

# جهان گسیخته ایرانی در دگردیسی زمانه

علی اصغر حقدار

## جهان گسیخته ایرانی در دگردیسی زمانه

علی اصغر حقدار

نشر مؤلف- ژوئیه ۲۰۲۳- تیر ۱۴۰۲

این کتاب پیش‌تر با عنوان «فراسوی پست مدرنیته- اندیشه شبکه‌ای، فلسفه سنتی و هویت ایرانی» (نشر شفیع، تهران، ۱۳۸۰) چاپ شده بود.

## فهرست مطالب

مقدمه چاپ جدید / ۷

مقدمه / ۱۳

### بخش اول: آغاز مدرنیته جهانی / ۱۷

نابهنگامی اندیشه و وقایع دوران ساز / ۱۹

فاجعه امریکا؛ زمینه‌ها و پیامدها / ۷۳

چرخش پست مدرنیته و مؤلفه‌هایش / ۸۷

چندگانگی فرهنگی و امریکاگرایی / ۱۱۱

عصر فراپست مدرنیته و مسائل انسانی / ۱۴۹

هویت ایرانی در عصر جهانی شدن / ۱۶۳

### بخش دوم: پایان فلسفه سنتی / ۱۸۵

اندیشه شناسی تاریخی / ۱۹۳

انتقال فلسفه یونانی به جهان اسلام / ۲۰۹

ابن سینا و فلسفه نوافلاطونی / ۲۲۳

مؤلفه‌های متافیزیک ابن‌سینا / ۲۴۵

چرخش اشراقی در خردورزی ابن‌سینا / ۲۵۵

سهروردی و حکمت اشراق / ۲۷۹

غیبت فلسفه در اندیشه معاصر ایرانی / ۳۰۱

کتابنامه / ۳۱۹



... و عدالت برای همه  
تالارهای عدالت سبز رنگ‌اند  
حرف آخر با پول است.  
گرگ‌های قدرت بر در خانه‌ات کمین کرده‌اند.  
می‌شنوی؟ چون سایه به دنبالت‌اند.  
به زودی فرو می‌نشانی اشتهایشان را  
آنها می‌بلعند.  
زیر چکش عدالت خرد خواهی شد، به خاطر قدرت.  
...

هیچ چیز نمی‌تواند نجات دهد  
عدالت گم شده، مورد تجاوز قرار گرفته، عدالت ناپدید شده  
است.  
تار و پودت را می‌درد  
کار عدالت تمام شده است  
دیگر حقیقت مطرح نیست، فقط برتری یافتن  
نبردی است بس غم فزا، راستین و واقعی  
...

به راستی دیگر حقیقت چیست؟  
نمی‌توانم بگویم، نمی‌توانم حس کنم.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> - رقص شیطان، جیمز هنتفیلد، ترجمه سهراب محبی.



## مقدمه چاپ جدید

برخورد نظامی و تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، سرآغاز تقابل، تعارض و همآوردی بنیادگرایی با دنیای تجاری و نظامی غرب بود؛ برخوردی که به دنبال پایان دوران جنگ سرد میان دو اردوگاه کاپیتالیسم و سوسیالیسم بود و اختلاف آرا، سودخواهی سرمایه شرقی از تجارت و مالیه غرب را در پدیده «جهانی شدن» و «جهانی گرایی» تشکیل می‌داد؛<sup>۲</sup> ریشه این تعارض و تقابل در «ظهور سرمایه مالی عرب و ایران در سرمایه جهانی»<sup>۳</sup> به اواخر دهه هفتاد میلادی می‌رسد؛<sup>۴</sup> موقعیتی که در مساله «آتونومیسیم به معنای این‌همانی سرمایه مالی و دولت»،<sup>۵</sup> ظهور «نئولیبرالیسم»، «انهدام دولت ملی»، «مشارکت و رویارویی اسلام

---

<sup>۲</sup> - نک: جهانی شدن - گزیده جستارها و کتابشناسی‌ها، علی‌اصغر حقدار، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، بهار ۱۳۹۹.

<sup>۳</sup> - نک: ظهور سرمایه مالی عرب و ایرانی (مقاله)، ارنست مندل، ترجمه از نشریه INPRECOR، شماره ۱۰، ۱۷ اکتبر ۱۹۷۴.

<sup>۴</sup> - نک: ایران: دیکتاتوری و توسعه، فرد هالیدی، ترجمه محسن یلفانی و علی طلوع، نشر علم، تهران، ۱۳۵۸.

<sup>۵</sup> - نک: اتونومیسیم و مناسبات اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری جهانی؛ مطالعه موردی ایران (مقاله)، حسین پوراحمدی و عارف بهرامی، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، شماره ۴۵، بهار ۱۳۹۵.

سیاسی و سرمایه‌های جهانی»<sup>۶</sup> ریشه دارد و به طور عام، «سیاست‌های تعدیل ساختار اقتصادی» خوانده می‌شود؛ این برنامه‌ها در ایران دهه اول انقلاب اسلامی (۱۹۹۰) با عنوان «دوران سازندگی» معروف است<sup>۷</sup> و نخستین مشارکت مالی و وامی بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول را تاکنون با اسامی مختلف، در خود جای داده است.<sup>۸</sup>

ده سال انقلابی‌گری (۱۳۶۸-۱۳۵۸)،<sup>۹</sup> زمینه‌های لازم (نظیر: صادره‌های انقلابی - اعدام برخی تاجران، صاحبان سرمایه، سیاستمداران، نظامیان، مخالفان - واگذاری اموال دولتی به مؤسسات انقلابی و...) را برای اجرای توافق با نهادهای جهانی سرمایه و تجارت (صندوق بین‌المللی پول - بانک جهانی و...) در ایران فراهم ساخت؛ از دیدگاه مارکسی می‌توان این فرآیند کاربرد خشونت انقلابی را در انباشت سرمایه‌ای دانست که با آن از مردم و جامعه سلب مالکیت شده است. سال ۱۳۶۹ در اولین دیدار نمایندگان صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی در ایران، جمهوری همه‌جانبه و تمام‌قد وارد اجرای سیاست‌های تعدیل ساختاری گردید؛ این

---

۶ - نک: تحلیلی جامعه‌شناختی از زمینه‌های ظهور و گسترش اسلام سیاسی (مقاله)، حامد سعیدی، سایت نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۱۹.

۷ - نک: اقتصاد ایران در دوران تعدیل ساختاری، فرشاد مؤمنی، نشر نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۶؛ طبقه و کار در ایران، سهراب بهداد و فرهاد نعمانی، نشر آگاه، تهران، ۱۳۸۷.

۸ - نک: نئولیبرالیسم ایرانی، احمد سیف، ۲۰۰۵؛ سرشت‌نشان‌های نولیبرالیسم در ایران - نقش دولت و سه دهه خصوصی‌سازی (مقاله)، حامد سعیدی، سایت نقد اقتصاد سیاسی، ۲۰۰۸.

۹ - نک: سیاست‌های خیابانی - جنبش تهی‌دستان در ایران، آصف بیات، ترجمه سید اسدالله نبوی چاشمی، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۹۱.



سیاست‌ها که با اسم «سازندگی»<sup>۱۰</sup> در دولت اکبر هاشمی رفسنجانی آغاز شد:

- حذف کنترل قیمت‌ها و سوبسیدها.
  - خصوصی‌سازی شرکت‌های دولتی.
  - تک‌نرخی کردن ارز و نظام ارز شناور.
- را - مطابق توافقات انجام شده با نهادهای جهانی پول و سرمایه - در اهداف برنامه قرار داد. با این توافقات، پروژه یگانه‌سازی دولت و سرمایه با برنامه‌های «مقررات‌زدایی» همه‌جانبه، در جمهوری اسلامی پایه‌گذاری شد و سرشت سوداگرایانه هژمونیک (به تعبیر گرامشی نهادینه‌سازی اقتدار از طریق استیلا بر فرهنگ، اقتصاد، و...) اسلام سیاسی و کارتل‌های مالی - تجاری جهانی باهم پیوند یافتند.
- در ۳۰ ژوئیه ۱۹۹۰ هیأت اعزامی به ایران، گزارش خود را در IMF-survey تحت عنوان «**جمهوری اسلامی ایران، در پی تغییرات عمیق نهادی و ساختاری است.**» منتشر کرد. از این برنامه‌ها در تحلیل‌های سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی به اسم «نئولیبرالیسم در ایران» نام برده می‌شود. مجریان اصلی آن، الیگارشی اسلام‌گرایانی بودند - خصوصاً با محوریت خانواده هاشمی رفسنجانی، بازاریان سنت‌گرای هیأت مؤتلفه و... - که قدرت سیاسی - مالی و... را با انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ به دست آورده بودند. با جابجایی دولت‌ها در حاکمیت جمهوری اسلامی (تا ۱۴۰۲)، سیاست‌های تعدیل اقتصادی با حفظ اصول - اهداف و پای‌بندی به توافقات اولیه و بعدی، به اسامی دیگری (نظیر: مولدسازی) خوانده شد؛ تمامی دولت‌هایی که در ۳۳ سال

---

<sup>۱۰</sup> - اقتصاد سیاسی ایران معاصر: دوره سازندگی و اصلاحات، اسد سیف، نشر مدیا، ۲۰۱۲.

اخیر برقرار بودند، با سازوکارهای هماهنگ امنیتی و ایدئولوژیکی (دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت به تعبیر آلتوسر) مجریان این سیاست‌ها بودند و محوریت و مرکزیت اجرای آن با بیت علی خامنه‌ای با مشارکت بخش‌هایی از بدنه دولت (با اعضای الیگارش‌ی اسلام‌گرا) و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بود. ابلاغ سیاست‌های کلی نظام در اجرای اصل ۴۴ قانون اساسی، نقطه تحولی و عطف در استمرار و ریشه‌ای کردن سیاست‌های تعدیل ساختاری بشمار می‌رود.

عصر «جهانی‌سازی نئولیبرالیسم»<sup>۱۱</sup> در بیشتر مناطق جهان و از جمله ایران و ترکیه و...<sup>۱۲</sup> به زوال جامعه مدنی و انهدام آن و تضعیف مقاومت همبستگی‌گرا منجر شده و حاکمیت اسلام سیاسی را در کمپ سرمایه جهانی در پی داشته است. این سیاست‌ها، از سوی حقوق برابر زنان و مردان و زیست‌محیط را به مسلخ برنامه‌های خصوصی‌سازی برده و از سوی دیگر، جنبش‌های همبستگی و حقوق طلبانه را یا مصادره کرده (از سوی راست‌گرایان مخالف حاکمیت) و یا این که آن‌ها را با سرکوب (از طرف حاکمیت‌های استبدادی)، به عقب رانده است. از وجوه مشخصه و ممیزه (به تعبیر جورج آگامبن) دوران ستیزه‌گرانه نئولیبرالیسم و بنیادگرایی: (الف) افول ایده کلاسیک سیاست، (ب) شیوع فرهنگ مبتذل نمایش و (ج) فرسایش مدام حقوق است.

---

<sup>۱۱</sup> - نک: تاریخ مختصر نئولیبرالیسم، دیوید هاروی، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۶.

<sup>۱۲</sup> - برای نمونه ترکیه، نک: نولیرالیسم، ظهور سرمایه اسلام‌گرا و حزب عدالت و توسعه، اوزگور اوزتورک و دیگران، مترجم مهرداد امامی، نشر منجنیق، مه ۲۰۲۰.

انقصاد معاهدات تجاری- جابجایی در بانکداری و تبادل ارزی و مالی-  
انهدام محیطزیست و اختراع حقایق رسانه‌ای، از جهان امروز «تباه  
شهری ضد آرمان شهر» ساخته و با سوء استفاده از کنترل بهداشتی و  
پزشکی (نظیر ویروس کرونا)، وقوع جنگ‌های منطقه‌ای و دخالت نظامی  
قدرت‌های جهانی در سرزمین‌های غیرخودی، با های اعتقادی و آیینی،  
«جهان شهر تباه و ویرانی» را در دستور کار خود قرار داده است.  
چهره‌ای از این وضعیت را سالیانی پیش جورج اورول در رمان «۱۹۸۴»،  
ری بردبری در رمان «فانتهایت ۴۵۱» و در سال‌های اخیر، مارگارت اتوود  
در رمان «سرگذشت ندیمه» به قلم آورده‌اند.

با این حال، در مقابل پروژه جهانی سازی با همدستی نولیبرالیسم و  
بنیادگرایی دینی، سیاست رهایی‌بخش با تکیه بر عدالت اجتماعی-  
لائسیسته/سکولاریسم- تأمین اجتماعی- عدالت اقلیمی- رفع تبعیض از  
تشخص انسانی و مواجهه با دولت مداخله‌گر/ راتر و وانمایی رسانه‌های  
همگانی، بخشی از میدان را در اختیار دارد.

\*\*\*

مسایلی که در این کتاب به صورت منسجم و مطالب بهم پیوسته نوشته  
شده‌اند، گفت‌وگویی با خودم و ثبت افکارم راجع به مسایل عمده زندگی  
در سال‌های آغازین قرن بیست‌ویکم هستند؛ با تمامی اختصاری که در  
این طرح مسایل ارائه کرده‌ام، به باورم در آن زمان- و تا اکنون- حوادث  
و رویدادهای رخ داده در جهان، ریشه در این مسایل داشته و از پیشینه  
تاریخی و معرفتی برخوردارند که زندگی ما را از دوران سنتی به عصر  
مدرنیته کشانده و دوره تازه‌ای از اندیشه‌ورزی- سیاست- فرهنگ- هنر-  
حقوق و... در سیر تمدنی بشریت به وجود آورده است. بخش‌هایی از این  
متن، امروزه به صورت دیگری قابل طرح هستند و بخش‌هایی گسترش  
قابل توجهی یافته‌اند.

در بیست و دو سالی که از انتشار این کتاب می‌گذرد، جستارهایی در عصر اینترنت و هرمنوتیک را (جهان حقیقی انسانی - زندگی دیگر، اندیشه‌ای دیگر) در سال‌های پایانی دهه هشتاد (۱۳۸۸) نگاشتیم. سومین متن از تأملات فکری و فرهنگی را در متنی دیگر در ۱۳۹۹ تهیه و آماده چاپ کرده‌ام. انتشار مجدد این متن بعد از ۲۲ سال به خاطر مقدماتی است که راجع به آن‌ها، مباحث تفصیلی و تکمیلی را در دو کتاب بعدی، پژوهش و نوشته‌ام.

**علی اصغر حقدار**

**استانبول - خرداد ۱۴۰۲**

## مقدمه

پست مدرنیسم به هر تعبیری که طرح شده بود، به پایان رسید؛ این طرح مجموعه‌ای از ایده‌های محافظه کارانه- خردمندانه و رادیکالی بود که بحران دهه‌های گذشته مدرنیته را در جلوه‌های گوناگون خود نمایش داد و بر عصر نو پیدای مدرنیته غنی شده با گذشته‌ی آن حلقه‌ی اتصال ساخت. استفاده‌ی بمب‌آسا از هواپیمای مسافری در انفجار برج‌های تجاری امریکا تکمیل و اتمام پروژه‌ی بنیادگرایانه‌ی پست مدرنیسم بود که با کمک تکنولوژی پیشرفته‌ی نظامی و با باورهای متافیزیکی، ساختارهای اقتصادی- فرهنگی و سیاسی مدرنیته را مورد هجوم قرار داد و در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ جهانی دیگر آفرید؛ جهانی متفاوت با دیگر جهان‌ها و مجهول برای روزهای آینده. این حادثه نمونه بارزی از همسویی میان متافیزیک و تکنولوژی بود که برای اهداف غیر انسانی و ایده‌های پوچ انگارانه‌ی محافظه کاران و رادیکال‌های پسامدرن و بنیادگرایان سنتی طراحی شده بود.

در کنار آفت‌هایی که روایت رادیکال و محافظه کارانه‌ی پست مدرن به ارمغان آورد، شیوه‌های خردمندانه‌ی آن پویایی فرهنگی، گسترش سبک‌های هنری و انگاره‌های فلسفی را پدید آورد و راه را بر فرهنگ و تمدن جهانی در شکل نوین آن هموار نمود. یکی از نتایج «چرخش پست مدرن»، جهانی کردن پروژه‌ی مدرنیته و تبدیل آن به فرهنگ و

تمدن سیاره‌ای بود؛ این مساله اگرچه در فرایند تحول و دگردیسی اندیشه‌ی غربی از جایگاه منطقی خود برخوردار بود، اما در فرهنگ‌های پیرامونی شکل وارونه‌ای به خود گرفت و در گسترش ایده‌های سنتی و بنیادگرایانه به کار اهل ایدئولوژی و غرب‌ستیزان سیاسی آمد؛ اکنون با پالایش ایده‌های پست مدرنی و تحکیم بنیان‌های خردمندانه‌ی تمدن مدرنیته و رسوخ آن به اقصی نقاط فرهنگی- اجتماعی جهان، هویت‌های ملی از صورت‌های پیشین خود عاری گشته و خود را در مواجهه با پیامدهای انقلاب انفورماتیک- اندیشه‌ی شبکه‌ای و اقتصاد دیجیتالی جهانی، در چالش جدی و حیاتی می‌بینند.

فرهنگ و هویت ایرانی نیز در این جهان متحول شونده با بحران‌هایی مواجه است که ذهن و زبان ایرانی را به خود مشغول نموده است؛ این که چگونه می‌توان در زمانه‌ی جهانی شدن، از هویت ایرانی سخن گفت؟ زیرساخت‌های فرهنگی ایران زمین در مواجهه با چندگانگی فرهنگی به چه شکل کنار خواهد آمد؟ ژئوپلیتیک سیاسی- جغرافیائی ایران در سیاست بین‌المللی از چه جایگاهی برخوردار است؟ و اقتصاد ملی ایران در بازارهای اقتصاد فراملی و چند ملیتی چند نقشی می‌تواند بازی کند؟ از پرسش‌هایی به شمار می‌روند که آینده‌ی فرهنگ و هویت ایران را رقم خواهند زد و بر ماندگاری و تحرک و پویایی آن در جهان رسانه‌ای و چندگانگی فرهنگی، آزمونی سرنوشت‌ساز تحمیل می‌کند.

فصل‌های بخش اول این نوشتار در پی دگرگونی که با حوادث ۱۱ سپتامبر و پیامدهای آن در زیست- جهان انسانی رخ داده است، به کاوش از ایده‌های روشنفکری ایرانی و مؤلفه‌های چرخش پست مدرنیته و شرایط سیاسی- فرهنگی که بر هویت‌های انسانی حاکم است، پرداخته و عرصه‌های مختلف دگردیسی‌های فکری- هنری- سیاسی و اقتصادی را به بحث می‌گذارد؛ در طرح و روایت مسائل مربوط به جنبش‌های

هنری- ایده‌های حقوقی روابط بین‌الملل و اقتصاد جهانی، که از آموخته-های من خارج هستند، وام دار بزرگانی هستم که بدون کمک‌های آنان تامل در موسیقی و هنر دوران چرخش پست مدرنیته و تحولات پدید آمده در اقتصاد جهانی و روابط بین‌الملل برایم میسر نبود؛ رایزنی و بحث و گفت و گو با صاحب‌نظران در اقتصاد سیاسی- روابط بین‌الملل- آموزه‌ها و گستره‌های هنری- فرهنگی پست مدرنیته و موسیقی پاپ و متالیکای دهه‌های شصت تا کنون، فرصت مناسبی برایم فراهم آورد تا بر آموخته‌هایم افزوده و بر کاستی‌های فرهنگی‌ام آگاه شوم.

فصل‌های بخش دوم در راستای بازخوانی خردورزی ایرانی و سیر تحول و دگرذیسی فلسفه و انحطاط آن به آموزه‌های اشراقی و حکمت خالده تنظیم شده و از افول خرد ایرانی در سپیده دم آشنایی با مدرنیته و سئوالاتی که پیش روی آن در دوران مدرنیته‌ی متاخر قرار دارند، سخن می‌گوید؛ با این حال مسائل مطرح شده در این نوشتار عاری از خطا و اشتباه نیست و هر آن چه در این موارد به چشم می‌خورد از دانسته‌های من است، به امید آن که در نوشتارهای دیگر بر آنها شناخت پیدا کنم و در رفع آنها بکوشم.

علی اصغر حقدار

تهران - ۱۳۸۰/۹/۱۰





# بخش اول

## آغاز مدرنیته جهانی



## نابهنگامی اندیشه و وقایع دوران ساز

حادثه‌ی تروریستی آمریکا را دوستی خیر داد؛ همان شب وقتی صحنه‌های فرو ریختن برج های دوقلوی تجارت جهانی و برخورد انتحاری هواپیمای ربوده شده را در صفحه‌ی تلویزیون دیدم، بی‌اختیار احساس کردم آوار این آسمان خراش‌ها بر سرم فرو می‌ریزد؛ این تصاویر خیر از حادثه‌ای بزرگ و سرنوشت ساز می‌داد. حادثه‌ای که انسانیت را به بازی گرفت و روزی که جهان را تغییر داد.

از همان روز (۲۱ شهریور ۱۳۸۰) به فکر نوشتن مطلبی درباره‌ی این عملیات تروریستی و پیامدهای آن افتادم و در ضمن جمع آوری مدارک و مطالب مورد نیاز، یادداشتهای اولیه را تنظیم کردم؛ یک ماه بعد مطالب از حد یک مقاله‌ی متعارف گذشته بود، در حالی که کم و کیف حادثه و پیامدهای آن را نتوانسته بودم در ارتباط با مسائل فرهنگی- سیاسی- اقتصادی و به خصوص منافع و هویت ملی ایران که در نقطه‌ی صفر جنگ ائتلاف ضدتروریستی در افغانستان واقع شده بود، روشن کنم. به هر حال حاصل آن یادداشت‌ها و مطالب، این نوشتار شد و با بحث از حادثه‌ی دوران‌ساز ایالات متحد آمریکا و حوادثی که متعاقب آن در

جهان رخ دادند، مسائل مرتبط با آن چون: پست مدرنیته - انقلاب اطلاعات - جامعه انفورماتیک - فرهنگ دیجیتال - اقتصاد مجازی - هویت و خرد ایرانی - منافع ملی و جهانی شدن را مورد توجه قرار داد؛ بی تردید پیش‌انگاره‌ی رسوخ اندیشه‌ی شبکه‌ای و ورود به عصر جهانی شدن فرهنگ و اقتصاد، هرکدام از این مسائل را به نوعی با مسائل فرهنگی و اقتصادی ایران در ارتباط قرار می‌دهند و بدون توجه به این حقایق و واقعیات و تحولاتی که در عرصه‌های مختلف زیست - جهان انسانی در موقعیت کنونی به وقوع پیوسته است، هر ایده و اندیشه‌ای در مرزهای جغرافیائی و ملی پیشین، اندیشه و انگاره‌ای ناقص خواهد بود. و شاید همین پیش‌فرض و پیش‌انگاشته است که اندیشه‌ی ایرانی را دچار نابهنگامی نموده و آن را به آزمونی تاریخی و حیاتی فرا خوانده است.

اندیشه‌ی ایرانی از زمانی که با دنیای مدرن مواجه شد، با بحران‌هایی دست به گریبان بوده که حل آن‌ها نیازمند بازسنجش در خردورزی ایرانی و بازخوانی آن در افق معرفتی و کنش‌های غیر گفتمانی دوران مدرنیته است؛ بحران هویت - بحران مشروعیت و بحران خردورزی که دامنگیر جامعه و خرد ایرانی گردیده تاکنون در بیش از یک صد سال گذشته به خاطر عدم توجه به «مشکل مبانی» نتوانسته به نتیجه‌ی منطقی برسد و هرگاه که با دنیای مدرن برخورد داشته، یا به نفی آن پرداخته و یا مجدوبانه به انتقال ابراز و ظواهر آن بسنده کرده و هیچ‌گاه به شکلی خردمندانه و انتقادی با سنت و مدرنیته رودررو نشده است؛ این معضلی است که از رهگذر «پرسش از سنت» می‌گذارد و سپیده‌دم مدرنیته‌ی ایرانی را به ارمغان خواهد آورد.

سنت (Tradition) واژه‌ای است با معانی مختلف؛ همان‌طور که مفاهیم مورد استعمال آدمی در زیست عقلانی - اجتماعی خود، در گذر تاریخ و در فرهنگ‌ها دگردیسی و تغییر را پذیرا می‌شوند، واژه‌ی سنت

هم با تحول ذهنیت انسان، دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و مصداق تازه‌ای پیدا می‌کند.

تبار واژگانی سنت / سنت‌گرایی - سنت در میراث فرهنگی ما و متون کلاسیک، معنایی داشته که غیر از کاربرد آن پیش از پدید آمدن دوگانگی سنت/مدرنیته در عصر حاضر است؛ پیشینیان از سنت، مجموعه آداب و رسوم و باورها و کنش‌هایی را مراد می‌کردند که قوام بخش زندگی و اجتماع بود. این سنن، هم شکل مذموم داشتند و هم به شکل محمود ظاهر می‌شدند؛ می‌توان به متن قرآن، به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع سنت استناد کرد که از سنت الهی (فتح/۲۳ و فاطر / ۳۵) نام برده یا اینکه در پیرامون اصرار اهل جاهلیت بر سنت پدران خود سخن گفته است؛ همچنان می‌توان به روایات زیادی اشاره نمود که از قبح سنتی اجتماعی و حسن سنتی دینی در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون داد سخن داده است. از این مطلب روشن می‌شود سنت ماده‌ای بوده است که در عین سریان و جریان در جامعه، پذیرای صورت‌های خوب و بد قرار می‌گرفته است. به تعبیری جامعه بر اساس یک سری ایده‌ها و افکاری شکل گرفته بود که جهت دهنده به کنش‌ها و اقدامات عمومی و فردی می‌شد و فرهنگ زمانه را پدیدار می‌ساخت. سنت‌ها نشأت گرفته از آئین خردورزی و ذهنیت دوران خویش بودند و مهر و نشان همان زمانه را بر خود داشتند. بیراه نیست اگر بگوییم که مردمان در زمان حیاتشان در سنت‌های خود می‌زیستند و با باورها و کنش‌هایی درگیر بودند که فرهنگشان ایجاب می‌کرد. مؤلفه‌های اصلی «خردورزی سنتی»<sup>۱۳</sup> عبارت بود از: پیروی از عرف، تبعیت از شرع، پایبندی به

---

<sup>۱۳</sup> - سنت را می‌توان در لایه‌های مختلف معرفتی به مذاقه گذاشت و از چگونگی و چرایی آن بحث کرد؛ اما آنچه که در این نوشتار منظور نظر است،

اخلاق حاکمان، زیست جمعی، اعتقاد به باورهای غیر قابل چگون و چرا، بازتولید آرمانشهرهای قدیمی، وجود اسطوره‌های سپری شده و بالاخره شیوه‌ی تولید ابتدایی و دست‌ساز؛ این همه را سنت در قالب یک فرهنگ کلی و با در اختیار گرفتن رسانه‌ی شعر و سیطره‌ی عواطف، اظهار می‌داشت.

مفهوم سنت در مقابل مدرنیته به دنبال تحول فرهنگی - رنسانس علمی - اصلاح دینی و انقلاب صنعتی پدید آمد که مراد از آن اشاره به دوران سپری شده‌ی آداب و رسوم و فرهنگ و علوم متقدمین بود و در برابر آن، دوران نوپیدای جدید را با مؤلفه‌هایش به مدرنیته و عصر مدرن تعبیر می‌کردند.

در واقع سنت زدگی حالتی روحی و دریافتی ذهنی است که با گذشته به شکل حسرت‌بار مواجه می‌شود و در تعارض با مدرنیته و مظاهر و مؤلفه‌های آن به سر می‌برد؛ سروانتس به شیوایی حالت سنت‌زدگی را در شخصیت «دن کیشوت» به تصویر کشیده است. او با شمشیر چوبین خود به مقابله با آسیاب‌ها می‌رود و در پی آن است که شرایط سپری شده را بازتولید کند؛ اگر می‌گوئیم سنت‌زدگی یک حالت است، در حقیقت اشاره به ثبات فکری و نوستالوژیک فرهنگی داریم که میراث کهن خود را همیشگی و فرازمانی می‌بیند. دوگانگی در زیست اجتماعی -

---

کنکاش فلسفی و کاوش از چرایی سنت می‌باشد که غیر از تامل در زوایای اجتماعی و مصداق‌های گوناگون جزئی آن در یک جامعه می‌باشد؛ این‌گونه بحث در حیطه‌ی جامعه‌شناسی و دیگر علوم تجربی قرار می‌گیرد و چگونگی ساختارهای اجتماعی - اقتصادی و اخلاقی و اعتقادی سنت را مورد بحث قرار می‌دهند. بنابراین مراد از «خردورزی سنتی» اشاره به لایه‌ی فلسفی بحث می‌باشد و ناظر به زیرساخت عقلانی آن است که در جلوه‌های مختلف در جامعه فرصت بروز می‌یابد.

فرهنگ سنت‌گرا را در یک حالت بحرانی و شبیه به آلزایمر در عقل جمعی قرار می‌دهد.

اگر مقوله‌ی سنت را با استخدام واژگان فوکویی تعریف کنیم، می‌توانیم بگوییم: سنت صورت‌بندی دانایی یک برهه از تاریخ جامعه و دربردارنده‌ی کنش‌های غیرگفتمانی و نظام‌های گفتمانی است. بنابراین هرگاه زیست-جهان آدمی که مجموعه‌ای از رویکردهای فرهنگی-تحولات اقتصادی-دگردیسی اجتماعی است، دچار تحول گردیده و ذهن و زبان انسان یک تغییر مبنایی را پذیرا باشد و پارادایمی نوین در ذهنیت‌ها شکل گیرد، سخن از تفاوت و تقابل دو برهه از زمانه به میان می‌آید و آنچه از انگاره‌ها، ایده‌ها، باورها و کنش‌ها و عملکردهایی که زاینده بودند، جای خود را به نظام صورت‌بندی دانایی تازه‌ای می‌هند. آن‌جا که سنتی در تأمین روحيات، آداب، رسوم، ذهنیات و اجتماعیات افراد جامعه از کارآیی باز ماند و چونان خاطره‌ای بر اذهان فقط نقش خود را آذین بندد، و به عبارتی از نیاز زندگی و دانش به گنج موزه‌ها و متون برود، درجه‌ی صفر سنتی با به سر آمدن دورانش و شروع سنتی نوین با جایگزینی در اذهان و کنش‌ها آغاز می‌شود. جابجایی سنت متقدم با سنت متاخر نظیر نمایش وضعیت هوا در دماسنج است که درجه‌ی صفر تغییر و دگرگونی آن را نشان می‌دهد و حکایت از جابجایی هوای پیشین با هوای پسین است.

۲) درجه‌ی صفر سنت-بلافاصله باید اضافه کرد سنت‌ها در سیر تاریخی و تحول فرهنگی به تمامه از بین نمی‌روند و چکیده و یا بخشی از آن‌ها که استعداد مواجهه واقع‌بینانه را با دگردیسی‌ها و چهره‌ی تازه‌ی زیست-جهان دارند، در قالب‌های جدیدی به حیات خود ادامه می‌دهند و قسمتی از پارادایم نو را اشغال می‌کنند؛ درحالی که در زیست-جهان متاخر، مصداق و جایگاه دیگری را به خود اختصاص داده‌اند.

این دگرگونی سنت در مواجهه با دنیای جدید، در دو شکل عمده پدیدار می‌شود:

۱) رویکردی خردمندانه در تحولات معرفتی و جابجایی دانایی که پاسخ‌گوی نیازهای زمانه باشد و سنت را به باززایی و تولدهای پیاپی وامی‌دارد.

۲) رویکردی وارونه که با پوشش نوین بر ماده‌های پیشین، آگاهی کاذب و ایدئولوژیک<sup>۱۴</sup> را در فرار از حقایق عصری به میان می‌آورد و سنت را به خود فروپاشی و استحاله می‌کشاند.

در واقع سنت آن‌گاه که از اجرای نقش‌های فرهنگی و باورهای اعتقادی و تبیین جایگاه اجتماعی خویش عاجز می‌شود و نمی‌تواند در فرهنگ دوران و جامعه‌ی تغییر شکل داده به ایفای نقش بپردازد، آخرین مرحله حیات خود را در چهره‌ی ایدئولوژیک و آگاهی کاذب غیرکارآمد می‌آغازد؛ به عبارتی سنت با کژتابی‌های فکری، حقایق جدید را وارونه می‌بیند و چونان آینه‌ای شکسته به بازتاب کج و معوج واقعیات زندگی می‌پردازد. ظهور حرکت‌های "بنیادگرایانه" و "قوم باوری" از پارادایم‌هایی است که سنت در حال از دست دادن توان‌های خود به آن‌ها دست یازیده و وارد فرایند ایدئولوژیک شدن می‌شود. در عرصه‌ی ایدئولوژیک شدن

---

<sup>۱۴</sup> - این واژه نیز از مفاهیمی است که دارای معانی مختلف می‌باشد؛ در این‌جا مراد از ایدئولوژی، همان آگاهی کاذب و وارونه خوانی واقعیات خارجی است که ذهن را در هاله‌ای از فریب و نیرنگ معرفتی و کج‌اندیشی فرو می‌برد. در مقابل ایدئولوژی در معنای دیگری برابر نهاد چارچوب منطقی و عقلانی برای ایده‌ها و باورهای شخصی نیز اصطلاح شده است.



سنت، افکار دچار «اسکیزوفرنی فرهنگی» شده و جامعه شاهد خشونت کور به نام اعتقاد و وظیفه‌ای محول شده، می‌گردد.<sup>۱۵</sup>

---

<sup>۱۵</sup> - در گفت‌وگویی داریوش شایگان وضعیت سنت و مدرنیته را این‌گونه تبیین می‌کند:

حقدار: آقای دکتر این برمی‌گردد به وضعیت درونی تمدن ایرانی، بالاخره یکسری فشارهایی هم تمدن مدرن دارد. از مشروطیت ما زیر فشار تمدن غربی هستیم. یکسری ساختارهایش را پذیرفته‌ایم، یکسری مسائلش را رد کرده‌ایم. از یک نظر مدرنیته، فرهنگ سنتی ما را به چالش واداشته است؛ بالاخره نتیجه این برخورد چه می‌شود؟

شایگان: ببینید در این وضعیت، سنت مقاومت می‌کند، تردیدی در این نیست و مرکز ثقل سنگین است. چون سنت آشناست و جواب همه‌ی مسائل را دارد. شما در هر مسأله‌ای بحث کنید، همه جواب‌ها را سنت دارد یا به شعر یا به ضرب المثل. هیچ سؤالی از نظر سنت بی‌پاسخ نمی‌ماند. این پرسش در خاطره‌ی جمعی است. فرهنگ سنتی، فرهنگی است که در خاطره‌ی جمعی شکل گرفته است. این تفکر نیست، بلکه تذکر است. یعنی شما اول این‌که بیایید مسائل جدید مطرح کنید، جواب را از قدیم می‌دانید. مثل اندرزنامه‌هایی که پدران به پسران گفته‌اند. ما سنت اندرزنامه داریم، مثلاً در گلستان، سعدی نصیحت می‌کند. فرهنگ سنتی، فرهنگ نصیحت است. نصیحت هم همه‌اش متکی به شناخت‌های سابق است. در این وضعیت، همیشه مدل‌ها قدیم است نه جدید؛ یعنی قدما گفته‌اند پس ما تکرار می‌کنیم... در فرهنگ سنتی یک عده‌ای می‌آیند که صاحب مسائل اصلی‌اند، عده‌ای دیگر تفسیر بر این مسائل می‌نویسند، عده‌ای دیگر می‌آیند و تفسیر بر آن تفسیر می‌نویسند و عده‌ای دیگر تفسیر روی تفسیر، تفسیر تفسیر و...، مجموعه‌ی این دریا انبوهی می‌شود از یک فرهنگ مثل اهرام مصر، سنگین. به این که می‌رسیم شخص دموده می‌شود. تسلط پیدا می‌شود و متحجر می‌شود و چون این قدر ذخیره قوی است، شما می‌توانید سال‌ها با این زندگی کنید، مثل مخزن آب. موقعی که

---

این وضعیت به هم می‌خورد، این سیستم هر می به هم می‌خورد، سلسله مراتب به هم می‌ریزد، تنش به وجود می‌آید. همه چیز دیگر دچار بحران می‌شود. تجدد یعنی وقوع همین بحران.

حقدار: خوب ما این ور تجدد هستیم. ما هم داخل بحران هستیم، خصوصا در حوزه‌های هویت، مشروعیت و خردورزی؛ الان چی؟

شایگان: آره، این درست است. یک موقع شما در قدیم در دنیای خودتان زندگی می‌کردید، همه در دنیای خودشان زندگی می‌کردند. ولی حالا طور دیگری شده است. شما دیگر در دنیایی زندگی می‌کنید که اختیارتش دست شما نیست. به عبارتی فرم تمدنی که به وجود می‌آید، شما کوچکترین مدخلیتی در آن ندارید. حالا انقلاب صنعتی جدید آمده، عصر اطلاعات هست، شما فقط در مقابل آن منفعل‌اید. باید آن را بپذیرید. برای این که بهتر بتوان شرایط جدید را فهمید می‌توان از وضعیت کتاب و در صد بالای ترجمه‌ها در شرایط فعلی جامعه مثال زد؛ چرا این قدر مترجم مهم است؟ برای اینکه منتقل دهنده فرهنگ است. خوب در شرایطی که نود درصد تولیدات فرهنگی ترجمه باشد، یعنی فرهنگ خودی منفعل است. انفعال یعنی این که چیزی را می‌گیرید، شما چیزی نمی‌دهید. مشارکتی در عرصه‌ی فرهنگ ندارید، خوب در چنین موقعیتی وضع ما محدود می‌شود.

حقدار: در حقیقت از جمع بندی حرف‌های شما این طور می‌فهمیم که ما از سنت بیرون آمده‌ایم، ولی به طور کامل وارد مدرنیته هم نشده‌ایم؛ یعنی نه اینجایی هستیم و نه آنجایی هستیم و در یک دوران گذار توأم با بحران به سر می‌بریم.

شایگان: بله، واقعا این طور هستیم.

حقدار: این وضعیت برزخی چقدر باید ادامه پیدا کند؟

شایگان: این وضعیت اتفاقا خوب است؛ یعنی اگر به این شرایط برزخی آگاه بشویم، می‌تواند این حالت برزخی را بارور بکند، مشروط بر این که شما به این

---

وضعیت برزخی که خارج از سنت و در آستانه‌ی پذیرش مدرنیته است، آگاه بشوید.

حقدار: متأسفانه این آگاهی را ما کمتر می‌بینیم خصوصاً در روشنفکران، با این‌که یک مقداری از یافته‌های آن‌ها مدرن است، همان دغدغه‌های سنتی را به شدت دارند. خود شما مثلاً در یکی از مصاحبه‌ها اشاره کردید روشنفکر ایرانی ورزش صبحگاهی غربیان را با نماز صبح خواندن ما مقایسه می‌کند. یا دموکراسی را با شورای زمان‌های گذشته مقایسه می‌کند. در حقیقت یک نوع کژتابی فکری دام‌گیر روشنفکر ایرانی شده است.

شایگان: بله این‌ها هست؛ یک وقت نماز، ورزش است. وضو، بهداشت است. در حالی که این‌ها یک معنای آیینی هم دارند که اذهان کژتاب توجهی به آن ندارند.

حقدار: بر اساس واقعیت این کژتابی، در دهه‌ی پنجاه ما می‌بینیم برخی از مدعیان روشنفکری کاملاً همسو با بنیادگرایان و سنتی‌ها قرار می‌گیرند، یعنی تئوری بازگشت به سنت را مطرح می‌کنند مثل شریعتی و آل‌احمد؛ فکر نمی‌کنید این‌گونه عملکردها در نهایت به نفع بنیادگراها تمام می‌شود؟ یعنی پروژه‌ی مدرنیته را با بن بست مواجه می‌کنند؟

شایگان: چرا، روشنفکران با مد کردن سنت راه را هموار کردند برای بنیادگراها، برای اینکه شما به جز صنف خاصی که داعیه دار سنت بودند، کسی را در عرصه‌ی فرهنگ نداشتید. در واقع این صنف امانت دار سنت بود. برای این‌که سنت به بعضی از جاهایی نقب می‌زند که مدرنیته جوابگوی آن‌ها نیست. یعنی مدرنیته خیلی از حفره‌ها را باز می‌گذارد. مدرنیته یک چتر در برگیرنده است و قواعد بازی را روشن می‌کند، این‌ها قواعد بازی است: شما پلورالیسم باید بشوید. هرکس حق دارد حرف بزند، هیچ کس حاکم مطلق نیست و در درون این چارچوب، این قواعد بازی را حفظ می‌کند. ولی نمی‌آید آن حفره‌هایی را که خالی مانده است، پر کند. یعنی نمی‌آید به من یاد بدهد که من چگونه بمیرم. به من یاد نمی‌دهد که به چه ایمان داشته باشم. این‌ها را

---

باید یک چیزی پر کند، این را یا ادبیات پر می‌کند یا هنر پر می‌کند و یا ادیان پر می‌کند. چیزی که در این مساله ما داریم و خیلی قوی است، ادیان است. چون هنر که مفهومی جهانی نیست... این جاست که این معنویت که ما داریم و میراث سنتی ماست، می‌تواند خیلی از حفره‌های عصر مدرن را پر کند. مشروط بر این که نخواهد جای لوازم مدرنیته را بگیرد.

حقدار: مشکل ما هم همین است؛ امروز بنیادگراها از معنویت که در میراث سنتی ما است، به عنوان ابزاری استفاده می‌کنند، یعنی معنویت ما را از اصالت واقعی اش برمی‌گردانند.

شایگان: بله، با این حال معنویت می‌تواند برای ما پنجره‌ای به آن سو باز کند، همان چیزی که من در کتاب جدیدم (افسون‌زدگی جدید) از آن، به آن‌ور آینه تعبیر کرده‌ام و برای پر کردن حفره‌های وجودی انسان‌ها به اندیشه‌ها و یافته‌های محیی‌الدین عربی، مایستر اکهارت، شانکارا و چوانگ تسو، استناد کرده‌ام - در واقع آن‌ور آینه یعنی عوالم روحی - که خیلی هم انسان به آن نیاز دارد و یک دنیای زیبایی هم هست. معنویت کاری بیش از این نمی‌تواند بکند. چون خود دنیای تجدد هم دنبال این هست. همه دنبال آن‌ور آینه می‌گردند. چه به صورت مباحث جدید، به صورت تکنیک‌های یوگا و ... خوب ما که در فرهنگ سنتی خودمان این‌ها را داریم، این می‌تواند پنجره‌ای به آن سو بشود. فقط در این جهت می‌تواند میراث سنتی به ما راه نشان دهد.

حقدار: این مساله‌ی آگاهی از سنت یا گفت‌وگو با سنت را فقط در بین بخشی از روشنفکران می‌توانیم پیدا کنیم، در حالی که بنیادگرایان باز تولید سنت می‌کنند، نه این که از سنت انتقاد بکنند، به قول شما «تذکر» سنت را می‌دهند، نه این که درباره‌ی سنت «تفکر» بکنند. من فکر می‌کنم که دنیای مدرن هم همین تفکر درباره‌ی سنت را می‌خواهد. دنیای مدرن می‌خواهد که از سنت بیرون بیاییم و با نگاه امروزی و مدرن به سنت نگاه کنیم، آن جاهایی که به درد می‌خورد برداریم و آن جاهایی که کارا نیست، کنار بگذاریم. من خودم

---

مدرن شدن را این‌طور می‌فهمم، در حالی که این آگاهی را بنیادگرایی نمی‌خواهد.

شایگان: ببینید، شما باید بدانید که این سنت جوابگوی چه مسائل شماست؟ در حالی که بنیادگرا جواب همه چیز را از سنت می‌گیرد، خودش هم بدون اینکه بفهمد مدرن شده، برای این که حرف‌های مدرن‌ها را می‌زند، ولی سنتی است. در واقع بنیادگرا در یک توهم بزرگ زندگی می‌کند. فکر می‌کند سنتی است، در حالی که نیست. در واقع پست مدرن هم این است، در واقع این‌ها حرف‌های امروز دنیا را می‌زنند و می‌گویند جواب‌ها مال ماست. این است که کاملاً در توهم زندگی می‌کنند. اولاً این که سنت جوابی برای قانون - به معنای مدرن آن ندارد - شما از طریق سنت نمی‌توانید جامعه مدنی درست کنید، اصلاً در سنت مقوله‌ای به نام جامعه مدنی نداریم. دوم این که سنت مسأله‌ی اقتصادی ندارد. حکومت سیاسی ندارد، خلافت داشته، بهترین نمونه‌اش و آخرین آن در سنت اسلامی خلافت عثمانی بوده. حالا وقتی این‌ها را سنت ندارد، بنیادگرا نمی‌تواند بگوید نه خیر این‌ها را داریم. کسانی مثلاً بر پایه‌ی همان توهم بزرگ سخن از اقتصاد توحیدی می‌گفتند. این‌ها همه توهمات هست.

حقدار: از نظر ذهنی بخواهیم این مسائل را در نظر بگیریم، فکر نمی‌کنید ما هنوز هم بعد از مشروطیت نتوانسته‌ایم ذهنیت دنیای مدرن را جذب کنیم؟

شایگان: چرا ما دیگر در مدرنیته هستیم.

حقدار: از نظر اجتماعی در دنیای مدرن هستیم، مثلاً مظاهر عینی چون شهرنشینی - التزام به برخی قوانین عرفی و... را پذیرفته‌ایم، ولی از نظر فکری که نه؛ مثلاً مقولاتی مثل کثرت‌گرایی، رواداری، عدم خشونت که اصلاً در ذهنیت ما جا‌گاهی ندارند؟ یا مثلاً روشنفکر ما همان دغدغه شخصی خودش را دارد؟

شایگان: من بحران‌های روشنفکری را در شرایط فعلی ایران می‌فهمم، ولی نمی‌دانم که چی می‌خواهد. راه حلش چیست؟ با این حال این جریان نسبت به

۳) سنت به چه کار ما می‌آید؟- اگر بر این اندیشه باشیم که تحول در ذهنیت به دنبال بازنگری در آموزه‌های پیشین و با لحاظ تغییرات زمانه، شکل می‌گیرد و به سخن اهل هرمنوتیک، اندیشه آدمی در گشت و فرگشت میان گذشته و حال است و با تشکیل یک «دور هرمنوتیکی» پدید می‌آید، می‌توان به این نظر میل کرد که هیچ زمان نمی‌توان از انگاره‌های سنتی رها بود و هرگاه به پرسش از روح زمانه بپردازیم و خواستار نوسازی اندیشه‌مان در تعامل با واقعیات روز باشیم، این مهم تنها از رهگذر بازخوانی انتقادی میراث سنتی و شناخت وضعیت فعلی میسر خواهد شد؛ استقرار در افق معنایی عصری که در آن زندگی می‌کنیم و بازبینی سنت از این منظر و ساخت شکنی‌ها و آموزه‌های پیشین، نخستین قدم در راهسپاری به فراسوی سنت و دستیابی به مدرنیته‌ای است که بر خود رنگ بومی و نوجویانه‌ای دارد. بنابراین گسست از سنت در تداوم آن امکان‌پذیر است و با هر گسستی، شاهد تداوم سنت در شکلی مدرن و تازه خواهیم بود. اگر سنت در عرصه‌های عمومی از کارآمدی بازمانده و در ساحت نوین ابزاری تأمین‌کننده وجه عقلانی آن نیست، اما در عرصه فرهنگی- فکری، از پایه‌ها و ارکان اصلی اندیشه‌ای است که با بازنگری انتقادی در آن، موجبات تولد فرهنگ جدید را فراهم می‌آورد. می‌توان به بن بست سنت در ظهور شهروندی و بروز صنعت مدرن اشاره کرد که در این حیطة هیچ بازدهی

---

سال‌های گذشته دچار تحول نیز شده است. چون آخر حرف هایش مثلا مقولاتی مثل دموکراسی و نگاه انتقادی به بعضی از مفاهیم فکری- فرهنگی معقول است. به تعبیری برای اینکه شما بخواهید معنویت را حفظ کنید، باید در جامعه‌ی سکولار باشید. یعنی همان حرفی که ابن رشدی‌های قرن سیزدهم- چهاردهم پاریس می‌گفتند که حقیقت دو گانه است... ما هم به این نتیجه رسیده‌ایم.

بر الگوهای سنتی مترتب نیست و آن چه از سنت ابزاری بر جای مانده، ابزار سنتی است که در موزه‌ها و خاطره‌ها جای گرفته‌اند. همچنان در برخی از الگوهای فکر سنتی که حیطة وجودی و گهگاهی حیطة اخلاقی را در برمی‌گیرد، سنت به کار ما می‌آید و عده‌ای از پیش فرض‌ها و علائق معرفت شناختی و فرهنگی را برای نوزایی اندیشه فراهم می‌آورند؛ در هر حال چه در زمانی که به استخراج منابع معرفتی از سنت می‌پردازیم و چه زمانی که به گذار انتقادی از آموزه‌های سنتی می‌پردازیم، هیچ‌گیزی و گزیری از سیر در دور هرمنوتیکی میان سنت و حال و تکمیل آن با علائق نوین نداریم.

۴) به سر عقل آمدن سنت - سنت آنگاه که خود را در مواجهه با تغییرات زمان می‌یابد، همان‌طور که اشاره شد دو شکل (الف) ایدئولوژیک و (ب) نوسازی را در پیش می‌گیرد؛ ایدئولوژیک شدن سنت نقطه‌ی ختم‌بازایی آن و انتحار معنویت‌اش و طرح وانموده‌ای از حقایق نوین در لباسی مبدل را در پی دارد؛ اما نوسازی انگاره‌های پیشین، عقلانی شدن سنت و دریافت روح زمانه را به ارمغان می‌آورد. بی‌تردید هر زمانی، شرایط و نیازهای خاص خود را دارد که بنیان‌های معرفتی و عناصر گفتمانی تأمین‌کننده‌ی آن نیازها و مطالبات عقلانی به‌شمار می‌روند؛ پایه‌گذاری ایده‌ها و کنش‌های خردمندانه بر اساس عقلانیت عصر، همانا «به سر عقل آمدن سنت» و پشت سر گذارندن مرحله‌ی اسطوره‌ای - عاطفی آن است. می‌توان جابجایی در عقلانیت را در تاریخ انسانی و ظهور و افول فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیز نظاره کرد؛ تمدنی که یونان عصر هلنی به‌وجود آورد، نشأت گرفته از عقلانیت ویژه‌ای بود که در پاسخ‌گویی به نیازهای آن زمان شکل گرفته بود. و انسجام تمدن اسلامی در عصر زرین خود، حکایت از بنیان‌های خردورانه‌ای داشت که در عرصه‌های عینی و مادی آن، فرصت بروز یافته بود؛ همچنین باید از خردورزی مدرن نام برد که

تمدن و فرهنگ مدرنیته را با مؤلفه‌های ویژه‌اش به وجود آورد و تکانه‌های معرفتی که در عینیات اجتماعی چون وقوع اصلاح دینی- انقلاب صنعتی و ... ظاهر شدند، چهره‌ای از خرد مدرن را آشکار می‌ساختند؛ بنابراین بازسازی و نوسازی سنت توسط خرد دوران و ارائه‌ی آموزه‌های خردمندانه از یافته‌های اجتماعی- سیاسی- اخلاقی و دینی پیشین که جواب‌گویی نیازهای عصر حاضر باشند، عقلانی شدن سنت و به سر آمدن سنت را در جامعه‌ی تغییر شکل یافته و نوین، نهادینه می‌کند.

۵) موقعیت پسا سنت- حال می‌توان در فرایند عقلانی شدن سنت و جایگزینی حقایق جدید با واقعیات سپری شده، به موقعیتی اشاره کرد که در گذار از سنت و غنی سازی آموزه‌های سنتی به شکل مدرن و کارآ، پدیدار می‌شود؛ مهم‌ترین شاخصه‌های موقعیت «پسا سنت» پشت سر گذاشتن مراحل شیفتگی و نفرت به گذشته و فرهنگ دیگری و رسیدن به «خودآگاهی فرهنگی» است. اولین جایگاه این خودآگاهی، «پرسش از سنت» را در خود جای داده است. در موقعیت پساسنت، اولویت‌های ایران زمین را در آغاز هزاره‌ی سوم و با توجه به بحران‌های سه‌گانه‌ای که دامنگیر فرهنگ ایرانی بوده و شناخت تحولات جدی و عمیق در پهنه‌ی فرهنگی \_ سیاسی و اقتصادی جهان، بر پایه‌ی آگاهی از جابجایی در مبانی معرفتی سه مقوله‌ی سرنوشت‌ساز تشکیل می‌دهند؛ این اولویت‌ها عبارتند از:

۱) دموکراسی در حوزه‌ی سیاست.

۲) تجدد معرفتی در حوزه‌ی فرهنگ.

۳) آزاد سازی و همسویی با بازار آزاد در حوزه‌ی اقتصاد.



دستیابی به انگاره‌های مدرنیته‌ی ایرانی و بومی سازی الگوهای معرفتی - اجتماعی از یک طرف معطوف به سنجش جریان‌یابی است که در دهه‌های اخیر به نام روشنفکری، عرصه‌ی فرهنگ ایرانی را در استمرار و ایدئولوژیک کردن آموزه‌های سنتی در اختیار خود داشته است و از طرف دیگر برخورد منتقدانه و آگاهانه از وضعیت جهان در فردای انقلاب رسانه‌ای و گسترش اندیشه‌ی شبکه‌ای و فرایند جهانی شدن فرهنگ - اقتصاد و فرهنگ را می‌طلبد. جریان‌یابی که در حیات فرهنگی - زیستی ایرانیان از عصر مشروطیت به شکلی وانموده و غیر واقعی شروع شده و بدون ارزیابی ایده‌های سنتی و تجددمآبانه، امروزه از موانع اصلی پرسش از سنت و طرح مشکل مبانی به‌شمار می‌رود.

خیزش مشروطیت و پیش زمینه‌های آن، ایران زمین را به دوران مدرن پیوند زد و زیست - جهان انسان ایرانی را در تمامی ابعاد آن اعم از فرهنگی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و ... دچار دگردیسی گردانید؛ از فردای مشروطیت تاریخ اکنون ما حامل گفتمان‌های سنتی و مدرن در کنار هم است و طرح این دوگانگی در میان نخبگان فکری و اندیشمندان جامعه جزو اصلی‌ترین مباحث به‌شمار می‌رود؛ حتی مسایلی چون توسعه، انتقال تکنولوژی، غرب، بومی‌گرایی، تجدد فکر دینی، فمینیسم، پست مدرنیته و ... بر اساس بافت‌های فلسفی و معرفتی موضوعیت می‌یابند که از مدخل بازخوانی انتقادی سنت و بازپرداختی فرهنگی از ایده‌های ایدئولوژیک می‌گذرند. بنابراین منطقی است که پرسیده شود: در دوران معاصر نسبت ما با سنت و مدرنیته چیست؟ و با این که ما در تمدن امروز جهانی حضور فیزیکی داریم، چرا از درک بینش و ساحت فکری مدرنیته عاجز هستیم؟ بدیهی است این پرسش‌ها از آنجا که ناظر به کاوش از ماهیت دوران خاص تاریخی و لوازم و الزامات آن است، پرسشی فلسفی بوده و با پژوهش نقادانه در تاریخ

اندیشه‌ی ایرانی به تحلیل منطق حاکم بر گفتمان ایرانی پرداخته و جایگاه اندیشه را در ایران معاصر تدوین می‌کند.<sup>۱۶</sup> بی‌اعتنایی به این پرسش، در واقع نشانه‌ی نبودن پرسش نیست، بلکه تأکید بر وضعیت فکری است که از دوران سلجوقیان، تمدن ایرانی را در طرح پرسش‌های حیاتی به بن‌بست کشاند و زوال اندیشه‌های خردورزانه و انحطاط تاریخی را برای ایران زمین به ارمغان آورد.

با کاوش در تاریخ اندیشه‌هایی که فرهنگ و تمدن ایرانی را در طول سده‌های گذشته بوجود آورده‌اند، در واقع به مشکل خردورزی در تمدن ایرانی پرداخته و با تجدید مبانی و تجدد فکری، راه تازه‌ای در افق معرفتی خواهیم گشود؛ به همین جهت تأمل در اندیشه‌ی معاصر ایران، بحث در شرایط امتناعی خواهد بود که نزدیک به هشت قرن دامنگیر ما بوده و در نبود این اندیشه‌ی انتقادی بود که اصحاب ایدئولوژی و سیاست زدگان، میدان‌دار عرصه‌ی فکر و فرهنگ شدند و بی توجه به لوازم و الزامات مدرنیته و بنیان مدرنیته‌ی ایرانی، سخن از توسعه، تحول فهم دینی و ... را به میان کشیدند. چالش با ایدئولوژی‌گرایی ضرورتی است که مانع حذف زیستی ایران زمین از گردونه‌ی تمدن جهانی خواهد شد؛ در غیر این صورت بلایی را به تکرار تجربه خواهیم نمود که با غلبه‌ی شهودی دراویش و متشرعان در قرن ششم به سر تمدن ایرانی آمد و خردورزی را در سپیده‌دم فرهنگ زرین آن، به پستوی هویت ایرانی راند. از آنجا که سنجش خردورزی باستانی ایران از طریق کاوش در ایده‌های روشنفکری می‌گذرد، بحث و تأمل در تبار اندیشگی ایرانی و

---

<sup>۱۶</sup> - نک: امتناع تفکر در فرهنگ دینی (چاپ دوم)، آرامش دوستدار، انتشارات فروغ- انتشارات خاوران، کلن، ۱۳۹۲.

بحرانی که دامنگیر خردورزی در فرهنگ ایرانی شد، در امتداد بازخوانی سنت وارونه کنونی میسر است.

\*\*\*

دهه‌های گذشته، پس از مشروطیت تا دوران حاضر، در نبود اندیشه‌ی انتقادی و مبتنی بر شیوه‌ی عقلانی بود که ایدئولوژی‌های سیاسی بدون پشتوانه‌های خردمندانه ظاهر شدند و حیات فرهنگی ایران را در انواع مختلف آن از اسلام سیاسی تا توسعه بر بنیان‌های سنتی و اصحاب پست مدرنیته، از آن خود کردند و در جریان‌های روشنفکری دینی و غیر دینی، در خلاء اندیشه‌ی سنتی و مدرن، به‌جای طرح بحران‌های اساسی جامعه ایران، بر غرب‌ستیزی و بومی‌گرایی بی‌اساس دامن زدند؛ داریوش شایگان در این زمینه می‌نویسد: «ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان به بن‌بست رسیده باشند؛ یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه از کانون نیروبخش زندگی اجتماعی کنار گذاشته شود و هنگامی که نیروی دین سستی گیرد. موفقیت ایدئولوژی زاده‌ی برآوردن دو نیاز اساسی و حیاتی انسان است؛ نیاز به اعتقاد داشتن و نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد.» براساس سیطره‌ی ایدئولوژی، بر خلاف ادعای قائلان به آن، سنت باز تولید شده و از آن منظر، امروزی بودن «اهریمن‌گرایی» و خود به عرصه آمده، دارای مأموریت فراطبیعی معرفی می‌شود. «بازگشت به خویشتن» و «بازشناسی هویت ایرانی و اسلامی» علی‌شریعتی از آن میان سر برمی‌آورد و روشنفکران، رازدانان حیات انسانی معرفی می‌شوند که عبدالکریم سروش بر پایه‌ی ملغهای از تحصیل‌گروی خام، یافته‌های عارفانه‌ی مولانا و کثرت‌گرایی پست مدرنیته، به آن می‌رسد. اینها نمونه‌هایی از روند سنت ایدئولوژیک شده هستند. همچنین باید از توهم «آن چه خود داشت» احسان نراقی، خیال بافی اصحاب «توسعه و پیشرفت بر بنیاد هویت فرهنگی» و منتظران

انهدام غرب نیز در پروسه‌ی ایدئولوژیک کردن سنت نام برد که به جای ارائه‌ی راه حل‌های معقول برای بحران‌های ایران معاصر، به بحث بی‌سرانجام بحران غرب پرداختند و بر اسکیزوفرنی فکری خویش سرپوش نهادند.

همچنین نباید از یاد برد که در چرخه‌ی پست مدرنی جهان، عده‌ای از نخبگان سخن از تخریب و از بین رفتن غرب می‌گفتند و این مساله را دلیلی بر حقانیت ایده‌ها و کنش‌های دنیای سنتی می‌خواندند، حوادث اخیر ایالات متحد امریکا معلوم کرد حل مساله‌ی اقتدار در عرصه‌های فرهنگ- اقتصاد و سیاست به این سادگی نیست و قدرت اقتصادی و نظامی بالایی که آن کشور و اعمار پیرامونی‌اش از آن برخوردارند، کوچک‌ترین آسیب را به شکل حادثین مشکلات اجتماعی- اقتصادی به کشورهای ضعیف و پیرامونی منتقل می‌کند و با از بین رفتن غرب (که یکی از نقاط اتفاق و اشتراک نظر پست‌مدرن‌ها و بنیادگرایان بود) سرنوشت محتوم و فنای جغرافیایی- فرهنگی بر دیگر کشورهایی سایه افکنده که از بازدهی اقتصادی پایین و اقتدار نظامی- فرهنگی بهره‌ی کمتری دارند.

طرح این بحران‌ها و تأمل عقلانی در علاج آنها، موید ظهور مرحله‌ی جدیدی در ذهن و زبان شخص فرهیخته‌ی ایرانی است که برخلاف نسل اول روشنفکران که شیفته‌ی پر و پا قرص غرب بودند و ایرانی را از سر تا پا غربی می‌خواستند، و نسل دوم روشنفکرانی که جریان غرب ستیزی را راه انداختند و با دید غربی، هویت سنتی را در هم آمیختگی تکنیک جدید، به عنادورزی سیاسی افتاده و سراز باز تولید سنت‌ها برآوردند؛ بدیهی است که تأمل در جایگاه کنونی ایران و بنیان اندیشه‌ی جدید ایرانی از یک سو محتاج غرب شناسی بی افراط و بی تفریط گذشتگان است و از دیگر سو سنجش و بازبینی در سنت را می‌طلبد. در

عرصه‌ی غرب شناسی، معلوم می‌شود که ظهور مدرنیته، بسترهای خاص فکری \_ فرهنگی و اجتماعی را می‌طلبد که اساس و بنیان آن نگرش عقلانی، به معنای عقل خوداندیش و خودکار بوده، که در نظام معرفتی انسان غربی یک جابه‌جایی پایه‌ای و عمیق را به وجود آورده است؛ به دنبال تحول در نگرش غربیان به آدم و عالم بود که جنبش اصلاح دینی رخ داد و انقلابات سیاسی به وقوع پیوست و تکنیک جای تولیدات ابتدایی و روزمره را گرفت. فلاسفه از الهیات به سوژه باوری روی آوردند و صورتبندی دانایی مدرن را پی افکندند. در پس این رخدادها بود که عصر روشنگری، اساس تمدنی تازه‌ای را به جهانیان عرضه کرد که صدای آن از مرزهای اولیه‌اش در غرب جغرافیایی در دویست سال گذشته به دیگر نقاط دنیا گسترش یافت و تمدن جهانی را بر پایه‌ی عقلانیت و خردورزی در تمامی عرصه‌های زندگی، اعم از فکری و اجتماعی، پایه‌گذاری کرد. سنجش انتقادی سنت و بازبینی آن بر پایه‌ی فکر تجدد، مبانی معرفتی سنت ما را روشن می‌گرداند و معلوم می‌شود که یک خط مستمر و غالب در نگرش اشرافی و غیر عقلانی در ضمیر ناخودآگاه از زرتشت تا دوران پیش از مشروطیت بر زبان و ذهن ایرانی حاکم بوده که در ادوار مختلف زمانی به جلوه‌های گوناگون متبلور بوده است؛ زمانی فردوسی آن را در حماسه سرایی بیان کرده، دوره‌های سهروردی آن را در حکمت اشرافی و باز تولید حکمت خسروانی ایران باستان عرضه داشته و در برهه‌ای از تاریخ ایران، خواجه نظام الملک آن را در بازخوانی اسلامی فر ایزدی شاهان ایران قدیم، زنده داشته است.

در دوران معاصر نیز کسانی چون جلال آل احمد با غرب ستیزی که ریشه در قرائت ابزار گرایی و ایدئولوژیک از اسلام داشته به بیان همان روح قومی ایرانی پرداخته و عبدالکریم سروش با بازگشت به مولانا و غزالی و طرد تکنیک و دعوت به قناعت درویشانه، خاطره ازلی

اشراق‌گرایی و آئین مودت زرتشتی را در شکل تازه به حیات فرهنگی ایران تزریق کرده است. در جمع غربشناسی و سنجش انتقادی سنت گذشته، روشن می‌شود که در دنیایی که مبتنی بر عقلانیت در عرصه‌های زندگی است و صحنه‌های فکری-اجتماعی را در نور دیده، حکمت اشراقی و اندیشه‌ی روزمرگی دیگر توان جواب‌گویی به پرسمان‌های جدید زندگی انسانی را ندارد و کارآیی لازم را در حل بحران‌های سه‌گانه خردورزی، هویت و مشروعیت در حیطه‌ی فرهنگ و اجتماع ایرانی از دست داده است. پس آن‌چه در اولویت اندیشه‌ی ایرانی قرار گرفته، یک جابه‌جایی بنیانی در اساس نگرش به عالم و آدم است تا مدرنیته‌ی ایرانی از آن پدید آید. البته بلافاصله باید اضافه کرد که مراد ما از اندیشه‌ی مدرن و فرهنگ مدرنیته، خاستگاه جغرافیایی آن در غرب نیست و این‌گونه تلقی‌های کودکانه و سطحی، دیری است که در گورستان فرهنگی به خاک سپرده شده‌اند، بلکه مراد از مدرن کردن بنیان‌های معرفتی اندیشه‌های ایرانی تکیه بر خردمندی و به سخن کانت «دلیرشدن در به کار گرفتن فهم خویش» است. نگارنده بر این باور است که همچنان که انقلاب نوسنگی انسان را از جنگل‌ها به مناطق قابل کشت و کار کشاند و او را در شهرها ساکن گردانید و دوره‌ی تاریخی حیات انسانی از پس این انقلاب سرنوشت ساز در قالب فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف آغازید.<sup>۱۷</sup>

انقلاب صنعتی نیز انسان را به حقوق خویش آشنا ساخت و او را در مسیر رشد و پیشرفت و تعالی انسانی‌اش هدایت کرد. امروزه هیچ انسان خردمندی را نمی‌توان پیدا کرد که از شهرنشینی اعراض کند و به واسطه‌ی این که خاستگاه انقلاب نوسنگی در خارج محیط جغرافیایی او

---

<sup>۱۷</sup> - مورن ۱۳۷۰، ص ۱۸۸.

بوده، به جنگل بازگردد، همچنان که انسانی را نمی‌توان خردمند نامید که به واسطه‌ی ظهور انقلاب صنعتی در انگلستان، از مزایای حیاتی آن خود را محروم سازد؛ به همین خاطر ارزش‌ها و لوازم مدرنیته میراث مشترک انسان‌ها بوده و همان‌طور که خود غربی‌ها نیز اذعان دارند، وقوع رنسانس مولود امتزاج دستاوردهای چندین تمدن و فرهنگ کهن، از جمله تمدن ایرانی-اسلامی بوده و بدون وجود شارحان شرقی فلسفه‌ی یونانی و انگاره‌های حقوقی رومیان و ... فرهنگ و تمدن مدرن به منصفی ظهور نمی‌رسید. پس دستاوردها و یافته‌های مدرنیته نیز امروز متعلق به تمام جهانیان است و هیچ فرهنگی امروزه بدون عنایت به حقوق بشر، آزادی عقیده و نظام دموکراتیک و ... نمی‌تواند در گردونه‌ی جهانی و ضیافت عمومی انسان‌ها شرکت کند؛ از این جهت باز اندیشی در میراث فرهنگی و مشارکت در «آگاهی جهانی که محصول همبستگی معارف بشری بوده، از اهم وظایف فکری بوده و فرهنگ ایرانی-اسلامی را با حفظ هویت شخصی آن در فرهنگ جهانی سهیم خواهد ساخت. فاصله‌ی زمانی نزدیک به یکصد ساله از زمانه‌ی مشروطیت و تحول چهره‌ی جهانی با سومین انقلاب بزرگ بشری یعنی انقلاب رسانه‌ای، فرصت مناسبی برای بازاندیشی در میراث قومی ایران به دست داده تا با «غرب‌شناسی انتقادی و دریافت گوهر دنیای مدرن، به تجدید مبانی و جابه‌جایی در بنیان‌های معرفتی ذهن و زبان ایرانی توفیق یابیم.

همان‌طور که اشاره شد، سنت آن‌گاه که از اجرای نقش‌های فرهنگی و باورهای اعتقادی و تبیین جایگاه اجتماعی خویش عاجز می‌شود و نمی‌تواند در فرهنگ نوین و جامعه‌ی مدرن به ایفای نقش بپردازد، آخرین مرحله‌ی حیات خود را در چهره‌ی ایدئوژیک و آگاهی کاذب غیر کارآمد می‌آغازد؛ در واقع سنت با کژتابی‌های فکری، حقایق جدید را وارونه می‌بیند و چونان آینه‌ای شکسته به بازتاب کج و معوج واقعیات

زندگی می‌پردازد. ظهور حرکت‌های «بنیادگرایانه» و «قوم‌باوری» از پارادایم‌هایی است که سنت در حال از دست دادن توان‌های خود به آن‌ها دست یازیده و وارد فرایند ایدئولوژیک شدن می‌شود.

در ایران فرایند ایدئولوژیک شدن سنت به دو شکل پدید آمده است: عده‌ای با دریافت سنتی مقولات جدید به نوگرایی در اندیشه‌ی دینی دست یازیده‌اند و بدون این که متوجه خاستگاه‌های معرفتی و اجتماعی اصلاح دینی باشند، مفاهیم دینی را در قالب‌های جدیدی آورده‌اند و در حقیقت، مدرنیته را در مفاهیم سنت بازگو نموده‌اند. اصلاح‌گران دینی در ایران با محدود کردن انگاره‌های دینی در قرائت سیاسی، گوهر الهامی و شخصی ایمان را به بوته فراموشی سپرده و اسلام را در کنار مکاتب سیاسی دیگر دنیوی عرضه نموده‌اند؛ علی شریعتی تحت تأثیر اندیشه‌های شبه مارکسیستی، به دنبال طرح تضاد طبقاتی و بنیان آرمان شهر جامعه‌ی بی‌طبقه توحیدی، الگوی فکری و اعتقادی خویش را در شخص ابوذر غفاری می‌جسته و تمدن‌سازی مسلمانان را بر اساس اندیشه‌های ابن سینا، انحرافی از اصل دیانت و عامل انحطاط تمدن اسلامی می‌خواند؛ اگر شریعتی تحت تأثیر ماتریالیسم قرن نوزدهمی، سخن از بازگشت به هویت اسلامی می‌راند، عبدالکریم سروش با متأثر شدن از پوزیتویسم تعدیل‌شده‌ی پوپری، به جذبه‌های عارفانه‌ی مولانا و قناعت ورزی غزالی برمی‌گردد و همان‌طور که اشاره شد، مفاهیم جدید معرفتی نظیر ابطال‌پذیری را در محک تجربه‌ی حافظ و دی‌کانستراکشن را در شرحه‌گویی مولانا می‌جوید. عبدالکریم سروش از کثرت توغل در متون عرفانی، سعی در قالب دادن دین عارفانه در تمدن تکنیکی مدرن دارد و از آن‌جا که توجهی به خاستگاه‌های پیدایش عرفان و تصوف در دوران انحطاط تمدن ایرانی - اسلامی از یک سو و جامعه‌ستیزی انگاره‌های صوفیانه از دیگر سو ندارد، به نحوی در وادی ایدئولوژیک



می‌افتد. سروش نیز همانند بعضی از روشنفکران چون مقولات مدرنیته را از منظر عرفان مولانایی و زهد غزالی قرائت می‌کند، در پروسه‌ی ایدئولوژیک کردن سنت به شکلی شرکت دارد و ایده‌هایش از موانع مهم و اساسی در تجدید مبانی معرفت دینی به شمار می‌رود؛ چه این که اصلاح دینی در فرهنگ مدرن، هماهنگ کردن مسایل اجتماعی و اخلاقی و سیاسی با یافته‌های عقل خود بنیاد و تفکیک ایمان شخصی از آن می‌باشد، امری که به غلط در جامعه‌ی فرهنگی ایران به فرایند سکولاریزاسیون نامبردار شده است؛ به گواهی رخدادهای تاریخ مدرنیته پیچیده‌گی اجتماع انسان‌ها و تبدل در حساسیت‌های اعتقادی و اخلاقی انبای بشر موجد بازاندیش دینی بوده و برخلاف پندار سنتی‌ها این امر به معنای از بین رفتن دین نبوده، بلکه خود عین دین داری نوین در عرصه‌های فردی و شخصی است.

عده دیگری از روشنفکران در عدم توجه به تجدید مطلع در بنیان‌های فکری به بحث‌های توسعه و نوسازی در عرصه‌های اقتصادی و سیاسی روی آورده‌اند؛ احسان نراقی در تئورهای خود که نشأت گرفته از جامعه‌شناسی مدرن است به وارونه‌سازی مفاهیم پرداخته و معتقد است که می‌توان بر پایه‌ی حقیقت شرقی، که شدیداً تحت تأثیر عرفان است، تکنولوژی غربی را استقرار داد.<sup>۱۸</sup> نراقی در باز تولید بنیان‌های اشراقی همانند سروش از این نکته غفلت نموده که سخن عرفانی در بنیان‌های خود، توان اجتماعی زیستن و برپایی امر اقتصادی و امر سیاسی را ندارد و نمی‌تواند در تمدنی که بر پایه‌های خردگرایی، فردانیت و تکنولوژی استوار است، معضلات فکری- اجتماعی انسان مدرن را پاسخگو باشد. شاید مهم‌ترین ناسازه‌ای که میان سخن عرفانی و مدرنیته وجود دارد،

---

<sup>۱۸</sup> - نراقی ۱۳۵۶، ص ۱۶۲.

دریافت این دو فرهنگ از مضمون فرد و دعوت مدرنیته به فرد باوری و ترک نفس پدیداری در صوفیگری است.

در دوران معاصر تاریخ ایران احمد فردید نمونه‌ای بارز از خلط عرفان و اندیشه‌ای دوران جدید بود که به دستش درآمیختگی وانموده‌ای از فلسفه‌ی هایدگر با علم الاسمای عرفانی به منصفی ظهور رسید و ملغمه‌ای اندیشه سوز از استتار وجود هایدگری از راه کشف اسمای الهی به وجود آورد و عصر انتظار فرار خدایان، در معنای هایدگری آن را در پس فردای هستی به طرح اولیه پریروز خود یعنی مبدأ متصل می کرد. اندیشه‌های فردید که بر نسلی از روشنفکران ایرانی در خلط مباحث فکری تأثیر گذاشت به سخن یکی از حاضران در جلساتش «زنجیره‌ای از شبیه و بدل سازی‌ها که عقاید و مفاهیمی را که از زمینه‌های به کلی متفاوت برمی آمدند، در یک کفه ترازو می‌نهاد، آنچه از میانه غایب بود... ناآگاهی کلی نسبت به شکافها و بریدگی‌های میان تمدن‌ها بود. گویی که فردید با نگاه شعبده بازانه، از فراز قرون، آسمان را به ریسمان گره می‌زد... هنگامی که مدرنیته را به هیات یک دیکتاتور توصیف کرد که نفس اماره‌اش بر نفس مطمئنه چیره است، عقاید ارتجاعی اش ابعاد واقعا خطرناکی یافت.»<sup>۱۹</sup>

به دلیل سیطره‌ی سخن عرفانی در آموزه‌های روشنفکران، اندیشه‌ی ایرانی در شرایط معاصر فرهنگی نتوانست به مفهوم فردانیت برسد و ساختارهای اجتماعی و سیاسی هم که در یک صد ساله‌ی گذشته به تقلید از غرب در ایران به وجود آمدند، بدون بنیان‌های معرفتی لازم شکل گرفتند و ابزاری تهی از کار درآمدند. در عرصه‌های فکری و فرهنگی هم علوم جزیی (به اصطلاح قدما) مورد انکار قرار گرفت و شعر

---

<sup>۱۹</sup> - شایگان ۱۳۷۶، ص ۷۷.

و شاعری به رسانه‌ی قوی ایرانی تبدیل شد. اگر این رسانه در میان ساخت قبیله‌ای ایران باستان می‌توانست اسطوره‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی را بیان کند، با دگردیسی که به دنبال انقلاب صنعتی در فرهنگ انسان‌ها رخ داد، از کارایی بازماند و نتوانست از عهده‌ی درمان رنج‌ها و آلام فکری- فرهنگی جدید برآید. تبدیل روح شاعرانه به خرد فیلسوفانه و دریافت روح زمانه‌ای که به بنیان‌هایی متفاوت از پایه‌های جامعه‌ای قبیله‌ای شکل گرفته، همان تجدید مطلعی است که می‌تواند ذهن و زبان ایرانی را در فرایند خلاقیت و آفرینشگری یاری رسانده و بدون این که همانند چهار صد سال گذشته، او را از تاریخ غایب ساخته، در مشارکت با انقلاب رسانه‌ای فعال سازد.

داریوش مهرجویی در فیلم «میکس» به تلاقی دو دنیای سنتی و مدرن- که نزدیک به یکصد سال است دامنگیر ذهنیت و اجتماع ایرانی بوده- پرداخته و چالش آن‌ها را این بار با استفاده از ابزار و ادوات سینمایی (به عنوان مظاهر مدرن) و کاربرد غیر اصولی آن (با ذهنیت سنتی ویژه‌ی ایرانی) به صورت نمادی از بحران دوران گذار به تصویر کشیده است. مهرجویی در فیلم خود به این مساله دامن می‌زند که مدرنیته ساختاری با لوازم و الزامات ویژه‌ای است و بدون دریافت زیرساخت‌های فکری- فرهنگی آن و تحول در شیوه‌ی تولید جامعه و تثبیت انگاره‌های سیاسی- اخلاقی آن، نمی‌توان به تکنولوژی جدید- که برآمده از تحول ذهن و زبان و اجتماع انسانی بوده، نائل آمد. همان‌طور که مخملباف در «ناصرالدین شاه آکتور سینما» وضعیت درگیری فکری ایرانی را با تکنیک مدرن- خاصه سینما- به تصویر کشیده است، به سخن بودریار «در غیاب یک انقلاب سیاسی و صنعتی عمقی، اغلب تکنیکی‌ترین و صادراتی‌ترین وجوه مدرنیته است که جوامع در حال توسعه را تحت تاثیر قرار می‌دهد: اشیای تولید شده‌ی صنعتی و مصرفی، و وسایل ارتباط

جمعی. در واقع مدرنیته در مادیت فنی‌اش از همان ابتدا به سان نمایشی به این جوامع عرضه می‌شود و بر آن‌ها تاثیر می‌گذارد، به جای آن که از طریق روندی طولانی از خردمندی اقتصادی و سیاسی خاص غرب عمل، کند.<sup>۲۰</sup> این معضلی است که از زمان جنگ‌های ایران و روس در سرآغاز مواجهه‌ی ایران با روسیه مدرن، گریبانگیر نخبگان و تحصیل کردگان ایرانی بوده و آنان را به عقب ماندگی کشور و پیشرفت دنیای مدرن آشنا ساخته و هر کدام را به فراخور درک و دریافت علمی و شناخت تحولات دنیای مدرن، به تامل و تفکر و ارائه‌ی راه حل واداشته است. مهرجوئی در «میکس» به تفاوت بنیادهای در دنیای قدیم و جدید پرداخته و آن‌ها را در استفاده‌ی ایرانی از سینما پیش روی تماشاگران گذارده است؛ از نظر مهرجوئی شیوه‌ی استفاده‌ی صحیح از ابزار تکنولوژیک، نیازمند تحول در ذهنیت و تجدد فکری است و تا زمانی که ذهنیت آدمی در چنبره‌ی انگاره‌های سنتی گرفتار است و نتوانسته بندهای جبر اندیشی و قبیله سالاری را بگسلد، نخواهد توانست با لوازم و الزامات مدرنیته ارتباط منطقی و خردمندانه برقرار کند.

در واقع مهرجوئی با زبان گویای تصویری، واقعیت غربی را در کنار حقیقت شرقی قرار می‌دهد و آشفتگی و دو پاره‌گی جهان ایرانی را عرضه می‌کند؛ سینما که در فیلم مهرجوئی نماد و سمبل حضور مدرنیته است با جنبه‌های سنتی ذهن و کنش ایرانی مواجه می‌شود؛ خسرو که سینماگر کارآزموده و آشنا با ابزار و آلات تکنیکی است، زبان تصویری را خوب می‌فهمد و به کار می‌گیرد. اما در سازماندهی و منطق درونی و انضباط کارهایی که برای ساخت فیلم و رساندن آن به جشنواره لازم است، ناگزیر است سیطره‌ی ذهنیت سنتی را که در دوری از کار جمعی و

---

<sup>۲۰</sup> - بودریار ۱۳۷۴، ص ۲۹.

گریز از انضباط و سازماندهی همکاران جلوه نموده، دچار اضطراب و تشویق ذهنی و بن بست روحی و جسمی می‌شود. بازیگران فیلم خسرو، بیشتر به رفع تکلیف پای بندند، تا همدلی با معنای نهفته در منطق سینمایی و بدون آگاهی از شرایط و ساخت و ساز سینما و عصر مدرن که در دقت و تعهد و مشارکت نهادینه شده است، در پی شتاب و سرهم بندی و دغدغهی حضور- هر چند ناقص و ناتمام فیلم- در جشنواره را دارند.

