



۱۵

انديشه و انقلاب



اندیشه و انقلاب

شماره ۱۵

اردیبهشت ۱۳۶۷ / آوریل ۱۹۸۸

۲		سرسخن
۵	ک. کامروا	غرب و تجددستیزان شرقی یادداشت‌هایی پراکنده درباره مفهوم
۲۳	انوشه م.	فلسفه و خود (۲)
۳۲	م. موج	پروژه تجددخواهی در دوران مشروطه ارزش‌های نهان و آشکار «میراث
۶۱	باقر شاد	این زمانه»
۷۶	ت. آراز	سرگمی ترچاکف، ایده آفرین
۹۰	منصور کیانی	جنگ - صلح - آزادی - زندگی
۹۱	م. طاهایی و. خلبنیکیف	خلبنیکیف، شهر یار زمان درباره هنر سرودن شعر
۹۳	برگردان: م. طاهایی	
۹۷	---	شب‌های ایران
۹۹	دیوید فارزن گئورگ لوکاج	چند طرح معضلات اخلاقی بلشویسم
۱۰۲	برگردان: م. نام	
۱۰۹	احمد رضا احمدی	ندانستی که گل...
۱۱۰	احمد رضا احمدی	لبه واقعیت
۱۱۲	تانش	شعر
۱۱۳	تانش	نگاهی به امروز
۱۱۴	پیوند	پیوندهای گسته
		ملاحظات فلسفی در دین، علم، تفکر، بینش
۱۱۵	انوشه م.	دینی، و دید علمی (آرامش دوستدار)
۱۱۹	انوشه م.	فلسفه رادیکال (اگنس هلر)
۱۲۶	آلبر کامو	پرومته در دوزخ

خانه ام ابری ست
یکسره روی زمین ابری ست با آن

نیما

سر سخن

با فرارسیدن هر بهار سالی نو برای ما آغاز می شود. همانطور که طبیعت بر لشگر زمستان غلبه کرده و بهار را به جای آن می نشاند، ما نیز در چنین هنگامه ای به پیشواز نوروز می رویم تا همراه با جوانه زدن درختان و سربرون آوردن گل از درون برف و بخروش آمدن رودهای یخ بسته، سرودی دیگرگونه آغاز کنیم، سرودی که تهی از کهنگی ها و سرشار از عطر نویدبخش زندگی نوین باشد. امسال، اما، در ایران تنها بهار طبیعت بود و اگر چه:

جوجه بهار

چشم بر جهان گشود

اطلس میان گاهواره ی سحر دهان به خنده باز کرد

چشمه از سنگ جوش زد

میوه بر لبان شاخه های سرخ نطفه بست

در این میان مردم ایران فرصت آن را نیافتند تا همراه با طبیعت به جشن و سرور بپردازند، چرا که سال گذشته را با رنج بسیار سپری کرده و در اوضاع و احوالی نابسامان بسر بردند. جنگ ایران و عراق که در سال گذشته نیز مانند سال های پیش همچنان شعله ور بود سبب کشتار و بی خانمانی انسانهای بسیار دیگری گشت. هموطنان بسیاری که هستی خود را در مناطق جنگی از دست دادند، ناچار برای یافتن محلی برای زندگی کردن با کوله باری از مشکلات، رنج آوارگی را پذیرفتند و به سوی مناطق دیگر کوچ کردند. عامل جنگ همراه با وضع دشوار اقتصادی، کمبود مایحتاج اولیه مردم و بسیاری مشکلات دیگر بر نابسامانی هر چه بیشتر مردم دامن زد.

سال پیش

باغ ما

با شکوفه قهر بود

با نزدیک شدن سال نو، جنگ موشکی شهرها، مابین ایران و عراق بُعد دیگری به مسئله جنگ می دهد. دامنه جنگ از جبهه ها به درون شهرها کشیده می شود،

میلیونها ایرانی که فکر می کردند با تمام مشکلاتی که مقابلشان قرار دارد، لااقل می توانند آسوده خاطر بر مسفره هفت سین بنشینند، وحشت زده خانه و کاشانه خود را ترک نگفتند و برای یافتن مکانی امن عازم شهرها و روستاهای دور از تیررس موشکها گشتند، این در حالی بود که رهبران جمهوری اسلامی ندا سر می دهند: «مردم ما به این موشک بازی ها می خندند»، و همچنان با سماجتی هر چه بیشتر شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی» را ادامه می دهند. گوئی که ادامه جنگ پیوندی ناگستنی با حیات آنان دارد.

سال پیش

سال حرفهای تلخ

در خارج از مرزهای ایران، اما، هر روز بر خیل آوارگان افزوده می گردد. در این زمان ما شاهد صدها هزار آواره ایرانی هستیم، که چه برای گریز از شرایط غیر قابل تحمل زندگی و چه برای گریز از رفتن به جبهه های جنگ، جان خود را برداشته و برای رسیدن به محلی امن حاضر به زیستن در دشوارترین نوع زندگی گشته اند. موقعیت آوارگانی که بخصوص در ترکیه و پاکستان در انتظار پذیرفته شدن به کشورهای غربی هستند بیشتر از دیگران تأسف انگیز است. از طرف دیگر شاهد آنیم که صدای کسانی که هر روز جامعه را در «خیزش انقلابی» می دیدند و هر ماه وعده سرنگونی رژیم و بازگشت به ایران را تمديد می کردند بگوش نمی رسد. افرادی نیز که چمدان های خود را باز نکرده بودند تا به ایران بازگردند و یا آنهایی که حاضر به پذیرفتن این امر نبودند که برای سالهایی نه چندان کوتاه باید آماده زندگی کردن در محیط خارج از کشور گشت، کم کم به پذیرش این واقعیت تلخ تن در می دهند، با وجودی که هنوز بر این باورند که:

ما گر یخته، آواره و رانده ایم

بی آرام نشسته در کنجی — هر چه نزدیکتر به مرز

در انتظار روز بازگشیم

قبول اقامت اجباری در خارج از کشور بدین معنی نیست که خاموش، نظاره گر وقایع ایران گردیم و در راه گشودن راهی برای بازگشت، هر چند ناچیز تلاش ننمائیم. انقلاب بهم، با تمامی مصیبت هائی که برای جامعه بوجود آورد، توانست از بسیاری روشنفکران توهم زدائی نماید. نگاهی به نشریات قبل از انقلاب و چند سالی پس از آن و مقایسه آن ها با آنچه که هم اکنون در داخل و یا خارج از کشور منتشر می شود بیانگر این حقیقت است که از شعارهای توخالی به مقدار قابل ملاحظه ای کاسته گشته، و چنین بنظر می رسد، روشنفکران ایرانی اندک اندک

می‌آموزند که برای بوجود آوردن تغییر مثبت در جامعه به اندیشیدن نیاز است و پرداختن به سطح اگرچه چندی رضایت خاطر را فراهم آورد، اما تا عمیقاً علل عقب‌ماندگی جامعه ایران و تسلط استبداد چند هزار ساله مورد نقد و بررسی قرار نگیرد، استمرار آنچه که تاکنون بوده ناگزیر خواهد بود. جوانه‌هایی که از این نوع تفکر، در این جا و آن جا دیده می‌شود، خود جای امیدواری بسیار دارد. با وجود تمام مشکلاتی که بر سر راهمان قرار دارد بایستی با اندیشیدن و گام برداشتن بسوی آینده‌ای نویدبخش یاسی را که شرایط کنونی بر ایمان فراهم آورده به سوئی افکنیم و در تحقق بخشیدن به ایده‌آلهای خود که همانا بوجود آوردن جامعه‌ای پویا، انسانی و عاری از ستم می‌باشد، اصرار ورزیم.

روزی ما دوباره کبوترهایمان را پیدا خواهیم کرد

و مهربانی دست زیبایی را خواهد گرفت

روزی که کمترین سرود، بوسه‌ای ست

و هر انسان

برای هر انسان برادری ست

روزی که دیگر

درهای خانه‌شان را نمی‌بندند

قفل افسانه‌ای ست

و قلب

برای زندگی بس است.

غرب و تجددستیزان شرقی

David Farnan



«... شاید گمان می کنند در مقابل چنین خطر هم جواری (بیخ شمالی گوشمان) تنها راه چاره ما پناه بردن به پیله تعصب ها و جمودها و بی خبریها و کینه های قرون وسطایی است. و درحالیکه امروز روز سرنوشت حکومت ها و پرچم ها و مرزهای جهان بر سر میز مذاکرات دولت های بزرگ تعیین می شود — دولت های ما اینجا قناعت کرده اند به اینکه فقط پاسبان مرز کمپانی ها باشند. و نیز به همین علت است که دولت های ما در عین کوبیدن مذهب و پناه بردن به لامذهبی

و فرنگی مآبی - چون محتاج عوام فریبی اند - اغلب با مذهب و روحانیت کجدار و مریز هم می کنند و با محافل مذهبی و شخصیت هایش لاس خشکه هم می زنند. به هر صورت اینها همه حرکات مذبح است و ما در جوار چنین اتفاقات عظیم اگر در داخل تکانی به خودمان ندهیم و جلوی این اختلافات کیفی را از یک جای نگیریم، هزاری هم که حدود و ثغور ملی مان مستحکم باشد و هزاری هم که با فریفتن محافل روحانی عالم مذهب را باز داریم از اینکه از درون - شالوده آن حصار را بپوشاند، عاقبت روزی به علت قانون بسیار کود کانه ظروف مرتبط، سطح آب این مرداب بالا خواهد آمد و همه کاخ های پوشالی مان را سیل خواهد برد.^۱

و این چنین آل احمد، در حین سرزنش رژیم پیشین، پیش بینی انقلابی را می کرد که نزدیک به یک دهه از وقوع آن می گذرد. با انقلاب اسلامی و پیامدهای فاجعه انگیز آن بسیاری به بازخوانی آثار آل احمد پرداخته و با قرار دادن وی در صف مقصران و گناهکاران پرخاش و ناسزا روانه اومی دارند. منکر این حقیقت نمی توان شد که در غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران، آل احمد به صراحت جانبداری خود را از روحانیتی که امروزه بر کرسی قدرت تکیه زده است، اعلام داشته بود. اما دشنام و ناسزا به آل احمدی که سالیان درازی پیش از انقلاب اسلامی چشم از دیده جهان بسته بود، نمی تواند پاسخگو و راه گشای معضل تاریخی - فرهنگی جامعه ای ما باشد. اما برخلاف مخالفان، آل احمد در میان حکومتیان و طرفداران انقلاب اسلامی از محبوبیت خاصی برخوردار است بطوریکه برخی امثال رضا داوری، و او را از «ملا متگران اوبزرگتر، خوش ذوقتر و فاضل تر» می دانند.^۲ داوری که آل احمد را یک «روشنفکر ضد استعمار» می داند^۳ از زود مردن وی بسیار افسوس خورده است چرا که آل احمد «زنده نماند که شاهد بیداری و حرکت بزرگ انقلابی مردم باشد و بهترین اثرش را در باب این انقلاب بنویسد.»^۴

در کل آل احمد را می توان معرف یک روشنفکر جامعه ی مذهبی دانست که کتاب غربزدگی وی عکس العملی به شرایط و اوضاع دوران خویش بوده است که بقول برخی سرتماز درخشش آل احمد محبوب می شود.^۵ آل احمد با طرح مسئله ی غربزدگی در جستجوی یک هویت قومی و ملی بوده^۶ و غربزدگی را به یک بیماری تشبیه می کند که در شرایط مناسب رشد کرده و او در جستجوی مشخصات و علل این بیماری و احیاناً راه علاجی برای آن بوده است.^۷ به اعتقاد داریوش آشوری، دهه ی چهل را در حیطه ی ادبیات می باید دهه ی آل احمد نامید که «ادبیات روزگار ما با یک جهش از دوره ی هدایت به دوره ی آل احمد جهید.

ادبیات سرخورده، غمگین و رنگ پریده ی بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی ستیزنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا داد.^۸ این دهه ای است که نسل های جوانتر به نحوی تحت تاثیر آن قرار گرفته و بابک بامدادان «تلاطم روشنفکرانه ی» آن را به عرفانه ای تشبیه می کند که دیر یا زود همه را در خود کشیده و «فکر و بیان به تنه و قلمزنی تنزل پیدا می کند.»^۹

در غربزدگی آل احمد کوشیده است که جامعه ی مصرف کننده ای را به نقد بکشد که از تولید آنچه که مصرف می کند ناتوان است و حرف اصلی او این است که «ما نتوانسته ایم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را در مقابل ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده ایم. حرف در این است که ما نتوانسته ایم موقعیت سنجیده و حساب شده ای در مقابل این هیولای قرون جدید بگیریم. حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس فلسفه تمدن غرب را در نیافته ایم و تنها به صورت ظاهر ادای غرب را در می آوریم - با مصرف کردن ماشین هایش - درست همچون خریم که در پوست شیر رفت و دیدیم که چه به روزگارش آمد.»^{۱۰} به اعتقاد آل احمد، غربزدگی چنان بر تمام جنبه های زندگی فرمانروا شده که آدم های «هرهری مذهب»، «راحت طلب»، «بی تخصص»، «همه کاره و هیچ کاره» و اللتفاطی بوجود آورده و بطور خلاصه «آدم غربزده چشم به دهان غرب است. کاری ندارد که در این دنیای کوچک خودمانی - که گوشه ای از شرق است - چه می گذرد.»^{۱۱} در آغاز آل احمد رابطه ی شرق و غرب را از زاویه گردش کالا نگر رسته و در طول کتاب عناصر دیگری نیز به آن افزوده است. او با مروری مختصر بر تاریخ ایران، از یورش یونانیان آغاز می کند و در آخر به یورش غرب و ماشین می پردازد. تحلیل های وی گاهی بر اساس تقسیم بندیهای جغرافیائی است و گاهی مذهبی و گاهی دیگر اقتصادی که هیچگونه ارتباط منسجمی، یا یک کلیت گسترده تر مرتبط، ندارد. از این رو تحلیل های او بسیار مکانیکی است که آن را در تجویز راه حل های جداگانه اش نیز می توان مشاهده نمود. آل احمد، غرب را یک کلیت منسجم و یکپارچه ای می داند که عاری از هرگونه تناقض در برابر شرق قرار گرفته است.^{۱۲} برای مقاومت و مقابله در برابر این هیولا، او در جستجوی سنگری مناسب بوده است و به این منظور به درون جامعه ی خویش نگر رسته و مذهب را مناسبترین سنگر و تکیه گاه یافته است که بقول خود او «اگر غرب مسیحی در وحشت از نیستی و اضمحلال در مقابل خطر اسلام یک مرتبه بیدار شد و سنگر گرفت و به تعرض پرداخت و ناچار نجات یافت آیا اکنون رسیده است نوبت آنکه ما

نیز در مقابل قدرت غرب احساس خطر و نیستی کنیم و برخیزیم و سنگر بگیریم و به تعرض بپردازیم؟»^{۱۳} بنابراین می‌خواهد که سلاح اسلام، از میراث فرهنگی جامعه‌اش، در مقابل ماشین، دفاع کند. او که در اسلام عدالت جاویدان می‌دید هشدار می‌داد که ما قادر به درک نیروی شغابخش آن در برابر یورش غرب نبوده‌ایم. تفکر غالب در غربزدگی را نیز می‌توان در داستان‌های آل احمد مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه می‌توانیم نفرین زمین را مثال بیاوریم که روابط اجتماعی یک جامعه‌ی روستایی را بیان می‌کند. در این داستان نقش اصلی، یا «قهرمان» داستان یک آموزگار شهری است که مامور کار در یک روستا شده است. ماجرای داستان در میانه سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۲، یعنی در دوران اصلاحات ارضی است. در این روستا شیوه‌ی زندگی کاملاً سنتی بوده و زمین‌های روستا از کیفیت مناسبی برای کشت برخوردار نمی‌باشند. از سوی دیگر کمبود آب یکی از مشکلات روستای مذکور است و هنگامی که مالک جدید تصمیم به حفریک چاه ژرف مکانیزه می‌گیرد با عکس‌العمل روستائیان مواجه می‌شود. در حقیقت این آغاز رودروشی تولید سنتی و تکنولوژی نوین در آن جامعه‌ی روستایی است. ورود تکنولوژی جدید به روستا به یک هرج و مرج و آشفتگی در میان روستائیان، دامن زده است.

در جایی از داستان می‌خوانیم «مثل اینکه صحبت از تراکتوری چیزی بود؟... سربسته‌ای که چپق را آتش کرده بود، بعجله دادش به دست بغل دستی و گفت: بله قربان. یک فرسخی ما یک آبادی هست به اسم امیرآباد. سمت نسا اربابی است قربان. مالک رفته فصل خرمن تمام نشده تراکتور آورده. که هم زمین خودشان را شخم می‌کنند قربان، هم به دیگران اجاره می‌دهد. ساعتی دوازده تومن. درست است که کارشان خیلی پیش است قربان؛ و هنوز باران اول نیافتاده کار شخم امیرآباد دارد سر می‌آید، اما عیب کار اینجاست قربان که تراکتور مرزو سامان نمی‌شناسد. شوفرش هم که غریبه است قربان. وقتی اینطور شد تکلیف روشن است. مرزو سامان مردم به هم می‌خورد قربان. و دعوا می‌شود. امروز اهل محل ریخته‌اند تراکتور را وسط مزرعه درب و داغان کرده‌اند قربان...»^{۱۴} و در ادامه از زبان مکتب‌دار سابق که حالا معلم کلاس دوم است می‌خوانیم: «آخرالزمان شده دیگر. این هم علامت‌ش. تا وقتی این ماشین‌ها روی زمین می‌رفتند و با مخلوق زیرزمین کاری نداشتند، خوب، یک حرفی بود آقا جان. یک چیزی بود. اما امان از وقتی که نیشان را به زمین بند کنند!»^{۱۵}

در حقیقت، این شرایط ذهنی خود آل احمد است که از زبان شخصیت‌های این

داستان بیان می‌گردد. از دیگر ثمرات ورود تکنولوژی جدید از هم پاشی فرهنگ سنتی و خانواده‌ی روستایی است. در جایی دیگر از همان داستان می‌خوانیم: «... غیرت از جوانها رفته. این را یکی از سربندها همزاد گفت... خودتان عرضه ندارید. جوانها تان می‌روند شهری می‌شوند - گدا می‌شوند - ماشین‌ها می‌شوند.»^{۱۶} آل احمد، آن شکل از توسعه‌ای را که در شهرهای ایران در حال جریان بوده مورد تمسخر قرار می‌داده و فرهنگ شهری آن دوران است که وی آنرا غربزدگی می‌داند. برای او حتی انقلاب مشروطیت نیز پیروی غرب و ماشین محسوب می‌شده است بطوریکه با افسوس خوردن از شکست مشروعه خواهان می‌نویسد: «بله این چنین بود که مشروطه به عنوان پیشقراول ماشین روحانیت را کوبید و از آن پس بود که مدارس روحانی در دوره بیست ساله به یکی دو شهر تبعید شد و نفوذش از دستگاه عدلیه و آمار بریده شد و پوشیدن لباسش منع شد.»^{۱۷} در این رابطه است که او بالای دار رفتن شیخ فضل الله نوری را نشانه‌ای از عقب نشینی روحانیت و اسلام می‌دانسته است بطوریکه برای او «نعش آن بزرگوار» بر سر دار همچون پرچمی بود «که به علامت استیلای غربزدگی پس از دو بیست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد.»^{۱۸} مشروطیت متیزی آل احمد را فریدون آدمیت یک «آشفتنگی در تفکر تاریخی» می‌داند. برای آدمیت، که مشروطیت «حکومت عقلانی با اصول یعنی حکومت مسئول در مقابل خودکامگی فردی دولت نامشول» محسوب می‌شود،^{۱۹} غربزدگی آل احمد نوشته‌ای پریشان و مست‌مایه است که چیزی جز «مشله کردن قضیه‌های تاریخی، مسخ کردن واقعیات تاریخی، تحریف حقایق تاریخی، وقایع را از زیر ممکنه مآنوسات نفی قرار دادن و در نهایت گذشته را در قالب تنگ مفروضات و معادلاتی گنجاندن که مغایر روح تاریخ زمان وقوع حوادث باشد» نیست.^{۲۰} آدمیت، آل احمد را در کل یک نویسنده‌ی اجتماعی متوسطی می‌داند که با سبک بازاریش اعتراضش «بیشتر در نفس اعتراض بوده است و خیلی کمتر در ماهیت اعتراض.»^{۲۱} از دیدگاهی دیگر، باقر مومنی آل احمد را سخنگوی جامعه‌ی مقابل سرمایه داری دانسته که به مثابه یک روشنفکر خورده بورژوا «در توهّمات ایده‌آلیستی غرقه بوده و از قوانین تکامل جامعه‌اش آشنایی ندارد بطوریکه می‌خواهد تصورات ایده‌آلیستی خود را به جای این قوانین بگذارد.»^{۲۲} و با مقایسه میان امروز و دوران روشنگری او را متعلق به دوران عصر ظلمت اروپا دانسته که نتیجتاً ۳۰ سال از زمان خویش عقب می‌باشد.^{۲۳} و سرانجام امیر پرویز پویان، با تاکید بر فردگرایی افسارگسیخته‌ی آل احمد، او را یک روشنفکر خورده بورژوا

ناآرامی می دانسته که «برای دشمنی که نماینده امپریالیسم است در سطح روشنفکری یک دشمن بالفعل... و در رابطه با مسئله انقلاب همواره متحد دشمن» بوده است.^{۲۴} با تمامی این اوصاف، همانطور که قبلاً نیز گفته شد، آل احمد نمونه‌ی روشنفکری جامعه‌ی مذهبی ماست که بقول بامدادان «زاده فرهنگ اسلامی در نسل گذشته ما در تن جامعه آر یامهری است و به نوبه خود پرورنده‌ی این دو نسل»^{۲۵} اگرچه روشنفکر تجددستیز ما، به قول خود، اصطلاح غربزدگی را از دهان احمد فریدد قاپیده و تفسیر خود را از آن ارائه داده است،^{۲۶} اما طرح این مسئله تنها محدود به او نمی شود.

