطالعه: ۳۵ دقیقه



● فاطمه
موسوی‌منش
عضو تحریریه
فکرآورد

۱ ادعای بی پایه آغازگر جنگ تحمیلی

حکومت تزاری حاکم بر روسیه مدعی شد مناطق قفقاز به این حکومت تعلق دارد. به بهانه این ادعا، جنگ را بر ایران تحمیل کرد. این ادعا در حالی مطرح می‌شده که اسناد بسیاری وجود داشت که حاکمیت ایران بر این مناطق را تأیید می‌کرد. نقشه ایران در قرن دوازدهم قمری که از بایگانی اسناد دولت عثمانی استخراج شده است، به خوبی مرزهای ایران را در آن زمان مشخص می‌کند. براساس این نقشه، شروان (آذربایجان کنونی) در زمان دولت صفوی، به ایران تعلق داشته است.



شرح عکس:

نقشه ایران در قرن دوازدهم ه. ق، بایگانی شده در اسناد دولت عثمانی

۲ آرزوی جنگ آفرین

سرمای سخت نوار شمالی نزدیک به قطب، در بیشتر ایام سال، امکان کشتیرانی را از روس‌های تزاری سلب می‌کرد؛ آن هم در زمانه‌ای که عصر ارتباطات دریایی، ثروت‌های سرشاری برای امپراتوری‌های اروپایی به بار می‌آورد. روسیه تزاری در جست‌وجوی آب‌های گرم بود تا از این قافله عقب نماند. وسوسه رسیدن به آب‌های نیلگون و گرم خلیج فارس و دریای عمان و از آنجا رهسپار هند شدن، دست از سر تزارهای رومانف روس بر نمی‌داشت. وصیتنامه پترکبیر، چهارمین تزار رومانف روس هم مؤیدی است بر همین مدعا. گفته می‌شود او رؤیای رسیدن به آب‌های گرم از طریق جنوب روسیه را همواره در سر داشته و آن را نیز به تزارهای بعدی وصیت کرده است. البته کم نیستند مورخان که این وصیتنامه را جعلی می‌دانند. فارغ از جعلی بودن یا نبودن وصیتنامه پترکبیر، آنچه مسلم است این است که تزارهای سلسله رومانف در عصر ارتباطات دریایی، همیشه آرزوی دسترسی به آب‌های گرم را داشتند و این آرزو از دلایل اصلی لشکرکشی سلسله رومانف به سمت ایران بود.



شرح عکس:

تصویری از پترکبیر که صد سال قبل از جنگ ایران و روس می‌زیسته و چهارمین تزار رومانف روسیه بوده است. سلسله رومانف در عصر ارتباطات دریایی همواره آرزوی رسیدن به آب‌های گرم قابل کشتیرانی را داشته است.

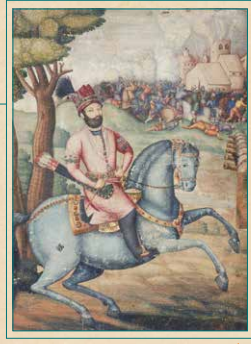
۳ شروع جنگ اول

← جنگ در سال ۱۱۸۳ خورشیدی آغاز شد. حکومت تزاری روسیه به مرزهای ایران حمله و گنجه و ایروان را اشغال کرد. این اولین بار نبود که روس‌ها با ایران وارد جنگ می‌شدند. پیش از این، در دو جنگ آخرشان با آقا محمدخان قاجار و نادرشاه افشار، متحمل شکست شده و عقب‌نشینی کرده بودند.



👉 شرح عکس:

تصویر آقا محمدخان قاجار که لشکریانش تا گرجستان به پیش رفتند و حاکمیت ایران را بر آن سرزمین‌ها تثبیت کردند.



👉 شرح عکس:

تصویر نادرشاه افشار که در سال ۱۱۱۶ هجری شمسی در میدان جنگ نقاشی شده است.



👉 شرح عکس:

نبرد کرتسانبسی در یک مینیاتور ایرانی. در این نبرد آقا محمدخان قاجار، حاکم دست‌نشانده روسیه در گرجستان و شهر تفلیس را شکست داد.

۴ چشم‌امید به حمایت کشورهای غربی

← با شروع بحران جنگ، جریان خوشبین به غرب، راه‌حل را در جلب حمایت دولت‌های غربی جست‌وجو می‌کرد. میرزا محمد رضاخان قزوینی در ۱۳ اردیبهشت ۱۱۸۶ ه. ش برابر ۴ مه ۱۸۰۷ میلادی، در کاخ فینکشتاین در لهستان امروزی به دیدار ناپلئون بناپارت، حاکم فرانسه رفت و عهدنامه دفاعی فینکشتاین را به امضای ناپلئون رساند. عهدنامه به ایران آمد و شاه ایران هم آن را امضا کرد و میرزا عسکرخان افشار ارومی که بعدها عضو لژ فراماسونی شد، به عنوان سفیر ایران عازم فرانسه گشت تا قرارداد امضا شده شاه ایران را تقدیم دربار فرانسه کند. در آخر ماجرا، با وجود قرارداد فینکشتاین، فرانسه به هیچ‌یک از تعهدات خود در قبال ایران پایبند نماند و ایران، هیچ حمایت نظامی جدی‌ای از فرانسه برای جنگ با روس‌ها دریافت نکرد. بعد از آن عهدنامه‌هایی با نام «مفصل» و «محمل» با انگلیس منعقد شد؛ اما باز هم این توافق‌ها کمکی به نیروهای نظامی ایران در میدان جنگ نکرد.

👉 شرح عکس:

میرزا محمد رضا قزوینی، فرستاده ایرانی، در دیدار با ناپلئون بناپارت در کاخ فینکشتاین، اردیبهشت ۱۱۸۶ خورشیدی



← نبرد گنجه و تصرف ایروان، نبرد اجمیادزین و نبرد اصلاندوز، سه نبرد مهم در دوره اول جنگ ایران و روسیه است. پیروزی‌ها در نبردهای بسیاری، از آن روسیه بود؛ ولی ایران نیز توانست ایروان را بازپس گیرد. نبرد اصلاندوز نیز ایستگاه پایانی این جنگ ده‌ساله بود. نبرد اصلاندوز، شبیخون لشکر روس‌های تزاری به لشکر عباس میرزا، حاکم ایالت آذربایجان بود که به شکست ایران منجر شد. در نبرد اصلاندوز توپخانه ایران که در اختیار انگلیسی‌ها بود، هیچ گلوله توپی شلیک نکرد. چندی قبل از نبرد اصلاندوز هم اولین سفیر انگلیس در ایران به بهانه واسطه‌گری صلح در بین خطوط دفاعی ایران و خطوط رزمی دشمن در رفت و آمد بود. هیچ ایرانی هم سرگوراولی را در این رفت و آمد از خطوط جنگی و ملاقات خصوصی با فرماندهان لشکر روس، همراهی نمی‌کرد. اعتماد و خوشبینی بیش از حد به سفیر و سربازان انگلیسی، یکی از دلایل شکست بزرگ نبرد اصلاندوز بود. در نبرد اصلاندوز، لشکر روس به میدان اشراف کامل داشت و نقاط قوت و ضعف جنگاوران ایرانی را می‌دانست.

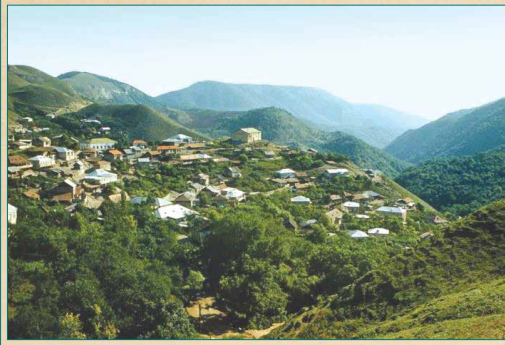


← شرح عکس:

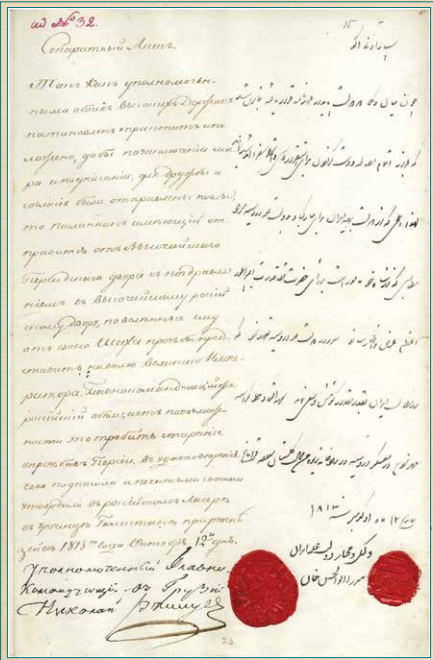
تصویر سرگوراولی؛ اولین سفیر انگلیس در ایران که در پایان مأموریتش در ایران نوشت نباید گذاشت ایرانیان از این بربریت و توحش خارج شوند.

معاهده ننگین گلستان به قلم اولین سفیر انگلیس در ایران و امضای اولین سفیر ایران در انگلیس

شکست در جنگ با بسته شدن معاهده گلستان میان روسیه و ایران کامل شد. «گلستان»، معاهده‌ای مربوط به اعطای تملک ممالکی بود که ایران برای از دست ندادن آن‌ها، ده سال جنگید. ممالک گنجه، قره‌باغ، بخشی از آذربایجان، ارمنستان و گرجستان کنونی به روسیه واگذار شد. نویسنده این معاهده هم اولین سفیر انگلیس در ایران بود.



شرح عکس:
روستای گلستان، محل امضای معاهده ننگین گلستان.



شرح عکس:

سند عهدنامه ننگین گلستان. میرزا ابوالحسن خان ایلیچی که اولین سفیر ایران در انگلیس بود از طرف ایران، این معاهده را امضا کرد.

۷ همه چیز برای بازپس گیری مناطق اشغال شده آماده بود

← عوامل بسیاری سبب شد که عباس میرزا و دیگر سیاستمداران ایرانی به فکر بازپس گیری مناطق ازدست رفته بیفتند:

الف. مرگ تزار و آشفتگی در دربار روسیه؛

ب. مشخص نبودن مرزهای ایران و روسیه؛

ج. شورش های مردم گرجستان؛

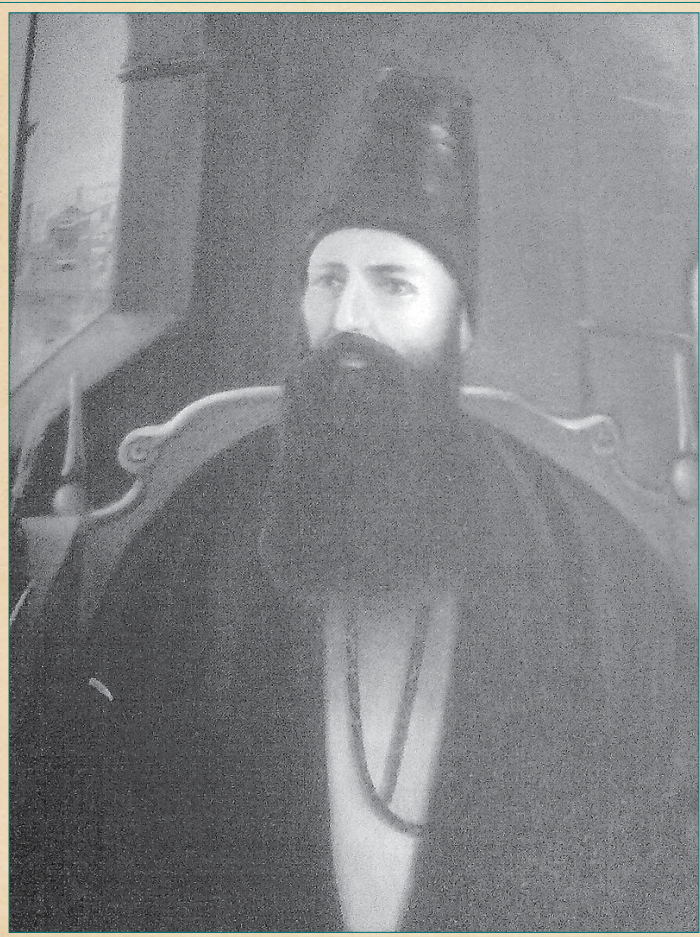
د. نارضایتی مسلمانان قفقاز و درخواست کمک و استمداد مستمر از علما و سیاستمداران ایرانی؛

ه. پیروزی لشکر ایران در جنگ بال لشکر عثمانی در حد فاصل جنگ اول و دوم و بازگشت امید به لشکرگاه ایرانی. این موارد، همه و همه شرایط را برای بازپس گیری مناطق اشغالی فراهم کرده بود.