صحنه‌هایی دیگر از «میکس» را نیز می‌توان در غیر قابل چفت و بست شدن حقیقت شرقی و اشراق گرایی با واقعیت غربی و خردابزاری دید؛ آن جا که متصدی صداگذاری در پی رفع اشکال فنی دستگاه، با مشت به رفع آن اقدام می‌کند. یا موقعی که آهنگساز فیلم، به جای تهیه‌ی موسیقی متن، در پی شهودات شخصی و عوالم معنوی خود به معبد خصوصی‌اش پناه می‌برد. مهرجوئی صحنه‌هایی دیگر را هم برای نشان دادن این دوگانگی در روح و روان ایرانی معاصر در حضور خانواده‌ی دست اندرکاران ساخت فیلم- که نمادی از ته مانده‌ی روح قبیله‌ای ایرانی است- عرضه می‌کند. بی تردید مهرجوئی با این فیلم یکی از اصلی‌ترین مسائل جامعه‌ی امروز ایران را به تصویر کشیده و در صدد بیان بحران هویتی است که به دنبال آشنایی ایرانیان با مدرنیته بر ذهن و زبان آنان سنگینی می‌کند «میکس» در صحنه‌های مختلف با نشان دادن راه حل‌های مختلفی که برای گذار از بحران هویت و معضل سنت/ مدرنیته در طول یکصد سال گذشته ارائه شده‌اند، تماشاگر را با این سؤال حیاتی و مهم به خارج از سالن سینما می‌برد که: برای مدرنیته‌ی ایرانی چه راه حلی خردمندانه و عملی است؟ این که حقیقت کهن شرقی را چگونه با واقعیت مدرن غربی میتوان هماهنگ کرد؟ بازسازی سنت در سایه‌ی مدرنیته با کدامین ابزار میسر است؟ سرنوشت فعلی ایرانی که در

میان دوگانگی سنت/ مدرنیته گرفتار شده است، به کجا می‌انجامد؟ و بالاخره چرا تاکنون ذهن ایرانی با واقعیت مدرنیته نتوانسته است انس بگیرد و در بنیان‌ها و استفاده از لوازم و الزامات مدرنیته با مشکل مواجه است؟

عبدالکریم سروش آخرین نماینده‌ی جریانی است که به نواندیشی دینی مشهور است؛ وی با طرح تکامل معرفت دینی و تفکیک آن با جوهره‌ی دین، توانست معرفت‌شناسی دینی را به مراحل جدیدی در ایران امروز رسانده و به معنای واقعی سخن از «گفتمان جدید دینی» براند. سروش در فرایند پروسه‌ی نوگرایی دینی خود، با مطرح کردن مقولاتی چون ذاتی و عرضی دین - اقلی و اکثری دین - بسط تجربی نبوی و... از سطحی نگری دوران اولیه‌ی تأملات خویش در حال گذار بوده و با توجه عمیق و تأمل انتقادی در بنیان‌های معرفتی اندیشه‌های دین‌یاش، در حقیقت به نوعی «چرخش معرفتی» را آغازیده است. شاید بتوان مقاله‌ی «فقه در ترازو»<sup>۲۱</sup> را شروعی برای این دوره از اندیشه‌های سروش به شمار آورد؛ با این حال بلافاصله باید اضافه کرد هنوز سروش خود را از آفت ایدئولوژیک اندیشی «روشنفکران دینی» پیشین رها نساخته است. برای این که بتوان به موقعیت فکری سروش و نقشی که جابجایی معرفتی (Epistime shift) می‌تواند در نواندیشی دینی بر عهده داشته باشد اشاره کرد، بایستی تبار اندیشگی نوگرایان دینی را در یکصد سال گذشته به مذاقه گذاشت.

در تبارشناسی معرفت دینی اگر تاریخ اسلام را از منظر تحولات معرفتی مورد تأمل قرار دهیم، با سه رویکرد مواجه می‌شویم:

---

<sup>۲۱</sup> - منتشر شده در: کیان ۱۳۷۸، ش ۴۶.

۱- رویکرد نخست، حامل معرفت نقلی از منابع دینی بود که پس از دوران ظهور اسلام و عصر ایمانگروی اولیه ظاهر شد؛ عالمان دین در این دوره تبیین پدیده‌های اجتماعی- فکری را از منظر متن کتاب و سنت شفاهی نظاره‌گرند و با تدوین و جمع‌آوری احادیث نبوی در جوامع روایی اولیه، به تکثیر و ترویج نقلگرایی عاری از خردورزی ناب می‌پردازند؛ متفکران اهل سنت به تدوین «صحاح سته» و عالمان شیعه به تالیف «کتب اربعه» از احادیث پیامبر و ائمه‌ی شیعه دست می‌زنند؛ سنت اشعریگری و اخباریگری و اکتفا به ظواهر کتاب و سنت از مشخصه‌های اصلی این دوران است. روایتی که شهرستانی از نحوه تفسیر مالک بن انس در خصوص آیه عرش (اعراف/۵۴ و طه /۲۵) می‌آورد، نمایانگر صورت‌بندی دانایی ایمانگروی دوره‌ی اول می‌باشد؛ مالک می‌گوید: «استوا معروف است، چگونگی آن مجهول است. ایمان به آن واجب و سؤال کردن درباره‌ی آن بدعت است.»<sup>۲۲</sup>

در این دوران به واسطه‌ی تعقیب دینی و قشریگری در احکام شرعی، نظام گفتاری و نقل احادیث پیامبر و حفظ قرائت قرآن منعکس است و نظام نوشتاری در عرصه‌های علمی و تأملات نظری- فلسفی در آموزه‌های دینی یا جهان‌شناسی و یا هر نوع از علوم و معارف دیگر با مخالفت خلفای اولیه مواجه بوده است؛ برای نمونه‌ای از نگرش نقل‌گرایانه‌ی دوران مورد بحث، می‌توان به سخن قفطی (ص ۴۸۳) در ذیل شرح زندگی یحیی‌ی نحوی، که گزارشی از کتاب سوزی اسکندریه را با کسب تکلیف از عمر (خلیفه‌ی دوم) انجام گرفته استناد کرد. گزارش این واقعه در بخش دوم نوشتار حاضر ذیل بحث از عصر زرین فرهنگ و تمدن ایرانی آمده است.

---

<sup>۲۲</sup> - شهرستانی، ص ۱۷.

۲- رویکرد دوم نمایانگر پایه‌گذاری علوم و معارف دینی است که با گسترش فتوحات مسلمانان و آغاز دوران ترجمه از ملل غیر عرب (ایرانی- یونانی و هندی) همزمان بوده و تأکید در آن به قرائت عقلی از اسلام و تبیین و دفاع عقلانی از اعتقادات نزد معتزله و شیعه، از مشخصات این دوران به شمار می‌رود؛ به ظهور رسیدن علوم و معارف جدید در این دوران که متأثر از دانش‌های برون دینی بوده، عوامل گسست از رویکرد قبلی را در خود جای داده است. ژرف نگری در احکام شرعی و تدوین روشمند مباحث فقهی و استقلال آن به صورت علمی مستقل با زمینه‌ها و موضوعات روزمره، در انتقاد از شیوهی نقلی محدثان قبلی و با مراجعه به عقل، به عنوان منبعی برای استنباط، علم نوپیدای "فقه" را به عرصه رساند. عالمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی نیز با انعقاد اصولی و منظم مسابله فقه و با گسترش آرای عقلی در عرصه‌های فقهی، تحولی عمیق در شیوه‌های استدلال فقهی به وجود آورده و با تأسیس و تدوین "علم اصول فقه" به عنوان منطق پژوهش اجتهادی و تفریع فروع و تطبیق با اصول، فقه را به عنوان علمی روشمند شکل دادند. از سوی دیگر بنیان «علم کلام عقلی» که توأم با فلسفه‌ی یونان، عهده‌دار تبیین عقلانی اعتقادات دینی و دفاع معقول از آنها بود، در سده‌های سوم و چهارم نضج یافت؛ الکندی و فارابی نیز بر اساس ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان، پایه‌گذار معرفت فلسفی در جهان اسلام شدند و عالمان بعدی با تکیه بر فلسفه، جهان‌شناسی دینی را در علوم مختلف چون طبیعیات، طب و کیمیا مدون کردند. اشکال مختلف علوم و معارف در فرهنگ سنتی پیرامون مرکزیت متن قرآن ساخته شد و این فرایند در طی تاریخ طولانی خود، قرائت‌های گوناگونی از متن نخستین (به تعبیر ارکون) عرضه داشتند؛ سطره‌ی این متن در فرهنگ اسلامی به حدی بود که در کنار تشکیل گفتمان‌های علمی (طبیعیات-



طب و...، فلسفی، حقوقی(فقه و...)، اخلاقی(تصوف و...)، به طور قطعی نقش منحصر و محدود کننده‌ی معنا را ایفا نمود و حیات معرفتی را به یک مرکز کانونی و یک نقطه‌ی حضور و یک منشا ثابت هدایت کرده و به گونه‌ای از هر نوع معنای دیگر و کثرت متون جلوگیری نموده و نظام نص- متن محوری(Textcentrism) را پایه‌گذاری کرد؛ تأثیر متن به حدی بود که حتی عرصه‌ی ادبیات و معماری نیز از آن بی نصیب نبود و بنای مساجد و خانه‌ها و بنیان هنر خوشنویسی و منع شمایل نگاری، در توسل به مرجعیت وحی و الهام از متن و نص قرآنی در طول زمان شکل گرفته‌اند.

۳- رویکرد سوم در تاریخ معرفتی جوامع مسلمان بعد از رویارویی با فرهنگ و تمدن جدید غرب و عصر روشنگری در اروپا آغاز شد؛ متفکران مسلمان در مواجهه با مدرنیته به بازاندیشی در آموزه‌های فکری- فرهنگی خود اهتمام ورزیده و دوره تازه‌ای را در عرصه‌ی اندیشگی دینی پدید آوردند.

ظهور گفتمان جدید و رشد و تحول در معرفت دینی عوامل مختلفی دارد؛ مسایلی نظیر دگردیسی وضع اجتماعی- ظهور معارف تازه و عقیم بودن معرفت پیشین از حل مسائل روزگار، می‌توانند تک به تک پدید آمدن گفتمانی را موجب شوند. همچنین باید تحول پدیده‌های ذهنی را در برهمکنش با عوامل اجتماعی نیز به مذاقه نهاد. این موردی است که در خصوص ظهور گفتمان جدید دینی و تشکیل رویکرد نوین در میان متفکران اسلامی از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ اشغال مصر توسط ناپلئون در سال ۱۷۹۸ میلادی و خدشه دار شدن استقلال ممالک اسلامی و رسوخ فرهنگ و علوم مدرن در جهان اسلام، عالمان و اندیشمندان دینی را به تامل در وضعیت اجتماعی- فرهنگی خود واداشته و دوران تازه‌ای را در میان متفکران دینی پدید آورد.

این گفتمان در حقیقت بدیلی است برای حکمت و کلام فلسفی قدیم که در ارزیابی مقولات نوین فکری و پدیده‌های نوظهور اجتماعی عقیم بوده و توان عرضه‌ی اندیشه‌های جدیدی را از منظر دینی و توسط علوم و معارف نوپدید نداشته است. طرح افکاری که از سوی جمال‌الدین اسدآبادی برای اولین بار در جهان اسلام ارائه شده و ناظر به موقعیت فرهنگی- اجتماعی تمدن مسلمانان بوده، از مهمترین پایه‌های گفتمان جدید دینی بوده که توسط مریدان و شاگردان ایرانی وی در دوران مشروطیت تبلیغ می‌شده است. این افکار به همراه اندیشه‌های متجددان دیگر از زمینه‌های فکری تحول جامعه‌ی سنتی در ایران بوده و در میان اندیشمندان دینی تاثیر بسزایی داشته است. در دوران مشروطیت و پس از آن، فاز ابتدایی گفتمان دینی در میان عالمان ایرانی به بازنگری در سنن فکری و طرح مسائل جدید پرداخته و کسانی چون شیخ هادی نجم‌آبادی- شریعت سنگلجی و... (از منظر نوآیینی) در عرصه‌های محدودی چون اندیشه‌ی سیاسی دینی و توجه به معضل آموزش و پرورش سنتی، نطفه‌های نظام فکری نوینی را در میان متفکران دینی پایه گذاشتند.

دوران دوم از سیر تحول گفتمان جدید دینی در ایران با دهه‌ی ۲۰ سده‌ی حاضر شروع می‌شود. متفکران دینی نظیر محمد تقی شریعتی و مهدی بازرگان، عمدتاً تحت تاثیر اقبال لاهوری، از دیدگاه‌های مختلف به بازسازی فکر اسلامی پرداخته و چهره‌ای نوین از معرفت دینی که نشأت گرفته از معلومات دنیای مدرن بوده و تفسیر تازه‌ای از بنیادهای دینی را در خود داشت، دوره‌ی جدیدی را بنیان می‌گذارند.

به دنبال تحول جامعه‌ی ایران و نهادینه شدن بخشی از صنعت جدید و ظهور شبه مدرنیسم شاهنشاهی از یک سو و آشنایی متفکران دینی با علوم مدرن از سوی دیگر، نسل دوم روشنفکران دینی پای به عرصه‌ی حیات فکری- فرهنگی ایران می‌گذارند؛ اینان تحت تاثیر سوسیالیسم و

نظریه‌ی عدالت اجتماعی آن و به واسطه‌ی موقعیت سیاسی- اجتماعی ایران در دهه‌های سی و چهل، به قرائت ایدئولوژیک از اسلام روی آورده و طرح مقولات سیاسی را بیشتر وجه همت خود قرار می‌دهند؛ تشکیل نهضت آزادی ایران توسط مهدی بازرگان، سحابی و طالقانی و کوشش در تنظیم ایدئولوژی اسلامی در اوایل دهه‌ی چهل و فعالیت گسترده‌ی علی شریعتی در بیان اصول ایدئولوژیک از منظر اسلامی و روایت ابزارانگارانه از دیدگاه‌های شیعی توسط وی، عرصه‌های اصلی گفتمان جدید دینی به شمار می‌روند؛ در پی و همراه با این جریانات، کسانی چون حبیب‌الله پیمان و... به گسترش گفتمان جدید سیاسی اسلام پرداخته و گذشته از فعالیت‌های سیاسی، توجه خود را به مباحث اخلاقی- اقتصادی و... نیز مبذول می‌دارند.

در انتهای این دوران که وجه غالب آن، مقابله با استبداد داخلی و استعمار خارجی بوده، متفکرانی چون مرتضی مطهری و... به بازسازی مسائل کلامی(وفلسفی) پرداخته و مباحثی چون حقوق زن- اخلاق و... دیندارانه را مطرح می‌کنند. اهم ویژگی‌های دوران دوم حیات گفتمان دینی در ایران معاصر عبارتند از :

- ۱- ایدئولوژیک کردن اسلام.
- ۲- اقتباس از علوم جدید(طبیعی- اجتماعی) غربی.
- ۳- مقابله با یونانگرایی و فکر قیاسی.
- ۴- مبارزه با خرافات دینی.
- ۵- نقد تصوف تاریخی.
- ۶- پیگیری از عوامل انحطاط فکری- فرهنگی مسلمانان.
- ۷- انتقاد از فقه گروهی مفرط در میان عالمان دینی.

دوران سوم از دگردیسی گفتمان جدید دینی با طرح پرسمان‌های فلسفی و دین‌شناسانه از سوی عبدالکریم سروش شروع شده است.

طرح بحث دموکراسی و اسلام، تحلیل مفهوم حکومت دینی در دنیای مدرن و توجه به دین سکولار، از ثمرات دیگری است که طرح بحث تکامل معرفت دینی و نگاه عرفی و عصری به بار آورده است.

از ویژگی‌های اساسی این دوران در گفتمان جدید دینی که وجه غالب تفکر دینی در میان نخبگان فکری ایرانی است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱- ایدئولوژی زدایی از اسلام.

۲- برخورد عقلانی با تمدن غرب.

۳- نگرش منتقدانه به تاریخ معرفتی اسلام و روشنفکران دینی قبلی.

۴- روایت معنوی و شخصی از ایمان دینی.

۵- اعتقاد به کثرت‌گرایی دینی و فکری.

۶- واسازی معرفت سنتی از دین.

در حقیقت برش‌های تاریخی در سیر نوگرایی دینی ایران معاصر را می‌توان با توجه به غالب بودن اندیشه‌ای این گونه قرائت کرد که دهه‌ی چهل تحت تأثیر گفتمان مهدی‌بازرگان بود. دهه‌ی پنجاه متأثر از گفتمان شریعتی بوده و در دهه‌ی شصت گفتمان مطهری در صدر نوگرایی دینی قرار داشت و بالاخره دهه‌ی هفتاد از تحول روشنفکری دینی، از آن گفتمان سروش بوده است؛ نقطه‌ی اوج قرائت سکولاریستی از دین توسط سروش و ختم تعیین نقش سیاسی برای آن، در محوریت‌ترین مسأله‌ی مورد اختلاف سنت‌گرایان و گفتمان جدید دینی یعنی بحث حکومت (دینی) است؛ سروش معتقد است حکومت دینی بر پایه‌ی جامعه‌ی دینی استوار بوده و حاکمان در چنین حکومتی فقط در

عرصه‌ی ارزشی به پیشگاه اصول دینی که منبعث از فهمی از دین بوده، فراخوانده می‌شوند، اما عرصه‌ی روشها و کاربرست آنها در اجتماع و حکومت‌داری متعلق به دانشمندان و متخصصان بوده و نشأت گرفته از عقلاوند. در عین حال که حکومت ماهیتی دینی ندارد، متصف به دین است. بنابراین در حکومت دینی حق حاکمیت از حقوق انسانی بوده و حق الهی حکومت کردن به حالت تعلیق در می‌آید. حال که انسانی بودن شرط مشروعیت حکومت دینی است و حقانیت دین به انسانی بودن آن است، پس هر انسانی دریافت شخصی از دین خود را ملاک می‌داند و از این لحاظ جامعه‌ی پلورالیستی دینداران شکل می‌گیرد؛ اما بنیان حکومت نه بر دریافت انسان‌ها از دین، بلکه مبتنی بر عقل (جمعی) دینداران که هماهنگ با معارف عصری بوده، تشکیل می‌شود و حکومت (دینی) کارآمدی می‌یابد.

سروش در مقاله‌ی «فقه در ترازو» با توجه به خردورزی مدرن که نشأت گرفته از تحول و دگردیسی در اندیشه‌ها و جوامع انسانی است و ریشه در رنسانس و حوادث مرتبط با آن دارد، سخن از تجدید نظر در معرفت به میان آورده و به تحول در بنیان‌های فکری عنایت دارد؛ وی می‌نویسد: «ما امروز با دو مصلحت روبه‌رو نیستیم که یکی مزاحم دیگری باشد. ما با دو مبنای برون دینی روبه‌رویم که یکی با دیگری مزاحمت دارد و حتی فقیه امروزین ما هم می‌کوشد با همین عقلانیت جدید از مواضع پیشین دفاع کند. در این مبانی باید کاوش کرد و جایی برای آنها در علم اصول سنتی باز کرد.»<sup>۲۳</sup> در واقع سروش رهیافت گسست را برای گفتمان دینی (وقفه‌ی) انتخاب کرده و بر خلاف آرای گذشته‌اش بذل توجه در مبانی و لزوم تحول بنیادین در آنها را دارد؛ چرا که وی متوجه

---

<sup>۲۳</sup> - کیان/۴۶، ص ۱۷.

شده هر مدرنیته‌ای با گذار انتقادی و تامل از افق امروزمین در افکار و باورهای سنتی است که در جامعه‌ای پای می‌گیرد و عرصه‌های نوینی را در اندیشه‌ها و افکار دینی و غیر آن باز می‌کند. به سخن هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی: "هر دوره از سر ناگزیری، متن را چنانکه پیش رویش قرار گرفته است می‌خواند. چرا که وابسته است به سنتی که درونش بهره‌ای مادی دارد و ناگزیر است در آن خود را بشناسد. معنای راستین متن چنانکه در کار تأویل کننده مطرح می‌شود، به عناصر احتملی وابسته نیست که خصلت نمای دوران مولف و مخاطب‌های هم‌روزگارش هستند. چرا که این معنا دستاورد شرایط تاریخی تأویل کننده و از این رهگذر، تمامی فراشد عینی تاریخی است... معنای متن از نیت مولف فراتر می‌رود، نه گاه به گاه بل همواره. شناخت فراشدی تکرار شونده نیست، بل همیشه دارای منش آفریننده است... هر کس که چیزی را می‌شناسد، آن را به گونه‌ای متفاوت می‌شناسد."<sup>۲۴</sup>

عبدالکریم سروش با این که در مقالات اخیر خود، سرآغازهای دگردیسی معرفتی را نشان می‌دهد، اما با این حال هنوز گرفتار آفت‌هایی نظیر شعرسرایی، حافظ‌خوانی و مولانا‌باوری است. بی تردید در مرحله‌ی کنونی فرهنگ ایرانی که در حال گذار از شکل پیشین خود به شکلی دیگر است، و خود سروش نیز به این دوران گذار اذعان دارد، و گرفتار بحران‌های جدی هویتی و معرفتی می‌باشد، حل پرسمان‌های اصلی و اساسی دستگاه فکری ایرانی، در گرو دریافت نیازهای زمان و آگاهی از تحول و تغییر در نظام معرفتی انسانهاست، بنابراین نمی‌توان با دستیازی به شعر و شاعری به طرف دیگر بحران‌های فرهنگ ایرانی رسید و در رهسپاری بخردانه این راه، شور و جذبه‌ی عاشقانه‌ی عرفانی و شهودات

---

<sup>۲۴</sup> - به نقل از: احمدی، ۱۳۷۰، ص ۲/۶۰۴.

شخصی مولانا، که به تأیید خود سرش برگرفته از روح زمانه‌اش است، دستیابی به تمدن و فرهنگ مدرن ایرانی را آرزویی دست نیافتنی و خام پروری می‌نماید. گرفتاری سرش در بند مفاهیم شعری و مقولات عرفانی، وی را در درک درست دنیای مدرنیته دچار توهم ساخته و مفاهیم اساسی این جهان نظیر تکنولوژی را به عنوان اکل میته پذیرفته و در مقابل آن به قناعت غزالی وار سفارش می‌کند.<sup>۲۵</sup> از سوپی وی به واسطه‌ی سازه‌های سنتی ذهنیتش، از مقولات مهم و اساسی چون تساوی حقوق جنسی انسان‌ها و پدیده‌ی فمینیسم و هنر مدرن با سکوت آگاهانه غفلت می‌کند.

بی‌تردید نظام صنعتی و پیشرفت‌های ابزاری، از عناصر اصلی تمدن مدرن به شمار می‌رود؛ بشر در تاریخ حیات خود، نخستین بار در قرن هفدهم بود که استفاده از ابزار را به صورت تکنیکی آموخت و با اختراع وسایل عظیم و بزرگ صنعتی، برهه‌ای تازه از دوران سروری را به وجود آورد. در جریان انقلاب صنعتی که میان سالهای ۱۷۶۰-۱۸۳۰ در انگلستان رخ داد، «همزمان شدن عرضه‌ی روزافزون زمین، کار و سرمایه موجبات توسعه‌ی صنعتی را فراهم آورد؛ سوخت و انرژی مورد نیاز صنعت در مقیاس کلان به یاری ذغال سنگ و نیروی بخار تأمین شد. در این راستا، نرخ‌های پایین بهره، قیمت‌های رو به افزایش، و انتظار سودهای کلان نیز مشوق‌هایی مهم به شمار می‌رفت. اما در پس این عوامل اقتصادی و مادی و فراسوی اینها، چیزی بالاتر وجود داشت: دادوستد با خارجیان، افق دید افراد را نسبت به جهان گسترش داد. علم موجب توسعه‌ی برداشت و درک مردم از کاینات شد. انقلاب صنعتی در ضمن انقلاب اندیشه‌ها نیز بود. این انقلاب، که موجب پیشرفت درک

---

<sup>۲۵</sup> - سرش ۱۳۷۵، ص ۳۰۹.

بشر نسبت به طبیعت و تسلط بر آن می‌شد، سرآغازی بود بر گرایش جدید نسبت به مسایل جامعه‌ی بشری.<sup>۲۶</sup>

از آن زمان به بعد کم‌کم تکنولوژی به عنوان محصول تفکر علمی و مساعی سازمان یافته‌ی بشری برای حل معضلات زندگی، کار و تولید درآمد و به موضوع مالکیت افراد- بنگاه‌ها و خانواده‌ها به صورت موروثی تبدیل شد و نطفه‌های اولیه‌ی تشکیل طبقه‌ی جدید بورژوازی در صحنه‌ی اجتماع فراهم آمد.

در زمینه‌ی هنر عصر جدید که سروش به عنوان یکی روشنفکر از آنها غفلت دارد، می‌توان به دو شاخص اصلی و قله‌های بلند آن یعنی رمان و سینما اشاره کرد. اگر چه گستره‌ی هنر جدید فراتر از این دو عرصه می‌رود و می‌توان با ارجاع به هنرهایی چون معماری \_ موسیقی \_ نقاشی و... به بحث از جایگاه محوری هنر در دنیای مدرن پرداخت. هنر مدرن نیز با بازگشت به هنر دوران باستان و تکمیل آن با انگاره‌های نوین، در نقطه‌ی مقابل هنر قرون وسطی قد علم کرد و در طی رشد چهار صد ساله‌ی خویش، به شکوفایی قابل توجهی رسید؛ هنرمندان مدرنیست با شکستن غالب‌های کهن و نوآوری در ارزش‌ها و بیان هنری، توانستند دریچه‌ی تازه‌ای به زیبایی‌های زندگی انسان‌ها گشوده و ارزش‌های زیبایی شناختی آن را ظاهر گردانند. شاخص‌های هنر مدرن عبارتند از:

(الف) فردگراست.

(ب) نسبی‌باورست.

(ج) سکولارست.

---

<sup>۲۶</sup> - اشتن ۱۳۷۵، ص ۲۴.



(د) سنجشگرست.

(ه) نوجوست.

ارزش هنر مدرن به حدی است که امروزه بدون شناخت و آگاهی از آن، بخصوص شکل‌های جدید آن یعنی رمان و سینما، نمی‌توان به بنیان‌های جامعه و فرهنگ مدرن پی برد. با رمان و سینما «امر جدید به آن چه هنوز ناگفته و نانوشته است- از دل زبان فوران می‌کند.»<sup>۲۷</sup> آلبرس در تشریح جایگاه رمان در زندگی انسان معاصر معتقد است: «در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، رمان به صورت شایع‌ترین نحوه‌ی بیان ادبی درآمده است. این نوع ادبی که سابقاً در شمار سرگرمی‌ها یا وسیله‌ای برای اقناع آسان مخیله یا احساسات بود، اکنون مقاصد و مسئولیت‌ها و نگرانی‌هایی را بیان می‌کند که در گذشته موضوع حماسه، وقایع نگاری، رساله‌ی اخلاقی، علم عبادت و اشراق و تا حدی هم موضوع شعر بود. رمان برای هرگونه ذهنی خوراک باب طبعش را فراهم می‌کند: برای اذهان واقعگرا مطالعات اجتماعی را که امروزه از اهمیت و جاذبه‌ی کشورهای در حال پیشرفت مایه می‌گیرد؛ برای ذهن‌های حساس بازی‌های خشن و ظریف تحلیل‌های روانی را که در قرن بیستم با غور در اعماق دست نیافتنی، تازه‌تر شده است؛ حتی برای اجل جدل فرصت درگیری با وقایع روز را، به کسی که قوه‌ی تمیز سرنوشت خویش را دارد پرسشی دائمی را درباره‌ی وضع بشری یا غیر انسانی بودن دنیا، و بالاخره برای عامه‌ی مردم لذات کودکان‌های را که سرگذشت‌های اندوهبار، ماجراها و افسانه‌ها به بار می‌آورند. رمان به عنوان هنری جهانی که می‌خواهد جانشین همه‌ی هنرهای ادبی شود و می‌تواند در روزگار ما صورت تعمیم یافته‌ای از فرهنگ را ایجاد کند، هر نقشی را، از

---

<sup>۲۷</sup> - پل ریکور به نقل از: فرهادپور ۱۳۷۵، ص ۲۸.

اعتراف شنو، کمیسر سیاسی، پرستار بچه‌ها و خبرنگار حوادث گرفته تا جادوگر و عالم علوم خفیه، بازی می‌کند.<sup>۲۸</sup> در واقع ژانر ادبی رمان به عنوان مهم‌ترین شکل روایی عصر حاضر، در حیات فرهنگی امروز در جایی قرار گرفته که روزگاری از آن اساطیر و الهیات بوده است؛ "رمان به منزله‌ی "روایت عصر ما" به واقع مهم‌ترین شکل تامل در نفس و بازنمایی در عصر جدید است، و از این رو باید آن را جانشین اسطوره‌های عهد باستان"، "الهیات و متافیزیک قرون وسطی"، و رقیب اصلی علوم انسانی و تکنولوژی در روزگار ما دانست.<sup>۲۹</sup> رمان به تعبیر پل ریکور ابزاری است که می‌توان به کمک آن "تجارب زمانی آشفته و بیشکل و گنگ خویش را مجدداً سروسامان دهیم، یا به بیان فنیتر، با پیکر بندی دوباره آنها، به خلق معانی جدید پردازیم."<sup>۳۰</sup> در حقیقت آدمی با داستان‌سرایی می‌تواند در اقیانوس زمان به سلامت مسیر زندگی خود را از میان امواج متلاطم طی کرده و تعلق زمانی و تجربیات تاریخی خویش را به کمک زبان و در قالب جوهر تاریخی- روایی تجربه و فهم بشری، به نسل‌های آتی منتقل کند؛ توجه به عرصه‌های رمان و سینما گذشته از این که هرکدام از آنها دارای جایگاه در خور بررسی دارند، موجبات دگردیسی در ساختار زمانی و مکانی جهان شده‌اند و امروزه به واسطه‌ی اثرات زیستی و فرهنگی که دارند، بازگشاینده‌ی مفهوم به غایت مدرن "واقعیت مجازی" هستند که با تثبیت و جایگزینی آن، تمامی عرصه‌های زندگی انسان دچار تحول و تغییر بنیانی خواهد شد.

۲۸ - به نقل از: سید حسینی ۱۳۷۶، ص ۲/۱۰۶۰.

۲۹ - فرهادپور ۱۳۷۴، ص ۱۳.

۳۰ - فرهادپور ۱۳۷۵، ص ۲۸.

انسان زندگی خود را در حالی به هزاره‌ی سوم منتقل کرده که به کمک پدیده‌ی سینما واقعیت و مجاز با هم توأم شده‌اند و تشخیص آنها از همدیگر بیش از پیش مشکل شده است؛ "با واقعیت ناواقع بازتولید حرکت بر پرده‌ی سینما، کرد و کارهای معمولی، عالم شهری، منظره‌ی طبیعت، همه و همه، حضوری تازه، بولعجب، و ناشناخته پیدا می‌کنند در حالی که فاصله‌ی موجود میان دور دست و نزدیک گویی از میان رفته است. "احساس واقعیت" و توهم حضور برخاسته از این احساس است که قبل از هر چیز بنیاد نیرومندی سینما را تشکیل می‌دهد و جاذبه‌ی مقاومت ناپذیر آن را به وجود می‌آورد. در پرتو همین احساس است که "تصویر واقعیت" تبدیل به "واقعیت تصویر" می‌شود.<sup>۳۱</sup> پدیده‌ای به اهمیت سینما که توانسته نگرش انسان را نسبت به خود و اطرافش تغییر دهد و زوایای پیدا و پنهانی از حقایق طبیعی \_ روانی و... را به واسطه‌ی پرده‌ی جادویی‌اش ظاهر سازد، تا حدی که می‌توان امروزه از "خرد سینما" سخن گفت، در پروژه‌ی اصلاحگرایی دینی و نوجویی عبدالکریم سروش هیچ جایگاهی ندارد و وی بدون توجه به موقعیت ضروری این پدیده‌ی لازم زندگی مدرن می‌گوید: "... متأسفانه حظ من از سینمای ایران کم است، نه این که هیچ نمی‌بینم، ولی فعالانه دنبالش نیستم،... این که خودم بروم، و مثل کتاب جویی، به کتابفروشی‌ها سر بزنم و وقت بگذارم و کتاب پیدا کنم، نیست. من از بچگی به طور کلی با کتابخوانی بیشتر اخت بودم تا با فیلم دیدن."<sup>۳۲</sup>

در کنار آنچه از نقاط ضعف نوگرایی سروش گفته شد، آگاهی وی از علم نوین و تاریخ فلسفه‌ی علم مدرن، خصوصاً مکتب‌های تحصیل‌گرویی و

۳۱ - اسحاق پور ۱۳۷۵، ص ۵.

۳۲ - سروش ۱۳۷۸، ص ۱۳.

روش شناسی علوم، از نقاط قوت پروسه‌ی اندیشگی سروش به شمار می‌روند، این دو مورد می‌توانند در پالایش آرای سروش از غبار سنت و آرایش آن به معرفت مدرن سهم بسزایی داشته باشند؛ وی برخلاف اکثر نوگرایان دینی، بی‌توجه به نقش سازنده‌ی علم در دنیای مدرن نبوده و عنایت خاصی به بنیان‌های فلسفه‌ی سوژه‌باوری مدرن مبذول می‌دارد.<sup>۳۳</sup>

توقف در نگاه سنتی به دنیای مدرن، سروش را از سوی دیگر به روشنفکران وطنی و بانیان فکر روشنگری در ایران، دچار اشتباه کرده و کسانی چون فروغی را از منظر ارزش داوری، سست عقیده‌ای عملی‌ی‌ظلم و هدایت را فرویدیستی بوژوا منش تحلیل می‌کند<sup>۳۴</sup> و رشد فرهنگ مدرن و تحول فرهنگی جامعه را در حکم از دست رفتن هویت سنتی ایرانیان می‌خواند. آری به تعبیر جان بارت " ... فروید و آینشتاین و در جنگ جهانی و روسیه و انقلاب‌های جنسی و اتومبیل‌ها و هواپیماها و تلفن‌ها و رادیوها و سینما و شهری شدن، و امروز تسلیحات هسته‌ای و تلویزیون و تکنولوژی ریزبازار و فمینیسم جدید و بقیه‌ی چیزها، و راهی دیگر برای بازگشت به (مولانا و غزالی و...) نیست، مگر در سفرهای غم غربت (نوستالژیک)."<sup>۳۵</sup> این همه که گوشه‌ای از توابع دست‌آویزی به رسانه‌ی شعر و دم‌سازی با عرفان کهن است، عنایت سروش را به عقلانیت جدید و توجه به جابه‌جایی معرفتی را برای بنیان فرهنگ مدرن ایرانی، دچار افت و خیزهای فکری می‌گرداند و با نگاه به گذشته‌ی نوگرایی دینی و برخی از منورالفکران دهه‌های پیشین، که نتوانستند به روح و عمق فرهنگ مدرن رسیده و باورهای سنتی خویش را با قالب

۳۳ - نک مقدمه‌ی سروش: برت ۱۳۶۹.

۳۴ - سروش ۱۳۷۷، ص ۲۹۳.

۳۵ - بارت ۱۳۷۵، ص ۲۵۸.

جدید عرضه داشتند، تامل دوباره و ریشه‌ای را بدون تعصب‌های قبیله‌ای برای سروش ایجاب می‌کند. نگاه میرزا حسین نائینی به مفاهیم فلسفه‌ی سیاسی مدرن نظیر پارلمان - دولت و... و قرائت سنتی از آنها در سپیده‌دم مدرنیته‌ی ایران<sup>۳۶</sup> و تطبیق شورای دوران صدر اسلام با نظام دموکراسی مدرن که در اندیشه‌های اولیه‌ی مهدی بازرگان ظاهر شد، قرائت مارکسیستی از اسلام و طرح مبارزه‌ی طبقاتی برای ایجاد جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی توحیدی که در واقع نسخه‌ی دینی شده‌ی دیکتاتوری پرولتاریای آن مذهب زمینی بود، در اندیشه‌های علی شریعتی و بالاخره نگاه صدرایی به برخی مفاهیم فلسفه‌ی مدرن در بعضی از آرای مرتضی مطهری، از نمونه‌هایی است در تأیید این نکته‌ی مهم و حیاتی که بدون بنیان نگرش انتقادی به سنت و دریافت روح زمانه‌ی مدرن، نمی‌توان به عرصه‌ی مدرنیته رسید و نوگرایی بدون دگردیسی در ذهن و زبان و جابه‌جایی معرفتی، بیشتر وانموده‌ی تجدد و تحول فکری است تا خود آن.

سروش با آگاهی از جابه‌جایی شناخت آدمی در دنیای مدرن، تمامی پتانسیل‌های معرفتی سنت جدید دینی را آزاد کرد و این گفتمان را در فرایند تفسیر سکولار از دین، به نقطه‌ی بهینه و انتهای منطقی خود رساند؛ به نظر می‌رسد که دیگر جریانی به عنوان روشنفکری دینی که از آبشخورهای ایدئولوژیک سیراب می‌شده، در حیات فکری - فرهنگی ایران با این اقدامات تازه‌ی سروش، امری مهمل و بیمعنا گردیده و این جریان نمی‌تواند به پرسمان‌های جدیدی بیش از آن که در دگردیسی فکری سروش رخ نموده، دست یابد. حرکتی که از خرافه زدایی و پیرایش دین آغاز شده بود (نائینی و بازرگان) و در طی مراحل مختلف

---

<sup>۳۶</sup> - نائینی ۱۳۶۱، ص ۴۸.

سیر تاریخی خویش با گذار از موقف ایدئولوژی گرای(شریعتی)-  
نوسازی و احیای فکر دینی(مطهری)، به هرمنوتیک کلامی(سروش و  
شبیستر) رسید و با معرفی کردن دین و راندن آن به درون دل انسانی،  
به واسطه‌ی موقعیت جدید دین در فرهنگ معاصر ما و شکست باورهای  
سنتی از آن، به قرائتی شخصی از ایمان دینی رسید.

در نهایت دو مؤلفه‌ی اصلی و پایه‌ای در ناحیات فرهنگی ایران معاصر و  
در میان جریان‌های خوانده شده به روشنفکری، از موانع معرفتی  
شکل‌گیری گفتمان مدرنیته‌ی ایرانی بوده است؛ عرفان‌گرایی و  
سنجش‌گریزی نقطه‌ی اشتراک نمایندگان سه جریان فکری اصلی  
معاصر است. این مؤلفه هم در باورهای سنتی سید حسین نصر دیده  
می‌شود<sup>۳۷</sup> هم در ایده‌های نواندیشانه‌ی عبدالکریم سروش و هم در  
انگاره‌های پسامدرنی داریوش شایگان<sup>۳۸</sup> می‌توان در این زمینه به یکی از  
محوری‌ترین ایده‌های مدرنیته‌ی انتقادی اشاره کرد که در گفتمان‌ها و  
کنش‌های تساوی‌طلبانه‌ی فمینیستی رخ نموده است؛ هر سه جریان  
ایرانی از آن غفلت نموده و در حقیقت استمرار بخش نظام پدرسالارانه‌ی  
سنتی بوده‌اند و هیچ تغییری در باورهای مردسالارانه‌ی پیشین را  
برنمی‌تابند. فمینیسم عرصه‌ای است که در آن نقد مدرنیته‌ی پیشرفته  
اقتدار پدران- آمریت سیاسی و الگوهای فرهنگی را به چالش جدی  
کشانده و به یکی از حلقه‌های اصلی گسست از جهان سنتی تبدیل شده  
است. بی‌توجهی اصحاب نواندیش به مقوله و پدیده‌ی تساوی طلبانه،  
ایده‌های آنان را با بحران جدی و چالش حیاتی مواجه نموده و مقام زنان  
را در اجتماع تازه‌ی ایران به فراموشی سپرده است.

---

۳۷ - نک: معرفت و معنویت ۱۳۸۰.

۳۸ - نک: افسونزدگی جدید ۱۳۸۰.

زنان در جامعه‌ی امروز ایران از موقعیت دوگانه‌ای برخوردارند؛ از یک سو مورد تبعیض حقوقی و عرفی قرار گرفته‌اند و نظام سنتی به شکل جدید با تصویب حقوق غیر مساوی در عرصه‌های قانونی برای آنان، که نشأت گرفته از عرف سنتی است، زن را نصف مرد دانسته و جنسیت را مبنای قضاوت شمرده است؛ حق حضانت و واگذاری آن به عهده‌ی مردان، حق طلاق و سلب آن از زنان و... از مواردی است که در نظام حقوقی، نشانی از متافیزیک جنسیت کهن در خود دارد و زنان را که اکنون نیمی از جامعه‌ی (فعال) را تشکیل می‌دهند، از دسترسی به حقوق انسانی و حق‌های خود محروم کرده‌اند. از سوی دیگر زنان ایرانی با آگاهی از موقعیت انسانی خود و رویکرد به دانش‌های مدرن و اطلاع از آزادی‌هایی که مدرنیته برای آنان به ارمغان آورده است، طالب حقوق خویش شده و از بستوی خانه‌ها به عرصه‌های مختلف اجتماعی وارد شده‌اند و با مشارکت در نظام آموزشی، کسب حق رأی و ورود به نظام اداری، چهره‌ی گذشته‌ی جامعه‌ی ایران را به شکل دو جنسیتی انتظام داده‌اند؛ با گذشت نزدیک به یک قرن از تشکیل مدارس دخترانه در ایران، با این که نظام آموزشی تحت تاثیر افکار مردانه بوده، اما مقدمات آگاهی زنان را به حقوق ضایع شده‌ی خویش فراهم ساخته و آنان را به سوی یک خودآگاهی انتقادی نسبت به تبعیضات جنسی و اخلاقی و شناخت موقعیت مساوی با مردان در اجتماع و خانه، رهنمون شده است. این امر موجب شده زنان ایرانی در پی بازیابی هویت خود برآمده و خواستار جلوگیری از تضييع حق خویش در مراجع قانونی و حقوقی و دیگر عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی باشند.

جنسیت و سخن گفتن از این مساله‌ی انسانی همیشه در فرهنگ ما- چه در روایت سنتی و چه در قرائت نواندیشانه- از زبان مردان بازگو شده و ریشه در انگاره‌های متافیزیکی مردسالارانه داشته است. این زبان به

غایت مردانه است و زیر سیطره‌ی مردان، بر زنان حاکمیت داشته است. بنابراین از منظر مردانه به حقیقت شکل بخشیده و تحت کنترل مردان، حقیقتی مردانه را در طول تاریخ سامان داده است که زنان در درون آن اسیر بوده‌اند. به عبارتی این زبان مردانه، دارای منطقی نرینگی بوده و اقتدار رجولیت را با خود حمل می‌کند. در سیستم متافیزیکی کهن، زن موجودی منفعل و بی تحرک محسوب شده و مرد به واسطه‌ی جایگاه خلقتی خود، برتر از زن و مالک آن معرفی گردیده است. در این تعبیر، زن موجودی ضعیف، ناقص و طفیلی مرد معرفی شده و رسیدن به مرحله‌ی کمال را در کنار مرد و با سیطره‌ی جنسی و اجتماعی او امکان پذیر دانسته است.

به اعتباری، زن چون مایملکی برای مرد منظور شده و همانند ابزار زندگی و تولید نسل و مایه‌ی آرامش و قوام خانواده، در منزلتی پایین‌تر از مرد قرار گرفته است. اگر چه عده‌ای این مساله را به نفع زنان حل کرده‌اند، ولی آنچه از تاریخ نضج و گسترش متافیزیکی جنسیت در فرهنگ گذشته برمی‌آید، این برداشت اشتباه بوده و همیشه این زن بوده که وسیله‌ی خوشگذرانی مرد بوده و مراد از قوام خانوادگی همانا موجودی مدنظر بوده که وسایل خوراک و پوشاک مرد را بایستی آماده می‌کرده و به اصطلاح زن هستی خانه‌داری به حساب می‌آمده است. این نگاه به سخن بتی فریدان، تصویرگر افسانه‌ی زن خانه‌دار خوشبخت و راضی بود که مجال کسب هویت مستقل و احساس دستیابی به انسانیت خویش را از او دریغ می‌داشت.

غلبه‌ی مردسالارانه در دوران باستان تاکنون را بایستی از سیطره‌ی دو مقام زیستی و اعتقادی که پایه‌های اولیه‌ی متافیزیک جنسیت را در خود جای داده بودند، جستجو کرد. در داستان آفرینش، روح الهی در وجود "آدم" دمیده می‌شود و "حوا" از دنده‌ی چپ "آدم" خلق می‌شود و



وجودی غیر اصیل را در نظام خلقت به خود اختصاص می‌دهد. این نگرش اولین تقابل جنسیتی را در عرصه‌ی فرهنگ پی می‌افکند و انسانیت را از منظر دو قطب اصیل/ ناصیل مطرح می‌کند. بعد در طی زمان، در میان فرهیختگان تعلقات مردانه که امری اصیل است، تبدیل به ارزشگذاری کلامی شده و دوگانگی دیگر با عنوان پاک/ ناپاک ظاهر می‌شود. فردوسی به پشتوانه‌ی این تعلقات می‌سراید:

زن و اژدها هر دو در خاک به

جهان پاک از این هر دو ناپاک به

از نظر زیستی نیز برداشت مردسالارانه معطوف به ساختار طبیعی حیات فیزیکی زن بوده و او را موجودی منفعل معرفی می‌کند. نگرش مردسالارانه با تکیه بر ساختار فیزیکی مرد و تلقی قدرت مدارانه از آلت رجولیت، زمینه‌های زیستی نگرش جنسی را بنیان گذاشت. این مساله موجب انحراف دید جنسی مردان در مواجهه با زنان بوده و به تعبیر ژاک دریدا، نظام احلیل مدارانه‌ای را به وجود آورده و در هم آمیختگی با گفتمان‌های معرفتی تحت سلطه‌ی مردان، منجر به احلیل - کلام‌مداری شد که مردان از آن برای شکل بخشیدن به اندیشه و زبان خود سود جستند. بر این اساس دوگانگی جنسی دیگری رخ نمود که بر اساس ساختارهای زیستی، زن را حاوی عاطفه و مرد را صاحب خرد دانست: کنشگر/کنش پذیر در دوگانگی خرد/احساس استقرار یافت. عالمان دین بر پایه‌ی این که ایام حیض زنان از انجام عبادات معاف شده‌اند، نقض زیستی آنان را استنباط کردند و با تاکید بر دیدگاهی جنسی، قرائتی تبعیض آمیز از دین ارائه دادند.

نظام دانایی کهن در فرهنگ و تمدن اسلامی حامل گفتمان‌هایی بوده که هرکدام به شکلی بیانگر اندیشه‌ی مردسالارانه و عرضه کننده‌ی

متافیزیک جنسیت بوده‌اند، گفتمان عرفانی در این میان نیز دارای نگاه جنسی به زن بوده و از این موجود طفیلی در نظام آفرینش، در میان مباحث مربوط به اسما و صفات خداوند بحث کرده است. در نظام‌های معرفتی عرفان و تصوف ایرانی، دوگانگی‌هایی نظیر جلال / جمال و... از منظر پرسمان‌های جنسی ناظر به متافیزیک جنسیت بوده و مترادف آنان در نظام اندیشگی و حتی عملی متصوفه، مقولات ارزشی مرد/زن، اصیل / اعتباری، پاک / ناپاک، حق / جلوه و... را تشکیل می‌دهد. ظهور همین دوگانگی‌ها در عرصه‌ی اجتماعی به شکل حضور(مرد) / غیبت(زن) بوده است.

از طرف دیگر در گفتمان عرفانی سالک(مرد) در سیر و سلوک معنوی باید از مظاهر خلقی گذر کرده و با تمام وجود متوجه حق شود، لذت‌های مادی در این سلوک رهزن محسوب شده و روابط عاشقانه‌ی مبتنی بر جنسیت و فیزیکی، در حد خیالات مثالی و حب الهی مشروع شمرده می‌شود. عشق زمینی به پستوی نظام درویشی رانده شده و هرگاه سخن از عشق به میان آمده، مراد عشق الهی و مجرد است که ورای طلب جنسی دیگر(زن) است. سخن شیخ محمد لاهیجی در شرح ابیاتی از گلشن راز، مؤید دیدگاه جنسی و مرد محورانه به زن در میان عرفاست. مولوی نیز می‌سراید:

اول و آخر هبوط من ز زن

چونک بودم روح و چون گشتم بدن

متصوفه به استناد داستان آفرینش زن را مظهر دوری از خدا می‌دانستند، چرا که آدم با وسوسه‌ی حوا، بهشت خدا را فرو گذاشت و همانطور که از زبان مولوی گفته شد، از ذات الهی خود دور شد. به این ترتیب دوگانه‌ی دیگری در متافیزیک جنسیت رخ نمود که در آن بر پایه‌ی بحث اسمای

الهی، برداشت جنسی شده بود: جمال(مرد)/جلال(زن). صدرالدین شیرازی در تکمیل برخورد جنسی با مقولات معرفتی، زن را جزو حیوانات می‌شمرد که خداوند برای رفع تنفر و رغبت به ازدواج با آنان، به صورت انسان خلق کرده است. به هر حال غلبه‌ی مردانگی در ادبیات عرفانی، که وجه غالب تمدن ایرانی از دوران صفویه بوده، به حدی قوی است که حتی چهره‌ی خداوند نیز مردانه تصویر می‌شود و اسامی که برای طلب خداوند انتخاب می‌شوند، نمادی از تفاوت جنسیت به شمار می‌روند.

گفتمان شریعتمدار نیز بر پایه‌ی متافیزیک جنسیت، احکام دینی را بر وجود طفیلی زن حمل می‌کنند و سیستمی به غایت جنسی را در ارتباط با مسایل حقوقی زنان مطرح می‌کنند. تفاوت‌های حقوقی در زمینه‌ی دیه، ارث و شهادت که در ابواب فقهی از آنان بحث می‌شود، معطوف به نگرش جنسیتی و مردسالارانه‌ی شکل گرفته در میان فقه‌هاست.

تفاوت‌های حقوقی زن و مرد نشأت گرفته از سیطره‌ی معرفتی و اجتماعی متافیزیک جنسیت کهن بوده و به سخن رضا براهنی این نگاه، "تاریخ مذکر"ی را در نظام فرهنگی و تمدن پیشین ما فراهم آورده است. به این اعتبار، زنان در فرهنگ سنتی، نیمه‌ی پنهان اجتماع و بخش فراموش شده‌ی انسانیت را تشکیل می‌دادند. سیطره‌ی مردانه‌ی گفتمان‌های معرفتی و غیرمعرفتی به حدی در تاریخ سپری شده قوی است که ابراز وجود و تولد گفتمان فراجنسیتی را غیرممکن می‌ساخت. تنها به دنبال آشنایی با افکار مدرن و آگاهی از حیات اجتماعی زنان غربی در سپیده‌دم انقلاب مشروطیت بود که متافیزیک جنسیت کهن خود را در چالش دید و جرقه‌های اولیه‌ی سخن از تبعیض جنسی در میان زنانی انگشت شمار در تاریخ معاصر ایران زده شد. شکل‌گیری ادبیات زنانگی با وقوع بحران در ساختارهای اجتماعی-سیاسی و بن‌پاره‌های معرفتی خردورزی سنتی ایجاد شد و عرصه‌های نوشتاری را

با نام زنان و مردانی آذین بست که در مقابل متافیزیک جنسیت، عصیانگرانه برای احقاق حقوق زنان قد علم کردند. صادق هدایت در پس زمینه‌ی معرفتی- اجتماعی حیات معاصر ایران، نگرشی مدرن به زن انداخت و در مقابل دوگانگی پاک(مرد)/ناپاک(زن)، در شاهکار ادبی خود، بوف کور، دوگانگی اثیری(زن)/خنزر پنزری(مرد) را گذاشت.

با این حال تنها با ظهور متن کاملاً زنانه‌ی فروغ فرخزاد بود که آلت‌رناتیوی در مقابل نوشتارهای تک‌آوایی مردانه در حیات فرهنگی مدرن ایران رخ نمود. فروغ با تکیه بر عوالم زنانه‌ی خود، اشعار به غایت سنت‌شکنانه را سروده است. او با ایجاد زبان و تفکر در هویت فراموش شده‌ی زنانه، راه رهایی این نیمه‌ی پنهان اجتماع ایرانی را از گفتمان‌های مردانه آشکار ساخت؛<sup>۳۹</sup> فروغ در اشاره به وضعیت تبعیض آمیز حقوقی و اخلاقی میان زن و مرد در اجتماع ایرانی و رد نیاز عاشقانه میان دو جنس، می‌سراید:

در سرزمینی که

مردانش

اسبها را با سرنا

ابرها را با نی و زنان را با تازیانه می‌گریانند

من مردان مغروری را می‌شناسم که با نیلیک پری کوچک غمگینی

عاشقانه گریسته‌اند...

در کنار معمای تساوی حقوقی زنان که به یکی از اساسی‌ترین معضله‌های روشنفکری نوین ایرانی تبدیل شده است، امروز مسایل

---

<sup>۳۹</sup> نک: فروغ فرخزاد و ژرفکاوی هویت زنان در شعر فارسی، علی‌اصغر حقدار،

نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۲۰۱۶

جدیدی جهان را در بر گرفته است که در گفتمان روشنفکری غیاب آنها محسوس است. تراژدی گرسنگان، مشکل تامین مواد غذایی، تهدید سپهر زیستی، تقسیم‌بندی‌های اقتصادی و جایگزینی آن با تقسیمات سیاسی (شمال - جنوب)، معضل آب و طرح هیدروپلیتیک (آب، سیاست و امنیت ملی)، ضرورت تفکیک حوزه‌های اجتماعی و اعتقادی، امر قدسی و رابطه‌ی آن با سکس و خشونت (دین، اخلاق و سیاست یا سکولاریزاسیون)، شکل‌گیری ادبیات اقلیت‌ها، پدیده‌ی حقوق بشر و رویکرد تساوی طلبانه به حقوق زنان و بالاخره ظهور ابرشاهراه اطلاعاتی که اصلی‌ترین دستاورد انقلاب سوم بشری (انقلاب انفورماتیک) است چارچوب فرهنگی و سیاسی نظام متحول نوین جهانی را تشکیل داده و صورت بندی جدید دانایی را همراه با تعیین اجتماعی انسان در کدهای ژنتیک - فرهنگی و ظهور شهروند جهانی، به ارمغان آورده‌اند.

در جهان معاصر که جامعه‌ی انفورماتیک و عصر رسانه‌ها نامیده می‌شود، هژمونی مرکززدایی شده‌ای از طریق مردم جهان گستر و کامپیوترهای شخصی در خلاقیت ذهن ناآرام و گشوده‌ی انسان اعمال می‌شود. در واقع این ابزارها نماد تفکر شبکه‌ای است که به دنبال مرگ فراروایت‌ها، از دست رفتن امر واقعی و تبدیل جهان به تصویر در فردای زوال سوژه‌باوری انتزاعی، شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌هایی را در جریان گذار از چرخش پست مدرنیته نوید می‌دهد که فاعل شناسای آن، امری جسمانی و پیچیده در تاریخ خود و بین‌الذهانی است. این تغییر و تحولات در چهره‌ی فرهنگی - اجتماعی و سیاسی جهان، الگوها و باورهای پیشین را به چالش فرا خوانده و جهان را به شکل نوینی درآورده است. امروزه به دنبال تحولات جهانی، وضعیتی پیش آمده که از گذشته‌ی خود سؤال می‌کنیم؛ انگاره‌ها و عقاید پیشینیان را مورد نقادی قرار می‌دهیم. در جامعه‌ای غیر از اجتماع کهن زندگی می‌کنیم. به طور کلی زیست -

جهان فعلی ما در عرصه‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی دچار دگردیسی شده و به شکل جدیدی درآمده است. اگر چه از سن گذشته‌ی خود بیرون آمده‌ایم، اما در جایگاه تازه‌ای استقرار نیافته‌ایم و در حین حفظ غم غربت به گذشته، چشم در پیشرفت به سوی آینده‌ای دیگر و مبهم داریم. این وضعیت به دنبال آشنایی با افکار دنیای مدرن و از دست رفتن کارآمدی دانش‌های کهن به‌وجود آمده و همراه با تغییر و تبدل چهره‌ی اجتماعی ایران زمین، موقعیتی بینابین و برزخی برای ذهن و زبان ایرانی پدید آورده است که نه سنتی است و نه مدرن.

ایرانی امروز دیگر نمی‌تواند بدون به کارگیری اختراعات و پیشرفت‌های تکنولوژیکی جدید، زندگی روزمره‌ی خود را طی کند؛ با این حال دل در گرو انگاره‌های قدیمی دارد و معجونی از کهنه نو به‌وجود آورده است. با این که این وضعیت دائمی نخواهد بود، ولی واقعیتی است که باید پذیرفت و راه برون رفت از آن را جست؛ چرا که ماندن در این وضعیت سرگردانی و توأم با حیرت، خطری دو برابر را بر حیات فرهنگی و اجتماعی ایران تحمیل خواهد کرد و حرکت کند در طی پروسه‌ی "پاسانت" که ناچاراً راه به مدرنیته‌های که دیگر مثل دوره‌های قبلی در تاریخ معاصر، نه غریب‌دگی است و نه غریب‌گرایی می‌برد، تمدن ایرانی را از گردونه‌ی جهان خارج ساخته و آن را به سوی نابودی فیزیکی که نتیجه‌ی عناد فکری و فرهنگی، در عین جذب ساختارهای اجتماعی و صنعتی است، و انحطاط در اندیشه، رهنمون خواهد ساخت؛ توصیفی از این وضعیت برزخی و موقعیت "پاسانت"، به همراه آگاهی از شرایط بعد از تحولات جهانی فرهیختگان را در وصول به تاریخ اکنون و همگامی با جهان متمدن، به بحران‌زدگی جامعه‌ی ایران آشنا ساخته و تدبیرات آگاهانه و مدبرانه‌ای را پیش خواهد کشید. خروج از سنت به دنبال اشباه اذهان و عقول از دستورالعمل‌های کهن پدیدار شده و

نتیجه‌ی منطقی جستجو از حقیقت نهایی و تمام شده‌ای است که گفتمان‌های قدیمی تحت لوای اخلاق، فقه، کلام و عرفان در عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی داشتند و در دستیابی به آن می‌کوشیدند؛ عالمان سنتی سعی داشتند در دستگاه متافیزیکی خود، ارزش بنیانی و نهایی جهان را که ساخته و پرداخته‌ی موقعیت‌های خاص زمانی و مکانی بوده، به تمام ادوار تاریخی در یک شکل ثابت و غیرمتغیر تحمیل کنند و در طرح خود یک حقیقت و خواسته را عنوان می‌کردند؛ این که اصل هر چیزی از وحدت سرچشمه گرفته و به وحدت برمی‌گردد و این که حق در نزد ماست و این که اخلاق حقیقی از آن ماست و این که سراینده‌ی این غزل، مردان اندیشمند و صاحب کشف و شهود هستند.

این سنت در طول نزدیک به هزار سال صورت بندی دانایی قبیله‌ی ایرانیان را به‌وجود آورد و با ورود اندیشه‌های جدید و تبدل شکل زندگی افراد انسانی ایرانیان در عصر مشروطیت، نتوانست تاب تحمل در عرصه‌ی کارآمدی آورد و از هم پاشید. بنابراین رسوخ بحران در انگاره‌های سنتی نه توطئه‌ی بیگانگان بوده و نه از فریب خوردگان داخلی ناشی شده است، بلکه از بن‌بستی نشأت گرفته است که دامنگیر خردورزی و ارزش‌های کهن ایران زمین گردیده بود. اکنون آن ارزش‌ها فرو ریخته و ذهنیت وحدت اندیش کهن از هم گسیخته است؛ ارزش‌های پیشین نیاز به ارزشیابی دوباره دارند و کارایی آنها در جامعه‌ی جدید به مسلخ نقد کشیده شده‌اند. سرنوشت تاریخی تمدن به خواب رفته‌ی ایرانی بر این قرار گرفته که با انتقاد از سنت به جهان مدرن پای گذارد و دگم‌های گذشته را از سر برافکند. بنابراین تحمیلی که واقعیات دنیای معاصر بر فرهنگ ایرانی وارد می‌کند، برخورد آگاهانه با لوازم جهان امروز و شکستن ساخت‌های سنتی در ذهن و زبان ایرانی، تنها راه

باقی مانده برای اهل فکر و ضرورت حیاتی برای بقای فرهنگی این مرز  
و بوم است.



## فاجعه امریکا؛ زمینه‌ها و پیامدها

درس‌های غم‌انگیزی که از حوادث تروریستی در امریکا آموختیم، بیانگر واقعیت است که هر حادثه‌ای که در گوشه‌ای از جهان رخ دهد، نهایتاً بر دیگر مناطق اثر می‌گذارد.

دلایلی لاما



با حادثه‌ی یازده سپتامبر ۲۰۰۱، ساعت ۹ صبح که در یک عملیات تروریستی برج‌های دوقلوی ۱۱۰ طبقه‌ای مرکز تجارت جهانی در نیویورک (نمادی از اقتصاد و فرهنگ عصر جدید)<sup>۴۰</sup> و بخشی از ساختمان مرکزی پنتاگون در واشنگتن تخریب شد و متعاقب آن حملات جنگی آمریکا و انگلیس به افغانستان و بروز عملیات بیوتروریستی با استفاده از سلاح‌های میکروبی، عصر تازه‌ای در ژئوپلیتیک انسان‌ها و نظام بین‌المللی با چهره‌ای ژانوسی آغاز شد و دورانی که چرخش «پست مدرنی» به وجود آورده بود، به پایان رسید؛ به سخن چارلز جنکس پست مدرنیته در ساعت ۳:۳۲ بعد از ظهر ۱۵ ژوئیه ۱۹۷۲ آغاز گردید، لحظه‌ای که مجموعه‌ی خانه‌سازی پروئیت ایگوی سن‌لوئی با دینامیت به تلی از خاک تبدیل شد.<sup>۴۱</sup> گرهارد شرودر در مصاحبه با هفته نامه

---

<sup>۴۰</sup> - با فروپاشی این دو برج عظیم چنان غباری شهر نیویورک و جهان را برگرفت که هنوز محو نشده است. هنوز هواپیمای دوم به ساختمان مرکز تجارت جهانی برخورد نکرده بود که تمامی شبکه‌های تلویزیونی برنامه‌های عادی خود را قطع کرده و به طور مستقیم تصاویری از ساختمان اول که دود از آن به هوا بلند بود، پخش می‌کردند که ناگهان هواپیمای دیگری به برج دوم برخورد کرد. چه کسانی که از دور شاهد ماجرا بودند و چه آنها که از تلویزیون آن تصاویر را می‌دیدند، پیش از آن که آن را تصویری واقعی ببینند، آن را فیلمی می‌دیدند که هالیوود ساخته است. باور آن برای همگان ناممکن بود. در لحظات اول خبر از کشته شدن حداقل ۵۰ هزار نفر داده شد اما این خبر هرگز تأیید نشد. آمارهای رسمی و غیر رسمی بین ۵ تا ۶ هزار نفر در دو برج تجارت جهانی و مناطق اطراف داده‌اند، اما تنها ۲۲۵ جسد کشف شده است که در میان آن‌ها ۷۴ امداد رسان به چشم می‌خورند... (نک: توطئه یازده سپتامبر ۱۳۸۰، ص ۱۰)

<sup>۴۱</sup> - جنکس ۱۳۷۹، ص ۲۳.

دی سایت می‌گوید: «به نظر من اکنون با پدیده‌ای به نام جنگ میان تفکر قرون وسطایی و مدرنیسم روبرو هستیم. امریکا به عنوان پیشتاز مدرنیسم از سوی کسانی که تفکر قرون وسطایی دارند، مورد حمله قرار می‌گیرد. امریکا نماد مدرنیسم و نماد چیزی است که از آن تحت عنوان تمدن غربی نام برده می‌شود. از سوی دیگر ایالات متحده امریکا نماد قطب مخالف چیزی است که به وسیله‌ی طالبان و همفکران آن‌ها تبلیغ می‌شود.»

این حادثه از چنان اهمیتی برخوردار است که طیف‌های مختلف فکری و شخصیت‌های فرهنگی با پیش‌انگاشته‌های خود به اظهار نظر درباره‌ی آن پرداخته و سخن از تاثیرات دوران‌ساز آن به میان آوردند؛ دیدگاه‌های گوناگون در رابطه با حوادث امریکا از محافظه‌کارترین ایده‌ها تا رادیکال‌ترین افکار را در خود جای داده و تاویلات و تفسیرهای چپ-گرایانه، راست‌گرایانه، سنتی، مدرن و... را در ادبیات سیاسی - فرهنگی به وجود آورده است.<sup>۴۲</sup>

---

<sup>۴۲</sup> - ریچارد رورتنی فیلسوف پست مدرن امریکایی در رابطه با انفجار برج‌های دو قلوی تجارت جهانی به استقرار نهادهای دموکراتیک اشاره نموده، این سؤال را طرح می‌کند که «آیا امریکا می‌تواند بدون آن که آزادی‌های فردی و حریم خصوصی افراد و حق افراد به اعتراض را خدشه دار سازد، وارد حالت جنگ شود؟» فردریک جیمس که از طرفداران نئومارکسیسم به شمار می‌رود، با نگاهی ایدئولوژیک به حوادث امریکا معتقد است: «آن چه در ۱۱ سپتامبر روی داد، یک مثال کلاسیک از تبدیل تز به آنتی تز است که در منطق دیالکتیک از آن یاد می‌شود. اما ریشه‌های این رویداد به مراتب عمیق‌تر از این حد است. می‌توان این ریشه‌ها را در قتل عام‌های گسترده نیروهای چپ در گذشته مشاهده کرد که به نحو سیستماتیک به وسیله امریکایی‌ها مورد تشویق قرار گرفت و هدایت شد.» ادوارد سعید نیز که در مسائل بین‌المللی از منظری

در طرف دیگر، این حادثه گرانیگاه تفاهم بنیادگرایی و پست مدرنیسم است؛<sup>۴۳</sup> محمد رضا نیکفر در پدیدار شناسی حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر با اشاره به همین پیامد می‌نویسد: «ربودن هواپیما را می‌شود توضیح داد، درخواست پخش یک بیانیه از رسانه‌های همگانی را می‌توان درک کرد می‌توان فهمید چرا کسی عده‌ای را گروگان می‌گیرد تا حکومتی را وادارد همکیشان زندانی‌اش را آزاد کند. اما این را نمی‌توان فهمید که چگونه کسی ممکن است از هواپیمای مسافربری به عنوان بمب پرنده بهره‌گیرد و آن را به یک ساختمان بکوبد. جایی که نخستین هواپیما به برج کوییده شد، گویا جهان پاره شد، چیزی از درون منطبق آن برون جهید و به آن سو رفت. از همین لحظه دیگر منطق این - جهانی دچار لنگش می‌شود

---

انتقادی می‌نگرد، حوادث امریکا را فاجعه‌ای تاثیرگذار دانسته و می‌گوید: «... در دوره‌ای متلاطم و سرشار از هیجانی گذرا به سر می‌بریم که آستن خشونت-های بیشتری در اذهان است، بخصوص در نیویورک و واشینگتن، که فاجعه ۱۱ سپتامبر هنوز در ذهن افراد زنده است. تری ایگلتنون که از منتقدان ادبی مشهور جهان انگلوساکسون محسوب می‌شود، در اظهاراتی راجع به حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر اعتقاد دارد: «تنها امید برای بهبود اوضاع امریکا در آن است که خود را در آینده‌ی دیگران مشاهده. اما متأسفانه فرایند جهانی شدن که معنایش منتشر شدن یکی از ملت‌ها که به طرز وحشتناکی محدودنگر و کوتاه فکر است، در همه جای کره ارض می‌باشد، این امر موجب می‌شود که امریکا آینده-ای که این کشور بتواند ناسازی قامت خویش را در آن رویت کند درهم شکند...»

۴۳ - برای روایتی غیر واقع‌بینانه و ژورنالیستی که رگه‌هایی از نفرت غیر منطقی را در خود جای داده است، نک: تروریسم (ریشه یابی تروریسم و اهداف آمریکا از لشکر کشی به جهان اسلام)، حسن واعظی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۰.

و از توضیح حادثه باز می‌ماند.» همو در تشریح متافیزیک ترور می‌نویسد: «هنگامی انفجار نه صرفاً نقطه‌ای طبیعی بلکه نقطه‌ای مابعدالطبیعی است. نقطه‌ی «عروج» وحشت آفرینان تلاقی گاه این - جهان و آن - جهان در مابعدالطبیعه‌ی آنان است. این مابعدالطبیعه می‌خواهد جهان را دگرگون کند و جهان دیگری بسازد. حرکت از آن بالا به سوی این جهان از نقطه‌ی «عروج» آغاز می‌شود، از همان نقطه‌ای که هوایماها به آن ساختمان‌ها کوبیده شوند. آن لحظه‌ی درخشان مابعدالطبیعی، آن برق غیرتی که می‌درخشد، جهان را برهم می‌زند و غیرتمندانی را که نامحرمان را به خاک و خون کشیده‌اند به تماشاگاه راز پرتاب می‌کند، گرانیگاه آن مابعدالطبیعه از دیدگاه طبیعی ماست. می‌خواهند جهان را گرد این نقطه بازسازی کنند.»<sup>۴۴</sup>

پیامدهای اقتصادی این حوادث نیز کمتر از توابع فرهنگی و سیاسی آن بوده، بی‌تردید جغرافیای اقتصاد جهانی را به شکل جدیدی ترسیم می‌نماید؛ اعجاز احمد در مقاله‌ای می‌نویسد: «به دلیل این که امریکایی‌ها در معرض این تهاجم گسترده قرار گرفته‌اند و در نظرشان در خاک خود تجربه‌ی تازه‌ای است، این حملات به برج‌های دوقلو در مرکز امپراتوری چنان اثری به جای گذاشته که هیچ وحشتی با آن قابل مقایسه نیست چه در مرزهای آن و چه در میان مراکز وابسته به آن. اقتصادی که تقریباً رو به افول گذاشته بود، سیر نزولی کامل خود را آغاز کرد و هفته‌ی اول پس از حملات تروریستی، وضعیت مالی امریکا به بدترین وضع پس از سال‌های ۱۹۳۳ دچار شد، داو جونز و نسداک با ضررهای دو رقمی روزانه و از دست دادن ۱/۴ تریلیون دلار از ارزش خود به وضع اسف باری افتادند. اوراق سی ساله‌ی خزانه‌داری هر روز ارزش خود را از دست می‌-

---

<sup>۴۴</sup> - نیکفر ۱۳۸۰، ص ۱۱.

داد و در چشم انداز تامین هزینه‌های جنگی بی هدف بدهی‌های دولت فدرال قابل پیش بینی است، حالا از هزینه‌های بازسازی و تحمل ضرر و زیان‌های احتمالی صرف نظر می‌کنیم. نه تنها سرمایه‌گذاری‌های تازه، بلکه خرید مصرف‌کنندگان هم متوقف شده و نیروی کار بهای این همه را می‌پردازد. ۱۱۶ هزار شغل فقط در صنعت حمل و نقل هوایی از بین رفته و ترس از جنگ همراه با هراس از رکود اقتصادی به افت شدید فروش در سراسر آمریکای شمالی انجامید. کمک پانزده میلیارد دلاری به سرعت برای خطوط هوایی اختصاص یافت و شرکت هواپیماسازی بوئینگ که محور عمده‌ی صنایع هوافضای امریکاست، تهدید کرد که در صورت نرسیدن کمک‌های دولت فدرال و یارانه‌ی اختصاصی مجبور خواهد شد که ۳۱ هزار نفر از کارکنان خود را اخراج کند. شرکت‌های بیمه هم همین وضع را دارند. فقط درخواست خسارات بیمه از هفتادوسه میلیارد دلار تجاوز خواهد کرد. شرکت‌های هوایی با اعلام لغو پوشش زمان جنگ در فرودگاه‌های امریکای شمالی و اروپا از ۲۴ سپتامبر شوکه شدند و حساب کردند که باید دولت‌ها یا پیش بگذارند و با پرداخت یارانه این پوشش را تجدید کنند و فرودگاه‌ها برای تشدید سیستم مراقبتی و حفاظت امنیتی به بودجه و کمک بیشتری نیاز دارند.<sup>۴۵</sup> کارشناسان

---

۴۵ - احمد ۱۳۸۰، ص ۶۸؛ دایانا جانستون نیز از زاویه‌ای دیگر به این حادثه می‌نگرد؛ وی می‌نویسد: «پس از سال‌ها تماشای فیلم‌های فجیع و تامل در مورد حملات تروریستی، اکنون نوبت واقعیت بود که حضور خود را اعلام کند. برج‌های بزرگ شیشه‌ای آسیب‌پذیر به نظر می‌آیند و حال ما یقین داریم که آسیب‌پذیرند. هدف‌های انتخاب شده هم نمادی‌ترین بودند و هم - به ویژه برج‌های مرکز تجارت جهانی - درست همان‌هایی بودند که با استفاده از یک هواپیما به عنوان سلاح، می‌توانستند ویرانگرانه‌ترین منظره را ارائه دهند. این درست زمانی بود که کمابیش هر کسی تصور می‌کرد که این بار احتمالاً

اقتصادی معتقدند بیشترین خساراتی که این حادثه در پی خواهد داشت، غیر از اقتصاد ملی آمریکا، بازارهای بورس و معاملات نفتی را در صحنه-ی بین‌المللی در برخواهد گرفت،<sup>۴۶</sup> پرویز صداقت در تحلیلی از پیامدهای اقتصادی فاجعه‌ی آمریکا می‌نویسد: «در حقیقت این حملات تروریستی در اوضاع و احوال بسیار نامساعد اقتصادی صورت پذیرفت. تولید ناخالص داخلی ژاپن در دومین فصل سال میلادی جاری با نرخ ۳/۲ درصد کاهش یافته بود. نرخ بیکاری در آمریکا در ماه اوت بیش از

---

بزرگ‌ترین سناریوی وحشت به نمایش درخواهد آمد. فقط با این تفاوت که این بار نه فیلم -تامه نویسان هالیوود، بل تروریست‌های واقعاً زنده بودند که از شعار معاصر پیروی می‌کردند: فقط انجامش بده.»

<sup>۴۶</sup> - یکی از رسانه‌های جمعی ایتالیا (کوریرادالاسرا) به بررسی اثرات حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر بر صنعت گردشگری پرداخته و می‌نویسد: «بعد از ۱۱ سپتامبر حدود ۴۰ درصد تورهای گردشگری که اکثراً امریکایی و ژاپنی هستند، برنامه‌های خود به مقصد ایتالیا را لغو کرده‌اند و سفرهای هوایی تا ۵۰ درصد کاهش یافته است. میزان فروش صنعت گردشگری ایتالیا در سال ۲۰۰۰ حدود ۱۵۰ هزار میلیارد لیر بود که ۶۰ هزار میلیارد لیر آن از محل گردشگران خارجی بوده که ۷ هزار میلیارد لیر آن مربوط به گردشگران امریکایی می‌شد. آمار نشان می‌دهد که در سال ۲۰۰۰ بیش از ۴ میلیون گردشگر امریکایی به ایتالیا سفر کردند و انتظار می‌رفت در سال جاری این میزان حدود ۴ درصد رشد داشته باشد، ولی بعد از واقعه اخیر آمریکا، صنعت گردشگری ایتالیا هر روز ۲۵ تا ۳۰ میلیارد لیر زیان متحمل می‌شود و گفته می‌شود اگر این روال ادامه پیدا کند، تا پایان سال جاری صنعت گردشگری ایتالیا حدود ۳ میلیارد لیر متضرر خواهد شد. در سایر کشورهای اروپایی نیز صنعت گردشگری با بداقبالی مواجه شده است و میزان فعالیت‌های گردشگری نسبت به زمان مشابه در سال قبل در آلمان ۴۰ درصد، در بریتانیا ۲۵ درصد و بلژیک ۴۰ درصد کاهش نشان می‌دهد.» (به نقل از حیات نو: ۸ آبان ۱۳۸۰)



میزان پیش بینی شده افزایش پیدا کرده بود و از ۴/۵ درصد در ماه ژوئیه به ۴/۹ درصد در ماه اوت رسید. ارقامی که در سیزدهم سپتامبر (دو روز پس از حمله‌ی تروریستی منتشر گردید نشان می‌دهد که تولید ناخالص داخلی منطقه‌ی «یورو» نیز دچار وقفه‌ای واقعی شده بود. با در نظر گرفتن این نکته که اقتصاد آمریکا نیز رشدی معادل ۲/۰ درصد داشته است، می‌توان دریافت که جهان صنعتی در مجموع در دومین فصل سال میلادی جاری در پایین‌ترین سطوح رشد از سال ۱۹۹۰ بدین سو بوده است. از این رو در مقطع حمله‌ی تروریستی، جهان در آستانه‌ی ورود به رکود اقتصادی قرار داشت. اکنون نیز با توجه به تحولات انجام شده به نظر می‌رسد که سومین فصل سال جاری نیز به احتمال قریب به یقین توأم با رکود اقتصادی بوده است. بلافاصله پس از حمله بسیاری از فروشگاه‌ها و کارخانه‌ها فعالیت خود را متوقف کردند و در هفته‌های پیش رو، بدون تردید از حجم سفرهای هوایی در آمریکا و فعالیت‌های مالی در نیویورک کاسته خواهد شد. بر اساس برخی برآوردها درباره‌ی تاثیر مستقیم حملات تروریستی اخیر، رشد تولید ناخالص داخلی آمریکا در فصل‌های سوم و چهارم سال میلادی جاری ۸/۰ درصد کاهش می‌یابد. در شرایطی که بهای نفت پرنوسان خواهد بود که به نوبه‌ی خود به رخدادهای خاورمیانه در هفته‌های آتی بستگی دارد، این وضعیت رکوردی تشدید خواهد شد... شواهد فعالیت بورس نیویورک در هفته‌ی گذشته نشان می‌دهد که روند ارزش‌کاهی فوق‌همچنان استمرار خواهد یافت. میانگین صنعتی «داوجونز» در هفته‌ی بلافاصله بعد از حادثه یکی از بدترین دوره‌های خود را طی کرد که تنها قابل مقایسه با دوشنبه‌ی سیاه در اکتبر ۱۹۸۷ و نیز دوران رکود بزرگ در دهه‌ی ۱۹۳۰ است. در این هفته شاخص داوجونز ۱۴/۲۶ درصد کاهش یافت که تنها قابل قیاس با سقوط ۱۵/۵ درصدی در تابستان ۱۹۳۳ است. در همین هفته

نزدیک ۱۶ درصد و استاندارد اند پورز ۱۱/۶ درصد کاهش پیدا کردند. در سال جاری در مجموع شاخص «تزدک» ۴۲/۴ درصد کاهش پیدا کرده، دو جونز ۲۳/۷ درصد و استاندارد اند پورز ۲۶/۹۵ درصد کاهش یافته‌اند. از زمان بحران‌های تروریستی در نیویورک در ۱۱ سپتامبر شاخص‌های اصلی سهام در این بازار در حدود ۱۵ درصد کاهش یافته‌اند و میلیاردها دلار پول که در بورس‌های اوراق بهادار جاری بوده صرف خرید اوراق قرضه‌ی کم‌ریسک دولتی، و ارزش‌های قدرتمند و کم‌ریسک مانند فرانک سوییس شده است... اما نگرانی عمده‌ای که وجود دارد این است که رکود اقتصادی آمریکا در سرتاسر جهان تسری خواهد یافت. در سال ۱۹۲۹ که اقتصاد آمریکا دچار رکود بزرگ اقتصادی شده بود، اقتصاد اروپا (به جز انگلستان)، اقتصاد ژاپن و اقتصادهای در حال توسعه همچنان رونق داشتند. در حالی که اکنون به سبب درهم‌آمیزی اقتصادهای جهانی، این رکود می‌تواند به هم‌هی آن‌ها تسری یابد... برآورد میزان خسارت‌های صورت گرفته بسیار متغیر است و از ۱۰ میلیارد تا ۷۰ میلیارد دلار را شامل می‌شود... بلافاصله پس از حملات تروریستی بهای جهانی نفت افزایش پیدا کرد. در بورس‌های بین‌المللی نفت، قراردادهای آتی نفت خام برنت در یازدهم سپتامبر هر بشکه ۳۰ دلار قیمت گذاری شد. اما در هفته‌های بعد بهای نفت به شدت کاهش پیدا کرد (و نفت اوپک به بشکه‌ای ۱۷ دلار نیز رسید)... طلا نیز که به مدت چند هزاره دارایی با ارزش ذاتی تلقی شده است، پس از حملات تروریستی اخیر افزایش بهای پیدا کرد و ارزش آن تنها در یازدهم سپتامبر ۶ درصد افزایش یافت. اما در روز بعد بلافاصله نیمی از این افزایش جبران شد... به سبب درهم‌آمیزی‌های اقتصادی در جهان، بلوک‌های اقتصادی مناطق مختلف نیز به درجات و انحای گوناگون دچار رکود خواهند شد. در بدو امر به نظر می‌رسد که اقتصاد کشورهای امریکای

لاتین و شرق آسیا به سبب ادغام بیشتر در اقتصاد آمریکا بیشتر دچار بحران خواهند شد. در عین حال اقتصادهای اروپایی نیز از رکود جهانی آسیب می‌پذیرد و به نظر نمی‌رسد که رکود فعلی فرصت تازه‌ای برای بهبود وضعیت اقتصاد جامعه‌ی واحد اروپایی در برابر سایر بلوک‌های اقتصادی فراهم آورد. به لحاظ وابستگی اقتصادهای منطقه‌ی خاورمیانه به صادرات نفت، در دوره‌ی کوتاه مدت میزان آسیب‌پذیری این اقتصادها کم‌تر قابل پیش بینی است. با این حال به سبب قرار گرفتن این اقتصادها در بطن تنش‌های نظامی آتی می‌توان انتظار تحولات مهمی را داشت و پیش بینی کرد که بخش عمده‌ای از درآمدهای نفتی صرف خرید تسلیحات شود...» (صداقت ۱۳۸۰، ص ۱۵-۷) رویداد آمریکا و پیامدهای آن مفاهیم: امنیت، منافع ملی و... را به بازنگری خواننده و راه را برای تدوین و تنظیم ایده‌ها و برنامه‌های نوین در سیاست بین‌الملل و امور داخلی کشورها باز نمود. ژاک دریدا که در پی پروژه‌ی ساختارشنکی بوده و همه چیز را به نوشتار تقلیل داده و متن را به واکاوی بنیادین می‌برد، در رابطه با حوادث اخیر می‌گوید: «این ضربات تروریستی ما را دوباره و در مجموع با مشکل جهانی شدن مواجه می‌کند، اما این بار با اصطلاح غالب، یعنی جنگ. این چه جنگی است که نمی‌توان آن را به یک دولت ملی، مخالفی که قابل شناسایی باشد، اعلان نمود؟ «جنگی» که با حرکت‌های فوق‌العاده سرمایه همراه بوده است؟ می‌دانیم که قبل از وارد شدن این ضربات سودهای هنگفتی در معاملات بازار بورس تحصیل شدند. همه اینها ما را مجبور می‌سازد تا جهانی شدن، سرمایه داری و جنگ را مورد بازنگری قرار دهیم.»<sup>۴۷</sup>

---

<sup>۴۷</sup> - دریدا ۱۳۸۰، ص ۲۶.