داریوش شایگان نیز از دیگر کسانی است که به طرح مسئله‌ی غربزدگی پرداخته است. او از یک «معارضه جویی معاصر» سخن می گوید که موجب تغییراتی در حیطه‌ی فکری شده و خطری برای تمدن‌های آسیایی محسوب می گردد. شمره‌ی این تغییر و تحولات یک دوگانگی فرهنگی است که بگفته‌ی شایگان «حاصل برخورد دو جنبه‌ی کاملاً متفاوت دو بینش است، جنبه‌هایی که متعلق به دو وجه وجودی متمایز است و در برخوردشان با یکدیگر ما را به رفتاری نسنجیده و واکنش غیر قابل پیش بینی سوق می دهند.»^{۲۷} در این شرایط هیچگونه مقاومتی، از سوی تمدن‌های آسیایی، در برابر این معارضه جویی وجود نداشته و آنان در اسارت آن قرار می گیرند. برای شایگان این تحولات ریشه در تفکر غربی داشته که برخی روابط را دستخوش تغییر قرار داده است. از آن جمله، رابطه‌ی انسان با خدا و طبیعت که «انسان از نقش محوری برخوردار گردیده و همانطور که کیهان‌مداری شاخص تفکر یونانی و خدا - انسان‌مداری شاخص تفکر مسیحی بود انسان‌مداری نیز شاخص تفکر دوره‌ی نومی گردد و فلسفه به انسان‌شناسی تعلق می یابد. از آن زمان به بعد تفکر علمی - تکنیکی که زاده علوم طبیعی بود جای شبناسی تأویلی و عرفانی را می گیرد.»^{۲۸} گسترش و چیرگی تفکر غربی چیزی جز تخریب و فلج ذهنی برای تمدن‌های آسیایی به ارمغان نداشته و میراث معنوی تمدن‌های آسیایی با سیر نزولی تفکر غربی، که شایگان آنرا سیر هیچ‌انگاری «نیهیلیسم» می خواند، در یک فترت قرار گرفته است.^{۲۹} به زعم شایگان، این دوران فترت همراه با بیگانگی از چگونگی سیر تحول فکر غربی است زیرا که هیچ ارتباط ذاتی با موازین فرهنگی آنان وجود نداشته و آنان را در یک غافلگیری قرار داده است. او این غافلگیری را یک تقدیر تاریخی می داند که بر ما تحمیل شده و «نسبت به سیر آن بیگانه ایم و نسبت به مراحل پیشرفته اش عقب مانده. عقب ماندگی کشورهای آسیایی

عقب‌ماندگی نسبت به پیشرفتی خاص نیست، زیرا در بازی گردش عالم نه پیش هست و نه پس. ما نسبت به تاریخ غرب عقب‌مانده‌ایم و این تاریخ نیز حکم جرمیانی را دارد که تحت قوه محرک نامعلومی که روزگاری مشیت الهی شمرده می‌شد و اینک پیشرفت نامتناهی — کورکورانه آن را پیش می‌راند و در یورش بی‌امان خود مجال هیچ ثبات و سکون و قرار نمی‌دهد.^{۳۰} ناآگاهی از ماهیت تمدن غربی است که هیچ حق‌گزینشی را برای تمدن‌های آسیایی باقی نمی‌گذارد زیرا هر چیزی که بر آنان تحمیل شده «یک ساختمان، یک هیئت کلی تجزیه‌ناپذیر است که نمی‌توان به برگزیدن عناصر مهم پرداخت.»^{۳۱} این شرایط برزخ‌گونه‌انه را شایگان یک توهم مضاعف می‌داند که «از یکسو گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم و از سوی دیگر می‌پنداریم که می‌توانیم حدیث فرهنگی خود را حفظ کنیم.»^{۳۲} اما به اعتقاد شایگان نمی‌توان پذیراگر تکنیک بود بدون اینکه بتوان از عواقب آن پرهیز نمود. زیرا که او تکنیک را یک تحول فکری و نتیجه‌ی نهایی سیر چند هزار ساله می‌داند. برای او، تفکر تکنیکی نقطه‌ی برخورد چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی است، که عبارتند از:

۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی.

۲- نزول از صدر جوهری به تفکر مکانیکی.

۳- نزول از جوهر روحانی به سوافق نفسانی.

۴- نزول از غایت اندیش و معاد به تاریخ‌پرستی.^{۳۳}

عدم آگاهی از چهار حرکت نزولی فوق‌الذکر، شایگان بخشی از تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی می‌داند و به اعتقاد او «مفاهیم جاری امروز در ایران و بسیاری از کشورهای سنتی که از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژی غرب گرفته شده است، در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه مابه‌ازائی و این، برخلاف نظر بسیاری، نقطه ضعف و ناتوانی نیست بلکه مربوط به شناخت و دیدی است که ما از مبدا، طبیعت و انسان و به عبارت دیگر از حقیقت داشته‌ایم.»^{۳۴} لذا، ثنویت‌گرایی بین دین و فلسفه، روح و جسم و علم مشهودی و علم عملی، که بنیان تفکر غربی محسوب می‌شود، معیاری در معنویت آسیایی نداشته و اگر دوران فترت برای جوامع غربی «مرحله بیمارگونه آگاهی که نه دیگر تابع دیانت و نه آخرت است باشد برای تمدن‌های آسیایی همانا غرزدگی است که نه تنها از تفکر غربی آگاهی ندارد بلکه خاطره‌ی قومی خویش نیز روبرو نابودی است. این ناآگاهی موجب می‌شود که ظاهر امر را با خود امر اشتباه کرده و «مظاهر تمدن غربی را به کارآیی شگفت محصولات

تکنیکی اش محدود کنیم و از اندیشه‌ای که در پس این پیشرفت جریان دارد غافل بمانیم... ره نیافتن به کانون محرک تفکر غربی موجب شیفتگی می‌شود و این شیفتگی فلج ذهنی پدید می‌آورد.»^{۳۵} شایگان این فلج ذهنی را که زائیده‌ی از خودیگانگی است مکمل غربزدگی می‌داند و «تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بود و ما را به قول حکمای اسلامی به مشکوة انوار نبوت راهبر بوده است از میان می‌برد.»^{۳۶} در این شرایط، در حالیکه شرق به عاریت گرفتن از ارزش‌های غربی پرداخته و خود ناتوان از هرگونه ارزش‌سازی است این تنها عالم روحانیت است، که به زعم او، ارزش‌های زنده‌ی خود را دارا است.

شایگان این پریشان‌فکری را در حیطه‌ی زبان نیز مشاهده می‌کند. اگرچه برای وی زبان فارسی «زبان اقبال و اشاره و نه زبان تفصیل و تجزیه» است^{۳۷} اما بقول دار یوش آشوری امروز در شرایطی قرار داریم که «این زبان می‌باید پاسخگوی نیازهای ما در زمینه‌هایی باشد که از سنت و تاریخ ما برنخاسته و پیامد برخورد ما با غرب و تمدن مدرن است. و در نتیجه این زبان می‌باید درباره چیزهایی در حوزه علوم طبیعی و انسانی، تکنولوژی و ابزارها، سیاست و اقتصاد، نهادها و رفتارهای اجتماعی با دامنه‌ای بسیار گسترده سخن بگوید که برای آن‌ها اسباب فراهمی از واژگان و شیوه گفتار ندارد.»^{۳۸}

بنا بر این تعریف، کوشش آشوری از نوسامان دادن زبان فارسی است، که بتواند به عنوان یک زبان علمی و آموزشی کارآمد داشته باشد، اما شایگان تنها از سرنوشتی که زبان فارسی دچار آن گردیده بسیار شکوه‌مند است. این همان سرنوشتی است که تمدن‌های آسیایی در دوره‌ی فترت دچار آن بوده و هنر و تفکر ایرانی را نیز دچار خود ساخته است. هنری که یکی از وجوه شاخص آن وفاداری به خاطره‌ی قومی است.^{۳۹} در این دوران فترت، برای احیای خاطره‌ی قومی شایگان به یک نقش مضاعف اشاره می‌کند: «نه فقط باید تفکر غربی را در متن خود آن فرهنگ بشناسیم، بلکه باید مضامین خاطره قومی خویش را نیز که بقایای آن هنوز به نحوی در فرهنگمان شناورند از نوبشناسیم و در چنین وضعی بزرگترین خطری که ما را تهدید می‌کند همان پدیده‌ای نوظهور است که می‌توان «تاریک‌اندیشی» جدید نام نهاد، یعنی استغراق دوباره در نوعی جهل که خود را ذیحق می‌داند و حکیمانه، جهلی که ناشی از غم غربت است و غربزدگی شرق‌مآبانه.»^{۴۰}

از دیگر تجدیدستیزان ایرانی می توان از سید حسین نصر نام برد. او که در کلیه آثارش به ستیز تجدد و خرد غربی شتافته، بر این عقیده است که از دو سده‌ی پیش هجوم تجدد به سرزمین‌های اسلامی، فرهنگ این جوامع را دستخوش تغییر قرار داده و آنان را در خود اشباع نموده است. نصر اشاره به تأثیرات تجدد، در اواخر سده‌ی هیجده و اوایل سده‌ی نوزده، در حوزه‌هایی چون علوم نظامی و نجوم می کند که بعدها به حوزه‌های دیگر چون آموزش، افکار سیاسی - اجتماعی و حتی فلسفه و هنر نیز گسترش یافته است. نصر انعکاس این تغییر و تحولات را در ذهن و روح «مسلمانان متجدد» مشاهده می کند^{۴۲} و وجود چنین تنشی، در ذهن آنان را، ناشی از کشش قدرتمند دنیای مدرن می داند که بخشی از «امت اسلامی» را بسوی خود جذب کرده و ریشه‌های سنت آنانرا تضعیف نموده است. نتیجتاً، زمینه گسترش و نفوذ تجدد هموار گردیده است. اما، به اعتقاد او، «آن دسته از مسلمانانی که سنت آنان از ریشه‌های مستحکمی برخوردار است، بسادگی تحت تأثیر و نفوذ این تغییر و تحولات قرار نگرفته بلکه ایمان آنان نیز مستحکم‌تر می گردد. اما برای آن دسته از مسلمانانی که موج تجدد ریشه‌های آنان را لرزانده یک عدم ثبات وجود دارد... عدم ثبات و نوسان مابین مدنیت و تجدد از یکسو و سنت و قوه‌ی قدسی از سوی دیگر»^{۴۳} برای نصر مدرن بودن یعنی جدایی از بعد الهی و اصول غیر قابل تغییری، که بر همه چیز حکمفرما بوده، و تنها از طریق وحی برای انسان‌ها آشکار می گردد. لذا وی تجدد را در نقطه‌ی مقابل سنت قرار داده و جدایی از عالم قدسی را از خصوصیات اندیشه‌ی مدرن و انسان‌گرایی می داند که «جزء لاینفک دنیوی‌گرایی» محسوب می شود.^{۴۴} نصر، اما، خود را پاسدار حقیقتی که در سنت نهفته است می داند. این حقیقت معیاری برای کلیه اعمال و رفتار انسانی، در همه‌ی دورانها، بوده و اسلام به مثابه «آخرین تجلی دنیوی این حقیقت محسوب می شود»^{۴۵} سنت همان حقیقت و اصول الهی است و کسی که قادر به درک این اصول نباشد نتیجتاً قادر به درک قوه‌ی قدسی و دیدگاه سنتی نیز نخواهد بود. به اعتقاد نصر تمدن‌های سنتی قادر به وجود آوردن محیطی می باشند که مملو از ارزش‌های الهی بوده و انسان را از خطر ترور هیچ‌انگاری و شکاکیت معیون‌نگه می دارد.^{۴۶} به زعم وی، گسترش و نفوذ تفکر غربی در جوامع سنتی احیای اصول اسلامی را، که از وحی قرآنی سرچشمه می گیرد، ضروری ساخته است. او تفکر مدرن را، که از زمان رنسانس در غرب توسعه یافته، یک تجربه‌ی شکست خورده می داند که ثمره‌ای جز زوال

بشریت و عدم شناخت انسان از خویشتر را به همراه نداشته و انسان تنها در پرتوی نور الهی است که می‌تواند به شناخت از خویش دست یابد و این توانایی را دنیای مدرن از او سلب نموده است.^{۴۷} لذا فرد مسلمان می‌باید به یک جهاد مداوم، که از یکسو شامل سالم نگه داشتن روح و ذهن خویشتر بوده و از سوی دیگر پاسداری از ارزشهای روحانی و هنری اجدادی خویش و انتقال آن به نسل‌های دیگر می‌باشد، دست زند.^{۴۸} از دیگر ثمرات دنیای مدرن را نصر، پدید آمدن علمی بشردارانه می‌داند که متکی بر عقل انسانی بوده و معیارها و ابزارهای سنجش آن کاملاً انسانی گردیده است. در این علم جدید تنها حواس انسانی است که عامل تعیین کننده محسوب شده و «حتی شناخت از دور دست‌ترین سیارات نیز در ذهن انسان گنجانیده می‌شود.»^{۴۹} به زعم وی، خصوصیات بشردارانه‌ی علم جدید را می‌توان در حوزه‌های دیگر چون روانشناسی، انسانشناسی و فلسفه نیز مشاهده کرد. در یک کلام «تفکر مدرن، که فلسفه بگونه‌ای پدر آن محسوب می‌شود، از زمانی که انسان معیار حقیقت قرار گرفته، کاملاً بشردارانه گردیده است.»^{۵۰} اما برخلاف علم مدرن، علم سنتی بشردارانه نبوده و در ارتباط با حقیقتی ماورای انسانی است که روشنی بخش ذهن انسان بوده و هستی آن را قوای قدسی تشکیل می‌دهد.^{۵۱}

در ارتباط با گسترش تفکر مدرن و تجددگرایی، نصر مفهوم توسعه و پیشرفت را نیز به نقد کشیده است. به اعتقاد وی این مفاهیم از اواخر سده‌ی نوزده در بین بخشی از طبقات حاکم جهان اسلامی مورد استقبال قرار گرفته بطوریکه روند عادی و طبیعی زمان و تاریخ تصور گردیده است.^{۵۲} اما مفاهیم فوق، برای او، ریشه در تفکر غربی داشته و پذیرش آنان در جهان اسلامی منجر به دگرگونی‌هایی در روابط مابین انسان، جامعه، طبیعت و خدا گردیده است. بطوریکه جامعه دیگر چون یک همبودی مذهبی، که قوانین الهی بر آن حکمفرماست، نبوده، بلکه مجموعه‌ای از واحدهای مجزا از یکدیگر می‌باشد که جهت آن سوی «تولید و مصرف هر چه بیشتر» است.^{۵۳} خدا نیز دیگر به مثابه نیروی متعالی که در هر لحظه از زندگی بشر حضور داشته باشد و انسان‌ها در برابر او مسئول کلیه اعمالشان می‌باشند، نگر بسته نشده بلکه چون موجودی فرض می‌گردد که از راه دور تنها شاهد فعالیت‌های مخلوقات خویش است.^{۵۴} اما برخلاف توسعه و پیشرفت، که کوشش و فعالیت انسان‌ها به سوی یک هدف مشخص می‌باشد، در اسلام کلیه فعالیت‌های انسانی منطبق با اراده‌ی خدا و شریعت اسلام است.^{۵۵} لذا نصر به سرزنش آن دسته از مسلمانانی می‌پردازد که تحت تاثیر تفکرات مدرن و غربی می‌کوشند که با تفاسیر گوناگون به مفهوم تکامل

رنگ و لعاب مذهبی بدهند. به اعتقاد وی آنان از این نکته «غافلند که هیچگونه هم‌نوایی مابین آن انسانی که خدا به وی تمامی نام‌ها را آموخته و او را به مثابه خلیفه‌ی خویش بر روی زمین گمارده با مفهوم تکاملی، که انسان را ثمره تکامل از میمون‌ها می‌داند، وجود ندارد.»^{۵۶} این دسته از مسلمانان، قانون را نیز تنها توافقی مابین مجموعه‌ی انسان‌ها فرض نموده که نتیجتاً نسبی و قابل تغییر می‌باشد. چنین دیدگاهی نمی‌تواند اعتقاد به قوانین الهی داشته باشد زیرا که این قوانین غیر قابل تغییر بوده و معیاری برای اعمال و قضاوت انسان‌هاست.^{۵۷}

نصر شرایط کسنوسی را بحرانی می‌داند که برای فهم آن نظر افکندن به تاریخ اندیشیده‌ی غربی ضروری می‌شود تا دلایل جدایی علم جدید از متافیزیک را جو یا گردد.^{۵۸} کمبودی که در جهان اسلامی وجود دارد نبود یک بررسی و نقدی دقیق از کلیه اتفاقاتی است که در دنیای مدرن بوقوع پیوسته است، زیرا که بدون چنین نقدی هیچ عمل جدی در رویارویی با غرب نمی‌تواند صورت گیرد و مقابله با غرب از طریق ابراز خشم و پرخاشگری راه به هیچ کجا نخواهد برد.^{۵۹} تنها با شناخت از تفکر غربی و ارائه کلیت سنت اسلامی، به مثابه راه‌حلی برای غلبه بر معضلات و مشکلاتی که تجدد برای جهان اسلام پدید آورده است که می‌توان راه پیروزی را هموار نمود.^{۶۰} لذا وی وظیفه‌ی مردمانی که در جوامع سنتی زندگی می‌کنند آن می‌داند که به پاسداری از سنت‌های گرانبه‌ای خود پرداخته و از آن به مثابه سلاحی، در مقابله با غرب، یاری جویند.^{۶۱}