شرح عکس:

درمیانه دو جنگ اول و دوم ایران و روس، ایران، جنگی با عثمانی داشت که سپاه عباس میرزا در آن جنگ پیروز شد. در این تصویر، عباس میرزا در حال دیدن از لشکریان خود، پس از پیروزی بر لشکر عثمانی است.



شرح عکس:

تصویری از قائم مقام فراهانی، صدر اعظمی که برای ایران و ایرانی خردمندانه به غایت کوشید.

۸ موعظه به جنگ میهنی

← در این شرایط، قائم مقام فراهانی، بزرگ سیاستمدار ایرانی و مرشد امیرکبیر در قصیده «موعظه به نایب السلطنه عباس میرزا» توصیه به بازپس‌گیری سرزمین‌های ازدست‌رفته می‌کند. برخی از ابیات این قصیده به این شرح است:

گر روس به کین خیزد چون سد سکندر باش
 و رروبهی آغازد با حمله ضیغم باش
 سرباز و سوار اول از خیل عجم بگزین
 پس عزم جهادِ روس، جزم آرو مصمم باش
 غوغاست به روس اندر، از مرگ الکساندر
 این خیل و حشر تا حشر گو در غم و ماتم باش

➤ با شروع جنگ ایران و روسیه، علما به خواست و اصرار نایب‌السلطنه و قائم‌مقام فراهانی از یک سو و درخواست استمداد مسلمانان مناطق اشغال شده از دیگر سو، حکم جهاد با روسیه را دادند. براساس این احکام، بر مسلمانان ایرانی واجب کفایی بود که به مقابله با روسیه به پا خیزند. مردم مسلمان نیز بنا بر اعتقادات مذهبی به این حکم عمل کردند. علمای بسیاری از گوشه‌گوشه ایران و خارج از مرزهای سیاسی ایران، این حکم را صادر کردند. کثرت این احکام سبب شد تا میرزا عیسی قائم‌مقام فراهانی بزرگ، دست به جمع‌آوری این احکام بزند. مجموعه احکامی که هر مجتهد صادر کرده بود، خود رساله‌ای کامل محسوب می‌شد. رساله جهادیه که شامل این مجموعه می‌شد، در تبریز به چاپ رسید. این رساله، اولین کتاب چاپ سربی در ایران است. جهادیه، ۸ باب دارد:

باب اول: در تکالیف جهادیه شاهنشاه اسلام؛

باب دوم: در تکالیف شرعیّه حافظان ثغور اسلام و والیان عظام؛

باب سوم: در مهمات متعلّقه علمای راشدین و فضیّای مجتهدین؛

باب چهارم: در مسائل جهادیه پیش‌نمازان و واعظان؛

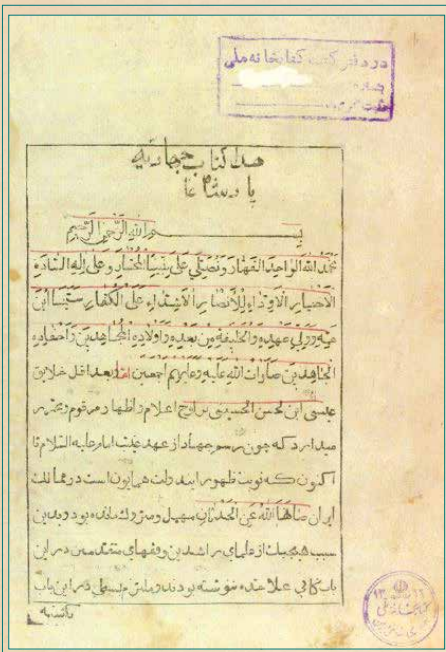
باب پنجم: در مهمات متعلّقه صدور ملک و امینان دولت و مشیران حضرت و زمره ارباب اعمال از کتاب عقّال؛

باب ششم: در احکام جهادیه بهادران سپاه، سرداران لشکر نصرت‌پناه اسلام و کافه جنود مسلمین؛

باب هفتم: در بیان امور متعلّقه به کافه مسلمین بلاد تصرفی اسلام؛

باب هشتم: در بیان تکلیف مسلمین ساکنین بلاد تصرفی کفار.

رساله جهادیه را می‌توان تلاش روحانیت برای تبدیل جنگ به امر شیعی دانست تا با تلقی شیعی و جهادی از جنگ، از سرزمین ایران و جان و مال ایرانیان، صیانت شود.



➤ شرح عکس:
نسخه خطی رساله جهادیه

چشم امید به توان داخل

◀ همسو با جریانی که راه حل را در بیرون از مرزها جست و جو می کرد، جریان دیگر شامل برخی سیاسیون و روحانیت، چشم امید به مردم و داخل مرزها داشت و سیاست بسیج عمومی را پی گرفته بود. واتسن، یکی از اعضای سفارت انگلیس که در آن زمان، تاریخ ایران دوره قاجاریه را می نگاشت، در کتاب خود شرح می دهد که اتفاقی نادر افتاده است و مردم برای جهاد با دشمن آماده اند. در این هنگام، مجتهدان با دو حرکت اساسی، خود را با مردم و مردم را با خود همراه کردند. اول صدور فتوای جهاد، ضرورت بازپس گیری بلاد غصب شده و دوم اکتفا نکردن به این فتواها و هجرت از نقاط مختلف کشور و خارج از ایران به جبهه ها برای آزادسازی سرزمین های اسلام از سلطه کفار.

سید محمد مجاهد، ملا احمد نراقی کاشانی، ملا جعفر استرآبادی، سید محمدتقی قزوینی، سید عزیزالله طالش، حاجی ملا عبدالوهاب قزوینی از عالمان تراز اول شیعه بودند که در این جنگ حضور داشتند. گروه عالمان شرکت کننده را در جنگ دوم، حدود ۵۰۰ نفر ذکر کرده اند. حرکت علما از عتبات، کاشان، اصفهان و سایر شهرها آغاز شد و مردم نیز از مناطق بسیار دور، مانند جبال بختیاری در زاگرس، کوهستان هایی در افغانستان کنونی، خراسان، جلگه های عراق در اراک کنونی گرد آمدند و همه در پایتخت حاضر و پس از آن به شمال شرقی گسیل شدند و در تبریز به جریان نبرد پیوستند.



◀ شرح عکس:

کتاب تاریخ ایران دوره قاجار اثر رابرت گرنت واتسن از منابع خواندنی تاریخ عصر قاجار است کتابی که نویسنده آن از دیپلمات های انگلیسی است و خواننده تاریخ را از زاویه دید این دیپلمات غربی، پیش چشم می بیند.

۱۱ حکم به صیانت از دولت و ملت ایران

← یکی از نمودهای درهم آمیختگی ایران و تشیع و جدایی ناپذیری این دو را می توان در حکم جهاد آقا سید علی اصفهانی دید. او در این حکم، جهاد علیه دشمن اشغالگر را واجبی دانست که تمام واجبات و مستحبات، بسته به آن است. متن اصلی فتوا به این شرح است:

«خطاب می شود به عموم مکلفین و مسلمین، خواه دور از ثغور باشند یا اهل ثغور، به کفار نزدیک باشند یا دور؛ که موافق حکم الهی شرع و شرع حضرت رسالت پناهی، به جد و جهد تمام، علی قدرالوسع والطاقه، به دفع کفار لثام بپردازند و واجبی را که تمام واجبات و مستحبات بسته به آن است، متروک نسازند... ای دینداران! و ای مسلمانان! و ای شیعیان علی ابن ابی طالب (ع)! کجا به غیرت شما می گنجد که به تسلط کفر روس بر عرض و مال و دین و دولت شما، رایت کفر افراشته، و شهادتین از میان مسلمین برداشته شود؟ زنان مسلمه، فراش کفار باشند و به جای اعیاد محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) اعیاد مسیحیه متداول شود.»



شرح عکس:

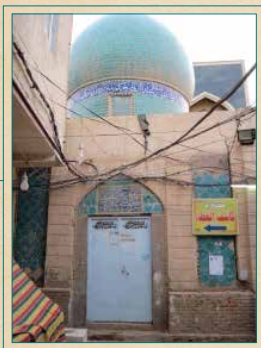
تصویری از جنگ ایران و روس در موقعیت ماوراء قفقاز

۱۲ مخالف حکومت قاجار در مقام مدافع کشور شیعه

← یکی از افراد بسیار تأثیرگذار در جنگ‌های ایران و روسیه، شیخ جعفر کاشف الغطاء بود که نسب او به مالک اشتر نخعی، فرمانده سپاه حضرت علی (ع) می‌رسید. او یکی از علمایی بود که حکومت قاجار را غیرمشروع و شخص فتحعلی‌شاه را فردی ناشایست برای پادشاهی بر ایران می‌دانست. با شروع جنگ‌های ایران و روسیه، شیخ جعفر، بنا بر مصلحت مسلمانان، حکم جهاد را صادر کرد. او استدلال کرد که ایران، بلاد اسلامی است و در صورت حمله کافران به مرزهای این کشور، بر مردم واجب است با کسانی که در پی دفاع از ایران‌اند، همراهی کنند.

شیخ جعفر، یکی از حکم‌های درخشان رساله جهادیه را صادر کرد که بخش‌هایی از آن به این شرح است:

«ای کافه اهل ایران از عراق و فارس و آذربایجان و خراسان! آماده شوید به جهاد کفار لئام، و برآورید تیغ‌ها از نیام برای حفظ بیضه اسلام. به خدا در این مقام حاضر است امام حسین (علیه السلام) و گویا در این کارزار شما را به یاری می‌خواند، و ای پیروان پاک خاتم انبیا و سید اوصیا (علیه السلام) و سایر ائمه! ای شیعیان که شنوندگانید گفتار ما را و پیروانید کردار ما را! چون شما را خوانده شود این کتاب، و مسموع شود این خطاب، برآورید تیغ‌ها از نیام. و طلب کنید خون شهدا را در این مقام بگویند به آواز بلند که دور و نزدیک شوند. کجاست غیرت اسلام؟ کجاست حمیت شریعت سید انام؟ کجاست حرمت حرم و نساء که پرده‌نشینان عفت و ناموس‌اند؟ کجایند آنان که می‌گفتیم در حق ایشان، اکثر شیعتنا العجم؟»



← شرح عکس:
مقبره شیخ جعفر کاشف الغطاء
از نوادگان مالک اشتر نخعی از یاران امام علی (ع)
نجف اشرف

۱۳ پیروزی در میدان و سرگردانی دیپلماسی غرب گرا

✦ جنگ دوم ایران و روسیه، بدون اعلان رسمی رخ داد. طی سه هفته، لشکر ایران و نیروهای مردمی توانستند اغلب نقاطی را که روسیه به موجب معاهده گلستان از ایران گرفته بود، پس بگیرند. در این حین، فتحعلی شاه که در چمن سلطانی، مقر فرماندهی ایران در نزدیکی تبریز، مستقر بود، مایل بود با سرعت، فرایند مذاکره صلح با روسیه آغاز شود. سفیر ویژه او نتوانست از مرز قفقاز وارد روسیه شود، مدتی در عثمانی و لهستان سرگردان شد، تقاضای میانجی گری اش از لهستان و اتریش، بی نتیجه ماند و به ایران بازگشت. در این موقعیت که ایران، دست برتر را داشت، دستگاه دیپلماسی غرب زده، هیچ کاری از پیش نبرد.