این حادثه همانند دیگر حوادث و وقایع حاصل زمینه‌ها و عواملی بوده که در تعامل با همدیگر منجر به پدید آمدن جریان ۱۱ سپتامبر شده و همچنان در عرصه‌های ملی و بین‌المللی پیامدها و توابعی را از خود بر جای خواهد گذاشت؛ دیپلماسی سلطه‌گرانه‌ی ایالات متحد آمریکا در دهه‌ی نود بعد از فروپاشی بلوک سوسیالیستی و ایجاد طیف بندی نوینی که با به صحنه آمدن اتحادیه اروپا و تغییراتی که در نظام پولی جهان به وجود آمد، از یک طرف و گسترش ایده‌های صلح‌طلبانه و مشارکت اقلیت‌های بومی کشورهای پیرامونی و نقش فعال سازمان‌های غیر دولتی از طرف دیگر، زمینه‌های اصلی و مهم وقوع حوادث تروریستی در آمریکا و شروع جنگ این کشور و متحدانش را در افغانستان رقم می‌زنند.<sup>۴۸</sup>

امبرتو اکو پیامدهای این فاجعه را چنان عینی‌تر می‌بیند که حتی مفاهیم: جنگ و معماری را نیز با وقوع آنها دستخوش دگرگونی توصیف می‌کند: «... ویرانی برج‌های نیویورک روح و روان انسان‌ها را به شدت جریحه‌دار کرد. برج‌ها اینگ دیگر نمادهای قدرت و معابد ثروت نیستند، بناهای عظیم و غول آسایی هستند که بر پایه‌هایی لرزان ایستاده‌اند...»<sup>۴۹</sup> این دوران بیانگر ایده‌ای بود که در کارکرد مکانیسم‌های زیست - جهان مدرنیته به وجود آمده بود و برخی از انگاره‌های روشنگری را از موضع رادیکال و ساختار شکنانه به چالش می‌گرفت؛ در واقع ورود به دوران پسا مدرنیته ناشی از مسائلی بود که مدرنیته به وجود آورده بود. به سخن آنتونی گیدنز «مدرنیته در ذات خود معما آمیز از کار در آمده است و به نظر می‌رسد که هیچ راهی برای «غلبه» بر معمای آن وجود ندارد.

---

<sup>۴۸</sup> - شولزینگر ۱۳۷۹.

<sup>۴۹</sup> - اکو ۱۳۸۰، ص ۶.

پرسش‌هایی روی دست ما مانده‌اند که زمانی پاسخ به نظر می‌آمدند...»<sup>۵۰</sup> این حوادث اگر از طرفی وضعیت بحرانی دنیای امروز را نشان می‌دهد، از طرف دیگر پدیده‌ی چندگانگی فرهنگی و محور قرار گرفتن امریکاگرایی را در تبدلات فرهنگی درگیر مسائل و مشکلات جدیدی می‌سازد؛ ملموس شدن چندگانگی فرهنگ امریکایی و رواج ایده‌های نسبی باورانه در امور فرهنگی از جمله مسائلی است که هایکر از آن با دلهره یاد می‌کند: «بحث امریکای چند فرهنگ‌گرا در کلاس درس به نظر ساده می‌آید، اما اگر پیامد مساله کشمکش در خیابان باشد، نباید تعجب کرد.»

عملیات تروریستی در مراکز تجاری و نظامی ایالات متحد امریکا و حملات ضد تروریستی امریکا در افغانستان، ماهیت تراژیک زندگی انسان را در دهه‌ی نخست قرن بیست و یکم نمایان کرد و همان‌طور که تی. اس. الیوت پیش بینی کرده بود، جهان پیشین با مویه‌های انسان‌هایی به پایان رسید که در این حملات تروریستی و جنگی جان خود را از دست دادند. این حوادث که تونی بلر از آن به عنوان «شوک عظیم» یاد کرد و امریکائیان نیز با ایده‌ی «عدالت بی‌نهایت» به اقدامات تلافی‌جویانه در برابر آن دست زدند، اثرات متناقض و متضاد آموزه‌های بین‌المللی را به صحنه‌ی جریان‌ات جهانی کشاند و چالش‌ها، ایده‌ها و تنش‌های نهفته در ساختارها و لایه‌های گوناگون دنیای معاصر را میان شمال/ جنوب و فرهنگ‌های بومی و تفاوت‌های میان فقیر و غنی را به منصفه‌ی ظهور می‌رساند.

شاید مهم‌ترین درسی که این حوادث برای جهانیان داشت، توجه به نابرابریها و عدم توزیع عادلانه‌ی فرصت‌ها و بازتعریفی از وضعیت اقتصادی - سیاسی است که با گسترش ایده‌های شبکه‌ای در دهه‌ی

---

<sup>۵۰</sup> - گیدنز ۱۳۷۷، ص ۶۰

گذشته در ارتباط تنگاتنگ با تفاوت‌های تثبیت شده‌ی کشورهای ثروتمند(شمال) و فقیر(جنوب) قرار دارد.

نوام چامسکی در یک جمع بندی از زمینه‌ها و پیامدهای حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ که وضعیت جهان را دچار دگرگونی کرد، معتقد است: «حملات مهیب تروریستی ۱۱ سپتامبر، نه به لحاظ مقیاس و ماهیت، بلکه به خاطر آن چه که مورد هدف قرار گرفت، جریانی کاملاً جدید در امور جهان بود. برای ایالات متحده این اولین بار پس از جنگ ۱۸۱۲ است که قلمرو ملی آن تحت حمله و یا حتی تهدید قرار می‌گیرد... این صحیح است که گفته شود که این یک رویداد نوین در تاریخ جهان است و این نه به خاطر اندازه جنایت، که جای تأسف دارد، بلکه به خاطر آن چیزی است که مورد هدف قرار گرفت. تصمیم غرب در این مورد که چه عکس‌العملی را انتخاب خواهد کرد، از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است. اگر ثروتمندان و قدرتمندان انتخاب‌شان این باشد که مطابق سنت صدها ساله خود عمل کنند و به حداکثر خشونت متوسل شوند، به افزایش خشونت، به شکلی آشنا، کمک خواهند کرد و عواقبی دراز مدت و وحشتناک خواهد داشت. البته چنین جریانی به هیچ وجه غیر قابل اجتناب نیست. خیزش عمومی درون جوامع آزادتر و دموکراتیک‌تر می‌تواند سیاست‌ها را به مسیری انسانی‌تر و شرافتمندانه‌تر هدایت کند.»<sup>۵۱</sup>

---

<sup>۵۱</sup> - چامسکی ۱۳۸۰، ص ۶.

## چرخش پست مدرنیته و مؤلفه‌هایش

اگر گذرگاهی بین مدرنیته و پسامدرنیسم موجود باشد، به نظر می‌رسد که این مرز، یعنی مرز بین واقعیت و خیال در شرف پوسیدگی و تباهی است و یا حداقل آن‌که، این گذرگاه مرزهای واقعیت را به نابودی کشانده است.

### جیانی واتیمو

توصیه به دولت‌های پسامدرن: بپذیرد که دخالت در کشورهای پیشامدرن به یک واقعیت زندگی تبدیل می‌شود. چنین دخالت‌هایی ممکن است مسائل را حل نکنند، اما وجدان را تسکین می‌دهد. ضرورتاً این بدترین انتخاب نیست.

### رابرت کوپر





برای این که بتوان به عمق تحولات جدید و بروز عصر پست مدرنیته و دوران بعد از آن بهتر واقف شد، بایستی از نرم‌های اندیشگی و پارادایم مدرنیته و تبارهای اندیشگی آن در اواخر قرون وسطی آغازید که خود تحولی بنیادین و اساسی در تداوم فرهنگ‌های سنتی بود و توانست در پی تغییر و دگرگونی اپیستمی سنتی، انسان را از جهان بسته‌ی پیشین به دنیای گشوده‌ی مدرن رهنمون شود؛ بنیان خرد مدرن مبتنی بر خردباوری و جابجایی در نظام دانایی است که در رنسانس رخ داد و تبار اندیشگی خود را به آموزه‌های اصحاب اصالت تسمیه (Nominalisme) در دوران پیش از رنسانس می‌برد؛ این آموزه‌ها راه را از یک سو برای فردگرایی باز نمود و از سوی دیگر دانش‌های انسانی را با جداسازی از اعتقادات دینی، استقلال معرفتی بخشید. اصحاب اصالت تسمیه با نفی مفاهیم کلی به واقعیت عینی و بیرونی اعتقاد داشتند و اشیاء را محصول ذهن انسان‌ها در جریان مشاهده‌ی تجربی آنها می‌شمردند؛ در تفکر نومیالیستی «از لحاظ هستی‌شناسانه تنها فرد واقعیت دارد و کلیاتی مانند نوع بشر یا اجتماعات انسانی، واقعیتی غیر از مجموعه افراد ندارند. این اصول فکری و فلسفی جدید، تصور جمع-گرایانه از اجتماعات انسانی را مورد سوال قرار می‌دهد و اعتقاد به اصالت فرد را با همه‌ی تبعات ارزشی، سیاسی و اجتماعی جایگزین آن می‌کند.»<sup>۵۲</sup> در اواخر دوران قرون وسطی و آغاز حرکت‌های بازاندیشانه در غرب، اصول تفکر اصالت تسمیه با عنوان «طریق مدرن» از تفکر ارسطویی که «طریق کهن» خوانده می‌شد متمایز بود. با رشد و گسترش

---

<sup>۵۲</sup> - غنی نژاد و دیگران ۱۳۸۰، ص ۷۹.

تفکر نومیالیستی به عرصه‌های فکری - فرهنگی، دوران نوینی در تمدن بشری آغاز شد که از آن به «مدرنیته» نام می‌برند.

بنابراین مدرنیته به مقطع تاریخی گفته می‌شود که به دنبال یک سری جریانات اجتماعی - سیاسی و تحول در آموخته‌های فکری - فرهنگی انسان غربی از اواخر قرن شانزدهم (رنسانس هنری - علمی) تا قرن هجدهم (عصر روشنگری - خردگرایی)، چهره‌ی جهان را دگرگون کرد و برهه‌ای نوین در تاریخ انسانها به وجود آورد؛ از منظر تحولات اجتماعی به سخن گیدنز: «مدرنیته به شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می‌شود که از سده‌ی هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم و بیش جهانی پیدا کرد.»<sup>۵۳</sup> ماکس وبر نیز معتقد بود «هر کس که در تمدن جدید اروپایی پرورش یافته و به مطالعه‌ی مسائل تاریخ جهان اشتغال داشته باشد، ناگزیر و به حق با این سؤال روبه‌رو می‌شود: پیدایش آن پدیده‌هایی از تمدن را که در غرب، و فقط در غرب، خط سیری تکاملی با اهمیت و اعتباری جهانشمول - لااقل به زعم ما را طی کرده‌اند باید به کدام ترکیب از موقعیت‌ها نسبت داد؟»<sup>۵۴</sup>

بی تردید مهمترین مولفه‌های عصر مدرن را در ظهور علم گرایی - خردباوری ناب و خود اتکاء فردگرایی - انقلاب صنعتی - جنبش اصلاح دینی - سیستم‌های سیاسی دموکراتیک و... می‌توان یافت.

بالاخره باید از مهم‌ترین تحول در عصر مدرن یعنی دگرگونی در ذهنیت انسانی و دگردیسی زبان او نام برد؛ به تعبیر بوردو «سرانجام در این روند باید بر تعیین‌کنندگی تحول ذهنیت‌ها نیز تأکید ورزید. در واقع به انسان احساس نوینی از توانایی اعمال قدرت بر جهان دست داد و دانشی هر

---

<sup>۵۳</sup> - گیدنز ۱۳۷۷، ص ۴.

<sup>۵۴</sup> - وبر ۱۳۷۳، ص ۲۱.

چند هنوز نوپا به او آموخت که گرچه همواره ناگزیر از گردن نهادن به الزامات این جهان است، ولی می‌تواند به یاری خرد خویش آن را بفهمد. درست همین خرد وی را بر آن داشت تا قدرت سیاسی را از بنیاد کلامی (که بحث ناپذیرش گردانده بود) جدا کند. مطابق مثلی که مانند ترجیع بند در نوشته‌های سیاسی آن دوره پیاپی تکرار می‌شد، انسان‌ها دریافتند که پادشاهان برای مردم اند نه مردم برای پادشاهان.<sup>۵۵</sup>

اساس و پایه‌ی خردورزی مدرن، رخ‌نمایی انسان به عنوان فاعل خردمند است که انسان‌شناسی نوین را در فلسفه‌های دکارت و کانت در جای قبلی خداشناسی مدرسی قرار داد و بر عکس خردورزی سنتی که انسان را زاهد و اهل دوری از دنیا و در پی کسب رضایت خدا می‌دانست و او را وجودی بی‌اراده می‌شمرد، به فرد مستقلی در جامعه‌ی جدید که در پی نفع شخصی و صاحب اصالت و اراده‌ی آزاد است، تبدیل کرد. کانت که به درستی فیلسوف مدرنیته خوانده شده است، با کاوش از زیرساخت‌های معرفتی خرد انسانی، به قوه‌ی خوداتکاء و خوداندیش خردورزی روی نمود؛ کانت در سه گانه‌های اصلی خود - سنجش خرد ناب، سنجش خرد عملی و سنجش قوه حکم - و سه گانه‌های فرعی، عقل مدرن را در سه حیطة نظری - عملی و زیباشناختی، از حوزه‌های دیگر معرفتی و دین جدا ساخته و پشتوانه‌های خردمندان‌ای برای عصر مدرن پی‌ریزی می‌کند؛ پدیده‌ای که در جهان به سکولاریسم در اندیشه‌ورزی و لائیسیتته در کشورداری پیمود. کانت در تمهیدات که در واقع چکیده‌ی فلسفه‌ی مدرنیته به شمار می‌رود سؤال تازه‌ای مطرح کرد که به ساده‌ترین وجه این بود که نسبت عین و ذهن (یا ادراک کننده و ادراک شونده یا فاعل شناسایی و متعلق شناسایی) بر چه پایه‌ای استوار

---

<sup>۵۵</sup> - بور دو ۱۳۷۸، ص ۳۵.

است؟ کانت در پی حل این مساله بود که ادراکات ما که مفاهیم عینی و دلالت عینی دارند، به چه قسم اعیانی دلالت دارند؟ اگر ادراک حسی انسانی در زمان و مکان شکل می‌گیرد و تفکرات در چارچوب مفاهیم، دلیل مطابقت شیء با ادراکات و تصورات ما به معنی صورتی که در ذهن شناسنده حاصل می‌شود، چیست؟ کانت با سنجهی پاسخ‌هایی که از سوی تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان به این سؤال داده شده و رد آن‌ها، در جواب سیستم فلسفه‌ی انتقادی خود را بنا کرد؛ او در «سنجش خرد ناب» و رساله‌ی «تمهیدات» به این سؤال معرفت‌شناختی این‌گونه پاسخ می‌دهد: ما به چیزها در این جهان معرفت حاصل می‌کنیم، چون آن‌ها ساخته‌ی خود ما هستند؛ البته نه به معنای این‌که ایجادشان کنیم و هستی آنها از ما باشد، بلکه از لحاظ صورتی که به هر چیز می‌دهیم. بنابر دریافت کانت، مفاهیمی که به کار می‌بریم، فقط در زمینه‌ی تجربه‌های ممکن الحصول معتبر است و خارج از آن، تهی از محتوا و فاقد دلالت عینی است. مفهوم وقتی دارای معنی است که به قلمرو تجربه و واقعیت مبتنی بر ادراک حسی محدود شود. کانت برای این‌که بتواند پروژه‌ی معرفتی خود را پیش برده و به آن استحکام منطقی دهد، بحث متافیزیک را به حالت تعلیق در می‌آورد و نظر خود را معطوف به حل پرسمان معرفت‌شناسانه‌ی می‌کند که حاکی از کنکاش در بنیان‌ها و حدود معرفت انسانی است؛ وی در ابتدای رساله‌ی تمهیدات می‌نویسد: «قصد من آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را در خور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتا متوقف سازند و هر آن چه تاکنون شده، ناشده انگارند و مقدم بر هر امری ببینند که آیا اصولا ممکن است علمی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟ اگر مابعدالطبیعه خود علم است، چرا مانند دیگر علوم، قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است

که همواره به صورت علم متظاهر بوده و ذهن آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می‌گردد و نه برآورده می‌شود، معطل ساخته است؟... در حالی که همه‌ی علوم دیگر بی وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند، این به مسخره می‌ماند که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان آن را لسان الغیب می‌پندارند و حل معمای خویش را از آن می‌طلبند، بی آن که قدمی فرا پیش نهمیم، دائمه گرد یک نقطه می‌چرخیم.»

آن چه ایمانوئل کانت در فلسفه‌ی نقادی خود به شکل نوشتاری در کتاب‌ها و رسالاتش برای آیندگان به ارمغان آورد، حل معمای مابعدالطبیعه و ارتباط آن با حصول معرفت انسانی در قضایای تالیفی مقدم بر تجربه بود؛ کانت خود در این رابطه می‌نویسد: «بر جا ماندن مابعدالطبیعه یا فرو ریختن آن، و بالتیجه موجودیت آن، یکسره در گرو حل این مساله است... بنابراین همه‌ی متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که شناسائی‌های تالیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟ نداده‌اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند، چرا که اینان اگر از جانب عقل محض چیزی برای عرضه به ما آورده‌اند، اعتبارنامه‌ای که می‌باید ارائه دهند، تنها در همین پاسخ نهفته است که مردم عاقلی که این همه فریب آنان را خورده‌اند، بی آن که به دستاورد آنان نظری اندازند، جملگی از آنان روی برتابند... می‌توان گفت که تمامی فلسفه‌ی استعلایی که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مساله‌ای که این جا مطرح گشته نیست. در واقع سراسر کتاب سنجش خرد ناب که به شیوه‌ی تالیفی نوشته شده و تلخیص مباحث آن در رساله‌ی تمهیدات که به روش تحلیلی تنظیم شده است، برای گشودن گره از دریافت معرفتی انسان و حل معضل متافیزیک و هموار کردن راه برای آغاز علوم مدرنی بوده که از حالت

انتزاعی بدر آمده و پدیدارهایی کاربردی هستند. استمرار فلسفه‌ی مدرن بعد از کانت، در آراء و اندیشه‌های هگل و دیگر فیلسوفان به کاوش از جلوه‌ها و زوایای گوناگون خرد انسانی و پدیده‌های اجتماعی - سیاسی و اقتصادی نشأت گرفته از آن معطوف شد و به تکمیل و گسترش پیوسته‌ی مدرنیته انجامید.

در قرن بیستم با گسترش فضای معرفتی و تحول در شرایط اجتماعی - خصوصاً وقوع دو جنگ جهانی خانمان سوز و حوادثی چون آشویتس، هیروشیما، مجمع الجزایر کولاک و جنگ ویتنام، ایده‌های روشنگری مورد اعتراض قرار گرفت و جنبه‌های ابزاری عقل مدرن به پرسش گرفته شد؛ در اواسط دهه‌ی پنجاه کسانی چون توین بی و اشرینگلر از مواضع مختلف، به مخالفت با ایده‌های روشنگری پرداخته و راه را برای ترمیم و بازسازی خردورزی مدرن و شناخت جنبه‌ی ارتباطی آن هموار نمودند.

ظهور ایده‌های پست مدرنی در تمامی اشکال آن و ایده‌هایی که به دفاع از «پروژه‌ی ناتمام مدرنیته» می پردازند، حاکی از تناقضی است که مدرنیته در عمر سیصد ساله‌ی خود حامل آن بوده و به شکل بحران‌های ادواری بروز کرده‌اند؛ جریاناتی چون رومانتیسیسم - محافظه کاران و... از جمله بحران‌هایی به شمار می‌روند که مدرنیته ضعف و اشکالات خود را در چهره‌ی آنها دیده است؛ به تعبیر کارل مارکس «از یک سو، نیروهای صنعتی و علمی سترگی پا به عرصه‌ی حیات نهاده اند که هیچ یک از ادوار تاریخ بشری آن‌ها را به خواب هم ندیده بود. از سوی دیگر، علایمی از زوال به چشم می‌خورد که خوفناکترین مفاسد دوره‌ی متاخر امپراتوری روم در برابرش ناچیز می‌نماید. در روزگار ما همه چیز به ظاهر آبستن ضد خویش است. ماشین آلات از قدرت شگفت‌آور کوتاه کردن و متمر ثمر ساختن کار بشری بهره مندند، و ما شاهد گرسنگی مردمان و

استفاده مفرط از ماشین آلاتیم. منابع بادآورده‌ی ثروت، با ترفندی جادویی، به منابع فقر بدل می‌شوند. پیروزی‌های هنر ظاهرا به قیمت از دست رفتن شخصیت به دست می‌آیند. چنین به نظر می‌رسد که درست همپای سروری نوع بشر بر طبیعت، آدمی اسیر دیگران یا اسیر رسوایی و فضاحت خویش می‌شود. حتی پرتو ناب نور علم نیز ظاهرا ناتوان از درخشش است، مگر در پس زمینه‌ی سیاه جهل، ظاهر نتیجه و ثمره‌ی کل پیشرفت و اختراعات ما، اعطای حیات فکری به نیروهای مادی و تنزل حیات انسانی به نیرویی مادی است.»<sup>۵۶</sup>

ریشه‌های اجتماعی فرهنگی چرخش پسامدرنیته را نیز بایستی در واکنش‌های ناظر به جنبه‌های مختلف عصر مدرن و خرد مدرنیته یافت که در حرکت‌های دانشجوئی و بومی‌گرایی و ذات‌گرایی که با سپری شدن جنگ دوم جهانی و پایان عصر جنگ سرد و فروپاشی بلوک سوسیالیستی واقع موجود در سال ۱۹۸۹، ظاهر شدند و سخن از ایماژها گفتند و همه چیز را در یک دیدگاه رادیکال به بازی‌های بی‌پایان زبان و نشانه‌ها فرو کاستند و با طرح این گونه مباحث، برای مضامینی چون «نظم نوین جهانی» و «بالکانیزاسیون» در ایده‌ها و کنش‌های سیاسی فرصت ابراز وجود دادند. دوران تاریخی که در قالب ساختارهای اجتماعی - فرهنگی و با رویکردی فلسفی، عصر جدید و نظام دانایی مدرنیته را تشکیل می‌داد، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ با چالش‌های جدی مواجه گردید که حاکی از رخنه‌های معرفتی - اجتماعی در پروژه‌های خوش بینانه‌ی جنبش روشنگری بود؛ بنیادی‌ترین مقوله‌ی این جنبش‌ها، طرح «غیریت» و شکست اقتدار انحصاری «خرد»، «مرد»، «سفید» و «غرب» بود. سخن از «درجه‌ی صفر فرهنگ»، «تجزیه و از هم

---

<sup>۵۶</sup> - به نقل از: برمن ۱۳۷۹، ص ۲۰.

پاشیدگی فاعل اجتماعی» که در واقع «درجه‌ی صفر سیاست» را متجلی می‌کرد، فرهنگ‌های به حاشیه رانده شده‌ی اقلیت‌های قومی، جنسی و دینی را به صحنه کشاند؛ ظهور جنبش‌های صلح طلبانه، زنان، اکولوژی و آزادیخواهانه در واقع سیاست مدرن را در قالب معمای فرهنگ غربی مطرح کردند.

در این راستا فرهنگ‌های بومی و غیریت‌های مطرود در ایده‌های تک آوایی مدرنیته‌ی قرن هیجدهمی نیز فرصت ابراز وجود یافته و با تامل در میراث فرهنگی خود، سیاست غالب غربی را به چالش گرفتند؛ ظهور این ایده‌ها و آگاهی غربیان به خصلت مقتدرانه و تک سویه‌ی مدرنیته، عصری را برای این تمدن رقم زد که مفاهیم و مقولات در آن با پیشوند «پسا» تعریف شدند؛ «پسامدرنیسم» در هنر و فرهنگی «پسافوردیسم» و «پسا بازار» در امور اقتصادی و تولیدی، «پساتاریخ» و «پسااستعمار» در امور بین‌الملل، «پسافلسفه» و «پسافرننگ» در حیطه‌ی اندیشه و حتی «پساصه‌یوننیسم»، «پسابنیادگرایی» و «پسافمینیسم» در دیگر مسائل انسانی نشانه‌هایی از بحران نوینی بود که تمدن و فرهنگ مدرنیته در دهه‌های گذشته آنها را تجربه کرد؛ با این حال استفاده از پیشوند «پسا» برای بیان ایده‌ها و کنش‌ها حکایت از جست و جوی راه حل برای بحران‌ها بود.

در بحث و کاوش از توابع و عوامل چرخش پست مدرنی در تمدن بشری این نکته را نباید از یاد برد که اصحاب پست مدرنیته در بیان اندیشه‌ها و ایده‌های خود، چون تیغ دولبه‌ای عمل نمودند؛ از یک طرف چرخش پست مدرنی در حقیقت بر ایده‌های اساسی مدرنیته غنای واقع بینانه بخشید و انگاره‌های عصر روشنگری را در گذر از بحران‌های نو پیدا، از انتقادات سازنده یا مخرب شفافیت بخشید. همان طور که کاسیرر گفته بود، دوران روشنگری دوست داشت هم عصر «انتقاد» خوانده شود و هم



عصر «فلسفه».<sup>۵۷</sup> در این چهره، به تعبیر لیوتار «پسامدرن بی شک بخشی از مدرن است... پسامدرنیسم نه در انتهای مدرنیسم، بلکه در مرحله‌ی زایش آن قرار دارد و این مرحله ایست ثابت.»<sup>۵۸</sup> اما از طرف دیگر ایده‌های پست مدرنی با افراط‌گری در خرد ستیزی و افکار پایان یافته‌ی چپ سنتی و مدرن، سر از زمزمه‌های آپوکالیپتیک و پیشگویانه درآورد و تحت تاثیر افکار متاخر مارتین هیدگر و رادیکالیسم فکری فریدریش نیچه، با برخورد غیر منطقی و متافیزیکی، دانش‌های مدرن را به چالش کشانده و روند پیشرفت و فرهنگ انسانی را دچار کج‌راهه نمود؛ این روایت بازخوانی خردستیزانه‌ای از متون نیچه و هیدگر را در خود جای داد و نوعی خوشباشی روزمره و بی‌هودگی فرهنگی را تبلیغ کرد. از سوی دیگر تبار این شالوده شکنی را باید در افکار زبان‌شناختی فردینان دوسوسور و ویتگنشتاین متاخر<sup>۵۹</sup> پی گرفت که در اواسط قرن بیستم در مکتب‌های زبان‌شنایانه و ساختارگرایی (استروکتورالیسم) به ایده‌های متن‌محورانه‌ی پساساختارگراییانه کشیده شد و آموخته‌های فرهنگی و معرفتی را از عینیات دور ساخت؛ دولا کامپانی در این رابطه می‌نویسد: «ایراد بنیادی دریدا به استروکتورالیسم این است که این جریان زندانی پروبلماتیک «نشانه»، که خود آن رابطه‌ی دقیقی با اصول موضوعه‌ی کلاسیک‌تر متافیزیک غربی دارد، باقی مانده است. زیرا، در واقع به خلاف آن چه به نظر می‌رسد پیروان دوسوسور به آن باور دارند، این نظر که می‌گوید «همه چیز زبان است» نظری تازه نیست. این نظر نوعی پیوند دوباره برقرار کردن با یکی از تلقی‌های مرکزی فلسفه‌ی یونانی است که از برتری گفتار یا سخن که به گفتار زنده یا به «صدا»

۵۷ - کاسیرر ۱۳۷۰، ص ۳۷۳.

۵۸ - لیوتار ۱۳۷۴، ص ۴۷.

۵۹ - نک: پژوهش‌های فلسفی ۱۳۸۰.

همانند می‌شد و به نظر می‌رسید که اعطا کننده‌ی آغازین معنا باشد، سخن می‌گفت. در حالی که این «اواشناخت‌گرایی» یا این «سخن محوری»، خود به نوبه‌ی خویش، از زمان افلاطون و ارسطو، بر نوعی متافیزیک هستی، که «باشنده‌ی برتر» تلقی می‌شد، یا به عبارت دیگر بر مبنای نوعی «هست - خدا شناسی نهاده شده بود، زیرا اگر هر چیزی که هست «دال» یا معنادار باشد، خود دال ناچار باید بر مبنای مدلول یا معنا شد «ترانساندانتالی» که ضامن هرگونه معنادهی است نهاده باشد. متاسفانه چنین دستگاهی از ارجاعات سلسله مراتبی سرانجام فقط به بن بست‌هایی می‌انجامد که همه از آن آگاهیم. اگر فلسفه می‌خواهد از این بن بست‌ها بیرون بیاید، بنابراین، باید کاری کند که از قید سلطه‌ی سخن رها شود. و از همین جا بر «تعویق» مگاکمانندی که هستی را از باشنده جدا می‌کند صحنه بگذارد.<sup>۶۰</sup> سرآغاز این گونه از جریانات و تحولات انقلابی در زمینه‌های غیرگفتمانی و کنش‌های اجتماعی در جنبش دانشجویی ماه مه ۱۹۶۸ به وقوع پیوست که شرکت کنندگان در آن جریانات خواستار آزادی از بندهای بوروکراسی و رهائی از قفس آهنینی (ماکس وبر) بودند که مدرنیته برای آنها درست کرده بود. در واقع «وقتی اکثر فلاسفه واژه‌ی «پست مدرنیسم» را به کار می‌برند، منظورشان اشاره به جنبشی است که در دهه‌ی ۱۹۶۰ در فرانسه توسعه یافت و این جنبش دقیقاً «فراساخت‌گرایی» (Post-structuralism) نامیده شده و با توسعه‌های بعدی و مناسب همراه گردیده بود. آنها به یاد دارند که این جنبش، امکان شناخت عینی جهان خارج و معنی واحد (فردی یا اصلی) کلمات و عبارات، و وحدت ذات انسانی و لزوم تمایز میان تحقق عقلی و عمل سیاسی، معنای حقیقی و مجازی، علم و هنر و

---

۶۰ - کامپانی ۱۳۸۰، ص ۴۸۷.

حتی امکان خود حقیقت را انکار کرده بود. آن‌ها این جنبش را فقط به عنوان طارد و نافی بسیاری از ارکان بنیادی روشنفکری (intellectual) تمدن جدید غرب به شمار آورده‌اند. علاوه بر این، ممکن است آن‌ها این طرد و نفی را با جنبش‌های سیاسی مانند جنبش چندفرهنگ‌گرایی و جنبش فمینیستی همراه کنند، جنبشی که گاهی اوقات، مفاهیم مطرود را به عنوان ایدئولوژی گروه برگزیده‌ی جنسی، نژادی و اقتصادی لحاظ نموده و درصدد از بین بردن قدرت‌های رسمی سیاسی و فرهنگی و انتقال قدرت‌شان به سوی اختناق قبلی است...»<sup>۶۱</sup>

مارشال برمن در یک تحلیل فرهنگی - هنری از حوادث دهه‌ی شصت و گونه‌های مختلف نگرش‌های آن زمان می‌نویسد: «جو متغیر و پرخروش دهه‌ی ۱۹۶۰ موجد مجموعه‌ی وسیع و پویایی از عقاید و مباحث در مورد معنای غایی مدرنیته بود. بخش اعظم جذابترین این عقاید به مساله‌ی ماهیت مدرنیسم مربوط می‌شد. مدرنیسم دهه‌ی ۱۹۶۰ را می‌توان کلاً به سه گرایش تقسیم کرد که مبتنی بر سه نوع نگرش نسبت به زندگی مدرن در کل است: نگرش‌های مثبت، منفی و اعتزالی. این قسمت بندی ممکن است خام به نظر رسد، ولی واقعیت آن است که نگرش‌های دوره‌ی اخیر نسبت به مدرنیته، در قیاس با نگرش‌های صد سال قبل، خامتر، ساده‌تر، زمخت‌تر و غیر دیالکتیکی‌تر شده‌اند. نخستین نوع مدرنیسم، همانی که می‌کوشد از زندگی مدرن اعتزال جوید، توسط رولان بارت در عرصه‌ی ادبیات و کلمنت گرینبرگ در عرصه‌ی هنرهای بصری به نحوی قدرتمند و گویا مطرح شد. گرینبرگ چنین استدلال کرد که برای هنر مدرنیستی یگانه مساله با موضوع مشروع خود هنر است. به علاوه، برای هر هنرمندی یگانه مرکز با کانون به حق و در خور

---

۶۱ - کاهون ۱۳۷۹، ص ۵۵.

در هر شکل یا ژانر هنری، ماهیت و حدود همان ژانر است: رسانه همان پیام است... سپس نوبت به خیال دیگری رسید، خیال مدرنیسم در مقام یک انقلاب مداوم و پایان‌ناپذیر علیه تمامیت هستی مدرن: این انقلاب «سنت واژگون کردن سنت» بود(هارولد روزنبرگ)، نوعی «فرهنگ متخاصم»(لایونل تربلینگ)، نوعی «فرهنگ نفی»(رئاتو پوجیولی). حال گفته می‌شد که اثر هنری مدرن «ما را با نوع گنگی و پوچی تهاجمی آزار می‌دهد»(لئو اشتاینبرگ). هدف این آثار باژگونی خشن همه‌ی ارزش‌های ماست و به بازسازی جهان‌هایی که ویران کرده‌اند، توجه چندانی ندارند... بیش‌م مثبت به مدرنیسم در دهه‌ی ۱۹۶۰ توسط گروه نامتجانسی بسط یافت، کسانی چون جان کیچ، لارنس آلوی، مارشال مک‌لوهان، لزی فیدلر، سوزان سونتگ، ریچارد پواریه و رابرت ونتوری.

وقوع این امر کم و بیش مصادف بود با ظهور هنر پاپ در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰. مضامین مسلط این بیش‌م مثبت عبارت بودند از: ما باید «به درون همین حیاتی که سرگرم زیستن آنیم، چشم بگشاییم»(کیچ)، و «از مرز عبور کنید، شکاف را پر کنید»(فیدلر). این امر، به لحاظی، به معنای شکستن موانع میان «هنر» و دیگر فعالیت‌های بشری، نظیر تفریحات تجاری، تکنولوژی صنعتی، مد و طراحی، و سیاست بود. این امر در عین حال نویسندگان، نقاشان، رقص‌ها، آهنگسازها و فیلم‌سازها را تشویق کرد تا مرزهای رشته‌های تخصصی خویش را شکنند و با یکدیگر برای عرضه‌ی محصولات و اجراهایی چند رسانه‌ای همکاری کنند که موجب خلق هنرهایی غنی تر و برخوردار از ارزش‌های متکثر خواهد شد... آنان هوایی تازه و مفرح در جو فرهنگی دمیدند که در دهه‌ی ۱۹۵۰ به نحو تحمل‌ناپذیری سنکین، خشک و بسته شده بود. مدرنیسم مبتنی بر هنر

پاپ گشودگی نسبت به جهان را مجدداً خلق کرد، همان وسعت نظر خاص برخی از مدرنیست‌های بزرگ گذشته...»<sup>۶۲</sup>

در غرب بعد از آرامشی که از جنگ جهانی دوم استقرار یافته بود، عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی با جنبش‌های جدید اجتماعی - فرهنگی و اقتصادی به هم ریخت. در آغاز این گونه حرکات انقلابی، جنبش دانشجویی اول ماه مه ۱۹۶۸ در پاریس بود؛ «بدون توجه به این جنبش و ایده‌هایی که همواره با آن با متاثر از آن شکل گرفتند، درک برخی گرایش‌های مهمی که در عصر حاضر در غرب، و حتی می‌توان گفت در سراسر جهان، تاثیر گذارند آسان نیست. پیش برندگان این جنبش در درجه‌ی نخست دانشجویان بودند. آنها به نظم موجود در جامعه‌ی صنعتی و علیه ساخت حکومتی کشورهای صنعتی غرب اعتراض می‌کردند و خواستار دگرگونی‌های جدی در این نظم و ساخت بودند. آنها در آغاز خواهان اصلاحات دموکراتیک در حوزه‌ی دانشگاه شدند. پس از آن شعار آنان تغییر ساختار زندگی اجتماعی به معنی ایجاد شکل‌های زندگی آزادتر بود و سرانجام خواستار از بین بردن تمامی ساخت‌های قدرت شدند. به ویژه در آلمان عده‌ای چنان مشتاق دگرگونی‌های پرشتاب و سازش ناپذیر بودند که راه رسیدن به هدف خود را در دست بردن به خشونت و روی آوردن به تروریسم یافتند... ایده‌های جنبش دانشجویی ۶۸ به خارج از مرزهای اروپا و آمریکا نیز راه یافت.»<sup>۶۳</sup>

گسترش ایده‌های چپ گرایانه به عرصه‌های هنری - فرهنگی و سیاسی برخی از اندیشمندان و روشنفکران غربی را به سوی طرح ایده‌های پسامدرنیته رهنمون شد و کسانی چون میشل فوکو، ژاک دریدا، ژان

---

۶۲ - برمن ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۳.

۶۳ - هلتنی - قهاری ۱۳۷۶، ص ۸۰ و ۸۱.

بودریار و فرانسوا لیوتار به تبیین و تشریح مسائل اخلاقی - هنری - اجتماعی - سیاسی از منظری لیت مدرن و پست مدرنیسم پرداختند.<sup>۶۴</sup>

یورگن هابرماس این ایده‌ها را در سنخ‌شناسی خود به ضد مدرنیسم «محافظه کاران جوان»، ماقبل مدرنیسم «محافظه کاران پیر» و پست مدرنیسم «محافظه کاران نو» تقسیم می‌کند. هابرماس در توضیح ایده‌های سه‌گانه‌ی فوق می‌نویسد: «محافظه کاران جوان تجربه‌ی اساسی مدرنیته‌ی زیباشناسی را تکرار می‌کنند. آنان کشف و شهودهای ذهنیت نامتمرکز، رها شده از جازم‌های کار و سودمندی را از آن خود می‌دانند، و با این تجربه به خارج از دنیای مدرن گام می‌گذارند. محافظه کاران جوان بر اساس گرایشات مدرنیستی به توجیه نوعی ضد مدرنیسم آشتی ناپذیر می‌پردازند. آنان قوای ارتجالی و خودجوش تخیل، خودآزمایی(خود آزمونی)، احساس و هیجان را به حوزه‌ای بسیار دور و کهن انتقال می‌دهند. محافظه کاران جوان، به سبکی مانوی، اصلی را که تنها از طریق یادآوری و فراخوانی قابل حصول است، با عقل ابزاری قرین می‌سازند، خواه این اصل «اراده‌ی معطوف به قدرت» باشد، با اراده‌ی معطوف به حاکمیت، هستی و یا نیروی شاعرانه‌ی دیونیزوسی. در فرانسه این خط از ژرژ باتای شروع می‌شود و از طریق میشل فوکو به ژاک دریدا ختم می‌شود. در سمت دیگر «محافظه کاران پیر» اجازه نمی‌دهند که به مدرنیسم فرهنگی آلوده شوند. آنان با غم و اندوه نظاره‌گر افول عقل جوهری، تفکیک علم، اخلاقیات و هنر، جهان بینی مدرن و عقلانیت صرفاً روالی بوده و عقب نشینی به موضعی پیش از مدرنیته را توصیه می‌کنند. امروزه به طور اخص این «نوارسطوگرایی» است که از موفقیت خاصی بهره می‌برد، و با توجه به معضلات بوم شناختی و محیط زیست

---

<sup>۶۴</sup> - قزلسفلی ۱۳۷۷، ص ۱۷؛ مک - دانیل ۱۳۸۰، ص ۶۵.

به خود این حق را می‌دهد تا همگان را به سوی نوعی اخلاقیات کیهان شناختی فرابخواند (آثار جالب هانس یوناس و رابرت اسپایمان را می‌توان متعلق به این مکتب دانست که خاستگاه آن به لئو اشتراوس باز می‌گردد و بالاخره، «محافظه‌کاران نو» از روند تکامل علم مدرن استقبال می‌کنند، البته مادامی که این علم از حوزه‌ی خود فراتر رفته تا سبب افزایش پیشرفت فنی، رشد سرمایه‌داری و مدیریت عقلانی گردد. بعلاوه آنان سیاست خنثی سازی محتویات انفجاری مدرنیته‌ی فرهنگی را توصیه می‌کنند...»<sup>۶۵</sup> این فیلسوفان با تمسک به عقل ستیزی و ساختار شکنی از اصول و مبانی جنبش روشنگری، در پی تخریب دستاوردهای دو بیست سال گذشته‌ی تمدن مدرن بودند؛ در این میان میشل فوکو در اواخر عمر خویش، با تجدید نظر در روش‌های قبلی‌اش به تعادل فکری نزدیک شد و با بازخوانی فلسفه‌ی کانت - به عنوان فیلسوف مدرنیته - توانست خود را از اثرات منفی عقل ستیزی برهاند؛ فوکو در اظهارات‌اش راجع به پست مدرنیسم می‌گوید: «به گمان من پرسش‌های مرکزی فلسفه و اندیشه‌ی انتقادی از قرن نوزدهم این بوده و هست و امیدوارم همین باشد و باقی بماند که: این عقل که به کار می‌بریم چیست؟ پی‌آمدهای تاریخی آن کدام‌اند؟ محدودیت‌های آن کجاست؟ و چه خطرهایی در دل آن نهفته است؟ ما چگونه می‌توانیم در مقام موجودات معقول وجود داشته باشیم؟ افزون بر این، (به گمان من) گفتن این که عقل دشمنی است که باید از میان برداشته شود، و این که هر گونه پرسش انتقادی درباره‌ی عقل با خطر سقوط به خردستیزی همراه است، به یک اندازه خطرناک‌اند.»<sup>۶۶</sup> بر خلاف فوکو، لیونار تا آخر عمر خود به

---

۶۵ - هابرماس ۱۳۷۹، ص ۱۱۳.

۶۶ - به نقل از: حقیقی ۱۳۷۹، ص ۱۷۹.

روایت کلبی مسلکی از پست مدرنیسم ادامه داد و در تخریب ارزش‌های مدرنیته‌ی اولیه، به عنوان سخنگوی فلسفه‌ی پست مدرن مطرح شد. ژاک دریدا نیز با به کارگیری ساختارشکنی، تمامیت فلسفه‌ی غرب را از افلاطون تا هیدگر گرفتار در دام «متافیزیک حضور» قرائت کرد و با پرسش رادیکال از خردمندی، مفهوم نقد را به سرایشی پوچ‌انگاری راند. ژان بودریار هم از منظری فرهنگی به شالوده‌های مدرنیته حمله نمود و مباحث خود را بر ایماژ‌گونگی و غیر واقعی بودن فرهنگ مدرنیته متمرکز کرد.

عرصه‌های زیستی - فرهنگی دنیا بعد از گذار از مرحله‌های احساسی و شتاب زده‌ی دهه‌های هفتاد و هشتاد، شاهد تحولاتی بود که بر فرایند بعدی جهان تأثیرات ماندگاری گذاشتند؛ پیشرفت‌های دهه‌ی پایانی قرن بیستم به قدری عظیم و دوران ساز بود که حیات انسانی را وارد برهه‌ی نوینی از عمر خود نمود و مرحله‌ی نوینی را در زمینه‌های اقتصادی - سیاسی - فرهنگی و اجتماعی به وجود آورد؛ پیشرفت‌هایی که دانشمندان در علوم فضائی - ژنتیک و انفورماتیک به دست آوردند، توانست به اندازه‌ی پیشرفت‌هایی که در طول نزدیک به سیصد سال از زمان انقلاب صنعتی نیمکره‌ی غربی جهان را تحت تأثیر قرار داده بود، حیات جامعه‌ی انسانی را به دگردیسی کشاند. با وقوع انقلاب رسانه‌ای، شاهد به وجود آمدن جامعه‌ی انفورماتیک - نظام جهانی سیبرنتیکی بازار و مبادلات لامکانی دعوت به گفت و شنود خردمندان و خرد ارتباطی و... در این دهه هستیم؛ این همه که از دل عصر مدرنیته و در پی انتقاد از ایده‌های روشنگری و غنی‌سازی آن‌ها به دنبال بحران‌هایی که خرد ابزاری پدید آورده بود برآمده بودند، به عصر پست مدرنیته خوانده شد و بر خلاف نظام تک‌آوایی که وامدار عصر مدرنیته‌ی اولیه بود، سخن کثرت‌گرایی توأم با بازسازی نظام‌های سیاسی در شکل سوسیال دموکراسی و



دستیابی به حقوق بشر همگانی را با توجه به حقوق و خواسته‌های اقلیت‌های قومی - جنسی و مذهبی و زیست‌بوم به همراه آورد. شاخصه‌ها و مؤلفه‌های عصر پست مدرنیته را می‌توان در کثرت گروهی فرهنگی آن و مرکز زدائی رسانه‌های ارتباطی از قدرت - ثروت و معرفت به مذاقه گذاشت. ژیل دلوز با رهیافتی متفاوت به فرآورده‌های پست مدرنیته می‌نگرد و معتقد است «در تئوری فرامدرن فرهنگ عمومی، و مهم‌ترین زیر مجموعه‌ی فعلی آن یعنی تلویزیون، به شکل حاشیه‌ای مطرح است و در واقع این تئوری‌های مدرنیستی هستند که بیشترین بحث را در این خصوص صورت داده‌اند، این تئوریه‌ها با طرح هنرهای روشنفکرانه مثل معماری، نقاشی و ادبیات، تلویزیون را به عنوان گیرنده‌ی اصلی این هنرها می‌دانند.»<sup>۶۷</sup>

در شرایط کنونی جهان زمانی که چشم باز می‌کنیم و با اطراف خود ارتباط برقرار می‌کنیم، بیش از همه مظاهر مادی و الکترونیکی، توأم با جلوه‌های عصر رسانه‌ها و جوامع انفورماتیکی خود را بر ما تحمیل می‌کنند؛ بیش از همه کامپیوتری که با آن از روند حوادث و وقایع در جهان مطلع می‌شویم و با کمک مردم در شبکه‌ی جهانی اینترنت، به تبادل افکار و مشارکت در جریان اطلاع رسانی اقدام می‌کنیم، در جهان معاصر که جامعه‌ی انفورماتیک و عصر رسانه‌ها نامیده می‌شود، هژمونی مرکززدایی شده‌ای را از طریق مردم جهان گستر (WWW) و کامپیوترهای شخصی در خلاقیت ذهن ناآرام و گشوده‌ی انسان اعمال می‌کند. در واقع این ابزارها نماد تفکر شبکه‌ای است که به دنبال مرگ فراروایت‌ها، از دست رفتن امر واقعی و تبدیل جهان به تصویر در فردای زوال سوژه‌باوری انتزاعی، شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌هایی را نوید می‌دهد

---

<sup>۶۷</sup> - به نقل از: فیسک ۱۳۷۶، ص ۱۲۱.

که فاعل شناسای آن، امری جسمانی و پیچیده در تاریخ خود و بین‌الذمه‌انی است. این تغییر و تحولات در چهره‌ی فرهنگی - اجتماعی و سیاسی جهان، الگوها و باورهای پیشین را به چالش فرا خوانده و جهان را به شکل نوینی درآورده است.

امروزه جهان با ورود به عصر رسانه‌ها و شکل‌گیری «جامعه‌ی اطلاعاتی» (Information Society)، دوران جدیدی را آغاز کرده و با پشت سر گذاشتن چرخش پسامدرنیته و تلاش در تکمیل طرح پروژه‌های ناتمام مانده‌ی مدرنیته، بر غنای فرهنگی - اجتماعی آن افزوده و نظام نوینی را برای جهانیان به وجود آورده است که در آن در کنار سخن غرب و مدرن، صدای دیگر فرهنگ‌ها و غیر غربیان نیز به گوش می‌رسد. بی تردید رساترین واژه‌ای که می‌تواند موقعیت جدید جهان را با ظهور اصلی‌ترین دستاورد «انقلاب انفورماتیک» یعنی ابرشاهراه اطلاعاتی تبیین کند، مرکززدایی آن است. شرایط جهان در دهه‌ی پایانی قرن بیستم و تحولی که به دنبال موج انقلاب رسانه‌ای با گسترش کامپیوترهای شخصی و پخش سریع اندیشه‌ها و کالاهای صنعتی و فرهنگی از طریق شبکه‌ی جهان گستر و مردم به وقوع پیوسته است، تمامی ساختارهای اقتصادی - فرهنگی - سیاسی و اخلاقی در زیست - جهان انسانی دچار دگردیسی شده و شکل نوینی از زندگی پدید آمده است؛ نام گذاری دنیای معاصر به «جامعه‌ی انفورماتیک»، «دوران انفجار اطلاعات»، «عصر ارتباطات»، «جامعه‌ی پسا صنعتی» «عصر فراپست مدرنیته» «عصر پسااستعمارگرایی» «عصر سرمایه‌داری متاخر» «مدرنیته‌ی متاخر» و... نمایانگر این دگرگونی عمیق و حیاتی در آغاز هزاره‌ی سوم میلادی به شمار می‌روند.

همان‌طور که اشاره شد، در میان وسایل ارتباط جمعی نوین، اینترنت ابزار نمادین تحولات جدید تکنولوژیک و نظام اطلاعات همگانی به شمار

می‌رود؛ تاثیر اینترنت به حدی در زندگی اجتماعی افراد انسانی عظیم و قابل توجه است که از آن به «نخستین انقلاب جهانی» تعبیر نموده‌اند و عده‌ای دیگر آن را شکل نوپیدایی از ابزار تولید که در دگرگونی شیوه‌ی تولید و زیرساخت‌های فرهنگی تاثیرگذار است خوانده‌اند؛ اینترنت جلوه‌ی بارز تحول در زمینه‌ی اطلاع رسانی «یک شبکه‌ی باز و بی مرکز است. کامپیوتر معمولی شخصی به کمک وسیله‌ای به نام «مدم» از طریق تلفن به این شبکه وصل می‌شود، که شمار انبوهی از گره‌گاه‌ها - که هر ساله چند هزار بر آن‌ها افزوده می‌شود. یا آن را تغذیه می‌کنند یا امکان ورود به هر نقطه‌ی دلخواه آن را فراهم می‌سازند.»<sup>۶۸</sup> این پدیده به حدی در زندگی امروز اهمیت پیدا کرده که در سال ۲۰۰۰ میلادی بعد از نزدیک به سی سال از اختراع آن، بیش از ۳۵۰ میلیون نفر در زمینه‌های فرهنگی - سیاسی - اقتصادی و تجاری - تفریحی و اخلاقی از آن استفاده می‌کنند.

نماد و سمبل دوران نوین، شکل‌گیری پدیده‌ی اینترنت و گسترش فضاهای اطلاع رسانی و ارتباطات فراملیتی و بین‌المللی است که با برهم ریختن شیوه‌های پیشین ارتباطی، آموزه‌ها، ایده‌ها و کنش‌های جدیدی را عرضه می‌کند؛ با به کار گیری اینترنت، مبادلات اقتصادی از حالات مکانی به فضای سبیرنتیکی منتقل شده و شکلی مجازی و لامکانی (heterotopia) به خود گرفته است؛ فرهنگ‌های مختلف نیز با حضور در سایت‌های اینترنتی در گفت و گویی همه جانبه به تبادل افکار و گفتمان‌هایی روی می‌آورند که حامل کثرت‌گروی فرهنگی و نسبی‌گرایی هستند؛ از سوی دیگر سیاست و شیوه‌ی دموکراسی با ظهور مفهوم میانکش از حالت فرمانروا/ فرمانبر خارج شده و در میان

---

<sup>۶۸</sup> - نیکفر ۱۳۷۵، ص ۵۱.

سایت‌های کاربران اینترنتی، شکل‌گیری فضای تازه‌ای به نام «دموکراسی سبیرنتیکی»، اقتدار مطلق یک دولت بر دولت‌های دیگر دولت‌ها بر شهروندان و مفهوم دولت - ملت، مساله‌دار می‌شوند؛ با ورود به فضای گشوده‌ی اینترنتی و گردش در میان سایت‌های اقلیت‌های نژادی - جنسی - اخلاقی - اقتصادی - سیاسی، پدیده‌ی اخلاق نیز تغییر ماهیت داده و نیازمند تعریف مجددی گردیده و در یک فضای فرااخلاقی تمامی ایده‌ها و گفتمان‌ها بدون ارزش‌گذاری با یکدیگر مواجه می‌شوند. و بالاخره این که نهادینه شدن اینترنت در جوامع انسانی، خردورزی را به شکل ارتباطی که در آن تمامی انسان‌ها به دور از مسائل فردی، به ابراز نظر و اظهار عقیده خواهند پرداخت و بر گسترش حوزه‌ی عمومی در مقابل نظام‌های سیاسی تأکید می‌نمایند، رخ می‌نماید. ژیل دلوز و فلیکس گاتاری از بنیان‌های معرفتی این گفتمان به تفکر شبکه‌ای نام برده‌اند. این ایده با مقولاتی نظیر: «اختلاف» و «تکرار»، نظام اندیشگی سنتی مبتنی بر «این همانی» و «نفی» را پشت سر گذاشته و با پیشنهاد کثرت‌گرایی، دنیای انسان‌ها را به صورت هرمنوتیکی و بر پایه‌ی خرد ارتباطی پدید می‌آورد.

با وجود این که واقعیت اینترنت و ظهور عصر نوینی در تاریخ بشری مورد اتفاق تمامی نظریه پردازان و صاحب‌نظران قرار گرفته است، اما در تاثیرات فزاینده‌ی ارتباطات و گسترش ابزارهای انفورماتیک و کامپیوتری شدن زندگی، میان نخبگان و روشنفکران اختلاف نظرهایی بروز کرده است؛ ظهور عصر رسانه‌ها و پدید آمدن جامعه‌ی انفورماتیک اکثر نظریه پردازان علوم اجتماعی - علوم انسانی - فلسفه و ... را به خود مشغول نموده و به تعبیر کلنر دو جبهه‌ی فکری فن پرستان و فن‌هراسان را در میان تنورسین‌ها به وجود آورده است؛ عده‌ای از روشنفکران به وجود آمدن جامعه‌ی انفورماتیک را تهدیدی بر علیه فردانیت و از بین رفتن

حوزه‌ی فردی و خصوصی می‌دانند و گسترش وسایل ارتباط جمعی را شکل تازه‌ای از سلطه‌ی جهانی سرمایه می‌خوانند. در بینش منفی نسبت به تکنولوژی اطلاعات، نمونه‌ای از کابوس ۱۹۸۴ جورج اورل عرضه می‌شود که تمامی ابعاد زندگی خصوصی افراد - حتی شخصی‌ترین موارد آن از چشم سراسربین برادر بزرگ دور نمی‌ماند؛ در ۱۹۸۴ چشم الکترونیکی برادر بزرگ در همه جا حاضر است و تهدیدی بر فردیت انسان‌ها شمرده می‌شود و نظام تمامیت‌گرا و توتالیتار را برای کنترل جامعه‌ی انسانی فراهم می‌آورد.

از نظر ژان بودریار حوزه‌ی ارتباطات با تبلیغ خواسته‌های صاحبان سرمایه و توزیع فرهنگ مصرفی، ناواقعیت (وانموده) را به جای واقعیت قرار می‌دهد و جهانی در خلاء و تهی از ارزش‌های معنوی و انسانی را برای تماشاگران و استفاده‌کنندگان بی‌اراده‌ی خود ایجاد می‌کند. در حقیقت از نظر بودریار عصر ارتباطات و مشخصاً اینترنت به وجود آورنده‌ی حقایق توهمی و رسمیت دادن به تصاویر مجازی است که تبار وجودی خود را به اختراع سینماتوگراف می‌برد؛ چهره‌ای که جامعه‌ی مبتنی بر تکنولوژی ارتباطات و گرفتار در دام انفورماتیک پدید می‌آورد، در فیلم «ماتریکس» به شکل ملموس و عینی به تصویر درآمده و به پرسش گرفته شدن مرزهای پیشین میان حقیقت و مجاز را نمایان نموده است. در این فیلم، دنیای دیجیتالی و فرافکنی شناخت‌های انسانی به سیگنال‌های ارسالی مغز در دنیای فراواقعی تبدیل می‌شوند و از حقایق و اصالت برخوردار می‌شوند. «جاودانگی»، «عشق»، «آزادی» و «منجی» از مفاهیم اصلی در دنیای فراواقعی و مجازی فیلم ماتریکس به شمار می‌روند که مرزهای سنتی حقیقت و مجاز را در عصر «مجازی سازی» بر هم ریخته‌اند و در این دنیای مجازی حیات آزاد و توأم با اختیار انسان به عشق پیوند زده می‌شود و او را بر نوشودگی و جاودانگی

می‌رساند؛ پیام این دنیای مجازی و فراواقعی به انسان عصر اطلاعات و انفورماتیک آغاز تازه‌ای است که از خرابه‌های آنارشی و ویرانه‌های چرخش‌های فرهنگی - اجتماعی - سیاسی پست مدرنیته که فریاد اعتراض و پوچی را در هم آمیخته بود بیرون آمده، آغاز جدیدی است؛ «نئو» در پایان فیلم پیام خود را در حالی که به سوی فضای فرازمانی می‌رود به انسانها یادآور می‌شود: «من آینده رو نمیدونم، من نیومدم که بهت بگم چه جوری تموم میشه، اومدم بهت بگم چه جوری شروع میشه...»<sup>۶۹</sup>

نتیجه‌ی منطقی سوء نظر به ارتباطات، پرسمان اصلی را در چالش میان شمال - صادرکنندگان اطلاعات / جنوب - دریافت کنندگان اطلاعات تشکیل می‌دهند. در مقابل برخی از جامعه‌شناسان و فیلسوفان بر مرکززدائی اینترنت تاکید می‌کنند و آن را نمادی از باز شدن فضائی خردمندانه در گستره‌ی جهانی و فرصت مناسبی برای مشارکت فرهنگ‌های پیرامونی و ملیت‌های خاموش در ضیافت فرهنگ ارتباطی دانسته و از اینترنت چونان وسیله‌ای برای از بین بردن تبعیض‌های قومی - دینی - جنسی و بر هم ریختن دوگانگی شرق / غرب نام برده و پرسمان اصلی را در دوران معاصر، چالش سنت و مدرنیته می‌دانند؛ از این نظر اینترنت فضای مناسبی برای ابراز وجود دیگر فرهنگ‌ها و رسمیت بخشیدن به عصر پسااستعمارگرایی و ورود به دوران ارتباطی جهان فراهم آورده و تبادل افکار و تثبیت اخلاق و خرد گفت و گوئی در میان کاربران سایت‌های اینترنتی، حکایت از تفاهم انسانی در سطح جهان دارد.

---

<sup>۶۹</sup> - به نقل از: احمدی علی آبادی ۱۳۸۰، ص ۱۰.

## چندگانگی فرهنگی و امریکاگرایی

دی کانستراکشن همان آمریکااست.

ژاک دریدا

آتن مینیاتوری بیش نبوده و امریکا همان آتن، اما در چشم‌اندازی کلان است. یکی مایه تعجب و شگفتی در جهان قدیم و دیگری مایه تحسین جهان جدید است.

تام پین





کثرت و چندگانگی فرهنگی یکی از مؤلفه‌ها و شاخص‌های نهادهای شده‌ی زیست - جهان انسانی را در شرایط فعلی تشکیل می‌دهد؛ در عصر انفورماتیک و ارتباطات و شیوع انقلاب رسانه‌ای و پدیداری فرهنگ دیجیتال و رسوخ پدیده‌ی اینترنت در تمامی لحظات زندگی بشری، اندوخته‌ها و آموخته‌های فرهنگی نیز تن به روایت‌ها و قرائت‌های مختلف داده و هیچ ایده، فرهنگ، گفتمان و کنشی رها از کثرت‌گرایی نمانده است. فرهنگ‌ها در این میدان به عرصه‌ی کالاهای فکری - هنری خود مشغولند و فرهنگی جایگاه بالایی دارد که از کارآیی لازم برخوردار باشد؛ مقوله‌ی چندگانگی فرهنگی به دنبال ورود جهان به عصر پسااروپایی و گذر از ایده‌های غربگرایانه در میان اندیشمندان و هنرمندان شکل گرفت و فرهنگ مدرن بیش از گذشته توجه خود را به فرهنگ‌های غیر غربی و بومی معطوف نمود.

حادثه‌ی اخیر ۱۱ سپتامبر نیز از طرف دیگر در ارتباط مستقیم با پدیده‌ی کولتورالیسم فرهنگی و پلورالیسم معرفتی قرار دارد که از ویژگی‌های فرهنگ امریکایی بوده و در سال‌های اخیر به یکی از مباحث اصلی در حوزه دانش‌های میان رشته‌ای تبدیل شده است.<sup>۷۰</sup> امریکا سرزمینی است

---

<sup>۷۰</sup> - نک: شایگان ۱۳۸۰؛ داریوش شایگان در گفت و گوئی راجع به نقش امریکا در عرصه‌ی کثرت فرهنگی می‌گوید: ببینید امریکا در حقیقت امتداد اروپاست. ضد امریکایی‌ها در زمان‌های پیشین بحث می‌کردند که امریکا بچگی اروپاست، یعنی یک مرحله عقب‌تر است از اروپا. ولی بعدها فهمیدند که امریکا آینده‌ی اروپاست. خوب طبیعتاً این فرهنگی که در امریکا به وجود آمده، لذت و قدرتی که دارد، از هر لحاظ منجر شده به گسترش آن بعد از جنگ جهانی دوم... حقدار: چه مشخصه‌هایی فرهنگ امریکا دارد که آن را به عنوان یک فرهنگ پویا و سرآمد مطرح می‌کنند؟ شایگان: اولین مساله این که امریکا

که از دوران کشف آن در قرن هفدهم تاکنون، مورد توجه جهانگردان - فیلسوفان و دانشمندان قرار داشته است؛ توکویل در توصیف امریکا می‌نویسد: «می‌توان جامعه‌ای را در ذهن مجسم کرد که مردم آن همه قانون را دستاورد مشترک خود می‌شمارند، بدان مهر می‌ورزند و بی هیچ مشکل از آن تمکین می‌کنند. هر فرد دارای حقوقی است و بی واهمه از حقوق خود بهره می‌گیرد. گونه‌ای احترام متقابل، بری از نخوت و بندگی، در میان کلیه طبقات حکم می‌راند. مردم به منافع خود واقفاند و می‌دانند لازمهٔ برخورداری از مواهب اجتماع گردن نهادن به مسؤلیت‌های اجتماعی است. در چنین حالی، همکاری شهروندان می‌تواند جانشینی اقتدار فردی اشراف گردد، و دولت از خودکامگی و نیز از بی بندوباری برهد.»<sup>۷۱</sup> دهه‌های گذشته کثرت‌گرایی و گسترش چندگانگی فرهنگی

---

دنیای تمدن غرب است. یعنی بار سنت ندارد. در حالی که اروپا سنت دارد و گرفتار آن است؛ امریکا تنهاترین کشوری است که در دنیای مدرن متولد شده است. یعنی سنت‌هایش هم سنت‌های مدرن است. از این نظر آن بار عظیمی که مردم اروپا به خاطر سنت دارند، این کشور ندارد. دومین مساله این است که آمریکا از اول سرزمینی چند ملیتی و چند فرهنگی بوده است. یعنی آمریکا از چندین ملیت و چند فرهنگ مختلف پایه گذاری شد. بنابراین این تجربه‌ای که امروز کل جهان دارد می‌کند از چند فرهنگی بودن، امریکا اقلماً صد سال قبل به طور جدی آن را شروع کرده است. از این نظر امریکا از اروپا جلوست. وجه دیگرش هم اقتصادی و نظامی است. ولی از نظر فرهنگی در واقع امریکا خیلی منحصر به فرد است. به خاطر این مسائل است که امریکا آینده‌ی فرهنگ جهانی است. برای اینکه امریکا را کسانی ساختند که گذشته‌شان را کنار گذاشتند و رفتند آن جا، در حالی که اروپای غربی با سابقه‌ای بیش از هزار سال پیر شده است.

<sup>۷۱</sup> - مجموعه آثار، یکم / الف، ۷ (سیدنتاب ۱۳۷۴، ص ۸۰).

جلوه‌ی عینی‌تری به خود گرفت؛ کثرت‌گرایی را عده‌ای امریکایی شدن فرهنگ و اجتماع اروپا دانسته‌اند و رشد ایده‌های فرهنگ‌های باز را در فرهنگ امریکایی که نشأت گرفته از تنوع قومیت آن است دیده‌اند. به سخن هارتمن «مردمی که به دنیای نو مهاجرت کردند، وارث گذشته‌ها بودند. آداب و رسوم را به دنیای نو انتقال دادند که از دنیای باستان فرا گرفته بودند. آنان میراث پرشکوه آزادی و عدالت را که محصول قرن‌ها مبارزه‌ی نیاکانشان بود، به این سرزمین جدید انتقال دادند و فصل جدیدی از داستان کوشش آدمی برای ساختن جهانی آبادتر و آزادتر نوشته شد. بدین سان ایالات متحده و اقوام دیگر قاره‌ی پهناور امریکا در دنیای نو، خارج از آن جوامعی که اروپایی به وجود آوردند، رشد کردند.»<sup>۷۲</sup> در واقع با گسترش مبادلات فرهنگی - سیاسی - اقتصادی ایالات متحد امریکا بعد از سردمداری آن در دوران جنگ سرد علیه جبهه‌ی سوسیالیسم و پیشرفت‌هایی که علم و تکنولوژی در این کشور در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ به آن رسید، جایگاه امریکا را جهانی کرد و جوامع اروپایی - آسیایی و آفریقایی را به خود جلب نمود. کواکولا - جین و هالیوود و امروز عروسک‌های باری و مک دونالد و دیسنی‌لند، نمادهای امریکایی هستند که در جغرافیای سیاره‌ی انسانی در حال پیشرفت است. به تعبیر نیل هاریس «در امریکای دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ نقش منش و مدنیت به یک سلسله دیگر از منازعات اجتماعی دامن زد. امریکای مرفه سیستم ارتباط جهانی را در سلطه خود درآورده بود. گردشگران امریکایی به تعداد به مراتب بیشتری نسبت به گذشته به اروپا می‌رفتند و بر می‌گشتند و راهشان به مناطق جدیدی در آسیا و آفریقا هم باز شده بود. نخستین نمونه رفتار خودمانی و بی‌ریا با مردم دیگر

---

<sup>۷۲</sup> - هارتمن ۱۳۸۰، ص ۳۱۵.

کشورها توسط توریست‌های ملبس به لباس‌های رنگارنگ باب شد - افراد عینک آفتابی زده، در حال آدامس جویدن، و دوربین به دوش - که با کنجکاو و علاقه زیادی شروع به پرسه زدن در اطراف معابر تاریخی می‌کردند. وقتی که برنامه‌های تلویزیونی به فیلم‌ها و مجلات اضافه شد و به نوعی صادرات فرهنگی مبدل شد، ترس از آمریکایی شدن همگان افزایش یافت. اصطلاحات امریکایی، خوراک امریکایی، لباس پوشیدن، و عادات اجتماعی امریکایی به زودی در همه قاره‌های عالم الگو برداری شد. با این محصولات هنری مدرن تصور از مجاز بودن اخلاقی آنها همراه بود و این به تجدید نظر در شکل استانداردهای رفتاری در سراسر جهان منجر شد که با سیاست‌های امریکا و رسانه‌های جمعی آن توسعه بیشتری یافت.<sup>۷۳</sup> در کنار مظاهر فرهنگی - فکری، کنش‌های سیاسی - اقتصادی و تکنولوژی بالای نظامی در ایالات متحد امریکا باعث شد این کشور به عنوان آینده‌ی جهان مطرح شود و در محور مسائل بین‌المللی قرار گیرد. در این دهه‌ها با شکل‌گیری خرد ارتباطی و معارضه با ابرروایت‌های سنتی و مدرن نظیر: مارکسیسم - لیبرالیسم - اجتماع محوری - بنیادگرایی (که به درستی بهیخو پارخ از آن به عنوان «فرزند نامشروع مدرنیته» نام می‌برد،<sup>۷۴</sup> توزیع برابر معرفت با مودم‌های اینترنتی، گذار از دولت ملی به فراخنای فضای پساملی در نظام بین‌الملل - پدیداری مراکز اقتصاد مجازی، ساخت‌شکنی از نقش‌های جنیستی (مدونا)، قومی (جهانی شدن فرهنگ)، مذهبی (رواداری اعتقادی) و ظهور سبک‌های گوناگون در معماری و عرصه‌ی هنرهای تجسمی و جایگاهی که هنر سینما در تصویرسازی از حقایق مجازی در سه دهه‌ی

---

۷۳ - هاریس ۱۳۷۹، ص ۱۹۶.

۷۴ - نک: هی‌وود ۱۳۷۹، ص ۴۹۸.

گذشته بر عهده دارد و پدید آمدن موسیقی متال - هوی متال - متالیکا از درون سبک‌های رایج و معترض دهه‌های پیش، همه حکایت از پشت سر گذاشتن محدوده‌ی اقتصادی - فرهنگی و سیاسی پست مدرنیته در زیست به جهان انسانی و ظهور دوران کثرت‌گرایی فرهنگی دارند که تمامی قاره‌های فکری - جغرافیائی انسان‌ها را درنور دیده است.

همان‌طور که در بخش قبلی اشاره شد، ظهور سبک‌های هنری و ایده‌های فرهنگی نشأت گرفته از اعتراضات اجتماعی دهه‌ی شصت بود که به شکل تکثر سبک‌های هنری در موسیقی، معماری و... ظاهر شد؛ شکل‌گیری گروه‌های موسیقیایی که با سرودن اشعار اعتراض آمیز و ضد جنگ بر سبک‌های پیش از خود نظیر «پاپ» و «بیتل‌ها» که در وصف سکس و خلسه‌های وهم‌آلوده و نشنگی روزگار می‌گذراندند، پیش از همه در ترانه‌های «پینگ فلوید» پدید آمد. مضامین اجتماعی - سیاسی و شیوه‌ی آوانگاردی که این گروه رواج داد، راه را در دهه‌های بعدی به فعالیت گروه‌های پیشرفته‌ی موسیقی در بیان عینیات زندگی انسان هموار نمود و چرخش پست مدرنی و فراتر از آن را در سبک‌های موسیقیایی به وجود آورد؛ پینگ فلوید در یکی از آلبوم‌های مشهور خود - دیوار - می‌سراید:

بدرود، آسمان صاف

آیا وحشتزدگان را دیدی؟

آیا صدای بمب‌هایی را که می‌افتادند شنیدی؟

به روزگاری که در زیر آسمان صاف یک دنیای دلیر نو را نوید می‌دهند،

آیا حیرت نکردی که چرا بایست به پناهگاه می‌گریختیم؟

آیا وحشتزدگان را دیدی؟

آیا صدای بمب‌هایی را که می‌افتادند شنیدی؟

دیربست که شعله‌ها فرو مرده‌اند، اما درد باقی است.

بدرود، آسمان صاف.

بدرود، آسمان صاف.

بدرود.<sup>۷۵</sup>

معماری نیز از جلوه‌گاه‌های پایه‌ای ظهور ایده‌های پسامدرنی بود؛ هنر معماری از آن جا که در پیوند تنگاتنگ با زندگی مردم است، دارای مقامی محوری در بیان اندیشه‌های فلسفی و خیالات انسانی بوده و شاید اغراق نباشد که دگردیسی در معماری زیست‌گاه انسان‌ها را جلوه‌ای از تحول فکری و فرهنگی جوامع به شمار آوریم. چه این که فضای زیست آدمی در تعامل محیط مادی و حیات فکری شکل گرفته و دوران مختلف تمدنی، چهره‌نمایی بیرونی خود را در تغییر سبک معماری بهتر از هر چیزی به منصفی ظهور رسانده است؛ رخ‌نمایی سبک‌هایی چون: گوتیک، شرقی، مدرن و... شواهدی بر تحول اعصار و جلوه‌گری ادوار گوناگون فرهنگی است. در این راستا همان طور که اومانیزم در هنر و معماری رنسانس خود را نمایان می‌ساخت، ظهور پسامدرنیته نیز به اتفاق اکثر اهل فن و مورخان، از سبک‌های معماری شروع شد و نوید بخش مرحله‌ی تازه‌ای در حیات مدرنیته گردید. با تثبیت نرم‌های پسامدرنی، نزدیک به چهار دهه است که معماران با فلاسفه درهم سخنی بوده و ساختار فکری پسامدرنیته در برخی از مجامع و شهرها، خود را پیش و پیش از مکتوبات و متون، در سبک‌های معماری و ساختمانی عرضه می‌دارند. ساختمان‌هایی که از سوی معماران برجسته‌ای چون پیترو آیزیم - ضاحا حدید و... بیانگر روح چندگانگی و باز بودن افق معرفتی زمان حاضر هستند و مکان بسته و یک بعدی دوران سنتی و مدرنیته‌ی

---

<sup>۷۵</sup> - بارت /واترز ۱۳۷۹، ص ۸۰

اولیه را بر نمی‌تابند، نمونه‌هایی هستند که نزدیکی معماری و فلسفه را در دوران معاصر به نمایش گذاشته و تحول در عرصه‌های فرهنگی را آشکارا مطرح می‌کنند؛ در معماری پست مدرن، جامعه از بعدی جهانی برخوردار بوده و زمان با تغییر تند و چرخه‌ای جهتی جهانی - محلی داشته و بر خلاف خصلت تک بعدی مدرنیته‌ی قرن هیجدهمی، چند ملیتی و گزینشی بودن را در دستور کار خود قرار می‌دهد، تا با همزیستی انواع فرهنگ‌ها و مذاق‌ها، جهانی متکثر بسازد و قدرت متمرکز را در زیر پرسش‌های معرفتی کثیر و گسسته از هم قرار دهد؛ نمونه‌ای از جلوه‌های اندیشه‌ی پست مدرنیته در معماری، خانه‌ی گشوده‌ی کوپ هیمل بلاء در مالیبوی کالیفرنیا را می‌توان ذکر کرد.

در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز شاهد رواج چندگانگی هستیم؛ ایده‌ای که فراتر از مرزهای تعریف شده‌ی سیاست در عصر استعماری رفت و در سیاست بین‌الملل نوید بخش عصر «پسا استعماری» گردید؛ جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱ سمبلی از عصر پست مدرنیسم به شمار می‌رود که در آن قدرت رسانه‌های جمعی و وسایل ارتباط همگانی به اندازه‌ای وسیع بود که ژان بودریار از آن به فراواقعیت (hyperreality) و وانموده‌ی واقعیت و حقیقت مجازی تعبیر نمود، الوین تافلر جنگ خلیج فارس را نمادی از جنگ‌های موج سوم خوانده است که در آن شیوه‌ی تولید ثروت در پیوند با شیوه‌ی جنگ بود...»<sup>۷۶</sup> در واقع «پیام ضمنی آثار بودریار ظاهراً این است که ما باید کارناوالی را که فرهنگ پست مدرن است منفعلانه بپذیریم - و حتی تا آن جا می‌توانیم از آن لذت ببریم. از آن جا که نشانه‌ها دیگر مرجع‌های واقعی اشاره ندارد و از آن جاکه واقعیت به فراواقعیت سقوط کرده، معنی ناپدید گردیده

---

<sup>۷۶</sup> - تافلر ۱۳۷۷، ص ۸۴

است. بودیوار (۱۹۹۱) در نمونه‌ی تقریباً برجسته‌ای از تطبیق این تفکر بر رویدادهای مشخص، ادعا کرد که جنگ خلیج فارس چیزی جز نمایش گرافیکی رایانه‌ای و تلویزیونی نبود - تفاوت میان این جنگ و بازی‌های جنگی در نمایش ویدیویی ظاهراً به کلی از میان رفته است. همان گونه که دیوید لیون (۱۹۹۴:۵۲) به درستی یادآور شده است، این واقعیت که «خانواده‌های به خون آغشته و داغدار» واقعاً (و نه به طور فراواقعی) وجود داشتند، در این دیدگاه گم شده است. همچنین اثری از اعتقاد به وظیفه‌ی میهنی، واقعیت‌های ژئوپلتیک، اقتصاد نفت و ملاحظات واقعی مشابهی که ملت‌ها را به جنگ وامی‌دارد در این دیدگاه نیست.<sup>۷۷</sup>

بنابراین اگر ایدئولوژی پست مدرن چیزی نیست مگر ایدئولوژی دوره پایان جنگ سرد، رفع خطر جنگ اتمی و به وجود آمدن نوعی رفاه اقتصادی، لاقلاً برای کشورهای پیشرفته و بروز نوعی نگاه همراه با تساهل و خوشباشی و تسامح به زندگی که در واقع به یک معنی می‌شود گفت همان سازش‌گری و التقاط و پرهیز از جست و جوی راه حل است»<sup>۷۸</sup>، اکنون، گسترش کامپیوترهای شخصی و اتصالات میلیونی شبکه‌ی جهانی اینترنت، در پی پالایش آموزه‌های پست مدرنی و نهادینه کردن خرد ارتباطی، عصر سپری شده‌ی ایده‌های التقاطی پست مدرنیته را در عرصه‌های فکری و کنش‌های اجرایی نوید می‌دهند. با حوادثی که در ماه‌های گذشته به وقوع پیوست دوران گذار و بحرانی پست مدرنیته که در واقع مرحله‌ی غنی‌سازی مدرنیته و تست آموزه‌های آن و رفع خلاء از ایده‌های روشنگری بود، سپری شد و جهان مدرن با اقتدار عقلانی و صلابت بالاتری به تمدن سیاره‌ای تبدیل شد؛ تمدنی که

---

<sup>۷۷</sup> - کیویستو ۱۳۷۸، ص ۱۹۷.

<sup>۷۸</sup> - به نقل از: فرهادپور ۱۳۷۲، ص ۴۸.



مبتنی بر نظام رسانه‌ها است و اندوخته‌های انسانی را در قرون متمادی، در عرض هم به نمایش می‌گذارد. گسترش شبکه‌های ارتباطاتی و رسوخ وسایل ارتباط جمعی در تمامی عرصه‌های زیست - جهان انسانی در دهه‌ی اول قرن جدید، شرق و غرب عالم را درنور دیده و چهره‌ی نوینی از حیات را برای آدمیان رقم زده است؛ رواج تکنولوژی میکروپروسور و سیطره‌ی روزافزون شبکه‌ی جهانی اینترنت، بر دوگانگی‌های اختراعی پیشین غالب آمده و اخلاقیات - اعتقادات - اجتماعیات و سیاسیات و اقتصادیات را به دگرگونی خوانده است؛ در واقع با این دگردیسی بنیادین آدمی وارد عصر ارتباطات و جامعه‌ی فراصنعتی و دوران انفورماتیک شده و زندگی تازه‌ای را آغاز کرده است.

به تعبیر کاستلز «سیستم ارتباطی نوینی که به زبانی جهانی و دیجیتالی سخن می‌گوید، تولید و توزیع کلمات، صداها، و تصاویر فرهنگ ما را جهانی ساخته و آن‌ها را با سلیقه‌ها، هویت‌ها و روحیات افراد تطبیق داده است. شبکه‌های کامپیوتری دوسویه به طرز چشمگیری گسترش می‌یابند و شکل‌ها و کانال‌های جدید ارتباطی را ایجاد می‌کنند که به زندگی شکل می‌دهند و همزمان از زندگی شکل می‌پذیرند.»<sup>۷۹</sup>

زمانی می‌توان به تناقضات نهفته در سیاست جهانی در عصر فراسوی پست مدرنیسم سیاسی و فرهنگی پی برد که حوادث خشونت طلبانه و غیر انسانی اخیر را در کنار گردهمایی‌ها و حرکت‌هایی قرار دهیم که برای استحکام صلح در جهان و مبارزه با تبعیض‌های موجود در گوشه و کنار دنیا برگزار می‌شود. همایش ضد نژاد پرستی دوربان برای مبارزه با تبعیض نژادی - صلح طلبی و تحول در شیوه‌های نظام بین‌المللی از جمله این همایش‌هاست که به دنبال تشکیل کنفرانس‌های متعدد نظیر:

---

<sup>۷۹</sup> - کاستلز ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸.

کنوانسیون رفع تبعیض از زنان (نیویورک ۱۹۷۹) و برپایی همایش‌هایی برای حفاظت از محیط زیست (استکهلم ۱۹۷۲ و...) در دهه‌های گذشته ظهور کرده بودند، در ماه‌های اخیر برگزار شد و تأثیرات عینی و ملموسی بر ایده‌ها و کنش‌های سیاسی - فرهنگی در سطح جهان گذاشت؛ گذشته از این همایش‌های حقوقی و فرهنگی، طرح جهانی شدن اقتصاد - گسترش سازمان‌های غیر دولتی و N.G.O های مستقل و رشد ایده‌های همگرایانه در میان مناطق مختلف فرهنگی و تغییر در ژئوپلیتیک مناطق بحران زده‌ی جهان از مسائلی به شمار می‌روند که وضعیت نوین جهان را عینی‌تر می‌سازند.

در این میان دو جنبش فمینیستی و محیط زیست‌گرایی با گذار از نگاره‌های واکنشی پست مدرنیته به حرکت‌های معقول و واقع‌بینانه میل نموده و در عصر مدرنیته‌ی متاخر از بنیان‌های اساسی دنیای تازه متولد شده، جایگاه خود را تثبیت نمودند. این جنبش‌ها با این که در مسائل حقوقی فعالیت خود را آغاز نمودند، اما در فرایند پالایش و گسترش انگاره‌های خود به ایده‌های فلسفی - اجتماعی و سیاسی کشانده شده و بخشی از جغرافیای معرفتی - اجتماعی دهه‌ی اول قرن جدید را از آن خود نمودند.