۴

اگر بعد از انقلاب اسلامی شایگان و نصر با طرح «ایدئولوژی یک شدن سنت» و «اسلام بنیادگرایی» تمایزی مابین تفکر سنتی و اسلامی حقیقی خویشین با اسلام و سنت گریایی جمهوری اسلامی گذارده‌اند، اما برای رضا داوری — که در آغاز اشاره‌ای به او رفت — با انقلاب اسلامی پدیده‌ی غربزدگی مورد سؤال قرار گرفته است.^{۶۲} داوری غربزدگی را محدود به تقلید از غرب و تسلیم شدن در برابر قدرت علمی و فرهنگی غرب ندانسته بلکه همگی اینها را از ثمرات غربزدگی می‌داند، که با خود جدایی از دین و احکام دینی را همراه دارد.^{۶۳} غربزدگی شرایط عالم کنونی است که بعد خودپرستی انسان بر سایر ابعاد غلبه کرده و نتیجتاً انسان از ذات واقعی خویش جدا گردیده است.^{۶۴} این تحولات که از دوران رنسانس به بعد رخ داده منجر به پدیدار شدن انسان جدیدی گردیده که دیگر تابع «حق» نبوده و خود را جایگزین «حق» ساخته است. داوری شناخت از غربزدگی را مستلزم شناخت از غرب

می‌داند. برای وی غرب یک اصطلاح سیاسی و یا جغرافیایی نیست، بلکه شیوه‌ی تفکری است که در مغرب جغرافیایی و در غرب عالم قدیم پدید آمده و بر تمام عالم سایه گسترده است. ^{۶۵} با آنچه که در غرب رخ داده دوره‌ی جدیدی آغاز گردیده که «حاکمیت انسان برسمیت شناخته شده و انسان برای خود صفات خدائی قائل گردیده است.» ^{۶۶} برای داوری «غرب و شرق سیاسی» از یک منشأ برخوردار می‌باشند که همان شیوه‌ی تفکر غربی است. او از دیگر ثمرات شیوه‌ی تفکر غربی را عقل جدید می‌داند که دیگر «قوه‌ی قدسی نبوده و ارتباطی با عالم قدسی ندارد.» ^{۶۷} این عقل جدید که به زعم وی روح و روان تمدن عالم کنونی محسوب می‌شود همان اومانسیم یا انسان‌گرایی است که اوضاع اجتماعی غرب و تمام عالم کنونی محقق سیاسی و اجتماعی آن می‌باشد. ^{۶۸} اما آنچه که از غرب به ما رسیده به اعتقاد داوری شکل ناقصی از تمدن غربی است که عمدتاً از روی تقلید کسب شده و چیزی جز از ظواهری که از باطن خود جدا گردیده نمی‌باشد و در اوضاع و شرایط ما صورت دیگری به خود گرفته است که همان جدایی از خرد غربی است. ^{۶۹} اگر برای او خرد‌گرایی غربی غربزدگی محسوب می‌شود اما پذیرش نسنجیده‌ی آن یا به عبارت دیگر جدایی از خرد غربی یک «غربزدگی توأم با فلک‌زدگی» است. ^{۷۰} داوری این غربزدگی را با تاریخ همه‌ساله‌ی اخیر ما، که تاریخ روشنفکری است، در هم آمیخته می‌داند. برای وی روشنفکر کسی محسوب می‌شود که معتقد به جدایی دین از سیاست باشد. ^{۷۱} کار روشنفکران ایرانی از صد سال پیش به این طرف تقلید از خرد غربی و مطلق فرض نمودن آن بوده است. ^{۷۲} ما که ناچاراً وارد تاریخ غرب شده‌ایم یک وابستگی در وضع زندگی و تفکر ما به وضع کلی تمدن غرب بوجود آمده و این وابستگی «بستگی مقلد به مرجع تقلید» بوده است. ^{۷۳} در تحت این شرایط هیچگونه آگاهی از غربی بودن ارزش‌های پذیرفته شده وجود نداشته و ما در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که «نه با گذشته قومی خود و نه با گذشته غرب تماس حقیقی داریم.» ^{۷۴} داوری ریشه‌ی غربزدگی را در فلسفه می‌داند، لذا شناخت از غربزدگی و غرب مستلزم رسیدگی به وضع فلسفه است زیرا «تفکری که از غرب آمده فلسفه است.» ^{۷۵} و عدم شناخت از آن عدم شناخت از محتوای تفکر غربی و هم‌چنین ظواهر آن که سیاست، علم و قواعد و رسوم زندگی باشد را نیز بهمراه خواهد داشت. ^{۷۶} فلسفه‌ی غرب که قدرت غرب محسوب می‌شود از «ابتدا در صد پو شانیدن ضعف و عجز و فقر ذاتی بشر بوده است.» ^{۷۷} بر خلاف فلسفه که پرسش از «وجود موجود و علم به اعیان موجودات می‌کند»، ^{۷۸} که از قید التزام آزاد بوده و جز به حکم برهان یا شهود عقلی که نیز باید به برهان ثابت شود گردن

نمی‌گذارد، کلام و تصوف مقید و ملتمزم به کتاب آسمانی و نقل می‌باشند.^{۸۹} داوری کلام و تصوف را سنگر دیانت می‌داند که از حقیقت دین پاسداری می‌شود و مسئله‌ی اساسی نسبت موجودات با خداست.^{۹۰} برای متصوفه انسان موجود مستقلی که به یاری عقل خویش به کمال علمی و عملی دست یابد نبوده بلکه چیزی جز «نسبت با وجود مطلق و حق تعالی نیست»، لذا علم کلام در نقطه‌ی مقابل انسان‌گرایی قرار دارد.^{۹۱} وی علم لاکم و تصوف را به آن خاطر بر فلسفه ترجیح داده چون فلسفه را نطفه‌ی غربزدگی می‌داند و تاریخ فلسفه برای او چیزی جز تاریخ هیچ‌انگاری و تاریخ به کرسی نشاندن قدرت انسانی نیست. اگر در دین انسان تابع حق است در غربزدگی این نفس انسانی است که حاکم بوده و در نقطه‌ی مقابل دین قرار دارد. در این رابطه داوری تجدد را صورتی از لامذهبی می‌داند که نمی‌توان آنرا با اسلام در یکسو قرار داد و میان آنان «صلح و سازش» برقرار کرد.^{۹۲} او، همچون آل‌احمد، انقلاب مشروطیت را پیروزی غربزدگی می‌داند. به زعم وی اگر یک وجه انقلاب مشروطیت مبارزه بر علیه ظلم و ستم و خفقان بوده است اما وجه دیگر آن که هیچگونه رابطه‌ای با دین نداشته همانا غربزدگی بوده و روشنفکران «آن زمان که همه خود را معلمان آزاد فکری می‌دانستند یا آشکارا در مقابل دین ایستادند با طریق نفاق پیش گرفته و کوشیدند که مضامین باز گرفته از غرب را در غالب و قشر دین بریزند.»^{۹۳} از این رو داوری، مشروطه را مشروطه‌ی غربی می‌داند که علمای اسلامی نمی‌توانستند عهده‌دار رهبری آن باشند زیرا که «اقتضای چنین انقلابی جدایی سیاست از دیانت بود.»^{۹۴} به اعتقاد وی کسی که متوجه این امر شده بود حاج شیخ فضل‌الله نوری بوده است و «عاقبت او نتیجه‌ی رو یارویی او با مشروطه‌خواهان بود.»^{۹۵} اما برخلاف انقلاباتی که ریشه در تفکر غربی دارد، او معتقد به انقلاب دیگری هست که آنرا یک انقلاب حقیقی می‌داند. رهبری این انقلاب را انبیاء عهده‌دار خواهند بود و دیگر ریشه در فلسفه نداشته و «مستلزم قطع علایق با مبانی جوهر غرب و در عین رجوع به قرب حق تعالی است.»^{۹۶} این انقلابی است که انسان را به فطرت اصلی خود باز می‌گرداند. در این رابطه است که او انقلاب اسلامی را آغازگر این انقلاب جهانی می‌داند و انقلاب اسلامی برای وی نشانه پایان تاریخ غربی و آغاز عهد دیگری محسوب می‌شود و در «صد آن است که مناسبات و معاملات مردمان بر مبنای احکام الهی دوباره چنان بنیاد شود که حق همه جا حاضر و ناظر و ضامن بقای این مناسبات باشد.»^{۹۷}

برای تجدیدستیزان شرقی ما هر آنچه که در جهان موجود است از مشیت الهی سرچشمه می‌گیرد و هرگونه شناخت تنها از طریق ارتباط و یگانگی با خداست که میسر می‌شود. آرامش دوستدار این بینش را بینش دینی می‌خواند و می‌نویسد: «انسان دینی موجودی نیست که بتواند خود را در مقابل جهان و جهان را در مقابل خود ببیند و در این تقابل به ماهیت خود و جهان پی‌برد، بلکه او موجودی است که از سلطوت و جذبه و جلال قدسی بی‌مناک است و در این بی‌مناکی خود را در عدم صرف که همان مخلوقیت است درمی‌یابد بنابراین شناسائی انسان دینی چه از خود و چه از جهان هرگز از خود یا از جهان ناشی نمی‌گردد. مبدأ شناسائی انسان دینی همان مطلقاً دیگر است و نه خود و نه طبعاً جهان که در نیست‌گاری‌اش بنیاد انسان دینی در نیستی است.» (۸۸). برای سنت‌گرایان شرقی ما که تعبیر از عالم وجود بر مبنای بینش دینی و عرفانی است مفاهیمی چون فردیت و خودسالاری کاملاً بی‌معنی بوده و اصالت به یک حقیقت جاودانه و مطلق داده می‌شود که همیشه ثابت و غیرقابل تغییر است و گسست از سنت نیز تجاوز به حریم ارزش‌های مستقر در جامعه محسوب می‌شود. این حقیقت جاودانه و مطلق خود را حتی در اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی اینگونه منعکس می‌نماید:

«جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به:

- ۱- خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح او و لزوم تسلیم در برابر امر او.
- ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین.
- ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا.
- ۴- عدل خدا در خلقت و تشریح.
- ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا.

۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا.»
جدایی از این حقیقت جاودانه و مطلق است، که به زعم سنت‌گرایان ما، غرب را در گرداب هیچ‌انگاری و انحطاط اخلاقی و معنوی اسیر ساخته است. غربی که شاهد انقلابات کشاورزی و صنعتی و انقلابات اجتماعی قرن هجده و نوزده بوده و امروزه از حالت جامعه‌ی صنعتی به شکل جامعه‌ی فنی درآمده بطوریکه تکنیک در همه‌ی زمینه‌ها رخنه کرده و جامعه‌ی فن‌سالاری را بوجود آورده است. کلیه تغییر و

تحولات رخ داده در غرب را می‌توان در ارتباط با نوعی عقلانیت دانست که تنها در غرب بوجود آمده و در شکل‌گیری سرمایه‌داری غرب نقش بسزایی داشته است. توسعه‌ی سرمایه‌داری و رشد روزافزون تکنولوژی در غرب توانسته است بطور نسبی احتیاجات همه گروه‌های اجتماعی را بطوریکدمت ارضاء کند و کلیه طبقات و گروه‌های اجتماعی را در یک نظام واحد یکپارچه سازد. ثمره‌ی این یکپارچگی یک جامعه‌ی تک‌بعدی است که هرآنچه غیر عقلانی است به‌صورت عقلانی جلوه‌گر می‌گردد و اصطلاح خرد یا عقل مترادف با فوآئند هماهنگ‌سازی وسیله برای دسترسی به یک هدف مشخص گردیده است. به کلام دیگر جدایی هدف و وسیله و دستیابی به ارزانترین و کارآترین وسیله برای رسیدن به هدف یکی از ارکان جامعه‌ی تک‌بعدی غرب محسوب می‌شود. در این جامعه که انسان‌ها تنها به مثابه وسیله‌ای برای اهداف تولیدی محسوب می‌شوند فردیت و خرد انتقادی، که یکی از آرمانهای تجدد و روشنگری محسوب می‌گردید، از میان رفته است. برخی، از جمله تجدددستیزان شرقی ما، آنچه را که در غرب موجود است ثمره‌ی اجتناب‌ناپذیر تجدد و روشنگری می‌دانند و برخی از پارادکس روشنگری سخن می‌گویند. ولی آیا براستی فردگرایی و از میان رفتن اخلاقیات و معنویت ثمره‌ی اجتناب‌ناپذیر تجدد و روشنگری است؟ آیا فردگرایی رایج در غرب همان فردیتی است که روشنگری در جستجوی تحقق آن بود؟ و آیا رجوع به سنت تنها بدیل موجود در مقابل جامعه‌ی تک‌بعدی و فن‌سالارانه‌ی غرب است؟ و از همه مهمتر آیا راه گریزی از سنت و «قفس آهنین» (اصطلاح ماکس وبر) غرب برایمان موجود است یا در اسارت این بن‌بست قرار داریم؟

یادداشت‌ها:

- ۱- جلال آل‌احمد، غرزدگی، انتشارات رواق، ۱۳۴۱، صفحه ۱۱۳-۱۱۲.
- ۲- رضا داوری، «نگاه دیگران به جلال آل‌احمد»، در یادنامه جلال آل‌احمد، گردهم آورنده: علی دهباشی، انتشارات پاسارگاد، ۱۳۶۴، صفحه ۲۷۵.
- ۳- رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، انتشارات مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱، صفحه ۵۶.
- ۴- داوری، «نگاه دیگران به...» صفحه ۲۷۶-۲۷۵.
- ۵- داریوش آشوری، «جلال آل‌احمد»، در گشتها: مجموعه چند مقاله، انتشارات آگاه، ۱۳۵۷، صفحه ۶۸.

- ۶- همانجا، صفحه ۶۹.
- ۷- آل احمد، غربزدگی، صفحه ۲۱.
- ۸- آشوری، «جلال آل احمد»، صفحه ۶۴.
- ۹- بابک بامدادان، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، الفبا، شماره ۳، دوره‌ی جدید، ۱۳۶۲، صفحه ۱۸.
- ۱۰- آل احمد، غربزدگی، صفحه ۲۸.
- ۱۱- همانجا، صفحه ۱۴۹.
- ۱۲- داریوش آشوری، «نگاهی به غربزدگی و مبانی نظری آن»، انتشارات؟، ۱۳۵۶، صفحه ۲۲.
- ۱۳- آل احمد، غربزدگی، صفحه ۶۰-۵۹.
- ۱۴- جلال آل احمد، نفرین زمین، انتشارات رواق، ۱۳۴۶، صفحه ۳۱-۳۰.
- ۱۵- همانجا، صفحه ۳۲.
- ۱۶- همانجا، صفحه ۱۰۶.
- ۱۷- آل احمد، غربزدگی، صفحه ۸۱.
- ۱۸- همانجا، صفحه ۷۸.
- ۱۹- فریدون آدمیت، «آشفستگی در فکر تاریخی»، در یادنامه جلال آل احمد، صفحه ۵۴۰.
- ۲۰- همانجا، صفحه ۵۳۹.
- ۲۱- همانجا، صفحه ۵۴۰.
- ۲۲- باقر مومنی، «آل احمد ۳۰۰ سال عقب بود»، در یادنامه جلال آل احمد، صفحه ۶۴۷.
- ۲۳- همانجا، صفحه ۶۵۰.
- ۲۴- امیر پرویز پویان، «خشمگین از امپریالیسم، ترسان از انقلاب»، در یادنامه جلال آل احمد، صفحه ۱۱۵.
- ۲۵- بامدادان، «امتناع تفکر در...»، صفحه ۲۶.
- ۲۶- آشوری، «گشتها...»، صفحه ۶۷.
- ۲۷- داریوش آشوری، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵، صفحه ۱۳.
- ۲۸- همانجا، صفحه ۱۵.
- ۲۹- داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶، صفحه ۳.

- ۳۰- همانجا، صفحه ۴۴.
- ۳۱- شایگان، «بت های ذهنی و...»، صفحه ۲۷.
- ۳۲- شایگان، آسیا در برابر...، صفحه ۴۹.
- ۳۳- همانجا، صفحه ۴۷.
- ۳۴- همانجا، صفحه ۵۲.
- ۳۵- همانجا، صفحه ۵۷-۵۶.
- ۳۶- همانجا، صفحه ۸۷.
- ۳۷- همانجا، صفحه ۱۰۸.
- ۳۸- داریوش آشوری، «زبان فارسی و کارکردهای تازه آن»، نشر دانش، سال هفتم، شماره ۴، خرداد- تیر ۱۳۶۶، صفحه ۲۳۰.
- ۳۹- داریوش آشوری، «روح علمی و زبان علمی»، نشر دانش، سال پنجم، شماره ۳، فروردین - اردیبهشت ۱۳۶۴، صفحه ۱۰.
- ۴۰- شایگان، آسیا در برابر...، صفحه ۲۶۱.
- 41- S.H. Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, KPS, 1987. p. 12.
- 42- S.H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Longman, 1975. p. 18.
- ۴۳- همانجا، صفحه ۲۲.
- 44- Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, p. 108.
- 45- Nasr, *Islam and the Plight of ...*, p. xi
- 46- S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Crossroad, 1981. p. 76.
- 47- Nasr, *Islam and the Plight...*, p. 12.
- ۴۸- همانجا، صفحه ۱۸.
- 49- Nasr, *Traditional Islam...*, p. 99.
- ۵۰- همانجا.
- ۵۱- همانجا، صفحه ۱۰۰.
- ۵۲- همانجا، صفحه ۱۱۵.
- ۵۳- همانجا، صفحه ۱۱۸.
- ۵۴- همانجا.
- ۵۵- همانجا، صفحه ۱۱۷.
- ۵۶- همانجا، صفحه ۱۰۵.
- 57- Nasr, *Islam and the Plight of ...*, p. 19.
- 58- S.H. Nasr: *Tradition of Islamic Philosophy in Persia and its Significance for the Modern World*", *Iqbal Review*, Vol. 12, No. 3, 1971. p. 41.
- 59- Nasr, *Islam and the Plight...*, p. 131.
- 60- Nasr, *Traditional Islam...*, p. 109.
- 61- Nasr, *Tradition of Islamic Philosophy...*, p. 37.

- ۶۲- رضا داوری، انقلاب اسلامی و وضع...، صفحه ۵۶.
- ۶۲- رضا داوری، فلسفه چیست؟، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹، صفحه شانزده.
- ۶۴- همانجا، صفحه هفده.
- ۶۵- همانجا، صفحه شانزده.
- ۶۶- رضا داوری، «غرب، مغرب خورشید حقیقت»، در کیهان هوائی، ۲۲، خرداد ۱۳۶۵، صفحه ۱۲.
- ۶۷- رضا داوری، «شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما (وضع کنونی تفکر در ایران)، انتشارات سروش، ۱۳۶۳، صفحه ۱۲.
- ۶۸- داوری، انقلاب اسلامی و وضع...، صفحه ۵۲.
- ۶۹- همانجا، صفحه ۵۹.
- ۷۰- داوری، شمه‌ای از تاریخ...، صفحه ۶.
- ۷۱- داوری، انقلاب اسلامی و...، صفحه ۴۸.
- ۷۲- همانجا، صفحه ۴۹.
- ۷۳- داوری، شمه‌ای از تاریخ...، صفحه ۱۰۱.
- ۷۴- همانجا، صفحه ۴۲.
- ۷۵- همانجا، صفحه ۸۵.
- ۷۶- همانجا، صفحه ۱۶.
- ۷۷- داوری، فلسفه چیست؟، صفحه بیست و دو.
- ۷۸- همانجا، صفحه ۲۹۷.
- ۷۹- همانجا، صفحه پانزده.
- ۸۰- همانجا.
- ۸۱- همانجا، صفحه ۲۹۸.
- ۸۲- داوری، انقلاب اسلامی و...، صفحه ۲۳.
- ۸۳- همانجا، صفحه ۹۸.
- ۸۴- همانجا، صفحه ۹۶.
- ۸۵- همانجا، صفحه ۹۵.
- ۸۶- داوری، شمه‌ای از تاریخ...، صفحه ۱۷.
- ۸۷- داوری، انقلاب اسلامی و...، صفحه ۱۳۷.
- ۸۸- آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین - علم - تفکر، انتشارات آگاه، ۱۳۵۹، صفحه ۳۱.