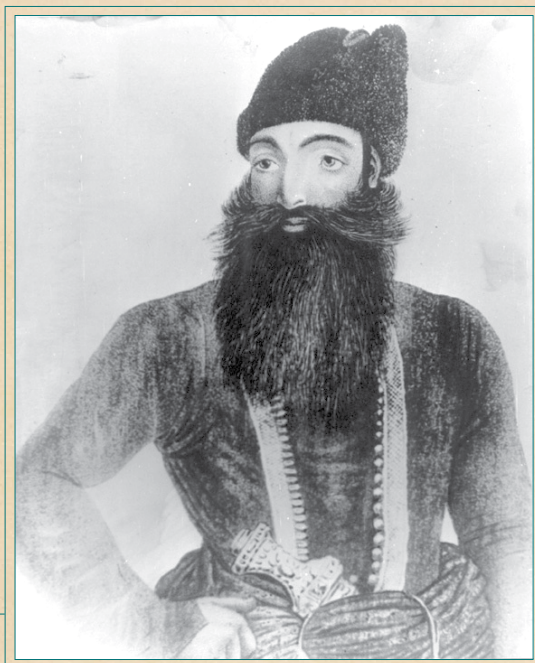


✦ شرح عکس:
تصویری از فتحعلی شاه قاجار

۱۴ پیروزی به روایت عباس میرزا

← یک سال و نیم ابتدایی جنگ دوم، دوران پیروزی بود. در سال اول جنگ، فتحعلی‌شاه خود نزدیک میدان نبرد بود. هر چند وقت یک بار، هزار هزار اسیر روسی را در خارج اردبیل از نظر شاه می‌گذرانند. عباس میرزا روایت خود از آن روزها را در نامه‌ای به خط قائم‌مقام فراهانی برای فرزندش محمد میرزا بیان می‌کند:

«جنگی که ما بیشتر در قراباغ می‌کردیم حالا به خواست خدا در تفلیس می‌کنیم. ساخلو [پادگان] که در عباسیه و ایروان می‌گذاشتیم حالا در گنجه و گرجستان می‌گذاریم. اقامتی که در خانه‌های تبریز و خوی می‌نمودیم حالا در صحراهای اخسطقه و شمکور می‌نماییم. از قراباغ چه مانده که موجب احتیاط باشد؟ در تفلیس چه باقی است که دفع آن نتوان کرد؟ ما که متصدی این حرب شدیم روسیه را پنج هزار و ده هزار نگفتیم پنجاه هزار و صد هزار دانستیم. طرف دعوی یرملوف را نمی‌دانیم، امپراتور را می‌دانیم. و تکیه به فضل خدا کرده‌ایم و فتح را از او می‌خواهیم و در همین سال ملک اسلام را به حول و قوه خدا از لوٹ وجود آن‌ها پاک می‌کنیم.»

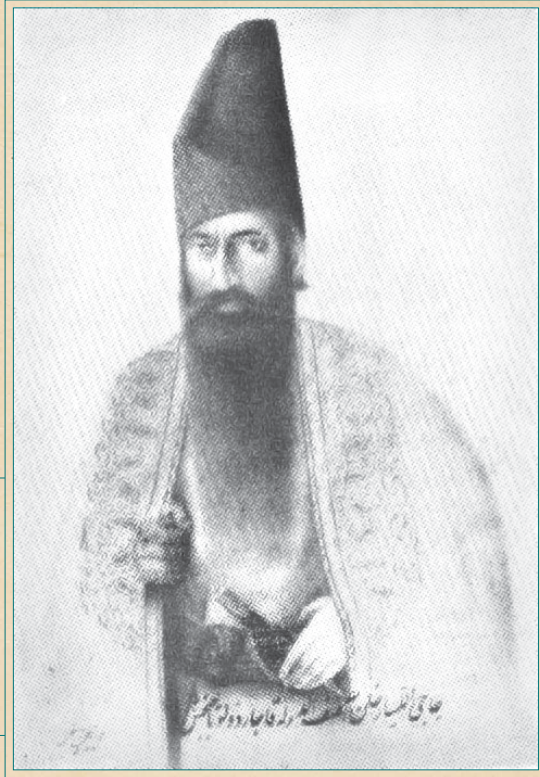


شرح عکس:

تصویری از عباس میرزا، فرمانده سپاه ایران در جنگ ایران و روس تزاری

شرح عکس:

الله یار خان آصف الدوله، صدراعظم ایران در جریان جنگ ایران و روس که تمایلات انگلیسی داشت.



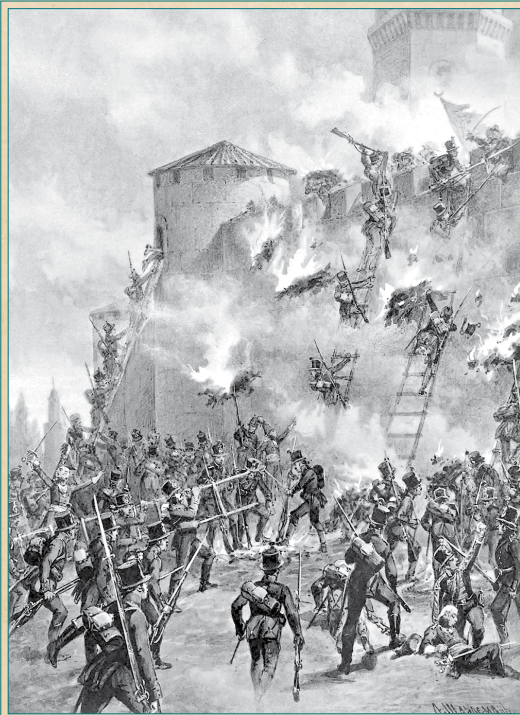
۱۵ بی‌لیاقتی دولتمردان و اولین شکست در جنگ دوم

← اولین شکست فاحش ایران در ۴ مهر ۱۲۰۵ خورشیدی رخ داد. این نبرد در حوالی گنجه بود و به همین نام نیز مشهور است. بی‌نظمی در اعزام نیرو که مسئولیت آن بر عهده صدراعظم جدید، آصف الدوله بود، سبب شد ایران از قوای روسیه شکست بخورد. مناطق گنجه و دربند به دست نیروهای روسیه افتاد. پس از آن در جمادی الثانی ۱۲۴۲ قمری، عباس میرزا توانست لشکر روسیه را به آن سوی ارس براند. پس از این درگیری‌ها، فتحعلی‌شاه عقبه جنگ را ترک کرد و به تهران بازگشت.

← در جنگ ایران و روسیه، شاعران و ادیبان در بازتاب وضعیت اجتماعی نقش بسیار مهمی داشتند و علما در ایجاد فضای دینی، بسیار پررنگ عمل می‌کردند. فرهنگ دینی، مذهبی، جهادی و عاشورایی بر جبهه‌های نبرد، حاکم بود. وجود چنین فضایی، شاعران را مجاب می‌کرد که در اشعار خود تمثیلات عاشورایی را بگنجانند و جبهه‌های ایران را به عاشورا تشبیه کنند. ابیاتی که در ادامه می‌خوانید از فضل‌الله حسینی شیرازی با تخلص خاوری است. در این شعر، سقوط و اشغال قلعهٔ لنکران و قتل عام مسلمانان بی‌گناه، به عاشورا مانند شده است:

«آه آه از جور روس بد نهاد
شام تاسوعا در آن دلکش حرم
از مسلمانان بسی شد کشته حیف
این بنی اصغر یقین مروانی‌اند
با چنین اعمال بد، بدتر از آن
آسمان بارید باران بلا
جوی خون گشتگان چون ناودان
صحن قلعه لنکران همچون سپهر
جوی خون گشتگان چون کهکشان
گرچه از جان جملگی بی بهره لیک
بهرهٔ هر یک بهشت جاودان
آسمان گر خون ببارد زین عزا
نیست این معنی غریب از آسمان
شام تاسوعا فزون شد حزن خلق
زان‌که افزون شد عزای انس و جان
خاوری تاریخ این قتل جدید
گفت تاسوعا نه عاشورا بدان»^۱

۱. فضل‌الله حسینی شیرازی (خاوری)، تاریخ ذوالقرنین، نسخه خطی، نزد کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی شمارهٔ ۳۲۰۷، ص ۲۱۹.



← شرح عکس:

اشغال قلعهٔ گنجه توسط نیروهای روس



شرح عکس:

میرزا ابوالحسن ایلچی، اولین سفیر ایران در انگلیس و عضو لژ ماسونی و نویسنده کتاب حیرت‌نامه

۱۷ شکست بزرگ در نبرد گنجه

← پس از آنکه از یک سو تلاش فتحعلی‌شاه برای صلح با روسیه شکست خورد و از دیگر سو در میدان نبرد، اولین شکست حادث گردید، شاه از جنگ نیز روی گردان شد. پس از بازگشت او به تهران، پشتیبانی‌ها از ارتش ایران نیز بسیار کم‌رنگ شد. در این ماجرا میرزا ابوالحسن ایلچی بسیار نقش آفرین بود و به شاه مشاوره می‌داد. ارتشی که پشتیبانی نمی‌شد با اهمال و خیانت‌های افرادی نظیر نظرعلی‌خان مرندی از ارتش تزار رومانف در نبرد گنجه شکست سختی خورد و عقب‌نشینی بزرگی اتفاق افتاد. ارتش ایران از هم پاشید و قوای روس تا تبریز و اردبیل پیش آمد.

۱۸ امضای معاهده ننگین ترکمنچای

← در روز پنجشنبه، ۱ اسفند ۱۲۰۶ خورشیدی، معاهده ننگین ترکمنچای امضا شد و به موجب آن پاره‌های دیگری از تن ایران جدا گشت. خشم و غم، ایران را فرا گرفته بود و همه تقصیر را برگردن دیگری می‌انداختند. جریانی که چشم امید به غرب داشت و نتوانسته بود از این راه، هیچ کمکی به میدان جنگ بکند، تقصیر را برگردن کسانی می‌انداخت که در تکاپوی بازپس‌گیری زمین‌های از دست‌رفته بودند. رزمندگانی که با بذل جان در راه دفاع از ایران از جنگ بازگشته بودند، از سوی جریان غرب‌گرا متهم شدند و مورد مؤاخذه قرار گرفتند که چرا جنگیدید؟



← شرح عکس:

مذاکرات ایوان پاسکویچ فرمانده روسی جنگ با عباس میرزا در روستای ترکمنچای. نقاش اثر ولادیمیر موشکوف است.

← عالمان شیعه از شکست در این جنگ، بسیار سرخورده شده بودند و هرکدام پس از جنگ، عزلت نشین شده و دولت به آن‌ها اجازه هیچ حرکتی را نمی‌داد. ملا احمد نراقی، یکی از کسانی بود که از این رخداد، خاطره تلخی داشت و این واقعه تلخ را نتیجه خیانت عمال دولت در ایران می‌دانست و برای شاگردانش، از جمله شیخ انصاری این‌گونه شرح می‌داد: «ما مسلمان‌ها در ابتدای جنگ پیروز بودیم، اما نمی‌دانم روی چه جریانی، یک شب اللهیاری خان بجنوردی که میزبان من بود، نزد ما آمد و گفت: باز دوبندی که میان دولت روسیه و [دولت مردان ایران] ... به عمل آمد، فردا قسمتی از لشکر ایران خود را شکست خورده نشان خواهد داد و سبب شکست بقیه سپاه خواهد شد.»