برای طرح پرسمان‌های فمینیستی، نقطه‌ی ثقل و محور اساسی که بیانگر شرایط حقوقی - اجتماعی - فرهنگی و سیاسی جامعه بوده و در ارتباط با آموزه‌های تساوی طلبانه دنیای مدرن قرار دارد، بی‌تردید جداسازی مفهوم «جنس» Sex<sup>۸۰</sup> از مقوله‌ی «جنسیت» Gender<sup>۸۱</sup>

---

<sup>۸۰</sup> - هویت جنسی بیولوژی (Sexual Identity) یعنی با مطالعه و مشاهده یک شخص معلوم نماییم که وی مرد است یا زن. هویت جنسی به پنج عامل

از اهمیت خاصی برخوردار است؛ این توجه و جداسازی را می‌توان به عنوان پایه‌ی معرفتی - اخلاقی اولیه‌ای در شروع بحث‌های تساوی طلبانه و «سخن فمینیسم» به شمار رود. در زبان عربی هم می‌توان همین تفاوت را دید؛ واژگان «مؤنث» و «مذکر» دلالت بر صورت‌های بیولوژیک یا همان «جنس» دارند و مفاهیم «رجال» و «نساء» به شأن فرهنگی و پایگان اجتماعی افراد و اشخاص یا «جنسیت» اطلاق می‌گردند.<sup>۸۲</sup> به تعبیر چپمن: «... تمایز میان جنس زیست شناختی و ساخت اجتماعی جنسیت، امری حیاتی در دیدگاه رادیکال است و تمایز اساسی میان فمینیسم رادیکال و منادیان حقوق برابر و سوسیالیست را نشان می‌دهد، اما ریشه‌های آن متعلق به زمان‌های گذشته است. این انسان‌شناسان بودند که طی مطالعات و مقایساتشان میان گستره وسیعی از جوامع «غیر مدرن» تا اواسط قرن بیستم، برای نخستین بار دریافتند که چگونه «نقش‌های جنسی» در جوامع با یکدیگر متفاوت هستند و این که فرهنگ چه نقشی در شکل‌گیری مفروضات موجود در تمام جوامع

---

۱- مشخصات بیولوژیکی جنسی ۲- مشخصات کرموزوم‌ها ۳- دستگاه تناسلی خارجی ۴- دستگاه تناسلی داخلی ۵- مشخصات هورمون‌ها، مربوط است.  
<sup>۸۱</sup> - هویت جنسی اجتماعی (Gender Identity) یک فرد از تجاربی که وی در دوران کودکی در میان افراد خانواده خود و یا در دوران دبستان از هم-کلاسی‌ها و یا معلمین خود به دست آورده - جامعه‌پذیری جنسی و اخلاقی - تعیین می‌شود. (نک: سکسولوژی - بحثی درباره‌ی فیزیولوژی و روانشناسی رفتار جنسی، ابراهیم جعفر کرمانی، انتشارات دهخدا، تهران، ۱۳۴۹)  
<sup>۸۲</sup> - برای توضیح لغوی این مفاهیم، ر.ک: لسان العرب، ابن منظور، ج ۵، ص ۱۵۴ و ج ۱۴، ص ۱۱۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۲.

درباره این که چه چیزی به طور طبیعی «مردانه» یا «زنانه» است، ایفا می‌نماید.<sup>۸۳</sup>

نظام مردسالارانه در تحکیم ایده‌های جنسیتی خود، بر اساس ساخت بیولوژیکی احلیل (Phallus) و تعبیر مقتدرانه از آن در جامعه، صفات مردانه را برتر از صفات زنانه برمی‌شمرد و بر پایه‌ی آن یک جمع ارگانیک متفاوت میان زنان و مردان را تحت نام «پدر سالاری» برقرار می‌سازد؛<sup>۸۴</sup> الگویی از سوء استفاده‌ی تبعیض آمیز از تفاوت‌های جنسی در عرصه‌های جنسیتی را می‌توان در اندیشه‌های روانکاوانه‌ی زیگموند فروید دید. «یکی از فرض‌های اساسی فروید آن بود که بر مبنای تعریف بیولوژیکی، مرد بودن و دارا بودن آلت رجولیت بهتر از زن بودن و داشتن آلت تناسلی زنانه است. برای فروید، مردانگی با فعالیت و زنانگی با

---

<sup>۸۳</sup> - چپمن در: مارش و استوکر ۱۳۷۸، ص ۱۶۲.

<sup>۸۴</sup> - ژاک دریدا بر پایه‌ی گستره‌ی باورهای مردسالارانه تا جایی پیش می‌رود که ایده‌ی «احلیل - کلام مداری» را ابداع می‌کند؛ وی این مفهوم را برای توصیف رابطه‌ی احلیل مداری و کلام‌مداری و الگویی برای شکل دادن به اندیشه و زبان مردسالارانه در جامعه به کار می‌برد. گستره‌ی نظام مردسالارانه را می‌توان در کلیشه‌سازی جنسی و جدا انگاری میان دختران و پسران از دوران کودکی تا انتهای عمر بیولوژیکی انسان‌ها در جامعه و در اشکال آموزشی - اعتقادی - اجتماعی - اقتصادی و واگذاری مقامات اداری و مسئولیت‌های اجرائی به عینه دید؛ برای دریافتی از کلیشه‌های تبعیض جنسی در آموزش و پرورش همگانی، نک: پیکار با تبعیض جنسی، آندره میشل، ترجمه: محمد جعفر پوینده، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۷۶ و برای سیطره‌ی نظام مرد سالارانه در شکل‌گیری روانی و اجتماعی جنسی، ر.ک: اگر فرزند دختر دارید، النا جانینی بلوتی، ترجمه: محمد جعفر پوینده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.

انفعال شناسایی می‌شد و این تمایز بر جنبه‌های بیولوژیکی پیوند جنسی، مرد به عنوان مهاجم، مبتنی بود.<sup>۸۵</sup> افزون بر آن، این واقعیت بیولوژیکی

---

<sup>۸۵</sup> - «امروزه بسیاری از روانشناسان معتقد هستند که فروید بیش از اندازه به عوامل بیولوژیکی تکیه کرده و از عوامل موثره محیطی در شکل‌گیری رفتارهای انسانی غفلت ورزیده است. به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های او درباره‌ی شخصیت زن عمدتاً ناشی از آناتومی زنان باشد. به بیانی بهتر، عبارت «آناتومی، سرنوشت است» شدیداً مورد توجه او واقع شده است، بدین صورت فروید از تاثیرگذاری عوامل محیطی و فرهنگی در تفاوت‌های جنسی کوتاهی کرده است. فمینیست‌ها حملات شدیدی را متوجه دیدگاه‌های فروید کرده‌اند. این گروه نمی‌پذیرند که تفاوت کلیتوریس و واژن با پنیس باعث تبعیض جنسی شود. به همین دلیل دیدگاه‌های فروید را آلت - مدارانه می‌خوانند. گرچه ممکن است برتری پنیس در دوران ملکه ویکتوریا موجه باشد، اما امروزه چنین چیزی واقعیت ندارد و یافته‌های علمی نیز چنین نگرشی را تایید نمی‌کنند.» (روانشناسی زن، ژانت هاید، ترجمه: بهزاد رحمتی، ص ۲۸، انتشارات لادن، تهران، ۱۳۷۷) همین اندیشه‌ی مهاجمانه را طرفداران مکتب «اکوفمینیسم» به عرصه‌ی محیط زیست انسان‌ها کشانده و تجاوز به طبیعت را نشأت گرفته از نظام مردانه‌ای دانسته‌اند که مردان در عرصه‌ی ارتباط جنسی - به نحوی که در اندیشه‌های فروید تبیین شده است - در حق زنان اعمال می‌کنند. اندیشه‌ی سلطه‌گرانه‌ی انسان بر طبیعت، تبار به آرای فرانسویس بیکن می‌برد که طبیعت را اندام‌وارهای مرده تعبیر می‌کرد که باید برای منفعت انسان تصاحب شود. وی انسان را ارباب و صاحب طبیعت می‌دانست که برای تأمین خواسته‌های خود به هر اندازه که می‌تواند باید از آن بهره‌مند بشود؛ گسترش نظام صنعتی و سود طلبی غیر خردمندانه‌ی سرمایه‌داری در قرن هجدهم و نوزدهم راه را برای انتفای بی‌حد و مرز فراهم آورد و طبیعت شاهد تخریب در عرصه‌های زیستی خود شد. برای دریافت ایده‌های «اکوفمینیسم»،

اولیه است که به مفهوم حسرت الت رجولیت منتهی می‌شود... زیرا این آلت مظهر قدرت و کنترل در جامعه است. به عبارت دیگر، دختران از آغاز رشد می‌فهمند که داشتن آلت رجولیت مهم است و دارا بودن آن به معنای داشتن قدرت و کنترل در زندگی است و نداشتن آن فرصت‌ها و خود مختاری را سلب می‌کند... افزون بر آن، هنوز مرد بودن بهتر از زن بودن است، هر چند که دلایل آن فرهنگی و نه بیولوژیکی است... در واقع مردان به عنوان هنجار و زنان به عنوان انحراف از هنجار تلقی می‌شوند.<sup>۸۶</sup> بر اساس تفکیک «جنس» از «جنسیت» معلوم می‌شود ستمی که در طول تاریخ بر زنان رفته است، نشأت گرفته از چارچوب‌های کلامی - فرهنگی - سیاسی - اقتصادی بود که من در جای دیگری از آن با اصطلاح «متافیزیک جنسیت» نام برده ام.<sup>۸۷</sup> این چارچوب‌ها تفاوت بیولوژیک و جنسی میان زن و مرد را به عرصه‌های اجتماعی - حقوقی - فرهنگی - سیاسی و اعتقادی سرایت داده و نظامی به غایت مردسالارانه و جنسیتی را پدید آورده است؛ جنبش فمینیسم برای رفع این تبعیض و جداسازی تفاوت‌های جنسی از تبعیض‌های اجتماعی - فرهنگی شکل گرفت و گام به گام تا احقاق حقوق انسانی در

---

نک: فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها، اندرو دابسون، ترجمه: محسن ثلاثی، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۷۷، صص ۲۸۸ - ۳۲۶.

<sup>۸۶</sup> - گولومبوک و فیوش ۱۳۷۸، ص ۶۹

<sup>۸۷</sup> - متافیزیک جنسیت ناظر به شکل‌گیری و نهادینه شدن و پدیداری مجموعه‌ای ارگانیک از زیرساخت‌های اعتقادی - فرهنگی - سیاسی و اقتصادی در جامعه است که با نگاه مردسالارانه به القا و تحکیم باورهای جنسیتی در میان آحاد مردم اقدام می‌کند و با استحکام آن‌ها در نرم‌های فرهنگی، انگاره‌های دینی و جداسازی‌های سیاسی - اجتماعی، ایده‌های تبعیض آمیز را در مسائل حقوقی و اخلاقی مشروعیت می‌بخشد.

جامعه شکوفا شد. آن چه در این بخش از نوشتار مورد نظر است، کاوش در ریشه‌های حقوقی پدیده‌ی فمینیسم و توضیح موادی از کنوانسیون‌ها و معاهدات بین‌المللی است که در قرن بیستم برای رفع تبعیض میان زنان و مردان شکل گرفته و ریشه در گسستی دارد که با وقوع عصر روشنگری و شکل‌گیری «حقوق بشر و شهروند» در دوران انقلاب فرانسه و تثبیت «حقوق بشر» در عصر حاضر و غنی‌سازی و گسترش آن به عرصه‌های مختلف زندگی انسان معاصر دارد.

در دوران معاصر و به دنبال شکل‌گیری جامعه‌ی ملل و تصویب حقوق بشر، مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ (۲۷ آذر ۱۳۵۸) کنوانسیون رفع تبعیض از زنان را به تصویب رساند و با این کار دولت‌ها و دیگر نهادهای سیاسی - اجتماعی را مؤظف به رعایت حقوقی تساوی انسان‌ها در سطح جهانی گردانید<sup>۸۸</sup> این کنوانسیون که در حقیقت نشأت گرفته از باور عصر روشنگری و در واقع گسترش حقوق فردی انسان‌ها به میان زنان، به عنوان نیمی از پیکره‌ی جامعه‌ی انسان‌ها است، در ماده‌ی اول خود به تعریف تبعیض می‌پردازد و بر

---

<sup>۸۸</sup> - با وجود این که قبل از این کنوانسیون، نشست‌های دیگری نیز در سطح مراکز سیاسی - فرهنگی و... در سال‌های پیش برگزار شده بود، اما از آن جا که کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان، اولین گردهمایی بین‌المللی در رابطه با توجه به حقوق برابر برای زنان بود، در این نوشتار مبنای بررسی قرار گرفته است. بعد از کنوانسیون سازمان ملل متحد، چندین کنفرانس جهانی و چهار کنفرانس درباره‌ی زنان در سطح جهانی برگزار شده است که در آن‌ها خود زنان بیشترین نقش را داشته‌اند؛ این کنفرانس‌ها عبارتند از: ۱- کنفرانس ناپروبی به سال ۱۹۸۵. ۲- کنفرانس محیط زیست و توسعه در ریو دو ژانیرو به سال ۱۹۹۲ ۳- کنفرانس بین‌المللی جمعیت و توسعه در قاهره به سال ۱۹۹۴ ۴- کنفرانس جهانی زن در پکن به سال ۱۹۹۵.

پایه‌ی آن دولت‌ها را بر دوری از تعریفی که ارائه شده است، ترغیب می‌گرداند. ماده‌ی اول کنوانسیون به تصریح می‌گوید: «عبارت «تبعیض علیه زنان در این کنوانسیون به هر گونه تمایز، استثناء (محرومیت) یا محدودیت بر اساس جنسیت که نتیجه یا هدف آن خدشه‌دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی، یا اعمال حقوق بشر و آزادیهای اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه‌ی دیگر توسط زنان صرف نظر از وضعیت زناشویی ایشان و بر اساس تساوی میان زنان و مردان، اطلاق می‌گردد.»<sup>۸۹</sup>

همان طور که از این ماده‌ی بنیادین برمی‌آید انسان در دهه‌های پایانی قرن بیستم خواسته تا بر پایه‌ی غنی سازی بافته‌های قرن هجدهمی خود، بر تساوی حقوقی انسان‌ها - چه زن و چه مرد - تأکید نماید و بر خواسته‌های بر حق قشر وسیعی از افراد جامعه و نیمه‌ی پنهان اجتماع انسانی پای فشارد؛ این ماده خود به خود صریح است و مبتنی بر دوری از تبعیض‌هایی است که در طول «تاریخ مذکر» بر زنان رفته است. اما با این حال زمینه‌های عملی و کارکرد دولت‌های مختلف که این کنوانسیون را به رسمیت شناخته‌اند، بیش از تنظیم مواد کنوانسیون اهمیت دارد و بدون ضمانت اجرائی از سوی دولت‌ها و سازمان‌های فراملی و انتفاعی طرفدار حقوق زنان، نمی‌توان به پالایش زیست به جهان انسانی از تبعیضات جنسی و اخلاقی امید بست. شاید عاجل‌ترین کنشی که در رابطه با تبعیض زدایی از زنان باید مورد توجه قرار گیرد، تنظیم و تصویب قوانینی است که در داخل کشورها برای احقاق حقوق زنان به منصفانه ظهور برسد و دولتمداران و صاحب‌منصبان با اذعان به رسمیت حقوق تساوی، برای دستیابی به آن تلاش

---

<sup>۸۹</sup> - به نقل از: کار ۱۳۷۸، ص ۵۱.



کنند؛ در این میان برای تحکیم مدنیت مدرن که برآمده از ارزش‌های انسان مدارانه است، بی تردید نقش محوری از آن حقوقدانان است تا با تأکیدات حقوقی بر رسمیت یافتن مواد قانونی و به مرحله‌ی عمل درآوردن آن‌ها اقدامات لازم و شایسته را به عمل آورند.

از سوی دیگر همان طور که در بندهای پیشین این نوشتار گذشت، بدون شکست تلقی مردسالارانه از وضعیت بیولوژیکی زنان و سرایت آن به حیطه‌های اجتماعی - فرهنگی نمی‌توان به رفع تبعیض از زنان رسید و این کاری آکنده از سختی و تحقق ایده‌های تساوی طلبانه در علوم و گفت‌مان‌هایی است که جامعه ما را در خود گرفته‌اند.

بنابر همین مساله است که این ماده از کنوانسیون با تفکیک مقوله‌ی جنس از جنسیت، بر تفاوت‌های اختراعی در فرهنگ و بسترهای دیگر جامعه اشاره نموده و خواستار رفع این گونه تبعیضات از گستره‌ی زندگی انسان‌ها شده است. مواد دیگر این کنوانسیون و دیگر نشست‌ها و معاهداتی که در رابطه با حقوق زنان در دهه‌های گذشته شکل گرفته‌اند، در حقیقت تفسیری از این بنده اول و روشن‌گر است که در زمینه‌های خانواده<sup>۹۰</sup> سیاست،<sup>۹۱</sup> مسائل اعتقادی،<sup>۹۲</sup> جامعه، محل کار،<sup>۹۳</sup> تقسیم

---

<sup>۹۰</sup> - برای وضعیت حقوقی زنان در خانواده با مطالعه‌ی موردی ایران، نک: ساختار حقوقی نظام خانواده در ایران، مهرانگیز کار، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۸.

<sup>۹۱</sup> - برای مطالعه‌ی مورد ایران، نک: حقوق سیاسی زنان ایران، مهرانگیز کار، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۶ و مشارکت سیاسی زنان در ایران، نسرين مصفا، انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۶.

<sup>۹۲</sup> - در این رابطه می‌توان از این کتاب استفاده کرد: مباحثی از حقوق زن، حسین مهرپور، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۹.

مدیریتی و... بر تساوی حقوقی میان زنان و مردان تاکید شده است. تنظیم کنندگان مواد حقوقی کنوانسیون در واقع مؤلفه‌ها و کنش‌های نظام پدرسالارانه را به چالش کشانده‌اند و حقوق انسانی را در گستره‌ی تساوی خواهانه، به پایان پدرسالارانه رانده‌اند.

پدرسالاری (patriarchy) مفهومی است برای بیان نوعی اقتدار و آمریت از پیش تعریف شده و متافیزیکی که در حیطه‌ی کنش‌های خانوادگی ریشه دارد و ساختارهای سیاسی، هنجارهای اجتماعی، نرم‌های اخلاقی، باورهای فرهنگی، آموزه‌های اعتقادی و الگوهای اقتصادی را در یک جامعه تحت سیطره خود می‌گیرد؛ به تعبیر هشام شرابی «در این مفهوم به طور یکسان به ساختارهای کلان (جامعه، دولت، اقتصاد) و به ساختارهای خرد (خانواده یا شخصیت فردی) ارجاع دارد.»<sup>۹۴</sup>

پدر سالاری در گستره‌ی خانواده‌ی هسته‌ای عصر پیشاصنعتی با یک تقسیم قراردادی کار، حیطه‌ی عمومی را به مرد وامی‌گذارد و حوزه خصوصی را با نظارت مرد برای زن تعریف و تثبیت می‌کند؛ در حیطه‌ی عمومی، تهیه معاش و تولید معیشتی را مرد بر عهده دارد و با پشتوانه‌ی مالی، حوزه‌های خصوصی را کنترل می‌کند. در واقع نظام پدر سالاری به تعبیر سیمون دوبوار از زنان «جنس دوم» می‌سازد.

الگوی پدرسالاری در خانواده، نماینده‌ی حکومت و هژمونی پاتریمونالیسم (پدر- شاهی) در قبیله یا اجتماع بسته‌ی تعیین شده از روی نقشه‌ی آسمانی به شمار می‌رود؛ ماکس وبر از این نوع حاکمیت به

---

<sup>۹۳</sup> - نک: زنان در بازار کار ایران، مهرانگیز کار، انتشارات روشنگران و مطالعات

زنان، تهران، ۱۳۷۹.

<sup>۹۴</sup> - شرابی ۱۳۸۰، ص ۲۵.

سیادت سنتی و سلطانیسم نام می‌برد.<sup>۹۵</sup> بنیان‌های فکری - فرهنگی پدر سالاری نیز بر عصیبت و ارزش‌های قبیله‌ای استوار و از نظام اخلاقی - عقلانی بی‌بهره است.

بلافاصله باید اضافه کرد پرسش از ساختارها و مؤلفه‌های نظام پدر سالاری، معطوف به شکل‌گیری تساوی جنسیتی و فرافکنی تقسیم کار و رژیم‌های حقیقت‌ساز اخلاقی - فرهنگی و پدید آمدن سیاست دموکراتیک در جامعه نوین است. در واقع با پدید آمدن جوامع صنعتی و دگردیسی در شیوه‌ها و ابزارهای تولید و تغییر در جایگاه خانواده است که نظام پدر سالاری که معرف ادوار مختلف جوامع پیشاصنعتی است، خود را با چالش‌های جدی مواجه یافته و اشکال مختلف جوامع پیشاصنعتی و رژیم‌های اخلاقی - فرهنگی آن‌ها با معمای وجودشناختی درگیر شده‌اند. همان طور که مولفان جامعه‌های انسانی اشاره می‌کند، بر پایه‌ی نقش‌های خانواده و دگرگونی که در آن‌ها پیدا شده می‌توان نظام پدر سالاری را مربوط به جوامع پیشاصنعتی (شکارچی - بوستانکاری و کشاورزی) دانست و از این منظر تاریخ تمدن و فرهنگ انسانی را به دو دوره‌ی اصلی تقسیم نمود.<sup>۹۶</sup>

لوئیس هنری مورگان در اشاره به تبار نظام پدر سالاری در تمدن‌های باستانی می‌نویسد: «خانواده‌ی پدر سالاری در سراسر کانون‌های تمدن نخستین، از مدیترانه گرفته تا خاور نزدیک و هند و چین پیدا شده است و تا حدی هم وجود دارد.»<sup>۹۷</sup>

<sup>۹۵</sup> - وبر ۱۳۷۴، ص ۳۳۹.

<sup>۹۶</sup> - نک: پاتریک نولان / گرهارد لنسکی ۱۳۸۰.

<sup>۹۷</sup> - مورگان ۱۳۷۱، ص ۵۷۱.

از نظر مورگان اقتدار پدری از هرگونه حدود معقول پا فراتر گذاشت و چیرگی بیش از حد پیدا کرد. همو می‌نویسد «خانواده‌ی پدر سالاری اتحاد تعدادی از افراد از طریق روابط بنده‌وار و وابسته است که تا آن زمان، جز عنصر چند همسری آن، برای بشر شناخته شده نبود و از همین روی خانواده پدر سالاری مشخصات یک نماد اصیل را از خود نشان می‌دهد.»<sup>۹۸</sup>

برای عملی کردن تساوی حقوقی میان زنان و مردان و درگذار از نظام پدرسالاری، ماده‌ی دوم کنوانسیون دولت‌های عضو را موظف می‌کند تا برای فراهم آوردن زمینه‌های لازم تساوی برای زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی-سیاسی اقتصادی و... به تصویب قوانین و کنش‌های اجرایی روی آورند. در حقیقت برنامه‌ی عملی دولت در جهت رفع تبعیض در این ماده ترسیم شده که با توجه به اعمال حاکمیت و اعمال تصدی، خود کلیه زمینه‌های تبعیض را از بین برده و تساوی حقوق زن و مرد را متحقق سازد.» به تعبیر دیگر در مورد این ماده ۲ وظیفه‌ی اصلی و اساسی به عهده‌ی دولت گذارده شده:

۱) تغییر در سیستم قانون‌گذاری کشور در جهت رفع تبعیض از جمله نسخ کلیه قوانین مغایر با تساوی و برابری یا به تعبیر دیگر نسخ کلیه قوانین تبعیض آمیز، اتخاذ ضمانت اجرای مناسب و تضمین قابلیت اجرای قوانین.

۲) جهت دهی سیستم اجرایی به سمت اتخاذ تدابیر مناسب برای رفع تبعیض و خود داری از انجام هرگونه رفتار تبعیض آمیز و حمایت از حقوق زنان.»<sup>۹۹</sup>

---

<sup>۹۸</sup> - مورگان ۱۳۷۱، ص ۵۷۲.

<sup>۹۹</sup> - داور ۱۳۷۹، ص ۲۷.

بی‌تردید برای تثبیت خواسته‌های تساوی طلبانه‌ی کنوانسیون، دولت‌ها باید به تجدید نظر در قوانین و مقررات جاری کشورها دست بازند و این مهم بدون استفاده از شیوه‌ی تاویلی و به کارگیری «هرمنوتیک حقوقی» میسر نخواهد شد. نکته‌ی دیگر که در رابطه با تحولات حقوقی و تأمین حقوق زنان در سطح ملی مطرح است، در نظر‌گیری عرف هر جامعه و رعایت آداب و رسوم جاری در اجتماع است که به تناسب زمینه‌های فرهنگی - اعتقادی - جغرافیایی و... در میان کشورها، متفاوت است و برای ایجاد تساوی حقوقی دولت‌ها را با مشکلات گوناگونی روبرو می‌کند؛ با این حال تحقق تساوی در زمینه‌های مختلف زیست. جهان زنان امری ناممکن نیست و می‌توان با راهکارهای خردمندانه و آموزش‌های لازم و درک تغییرات زمانه، به این مهم دست یافت.

در این زمینه اگر همان تفاوت‌گذاری میان جنس و جنسیت را لحاظ کنیم و به سراغ آداب و رسوم محلی برویم، متوجه خواهیم شد که اکثر آداب و رسوم تبعیض‌آمیز برآمده از فرهنگ تک‌آوایی مردان و اختراع زمان و مکانی است که در برهه‌ای از تاریخ کشورها، در سطوح مختلف جامعه منتشر شده و در طی زمان نهادینه شده است و به تعبیری انگاره‌های جنسیتی در هیچ جامعه‌ای بنیان و اساس عقلانی و مستحکمی ندارد و می‌توان برای تغییر و دگردیسی در ایده‌ها و باورها امیدوار بود.

نویسندگان کنوانسیون در ماده‌ی سوم این معاهده‌ی بین‌المللی و بنیانی، با توجه به این که امروزه توسعه‌مندی یکی از ارکان اصلی در کشورها به شمار می‌رود و در واقع تمامی کشورها برای رسیدن به مؤلفه‌های توسعه یافتگی تلاش می‌کنند، برخورداری زنان از حقوق مساوی را از زمینه‌های اساسی توسعه‌ی پایدار شمرده و تضمین حقوق بشر و آزادیهای اساسی و اعمال حق آنان را در این موارد از مصادیق بارز

برابری با مردان خوانده است. برای عملی کردن توسعه‌ی نقش زنان در عرصه‌های عمومی و باز شدن فضای فعالیت برای زنان در فرایند توسعه‌ی پایدار و همه جانبه‌ی کشورها، صندوق کودکان سازمان ملل متحد (یونیسف) شیوه‌های تاثیرگذار را در ۵ معیار برنامه‌ریزی کرده است؛ این معیارها عبارتند از: ۱) رفاه، ۲) دسترسی، ۳) آگاهی، ۴) مشارکت، ۵) کنترل.

کارشناسان یونیسف معتقدند با به کارگیری و آشنایی با این معیارها می‌توان نقش ارزنده‌ی زنان در توسعه‌ی جوامع را متحقق ساخت.<sup>۱۰۰</sup>

به طور کلی و با نگاهی اجمالی به مفاد «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان» معلوم می‌شود که تصویب کنندگان این مواد، تبعیض را ناقض اصول برابری حقوقی میان زنان و مردان دانسته و دولت‌ها را ملزم به از بین بردن این گونه تبعیضات کرده‌اند تا آزادیهای اساسی بر مبنای تساوی زن و مرد در سطح جهانی برقرار شود. (مواد ۱ و ۳) این کنوانسیون برای ایجاد تساوی عینی و ملموس در بین زنان و مردان در یک برنامه‌ی اجرایی، سه بعد کلی حقوق زنان را در نظر می‌گیرد؛ این ابعاد کلی عبارتند از: «حقوق مدنی و وضع حقوقی زن - تولید مثل بشری و نقش زنان در آن - اثر عوامل فرهنگی در تنظیم روابط میان زن و مرد در جوامع مختلف.»

---

<sup>۱۰۰</sup> - برای آشنایی با چگونگی تواناسازی زنان در فرایند توسعه و برنامه‌ریزی بر حسب رفع تبعیض جنسیت در جوامع، بخصوص جهان سوم، نک: نقش زنان در توسعه، دفتر امور زنان ریاست جمهوری و صندوق کودکان سازمان ملل متحد، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۶.

کنوانسیون در خصوص نرم‌های فرهنگی، نفوذ فرهنگ و سنت و آداب و رسوم را در اعمال محدودیت‌های اجتماعی - اخلاقی - سیاسی برای زنان تشخیص می‌دهد. در ماده‌ی ۵ از بیانیه متذکر می‌شود:

«دول عضو کلیه اقدامات مناسب در زمینه‌های زیر را به عمل آورند:

الف. تعدیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان به منظور از میان برداشتن تعصبات و کلیه‌ی روش‌های سنتی و غیره که بر تفکر پست‌نگری یا برتر‌نگری هر یک از دو جنس و یا تداوم نقش‌های کلیشه‌ای برای مردان و زنان استوار باشد.

ب. حصول اطمینان از این که آموزش خانواده شامل درک صحیح از وضعیت مادری به عنوان یک وظیفه‌ی اجتماعی و شناسایی مسئولیت مشترک زنان و مردان در پرورش و تربیت کودکان خود باشد. با این استنباط که منافع کودکان در تمام موارد در اولویت قرار دارد.» به همین منظور و برای عملی کردن تجدید نظر در کلیشه‌های جنسیتی، کنوانسیون در ماده‌ی ۱۰، کتاب‌های درسی، برنامه ریزی آموزشی، روش تدریس و... را به منظور حذف عادات مردسالارانه در جامعه برای دول عضو پیشنهاد می‌کند.

برای این که بهتر بتوان به مقوله‌ی «کلیشه سازی جنسی» در جامعه توجه کرد، لازم است تعریفی به اجمال از این مساله با در نظر گرفتن پرمسمن جنسیت ارائه شود؛ «تبعیض جنسی عبارت است از برخورد یا عملی که بر اساس جنسیت افراد به تحقیر، طرد، خوار شمردن و کلیشه بندی آنان می‌پردازد و به مفهوم باز هم وسیع‌تر، تبعیض جنسی گرایشی است که برای تکریم یک جنس به تحقیر جنس دیگر می‌پردازد. پیش‌دواری، یعنی باور و عقیده‌ای پیش ساخته که تحمیلی محیط، زمانه و آموزش و پرورش است. کلیشه چیزی است که بی‌هیچ تغییری تکرار و

باز تولید می‌شود، با الگویی ثابت و عام انطباق دارد و از تشخیص خصوصیات فردی عاجز است: تصویر ذهنی یکنواخت و قالب بندی شده‌ای که برای اعضای یک گروه مشترک است و عقیده‌ای به غایت ساده شده، رفتاری عاطفی و یا داوری بی‌آزمون و بررسی را نشان می‌دهد. کلیشه اعم از این که طرفدار نژادی یا تبعیض جنسی باشد، ممکن است در قالب داوری، احساس یا تصویر بیان شود. در تعریف دیگری گفته شده: کلیشه عبارت است از گرایش به یکنواختی و یکسان سازی، یعنی حذف خصوصیات فردی و تفاوت‌ها و نبود کامل روحیه‌ی انتقادی در مباحثه و ابراز عقیده. کلیشه از آن جا که با تعمیم نابجا و ساده‌انگاری افراطی همراه است، پدیده‌ای منفی به حساب می‌آید که تحریف واقعیت را در پی دارد. نادرستی کلیشه نیز در آن است که بی‌هیچ مبنای علمی و با استناد به یک تفاوت کاذب «طبیعی» خصوصیات را به یک جنس نسبت می‌دهد. البته تفاوت‌های زیست‌شناختی هم بین جنس‌ها وجود دارد (مثل تفاوت در جنسیت) اما این تفاوت‌ها به هیچ وجه توجیه‌کننده‌ی داوریه‌های بی‌پایه‌ای از این قبیل نیست که گویا یک جنس خاص هوش و توانائی بیشتری دارد.»<sup>۱۰۱</sup>

آندره میشل بخشی از کلیشه سازی جنسی در جوامع را در محیط‌های خانوادگی، مدارس، رسانه‌های گروهی و رفتارهای اجتماعی به بحث

---

<sup>۱۰۱</sup> - برای تحلیلی جامعه‌شناختی از کلیشه‌سازی جنسیتی در جامعه، نک: جامعه‌شناسی، آنتونی گیدنز، ترجمه: منوچهر صبوری، فصل ۶: جنسیت و تمایلات جنسی، صص ۱۷۲ - ۲۱۶، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸ (چاپ پنجم). همچنین برای آگاهی از رویکرد فمینیستی درباره‌ی آموزش و پرورش، نک: درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، پاملا ابوت/ کلر والاس، ترجمه: مریم خراسانی/ حمید احمدی، فصل ۳: دختران و زنان جوان، صص ۱۰۳-۱۵۲، نشر دنیای مادر، تهران، ۱۳۷۶.



گذاشته و برای رفع آنها تعریف مجدد نقش‌های جنسی را پیشنهاد می‌کند؛ وی می‌نویسد: «نهادهای عمومی، آموزگاران و به طور کلی همه‌ی افراد دست‌اندر کار در آموزش و پرورش و نگارش و انتشار کتب در هر کشور وظیفه دارند که مناسب‌ترین اقدامات لازم را برای از بین بردن افکار و تصاویر تبعیض آمیز در مورد دختران و زنان و نیز پسران و مردان در کتاب‌های درسی و کتاب‌های کودکان برگزینند و تصاویر و مطالب مثبت‌تری را رواج دهند که برای دختران و زنان نیز جایگاهی شایسته قائلند.»<sup>۱۰۲</sup>

از سوی دیگر کنوانسیون در مواد دیگر، جداسازی عرصه‌های کاری و تقسیم کار ساختگی و جنسیتی در مجامع عمومی و خصوصی و اختصاص قلمرو خانه به زنان و فعالیت‌های اجتماعی را به مردان مورد انتقاد و بازخوانی قرار می‌دهد. در ماده‌ی ۱۱ کنوانسیون با اعتراف به حق اشتغال به عنوان حق لاینفک تمام افراد بشر، حق استفاده از فرصت‌های استخدامی یکسان، حق انتخاب آزادانه حرفه و پیشه، حق برخورداری از ارتقای مقام، حق برخورداری از امنیت شغلی، حق دریافت دستمزد برابر و نیز استفاده از مزایا و حق برخورداری از رفتار یکسان در محیط شغلی، حق استفاده از بیمه‌های اجتماعی، حق رعایت ایمنی در محیط کار، دول عضو را موظف کرده است در تحقق تساوی میان زنان و مردان در زمینه‌هایی که برشمرده شد، بکوشند. بند سوم این ماده متذکر می‌شود: «قوانین حمایت کننده ذکر شده در این ماده به طور متناوب همگام با پیشرفت اطلاعات و دانش‌های علمی و تکنولوژیکی باید مورد بررسی قرار گیرد و در صورت لزوم بازنگری، لغو یا تمدید شوند.»

---

<sup>۱۰۲</sup> - میشل ۱۳۷۶، ص ۲۱.

کنوانسیون در زمینه‌ی حقوق مدنی، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان، در سطح ملی و بین‌المللی را مورد تأکید قرار می‌دهد؛ مواد ۷ و ۸ در این رابطه عبارتند از: «دول عضو برای رفع تبعیض از زنان در حیات سیاسی و اجتماعی کشور کلیه‌ی اقدامات مقتضی را به عمل خواهند آورد. به ویژه حقوق زیر را در شرایط مساوی با مردان برای زنان تضمین خواهند کرد:

الف. رأی دادن در کلیه‌ی انتخابات و همه‌پرسی‌های عمومی و داشتن شرایط نامزدی در همه‌ی اجتماعات منتخب عمومی.

ب. مشارکت در تعیین سیاست دولت و اجرای آن و انتصاب به سمت‌های دولتی و انجام کلیه‌ی مسئولیت‌های دولتی در تمام سطوح دولت.

ج. شرکت در سازمان‌ها و انجمن‌های غیر دولتی مرتبط با حیات سیاسی و اجتماعی کشور.» ماده‌ی ۸ کنوانسیون نیز بر حضور بین‌المللی زنان به عنوان نماینده‌های کشورهای خود تأکید داشته و آن را در شرایط مساوی برای زنان می‌خواهد.

در زمینه‌ی حقوق خانوادگی، کنوانسیون به تابعیت زن شوهردار جدای از وضع ازدواج او توجه نموده و با ملاک قرار دادن حکم تابعیت زن شوهردار مصوب ۱۹۷۵ در ماده‌ی ۹ معترف است «۱». دول عضو در مورد کسب، تغییر یا حفظ تابعیت، حقوقی مساوی با مردان به زنان اعطا خواهند کرد. دولت‌ها به ویژه تضمین می‌کنند که ازدواج با فرد خارجی یا تغییر تابعیت شوهر در طی دوران ازدواج خود به خود باعث تغییر تابعیت زن، بی وطن شدن یا تحمیل تابعیت شوهر به وی نگردد. ۲. دول عضو به زنان و مردان در مورد تابعیت فرزندان‌شان حقوق مساوی اعطا خواهند کرد. همچنین همین تساوی حقوقی میان زن و مرد در زمینه‌های

آموزشی، استخدام، فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی مورد تاکید کنوانسیون قرار داشته و مواد ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ به این امور تصریح شده است؛ در این مواد از دولت‌ها خواسته شده است تا هر سندی یا قرار دادی که از اهلیت حقوقی زنان می‌کاهد، باطل شده و در مناسبات حقوقی بی اثر شناخته شوند.

کنوانسیون رفع تبعیض از زنان در رابطه با مسأله‌ی ازدواج در روابط خانوادگی در ماده‌ی ۱۶ به حق مساوی زن و مرد اشاره نموده و آنان را در انتخاب همسر، حقوق شخصی و تسلط بر اموال در برابر قانون مساوی دانسته است؛ از سوی دیگر در ماده‌ی ۱۲ حق تولید نسل زن مورد توجه قرار گرفته و با پذیرش اصل وظیفه‌ی اجتماعی مادر بودن، قائل به برقراری مقررات اجتماعی زنان در هنگام بارداری و انجام وظایف مادری در دوران اولیه‌ی تولد کودک شده است؛ کنوانسیون در این ماده معترف است «۱. دول عضو برای رفع تبعیض از زنان در زمینه-ی مراقبت بهداشتی آنان کلیه‌ی اقدامات لازم را به عمل خواهند آورد تا دسترسی به خدمات بهداشتی از جمله خدماتی که به تنظیم خانواده مربوط می‌شود، بر اساس رعایت مساوات بین مردان و زنان تضمین شود. ۲. دول عضو صرف نظر از مفاد بند ۱ این ماده ارائه خدمات مناسب در ارتباط با بارداری، بستری برای زایمان و دوران پس از زایمان را تضمین خواهند کرد و در موارد لازم خدمات رایگان و نیز تغذیه کافی در دوران بارداری و دوران شیردهی در اختیار آنان قرار خواهند داد.»

همان طور که اشاره شد پدیده‌ی فمینیسم یکی از شاخص‌های چرخش پست مدرنی بود که از گستره‌ی فکری - فرهنگی آن خود را فراتر برد و امروزه به عنوان یکی از مفاهیم و جنبش‌های تاثیرگذار جهانی در عرصه‌ی اجتماعی - فرهنگی و سیاسی نقش اساسی بازی می‌کند.

ایده‌ی دیگری که از میان انگاره‌های پست مدرنیته سر برآورد و با گسترش آموزه‌های خود، فراتر از آن رفت و به عنوان مساله‌ای جهانی و انسانی مطرح شد، جنبش محیط زیست‌گرایی است که بر خام‌پروری‌های مدرنیته‌ی اولیه مبنی بر تسلط بر طبیعت فائق آمد و در یک دگردیسی فرهنگی، طبیعت را چونان همدم انسان خواند؛ تحول در نگاه انسان به مام طبیعت و دوری از تخریب آن، بر خلاف سده‌های گذشته، ضرورت گفت و گوی انسان و طبیعت را پیش می‌کشد؛ امروزه جنبش‌های محیط زیست‌گرایی در کنار جنبش‌های تساوی طلبانه در حیات انسانی از چنان جایگاهی برخوردار شده است که کمتر دولت - ملتی را می‌توان یافت که دغدغه‌ی سالم سازی محیط زیست و بهینه سازی جغرافیایی را در دستور کار خود قرار نداده باشد. اگر در عصری آدمی سودای تسلط و مهتری بر طبیعت را در سر داشت و به موازنه‌ی آموزه‌ی فرانسیس بیکن، طبیعت را برای کندوکاو و سلطه‌ی فیزیکی می‌خواست، امروزه با غنای فرهنگ بشری و پرورش شاخصه‌های اخلاقی، طبیعت به عنوان همزاد انسانی مطرح شده و برخوردی مساوات طلبانه و مهربانانه را می‌خواهد؛ بحث از محیط زیست انسانی نیز بمانند مساله‌ی تساوی حقوقی میان انسان‌ها پدیده‌ای نوین محسوب می‌شود و ثمره‌ی غنی سازی مباحث حقوقی در چالش‌های قرن بیستم به شمار می‌رود؛ پدیده‌ی حفظ حقوق محیط زیست را فیلسوفان سیاستمداران - حقوق دانان - زیست‌شناسان و ... مورد توجه قرار داده‌اند.<sup>۱۰۳</sup> با این که عده‌ای از نویسندگان ریشه‌ی

---

<sup>۱۰۳</sup> - مسائل زیست محیطی امروزه به حدی دارای اهمیت حیاتی و از نیازهای ضروری زندگی انسان‌هاست که آنتونی گیدنز آن را یکی از پنج مساله‌ی بنیادین بازسازی سوسیال دموکراسی در دهه‌ی پایانی قرن بیستم می‌شمارد؛ برای بحثی در محیط زیست که از اهمیت محوری در سیاست سوسیال

نگرش زیست محیطی را به دهه‌های اولیه‌ی قرن بیستم می‌رسانند، اما می‌توان سابقه‌ی بحث حقوقی از محیط زیست را در کنفرانس سازمان ملل متحد به سال ۱۹۷۲ در استکهلم نشان داد. اصل اول تصویب شده در این کنفرانس اظهار می‌دارد: انسان نسبت به آزادی، مساوات و شرایط مناسب زندگی در محیطی که به او اجازه زندگی باوقار و سعادت‌مندانانه را می‌دهد، حقوقی بنیادی دارد و مسئول حفظ و بهبود محیط زیست برای نسل حاضر و نسل‌های آینده است.<sup>۱۰۴</sup>

به دنبال توجه جدی و واقع بینانه‌ی سه دهه‌ی گذشته بود که جنبش‌های زیست محیطی در اشکال «حزب سبز» و «طرفداران محیط زیست» و «بوم‌گرایی» به وجود آمدند و هر کدام بر پایه‌ی علائق و پیش فرض‌های معرفتی - سیاسی خویش به دفاع از محیط زیست انسانی اقدام نمودند؛ با وجود اختلاف عمیقی که در قرائت‌های گوناگون زیست محیطی جریان دارد، اما محور اصلی تمامی دیدگاه‌ها را می‌توان در رعایت حقوق محیط زیست به عنوان منطقه‌ای صاحب حقوق و دارای اهمیت دانست.

این اصطلاح را می‌توان به یک منطقه محدود یا تمام سیاره و حتی به فضای خارجی که آن را احاطه کرده است، اطلاق کرد. اصطلاح «بیوسفر» یا لایه‌ی حیاتی که یونسکو خصوصاً آن را به کار می‌برد، با یکی از وسیع‌ترین تعاریف مطابقت دارد، که عبارت است از: محیط زندگی بشر یا آن بخش از جهان که بنابه دانش کنونی بشر همه‌ی حیات در آن استمرار دارد.(برنامه یونسکو در رابطه‌ی بشر و بیوسفر،

---

دموکراسی برخوردار است، نک: راه سوم - بازسازی سوسیال دموکراسی، آنتونی گیدنز، ترجمه: منوچهر صبوری کاشانی، انتشارات شیرازه، تهران، ۱۳۷۸.  
<sup>۱۰۴</sup> - کیس و... ۱۳۷۹، ص ۲۶.

یونسکو، ۱۹۸۸) در حقیقت بیوسفر یا لایه‌ی حیاتی، همان لایه و قشر نازکی است که این کره‌ی خاکی را در میان گرفته است. «بیوسفر» شامل زمین و هزاران متر بالا و عمق زمین و اقیانوس‌هاست.

در واقع «چالش اصول محیط زیست‌گرایی نسبت به ارزشهای غالب بر جوامع صنعتی غرب بیشتر سبزه‌ها را با هم متحد کرده است. سبزه‌ها اعتقاد این جوامع به رشد اقتصادی را رد می‌کنند و این را یکی از علل اساسی بسیاری از مسائل مربوط به محیط زیست در دنیای امروز می‌دانند، زیرا از منابع تمام شدنی و تجدید نشدنی بی‌محابا بهره‌برداری می‌شود. سبزه‌ها از خلقیات رقابت‌جویانه و فردگرایانه‌ی این جوامع هم که به ذره‌ذره شدن جامعه و مهمتر از آن، بیگانگی عمیق از طبیعت می‌انجامد انتقاد می‌کنند. آنان از فرهنگ و سنت‌های فکری غالب بر جوامع غرب به شدت انتقاد می‌کنند، چرا که در نظریه و فلسفه‌ی سیاسی غرب توجیهاتی برای تلقی‌ات استیلاگرانه و استثمارگرانه نسبت به طبیعت می‌بینند که در این جوامع تبدیل به نهاد شده است.»<sup>۱۰۵</sup> بر اساس آن چه در رابطه با اندیشه‌ی سبز و توجه به محیط زیست در دنیای معاصر گفته شد، می‌توان اصول فکری سبزه‌ها را در اعتقاد به دگرگونی رابطه‌ی انسان و طبیعت و بازبینی اساسی در آن برشمرد؛ ایجاد هماهنگی میان طبیعت و انسان به جای بهره‌کشی از منابع طبیعی مستلزم رعایت فروتنی نسبت به محیط زیست و دیگر جانداران در کره‌ی زمین را می‌طلبد. مایکل کنی مضامین و مفاهیمی را که بحث محیط زیست‌گرایی در دو دهه‌ی گذشته حول محور آنها می‌گردد، در عناوین ۱- قابلیت دوام ۲- فضایل سازمان‌های محلی کوچک مقیاس ۳- کاهش جمعیت انسانی ۴- مسئولیت فردی، و ۵- بیداری معنوی، مورد بررسی قرار داده است؛ کنی

---

<sup>۱۰۵</sup> - کنی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶.

رعایت و نهادینه کردن این اصول را دوران‌گذار به «جامعه‌ی سبز» می‌داند که در آن بشر از آلوده‌گی رها و با بهداشت طبیعی و متعادل به سر خواهد برد. وی می‌نویسد: «ما شاهد شروع روندی آهسته از همگرایی هستیم که آرای‌ی ناهمگون، نقطه نظرهای فلسفی پراکنده و تمایلات سیاسی مختلفی رفته رفته حول دستور ایدئولوژیک مشترکی گرد می‌آیند. این دستور کار در برگیرنده‌ی عقایدی است مبنی بر این که روابط انسان و طبیعت نیاز به تنظیم مجدد دارد و جامعه‌ی انسانی، به نوبه‌ی خود، باید از اساس دوباره سازمان یابد.»<sup>۱۰۶</sup>

پرفسور میلر اصول اساسی محیط زیست را در شش اصل بنیانی تنظیم نموده است؛ این اصول عبارتند از:

(۱) هر چیزی باید به جایی برود، یا ما هرگز نخواهیم توانست چیزی را به دور بیندازیم (قانون حفظ ماده).

(۲) شما نمی‌توانید چیزی بگیری و چیزی ندهید، شما فقط می‌توانید معامله‌ی پایاپای کنید، یا چیزی به اسم نهار مجانی وجود ندارد. (قانون اول انرژی، یا قانون حفظ انرژی)

(۳) شما حتی معامله‌ی پایاپای نیز نمی‌توانید بکنید، یا اگر فکر می‌کنید که همه چیز در هم شده است، فقط صبر کنید (قانون دوم انرژی).

(۴) هر چیزی به چیز دیگر بستگی دارد، اما چطور؟

(۵) در بعضی موارد هر قدر سیستم متنوع‌تر باشد، ثبات آن بیشتر است.

---

<sup>۱۰۶</sup> - کنی ۱۳۷۵، ص ۳۴۳.

۶) تا یک حد، هر قدر چیزی بزرگتر باشد، بهتر است. ماورای آن حد، هر قدر چیزی بزرگتر باشد، بدتر است (اصل برانتو ساروس).<sup>۱۰۷</sup>

در حقیقت «نزد سبزه‌ها، اقتصاد «شرایط سکون» حول محور نیازهای اساسی انسان سازمان خواهد یافت و تابع منافع دسته جمعی اجتماع باقی خواهد ماند. چنین اقتصادی در مرحله‌ی تولید، از مواد و انرژی در پایین‌ترین سطح ممکن بهره خواهد گرفت و در مرحله‌ی مصرف، کمترین مقدار ممکن آلودگی را ایجاد خواهد کرد.»<sup>۱۰۸</sup>

---

<sup>۱۰۷</sup> - به نقل از: میلز ۱۳۷۷، ص ۵۱؛ برای پیگیری اثرات مخرب صنعت جدید بر محیط پیرامونی انسان در عصر ما، نک: تکنولوژی و توسعه در سومین انقلاب صنعتی، ویراستاران: رافائل کا پلینسکی - چلز کوپر، ترجمه: جمشید زنگنه، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۲. همین مساله را با رویکرد تولیدی و نقشی که زایدات تولیدات صنعتی در محیط زیست دارند، عده‌ای از صاحب نظران به وسیله‌ی ایده‌های باستانی - خصوصاً بودیسم سازمان دهی شده‌ی مدرن به عنوان کرده‌اند، برای نمونه‌ای از این ایده‌ها، نک: کوچک زیباست: اقتصاد با ابعاد انسانی، ای. اف. شوماخر، ترجمه: علی رامین، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۸ (چاپ چهارم). لازم به توضیح است که گذشته از زوایای حقوقی و به عنوان اساس معرفتی - فکری این گونه برنامه ریزیهای حقوقی - سیاسی، فلسفه‌ی سبز که در جنبش‌های نوین محیط زیست‌گرایان متجلی شده است، معتقد است سه رکن اصلی: الف) نیاز، ب) جمعیت و ج) تکنولوژی در توسعه‌ی متوازن می‌توانند به یک جامعه‌ی ماندگار و عاری از عوارض زیست محیطی منجر شوند؛ برای آشنایی با این افکار و اندیشه‌ها، نک: فلسفه و اندیشه‌ی سیاسی سبزه‌ها، اندرو دابسون، ترجمه: محسن ثلاثی، فصل ۳: جامعه ماندگار، صص ۱۹۴-۱۱۷، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۷۷.

<sup>۱۰۸</sup> - مکنزی ۱۳۷۵، ص ۳۲۳.



همان طور که اشاره شد، برای نهادینه کردن این ایده‌ها و الزام دولت‌ها برای رعایت حقوق محیط زیست، قوانین بین‌المللی و موارد حقوقی در سه دهه‌ی گذشته به وجود آمد و پدیده‌ی محیط زیست را از عرصه‌های تئوریک و فلسفی به زمینه‌های حقوقی و اجرایی کشاند.

تغییر ذهنیت انسان قرن بیستمی نسبت به حفظ سلامت یک جهان زیست، که به دنبال سفر به کره‌ی ماه و رؤیت زمین از بیرون آن و اعتقاد یقینی به این که تنها یک زمین وجود دارد، بی‌تردید در توجه‌های زیست محیطی و پیگیری جدی رعایت حقوق محیط زیست از مسائل اولیه‌ی معرفتی در تبدیل پرسمان محیط زیست به یک معضل انسانی و جهانی دارای اهمیت است؛ کیس معتقد است «آغاز تمایل کلی به سوی مقررات محیط زیست و توسعه‌ی این رشته از حقوق به سرآغاز «دوران اکولوژی» یعنی دهه‌ی ۱۹۷۰ برمی‌گردد. که در جهت کاهش آلودگی و جلوگیری از انقراض نسل جانوران وحشی و گیاهان در سطح جهان، گام‌هایی برداشته شد. در دهه‌ی ۱۹۸۰ علاقمندی راجع به تاثیر قواعد حقوقی برای حمایت از محیط زیست افزایش یافت و به آهستگی و بی‌وقفه از سوی مراجع قانونگذاری کوشش‌هایی لازم به عمل آمد. در دهه‌ی ۱۹۹۰ با پیروزی سیستم اقتصاد باز بسیاری این مساله را مطرح کردند که قانون چه در سطح جهانی و چه داخلی ابزار بی‌اثری برای حفظ کردن محیط زیست نیست.»<sup>۱۰۹</sup>

در واقع جوامع امروز، مکانیزم حفاظت از محیط زیست را تحت سه درجه قابل توصیف می‌دانند: الف) در درجه‌ی اول قوانینی مورد نظر است که بیشتر ناظر به اصول کلی قوانین اساسی در حقوق داخلی است که یک حوزه‌ی وسیع از محیط زندگی را در بر می‌گیرد. در سطح جهانی نیز

---

<sup>۱۰۹</sup> - کیس ۱۳۷۹، ص ۱۰.

اعلامیه یا قرارداد بین‌المللی که تعاریفی متضمن ارزش‌های زیست محیطی برای نگهداری و حفاظت در برابر تخریب را شامل می‌شود. ب) در درجه‌ی دوم سیاست‌ها و خط مشی مربوط به محیط زیست در میدان عمل که باید به عنوان یک دستور مراقبتی با احترام به ارزش‌های زیست محیطی در انطباق با وضع اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی متداول در نظر گرفته شود. ج) در درجه‌ی سوم اسناد حقوقی‌ای که در ارتباط با اهدافی که در بالا گفته شد، به وسیله‌ی سیاست‌های زیست محیطی مشخص شده‌اند. محتوای این اسناد می‌توانند اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، یا آموزشی باشند. اجرای این اسناد غالباً نیازمند حمایت افکار عمومی است. بر پایه‌ی آن چه گفته شد، «یک سری متون حقوقی اعم از داخلی و بین‌المللی ضرورت مبرم حفاظت از محیط زیست را از پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ به رسمیت شناختند. از میان متون بین‌المللی که اغلب مبنای حقوق داخلی، در جهت حفاظت محیط زیست شدند، اعلامیه‌ی ۱۹۷۲ استکهلم است که نقش اصلی را در این خصوص بازی کرده است. در این اعلامیه آمده است: «حمایت از محیط زیست انسان و بهبود آن، موضوع مهمی است که بر رفاه افراد بشر و توسعه‌ی اقتصادی در سراسر جهان، اثر می‌گذارد.» (بند ۲ مقدمه‌ی اعلامیه‌ی استکهلم ۱۹۷۲).»<sup>۱۱۰</sup>

محافظت حقوقی از محیط زیست در حقیقت می‌تواند دارای دو اثر اصلی و اساسی باشد: از یک سو می‌تواند به محدود شدن برخی از آزادی‌های اساسی همچون حق مالکیت و حق آزادی رفت و آمد در برخی از مناطق محافظت شده منجر شود و از سوی دیگر می‌تواند به محفوظ ماندن برخی دیگر از آزادی‌های اساسی مانند حق داشتن هوای پاک و حق برابری و آزادی در استفاده از محیط زیست بینجامد. «به طور کلی

---

<sup>۱۱۰</sup> - به نقل از: کیس ۱۳۷۹، ص ۷.

می‌توان گفت حقوق محیط زیست با حق بهداشت و حق زندگی مشترک و مرتبط است و به عبارت دیگر، حقوق محیط زیست توسط حق زندگی بهتر و حق کار بهتر بیان شود. البته حقوق محیط زیست به ویژه در بردارنده‌ی حقوق مهمی همچون حق آگاهی است؛ یعنی مردم جامعه باید از حقوقی که در ارتباط با آنهاست، از جمله حقوق محیط زیست آگاه باشند؛ مثلاً اگر یک کارخانه‌ی خارجی و یا داخلی بخواهد شعبه‌ای در کشور تاسیس کند، مردم باید از کیفیت کار آن و مضرات و منافعی مطلع و آگاه باشند. به این ترتیب فعالیت‌های اجتماعی و جمعی که در پی این آگاهی به عمل می‌آید، حقوق محیط زیست را تقویت خواهد کرد. چنین مفهومی از حقوق محیط زیست تکالیفی را برای دولت و نیز برای اشخاص به وجود می‌آورد. پس بسیار روشن است که مسائل محیط زیستی باید در قلب مسائل زندگی عمومی مردم قرار داشته باشند.»

کیس همین مسائل را در یک جمع بندی نهایی، به عنوان برنامه‌ی اقدام مطرح می‌کند و معتقد است «این برنامه‌ها به عنوان تبیین اصول اعلام شده در اعلامیه‌ها در قالب طرح‌های پیشنهادی معین مورد توجه قرار گیرد که به موجب آنها اخذ گزارش داخلی در طول یک برنامه ضروری است و اثرات آنها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و این امر مورد تصویب قرار گرفته است؛ نخستین برنامه‌ی اقدام در این حوزه، طرح اقدام برای محیط زیست بشر است که در کنفرانس ۱۹۷۲ استکهلم در خصوص محیط زیست انسان به تصویب رسیده است که اغلب برای برنامه توسعه آینده به عنوان یک اقدام بین‌المللی تعیین کننده بود. پیرو آن دستور کار ۲۱ است که در کنفرانس ۱۹۹۲ ریو به تصویب رسیده است. این برنامه اقدام به طور وسیع به عنوان وظیفه سازمان‌های بین‌المللی و نیز دولت‌ها و گروه‌های مختلف و جمعیت‌ها طرح ریزی شده است و تلاش دارد که به طور موثر در جهت تقویت اقداماتی که پیشرفت آنها طراحی شده‌اند،

اجرا گردد. هدف برنامه‌ی اقدام استکهلم که در واقع سرآغاز آن کنفرانس استکهلم است و برنامه اقدام ریو که در پیمان‌های بین‌المللی پی‌ریزی شده است، اقدام به تعاون و همکاری و مطالعه و بررسی و ارزیابی و نیز پیگیری این مطلب است که آیا مجالس قانون‌گذاری ملی آنها را به تصویب رسانده‌اند یا خیر؟»<sup>۱۱۱</sup>

---

<sup>۱۱۱</sup> - کیس ۱۳۷۹، ص ۵۷.

## عصر فراپست مدرنیته و مسائل انسانی

پسامدرنیسم معاصر در بنیاد خویش نشانه‌ای است بر یک فروپاشی، از عبور از سطح باوری رو به زوال به ایده‌های مدرن خرد و پیشرفت، و عدم باوری به پروژه‌ی روشنگری به مثابه یک کلیت تام. پسامدرنیسم فاقد هرگونه باور به سوژه‌ی مدرن خودمختار به عنوان اصلی خودبنیاد و خود محور است و با این همه، تفکر پسامدرن نماینده‌ی واپسین و حادث‌ترین اشکال خودبستگی مدرن نیز هست، که همچون سایه‌ای اندیشه مدرن را از همان آغاز تا کنون گام به گام تعقیب کرده است.

گرگوری بروس اسمیث



با حوادثی که در دنباله‌ی چالش‌های مختلف قطب‌های متضاد فکری - سیاسی - اقتصادی، چهره‌ی جهان را به ریخته‌اند، «امنیت» و «برابری» از مفاهیم و مقولات محوری هستند که در الگوی نوین جهانی سیطره پیدا کرده‌اند و عملکرد دولت - ملت‌ها و کنش‌های اجتماعی و سیاسی فراملی را به محک آزمون و خطا می‌برند؛ هم خشونت‌های افراطی و هم باورهای حقوقی و صلح طلبانه موجود در وضعیت فعلی مبتنی بر بنیان‌ها و پایه‌های تئوریکی هستند که در کنش‌های مختلف عینیت می‌یابند؛ با این حال نمی‌توان از این مساله غفلت کرد که دوگانگی و تناقض در اساس مدرنیته و مؤلفه‌های بنیادین آن قرار دارد؛ به تعبیر هورکه‌ایمر: «فروپاشی بخش عظیمی از بنیان فکری و عقلی تمدن ما تا حدی نتیجه پیشرفت فنی و علمی است. لیکن این پیشرفت خود محصول نبرد بر سر اصولی است که اینک در شرف نابودی‌اند. برای مثال اصول مربوط به فرد و سعادت او؛ پیشرفت واجد‌گرایی به سمت تخریب همان ایده‌ها و مفاهیمی است که قرار است آنها را تحقق بخشد و شکوفا کند. فرایند توسعه تمدن تکنیکی، نفس وجود توانائی تفکر مستقل را به خطر افکنده است.»<sup>۱۱۲</sup>

حوادث و موضع‌گیری‌های مختلف به دنبال فاجعه‌ی امریکا، دو الگوی جهانی را بیش از پیش رودرروی هم قرار داد و طیف بندی‌های پیشین را به تکاپوی بازخوانی فراخواند؛ نظریه‌ی همگرایی و نظریه‌های واگرایانه که بعد از پایان جنگ سرد و جایگزینی جنبش‌های بنیادگرایانه، محیط زیست‌گرایانه، قوم‌گرایی به نظام‌های دموکراتیک و جامعه‌ی مدنی را به خود مشغول نموده بودند، با پشت سر گذاشتن تجربیات عملی و عینی

---

<sup>۱۱۲</sup> - هورکه‌ایمر ۱۳۷۸، ص ۱۶۹.

خویش و آگاهی از بحران‌های درونی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ کارآمدی و مشروعیت خردمندان‌های را به نمایش گذاشتند که از آن میان پدیده‌ی جهانی شدن «Globalization» و «بومی سازی مدرنیته» و «ایده‌های توسعه‌ی همه جانبه و پایدار» در کشورهای مختلف جهان، به وجود آمد. در دهه‌ی گذشته ایده‌ی جامعه‌ی مدنی به محور کنش‌ها و برنامه‌های دولت‌ها تبدیل شد و نظام‌های سیاسی مبتنی بر گفت و گو و اندیشه‌ی تفاهم بین‌الذلهانی که بر اساس گفتمان شبکه‌ای و ریزوموار ظاهر شده بود، اندیشمندان جهان را در مکالمه‌ای نوین به خود مشغول نمود.<sup>۱۱۳</sup>

گسترش روایتی عام از مرکززدایی و رشد رویکرد همگرایی برای امنیت جهانی و تحقق عدالت همگانی و کاستن از فقر و تبعیض‌های قرار دادی نظیر: تفاوت‌های جنسیتی، اشکال مختلف تبعیض‌های قومی، دینی و جغرافیائی، آستانه‌ی قرن بیست و یکم را در مرحله‌ی نوینی از سیر تاریخی تمدن انسانی قرار داده که در گذر از بحران‌های پسامدرنی و به تعبیر آنتونی گیدنز بیانگر «مدرنیته‌ی متاخر» است؛ بی تردید مواجهه‌ی جهانی با پدیده‌ی تروریسم و به چالش کشاندن ایده‌های بنیادگرایانه و ساختار فکنی از یک طرف و راهیابی ایده‌های مدنیت اخلاقی - سیاسی و رفع نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی از طرف دیگر، جلوه‌های آغازین عصری است که از مدهای پست مدرنیسم دهه‌های قبلی به در آمده است.

عقلانیت تفاهمی با تامین «آزادی برابر برای همه» و انسانی‌تر کردن دنیای معاصر در مقابل جنبه‌های ابزاری و تکنولوژیک خرد انسانی، به حل و فصل آسیب‌های به وجود آمده از سیطره‌ی هژمونیک اقتصادی -

---

<sup>۱۱۳</sup> - نک: رجایی ۱۳۸۰؛ پارسا ۱۳۷۹.



فرهنگی سیستم تاکید دارد که امروزه به شکل پیچیده و نرم‌تری ابراز وجود می‌کند؛ تشکیل اتحادیه‌های منطقه‌ای و رواج مبادلات فراملی و راه اندازی کنفرانس‌هایی در جهت رفع تبعیضات مختلف و تثبیت جایگاه قانونی و حقوقی نظام‌های سیاسی پیرامونی، از مصادیق عینی عقلانیت تفاهمی و خرد ارتباطی در وضعیت کنونی جهان به شمار می‌روند. از سوی دیگر ساختار شکنان و چپ‌های آرمانگرایی رادیکال که با بزرگنمایی جنبه‌های تخریبی خرد مدرن، پایان پروژه‌ی روشنگری و ناکارآمدی آن را در ایده‌های خردستیز و خرد گریز اعلام نموده بودند و ارزش‌های انسانی را به مسلخ پوچ‌گرایی و مرگ انسان می‌برند از موضوعیت عینی و فرهنگی خارج شده و راه برای نهادینه کردن گستره‌ی همگانی در سیاره‌ی انسانی هموار شده است؛<sup>۱۱۴</sup> نمود عینی و ساختارشکنی عملی که رگه‌هایی از ایده‌های ضد خردگرایانه را در خود جای داده است، فاجعه‌ای بود که در عملیات انتحاری و تروریستی شهرهای نیویورک و واشنگتن به وقوع پیوست؛<sup>۱۱۵</sup> اکنون این «جهان رها شده» در مرز میان ریسک و اعتماد سیر می‌کند و بر آینده‌ی جهان انسانی استوانه‌هایی خواهد ساخت که دوران دیگری را برای نسل‌های بعدی تدارک خواهد دید.

در وضعیت گذار از پست مدرنیته و پالایش ایده‌های مدرنیته از افراط‌ها و تفریط‌های بنیادگرایان پسامدرن، طرح مفهوم عدالت در پرمسلمان‌های لیبرالیستی و ظهور جریان «سوسیال دموکراسی» به تعبیر آنتونی گیدنز از نشانه‌های باز آینده‌ای توأم با ایجاد برابری و رفع تبعیض در جهان آزاد

---

<sup>۱۱۴</sup> - نک: حقیقی ۱۳۷۹.

<sup>۱۱۵</sup> - نک: نوریس ۱۳۸۰.

را بر پایه‌ی ایده‌های بازسازی شده‌ی لیبرالیسم و گفتمان نئولیبرالیسم به نمایش گذاشته‌اند.

قالب عقلانیت ارتباطی بر اساس بهره‌مندی از گفت و گو و مفاهیمی بین‌الذهانی قرار دارد و مبتنی بر حق انتخاب آزاد و غیر اجباری است، این آموزه حقیقت را در یک سو نمی‌بیند و طرفین گفت و گو را انسان‌هایی دچار اشتباه و جایز‌الخطا می‌داند. آموزه‌ای که خردورزی را فراتر از بازی‌های زبانی - نشانه‌ها برده و در امور واقع، برای خشونت‌های کور و ایدئولوژیک جایی نمی‌دهد و فرایند مکالمه را در بستری آکنده از اخلاق و رواداری واقع‌گرایانه قرار می‌دهد: «از مؤلفه‌های این نوع عقلانیت، نقد، استدلال و منطق برتر، شایستگی ارتباطی و زبانی است. در این نوع عقلانیت تنها وسایل وصول به اهداف به شیوه‌ی منطقی برگزیده و مورد نقد واقع نمی‌شوند، بلکه خود اهداف (نوع ارزش‌ها) نیز مورد توجه قرار دارند. در نهایت جامعه‌ای (که بر اساس عقلانیت ارتباطی شکل می‌گیرد)، جامعه‌ای فارغ از سلطه‌ی عناصر سیستم (زر و زور)، وحشت و جو ناامنی و بی‌اعتمادی در گفتار است. نظرات در همه‌ی حوزه‌ها به محک نقد زده می‌شوند و آن نظری دوام می‌یابد که از آزمون خرد جمعی جان به در برده باشد.»<sup>۱۱۶</sup>

در واقع اساس و بن مایه‌ی این گفتمان مبتنی بر تلقی آزادانه‌ی دو طرف گوینده و شنوده است که از مقوله‌ی گفت و گوی آزاد بهره‌مند می‌شوند؛ در این ایده گفت و گو (Dialogue) به فرایند دوجانبه‌ای اطلاق می‌شود که متناسب با شرایط طرفین در ابراز نظر و در راستای دستیابی به تفاهم منطقی، یک کنش گفتاری (act - speec) را در میان انسان‌ها تشکیل می‌دهد؛ در واقع پدیده‌ی گفت و گو ناظر به ایجاد

---

<sup>۱۱۶</sup> - علیخواه ۱۳۷۸، ص ۱۲۴.

ارتباطی سازنده و مفید برای تشکیل یک محیط سالم و بخردانه و البته به دور از خشونت و کنش فیزیکی در اجتماع است. شرط اولیهی شکل-گیری یک گفت و گو به معنای واقعی آن، در رعایت حقوق طرفین وارد در مباحثه و اعتقاد به فردیت من / تو به صورت وجودی، اجتماعی و معرفتی و بین‌الذهانی بودن آن است؛ می‌توان در بنیان‌های هستی‌شناختی گفت و گو، دیگری را به اندازه‌ای دارای وجودیت دید که صاحب سخن را؛ به تعبیر باختین : «بیان پیش از این که اعلام وجود باشد، نوعی رابطه است با کسی که برای وی بیان را به کار می‌گیرم، کسی که حضورش برای این که موقعیت فرهنگی من به بیان درآید، لازم و ضروری است.»<sup>۱۱۷</sup> پروسه‌ی گفت و گو نیرویی وحدت بخش شکل می‌دهد که در آن تفاهم غیر اجباری و وفاق ساز است و شرکت کنندگان در آن بدون تعصب، شنونده‌ی نظرات دیگران هستند. آدمیان با ورود به این پروسه، بایسته‌های عاطفی و اسطوره‌ای خویش را برای جریان یافتن مبادله‌ی ذهنی و مکالمه‌ی زبانی، کنار می‌گذارند و خود را برای یک توافق عقلانی سازنده و به دور از تنش آماده می‌کنند. در واقع با ورود به پدیده‌ی گفت و گو جوهره‌ی اصیل و ناب انسانی در میان انسان‌ها و خارج از قید متافیزیکی و انتزاعی وجود داشتن، تنها در قبال دیگری و احساس مسئولیت برای دیگری معنا می‌یابد. در پدیده‌ی گفت و گو که فراتر از امر سیاسی بوده و تمامی عرصه‌های زیست - جهان را دربر می‌گیرد، انسان بودن و به واقع، وجود داشتن توأم با مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگری است که تنها در رابطه‌ی میان ذهنی، انضمامی و عینی، به عنوان اخلاق مسئولیت نمود پیدا می‌کند؛ با این پیش فرض، در جریان گفت و گو، طرفین هم به عنوان شنونده و هم به عنوان

---

<sup>۱۱۷</sup> - تودوروف ۱۳۷۷، ص ۸۵

گوینده باید با استناد به استدلال قوی و منطقی و با آزادی و امنیت کامل، نقطه نظرات خود را بیان کنند و برای شنیدن نظریات طرف مقابل آمادگی روحی و معرفتی لازم را داشته باشند. گفت و گو در معنایی که از آن مراد کردیم، در مقابل پدیده‌ی کشمکش قرار می‌گیرد. بنابر این دریافت از حقیقت مکالمه، برخورد فیزیکی یا کشمکش، مبتنی بر حذف سخن و نادیده گرفتن حقوق شهروندان در پروسه‌ی مشارکت همگانی و ابراز آزادانه‌ی اندیشه و برخورداری از حق بیان ظاهر می‌شود و چونان ابزاری غیر انسانی پدیدار می‌شوند.

نهادینه شدن گفت و گو در جامعه، موجب پدید آمدن گستره‌ای می‌شود که در آن شهروندان به دور از وحشت و خشونت، به بیان خواسته‌های خردمندانه‌ی خود پرداخته و اشتباهات فکری و دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی خویش را به بوته‌ی سنجش و ارزیابی عمومی می‌گذارند؛ گستره‌ای که بر پایه‌ی گفت و گو و ایجاد مفاهیمی بین الاذهانی به وجود آید، بنیان‌های اصلی جامعه‌ی مدنی را تولید می‌کنند. به سخن کانت «کاربرد عقل و خرد هر فرد در امور عمومی می‌باید همواره آزاد باشد و تنها چنین کاربردی می‌تواند به گسترش روشنگری در میان مردم بینجامد.»<sup>۱۱۸</sup>

گفت و گو را می‌توان به تمامی عرصه‌های زندگی انسان گسترش داد و آن را در عرصه‌های مختلف تربیتی، جنسی، سیاسی، دینی، فرهنگی و بین‌المللی گستراند. گشودگی انسان به فرهنگ خودی و دیگران، با رویکردی واقع‌بینانه به مقوله‌ی فرهنگ و کاوش از تبار آن در تاریخ انسانی، بیش از پیش روشن تر می‌شود؛ البته بلافاصله باید به دشواری رسیدن به یک معنایی از فرهنگ که مورد قبول همه باشد، اشاره نمود؛

---

<sup>۱۱۸</sup> - هولاب ۱۳۷۵، ص ۲۷.

والرشتاین به درستی در رابطه با دگرگشتی که عارض مفهوم «فرهنگ» در طول تاریخ شده است می‌نویسد: «فرهنگ، احتمالا وسیع ترین مفهومی است که در علوم اجتماعی تاریخی از آن استفاده می‌شود. به دلیل دلالت‌های ضمنی گسترده، این بار معنایی وسیعی پیدا کرده است و بیشتر مشکلات نیز از همین مسئله ناشی می‌شود.»<sup>۱۱۹</sup>

عقلانیت ارتباطی و همبسته‌ی اخلاقی آن، همانند کاربرد خرد به عنوان حلقه‌ای رابط میان انساها و «چون سپهری ارتباطی و اجتماعی که زاده‌ی واقع اندیشی و چاره جویی جمعی و مکالمه و در مفهومی اخلاقی» به کار می‌رود، در فلسفه‌ی یورگن هابرماس، همراه با عمل ارتباطی معنا می‌یابد؛ هابرماس می‌گوید: «در متن عمل ارتباطی، ما صرفا کسی را عقلانی نمی‌دانیم که قادر باشد حکمی (واقعی) را پیش نهد، و در صورت نقد شدن، بنیان حکمش را با اشاره به مستندات متناسب محکم کند، بلکه ما آن کسانی را هم عقلانی می‌دانیم که از هنجارهای مستقر پیروی می‌کنند و قادرند وقتی که نقد می‌شوند، عمل خود را با تشریح وضعیت در پرتو توقعات مشروع توجیه کنند.»<sup>۱۲۰</sup>

عقلانیت ارتباطی نیز متأثر از چرخش زبانی در فلسفه‌ی مدرن است و آموزه‌های آن مبتنی بر نقش اجتماعی زبان است که کنش ارتباطی را میان انسان‌ها شکل می‌دهد. بر اساس مباحث جدید فلسفه‌ی تحلیلی زبان، ارتباط زبانی وقتی به وجود می‌آید که کنش گفتاری در فرایند مکالمه میان گوینده و شنونده جریان یافته باشد. این فرایند با تکیه بر نیروی استدلال بهتر یا دلیل قوی‌تر<sup>۱۲۱</sup> به عنوان ضابطه‌ای موقتی که قدرت فهم هنجارهای سخن را در بر ندارد، در چارچوب پراگماتیک

---

<sup>۱۱۹</sup> - والرشتاین ۱۳۷۷، ص ۲۲۶.

<sup>۱۲۰</sup> - هابرماس، به نقل از: لسناف ۱۳۷۸، ص ۴۴۵.

همگانی قرار می‌گیرد؛ یعنی همین که به مکالمه‌ای وارد می‌شویم، یعنی می‌پذیریم که امکان توافق نظر وجود دارد، امکان رسیدن به حقیقتی که به گونه‌ای مشترک گوینده و شنونده بدان دست یابند. اگر ما نپذیریم که این همداستانی ممکن است، آن گاه نه فقط مکالمه بل سخن نیز بی معنا می‌شود.

اخلاق ارتباطی در فرایند مکالمه و گفت‌وگو، هنجارهای طرفین را در مقام مشارکت زبانی گوینده و شنونده در عرصه‌ی مکالمه به رسمیت شناخته و حقانیت را فراتر از مفهوم متافیزیکی آن و به معنای اخلاقی به وجود می‌آورد. بر پایه‌ی عقلانیت ارتباطی «مشارکت جوینان با وارد شدن در فرایند استدلال اخلاقی عمل ارتباطی را با نگرشی تأملی ادامه می‌دهند و هدفشان باز رسیدن به توافقی است که از میان رفته است. بنابراین استدلال اخلاقی در خدمت حل و فصل کشمکشهای عملی از طریق بازیابی توافق است.»<sup>۱۲۱</sup> هابرماس در تشریح اخلاق ارتباطی معتقد است: «وقتی تصمیم می‌گیریم در گفت و گویی وارد شویم، به طور ضمنی چنین فرض می‌کنیم که امکان رسیدن به تفاهم و توافق وجود دارد. اگر بدون این پیش فرض وارد گفت‌وگو شویم، به هیچ اجتماعی نمی‌توان امید داشت. ما در آغاز ورود به کنش گفتاری قصد تخریب و ارباب طرف مقابل را نداریم، چرا که در این صورت باید فاتحه‌ی زندگی مسالمت آمیز اجتماعی بشر را خواند. هر فردی تلاش دارد تا با آگاهی از انتظارات دیگران به هم‌رایی دست یابد. او بر خود قبولانده که انجام یک عمل جمعی بدون توافق تحقق نخواهد یافت. در

---

<sup>۱۲۱</sup> - هابرماس، به نقل از: لسناف ۱۳۷۸، ص ۴۵۲.

ضمن در کنش گفتاری می‌پذیریم که باید فرمان را به دست کسی سپرد که از لحاظ منطق و استدلال در موقعیت برتری قرار دارد.<sup>۱۳۲</sup>

استمرار برخورد اخلاقی بر پایه‌ی عقلانیت ارتباطی، باعث پدید آمدن «وضعیت کلامی آرمانی» و شکل‌گیری «تفاهم و مفاهمی بین الازدھانی» می‌شود. در این وضعیت فرد با تکیه بر خودسامانی وجدان اخلاقی در فرایند یک مکالمه‌ی سالم و به دور از تنش‌های خشونت‌زا به بازنگری در هنجارهای فرهنگی - سیاسی که زیست - جهان او را تشکیل می‌دهند، دست می‌یابد. جامعه با شکل دهی به وضعیت کلامی ایده آل و وارد شدن در عمل تفاهمی و ارتباط گفتاری، به آزاد سازی نیروهای سرکوب شده‌ی عقل در زیر لایه‌های ایدئولوژیک و احساساتی کمک می‌کند و سلامت جامعه را با عقلانی کردن زیست - جهان که شامل ساختارهای اجتماعی، نهادهای سیاسی به همراه بسترهای فرهنگی و شیوه‌های فکری و سرچشمه‌های اخلاقی است، تأمین و تضمین می‌کند. در واقع با ایجاد زمینه‌های اخلاقی در گفت و گوی عقلانی میان افراد انسانی و شهروندان، "ساختار قواعد ارتباطی آنان (می‌تواند) هرگونه اجبار درونی یا بیرونی به استثنای نیروی استدلال برتر را حذف کند و بدین ترتیب همه‌ی انگیزه‌ها به استثنای انگیزه‌ی جستجوی مشترک و همیارانه‌ی حقیقت را خنثی کند." از درون این فضای صمیمی و خردمندانه، "حقیقت اخلاق یا هنجارهای اخلاقی" (هابرماس) و "هنجارهای درست عدالت" (رالز) بیرون می‌آید و "علاق" و منافع قابل تعمیم، گستره‌ی همگانی مشارکت سیاسی - اجتماعی را برای شهروندانی آزاد و صاحب اراده و اختیار فراهم می‌آورد. با تحکیم حوزه‌ی عمومی و نهادینه شدن عقلانیت و اخلاق ارتباطی که حکایت از

---

<sup>۱۳۲</sup> - علیخواه ۱۳۷۸، ص ۱۱۸.

شکل گیری افرادی در اجتماع دارد که به بلوغ اخلاقی رسیده اند و تصمیمات درست اخلاقی را ناشی از اصولی می‌دانند که عقلا برای همه‌ی افراد انسانی قابل پذیرش است، مفهوم خاصی از دموکراسی متولد می‌شود که بسیار مشارکت جو و مبتنی بر حوزه‌ی عمومی گسترده ای است که در ادبیات سیاسی جدید از آن با عنوان "دموکراسی رایزنامه و گفتمانی" یاد می‌شود. برای تبیین این نوع از دموکراسی، که نهادی کردن نظریه‌ی استدلال و مناظره را در دستور کار خود قرار داده است، هابرماس با توضیح جایگاه گستره‌ی همگانی (عمومی) و نقشی که در ایجاد دموکراسی رایزنامه و بستر سازی برای مشارکت آگاهانه‌ی مردم در سرنوشت خود دارد، می‌گوید: "ساختار گستره‌ی همگانی مجموعه‌ای است از شرایط اجتماعی برای ایجاد و ارتقای خواست دموکراتیک از نظر سیاسی... سیاستگذاری عقلانی بدون مشارکت دموکراتیک مردم قابل اجرا نیست، برای چنین مشارکتی شرکت در انتخابات آزاد سیاسی لازم است، ولی کافی نیست. دستیابی به چنین مشارکتی باید از طریق فرایندهای تصمیم‌گیری نهادی شده صورت پذیرد، و این گونه فرایندها باید جزیی جدایی ناپذیر از فضای عمومی اجتماع باشند و در عین حال قابلیت دریافت امواج روابط سیاسی را نیز داشته باشند. ولی آرای عمومی خود باید با استفاده از گفت و گو و تبادل نظر ساخته شود تا بتواند نفوذی عقلانی بر سیاست داشته باشد. پس باید دارای گستره‌ی همگانی سیاسی‌ای باشیم که ساختاری بازدارنده نداشته باشد."<sup>۱۳۳</sup> بر پایه‌ی این نگرش هابرماس معتقد است "حق مشارکت، برابری را برای هر فرد در فرایند قانونگذاری تضمین می‌کنند." چرا که «اصل دموکراتیک می‌گوید فقط آن قانونهایی می‌توانند مدعی مشروعیت باشند که تأیید و رضایت

---

<sup>۱۳۳</sup> - هابرماس ۱۳۷۶، ص ۱۴۵.