یادداشت‌هایی پراکنده دربارهٔ مفهوم فلسفه و خود (۲)



"THE LAW" 09.22.87

David Farnan

در طول چند سدهٔ گذشته سنت طلبی در غرب در مقابله و ستیز با تجددخواهی مشروعیت خود را از دست می‌دهد. آنچه که پروژه‌ی تجددخواهی یا مدرنیسم نامیده می‌شود در نتیجه کوشش نوگرایان تحقق یافت و دوره تاریخی جدیدی بوجود آمد که تفاهت‌های بسیار زیادی با دوره‌های پیشین داشت. قرن هجدهم به بعد را می‌توان

بیان مشروعیت یافتن چنان پروژه ای دانست. منظور از دوره مدرن یا نو، پدیدار گشتن آن از نظر زمانی نیست، بلکه دوره ایست که انسان از یک نیروی متعالی و ازلی جدا می گردد؛ نیرویی ازلی که نه تنها بوجود آورنده تمام واقعیتها تصور می گشت، بلکه امکان شناخت، یا بطور دقیقتر، معرفت نیز از «آن» به طریق وحی عملی پنداشته می شد. دوره مدرن دوره ایست که نیروی متعالی و روح ازلی توسط انسان کنار زده می شود یا به عبارت دیگر خصوصی می گردد. انسان خودمختار شده و خویشتر را در خود می یابد. بنابراین فرد قادر می گردد که برای توضیح امور اندیشه کند و دلیل جوید. روند اندیشیدن و خرد از دایره کلام خارج و دنیوی می گردد.

فلسفه، استقلالی دوباره ی خود را باز می یابد و اساس را بر شناسایی قرار می دهد؛ شناسایی یا شناختی که در مقابل هر چیزی پرسشی را طرح می کند تا شناخت را بدست آورد. فلسفه برخلاف بینش دینی پاسخ به پرسش را از پیش نمی داند و هم چنین از نتیجه پرسش نیز هراسی به خود راه نمی دهد، پس پاسخ به پرسش فلسفی، ختم پرسش را نیز اعلام نمی کند، بلکه آن را پیچیده تر و غنی تر می سازد.^۱ بنابراین، فلسفه بنا به ماهیت خود بطور عام و فلسفه ای که خودمختاری خود را باز یافته بطور خاص، خطری جدی برای بینش دینی و کلام محسوب می گردد. این چنین مفهومی از فلسفه، آن را از خدمت بینش دینی خارج می گرداند و باعث جدا شدن دوباره اش از متافیزیک و کلام می گردد. در روند تغییر و تحولات عقاید، فلسفه بعنوان یک دیسپلین از علم نیز کناره گیری می کند که عامل اصلی بوقوع پیوستن کامل این جدایی را بیش از همه مدیون کانت هستیم. فلسفه علم نه تنها بیان این تغییر و تحولات، بلکه گویای گره خوردگی آن با ایدئولوژی بورژوازی نیز می باشد. مارکس به چنین رابطه ای آگاه است و نه تنها خواهان برملا کردن شرایط بوجود آورنده چنان گره خوردگی است، بلکه تغییر نقش چنان فلسفه ای را نیز آگاهی می دهد.

در روند تغییر و تحولات عقاید، فلسفه بعنوان یک دیسپلین در غرب وارد دوره ای از خودآگاهی می گردد و خود را بعنوان نقد یا سنجش معرفی می نماید. این گونه معرفی را بیش از همه باید در نتیجه تأثیرات نظرات هگل دانست.

در تمدن اسلامی سیر فلسفه نه تنها بعنوان یک مفهوم، بلکه بعنوان یک دیسپلین بگونه ای دیگر بوده است. فلسفه نه تنها استقلال خود را نیافته، بلکه همواره تحت چیرگی کلام با گره خوردگی به تحولات خود ادامه داده است. چنین فلسفه ای نتوانسته است پروبلماتیکی متفاوت طرح کند و جدایی یا تضاد خود را با بینش دینی

اعلام نماید. چنین «فلسفه» ای «در محیطی انجام یافته که وحی و نبوت موضوع اساسی تفکر فلسفی بشمار می رفت. و مسائل و کیفیت تفاسیر، اندیشیدن در این مهم را ایجاب می کرد. بنابراین فلسفه در اسلام بصورت «فلسفه نبوی» درآمد»^۲ و یا بگفته‌ی هانری کوربن: «از جمله مقدمات و قضایای این فلسفه، وجود دو قطب است و آن دو، عبارت است از شریعت و حقیقت. وظیفه حقیقت محافظت معنای روحانی منزلت الهی یعنی معنای باطنی و مکتوم است. وجود اسلام روحانی وابسته به محافظت و حمایت این معنی است.»^۳

در چنین «فلسفه‌ای» درک معنای حقیقت وابسته به حالت درونی مؤمن دارد و آن حالتی است که از تفسیر کلام الهی ناشی می گردد و کلام الهی از طریق وحی آشکار می شود. کوربن می نویسد: «واقعۀ کتاب آسمانی منزل مشتمل بر شناختی ویژه از آغاز تا انجام سرگذشت بشر است یعنی متضمن گونه‌ای فرهنگ مشخص روحانی است. از آن رهگذر، در عین حال که برانگیزنده و راهنماست، مستلزم نوعی فلسفه نیز هست.»^۴ مستلزم چه گونه فلسفه‌ای؟ فلسفه‌ای که در حقیقت فلسفه نیست بلکه تئوسوفی یا حکمت الهی نام دارد. در فلسفه «عقل فعال» مفهومی است انسانی - دنیوی و هر فردی مستقلاً چنین قوه‌ای را دارا هست، اما تئوسوفی در اثبات «عقل فعال» بعنوان تلیک وحی یا روح القدس و جبرائیل می باشد.^۵

در نظر سید حسین نصر، کم اهمیت پنداشتن «کارکرد» ملائک در کیهان باعث دنیوی شدن عالم گشت و در نتیجه راه برای انقلاب کپرنیکی در غرب هموار شد.^۶

در چنین «فلسفه» ای، تاریخ فلسفه همان تاریخ روحانیت نیز می باشد و همچنین «تفکرات فلسفی با مسائلی از آنچه که ما آن را «وجدان و شعور تاریخی» می نامیم برخورد ندارد بلکه دارای دو مسیر مضاعف است: یکی حرکت صعودی از مبدأ، دیگری بازگشت به مبدأ که «معاد» نامیده می شود.»^۷ آیا تفکر فلسفی خودمختاری خود را می یابد، که خارج از این دو مسیر به تولید تفکر پردازد؟ در تئوسوفی چنین پرسشی را نمی توان طرح نمود.

الکندی (۱۸۵هـ / ۷۹۶م - ۲۶۰هـ / ۸۷۳م) که عنوان اولین «فیلسوف» اسلامی و عرب را داراست دخالتی مستقیم در انتقال عقاید یونانی - هندی به اسلام از طریق ترجمه برخی از آثار آنها داشته است.^۸ او مسلمانی است که می خواهد خردگرایی یونانی را هر چه بیشتر وارد دنیای اسلامی یا بطور دقیقتر وارد دنیای کلام

معتزلی نماید.^۹ او متافیزیک ارسطو را اسلام گونه تفسیر می کند و می خواهد اهمیت استفاده از فلسفه ای را که توسط غیرمسلمانان بوجود آمده است به هم کیشان بقبولانند.^{۱۰} بایستی خاطر نشان کرد که الکندی در مورد مسائل مهم دینی (خلق جهان از نیستی، معجزه، وحی...) موضعی علیه نوافلاطونی ها و فلسفه مشائی و در تأکید نظرات متکلمان اتخاذ کرده است.^{۱۱} زیرا او «ایمان قاطع داشت که اصول عقایدی مانند عقیده به آفرینش جهان از عدم و معاد جسمانی در نبوت، بهیچوجه از حیث منشأ و تضمین یقین، دارای برهان عقلی نیست.»^{۱۲} هم چنین الکندی «با قبول فکر آفرینش از عدم، ابداع جهان را بجای اینکه بروز و جلوه الهی بداند، فعل خداوند می شناسد. او فقط پس از قبول این اصل که عقل اول به عمل مشیت الهی وابسته است، نظریه صدور عقول را بر حسب درجات و مراتب، آن چنانکه نوافلاطونیان گفته اند، می پذیرد.»^{۱۳}

الکندی در رساله فلسفه اولی تحت تأثیر متافیزیک ارسطو است.^{۱۴} فلسفه به پندار او معرفت به سرشت حقیقی چیزهاست و هدف فیلسوف دریافت حقیقت است و کردار حقیقت گونه (Act Truthfully) و حقیقت چیزی بغیر از اصل علیت و هستی نیست.^{۱۵} علیت اصلی هستی همان «الحق» است. آنچه که ارسطو در متافیزیک اصول حقیقی (True Principles) می نامد و بعنوان مقوله های منطقی استفاده می کند، برداشت الکندی از آن بعنوان حق کل و اصل کل می باشد. بنابراین فلسفه برای او چیزی بغیر از شناخت حقیقت کل که سبب حقیقی چیزهاست نیست. آنچه که الکندی از فلسفه و خردگرایی یونانی می فهمد چیزی بغیر از تلفیق و ایجاد هارمونی بین فلسفه و کلام نیست. هارمونی بدین معنی که تفکر فلسفی تسلیم ابهامات می گردد و به اطاعت از وحی می پردازد.^{۱۶} و این همان سنت تئوسوفی است که در تمدن اسلامی پایه گذاری می شود.

۵۵۵

ابن نصر فارابی (۲۵۹هـ / ۸۷۲م - ۳۳۶هـ / ۹۵۰م) بیشتر تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونی هاست و حکمت ارسطو را نیز بگونه نوافلاطونی شرح می دهد. او منطق را در بغداد از محقق مسیحی بنام یوحنا بن حیلان آموخت. توجه و استفاده او از منطق تأثیرات زیادی بر حکمت اسلامی (که از منطق می توان در مسائل دینی استفاده نمود) گذاشت.

فارابی تفسیم پسندی متافیزیک (آنتولوژی، علم الهی، علوم) را از ارسطو به عاریت می گیرد،^{۱۷} و در علم سیاست با تفسیری اسلامی، از افلاطون پیروی

می‌کند. اوسعی کرده است که بین افلاطون و ارسطو، تئولوژی و فلسفه و مذهب نبوی هماهنگی ایجاد نماید. فارابی نیز همانند الکندی در سنت «فلسفه» ای که همان تئوسوفی است خلاقیت خود را نشان داده و بعنوان «معلم دوم» معروف گشته است. عقل‌گرایی فارابی، عقل‌گرایی ارسطو و افلاطون نیست، زیرا عقلی که او در نظر دارد «تابع اصل [الواحد لا یصدر عنه الا الواحد] می‌باشد» بنابراین اصل، فارابی «عقل فعال را واسطه فیض بین واجب الوجود و کائنات بین عقول و عالم ماده می‌داند.»^{۱۸} این عقل فعال بطور سلسله مراتبی عقل بشر را تحت الشعاع خود دارد: «عقل فعال، عقلی که در سلسله مراتب موجودات، نزدیکترین موجود روحانی به مبدأ اولی است که فوق انسان و فوق جهان قرار دارد، پیوسته در فعل و عمل است. نام او «واهب الصور» است زیرا به اجسام، شکل و صورت افاضه می‌کند و ادراک این اشکال و صور را بر عقل بالقوه بشر پرتوافکن می‌سازد.»^{۱۹}

در سیستم فارابی سیاست و اخلاق بیان والای علم الهی می‌باشد. او برای ترسیم جامعه مطلوب و زندگی سعادت‌مند (مدل افلاطونی) به بحث هستی‌اولی یا مطلق می‌پردازد. برای او فلسفه جوای حقیقتی است والا و سیاست اگر بر اساس حقیقت استوار باشد علمی است ناشی از سعادت. فارابی در بخش چهارم کتاب **تحصیل سعادت** به توضیح دید یونانی‌ها در رابطه بین فلسفه و دین می‌پردازد و از آن به چگونگی امکان رابطه بین فیلسوف و قانونگذار می‌رسد.^{۲۰} فیلسوف در زبان یونانی کسی است که دوستدار و جستجوگر حکمت می‌باشد. اما فارابی، فیلسوف را کسی می‌داند که دوستدار و در جستجوی والاترین حکمت باشد.^{۲۱} دین والاترین بیان خود را در فعالیت فیلسوف - قانونگذار می‌یابد و قانونگذار بوجود آورنده شرایطی است که سعادت جامعه را پدید آورد و البته استوار بر این اصل که قانونگذار می‌داند که سعادت چیست و آن چگونه حاصل می‌گردد. آنچه را که فارابی گویاست این است که اسلام دارای فلسفه‌ای است حقیقی^{۲۲} و پیغمبر و امام دارای مشخصه فیلسوف^{۲۳} اما در نظر فارابی چگونه فلسفه‌ای حقیقی است؟ فلسفه‌ای که مستلزم یکی بودن عقل و وحی می‌باشد، که پیشتر، از آن بعنوان تئوسوفی، «فلسفه نبوی» یاد شد. و نیز در سیستم او «فیلسوف و پیغمبر با هم «عقل - روح القدس» به یکدیگر متصل می‌گردد.»^{۲۴}

همانطوری که عقل فعال فارابی انسانی و زمینی نیست، مدل «مدینه فاضله» ای را هم که از افلاطون بهاریت می‌گیرد عقلانی نیست، بلکه تنها ناکجا آبادی است فرازمینی. جامعه مطلوب و سعادت‌مندی را که او در نظر دارد «مدینه معصومین

آخرالزمان» است و با مرحله‌ای منطبق است که به مقتضای معادلی که شیعه به آن معتقد است، هنگام ظهور امام رستاخیز را آماده می‌سازد.^{۲۵} افلاطون کتاب جمهوری خود را با بحث درباره عدالت و رابطه فرد با دولت شروع می‌کند و فیلسوفی را که او توضیح می‌دهد بایستی «از مرحله توجه به امور معقول هبوط کند تا متصدی امور مردم گردد.»^{۲۶} در صورتی که فارابی از هستی اولی که خود کفا و غیر مادی است می‌آغازد.^{۲۷} و نیز حکیم مورد نظر او «باید به موجودات روحانی متصل گردد و نقش اساسی او این است که مردم مدینه را بسوی این غایت و هدف بکشاند چه سعادت مطلق به این اتصال وابسته است.»^{۲۸} مدینه فاضله یا جامعه سعادت مند در تئوسوفی فارابی به رهبری امام - پیغمبر یعنی قانونگذار و مدیری اداره می‌گردد که «به درجه اعلای سعادت بشری که پیوستن با عقل فعال است رسیده باشد.»

در این رابطه اطاعت امری است مهم، زیرا از این طریق انسان بسوی سعادت سوق داده می‌شود. بی اساس نیز نیست که فارابی جامعه‌ای را که عقل انسانی در آن حکمفرماست و هر کسی خود را با دیگری برابر و مساوی می‌انگارد «مدینه جماعیه»، فاسد و نامطلوب بحساب می‌آورد.^{۳۰}

خردگرایی ارسطو و افلاطون با تفسیرها و تغییرات رومی و اسکندر به‌ای وارد دنیای اسلامی می‌گردد. در این تماس نیز تغییرات دیگری ناشی می‌گردد، که از آن بعنوان «فلسفه» نبوی و تئوسوفی یاد شد. خردگرایی یونانی اساساً انسانی است و مستلزم خودمختاری فرد و قوه تفکر می‌باشد تا سبب شناسایی امور گردد در صورتی که در تئوسوفی یا «فلسفه» اسلامی این خردگرایی در تماس با مؤمنان (مانند الکندی و فارابی و...) خصلت مسلط انسانی خود را تحت چیرگی کلام از دست می‌دهد. این پرسش که «نبضان حیاتی تفکر ناوابسته»^{۳۱} است جایی خود را تحت چیرگی چنین رابطه‌ای به تصدیق، قبول و اطاعت می‌دهد.^{۳۲} زیرا انسان دینی «موجودی نیست که بتواند خود را در مقابل جهان و جهان را در مقابل خود ببیند و در این تقابل به ماهیت خود و جهان پی برد، بلکه او موجودی است که از سطوت و جذبه و جلال قدسی بی‌مناک است و در این بی‌مناکی خود را در عدم صرف که همان مخلوقیت است درمی‌یابد بنابراین شناسائی انسان دینی چه از خود و چه از جهان هرگز از خود او یا از جهان ناشی نمی‌گردد. مبدأ شناسائی انسان دینی همان مطلقاً دیگر است و نه خود او و نه طبعاً جهان که در نیستگاری اش بنیاد انسان دینی در نیستی است. از اینرو آنچه در بینش دینی شناسائی است، شناسائی چیزی نیست،

یعنی نه ناظر بر جهان است و نه ناظر بر انسان و نمی تواند باشد، بلکه هر چه هست صرفاً معطوف قدسی و کلام اوست.»^{۳۳}

در فلسفه، انسان با تفکر درباره امور می تواند آنها را بشناسد و در نتیجه کامیاب گردد، اما در بینش دینی چه در مسیحیت و چه در اسلام «انسان وجوداً نافرجام است، زیرا نجاتش فقط و سرانجام به فضل الهی بستگی دارد و بس. متناسب با چنین پنداری انسان در تقدیر محتوم خود تسلیم محض مشیت الهی است، چه از حیث رستگاری نسبی اش در این جهان و چه از حیث رستگاری نهایی احتمالی اش در جهان دیگر.»^{۳۴}

در فلسفه، انسان خودمختار است و با قوه تفکر، خویشتن خود را و امور اطراف خود را می شناسد و می سنجد و تغییر می دهد و مشول کردار خود نیز می باشد. اما در اسلام چنین نیست و در نتیجه عقایدی را که به «فلسفه» اسلامی معروف گشته اند نه بعنوان فلسفه بلکه تئوسوفی یاد کردم و در این مورد نیز اصرار می ورزم، زیرا این، یکی از نقاط سنجش است که خودمختاری انسان را در نظر دارد و بایستی جدی تلقی گردد. این گفته ها ما را به پایان، یا در حقیقت به آغاز بحث خود می رساند که بگونه ای دیگر از نو باید آغاز گردد.

انوشه . م

یادداشت ها:

- ۱- آرامش دوستدار، ملاحظیات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی. مؤسسه انتشارات آگاه، تهران ۱۳۵۹، صفحه ۱۹.
- ۲- هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی. موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، ص ۵.

۳- همانجا، ص ۱۴.

۴- همانجا، ص ۱۰.

۵- همانجا، ص ۱۵.

6- Nasr Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages. Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi*, New York: Caravan Books, 1976. pp. 50-147.

۷- هانری کوربن، ص ۱۴.

8- Fakhry Majid, *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. pp. 32,68.

۹- باید یادآور شد که الکندی با زبانهای یونانی و سریانی آشنائی نداشته است و در زمان او تنها چندی از نوشتارهای ارسطو و یا نوشتارهایی به نادرستی به اسم او به عربی ترجمه گشته بودند. جغرافیای بطلمیموس و تئولوژی منسوب به ارسطو

بوسیله عبدالملک خنسی و هم چنین قسمتی از متافیزیک ارسطو بوسیله اوستاتیوس برای او ترجمه شده‌اند. آنچه که الکندی بدانها رجوع می‌کند، کتابهای «فیزیک» و «متافیزیک» و ترجمه فشرده‌ای از تا سوعات فلوطیس منسوب به تسلولوژی می‌باشند. درست است که الکندی در زمره مسلمانان نوافلاطونی محسوب می‌گردد ولی در فلسفه اولی نظرات او با تفاوت‌هایی ارسطویی است. در این مورد به نوشتارهای زیر رجوع کنید:

Ivry L. Alfred. "Al-Kindi's on First Philosophy and Aristoteles' Metaphysics", in George Hourani. (ed): *Essays on Islamic Philosophy and Science*. State U of N.Y. Press, 1975.

هم چنین رجوع کنید به:

Peters, F.E. "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", in Parviz Morewedge, (ed): *Islamic Philosophical Theology*. State U of N.Y. Press, 1979.

10- Ivry L. Alfred, p. 19.