ملا احمد که طبعی شاعرانه داشت، غم خود را برای از دست دادن وطن و بی‌زاری از بی‌کفایتی شاه و اطرافیانش با شعر ابراز می‌کرد:

ای رفیقان! خاطر من افسرده است

گلبن طبعم کنون پژمرده است

ملا احمد نراقی در شعرش، امام عصر (عج) را مخاطب قرار داده و عرض شکایت نزد ایشان می‌برد و چنین می‌سراید:

پای دولت در رکاب آور کنون

تیغ غیرت از نیام آور بیرون

ای غضنفرزاده ضیغم شکار

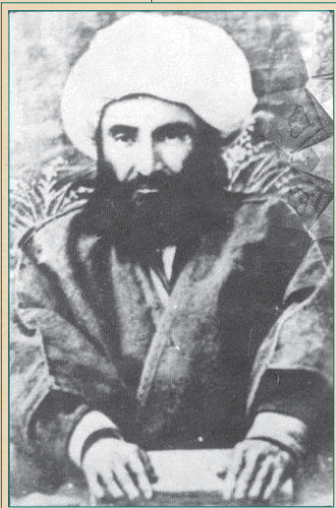
روبهان در کشورت بین آشکار

پنجه برکن روبهان درهم شکن

تیغ برکش ظالمان را سرفکن

من چه گویم ملک و کشور از شماست

آنچه می‌گویم فضولی و خطاست



← شرح عکس:

ملا احمد نراقی، نظریه پرداز نظریه ولایت فقیه و نویسنده کتاب معراج السعاده

✦ شرح عکس:

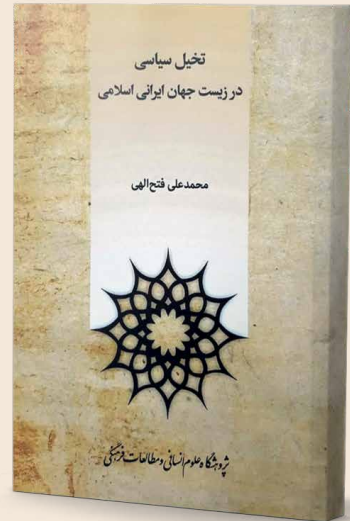
ققنوس، پرنده‌ی اساطیری که از آتش زاده می‌شود و از خاکستر برمی‌خیزد. اثر اولها دارچوک . ۲۰۲۱



۱۸ ققنوس از خاکستر جنگ برمی‌خیزد

✦ خشم و غم ملا احمد نراقی به سرودن شعر و صحبت درباره‌ی شکست در جمع دوستان محدود نمی‌شد. ایشان پس از این جنگ، عبرت‌هایی را که از آن گرفته بود، سرلوحه‌ی خود قرار داد. ملا احمد در جریان جنگ درک دقیق‌تری از ماده‌ی قدرت به دست آورد و به این حقیقت باورمند شد که بدون قرار گرفتن دین در رأس قدرت و بدون قراردادن شایستگان در جایگاه خدمت، نمی‌توان آرمان‌های اسلام را عملی کرد. بنابراین، به جمع‌آوری آرای فقیهان پیشین درباره‌ی قدرت و نحوه‌ی مواجهه با آن پرداخت و در نهایت، نظریه‌ی ولایت فقیه جامع‌الشرایط را طرح کرد؛ این نظریه همچون ققنوسی از خاکستر جنگ ایران و روس برمی‌خیزد و سیرتطور خود را طی می‌کند و در نهایت، بال‌های خود را در جریان انقلاب اسلامی بر فراز ایران می‌گشاید. ✦

خیال سیاست‌انگیز



معرفی کتاب «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی»

با دیدن عنوان کتاب، واژه‌ای که جلب نظر می‌کند، «تخیل سیاسی» است. این واژه از آن واژه‌های ناآشناست. تأمل در نسبت سیاست با خیال، ممکن است نامأنوس، ثقیل و تا حد زیادی تعجب‌برانگیز به نظر برسد و یا اینکه باعث آشفتگی و بی‌بنیادی سیاست تلقی شود. سؤال اینجاست که این تلقی از کجا حاصل می‌شود؟ اگر خیال را متعلق به حوزه خصوصی و درماهیت خود، بدون نظم و مبانی عقلی بدانیم و برعکس، سیاست را متعلق به حوزه جدی اجتماع و دارای مبانی قابل درکی تعریف کنیم، چنین تلقی طبیعی است.

اما تخیلی که در این کتاب، از آن مراد می‌شود خودسرانه یا خیال‌بافی نیست؛ بلکه تجربه وجودی و امر واقعی است. خیال‌بافی به ناتوانی در تمییز میان امر واقعی و غیرواقعی منجر می‌شود و به واقع‌گریزی ختم می‌گردد؛ اما تخیل، ظرفیت والا‌یی است که انسان به پشتوانه آن می‌تواند به درک واقعی از معنای باطن و حقیقت پدیده‌ها به جای ادراک حسی صرف، دست یابد. حضور روزافزون تخیل در گستره زندگی امروزی و همچنین اجتماعی شدن سیاست - که به نوعی به ارتباط آن با تخیل برمی‌گردد - انجام کارهای پژوهشی جدی برای تبیین نسبت سیاست با خیال و مفهوم تخیل سیاسی را ضروری می‌نماید. باید توجه داشت که خیال‌ها پیشران سیاست‌اند و سیاست می‌انگیزند. نباید آن‌ها را نادیده گرفت. کتاب حاضر، تلاشی است برای پاسخ به این ضرورت. دکتر محمدعلی فتح‌الهی در کتاب ارزشمند «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی» بر آن بوده تا به این ضرورت پاسخ دهد و گام نخست را در این راه بردارد. —

خیال با سیاست چه نسبتی دارد؟

نگاهی به کتاب «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی»

زمان مطالعه: ۹ دقیقه



● علی سلیمانی
دانش آموخته علوم
سیاسی

← تخیل سیاسی و اهمیت آن در سیاست امروز چیزی است که کمتر در مطالعات علوم انسانی در ایران به آن توجه شده است. خیال دیروز، واقعیت امروز را ساخته و خیال امروز، وضع سیاسی- اجتماعی فردا را سامان خواهد داد. کتاب دکتر محمد علی فتح‌الهی، آغازی است بر توجه به مفهوم «خیال» در مطالعات علوم انسانی در ایران امروز. یادداشت پیش رو نگاهی کوتاه به این کتاب دارد.

کتاب «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی» به جایگاه و تعریف تخیل در زیست ایرانی اسلامی و فلسفه آن و نحوه هویت بخشی تخیل به ویژه به انسان مسلمان می‌پردازد. این کتاب، مباحث مربوط به اتوپیا یا مدینه فاضله در هر مکتب فکری و گفتمان و ایدئولوژی را حاصل تخیل سیاسی می‌داند و حتی بر این باور است که می‌توان هویت ملی را نیز بخشی از تخیل سیاسی در نظر گرفت.

نویسنده در این کتاب، میان تخیل با خیال بافی و تجسم ذهنی و توهم، تفاوت قائل شده است و تأکید می‌کند که تخیل سیاسی با خیال بافی سیاسی تفاوت جدی دارد و این دو، اصولاً از یک جنس نیستند. برای دانستن این تفاوت، کتاب را باید خواند. شاید بتوان نزدیک‌ترین واژه به مفهوم تخیل سیاسی را آرمان‌گرایی دانست تا به نوعی بحثی نو و بدیع ارائه کند و بتواند برای خواننده، شکل جدید از تخیل را شرح دهد.

کتاب به سه بخش تقسیم می‌شود؛ در بخش اول، مبانی نظری تخیل سیاسی بررسی می‌شود، بخش دوم به ویژگی‌های تخیل سیاسی در نظام اندیشه اسلامی می‌پردازد و در پایان نیز، جلوه‌های اصلی تحقق تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی بررسی می‌گردد.

نویسنده، پرورش ظرفیت خیال در انسان را از نظر معرفتی جزو افتخارات فلاسفه و عرفای اسلامی می‌داند و تخیل را ظرفیت و قابلیت ارجمند هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی در اندیشه اسلامی می‌نامد. کتاب حاضر، به تفاوت عالم حس و عالم خیال اشاره می‌نماید و این تفاوت را این‌طور بیان می‌کند که وقایع و پدیده‌های عالم حس با وضع لطیف‌تری در عالم خیال هم وجود دارند و حکمت متعالیه، خیال را وضع لطیف‌شده عالم محسوس و نه چیزی جدای از آن تلقی می‌کند. نویسنده، به طور کلی، در تعریف عالم خیال، آن را نشئت گرفته از عالم طبیعت معرفی می‌کند و برای تعریف بهتر عالم خیال و عالم حس، به تعاریف فلاسفه و عرفا و متفکران اسلامی مانند حضرت امام خمینی و ابن عربی اشاراتی می‌کند تا مباحث مربوط به عقل عملی و جایگاه تخیل در فلسفه اسلامی بیشتر بسط داده شده و عمیق‌تر به آن پرداخته شود.

محمد علی فتح‌الهی در بحث انسان‌شناسی مبتنی بر تخیل، معتقد است حیات انسان منهای بُعد تخیلی او عمق و غنای کافی ندارد. او در این کتاب به این موضوع اشاره می‌کند که مهم‌ترین تمایز انسان از طبیعت، خیال اوست و خیال، ماورای طبیعت قرار دارد. نویسنده، خیال را نه صرفاً در حوزه فردی انسان دانسته، بلکه فعالیت‌های اجتماعی انسان را هم محصول بُعد تخیلی انسان می‌داند و شناخت واقعیت‌های اجتماعی را منوط به شناخت



وجه تخیلی و غیرملموس انسان در نظر می‌گیرد و حتی خاستگاه طبقاتی، اجتماعی و خانوادگی انسان را نیز در ارتباط با تخیل اجتماعی او تبیین پذیر می‌داند. در زمینه فرهنگ نیز عالم خیال را بنیادی‌ترین بخش از زندگی انسان می‌پندارد و معتقد است قوانین و سنت‌ها و نهادهای اجتماعی به واسطه خیال شکل می‌گیرند و فرایند تخیل در زندگی اجتماعی نوعی زیربنای حقیقی روح جمعی است و این فرایند تأسیس خیالی جامعه، باعث پیچیده‌تر شدن تخیل می‌شود.

نگارنده، تخیل اجتماعی را این‌طور تعریف می‌کند که آگاهی‌های اجتماعی که از یک سو به حافظه تاریخی وابسته است و از سوی دیگر به آرمان‌های جامعه تکیه دارد، دارای وجه درمانی و اجتماعی است. پس تخیل اجتماعی را می‌توان در سه ساحت گذشته (حافظه)، حال (واقعیت و آگاهی اجتماعی) و آینده (رؤیاها و آرمان‌ها) تعریف کرد که در مواجهه با حافظه‌های فردی و جمعی، آگاهی اجتماعی تولید می‌کند و برای آینده، آرمان‌های جدید می‌آفریند.

در بخش دیگری از کتاب، نویسنده به تخیل سیاسی، حقوقی و حوزه عمومی نیز اشاره می‌کند و تعاریف و معانی مختلف را در این حوزه شرح و بسط می‌دهد تا بتواند بیشتر و بهتر، منظور خود را از تخیل در حوزه‌های مختلف بیان کند. او با استفاده از این تعاریف و توضیحات، نگاه قابل درک‌تری به مباحث مدنظر خود دارد و ذیل بحث تخیل سیاسی و حقوقی به مباحثی از جمله ایمان و تخیل سیاسی در حوزه عمومی با صحبت از هستی‌خصوصی، حفظ حریم شخصی و مجاز نبودن تجسس در امور خصوصی - حتی توسط دولت‌ها - می‌پردازد. استناداتی هم به مرحوم صاحب‌جواهر در این مبحث دارد و همچنین ذیل همین مبحث به تخیل حقوقی فردیت، آزادی و مساوات نیز اشاره می‌کند.

نویسنده در بررسی ویژگی‌های تخیل سیاسی در اندیشه اسلامی به مباحثی مانند جایگاه زنان در تخیل سیاسی و تشکیل مدینه هم توجه دارد. ذیل همین مبحث به شرح چگونگی تخیل و زنانه شدن زندگی می‌پردازد. در نزد نویسنده، شکل‌گیری مدینه و شهر، حاصل تخیل زنانه است نه مردانه.

در تاریخ بشر، تراژدی و خیال همواره آمیختگی ناگسستنی دارند. در این کتاب نیز نویسنده، روایتی از ماهیت تراژیک و غمگین تخیل سیاسی دارد. در نگاه نویسنده، این تراژدی است که تخیل را پیش می‌برد. بر همین اساس، او به رخداد عظیم عاشورا توجه ویژه می‌کند و با تعریف مفاهیمی مانند مصیبت، انسان کبیروارتباط مصیبت با انسان کبیر و جنس واقعه عاشورا که مصیبت انسان کبیر است، بحث خود را کامل می‌کند.

نویسنده در ادامه، تخیل سیاسی را دارای ویژگی تدریجی بودن می‌داند و آن را مرتبط با «انتظار آینده را کشیدن» تصویر می‌کند و از این طریق، مبحث ظهور منجی را پیش می‌کشد تا مبانی نظری انتظار در نگاه اسلامی را بیان نموده و بحث ظهور را طرح کند. تخیل ما از ظهور با نحوه سامان زیست جمعی امروز ما نسبت زیادی دارد؛ بنابراین، نمی‌توان به آن بی‌تفاوت بود.