همه‌ی شهروندان را در فرایند گفت‌وگویی قانونگذاری به دست آورند.<sup>۱۲۴</sup> بنابراین از آن‌جا که "عاملین ارتباطی همیشه در افق و در محدوده‌ی جهان زندگی خود حرکت می‌کنند، (و) نمی‌توانند از این محدوده پا بیرون بگذارند... ساختارهای جهان زندگی هستند که صورتهای ممکن ذهنی و درک و تفاهم را مقرر می‌کنند" (هابرماس) و با استناد به موقعیت اصلی و محوری زیست - جهان انسانی که در جنبه‌های فرهنگی - هنری - اعتقادی و فکری جای می‌گیرد و افق حرکت عمل ارتباطی را پدیدار می‌سازد. «در کل ویژگی‌هایی که هابرماس برای حوزه‌ی عمومی در نظر دارد از این قرار است:

۱) حوزه‌ی عمومی بستر شکل‌گیری "افکار عمومی" است. این حوزه محل بحث و تبادل نظر افراد پیرامون مسائل و علائق عمومی است و شرایط مناسبی برای زایش افکار عمومی به حساب می‌آید.

۲) در این حوزه، شهروندان بر سر منافع عمومی به بحث و تبادل نظر می‌پردازند. به دیگر سخن، در این حوزه بر خلاف روابط و مقاصد موجود در مؤسسات تجاری و گروه‌های شغلی که محور آنها منافع مادی و خصوصی است، هدف تأمین منافع عموم شرکت‌کنندگان و خیر جمعی است. به گفته‌ی دیوید هلد دنبال کردن منافع عمومی توسط مشارکت‌کنندگان در حوزه‌ی عمومی، جامعه‌ی مدنی را از ملاحظات سیاسی دور می‌دارد، و اقتدار دولتی را به مجموعه‌ای از فعالیت‌ها محدود می‌کند که نظارت همگانی بر آن وجود دارد.

۳) این حوزه میانجی‌گروه‌های همسود و قدرت عمومی است.

۴) اصل مشارکت و نظارت دموکراتیک یکی از پایه‌های اساسی در این حوزه است.

---

<sup>۱۲۴</sup> - به نقل از: لسناف ۱۳۷۸، ص ۴۶۴.

۵) حق ورود در این حوزه برای همه‌ی شهروندان تضمین شده است. تفاوت‌های اجتماعی و امتیازات خاص به ویژه امتیازات اقتصادی هیچ تأثیری در جایگاه و موقعیت افراد در این حوزه ندارد.

۶) افراد شرکت کننده از جزم اندیشی و استفاده از ارزش‌ها و مبانی مقدس برای پیش بردن استدلال فارغ اند. در این حوزه، اختلافات عقیدتی با احتجاجات و برهان‌های عقلانی و نه بر اساس رسوم و جز میت منفی برطرف می‌شود.

۷) بر این حوزه "خرد جمعی" حاکم است؛ یعنی مهم، توافق عام و اشتراک عقیده است که از طریق استدلال و گفت‌وگو عمومی به دست می‌آید.

۸) در حوزه‌ی عمومی صرفاً یگانگی و عقاید همگون حاکم نیست. گفت‌وگو و ارتباط صرفاً در جهت ایجاد وفاق به پیش نمی‌رود، بلکه به لحاظ فرهنگی و فکری ابعاد متعددی مطرح می‌شود. افراد و گروه‌های مختلف که دارای آرمان‌ها و طرز تلقی‌های متفاوت هستند در مقابل هم قرار می‌گیرند، اختلافات خود را عیان می‌سازند و در نهایت در جهت دستیابی به راه حل‌های مشترک برای مسائل سعی می‌کنند. در واقع فضای حوزی عمومی به روی عقاید متفاوت باز است.<sup>۱۲۵</sup>

---

۱۲۵ - علیخواه ۱۳۷۸، ص ۱۱۷.

## هویت ایرانی در عصر جهانی شدن

هویت مفهومی است ناظر به حالات و اعمال شخصی که ریشه در تربیت خانوادگی، آموخته‌های فرهنگی و باورهای اجتماعی دارد و تشخیص و فردیت یک شخص یا یک جامعه را تشکیل می‌دهد. مؤلفه‌های عینی هویت در سطح اجتماع ساختارهای «هویت ملی» را شکل می‌دهند و آن را از دیگر هویت‌های ملی و ملیت‌ها متمایز می‌کنند؛ هویت ملی بر اساس تغییر شکل نظام سیاسی - تحول در باورهای فرهنگی و گشودگی آن بر روی دیگر آموزه‌های فرهنگی، دچار دگردیسی شده و به مقوله‌ای نسبی و عصری تبدیل می‌شود.



شرایطی که در فاصله‌ی میان وقوع حوادث تروریستی ۱۱ سپتامبر امریکا تا آغاز حملات ائتلاف ضد تروریستی در افغانستان و شکست گروه بنیادگرای طالبان در صحنه‌ی بین‌المللی و نظام جهانی به وجود آمده است، بازنگری و تعریفی نوین را از مفاهیم فرهنگ عمومی ضرورت داده است؛ در این میان مفهوم «منافع ملی» نیز در میان نخبگان فرهنگی و کنشگران سیاسی - اقتصادی به موضوع بحث و بررسی تازه‌ای تبدیل شده است؛ همان طور که گذشت این حوادث به اندازه‌ای از اهمیت برخوردار است که تمامی عرصه‌های اقتصادی - سیاسی - فرهنگی را در فراسوی مرزهای جغرافیائی به هم ریخته و مفاهیم و مقولات ذهنی و پدیده‌های خارجی را به چالش گرفته است؛ با وقوع این حوادث جهان وارد عصر جدیدی شده که فراتر از آنارشی و به هم ریختگی گذرگاه تاریخی «پسا مدرنیته» می‌رود و بر تعارض و رودروئی ایستارهای «همگرایانه» و «واگرایانه» یا «بازار جهانی» و «منطقه‌گرایی» و ایده‌های ابزاری و ارتباطی در خردورزی مدرنیته‌ی غنی شده و شبکه‌ای در نظام بین‌الملل تاکید می‌ورزد.

حوادث اخیر از زوایای مختلف قابل تامل است و می‌توان از دیدگاه‌ها و ایده‌های گوناگون به این وقایع سرنوشت ساز نگریست؛ آن چه در این قسمت از نوشتار مورد نظر است، تبیین و بازپرداختی از مفهوم و پدیده‌ی منافع ملی است که از قالب‌های پیشین خود تهی شده و نیازمند تعریف مجدد و تازه‌ای گردیده است؛ تردیدی نیست که منافع ملی در جهان متحول کنونی در ارتباط با نظام بین‌المللی و پدیده‌هایی چون جهانی سازی و بومی‌گرایی مطرح بوده و از مضامین چند فاکتوری و فراملی به شمار می‌رود. این مساله زمانی از اهمیت محوری برخوردار می‌شود که پشتوانه‌ی حقوقی ائتلاف ضد تروریستی و عملیات نظامی «عدالت

بی‌نهایت» نیروهای امریکائی - انگلیسی و... را از نظر دور نداریم که از سوی شورای امنیت سازمان ملل متحد در مصوبه‌ی قطعنامه‌ی ۱۳۷۳ (۲۰۰۱) با تأکید مجدد بر قطعنامه‌های پیشین از محتوای قانونی بهره‌مند گردیده و وجاهت حقوقی در ساختارهای بین‌المللی را داراست.

قطعنامه به صراحت تأکید دارد «شورا از کشورها می‌خواهد که فوراً برای جلوگیری و سرکوب چنین اقداماتی، برای افزایش همکاری و اجرای کامل کنوانسیون‌های بین‌المللی کنونی علیه تروریسم، در کنار یکدیگر باشند. نیاز کشورها را به تکمیل همکاری بین‌المللی، با اتخاذ تدابیر بیشتر برای جلوگیری و سرکوب منابع تأمین مالی و فراهم سازی هر اقدام تروریستی در سرزمین‌هایشان، از طریق همه امکانات قانونی به رسمیت بشناسند.»

جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، بر پایه‌ی رعایت حسن همجواری و تبعیت از قوانینی شکل گرفته است که حقوق بین‌الملل نوین را به وجود آورده است؛ در این جهان اصلی‌ترین عامل اقتدار پدیده‌ی «ثروت» و «اطلاعات» هستند و هر کشوری که از این دو عامل بهره‌مند باشد، بالاترین نیروی تأثیرگذار در نظام جهانی به شمار می‌رود؛ در واقع هنوز نظام سلطه به نوعی بر اکثر مراکز تصمیم‌گیری جهانی حاکمیت دارد و کشورهای ضعیف برای دستیابی به منافع ملی و حفظ هویت ملی خود، راهی جز بازی فعالانه در این نظام بین‌المللی ندارند؛ بر پایه‌ی واقعیتی که نظام جهانی در دهه‌ی اول قرن جدید تشکیل می‌دهد، هر کشوری که نتواند منافع ملی خود را با شاخص‌های جهانی در امور اقتصادی - سیاسی - فرهنگی هماهنگ کند، ناخواسته از گردونه‌ی زیست سیاره‌ای خارج شده و نمی‌تواند حضوری فعال در سازندگی جهانی داشته باشد.

به همین دلیل ایجاد بستری مناسب برای حصول اعتماد و رفع یا کاهش نگرانی‌ها میان کشورهای مختلف و به دست آوردن بازدهی بالا برای

منافع ملی، امروزه در دستور کار دولت‌ها قرار گرفته و در حقیقت مشارکت فعالانه در نظام بین‌الملل، بدون حداقلی از تقویت اعتماد متقابل و رعایت مسئولیتی همگانی و جهانی میسر نمی‌شود؛ آن چه در این رابطه مسلم است تأمین منفعت ملی برای ایران در سطح جهانی است و این امر از قاعده‌ی کلی رعایت حقوق بین‌الملل و مشارکت در ضیافت اقتصاد جهانی - با نقشی که امور تجاری و بازرگانی در عصر جهانی شدن بازی می‌کند - مستثنی نیست.

در این عصر نو پیدا، چارچوب‌های حقوقی جدیدی شکل گرفته‌اند تا بر اساس آن‌ها، دولت به ملت‌ها در داخل مرزهای تعریف شده‌ی جغرافیایی و در جهت تحقق اهداف ملی خود، به تنظیم روابط با دیگر کشورها مبادرت کنند و همان‌طور که اشاره شد، آن چه در این میان از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است، استفاده از دیپلماسی فعال و پویا برای دستیابی به اهداف ملی و تأمین امنیت شهروندانی است که تحت حاکمیت ملی زندگی می‌کنند. بی‌تردید تحقق این اهداف منوط به تنظیم برنامه‌های نوین و تعیین استراتژی قوی و توأم با اقتدار، با رعایت مصالح ملی و ارزیابی واقع بینانه در سیاست‌های قبلی، در سیستم سیاست - اقتصاد و فرهنگ جهانی را می‌طلبد تا بر اساس آن چهره‌ای مقتدر و انسانی از نظام‌های سیاسی در سطح دنیا عرضه شود.

بی‌تردید آن چه در ایجاد ارتباط دیپلماتیک با کشورهای دیگر برای نظام سیاسی از اولویت برخوردار است، تأمین منافع ملی و در نظر گرفتن شرایط اقتصادی - سیاسی حاضر در جهان است. جهان در اولین دهه‌ی قرن جدید، معیارهای پذیرفته شده‌ای دارد که این معیارها و باورها از سوی اکثر کشورها در سیاست‌های بین‌المللی خود نهادینه شده و به شکل مقولاتی جهانشمول و انسانی مطرح هستند؛ حقوق بشر - رواداری فکری - فرهنگی، سیستم‌های نوین صنعت و تجارت - بازار آزاد جهانی

- نظام‌های سیاسی مردم سالار و... از مفاهیم جهانی هستند که در روابط بین‌الملل و عرصه‌ی ارتباطات دیپلماتیک تاثیر گذارند و توجه به این معیارها، می‌تواند نظام سیاسی ایران را در سطح جهانی به عنوان کشوری زنده و مدرن با مؤلفه‌های تثبیت شده‌ی جهانی معرفی کند.

بنابراین ادغام ایران در نظام جهانی و گسترش پروسه‌ی تشنج‌زدایی که در چند سال گذشته اصلی‌ترین مؤلفه‌ی سیاست بین‌المللی نظام بوده و حوادث اخیر فرصت تاریخی مهم و سرنوشت‌سازی در این راستا به شمار می‌رود، ایجاد می‌کند تا با در نظر گرفتن منافع ملی و آگاهی از حرکت‌های پیدا و پنهان سیستم متحول شونده‌ی جهانی، در انعقاد قراردادهای فراملی حاضر شده و تأمین منافع ملی را سرلوحه‌ی اقدامات فرامرزی قرار دهیم. بدون شک برخورد آگاهانه با فرصت‌های استثنائی که اکنون برای ایران زمین به دست آمده از یک سو و بازنگری در سیاست خارجی و دیپلماسی سیاسی که در شرایط فعلی منطقه و جهان از کارآیی بالایی برخوردار باشد از سوی دیگر، در وضعیت آینده‌ی ایران تاثیرات ماندگار و حیاتی خواهد گذاشت و غفلت از این فرصت فراهم آمده چه بسا فاجعه‌ای جبران ناپذیر برای منافع ملی و حذف فیزیکی - فرهنگی از صحنه‌ی جهانی را به ارمغان خواهد آورد. برای این که بتوان به دریافت و آگاهی از شرایط جدید جهانی و موقعیت ایران نائل شد، بازگشت به طرح مشکل مبانی و بازخوانی خرد سیاسی ایران بیش از هر کنش سیاسی و اقدام عملی در اولویت قرار گرفته است.

گذر از وضعیت بن‌بستی که عارض خردورزی ایرانی شده، بازخوانی آن را از افق معرفتی عصر رسانه‌ای و بر پایه‌ی خردورزی نوینی میسر خواهد شد که زیست - جهان انسانی را امروز برای تحقق آزادی و تامین رفاه و امنیت اجتماعی و اقتصادی به پیش می‌برد؛ در واقع نظام‌های سیاسی امروزه با توجه به شرایط پدید آمده در ساختارهای اجتماعی - اخلاقی -



اقتصادی و دگرگونی جوامع انسانی، چالش‌های نوینی را پیش روی خود دارند؛ شاید محوری‌ترین چالش یک نظام سیاسی جمع میان مشروعیت و کارآمدی آن باشد. این مساله ریشه در پاسخ‌هایی دارد که بازیگران عرصه‌ی سیاست بر پایه‌ی پیش فرض‌ها و انتظارات و علائق خود به مفاهیم و مقولاتی چون حقوق شهروندی - برابری - آزادی و... می‌دهند. بر مبنای اختیار و گزینش هر الگویی از خرد سیاسی، نظام اجرائی خواهد توانست به نحوی در تامین خواسته‌ها و نیازهای شهروندان کوشیده و با تحقق عدالت، آزادی و رفاه همگانی، به «سیاست زندگی» دست یابد. بنابراین وظیفه‌ی دولت ایجاد شرایط مساوی برای مردم و پاسداری از حقوق انسانی آنان در تحقق حق آزادی و حق مالکیت می‌باشد که در سایه‌ی یک قرار داد اجتماعی، وضع طبیعی را به مرحله‌ی سیاسی و مدنی تبدیل کرده است. به تعبیری «اگر پذیرفته شود که کارکرد اصلی حکومت نه تامین حقوق و آزادی‌های شهروندان، بلکه به طور مستقیم تضمین رفاه اقتصادی آن‌ها از طریق برقراری امتیازات، انتقال پرداخت-ها، نظام سهمیه‌ای و اشتغال و غیره است، در آن صورت سیاست همواره فاسد باقی می‌ماند.»<sup>۱۲۶</sup> در واقع دولت مدرن و نظام سیاسی جدید، برآمده از مولفه‌هایی است که جامعه‌ی دموکراتیک را تشکیل می‌دهند و بر تولید عدالت و ثبات اجتماعی (نظم سیاسی)، تامین رفاه و خوشبختی مادی همگانی (نظم اقتصادی) و توزیع حقیقت و معرفت انسانی (نظم اخلاقی - فرهنگی) صحنه می‌گذارند. پیش از این که بنیادی‌ترین چالش-ها و پروبلمان سیاست ایرانی را در دنیای امروز به بحث گذاریم، لازم است اشاره‌ای به سیر تحولی خرد سیاسی در فرهنگ ایرانی - اسلامی و گسستی که با ظهور عصر مدرنیته در شیوه‌ی کشورداری و خرد سیاسی

---

<sup>۱۲۶</sup> - مدیسون ۱۳۷۸، ص ۷۶.

و اخلاقی سیاست به وجود آمده است، بکنیم. چرا که نظام سیاسی همان طور که اشاره شد رهیافت‌های معرفتی - اخلاقی خود را به شکل آئین‌نامه‌ها و تنظیم ایده‌ها و اجرای کنش‌های سیاسی در سطوح و لایه‌های مختلف جامعه به محک آزمون و سنجش می‌گذارد و بر پایه‌ی کارآمدی آن‌ها به اقتدار قانونی و رضایت مردمی دست می‌یابد.

بلافاصله باید اضافه کرد که برابری به معنای تحقق فرصت‌های مناسب برای کم کردن از نابرابری‌ها بوده و غیر از برابری و عدالت در صورت بندی دانائی دوران پیشین است که در حوزه‌ی معرفت کلامی و متافیزیکی مورد بحث بوده است؛ هم چنان که آزادی نیز از مفاهیم و مقولاتی است که به دنبال تحول در خرد سیاسی و بنیان خرد مدرن در بازخوانی امر سیاسی و با تداوم در گسست معرفتی پدید آمده و ناظر به حق شهروندی در معنای جامع آن می‌باشد که در اندیشه‌ی سیاسی عصر مدرنیته از هابز و لاک تا هایک و راولز مورد بحث قرار گرفته‌اند. بی‌تردید دگرگونی در سیاست و تبدیل امر سیاسی به پدیده‌ای اجتماعی و شکل‌گیری دموکراسی‌های مردمی در جهان از عوامل دگردیسی در وظایف نظام سیاسی<sup>۱۲۷</sup> و محور قرار گرفتن برابری و آزادی در جوامع

---

<sup>۱۲۷</sup> - در این نوشتار مراد از نظام سیاسی غیر از نظام دولت - ملت‌هایی است که با انقلاب انفورماتیک و ظهور جوامع شبکه‌ای و جهانی شدن اقتصاد، به معمای سیاست بین‌المللی تبدیل شده‌اند؛ از سوی دیگر وجود N.G.O های فعال تاثیرات عملی بر کارکرد نظام‌های سیاسی گذاشته‌اند که نمی‌توان از نقش آنها غافل شد. دیوید هلد معتقد است: «نظم بین‌المللی در حال حاضر هم به واسطه‌ی دوام نظام دولت و هم به واسطه‌ی ایجاد ساختارهای اقتدار متکثر، مشخص می‌شود. مخالفت‌هایی که با این نظام دو چهره به عمل می‌آید، بسیار جدی و سخت است. این پرسش مطرح است که آیا این نظام هیچ راه حلی برای مسائل بنیادی تفکر سیاسی مدرن، یعنی مسائلی از قبیل منطق و اساس

امروزی است. جوامعی که بعد از وقایع فروپاشی بلوک سوسیالیستی در ۱۹۸۹ و حادثه‌ی آمریکا در سال جاری بیش از پیش به عملی ساختن جامعه‌ی مدنی به عنوان چارچوبی لازم برای نهادینه کردن عدالت و امنیت از یک سو و برابری و آزادی از سوی دیگر اهتمام نموده‌اند؛ به سخن مدیسون «ایده‌ی جامعه‌ی مدنی تنها ابزار مفهومی برای پاسخ گوئی به اساسی‌ترین و جدی‌ترین مسأله‌ی فلسفه‌ی سیاسی است. این مسأله عبارت است از این که چگونه بین منافع خصوصی و سعادت عمومی سازگاری ایجاد کنیم؟ ایده‌ی جامعه‌ی مدنی همچنین زمینه را برای سازگاری مطالبات فرهنگی از قبیل ویژه ماندن و اجتماع‌گرایی از یک طرف و لزوم تمدن، یعنی فردیت و جهان‌شمولیت از طرف دیگر فراهم می‌کند.»<sup>۱۲۸</sup>

در یک جمع بندی می‌توان گفت: خرد سیاسی و خردورزی در سیاست مدرن معطوف به حقوق انسانی و ضامن اجرای قرار دادهای اجتماعی است که انسان را از حالت طبیعی به مرحله‌ی مدنی منتقل نموده و حاکمیت را به عنوان پاسدار نظم و برقرار کننده‌ی امنیت معرفی می‌کند؛ اما در فلسفه‌ی سیاسی کهن، حاکمیت ودیعه‌ای الهی و پدیده‌ای ماتقدم است که در آن حاکم بر پایه‌ی زور و قهر بر زیر دستان حکم می‌راند و تمامی عرصه‌های زندگی را از خصوصی‌ترین آن تا عمومی‌ترین مقام بر اساس یک نظام متافیزیکی بسته و از پیش تعریف شده در اختیار خود دارد؛ والی - سلطان - خلیفه - پادشاه و... مفاهیمی هستند که پارادایم سیاسی سنتی برای بیان پدیده‌ی تغلب در حکومت‌های پیشامدرن در

---

نظم و مدارا، دموکراسی و مسؤولیت پذیری، و حکومت مشروع در بر دارد یا نه؟ (به نقل از: کاستلز ۱۳۸۰، ۳۶۱/۲)

<sup>۱۲۸</sup> - مدیسون ۱۳۷۸، ص ۴۰.

گفتمان‌های مختلف مورد استفاده قرار داده و حاکمیت همه جانبه‌ی حاکمان را تعبیر و تاویل نموده است؛ بنابراین برای آزمون تاریخی خرد سیاسی: الف - باید به بنیان‌های معرفتی - فرهنگی آن نظر داشت و ب - وظایف سیاست ورزی را در دوران معاصر تعریف نمود. در حقیقت «شکل‌های در حال ظهور اداره‌ی بازارهای جهانی و دیگر فرایندهای اقتصادی دولت‌های ملی بزرگ را درگیر نقش تازه‌ای کرده است: دولت-ها کمتر به عنوان موجوداتی «مستقل» عمل می‌کنند و بیشتر اجزای یک «سیاست» بین‌المللی هستند. کارکردهای اصلی دولت ملی در این اوضاع جدید عبارت خواهد بود از تامین مشروعیت و تضمین مسوولیت پذیری مکانیسم‌های حکومتی ملی و فراملی.»<sup>۱۲۹</sup>

خرد سیاسی در ایران زمین پای در انگاره‌های باستانی و آموزه‌های سستی دارد و با این که تکانه‌های مدرنیته از دوران مشروطیت بر آن ضربه‌های حیاتی وارد آورد، تا حال نتوانسته مرحله‌ی جابجایی معرفتی و وجودی را از سر گذرانده و از جایگاه آسمانی خود در زمین آدمیان استقرار یابد؛ این بحث معطوف به فرایند سکولاریزاسیون است که در عرصه‌ی سیاست گذار از ساحت قدسی به ساحت عرفی را در خود جای داده است.

علما و اندیشمندان ایرانی - اسلامی با این که در پیرامون سیاست و ملک‌داری نتوانستند گفتمان مستقلی ایجاد کنند، اما در میان ایده‌های کلامی، آموزه‌های فقهی، آموخته‌های فلسفی و رهیافت‌های ارشادی، مباحث و دستورات کشورداری را که برآمده از نصوص و متون بوده، مورد تامل قرار داده و بخشی از گفتمان فقه به بررسی نقش والی در جامعه پرداخته و فصلی از گفتمان کلامی و فلسفی (که در همان ابتدای شکل‌گیری خود در کلام دینی منحل شده و حامل عقلانیت دینی

---

<sup>۱۲۹</sup> - به نقل از: کاستلز ۱۳۸۰، ۳/۳۶۲.

گردید) به بیان جایگاه امامت و حاکم اختصاص یافته و بالاخره سیاست نامه نویس‌ها که در پراتیک‌ترین شکل همراه قدرت سیاسی بوده‌اند، کنش‌های حاکمان را به بحث کشیده‌اند.

محور اساسی و مرکز ثقل پارادایم سیاسی کهن با تمامی اقمار فرهنگی خود در گفتمان‌های فکری و کنش‌های غیرگفتمانی حول قدرت مطلقه و حاکم فردی دور می‌زده و به تعبیر فارابی شکل زمینی، حکومت آسمانی را موجودیت می‌داده است؛<sup>۱۳۰</sup> مولفه‌ها و شاخص‌های فلسفه‌ی سیاسی کهن را می‌توان در موارد زیر دسته بندی کرد:

۱- حکومت برآمده از ارزش‌های قدسی بوده و شخص حاکم اجرا کننده‌ی منویات خداوندی به شمار می‌رود. ۲- سرسپردگی به حکومت از طریق بیعت اعتقادی میسور بوده و رعیت بنابه وظیفه‌ی شرعی و تکلیف الهی باید پای بندی خود را به احکام حکومتی اعلام دارند.

۳- بنابر آموزه‌های متافیزیکی و از پیش تعریف شده، رعیت نسبت به حاکم هیچ گونه حقوقی ندارند و تعیین کننده‌ی حقوق (در معنای محدود و تکلیفی آن) فقط حاکم است. بر این اساس حاکم از طرف رعیت نمی‌تواند نسبت به کارکردها و کنش‌های خود مورد بازخواست قرار گیرد، همان طور که حاکم نیز بنابه وظایف تعریف شده‌ی خویش پاسخ گوی رعیت نمی‌باشد.

۴- حاکمیت بسته‌ی کهن برآمده از وضعیت اجتماعی - معرفتی جامعه‌ی قبیله‌ای بود و نظام معیشتی رعیت را تمشیت می‌کرد، حاکم در عرصه‌ی سیاست فرمانروا بود، در حیات اقتصادی ارباب شمرده می‌شد و در حیطة‌ی فرهنگی، جای قانونگذار را گرفته بود. در این شرایط مالکیت از

---

<sup>۱۳۰</sup> - فارابی ۱۳۷۹، ص ۲۰۹.

آن حاکم بود و رعیت هیچ حقی در مالکیت نداشت؛ در واقع جان و مال و اعتقاد رعیت در سیطره‌ی حاکم - خداوند بود.

این مولفه‌ها سیستم سیاسی را در شکل بسته و فردی نمایان می‌کند که در هماهنگی تام و تمام با نظام قومی و قبیله‌ای جامعه بود و تعامل فرهنگی را با آموزه‌ها و باورهای جمعی پدیدار می‌ساخت، گوهر و بنیان ملک داری و خرد سیاسی را باورهای فرازمینی و اسطوره‌ای تشکیل می‌داد و در شیوه‌ی کشورداری عقلانیت و حقوق متقابل میان حاکم و رعیت جایی نداشت؛ تکلیف، خردورزی و معارف در فلسفه و کنش سیاسی سنتی جلوه‌های قدرت مطلقه و آسمانی را به نمایش می‌گذاشتند و راه را بر سنجش‌های انسانی و پرسش از جایگاه حاکمیت می‌بست.

تغییر در شیوه‌ی تولید و دگرگونی و گسترش جوامع به همراه ظهور معارف نوین انسانی و تفکیک حوزه‌های معرفتی از یکدیگر و رانده شدن دین به حوزه‌ی شخصی، بر شکل و جایگاه حاکمیت نیز تاثیر گذاشت و دولت ملی با مولفه‌ها و شاخص‌های مختص به خود به وجود آمد؛ بی تردید اعمال حاکمیت سنتی در جوامع مدرن و صنعتی که پدیده‌ی شهرنشینی و قراردادهای اجتماعی را به ارمغان آورده بود، از مسائلی است که دولت‌های جدید را که در بنیان‌های خود وام دار آموزه‌های پیشین هستند، در کارکردهای خود با چالش‌های جدی و بن بست‌های عملی مواجه ساخته است.

در فردای گسست معرفتی که به دنبال ظهور اصلاح‌طلبی و وقوع انقلاب صنعتی و خردورزی بین‌الذهانی پدید آمده است، حاکمیت از موقعیت محوری به حاشیه‌ی جامعه رانده شده و در مقام پاسدار امنیت و حافظ حقوق شهروندی تعریف می‌شود.

بر این اساس گفتمان مدرنیته که عرصه‌ای به فراخنای فرهنگ، سیاست، اقتصاد و باورهای اعتقادی دارد و به واسطه‌ی اولویت‌های معاصر، نقطه ثقل و محور اصلی ایده‌ها و کنش‌های خود را در امر سیاسی و بازخوانی آن مطابق با نیازها و خواسته‌های عینی شهروندان قرار داده است، تنها زمانی خواهد توانست چالش‌های پیش روی خود را عاقلانه پشت سر گذارد که بر تفاهم بین‌الذنهانی و بازنگری در میراث سیاسی خود اقدام نماید؛ این مساله برآمده از جایگاه سیاست در سنت است، چرا که سیاست مفهومی است که در فرهنگ ایرانی - اسلامی از دوران صدر اسلام تاکنون مورد توجه بزرگان دینی بوده و هر کدام از علمای مسلمان با پیش فرض‌هایی که داشتند، از آن و جایگاه اجتماعی قدرت حاکمان سخن گفته‌اند: سخن فقهاء، متکلمان و دیگران علمای اسلامی - همان‌طور که گذشت. در تعامل با شرایط اجتماعی هر دوره‌ای بوده و امر سیاسی با نگرشی جامع در سنت دینی ما مورد توجه بوده است، اکنون نیز شرایط نوین اجتماعی، امر سیاسی را در قالب گفتمان خرد سیاسی مدرن جای داده و مفاهیم و مضامینی چون مردم‌سالاری، پدیده‌ی تفکیک قوا و قوه‌ی قانون‌گذاری عرفی را به سرفصل‌های اصلی آن تبدیل نموده است.

همان‌طور که اشاره شد خرد سیاسی زمانی خواهد توانست الگو و انگاره‌های خویش را عینی ساخته و راه کارهای عملی را پی‌ریزی کند که از دگرگونی زمانه شناخت کافی داشته و تداوم سنت را در سنجش و بازخوانی انتقادی در دستور کار خود قرار دهد، بدون شک این هر دو مولفه، گفتمان مدرن سیاسی را در وضعیت فعلی ایران زمین فراتر از گرایش‌های ایدئولوژیک و جناح‌های قراردادی موجود در جامعه برده و می‌تواند برای نهادینه کردن مردم‌سالاری و تثبیت دولت مدرن و دموکراتیک در راستای حل مشکلات شهروندان و افزایش اقتدار

نهادهای سیاسی و بهسازی اقتصاد ملی به کار آید. شکی نیست تعیین اولویت‌های جامعه و تشخیص بحران‌هایی که دامنگیر زوایای مختلف زیست - جهان ایرانیان در شرایط کنونی بوده، گام نخست برای خرد سیاسی مدرن محسوب می‌شود، طرفه آن که بدون بازخوانی در بنیان- های فکری خردورزی و واقع‌گرایی در ایده‌های سیاسی، آفت‌هایی که گرایش‌ها و جناح‌های سیاسی را در خود گرفتار نموده، خرد سیاسی مدرن را نیز با مشکلات معرفتی و فکری جدی و سرنوشت ساز مواجه خواهد کرد.

برای این که بتوان از این آفت و دیگر آسیب‌های غیر گفتمانی رهائی یافت، کوشش در انجام جابجایی معرفتی در خردورزی و آگاهی از نقش همگانی سیاست، تدوین برنامه‌های واقع‌بینانه و به کارگیری ادبیات شفاف در ایده‌های سیاسی و ایجاد تعامل میان امر سیاسی با امر اقتصادی و امر فرهنگی از اهم مسائلی هستند که خرد سیاسی مدرن را در برابر ناهنجاریهای سیاست واکسینه کرده و جریانی پویا و شکوفا برای گفتمان ایرانی در خردورزی سیاسی به ارمغان خواهد آورد. دقت در این آفت‌ها و رهسپاری به فراسوی آن‌ها، خرد سیاسی مدرن را خارج از منازعات سیاسی برده و تامین منافع ملی و حل خردمندانه‌ی بحران‌ها چونان دستاورد این خردورزی را در سطح جامعه و ادغام در ضیافت معرفت جهانی و استفاده از دستاوردهای جهانی سازی و عصر ارتباطات مطرح خواهد کرد.

موقعیت حساس و سرنوشت‌ساز منافع ملی در جهان متحول حاضر، بحث از هویت و بازنگری در تعریف آن را اولویت می‌دهد و به تحلیل بحران هویتی که از فردای مواجه‌ی ایران سستی با دنیای مدرن در عصر مشروطیت دامنگیر فرهنگ و انسان ایرانی شده است، می‌پردازد. دو تجربه‌ی دور(عصر صفویه) و نزدیک(شهریور ۱۳۲۰) در تاریخ ایران



نشان می‌دهد که عدم شناخت کافی از وضعیت سیاسی - اجتماعی و اقتصادی جهان و بی‌تدبیری حاکمان سیاسی در تشخیص منافع ملی، موقعیتی را برای ایران زمین به وجود آورد که این سرزمین باستانی را از معادلات سیاست بین‌المللی و معاملات اقتصاد جهانی دور ساخت و یک انزوای هویتی را بر آن تحمیل کرد.

در آن دوران نبود تعریف جامع و منطقی از هویت ایرانی و سیطره‌ی سیستم نوپای اقتصادی - سیاسی مدرن، بحران هویت - مشروعیت و خردورزی را به ارمغان آورد که گذار از آن بازپرداختی از این مقوله با تکیه بر حقایق پدید آمده در جهان پیرامون ایران زمین را می‌طلبد.

در سحرگاه «نخستین رویاروییهای» فرهنگ ایرانی با ایده‌ها و کنش‌های غرب، نخوت و بی‌اطلاعی حاکمان از تحول امر سیاسی و تغییری که در ژئوپلیتیک جهان رخ داده بود، دست رد بر سینه‌ی همکاری بین‌المللی زد و فقط به دریافت اندکی از ابزارهای نظامی برای مقابله با عثمانی بسنده کردند، این اولین تجربه‌ی برخورد که در عصر صفویه روی داد، در سفرنامه‌ی جنکینسون گزارش شده است؛ سیوری با استناد به مشاهدات وی می‌نویسد: «جنکینسون در ۲۰ نوامبر ۱۵۶۲/۲۳ ربیع‌الاول ۹۷۰ به حضور شاه طهماسب بار یافت و نامه‌ی ملکه را به شاه تقدیم کرد. هدف نامه عبارت بود از «برقراری دوستی و آزادی عبور بازرگانان و مردم ما، تردد و رفت و آمد در قلمرو او برای آوردن کالاهای ما، و بردن کالاهای خودشان به افتخار دو فرمانروا و برای نفع مشترک دو کشور و رفاه حال رعایا». همه چیز به خوبی پیش می‌رفت تا این که شاه دریافت جنکینسون مسیحی است و گفت «ای بی‌ایمان، ما هیچ احتیاجی به دوستی با بی‌ایمانان نداریم.» جنکینسون بدون مقدمه از حضور شاه اخراج شد و از دیدن اینکه هنگام ترک محل به دنبالش یک

مستخدم، «با چهارچرخه‌ای پر از شن تمامی مسافتی را که من در داخل قصر مذکور پیموده بودم شن می‌پاشید» عصبانی شد.<sup>۱۳۱</sup>

دومین تجربه‌ی سیاستمداران ایرانی در دهه‌ی بیست قرن گذشته و در بحبویه‌ی جنگ دوم جهانی رخ داد؛ در آن شرایط نیز بی‌اطلاعی حاکمیت ایران از وضعیت اجتماعی - سیاسی جهان و نقش حساسی که ژئوپلیتیک جغرافیایی - سیاسی به واسطه‌ی موقعیت آبی - خاکی ایران و مساله‌ی نفت بر عهده‌ی ایران گذاشته بود، از ائتلاف متفقین کناره‌گیری نمود و خود را در جبهه‌ی فاشیسم شکست خورده قرار دادند؛ مقصودی اهم منافی که به برکناری رضا شاه و اشغال ایران توسط متفقین در شهریور ۱۳۲۰ منجر شد را در موارد زیر برمی‌شمارد: ۱- خاتمه دادن به سیاست بی‌طرفی ایران که در تئوری و عمل به نفع دول محور ارزیابی می‌شد.

۲- ارسال کمک‌های دول متفق به اتحاد جماهیر شوروی از طریق دستیابی به خطوط ارتباطی آن کشور و برقراری رابطه با دریای خزر که به نسبت سایر راه‌ها کوتاه‌تر، امن‌تر و استفاده از آن در هر چهار فصل سال نیز امکان پذیر بود.

۳- حفظ و حراست از منابع نفتی ایران و جلوگیری از تصرف میادین نفتی و یا انهدام آن و انجام عملیات خرابکارانه در این تاسیسات توسط عمال نازی و عشایر جنوب و دولت ایران.

۴- خاتمه دادن به حضور آلمانی‌ها و کارشناسان دول محور در ارکان مختلف مملکتی به ویژه در ارتش و نیز جلوگیری از خرابکاری در راه‌های ارتباطی و چاه‌های نفت و یا اقدام به کودتا با استفاده از ایرانیان طرفدار آلمان نازی و یا آلمانی‌های ساکن ایران.

---

<sup>۱۳۱</sup> - سیوری ۱۳۷۴، ص ۱۰۸.

۵- انجام عملیات جنگی توسط نیروهای انگلیسی از طریق ایران، در صورت رسیدن ارتش آلمان به سرحدات کشور.

۶- دفاع از موقعیت هندوستان و حراست از راه‌های منتهی به آن.

۷- نگرانی از افزایش نقش، جایگاه و نفوذ آلمان و ناسیونالیسم پان‌آریایی در بین گروه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، دولتمردان و ارگان‌های حکومتی.<sup>۱۳۲</sup>

تمامی این حوادث بر هویت ایرانی تاثیر گذار بوده و در دوران‌های مختلف آن را دچار دگردیسی گردانده و چهره‌های تازه‌ای به آن بخشیده است. بی‌تردید حوادث اخیر در منطقه و جهان نیز بر چهره‌ی جدید هویت ایرانی نقش خود را خواهد زد و آینده ایران زمین را رقم خواهد زد. هویت مفهومی است ناظر به حالات و اعمال شخصی که ریشه در تربیت خانوادگی، آموخته‌های فرهنگی و باورهای اجتماعی دارد و تشخیص و فردیت یک شخص یا یک جامعه را تشکیل می‌دهد. مؤلفه‌های عینی هویت در سطح اجتماع ساختارهای «هویت ملی» را شکل می‌دهند و آن را از دیگر هویت‌های ملی و ملیت‌ها متمایز می‌کنند؛ هویت ملی بر اساس تغییر شکل نظام سیاسی - تحول در باورهای فرهنگی و گشودگی آن بر روی دیگر آموزه‌های فرهنگی، دچار دگردیسی شده و به مقوله‌ای نسبی و عصری تبدیل می‌شود.

شاخص‌ها و پارامترهای منافع ملی امروزه در ارتباط تنگاتنگ با امنیت ملی - بازارهای جهانی و ارتباط فرهنگی با ملل دیگر تعریف می‌شود و هویت را به یک مفهوم و پدیده‌ی چند وجهی گسترش می‌دهد؛ در واقع هویت و امنیت ملی در عصر جهانی شدن، در امنیت جهانی ادغام شده و مصداقی فراملی پیدا نموده است؛ هویت ایرانی نیز در ادوار مختلف

---

<sup>۱۳۲</sup> - مقصودی ۱۳۸۰، ص ۲۳.

تاریخی، با مؤلفه‌های خاص و تاریخی تعریف می‌شده است. در دوره‌های هویت ایرانی در مقابل انیرانیان، به شکل جغرافیائی و اسطوره‌ای تعریف می‌شد. در دوران اسلامی، هویت ایرانی با اعتقادات دینی آمیخته شد و بالاخره با رواج ایده‌های دنیای مدرن در ایران و تشکیل دولت ملی، هویت ایران با ملیت ادغام شد و مرزهای فرهنگی - جغرافیائی با هویت ملی ایران پیوند خورد.

اکنون نیز در عصر جهانی شدن و طرح امنیت جهانی، ژئوپلیتیک متحول نظام بین‌المللی و نقش‌های فراملی شرکت‌های چند ملیتی در اقتصاد جهانی، هویت ایرانی با شرایط جدیدی مواجه شده و نیازمند بازنگری در حدود و مؤلفه‌های خویش است؛ بی‌تردید حفظ استقلال ملی و استحکام هویت ایرانی در این جهان متحول شونده، وابسته است به مسائل و جریاناتی که در سرآغاز قرن بیست و یکم، چهره‌ی نوینی را بر دنیای انسان‌ها پوشانده و ظهور عصر اطلاعات و انقلاب انفورماتیک، قدرت هویت و ملیت را در اشکال سابق‌اش به چالش گرفته‌اند. طرح ایده‌های قبیله‌ای سنتی در قالب‌های ناسیونالیستی - سوسیالیستی - بنیادگرایانه و التقاط فرهنگی میان حقیقت شرقی و واقعیت غربی و همچنین برخورد گزینشی با تمدن تکنولوژیک یا آموزه‌های غرب ستیزانه در دهه‌های گذشته نتوانست بر بحران هویت ایرانی غلبه نماید و مشکل آن را از گذشته دشوارتر کرد؛ اکنون با تجربه اندوزی از دوران سپری شدن ایدئولوژی باوری در بومی‌گرایی و غرب ستیز روشنفکرانه، مفهوم «واگرایانه» و ماندن در انزوای ملی، امری ناممکن و غیر عقلانی است و راه تثبیت هویت ایرانی در عصر مدرنیته‌ی متاخر از تمهید دیپلماسی فعال و باور به ایده‌های واقع بینانه گذشته و مشارکت مراکز تولیدی و تجاری را در اقتصاد بازار بین‌المللی و همگرایی فرهنگی می‌طلبد تا بر اساس بازسازی هویت ملی، به نوسازی مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن در

پارادایم عصر رسانه‌ها نائل آئیم. بدون شک مکانیسم تفکر شبکه‌ای و گسترش ارتباطات ماهواره‌ای و دیجیتالی و رشد پدیده‌ی جهانی اینترنت بیش از امکانات داخلی در ترمیم و بهینه‌سازی نرم‌های هویتی دخیل بوده و فرصت مناسبی را برای هویت ایرانی در ضیافت جهانی فراهم آورده است. برای این که بتوان به جایگاه هویت ملی در این زمانه پی برد، باید به تعریف جهانی شدن پرداخت که بر پایه‌ی اندیشه‌ی شبکه‌ای و ایده‌های همگرایی، مرزهای قراردادی را بر هم زده و انسانیت را در راه رسیدن به آزادی برابر برای همه‌ی ملیت‌ها هموار نموده است.

«جهانی شدن فرایندی اجتماعی (است) که در آن قید و بندهای جغرافیایی که بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است، از بین می‌رود و مردم به طور فزاینده از کاهش این قید و بندها آگاه می‌شوند.» (واترز ۱۳۷۹، ص ۱۲) روایت دیگری نیز از پدیده‌ی جهانی شدن در میان نویسندگان مطرح است که ناظر به سیاست‌های اجرائی و کنش‌های فراملیتی ایالات متحد آمریکا بوده و در حوزه‌ی مباحث سیاست روز قرار دارد؛ اما جهانی شدن در این نوشتار همان طور که از تعریف بالا معلوم است، بررسی و تحلیل یک پدیده‌ی فرهنگی - اجتماعی است که دستاورد عصر رسانه‌ها و ارتباطات فرامرزی بوده و ناظر به ایده‌های همگرایانه در میان ملل مختلف و کشورهای گوناگون است. در این پدیده، به تعبیر والرشتاین، فرهنگ‌ها در یک تبادل همه جانبه - که برآمده از خرد ارتباطی و گسترش حوزه‌ی همگانی و جامعه‌ی مدنی است - مشارکت داشته و بر مفهوم «ژئوکالچر» تاکید دارد.<sup>۱۳۳</sup> داریوش شایگان شایگان در اشاره‌ای فلسفی به جهانی شدن و هویت چهل تکه‌ای که انسان در تفکر سیار پیدا کرده، معتقد است «با پرتونگاری از لایه‌های

---

<sup>۱۳۳</sup> - نک: والرشتاین ۱۳۷۷.

مفهومی چندگانگی فرهنگی، در می‌یابیم که فرهنگ‌های مستقلی که از آن سخن می‌رود به مثابه‌ی کلیتی منسجم و قائم به ذات وجود ندارند، بلکه در نهایت شیوه‌های هستی، سطوح آگاهی و اقلیم‌های وجودی» در درون مرزهای یک فرهنگ جهانی‌اند.<sup>۱۳۴</sup> جهانی شدن حوزه‌های فرهنگ - سیاست و اقتصاد را در تعامل با هم برای توسعه و بهسازی زیست - جهان انسان‌ها قرار داده و در پی از بین بردن یا به حداقل رساندن تبعیض‌های جنسیتی - قومی - ملی، فقر و نابرابری و پاکسازی محیط زیست و نهادینه کردن صلح و عدالت در سراسر کره‌ی خاکی است. سیاست خارجی کشورها مأمّن اصلی تعیین و حراست از هویت ملی در عصر جهانی شدن است؛ این سیاست گذاری بیش از هر چیز باید معطوف به تامین امنیت شهروندان باشد.

در واقع تثبیت انگاره‌ها و کنش‌های جهانی شدن یکی از مواردی است که گذار از ایده‌های پسامدرن را به منصفی ظهور می‌رساند؛ چرا که پست مدرنیسم با نفی سیاست، جهانشمولی ایده‌های سیاسی را به چالش گرفته بود و بر بی تفاوتی و بی عملی سیاسی تاکید داشت؛ «ضد جهانشمولگرایی و تحسین اختلاف، که از جمله نشانه‌های بارز پست مدرنیسم است، چالشی نسبت به تمام مواضع سیاسی موجود ارائه می‌کند. سیاست، بالاخص در تعبیرهای مدرنیستی آن، حوزه‌ی کشاکش است، جایی است که امتیازهای مواضع خاص به تناوب تثبیت می‌شود یا به چالش کشیده می‌شود. رفتار سیاسی مدرن از یک سو مستلزم تدبیر، برنامه‌ریزی و استراتژی است تا از سوی دیگر تبعیت و همخوانی را تضمین کند - یعنی شکل‌گیری و اشاعه‌ی یک «روایت بزرگ». موفقیت سیاسی با درجه‌ی «جهانشمول شدن» این «روایت بزرگ» و

---

<sup>۱۳۴</sup> - شایگان ۱۳۸۰، ص ۱۱۸.

سکوت مخالفان سنجیده می‌شود. پست مدرنیسم، در به چالش کشیدن مطلوبیت یا حتی امکان ممتاز نمودن یک نگرش سیاسی بر دیگران، بسیاری از رفتارهای سیاسی مدرن را نفی می‌کند؛ پست مدرنیسم با انکار اعتبار وجود ارزش‌ها و اخلاقیات جهانشمول، که تمام مواضع سیاسی در روند امتیاز دادن نسبت به آن‌ها مدعی هستند، کل بنیانی را که امتیازدهی سیاسی بر آن مبتنی است تضعیف می‌کند. از بعضی جنبه‌ها، چنین چالشی گویی عرصه را برای «دیگر» صداها باز می‌کند، از اقلیت‌های سیاسی حمایت می‌کند و راه را برای ورود و تاثیر آن‌ها هموار می‌سازد. اما پست مدرنیسم در این تعبیر قهرمانی شکننده از کار در می‌آید، زیرا ضمن استقبال از تنوع ناشی از صداها، متعدد، (در آخرین لحظه) تلاش این صداها را دیگر را در زمینه‌ی کسب امتیاز برای موضع خود در مقابل نگرش‌های سیاسی مستقر و رقیب تضعیف می‌کند. یکی از نتایج چنین استدلالی سکوت سیاسی است؛ حداقل در مفهوم قراردادی مدرنیستی اصولاً فقدان عمل سیاسی است. در واقع، به نظر می‌رسد این سرنوشت برخی از طرفداران اولیه‌ی پست مدرنیسم مثل دریدا باشد که سکوت سیاسی آن‌ها در حال حاضر دردنمایانه تلقی می‌شود.» (جیمسون و ... ۱۳۷۹، ص ۱۵۵) برخوردهایی که از سوی برخی پست مدرن‌ها نسبت به حادثه‌ی آمریکا و جنگ افغانستان اظهار شد، تأییدی بر پارادوکس (ضد جهان‌گرایی و سکوت سیاسی) است که ایده‌های پست مدرنیستی را در عرصه‌های سیاسی گرفتار کرده است.





# بخش دوم

## پایان فلسفه سنتی

همه فلسفه‌ی ارسطویی، در استنتاج ترکیبی وسیع ابن سینا جای گرفته و در باب خلقت، به تفسیری نوافلاطونی مزین گردیده است.

اتین ژیلسون

زمانی بود که متافیزیک شاهبانوی همه‌ی دانش‌ها خوانده می‌شد، و اگر خواست را برابر واقعیت بگیریم، متافیزیک به سبب اهمیت ممتاز برابر ایستای خود، به راستی این عنوان افتخاری را سزاوار نیز بود. اما امروز رسم زمانه چنان است که به متافیزیک سراسر بیحرمتی شود؛ و این بانو، طرد شده و رها گشته است.

ایمانوئل کانت



۱- اندیشه‌ورزی و تأمل خردمندانه در مسائل اساسی حیات و کاوش از راه حل بحران‌ها، وجه مشخصه‌ی انسان خردورز به شمار می‌رود و آدمی در طول حیات خویش، راه‌های گوناگونی را برای بیان اندیشه‌های خود آزموده است؛ اسطوره، دین، علم، هنر و فلسفه از مسیرهایی هستند که انسان‌ها با تلاش در آن‌ها، نیازها و خواسته‌های روحی و مادی خود را در قالب فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف ابراز داشته‌اند؛ در این میان فلسفه به لحاظ ارتباط مستقیم با خرد انسانی از اهمیت محوری برخوردار بوده و شکل‌گیری تمدن‌ها و جوامع فرهنگی، مدیون به کارگیری اصولی و روشمند خرد و تکیه بر خردورزی بوده است.

۲- فلسفه با اوصاف و خصایص ویژه‌ای از باورهای اسطوره‌ای، انگاره‌های دینی، معرفت تجربی و ارزش‌های هنری متفاوت است و سلوکی مستقل به شمار می‌رود. سلوک فلسفی با تکیه بر جامعیت، ژرف اندیشی و انعطاف‌پذیری، راه‌حلی برای مسایل و معضلات معقول بشری در رابطه با محیط پیرامون و درون خود عرضه می‌دارد. فلسفی اندیشیدن اگر در قالب بیانی دستگاه‌مند و در شکل قواعد کلی و تئوریک تنظیم شود، مکتب فلسفی را که در بردارنده‌ی نظریات عقلانی در یک سیستم است به وجود می‌آورد. بنابراین باور و جانبداری از یک فیلسوف و مکتب فلسفی یک چیز است و فلسفی فکر کردن چیزی دیگر و با ارزش عقلانی خاص؛ بر این مبنا فیلسوف کسی است که مسایل مبتلابه زمان خویش را به شیوه‌ی بخردانه و استقلالی طرح کند. با تکیه بر خرد انسانی و به کارگیری منطقی آن، تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف در طول تاریخ شکل می‌گیرند و اجتماع عقلانی انسان‌ها پدیدار می‌شوند.

۳- تمدن ایرانی - اسلامی بمانند هر تمدن دیگری، زمانی توانست اصول دینی را به شکل بخردانه و مستدل در جوامع تثبیت کند که در کنار شیوه‌های اولیه‌ی نقل‌گرایی، روش‌های عقلانی را به استخدام خود

درآورد. قضیه‌ی رجوع عالمان و اندیشمندان اسلامی به خرد یونانی و استفاده از آن در بیان اصول اعتقادی خویش و افول آن در دامن الهیات-گرایی، مساله‌ای است که تاکنون خارج از ملاک‌های وقایع نویسی و معیارهای تاریخ نگاری مطرح نشده و نیاز به یک ارزیابی انتقادی دارد. در رابطه با شکل‌گیری و استمرار خرد فلسفی در تمدن ایرانی - اسلامی باید به این نکته آگاه بود که به جز ادواری محدود، فلسفه‌ی ناب و اندیشه‌ی فلسفی خالص وجود نداشته و ورود اندیشه‌های فلسفی یونان از همان ابتدا با ممانعت و سپس انحراف روبرو شد و منطق حاکم بر گفتمان فلسفی حول محوریت مساله‌ی رابطه‌ی عقل و وحی در شکل "عقلانیت شرعی" تغییر یافت.

به دنبال این چرخش فکری و فرهنگی، فضای عمومی سرزمین‌های اسلامی و انگاره‌های دینی، تفکرات عقلانی را در معنای عام‌تری از کلام و فلسفه صورت داد و مقوله‌ی "حکمت" را در فرایند شرعی کردن عقل و به صورت یک سیستم هستی - خداشناسانه، که الهام گرفته از فرامین دینی بود، به استخدام خود درآورد. بنابراین انگاره‌های حکمی مسلمانان در بسترهای خاص اجتماعی و معرفتی به وجود آمد که به آنها مشروعیت و موضوعیت می‌داد. خرد ایرانی اسلامی شده به صورت منتشر میان باورهای باطنی اسماعیلیه، افکار فلاسفه، اعتقادات متکلمان اشعری - معتزله - شیعه و بالاخره اصحاب شهود و اشراق، در طی ده قرن دست به دست گشت و آخر سر به شکل متشرعانه که مایه‌های عارفانه بر آن افزوده شده بود، در دستان صدرالدین شیرازی به نهایت معرفتی خود رسید.

۴- با تحول چهره‌ی اجتماع ایرانی در عصر مشروطه و ناکارآمدی دانش-های کهن در مواجهه با پرسمان‌های معرفتی جدید، چندیست که عمر حکمت سنتی نیز به همان سبک و شیوه‌ی گذشته به سر آمده است.

امروزه حکمت سنتی با دو رهیافت مواجه است: (۱) رهیافت اول به "انباشت معرفت تاریخی" از حکمت سنتی رو کرده و آن را با همان مسایل و نظام کهن در شرح نویسی و حاشیه نگاری حفظ می‌کند. (۲) رهیافت دوم با آگاهی از تحول نظام اندیشگی در دنیای جدید و تغییر حیات اجتماعی انسان‌ها، "رشد فهم تاریخی" حکمت را بر مبنای تجدید مطلع در خرد فلسفی و سنجش خرد ایرانی، در دستور کار خود قرار داده است.

این رهیافت، با تأمل در پرسشی به وجود آمده که ناظر به "روح زمانه" بوده و حاکی از جابجایی معرفتی است. شکل‌گیری دو رهیافت عمده در وضعیت حکمت سنتی، واقعیتی است که در دوران معاصر و به دنبال دگرگونی‌های اجتماعی - فرهنگی بر آن عارض شده و بی‌توجهی به آن، به معنای نبود این معضل در خرد فلسفی ایران نمی‌تواند باشد؛ به سخن هرمونوتیکی: فهم گذشته‌ای که از میان رفته و دیگر جز تلی انباشته از تأویل‌های بعدی نیست، تا چه حد ممکن است؟ این پرسش وضعیت فلسفی ما را در انتخاب یکی از دو جریان فلسفی مدرن که به قرائت فوکو از کانت سربرآورده است، مشخص می‌کند.<sup>۱۳۵</sup> یعنی یا سنت حکمت را در همان توهم شناخت "حقیقت" متوقف می‌کند و یا این که با پرسش جدیدی از "اکنونیت ما" و تعیین حوزه‌ی کنونی تجربه‌های ممکن، به "هستی‌شناسی زمان حال، هستی‌شناسی خود ما"، راه می‌برد و خود را از توهمات حقیقت‌یابی رها کرده و بازشناسی انتقادی سنت و دریافت تحول ذهن و زبان ایرانی را به ارمغان می‌آورد.

۵- بی تردید شیخ‌الرئیس ابو علی سینا را می‌توان نقطه‌ی تلاقی اوج و انحطاط فلسفه در تمدن ایرانی - اسلامی دانست؛ چرا که در سیستم

---

<sup>۱۳۵</sup> - فوکو ۱۳۷۲، ص ۶۶

فکری ابن سینا بود که فلسفه‌ی اسلامی به شکل منسجم موجودیت یافت و سپس در هم آمیختگی با انگاره‌های اشراقی، به زوال خردمندی میل کرد؛ فصل‌های حاضر گزارشی از این حادثه و تبیین بنیان‌های اجتماعی - معرفتی آن است. حادثه‌ای که در واقع زمینه‌های بحران خردورزی را در تمدن ایرانی شکل داد و فرهنگ ایرانی را در غروب آن حادثه، در قالب اشراقی و یافته‌های صوفیانه درآورد و رسانه‌ی شعر را برای بازگویی الهامات شخصی به کار گرفت.

مشکلی که بعد از تثبیت خرد اشراقی در قرن هفتم گریبانگیر تمدن و فرهنگ ایرانی گردید و مانع فکری را برای تجدد فکری و فلسفی برای ذهن و زبان ایرانی فراهم آورد، در حقیقت نتیجه‌ی میل فلسفه و خردورزی به درویشی و رانده شدن عقل به زیر سایه‌ی شریعت بود. امروزه خرد ایرانی با آگاهی از سنت فکری خویش و دریافت تجدد معرفتی که به دنبال رنسانس علمی و گسست معرفتی در عصر مدرن رخ نموده، در پی بازخوانی میراث فرهنگی و حضور در ضیافت جهانی اندیشه است و این ضرورت را تنها از رهگذر نگرش انتقادی به میراث حکمی و تجدید خردمندانه وضعیت خود با خردورزی می‌تواند به سرانجام برساند.

کاوش از بحران خردورزی در تمدن ایرانی زمینه‌ای را فراهم می‌سازد تا در سایه‌ی آن و در گذار از خرد اشراقی، به تأمل در تجدید مطلع خردورزی ایران زمین آگاه شویم. فصل‌هایی که در این نوشتار آمده‌اند، داستان جابجایی خرد ایرانی از فلسفه به اشراقیگری و انحطاط آن در قالب‌های متشرعانه و صوفیانه است.

مطالب این بخش تمهیدی است بر مجموعه نوشتارهایی که متضمن کاوش از خرد ایرانی و چالش‌هایی است که در طی تاریخ بر آن وارد شده است، این دفاتر با تکیه بر خرد معاصر، به تبارشناسی اشراقیگری

ایرانیان پرداخته و جابجایی آن را با نظام دانایی نوین، وجه همت خود قرار داده است؛ به دنبال این بخش، که در گزارش تاریخ خرد اشرافی و تکمیل آن در حکمت متعالیه و بن بست‌اش در مواجهه با دنیای مدرن در عصر مشروطیت را بر عهده دارد، دفتر دوم به "سنگش خرد ایرانی" و ضرورت "جابجایی در نظام دانایی" می‌پردازد و با بحث از لوازم مدرنیته در عصر رسانه‌ها و جهانی شدن، در دفتر سوم به "فراسوی حکمت و سنت" در فرهنگ ایرانی - اسلامی گذر کرده و سخن از سپیده دم مدرنیته‌ی ایرانی بر پایه‌ی دریافتی از خرد ارتباطی عصر رسانه‌ای و در فراسوی پست مدرنیته به میان می‌آورد.





## اندیشه شناسی تاریخی

تامل در سیر تاریخی علوم عقلی از تولد و رشد آنان تا به انحطاط و رانده شدن به کتم عدم در قرون ششم و هفتم که بر پایه‌ی عوامل اجتماعی و از دست رفتن کارآمدی آنان بوده، نگاهی از پس تاریخ را ضروری ساخته و "اندیشه شناسی تاریخی" را در بازخوانی انتقادی میراث فرهنگی و معنوی بر جای مانده اولویت می‌بخشد.

تمدن ایرانی دوره‌ی اسلامی در گستره‌ی فرهنگی خود، موجد علوم و معارف گوناگونی بوده است؛ نوعاً این علوم که شکل دهنده‌ی ادوار مختلف تاریخی در تحول فرهنگی بوده‌اند و بر محور خردورزی دینی دور می‌زده، حاصل تعامل ذهن اندیشمندان با عوامل اجتماعی و کنش‌های غیر گفتمانی دوران و به اعتباری گفتمان‌های معرفتی بازتاب روح دوران خود بوده‌اند؛ گفتمان‌هایی که در یک دوره‌ی تاریخی به وجود آمده‌اند، تشکیل دهنده‌ی صورت بندی دانایی عصر خود بوده و در واقع Epistime ها مجموعه‌ای از گسست‌ها و تحول‌ها و دگردیسی‌های شکل دهنده‌ی تمدن ایرانی، برهه‌ای از حیات فرهنگی را نظم می‌دادند.

مرکز ثقل و محور شکل دهنده‌ی هر گفتمان، ذهن فرد فرهیخته‌ای بوده که در رابطه با اجتماعی خاص، زبان و فرهنگی ویژه، ساخت و کارهای خاصی را به صورت سخن عرضه می‌داشته است؛ این اندیشه که در قالب سخن آراسته می‌شده، امری جسمانی و غیر معقول بوده و از فضای معرفتی و عوامل غیر گفتمانی دوران حیات خود نشأت می‌گرفته و بر آنها تاثیر می‌گذاشته است. با کاوش از مفصل بندی و شکل گیری هر

کدام از این سخن‌ها، معلوم می‌شود که در یک دوره‌ی فرهنگی چه چیزهایی را می‌شد گفت و چه چیزهایی از دایره‌ی سخن بیرون بودند. سیر تاریخی اندیشه‌ها با تحولات، دگرگونی‌ها، رشد و انحطاط آن‌ها، سنت عظیمی از معارف و دانش‌ها را در تمدن ایرانی - اسلامی به نسل بعدی منتقل کرده و فرهنگ بزرگی را تشکیل داده است که در بستر خاص تاریخی و اجتماع منطبق با آن‌ها، از کارکردها و کارآیی‌های لازم برخوردار بوده‌اند؛ با تبدیل و تبدل چهره‌ی جامعه‌ی ایرانی و تکانه‌هایی که در طی تاریخ هزار ساله‌ی خود، این تمدن از سر گذرانده است، گفتمانی رو به افول نهاده و گفتمانی جدید رخ نموده و اندیشمندی بر پایه‌ی نقص و تکمیل آرا و افکار اندیشمند پیش از خود، به عرضی کالای فکری خویش اقدام کرده است. به این لحاظ نقطه‌ی محوری هر اپیستمه مبتنی بر شکل‌گیری گفتمان‌های علمی - فلسفی - سیاسی - اخلاقی و... بوده که هر کدام از آن‌ها تشکیل یافته از اندیشه‌های خلاق و پرورانده‌ی اشخاص و افرادی است که سازندگان حوزه‌های فرهنگی در گستره‌ی تمدن ایرانی در دوره‌ی اسلامی می‌باشند. اندیشه‌های معماران سازنده‌ی تمدن و نضج و رشد گفتمان‌ها که در تعامل با روح زمانه قرار داشتند، تاریخ مصرف و تاریخمندی هر اندیشه را به عین نمایان ساخته و در کنار ثبات جهان بینی هر اندیشمند، قالب فکری و عرضه داشت اندیشه دچار تبدل معرفتی گردیده است.

در واقع "هر گفتمان فلسفی از یک سو متأثر از زمان و زمینه‌ی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، یعنی آمیخته با زمانه است و از سوی دیگر گفت و گویی است با فیلسوفان دیگر، و از تاریخ فلسفه نیز جدانشدنی است. با این همه نمی‌توان هیچ یک از این دو عامل را خاستگاه گفتمان فلسفی دانست. خود فیلسوف نیز این خاستگاه نیست. به گفته‌ی مرلو پونتی فیلسوف، بیش از آن که عامل اندیشه‌هایی باشد که در موقعیتی

معین در ذهن او شکل می‌گیرند، شاهد و گواه باریک‌بین این اندیشه‌هاست و روانشناسی فیلسوف نیز چندان راهگشا نیست. با این همه اگر وجود فردانی او نمی‌بود، روان او به معنا رو نمی‌آورد و جان او این معنا را به سخن نمی‌کشانید و اندیشه‌ی او از این سخن در محدوده‌ی دستگاه زبان، یک گفتمان فلسفی نمی‌آفرید و بی "مداخله‌ی" فیلسوف، گفتمانی در کار نمی‌بود. پس این گفتمان در برخوردگاه سه بعد جای می‌گیرد: نخست در نسبتی که با تاریخ فلسفه دارد، سپس در آن چه که می‌توان نوعی آرایش نظام اندیشه‌ها دانست و بنابر گفته‌ی مارکس تشکیل دهنده‌ی "صحنه‌ی فلسفی" در زمانی معین از تاریخ است و سرانجام در هوشیاری و بیداری یک سوژه‌ی فردانی که در این زمینه و مجموعه‌ی هم‌تافته و پیش آیند بر او "مشکل فلسفی" زمانه‌ی خود را با نگاهی نو می‌سنجد و امکان راهبردی نو را پیش می‌نهد. "موقعیت تاریخی یک فیلسوف تعیین کننده‌ی چیزی است که می‌تواند با یقین به آن ببیندیشد و نه آن چیزی که می‌تواند کوشش کند که ببیندیشد."<sup>۱۳۶</sup>

عقلانیت دینی که در قرن دوم با شروع نهضت تمدن سازی به دست مسلمانان فرهیخته چهره نمود، در علوم عقلی که شامل علم کلام، فلسفه و عرفان می‌شد، به شکل سیستم‌های منتظم و آراسته عرضه شد و در قرائت‌های مختلف به عنوان کلام نقلی، کلام عقلی، فلسفه‌ی نوافلاطونی، حکمت اشراقی، تاویل باطنی و حکمت متعالیه در هم سویی با تبدلات اجتماع ایرانی، خود را مطرح کرد. بنیاد این عقلانیت حول محور توحید ربوبی دور می‌زد و این مقوله و مفهوم، ذهن اندیشمند دینی و حکیم مسلمان را در تمامی عرصه‌های فکری - فرهنگی به خود

---

<sup>۱۳۶</sup> - هومن ۱۳۷۵، ص ۱۳.

مشغول می‌داشت؛ سیطره‌ی این عقلانیت و همراهی آن با تقدس موضوع خود، هم به جهت جدید بودن و هم به لحاظ جایگاه تک آوایی آن در تمدن دوره‌ی اسلامی ایران زمین، به حدی بود که از عرصه‌های گفتمانی می‌گذشته و عرصه‌های هنری نظیر معماری - خوشنویسی و... را نیز تحت تاثیر خود قرار می‌داد و حتی در رابطه با نظام انسانی به قرائتی جنسی دست می‌یازیده و بنیان‌های "متافیزیک جنسیت" را در میان مسایل معرفتی سامان داده بود. نکته‌ای که در بررسی سیر خردورزی و خردگرایی از آن نباید غفلت نمود، جایگزینی تاویل‌گرایی در انواع و اقسام آن با سنجش خردمندانه‌ی متن است که در هر دو پارادایم نقل‌گرایی و گذار به عقلانیت دینی با شکل‌گیری تمدن اسلامی به وجود آمد و با تکیه بر تاویلات باطنی - کلانی و حکمی راه را برای ارزیابی نقادانه و سنجش خردمندانه متون بست؛ خرد و خردورزی در تمدن و فرهنگ اسلامی به عنوان ابزاری برای پیشبرد آموزه‌های دینی و اثبات باورهای اعتقادی مطرح بوده و حقیقت خرد در میان علمای مسلمان حکایت از نوری داشت که خداوند آن را برای انسان آفرید و وسیله‌ی روشنی بخش دل قرار داد، تا بدان تفاوت دیدنی‌ها را از نادیدنی‌ها باز شناسد. این خرد بیش از هر چیزی، بنیان‌های عملی و مشروعیت نظری خود را از وحی می‌گرفت و مبتنی بر نظام دانایی بود که در آیات قرآنی و احادیث وارده، مؤلفه‌ها، جایگاه و ارزش و آفت‌های آن را ایده‌های دینی در پی داشت و به سخن پیامبر «دینداری آدمی هرگز به کمال نرسد، جز آن‌که خردش کامل گردد.» بنابراین مفهوم خرد در آیات قرآنی برای شناخت بهتر آفرینش آسمان‌ها و زمین، شب و روز و جانداران و همه‌ی پدیده‌های جهان که نشانه‌های خدا هستند مورد استعمال قرار گرفته است (بقره/۱۶۴) و در واقع از آن به عنوان ابزار راهیابی به وحدانیت و دینداری استفاده می‌شود. این همان قوه‌ای است

که محمد ارکون از آن به عنوان «العقل الاسلامی الکلاسیکی» نام می-  
برد.<sup>۱۳۷</sup>

در دوران نزدیک به صدر اسلام، حامل اصلی عقلانیت دینی محدثان و فقیهانی بودند که با تکیه بر فرهنگ شفاهی شبه جزیره عربستان، نظام اجتماع و آداب و رسوم فرهنگی آن دوره را شکل می‌دادند، اما با گسترش دارالاسلام و امتزاج جغرافیایی و فرهنگی اعراب با اقوام و ملل تازه مسلمان شده و آداب دانی که خود نیز دارای معارف و فرهنگ ویژه‌ای بودند، شیوه‌ی شفاهی محدثان و استنباط نقلی فقیهان، کارآیی خویش را از دست داد و با انتقال مسلمانان به جوامع شهری و بنیان شهرهای نوپیدایی چون قاهره، بغداد و تغییر شکل خلافت اسلامی، ایستگه‌ی تازه‌ای در حیات فرهنگی جهان اسلام رخ نمود که در گسست تام و تمام با فرهنگ شفاهی قبلی قرار داشت؛ از آن پس اندیشمندان قوم را طبیبان، فلاسفه و متکلمان تشکیل دادند و در کنار عقلانیت صرف دینی، منابع دیگری چون فلسفه‌ی یونان و عرفان هندی و کشورداری ایرانی پدید آمدند.

تامل در سیر تاریخی علوم عقلی از تولد و رشد آنان تا به انحطاط و رانده شدن به کتم عدم در قرون ششم و هفتم که بر پایه‌ی عوامل اجتماعی و از دست رفتن کارآمدی آنان بوده، نگاهی از پس تاریخ را ضروری ساخته و "اندیشه‌شناسی تاریخی" را در بازخوانی انتقادی میراث فرهنگی و معنوی بر جای مانده اولویت می‌بخشد. این نوع از کنکاش در تاریخ فلسفه که حامل اصلی عقلانیت دینی در قرون سوم تا هفتم بوده، در مبانی شکل‌گیری گفتمان فلسفی دقیق شده و عوامل اجتماعی را که باعث شکوفایی و انحطاط آن بوده، گزارش می‌کند؛ این که چرا علمای

---

<sup>۱۳۷</sup> - ارکون ۱۹۹۶، ص ۶۶

دینی راغب فلسفه‌ی یونانی شدند؟ و چرا معتزله‌ی اولیه با تمسک به قیاس برهانی و جدل، در تبیین اصول اعتقادات دینی خود کوشیدند؟ و اسماعیلیان چرا به تاویل گرایي رو کردند؟ و چرا علمای اهل شریعت در مقطعی از زمان عقل را جزو حجت‌های شرعی دانستند و در مقطعی دیگر به طرد آن فتوا دادند؟ و بالاخره این که چرا فلسفه‌ی عقلانی سر از حکمت دینی درآورد؟ از جمله پرسشهایی است که در نگاه امروزین به اوج و افول اندیشه‌های سپری شده‌ی تمدن ایرانی، از اهمیت برخوردار است و عوامل بحران خردورزی معاصر را در این تمدن بازگو می‌کند.

بازنگری در سیر اندیشه‌های این مقطع زمانی از آن لحاظ دارای اهمیت است که اولاً: تمدن سازی اسلامی از آن دوران آغاز شده، ثانیاً: با بروز گفتمان فلسفی در قرن سوم، تمدن ایرانی نیز دچار گسست از دوران باستان شده و فرهنگ تازه‌ای در این سرزمین شروع به بالیدن کرد و ثالثاً: با ظهور دوران معاصر در ایران که به دنبال مواجهه با دنیای مدرن غرب و شیوع اندیشه‌های مدرنیته در عصر مشروطیت آغاز شده بود، هم اجتماع ایرانی دچار تحول گردیده و هم معارف سنتی در مقابل رقیبی تازه نفس دچار چالش گردیده است؛ امروزه به واسطه‌ی برخورد با مدرنیته‌ی فکری، سنت حکمی در اضلاع معرفتی و فرهنگی خود از کارآمدی باز مانده و جامعه‌ی سنتی در بحران‌های سه گانه‌ی مشروعیت، عقلانیت و هویت گرفتار شده است. تبارشناسی خردورزی در فرهنگ اسلامی ایران و تامل در رخنه‌های معرفتی و عوامل اجتماعی آن، یکی از روش‌های بازخوانی خرد ایرانی در دوران معاصر بشمار می‌رود.

در حیات فرهنگی ایران زمین، قرن سوم و چهارم هجری از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ در آن دوران شکل جدیدی از حوزه‌ی تمدنی در ایران ظهور کرد و ایران اسلامی در میان تمدن جدید التأسیس جهان اسلام، بنیان گرفت. همان طور که ورود اسلام به ایران، مبادی فکری -

فرهنگی باستان این سرزمین را به چالش واداشت، اندیشه‌های ایرانی نیز که مبتنی بر جهان‌شناسی خاص خود بوده، صورت بندی دانایی نوینی را در میان محققان و عالمان تازه مسلمان پدیدار ساخت؛ اگر در قرون اولیه‌ی ظهور اسلام، نظام معرفتی حول محور متن قرآن می‌گردید و اندیشمندان جامعه را محدثان و قاریان قرآن تشکیل می‌دادند، با گسترش فتوحات اسلامی و برهم کنش اندیشه‌های ملل دیگر تازه مسلمان شده از جمله ایرانیان، گفتمان خردگرایی را در کنار نقل‌گرایی اولیه، وارد اندیشه‌ی دینی کرده و فرقه‌های کلامی - فلسفی، جلوه‌های ابتدایی خود را عرضه نمودند؛ در این اوضاع و احوال سخن‌فقهی برای بیان احکام شریعت شکل گرفت. سخن کلامی در خدمت تبیین عقاید دینی و دفاع عقلانی از آنان نضج یافت؛ سخن فلسفی نیز بر پایه‌ی اندیشه‌های یونانی (از منظر نوافلاطونی) در تشریح جهان بینی نوعاً دینی، پای به عرصه‌ی حیات فرهنگی تمدن اسلامی گذاشت.

دوران ترجمه از متون سریانی و یونانی، معرفت فلسفی را وارد جهان اسلام نمود و فلاسفه‌ی نخستین چون الکندی به تأملات عقلانی و فکر ورزی در مسائل جهان‌شناختی و هستی‌شناختی پرداختند؛ اما بنیان نحله‌ی مستقلی که حاکی از دریافت نسبتاً جامع اندیشه‌ی فلسفی یونانیان بوده و به شکل‌گیری فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی ختم گردید، به دست فیلسوف بزرگ ابونصر فارابی انجام گرفت. فارابی با تلفیق اندیشه‌های فلسفی یونان با دیانت اسلام و بر پایه‌ی هستی‌شناسی یونانی به تأمل در مبادی مدینه دست یازید و فلسفه‌ی سیاسی را همراه با پرسمان‌های وجود - خداشناسانه به جهان اسلام عرضه نمود؛ وی در سیستم فلسفی خود به تأمل در سرشت مدینه و ارتباط انسان با آن، که موضوعی مهم در روزگارش بود، پرداخت و بحث عقلی درباره‌ی نظام حکومتی دوره‌ی اسلامی را که در بحرانی واقعی گرفتار شده بود، به جد

مطرح کرد؛ فارابی در عرصه‌های هستی‌شناسی نیز نظریاتی آمیخته با فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو بنیان گذاشت و با رنگ دینی در خدمت فلسفه‌ی سیاسی خویش قرار داد. با این حال اگر فلسفه‌ی فارابی در دوره‌ی اسلامی خوش درخشید، اما دولت مستعجل بود و اندیشه‌های این فیلسوف در میان اندیشمندان دیگر پژوهی نیافت و فلاسفه‌ی بعدی فقط به شرح و توضیح آرای فلسفی فارابی بسنده کردند؛ جریانی که تا دوران معاصر دامنگیر عقلانیت اسلامی - ایرانی گردید و آن را در وادی حاشیه نویسی زمین گیر نمود.

به جرئت می‌توان گفت در طول سیر تاریخی جریانی که فلسفی نامیده شده، ابن سینا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد؛ چه این که شیخ الرئیس نخستین و آخرین فیلسوفی بود که توانست نظام معرفتی جامع و سیستم بسته‌ای از عقلانیت را در جهان اسلام و فرهنگ ایران عرضه داشته و فلسفه را توأم با الهیات دینی مطرح کند؛ سیطره‌ی الهیات در فلسفه‌ی ابن سینا به حدی بود که حتی سیاست به بحثی فرعی از نبوت تبدیل شد و ذیل بحث از الهیات عقلانی طرح و به امتناع اندیشه‌ی سیاسی راهبر گردید؛ به اعتباری با ابن سینا سخن فلسفی در الهیات ادغام و استقلال سخن سیاسی از میان رفت و دوره‌ی شکوفایی فلسفه و خردورزی در ایران پیش از آن که به بار نشیند، به انحطاط گرائید و جریان‌های خردستیزی چون صوفیان و متشرعان میدان دار اندیشه‌ورزی شدند. جریان خردستیز در دوران مختلف عمر خود و با تاثیر پذیری از عوامل اجتماعی، چون هجوم مغولان به ایران، به حاشیه نشینی از اجتماع و سیاست میل نمود تا این که در اثر تغییر ماهیت اوضاع اجتماعی ایران در قرن هشتم، به تلاقی با عنصر سلطنت دست زد و سلسله‌ی صفویه را بر پایه‌ی عرفان و شریعت پی افکند؛ در عصر صفویه اندیشه‌ی عدمی فلسفی در تعامل با روزگار خویش، در حکمت صدرایی



باقی مانده‌ی فلسفه را به طفیلی عرفان تبدیل نموده و فرآیند شرعی کردن عقل را به اوج و زوال عقلانیّت را به نهایت خود رساند و توأم با انحطاط تاریخی ایران زمین، روند اندیشه‌ی فلسفی را نیز از حوزه‌ی جهانی خارج نموده و نتوانست مسائل اجتماعی - فرهنگی جدیدی چون انقلاب مشروطیت را به پرسش فلسفی بگيرد. به این ترتیب جریانی که در اندیشه‌های نهایی ابن سینا به بن‌بست رسیده بود، به دست صدرالدین شیرازی و شارحان حکمت دینی وی، عدم کارآیی خود را در آغاز عصر جدید ایران زمین نمایان ساخته و دوران عدمی حکمت و غیبت فلسفه را در دوران معاصر ایران، عینیت بخشید.

تأمل در سیر تاریخی گفتمان فلسفی، راه را بر پرسش فلسفی از ماهیّت و طبیعت این گفتمان در حوزه‌ی تمدن ایرانی باز نموده و خردورزی نوینی را در تاریخ معاصر به ارمغان می‌آورد؛ با این حال اطلاع از مبانی و پیش فرض‌ها و زمینه‌های اجتماعی ظهور گفتمان فلسفی در تمدن اسلامی - ایرانی، نمی‌تواند از داخل این سخن به سر آمده، باشد و طرح این سؤال، فاصله‌گیری معرفتی از سنت فلسفی را می‌طلبد تا در پرتو یک الگوی نظری غیر سنتی، مراحل مختلف دگردیسی سخن فلسفی از فارابی تا صدرالدین شیرازی و هادی سبزواری به بحث گذاشته شود؛ مبنای تحقیقی این فصول، طرح تبارشناسی سخن فلسفی در تمدن ایرانی و تبدیل آن به حکمت دینی تا زوال در وادی حاشیه نویسی و دوران عدمی آن می‌باشد.

گفتمان فلسفی «Discourse Philosophy» به دنبال تغییر نگاه عالمان اسلامی به مسائل دینی - اجتماعی و گسست از نظام معرفتی «Epistime» محدثان و قاریان صدر اسلام در میان صورتبندی دانایی تغییر یافته نقل‌گرایی به وجود آمد و حامل رویکرد عقلانی اندیشمندان مسلمان به مباحث دینی و تدوین جهان‌شناسی فلسفی بود؛

اگرچه در این تغییر دیدگاه، عنصر محوری و پایه‌ی اساسی باز همان آموزه‌های دینی ماند و این آموزه‌ها و باورها با شکلی استدلالی و غیر روایی بیان شدند. در توضیح این تحول باید گفت تاریخ اسلام از دیدگاه معرفت‌شناختی رویکردهای متمایزی را پشت سر گذاشته که هر کدام در برگیرنده‌ی سازمان ویژه‌ی معرفتی و گسست از دوران پیشین بوده است. مراد از نظام دانایی، مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص، به کار کردهای یک گفتمان وحدت می‌دهند و اشکال مختلف معرفت‌شناختی، علوم و دیگر نظام‌های صوری را به وجود می‌آورند، بنابر این نظام دانایی می‌تواند در یک زمان، دانش‌های گوناگونی را با قاعده بندی‌های گفتمانی مستقل پدید آورد. گفتمان فلسفی در تمدن ایرانی - اسلامی نیز خارج از این قاعده نبوده و همان طور که اشاره شد، در میان صورت بندی دانایی عقلگرایانه‌ی قرن سوم هجری به وجود آمده است؛ طرفه آن که با به سر آمدن عصر ایمانگروی که حول محوریت متن قرآن و به شکل شفاهی در میان اندیشمندان قوم که همان محدثان و قاریان بودند پدید آمده بود، عصر جدیدی در نگرش معرفتی مسلمانان ظاهر شده و به اقتضای گسترش دارالاسلام و بروز نیازهای فکری تازه‌ای که پیش از آن سابقه نداشته، صورت بندی دانایی نوینی شکل گرفت. سازمان یابی این نظام معرفتی در میان عالمان مسلمان همزمان بود با گسترش اندیشه‌های اعتزالی و رشد روایت عقلی از اصول اعتقادی اسلام؛ پیدایش گفتمان‌های فقهی - کلامی و تفسیری و حتی رویکرد به تفاسیر ادبی از آیات قرآنی، اضلاع معرفتی این دوران را در گسست از ایمانگروی اولیه‌ی صحابه و عدم عنایت آنان به تدوین علوم مختلف، تشکیل می‌دهد.