11- Majid Fakhry, p. 69.

۱۲- هانری کوربن، ص ۲۱۱.

۱۳- هانری کوربن، ص ۲۱۲.

14- Ivry L. Alfred, p. 16.

۱۵- همانجا، ص ۱۷.

۱۶- هانری کوربن، ص ۲۱۱.

۱۷- مجید فخری، ص ۱۱۵.

۱۸- هانری کوربن، ص ۲۱۷.

۱۹- هانری کوربن، ص ۲۱۹.

20- Mahdi Muhsin. "Remarks on Al-farabi's Attainment of Happiness". in George Hourani (ed), p. 60.

۲۱- همانجا، ص ۶۲-۶۳.

22- Mahdi Muhsin. "Al-farabi on Philosophy and Religion". *The Philosophical Forum*, Vol. IV, No. 1, P. 17.

23- Mahdi Muhsin. "Al-farabi's Attainment of Happiness". in George Hourani (ed). p. 61-2.

۲۴- هانری کوربن، ص ۲۲۳.

۲۵- هانری کوربن، ص ۲۲۲.

۲۶- هانری کوربن، ص ۲۲۱.

۲۷- مجید فخری، ص ۱۱۷.

۲۸- هانری کوربن، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۲۹- هانری کوربن، ص ۲۲۱.

۳۰- مجید فخری، ص ۱۲۶.

۳۱- آرامش دوستدار، ص

۳۲- برای مطالعه در مورد ایمان، شناخت، اطاعت در اسلام به کتاب و مقاله
با ارزش و اسمیت رجوع کنید:

- Smith, W. Cantwell. *Faith and Belief*. New Jersey, Princeton University Press. 1987.

هم چنین:

-Smith W.C., "Faith as Tasdig", in Parviz Morewedge, (ed), *Islamic Philosophical Theology*. Albany: State University of New York Press, 1979.

۳۳- آرامش دوستدار، ص ۳۱.

۳۴- آرامش دوستدار، ص ۳۹.

www.iran-archive.com

پروژه مدرنیسم (تجددخواهی)

دردوران مشروطه



David Farnan

انقلاب اسلامی ۱۳۵۱ یکی از اساسی ترین مشکلات پروژه مدرنیسم را در ایران نمایان نمود؛ و آن فقدان یک اپوزیسیون سکولار رادیکال و آگاه در مقابل تفکر سیاسی - فلسفی سنتی بود. در یک صد سال گذشته زندگی سیاسی و روشنفکری در ایران عمدتاً درگیر دو مبارزه اساسی بوده است؛ نخست مبارزه علیه استبداد سلطنتی و دوم تقابل با قدرت مذهبی علما در دولت و در تدوین قوانین اجتماعی. شکست اپوزیسیون سکولار (از سلطنت خواهان گرفته تا کمونیست ها و یا «مدرنیست های اسلامی») در شکل گیری جمهوری اسلامی در ایران، بخشاً، نقش مستقیم داشته است. این شکست ضعف تاریخی و عدم قابلیت اپوزیسیون سکولار را در بوجود آوردن یک دولت عقلانی مدرن، بر اساس جدایی کامل دین از دولت، نمایان می کند. مهمتر آن که این شکست تاریخی خود ریشه در بحران سیاسی و فکری مدرنیست های ایران دارد که به جنبش مشروطه خواهی، در نیمه دوم قرن نوزده، باز می گردد.

برای تحلیل از این بحران نیازمند بازاندیشی و شناخت بهتر از پروژه مدرنیسم در ایران می باشیم که نقطه آغاز آنرا نیمه دوم قرن نوزده میدانیم. تداوم سنت فکری در این پروژه و بحران سیاسی موجود در آن، ما را بر آن می دارد که نه تنها تعریفی جدید از آن ارائه دهیم بلکه در صدد طرح نگرشی نوین در مقابل آن نیز باشیم. طرح نگرشی نوین می بایست بخشاً مبنی بر روشن نمودن کمبودهای این سنت فکری سیاسی در پس پروژه مدرنیسم در ایران باشد. آشنایی با این کمبودها و شکست ها میتواند رهنمودی باشد برای دستیابی به راه حل ها و بدیل های نوین در مقابل دیدگاه های غالب در جنبش روشنفکری مدرنیست های کنونی که کماکان درگیر همان پروبلماتیک های سنتی باقی مانده اند.

در این نوشته ترسیمی از اساسی این می باشد که گرچه پروژه مدرنیسم در جنبش مشروطه در بوجود آوردن برخی پایه های ایران مدرن موفق بوده، اما در برقراری و شکل دادن به دو عنصر پایه ای مدرنیسم شکست خورده است.

۱- این پروژه نتوانست دیالوگی با سنت گذشته فکری ایرانی برقرار نماید تا از درون آن یک عقلانیت مدرن سکولار و جدا از دیسکورس متافیز یکی الهی از حقیقت شکل گیرد؛ همچنین

۲- این پروژه موفق به تشکیل دولتی مدرن و عقلانی مبنی بر جدایی کامل دین

از دولت و نهایتاً سیاست نشد.

لازم به اشاره است که منظور از عقلانیت مدرن در اینجا شکل گیری عقلانیت فرهنگی و فلسفی مدرنی است که با دیدگاههای مذهبی مقابله کند. این عقلانیت مدرن کوشش در تغییر رابطه بین خدا و جهان و روشن نمودن رابطه اخلاقیات خدایی در زندگی انسانی و خوشبختی زمینی دارد. این عقلانیت خواستار انسانی نمودن اخلاقیات اجتماعی و زمینی نمودن امکانات خوشبختی برای انسانهای اجتماعی می باشد.

در این نوشته باور بر این است که اگرچه در دوران مشروطیت عقلانی نمودن قراردادهای اجتماعی مطرح بود، اما اخلاقیات اجتماعی کماکان در اختیار مذهب باقی گذاشته شد. مهمتر اینکه، این نوشته بر این باور است که بعاریت گرفتن مفاهیم غربی و ایده‌آلهای اجتماعی آنان بدون تفکری انتقادی از سوی مدرنیست‌های ایرانی و استفاده آنان در چارچوب سیستم فکری سنتی ایرانی (مذهبی) یکی از سدهای اساسی در مقابل شکل گیری تفکر مدرن سکولار انتقادی در ایران بوده است. حال آن که لازمه موفقیت این پروژه در ایران محک زدن این مفاهیم با بینش نقادانه بود و نه سازگار نمودن آنها با سیستم گفتاری سنتی در ایران. این سازگاری در عمل با استفاده از گفتار و مفاهیم اسلامی برای بیان نیازها و خواست‌های فرهنگی و اجتماعی بدون دقت صورت می گرفت. بعنوان نمونه صحبت ملکم از مجلس شورای کبرای اسلامی و مساوی قرار دادن قوانین اجتماعی لازم با احکام الهی برای بوجود آوردن «شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادت عامه» نمایانگر این سازش می باشد. (قانون، ۹، ص ۲)

بر خلاف تصور ممکنه، دنیوی نمودن تفکر اجتماعی در ایران، از این زاویه، بسیار ناموفق بوده است. چنانچه حتی تا به امروز ساختار گفتاری سنتی و مذهبی (خصوصاً در سنت‌های اسلامی) با سکولارهای کمونیست تشابهات واقعی در استفاده از مفاهیم دارد؛ بعنوان مثال شهادت، مردانگی و امثالهم. گذشته از آن حتی ساختار جهان‌بینی فلسفی آنان نیز تشابهاتی با یکدیگر دارد. بیاد آوریم تشابه ساختاری متافیزیکی الهی و برهان الهی و پیش‌بینی روز قیامت و عدالت نهایی و ساختار فلسفی ماتریالیزم دیالکتیک و برهان «علمی» و پیش‌بینی جهان‌بینی کمونیستی و عدالت نهایی در جوامع بی طبقه.

در دوران مشروطه، البته، تشابهات ساختار گفتاری و ایده‌آلهای اجتماعی در چارچوب زمانی و تاریخی دیگری در حین شکل گیری بودند. تجدیدخواهان لزوم جدایی دین از دولت را فهمیده بودند اما در عمل با سازش با روحانیت و نهایتاً

قبول قانون اساسی متمم عدم درک عمیق خود را از این پایه نمایان کردند.

در این دوره مفاهیم و تفکر دینی بشکلی انتقادی از سوی مدرنیست‌ها به زیر سؤال کشیده نشدند و تنش بین سنت پایه دار و قدرتمند بینش دینی اسلامی و نیروهای مدرن سکولار همچنان ناتمام باقی ماند. در این نوشته هدف یک ارزیابی دوباره از این تنش تاریخی بین سنت و نجد در جامعه ایران، در دوره مشروطیت می‌باشد.

پروژه مدرنیسم در اروپا می‌تواند نقطه شروع مناسبی باشد برای مقایسه و شناخت محتوا و کمبودهای پروژه مدرنیسم در ایران. این از یک طرف بدین خاطر است که مدرنیست‌های دوران مشروطه عمدتاً تحت تأثیر تمدن و ایده‌آلهای اروپایی، خصوصاً فرانسه و انگلیس بوده و خواستار تحول ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران در راستای مدل‌های غربی بودند، و از طرف دیگر، در ایران، سیر تحول جدید فکری و اجتماعی در این دوره خود در اثر تقابل با نفوذ تمدن غرب و تعرض آن شکل گرفت.

مهمتر اینکه جنبش مشروطه نقطه شروع مناسبی است زیرا معضلاتی را با خود برای تغییر و تحول اجتماعی در ایران طرح نمود که همچنان لاینحل باقی مانده است. مهمترین این معضلات نقش دولت و ساختار سیاسی آن در تحول جامعه، و رابطه تفکر جدید با تفکر فرهنگ اجتماعی سنتی، و یافتن مکانیزم‌های ممکن برای تحقق مدرنیسم در ایران می‌باشند.

نیمه دوم قرن نوزدهم مصادف با شروع جنبش‌های رفرف طلبانه در ایران می‌باشد. در این دوره از لحاظ اقتصادی بازار جهانی سرمایه سرعت در حال رشد بود و گسترش بازار جهانی و روابط مبادله موج تحول مدرنیستی را در سطح دنیا به جریان انداخته بود. طبیعتاً هر منطقه این تحول را مطابق با شرایط تاریخی - اجتماعی خود بشکل و ویژه‌ای تجربه نمود، اما خصایص کلی آن همانا مقابله با جهان بینی سنتی در جوامع مختلف و درک نیاز رشد و توسعه درونی برای مقابله با اقتصاد و نیروهای سرمایه‌داری اروپایی بود. حملات و فتوحات نظامی اروپائیان و چیرگی اقتصادی روسیه و انگلیس (که از نیرومندترین قدرتهای جهانی وقت بودند) بر ایران چالشی جدید را در مقابل ایران قرار داد. این مسائل نیازی مبرم را برای تحولی اجتماعی طرح نمود و معضلات ملی و ویژه‌ای را در مقابل روشنفکران ایرانی، که عموماً خود تحصیل کرده‌های غرب بوده و قشر اجتماعی تازه‌ای را شکل می‌دادند، قرار داد. مسئله عقب ماندگی اقتصادی، نظامی، و ساختار استبدادی دولت سلطنتی و فساد دربار وقت بوژه اهمیت چندانی یافت. سؤالاتی که برای این جریان فکری مطرح

شد عمدتاً حول ساختارهای سیاسی و حقوقی و نیاز به رشد صنعت و ارتش و نظام مالی در مقابل نیروهای متجاوز خارجی بود.

اکثر روشنفکران مدرن این دوره از میان طبقات متوسط یا مرفه جامعه یا اشراف و بازاریان برمی‌خاستند که هر یک بنحوی در رابطه با مراکز غربی روشنفکری، چه از طریق ترجمه و چه آشنایی به زبانهای خارجی، قرار گرفته بودند. از بین این روشنفکران، پیشروان تفکر مدرن، مانند میرزا ملکم خان و میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا یوسفخان مستشارالدوله خود از نمایندگان دولت وقت بودند. از تأثیرات عمده نظرات آنان میتوان اعتقاد به علوم طبیعی، قوانین طبیعی و لیبرالیسم را نام برد. تأکید آنان عمدتاً بر نشر دانش، حقوق فردی و مالکیت، آزادی قلم و بیان، امنیت جانی، و رشد اقتصادی و صنعت بود. در رابطه با رفم دستگاههای دولتی و مقابله با استبداد و هرج و مرج غالب، آنان مسئله تفکیک دستگاه وضع قانون و هیئت مجریه و قضائیه و شکل‌گیری مجلس وزرا و تنظیمات و وضع قوانین قراردادی را مطرح نمودند.

ناهمخوانی‌های زیادی، اما، بین ایده‌های مدرن این روشنفکران با واقعیات ساختار اجتماعی ایران وقت موجود بود. شناخت این ناهمخوانی‌ها و پی‌آمدهایشان برای مدرنیست‌های وقت و ارزش‌یابی فکری مجددی در این راستا پیش‌لازمه درک چگونگی تحقق پروژه مدرنیسم در ایران می‌باشد. روشنفکران مدرن وقت امید زیادی به نجات جامعه از جنگ تفکرات خرافی موجود و همچنین رفم در سیستم‌های آموزشی و حقوقی داشتند. اما واقعیات عقب‌ماندگی جامعه ایران آنان را بسوی یافتن راهی برای معرفی عقاید جدید از درون چارچوب ایدئولوژی وقت، که جهان‌بینی دینی و سنتی بود، سوق داد. این بدان معناست که مدرنیست‌های این دوره اگرچه اصول لیبرالیسم و ناسیونالیسم را تبلیغ می‌کردند و خواستار شکل‌گیری یک دولت مرکزی مدرن و جامعه‌ای مدرن بدنبال مدل‌های اروپایی بودند، اما آنان ساختار گفتاری خود را با ساختار گفتار دینی وقت وفق داده و مفاهیم اسلامی را برای بیان ایده‌آلهای خود به‌کار می‌گرفتند. مساوی قرار دادن حکومت مشروطه با حکومت مشروطه تنها یکی از این سازش‌های فکری و سیاسی می‌باشد.

دوره نهمه دوم قرن نوزدهم مصادف با تلاش در جهت طرح دیسکورس سیاسی جدیدی می‌باشد که بطریق می‌خواست نقد فلسفه سیاسی گذشته را به‌مراه بیاورد، نقدی که در آن درک از لزوم شکل‌گیری یک جامعه مدرن (در چارچوب غربی آن) منعکس بود. این آگاهی نیاز به شکل‌گیری ساختارهای اقتصادی - سیاسی مدرن

بورژوازی را به‌همراه داشت که قدرت‌گیری سیاسی و ایدئولوژیک نیروهای نوپا و مدرن بورژوازی را ممکن می‌کرد.

در این دوره ما شاهد سه شکل از اپوزیسیون در مقابل ساختار سیاسی موجود سلطنت قاجار می‌باشیم: اول، اپوزیسیون علمای ضد دولت که اساساً با هرگونه قدرت (زمانی) (دنیوی) (Temporal) مخالفت می‌کرده و بدنیاآیی اساس قوانین اسلامی (شریعت) بودند، مانند شیخ فضل‌الله نوری. دوم، اپوزیسیون مذهبی معتدل و یا مدرن که با رژیم استبدادی قاجار مخالفت می‌نمودند ولی نسبت به علمای بنیادگرا (Fundamentalist) نیز منتقد بودند. این گروه، علمای سنتی را عامل تداوم باورهای خرافی وقت و جهل جوامع اسلامی می‌دانستند. این بخش از اپوزیسیون بدنیاآیی رفرمی در درون فلسفه اسلامی و برقراری نوعی سازش میان فلسفه و کلام و تطابق جوامع اسلامی با دنیای مدرن، که شامل علوم و تکنولوژی جدید در غرب می‌گشت، بودند. نماینده اصلی این گروه در ایران سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) بود. سوم، اپوزیسیون سکولار در مقابل ساختار اجتماعی وقت بود که خواستار وارد کردن سیستم‌های اروپایی قوانین قراردادی و ساختار سیاسی مبتنی بر آن بود؛ مانند حکومت مشروطه سلطنتی انگلیس. این گروه آخر مهم‌ترین و مؤثرترین نقش را در شکل دادن فلسفه سیاسی ایران مدرن، در آن زمان، بازی نمود و می‌توان آنرا به دو دسته تقسیم کرد. بعضی از نمایندگان آن رادیکال و خواستار جدایی کامل دین از سیاست و دولت و بوجود آوردن یک شیوه زندگی سکولار غربی بودند، مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده (آخوندف). بخشی دیگر این باورها را قبول داشتند اما بدنیاآیی نوعی سازش پراگماتیک با نیروهای مذهبی، برای جلب حمایت توده‌ها برای ایده‌های مدرن خود بودند، مانند میرزا ملکم خان. کسانی مانند میرزا آقاخان کرمانی و عبدالرحیم طالبوف را نیز، با در نظر گرفتن التقاطی بودن نظریشان، می‌توان در بخش دوم جای داد.

این بخش دوم از گروه اپوزیسیون سوم، زبان مذهبی عام را برای پیشبرد نظرات خود مفید می‌پنداشتند. از پیشروان آنان، ملکم خان معتقد بود که ناپایست با قوانین شریعت و قدرت روحانیت به خصوصت نشست، بلکه باید حمایت آنان را جلب نمود و آنان را قانع کرد که قوانین مدرن با شریعت اسلام در تضاد نمی‌باشد. ملکم معتقد بود که قوانین علمی جدید و رشد و ترقی اقتصاد و صنعت و سیستم آموزشی و دستگاه‌های دولتی خود بخود نقش اسلام را در فرهنگ اجتماعی تضعیف می‌کند. اگرچه او در این پیش‌بینی از تجربه غرب یاد می‌کرد، اما لزوم جدایی کامل دین از سیاست و قوانین مدرن از قوانین شریعت اسلامی را کم بها داد. وحشت از رودر

رویی با شریعت اسلام و فرهنگ عام و سازش با و طلب حمایت از روحانیت خود را در عدم شکل‌گیری تفکر انتقادی در مقابل پیش‌دینی و نبود نقد از قوانین اسلامی و ناخوانایی آن با قوانین مدرن، در این دوره، بسیار نمایان می‌کند. از معدود کسانی که در این رابطه کار کرده‌اند، میتوان میرزا فتحعلی آخوندزاده را نام برد که در کتاب *مکتوبات کمال الدوله* خود کوشش در نشان دادن عدم سازش بین حکومت مدرن غربی و حکومت سنتی اسلامی نموده است.

بطور خلاصه، در این نوشته، مبارزات اپوزیسیون‌های روشنفکری و سیاسی در جنبش مشروطه‌خواهی ایران (چه در مقابل تهاجم خارجی و چه در مقابل تضادهای درونی) به دو شکل از پاسخگویی به درک نیاز تحول و نقد شرایط وقت تقسیم‌بندی میشود: مدرنیسم اسلامی و مدرنیسم سکولار. هر دو پاسخ حامل نظریات التقاطی، مشوش و ناپخته بودند که در حین روند مبارزاتی آن دوره دچار بسیاری تضادها و گججی‌ها شدند. از مهمترین این گججی‌ها مبارزه علیه سنت مذهبی و استبداد سلطنتی از یک سو و پافشاری بر سازش و همکاری با علما و شاه از سوی دیگر بود. این سیاست پراگماتیک و یا فرصت‌طلبانه پایه‌های لرزان تفکر سیاسی و پراتیک وقت را بنیاد نمود. شریک شدن در قدرت دولتی و گرفتن نمایندگی دستگاه‌های سیاسی و بوجود آوردن تحول و رفرم از «بالا» از مشخصات این سیاست پراگماتیک بود.