بیان مصادیق تحقق تخیل سیاسی در ایران اسلامی را می‌توان پایان بندی و جمع بندی کتاب برای مصادیقی ترصیبت کردن دانست که نویسنده تلاش کرده است ذیل مباحثی از جمله تخیل انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی، تخیل ملیت ایرانی، تخیل ولایت مطلقه فقیه، تخیل اجتهاد و استنباط فقهی، جایگاه ولایت مطلقه در صدر اسلام، تخیل قانون اساسی و نظام مدیریت، شرح مشروعی و مقبولیت و علوم انسانی به مثابه تخیل سیاسی برای کمک به عینی‌تر شدن مطالب حول محور تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی بیان کند. برای فهم دقیق‌تر و دریافت بهتر و جزئی‌تر موضوعات مطرح شده، باید کتاب را خواند. —

نگارنده کتاب، تخیل

اجتماعی را این‌طور

تعریف می‌کند که

آگاهی‌های اجتماعی

که از یک سو به

حافظه تاریخی

وابسته است و

از سوی دیگر به

آرمان‌های جامعه

تکیه دارد، دارای وجه

درمانی و اجتماعی

است. پس تخیل

اجتماعی را می‌توان

در سه ساحت گذشته

(حافظه)، حال

(واقعیت و آگاهی

اجتماعی) و آینده

(رؤیاها و آرمان‌ها)

تعریف کرد.

اهمیت تخیل سیاسی در گفت‌وگو با محمدعلی فتح‌اللهی

خیالِ مدینه‌ساز





● محمد ادیب دیبیا

➤ دکتر محمد علی فتح الهی، دانشیار برجسته علوم سیاسی است. او در کنار مطالعه دانش سیاست در کارنامه خود تجربه عمل سیاسی در بالاترین سطوح کشور را نیز دارد و از سال ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸ سمت معاون سیاسی دفتر رئیس جمهوری را بر عهده داشته است. کتاب «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی» زاویه دیدی جدید به معنای سیاست دارد و خواندن آن، مخاطب را به درک جدیدی از سیاست و اسلام سیاسی می‌رساند. درباره این کتاب با ایشان به گفت‌وگو نشستیم. امید که این مصاحبه، خوانندگان را به مطالعه بیشتر موضوع «تخیل سیاسی» و همچنین دیگر آثار نویسنده از جمله کتاب درخشان «شکل‌گیری ملیت ایرانی» رهنمون کند.

❖ گفت‌وگو را از مفهوم تخیل و نسبت آن با سیاست آغاز کنیم. اساساً تخیل چطور می‌تواند با سیاست نسبت برقرار کند و هم‌نشینی داشته باشد؟ این ترکیب نامأنوس یعنی «تخیل سیاسی» در نزد شما چه معنایی دارد؟

آغازین موضوع کتاب، همین بحث است. در اولین نگاه، نسبت این دو با هم بعید به نظر می‌رسد. اگر سیاست را به معنای امرآمرانه و امر و نهی‌های پلیسی در نظر بگیریم. که صورت ظاهری سیاست است. و برعکس تخیل را هم به معنای امور غیرواقعی مورد توجه قرار دهیم، عملاً این دو معنا بسیار از هم فاصله پیدا می‌کنند و برقراری نسبت بین این دو بعید به نظر می‌رسد. اما اگر تخیل را روح و باطن واقعیت‌های موجود در نظر بگیریم و آن را جان‌مایه واقعیت‌ها بدانیم، آنگاه هم‌نشینی این دو واژه «تخیل» و «سیاست» با مسما می‌شود و معنا می‌دهد. برای فهم بهتر، مثالی می‌زنم؛ یک منطقه جغرافیایی، واقعیتی دارد و تخیلی. مثلاً ده کیلومتر دره ۱۰ کیلومتر است و بر آن زمین، فیزیک یک شهر بنا شده است. وقتی می‌گوییم این شهر یک روح دارد که با روحی که در شهر دیگر است فرق می‌کند، آن روح با این واقعیت نسبت دارد؛ یعنی نمی‌توان همه جا و در هر شهری آن روح را یافت. تخیل، آن روح است که با واقعیت تناسب دارد. هر شهر، روح خود را دارد و هر واقعیت هم تخیل خود را. تخیل به واقعیت گره خورده است و نمی‌تواند از واقعیت کاملاً جدا شود. تخیل، جان‌مایه اصلی واقعیت است. اگر سیاست را در معنای ظاهری آن خلاصه نکنیم، یعنی محدود به امرآمرانه ندانیم و درک صرفاً پلیسی از آن نداشته باشیم، آنگاه می‌توانیم از نسبت آن با تخیل بگوییم. سیاست، امروزه معنای اجتماعی پیدا کرده و اجتماعی شده است. فرهنگ، تأثیر زیادتری در سیاست دارد؛ تعلیم و تربیت، بنیان سیاست است. اگر این وجه اجتماعی شده سیاست را در نظر بگیریم، می‌بینیم خیال و سیاست بسیار به هم نزدیک می‌شوند و ما این امکان را پیدا می‌کنیم از مفهوم تخیل سیاسی استفاده کنیم و این مفهوم را تعریف کنیم و به عنوان کلیدی برای مواجهه پدیده‌های سیاسی به کار ببریم.

❖ شما چه معنای بنیادینی از مفهوم تخیل سیاسی در کتاب اراده کرده‌اید؟

در این کتاب، تخیل سیاسی را به معنای هویت‌یابی سیاسی به کار برده‌ام. وقتی هویتی، چه در یک انسان و چه در جوامع انسانی، اعم از جوامع کوچک‌تر و بزرگ‌تر و چه در سطح بین‌المللی، شکل می‌گیرد، می‌گوییم تخیلی اتفاق افتاده است. تخیل

تاریخ اسلام از ورود پیامبر اسلام به مدینه شروع می‌شود، نه از بعثت پیامبر و نه از زمان ولادت ایشان. این یعنی نقطه آغاز در اسلام، شکل‌گیری مدنیت اسلامی است. مدینه‌ای برآمده از تخیل سیاسی که هویت سیاسی را شکل داده است.

به جنبهٔ هویت‌یابی دلالت دارد و سیاست به محدودۀ عملکرد آن. با این معنا از تخیل، مفهوم هویت‌یابی سیاسی، مسئلهٔ اصلی علم سیاست امروز ماست و تعبیر تخیل سیاسی، بسیار گویاست و کمک می‌کند با این مفهوم به مواجههٔ پدیده و مسائل سیاسی برویم.

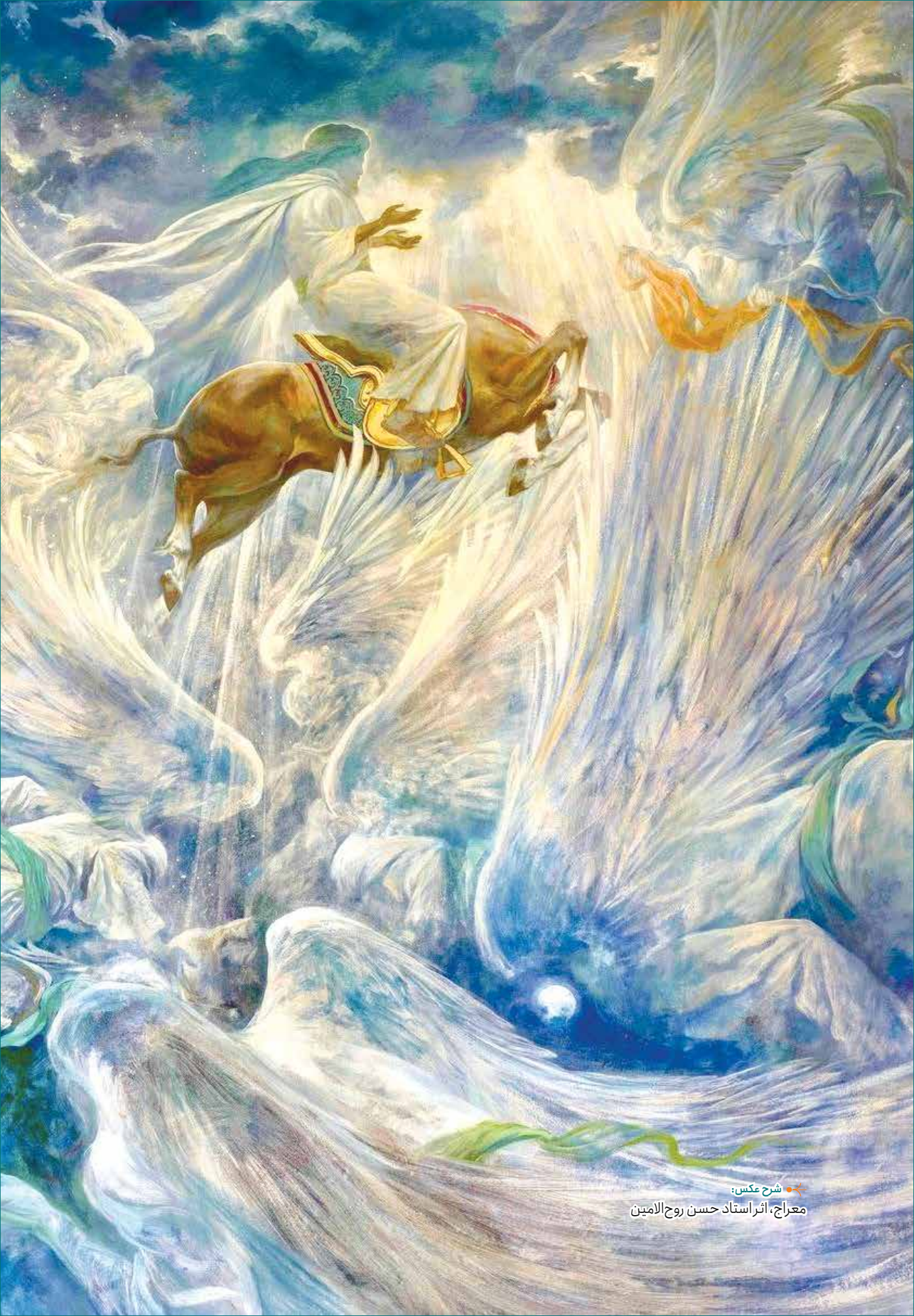
❖ با این معنا از تخیل سیاسی، بفرمایید این مفهوم چه ویژگی‌هایی دارد؟ اگر جامعه‌ای تخیل سیاسی داشته باشد، ویژگی آن جامعه چیست؟

یکی از ویژگی‌های مهمی که برای تخیل سیاسی در این کتاب ذکر کردم، مسئلهٔ خروج از زندگی طبیعی و ورود به زندگی فراطبیعی یا مدنی است. در انسان‌شناسی، دو انسان داریم؛ یک سو انسان طبیعی و دیگر سو انسان مدنی. وضع طبیعی انسان، وضع بدون تخیل اوست. انسان بدون تخیل، انسان طبیعی است. با شروع زندگی مدنی، انسان وارد عالم خیال می‌شود و با قدرت تخیل، زندگی مدنی خود را شروع می‌کند. جوامع هم همین‌طور هستند. وقتی از یک زندگی طبیعی عبور می‌کنیم و وارد زندگی شهری می‌شویم، یعنی تخیلی در آن شهر و آن منطقه و در آن جمع اتفاق می‌افتد. روستا هم شکلی از زندگی جمعی و واجد شکلی از تخیل سیاسی است؛ اما این تخیل با تخیل شهری متفاوت است. برای فهم تخیل به این مثال فکر کنید که مثلاً امروز دولت اعلام می‌کند فلان روستا از فردا، شهر می‌شود. نه تعداد آدم‌های آنجا بیشتر شد، نه خانه‌ها تغییر کرد، نه ثروتی که در جیب مردم بود تغییری کرده و نه میزان سواد آن‌ها بالاتر رفته است. هیچ اتفاق فیزیکی در آن روستا نیفتاده است؛ اما از روز بعد که مردم آنجا از خانه‌های خود بیرون می‌آیند، احساس شهری بودن می‌کنند، این تخیل شهری است. رفتارهای آن‌ها عوض می‌شود، گفتارها تغییر می‌کند. برای برخی چیزها هزینه می‌کنند که قبلاً نمی‌کردند. تخیل جدید، هویت جدید به انسان می‌دهد.

❖ دربارهٔ مفهوم انسان طبیعی و تفاوت آن با انسان مدنی، کمی بیشتر توضیح دهید.