فرهنگی که ظهور اسلام پدید آورد، بی‌تاثیر از ادبیات شفاهی پیش از اسلام نبود و با این که به اعتباری شکل جدیدی از فرهنگ و تمدن در

شبه جزیره‌ی عربستان به دنبال نزول قرآن ظاهر شده و مسائلی نوپیدا مطرح شد، اما تا نزدیک به دو قرن بعد از هجرت، صورت بندی دانایی عرب نومسلمان فاقد شکل نوشتاری بوده و نوعاً سخن علمی تازه تأسیسی تاریخ از آن دوران سراغ ندارد؛ اعراب تازه مسلمان که اکثراً صحابه پیامبر بودند، تحت تأثیر کلام نازل الهی و قدسیت آن و در تعامل با محیط اجتماعی و پیش زمینه‌های فکری عربستان، متن قرآن را به عنوان اساس دریافت‌های خویش از پرسمان‌های جهان شناختی و تنظیم روابط اجتماعی خویش، قبول کرده و همّت خود را وقف قرائت قرآن و حفظ احادیث نبوی می‌نمودند؛ بنابراین صورتبندی دانایی صدر اسلام حامل معارف نقلی و شفاهی بوده و ایمانگروی خالص بر هر نوع از دانش و آموخته‌ای خارج از دارالاسلام ترجیح داشت. قاریان و محدثان در این دوران، تبیین پدیده‌های اجتماعی - فکری را از منظر متن کتاب و سنت شفاهی نظاره‌گر بودند و با حفظ و پخش احادیث نبوی و پای بندی به قرائت دوران پیامبر از متن قرآن، تفسیر آیات الهی نیز از ایمان عمومی بیرون نمی‌رفت؛ روایتی که شهرستانی از نحوه‌ی تفسیر مالک بن انس در خصوص آیه‌ی عرش (اعراف/۵۴ و طه/۲۵) می‌آورد نمایانگر اقتدار ایبستمه‌ی اولیه‌ی نقل‌گرایان در میان عالمان اسلامی می‌باشد؛ مالک در تفسیر آیه‌ی مزبور می‌گوید: «استوا معروف است، چگونگی آن مجهول است. ایمان به آن واجب و سؤال کردن درباره‌ی آن بدعت است.»<sup>۱۳۸</sup>

تا قرن سوم هجری، اکتفا به ظواهر کتاب و سنت و مباحث جدلی میان برخی از صحابه و عالمان بعدی (تابعان و تابعان تابعان)، مشخصه‌ی اصلی حیات فرهنگی در جهان اسلام بود و تنها با گسترش فتوحات

<sup>۱۳۸</sup> - به نقل از: شهرستانی، ص ۱۷.

مسلمانان و اختلاط اقوام و ملل دیگر که دارای معارف خاص خود بودند، عالمان دینی متوجه ثبت مباحث علمی و میراث معنوی خود شده و اولین علوم دینی حول محور کتاب و سنت و برای روشننگری اهداف دینی، نصیح گرفتند.

در این دوران به واسطه‌ی تعصب دینی و قشریگری در احکام شرعی، نظام گفتاری و نقل احادیث و حفظ قرائت مشهور قرآن انعکاس همه جانبه داشت و نظام نوشتاری در عرصه‌های علمی و تأملات نظری - فلسفی در آموزه‌های دینی یا جهان‌شناسی و یا هر نوع از علوم و معارف دیگر با مخالفت خلفای اولیه و خاندان امویه مواجه بود؛ آثار تاریخی که در قرون بعدی به رشته تحریر درآمدند و به واسطه‌ی نزدیکی به دوران صدر اسلام، از اصالت روایی و تاریخی برخوردارند، مواردی عدیده از نگرش اولیه‌ی مسلمانان به نوشتار و علوم مختلف نقل می‌کنند که حاکی از غلبه‌ی روح گفتاری بوده است؛ در این رابطه می‌توان به نمونه‌ی مستندی اشاره نمود که در کتب تاریخی و رجالی قدما مندرج است؛ در روایتی قفطی در ذیل شرح زندگی یحیی نحوی، گزارشی را از کتابسوزی اسکندریه که با کسب تکلیف از عمر(خلیفه‌ی دوم) انجام گرفته است، نقل می‌کند.

ماجرا از این قرار است که یحیی نحوی از دانشمندان به نام دوران خود که با دارالاماره‌ی عمرو بن العاص در مصر ارتباط داشته، روزی احتیاج خویش را به کتب حکمتی که در خزاین ملوکیه موجود بوده، برای امیر مطرح می‌کند و برای او توضیح می‌دهد که این کتب را بطلوماؤس فیلادلفوس از ملوک اسکندریه جمع کرده و ملک به ملک تا دوران فتح مسلمانان محفوظ مانده است؛ «عمرو از این قصد در عجب بماند و گفت: «مرا ممکن نیست که درباره‌ی آنها حکمی کنم، مگر بعد از استیذان امیر المؤمنین.» پس قصه آن کتب، بر وجه مشروح، به عمر نوشت و

استیذان نمود در آن چه با آن کتب باید کرد. پس، از جانب عمر جواب بر این وجه رسید که در باب کتبی که ذکر کرده بودی، اگر آنچه در نکتب است، موافق است با آنچه کتاب الله بر آن مشتمل است، پس کتاب خدای سبحانه ما را از آن بی نیاز دارد. و اگر مضامین آن کتب، مخالف است با آنچه در کتاب الهی است، ما را حاجتی به آن نیست، باید در اعدام آنها بکوشی! لاجرم شروع کرد عمرو و متفرق گردانید آن کتب را بر حمامات اسکندریه تا بسوزانند آنها را در اتون حمامات. و عدد حمامات اسکندریه را، در آن وقت، راوی برای من مذکور ساخت، لیکن من آن را فراموش کرده‌ام. اما گفته‌اند که مدت شش ماه حمامها به آن کتب دایر بودند! بشنو که چه گذشته! و تعجب کن که جای تعجب است!»<sup>۱۳۹</sup>

در جریان هجوم اعراب به ایران نیز، بخشی از آثار زرتشتیان ایرانی و هندی و برخی از آثار علمی - اخلاقی به زبان پهلوی، از بین رفت و نزدیک به دو قرن سکوت را بر حیات تمدن ایرانی تحمیل نمود. در پایان قرون اولیه‌ی ظهور اسلام، محققان و عالمان دینی متوجه شدند که از یک سو با از بین رفتن قاریان قرآن و حافظان احادیث و از سوی دیگر ورود دانش‌های ملل تازه مسلمان شده، دستورات و احکام دینی را مورد تهدید قرار می‌دهند و روی ضرورت دوران و مقتضیات زمان، به تدوین و جمع‌آوری احادیث و ثبت منقولات مفسران صحابه مبادرت ورزیدند؛ علمای مسلمان برای رفع این نواقص، جوامع روایی اولیه را کم کم به شکل منسجم در آورده و «صحاح سته» در میان اهل سنت و «کتب اربعه» از طرف عالمان شیعه در قرن سوم، به صورت مکتوب درآمدند. مکتوبات روایی در آن زمان، اولین نوشته‌های علمی و نشر علوم دینی را پدید آوردند.

---

<sup>۱۳۹</sup> - قفطی ۱۳۷۰، ص ۴۸۳.

گسست نخستین در نظام معرفتی جهان اسلامی بعد از آن که شرایط جدیدی برای مسلمانان پیش آمد، پدیدار شد. همان طور که اشاره شد، صورت بندی دانایی دوم نمایانگر پایه‌گذاری علوم و معارف دینی و نضج گفتمان‌های فقهی - کلامی و تفسیری است. این مساله با آغاز دوران ترجمه از ملل غیر عرب (ایرانی - یونانی - هندی و...) همزمان بوده و تأکید در آن به قرائت عقلی از اسلام و تبیین و دفاع عقلانی از اعتقادات نزد معتزله و شیعه، از مشخصات این دوران بشمار می‌رود. به ظهور رسیدن علوم و معارف جدید که متأثر از دانش‌های برون دینی بوده عوامل گسست از اپیستمه‌ی نقل‌گرایانه‌ی قبلی را در خود جای داده است؛ ژرف نگری در احکام شرعی و تدوین روشمند مباحث فقهی و استقلال آن به صورت علمی مستقل با زمینه‌ها و موضوعات روزمره، در انتقاد از شیوه‌ی نقلی محدثان قبلی و با مراجعه به عقل، به عنوان منبعی برای استنباط، علم نوپیدای «فقه» را به عرصه رساند. عالمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی نیز با انعقاد اصولی و منظم مسایل فقه و با گسترش آرای عقلی در عرصه‌های فقهی، تحولی عمیق در شیوه‌های استدلال فقهی به وجود آورده و با تأسیس و تدوین «علم اصول فقه» به عنوان منطق پژوهش اجتهادی و تفریع فروع و تطبیق با اصول، فقه را به عنوان علمی روشمند شکل دادند. از سوی دیگر بنیان «علم کلام عقلی» که توأم با فلسفه‌ی یونان، عهده‌دار تبیین عقلانی اعتقادات دینی و دفاع معقول از آنها بود، در سده‌های سوم و چهارم نضج یافت. الکندی و فارابی نیز بر اساس ترجمه‌ی آثار فلسفی یونان، پایه گزار معرفت فلسفی در جهان اسلام شدند و عالمان بعدی با تکیه بر فلسفه، جهان‌شناسی دینی را در علوم مختلف چون طبیعیات، طب و کیمیا مدون کردند.

در این دوران نیز به خاطر سیطره‌ی اعتقادات دینی، اشکال مختلف علوم و معارف پیرامون مرکزیت متن قرآن ساخته شد و این فرآیند در طی تاریخ طولانی خود، قرائت‌های گوناگونی از متن نخستین (به تعبیر محمد ارکون) عرضه داشتند. سیطره‌ی این متن همان طور که گفته شد، در فرهنگ اسلامی به حدی بود که در کنار تشکیل گفتمان‌های علمی (طبیعیات - طب و ...)، فلسفی، حقوقی (فقه و ...) و اخلاقی (تصوّف و ...)، به طور قطعی نقش منحصر و محدود کننده‌ی معنا را ایفا نمود و حیات معرفتی را به یک مرکز کانونی و یک نقطه‌ی حضور و یک منشأ ثابت هدایت می‌کرد و به گونه‌ای از هر نوع معنای دیگر و کثرت متون جلوگیری می‌نموده است؛ اقتدار و مرکزیت متن قرآن توانست در میان علمای دینی نظام نصّ - متن محوری «Textcentrism» را پایه ریزی کند؛ تأثیر متن به حدی بود که حتی عرصه‌ی ادبیات و معماری نیز از آن بی نصیب نماند و بنای مساجد و خانه‌ها و بنیان هنر خوشنویسی و منع شمایل نگاری، در توسّل به مرجعیت وحی و الهام از متن و نصّ قرآنی در طول زمان شکل گرفتند. گفتمان فلسفی در میان صورتبندی دانایی که تحت تأثیر و مبتنی بر متون دینی بوده، به وجود آمد و در میان جامعه‌ی اسلامی، نگرش عقلانی را به آموزه‌های دینی عرضه نمود، اما چون پای در همان آموزه‌ها داشت و مبانی فکری فیلسوفان مسلمان پیش از آن که از خردگرایی ناب سرچشمه بگیرد، وابسته به اعتقادات دینی و هماهنگ با روح فرهنگی زمان بوده، و به تعبیری چونان ابزاری در خدمت تبیین اعتقادات دینی و غیر مستقل در نظر گرفته شده بود، جریان فلسفه و خردورزی در تمدن اسلامی ایران، نتوانست به صورت واقعی پدید آمده و به واسطه‌ی همان مبانی فرهنگ دینی، این جریان در نهایت به حکمت دینی «Theosophy» و قراتتی باطنی و اشراقی از اصول دینی تقلیل یافت و فلسفه ورزی را در تمدن

ایرانی - اسلامی به بن بست معرفتی دچار گردانید؛ موضوع فصول آتی، طرح مشکل مبانی گفتمان فلسفی در تمدن ایرانی و پایان فلسفه در ریگزار آموزه‌های شرعی و غیبت اندیشه‌ی فلسفی در تمدن معاصر ایران را به مذاقه‌ی تاریخی - معرفتی می‌گذارد.



## انتقال فلسفه یونانی به جهان اسلام

تأمل در برآمدن فلسفه‌ی یونانی در جهان اسلام، در حقیقت جوستن پاسخ به این سؤال است که چه ضرورتی داشت که عالمان مسلمان خود را با خرد یونانی آشنا ساخته و آن را وارد فرهنگ اسلامی کنند؟

همزمان با استحکام شهرهای دیار پارس و گسترش اندیشه‌های اسطوره‌ای زرتشت در تمدن ایرانی، در گوشه‌ی دیگری از گیتی، تمدن یونانی دست‌اندرکار جابجایی در حیات فرهنگی خویش بود و با گذار از دوران اساطیر حماسی هومر، به جای گسترش آیین‌های گنوسی و رویکرد به نظام Mythos ارفه‌ای، به نوع دیگری از اندیشه‌ورزی روی آورد؛ یونان که دوران بحرانی جنگ‌های داخلی را پشت سر گذاشته بود و اولین جوانه‌های حکومت دموکراسی را در شهرهایی چون آتن و... تجربه می‌کرد، اندیشه‌ای را در مناسبت با وضعیت اجتماعی - سیاسی شهرهای خود پروراند که بر پایه‌ی Logos و خردباوری شکل گرفته بود؛ به عبارتی با تشکیل دولت - شهرها (Polis) در آتن و چندین شهر دیگر یونانی بود که جریان خردورزی در پدیده‌های جهانی و دخالت در امور سیاسی شهر از میان فیلسوفان اولیه سر برآورد و نظام اندیشگی را که پیش از آن در هیچ‌کدام از تمدن‌های دنیای کهن سابقه نداشت، به وجود آورد. یونانیان کاوشگری خود را فلسفه (Philosophy) نامیدند. به سخن گیتو "یونانیان... برای نخستین بار نشان دادند که ذهن انسان به چه کار می‌آید."<sup>۱۴۰</sup>

---

<sup>۱۴۰</sup> - گیتو ۱۳۷۰، ص ۳۱۲.

مقدمات پیدایش اندیشه‌ی فلسفی و استقرار شهر، ریشه در فروپاشی نظام موکنای دارد. به دنبال آن، تمدن یونانی ارتباط خود را با دنیای شرقی قطع نمود و به بازسازی زیست‌گاه اجتماعی و فرهنگی به شکل جدیدی دست یازید؛ با این حال بایستی یادآوری کرد که ظهور خردگرایی با گسست از اندیشه‌ی اسطوره‌ای پدیدار نشد و در همان زمانی که دولت - شهرهای یونان، دوران اولیه‌ی خود را آغاز نموده بودند، خردگرایی از بطن اسطوره باوری و در راستای انجام وظایف جدید شهروندی (Politeia) یا شیوه‌ی مشارکت در زندگی اجتماعی و برخورداری از حقوق مدنی و سیاسی ظاهر شد؛ بنابراین "تعیین نقطه‌ی آغاز تفکر مبتنی بر عقل در یونان دشوار است. مسیر این تفکر می‌بایست از میان حماسه‌ی هومری بگذرد. ولی در آن جا آمیختگی عناصر عقلی با "تفکر اسطوره‌ای" به نحوی است که جدا کردن این دو تقریباً امکان پذیر نیست. اگر حماسه را از این دیدگاه تجزیه و تحلیل کنیم، خواهیم دید که تفکر مبتنی بر عقل خیلی زود در اسطوره راه یافته و اثر بخشی آغاز کرده است. فلسفه‌ی طبیعی ایونیایی دنباله‌ی بیگسستگی حماسه است و تاریخ تفکر یونانی، واحد آلی و فشرده و کاملی است..."<sup>۱۴۱</sup> برای این که تفاوت خردگرایی و دوری نهایی آن را از نظام اسطوره‌ای تعیین نماییم، بایستی به زمینه‌های اجتماعی اندیشه‌ی خردباوری و شکل گیری شهرهای یونانی توجه کنیم.

نظام موکنای مبتنی بر رابطه‌ی خدايان و بنده بود و اساس زندگی اجتماعی - اقتصادی و سیاسی - فرهنگی حول محور پادشاه که آن‌اکس (anax) نامیده می‌شد، دور می‌زد. پادشاه یونانی نیز همانند شاهان ایرانی از فرایزدی بهره می‌برد. با از بین رفتن این نظام، مقولات فکری

---

<sup>۱۴۱</sup> - یگر ۱۳۷۷، ص ۱/۲۲۲.

آن نیز دچار تغییر و تحول گردید و حیات سیاسی نوینی پیدا شد که قدرت را میان افراد و مؤسسات مختلف تقسیم می‌نمود. دیگر مسایل سیاسی در قصر پادشاه - خدا تعیین نمی‌شدند و به موضوع مباحثات عمومی در اجتماع تبدیل شده بودند؛ در این گونه مباحثات، همه‌ی شهروندان، سهمی یکسان داشتند و امور حکومتی از امور همگانی به شمار می‌رفت. با گسترش امور سیاسی به میان توده‌ی مردم شهروند، بدیهی است که رمزگونی و مخفی بودن آن نیز از بین می‌رفت و کوشش‌های نوینی که برای کاوش از نظم جهان بر مبنای تعادل، تناسب و برابری میان اجزای تشکیل دهنده‌ی آن به وجود آمده بود، جوانه‌های اولیه‌ی خرد یونانی را در خود می‌پروراند.

در واقع بنیان شهرهای جدید که در آن شهروندان دخالت داشتند و در پی ایجاد تعادل و هماهنگی بودند، موجد تأملاتی گردید که نخستین صورت دانایی عقلانی را بنیان گذاشت.

بدین ترتیب استقرار شهر همراه با شالوده‌های نظری آن دورانی نوین را برای تمدن انسانی به وجود آورد و حیات اجتماعی و فرهنگی تمدن یونانی را وارد مرحله‌ی تازه‌ای کرد؛ در آتن نیز گذار از دنیای موکنای به ترتیب خاصی انجام گرفت و با تحدید فرماندهی جنگ در کنار اقتدار پادشاهی، مفهوم *agora* شکل گرفت که دیگر شهر را نه بر محوریت قصر شاهی، بلکه بر مرکزیت فضای عمومی و مکان مشترک تبادل نظر و مجادله در مصلحت همگانی، تشکیل می‌داد و *Polis* را عینیت می‌بخشید. سولون آرخون آتنی، با رویگردانی از کاخ شاهی و مناسک آسمانی، متوجه شهروندان واقعی گردید و تعیین سرنوشت شهر را در داخل آن و با مشارکت شهروندان جست؛ وی جهل را نیز از عوامل پریشانی و اقتدار سیاستمدارانی دانست که مشروعیت خود را مستند به

آسمان و فرایزدی می‌دانستند و در گفتارهای خود در این موارد به شهروندان هشدار داد.

با شکل‌گیری اعتدال در ذهن و اجتماع یونانی، اندیشه ورزی فلسفی ظاهر شد و فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو به بحث از رابطه‌ی اخلاق فردی و شهروندی پرداخته و توأم با فلسفه ورزی، فلسفه‌ی سیاسی را نیز به وجود آوردند و در اندیشه‌های اینان برخی از وجوه حیات سیاسی یونان مورد تامل عقلانی قرار گرفت؛ به اجمال می‌توان گفت ویژگی شهرهای یونانی که عبارت بودند از ۱- برتری سخن بر ابزارهای اعمال قدرت، ۲- شکل‌گیری فضای عمومی و مشترک و ۳- برابری شهروندان در حق تعیین سرنوشت خویش، از زمینه‌های اجتماعی ظهور خردورزی یونانی و اندیشه‌ی فلسفی بودند. بنابراین فلسفه با کندوکاو در مسایل انسانی شهروندان به وجود آمد و با گسست تدریجی از بینش اسطوره‌ای و با تکیه بر خرد انسانی، حامل شناخت جدیدی گردید که پیش از آن در تاریخ انسانی سابقه نداشت.

خرد یونانی بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی و معرفتی آن و به دنبال احساس نیاز به اثبات عقلانی آموزه‌های دینی به جهان اسلام راه یافت؛ در جریان انتقال علوم و فلسفه‌ی یونانی به عالم اسلامی، عامل ایرانی مهمترین نقش را داشتند؛ از سوی وجود یحیی برمکی (۵۱۹۰) در مقام وزارت هارون الرشید که علاقه شدیدی به فلسفه و علوم یونانی داشته و از سوی دیگر کسب ریاست بیت الحکمه بغداد (۵۲۱۵) توسط حنین ابن اسحاق (متوفی ۲۶۴) که خود از مترجمان اولیه‌ی فلسفه‌ی یونانی بوده، بنیان شکل‌گیری جریان فلسفی در دوره‌ی اسلامی را پی افکندند؛ با این حال نهضت ترجمه به شیوه‌ی منظم و مشخص از قرن سوم آغاز شد. در میان مترجمان اولیه، نام یحیی بن البطریق که در زمان خلافت هارون و مأمون می‌زیست، در منابع به عنوان فردی چیره دست در

فلسفه و علاقه‌مند به پزشکی ذکر شده است. به نقل ابن ندیم، یحیی کتاب طیمائوس افلاطون را که عبارت بوده از سه مقاله به عربی ترجمه کرده بود؛ گذشته از این کتاب، ترجمه‌ی کتاب النفس ارسطو، کتاب الحيوان و آنالوطیقای اول و کتاب منحول سرالاسرار و احتمالاً سیاست ارسطو نیز از ترجمه‌های ابن البطریق بودند.<sup>۱۴۲</sup>

در این راستا، دارالخلافه مأمون به محور مطالعات و ترجمه‌ی متون علمی و فلسفی یونان و دیگر ملل و اقوام تبدیل شد و این خلیفه‌ی عباسی، احترام به اندیشمندان و دانش پروری را جزو دستگاه خلافت خود قرار داد.<sup>۱۴۳</sup> ابن ندیم داستانی را از دیدار رویایی مأمون با ارسطو نقل می‌کند که در آن ارسطو به سؤالات خلیفه‌ی مسلمانان در باره‌ی خیر پاسخ می‌گوید و آن را در عقل و شرع و جمهور مردم، زیبا معرفی می‌کند.<sup>۱۴۴</sup>

شدت علاقه‌ی مأمون به علوم و معارف ملل دیگر، وی را به تأسیس بیت الحکمه کشاند و وی آن را به صورت مؤسسه‌ای رسمی با کتابخانه‌ای مجهز که کتاب‌های آن توسط فرستادگانش از روم شرقی تجهیز شده بود، برای اولین بار دارالترجمه‌ی رسمی را در جهان اسلام بنیان گذاشت.<sup>۱۴۵</sup>

بر اساس گزارش ابن ابی اصیبعه، حنین ابن اسحاق اکثر تألیفات افلاطون و ارسطو را به عربی ترجمه نموده است.<sup>۱۴۶</sup> غیر از حنین بن

---

۱۴۲ - ابن‌الندیم، ص ۱۴۷.

۱۴۳ - مسعودی ۱۳۶۵، ص ۷/۳۸.

۱۴۴ - ابن‌الندیم، ص ۳۵۳.

۱۴۵ - ابن‌الندیم، ص ۳۵۳.

۱۴۶ - ابن ابی اصیبعه، ص ۱/۱۰۱ و قفطی، ص ۱۳۱.

اسحاق بایستی از قسطا بن لوقا (متوفی ۳۱۰) نام برد که منابع اولیه‌ی تاریخی و رجالی ترجمه‌ی برخی از آثار مهم فلسفه‌ی یونان را به او نسبت داده‌اند؛<sup>۱۴۷</sup> بعد از مترجمان اولیه، جریان فلسفه به دست افرادی چون الکندی و فارابی استقلال یافت و در کنار فلاسفه، مترجمان دیگری چون ابوبشرمتی و یحیی بن عدی که خود نیز از شارحان فلسفه‌ی یونانی به شمار می‌روند، در قرن چهارم ترجمه‌های تازه‌ای از آثار فلسفی ارسطو و افلاطون ارائه نمودند و نهضت ترجمه به دوران افول خود نزدیک شد.<sup>۱۴۸</sup> ابن ندیم، قفطی و برخی دیگر از تاریخنگاران در میان مترجمان متأخر آثار فلسفی یونانیان به عیسی بن زرعه و ابن خمار نیز اشاره نموده‌اند که تعدادی از رسالات ارسطو را به زبان عربی ترجمه نموده‌اند.<sup>۱۴۹</sup>

به جاست که در گزارش اجمالی نهضت ترجمه‌ی متون فلسفی یونان در میان مسلمانان، به سخن ابن ندیم درباره‌ی ما بعدالطبیعه ارسطو که در حقیقت یکی از پایه‌ای‌ترین متون فلسفی در میان فلاسفه‌ی مسلمان بشمار می‌رود، اشاره شود؛ ابن ندیم در گزارش ترجمه‌های موجود از ما بعدالطبیعه‌ی ارسطو می‌نویسد: «کتاب الحروف معروف به الهیات، این کتاب به ترتیب حروف الفبای یونانی تنظیم شده است و تا حروف «مو» از آن موجود بوده است که به دست ابو زکریا یحیی بن عدی ترجمه شده است. حرف «نو» را به یونانی به تفسیر اسکندر می‌توان یافت. و تمام این حروف را اسطاط برای کندی ترجمه کرده و در این باره داستانی حکایت شده است. ابو بشر متی کتاب «لام» به تفسیر اسکندر

---

۱۴۷ - ابن‌الندیم، ص ۴۲۵ و قفطی، ص ۲۶۳.

۱۴۸ - ابن‌الندیم، ص ۳۸۲ و قفطی، ص ۳۲۳.

۱۴۹ - ابن‌الندیم، ص ۳۸۳ و قفطی، ص ۲۴۶.

راه، که یازدهمین حرف است، به عربی درآورده است. حنین بن اسحاق نیز این کتاب را به سریانی برگردانده. ثامسطیوس تفسیری را از کتاب «لام» دارد که ابوبشر متی آن را به تفسیر ثامسطیوس ترجمه کرده است. شملی نیز ترجمه‌ای از آن دارد و اسحاق بن حنین نیز عده‌ای از کتابهای دیگر آن را ترجمه کرده و سوریانوس بر کتاب «باء» آن تفسیر نوشته که به زبان عربی ترجمه شده است و من آن را به خط یحیی بن عدی در فهرست کتابهایش دیده‌ام.<sup>۱۵۰</sup>

بر پایه‌ی متون فلسفی و در کنار مترجمان اولیه، نگارش‌های ابتدایی از مسائل فلسفی در میان عالمان مسلمان آغاز شد و ابویوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی توانست مجموعه‌ای از رسالات فلسفی را که تعداد آنها را نزدیک به ۲۴۲ عنوان ذکر کرده‌اند، برای آیندگان به ارمغان آورد.<sup>۱۵۱</sup> اگر چه اولین نویسنده‌ی فلسفی در جهان اسلام، الکندی بوده، ولی شروع تأملات عقلانی در مسائل اجتماعی و اعتقادی و بنیان‌گفتمان فلسفی، از آن ابونصر فارابی است. وی توانست پرسمان‌های فلسفی را منظم کرده و در عرصه‌ی آنها به گسترش معرفتی دست یازیده و جریانی جدید را در دوره‌ی اسلامی پی افکند.

در میان متون ترجمه‌شده‌ی قرون دوم و سوم، در کتاب اثولوجیا و الخیر المحض که به اشتباه منسوب به ارسطو دانسته می‌شدند، بیشترین تأثیر را در تکوین اندیشه‌های فلسفی مسلمین بر عهده داشته‌اند؛ اثولوجیا چنان که امروزه مشخص شده، گزیده‌ای از کتاب‌های چهارم و پنجم و ششم نه‌گانه‌های افلوطین است که توسط فرفوربوس نگاشته شده‌اند و در بردارنده‌ی نظریه‌ی کانونی فیض و نحوه‌ی صدور وجود از احد

---

۱۵۰ - ابن‌الندیم، ص ۳۶۶.

۱۵۱ - ابن‌الندیم، ص ۳۱۵.

می‌باشند؛ الخیر المحض نیز به اجمال همان نظریه‌ی صدور و جهان شناختی نوافلاطونی را ارائه می‌کند و عناصر اصیل این نحله نظیر تعالی محض مبدأ اول (خدا)، انتشار اشیاء از او و نظریه‌ی عقول واسطه‌ی فیض را برای فلاسفه‌ی جهان اسلام، مطرح می‌کند. این دو کتاب، خصوصاً اتولوجیا تا دوران معاصر، مدرسان حکمت را تحت سیطره‌ی فکری خود قرار داد<sup>۱۵۲</sup> و راه را برای گشایش حکمت اشراقی و قرائت‌های صوفیان از خرد یونانی هموار نموده‌اند.

توجه به مقدمه‌ی اتولوجیا و تطبیق آن با آموزه‌ها و دریافت‌های دینی فلاسفه‌ی دوره‌ی اسلامی از عقل و عقلانیت یونانی، مبین تأثیر بر جای مانده‌ی اتولوجیا در جریان شکل‌گیری حکمت در تمدن ایرانی و رانده شدن عقل به تحت سیطره‌ی شرع و تبدیل عقلانیت به طفیلی شریعت می‌باشد؛ نویسندگی اتولوجیا معتقد است که غرض او بحث در ربوبیت و تبیین آن است با نشان دادن این که ربوبیت علت اولی است و این که دهر و زمان هر دو تحت آن‌اند، و این که ربوبیت علل‌العلل و مبدع آن‌ها به نوعی از ابداع است و این که قوه نوریه از آن بر عقل می‌تابد. و از آن به توسط عقل به نفس کلی فلکی، و از عقل به توسط نفس بر طبیعت و از نفس به توسط طبیعت بر اشیاء کائن و فاسد می‌تابد، و این که این فعل [احد] بدون حرکت صادر می‌شود و این که حرکت همه اشیاء از اوست و به سبب اوست و این که اشیاء به سبب نوعی شوق و آرزومندی به سوی او به حرکت در می‌آیند.<sup>۱۵۳</sup>

خوشآمد و هماهنگی این گونه از مطالب نوافلاطونی به مذاق دینی حکیمان مسلمان، فلسفه را در مسیر حکمت دینی راند و منحنی آن را با

---

<sup>۱۵۲</sup> - ابن‌الندیم، ص ۳۱۵.

<sup>۱۵۳</sup> - بدوی، ص ۶.



گذر از حکمت اشراق سهروردی و عرفان نظری ابن عربی، به دست صدرالدین شیرازی در چاه حکمت متعالیه، که اوج و تعالی عقلانیت دینی بوده، افکند و دیگر مدرسان حکمت را به حاشیه نویسی و شرح نگاری به پرسمان‌های اندیشه ناپذیر متافیزیکی و بازماندن از مباحث ناندیشیده، دچار گردانید. توجه به مقولات واحد، عقل و نفس و جایگاه آن‌ها در سیر فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی، حاکی از غلبه‌ی اندیشه‌ی نوافلاطونی بوده و تلقی به قبول این مقولات و نگرشی دینی به آن‌ها، بدون استثناء در میان حکیمان به وضوح پیداست. حتی آن‌جا که حکیمان مسلمان از وجود و احکام آن بحث می‌کنند، مفهوم وجود را مترادف با واحد به کار می‌برند.

همان‌طور که اشاره شد، اولین نگارنده‌ی متون فلسفی در عالم اسلامی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی بود؛ وی که از مشوقان نهضت ترجمه و مدافعان فلسفه‌ی یونانی بوده، مجموعه‌ای از آثار و تألیفات و شرح و ترجمه‌های متون فلسفی عرضه نمود که راهگشای تأملات فلسفی ابونصر فارابی و دیگر فلاسفه مسلمان گردید. به استناد آثار و رسالات باقی مانده از کندی، دغدغه‌ی تطبیق شرع و عقل در کنار اصلی‌ترین پرسمان‌های فلسفی چون وجود شناسی و کاوش از جواهر و اعراض، مورد توجه کندی بوده و وی به لحاظ اوضاع فرهنگی - اجتماعی دوران حیات خویش، بخش عظیمی از نیروی فکری خود را صرف اثبات هماهنگی دین و فلسفه نمود. این سعی کندی در حقیقت اولین واکنش مثبت به آموزه‌های نوافلاطونی و نظریه‌ی صدور فیض از احد بود که سده‌های بعدی جای محوری را در سخن فلسفی دوره‌ی اسلامی به خود اختصاص داد. از طرفی توجه به عناوین برخی از آثار و تألیفات کندی نمایانگر این امر است که وی تا حدودی دلبسته‌ی اندیشه‌ی اعتزال بوده و فلسفه را در استخدام اثبات اندیشه‌های دینی که معتزله پیش از او

مطرح کرده بودند، می‌خواست؛ عدل الهی و بحث نبوت و زمان که عده- ای از نوشته‌های کندی را تشکیل می‌دهند، او را در مرز میان فلسفه و کلام قرار می‌دهد، همان آفتی که سرانجام با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی و تفتازانی، ادغام کلام و فلسفه و پدیداری حکمت (= کلام فلسفی) را در پی داشت. ابن ندیم نیز در میان تالیفات کندی، به دو رساله با عناوین "فی ان افعال الباری جل اسمه کلها عدل الاجور فیها" و "نقض مسائل الملحدین" که حاکی از افکار کندی بوده، اشاره می‌کند.<sup>۱۵۴</sup>

کندی روی علائق دینی خود، فلسفه را علم به حقیقت اول که علت هر حقیقتی است، تعریف می‌کند. این آموزه که بعداً در نگرش ابن سینا و صدرالدین شیرازی به علل‌العلل و وجود واجبی تبدیل می‌شود.<sup>۱۵۵</sup> با مراجعه به تاریخ فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی از کندی تا هادی سبزواری و پس از آن، می‌توان به این نکته پی برد که طفیلی دیدن فلسفه برای اثبات نظریات دینی و دلمشغولی اندیشمندان قوم در جهت برهانی کردن اعتقادات فرقه‌ای که با افراد متأخر معتزله آغاز و سپس از سوی اشاعره هم به کار گرفته شد و در میان علمای شیعه نیز رواج داشته، فلسفه را که معرفتی توأم با تأمل در امور انسانی بوده و با واکنش در برابر اساطیر یونانی و باورهای اورفه‌ای پدیدار شده بود، در مقاطع مختلف زمانی و برش‌های فکری تمدن ایرانی، از حل مسائل انضمامی جوامع و امور عقلانی انسانی بازداشت و در نهایت به استخدام شرعیات و کاوش شهودی، که در تأیید آنها، استدلالی نیز اقامه می‌شده، در مباحثی چون تفاوت صفات با ذات واجب الوجود و اثبات معاد جسمانی و طبقات عرش

<sup>۱۵۴</sup> - ابن‌الندیم، ص ۳۷۶ و ۳۷۲.

<sup>۱۵۵</sup> - الکندی، ۱۳۶۰، ص ۶۳.

و قیامت درآورد. به همین لحاظ درست در دورانی که فلسفه در جهان غرب پای در بنیان سوپژکتیویته‌ی فردانی می‌نهاد و از منظر سوژه، سعی در گسترش عقلانیت نو پیدا و گسست از قرون وسطی را می‌آغازید، خردورزی در تمدن ایرانی، پای در انگاره‌های اشراق و الهیات مانده بود و عالی‌ترین همت حکیم زمان (صدرالدین شیرازی)، تبیین معاد جسمانی و همانندی ماهیت واجب با انیتش بود. مگر نه آن که متأخرین از قدما به نقل از بریده‌های کتاب ارسطو آموخته بودند که «خدایی‌ترین [دانش] ارجمندترین است.»<sup>۱۵۶</sup> و دانشی که در پیرامون علل نخستین و علت اولی بحث می‌کند، حکمت نامیده می‌شود. بنابر این سنت حکمت در تمدن ایرانی، همیشه در پی حل معضلات عقیدتی بوده و کمتر موردی را سراغ داریم که به طرح سؤال اقدام کرده باشد و افقهای تازه‌ای را به سخن خردمندان باز کند؛ در استمرار این سنت حکمی و ترتیب نظام بسته‌ای از پاسخ‌های کلامی توسط صدرالدین شیرازی، راه را بر هرگونه تجدید نظر در فلسفه بست و نیروی فکری متفکران قوم را مشغول مسائل اندیشه ناپذیر متافیزیکی گردانید.

تأمل در برآمدن فلسفه‌ی یونانی در جهان اسلام، در حقیقت جوستن پاسخ به این سؤال است که چه ضرورتی داشت که عالمان مسلمان خود را با خرد یونانی آشنا ساخته و آن را وارد فرهنگ اسلامی کنند؟ شاید بتوان با مراجعه به وضعیت اجتماعی تمدن اسلامی در زمانی که فارابی به طرح مدینه و پرسش از آن می‌پرداخت، جواب این سؤال را پیدا کرد؛ فارابی در زمانی به طرح فلسفه‌ی سیاسی خود مبادرت کرد که شهرهای دارالاسلام پدیدار شده بودند و وی به جد در پی تأمل در دگردیسی مدینه‌های عربی و گفت و گوی خردمندان از ژرفای شهر بود. بنیاد

---

<sup>۱۵۶</sup> - ارسطو ۱۳۶۶، ص ۹.

منظومه‌ای فلسفی که عنصر کاوش از مدینه، محور آن را تشکیل می‌داد، حاکی از دگرگونی در شرایط اجتماعی و سیاسی جهان اسلام بود و فارابی به عنوان یک فیلسوف، به درستی دریافته بود که راه برون شد از بحرانی که دامنگیر اجتماع اسلامی شده، تنها از راه اندیشه‌ی فلسفی امکان پذیر خواهد بود؛ در عرصه‌ی فکری نیز به دنبال گسترش فتوحات سپاه خلافت، توانایی و کارآیی خلوص اولیه‌ی دینی از دست رفته بود و نظام اندیشگی تازه‌ای نیاز بود؛ این امری بود که معتزله به عنوان پیش کسوتان فارابی آن را دریافتند. مونتگمری وات معتقد است علت توجه عالمان مسلمان به فلسفه، همبستگی آن با علوم پزشکی و نجوم یونانی بود. وی اعتقاد دارد به لحاظ وضعیت بحرانی جامعه‌ی اسلامی در اوایل حاکمیت عباسیان، این علوم مورد عنایت خلفا بوده است؛ از طرف دیگر مواجهه‌ی متفکران مسلمان با پیروان سایر ادیان نظیر مسیحیان و نسطوریان و مللی که با فرهنگ فکری غیر اسلامی در دارالاسلام وارد شده بودند، علمای مسلمان را به طرف استفاده از روش‌های منطقی کشانده و منشأ ظهور گفتمان فلسفی در جهان اسلام را روشن می‌سازد.<sup>۱۵۷</sup> در توجه به سیر شکل‌گیری فلسفه در تمدن اسلامی، نفوذ معتزلیان در دستگاه خلافت پیش از پایان اسفبار آن و تشکیل محنه، در پر رنگ جلوه دادن اهمیت فلسفه برای خلفا و استقبال از علوم یونانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. معتزله با تکیه بر سلاح مقتدر فلسفه، بنیان‌گذار اندیشه‌های فلسفی شدند؛ با تغییر موضع خلفای عباسی از نظریات اعتزال و توجه به اهل حدیث و اشاعره، جو فکری نیز بر علیه فلاسفه دگرگون گردیده و از آن به بعد بود که فارابی در کنار نظر

---

<sup>۱۵۷</sup> - وات ۱۳۷۰، ص ۶۲.

ورزی‌های عقلانی خود، بحث تازه‌ای در مطابقت فلسفه با دین یا عقل و نقل گشود.

ابونصر فارابی با گسترش مباحث فلسفی الکندی و عمق بخشی به آنها، فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی را بر پایه‌ی شرح منظم افکار نوافلاطونی و به شکلی منسجم و تقریباً جامع، پی افکند و در کنار بحث از مسائل ما بعد الطبیعی، اصول اولیه و مبادی نظری فلسفه‌ی سیاسی را نیز از نظر دور نداشت؛ همو بود که با طرح مباحث فلسفی در سیاست، به کاوش از انواع و اقسام اجتماعات انسانی دست یازیده و از مدینه در مقام پرسمانی فلسفی، سخن به میان آورد. البته بلا فاصله باید اضافه کرد که اندیشه‌ی سیاسی فارابی درباره‌ی شهر مبتنی بر مبادی کلامی و فلسفی وی که نشأت گرفته از قرائت عقلانی از اسلام بود، استوار گردیده و فلسفه‌ی سیاسی فارابی را بایستی فقط از منظر نظام فلسفی وی که رنگی نوافلاطونی به خود گرفته بود، به مذاقه گذاشت. ابونصر فارابی اندیشه‌های فلسفی خود را چنان وسیع مطرح می‌کند که بحث وجود شناختی که بعداً به محور مباحث فلسفی تبدیل شد، جزئی از آن‌ها بشمار می‌رود. وی به بحث از سعادت بشری و ضرورت معرفت برای نیک زندگی کردن در مدینه می‌پردازد و در نظام فلسفی خویش، وجود اجتماعی را که نحوه‌ای از وجود مطلق است، فراموش نمی‌کند. دو کتاب مهم فارابی «آراء اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدینه» در بردارنده‌ی مباحث سیاسی وی از نظر گاهی فلسفی است و در آن‌ها اندیشه‌های نوافلاطونی توأم با اصول اعتقادی شیعی، طرح شده‌اند. بر این اساس، مسأله اخلاق نیز در میان تأملات فلسفی جای می‌گیرد و برای نخستین بار در عالم اسلامی، اخلاق دینی رقیب تازه‌ای برای خود پیدا می‌کند. با این حال فارابی به لحاظ تقیّد به مبادی دینی و خداشناختی خویش، در مباحث اخلاقی نتوانست اخلاق دنیوی «Secular» را پایه ریزی کند

و در نهایت، سعادت را در امور آخرت و اهتمام به زندگی اخروی ختم کرد. همچنان که در مباحث سیاسی نیز با تطبیق پادشاه - فیلسوف افلاطون به امام و نبی در آموزه‌های اسلام، فلسفه‌ی سیاسی را به جاده الهیات عقلانی رانده کرده و اندیشه‌ی سیاسی فلسفی را به بن‌بست نگرش خدا شناختی که در دستگاه فلسفی ابن سینا مطرح شد، هدایت کرد. بنابر این بی جا نیست اگر اندیشه‌ی فلسفی فارابی را به دو بخش عمده‌ی الهیات و سیاست تقسیم کنیم که در حقیقت وجوه دوگانه‌ای از اندیشه‌ای واحد بودند؛ اندیشه‌ی سعادت انسان متدین که زیر سلطه‌ی امام در مدینه‌ای فاضله به پرورش خرد دینی خویش اهتمام دارد. به حسب این نگرش، سیاست اجتماعی و اخلاق فردی ریشه در مابعد الطبیعه داشته و سرانجام نیز در محضر خداوند، دور تکاملی خود را تکمیل می‌کند. فارابی کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» را با بحث وجود (= احد در فلسفه‌ی افلوپین) آغاز می‌کند و با تأمل در صفات آن و کیفیت صدور جمیع اشیاء (= نظریه صدور نوافلاطونی) که در لعاب دینی طرح می‌شوند، به مباحث سعادت انسان در اجتماع فاضله می‌رسد و با کاوش از تفاوت مدینه‌های ضالّه و .... از مدینه فاضله و نقش عقل (= دینی) در رساندن انسان به سعادت اخروی، نوشتار خود را به پایان می‌رساند.

## ابن سینا و فلسفه نوافلاطونی

فلسفه‌ی ابن‌سینا حامل گفتمان دینی دوران پایه‌گذاری فرهنگ اسلامی در تمدن ایرانی بوده و رنگ و بویی از اوضاع اجتماعی - سیاسی قرن چهارم را در خود داشت؛ سنتی که ابن‌سینا را در خود پروراند، پای در نگاره‌های نو بنیاد عقلانی دین‌یاوران (خرد دینی) و باطنیان و به پس رانده شدن نظام دانایی شفاهی داشت که حول متن قرآن شکل گرفته بود. این دوران حاکی از شروع نظرگاهی نوین است در میان اهل دین که در گسست از نقل‌گرای صدر اسلام بنیان گرفته بود.

همین اندیشه‌های نوافلاطونی بود که با تیزهوشی ابن‌سینا به یک منظومه‌ی جامع و بسته‌ی فلسفه‌ی اسلامی شده‌ی نوافلاطونی در تمدن ایرانی تبدیل شد و به متنها درجه‌ی رشد و تکامل خود رسید، اگر چه ابن‌سینا دست به تعدیلاتی در مباحث منطق و جهان‌شناسی فارابی زد، اما اساس و پایه‌ی فکری او را بی‌کم و کاست حفظ کرد و فلسفه‌ای که آیین‌های دوران خود بود، عرضه نمود. به تعبیر داریوش شایگان «اندیشه بوعلی‌سینا چهارراه اندیشه‌ی شرقی و غربی است: جنبه‌ی غربی‌اش را باید در وجهی از اندیشه‌های بوعلی که به زبان لاتینی به فلسفه‌ی اسکولاستیک قرون وسطا منتقل شد دید، و جنبه‌ی شرقی آن همان اسلام ایرانی است که در آن سنت بوعلی‌سینائی همواره برقرار بوده و تا به امروز به حیات خود ادامه داده است. در قرن دهم میلادی، اندیشه در جهان اسلام رونق بسزا دارد و دوره‌ی بوعلی دوره‌ی مقارن با رویدادهای

بزرگ است.<sup>۱۵۸</sup> با این حال انسجام نوشتاری سبک ابن سینا نسبت به ابونصر فارابی، از عوامل گسترش مباحث فلسفی و ثبت آن به نام ابن سینا در میان عالمان اسلامی سده‌های بعدی گردید. به خاطر همین انسجام بود که نحله‌ی نوافلاطونی و اشراقی با رجوع به آثار و تالیفات ابن سینا، تحشیه نویسی و شرح نگاری را در ایران آغاز نموده و از سوی دیگر متکلمان خردستیزی چون فخرالدین رازی و ابوحامد غزالی با استناد به نوشته‌های ابن سینا، جریان مخالف با فلسفه را در تهافت نامه‌ها و نقد الاشارات، بنیان گذاردند.

ابن سینا در حقیقت تلاقی اندیشه‌های نوافلاطونی فارابی و روایت باطنی اسماعیلیه از اسلام بود؛ رواج اندیشه‌های اسماعیلی در بخارا و دیگر شهرهای ماوراء النهر از یک سو و گسترش سخن فلسفی در میان عالمان دینی که ابن سینا در مکتب آنان پرورش یافته بود، از سوی دیگر، حاکی از عوامل اساسی در شکل‌گیری تفکر فلسفی ابن سینا می‌باشد. بیهقی گزارشی از تأثیرات باطنی را در نوشته‌های ابن سینا ارائه کرده است.<sup>۱۵۹</sup> از طرف دیگر تبدیل فلسفه و خردورزی در تمدن ایران اسلامی، نتیجه‌ی منطقی نگرش‌آشنایان اولیه‌ی با فلسفه‌ی یونانی نظیر کندی و فارابی و بیش از آنان معتزله متأخر بود که فلسفه را به ماهو فلسفه به معرفت مستقل و گفتمانی خاص نگاه نمی‌کردند و تنها برای اثبات برهانی اعتقادات دینی و چالش فکری با خصم، یعنی نقل‌گرایان و اشاعره، به عنوان آلت مقدماتی و معرفت‌تمهیدی در خدمت آموزه‌های دینی به شمار می‌آوردند. آفتی که دامنگیر ابن سینا نیز شد و با خلاقیت وی درهم آمیخت و راه را برای عقلانیت شرعی و انحلال سخن مستقل

---

<sup>۱۵۸</sup> - شایگان ۱۳۷۳، ص ۱۹۱.

<sup>۱۵۹</sup> - نک: منتخب صوان الحکمه، ص ۴۰.



فلسفی هموار کرد و به جای عقلانیت در مقام بنیان تمدن، مبانی دینی و قرائت شریعتمدارانه از آن، سیطره‌ی خود را در مقاطع زمانی تا بر آمدن جنبش مشروطیت در ایران و پس از آن بر سخن فلسفی حفظ کرد و آن را در راستای انحطاط پیش راند.

برای نمایاندن اثرات اندیشه‌ی سینیایی در دوران پس از حیات ابن سینا و تعیین اندازه‌ی وام داری عالمان و اندیشمندان به آن اندیشه‌ها، ناچار ترسیم کلی ساختار فکری ابن سینا لازم می‌نماید و تبیین حدود پرسمان‌های وجود خدانشناسانه و کاوش از نظریات جهان شناختی و روان شناسانه‌ی او بایسته است؛ اما از آن جا که هر اندیشه‌ای در تعامل با عوامل اجتماعی و در میان مسائل بیرونی شکل می‌گیرد، اندیشه‌های فلسفی ابن سینا نیز بی تأثیر از عوامل خارجی و فضای فرهنگی - سیاسی دوران خود نبوده و به نوعی بیانگر روح دوران خویش بوده است، بنابر این پیش از شرح و توضیح سیستم فلسفی ابن سینا، نگاهی اجمالی به اوضاع فرهنگی - اجتماعی قرن چهارم که از سوی برخی محققان به حق «عصر زرین فرهنگ ایرانی» از پس «دو قرن سکوت» خوانده شده است، برای راهیابی به افکار نوافلاطونی ابن سینا ضرورت دارد.

شاید بتوان بنیان‌گذاری حکومت‌های مستقل آل بویه و سامانیان و ... را در ایران بعد از هجوم اعراب، مهمترین واقعه‌ی اجتماعی - سیاسی ایران اسلامی به شمار آورد؛ این واقعه، گذشته از تغییر شکل دادن به مسأله خلافت و به زیر سؤال بردن مشروعیت آن، در زمینه‌های علمی - فرهنگی نیز تأثیرات مطلوبی داشت و فرهیخته‌گان و اندیشمندان ایرانی را در صحنه‌ی فرهنگی تمدن اسلامی به اهرم با اهمیتی تبدیل کرد. تغییر شکل در وضعیت جغرافیای سیاسی جهان اسلام به دنبال دگردیسی در صورتبندی دانایی دوران پیشین که بر محور متن قرآن و به صورت نقلی و شفاهی تشکیل شده بود، پدید آمد؛ همان طور که تغییر و

تبدل در حیات فرهنگی مسلمانان نیز معلول گسترش جغرافیای اجتماعی و تبادل افکار با معارف و علوم ملل دیگر، خصوصاً تمدن ایرانی، بوده است.

در قرن سوم با گسترش «دارالاسلام»، و ناتوانی دستگاه خلافت از ابراز سلطه بر سرزمین‌های مفتوحه از یک طرف و رخ‌نمایی نیازها و اقتضائات جدید زندگی اجتماعی (و فردی) مسلمانان از طرف دیگر، فرصت مناسبی برای بزرگان ایرانی برای عرض‌اندام در صحنه‌ی سیاسی - اجتماعی فراهم آورد و آنان با تکیه بر مقام‌های حکومتی خود و با استفاده از غرور سرکوب‌شده‌ی ایرانیان، با این که آل بویه دولت مستعجل بود و نتوانست در گردباد حوادث دوام آورد، نخستین پاره‌گی‌ها را در حکومت واحد عباسیان به وجود آوردند.

اگر چه تاریخ‌نگاران، صفاریان را به عنوان اولین سلسله‌های حکومتی ایرانیان بعد از ورود اعراب نام می‌برند، اما با به قدرت رسیدن سامانیان و آل بویه و تحکیم قدرت این خاندان‌های ایرانی تبار بود که عصر زرین فرهنگ و تمدن ایرانی رخ نمود و در دربار پادشاهان سامانی و آل بویه بود که فرهیخته‌گان ایران زمین به بازسازی فرهنگ ایرانی - اسلامی توفیق یافتند.<sup>۱۶۰</sup>

سامانیان از جمله خاندان‌های ایرانی تبار بودند<sup>۱۶۱</sup> که از میان کشمکش‌های قبیله‌ای حکمرانان محلی سر برآوردند و بخش اعظمی از خاک ایران را تحت حکومت واحدی متحد کردند؛ اکثر منابع تاریخی که حوادث و جریانات قرون سوم و چهارم را نگاشته‌اند، سامان خدات را جد بزرگ سامانیان ذکر کرده‌اند که به همت عیاران بر شهر شاش دست

---

<sup>۱۶۰</sup> - زرین کوب، ص ۲/۴۱۷.

<sup>۱۶۱</sup> - نک: شبانکاره‌ای ۱۳۷۶، ص ۲۳.

یافته و به کمک فرزند خود به نام اسد به مساعدت مأمون در خراسان برخاسته و مأمون در مقابل، هر کدام از پسران او را به حکومت شهری از ماوراء النهر گماشته است. در سال ۲۵۱ق، واثق خلیفه‌ی عباسی، منشور حکومت تمامی ماوراء النهر را به نام نصر بن احمد سامانی صادر کرده و سلسله‌ی ایرانی در آن دیار شکل رسمی پیدا کرده است.<sup>۱۶۲</sup> گسترش حدود حکمرانی سامانیان مدیون پایمردی اسماعیل بن احمد و پسرش احمد بود که راه را برای صدارت پسرانش نصر و نوح و نواده‌اش نصر بن نوح و نوح بن منصور هموار کرد و ماوراء النهر با مرکزیت شهر بخارا استقلال نسبی از دار الخلافه‌ی بغداد کسب کرد. ابن سینا برای اولین بار در دربار نوح بن منصور به عنوان پزشک دیده شده که با موفقیت در معالجه‌ی وی، توانسته از کتابخانه سلطنتی بهره‌مند شده و به دنبال آشنایی با تألیفات بسیاری در علوم مختلف عصر، بر غنای معلومات خود بیافزاید.

با این که بیشتر اوقات شاهان سامانی صرف درگیری با همسایگان و رقیبان خود می‌شده، اما با این حال دربار آنان به روی اهل فرهنگ و اندیشه و تکریم عالمان باز بوده و فرهیخته‌گان و فیلسوفانی چون ابوریحان بیرونی، ابن سینا و .. در ارتباط با دربار سامانیان بودند؛ در زمان سامانیان، ادبیات فارسی رواج یافت و دیوانیان در مکاتبات خود، زبان فارسی را به کار بردند، مقوله‌ای که بعد از هجوم اعراب، تازه‌گی داشت و در حقیقت یادآور مجد و احیای عظمت روح ایرانی بود، همان طور که اشپولر معتقد است «تمدن و فرهنگ ایرانی بی نهایت مدیون ایشان است و هنوز هم باید عمل و رفتار سامانیان را به عنوان مشوق علم و

---

۱۶۲ - گوهرین ۱۳۴۷، ص ۱۳۲.

هنر در مدّ نظر داشت.»<sup>۱۶۳</sup> با این حال، حکومت سامانیان نیز به خاطر اختلافات داخلی و ضعف بنیه‌ی دفاعی آنان در مقابل هجوم روبه افزون ترک‌های غز، این سلسله ایرانی را که دارای نسب نامه‌ی ساختگی باستانی نیز بودند،<sup>۱۶۴</sup> به زوال کشاند و دوران تحرّکات علمی - فرهنگی در نواحی بخارا و خراسان به افول گرائید.

آل بویه یکی دیگر از حکمرانان ایرانی تبار بودند که به لحاظ نزدیکی به بغداد و در دست گرفتن مقام امیر الامرائی، نقشی بیش از سامانیان در برپایی هویت ایرانی و گسترش فرهنگ ایران زمین بر عهده داشتند؛ فرمانروایان بویه نیز با تنظیم شجره‌نامه‌ای که نسب آنان را تا پادشاهان ساسانی در برداشت و ضرب سکه به نام شاهنشاهی خویش، یادآور تمدن و فرهنگ باستانی ایران بودند.<sup>۱۶۵</sup>

با این حال آن چه از تاریخ بر می‌آید، این است که آل بویه از ماهیگیران و هیزم‌کشان نواحی ساحلی گیلان بودند که به خاطر فرار از فقر و تنگدستی به سپاه آل سامان وارد شدند و ظاهراً اولین منصب حکومتی خاندان بویه، ولایت داری کرج از سوی ابوالحسن علی بن بویه بود. با این که حکم ولایت از سوی مرداویج لغو شده بود، ابوالحسن با کمک برادرانش احمد و حسن و عده‌ای از هم بستگانش، توانست خراج آن نواحی را به دست آورده و با سخاوت آنها را میان سپاهیان یکصد نفری خود تقسیم کند، آوازهای این سخاوتمندی بود که عده دیگری از جنگجویان گیل و دیلم را به سوی ابوالحسن کشاند و به همراه تطمیع

---

<sup>۱۶۳</sup> - اشپولر ۱۳۷۳، ص ۱/۱۴۲.

<sup>۱۶۴</sup> - الانساب سمعانی، ص ۲۸۴ و سفرنامه ابن حوقل، ص ۲/۴۸۳ به نقل از:

گوهرین ۱۳۴۷، ص ۱۳۲.

<sup>۱۶۵</sup> - کرمر ۱۳۷۵، ص ۸۳.

برخی از سران سپاه آل زیار، موجبات تحکیم و پایه‌گذاری قدرت آل بویه را فراهم ساخت.

پسران بویه به دنبال جنگ و درگیری با حاکمان ولایات اصفهان کرمان و شیراز و دستیابی به پیروزیهای چشمگیر در عرض دو سال (از ۳۲۱ تا شوال ۳۲۲ق) توانستند حکومت نوپای آل بویه را در شیراز بنیان گذشته و خلعت و لوای امارت فارس را در مقابل سالانه هشت میلیون درهم از خلیفه الرضی بالله به دست آورند.<sup>۱۶۶</sup>

با رسمیت یافتن قدرت بوییان در شیراز از سوی خلیفه و اختلافاتی که میان حاکمان محلی در ایران وجود داشت، علی بن بویه و برادرش حسن، موفق به تصرف اصفهان و اهواز گردیده و با پیشروی سپاه بوییان، کرمان نیز از آن حکومت آل بویه شد (سال‌های ۳۲۲ تا ۳۲۸ق) بعد از آن ولایات ری و دیلم و طبرستان که از دیرباز سرزمین شیعیان بودند، به تصرف سپاه آل بویه درآمد. در سال ۳۳۴ق احمد بویه با ملاحظه‌ی ضعف دستگاه خلافت و منازعات میان امرای ترک به دارالخلافت بغداد رفته و با تجدید بیعت خلیفه، خلعت امیرالامرائی و لقب معزالدوله را به دست آورد؛ ابوالحسن علی بن بویه به لقب عمادالدوله و ابو علی حسن بن بویه به لقب رکن الدوله ملقب گردیدند و تقریباً اکثر مناطق ایران زمین تحت حکومت آل بویه که دارای اعتقادات شیعی بودند، افتاد؛<sup>۱۶۷</sup> تصمیم معزالدوله به انتقال خلافت از آل عباس به آل علی<sup>۱۶۸</sup> و برداشت انتقام گرانه از تصرف بغداد به دست سپاهیان آل بویه را می‌توان در راستای اعتقادات شیعی بوییان به تأمل گذاشت.

---

<sup>۱۶۶</sup> - زرین کوب، ص ۲/۴۲۱.

<sup>۱۶۷</sup> - اشیپولر، ۱۳۷۳، ص ۱/۱۶۹.

<sup>۱۶۸</sup> - ابن اثیر، ص ۶/۳۲۱.

با تثبیت قدرت آل بویه، علمای شیعه که پیش از آن در حاشیه قرار داشتند، به کانون فکری حکومت وارد شدند و عرصه را برای بیان اعتقادات مذهبی و بنیان و نضج گفتمان‌های فقهی و کلامی و تفسیری مناسب یافتند.<sup>۱۶۹</sup> از سوی دیگر آل بویه هم به لحاظ مسائل مذهبی و هم به جهت تفکیک اقتدار سیاسی خویش از دستگاه خلافت، مراسم خاص شیعیان نظیر سوگواری در عاشورای شهادت حسین بن علی و جشن سالروز عید غدیر خم و زیارت حرم ائمه شیعه را برای نخستین بار رسمیت بخشیدند؛ اما بر خلاف اکثر خلفای سنی مذهب، سیاست تسامح دینی و آشتی میان مذاهب را ترویج دادند. رونق نسبی تجارت و توجه به بازسازی و گسترش فضاهاى شهری، که میراثی از حیات باستانی ایران بود، چون ایجاد قنات و عنایت به بازارهای ثابت و تنظیم محلاتی که شهر نشینی را به شکل تازه‌ای در می‌آورد،<sup>۱۷۰</sup> از اقدامات مهم آل بویه بود که در ایجاد امنیت و عنایت دانشمندان علوم مختلف به دربار آنان بی‌تأثیر نبودند.<sup>۱۷۱</sup>

با زوال قدرت سامانیان به دست غزنویان و ایلک خانیان و آل بویه به دست سلجوقیان، عصر زرین فرهنگ ایرانی به سرآمد و دورانی به حیات اجتماعی و فرهنگی ایران تحمیل شد که راه را برای هجوم مغولان و انحطاط تمدن ایرانی هموار نمود و دوباره فرهنگ شیعی - ایرانی به حاشیه رانده شد و فرهیخته‌گان ایرانی، گوشه‌ی انزوا گزیده و علوم و فلسفه از رونق افتاد و حیات اجتماعی نیز دچار آشوب و بی‌امنی گردیده و در باتلاق خردستیزی در اندیشه و بی‌هویتی در تاریخ ایران، دورانی

---

<sup>۱۶۹</sup> - متز ۱۳۶۴، ص ۱/۲۱۹.

<sup>۱۷۰</sup> - زرین کوب، ص ۲/۴۸۱.

<sup>۱۷۱</sup> - حبیبی ۱۳۷۵، ص ۶۸.

آغاز شد که تا بر آمدن حکومت صفویه و بنیان تصوف متشرعانه با عنصر سلطنت، ادامه یافت.

عالمان و دانشمندان ایرانی با برخورداری از حمایت پادشاهان سامانی و آل بویه در رشد و گسترش حیات فرهنگی ایران، اهتمام داشته و آثار ماندگاری در عرصه‌های مختلف علمی و فلسفی به ارمغان آوردند؛ ابن سینا که در ماوراء النهر و بخارا رشد و نما یافته بود، به علت اختلال سیاسی - اجتماعی زادگاه خود، به دیار خوارزم و جرجان و ری رحل اقامت افکند و بالاخره بعد از دستیابی به مقام وزارت شمس‌الدوله در همدان و عزل از آن مقام، به اصفهان رفته و در دربار علاءالدوله مورد احترام و اکرام قرار گرفت. مهمترین تألیفات فلسفی ابن‌سینا چون کتاب الشفاء، کتاب الانصاف، دانشنامه‌ی علائی و الاشارات و التنبیهات حاصل اقامت وی در اصفهان بود، که تحت حمایت علاءالدوله قرار داشت و بیانگر روحیه‌ی علمی دوران و علاقه‌ی سامانیان و آل‌بویه به دانش و دانشمندان است. گذشته از ابن‌سینا، نام ابوسلیمان منطقی سجستانی، ابوعلی مسکویه رازی، ابوالحسن عامری، ابوحنیف توحیدی و ابوریحان بیرونی و ده‌ها عالم و فیلسوف که در رشته‌های مختلف علوم صاحب نظر بودند، در ترسیم روحیه‌ی فرهنگی - اجتماعی قرن چهارم دارای اهمیت می‌باشند.

عبدالحسین زرین کوب با اشاره به انقراض آل بویه که در اثر کشمکش‌های خانوادگی و دیگر عوامل بوده، به درستی در یک جمع بندی نهایی از دوران حاکمیت شاهان بویه در ایران و نقش آنان در تحرک فرهنگی تمدن ایرانی می‌نویسد: «... تصویری که ازین تجربه برای تاریخ باقی مانده تصویر جامعه‌ای پر تحرک و حیاتی پر تنوع و محیط بالنسبه بازی آکنده از استعدادهای سازنده بود که در آن شوق به احیاء سنت‌های ایرانی، علاقه به شعایر و آداب عربی و اسلامی را نفی

نکرد و محدودیت به نواحی غربی و مرکزی فلات ارتباط با حاصل میراث نواحی شرقی آن را غیر ممکن نساخت. تسامح فکری هم تا حدی بود که به اهل ذمه نیز در کارهای حکومت مجال همکاری داد و از اختلافات فرقه‌یی هم مانعی برای رشد و توسعه افکار فلسفی به وجود نیاورد، جامعه‌یی که با انقراض آل بویه از عراق و عقب نشینی غزنویان از خراسان رهبریتش به دست ترکمانان غز افتاد، با افول این دوره نوعی «رنسانس» را پشت سر گذاشت که دوران تسلط ترکمانان از حاصل آن بهره یافت، اما ادامه آن را هم غیر ممکن ساخت.<sup>۱۷۲</sup>

به طور کلی می‌توان سیمای حیات فرهنگی تمدن ایران را در عصر زرین خویش در دو جریان خلاصه کرد: ۱. جریان اول سنت خردگرایی یونانی را آمیخته باگنوستیک ایران باستان توأم کرده و گفتمان فلسفی را با رنگی نوافلاطونی عرضه نمود. ۲. جریان دوم سنت دینی اسلام را با دریافت شرعی و کلامی در خدمت تبیین اعتقادات دینی در گفتمان فقهی اشاعره و بنیان جریان خردستیزی پدیدار ساخت.

همان طور که گذشت فلسفه‌ی ابن سینا حامل گفتمان دینی دوران پایه-گذاری فرهنگ اسلامی در تمدن ایرانی بوده و رنگ و بویی از اوضاع اجتماعی - سیاسی قرن چهارم را در خود داشت؛ سنتی که ابن سینا را در خود پروراند، پای در انگاره‌های نو بنیاد عقلانی دین یاوران (خرد دینی) و باطنیان و به پس رانده شدن نظام دانایی شفاهی داشت که حول متن قرآن شکل گرفته بود. این دوران حاکی از شروع نظرگاهی نوین است در میان اهل دین که در گسست از نقلگرایی صدر اسلام بنیان گرفته بود. توجه به خرد و قرائت غیر متشرعانه از اسلام و نه خردورزی ناب، که عمدتاً در آرا و افکار اسماعیلیه و معتزلیان پدیدار شده بود، بنیان کلامی

---

<sup>۱۷۲</sup> - زرین کوب، ص ۲/۵۰۹.



ابن سینا را تشکیل می‌دادند و وی بر پایه‌ی نگرش خرد باورانه‌ی خویش به اسلام و متأثر از روحیه‌ی دینی دوران حیاتش که در محیط پرورش وی، از آن شیعیان بوده، فلسفه‌ی نوافلاطونی را با رنگ اسلامی عرضه نمود؛ سنت فلسفی که به دست ابن سینا رسید، با گذر از دوران ترجمه و با تعدیلات فارابی، اینک در خدمت اثبات اعتقادات دینی درآمد بود و ابن سینا در کنار این گفتمان نوپا، میراث بر علوم دینی نیز بود که از قرآن و متن غیر قابل خدشه‌ی آن نشأت گرفته بود؛ ابن سینا به لحاظ این که توانست بر مبنای آثار ترجمه شده‌ی فلسفه‌ی یونانی، منظومه‌ای منسجم از مسائل فلسفی ترتیب دهد که تا دوران حاضر، گفتمان فلسفی نتوانسته از آن فراتر رود، نخستین و آخرین فیلسوف دوره‌ی اسلامی و "مرد هزارساله" در تمدن ایرانی به شمار می‌رود؛ به این اعتبار گفتمان فلسفی توأم با سپیده دم زایش خود، شامگاه افول اندیشه را هم به ارمغان آورد، بنابراین تمام سیر تاریخی اندیشه‌ی فلسفی در ایران، ذیلی بر اندیشه‌های ابن سینا است؛ ابن سینا مرکز ثقل اندیشه‌ی فلسفی در ایران بوده و تمامی مشتغلان به حکمت و کلام نظیر سهروردی، خواجه نصیر طوسی، میرداماد و صدرالدین شیرازی تا هادی سبزواری و محمد حسین طباطبائی را بایستی از منظر حاشیه‌ای بر فلسفه‌ی ابن سینا به تأمل گذاشت، جریانی که از قرن سوم تا یازدهم در این نظام حاشیه‌ای استمرار یافته و در منحنی تاریخی خود به واسطه‌ی مبانی کلامی خود و پیچیده بودن در الهیات، به انتهای زوال عنصر خردورزی متمایل شده و در برهه‌ای از زمان (عصر مشروطیت) از کار آمدی بازمانده و پس از آن تا کنون به وانموده‌ی خردورزی و دانش کاذب (= ایدئولوژی) تبدیل گردیده و خود به مانعی در برابر خردورزی بدل شد.

تقی پورنامداریان در گزارش تاریخ اشراقگیری در تمدن ایرانی - اسلامی با تکیه بر رمز شناسی عرفانی به عنوان زبان معرفت اشراقی، انتقال آرای

اشراقی فارابی را به ابن سینا این‌گونه قرائت می‌کند: «ابن سینا بزرگترین فیلسوف مشائی عالم اسلام نظریات فارابی را پذیرفت و موضوع حدس یا عقل قدسی را بر نظریات او افزود. استعداد اتصال به عقل فعال را در برخی از مردم بدون نیاز به تعلم تصدیق و آن را عقل قدسی نامید و این استعداد را، که ناشی از نهایت صافی گشتن نفس بود، قسمی از نبوت و بلکه بالاترین اقسام نبوت شمرد. این که برخی از نفوس را در اثر صافی گشتن آن استعداد پدید می‌آید تا بدون تعلم از الهامات عقل فعال برخوردار گردند و محل ارتسام صوری شوند که در عقل فعال است، قبول و تصدیق تجارب صوفیانه و پیوند معرفت عرفانی و معرفت نبوی را در اندیشه‌ی ابن سینا به خوبی نشان می‌دهد. زندگی ابن سینا، بر خلاف فارابی، توأم با زهد و سلوکی صوفیانه نبود. اما وی در اواخر عمر به نوشتن آثاری دست زد که توجه و تمایل وی را به تصوف نشان می‌دهد. این دسته از آثار وی را باید اجزایی از حکمة‌المشرقیین او شمرد که چنان که خود در مقدمه‌ی منطق‌المشرقیین می‌گوید، می‌خواست آن را در مقابل فلسفه‌ی مشائی قرار دهد. ابن سینا در نمط‌های هشتم، نهم و دهم از کتاب‌الاشارات والتنبیهاات آن چه را صوفیه درباره‌ی عقاید خویش گفته‌اند، تصدیق و تحلیل می‌کند. خوارق عادات صوفیان را از ترک غذا برای مدتی دراز، انجام کارهای دشوار، قدرت بر اخبار غیب و حتی قدرت تصرف در عناصر را ممکن می‌شمارد و نیز در جایی از همین کتاب، هنگام سخن گفتن از رؤیت غیب و اطلاع از آن، به تجارب شخصی خود در این زمینه اشاره می‌کند. از میان رساله‌های متعدد ابن سینا در ارتباط با عقاید صوفیانه و حکمت اشراقی، سه داستان رمزی حی

بن یقظان و رسالۃ الطیر و سلامان و ابسال را می‌توان تعبیر و حکایتی از تجارب روحانی وی شمرد.<sup>۱۷۳</sup>

اگر چه ابن‌سینا آموخته‌های سلف خود خصوصاً فارابی را در یک منظومه‌ی فلسفی بسته عرضه نمود و با تأمل در دوران حیات وی، انتظاری پیش از این هم نمی‌توان از او داشت، اما شارحان خلف ابن‌سینا نظیر لوکری و بهمنیار به جای گسترش مسائل فلسفی و طرح سؤالات جدید، جریان توافق فلسفه و دین را وجه همت خویش ساخته و سیر فلسفه‌ی عقلانی را در ایران به بن‌بست کشانده و خردورزی را به عمد در خدمت تبیین اعتقادات دینی، خداشناسی و فرجام‌شناسی به انحطاط و سقوط در وادی مباحث اندیشه‌ناپذیر مابعدالطبیعی و عوالم مجرد راندند؛ از آن پس کاوش از تعداد عقول و چگونگی صدور عالم از خالق مطلق (= واجب الوجود) وجدال در اقسام صفات باری و شماره‌ی اسمای الهی، مشغله‌ی اصلی خردورزان قوم شد و پرسمان‌های حیاتی و انسانی به بوته‌ی فراموشی سپرده شدند؛ حقیقت نیز منحصر در اثبات باری شد و امور واقع انضمامی مورد بی‌مهری قرار گرفت. نتیجه‌ی این جریان، ظهور جریانات خردستیز صوفیان از یک سو و متشرعان از سوی دیگر بود که راه را در مقاطع حسّاس تاریخی برای عنصر استبداد در عرصه‌های سیاسی و حاشیه‌نویسی و تکرار افکار ابن‌سینا با رنگ و العاب شرعی‌تر در میان عالمان هموار نمود؛ پی‌جویی از انحنای فلسفه در تمدن ایرانی، توضیح مبانی معرفتی را که در شکل‌گیری اندیشه‌ی فلسفی ابن‌سینا مؤثر بوده‌اند و آن را به خادم دیانت تبدیل کردند، ضرورت می‌بخشد.

---

<sup>۱۷۳</sup> - پورنامداریان ۱۳۷۵، ص هفده.

به سخن ذبیح‌الله صفا «فیلسوف بزرگ بخارائی ما در تأکید مبانی فلسفه‌ی منسوب به ارسطو که به یاری اسکندرانیان به مبانی عقاید افلاطون نزدیک شده و رنگ نوافلاطونی یافته بود، فی‌الواقع دنباله‌ی کار فارابی را گرفته بود. در همین حال باید متوجه بود که بوعلی در بعضی از موارد از تاثیر متکلمین زمان برکنار نبوده و گاه نیز چنان به دفاع از مبانی دین همت گماشته است که گویی متکلمی عنوان فیلسوف گرفته و می‌خواهد وظائف متکلمین را انجام دهد. سعی در اثبات نبوت و توجیه مساله‌ی معاد و وحی و الهام و معجزات و کرامات و نظایر این مسائل او را بسیار به مقاصد و غایات متکلمین نزدیک ساخته است و همچنین است تفاسیر فلسفی بر برخی از قسمت‌های قرآن که درست یادآور سنت و روش معتزله‌ی قرن چهارم و تفاسیری است که اهل سنت و حدیث و اشاعره آن‌ها را از آن جا که مبتنی بر رأی مفسر بود نه بر نقل از پیشینیان، مردود و نامعتبر می‌شمرده‌اند.»<sup>۱۷۴</sup>

مبادی فکری ابن سینا و منابع معرفتی وی را در تکمیل فلسفه‌ی دوره‌ی اسلامی می‌توان در موارد ذیل ارزیابی کرد و نقش هرکدام از این منابع را در میان آثار و تألیفات ابن سینا عرضه نمود؛ پایه‌های معرفتی ابن سینا عبارتند از:

۱. اصول اعتقادی دین اسلام که عمدتاً از طریق قرائت باطنی فرقه‌های شیعی، خصوصاً شیعه دوازده امامی و اسماعیلیه در محیط پرورش ابن سینا مطرح بودند و نگرش خاصی به پرسمان‌های دینی نظیر توحید، نبوت و عقل داشتند؛ تفاسیری که ابن سینا بر سوره‌های مختلف قرآنی نوشته و سه رساله‌ی رمزی وی حاکی از انگاره‌های باطنی اسماعیلیه در اندیشه‌ی ابن سینا و سیستم فلسفی او هستند. نظریه‌ی عقل به آن گونه

---

<sup>۱۷۴</sup> - صفا ۱۳۷۱، ص ۳۷۵.

که در دست ابن سینا پرورانده شده است، در حقیقت باز پرداختی از افکار اسماعیلیه، و خصوصاً نگرش اخوان الصفا به عقل به عنوان صادر نخستین از آن خلق شده است.

۲. فلسفه‌ی نوافلاطونی ابونصر فارابی که بر پایه‌ی ترجمه‌ی متون یونانی، در یک قرن پیش از ابن سینا به جهان اسلام وارد شده و رنگ و خصلت دینی پیدا کرده بود.

۳. علوم جزئی و طبیعیات و طب نیز بی تأثیر در نظرات و افکار فلسفی ابن سینا نبوده و در جای جای تألیفات فلسفی وی، رد پای طبیعیات ارسطویی و جهان‌شناسی بطلمیوس به وضوح پیداست.

انگاره‌های باطنی اسماعیلیه در میان پایه‌های فکری ابن سینا از اهمیت بسزایی برخوردارند و همین اندیشه‌ها بودند که بر جنبه‌ی خردورزانه‌ی ابن سینا غلبه نمود و در همسویی با دیگر آموزه‌های بود، پدید آوردند. قرن سوم هجری را "عصر طلایی نهضت اسماعیلی" خوانده‌اند، چه در این دوران داعیان اسماعیلیه دعوت خود را آشکار کردند و حکومتی مقتدر در مصر به وجود آوردند؛ از طرف دیگر اندیشه و ادبیات اسماعیلی نیز به شکل کامل عرضه شد. مکتوبات داعیان در زمینه‌های کلام، فلسفه یادآور دوران طلایی مکتب اسماعیلی است که در راستای امتزاج گرایش‌های باطنی و گنوسی ایران باستان و هلنی مآبی یونانی با اعتقادات دینی اسلام صورت گرفته است. عناصر نوافلاطونی در کیهان‌شناسی اسماعیلی و تعبیرات و تفاسیر رمزگونه و باطنی، حاوی نظریه‌ای جامع در نظم کیهانی بود که با ظهور نهضت اسماعیلیه، فرصت بروز یافتند.

در خارج از تمدن ایرانی، خلافت فاطمیان برای نشر و گسترش "حقایق" جهان‌شناسی و دینی اسماعیلیه، در شهر نوتاسیس قاهره،

جامع‌الازهر را بنیان گذاشتند و در داخل ایران زمین داعیان اسماعیلی به شکل دیگری به تبلیغ اندیشه‌های خود پرداختند. اساس پایه‌ریزی این اندیشه‌ها مبتنی بر دریافت خاص این فرقه از خرد بود که شاید بهتر از هر کس دیگر در تمدن ایرانی، ناصر خسرو آن را بیان کرده است. اگر چه از نظر تاریخی جمع باطنی و مخفی "اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا" تقدم بر ناصر خسرو دارد،<sup>۱۷۵</sup> اما همانطور که گفتیم هم به لحاظ بیان روشن ناصر خسرو و هم مورد اختلاف بودن نویسندگان رسائل اخوان‌الصفا، تبیین و بیان اندیشه‌های اسماعیلی در نوشته‌های ناصر خسرو را در اولویت قرار می‌دهد و از طرفی گسترش اندیشه‌های اسماعیلی بیشتر از طریق آثار و تالیفات ناصر خسرو و دیگر داعیان اسماعیلی در ایران بوده تا رسائل اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا؛ تاثیر انگاره‌های باطنی در میان عالمان و اندیشمندان ایرانی به حدی بود که تا دوران معاصر آن آموزه‌ها استمرار داشته است؛ آرامش دوستدار حتی نفوذ آرای باطنی ناصر خسرو و دریافت او از خرد را در نزد منورالفکرانی چون آخوندزاده نیز ردیابی می‌کند و در بحثی تاریخ‌شناسانه، تاثیر بینش باطنی در میان روشنفکران جدید ایرانی را از عوامل "امتناع تفکر در تمدن ایرانی" دوران معاصر می‌داند.<sup>۱۷۶</sup>

ناصر خسرو خرد را در معنای دینی آن به کار می‌گیرد و آن را به عنوان هادی و راهبر به حقایق دینی و اثبات حقانیت اسلام و تائید واقعیت نبوت، معرفی می‌کند؛<sup>۱۷۷</sup> و این صفت - اعنی عقل - مر خدای را روا نبود، از بهر آنک او مبدع عقل بود و عقل به مردم معروف بود که همی گویند: فلان عاقل است و خدای را عالم گفتند بدانج علم صفت عقل بود، به

---

<sup>۱۷۵</sup> - مسکوب ۱۳۷۱، ص ۱۰۵.

<sup>۱۷۶</sup> - دوستدار ۱۳۷۰، ص ۳۲.

مثل صفت خدای بود.<sup>۱۷۷</sup> "همو در توضیح فرق علم، که صفت خداوند است، و عقل، که از آن انسان است، می‌نویسد: "حد علم تصور است مر چیزی را چنانک آن چیزست... و گفتند که حد عقل آن است که او جوهری بسیط است که مردمان چیزها را بدو اندر یابند... و علم فعل عقل است که مردم به عقل اندر یابد چیزها را چنانک آن چیزهاست. پس مردم را عاقل گفتند بدین سبب که مر او را چیزی بود که بدان چیز مر چیزها را به حقیقت اندر یافت."<sup>۱۷۷</sup> ناصر خسرو نیز بمانند متکلمان و برخی از فلاسفه‌ی مسلمان در تنگنای ایجاد هماهنگی میان عقاید دینی و خرد یونانی گرفتار است و همانند پیش کسوتان خود بالاخره خرد را در پای شرع و تاویل باطنی از آن به مسلخ می‌برد؛ ناصر خسرو تحت تاثیر ایجاد همبستگی میان شرع و عقل، خود درباره‌ی نام‌گذاری کتابش (جامع‌الحکمتین) می‌نویسد: "چو بنیاد این کتاب برگشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب را جامع‌الحکمتین و سخن گفتم اندرو با حکمای دینی به آیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه‌السلام؛ و با حکمای فلسفی و فضلالی منطقی به برهان‌های عقلی و مقدمات منتج مفرج، از آنج حکمت را خزینه‌ی خاطر خاتم ورثه‌الانبیاست - علیهم‌السلام - و شمتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست."<sup>۱۷۸</sup>

همین ناآگاهی از بنیان‌های تاریخی فلسفه و دین و فکر وحدت‌گرایانه بود که خردورزی یونانی را در گرداب شریعت‌گرایانه‌ی اکثر اندیشمندان تمدن ایرانی از فارابی تا ابن سینا و اسماعیلیان و صوفیان و اشاعره تا سهروردی و صدرالدین شیرازی به وجه غالب اندیشگی تبدیل کرد و

<sup>۱۷۷</sup> - ناصر خسرو ۱۳۶۳، ص ۲۴۹.

<sup>۱۷۸</sup> - ناصر خسرو ۱۳۶۳، ص ۱۸.