التقاط فکری و عدم وجود یک تفکر انتقادی منسجم اجتماعی در جنبش مشروطه‌خواهی تضادهای اساسی فراوانی را در ایده‌آلهای اجتماعی و سیاسی مدرنیست‌ها بوجود آورد که در شکل‌گیری نهایی جنبش روشنگری و پروژه مدرنیسم آن دوره نقش مستقیم داشته است. هدف این بخش از نوشته روشن نمودن گوشه‌ای از این تأثیرات فکری در جنبش روشنگری و مدرنیسم این دوره می‌باشد. چند سؤال در این مقطع مطرح میشوند:

- ۱- محتوای پروژه مدرنیسم در ایران در نیمه دوم قرن نوزده چه بود؟
- ۲- مدرنیست‌ها (روشنفکران مدرن) به چه شکلی ایده‌های خود را در پراتیک سیاسی خود نمایان کردند؟
- ۳- تا چه اندازه پروژه آنها به‌عنوان یک تفکر اجتماعی توانست نقش نیروی هم‌زیگ را در جامعه ایفا کند؟
- ۴- چه بخش‌هایی از پروژه آنها بر انقلاب مشروطه تأثیر گذاشت؟ پاسخ برخی از این سؤالات بصورت اشاره از پیش طرح شد. اما قبل از بررسی

کوتاه آنها مقوله روشنفکر را توضیح بدهیم. در این نوشته مقوله روشنفکر مدرن به مثابه افرادی که بعنوان میانجیگر ایده‌های جدید برای تحول اجتماعی بودند استفاده میشود. این افراد لزوماً شکل دهنده یک طبقه نبوده اما یک بخش اجتماعی مشخص را در رابطه با اهداف اجتماعی مشترکشان بوجود آوردند که عمدتاً بر اساس تحول ساختار اجتماعی ایران از یک شیوه زیست سنتی به مدرن می‌بود. در چارچوب پروژه مدرنیسم از این روشنفکران مدرن بعنوان مدرنیست‌ها نیز نام برده میشود.

۴

در دو بخش پسین برای آشنایی با سؤالات طرح شده مان به بررسی کوتاهی از شکل‌گیری فکری و تحولات برخی از مفاهیم اجتماعی و فلسفی در این دوره می‌پردازیم. این بررسی اما خود نیاز به یک نگرش دوباره به مقولات دوره روشنگری در پروژه مدرنیسم در اروپا دارد.

انتقال اروپا از جوامع فئودالی به جوامع صنعتی مدرن میتواند در درون پارادایم تداوم و گسست آن شناخته شود. مکانیزم‌هایی که به شکل‌گیری تغییر و تحول این انتقال، در سطوح فرهنگی، روشنفکری، مذهبی، اقتصادی و سیاسی کمک نمودند در بطن خود جوامع اروپایی ریشه گرفتند. انعکاس این حرکت در حیطه فکری آن بشکل نقد درونمان (Immanent Criticism) از تاریخ گذشته و دست‌آوردهای فکری آن شکل گرفت. مبارزه بین دنیای عتیق و مدرن در قرن هجدهم تنها یکی از نمونه‌های این نقد درونمان می‌باشد. در فاصله بین قرن هفدهم و هجدهم بسیاری از مفاهیم کلیدی مانند تاریخ، زمان، سیاست، جامعه و انقلاب دچار تحولات اساسی در معنی و مفهوم خود گشتند. در اروپا دیالوگ با گذشته دوگانه خود یعنی سنت یهودی - مسیحی (Judeo-Christian) و سنت عتیق (Antiquity) درمی‌گیرد. تنش بین این دو گذشته زیربنای عموم مباحث روشنفکری و سیاسی این دوره را پایه‌گذاری نمود و مقولات و مفاهیمی که از درون این مبارزه بیرون آمد بطور کیفی از معنای سنتی خود فاصله گرفتند. بعنوان مثال، مقوله انقلاب، که تا آن زمان ریشه در تفکر مسیحیت و یا یونانی داشت، از یک مفهوم تک‌خطی از قبل تعیین شده و یا یک حرکت مدور تغییر نمود و بیانگر بوجود آوردن شرایطی کاملاً جدید در اجتماع انسانی گشت. این تغییر در مفهوم انقلاب خود ریشه در تحول باور به تغییر پذیری جامعه انسانی از طریق پراکسیس و ممکن بودن خوشبختی زمینی داشت.

در انتقال جوامع اروپایی از سنتی به مدرن سه بخش اساسی دخیل بوده است؛ یک، سکولاریسم (دنیوی شدن) جامعه؛ دو، انقلاب در علوم طبیعی؛ و سه،

خیزش و تحول شیوه تولید سرمایه داری. این سه بخش، جملگی در ارتباطی متقابل با یکدیگر قرار داشتند و در تاریخ تحول اروپا در نهایت محرک‌هایی شدند که بشکل واحد عمل نمودند.

از دورهٔ رنسانس در اروپا تحولات اساسی در شکل‌بندی اجتماعی و جهان‌بینی جوامع اروپایی آغاز گردید. این تحولات چنانچه اشاره شد در تغییر مفاهیم کلیدی منعکس گردید. ارتباط سنتی بین اخلاقیات و سیاست که از دنیای عتیق حفظ گردیده بود شکسته شد و سیاست بعنوان یک شیوهٔ دستکاری (Manipulation) و تسلط بروی جامعه مطرح گردید. سیاست کم‌کم در ارتباط با عقلانیت تکنیکی قرار گرفت که همانا مدل‌برداری از شیوه‌های علمی در طبیعت بود. تجربه زمان و مفهوم تاریخ در همین دوران بطور جامعی تغییر یافت. پیش از آن سیاست تنها در درون چارچوب مدور تاریخ (از دیدگاه عتیق) و یا تک‌خطی (از دیدگاه مسیحیت) بعنوان یک عمل‌کننده (Operative) معنی داشت. مسیحیت زمان و تاریخ را حرکتی تک‌خطی میدید که پیشرفت در آن بسوی روز قیامت و قضاوت نهایی بود. مدل مدور عتیق از زمان، از طرف دیگر، جایی برای امکان وقوع هیچ حرکت رادیکال و جدیدی را که یا از قبل تعیین نشده باشد و یا از پیش اتفاق نیفتاده باشد باقی نمی‌گذاشت. دنیوی شدن زمان تک‌خطی در مسیحیت و بکار بردن آن در سیاست بر ایده‌ی غیر قابل‌تغییر بودن شرایط اجتماعی خط بطلان کشید.

همزمان در این دوره، تحول و پیشرفت علوم طبیعی، توسط گالیله و کپرنیک، مفاهیمی چون جهانشمول بودن قوانین طبیعی و شیوه علمی را معرفی نمود. تحولات علمی از یک سو حقانیت قدرت کلیسا را تضعیف کرد و از سوی دیگر رابطهٔ بین انسان و طبیعت را متحول نمود. انسان دیگر بعنوان مرکز دنیا پنداشته نمی‌شد و طبیعت او اکنون نه بعنوان موجود خدایی که بعنوان یک موجودی طبیعی که به کره زمین از طریق ضوابط بیولوژیکی و فیزیکی ارتباط حاصل می‌نمود شناخته میشد.

در این میان رابطهٔ سنتی بین سیاست و اخلاقیات و تحول سیاست از یک عمل‌کننده به یک وسیلهٔ سلطه، حیطة سیاسی را از حیطة خصوصی جدا نمود. عملکرد سیاسی و نظم اجتماعی دیگر در رابطه با زندگی شهروندان قرار نداشت. هدف اصلی بقای نسل قرار گرفت و هر فردی بدنبال حفظ بقای خویش. تدوین قوانین تجربی و نظم حقوقی بی‌طرف سیاست را تبدیل به وسیلهٔ تکنیکی نمود که توسط تکنیسین‌های حرفه‌ای دستکاری میشد. حال جامعه بعنوان یک موضوع علمی متشکل از شهروندانی که خود موضوع تحولات اجتماعی بودند، قرار گرفت. در قرن

هجده دو تمایل برای چگونگی رودرویی با این موضوع علمی (جامعه) شکل گرفت. اولی بدنبال آمیزش قوانین طبیعی با شرایط اجتماعی انسان‌ها بود و توجیه نمودن و طبیعی جلوه دادن نظم مالکیت خصوصی و جامعه بورژوازی بر اساس قانون طبیعت. از این دید قوانین طبیعی می‌بایست پایه قدرت دولتی بر اساس قراردادهای اجتماعی قرار می‌گرفتند. تمایل دوم سخن از پیشرفت تاریخی برای زدن پلی بین تئوری و پراکسیس می‌راند. حال تئوری می‌بایست مطابق قوانین روند تاریخی پیشرفت، شکل بگیرد و توده‌ها نیز می‌بایست پایای آن حرکت نمایند. در این میان مدل هابز از نیاز قدرت تام برای حفظ نظم و استواری جوامع مدل قدرتی غالب قرار گرفت. این قدرت تام حقانیت خود را از همان قوانین طبیعی جهانشمولی می‌گرفت که ظاهراً برای خوشبختی کل جامعه شکل می‌گرفت.

قوانین تجربیدی و فرمال و ظاهراً بی طرف برای حفظ تساوی حقوق شهروندان تدوین میشدند و هدف آنان ضمانت انجام وظیفه شهروندان در روابط اجتماعی خود مطابق این قوانین جهانشمول می‌بود. در این دوره، طرح فعالیت با هدف و عمل انسانی برای تغییر شرایط اجتماعی کامل گردید.

تحول شیوه علمی در غرب یک تغییر رادیکال در مفهوم حقیقت و چگونگی بدست آوردن آن، نیزه بوجود آورد. حقیقت دیگر بعنوان یک پدیده خودنما نبوده بلکه یک پدیده که بایست یافت و ثابت میشد قرار گرفت. تحول در علم و مفهوم حقیقت راهگشای شکل‌گیری شک کارتری شد. در مفاهیم فلسفه‌ی مدرن تحول بوجود آمد و شک جایگزین مبهوت ماندن در مقابل هر آنچه که بود گردید. شک کارتری به ایمان مسیحیت ضربه زد، اما این ضربه نه با از بین بردن ایمان به رستگاری (Salvation)، بلکه با جایگزین کردن اطمینان کامل به آن با شک نمودن به آن انجام پذیرفت. بوجود آوردن شک در باورهای داده شده خود نقطه شروعی بود برای جستجوی آنچه مسلم (Certainty) است تا قبول بی هیچ چون و چرای حقیقت (Truth) داده شده.

در این دوران توجه از نتیجه نهایی به روند زمانی حال ازگشت، کنش، زندگی مدرن را در بر می‌گرفت. دنیوی شدن مفاهیم مذهبی و تأثیر جهان بینی مدرن علمی، هر دو، در کنار نهادن آینده‌نگری دیدگاه عتیق از زندگی اخلاقی دست اندر کار بودند. شک کارتری از پیش مذهب را از شکل دادن جهان بینی اخلاقی برای دنیای مدرن عاجز کرده و تمرکز بر روند زمانی آنرا ضعیفتر نمود. فلسفه مدرن طبیعت را بعنوان محیطی می‌انگاشت که تمامی انسان‌ها در آن آزاد و برابر هستند و افراد

بدون هیچ تفاوت حقوقی در اجتماع. اما با وجود دید فلسفی جدید نسبت به حقوق طبیعی انسانی در اجتماع، طبیعت انسانی بصورت منفی ارزیابی می‌شود. انسان بعنوان موجودی متمتع، آزمند، خودخواه و سودجو قلمداد می‌شود که می‌بایست توسط قوانین اجتماعی و حکومت تام کنترل شود. بنابراین، جامعه به دو حیطه حکومت نام و جامعه مدنی تقسیم‌بندی می‌شود و جامعه مدنی بطرف بازار گرایش داشت.

چنانچه طرح شد حکومت نام، از طریق قوانین اجتماعی برای ضمانت رفاه کل جامعه و حل تضادهای موجود در طبیعت انسان‌ها قلمداد می‌شود. در این میان عدالت بعنوان حقمانیت بخشیدن به قرارداد موجود در جامعه جلوه می‌نمود که حتی فرای اخلاقیات خود شهروندان جامعه می‌رفت.

بطور خلاصه، تغییر و تحولات سیاسی - اجتماعی دوران روشنگری در اروپا و بازتعریف مفاهیم کلیدی مانند زمان، پیشرفت، تاریخ، تمدن انسانی و و در شکل‌گیری تفکر و سیاست سکولار اجین بودند. پیشرفت و امید، دو مفهوم اساسی در تحولات فکری این دوره بودند. سیاست مداران مدرن علاقمند به تغییر اجتماعی در حال و در دوره خود بودند تا در ابدیت. بنابراین خواست پیشرفت در حال و امید به تحول اجتماعی دخالت انسانی را در تسریع شکل‌گیری تحولات اجتماعی عمده می‌نمود. آنها خواستار خوشبختی زمینی در زمان خود بودند تا صبر برای بعدها.

این دید جدید از سیاست و تاریخ رابطه انسان را نه تنها با آینده و امکانات احتمالی آن که با گذشته نیز تغییر میداد. گذشته تبدیل به موضوعی برای یادگیری و شناخت امکانات در آینده شد تا تنها یک تجربه. مفهوم جدید از پیشرفت راههای جدیدی را برای آینده باز نمود که فراسوی فضای زمانی خشنی و تجربی از قبل تغییر شده تا آن دوره میرفت. این مفهوم جدید انسان را بعنوان سازنده تاریخ معرفی نمود. بقول بلومن برگ این مفهوم سکولار از پیشرفت یک تلاش اساساً غیرمذهبی انسان مدرن برای «خود-یافتن انسانی» می‌باشد. از این نظر ایده پیشرفت تاریخی دو ملزومات نامعلوم بودن و شتابنده شدن زمان در آینده را معرفی نمود. محتوای نامعلوم بودن آینده آنرا از کلاف (Tutelage) گذشته آزاد نمود و امکان خلق نمودن آینده را بوجود آورد. تاریخ بنوعی غیرطبیعی گردید و از دایره کره‌ها و ستاره‌ها آزاد شد. تاریخ زمانی گردید و در یک حرکت پیشرفت خطی قرار گرفت. بنابراین، مفهوم انقلاب در رابطه با این تعریف مدرن از تاریخ، زمان و پیشرفت انسانی، از حرکت مدور خود خارج شد و در خط غایت‌گرایی (Eschatological) زمانی پیشرفت قرار گرفت. زمان شتابنده، تسریع شده، در مقابل آینده، در رابطه با ساخته‌پذیری تاریخ

قرار گرفت و آینده قابل برنامه ریزی و دستکاری شد. مهمتر اینکه آینده خود تبدیل به یک امید تاریخی شد که قابل خلق توسط خود انسان‌ها می بود. انقلاب در این میان به معنی ابزاری برای سرعت بخشیدن به آرزوهای انسان‌هایی گشت که برای رسیدن به آتیه مطلوب تاب انتظار نداشتند.

۳

همانطور که پیشتر نیز مطرح گردید، مهمترین بخش روند پروژه تجددخواهی در اروپا بومی بودن آن در آن جوامع بود. پیشرفت در علوم طبیعی، رشد شیوه تولید سرمایه داری، شکل گیری قوانین فرمال، تشخیص حقوق طبیعی و سیاسی افراد جامعه، جدایی دین از دولت، و دنیوی شدن ارزشهای انسانی در این جوامع از مهمترین عناصر شکل دهنده روند تجددخواهی در اروپا بودند. دیگر این که این روند با جنبشی فکری - انتقادی همراه می گردد که وارد دیالوگ با گذشته فکری خود شده بود. در این راستا سنت فکری وقت مورد نقد قرار گرفت و مفاهیم اجتماعی ای مانند سیاست، اخلاقیات، انقلاب، پیشرفت، و... دچار تغییر و تحول کیفی گردیدند. این نقد درونمان و شکل گیری یک سنت فکری انتقادی مدرن و سکولار از دستاوردهای حیاتی دوره روشنگری و پروژه تجددخواهی در اروپا می باشد.

در ایران، اما، تجددخواهی و نوگرایی، که نوسازی (مدرنیزاسیون) تکنیکی نیز بخشی از آن می باشد بعنوان عاملی خارجی شناخته شده است. خواستاران تجددخواهی در دوران مشروطه، مجبور بودند اکثر کوشش خود را صرف قانع نمودن مخالفان برای «طبیعی» و «بومی» جلوه دادن نظرات خود نمایند. افرادی مانند ملکم خان برای رفرم در دولت وقت و حقانیت بخشیدن به ایده آلهای خود بدنبال قانع کردن شاه و دربار در دست بودن نظرات خود بودند. جنبش فکری این دوره در ایران کوشش داشت تا شاه و درباریان را بلزوم و اجتناب ناپذیری تغییر در یافت جامعه آگاه نماید و نیاز تطبیق ایران با دنیای نو (اروپا) را برای مبارزه با سلطه روزافزون قدرتهای غربی برجسته سازد.

آشنایی مختصر از خصوصیات تاریخی ساختار اجتماعی وقت ایران برای شناخت از محدودیت‌ها و امکانات تحقق پذیری پروژه تجددخواهی در این دوره ضروری می نماید. ساختار اجتماعی ایران در نیمه دوم قرن نوزده نمایانگر یک اقتصاد عقب مانده، دارای خصوصیات و تضادهای قومی، مذهبی، منطقه ای و

زبانی بود. اقلیت‌های ملی و مذهبی شامل مسلمانان (اقلیت سنی و اکثریت شیعه؛ اقوام عرب، کرد، ترکمن، بلوچی و هرزی)، مسیحی‌ها (ارمنی و آسوری)، کلیسی‌ها، و زرتشتی‌ها بود. در این قرن دو فرقه مذهبی دیگر نیز از درون شیعه بنام شیخی‌ها و بابی‌ها منشعب گشتند که خواهان پیشرفت و رفرفرم‌های اجتماعی بودند. شیخی‌ها خصوصاً رفرفرم در درون فلسفه اسلامی را مطرح می‌کردند و بابی‌ها خواستار قلع و قمع فساد در دولت بودند و صحبت از خلع ملاهای بنیادگرا و حمایت حقوقی از بازرگانان، قانونی کردن وام و ارتقاء مقام زن در جامعه می‌کردند.

مناطق مختلف جامعه ایرانی، دهات، شهرها، و قبایل پراکنده از یکدیگر و از نظر اقتصادی خودکفا بودند. ارتباطات این مراکز بسیار کم و مبادله اقتصادی بین آنها محدود به کالاهای لوکس، آنها به تعداد کم، بود. جامعه ایران از نظر قبیله‌ای و زبانی نیز منسجم نبوده و نتیجتاً پایداری تفاوت‌های مذهبی دچار تضادها و درگیری‌های گروهی و محلی بسیار بود. آبراهامیان جدال بین این گروه‌ها را ناشی از مبارزه برای منابع نایاب بویژه زمین‌های قابل کشت، مراتع باران خورده و کانال‌های زیرزمینی آب، مبارزه برای شکوفایی اقتصادی و ثروت ناشی از آن، و رقابت بر سر مشاغل اداری محلی، ارزیابی می‌کند (آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۲۶).