انسان طبیعی، یک مفهوم فلسفی است. اگر به صورت فلسفی نگاه کنیم، اصلاً ما زندگی طبیعی نداریم. زندگی بدون تخیل نداریم. انسان طبیعی، انسان فرضی است نه تاریخی و ما در واقع، انسان طبیعی نداریم؛ یعنی انسان بدون تخیل نداریم. در انسان‌شناسی، فرقی بین انسان طبیعی با انسان مدنی در «تخیل» است. با لحاظ این مهم به میزانی که از زندگی طبیعی فاصله می‌گیریم و مدنی‌تر می‌شویم، شخصیت تخیلی در انسان قوی‌تر می‌شود. بنابراین «مدنیت»، ویژگی اصلی «تخیل» است. البته مدنیت، سلسله‌مراتب دارد. روستا هم بخشی از مدنیت است، شهرهای بزرگ هم مدنی هستند، تفاوت شهرها با هم در میزان مدنیت آن‌هاست. گاهی برخی مقطع‌های زمانی، تعیین‌کننده‌اند و در قبل و بعد از این مقطع‌ها، جنس و حد مدنیت، متفاوت می‌شود. گاهی می‌توان در تاریخ، نقطهٔ گسست در این باره را نشان داد. روزی که پیامبر گرامی اسلام (ص) به یثرب رفتند و آنجا را مدینه کردند، شروع زندگی تخیلی در عالم اسلام است. ایشان وقتی در مکه بودند، پیامبر خدا بودند و پیام الهی را ابلاغ می‌کردند؛ ولی مدینه‌ای شکل نگرفته بود. در مکه، مدنیتی که اسلام می‌خواست اتفاق نیفتاده بود. در واقع در مکه، تخیل اسلامی از زندگی جمعی شکل نگرفته بود.

تمام دقایق
مدینه‌النبی ارزشمند
است؛ چون تخیل
سیاسی یا همان
فرایند هویت‌یابی
سیاسی در آن جریان
دارد. ما در تاریخ آن
وقایع را می‌خوانیم
که ارزش تخیلی
دارند؛ یعنی در
هویت‌یابی سیاسی
آن زمان، مؤثر
بوده‌اند و اگر ارزش
هویت‌سازی نداشته
باشند برای ما ارزش
تاریخی ندارند.



شرح عكس:

معراج، اثر استاد حسن روح الامين



عکاس: سعید کوپ

❖ **وارد بحث «تخیل سیاسی در اسلام» شدید و بر این نظر هستید که این تخیل به شکل گیری مدینه النبی منجر شد. برای دقیق تر شدن بحث می پرسیم؛ آیا در دوران حضور رسول اکرم در مکه، مؤمنین تخیل سیاسی ندارند که مدنیت اسلامی شکل نمی گیرد؟**

نه اینکه به طور مطلق، تخیل سیاسی نداشته باشند؛ ولی آن چیزی که در مدینه اتفاق افتاد، کاملاً متفاوت است. اسم شهر یثرب در یک چرخش، مدینه النبی می شود؛ یعنی خود مردم به جای اینکه بگویند یثرب از مدینه النبی استفاده می کنند. این تغییر اسم به راحتی نیست. چطور می شود وقتی پیامبر اسلام وارد یثرب می شوند از فردا همه به آنجا مدینه النبی می گویند؟ این نشان می دهد یک تخیل جدی اتفاق افتاده و این تخیل جدی، همانی است که با مدینه شدن شکل گرفته است. وجه دیدنی و بارز تخیل سیاسی، شکل گیری یک مدینه است که با ورود پیامبر به یثرب رقم خورد. تاریخ اسلام از ورود پیامبر اسلام به مدینه شروع می شود، نه از بعثت پیامبر! و نه از زمان ولادت ایشان. این یعنی نقطه آغاز در اسلام، شکل گیری مدنیت اسلامی است. مدینه ای برآمده از تخیل سیاسی که هویت سیاسی را شکل داده است. مبدأ این تاریخ را حضرت امیرالمومنین (ع) برگزیده است. در اسلام شروع تاریخ از تشکیل مدنیت است. تمام دقایق مدینه النبی ارزشمند است؛ چون تخیل سیاسی با همان فرایند هویت یابی سیاسی در آن جریان دارد. ما در تاریخ، آن وقایعی را می خوانیم که ارزش تخیلی دارند؛ یعنی در هویت یابی سیاسی آن زمان، مؤثر بوده اند و اگر ارزش هویت سازی نداشته باشند، برای ما ارزش تاریخی ندارند. بنابراین، تاریخ، تاریخ تخیل است. تاریخ هویت یابی است، اصلاً تاریخ مدنیت است. از این مهم که بگذریم در این کتاب، دو سه مورد دیگر را به عنوان ویژگی های تخیل سیاسی ذکر کردم؛ از جمله ماهیت غمگینانه یا به تعبیر معروف تراژیک تخیل سیاسی است که من در این کتاب، آن را به مفهوم عاشورا و جایگاه آن وصل کردم.

❖ **شما در کتاب بر این نظر هستید که تخیل، اصولاً ماهیتی غمگینانه و تراژیک دارد. ماهیت تراژیک تخیل سیاسی انسان و جامعه ایرانی و شیعی را در رخداد عظیم عاشورا جست و جو می کنید. سوگ عاشورا چه تخیل سیاسی یا به بیان**

دقیق‌تر هویت‌یابی سیاسی را موجب می‌شود و این تخیل سیاسی چه سیاستی را برای ما می‌سازد؟

غمگینانه بودن ماهیت زندگی انسان، مربوط به همهٔ اندیشه‌های جهان است؛ حتی اندیشه‌های غیردینی نیز به این می‌پردازند که زندگی، ماهیت غمگینانه دارد. هیوط حضرت آدم از بهشت، مبنا و مبدأ غمگینانه بودن زندگی انسان است. زندگی آدمی با تراژدی درآمیخته است. آیا هنر بدون مفهوم تراژیک، معنا دارد؟ می‌توان به چیزی که عنصر تراژیک در آن نباشد، هنر گفت؟ مفهوم غمگینانه بودن زندگی، یک معنای عمیقی در زندگی انسان می‌آفریند. اختصاص به عالم اسلام ندارد. من قرائت اسلام از غمگینانگی را با عاشورا می‌دانم؛ وگرنه خود غمگینانه بودن زندگی مربوط به همه است. قبل از اسلام، ممکن است کسی این را در سوگ سیاوش نشان دهد. امکان دارد در دوران یونان در ادبیات قرون وسطی، شکل دیگری به خود بگیرد. ویژگی غمگینانه بودن در واقع به نوعی هنری بودن زندگی را نشان می‌دهد، یا هنری بودن سیاست را نشان می‌دهد. برخی چون هنر را تجربهٔ فردی و غیرواقعی و فارغ از واقعیت فیزیکی می‌دانند، آن را از عالم سیاست جدا می‌کنند. اما وقتی برای واقعیت‌های فیزیکی، ماهیت تخیلی قائل شویم، عملاً سیاست با هنر پیوند پیدا می‌کند و خلاقیت‌های سیاسی و زندگی سیاسی، هنر می‌شود. تعبیری که امام خمینی (ره) در اواخر عمر شریف خود از هنر داشتند را ببینید. اتفاقاً در این کتاب، هم متن آن را آورده‌ام. این نشان می‌دهد تعین اصلی هنر را در زندگی سیاسی و انقلابی و مبارزه می‌بینند؛ یعنی مبارزات سیاسی، مظهر اصلی تجلی زندگی هنری است؛ هنر واقعی را آنجا می‌بینند. من در کتاب بر روی چهار بحث تمرکز کردم که به نظرم مهم آمد. یکی ماهیت غمگینانه بودن زندگی است، دیگری مسئلهٔ جنگ فقر و غناست که درک این جنگ بین فقر و غنا، نه فقیر و غنی، بسیار اهمیت دارد و این مفهوم تخیل ساز است و تخیل از اینجا شروع می‌شود، مسئلهٔ سوم تدریجی بودن شکل‌گیری تخیل است که اصولاً تخیل، ماهیت تدریجی دارد؛ یعنی یک دفعه نمی‌توانید دارای فضای خیالی شوید یا یک دفعه نمی‌توانید شخصیت و هویت مدنی پیدا کنید. خیال، یک ماهیت تدریجی دارد؛ یعنی آرام‌آرام شکل می‌گیرد و بنابراین، خیال‌ها، خیال‌ها را می‌سازند.

❖ در کتاب گفتید مدنیت، زادهٔ خیال است و خیال، قوه‌ای است زنانه تا مردانه. با لحاظ این مهم، از نظر شما زنان در تخیل سیاسی چه نقشی دارند؟

جایگاه زنان در این مفهوم جزو ویژگی‌های این بحث است. زنان، بار تخیل را بر دوش می‌کشند. این مهم به دلیل ماهیت وجودی آن‌هاست. شخصیت خیالی آن‌ها قوی‌تر است. زنان، تخیل را به جامعه تزریق می‌کنند و رشد می‌دهند؛ همچنین بار تداوم تخیل را آنان بر دوش می‌کشند. هر کتابی به این واقعیت به نحوی نگریسته است. با نگاه اسلامی نیز می‌توان خوانشی اسلامی از جایگاه زنان ارائه داد. در خوانش اسلامی، باید به شخصیت حضرت فاطمه (س) اتکا کرد که وجود ایشان منبع ایجاد تخیل و تمدن است. یعنی اگر شخصیت ایشان نبود، تخیل اسلامی شکل نمی‌گرفت.

در اسلام دختران در ۹ سالگی به سن تکلیف می‌رسند و پسران در سن ۱۵ سالگی! دلیل سن تکلیف، قوام شخصیت است. دختر زودتر شخصیت اجتماعی خود را پیدا می‌کند و حق و حقوق خود را درک کرده و از آن دفاع می‌کند. وقتی تخیل را هویت‌یابی و شخصیت‌یابی معنا می‌کنیم، بر این اساس باید بدانیم که دختر زودتر به این رشد می‌رسد. مکلف شدن به

زنان، بار تخیل را بر دوش می‌کشند. این مهم به دلیل ماهیت وجودی آن‌هاست. شخصیت خیالی آن‌ها قوی‌تر است. زنان تخیل را به جامعه، تزریق می‌کنند و رشد می‌دهند. همچنین بار تداوم تخیل را آنان بر دوش می‌کشند.

معنای «هویت حقوقی داشتن» است؛ یعنی حق دارید، تکلیف دارید. خود ما هم در زندگی می بینیم که شخصیت خیالی دخترها قوی تر است؛ یعنی از سنن کودک با خیال بیشتر زندگی می کنند. این تخیل در شخصیت پسرها کمتر است و دیرتر اتفاق می افتد. شاید حتی به ۵ سالگی برسند، ولی خیلی این هویت یابی اجتماعی و تخیلی خود را پیدا نکنند. این بحث طبیعی در تفاوت دختر و پسر است.

در اسلام، پیامبر گرامی اسلام وقتی از مکه به یثرب هجرت می کردند، به نزدیکی یثرب که رسیدند وارد شهر نشدند و از جای خود تکان نخوردند! هرچه فرد همراه ایشان گفت برویم و وارد شهر شویم، پیامبر نپذیرفتند. آنقدر آنجا ماندند که حتی یک مسجد ساختند. بیش از یک ماه منتظر ماندند. پیامبر منتظر بودند اهل بیت بیایند. به نظر مهم ترین دلیل این انتظار این بود که ایشان می خواستند حضرت فاطمه زهرا (س) بیایند و با ایشان مدینه را شکل دهند. کسانی که فرهنگ و اخلاق را ایجاد می کنند و رفتارها را تغییر می دهند، زنان هستند. پیامبر اسلام می خواستند همراه با حضرت فاطمه (س) به شهر وارد شوند. زنان، وقتی حضرت فاطمه (س) را می دیدند می فهمیدند اسلام به چه معناست؛ آن ها طرز لباس پوشیدن، حرف زدن، نشست و برخاست ایشان را می دیدند. نوع درک زنان، تخیلی است، صرفاً کلامی نیست. حسی که زنان پیدا می کنند باید از یک زن پیدا کنند. با دیدن حضرت فاطمه (س)، آن ها می خواستند زندگی اسلامی بسازند. اگر حضرت فاطمه نبود و فقط مردها، کنشگران جامعه پردازی جدید می شدند، در این میان، زنان همان زنان سابق می ماندند. آنگاه مدنیت اسلامی و مدینه النبی شکل نمی گرفت. مدنیتی که مدینه النبی داشت با وجود حضرت فاطمه (س) شکل گرفت. مثلاً حتی مناسبات شهر را حضرت فاطمه (س) ساختند. اگر ایشان نبودند، شهر ساخته نمی شد. بنابراین، مدنیت در اسلام، کاملاً با عنصر زن و جایگاه زن در اسلام گره خورده است. سازنده مدینه النبی، سیده النساء العالمین، حضرت فاطمه (س) است. علت اینکه مدینه بعد از پیامبر اسلام و با رحلت ایشان از هم نپاشید، این بود که حضرت فاطمه (س) زنده بودند. حضرت فاطمه (س)، هم سازنده و هم تداوم دهنده مدینه النبی بودند.