تمدن ایرانی را در حساس‌ترین دوران خود، چه در ایام بازسازی تمدن ویران شده‌ی ایران در قرن پنجم و چه در استقرار آرامش بعد از هجوم مغولان و چه در مواجهه با دنیای مدرن در قرن نوزدهم، متکی بر اشراقی‌گری و اصحاب متشرعه گردانید و بحرانی جدی و ماندگار را بر خردورزی که اساس و پایه‌ی تمدن سازی در اجتماع ایرانی می‌توانست باشد، تحمیل کرد. با خاموش شدن چراغ خردورزی، تمدن ایرانی قدرت طرح پرسش از مسایل فرهنگی و اجتماعی خود را از دست داد و با ظهور تمدن مدرن، این تمدن باستانی در حاشیه قرار گرفته و نتوانست نقش پیشین خود را در بنیان تمدن جدید جهانی اجرا کند؛ داریوش شایگان به درستی در تبیین وضعیت تمدن ایرانی در دوران نوزایی تمدن مدرن جهانی می‌نویسد: "... تعطیلات خوش ما ناگهان به پایان رسیده بود. زیرا در این فاصله، جهان تغییر کرده بود، تاریخ پیش رفته بود و محیط زیست مأنوس ما زیر و رو شده بود و ما در برهوتی افتاده بودیم که نه سرزمین نیاکانمان بود و نه آب و خاک اربابان جدیدمان؛ خوب دیگر کسی حق را به غایبان نمی‌دهد. آری ما حق نداشتیم، زیرا در میعادگاه تاریخ دیر رسیده بودیم."<sup>۱۷۹</sup>

ناصر خسرو خرد را نیروی تکمیل کننده‌ی وجود انسانی می‌داند. وی معتقد است با به کارگیری خرد است که انسان به کمال وجودی می‌رسد و به آفریدگار از همه‌ی موجودات نزدیکتر می‌گردد. پس "خردمند آن است که نیکو بنگرد در خویشتن، تا ببیند و هم از آن روز باز که نطفه‌ئی بودست، و اندر رحم مادر افتاده است، همی سوی خدای شود، و به درجه درجه همی آمدست از حالی ضعیفتر به حالی قویتر و از مکانی فروتر به

---

<sup>۱۷۹</sup> - شایگان ۱۹۹۱، ص ۲۶.



مکانی برتر، تا آن گاه که پیش خدای شود.<sup>۱۸۰</sup> بنابراین "شرف نفس مردم بر دیگر چیزها آنست که او مر عقل را پذیرنده است."<sup>۱۸۱</sup> بر این اساس خرد انسانی برای این که صاحب خود را به اصل و غایتش که همان خدا باشد، نزدیک گرداند دنیا و غیر خدا را در نظر انسان خوار و بی مقدار می‌گرداند. ناصر خسرو می‌نویسد: "اندر مردم یابنده هست که مر او را اندر ملک ظاهر خدا نصیبی نیست و آن عقل است، بلکه عقل مراو را از این ملک بازدارنده است و مر این را به نزدیک او خوار کننده و حقیر گرداننده است. این حال دلیل است بر آن که مردم بدین یابنده‌ی باطن مر ملک باطن خدای را می‌خواهد یافتن پس از آن که از این ظاهر پرداخته باشد و این یابنده‌ی باطن او این جا قوی گشته باشد به غذای علمی آن علمی که از پیش او آمده باشد."<sup>۱۸۲</sup>

از دیدگاه تاویلی ناصر خسرو، انسان خردمند که سر در فرمان برداری خداوند دارد، صاحب نیرویی در حد شریعت است و تعارضی میان یافته‌های خرد در راه خداشناسی و خدا پرستی و دستورات شریعت در عبادت خداوند قابل تصور نیست و بلکه خرد راهنمای عمل یا به تعبیر حکما، خرد عملی است که در اصطلاح متکلمان و متشرعان از آن به خرد جزوی نام برده شده است. از نظر ناصر خسرو هم "این عقل‌ها که ما همی کسب کنیم فرو ریختن عقل کلست بر نفوس جزوی."<sup>۱۸۳</sup> پس همان طور که خرد راهنمای خداشناسی است، نشات گرفته از وجود الهی نیز می‌باشد و تصور وجود استقلالی برای خرد یا خردورزی ناب فلسفی

---

۱۸۰ - ناصر خسرو ۱۳۶۳، ص ۹۶.

۱۸۱ - ناصر خسرو، ص ۱۹۲.

۱۸۲ - ناصر خسرو، ص ۱۸۳.

۱۸۳ - ناصر خسرو، ص ۲۰.

برای ناصر خسرو و دیگر اسماعیلیان غیر قابل قبول است؛ همان طور که فقها نیز در میان ادله‌ی استنباط، خرد بیانگر احکام شریعت را مقبول می‌دانند و صوفیه هم نیروی الهامی را خرد نامیده و بالاخره اشاعره خرد نقلی را که در خدمت کتاب و سنت باشد، می‌پذیرند. .

ناصر خسرو خرد شرعی و باطنی را تمایز دهنده‌ی نیک و بد، گناه و ثواب و عامل متمایز کننده‌ی انسان از حیوان می‌داند و به این ترتیب خرد معادی یا دینی را به جای خرد معاش و دنیوی می‌گذارد و از آن جا که علم و آگاهی را فعل خرد می‌داند، غیر علوم الهی و دینی را شایسته‌ی خردمند متدین نمی‌شمارد؛ در استمرار این دیدگاه است که توجه متفکران ایرانی در تاریخ فرهنگی این مرز و بوم از کاوش در طبیعیات و طب و دیگر علوم جزئی به اصطلاح قدما به سوی علم الهی و اشراق ربانی و علم فقه معطوف شد و مولانا در سخن عرفانی خود، علم را در خور اسب و خر خواند و ملاصدرا در قرائت حکمی از دین، بر این که ابن سینا مدتی را صرف علم طب و سیاست کرده بود، بر او خرده گرفت.

خوانش دینی از خرد و سیطره‌ی متشرعان و متصوفان بر حیات فرهنگی تمدن ایرانی آن چنان ریشه دار و نیرومند بود که بالاخره فلسفه‌ی ابن سینا را نیز به سوی اشراقیگری راند و او نیز در اضمحلال خردورزی با دوری جستن از سیاست و اخلاق اجتماعی و علوم طبیعی، به تشریح مراحل عروج نفس در مقامات عارفانه پرداخت و چونان اسماعیلیه و دیگر متفکران دینی به بازپرداختی از اتحاد نفس با عقل فعال توجه نمود؛ از پس این چرخش اشراقی، رسالات تمثیلی ابن سینا و نمط‌های سه گانه‌ی پایانی کتاب اشارات پدید آمدند و نظام فکری را که از منطق شروع شده بود، به مقامات عرفانی ختم گردانیدند. ابن سینا در چرخش اشراقی خویش، علم را محصور در علم لدنی و حضوری پیمانده که

دغدغهای جز راهیابی به حریم کبریایی نداشت و برای انتقال و دگردیسی به مرحله‌ی حصول عقیم بود. سهروردی نیز بنیان حکمت اشراقی خود را از خاتمه‌ی کار ابن سینا شروع نمود و با به‌استخدام درآوردن انگاره‌های باستانی خرد مینوی ایرانیان و حفظ مقام خرد دینی به بازتولید روح قومی و خاطره‌ی ازلی ایران زمین در اندیشه‌ی اشراقی و جهان بینی خره‌ی کیانی پرداخت.<sup>۱۸۴</sup> به دنبال غلبه‌ی چنین افکاری بود که فلاسفه در جامعه‌ی ایران تکفیر شدند و تهافت نویسی در عرصه‌ی فرهنگی و فکری باب روز شد و آثار فلسفی از صفحه‌ی روزگار محو شدند و رسالاتی چون "رشف‌النصائح الایمانیه و کشف‌الفضایح الیونانیه"، خردورزی را از تمدن ایرانی - اسلامی خارج نمود؛ امام ابوالقاسم قشیری از مرشدان صوفیه در بیانی غرورآمیز که حاکی از وضعیت فرهنگی ایران زمین در آن دوران بود، قربت الی الله می‌نویسد: "به امداد توفیق الهی، کتاب ابن سینا که به شفا مترجم است و به حقیقت کتاب شفا است در ده مجلد، به اشارت خلیفه‌ی وقت الناصر لدین الله مغسول گردانیده شد."<sup>۱۸۵</sup>

---

<sup>۱۸۴</sup> - شایگان ۱۳۷۳، ص ۲۸۵.

<sup>۱۸۵</sup> - قشیری، ص ۸۲.



## مؤلفه‌های متافیزیک ابن سینا

پرسمان وجود و پژوهش در زوایای کلی این مفهوم مبنایی، آغازگر اندیشه‌های فلسفی ابن سینا است؛ سنت پرسش از وجود و مسأله شناخت به آن = «Ontologie» به فلسفه‌ی ارسطو باز می‌گردد و ابن سینا به پیروی از مشائین، پیش از هر مسأله دیگری، حدود دانش مورد تفکر خود را معرفی می‌کند؛ از نظر وی دانشی که از هستی‌شناسی سخن می‌گوید، شایسته‌ی نام متافیزیک بوده و موجود بماهو موجود، موضوع متافیزیک را تشکیل می‌دهد. «پس نخستین موضوع این دانش موجود بما هو موجود بی هیچ شرطی و قیدی است.» کاوش از هستی خدا نیز از مطالب متافیزیکی بوده، نه موضوع اصلی متافیزیک.

ابن سینا با استفاده از مواد فکری - کلامی عصر خود، نظام فلسفی منسجمی بنیان گذاشت که بعد از او، هیچ کدام از حکیمان مسلمان نتوانسته فراتر از آن رفته و پرسش جدیدی خارج از متون وی طرح کند؛ فلسفه‌ی ابن سینا را می‌توان در چهار بخش که هر کدام از دیگری مایه گرفته و روی هم یک سیستم نظری را تشکیل می‌دهند، مورد تأمل قرارداد؛ مضامین وجودی - خداشناختی - جهان‌شناختی و نظریه‌ی شناخت، اضلاع چهارگانه‌ی فلسفه‌ی سینایی را تشکیل می‌دهند. در واقع «علوم طبیعی و ریاضی که شیخ‌الرئیس با آن سروکار داشت، شامل تقریباً همه‌ی علوم آن زمان می‌شود و رسالات او از یک سو مربوط به علم حیل و ماشین‌های ساده است و از سوی دیگر به تمثیلات عرفانی و علوم سری. مطالعه و تحقیق درباره‌ی طبیعت در نظر شیخ شامل است بر همه‌ی مراتب جهان از ادنی مرتبه‌ی جهان تا عالم روانی و نفسانی.

وانگهی برای نیل به علم در این قلمروی وسیع او از همه‌ی روش‌هایی که در شناخت در مقابل انسان نهاده شده، استفاده کرده است، از حواس خارجی گرفته تا استدلال و بالاخره کشف و شهود عقلانی. هر کدام از این طرق انسان را با یک نوع دانش درباره‌ی طبیعت آشنا می‌سازد و نیز هر یک دارای محدودیتی است، مگر نیروی عقلانی که فی نفسه کلی است و ورای محدودیت‌های این جهان است و می‌تواند تمام جزئیات را در کلی و کثرت را در وحدت جذب کند. اموری که از راه حواس کشف شده است، تا هنگامی که به وسیله‌ی نیروی عقلانی در یک نظر کلی درباره‌ی جهان جذب نشود بی معنی و بی ارتباط است و فقط در پرتو اصول کلی عالم عقلانی است که جزئیات عالم کثرت و شعب گوناگون علوم طبیعی ارزش یافته و می‌تواند انسان را با آشکار ساختن پیوستگی همه‌ی موجودات و اتکا و ارتباط این عالم با عالم بالا به سوی علم واقعی هدایت کند.<sup>۱۸۶</sup> پرسمان وجود و پژوهش در زوایای کلی این مفهوم مبنایی، آغازگر اندیشه‌های فلسفی ابن سینا است؛ سنت پرسش از وجود و مسأله شناخت به آن = «*Ontologie*» به فلسفه ارسطو باز می‌گردد و ابن سینا به پیروی از مشائین، پیش از هر مسأله دیگری، حدود دانش مورد تفکر خود را معرفی می‌کند؛ از نظر وی دانشی که از هستی‌شناسی سخن می‌گوید، شایسته‌ی نام متافیزیک بوده و موجود بما هو موجود، موضوع متافیزیک را تشکیل می‌دهد. «پس نخستین موضوع این دانش موجود بما هو موجود بی هیچ شرطی و قیدی است.» کاوش از هستی خدا نیز از مطالب متافیزیکی بوده، نه موضوع اصلی متافیزیک.<sup>۱۸۷</sup>

<sup>۱۸۶</sup> - نصر ۱۳۵۹، ص ۳۶۲.

<sup>۱۸۷</sup> - ابن سینا، ص ۵.

از نظر ابن سینا، مفهوم وجود شناخته‌ترین مفاهیم بوده و قابل تعریف به تعریفات منطقی که مبتنی بر شناخت حدود و رسوم مفاهیم هستند، نیست؛ «هستی را خرد خود بشناسد، بی حد و بی رسم که او را حد نیست که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عامتر نیست و او را رسم نیست، زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست.» با این حال، مفهوم وجود گستره‌ای به فراخنای وجودات محسوس و معقول داشته و شامل هر آن چه واژه‌ی بودن به آن تعلق می‌گیرد، بوده و «حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد یا غیر آن.» از سوی دیگر صدق مفهوم هستی بر مصادیق خود، یکسان نبوده و هستی دارای مراتب تشکیکی است و صدقش بر افراد خود به شدت و ضعف و زیادت و کمی است. «هستی معنایی است که به چیزها به پیشینی و پسینی افتد و برخی از هستی بهره استوارتری داراست، مانند جوهر و آنچه به خود قائم است و هستی در آن چه دارای وجود است، مختلف نیست. بلکه اگر اختلافی هست در استواری و ضعف است.»

ابن سینا در گسترش پرسمان‌های وجودی فلسفه‌اش، میان چیستی چیزها و هستی آنان تمایز قائل می‌شود و با بازگشت به متافیزیک ارسطو از منظر شرح فارابی از آن، در توضیح این تمایز می‌گوید: «اما هستی، ماهیت چیزی و جزئی هم از ماهیت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، هستی داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه بر آنها روی می‌دهد. از نظر ابن سینا، وجود عارض بر ماهیت بوده و بر پایه‌ی مراتب تشکیکی هستی که نمایانگر دوگانگی فلسفی است، مفاهیم جوهر و عرض در بحث از جهان‌شناسی و واجب و ممکن در نظام خداشناسی فلسفی به میان کشیده می‌شوند. ابن سینا بر پایه‌ی هستی‌شناسی مشایی خویش، به مباحث خداشناسانه توجه کرده و از منظر مفاهیم

فلسفی، به تشریح ساختار الهیات عقلانی و مقوله‌ی واجب الوجود و دیگر مقولات پیوسته با آن می‌پردازد.

پرسمان‌های خداشناختی در نزد ابن سینا، نخست به تقسیم منطقی در می‌آیند و وی با تقسیم دوگانه‌ی وجود به واجب و ممکن می‌گوید: « پس موجودات، یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود؛ و واجب الوجود نیز یا به خود است، یا به غیر خود؛ آن که به خود است، خداست، و آن که به غیر خود است، علتش واجب الوجود به خود است و در ذات خود ممکن الوجود به غیر خود واجب الوجود است؛ و تواند که به غیر خود ممکن الوجود باشد، اگر علتش آن را ایجاد نکند و اگر آن را ایجاد کرده به وسیله آن واجب الوجود می‌شود و امکان وجودش از سوی آن دیگری از میان برداشته می‌شود، جز این که امکان وجودش به خود، همچنان از اوست، چون این امکان حقیقت و جوهر آن است و جوهریت هرگز از میان برداشته نمی‌شود.» با این حال عقل‌های انسانی به کنه وجود واجب نمی‌رسند و هستی واجب که همان چیستی (= ماهیت) واجب است، از دسترس شناخت استدلالی خارج است و برهانی جز وجود خودش برای وجود او نیست، چنان که قرآن نیز به این امر اشاره نموده است: «الله گواهی می‌دهد که الهی جز او نیست.» (آل عمران/۱۸) پس در نظر ابن سینا واجب از مفاهیم اندیشه ناپذیر است.

ابن سینا در نظام خداشناختی‌اش، صفات دیگر واجب‌الوجود را نیز به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد و مساوقت آن را با وحدت، مورد تأمل قرار می‌دهد و واجب را وجودی تام الوجود و کمال هستی و خیر محض می‌نامد. واجب الوجود در نظام فلسفی ابن سینا هم چنین عقل محض، بلکه عاقل و معقول محض است و به گفته‌ی ابن سینا «برترین شادمان از چیزی، همانا نخستین است که به خود شادمان است، زیرا شدیدترین ادراک را به چیزی دارد که دارای شدیدترین کمال است، چیزی که دور



از طبیعت امکان و عدم است. عشق حقیقی همانا شادمانی ناشی از تصوّر حضور یک ذات است؛ شوق نیز جنبشی به سوی تکمیل این شادمانی که صورت از جهتی نمودار شده باشد؛ چنان که در خیال و از جهتی نمودار نشده باشد؛ چنانکه اتفاق می‌افتد که در حسّ نمودار شده باشد. نخستین عاشق خویش و معشوق خویش است. چه دیگری به وی عشق ورزد یا نوزد، اما چنین نیست که دیگری به وی عشق نمی‌ورزد، بلکه او معشوق برای خویش راز خویش است و معشوق بسیار چیزهای دیگر غیر از خود.» بحث از عشق و عاشق و معشوق بودن واجب الوجود، حاکی از عناصر نوافلاطونی در فلسفه‌ی ابن سینا بوده<sup>۱۸۸</sup> و ابن سینا روی اندیشه‌های هستی - خداشناسانه، نظریه‌ی فیض را که پرورده‌ی سنت نوافلاطونی دوران اسکندرانی فلسفه است،<sup>۱۸۹</sup> پایه ریزی می‌کند. ابن سینا در جهان‌شناسی نوافلاطونی که به خدمت اصول اعتقادی اسلام در آورد، صدور جهان را منبعث از تعقل خداوند، که به شکل کامل در بحث از علم و آگاهی خداوند به اشیاء مورد کاوش قرار داده،<sup>۱۹۰</sup> می‌آغازد و صادر نخستین را مطابق با سنت نوافلاطونی، عقل می‌داند. ابن سینا سپس در توضیح مراتب فیض باری به نظریه فارابی در عقول دهگانه بازگشته و پیدایش عالم کون و فساد را بر پایه‌ی این سیستم تشریح می‌کند که ریشه در جهان‌شناسی یونانی داشته و نشان از اندیشه‌های بطلمیوس نیز دارد.

حال که اندیشه‌های دینی - نوافلاطونی و مشایی در آمیختگی باهم، یک نظام فلسفی جامعی تشکیل داده‌اند، ابن سینا به پرسمان‌های روان

<sup>۱۸۸</sup> - افلوطین ۱۳۶۶، ص ۱/۳۵۹.

<sup>۱۸۹</sup> - افلوطین ۱۳۶۶، ص ۲/۷۱۵.

<sup>۱۹۰</sup> - ابن سینا، ص ۲۴۷.

شناسی فلسفی می‌پردازد و در راستای اثبات اصلی از اصول اعتقادی اسلام (= معاد)، فیلسوفانه بر پایه‌ی هستی روان، وارد مسائلی می‌شود که سر از فرجام شناسی الهیات دینی در می‌آورد، از سوی دیگر روان شناسی فلسفی ابن سینا در بردارنده‌ی شناخت شناسی پیشینی نیز بوده و ریشه‌های نظریه‌ی شناخت در سنت فلسفی ایران زمین را در خود جای داده است؛ ابن سینا در روان شناسی نیز همانند جهان شناسی، نخست از منظر مشائی به بحث می‌پردازد، اما در نهایت به آموزه‌های نوافلاطونی بازگشته و به نظریه‌ی عقول افلوطین وفادار می‌ماند.

ابن سینا در ابتدا، به اثبات هستی روان می‌پردازد و به پیروی از ارسطو در اثبات روان می‌نویسد: «اجسامی را که ما مشاهده می‌کنیم دارای حسّ و جنبش و اراده‌اند و تغذیه و رشد داشته و همانند خود را به وجود می‌آورند که این کارها به خاطر جسمیت آنها نیست. بنابر این برای انجام این کارها چیز دیگری غیر از جسمیت در اجسام وجود دارد که مبدأ صدور این کارها بوده و این همان چیزی است که نفس نامیده می‌شود، البته واژه‌ی نفس برای این موجود، نه از لحاظ جوهر آن، بلکه از لحاظ گونه‌ای اضافه به آن که مبدأ این کارها قرار گرفته، نامیده شده است.» ابن سینا برای اثبات وجود روان به خود آگاهی انسان متوسّل شده و معتقد است که «آگاهی ما از خودمان، خود وجود ماست.» وی بعد از اثبات وجود روان وجوهیّت آن، از وحدت نفس سخن به میان آورده و شاخه‌ها و نیروهای روان را که در اعضای بدن انسان پراکنده‌اند مورد بحث قرار می‌دهد؛ البته از نظر ابن سینا روان هم زمان با بدن پدید آمده و تن، کار افزار روان به شمار می‌رود.

نکته‌ی دیگری که برای بحث شناخت در روان شناسی فلسفی ابن سینا اهمیت دارد، اثبات تجرد نفس ناطقه و استقلال آن از ماده‌ی جسمانی است؛ با پذیرش این مسأله، جاودانه بودن نفس نیز به میان می‌آید که از

ویژه‌گی خاصی در فلسفه‌ی یونان و به تبع در میان فلاسفه‌ی اولیه‌ی مسلمان برخوردار بوده است. ابن سینا بر پایه‌ی این بحث، سخن از حواس درونی و بیرونی نفس گفته و با کاوش از «حسّ مشترک» و قوای «متخیله»، «مفکره» و «وهمیه»، به بحث شناخت می‌رسد؛ چه از نظر وی نفس انسانی که جوهر مجردی بوده و تن را همچون کار افزارهایی به کار می‌گیرد، در میان حواس مختلف خود، دارای نفس ناطقه نیز بوده که به کمک آن، انسان تصوّر معانی کلیّی عقلی را به دست می‌آورد. ابن سینا قوای نفس ناطقه را به دو بخش «عامله» و «عالمه» تقسیم کرده و هر یک را به نام «عقل» می‌نامد؛ وی درباره‌ی این ویژگی انسان (نفس ناطقه یا عقل) می‌نویسد: «... این نیرویی است که انسان دارای آن بوده به سبب پیوند با جنبه‌ای که به فراز اوست تا از آن منفعل شود و بهره گیرد و از او چیزهای بپذیرد، پس نفس انسانی دارای دو صورت است: صورتی به تن و رویی به مبادی عالی ... از جهت فرودین آن اخلاق به وجود می‌آید و از جهت فرازین شناخت و علوم پدید می‌آیند...»

شایسته است به نظریه‌ی عقل و مراتب آن در آرای ابن سینا که عنصر برگرفته از نوافلاطونیان است، اشاره شود که تمهید بحث شناخت در نزد ابن سینا به شمار می‌رود. در این بحث، نیروی نظری با صورتهای کلیّی مجرد از ماده، چند گونه پیوند دارد. گاه این پیوند مطلقاً بالقوه است (عقل هیولانی) و گاه بالقوه ممکن است که قوه‌ی هیولانی، کمالهای معقولات نخستین به دست آمده و از راه آنان، معقولات دومی پدید می‌آیند. تحقق این اندازه از عقل در انسان، عقل بالملکه نامیده شده است. گاه نیز پیوند، بالفعل مطلق است. این عقل که واپسین مرحله عقل‌های نظری است، همان عقل مستفاد بوده و بدان جنس حیوانی و نوع انسانی پایان می‌یابد. بر این اساس، هر عقل بالقوه‌ای به وسیله‌ی سببی بالفعل می‌شود و

معقولات را از قوه به فعل در می‌آورد. این موجود برای اینکه استمرار عقل‌های بالقوه ادامه پیدا نکنند، بایستی عقل بالفعل باشد، که ابن سینا آن را «عقل فعال» می‌نامیده و عامل استکمال تام در شناخت انسان می‌داند. بر پایه‌ی مباحث روان‌شناسی، جریان شناخت انسانی در فلسفه‌ی ابن سینا شکل می‌گیرد؛ از نظر وی شناخت از راه ادراک حسی یا ادراک عقلی دست می‌دهد، به معنای این که ادراک عبارت از پیدایش صورت آنچه ادراک می‌شود در ذات ادراک کننده باشد. با این حال ابن سینا معتقد است که ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت کافی نبوده و برای معرفت به هستی اشیاء باید از عقل استمداد خواست.

بنابر این ادراک به معنای احساس چیز محسوس و انفعال از آن، کار نفس است. «زیرا گاه روی می‌دهد که حاسه از چیزی محسوس منفعل می‌شود، اما نفس از آن غافل است و بنابر این آن چیز نه محسوس است نه ادراک شده؛ نفس صورت‌های محسوس را به وسیله‌ی حواس و صورت‌های معقول آن‌ها را به میانجی صورت‌های محسوس آن‌ها، ادراک می‌کند. یعنی معقولیت آن صورتها را از محسوسیت آنها بیرون می‌کشد و باید که معقول آن صورتها مطابق با محسوس آنها باشد و گرنه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورت‌های معقول به میانجی صورت‌های محسوس. دست دادن شناختها برای انسان از جهت حواس است و حواس راههایی هستند که نفس انسانی شناختها را از آنها به دست می‌آورد.»

بر اساس دریافت شناخت از راه حواس، عقل صور موجودات را انتزاع می‌کند و به تعقل معنای آنها می‌پردازد. این معقولات از آن جا که در نفس قرار دارند، عرض‌اند و نفس جوهر آنهاست. پس شناخت واقعی که مراحل دریافت و انتزاع را در خود جای داده است، شناخت عقلی است،

زیرا «ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حسّ نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کَلّی را ادراک می‌کند و با آن متّحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کنه و نه در ظاهرش ادراک می‌کند، اما حتّی در برابر محسوس خود چنین نیست.»

حال که معلوم شد شناخت واقعی، دریافت عقلانی اشیاء است، ادراک معقولات را ابن سینا در دو مرحله تصوّری و تصدیقی به بحث می‌گذارد که عقل با طی مقدمات مختلفی در شناخت تصوّری با میانجی حسّ به گونه‌ای معرفت می‌رسد و در وادی تصدیقات به معرفت بالعرض - قیاس جزئی - استقراء و تجربه دست می‌یابد. بنابر این علم و شناخت از نظر ابن سینا نوعی تجرید است که از سوی فاعل شناسا به موضوع شناخت انجام می‌گیرد، نظریه‌ی شناخت حسی همانطور که گفته شد بر پایه‌ی تمایز میان ادراک باطنی و ادراک ظاهری که نشأت گرفته از تقسیم پنج‌گانه‌ی قوای نفس است، شکل می‌گیرد. اما آنچه در بحث المعرفه سینائی اهمیت دارد، همان ادراک عقلی است که اشاره شد از نظر ابن سینا پایه و اساس شناخت را تشکیل می‌دهد.



## چرخش اشراقی در خردورزی ابن سینا

ابن سینا در پی بنیان حکمت مشرقی به معنای جغرافیایی و وطنی (ایرانی) آن بوده که غیر از حکمت یونانی (مغربی) است. وی از آن جا که فلسفه را علم کلی و کاوش در مسائل جزئی دیگر معارف می دانسته، در کنار پرسمان های وجودی و خداشناختی، به یافته ها و سلوک صوفیانه پرداخته و به نوعی اشراق و عرفان را طرح نموده است.

یکی از مسائلی که از دیرباز برای محققان فلسفه ی سینایی مطرح بوده، این است که آیا ابن سینا با طرح حکایات عرفانی و عنوان کردن حکمت مشرقی، از فلسفه ی عقلانی به سوی دیدگاه اشراقی - عرفانی گذر کرده است؟ یا این که ابن سینا در پی فلسفه ی عرفان و تبیین نظری شهودات صوفیانه بوده و به عنوان یک فیلسوف، با تأمل عقلانی، فلسفه ی خود را به عرصه های تازه ای گسترش داده است؟

هر دو این نظریه ها، مدافعانی برای خود داشته و هر کسی سعی کرده با نگاهی به آثار و تألیفات ابن سینا، یکی از دو نظر را اختیار کند؛ اگر چه به واسطه ی غلبه ی جریان اشراقی در ایران، اکثر حکیمان و علاقه مندان به فلسفه، از منظر اشراقی به قرائت فلسفه ی ابن سینا پرداخته اند، اما بودند کسانی که با پیگیری سیر تحول افکار ابن سینا، به عرفان شناسی و توصیف وی از احوالات عرفانی رسیده اند و او را در مقام فیلسوف، حامل خردورزی در رموز عرفان و تصوّف دانسته اند. با این حال بیش از هر اظهار نظری، سخنان ابن سینا در مقدمه ی کتاب منطق المشرقیین روشنگر ایده های اشراقی وی بوده و بهتر از هر متنی، بر اصالت آرای مشرقی شیخ الرئیس دلالت می کند؛ علی رغم طولانی بودن سخنان ابن سینا برای روشن شدن چرخش اشراقی در فلسفه ی ابن سینا که در

حقیقت ثمره‌ی منطقی خردباوری اوست، نقل می‌کنم. ابن سینا می‌نویسد: «همت ما بر این شد که کلامی و سخنی را ایراد و جمع کنیم که اهل بحث را در آن اختلاف نظر است و توجهی به جنبه‌های عصبیت و میل و هوا و عادت و الفت خود نیفکنیم و از طرفی ما باک نداریم از اختلاف و افتراق با آن چه که مأنوسین و مألوفین به کتب یونانی و دانشجویان آن به علت غفلت یا قلت فهم درک کرده‌اند و یا با آن چه که ما در کتب خود که برای عامیان از متفلسفه و مشتاقان به مشائیان که گمان برند خدای به جز آنان کسی دیگر را به راه راست و حق هدایت نکرده است نگاشته‌ایم، برای آنان که گویند رحمت خداوند تنها شامل حال آنان شده است. با وصف این، ما هم اعتراف و اقرار به فضل و برتری سلف آنان یعنی ارسطو داریم و می‌دانیم و اقرار داریم که هنگامی که دیگران و استادان فن توجه و اطلاع بسیاری نداشتند او در آگاهی محض و بیداری خاصی بود و تمام علوم را از یکدیگر امتیاز داد و جدا کرد و نیکوترین ترتیب و نظم را برای علوم قائل شد و در بسیاری از مسائل علمی حقیقت را دریافت و به اصول صحیحه سریه، در اکثر علوم راه یافت و واقف شد و مردم را از علم گذشتگان و اهل بلاد خود آگاه ساخت. و این نهایت امری است که انسان در ابتدا می‌توان بداند دسترسی یابد و با توانائی و قدرت خود امور مختلط و درهم را از یکدیگر جدا و ممتاز کند و مطالب را مهذب و منقح گرداند. و البته شایسته بود کسانی که بعد از او آمدند متفرقات آنها را گرد آرند و رخنه‌هایی را که در بنائی که او ساخت موجود بود، پر کنند و بر اصولی که او به دست داد فروعی مترتب سازند.

اما کسانی که بعد از ارسطو آمدند قدرت و توانائی این معنی را نداشتند که خود را از قید آن علوم میراثی رهایی بخشند و خود درصدد تفهیم و تعقل برآیند و روزگار را در تفهیم مطالب و مسائلی که ارسطو به خوبی



درک کرده بود مصروف داشتند و تعصب ورزیدند و نسبت به اموری که به تقصیر خود انجام داده بودند افراط کردند. چنین اشخاصی عمر خود را مشغول به علوم گذشته‌گان می‌کردند و آنان را فرصتی و مهلتی برای به کار انداختن عقل‌شان نبود و نتوانستند عقل خود را به کار اندازند و در تنقیح مسائل بکوشند، با آن که ممکن بود خود توجه کرده و دریافته باشند که می‌توانستند مسائل خاصی را طرد و به جای آن‌ها مسائلی دیگر مطرح سازند و با توجه کنند که اصلاح و تنقیح برخی از این مسائل لازم باشد.

لیکن ما در ابتدای امر مطالب و گفته‌های آنان را به آسانی دریافتیم. البته دور از حقیقت نیست که از راه غیر یونانی نیز علمی به ما رسیده باشد که در فهم این مسائل کمک کرده باشد و در آن زمان که اشتغال به خواندن علوم یونانیان ورزیدم بسیار جوان و در بهار عمر خود بودیم و به توفیق الهی دریافتیم آن چه که دیگران از فهم آن قاصراند و ما در مدت اندک و کوتاهی به واسطه‌ی تفتن خاص فرا گرفتیم علمی را که از یونانیان به ما به ارث رسیده بود و سپس همه‌ی آن‌ها را با بخشی از علم که منطق نامیده شده است، مقابله و تطبیق کردیم. و البته بعید نیست که نام آن علم (منطق) نزد مشرقیین چیزی دیگر باشد غیر از منطق. و آن چه فرا گرفتیم حرف حرف با بخش منطق مقابله کردیم و واقف شدیم بر آن چه مطابق بود و آن چه مطابق نبود و هر امری را آن طور که هست مورد توجه قرار دادیم تا آن چه حق بود آشکار و آن چه باطل بود نیز آشکار شد. و چون کسانی که اشتغال به آن علوم دارند بسیار شبیفته و متمایل به مشائیان از یونانیان‌اند، خوش نداشتیم که اختلاف و جدائی حاصل شود و با عقاید و نظریات جمهور مخالفت کنیم، از این جهت به آن‌ها گرویدیم و از مشائیان حمایت کردیم و تعصب ورزیدیم، زیرا بین همه‌ی فرق آن‌ها بیشتر شایسته هستند که به آن‌ها تعصب

ورزیده شود. و تکمیل کردیم آن چه را آنان اراده کرده بودند، لکن در آن قاصر بودند و ادراک آن‌ها بدان نرسیده بود. و چشم پوشیدیم از خطاها و اشتباهات آن‌ها و برای اشتباهات آن‌ها وجهی و مخرجی و محملی قرار دادیم و حال آن که خود به اشتباهات و گمراهی هائی که در مطالب آن‌ها بود، واقف و شاعر بودیم. و اگر در موردی هم با آن‌ها آشکارا مخالفت ورزیدیم در موردی بوده است که قابل تحمل و صبر نبود، والا در اغلب موارد چشم پوشی کردیم و در حجاب تغافل آن را پنهان ساختیم. من جمله از این جهت نخواستیم. با آن‌ها مخالفت ورزیم که خوش نداشتیم جهال واقف شوند بر نادرستی افکارشان و اختلاف آن‌ها با مطالب مشهور که شکی در صحت آن نمی‌شد به طوری متیقن بود که ممکن بود مردم در وجود روز شک کنند و حال آن که در مسائل آنان شک نمی‌آوردند. و برخی از مسائل آنان چنان دقیق است که چشم عقل اهل عصر را نابینا کرده است و ناچار ما هم موافقت کردیم و آشکارا با آن مخالفت نکردیم در حالی که مبتلا شده بودیم به دوستانی که عاری از فهم بودند و چنان می‌پنداشتند که افکار آن‌ها مانند ستون محکم بود و تعمق در نظر آنان را بدعت و مخالفت با مشهور را ضلالت می‌دانستند و مثال آنان مثال حنبلیان است در مورد کتب احادیث. اگر می‌یافتیم بین آنان کسی را که هدایت شده باشد، ثابت می‌کردیم برای او آن چه را که تحقیق کرده‌ایم، اما چون در فهم این سخنان کسی برنیامد سودی را که در اظهار نفرت از آن فریاد می‌زدند تعویض کردیم و مسائل دیگری را مطرح ساختیم.

از جمله آن چه از اعلان آن بخل ورزیدیم و از آن گذشتیم حقی است که از آن غفلت شده و در عین حال همه به آن اشاره می‌کنند، لکن آن را تلقی نمی‌کنند مگر از روی تعصب و جهل، و به این جهت در اغلب

موارد که مطلع بودیم نظر مساعد نشان دادیم و اشتباه آن را آشکار نکردیم، مساعدت کردیم و منکر نشدیم و رد نکردیم.

و اگر در ابتدای امر که حقیقت برای ما منکشف شده بود دیگر مراجعه به نظر خود را ترک می‌کردیم و آن را به صورت قطع و یقین می‌پذیرفتیم، هر آینه رأی صحیح درست معلوم نمی‌شد در حالی که آن چه ما انتقاد کردیم و در آن شک حاصل شد آن را با تردید اظهار کردیم در صورتی که شما اصحاب من می‌دانید احوال من را در ابتدای امر و در آخر امر و در طی مدتی که بین حکم اول و دوم ما به طول انجامد. و هنگامی که خود را بدین سان می‌دانیم پس باید اعتماد کنیم به بیشتر آن چه ما درباره‌ی آن قضاوت و حکم و ادراک کردیم. به ویژه در اموری که غرض‌های عمده و غایات قصوی در کار است در حدود دویست مرتبه در آن‌ها تحقیق کردیم. و چون قضیه و حال از این قرار است اجابت کردیم که کتابی گرد آوریم که حاوی امهات علم حقیقی باشد، آن علم حقیقی را که فقط کسی استباط کرده است که بسیار نظر کرده و معذک از جودت حدس هم دور نبوده و اجتهاد کرده است در تعصب نسبت به بسیاری از آن چه مخالف حق است... و افراد هیچ طایفه‌ای شایسته‌تر از متابعت و تعصب ورزی نیستند از آنان که هنگامی که رأی را اخذ می‌کنند آن را تصدیف کنند زیرا این طایفه را فقط صدق و درستی نجات می‌بخشد.

و ما این کتاب را تالیف نکردیم مگر آن که حقیقت را بر نفس خود آشکار کنیم، یعنی بر کسانی که به منزله‌ی قائم مقام ما هستند. و اما برای عامه و سایرین که اهل این کار و فن باشند در کتاب شفا مسائل بسیاری نوشته‌ایم که مافوق حاجت آن‌هاست و به زودی در لواحق،

مطالب دیگری را به آنان عطا خواهیم کرد، علاوه بر آن چه در کتاب شفا موجود است، و به هر حال فقط از خداوند استعانت می‌جوئیم.»<sup>۱۹۱</sup>

جریان شناخت نیز در فلسفه‌ی ابن سینا،<sup>۱۹۲</sup> و دیدگاه وی درباره‌ی مراحل مختلف خرد و قرائت شیخ از کمال خردورزی در اشراقات شخصی، راه را برای چرخش اشراقی وی هموار کرده و او از رهگذر حدس به عنوان کاملترین مرحله‌ی شناخت در چارچوب منطقی (حد اوسط قیاسی) و پیوستن به عقل فعال، به تأمل در مسائل عرفانی رهنمون شده و در عین نمایان کردن رگه‌های گنوستیک اندیشه‌ی ابن سینا، در پی توصیف یافته‌های صوفیان به کنکاش و می‌دارد.

به عبارت دیگر ابن سینا در پی بنیان حکمت مشرقی به معنای جغرافیایی و وطنی (ایرانی) آن بوده که غیر از حکمت یونانی (مغربی) است. وی از آن جا که فلسفه را علم کلی و کاوش در مسائل جزئی دیگر معارف می‌دانسته، در کنار پرسمان‌های وجودی و خداشناختی، به یافته‌ها و سلوک صوفیانه پرداخته و به نوعی اشراق و عرفان را طرح نموده است؛ این نکته‌ای است که شارحان مکتب سینایی در تمدن ایرانی، آن را پرورش داده و بر پایه‌ی فرهنگ رسمی صوفیه در سده‌های بعدی، از آن تعبیر عارفانه نموده‌اند و آن جنبه‌هایی از اندیشه‌های عقلانی ابن سینا که ناظر به مسائل استدلالی و خردورزی فلسفی بوده، تا زمان حاضر بدون پژواک مانده است؛ با تأمل در طرح فلسفی ابن سینا که از اندیشه‌های ارسطویی و نوافلاطونی نشأت گرفته و با تعدیلاتی در منطق شروع شده و جهان‌شناسی - خداشناسی و روان‌شناسی فلسفی را در کنار متافیزیک (هستی‌شناسی) عرضه می‌دارد و بر محور عقلگرایی و

---

<sup>۱۹۱</sup> - به نقل از: نصر ۱۳۵۹، صص ۲۸۲-۲۷۸.

<sup>۱۹۲</sup> - ابن سینا، ص ۳۲۰.

قیاسات استدلالی دور می‌زند، هم تعبیر حکمت مشرقی به شیوهی اشراقیان و هم چرخش نهایی ابن سینا به شهود و اشراق را دور از ذهن نمی‌نمایاند.

گذشته از مطالب ذکر شده، توجه به زبانی که مورد استفاده‌ی ابن سینا در رسائل رمزی وی بوده و حاکی از شیوهی تمثیل و به کارگیری استعاره می‌باشد، نگرش اشراقی وی را به مسائل باطنی و عرفانی، به نحو بارزی نمایان می‌کند، چرا که زبان عرفانی پیچیده در استعاره و تمثیل بوده و بر خلاف زبان فلسفی که آزاد و نظام‌واره است، زبان صوفیانه از آن جا که نشأت گرفته از الهامات شخصی بوده، سمبلیک بوده و بیانگر شطحیات اشراقی و جذبات ربانی است؛ صوفیان به لحاظ این که زبان را از بیان حقایق الهامی نارسا می‌دانند، نگاهی مجازگرایانه و کنایی به زبان داشته و در واقع از بیان زبانی حالات روحی و تجربه‌های شخصی ابا دارند و به اصطلاح از جهت اطلاع رسانی به ذکر این نوع تجربیات می‌پردازند.

سید حسین نصر با استناد به نقش محوری زبان شعری در بیان احوالات عرفانی و اهمیتی که این رسانه در فرهنگ و تمدن ایرانی در انتقال مضامین اشراقی بر عهده داشته است، استفاده‌ی ابن سینا از این رسانه‌ی قومی را از دلایل چرخش اشراقی شیخ‌الرئیس می‌داند؛ از نظر نصر «یکی از بهترین دلایلی که برای تمایلات عرفانی شیخ می‌توان آورد، ذوق او در شعر است؛ چون فقط عرفان است که می‌تواند قلمرو مشترکی از برای تفکر استدلالی و ذوق شعری باشد و متفکران بزرگی که از هر دو جنبه یعنی استدلال و شعر و شاعری برخوردار بوده‌اند، معمولاً با حقایق عرفانی آشنایی داشته‌اند. و همین جنبه‌ی عرفانی افکار ابن-سیناست که تعبیر آثار او را در قرون بعدی به دست حکمای اشراقی ممکن ساخت و می‌توان به یقین گفت گرچه شیخ بزرگترین فیلسوف

مشائی است، تنها یک فیلسوف استدلالی نیست و افکار او هسته‌ی مکتب اشراقی را تا حدی دربردارد.»<sup>۱۹۳</sup>

همچنان که نمط‌های سه گانه‌ی آخر کتاب الاشارات و التنبیهاث نیز شاهده‌ی بر این مدعاست که ابن سینا در آنها اگر چه در ابتدا به طریق فلسفی در پی توصیف عرفان و احوال صوفیان است، اما در نهایت در پی اثبات حقانیت معرفت عرفانی می‌رود. سه رساله‌ی رمزی «حی بن یقظان»، «سلامان و ابسال» و «رساله الطیر» نیز در ذیل یافته‌های شخصی و به تعبیر انگاره‌های هرمسی و گنوسی ابن سینا قرار داشته و مطالبی حاکی از اشراق گرایی وی را عرضه می‌کنند؛ همان‌طور که در حکایت دیدار ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر آورده‌اند، با این که اصالت تاریخی آن مورد تردید قرار گرفته، اما دیدگاه‌های موجود در این گفت‌وگو نمایانگر هماهنگی نگرش حکمی و شهود صوفیانه است؛ این که پدیده‌ی دانستن به ابن سینا نسبت داده شده و پدیده‌ی مشاهده از آن ابوسعید خوانده شده، تقارن عرفان و فلسفه را در بردارد و مؤید همسویی یافته‌های اشراقی بودن ابن سینا با آموزه‌های عارفان است.<sup>۱۹۴</sup> منطق حاکم بر سخن فلسفی در نزد ابن سینا بر محور وجود از آن حیث که وجود است، دور می‌زده و این نحوه‌ی وجود در نهایت به حقانیت قدسی خود می‌رسد. در حالی که قرار گرفتن امر الهی در حکمت صدرایی غرابتی بس نزدیک با دین و عرفان داشته و از آن به بعد حیثیات و لوازم واجب الوجود و توضیح اسما و صفات آن و نظام امکانی در ساحت عقلانیت دینی موضوعیت یافته است. به این اعتبار انحطاط سخن فلسفی در قرن دهم تکمیل شد و در نهایت اتورثیه‌ی شرع بر آن تحمیل

---

<sup>۱۹۳</sup> - نصر ۱۳۵۹، ص ۲۹۷ پاورقی.

<sup>۱۹۴</sup> - کدکنی ۱۳۶۶، ص ۱۶۹.

گردید و صورتی از عقل شرعی به شکل حکمت دینی و اوج چرخش اشراقی ابن سینا عرضه شده و هویت فردانی عقل نابود و استقلال آن با رانده شدن به سوی الهیات و فرشته شناسی از بین رفت.

ابن سینا گذشته از آثار و تألیفات فلسفی و طبی، چندین تفسیر قرآن نیز داشته که این رسالات نیز عده‌ای را به تصوف وی رهنمون شده است؛ با تأمل در مبانی فکری ابن سینا و مراجعه انتقادی به تفاسیر قرآنی ابن سینا، معلوم می‌شود همان‌طور که ابن سینا در فلسفه با گسست از قرائت نقلی، خدا را به موضوعی فلسفی تبدیل کرد، در عرصه‌ی دینی نیز شیوه‌ی تاویلی را به تأسی از باطنیه و تفسیر فلسفی را پایه‌ریزی کرد و بر خلاف گذشتگان، به احادیث و منقولات در تفسیر کلام خداوند بسنده نکرده و راه را برای تفاسیر باطنی که رنگی از شهودات اشراقی نیز در خود جای داده بود، در سده‌های بعدی باز نمود.

با این حال، فلسفه با ابن سینا از زمین و تأمل در مدینه‌ی انسانی، آن گونه که فارابی پی‌ریزی کرد، کنده شد و خود را صرف گره‌گشایی از کار آسمان و کلیات متافیزیکی کرد؛ فلسفه‌ی سیاسی به انحطاط کشیده شد و کاوش بی پایه و بی سرانجام در چگونگی وجود واجب و چندگانگی موهوم اسما و صفات خداوند خود ساخته‌ای که هیچ‌ساختی نه با الهه‌های اسطوره‌ای داشت و نه با الله توصیف شده‌ی اسلام مطابقت داشت، پرسیمان غالب سخن منحن فلسفی سده‌های بعدی در ایران شد و اندیشمندان قوم را در سده‌های بعد از ابن سینا، درویشان زاویه نشین و متشرعان عافیت طلب تشکیل دادند؛ از آن به بعد ناندیشیده‌ها باقی ماندند، سؤال فلسفی به عدم رانده شد و اندیشه ناپذیرها، مشغله‌ی خردستیزان شدند. در واقع تاریخ فرهنگی ایران زمین در سده‌های هفتم تا سیزدهم شاهدی است بر این مدعاست که "جزمیات فلسفی را جزء کتب مقدس و الهی قلمداد کردن، به مثابه آن است که آن‌ها را معیار

حقیقت بدانیم، و نیز این کار سلب آزادی از فلسفه پردازی و محدود کردن آزادیهای اجتماعی است.<sup>۱۹۵۱۱</sup>

در میراث فلسفی ابن سینا، چرخش اشراقی موجب آن شد که حکیمان همواره وجود معنا را پیش فرض تأملات خود گرفته (= متافیزیک حضور) و طرح تقابل‌های ساختگی دوگانه‌ای را وجه همت خود قرار دهند؛ تقابل‌هایی نظیر هستی/نیستی، خیر/شر، وجوب/امکان، واجب/ممکن، واحد/کثیر، عینی/ذهنی، جوهر/عرض، اشراق/استدلال و معاد/دنیا، بخش وسیعی از دوگانگی‌های حکمت سنتی را تشکیل دادند. این دوگانگی‌ها در طی حیات خود و سیطره‌ای که بر ذهن و زبان حکیمان داشتند، در نزد آنان مقبولیت عامه یافتند. در واقع دوگانگی‌های متافیزیکی و اشراقی، در سخن حکمی و در فرآیند تاریخی، طرف اول تقابل‌ها از اهمیت برخوردار بوده و طرف دیگر برای اثبات مقابل خود و طرداً للباب مورد بحث قرار گرفته‌اند و در نهایت سیمای خردورزی در تمدن ایرانی را تبدیل به خداشناسی و معاد شناسی کرده است.

چرخش اشراقی ابن سینا را در نهایت باید در استمرار تاریخی روح جمعی و خاطره‌ی ازلی تمدن ایرانی نیز نظاره کرد؛ در تمدن ایرانی از دوران زرتشت و مانی تا دوره‌ی اسلامی و امتداد آن در دوران حاضر، آن چه از نظر فکری غلبه داشت، دریافت شهودی و اشراقیگری بوده است که به تناسب ادوار مختلف زمانی، تبلورات گوناگونی داشته است؛ همین خاطره‌ی جمعی در زمانی به شکل دین زرتشتی ظاهر شده، در برهه‌ای به شکل حماسه‌گرایی فردوسی بوده، در دوره‌ای به دست سهروردی با عنوان حکمت اشراقی پدیدار شده و دوره‌ای خواجه نظام‌الملک، آن فرایزدی را به صورت سلطنت اسلامی برای حکومت سلجوقیان تدوین

---

۱۹۵ - ژاندرن ۱۳۷۸، ص ۲۹ تأکید از ماست.



کرده است... بنابراین ریشه‌های اولیه‌ی تصوف اسلامی را باید در آیین-های گنوسی یافت که در ایران باستان فرهنگ غالب را تشکیل می-دادند؛ این آیین‌ها از مهرگرایی که از انجمن‌های سری و اعتقادات رمزی عیلامیان و بابلی‌ها سرچشمه می‌گرفت، اصول پایه‌ای گنوسی و مینوی را در خود جای می‌دادند. دین شهودی و اخلاقی زرتشت از دامن این گونه نگرش‌ها سر برآورد. همین رمزی بودن آیین‌های اولیه ایرانیان، اعم از میتراپسم، مزدایی و... عده‌ای را به عنوان مفسران رسمی به اسم موبدان و روحانیان به وجود آورد که خارج از خردگرایی فردی، عقاید و اندیشه‌ها را در دست داشتند. تامل در ریشه‌های تاریخی و معرفتی تصوف و حکمت اشراقی، ثابت می‌کند که این گونه از اندیشه‌ورزی توأم با دین باوری و رمزگویی بوده و معرفتی فراتاریخی را به وجود آورده است. در حالی که خردورزی به معنای یونانی آن، تامل در حیات اجتماعی شهروندان بوده و پای در زمین داشته و کاری به عوالم ماورایی و گره‌گشایی از کار آسمان نداشته است. اگر خردورزی در تمدن ایرانی با درخشش خود دولت مستعجل بود، علت آن را باید در سیر تاریخی و مداوم معرفت شهودی یافت که از آیین زرتشتی و خرد مینوی تا سهروردی و خرد اشراقی، در ایران استمرار داشته و تولد و شکوفایی خردگرایی عصر زرین فرهنگ ایرانی را در قرون سوم و چهارم برنمی‌تابید. به تعبیر هگل: «خصلت روح شرقی، آن است که به شهود نزدیکتر است، زیرا عین یا موضوع خود را بی میانجی درمی‌یابد... ذهن هنوز، عین کلی را از پیش خود نساخته و عین هنوز در ذهن، زایش دوباره نیافته است. شیوه هستی آن هنوز موضوع تفکر نشده، بلکه در حالتی بی‌میانجی به سر می‌برد و به روش بی‌میانجی دریافته می‌شود. از این رو موضوع (اندیشه شرقی) انسانی است که به شیوه‌ای بی‌میانجی تعیین می‌یابد و... به این دلیل در هیات انسانی طبیعی و منفرد در می‌آید.

بدین ترتیب روح و گوهر قوم به طور به طور عینی به شکل فردی واحد در برابر اعضای آن قوم نمودار می‌شود... چنین است اصل جهان شرقی: افراد هنوز آزادی ذهنی خود را نیافته‌اند، بلکه همچون عرض‌های گوهری هستند که... انتزاعی و اعتباری نیست، بلکه در نظر آگاهی طبیعی به طور انضمامی (و محسوس) به شکل خدایگانی است که همه چیز از آن اوست.»<sup>۱۹۶</sup>

پایه‌ای ترین تفاوت میان خرد اشراقی و خرد فلسفی در نگاه آن‌ها به حقیقت انسان است که یکی آن را دارای قوه‌ای حقیقت یاب و دیگری او را چونان موجودی منفعل و طفیلی می‌داند؛ در تقابل با اندیشه‌های فلسفی که انسان را صاحب اختیار و موجودی اراده‌مند و اندیشمند می‌داند و بر عقل انسانی به عنوان نیروی متمایز کننده و تشخیص دهنده تاکید می‌ورزد، بنیان تعلیم اشراقی و صوفیان، فای انسان در مقام الهی است که سالک با طی مراحل و سیر در اسفار معنوی به وحدت با وجود حقیقی (حق تعالی) رسیده و از منیت خود فانی و در وجود حقیقی باقی می‌شود. بر طبق این تعلیم، تا سالک از خودیت فنا حاصل نکند و به وجود حق تعالی نرسد، سلوک ره به جایی نبرده و سالک به انتهای راه نخواهد رسید؛ سالک بایستی با سیر آفاقی و انفسی "من" خود را خلع کرده و در وجود متعال استهلاک یابد. بنابراین همه چیز در سایه‌ی قرائت فناپذیری نفس انسانی و من پدیداری در سیر و سلوک صوفیانه معنا می‌یابد تا در استمرار و تکمیل سیر الی الله من حقیقی در مقام الهی ظاهر شود.

جریانی که وارث اندیشه‌ی فلسفی ابن سینا گردید، نتوانست از حدود شرح افکار شیخ الرئیس و خلاصه نویسی از کتاب الشفاء فراتر رفته و

---

<sup>۱۹۶</sup> - هگل ۱۳۵۶، ص ۲۷۰.

دوران خود را به تأمل فلسفی گذارد. با مرگ ابن سینا که تقریباً همزمان با افول عصر روشنایی فرهنگ ایرانی بود، خردورزی نیز به اشراقیگری گرفتار شد و متون اصلی فلسفه به حاشیه نویسی تقلیل یافت و پیروان ابن سینا، آموزه‌های فلسفی وی را در تألیفات خود به شکل خلاصه و متمایل به مسائل دینی و الهیات جمع‌آوری نمودند؛ اولین نوشته‌ی فلسفی که پس از ابن سینا تألیف شد، کتاب «التحصیل» بهمنیار بود که در حقیقت خلاصه‌ای از کتاب الشفای ابن سینا بوده و هیچ رشد و تحولی را در پرسمان‌های فلسفی نشان نمی‌داد؛ بهمنیار که از شاگردان بلا واسطه‌ی ابن سینا بوده، اندیشه‌های نوافلاطونی را به شکل جا به جایی طبیعیات با مابعدالطبیعه عرضه نمود و با شروع از منطق به عنوان آلت فکرت انسانی، به امور کلی موجود از آن حیث که موجود است توجه نموده و مباحث طبیعیات را که در فلسفه‌ی ابن سینا، خود علم مستقلی بوده و قبل از متافیزیک مورد بحث قرار می‌گرفته، به طفیلی متافیزیک تبدیل کرد و مسائل طبیعی فلسفه را بیش از پیش به وادی التزامیات راند. همو بود که علم النفس را تمهیدی برای معادشناسی قرارداد و در این مقولات دینی سخن گفت.<sup>۱۹۷</sup>

از آن پس سنت خلاصه نویسی در میان پیروان نوافلاطونی - مشایی ابن سینا با آثار و تألیفات چندی ادامه یافت و مکتوباتی چون «بیان الحق» بزمان الصدق» از ابوالعباس لوکری و «کتاب المعتمر» از ابوالبرکات بغدادی که در حقیقت شاگردان فکری ابن سینا به شمار می‌روند، منحنی اندیشه‌های فلسفی رو به انحطاط نهاد و ضربات خردستیزانی چون ابوحامد غزالی و فخر رازی را که از منظر تصوف و شریعت به مصاف فلسفه آمده بودند، بیش از پیش کاری‌تر گردانید و فلسفه را از سلاح

---

<sup>۱۹۷</sup> - بهمنیار ۱۳۷۵، ص ۷۸۹.

برنده‌ی خود که همانا خرد و استدلال باشد، خلع نمودند؛ خردستیزی صوفیان و متشرعان از یک سو و عدم کارآیی سنت سینایی از دیگر سو، راه را برای بنیان «حکمت اشراقی» سهروردی که خود را وارث حقیقی شیخ الرئیس می‌دانست، هموار ساخت و خردورزی را بیش از پیش به سیطره‌ی دین رانده و مباحثی چون فرشته شناسی و فرجام شناسی را با تکیه بر اشراق و شهود شخصی، در صدر مسائل فلسفی نشاناد؛ راهی که شیخ اشراق گشود، در نهایت به حکمت متعالیه صدرایی و تکه تکه شدن فلسفه میان دین و عرفان انجامید و تمدن ایرانی در دوران سپری شده‌ی خود از قرن هفتم تاکنون نتوانست فیلسوفی به معنای فردی خردوز به بار آورد.

سرنوشت آموزه‌های اشراقی ابن سینا را پورنامداریان در میان متشرعان و صوفیان به دقت بررسی می‌کند و آن را در آرای غزالی، عین‌القضاة و سهروردی می‌داند؛ وی در سیر تاریخی میراث فکری ابن سینا می‌نویسد: «ضربه‌ای که غزالی با کتاب تهافت‌الفلاسفه بر پیکر فلسفه‌ی مشائی زد، اگر چه کاری بود، آن را از نفس نیانداخت، تنها شاید سبب شد که اتحاد آن با تصوف که قبلاً نیز توسط فارابی و ابن سینا مقدماتش فراهم آمده بود زودتر تحقق پیدا کند... عین‌القضاة، که زندگی و مرگ و بی‌باکی‌اش در بیان افکار و احوال شور انگیز صوفیانه تکرار حلاج دیگری در تاریخ تصوف بود، آن چه را که غزالی در سخنان ابن سینا ندیده گرفته بود یا به مصلحت پس از تجربه‌ی عملی صوفیانه‌اش درباره‌ی آن سکوت کرده بود، دید و به تحسین از آن سخن گفت. وی زمانی که در سال ۵۱۶ هجری کتاب زبده‌الحقایق را می‌نوشت، آشکارا تحت تاثیر ابو حامد غزالی بود. اما پنج سال بعد وقتی به تصنیف مهم‌ترین کتاب خود، یعنی تمهیدات پرداخت، آرای ابن سینا را درباره‌ی امور آخرت و حقیقت بهشت و دوزخ و عذاب قبر و نظایر آن ستود. مطالبی از این دست، که ابن سینا

در رساله اضحویه به بحث کشیده بود و عین‌القضاء با تحسین و شگفتی از آن‌ها یاد می‌کرد، همان بود که غزالی را به تکفیر ابن سینا برانگیخته بود. بحث فلسفه‌ی ابن سینا درباره‌ی انکار معاد جسمانی و اعتقاد وی به لزوم تاویل مطالب مربوط به امور آخرت، که در قرآن و احادیث آمده است، در واقع چیزی جز قبول حقیقت و باطن برای ظاهر و شریعت، که تصدیق و جوب تاویل را در پی داشت، نبود... عین‌القضاء معنی باطنی آیات و احادیث را در پرتو تجارب روحانی خود و یافته‌ها و دریافت‌های مایه گرفته از آن، در سراسر کتاب تمهیدات و نیز مکتوبات خود تاویل می‌کند. توجیه فلسفی ابن سینا را از امور آخرت نه از طریق اقناع عقلی که از طریق یقین قلبی و اشراقی می‌پذیرد و تاکید می‌کند و در آثار او عرفان و فلسفه از جهتی با بینش شیعه همسو می‌گردد طرح موضوع تمثیل و عالم تمثیل و تمثیل‌گری، که بی‌تردید از تجارت عملی صوفیانه‌ی وی نشأت گرفته است، زمینه را برای تاسیس عالم مثال و صور معلقه‌ی آن توسط سهروردی آماده می‌کند. از سخنان او برمی‌آید که عالم ملک آینه‌ی عالم نفس و عالم ملکوت است. آن چه در عالم تمثیل در هیات صور محسوس و با حواسی جز حواس ظاهر ادراک می‌گردد، صورت خود را از صفات و اندیشه‌ها و تجارت ما کسب کرده و نتیجه‌ی اندیشه و اعمالی است که ما ورزیده‌ایم و شیوه‌ای که ما زیسته‌ایم. بنابراین، صورت متمثل در تجارب عرفانی آینه‌ی نفس ماست. دیدار روح با این صور دیداری با خویشتن خویش است و در دیدارهای روحانی و رویایی نفس خود به تماشای خود می‌رود... عین‌القضاء در سی و سه سالگی کشته شد. پاسخ سوال‌هایی نگفته مانده بود. تمثیل در کجا اتفاق می‌افتد؟ صور متمثل در تجارت روحانی، رویاها، واقعه‌های صوفیانه و نظایر آن با صور محسوس عالم طبیعت چه فرق دارد؟ الت ادراک این صور کدام است؟ وجه امتیاز این صور با خیال‌های

واهی و تراویده از خیال چیست؟ قبول وجود عوالم متعددی که هر یک مشابه و ممثل دیگری است، چه ضرورتی در تاویل رموز و کشف باطن دارد؟ پاسخ به این سوال‌ها نیازمند شخصیتی بود که هم در بحث و هم در تصوف نظری و عملی متوغل باشد، بیست و چهار سال پس از کشته شدن عین‌القضاة، شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی پا به جهان گذاشت. به هنگامی که در نتیجه‌ی توطئه‌ی علمای حلب - که تاب شنیدن عقاید جسورانه‌ی وی را نداشتند - کشته شد بیش از سی و هشت سال نداشت. عمر کوتاه او در تحصیل علوم عصر به ویژه فلسفه و نیز ریاضت‌های صوفیانه گذشت. تو غل او در بحث و تصوف نظری و عملی و آشنایی او با حکمت ایران باستان و یونان او را قادر ساخت تا کوشش‌های پراکنده در جهت جمع میان عقل و قلب یا فلسفه و تصوف را در یک نظام فلسفی سازمان بخشد و طریق حکمت اشراقی را - که اقتران قطعی تصوف و فلسفه را تحقق می‌بخشید - فرا روی متفکران بعد از خویش بگشاید. سهروردی در نظریات خویش مفاهیم حکمت الهیه و عرفان شیعی را دوباره احیا کرد و با قرار دادن حکیم متوغل در بحث و تاله در راس سلسله حکما، لزوم وجود امام یا قطب‌الاقطاب را - که عالم بی حضور او نمی‌تواند به وجود خود ادامه دهد - بار دیگر تأیید کرد. عالم مثال و یا عالم صور معلقه را به منزله‌ی عالمی وسیط و برزخی میان دو عالم معقول و محسوس تاسیس کرد و با تاسیس این عالم، که مکان صور مثالی کلیه‌ی موجودات عالم معقول و محسوس و نیز عالم صغیر است، بسیاری از مسائل مطرح در قلمرو تجارب روحی و عرفانی و روحی و رویا را پاسخ گفت. در پرتو فرض وجود چنین عالمی نسبت میان رمز و مثال و مرموز و ممشول و فرق میان تجارب روحانی و خیال‌های واهی روشن ساخت. کیفیت اتصال نفس به عقل فعال - چنان که فارابی و ابن سینا طرح کرده بودند و دیدار با من نوری و طباع تام - که هرمس از

آن‌ها حکایت کرده بود - و نیز کیفیت دیدارهای روحانی و کشف و شهودها و واقعه‌های روحانی را در ارتباط با این عالم مثال توضیح داد و راز تاویل منزلت آسمانی و نسبت آن را با تاویل کننده بازگشود...»<sup>۱۹۸</sup>

بازشدن سرزمین‌های دیگر برای خلافت نوپای اعراب، گذشته از معلومات جدید، ثروت مادی هنگفتی را برای خزانه‌ی مسلمانان فراهم آورد و بر خلاف خلفای اولیه و جانشینان پیامبر، ثروت اندوزی خلفای امیه را باعث گردید؛ ثروت زیاد، رفاه و دوری از پارسایی را مطابق آموزه‌های دینی در جامعه‌ی نوپیدای اسلامی رواج داد و دستورات دینی پیامبر را در دوری از ایثار و زهد ورزی به فراموشی سپرد؛ نقش محدثانی که در خدمت دستگاه خلافت به جعل احادیثی در ستایش ثروت اندوزی خلفا مبادرت ورزیدند، آنان را در پیش توده‌ی مسلمان و دیگر عالمان منفور کرده و راه را برای پیدایش اشخاص زاهد و عابد مساعد نمود؛ اینان که با تمسک به آیات قرآنی و دعوت به دستورات زهدورزانه‌ی پیامبر به مخالفت با زراندوزی و عیش و نوش دستگاه خلافت برخاستند، پدیده‌ی تصوف را در میان مسلمانان به عرصه رساندند؛ مضامین قرآنی نظیر قارون به عنوان اسطوره‌ی منفی ثروت اندوزی نیز برای گسترش روحیه متصوفانه کمک کردند و جریان خاصی را در جهان اسلام و در تقابل با معارف و پدیده‌های اجتماعی غیر اسلامی بنیان گذاشتند؛ چالش صوفیان گذشته از مال اندوزی خلافت، به علوم و دانش‌های تازه وارد چون فلسفه و ... نیز گسترش یافت و در مقابل خردورزی و قرائت‌های خردگرایانه از اصول اعتقادی اسلام همزمان با تصوف زاهدانه و در بطن آن جریانی خرد ستیز نیز پیدا شد؛ به تعبیر علی شریعتی "تصوف.. اول یک جوشش عاشقانه‌ی آزاد بود، در پرستش عاشقانه‌ی خدا، و یکرنگی و

---

<sup>۱۹۸</sup> - پورنامداریان ۱۳۷۵، صص هجده، نوزده، بیست.

بی‌ریایی و عصیان علیه هر نظم و رسم و قید و ظاهرسازی و تعصب، بعد همین‌ها، می‌شود یک تشکیلات اداری و اصول قانونی و رسمی، و بعد سازمان پیدا می‌کند و می‌شود خانقاه، لباس اونیفرم، آرایش مخصوص و ادا و اطوار تعیین شده و شیخ و مرید و قطب و بدیل و رئیس و مدیر کل و هزاران فوت و فن! و یعنی هیچ! یک اندام بزرگ پیچیده و بی‌روح و بی‌حرارت و بی‌حرکت.<sup>۱۹۹</sup> بی‌جهت نیست که اشاعره‌ی اولیه در ضمن دوری از دنیا مداری خلافت، به مخالفت با فلسفه‌ی یونانی و دیگر افکار خردگرا پرداختند و زمینه‌های اولیه را برای ظهور افرادی نظیر غزالی و .. از یک سو و تولّد حکمت اشراقی که آمیخته با نظریات نوافلاطونی بود، از سوی دیگر فراهم ساختند. روی زمینه‌های کلامی - معرفتی، با سرآمدن عصر زرین فرهنگ ایران، صحنه‌های فکری از اندیشمندان واقعی خالی گردیده و همزمان با شروع انحطاط تاریخی ایران زمین و گسترش حکومت ترکان، سخن فلسفی که زمینه‌های مساعد اجتماعی خود را در آرامش، امنیت و رفاه می‌جوید، و در تمدن ایرانی - اسلامی به همت فلاسفه‌ی پیشین توأم با قرائت باطنی و بیشتر در میان فرقه‌های غیر سنی نظیر اسماعیلیه و شیعه رواج داشته، به جریانی خلاف عادت تبدیل گردید؛ در این وضعیت تشکیل مدارس نظامیه و تربیت افرادی با تعصبات مذهبی که در خدمت عقاید اهل تسنن حاکمان ترک و سلجوق بوده، راه را برای ترویج علوم شرعی و تصوف خام هموار نموده و در حیات فرهنگی با نگارش تهافت‌ها و خردستیزی، خلایی ایجاد شد که شرایط را برای عدم تحرک اجتماعی در هجوم مغولان به ایران و رواج جبرگرایی در میان اندیشمندان آن زمان آماده نمود. رواندی در توصیف چگونگی به قدرت رسیدن

---

۱۹۹ - شریعتی ۱۳۷۷، ص ۳۹.



سلجوقیان و عقاید مذهبی آنان می‌نویسد: «سلجوقیان چون بر سلطان مسعود دست یافتند و او را شکست دادند، دو برادر چغری بیک و طغرل بیک و عمّ ایشان موسی بن سلجوق با هم عهد بستند و نامه به القائم نوشتند که ما بندگان آل سلجوق همواره مطیع و هوا خواه دولت و حضرت مقدس نبوی پیوسته به غزو و جهاد کوشیده‌ایم. یمین الدوله محمود عمّ ما اسرائیل بن سلجوق را هفت سال در قلعه کالنجر هندوستان دربند بداشت تا درگذشت و بسیاری از ما را به قلاع بازداشت و چون محمود درگذشت، مسعود به لُهو پرداخت. مشاهیر و اعیان خراسان از ما خواستند تا به حمایت ایشان قیام نماییم. ما بر مسعود غالب آمدیم و شکر این موهبت و سپاس این نصرت را عدل و انصاف گستردیم و می‌خواهیم که این کار بر نهج دین و فرمان امیرالمؤمنین باشد.»<sup>۲۰۰</sup>

با تثبیت قدرت سلاجقه در ایران و همسویی مذهبی آنان با خلیفه‌ی سنی، خواجه نظام الملک که در دربار سلاجقه رشد یافته و دارای تعصبات مذهبی بود، در مقام وزارت به فکر استحکام معرفتی نظام سلاجقه افتاد و برای عملی کردن نیت مذهبی خود، به پایه ریزی مدارس نظامیه پرداخت. تعصبات مذهبی که اینک با قدرت حکومتی یکی شده بود، به قلع و قمع مخالفان خود پرداخت و عرصه‌ی فرهنگی ایران را به متشرعان و صوفیان واگذاشت؛ نورالله کسائی در زمینه تأثیر مدارس نظامیه در شکل‌گیری و استحکام عقاید خشک مذهبی می‌نویسد: «مدارس نظامیه و مجالس و عطا آن به جای نزدیک ساختن پیروان مذاهب و از بین بردن موارد اختلاف، خود بزرگترین عامل ایجاد تشّت و تفرقه بین مذاهب و برانگیختن احساسات مردم بود، هنوز

---

<sup>۲۰۰</sup> - راوندی ۱۳۶۴، ص ۱۰۲.

دیرگاهی از تأسیس نظامیه بغداد نگذشته بود که ابونصر قشیری به سال ۵۶۹ه. ق در جلسه وعظی در این مدرسه به حمایت از اشعری مذهبیان و ابطال عقاید حنبلیان سخن گفت و چنان فتنه عظیمی برپا نمود که جمعی از فریقین به هلاکت رسیدند.<sup>۲۰۱</sup>

مدارس نظامیه که تا بر آمدن مغولان سیطره‌ی فکری را در حیات فرهنگی ایران زمین در دست داشتند، تحصیل در علوم شرعی و خطابی را رواج دادند و تأثیرات نامطلوبی را در تمدن ایرانی از خود بر جای گذاشتند؛ ظهور افرادی چون ابوحامد غزالی که تحت تأثیر آموخته‌های مدارس نظامیه به مخالفت با خردورزی پرداخت و تهافت نویسی بر فلسفه را آغازید، از مظاهر بارز رسوخ فکر اشعری در میان عالمان دینی بوده و فتح باب جریان‌ی گردید که با همراهی صوفیان، فلسفه را در ایران از هستی ساقط کردند.

نتایج برآمده از مدارس نظامیه در عرصه‌ی فکری، ظهور اندیشه‌ی اشراقی از تلاقی عرفان و تشریح بود و در عرصه‌ی اجتماعی مقابله با فرقه‌های باطنی و اسماعیلی را به همراه آورده و قدرت را در دست حاکمان متعصب اشعری به ثبت رساند؛ با این حال درگیری‌های فرقه‌ای به طور کامل از بین نرفت و خلیفه‌ی عباسی را در پی چاره جویی به سوی دعوت از چنگیز مغول، راهبر شد که تاوان این بی فکری خلیفه را ایرانیان با از دست دادن آب و خاک خویش و از بین رفتن خلافت، تاریخ به یاد می‌آورد. عبدالجلیل به درستی این دوران را به نام «عصر تفرقه» خوانده و تشتت سیاسی را عامل اصلی تشتت ادبی و فکری می‌نامد؟ (عبدالجلیل ۱۳۷۶، ص ۱۸۴) غزالی ثمره‌ی این دوران بود و بر پایه‌ی

---

<sup>۲۰۱</sup> - کسایی ۱۳۷۴، ص ۱۷.

پشتوانه‌ی حکومتی و رسمیت یافتن مذهب اشعری، به مخالفت با فلسفه به عنوان وظیفه‌ای شرعی قیام نمود.

مکتب اشاعره که اوج اقتدار فکری آن را در قرن ششم به دست غزالی شاهد هستیم، از پس اختلافات اولیه‌ی عقیدتی ظاهر شد؛ ابوالحسن اشعری که از شاگردان جبایی معتزلی بود، در پی مناظره‌ای با استادش در مسایل عدل الهی و جایگاه گناهان، خلق قرآن و اختیار انسان، به مخالفت برخاست و کلام اسلامی را طفیلی احادیث و روایات ظاهری از قرآن ساخت؛ از سوی دیگر ابوالحسن اشعری به شیوه‌ی عقلی معتزلیان و استفاده‌ی آنان از خردورزی یونانیان در اثبات عقاید دینی خرده گرفت و اصول اعتقادی اسلام را بی‌نیاز از مویدات بیرونی نظیر خرد یونانی دانست. به همین سبب جریانی که می‌توانست در رشد و باروری خویش، چهره‌ی دیگری از تمدن ایرانی - اسلامی عرضه کند، از همان اوان شکل‌گیری با مخالفت سرسختانه‌ی خشک اندیشان اهل نقل و ظاهرینان نابخرد روبرو شد و سرنوشتی را برای تمدن نوپای اسلامی در ریگزارهای تعصب و خردستیزانه رقم زد.

به واسطه‌ی شکل خرد ستیزانه‌ی اندیشه‌های اشاعره بود که حکومت - هایی نظیر سلجوقیان که از تمدن و تفکر بویی نبرده بودند، به دفاع از آن‌ها برخاسته و حتی مدارس برای رسمیت بخشیدن به آن افکار بر پا کردند. در حالی که خلفایی چون مأمون نیز نتوانست در بنیان تمدن نوین اسلام، قوه‌ای برای پذیرش آرای اشاعره فراهم آورد و به جهت محیط اجتماعی و موقعیت سیاسی، با اندیشه‌های خردورزانه‌ی معتزله همدلی نشان داد.

وقتی اندیشه‌ای پرسش را بدعت شمرده و فکر را از بالندگی باز می‌دارد، نمی‌تواند نیروی تمدن‌سازی در خدمت اجتماع و انسان قرار دهد و حیات بشری را روندی بی‌اراده و عاری از اختیار می‌بیند و در نتیجه

پویایی فرهنگی را از تمدنی چون تمدن اسلامی بازستانده و آن را در سراسیمی سقوط و انحطاط هدایت کرده و مفتیان و مدرسان نظامیه را بر کرسی رهبری فکری جامعه می‌نشانند، و این گونه از اندیشه‌ها و عقاید خشک مذهبی جامعه را از درون دچار اضمحلال و ویرانی می‌گرداند؛ ابوالحسن اشعری در توجیه شرعی مسلک جبری خویش و نفی اراده‌ی خلاقه‌ی انسان می‌نویسد: "ما بر آنیم که خداوند همه چیز را با گفتن کلمه‌ی "کن" آفریده است... و بر آنیم که در روی زمین هیچ خیر و شری نیست مگر آن که آن را خدا خواسته باشد. همه چیز به مشیت الهی است و هیچ‌کس نمی‌تواند کاری بکند مگر این که خداوند آن کار را انجام داده باشد. و هرگز بی‌نیاز از امداد الهی نیست، و نمی‌تواند خارج از علم خداوند باشد.

ما برآنیم که خالق‌ی جز خدا نیست و اعمال بندگان آفریده‌ی او و طبق تقدیر اوست... و برآنیم که خداوند مومنان را برای اطاعت خود توفیق می‌دهد و به آن‌ها لطف می‌کند، و با آنان مهربان است، آنان را اصلاح و هدایت می‌کند، حال آن‌که کافران را بیراه می‌دارد و به راه نمی‌آورد... ما برآنیم که خیر و شر به قضا و قدر الهی است. و ما به قضا و قدر الهی اعم از این که خیر باشد یا شر، شیرین باشد یا تلخ ایمان داریم و می‌دانیم که آن چه برای ما نیست، به دست ما نخواهد آمد و آن چه از آن ماست، از دست ما نخواهد رفت. و بندگان خدا جز به اذن الهی، قادر به نفع و ضرر خویش نیستند.<sup>۲۰۲</sup>

این اندیشه‌ی اشعری بود که به دست سلف او تحت عنوان نظریه‌ی "کسب" پرورنده شد و علم کلام نقلی را پایه‌گذاری نمود؛ غزالی از پی اندیشه‌های شیخ اشعری و در باز پرداختن نظام مند از آن‌ها، به فلسفه

---

<sup>۲۰۲</sup> - به نقل از: فخری ۱۳۷۲، ص ۲۲۶.

ستیزی دیندارانه دست یازید و فلاسفه را در سه مساله‌ی قدم عالم، علم خداوند به جزئیات و معاد جسمانی تکفیر و مستوجب عقوبت دانست. غزالی با طرح این مسایل، به کتاب و سنت تمسک جسته و قرائتی متشرعانه را از آموزه‌های فلسفی در حیات فرهنگی ایران زمین استحکام بخشید. با اقدامات حجه‌الاسلام غزالی، جریان خردورزی فلسفی متحمل ضربه‌ی سختی گردید و از تمدن ایرانی رخت بر بسته و در سرزمین‌های غربی جهان اسلام، به دست کسانی چون ابن باجه و ابن رشد، جان تازه‌ای گرفت و در مسیر دیگری افتاد.

با خالی شدن حیات فرهنگی از فلاسفه، جریان‌های صوفیه که قرابت روشی و اندیشگی با گروه‌های باطنی نیز داشتند، میدان‌دار اندیشه‌ورزی در قرون ششم و هفتم گردیدند و در حکمت اشراقی سهروردی به شکل منسجمی درآمدند.



## سهروردی و حکمت اشراق

گرچه پیش از تألیف این کتاب، رساله‌های مختصری در فلسفه‌ی ارسطو تألیف کرده‌ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. همه‌ی مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته‌اند. از آن جا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از بینش درونی و تأمل و مشاهده نتیجه شده، شک و وسوسه‌ی شکاً کان نمی‌تواند آنها را باطل کند. هر کس که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددکار من است. روش کار استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود، و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشته‌اند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می‌رفته‌اند. و حکمت اشراقی که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرشادشور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.

(شهاب الدین سهروردی)

پیش از این که اصول فکری شیخ اشراق را بازگو کنیم، توجه به پایه‌های فکری سهروردی، موقعیت معرفتی حکمت اشراق را بهتر از هر تفسیر و توجیهی روشن می‌کند؛ سهروردی آن جا که از سنت حکمی پیش از خود سخن به میان می‌آورد و در پی روشنگری سرچشمه‌های فکر اشراقی خویش بر می‌آید، افرادی را نام می‌برد که هیچ‌کدام از آنان،

چه به شکل اسطوره‌ای و چه در واقع، فیلسوف خردگرا نبوده‌اند؛ کسانی چون کیومرث، فریدون و کیخسرو که از پادشاهان باستانی ایران بوده‌اند و صوفیانی نظیر ذوالنون مصری، ابوسهل تستری، و ابوالحسن خرقانی، که هر دو گروه را سهروردی متأثر از هرمس می‌داند، سلسله‌النسب فکری سهروردی را تشکیل می‌دهند<sup>۲۰۳</sup> و مکتب وی را نه هم چون فلسفه‌ای مستقل، بلکه نحله‌ای باطنی که سر درگرو اعتقادات دینی و تأویل رمزی از جهان دارد، معرفی می‌کند.

سهروردی خود نیز یافته‌های فکریش را از طریق اشراق و الهام خوانده و شیوه‌ی حکیمانی چون افلاطون را نیز برگرفته از بینش درونی می‌داند؛ وی در تعریفی از حکمت اشراقی می‌نویسد: «گرچه پیش از تألیف این کتاب، رساله‌های مختصری در فلسفه‌ی ارسطو تألیف کرده‌ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. همه‌ی مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته‌اند. از آن جا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از بینش درونی و تأمل و مشاهده نتیجه شده، شک و وسوسه‌ی شکاکان نمی‌تواند آنها را باطل کند. هر کس که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددکار من است. روش کار استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود، و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشته‌اند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می‌رفته‌اند. از آن جا که حکیمان گذشته به علت نادانی توده‌ی مردم گفته‌های خود را به صورت رمزی بیان می‌کردند، ردهایی که بر ایشان نوشته شده، همه به صورت ظاهر گفته‌های ایشان مربوط می‌شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت

---

۲۰۳ - سهروردی، ص ۷۴.



اشراقی که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرشاد شور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.<sup>۲۰۴</sup>

شیخ اشراق، مکتب باطنی خویش را نقطه‌ی تلاقی دو اندیشه‌ی رمزی و تأویلی کهن که در ایران باستان و یونان بوده، می‌داند و در اشاره به منبع ایرانی کار خود می‌نویسد: «در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة الاشراق، زنده کرده‌ایم.»<sup>۲۰۵</sup> پس در نظر سهروردی «حکیم متألّه کسی است که در اثر ریاضت و تصفیه‌ی نفس، پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه خواهد برکند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد و به هر صورت که بخواهد ظاهر شود... بدینسان نفس انسانی... که جوهرش قدسی است، آن‌گاه که از نور انفعال پذیرد و لباس اشراق به خود پوشد، خود فاعل و مؤثر شود، به هرچه اشاره کند، تحقق پذیرد و آن چه را که تصوّر کند، واقع شود.»