از نتایج مهم اختلافات فرقه‌ای در ایران تکه‌تکه شدن طبقات و گروه‌های اجتماعی در سراسر جامعه بود. نسبت‌های قبیله‌ای، مذهبی، تشکیلات منطقه‌ای و احساسات فامیلی عمدتاً مانع شکل‌گیری منافع اقتصادی ثابت و نیروهای سیاسی و طبقاتی منسجم می‌شد. عموماً ارتباطات فرقه‌ای گروه‌های اجتماعی را از فرارفتن از حدود محلی خود و شکل دادن طبقات اجتماعی سیاسی بازمی‌داشت. این اختلافات و خودکفایی اقتصادی مجامع گوناگون در ایران، در عین حال، استقلال اداری در هر منطقه را بوجود می‌آورد که نتیجتاً قدرت مرکزی دولت را تضعیف می‌نمود. دولت قاجار نه تنها دارای ارتشی نیرومند و منسجم نبود، بلکه از لحاظ اداری نیز سازماندهی مرکزی نداشت. در واقع حاکمیت قاجار در این دوره حتی مشروعیتی در جامعه، فرای نقش و موقعیت تاریخی سلطنتی خود نداشت. این حاکمیت نه دارای طبقه بوروکراتیک و ایدئولوژی رهبری منسجم بود و نه دارای مشروعیت اخلاقی غالب در جامعه. شکست‌های نظامی در مقابل روس (در سال‌های ۱۸۱۲ و ۱۸۲۸) و دادن امتیازهای اقتصادی (عهدنامه گلستان ۱۸۱۳)،

ترکمنچای (۱۸۲۸)، و پاریس (۱۸۵۷)) و مالی و سیاسی به قدرتهای خارجی و فساد دربار (فروش مناصب قضایی و استفاده شخصی از پس اندازهای ملی) و ضعف کلی دولت قاجار، در تضعیف این مشروعیت اجتماعی نقش مستقیم داشتند. تسلط و نفوذ اقتصادی، نظامی، و سیاسی قدرتهای انگلیس و روسیه در ایران و منطقه و فقدان مشروعیت سیاسی - ایدئولوژیک حکومت سنتی را وادار نمود تا با معضلات دنیای مدرن روبرو گردد. شکست های نظامی از یک سو دولت وقت را وادار به فکر مدرنیزه کردن ارتش و ازسوی دیگر به نیاز تحولات در زمینه اداری و مالی آگاه نمود. تعهدات و امتیازات اقتصادی و مالی بازرگانان و تجار را در مقابل سرمایه گذاران خارجی قرار داد و آگاهی به کمبود حقوق فردی و مالکیت در درون حیطه اقتصادی و سیاسی جامعه خود. بازرگانان در این دوره می بایست گمرک و مالیات بیشتری از سرمایه داران خارجی می پرداختند و همچنین از امنیت حقوقی، مالی، و جانی کمتری برخوردار بودند. در عین حال صنعت کارهای دستی، بویژه صنایع نساجی، و اقتصاد بازاری بخاطر هجوم محصولات غربی صدمه بسیار دیده بود. این عوامل در شکل گیری یک طبقه بازرگان مخالف در مقابل آن شرایط نقش مستقیم ایفا نمود.

نفوذ اقتصادی اروپا از طریق گسترش مبادله در منطقه، قفقاز، عثمانی و هند انجام پذیرفت. روابط دیپلماتیک با جوامع اروپایی کم کم با سفرهای متعدد بازرگانان به همین مناطق شکل گرفت. توسعه مبادله و بازار سرمایه داری تجار محلی را، که وابستگی نزدیکی با نیروهای شیعه داشتند، تهدید می نمود. بازار عملکرد اقتصادی و اجتماعی مهمی در ایران داشت و مرکز فعالیت های بازرگانی، مالی و مذهبی بود و طبقه متوسط سنتی، متمرکز در آن که در زیر فشار و نفوذ بازارهای خارجی بودند نهایتاً نقش مهمی را در انقلاب مشروطه ایفا نمود.

اثرات ایدئولوژیک - فلسفی غرب بر روشنفکران ایرانی از طریق شکل گیری مؤسسات تحصیلی مدرن و کسب علم و دانش در خارج از کشور بود که تدریجاً مقبولات، مفاهیم، باورها و خواست های جدیدی برای شکل دادن یک جامعه مدرن در ایران بهمراه آورد. ^۱ تجددخواهان که تحت تأثیر ایدئولوژی غرب بودند، قشر جدیدی را بوجود آوردند؛ روشنفکران (Intelligentsia) که نمیتوانست خود را

۱- مقبولات جدیدی مانند دیسپوت، پارلمان، فئودال، دموکرات، و کنستسیون معدودی از مفاهیمی جدید می باشند که در این دوره معرفی شدند.

به سادگی در بازار کار سنتی جای دهند. این قشر از طبقات اجتماعی متفاوتی تشکیل می‌شدند (اشراف، شاهزادگان، کارمندان، و افراد نظامی) و از یک طبقه هماهنگ نبودند. اما آنان توانستند قشر متمایزی را حول ایده‌آلهای مشابه، که همانا ساختن جامعه‌ای مدرن بر مبنای الگوی اروپایی بود، شکل دهند. این روشنفکران مدرن، برخلاف روشنفکران سنتی دربار، اصول لیبرالیسم و ملی‌گرایی را ترویج و تبلیغ می‌کردند. بتدریج حتی کسانی مانند میرزا آقاخان کرمانی پیدا شدند که نوعی عقاید سوسیالیستی را طرح نمودند. این تجدیدخواهان، که تحت تأثیر تاریخ انقلاب فرانسه نیز بودند، خواستار استقرار مساوات، آزادی و برادری در ایران بودند. ایده‌های آنان در زمینه تغییر و پیشرفت انسانی با کمک علم و برهان و برنامه‌ریزی، اساس تفکر اجتماعی آنان شد. از اساس تفکر سیاسی آنان در برنامه‌ریزی دولتی و اجتماعی، میتوان تأکید وضع قانون مدرن و نیاز به تأسیسات مشاورتی و شورا و رأی اکثریت و آزادی بیان، قلم و عقیده برشمارد. همچنین تأکید بر تفکیک قوه قضائیه و مجریه، دفاع از حقوق فردی و حقوق مالکیت خصوصی و ترویج فلسفه لیبرالیسم اقتصادی (سودجویی فردی) و بکار انداختن کمپانی‌های خانگی و ترقی صنعت و بکار گرفتن سرمایه خارجی (به فرم قرض خارجی و سرمایه‌گذاری خارجی در اقتصاد داخلی) و تأمین مالی، جانی و تأسیس بانک و بکار انداختن سرمایه داخلی، همگی از صحبت‌های آن زمان بودند. پیشروان این نظریات لیبرالیسم کسانی مانند میرزا ملکم خان و سپهسالار بودند.

انتقاد از استبداد سلطنتی و هرج و مرج دربار و قیام وزراء و بی‌سوادی و ندانم کاری‌های آنان و تأکید بروی تقویت و تربیت ملت، نیز از مسائل عمده دیگر این دوره بود. تأسیس آموزشگاه‌های تدریسی، و تشکیل فراموشخانه (توسط ملکم خان) در جهت ترویج عقاید و تربیت همین قشر روشنفکر بود.

در این دوره اعتقاد به فرم دینی، تحت نام «پرستان‌تیسیم اسلامی»، و جدایی دین از سیاست نیز مطرح گردید. در این مهم جدایی دین از سیاست افرادی مانند ملکم و میرزا یوسف خان مستشارالدوله معتقد بودند که باید از نفوذ روحانیت و دیانت در اجتماع برای پیشبرد نظرات مترقی استفاده نمود و سیاست آنها در مقابل دین، بسیار مصلحت طلبانه و یا فرصت طلبانه بود.

۲. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به نوشته کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات در مجموعه آثار میرزا ملکم خان، گردآوری محیط طباطبائی.

کسانی نیز مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی مروج مدرنیسم اسلامی بودند و شریعت اسلام را نقطه شروع و پایان اصول ترقی سیاسی و اجتماعی جوامع ارزیابی می نمودند. از نظر اسدآبادی، اتحاد مسلمانان بر حول اسلام و فرهنگ مشترکشان، قوی‌ترین جبهه در مقابل نفوذ غرب (خصوصاً انگلیس) در ممالک اسلامی قلمداد میشد. هدف او متحد نمودن ممالک اسلامی در زیر پرچم پان اسلامیسم و قدرت بخشیدن به آنان از طریق تکیه بر تاریخ و فرهنگ اسلامی و نیروی نظامی این جوامع بود. اسدآبادی معتقد بود که دولتهای اسلامی دچار اشتباهات و خرافات مذهبی بوده و باید خود را از آن‌ها آزاد سازند و به اصول اولیه شریعت اسلامی باز گردند. او ترویج یک فهم صحیح از دین اسلام را می کرد و اینکه شریعت اسلام هیچ تضاد و یا تناقضی با اصول علم و ترقی ملی ندارد. اسدآبادی همچنین معتقد بود که اگر اخلاقیات و ارزش‌های اسلامی در مقابل نفوذ ماتریالیزم غربی نجات داده نشوند، از بین خواهند رفت و غرب بر شرق مسلط خواهد شد. مخاطبین اسدآبادی، مطابق سیاست پراگماتیستی او، کماکان علما و فرمانروایان و در یک کلام رهبران ممالک اسلامی بودند. اگرچه اسدآبادی بدنبال شکل دادن یک رفرم دینی و آشتی دادن کلام و فلسفه در اسلام بود، اما در سیاست تفاوت چندانی با علمای متعصب و اسلامی‌های دیگر نداشت چرا که اعتقاد همه آنان بر برتری داشتن اخلاقیات اسلامی بر دیگر اخلاقیات و تطابق قوانین اجتماعی با قرآن و بازگشت به اصول شریعت بود. در نهایت نیز این سیاست و ایدئولوژی در حیطه فلسفی برهان الهی را جایگزین برهان انسانی و شیوه تاریخی تحول جوامع انسانی و اخلاقیات اجتماعی را با احساسات مذهبی و دگماتیسم دینی جایگزین می کرد. اما به هر حال اسدآبادی ضد سنت‌گرایی، خرافات، و تقلید کورکورانه در اسلام بود. بطور خلاصه، پراتیک اجتماعی او در راستای تحول اسلام از یک ایمان مذهبی کور به یک ایدئولوژی سیاسی برای اتحاد مسلمانان در مقابل غرب بود.^۳ [علی شریعتی در دوره نزدیکتر به ما، نماینده چنین تفکری بود].

جنبش روشنگری و مشروطه‌خواهی افرادی مانند میرزا ملکم خان و میرزا آقاخان کرمانی، با اینکه موافق جدایی دین از سیاست بودند و دارای عقاید مدرن غربی و سکولار، اما هر دو در مقطعی از عقاید سید جمال‌الدین و اتحاد اسلامی جانبداری کردند. آنها معتقد بودند که جامعه هنوز با دیانت پیوند

۳ البته اسدآبادی نیز بر اهمیت فلسفه، آموزش و علم تأکید می نمود، اما نظرات او بر اساس بینش دینی شکل می گرفتند که مشخصاً در دو نوشته او «تفسیری بر مفسر» و «نقد رساله نیچر به» منعکس میشود.

دارد و دین از نظر ارزشی و اخلاقی برای توده‌ها لازم می‌باشد. ملکم و میرزا آقاخان امید خود را باین بسته بودند که پیشوایان مذهبی مسئولیت دینی خود را برای رهبری توده‌ها بسوی تمدن و دادگری ادا نمایند. میرزا آقاخان کرمانی، با اینکه انتقادات شدید از نفوذ اعراب و اسلام بر ایران مینوشت و اصولاً عقل و دین را با هم در تضاد میدید، اما معتقد بود که راه سالم مدارا با دین است. او اگرچه پیشرو عقاید مساوات اجتماعی، حتی از نوع سوسیالیستی آن بود و هدف او روشنگری و تأسیس حکومت ملی و دولت مشروطه بود، اما تفکر او التقاطی و در عمل نهایتاً کوتاه آمدن در مقابل نفوذ ارزشهای اسلامی و نتیجتاً تداوم سنت در جامعه بود. میرزا ملکم خان نیز که پیشرو بورژوازی لیبرال در ایران شناخته شده است در باب «اتحاد ملل مسلمان» و نیاز مدارا با روحانیت و استفاده از نفوذ رهبری آنان در فلسفه و پراتیک سیاسی خود بسیار گفته است. او در دوران جنبش مشروطیت در روزنامه خود، «قانون»، که در لندن منتشر میشد و تحت خفکان درونی نیز نبود، در مورد «روح حقیقت اسلام» و تشکیل مجلس «شورای کبرای اسلامی» و شرکت مجتهدین در آن سخن بسیار دارد.

با اینکه هدف کلی روزنامه «قانون» ترویج عقاید لیبرالی و شکل‌گیری سلطنت مشروطه، دولت انتخابی، و وضع قوانین در جامعه بود، اما کماکان تأکید بر نیاز و نقش علما و مجتهدین در این هدف مشخص میشود. ملکم در «قانون»، نمره نهم، مینویسد:

«... سبب همه این مصایب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خدا است و استخلاص این مملکت ممکن نخواهد بود مگر با اجرای احکام الهی.» (ص ۱). او در همانجا می‌نویسد: «اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه شریعت اسلام است. ترقی بنی آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند لامحاله از پرتو معرفت اسلام است. لا شرف اعلی من الاسلام.»

ملکم در همان شماره مینویسد:

«باید اجله این فضا و کمترین قوم و اعیان ملک بیک تدبیر ملی در یک شورای کبرا جمع بشوند و باقتضای احکام الهی یعنی بر طبق اصول اسلام حدود سلطنت و حقوق رعیت و شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادت عامه را بحکم قوانین صریح مشخص فرمایند. و بعد اجرای این قوانین مقدسه را در زیر حمایت پادشاه و بضمانت وزرای مسؤل بدستیاری مجالس مخصوص مقرر و مستدام بسازند.» (همانجا، ص ۲).

ملکم در نمره اول روزنامه «قانون» می‌نویسد: «باید مجتهدین و علما و ارباب قلم

و اصحاب کلام فواید قانون و لزوم اتفاق را در مدارس و بر منابع و بر سر کوچه و بازار شب و روز گوش زد خلق ایران بسازند.» (ص ۳). این است عملکرد ملکم سکولار در جهت روشنگری و «تربیت ملت»! در اینکه ملکم در نوشته های خود کماکان صحبت از نیاز وضع قانون و اصول ترقی و آزادی بیان و قلم و رشد فضل و علم می گوید شکی نیست. از اینکه او با ساختن فراموشخانه و تأثیرگذاری در شکل گیری مجمع آدمیت و امثالهم و ترویج نیاز رونق مدارس و دانش، ایده نیاز آگاهی را رشد داد نیز شکی نمی باشد. مهمتر از همه اینکه جای شبهه ای نیست که جامعه ایران در این دوران تحت نفوذ سیستم سنتی و فرهنگ دینی و روحانیت بود. اما سؤال این است که آیا میتوان جامعه مدرن سکولار و شکل گیری تفکر اجتماعی مدرن را در لطفه گفتارها و شعارهای دینی فراهم آورد؟ آیا میتوان با حقانیت بخشیدن به نفوذ مراجع دینی (خصوصاً اسلامی که دین و دولت را جداناپذیر می انگارند) در رهبریت مردم بسوی ترقی و مساوات اجتماعی، یک جامعه مدرن سکولار بر اساس اخلاقیات اجتماعی انسان ها جدا از ارزش های الهی و قوانین دینی شکل داد؟

دستاورد هم صدایی تجددخواهان لیبرال در این دوره با تجددخواهان اسلامی و روحانیون ضد دولت، حداقل در دوران مشروطیت، به این سؤال ها پاسخ منفی میدهد. مشروعیت بخشیدن به نفوذ روحانیت و اسلام در جنبش های ضد استبدادی و شکل گیری نهایی قانون متمم توسط شیخ فضل الله نوری را می توان از جمله این «دستاوردها»ی تاریخی دانست. انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ نیز پاسخ منفی به این سؤال ها داد.

اما مهمتر از عدم سازش مابین دین و برهان انسانی، قوانین الهی و ارزش های اجتماعی انسانی، تنش میان سنت دین و مدرن خود را در جنبش مشروطه بخوبی نمایان می کند. این تضاد حتی بین خود متفکرین اسلامی که کوشش می کردند منبع ایده های مدرن خود را (که تنها اتخاذ علم و صنعت غربی بود) در فرهنگ اسلامی تا زمان محمد ردیابی نمایند، نمایان بود. بعنوان مثال، میرزا محمد حسین نائینی که یک روحانی مرفعی در دوره خود بحساب می آمد و از جنبش مشروطه نیز حمایت می کرد، سعی داشت تا اصول مشروطه خواهی را منطبق بر قوانین شریعت جلوه دهد. نائینی نظم موجود و تسلط و روابط قدرتی ناعادلانه را، که تا آن زمان بعنوان نظم طبیعی قلمداد میشدند، مورد سؤال قرار میداد. او خواستار رفرم سیاسی از طریق معرفی قوانین فرمال بود که محدودیت های قدرت دولتی را تعیین کند. نائینی همچنین کوشش بر همخوان کردن اصول مشروطه خواهی با سنت اسلامی داشت و

در این رابطه نقش مجامع منظم مذهبی را مطرح می نمود. نظر او، اما، در تضاد با نظرات روحانیون ضد دولت و نظم سیاسی موجود در دوران قاجار، مانند شیخ فضل الله نوری، بود. مذهب یون بنیادگرا حتی تصویر پیشرفت در قوانین اسلامی را نیز کفر محسوب می نمودند. این دسته کسانی بودند که هم پای مجتهدین طباطبائی و بهبهانی از رهبران انقلاب مشروطه بحساب می آمدند و در اختلافات بعد از مجلس او به جانبداری از وضع قانون هتتمم پرداختند. وضع این قوانین، خود در نتیجه مستقیم گجی مدرنیست های سکولار بر سر مسئله دین بعنوان یک نیروی سیاسی و اخلاقی شکل گرفت. شیخ فضل الله نوری، در قانون هتتمم یک سری تغییرات اساسی بنفع فرهنگ سیاسی سنتی انجام داد: تشیع اثنی عشری بعنوان مذهب رسمی ایران شناخته شد و تنها مسلمانان حق انتخاب شدن در پارلمان را یافتند. یک «کمیته عالی» از اقل پنج مجتهد شکل گرفت که تمامی قوانین معرفی شده در پارلمان را نکته سنجی کنند و اطمینان حاصل نمایند که آن قوانین ذره ای با شریعت اسلام تضاد نداشته باشند. موادی وضع شد در جهت سانسور عقاید و مطبوعاتی که برخلاف اسلام شناخته شوند. چرا که نیروهای اسلامی و سنتی تنها قانون اسلامی را می شناختند و قبول داشتند.

پراتیک دور و دراز مخفی نمودن عقاید واقعی خود، چه از طرف علما از طریق تفسیر و چه از طرف روشنفکران مدرن از طریق مصلحت کاری، نهایتاً جنبش فکری سیاسی وقت را بر سر دوراهی قرار داد. در این زمان تجدیدخواهان سکولار مجبور شدند نتایج تفکر التقاطی و دورویی در سیاست خود را در مقابل نفوذ سیاسی و مخالفت علما مواجه شوند. مساوی قرار دادن دولت مشروطه با مشروعه، حال، خود را در تضاد بین برگزاری مجلس انتخابی مدرن و مجلس اسلامی بروز میداد.

در این دوره اما کسانی هم مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده بودند که تأکید بر تفکیک کامل دین از سیاست و روشنگری مردم می کردند. او با تفکر اروپایی از طریق زبان روسی آشنا گردید و کار اصلی او نمایشنامه نویسی و داستان سرایی در جهت انتقاد اجتماعی بود. آخوندزاده معتقد بود که دین و شریعت نباید در امور دنیوی هیچ دخالتی داشته باشند. او در حالیکه از رفم دین و «پروتستانیم اسلامی» سخن می راند، از تشدد خیالات دینی دوری کرده و در رد آن ها کوشش می نمود. آخوندزاده بطور مسلم پیشرو فلسفه لیبرالیسم سکولار در ایران می باشد. او تحت تأثیر جان استوارت میل بود و ترقی را تنها در امکان وجود آزادی فکر عملی می دانست. آخوندزاده معتقد بود که تعصب روحانیت و استبداد سلطنتی و عدم آگاهی مردم از عوامل بازدارنده شکل گیری حقوق آزادی در جامعه ایران بودند.

آخوندزاده، تحت تأثیر میرابو، معتقد بود:

«حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است یکی حریت روحانیه است دیگری حریت جسمانیه. حریت روحانیه ما را اولیای دین اسلام از دست ما گرفته ما را در جمیع امورات روحانیه بالکلیه عبد رذیل و تابع امر ونهی خودشان کرده اند و ما را درین ماده هرگز اختیار مداخله نیست. پس ما در ماده حریت روحانیه بنده فرمانبردار اولیاء دین بوده از نعمت آزادی محرومیم. و حریت جسمانیه ما را فرمانروایان دیسپوتی از دست ما گرفته درین حیات دنیویه بالمره ما را محکوم فرمایشات خودشان کرده برطبق مشیات نفوس خودشان ما را بارکش انواع و اقسام تحمیلات و تکلیفات شاقه نموده اند.» (آخوندزاده، مکتوبات، ص ۵۶-۵۵).