کتاب، بخش های دیگری نیز دارد و تخیل سیاسی را در زمان حاضر و انقلاب اسلامی هم مورد توجه قرار می دهد. خواندن آن خالی از لطف نیست.

❖ کار شما آغاز راهی است که کمتر کسی در آن طی طریق کرده است. در پایان، اگر نکته ای دارید با خوانندگان فکر آورد در میان بگذارید.

مفهوم تخیل و تخیل سیاسی، یک منشور چندوجهی است. در همه ابعاد باید مورد توجه قرار گیرد و مسئله نسبتاً جدیدی برای جامعه علمی ماست؛ چون در دنیا مسئله تخیل را عمدتاً ابتدا در حوزه هنر مطرح می کردند و آن هم به این دلیل که از واقعیت، قدری فاصله می گیرد. انسان در خلوت خود، به یک عالمی می رود. برای درک این عالم خیالی، علم روان شناسی به این مفهوم نزدیک شد. در مرتبه بعد، جامعه شناسان ورود کردند و تخیل اجتماعی را مطرح نمودند. تخیل سیاسی ضعیف است؛ اهل علم سیاست در مرتبه بعدی بدان پرداختند. در دنیا محتوا درباره تخیل سیاسی نسبت به نسخه های جامعه شناسان و دیگران، نحیف تر است. در کشور ما این ضعف، جدی تر است. بنابراین، به نظر بنده، این مفهوم ارزش آن را دارد که به عنوان بحثی جدی در علوم سیاسی مطرح شود و بتواند به رشد و اعتلای علوم سیاسی و علوم انسانی در جامعه ما کمک کند. ○

اگر حضرت فاطمه (س) نبود و فقط مردها کنشگران جامعه پردازی جدید می شدند، در این میان زنان همان زنان سابق می ماندند، آنگاه مدنیت اسلامی و مدینه النبی شکل نمی گرفت. مدنیتی که مدینه النبی داشت با وجود حضرت فاطمه (س) شکل گرفت.

ضرورت کندوکاوی پیوسته در برخورد ایرانیان با غرب مدرن

بازشناسی تجدد در فکر ایرانی

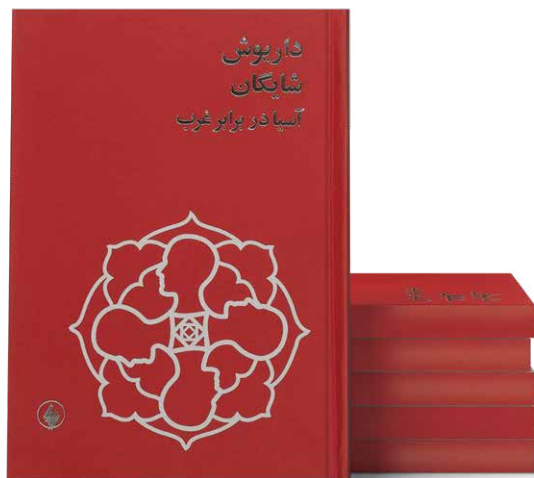
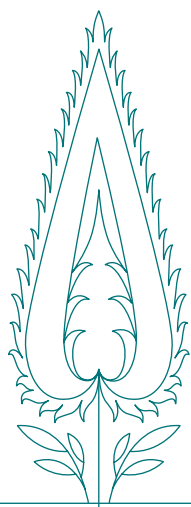
← موقف تاریخی تمدن ما در وضعیتی است که نیاز به بازشناسی چستی تجدد، به ضرورت حس می‌شود. ردپای مدرنیته و امرمتجدد در همه بحران‌های پیچیده قلمرو فرهنگ، سیاست و اقتصاد دیده می‌شود.

به نقل از دکتر رضا داوری اردکانی «ما به سمت تجدد نمی‌رویم، تجدد هم به سمت ما نمی‌آید؛ بلکه ما به نحوی با تجدد یگانه می‌شویم». از این رو، کاویدن پیوسته برخورد ایرانیان با امرمتجدد، بسیار قابل مطالعه است. خلاهایی جدی در حوزه شناخت گفتمان تجدد و غرب‌شناسی و برخورد ایرانیان با مدرنیته وجود دارد. «فکرآورد» تلاش کرده است تا مهم‌ترین کتاب‌های این زمینه را به علاقه‌مندان معرفی کند. —

زمان مطالعه: ۱۳ دقیقه



● یاسین ادب
عضو تحریریه فکرآورد



آسیا در برابر غرب، یک حکم تاریخی

← آسیا در برابر غرب، اثر داریوش شایگان در اواخر دهه پنجاه شمسی به چاپ رسید. شایگان در این اثر، با نگاهی انتقادی نسبت جهان تاریخی شرق با غرب را واکاوی می‌کند. او معتقد است که تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی، در وضعیتی برزخی و «نه این نه آن» قرار دارد. این وضعیت، مولود دو ویژگی بیگانگی از خود (ناآگاهی به سنت خودمان) و غرب‌زدگی است. به تعبیر شایگان، غرب‌زدگی شناخت تفکر غربی نیست؛ بلکه جهل به ماهیت تفکر غربی است. موقف هستی‌شناسانه شایگان در این اثر، وامدار سید احمد فردید است.

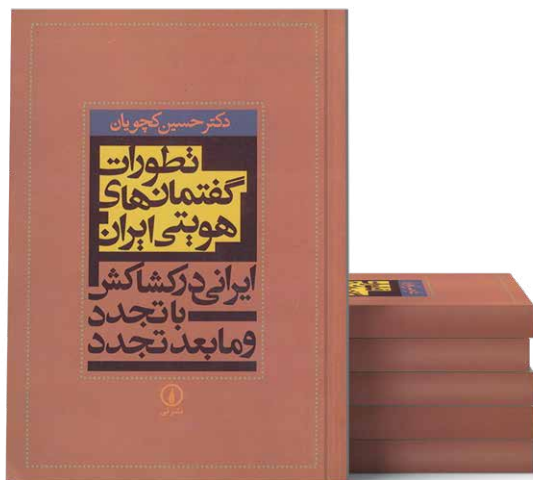
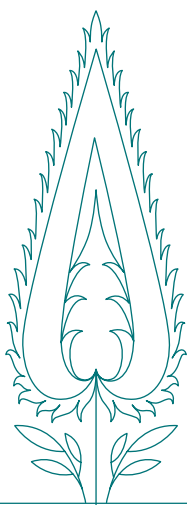
شایگان به تأسی از نیچه، نهیلیسم را آخرین مرحله تقدیر تاریخی تفکر غرب می‌داند. نهیلیسم در نظرگاه شایگان، زاییده چهار حرکتی است که در سیر تطور تفکر غرب پدید آمده است: نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیک‌زده، حرکت نزولی از صور جوهری به حرکت مکانیکی، نزول از امر قدسی به امر غریزی و حرکت نزولی و چرخش از دیدگاه اسطوره‌ای به زمان (آخرت‌نگری) به تاریخی‌گری و تاریخ‌پرستی.

شایگان رهایی انسان شرقی را در گرو کاری مضاعف می‌داند که هم باید نسبت به مضامین خاطره قومی که هنوز در ذهن انسان شرقی شناور است، بازشناسی انجام دهد و هم تفکر غربی را با روشی تحلیلی و انتقادی در متن فرهنگ آن بجوید.

○



- نام کتاب: آسیا در برابر غرب
- نویسنده: داریوش شایگان
- ناشر: امیرکبیر

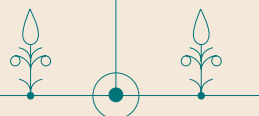


منازعه بر سر هویت؛ ما کی هستیم؟

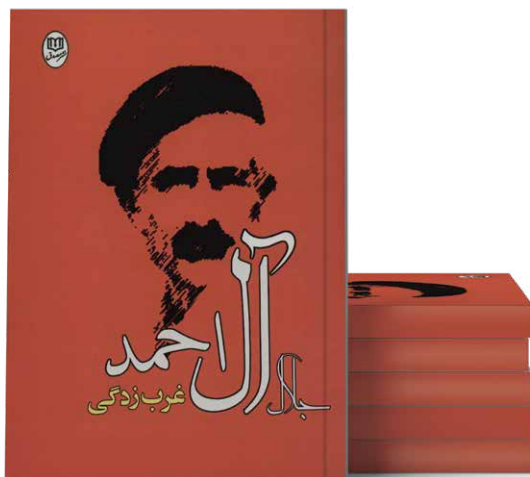
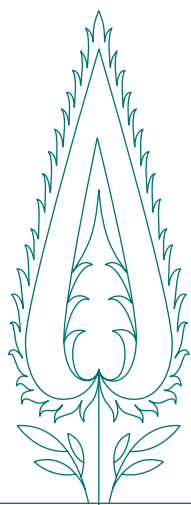
← پروژه فکری کچویان در این کتاب، بررسی منازعه‌های گفتمانی است که حول مفهوم «هویت» شکل می‌گیرند. مؤلف در این اثر، تاریخ معاصر ایران را حول محور گفتمان‌های «هویت» روایت می‌کند. او در سه فصل اول، به پیدایش موضوع هویت در غرب و در فصل‌های دیگر، به نسبت ایران و موضوع هویت می‌پردازد.

کچویان با بررسی گفتمان‌های منورالفکری نشان می‌دهد که این پروژه به همراه گفتمان ناسیونال لیبرال شکست خورد؛ زیرا نتوانست معضلات هویتی ایرانیان را بازتاب دهد. او در ادامه با بیان تطورات گفتمان‌های هویتی بازگشت به خویش، صورت‌بندی‌های نظری افرادی چون شایگان، جلال آل احمد و شادمان را حول نگاهی می‌آورد که عقیده دارد با دیدی انتقادی به غرب و رویکردی اصلاحی، می‌توان در جهان جدید هویت یافت.

کچویان در نهایت، هویت جهانی ایران را گفتمان هویتی سنت دینی می‌داند؛ چون این گفتمان با پیروزی انقلاب اسلامی نشان داد که می‌تواند مطالبات هویتی لایه‌های مختلف جامعه ایرانی را پاسخ دهد. او در ادامه به شکل‌گیری دوباره منازعه میان گفتمان هویتی سنت و گفتمان‌های تجددگرایانه و مابعد تجدیدی اشاره می‌کند. در فصل پایانی، به این نتیجه می‌رسد که تلاش‌های منجر به کشف هویت ملی سراسر با شکست مواجه شده است؛ چون ویژگی ثابت و واحد هویت ملی یا ایرانی وجود ندارد تا بتوان آن را کشف کرد. —



- نام کتاب: تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایرانی در کشاکش با تجدید و مابعد تجدید
- نویسنده: حسین کچویان
- ناشر: نی

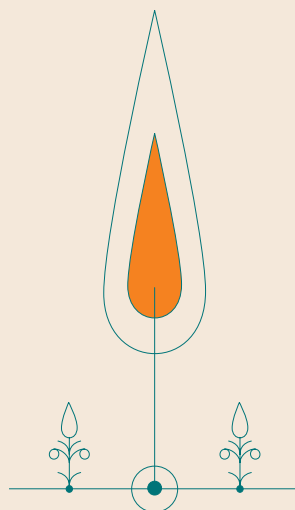


دیو غرب زدگی را در شیشه کن!

← غرب زدگی جلال آل احمد، اثری صاف و صادق است که با نثری روان از مشکلات جدید تجدد می گوید. ماشینیسیم و تن دادن منفعلانه به تجدد، از این دست مشکلات است.

جلال به دلیل تجربه زیست روزمره، شناخت خوبی از عامه مردم دارد. او به مسئله تضادها و تناقض های برخورد آن ها با تمدن غرب و به مسئله «غرب زدگی» می پردازد. جلال، این مسئله را همچون شیوع یک بیماری در جامعه می داند و غرب زدگی را مساوی با نوعی مرض غیرقابل انکار تلقی می کند. این غرب زدگی و ماشینیسیم به مثابه دیوی است که جلال، راه فرار و عبور از آن را در شیشه کردن جان این دیو می داند. او استفاده از ماشین و فناوری گزینشی را راه مناسبی دانسته که در این راه، باید به ظرفیت های داخلی توجه شود.