حال که روشن شد حکمت اشراق کاری به استدلال و خردورزی ندارد و همان طور که سهروردی خود نیز اشاره می‌کند، اقامه‌ی برهان بر یافته‌های شخصی، مزیتی برای الهامات نبوده و با نبود استدلال نیز از ارزش آنها کاسته نمی‌شود؛ سهروردی با طرح حکمت اشراقی از طرفی خود را وارث واقعی اندیشه‌ی مشرقی ابن سینا می‌داند و از طرف دیگر

---

<sup>۲۰۴</sup> - سهروردی، ص ۱/۱۰.

<sup>۲۰۵</sup> - به نقل از: نصر، ص ۷۱.

جریان فلسفه را از زیر ضربات خردستیزان متشرعی چون غزالی و فخر رازی خارج می‌کنند؛ اما از سوی دیگر با مطرح شدن حکمت اشراق، اگر چه تصوف در لباس تازه‌ای وارد حیات فکری ایران زمین می‌شود و گفتمان فلسفی در مقام دانشی خردورزانه و مبتنی بر عقل، بیش از پیش به خارج از صحنه‌ی فرهنگی رانده شد و نادر افرادی تمایل خود را به خردورزی حفظ می‌کنند. با این حال سهروردی حقیقتاً هم از استدلال منطقی و توجه به مقولات فلسفی بیگانه نمی‌شود و جابجایی مفاهیم خالص فلسفی چون وجود و ماهیت و ... با مفاهیم باطنی نظیر نور و ظلمت و ...، عقل ورزی را در عصر خمود فکری و شروع انحطاط تاریخی تمدن ایرانی، هماهنگ با روح دوران به نهان‌گاه خردستیزی و تأویلات باطنی می‌کشانند و عرصه را برای میدان داری متشرعان متعصب و صوفیان زاویه نشین هموار می‌کند که نزدیک به چندین قرن تا پیش زمینه‌های مشروطیت، سیطره‌ی فکری و اقتدار اعتقادی خود را بر جامعه و اخلاق مردم ایران اعمال می‌کنند.

سهروردی در تلقی خود از حکمت مشرقی، هم نظر به جغرافیای طبیعی جهان اسلام در آن زمان داشته و هم برای رفع اتهام بی‌دینی مشتغلان به فلسفه به سلوک شخصی در برابر استدلال قیاسی توجه دارد؛ وی که معنویت شرقی را در برابر غربت غریبه مطرح می‌کند، بی تأثیر از جریانات اجتماعی دوران حیات خود نبوده و وجود جنگ‌های صلیبی میان شرق مسلمان که در حکمت سهروردی مامن اشراق و معنویت است، با غرب مسیحی که آکنده از غواصق ظلمانی و مادیات بوده، نمی‌توانست در بنیان حکمت اشراقی و پی‌ریزی اساس فکری برای دارالاسلام در برابر دارالکفر، اثر نگذاشته باشد.

با ظهور حکمت اشراقی و رشد آن در حیات فرهنگی ایران زمین، خردورزی به عقب رانده شد و رازورزی شهودی جای آن را می‌گیرد؛

رازورزی از آن جا که ریشه در هستی شناسی دارد، هم انگاره‌های دینی را می‌تواند تأمین کند و هم یافته‌های عرفانی را به لباس حکمت در آورد، پس بهترین جایگزین فلسفه و خردورزی در شرایط آشفته‌ی اجتماعی می‌تواند باشد.

از زمان سهروردی تا کنون، زبان استدلالی به زبان رمزآلود و مبهم حکمت تبدیل شد و مقولاتی مورد بحث قرار گرفتند که به لحاظ کلی بودن، در حدّ وسیع می‌توانستند ماجرای شهودی افراد را به سوی خود کشانده و رویاهای شخصی را در قالب حیات فرهنگی ارائه دهند؛ رسوخ مسائلی چون فرشته شناسی و گسترش آن تا به مسأله‌ای دینی چون معاد جسمانی که خارج از فلسفه‌ی ابن سینا قرار گرفته بود، از این منظر قابل تأمل است. سیطره‌ی خرد اشراقی را در تمامی زمینه‌های فرهنگی و هنری تمدن ایرانی - اسلامی می‌توان به نظاره نشست؛ اسحاق پور با بررسی در مینیاتور ایرانی، که بیانگر امر بیان‌ناپذیر است، جلوه‌های عینی و ثبت شده‌ی خرد اشراقی را در این هنر اصیل ایرانی نمایان می‌کند؛ وی می‌نویسد «گر چه عرفان خیلی زود در اسلام و میان ایرانیان پدیدار شد، اما خیلی دیرتر به صورت لحن غالب جهان ایرانی درآمد؛ در این مورد کافی است بینش قهرمانی اسطوره‌های ایران باستان در نزد فردوسی را با بینش عرفانی و فلسفی سهروردی، در دو قرن بعد مقایسه کنیم. از یکی به دیگری به نظر می‌رسد: از تخیل یک عملکرد قهرمانی (که ظاهراً ریشه‌های آن در باور به یک نوزایی محتمل ایرانی بوده است) به عقب نشینی به ضمیر خالص عرفانی و شهودی. لحظه‌ی واسطی که در زمان خود چندان شناخته شده نبود، ولی از نظر فلسفه‌ی تاریخ اهمیتی اساسی دارد، فروپاشی دنیای آکنده از مقاصد و هدف‌ها و تلاش‌ها و اعتقادات در نزد عمر خیام، و حس دنیایی سراب‌گونه بود که موجب می‌شد انسان عمیقاً نسبت به ارزش دم و لحظه آگاهی و باور پیدا کند.

این که چنین اندیشه‌ای توانسته باشد شکل بیانی کاملی برای خود پیدا کند، به چیزی اساسی و ریشه‌ای ارتباط داشت، که در حدود افق آن زمان، امکان پذیر بود زیرا این ویرانی همه چیز و فروپاشی عالم مقاصد و تلاش‌ها و اعتقاد به پوچی و بی‌هدفی دنیا شرط مطلقاً لازم شکوفایی باطنی‌گری شهودی و درونی به عنوان تفکر غالب و کامل یک جهان بود. به نظر می‌رسد که پیشینه‌ی چیرگی عرفان بر ایران در حوالی و بخصوص در حمله‌ی مغول فراهم شده بود. آن چه از این عرفان مستقیماً با مینیاتور ایرانی ارتباط پیدا می‌کند، جدا از نفس رویداد و حضور آن در ادبیات ایران، خصلت شهودی و حکمتی نور است.<sup>۲۰۶</sup>

سهروردی معتقد است موضوع اصلی حکمت اشراق، نور است؛ نوری که ظاهر از ذات خود بوده و ظاهرتر از آن در وجودات جهان، وجودی متصور نیست، به همین خاطر بدیهی و تعریف ناپذیر بوده و بیرون از حد و رسم منطقی و بدیهی‌ترین بدیهیات است. سهروردی در بخش دوم حکمه‌الاشراق به توضیح علم الانوار اشراقی پرداخته و نوشته‌ی خود را بر مبنای مفهوم نور که از مفاهیم بدیهی است، آغاز می‌کند: «إن کان فی الوجود ما لا یحتاج إلی تعریفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شیء أظهر من النور، فلا شیء أغنی منه عن التعریف.» وی بر آن است که اشیاء یا به حقیقت خود نور وضوء هستند و یا آن که در حقیقت این چنین نیستند و هر یک یا مستغنی و قائم به ذات هستند یا عارضی هیئتی بر غیر، پس چهار قسم درمیان اشیاء تشکیل می‌شوند: ۱- نور مجرد (محض) ۲- نور عارض ۳- جبرازخ (اجسام) و ۴- هیئات ظلمانیه (اعراض). سهروردی سپس به تشریح مراحل صدور نور عارض، غاسق و اعراض از نور مجرد پرداخته و نظریه‌ی فیض نوافلاطونی را به شیوه‌ی ذوقی بیان می‌کند.

---

<sup>۲۰۶</sup> - اسحاق پور ۱۳۷۹، ص ۳۵.

مقاله‌ی دوم از بخش دوم کتاب حکمة الاشراق در تبیین ترتیب صدور موجودات از واحد حقیقی تنظیم شده و سهروردی پرسمان‌های جهان شناختی اشراقی را در آن به رشته‌ی تحریر کشیده است. سهروردی با تکیه بر قاعده‌ی از واحد حقیقی (نورالانوار) جز معلول واحد صادر نمی‌شود، به این نکته اشاره می‌کند که مخلوق اول ظلمت (جسم) نمی‌تواند باشد و بایستی از نورالانوار، نور مجردی که وی آن را به نور اول یا نور اقرب می‌نامند، صادر شود. در نظریه‌ی اشراقی صدور، نور اقرب همانند عقل اول مشایی، دارای جنبه‌های فقر و غنا بوده و هرگاه فی نفسه لحاظ شود، فقیر است و هرگاه به لحاظ نسبت نور اقرب با نورالانوار اعتبار شود، غنی است. چون نور اقرب، فقر خود را تعقل کند، از او برازخ اعلی حاصل می‌شود، و چون این نور، غنای خود را تعقل کند، نور دیگری حاصل می‌شود که این سلسله به همین نحو ادامه پیدا کرده تا نهمین برزخ؛ از نظر سهروردی نسبت نور عالی به نور سافل قهر و نسبت نور سافل به نور عالی، عشق که حکمرانان واقعی عالم هستند، به وجود می‌آیند. بنابر این نورالانوار که مرتبه‌ی عالی را داراست، به خود عشق ورزیده و خود عاشق و معشوق و عشق است.

بر پایه‌ی این نگرش، سهروردی عالم را سایه‌ی نورالانوار و فیض ابدی حق اول می‌داند که از عناصر و برازخ و غواسق تشکیل شده است. سهروردی مطابق نظام نوری عالم، که «نور اسفهدی» نیز جزو آن بوده، دو قوه‌ی اصلی انسان را قوه غضبیه و قوه شهویه می‌داند که از نور اسفهدی یا نفس و از طریق روان بخش (جبرئیل)، از نورالانوار نشأت گرفته است؛ نظام روان شناسی اشراقی بر اساس این دو قوه به شکل منظمی تشریح می‌شود و سرانجام به فرجام شناسی اشراقی خاتمه پیدا می‌کند.

سهروردی تمام هم خود را در توصیف راههایی که روان توسط آنها می‌تواند از بند تن رهایی یافته و از اشراقات ربانی برخوردار شود، به کار می‌بندد؛ سهروردی بعد از تکمیل یک دور اشراقی، به بحث، ابتدایی حکمت اشراق که همان مقام حکمت و دریافت اشراقات شخصی است، بر می‌گردد.

گذشته از متن حکمه الاشراق که حامل اندیشه‌های ناب شهودی مبتنی بر فرشته‌شناسی است، سهروردی در حکایات تمثیلی و با تکیه بر زبان رمزی، مراحل سلوک معنوی سالک و دور اشراقی را به قلم می‌آورد و با خلق این متون بر غنای ادبیات اشراقی بیش از پیش افزوده است؛ ادبیاتی که گذشته از نوشته‌های اشراقی شارحان سهروردی نظیر قطب الدین شیرازی، شمس الدین شهرزوری، ابن کمونه، و ... در ادبیات شعری نیز رسوخ کرد و نزدیک به چهار قرن، سبک‌های مختلف را زیر نفوذ خود نگه داشت.

همان‌طور که اشاره شد، حکمت اشراقی سهروردی به واسطه‌ی این که در محیط سراسر یأس و شکست و رواج تصوّف، ظاهر شده و از سوی دیگر خارج از حملات متشرعان متعصّب، از مفاهیم دینی بیش از فلاسفه‌ی سلف استفاده می‌کرد، در سده‌های بعدی گسترش یافت و جریان فکری غالب را در تمدن ایرانی تشکیل داد؛ به واسطه‌ی اعتقاد شیخ اشراق به اصل بودن شهودات شخصی و کم توجهی به استدلال و بیان منظم و منطقی مسائل عقلی، صوفیان خیالات خود را به سکه‌ی رایج تبدیل نمودند و اخلاقیات فردی و مسائل اجتماعی را تحت تسلط درویش منشانه درآوردند؛ کار به جایی رسید که بانیان سلسله‌ی صفویه، ادعای حلول ذات الهی در خویش را مطرح کرده و با دست آویز قرار دادن اعتقادات مردم، بر اریکه‌ی قدرت سوار شده و تصوف سلطنتی را بر تمدن ایرانی تحمیل نمودند؛ اگر چه ظهور صفویان، تشکیل حکومت

ملی واحدی در ایران بعد از حمله‌ی مغول را فراهم آورد و استقلال از دست رفته‌ی کشور را به آن باز گرداند، اما نتوانست عقلانیتی نوظهور را در راستای وحدت ملی ایران، به ارمغان آورد و لایه‌های بر لایه‌های پیشین عقلانیت فراموش شده‌ی ایرانی افزود که این بار بیش از سده‌های قبلی، بر ظاهر شریعت تأکید داشت و در دیانت در شکلی دیگر وسیله‌ای برای اعمال حاکمیت بر توده‌ی مردم قرار داشت. با ظهور صفویه در تاریخ ایران، یکی از حساس‌ترین دوران آغاز شد و خرد فلسفی نیز سرنوشتی تازه پیدا کرد.

هجوم مغولان به ایران و جایگزینی عقاید شمنی با اندیشه‌ی عقلانی قرون سوم و چهارم در این مرز و بوم، نگرش منزوی صوفیان را قدرت بخشید و به سخن ابن مسکویه، «توحش» عاقبت طلبی جای «تمدن» اجتماعی را گرفت و صوفیان زاویه نشین به اندیشمندان قوم تبدیل شدند؛ بدنبال انحطاط عقلانیت فلسفی و رسوخ عقاید خرافی که آمیخته با تعلیمات زاهدانه بود، به لحاظ سیاسی، سردمداران آق قویونلو با تمسک به عقاید صوفیانه، حکومت صفویه را بنیان گذاشتند و وحدت ملی ایران را از خاکستر آتش و ویرانی مغولان پی ریزی کردند و از لحاظ فکری صدرالدین شیرازی با راندن هرچه قویتر فلسفه‌ی دینی شده به سوی الهیات متصوفه، مبانی اعتقادی صفویه را به شکل «حکمت متعالیه» بنیاد گذاشت، با تأمل در جریانات سیاسی آن زمان و پدیدار شناسی اندیشه‌ی ایرانی می‌توان از شروع انحطاط در ایران زمین و بر جای ماندن نااندیشه‌گی تا زمان حاضر سخن به میان آورد.

وقوع جنگ‌ها همیشه در ایران، سرآغاز تحوّل اجتماعی و فرهنگی را موجب می‌شدند؛ جنگ ایرانیان با یونان، مجد و عظمت دوران هخامنشی را به سرانجام رساند و فرهنگ پارسی - هلنی را به وجود آورد؛ جنگ با اعراب، دوران بازسازی فرهنگ ایرانی - اسلامی را پدیدار ساخت و

ساسانیان را از اریکه‌ی قدرت به زیر کشید، و جنگ ایران و روس، مبدأ آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن مدرن و زایش اندیشه‌ی مدرنیته در ایران معاصر گردید و ابهت و مشروعیت قاجاریه را به زیر سؤال برد؛ بنابر این هر جنگی به دنبال خود، تکاپوی اندیشه‌ها را فراهم آورد و ایران را در گردونه‌ی فرهنگی تازه‌ای وارد کرده است، جنگ با یونان ما را با فرهنگ و تمدن یونانی آشنا ساخت و هجوم اعراب، تمدن و فرهنگ ایرانی را به ادیان سامی و اسلام آگاه کرد و شکست از روسیه، متفکران و دولتمردان ایرانی را متوجه تمدن مدرن غرب و عقب ماندگی ایران گردانید؛ هجوم مغول به ایران نیز پی آمدهای اجتماعی و فرهنگی داشته است، اما بر خلاف جنگ‌های دیگر، این بار ایران بیش از آن که از فرهنگ مهاجمان چیزی بیاموزد، سر در گریبان خود فرو برد و گوشه‌ی انزوای فکری گزیده و در پی باز پس گیری استقلال اجتماعی، منتظر فرصت شد.

فروپاشی نهاد خلافت اسلامی با هجوم مغول و شکل گیری حکومت‌های منطقه‌ای در سرزمین اسلام، نقطه‌ی عطفی بود که سرنوشت ایران را در جهت بنیان اقتدار ملی رقم زد و بعد از نزدیک به شش قرن، هویت ملی خود را موجودیت بخشید؛ آن نیرویی که توانست از عهده‌ی این امر مهم برآمده و عظمت و یکپارچگی ایران را فراهم آورد، اتحاد و هماهنگی دو عنصر تصوف و تشیع در حکومت ملی صفویان بود.

خاندان صفویه مهمترین سلسله‌ای بود که هویت ایرانی را با تشکیل کشور مستقل ایران بنیان گذاشت و از پس دوران آشفتگی و هرج و مرج اجتماعی که پیامد هجوم مغول بود و پوسیدگی اعتقادات خرافی، به تحرک فکری و رونق جامعه‌ی ایرانی کمک کرد.



به طور کلی دوران حاکمیت صفویان از برآمدن اسماعیل اول تا مرگ ذلت بار شاه سلطان حسین، از سه دوره‌ی متمایز تشکیل می‌شود:

۱- دوران بنیان حاکمیت و جنگ‌های داخلی و خارجی (از تاجگذاری شاه اسماعیل تا عباس اول).

۲- دوران تثبیت و اقتدار حکومتی (شاه عباس اول و شاه عباس دوم).

۳- دوران انحطاط و فروپاشی صفویه (از شاه سلیمان تا شاه سلطان حسین).

راجر سیوری معتقد است قدرت شاهان صفوی بر سه پایه‌ی مشخص استوار بود:

الف - نظریه‌ی حق الهی پادشاهان ایرانی که ریشه در تئوری «فرایزدی» ایران باستان داشت و در دست صفویان، در هیات جدید رنگ دینی گرفت و به عنوان این که شاه سایه‌ی خدا در زمین است، تبلیغ شد.

ب - نیابت امام زمان در روی زمین.

ج - مقام مرشد کامل پیروان طریقت صوفیه.

سیوری بر اساس گزارشات تاریخی، تحولات طریقت صوفیه و قدرت‌گیری آرام آنان را برای تأسیس سلسله‌ی حکومتی در طی دو قرن «تدارک صبورانه‌ی ایدئولوژیک» می‌نامد و نخستین نشانه‌های این فرآیند را در اقدامات جنید فرزند ابراهیم در تحریک مریدان به جهاد با کفار (چرکس‌ها) و به کارگیری لقب «سلطان» می‌داند. همراهی حکمران آق قویونلو که در پی گسترش سلطه‌ی خود بوده و پناه جویی وی از جنید در دیار بکر، اولین حرکت‌های سیاسی طریقت صوفیه را ظاهر نمودند.

فرآیند دستیابی صوفیان طریقت صوفیه به قدرت دنیوی، با روی کار آمدن حیدر پسر جنید شتاب گرفت؛ با این حال به دنبال جانشینی علی

فرزند حیدر بود که آرزوهای سیاسی صفویه آشکار گردید. این امر با به قدرت رسیدن اسماعیل در طریقت صفویه که بعد از پیمان شکنی رستم پادشاه آق قویونلو اتفاق افتاد، پایه‌های اولیه‌ی اقتدار سیاسی صفویه را استحکام بخشید و با تاج گذاری اسماعیل در تبریز به تاریخ ۹۰۷ هجری، وارد مرحله‌ی جدیدی شد و در حقیقت، انقلاب صفویه بعد از دو قرن تدارک، تحقق یافت و تشیع اثنی عشری به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام شد.

از نظر اعتقادی، پیروان صفویه حتی قبل از برقراری حکومت شاه اسماعیل، مرشدان خود را امام غایب می‌دانستند و عده‌ای در میان صفویه قائل به حلول خداوند در مرشد خود بودند؛ سیوری از منابع تاریخ کهن، گزارش می‌دهد «هنگامی که حیدر در ۸۶۰ ق به ریاست طریقت صفویه رسید، خلفای صوفی از هر سو آمدند و ابلهانه بشارت الوهیت وی را دادند.»<sup>۲۰۷</sup> همو معتقد است علت پذیرش این گونه باورهای افراطی و مغایر با عرف دینی را بایستی در سقوط بغداد توسط مغولان و انهدام خلافت اسلامی جستجو کرد.

ساختار حکومتی صفویه که نشأت گرفته از قدرت مطلق شاه و اعتقاد به تجلی خداوند در شخص شاه بود، در بردارنده‌ی شکل خاصی از تقسیم وظایف و شکل گیری طبقات تازه‌ای در اجتماع را فراهم آورد؛ در دوران صفویه بعد از مقام الهی شاه، مقام دیوانسالار (اعتماد الدوله) به وجود آمد که به رتق و فتق امر مملکتی می‌پرداخت. اشرافیت کشوری و لشکری نیز طبقه‌ی جدیدی بود که در سایه‌ی قدرت به دست آمده‌ی سران قزلباش شکل گرفت. مقامات روحانی - تجار بزرگ - صنعتگران - گروه‌های فتوت - کلانتران و کدخدایان تشکیلات اجتماعی دوران

---

<sup>۲۰۷</sup> - سیوری ۱۳۷۴، ص ۲۳.

صفویه را تشکیل می‌دادند و هرم سیاسی - اجتماعی ویژه‌ای را به وجود می‌آوردند؛ ابن بزاز وقایع نگار عصر صفویه به قدر کافی از جامعه‌ی صفوی و گروه‌ها و اقشار اجتماعی و دینی آن دوران سخن رانده و می‌توان بر پایه آن گزارشات و دیگر آثار تاریخی، سیستم اجتماعی عصر صفویه را در عناوین صنفی - اجتماعی و سلسله مراتبی که از طبیعت جامعه نشأت گرفته بود، نظیر شاه(به عنوان مرشد اعظم) - دیوانسالار - رعیت - شیخ الاسلام - قبیله و ایل - تجار بزرگ - کلانتران - دهقانان ترسیم کرد.

در حکومت صفویه برای اولین بار در تاریخ ایران، اهل دین و علمای شیعه در قدرت اهل دیوان شریک شده و با در دست گرفتن مقامات قضایی و افتا، مستقیماً وارد قدرت حکومتی گردیدند.

صدرالدین محمد ابراهیم شیرازی که از طبقه‌ی اشراف و در ذی اهل دین بود، در دوران تثبیت اقتدار صفویان، موفق شد با امتزاج عناصر کلامی - عرفانی با اصول اعتقادی شیعی، حکمتی را پایه‌گذاری بکند که در ذیل منحنی زوال خردورزی فلسفی قرار می‌گرفت؛ همو با دریافت روح دوران نهادینه شدن تصوف و لزوم بنیان فکری شیعه، حکمت را به طور کامل جامعه‌ی دینی پوشاند و طرحی مطابق با ساختار سیاسی صفویه در نظام فکری خویش به ترتیب واجب الوجود - ممکن الوجود - جواهر و اعراض پی افکند.

در واقع این صدرالدین شیرازی بود که تفکر اشراقی را در ایران به غایت رساند و حکمت دینی را به نقطه‌ی اوج خود کشید، وی با ترکیب اندیشه‌های دینی و نوافلاطونی و اشراقی با عرفان و منقولات شیعی، منظومه‌ای پدید آورد که حاشیه‌ای بر فلسفه‌ی ابن سینا و ذیلی بر حکمت اشراقی سهروردی از منظر عرفانی و اشراقی بود؛ از ویژگی‌های تفکر اشراقی ملا صدرا می‌توان به خوار شمردن دانش‌های غیر انتزاعی

و اشکال مختلف علوم جزئی اشاره کرد که وی آنها را بر پایه‌ی وهم و گمان می‌دانست و سخن از بی اعتباری ادراک حسی به میان می‌آورد. ویژگی دیگر مکتب صدرالدین، کلامی بودن آن است که حکمت را در تقابل با تفکر فلسفی، عقلانی‌تی در خدمت تبیین اعتقادات دینی اعلام می‌کرد.

سومین ویژگی حکمت متعالیه، واقع گرایی خام آن بود که مبتنی بر جهان شناسی از پیش طرح شده و بسته‌ای است و نقش اصلی را به عهده‌ی موضوع شناخت می‌گذارد و فاعل شناسا را منفعل می‌سازد؛ هدف حکمت متعالیه چون هر مکتب متافیزیکی دیگر، طرد زمانمندی وجود و اثبات تناهی آن است و بحث در امور کلی وجود از آن حیث که وجود است، موضوع اصلی آن به شمار می‌رود و از آن جا که در دیدگاه دینی صدرالدین وجود نمی‌تواند به استقلال موجود شود و وجود حقیقی از آن واجب الوجود و نورالانوار است، در واقع موضوع علم کلی و مابعدالطبیعه، وجود اول و خداوند است؛ این اعتقاد اشرافی بود که در تاریخ خردورزی ایران زمین وجه غالب را به خود اختصاص داد و جوهر نفسانی را فنا ناپذیر می‌دانسته و راه بر شکل گیری فردیت فاعل شناسا «Subject» و بنیان «Subjectivity» در فلسفه‌ی ایرانی بست. سبزی که در غرب با گذار از اصالت تسمیه به فلسفه‌ی مدرن رهنمون شد.

پیچیدگی فکری ملا صدرا در عوالم اشرافی، راه را بر طرح پرسش فلسفی از ماهیت دوران بست و همچون ادوار دیگر تاریخی، حکیمی اشرافی نتوانست با بنیان جدیدی در حیات فرهنگی تأثیر گذاشته و عقلانیت را از انحطاط مزمونی که دامنگیر آن بود، برهاند. استاد جلال الدین آشتیانی به درستی از منظر سنتی در بیان حکمت صدرایی می‌نویسند: «قبل از ملا صدرا بین متصدیان معرفت حقایق و محققان از

اهل افکار و انظار و آرا و متخصصان در علوم حقیقه از عرفا و مشایخ صوفیه و فلاسفه مشاء و اشراق اختلاف نظر عمیق وجود داشت و هر یک از این فرق به اثبات طریقه خود و نفی ممشای دیگران می‌پرداخت... ملاصدرا به واسطه غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشایی و تدرّب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقّه محمّديه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم و بالجمله اطلاع کافی از جمیع مشارب و افکار، خود مؤسس طریقه‌یی شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد. افکار عمیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشاء و آراء افلاطونیان جدید و تحقیقات عمیق و ژرف متصوّفه، آرا و افکار حکمای اشراقی و روانی در کتب تحقیقی او هضم شده است و سعه افکار و تحقیقات او همه را فراگرفته...»<sup>۲۰۸</sup>

ظهور حکمت دینی صدرا هماهنگ با حیات سیاسی عصر صوفیه بود و هم چنان که خود صدرالدین نیز اشاره نموده، مکتب‌های فکری پیشین کارآیی لازم را برای بیان مبانی فکری صوفیه و تبیین اعتقادات دینی، آن گونه که مورد درخواست صوفیان و متشرعان بوده، نداشتند؛ این دگرگونی در جریان اشراقی، مبتنی بر مبانی معرفتی و عوامل اجتماعی خاصّ بوده و ملاصدرا همچون دیگر متفکران متأثر از محیط و تاریخ و فرهنگ ایرانی - اسلامی دورانش بوده و با بنیان حکمت متعالیه دوره‌ی تازه‌ای را در سیر جریان اشراقی بدون بازخوانی آن باز نمود؛ عوامل اجتماعی که موجب بنیان حکمت متعالیه گردیدند، عبارتند از:

۱. تشکیل حکومت مرکزی صفویان.

۲. لزوم بازسازی خرابه‌های فرهنگی که از هجوم مغول آسیب دیده بودند.

---

<sup>۲۰۸</sup> - آشتیانی ۱۳۶۰، ص ۱۷.

۳. ضرورت تبیین تازه‌های از آموزه‌های شیعه‌ی حاکمیت یافته.

۴. به زیر سؤال رفتن جریان اشراقی در جامعه‌ی علمی و آغاز دوران فترت در خردورزی.

با این حال فکری که ملاصدرا عرضه نمود و تحوُّلی که در جریان اشراقی به وجود آورد، به یقین تنها حاصل این عوامل اجتماعی نبوده و گذشته از نبوغ فکری وی در تفکر اشراقی، اندیشه‌های دیگری بودند که به طور مستقیم در بنیان حکمت متعالیه تأثیر گذاردند و دلایل معرفتی حکمت متعالیه صدرایی را به منصفی ظهور رساندند؛ برای افکار ملا صدرا چهار منبع اساسی ذکر کرده‌اند:

۱. فلسفه‌ی مشایی - نوافلاطونی ابن سینا.

۲. حکمت اشراقی سهروردی.

۳. مکتب عرفانی ابن عربی.

۴. تعالیم اعتقادی شیعی که نشأت گرفته از آیات قرآنی و احادیث ائمه بود.

صدرالدین شیرازی بر پایه‌ی منابع فکری خویش، یک سیستم کامل متافیزیک دینی به وجود آورد که بیش از حکمای سلف خود، موادی از اصول اعتقادی دینی را در خود جای داده و از هر نحله‌ای دینی‌تر می‌نمود و شدیدتر از حکمت اشراقی، مرزهای تمایز میان عرفان و دین را از میان می‌برد؛ وی نیز در تنظیم مسائل فلسفی از نوافلاطونیان پیروی می‌کرد، اما در بیان مطالب، شیوه‌ی کاملاً اشراقی و دینی به کار برده است. حکمت متعالیه در مباحث مقدماتی از تعریف حکمت شروع و بعد از بحث از غایت و تقسیمات آن که مترادف با فلسفه دانسته می‌شود، به مسائل کلی موجود از آن حیث که موجود است توجه می‌کند و همان - طور که گفته شد، صدرالدین با طرح این مسائل، خواننده‌ی طالب و

سالک عارف را به وجود اصلی و حقیقی که همان واجب الوجود باشد، هدایت می‌کند.

صدرالدین در تعریف فلسفه می‌گوید: «فلسفه استکمال نفس انسانی است و معرفت حقایق موجودات بر آن حال که هستند و حکم به وجود آن حقایق به تحقیق برهانی در حدی که وسع و قدرت فکری انسان می‌رسد.» و از آن جا که انسان از دو وجه مادی و معنوی سرشته شده، «لا جرم حکمت به حسب عمارت دو نشئه انسانی به اصلاح دو قوه منقسم به دو فن می‌شود؛ نظری تجردی و عملی تعلقی خلقی...»

حال که موضوع حکمت متعالیه مشخص شد، صدرالدین به مفهوم وجود توجه کرده و بداهت مفهومی آن را چونان اساسی برای نظام فکری خویش، بر می‌گزیند: «بالجمله این علم به لحاظ مرتبه بالایی که در علو و شمولش دارد، از احوال موجود بما هو موجود و اقسام اولیه آن بحث می‌کند، پس واجب است که موجود مطلق به خودش روشن بوده و از تعریف و اثبات بی‌نیاز باشد، در غیر این صورت برای علم عام موضوع قرار نمی‌گیرد و هم چنین است حال وجود در تعریف لفظی که یا به حد است یا به رسم و هر دو قسم تعریف حقیقی در وجود باطل است.»

صدرالدین بر پایه‌ی بداهت مفهومی وجود به اشتراک معنوی آن و عارضیت وجود بر ماهیت می‌رسد و همان دوگانگی فلسفی ابن سینا را مورد تأکید قرار داده و به تبیین نظریه‌ی محوری حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود که بر گرفته از انگاره‌ی وحدت وجودی عرفا و شکل مفهومی آن است می‌رسد. مراد صدرا از اصالت وجود این است که هر چیز واقعیت داری به تحلیل ذهنی، دارای دو حیثیت بوده که از آنها به وجود و ماهیت تعبیر شده است، حیثیت وجودی وجه مشترک اشیاء را تشکیل داده و حیثیت ماهوی به سبب تمایز شیء از شیء دیگر بوده و غیر از حیثیت وجودی است؛ حیثیت وجود از نظر صدرا شایسته‌تر از

حیثیت ماهیّت به تحقّق در خارج است و وی که در زمان تحصیل نزد میرداماد به اصالت ماهیّت معتقد بود، به توفیق الهی به اصالت وجودات برگشته و هم چون شیخ اشراق بعد از الهام الهی و اشراقی شخصی، به ارائه‌ی برهان مبادرت ورزیده است؛ با اثبات اصالت وجود، عدّه‌ای از مسایل درون معرفتی اشراق چهره‌ای تازه به خود گرفته و مسأله تشکیک که در میان نوافلاطونیان بر پایه‌ی تباین ذاتی موجودات فهمیده می‌شد، به مراتب تشکیکی تبدیل می‌شود، و از طرف دیگر تقسیمات جدیدی برای وجود از آن حیث که وجود است، به وجود می‌آید.<sup>۲۰۹</sup>

بحث قوّه و فعل و اثبات حرکت جوهری و مبحث علّت و معلول و سنجیّت آنها در امور عامّه و انیت صرفه حق تعالی و وحدت حقه‌ی حقیقه در مسایل الهیات و همچنین معاد جسمانی و تجرّد خیال در علم النفس فلسفی از مباحث دیگری هستند که به تبع اصالت وجود، به دست ملاصدرا تقریر تازه‌ای می‌یابند.

بحث حرکت جوهری و اقامه‌ی برهان بر آن، از جمله مسائلی است که توسط صدرالدین شیرازی در میان افکار اشراقی مطرح شده و چهره‌ی بعدی الهیّات شیعی را تحت تأثیر قرار داد؛ صدرا با حرکت جوهری از فلسفه‌ی ابن سینا که آن را مورد انکار قرار داده بود، دور شده و به نظریه‌ی تجرّد امثال عرفا نزدیک می‌شود؛ وی در علل دستیابی به این بحث می‌نویسد: «ما نه به مطالعه‌ی کتاب‌های موروث حکما، بلکه به قوّه‌ی مستفاد از ملکوت اعلا استخراج کرده‌ایم که حرکت در جوهر واقع است و طبایع اجسام نوعی پیوسته در ذات خود در حال تجرّد و تبدّل اند.»

---

<sup>۲۰۹</sup> - برای گزارشی از این مسائل ر.ک:

Sadr Al-Din Shirazi and his Transcendent  
Theosophy, Seyyed Hossein Nasr, Tehran, ۱۹۹۷



صدرا سپس برای حرکت جوهری براهین منطقی عرضه می‌کند و این مسأله را به مسأله‌ای محوری تبدیل می‌کند و جهان‌شناسی اشراقی را به صورت دیگری عرضه می‌کند.

سیستم اشراقی صدرالدین با گذر از پرسمان‌های وجود‌شناختی و آمیختگی آنان با آموزه‌های عرفانی و کشف و شهود، به پرسمان‌های خداشناسی پرداخته و با طرح این مسأله که دریافت ذات الهی و واجب الوجود خارج از حیطة عقول بشری و ارائه‌ی استدلال منطقی است و این وجود به خود روشن شده، تعبیر برهان صدیقین نام گرفته است، همان مباحث نو افلاطونی ابن سینا نظیر وحدت انیت واجب با ماهیتش و توحید واجب الوجود، به صورت تفصیلی مورد بحث واقع می‌شوند؛ صدرا در مباحث الهیات خاصی که به همراه معاد شناسی موضوع اصلی حکمت است، با تغییر مسائلی چون کیفیت اسمای واجب و تعداد صفات او و دریافتی عرفانی از آنها، از حکمای سلف خود پیروی می‌کند و حکمت را بطور کامل در خدمت تبیین اعتقادات باطنی شیعی قرار می‌دهد.

صدرالدین در روان‌شناسی فلسفی نیز ابتدا به شیوه‌ی نو افلاطونی وارد شده و بعد از اثبات وجود نفس و بحث در قوای آن، به اصلی‌ترین بحث خود یعنی اثبات معاد جسمانی پرداخته و با خرده‌گیری بر ابن سینا که در اثر توجه به علوم طبیعی و طبی نتوانسته این مباحث را دریافت کند، به همان شیوه‌ی سهروردی، کاوش از فرجام شناسی و فهم آن را در اختیار حکیم و عالم ربانی می‌شمارد. فرجام شناسی صدرالدین با این که از استدلال بی بهره نبوده، اما کاملاً رنگ اشراقی و عرفانی داشته و در حقیقت خلاصه‌ای از یافته‌های عرفانی محیی‌الدین عربی است؛ اگر در مباحث کلی حکمت، بیشترین استفاده‌ی صدرا از آثار و تألیفات نو افلاطونی اعم از کتاب الشفاء والتعلیقات ابن سینا و التلویحات و حکمة

الاشراق سهروردی بوده، در روان شناسی و بحث معاد جسمانی، الفتوحات المکیه و فصوص الحکم ابن عربی، جایگاه اول منابع فکری صدرا را به خود اختصاص داده‌اند.

با ظهور حکمت متعالیه در میان عالمان دینی، جبهه‌ی تازه‌ای باز شد و تا دوران معاصر، نوعاً علمای شیعی، اعتقادات مذهبی خود را از دید صدرا بی طرح کردند؛ اما این مساله مانع از آن نبود که عده‌ای از متشرعان از در مخالفت با این افکار در نیابند و حتی کار به جایی رسید که برخی از فقیهان به تکفیر صدرالدین شیرازی دست زده و اعتقاد به وحدت وجود را منافی با اعتقادات شیعه دانستند؛ تنکابنی گزارشی از این برخوردهای خصمانه را در وقایع‌نگاری خود ثبت کرده است.<sup>۲۱۰</sup> با این حال شیوه‌ی اشراقی به مذاق عده دیگری از درس آموخته‌های حوزه‌های شیعی خوش آمد و کسانی چون فیض کاشانی، علی نوری و هادی سبزواری، آن را به اندیشه‌های ابن سینا و سهروردی ترجیح داده و حتی از این منظر به قرائت آن اندیشه‌ها پرداختند، اینان که معمولاً در حد حاشیه نویسی و تدریس آثار صدرالدین مانده بودند، نتوانستند پرسمان‌های صدرا بی را گسترش داده و از آن جا که بیشتر آن مسائل در الهیات کار برد داشت، طرح پرسش فلسفی از دوران همانند دوره‌های قبلی به تعویق افتاد و تمدن ایرانی بدون وجود فیلسوفان خود، وارد گردونه‌ی فرهنگی جهان معاصر گردید.

سید حسین نصر در یک جمع بندی از سیر تحولی مکتب اشراقی به عنوان واکنشی در برابر متشرعان و متصوفه می‌نویسد: «پس از قرون پنجم و ششم در نتیجه‌ی حملاتی که صوفیه و متکلمین هر یک از جهتی علیه فلسفه‌ی استدلالی آغاز کردند، مکتبی جدید در حکمت

---

<sup>۲۱۰</sup> - تنکابنی، ص ۳۲۹.

تأسیس شد و آن مکتب اشراقی بود که در قرن ششم به دست شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی به وجود آمد و تا به امروز نفوذ آن در جهان تشیع پایدار بوده است. در دوره‌ی صفویه مکتب اشراق نیز به نوبه‌ی خود با افکار حکمای مشائی و عرفا و تعلیمات ائمه اطهار(ع) امتزاع یافت و بالاخره در مکتب میرداماد و خصوصاً ملاصدرا باب جدیدی در حکمت اسلامی گشوده شد و نهضت نوینی در علوم عقلی پدید آمد، نهضتی که سایه‌ی خود را بر تمام مراکز علمی تشیع افکنده و در سه قرن گذشته اساتید و علمای بسیار را تحت سلطه‌ی معنوی و فکری خود قرار داده است.<sup>۲۱۱</sup> «همو به درستی می‌گوید: «فقط در جهان تشیع و مخصوصاً ایران و حوالی آن بود که فلسفه‌ی ابن سینا پس از این که توسط سهروردی تعبیر و تأویل شد، به وسیله‌ی خواجه نصیرالدین طوسی تجدید حیات کرد و سپس با افکار عرفانی مکتب ابن عربی آمیخت به دست میرداماد و ملاصدرا به صورت عنصر مهمی در یک مشرب جدید فلسفی در دامنه‌ی تشیع احیاء شد. و تا به امروز حیات خود را حفظ کرده است؛ در حالی که در سایر دیار اسلامی پس از حمله‌ی متکلمان حکمت بوعلی رو به ضعف نهاد و مکتب فکری او از حیات واقعی ساقط شد.»<sup>۲۱۲</sup>

---

<sup>۲۱۱</sup> - نصر ۱۳۵۹، ص ۳۹.

<sup>۲۱۲</sup> - نصر ۱۳۵۹، ص ۲۷۳.



## غیبت فلسفه در اندیشه معاصر ایرانی

فلسفه هرگز قادر نیست مستقیماً تامین نیرو کند، فرصت‌ها و روش‌های مورد لزوم برای دگرگونی تاریخی را پدید آورد. به یک دلیل، و آن این که فلسفه همواره دغدغه‌ی اندک شماران بوده است. کدام انگشت شماران؟ آفریدگان، آنان که دگرسانی‌ها ژرف را می‌آغازند. با این همه فلسفه... به شیوه‌های رازآمیزی که هرگز از پیش قابل طرح‌اندازی نیستند، به شکل غیر مستقیمی گسترش می‌یابد، تا سرانجام در لحظه‌ای از آینده، به سطح پیش پا افتادگی فرو افتد... آن چه فلسفه ذاتاً بدان قادر است و می‌باید چنین باشد این است: با اندیشه راهمایی از شناخت بگشاید و دیده را به چشم اندازهایی از شناخت بگشاید که هنجارها و پایگان‌ها را تعیین می‌کنند، معرفتی که در آن و به وسیله‌ی آن ملتی خود را در شکل‌های تاریخی و فرهنگی شکوفا می‌سازد، معرفتی که به کند و کاوها و خواستن‌ها دامن می‌زند و ضروری‌شان می‌سازد و بدین سان تمام ارزش‌های پیشین را تهدید می‌کند.

مارتین هیدگر



شکست ایران در جنگ با روسیه و آگاهی برخی از حکمرانان به تکنیک جدید نظامی از یک سو و خود آگاهی توده‌ی مردم به قدرت جمعی خویش از سوی دیگر، آغازگر تاریخ معاصر در ایران به شمار می‌رود. این جریانات عده‌ای از اندیشمندان و رجال سیاسی را در جهت اصلاح و ترقی خواهی سوق داده و پایه‌های اولیه‌ی گفتمان مدرنیته را در ایران فراهم آورد. نسل اول نوگرایان ایرانی همّت خود را متوجّه اصلاحات سیاسی - اجتماعی کرده و بر پایه‌ی اندوخته‌های فکری خویش، راه بیرون شد ایران از انحطاط و عقب ماندگی را در اجرای قانون و برقراری نظم اجتماعی جستجو نمودند؛ یوسف خان مستشار الدوله به همین منظور به نگارش رساله‌ی «یک کلمه» پرداخت و ملکم خان ناظم الدوله به تبلیغ این عقیده برخاست که «استخلاص ایران از این گرداب مذلت... ممکن نخواهد شد مگر به استقرار قانون». عبدالرحیم طالبوف نیز علل ناکامی ایران در جریان نوگرایی را در عدم قانون می‌دانست: «اگر ایرانی بخواهد بداند که چرا اقدامات وطن پرستان از پیش نمی‌رود، چرا تخم ترقی مانروئیده خشک می‌شود... به جهت آن که خانه که در تزیینات او می‌کوشیم بی بنا و اوهن البیوت است... و این بناهمان کلمه‌ی واحده‌ای است که او را قانون می‌گویند و ما نداریم. و تا قانون نداریم، ملت و دولت و وطن و استقلال در معنی وجود نخواهد داشت.»

انقلاب مشروطیت بر اساس همین نظریات بود که با شعارهای جدیدی چون آزادی - برابری و عدالت به سوی تشکیل مجلس شورای ملی و تنظیم قوانین جدید اجرائی گام برداشت و پایه‌های اولیه ساختارهای سیاسی و اجتماعی جهان مدرن را در ایران بنیان گذاشت. عواملی چون اقتدار شخصی شاه قاجار و نبود شکل واحد حکومتی همراه با مخالفت سنت گرایان دینی و حکومتی و جامع نبودن شناخت نوگرایان از مبانی

فکر نوین، ناکامی‌هایی را در فرایند مدرنیته‌ی ایرانی بدنبال داشت و تا دهه‌های بعدی مانع از استقرار کامل قانون در جامعه گردید. با این حال این اندیشه‌ها، موجبات از هم پاشیدگی اندیشه‌ی سنتی و ساخت کهن جامعه را فراهم آوردند و راه را برای نسل‌های بعدی روشنفکران وطنی و تثبیت گفتمان مدرنیته در ایران باز نمودند.

نهادینه شدن علوم نوین در ایران که از تأسیس دارالفنون به وجود آمده بود و بنیاد نظام مشروطه که منجر به محدود شدن قدرت فردی پادشاه گردید، خبر از شروع دوران جدیدی در ایران می‌داد که می‌توان از آن به فرآیند مدرنیته و ورود ایران به صحنه‌های جدید جهانی و آشنایی با علوم و فنون نوین نام برد. نسل اوّل متجددان که عمدتاً در کشورهای خارجی نیز به سر برده بودند، با مقایسه‌ی وضع فلاکت بار اجتماع ایران با ممالک دیگر، به عقب ماندگی کشور خود پی برده و در راستای چاره جویی، به نفی انگاره‌های اشراقی و متافیزیک سنتی به عنوان اصلی‌ترین مانع پیشرفت فکری و فرهنگی پرداخته و اندیشه‌های جدید را در این مرز و بوم به ارمغان آوردند. به دنبال رسوخ این اندیشه‌ها در میان متفکران ایرانی، عرصه‌های ادبی نیز متأثر از مقولات مدرن به بازسازی ادبیات دست یازیده و قالب‌های سنتی را به انتقاد گرفتند. کسانی چون

عارف، لاهوتی در عرصه‌ی شعر و میرزا آقا تبریزی و آخوند زاده در عرصه‌ی هنر و نمایشنامه نویسی پایه گذار تحولی شدند که ثمره‌ی آن را در کارهای شاعران نو پرداز و نمایشنامه نویسان دوره‌ی استقرار مشروطیت شاهد هستیم. اینان با شکستن قالب‌های سنتی، به طرح مسائل اجتماعی - سیاسی روزگار خود پرداخته و جریان تجدّد ادبی و هنری را همزمان با تحوّل فکری و اجتماعی در ایران بنیان گذاشتند.

در اواخر قرن نوزدهم تمدن ایرانی آستان حوادث تازه‌ای بود که اندیشه‌های سنتی از تحلیل آنها عاجز می‌نمود و مسائل اجتماعی جدیدی که در



صحنه‌ی عمومی جامعه‌ی ایران ظهور کرده بودند، سپری شدن متافیزیک انتزاعی کهن را نوید می‌داد. اندیشمندان پیشرویی چون آخوندزاده با آگاهی از تغییر وضع جهان و آشنایی با علوم و دانش‌های جدید، انتقاد از بینش سنتی را سرلوحه‌ی افکار نوین قرار دادند و در بستر تحلیل عقب ماندگی جامعه‌ی ایران و طرح مفاهیم جدید، عرصه‌های فکری تازه‌ای را گشودند.

متافیزیک سنتی که الهام گرفته از قرائت اشراقی از دین و در بردارنده‌ی اخلاق انتزاعی بوده، عاری از حلّ معضلات نوظهور بود و مسائلی چون جنگ و مردم داری و حکومت غیر فردی را بر نمی‌تابید؛ تحول در ساخت جامعه‌ی قبيله‌ای که در گذشته مفاهیم فکری سنتی را شکل می‌داد هم آرام آرام دچار تلاطم شده و با طبقات تازه جایگزین می‌شد و بدین ترتیب از نظر اجتماعی نیز متافیزیک سنتی جایگاه فرهنگی خود را از دست می‌داد.

هیچ اصل حکمی نمی‌توانست به تحلیل شکست ایران در جنگ با روسیه پرداخته و هیچ باید اخلاق سنتی توجیه گر نقش مردم در جنبش تحریم تنباکو نبود؛ برای کارکردهای نوپیدای اجتماعی، علوم و عالمان جدیدی نیاز بود که بر پایه‌ی دانش‌های غیر سنتی، جریانات را تجزیه و تحلیل کنند و این وظیفه‌ای بود که از عهده‌ی کسانی چون آخوندزاده - آقاخان کرمانی و دیگران که آشنایی اجمالی با اندیشه‌ی مدرن پیدا کرده بودند، بر می‌آمد.

آخوندزاده با انتقاد از متافیزیک سنتی به نگرش جدید که بحث از انضمامیات را در دستور کار خود قرار داده بود، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «حال وقت آن است که پنج حسّ خود را صرف تعیش و زندگی در

جهان و کسب فضیلت در امور دنیا کنید...»<sup>۲۱۳</sup> بر پایه‌ی ظهور فرهیخته‌گان دانش آموخته‌ی جدید، اولین چالش بامتافیزیک سنتی در ایران معاصر به دنبال رسوخ فکر تدوین قانون عمومی شکل گرفت. این فکر همان طور که در بخش اول این نوشتار آمد ریشه در اندیشه‌های جدید داشت، خود نشأت گرفته از متافیزیکی نو پا بود که انگاره‌های انسان‌گرایانه و حقوق طبیعی و ... را در خود جای داده بود؛ در حالیکه متافیزیک سنتی که سر در گریبان حل مسائل الهیات داشت، نمی‌توانست به مباحث انسانی پرداخته و حقوق و آزادی و تنظیم قانون برای جامعه‌ی انسانی را مطرح کند.

بحث قانون در ایران بر پایه‌ی نیاز جامعه طرح شد و متجددان اولیه متوجه این مسأله بودند که حل معضل عقب ماندگی ایران - که در جریان شکست از روسیه و در برابر قدرت تکنیک نظامی پیشرفته آن - رخ نموده بود، محلی کردن فکر نوین بوده و لازمه‌ی این امر تربیت افراد با علوم جدید و تأسیس یک سازمان اداری کار آمد و منطبق با فنون تازه است. بر این پایه و بر اساس استفاده‌ی بهینه از علوم و فنون مدرن و محلی کردن آن، بایستی وظایف و مسئولیت‌ها مشخص شوند و شایسته است که قانون مدون شود.

متافیزیک سنتی که محفوف به اخلاق و احکام دینی بود، قانون را فقط در حیطه‌ی اختیارات مفسران دین می‌شناخت و آن را لوحه‌ای از پیش نوشته شده می‌دانست که باید از آن اطاعت کرد تا به قرب خداوندی نائل شد و انسان که بنده خدا و رعیت پادشاه است، فقط تکلیف در اجرای قوانین الهی و مقررات شرعی را دارد و هر قانونی غیر از قوانین شرع که با اراده‌ی شاه اجرا می‌شود، خارج از تصور حکمای سنتی بود.

---

<sup>۲۱۳</sup> - آخوندزاده، ص ۱۳۵.

متجددانی که پیش زمینه‌های فکری مشروطیت را فراهم آوردند، با گذر از انگاره‌های سنتی، توده‌ی رعیت را به حقوق خود آشنا گردانیده و با طرح مقولاتی چون قانون - آزادی و حق تعیین سرنوشت، آنان را در شکل ملت به حقوق حقّی خود واقف گردانیدند - جریان تحریم تنباکو - و این اولین ضربه بر پیکر متافیزیک سنتی هم از لحاظ عقیدتی و هم از حیث اخلاقی بود؛ چرا که اخلاق سنتی هم چون نشأت گرفته از باورهای دینی بوده، انسان را موقعیتی این جهانی نمی‌داده و یک سلسله پندهای کلی را در جهت تأمین سعادت آخروی برای ابنای بشر سفارش می‌کرده است.

با اوج اندیشه‌های متجددانه، دو راه بیشتر در پیش روی فرهیخته‌گان ایرانی قرار نداشت، یا باید مترجم اندیشه‌های فلسفی جدید غرب می‌شدند، همان طور که تا به امروز شاهد الگوبرداری در عرصه‌های فلسفه - ی دین، فلسفه‌ی سیاست و ... هستیم، و یا این که از طریق سنجش توان نهادهای سنتی فلسفه‌ی ایرانی و باز اندیشی در آنها، برای دستیابی به فلسفه‌ی جدید و بنیان مستقل آن می‌کوشیدیم که تا به حال این گونه تاملات انتقادی در حیات فرهنگی ایران بی‌پژواک مانده است.

کتاب «بدایع الحکم» آقا علی مدرس که در عصر مشروطیت تحریر شده بود، نمونه‌ای از بی‌اعتنایی حکمای اشرافی به ظهور دوران جدید در ایران بود و همان طور که از پاسخ هفتمین سؤال شاهزاده‌ی قاجار برمی‌آید، عدم دریافت آنان را از اندیشه‌های فلسفی غرب و دگرذیسی آن در طی تاریخ، نمایان می‌کرد؛ علی مدرس زنوزی که دانش آموخته‌ی حکمت اشرافیان بود، نتوانست به درک فلسفی، و حتی سطحی دوران خود نائل شده و جریان فکری جدید را در یابد؛ چه او نیز هم چون حکمای سلف، سردر گریبان مباحث اندیشه ناپذیر انتزاعی داشت و نمی‌توانست بیرون از مبانی کلامی و عرفانی خویش، روح دوران را به

پرسش فلسفی بگذارد. موقعیتی که آقا علی در آن قرار گرفته بود، عدم کارآیی سنت حکمت اشراقی را در تمدن ایرانی به واقع عرضه می‌داشت و وقوع انقلاب مشروطیت حکایت از غیبت اندیشه‌ی فلسفی می‌نمود؛ غیبتی که به علل مختلف، از جمله آشنایی سطحی و ایدئولوژیک متجددان از غرب و عدم توفیق آنان در دریافت فلسفی از دوران، تا کنون جریان داشته و تاریخ معاصر ایران را خالی از اندیشمندان ژرف‌نگر، به نمایش می‌گذارد.

با زوال اندیشه‌ی عقلانی، تاملات خردمندانه در یافته‌های فکری و دین و عالم نیز به مانند وجوه دیگر تمدن ایرانی گرفتار استحاله شد و در سیر انحطاط خویش، در چاه اشراقی «بدایع الحکم»‌ها سقوط کرد؛ این متن نه تنها کاوشی عقلانی در آموزه‌های دینی نداشت، بلکه از عهده‌ی طرح پرسش‌های فلسفی جدی قدما نیز عاجز بود و به واسطه‌ی انحطاط اندیشگی، نتوانست حادثه‌ی دوران سازی چون «انقلاب مشروطیت» را به پرسش بگیرد؛ بنابراین می‌توان بدایع الحکم را نشانه‌ای جدی و عینی از زوال اندیشه‌ی فلسفی در آستانه‌ی تحول تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی دانست.

نگارش بدایع الحکم همزمان بود با شروع نهضت جدید ترجمه که در ابتدا با انتقال یکی از مهمترین آثار فلسفی مدرن یعنی گفتار در روش از دکارت را در صدر تاریخ معاصر ایران، به فرهیخته‌گان و فلسفه آموخته‌گان ارمغان آورد؛ اما با بن‌بستی که الهیات‌گرایی در میان حکیمان ایرانی از سهروردی تا علی مدرس ایجاد کرده بود، کتاب دکارت توجهی را به خود نتوانست جلب کند. علی مدرس اگر با پشتوانه‌ای که از حکمت سنتی داشت، برای پاسخگویی عالمانه به بدیع الملک، به تحقیق در فلسفه‌ی جدید می‌پرداخت و باب دیالوگ و مکالمه را با آن باز می‌کرد، سرنوشت حکمت در ایران معاصر به صورت دیگری غیر از این که

موجود است، رقم می‌خورد؛ ولی همان طور که اشاره شد، پیچیدگی در مسائل الهیات و سیطره‌ی توأمان استبداد و قرائت شرعی از دین، راه را برای هر گونه سؤال جدیدی در حکمت سنتی بسته بود و سرنوشت محتوم آن با ظهور جنبش مشروطه و در تجدید مطلع نهضت ترجمه به پایان می‌رسید. در واقع مرحله‌ی دمانس (Dementia) در سیر تاریخی حکمت متعالیه با رخ نمایی مفاهیم نوینی چون آزادی، قانون و تغییر شکل اجتماع ایرانی به نقطه‌ی اوج خود رسید و فرایندی را که با اشراقی‌گری سهروردی در قرن هفتم آغاز شده بود، به انتهای آن رساند. در طول نزدیک به نود سال از مشروطیت تاکنون، حکمت سنتی با آمیختگی دو عنصر اشراق و کلام، در میان دانش آموخته‌گان حوزوی تدریس می‌شود و اکثر صاحب نظران در آن راه، مدرسان علوم دینی تشکیل می‌دهند؛ مهم‌ترین نوشته‌ای که در این دوران در حکمت صدرایی تحریر شده، «اساس التوحید» میرزا مهدی آشتیانی است که با رنگی عرفانی، یادآور نوشته‌های صدرا و عرفانی شیعی زمان‌های پیشین است.

با این حال عده‌ای از مدرسان حکمت سنتی تحت تأثیر جریانات اجتماعی و ظهور اندیشه‌های جدید در ایران، متوجه نقص‌های آن شده و در عرضه‌ی مسائل سنتی به تحولاتی دست زدند، اما از آن جا که پای در همان نظریات داشتند، نتوانستند تغییری مبنایی در سیر حکمت ایرانی ایجاد کنند؛ سید محمد حسین طباطبائی در مصاف با نظریات سیاسی شبه مارکسیستی به دفاع از اصول اعتقادی شیعه پرداخت و از این منظر، برخی از مسائل درونی حکمت صدرایی را توسعه داد، بحث از ادراکات اعتباری که وی آن را از استاد خود شیخ محمد حسین کمپانی وام گرفته بود، مسأله تازه‌ای بود که در میان حکمای اسلامی مطرح می‌شد و با توابعی که این نظریه داشت، می‌توانست تحولی بنیادین در تاریخ حکمت

ایجاد کند، اما این تلاش پژوهشگر در میان شاگردان طباطبایی و دیگر مدرّسان نیافت؛ طباطبایی نیز به واسطه فضای فکری که در حوزه-ها حاکم بود، نتوانست به پرسش اساسی فلسفه که پرسش از دوران جدید بود، دست یابد و به نگارش تلخیصی از حکمت صدرایی بسنده کرد. علامه‌ی طباطبائی به عنوان حکیمی دانش آموخته در داخل سنت فلسفی و با تکیه بر باورهای مشائی، بدون تجدید مطلع در آن آموزه‌ها به بنیاد گذاری مفهیمی پرداخت که اگر رهرو خردمندی می‌یافت جریان منحرفه شده‌ی فلسفه‌ی عقلانی را می‌توانست به مضامین فکری نوین پیوند دهد و حکمت متعالیه را در شکل بازسازی شده‌ی فلسفه‌ی نوصدرائی بنیان گذارد؛ مهدی حائری یزدی که دانش آموخته‌ای در حیات سنتی بود، به دنبال آشنایی با فلسفه‌ی جدید، به بازسازی پرسمان‌های الهیات قدیم اقدام کرده و بی‌توجه به روح دوران، فقط شکل منطقی برهان صدیقین را با استمداد از منطق جدید عرضه نمود و در ادامه‌ی حکمت اشراقی، اشکال سنتی الهیات را بازسازی کرد<sup>۲۱۴</sup> و نظم تازه‌ای به مسائل شناخت‌شناسی مبتنی بر علم حضوری، که پیش از این پیچیده در امور عامه و خداشناسی بود، بخشید.<sup>۲۱۵</sup>

جلال الدین آشتیانی از مدرسان حکمت و عرفان به دنبال آشنایی با هانری کربن و با عنایت به لوازم دوران معاصر، به چاپ انتقادی آثار فلسفی و عرفانی چهار صد سال گذشته همّت گماشت و راه را برای

---

<sup>۲۱۴</sup> - حائری ۱۳۶۱، ص ۲۸.

<sup>۲۱۵</sup> - حائری یافته‌های خود را از پرسمان‌های معرفتی قدما بر پایه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی جدید در دو اثر زیر عرضه نموده است:

۱. Knowledge By Presence, Tehran, ۱۹۸۲. ,

۲ - The Principles of Episemology in Islamic

.Philosphy, New York, ۱۹۹۲

پرسش فلسفی در ماهیت و طبیعت حکمت در تمدن ایرانی باز نمود؛ تألیفات آشتیانی<sup>۲۱۶</sup> و اقدام وی در جهت نشر انتقادی متون کهن فلسفی، به سر آمدن دوران حکمت را به جد مطرح نمود و ایشان که به اعتراف خود، ابزار لازم را برای گذر از حکمت در اختیار نداشتند، فقط به احیای آثار فلسفی و نمایاندن تاریخ آن بسنده کردند.<sup>۲۱۷</sup> این اقدامات دوره‌ی جدیدی در بازسازی و کاوش از حکمت سنتی را باز کرد و علاقه‌مندان

---

<sup>۲۱۶</sup> - در میان نوشته‌های مستقل آشتیانی سه اثر وی قابل تأمل می‌باشند: الف) هستی از نظر فلسفه عرفان. ب) شرح بر زاد المسافر. ج) شرح مقدمه قیصری؛ به غیر از این سه اثر که در بردارنده‌ی چکیده‌ی اندیشه‌های فلسفی و عرفانی سنتی می‌باشند، آشتیانی تعدادی از متون کهن را به چاپ جدید رساند که پیش از وی این کار سابقه نداشته است؛ برای اطلاع از کارهای آشتیانی، نک: کتابشناسی استاد آشتیانی، علی اصغر حقدار، آیین پژوهش، ش ۳۳، ۱۳۷۴ش، اینک در جشن نامه‌ی استاد آشتیانی.

<sup>۲۱۷</sup> - داریوش شایگان در گزارشی از دیدار خود با آشتیانی می‌نویسد: «یادم می‌آید یکبار از دوستم سید جلال آشتیانی (که در تهیه‌ی متون فلسفی ایران به زبان فرانسوی با کربن همکاری می‌کرد) پرسیدم: «چرا خود شما تاریخ فلسفه ایرانی - اسلامی را نمی‌نویسید و مراحل عمده‌ی آن و پیوندهایی را که در تکوین اندیشه‌های فلسفی وجود دارند نشان نمی‌دهید؟ نگاهی طولانی به من افکند و سپس نکته‌ای را یادآور شد که در من تأثیر بسیار گذاشت: «ترسیم دورنمای کلی اندیشه‌ی فلسفی بصورتی که شما می‌خواهید برای من ناممکن است، من روش مناسب برای این نوع پژوهش‌ها را نمی‌شناسم، وجود خود من خلاصه‌ای است از این فلسفه.» اعترافی شجاعانه به ناتوانی که در عین حال نشانه‌ی روشن‌نگری وی بود، زیرا آشتیانی ضرورت اجتناب ناپذیر یک چنین تلاش بنیادی را بخوبی درک می‌کرد. به همین دلیل بود که بعدها پیشنهاد کربن را برای ایجاد مجموعه‌ای انتقادی از آثار متفکران بزرگ ایران با آغوش باز پذیرفت.» (هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۴۱).

به فلسفه را به تأمل جدّی در اندیشه‌های فلسفی و سیر منحنی آن و اضمحلال فلسفه در حکمت و اشراقی‌گری، از منظر غیر سنتی دعوت می‌کند.

در خلاء اندیشه‌ی فلسفی، عرصه‌ی فرهنگی ایران زمین پذیرای اهل ادبیات نوین و شاعران نو پرداز می‌بود که با گسست از نظم کلاسیک و بنیان نثر جدید، تالیفات، سروده‌ها و نوشته‌هایشان از ثمرات مشروطه بودند؛ ادیبان و شاعران عرصه‌ی اندیشه‌ی اجتماعی و فردی را در ایران معاصر از آن خود کردند و مقولات فلسفی جدید را در آثار منظوم و مثنوی خویش، به صحنه آوردند؛ نیما یوشیج که پایه گذار شعر نو در ایران معاصر به شمار می‌رود، در کنار گسست از قالب‌های کهن شعری محتوای جدیدی در اشعار خود مطرح کرد که پیش از آن سابقه نداشت؛ نیما در راستای نگرش نوین خود، ققنوس را به جای سیمرغ (انسان - مرغ) قرار می‌دهد و با محو اندیشه‌ی دوگانگی وحدت و یگانگی در عین غیریت دوگانگی (=وحدت وجود)، انسان را مأوای خود می‌گیرد (=اومانیسیم) و خدا را در چهره‌ی انسانی می‌نشانند. (به خلاف عطار که خود انسانی را محو الهی قرار می‌داده است. ققنوس نیمایی با تکیه بر فردیت خود، طالب کمال است و احتیاج به مرشد راهبر ندارد: «در دائره-ی امکان همه‌ی ما را به مثابه‌ی یک مشت ریزه خوار مفلوک و عاجز به هم ریخته‌اند پر از فکرهای علیل و طولانی برای رهایی...»<sup>۲۱۸</sup> از این منظر، نفس رفتن چهره‌ی حقیقت را پدیدار می‌کند، نه دستیابی به حقیقت مطلق که اندیشه‌ی اشراقی خواهان آن بود؛ ترسیم بینش فلسفی جدید نیما را می‌توان در شعر «ققنوس» او پیدا کرد.

---

<sup>۲۱۸</sup> - یوشیج، ص ۲۰۴.



نیما در شعر «منظومه‌ی افسانه» رویکردی رومانتیک به طبیعت، که مطعون حکما بوده، و توجه به انسانیت، که مطرود عرفاً گردیده، به زبان گویای جهان تازه متولد شده‌ی ایرانی تبدیل شد و با پذیرش نظرگاه مدرن نسبت به انسان و هستی، به چالش با جهان بینی سنتی شاعران که نشأت گرفته از متافیزیک کهنه‌ی اشراقی بود، برخاست؛ وی در منظومه‌ی افسانه خطاب به جهان قدیم نوشت:

آن که پشمینه پوشید دی

نغمه‌ها زد همه جاودانه

عاشق زندگانی خود بود

بی خبر در لباس فسانه

خویشتن را فریبی همی داد

خنده زد عقل زیرک بر این حرف

کز پی این جهان هم جهانی ست

آدمی، زاده‌ی خاک ناچیز

بسته‌ی عشقهای نهانی ست

عشوه‌ی زندگانی ست این حرف

حافظا، این چه کید و دروغ است

کز زبان می و جام و ساقی ست

نالی ارتا ابد باورم نیست

که بر آن عشق بازی که باقی ست

من بر آن عاشقم که رونده ست...<sup>۲۱۹</sup>

---

<sup>۲۱۹</sup> - یوشیح، ص ۵۵.

بیان غم غربت انسان، از طبیعت و دیگری، بر خلاف متافیزیک سنتی که در حسرت دوری انسان از منشأ الهی بوده، و اندوه نیما از لگد مال شدن واقعیت انسانی، دنیای زمینی و تازه‌ای به روی شعر فارسی گشود و شعر نو عهده‌دار بیان تعهد انسان نسبت به جهان پیرامون و هم نوعان خود گردید. انتشار منظومه‌ی افسانه‌(در عرصه‌ی شعر) که شرح فروریزی دنیای کهن و سر برآوردن دنیای جدید بود، سرآغاز تولد سخن سرایان و ادب پردازانی گردید که معرف فرهنگ زمان بودند و همسو با چرخش تاریخی و اجتماعی ایران، ادب فارسی را در گذر از متافیزیک سنتی، روحی تازه دمیده‌اند، این گذر به حدی عظیم بود که برخی از آثار این دوره به متون ماندگار و فرا تاریخی تبدیل شده و الگوهای مناسب برای آیندگان عرضه داشتند. به این ترتیب شعر نوین فارسی با پیش زمینه‌ی معرفتی انسان‌گرایانه و با تکیه بر مدنیت جدید، شکل گرفت و رویکرد تازه‌ای را در عرصه‌ی ادبی باز نمود.

جمال زاده نیز که با مجموعه‌ی داستان «یکی بود یکی نبود» آغازگر ادبیات داستانی بشمار می‌رود؛ با به کارگیری مایه‌های اجتماعی و نثر ساده و دور از پیچیدگی نویسندگان سنتی و وارد کردن تعبیرات عامیانه و متداول روزمره در نویسندگی هم در مقابل سبک قدما، عرض اندام نمود و هم محتوای جدیدی به داستان سرایی داد. اگر داستان سرایی قدیم نظیر سمعک عیار، طوطی نامه و .. با نثر مغلق خود، متأثر از نظرگاه اشراقی سنن زمان خود را به قلم می‌کشیدند، جمال زاده با اولین داستان کوتاه خود به نام «فارسی شکر است»، رمان نویسی را با الهام از ادبیات جدید و در ثبت آداب و رسوم و اخلاقیات دوران خود، پایه گذاری کرد.

جمال زاده در سبک خود نسب به نویسندگان دوران انقلاب مشروطیت می‌برد و پیرو کسانی چون ملکم خان، دهخدا و ... است که زبان عامیانه را در فارسی کلاسیک وارد کردند و با پشت سر گذاشتن نثر متکلف و

مصنوع قدما، معنای تازه‌ای به ادبیات بخشیده و موضوعات جدید را مطرح کردند. «ظهور جمال زاده اگر چه ناگهانی و بی مقدمه نیست، به مثابه نقطه‌ی پایانی است بر یک جریان هزار ساله ادبی؛ ملتقای ادبیات سیاسی و اجتماعی مشروطیت است با داستان کوتاه در زبان فارسی.»<sup>۲۲۰</sup>

جمال زاده برای موضوعات داستانهای خود شکل تک‌گویی را به کار گرفته و آن‌ها را از زبان اول شخص مفرد بیان می‌کند. این شیوه راه را برای طرح هر نوعی از موضوعات اجتماعی - سیاسی و روانی گشوده و نویسندگان بعدی نیز در داستان‌های خود از این شیوه پیروی می‌کنند. در تک‌گویی، راوی داستان را برای خواننده بازگو می‌کند و اندیشه‌ها و نظرگاه‌های خود را در مسائل مختلف بر زبان می‌آورد. جمال‌زاده بر پایه - ی این سبک به بیان مسائل اجتماعی - سیاسی و اخلاقی زمان خود پرداخته و از دایره‌ی تنگ پیشینیان که در حکایات خویش به لطایف اخلاقی و دستورات دینی در شکل عمومی و رهنمودهای بایده می - پرداختند، روی بر می‌گرداند.

صادق هدایت نیز در بوف کور با به نمایش کشیدن هبوط فرشته به عالم جسمانی و مرگ وی در این جهان، ختم متافیزیک سنتی عرفان را که نشأت گرفته از عالم مثال بود، طرح کرده و با به صحنه آوردن پیر مرد خنزرپنزی، که نمادی مسخ شده از مرشد عرفانی و حکیم الهی تغییر ماهیت داده است، و بازگویی این مسأله که بساط پیرمرد پر از اشیای مرده، کثیف و از کار افتاده بود، به فراسوی نگرش سنتی پای می‌گذارد؛ هدایت مثال را با رویا و خاطره که نقشی محوری در اندیشه‌ی جدید و

---

<sup>۲۲۰</sup> - بهارلو، ص ۱۶.

ادبیات مدرن دارند، جایگزین می‌کند و جاودانگی را به مهر مرگ مختوم می‌دارد.<sup>۲۲۱</sup>

با گسترش اندیشه‌های مدرن در ایران معاصر و شفاف شدن آنها در میان فرهیخته‌گان و اندیشمندان، شامگاه بتان اشراقی فرارسید و سپیده دم انسانی در حال طلوع می‌نمود؛ انگاره‌های کهن از هم پاشیده و ارزش‌های اخلاقی دچار تبدل و دگردیسی شدند؛ با این حال اصول و ارزش‌های جدید جایگزین نشده و دانش روز در راه است. زمان برای فرهنگ ایرانی، زمان صفر است. خوبی‌ها و خبرها و زیبایی‌ها قالب تهی کرده و کلمات محتوای خود را از دست داده‌اند، از عالی‌ترین درجه‌ی هستی تا نظام امکانی به مسلخ شک درآمده‌اند و سنت‌ها تماماً به چالش فراخوانده شده‌اند؛ فرهنگ بیمار گونه‌ی کهن به زیر تیغ آسیب شناسانه درآمده و چند صباحی است که پزشکان تمدن به جابجایی معمارانه در این ساختمان پوسیده آغازیده‌اند. در این احوال بنیان ساختار جدید فکری و پروژهی مدرنیته‌ی ایرانی، ایجاب می‌کند که ستون‌های چندگانه تمدن سنتی - اشراقی بایستی کالبد شکافی شده و اندیشه‌های زمان سپری کرده، به عیان آشکار شوند، امروزه در خردورزی باید به جای سؤال از چیستی وجود، پرسش از دوران (عوامل آن، تاریخ و فرهنگ کهن و مرحله‌ی گذار) و چیستی معرفت (پرسش از حدود شناخت انسانی) جایگزین شود و فلسفه عهده دار تبیین ساختار عصر جدید و معارف آن باشد؛ این پرسش‌ها، تفکر فلسفی را متوجه پرسمان‌های نوینی می‌کند که در سنت فلسفی سابقه نداشتند؛ مسائلی چون ماهیت انسانی، شناخت

---

<sup>۲۲۱</sup> - برای دریافت دگردیسی متافیزیک عرفانی به ادبیات هدایت، نک: بر مزار صادق هدایت، یوسف اسحاق پور، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، انتشارات باغ آینه، ۱۳۷۳.

غیر متافیزیکی و کاوش از تاریخمندی دین و اخلاق، می‌توانند از این موارد بشمار روند.



## کتابنامه

- ۱- احمد، اکبر.ص(۱۳۸۰)، پست مدرنیسم و اسلام، ترجمه فرهاد فرهمند فر، تهران، نشر ثالث با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- ۲- احمدی، بابک (۱۳۷۰)، ساختار و تاویل متن، تهران، نشر مرکز.
- ۳- ارسطو(۱۳۶۶)، متافیزیک، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
- ۴- اسحاق پور، یوسف (۱۳۷۵)، سینما، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات فرزانه روز.
- ۵- اشتن، ت. س. (۱۳۷۵)، انقلاب صنعتی، ترجمه: احمد تدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- اسمیث، گرگوری بروس(۱۳۸۰)، نیچه، هایدگر و گذار به پسامدرنیته، ترجمه‌ی علیرضا سید احمدیان، اصفهان، نشر پرسش.
- ۷- اکسفورد، باری (۱۳۷۸)، نظام جهانی: اقتصاد، سیاست و فرهنگ، مترجم حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- ۸- بارت، سید و راجرو اترز(۱۳۷۸)، ترانه‌های پینک فلوید، ترجمه م. آزاد / فرخ تمیمی تهران، نشر ثالث.
- ۹- بحرینی، سید حسین (۱۳۷۸)، تجدد، فراتجدد و پس از آن در شهر سازی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- برمن، مارشال (۱۳۷۹)، تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران طرح نو.

- ۱۱- بهمیناربن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه.
- ۱۲- پارسا، خسرو (۱۳۷۵)، پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۳- پارسا، خسرو (۱۳۷۹)، جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه داری - واقعیت و اسطوره (مجموعه مقالات)، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۴- پرهام، باقر (۱۳۷۷)، با نگاه فردوسی - مبانی نقر خرد سیاسی در ایران، تهران، نشر مرکز.
- ۱۵- پیوری، مایکل (۱۳۷۸)، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۶- جیمسون، فردریک و... (۱۳۷۹)، منطق فرهنگی سرمایه داری متأخر (مقالاتی درباره‌ی پست مدرنیسم)، ترجمه مجید محمدی، فرهنگ رجایی و فاطمه گیوه چیان، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۷- حبیبی، محسن (۱۳۷۵)، از شار تا شهر، تهران، انتشارات دانشگاه.
- ۱۸- حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۹- حقیقی، مانی (۱۳۷۴)، سرگشتگی نشانه‌ها - نمونه‌هایی از نقد پسا مدرن، بودریار و...، مترجمان بابک احمدی و ...، تهران، نشر مرکز.
- ۲۰- دابسون، اندرو (۱۳۷۷)، فلسفه و اندیشه‌ی سیاسی سبزه‌ها، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات آگاه.
- ۲۱- دراگر، پیتر اف (۱۳۷۴)، جامعه‌ی پس از سرمایه‌داری، ترجمه محمود طلوع، تهران، موسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.



- ۲۲- دوستدار، آرامش (۱۳۷۰)، درخشش‌های تیره: روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن، کلن، انتشارات اندیشه‌ی آزاد.
- ۲۳- راندال، هرمن (۱۳۷۶)، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- راوندی، محمد بن سلیمان (۱۳۶۴)، راحه‌الصدور و آیه‌السرور، به کوشش: محمد اقبال، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۲۵- رجائی، فرهنگ (۱۳۷۹)، پدیده‌ جهانی شدن وضعیت بشری و تمدن اطلاعاتی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات آگاه.
- ۲۶- ریف‌کین، جرمی (۱۳۷۹)، پایان «کار» - زوال نیروی کار جهانی و طلوع عصر پسابازار، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر دانش ایران.
- ۲۷- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۰)، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۲۸- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، تفرج صنع، تهران، انتشارات سروش.
- ۲۹- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- ۳۰- سید حسینی، رضا (۱۳۷۶)، مکتبهای ادبی، تهران، موسسه انتشارات نگاه.
- ۳۱- سیف، احمد (۱۳۸۰)، جهانی کردن فقر و فلاکت - استراتژی تعدیل ساختاری در عمل، تهران، انتشارات آگاه.
- ۳۲- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز

- ۳۳- شولزینگر، رابرت (۱۳۷۹)، دیپلماسی آمریکا در قرن بیستم (۱۸۹۸-۱۹۹۷)، ترجمه محمدرفعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۳۴- طباطبائی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی - وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو. ۳۵
- ۳۵- طباطبائی، جواد (۱۳۷۵)، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو
- ۳۶- غنی‌نژاد، موسی و دیگران (۱۳۸۰)، آزادی خواهی نافرجام - نگاهی از منظر اقتصاد سیاسی به تجربه ایران معاصر، تهران، گام نو.
- ۳۷- فارابی، ابونصر (۱۳۶۵)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه: جعفر سجادی، تهران، انتشارات طهوری. ۳۸- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه: احد علیقیان و...، تهران، طرح نو.
- ۳۹- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۵)، سنجش خرد ناب، ترجمه: شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۴۰- کامپانی، کریستان دولا (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه در قرن بیستم، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.
- ۴۱- کسائی، نورالله (۱۳۷۴)، مدارس نظامیه و تاثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴۲- کیویستو، پیتر (۱۳۷۸)، اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشرنی.
- ۴۳- گوهرین، سید صادق (۱۳۴۷)، حجه‌الحق ابو علی سینا، تهران، انتشارات علمی.

۴۴- گیر، ای.آرن(۱۳۸۰)، پسامدرنیسم و بحران زیست محیطی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، نشر چشمه.

۴۵- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.

۴۶- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، راه سوم - بازسازی سوسیال دموکراسی ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، نشر شیرازه.

۴۷- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، تجدید و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.

۴۸- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹)، جهان رهاشده - گفتارهایی دربارهٔ یکپارچگی جهانی، ترجمه علی اصغر سعیدی، یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، انتشارات علم و ادب.

۴۹- لایون، دیوید(۱۳۸۰)، پسامدرنیته، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات آشیان.

۵۰- لچت، جان (۱۳۷۷)، پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران، انتشارات خجسته.

۵۱- لودتکه، لوتراس (۱۳۷۹)، ساخته شدن امریکا (جامعه و فرهنگ ایالات متحده)، ترجمه شهرام ترابی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

۵۲- لیوتار، ژان فرانسوا(۱۳۸۰)، وضعیت پست مدرن: گزارشی درباره دانش، پیش گفتار: فردریک جیمسون، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، گام‌نو

۵۳- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران، انتشارات ققنوس. ۵۴- متز، آدام (۱۳۶۴)، تمدن

اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۵۵- مجتهدزاده، پیروز(۱۳۷۹)، ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی - مطالعه روابط جغرافیا و سیاست در جهان دگرگون شونده، تهران، نشر نی.

۵۶- مدیسون، جی. پی(۱۳۷۸)، اقتصاد سیاسی جامعه مدنی، ترجمه قدرت احمدیان، تهران، نشر سفیر.

۵۷- مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.

۵۸- مورن، ادگار(۱۳۷۰)، سرمشق گمشده - طبیعت انسان، ترجمه: علی اسدی، تهران، انتشارات سروش.

۵۹- نراقی، احسان (۱۳۵۶)، طمع خام، تهران، انتشارات طوس.

۶۰- نوریس، کریستوفر و... (۱۳۷۴)، ساختار زادی (دی کانستراکشن) چیست؟، گروه ترجمه و تحقق مهندسین مشاور توان، تهران، انتشارات روشنگران.

۶۱- نوریس، کریستوفر(۱۳۸۰)، شالوده شکنی، مترجم پیام یزدانجو، تهران، نشر و پژوهش شیرازه.

۶۲- نوذری، حسینعلی(۱۳۷۹)، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته - بسترهای تکوین تاریخی و زمینه‌های تکامل اجتماعی، تهران، انتشارات نقش جهان

۶۳- نوذری، حسینعلی(۱۳۷۸)، مدرنیته و مدرنیسم: مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی، تهران، انتشارات نقش جهان.

- ۶۴- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۸)، پست مدرنیته و پست مدرنیسم: تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، انتشارات نقش جهان.
- ۶۵- واترز، مالکوم (۱۳۷۹)، جهانی شدن، برگردان اسماعیل مردانی گیوی، سیاوش مریدی، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی.
- ۶۶- والرشتاین، امانوئل (۱۳۷۷)، سیاست و فرهنگ در نظام متحول جهانی (ژئوپلیتیک و ژئوکالچر)، ترجمه پیروز ایزدی، تهران، نشر نی.
- ۶۷- وحدانی، ادیب (۱۳۷۸)، بررسی موسیقی متال، تهران، انتشارات سپیده سحر.
- ۶۸- ورجاوند، پرویز (۱۳۶۸)، پیشرفت و توسعه بر بنیاد هویت فرهنگی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۶۹- هتفیلد، جیمز (۱۳۷۹)، رقص شیطان: معرفی و ترانه‌های گروه متالیکا، ترجمه سهراب محبی، تهران، نشر مس.
- ۷۰- همپتن، جین (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- ۷۱- هی‌وود، اندرو (۱۳۷۹)، درآمدی بر ایده تئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۷۲- یزدانجو، پیام (۱۳۷۹)، ادبیات پسا مدرن، تهران، نشر مرکز.