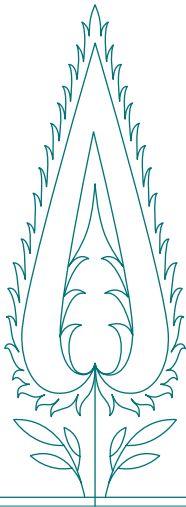
جلال همچنین روشنفکر غرب زده را فردی پادروا نامیده که با عمق اجتماع و فرهنگ و سنت ها رابطه ای ندارد: «آدم غرب زده بوی هیچ چیزی را نمی دهد و بیشتر نماینده همه چیز و همه کس است.»



● نام کتاب: غرب زدگی

● نویسنده: جلال آل احمد

● ناشر: مصدق



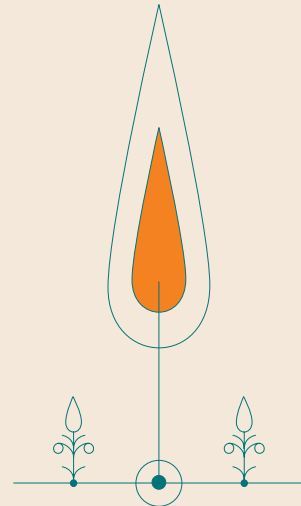
تلاقی دین و مدرنیته

➔ هدف نصری در این کتاب، تبیین، نقد و بررسی بحث‌هایی است که نواندیشان دینی معاصر در باب تلاقی دین و مدرنیته مطرح کرده‌اند.

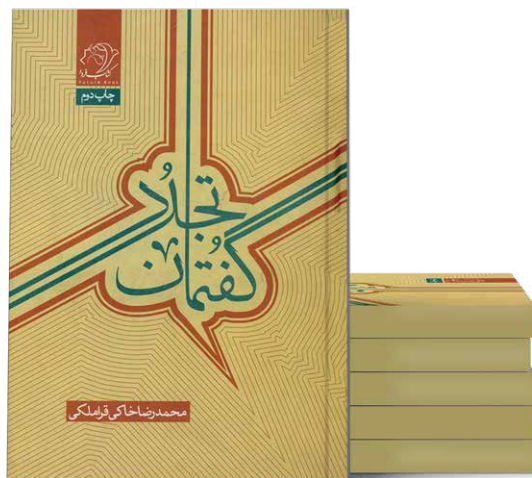
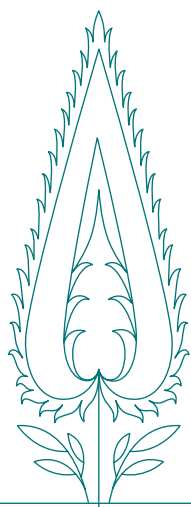
این کتاب در سه بخش مقالات، نقدها و گفت‌وگوها به موضوعاتی مانند نقد مبانی فلسفی لیبرالیسم، نقد پلورالیسم و ارتباط آن با ادیان و کثرت‌گرایی اخلاقی و فرهنگی می‌پردازد. در همین بخش، مقاله «صراط‌های مستقیم» سروش که با موضوع مبانی پلورالیسم دینی معرفی شده است، نقد و بررسی می‌شود. در مقاله «انتظار بشر از دین»، به سؤالاتی چون «بشر چه انتظاری از دین دارد؟» و «بشر چه نیازهایی دارد که دین باید پاسخ‌گوی آن‌ها باشد؟» پاسخ داده می‌شود.

نویسنده در بخش نقدها، به نقد آرای مطرح‌شده توسط شایگان در کتاب «افسون زدگی» می‌پردازد. در ادامه ایده جایگزینی «معنویت به جای دیانت» ملکیان را نیز نقد می‌کند.

در این کتاب، همچنین نگاه مجتهد شبستری در کتاب «قرائت رسمی دین» مورد چالش قرار گرفته و آرای محسن کدیور در باب «قرائت جدید متون دینی» مبتنی بر حقوق بشر بررسی می‌شود. در بخش پایانی کتاب، گفت‌وگوهایی در باب موضوعاتی چون دین پژوهی معاصر و مبانی سکولاریسم آورده شده است. —

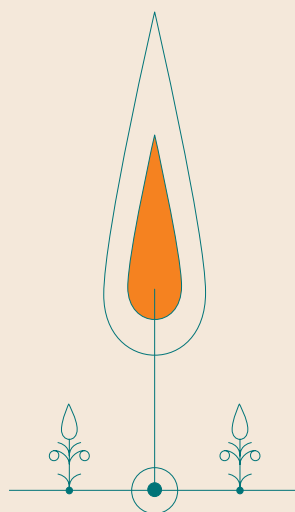


- نام کتاب: گفتنمان مدرنیته
- نویسنده: عبدالله نصری
- ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی

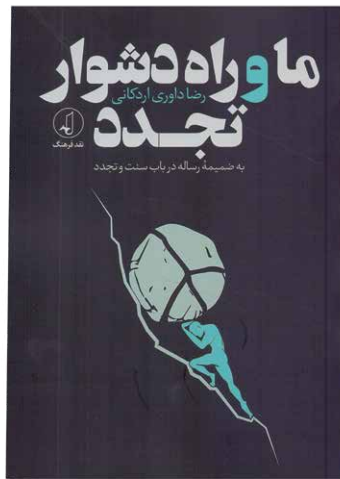
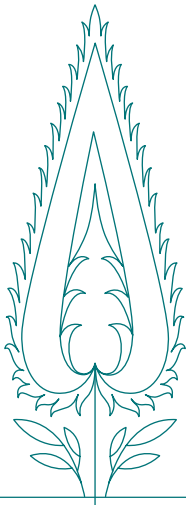


سنخ‌شناسی خاستگاه‌تجدد

← حقیقت و هویت تجدد چیست؟ این هویت به عنوان امری سیال، کدام مرزها را درنوردیده است؟ کتاب قراملکی تلاش جامعی است برای پاسخ حول محور این پرسش. بدین منظور، این کتاب در سه محور، هویت‌شناسی غرب مدرن را کندوکاو می‌کند. محور اول، طرح بحثی در باب مبانی نظری تجدد است؛ یعنی ارائه تصویری از چهارچوب‌های نظری تحلیلی مانند فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، پدیدارشناسی و ... در محور دوم با نگاهی تبارشناسانه به خاستگاه‌های سیاسی، دینی، اقتصادی و فلسفی تجدد بر شناخت اصول و ارکان راهبردی نظام تجدد توجه شده است. در محور سوم، نگاه تاریخی حکمفرماست. رشد و توسعه مدرنیته در سه مرحله پیدایش (دوره رنسانس و اصلاح‌طلبی مذهبی)، تغییر (انقلاب علمی و صنعتی و دوره روشنگری) و توسعه (جهانی‌سازی مدرنیته) بحث شده است. ویژگی کتاب قراملکی این است که گفتمان تجدد را به مثابه یک نظام و سیستم بررسی می‌کند و خلأ اثری جامع در حوزه تجددشناسی را پر می‌کند. —



- نام کتاب: گفتن تجدد
- نویسنده: محمد رضا خاکی قراملکی
- ناشر: کتاب فردا

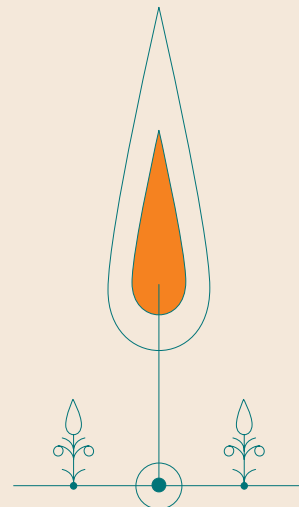


آیا تجدید در خانه وجودی ما ممکن است؟

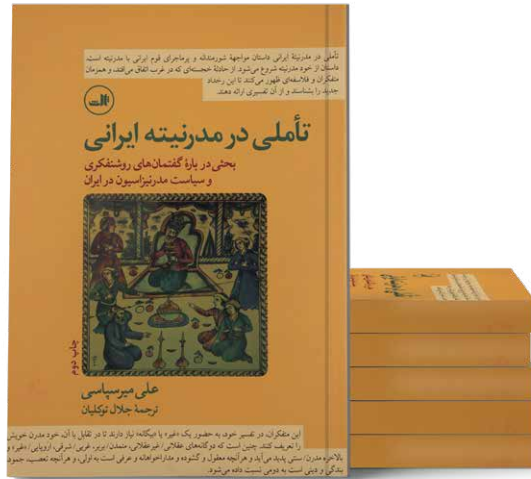
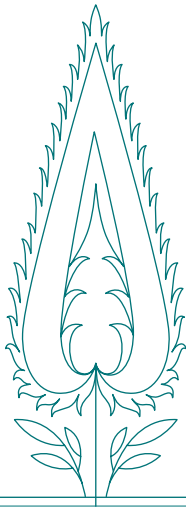
← کتاب «ما و راه دشوار تجدید» نوشته رضا داوری اردکانی، مجموعه مقالاتی است که پرداختن به مسئله تجدید، نخ تسبیح آن هاست. در این مجموعه به موضوعاتی چون نسبت تجدید و توسعه، وضعیت علم در ایران و رفتن به ورای تجدید غربی پرداخته شده است.

داوری اردکانی، تجدید را امری بیرونی نمی‌داند و نشان می‌دهد که برخورد ما با تاریخ تجدید نشان از این امر دارد که ما هم در سودای راه تجدید هستیم و هم رهرو آن، بی آنکه از دشواری‌های آن چیزی بدانیم. چه آنکه بدانیم انصراف از مسیر مگر به رنج و تحمل درد بسیار میسر نیست: «مردم عالم توسعه نیافته که راهی جز توسعه ندارند، معمولاً از حقیقت و ماهیت توسعه غافل‌اند».

داوری سعی دارد به این سؤال پاسخ دهد که چگونه می‌توان مزایای توسعه‌یافتگی (علم، فناوری و آزادی) را داشت و لکه‌دار رویه ستمگری و استثمار و استعمار تمدن غربی نشد؟ —



- نام کتاب: ما و راه دشوار تجدید
- نویسنده: رضا داوری اردکانی
- ناشر: نقد فرهنگ



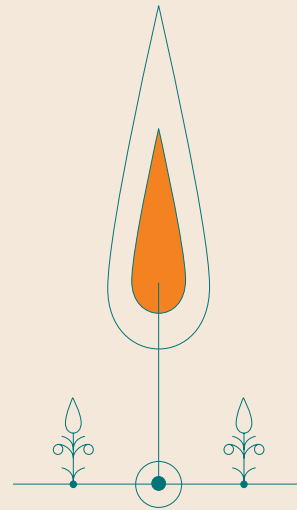
داستان بخرنج مواجهه ایرانیان با مدرنیته

← میرسپاسی در اثر خود، ماجرای پردرد و رنج رویارویی قوم ایرانیان با مدرنیته را روایت می‌کند. او دوگانه خیر و شر پنداشتن سنت و مدرنیته را درست نمی‌داند و معتقد است نه سنت و نه مدرنیته به خودی خود، سبب سعادت‌مندی بشر نمی‌شود. آنچه در نظر او مهم است ساخت پلی ارتباطی میان سنت‌های فرهنگی و ارزش‌های دنیای مدرن است.

میرسپاسی ابتدا روایت مدرنیته اروپامدارانه را نقد می‌کند. در این روایت که شرق و غرب دو پاره متعارض و متمایز تلقی می‌شوند، نقد می‌گردد.

نویسنده سه برهه مدرنیته ایرانی را مطرح می‌کند:

- اول: پذیرش غیرانتقادی مدرنیته به مثابه الگویی غربی که می‌تواند کاملاً جایگزین سنت و فرهنگ بومی ایرانی شود؛
- دوم: حرکت به سمت پارادایم چپ و مدرنیته‌ای که منتقد امپریالیسم و سرمایه‌داری است؛
- سوم: چرخش به سمت گفتمان اسلامی و ایده «بازگشت به اصل».



- نام کتاب: تأملی در مدرنیته ایرانی
- نویسنده: علی میرسپاسی
- ناشر: ثالث

دنیای آینده، دنیای فلسطین است.

عوضا



امید، رنگ روغن روی بوم، ۱۹۸۵
اثر هنرمند فلسطینی سلیمان منصور