او صحبت از انحطاط اخلاقی ملت میکرد و اینکه ارزشهای اخلاقی در جامعه می توانست خارج از حیطه ارزشهای الهی و ترس از جهنم و بهشت و تنبیهات دینی شکل بگیرد. انتقاد او از دین اسلام، اگرچه از سویی مانند میرزا آقاخان کرمانی لحن ضد عرب و مملو از تمجید ارزشهای ایران باستان بود، اما از اساس فلسفی قویتری برخوردار بود. آخوندزاده با اینکه نفوذ اسلام را در ایران خوب می دانست، اما، برخلاف هم دوره های خود در عین حال که خواستار شکل گیری نظام سلطنت مشروطه بر اساس قانون اساسی بود، تأکید بر نیاز عرفی بودن کامل این قوانین و عدم دخالت مطلق شریعت در آن را می کرد.

آخوندزاده معتقد بود:

وضع قوانین شما امروز در ایران بآن می ماند که بیک عراه از برای کشیدنش چهار حیوان مختلف اسیر بسته شوند مثلاً یک اسب و یک خر و یک جامیش و یک گاو. آنکه اسب است سریع السیر است، آنکه خر است متوسط السیره، آنکه جامیش است بطشی السیر است، آنکه گاو است مطلقاً با لجاجت مانع السیر است. در این حالت عراه هرگز کشیده نخواهد شد... شما ارباب خیال طالبان سیر عراه اید و لیبرالان در ایران شبیه اسبند که پیروان خیال شمایند و سایرین... شبیه خر و جامیش و گاو که یا بکراهت پیرو خیال شما هستند و یا هیچ نیستند. باید همه اهل ایران اسب شود، باید همه ایشان لیبرال گردد. آنوقت عراه براه خواهد رفت. (الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۶۷).

تعریف آخوندزاده از لیبرال:

... عبارت از آن کسی است که در خیالات خود بکلی آزاد بوده و ابتداء به تهدیدات دینیہ مقید نشده و بامور یکه خارج از گنجایش عقل و بیرون از دایره قانون

طبیعت باشد هرگز اعتبار نکند اگرچه اکثر طوایف عالم در آن باب شهادت بدهد و اگرچه متون توار یخ و کتب در حقیقت آنگونه امور روایت بکند و نیز در اوضاع سلطنت صاحب خیالات حکمیانه باشد، آزاده و بلاقید. (مکتوبات کمال الدوله، ص ۱۲).

آخوندزاده بیش از دیگر تجددخواهان سکولار زمان خود از حقوق اساسی فرد و ارزشهای اخلاقی زمینی سخن می‌راند. او بطور مداوم صحبت از نیاز آگاهی مردم و نیاز دخالت آنها در امور خود و اتحاد آنها می‌نمود. البته کسانی مانند عبدالرحیم طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی نیز بر مراتب بر نیاز «رستاخیز» توده‌ها و ارزش‌های انسانی تأکید نمودند، اما آنها در پراکسیس اجتماعی خود پیگیر نبودند. میرزا فتحعلی آخوندزاده در کتاب مکتوبات کمال الدوله مشخصاً و شدیداً بر تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت اسلامی تأکید می‌کند و عدالت دینی را از اساس بی‌پایه می‌شمارد.

آخوندزاده مشخصاً با امکان «روز قیامت، روح، وحی، ظهور امام مهدی، و علم فقه در اسلام به مبارزه می‌نشیند و حتی در پشتیبانی از حقوق زنان علیه تعدد زوجات و شهوانی بودن خود پیغمبر در برگذاری این قوانین سخن می‌راند. او در مورد حقوق زنان می‌نویسد آنها در «... جمیع رسوم آزاد و کل حقوق بشریت باید با طایفه مذکور مساوی باشد و... تربیت داده شود...» او در مورد شریعت می‌نویسد: «پس مادامی که در علم فقه راه تغییر و تبدیل و تجدید و تزیید بر ارباب عقول و خیال امت اسلام بسته است این امت الی ابد الابد در عالم تنزل جاوید خواهد ماند و بدبخت‌ترین کلّ امم دنیا خواهد بود و هرگز امکان نخواهد داشت که با برعهده ترقی بگذارد.» (مکتوبات، ص ۱۵۰). آخوندزاده، البته در مکتوبات عاری از اشکالات فلسفی و یا استفاده از یک سری مثال‌های اسلامی، مانند تحسین علی ذکرة السلام (رهبر فرقه اسماعیلی)، نمی‌باشد. اما در راستای تقابل با سنت بینش و ارزشهای دینی، آخوندزاده از تنها پیشروان منسجم در شکل دادن نهادهای یک تفکر سکولار در آن دوره می‌باشد.

میرزا ملکم خان که نماینده لیبرالیسم در ایران شناخته شده است در جواب به مکتوبات آخوندزاده می‌نویسد:

«شیوه هدایت و ارشاد و شیوه راهنمایی و تعلیم چنین نیست. توبدین شیوه ناملایم برای خود هزار قسم مدعی و بدگو خواهی تراشید و به مقصود خود هم نخواهی

رسید. هر کس از ایشان از روی لجاجت و عناد حرف ترا بیهوده و دلایل ترا پوچ خواهد شمرد و زحمت توعبت و بیجا خواهد شد. چرا بدین ایشان می چسبی؟ تو بدین ایشانرا در کنار بگذار و در خصوص بطلان آن هیچ حرف مزین.» (آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۹۰).

این چکیده نظر ملکم در مورد چگونگی برخورد با دین بود. او معتقد بود که نفوذ علم و آشنایی با «بطلان ادیان قدیمه» و ترقی و حکم قانون خودبخود به مرور زمان نفوذ دین را از جامعه بیرون خواهد راند. اما ملکم در مورد نیاز اخلاقیات بعنوان یک ستون لازم در دین نام برده است. برخلاف ملکم آخوندزاده این اخلاقیات را بر پایه عقل و علم میدانست و نه احکام دینی و وحشت از روز قیامت. مهمتر این که آخوندزاده مشخصاً از مساوی قرار دادن حکومت مشروطه با مشروعه خودداری می نمود و آنانی را نیز که این معادله را انجام می دادند مورد انتقاد قرار میداد. او در راستای تأکید بر نیاز آگاهی و روشنگری مردم صحبت از نیاز تغییر الفبای اسلامی می نمود و اینکه این الفبا مانع اصلی بر سر راه ترقی و دانش مردم می باشد. اگرچه ملکم نیز علاقمند به رفم الفبای فارسی بود، اما تأکید آخوندزاده بر اسلامی بودن این الفبا و نقش آن در جلوگیری از شکل گیری آگاهی مردم جامعه بود. ملکم معتقد بود که اصولاً تمامی تمدن غرب میتواند بشکل وارداتی قبول بشود. اومی گفت:

نگوئید که معایب هزارساله را چگونه میتوان رفع کرد؟ بذات ذوالجلال عالم، بحث اولیای اسلام، بنمک بندگان شاهنشاهی که دولت ایران را در سه ماه میتوان بقدر سه هزار سال ترقی داد ولی نه بآن رسمی که شما پیش گرفته اید. اگر شما بخواهید که راه ترقی را بعقل خود پیدا نمائید بایه سه هزار سال دیگر ما منتظر بمانیم. ... همانطور یکه تلفرافیا را میتوان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، بهمانطور نیز میتوان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت ... (ملکم، مجموعه آثار ملکم خان، ص ۱۳).

اما آخوندزاده معتقد بود که برای خوشبختی مردم شرایطی بیشتر از ترقی صنعت و دولت لازم است. اومی گفت:

هیئات، هیئات! شما بدین درجه کی خواهید رسید؟ حالا با پاره ای بازیچه ها دل خودتانرا خوش بدارید، عیب ندارد. مسلم است که راه آهن وطن شما را آباد و ایمن خواهد کرد، اما سعادت کامله ملت شما منوط بشروط و اوضاع دیگر است که مبدأ کل آنها انتشار علوم و ترویج مطالب کمال الدوله است و این هر دو موقوف به تغییر الفباست. (الفبای جدید و مکتوبات، ص ۳۱۰).

آخوندزاده در مورد عقل و سعادت انسانها نوشت:

پس سعادت و فیروزی نوع بشر وقتی رو خواهد داد که عقل انسانی کلیتاً، خواه در آسیا، خواه در اروپا از حبس ابدی خلاص شود و در امورات و خیالات تنها عقل بشری سند و حجت گردد و حاکم مطلق باشد نه نقل. (القبای جدید و مکتوبات، ص ۲۹۰).

او همچنین از معدود کسانی بود که در مورد نقد (کرتیکا) می نویسد و از اهمیت استقلال آن سخن می گوید:

در کرتیکا ملائمت و پرده کشی امر مشکلی است. مثلاً بوقل و رینان تصنیفات خودشانرا چطور بنویسند که ملایم و با پرده و بی تعرض و واعظانه و ناصحانه و مشفقانه و پدرانانه باشد؟ آنوقت کرتیکا نخواهد شد... (القبای جدید و مکتوبات، ص ۲۱۴).

آخوندزاده انقلاب (روولسیون) را چنین تعریف می کند:

روولسیون عبارت از آنچنان حالتی است که مردم از رفتار بی قانون پادشاه دیسپوت و ظالم بستوه آمده و شورش اتفاق کرده او را دفع نموده بجهت آسایش و سعادت خود قانون وضع کنند. یا اینکه پوچ بودن عقاید مذهبی را فهمیده بر مخالفت علما برخاسته و برای خود بر حسب تجویز فیلسوفان موافق عقل آیین تازه برگزینند. (مکتوبات کمال الدوله، ص ص ۱۱-۱۰).

به هر حال، نکته اساسی در این است که در این دوره اگرچه نهادهای تفکر سکولار بوجود آمد اما برهان مستقل سکولار که به مبارزه با ارزش های دینی و حقیقت الهی بپردازد، بصورتی منسجم، شکل نگرفت. عقلانیت سکولار در این دوره تنها شامل مبارزهجویی با خرافات و تعصبات دینی و صحبت از نیاز جدایی دین از سیاست بود (در لفاقه سیاست فرصت طلبانه).

بطور خلاصه تأکید آخوندزاده بر «کرتیکا»، آزادی کلی فکر از دین، جدایی کامل دین از سیاست، و طرح نیاز اخلاقیات و ارزش های زمینی از مهمترین دست آوردهای تفکر اجتماعی - انتقادی او در بنیانگذاری تفکر مدرن سکولار می باشد. در این مهم افرادی مانند ملکم به مراتب از تفکر انتقادی کم تری برخوردار بودند، شاید بخاطر اینکه سیاست و قدرت طلبی و نه تفکر، محرک اصلی در پراتیک اجتماعی آن بود. اما متأسفانه این سیاست ملکم خانها بود که بعنوان مدل پراتیک اجتماعی مدرن دنبال شد و نه آخوندزاده ها.

چنانچه قبلاً نیز طرح شد، اخلاقیات مدرن در اروپا بر اساس تأکید بر قضاوت

مستفس انسان‌ها و عقلانیت او در شکل دادن قوانین زمینی برای حکومت مردم بر مردم شکل گرفت. ارزشهای خدایی و حقیقت‌نهایی به زیر شک کشیده شدند و سلطهٔ کلیسا در دخالت در زندگی خصوصی و قوانین اجتماعی جامعه تضعیف شد. در ایران، اما، تمامی این مفاهیم مدرن بصورتی وارداتی و از قبل داده شده قبول و یا رد شدند. این عقاید و ارزشهای مدرن کماکان بعنوان نظرات خارجی و یا کفر خوانده شدند. از آنجایی که این عقاید واقعاً وارداتی بودند و تفکر انتقادی از سوی تجددخواهان سکولار ایرانی بر آنان اعمال نشده بود هرگونه «نقد درونمانی» در این دوره بعنوان «نبرد داخل و خارج»، و یا «شرق و غرب» جلوه می‌نمود. گذشته از آن تا آن زمان نقد درونمانی در تاریخ جامعهٔ ایرانی تحقق پذیرفته بود. بطور خلاصه هیچ‌گونه تغییر و تحول کیفی در رابطهٔ انسان با خدا و دنیوی نمودن تفکر سنتی در این دوره بصورت کیفی انجام نتوانست بگیرد. به هر حال هرگونه تنش بین دو فرهنگ و ارزشهای «داخل و خارج» به شکلی که در اروپا در دورهٔ روشنگری تحقق پذیرفته بود در ایران صورت نگرفت. مسئله مهم این است که این یکی از معضلات تاریخی جنبش فکری مدرن در ایران بود و هست که کماکان گریبانگیر تجددخواهان سکولار می‌باشد.

تنش بین «افق انتظارات» و «فضای تجربی» که بقول گویلیک اساس پروژهٔ تجددخواهی در غرب بوده است، در ایران کماکان نه بعنوان یک محرک برای تحول و هرچه بیشتر مدرن کردن جامعه که بعنوان یک مانع عمل نموده است. کوسلک در آینده‌های پیشین در مورد اروپا می‌نویسد: «... کشفیات تکنیکی در یک دوره طولانی تحقق یافتند، بنابراین هیچ‌گونه گسستی را در شیوه زندگی روزمره بوجود نیاوردند. از این رو تطابق با کشفیات تکنیکی، بدون سست نمودن پایه و تجارب گذشته، امکان‌پذیر بود.» (ص ۲۷۶).

مسلماً این اختلافات تاریخی - اجتماعی بین تجربهٔ پروژهٔ مدرنیسم در جوامع اروپایی و ایران از موانع اصلی تحقق بخشیدن ارزشهای مدرن در جامعه ایران بوده است. سؤالات مهمی در مقابلمان قرار دارند، مانند:

- ۱- چگونه میتوان در یک جامعه‌ای که در آن ارزشهای سنتی غالب است به یک گسست تاریخی (جهش از سنت به تجدد) دست یازید؟
- ۲- با در نظر گرفتن این واقعیت که تاریخ فرهنگ ایران تاریخ حکمرانی سنت بوده و بینش دینی کماکان بر تمامی جوانب زندگی اجتماعی ما از نفوذ ریشه‌ای و عمیقی برخوردار است، چگونه میتوان به آن سوی این ارزش‌ها قدم فرا گذاشت و ارزشهای تجددخواهانه را تحقق بخشاند؟

پاراد کس پروژه تجددخواهی در ایران، همانا چگونگی از بین بردن شکاف بین این تنش [«افق انتظارات» و «فضای تجربی»] تجددخواهان می باشد. در تاریخ سیاسی ایران، مسئله‌ی بوجود آوردن یک جامعه مدرن مسئله‌ای تکلیکی - اداری و از زاویه قدرت ارزیابی شده است. رفرم‌های اجتماعی کماکان بعنوان یک سلسله باید و شایدها توسط سیاستمداران حرفه‌ای (و عموماً قدرت طلب) و «آموزگاران توده‌ها» شناخته شده است که خود از یک سو بر اساس تاریخ و فرهنگ استبدادی و خودکامه ایران، شکل گرفته و از سوی دیگر بر اساس تأثیر پذیری از خرد غربی که همان خرد ابرازگر می باشد.

تجددخواهان سکولار دوره مشروطه دو اصل تعیین کننده در پروژه تجددخواهی اروپا را درک نکردند: ۱- مقاومت در مقابل سلطه سنت توسط نیروی برهان والا تر؛ ۲- مقاومت در مقابل روابط قدرت موجود از طریق مبارزه طبقاتی و اجتماعی. اصل اول بر اساس گسستن از قدرت جمعی حکومت سنتی بکمک بوجود آوردن یک دانش و عقلانیت جدید در مقابل آن شکل می گیرد. این گسست شامل بازتعریف و نقد درونمان گذشته خود می باشد. دیالوگ با گذشته و تنش بین ارزش‌های سنتی و مدرن از محرک‌های شکل گیری تفکر سکولار مدرن می باشند. دیالوگ با گذشته و نقد درونمان در ایران بصورت موفقیت آمیز انجام پذیرفت. البته چنانچه اشاره شد، امکان بوجود آمدن چنین نقدی نیز خود جای بحث دارد.

در دوران مشروطه، تجددخواهان سکولار در حالیکه کوشش در گسست از زنجیر قدرت جمعی نسل‌های گذشته می کردند، اما، مجبور بودند بدنبال آگاهی جمعی جدیدی روند که مطابق فرهنگ بومی خود آنان باشد. در این دوره آنان نه دارای قدرت لازم اجتماعی بودند و نه دارای اساس پیشرفت صنعتی و اجتماعی مدرن در جامعه‌اشان تا بتوانند نیروی کار فکری خود را در اختیار آن بگذارند.

میتوان گفت که اگرچه ایدئولوژی غالب آنان لیبرالیسم بورژوازی بود اما هیچگاه نتوانستند تبدیل به «روشنفکران ارگانیک» یک طبقه خاص بشوند. در نتیجه این «فضای تجربی» آنان دچار سیاست زدگی، خودکامگی و دولت گرایی شدید شدند و تمامی توان خود را صرف کانالیزه کردن ایده‌های خود از طریق مکانیزم‌های قدرتی نمودند. نقش رهبریت آگاه و رفرم اجتماعی از طریق دستگاه‌های دولتی وجه مشخصه پراتیک سیاسی این دوره بود.

به اصل دوم، یعنی مقاومت در مقابل روابط قدرت موجود از طریق نیروی مبارزه طبقاتی و اجتماعی (انقلاب)، نیز در این دوره کم بها داده شده بود. نماینده فکری

و سیاسی این دوره، ملکم خان، از نیاز رفهم و اتحاد و نفوذ در قدرتهای دولتی سخن می‌راند تا از فواید انقلاب و مبارزه اجتماعی خارج از حوزه دولت.

برای این تجددخواهان حکومت برهان بیشتر وسیله‌ای بود برای رسیدن به قدرت دولتی و نفوذ در برنامهریزی‌های اجتماعی تا یک قدرت انتقادی و روشنگر. در حالیکه دستیابی به این قدرت انتقادی خود یک پراکسیس سیاسی است که شامل تحول مفاهیم شناختی موجود و تصویبات و ارزش‌ها و حساسیتهای اجتماعی نیز می‌شود که از طرف یک گروه در جهت مبارزه برای رهایی انسان‌ها صورت می‌گیرد.

اگرچه عدم شکل‌گیری این تفکر انتقادی خود ریشه در کمبودهای اصل اول دارد، اما نتایج آن در چگونگی شکل‌گیری مبارزات اجتماعی نقش مستقیم داشته است. چنانچه پافشاری تجددخواهان بر سرش یک شدن در قدرت با شاه و روحانیت نتیجتاً در پراکسیس اجتماعی آنان باعث شکل‌گیری تناقض بین اهداف و اعمال آنان گشت: درخواست سلطنت مشروطه با دست‌آویزی به شاه، و کوشش در نزول نفوذ دین در سیاست با روی آوردن به روحانیت!

از نظر فلسفی و تفکر سیاسی، تجددخواهان در پراکسیس اجتماعی خود، در دوران مشروطه نه تنها سدهای تاریخی و سنتی را در سطح فرهنگی، و اخلاقیات به زیر انتقاد سکولار نکشیدند، بلکه با استفاده از ساختار گفتاری سنتی و استفاده از دستگاه‌های حاکم، آنان را در جوانبی تشدید نیز نمودند چنانچه تمرکز آنان بر حیطه‌های سیاسی - اقتصادی و آموزشی قرار داشت و نه تحولات فرهنگی و ارزشی [البته لازم به اشاره است که تحولات در حیطه آموزشی از ماندگارترین دستاوردهای این دوره می‌توانست باشد].

در این نوشته باور بر این بوده که نیمه دوم قرن نوزده در ایران، آغاز دوره روشنگری، بر اساس مشروطه‌خواهی، ملی‌گرایی، و سکولاریسم است. اما ابراز این باور سخن جدیدی نمی‌باشد. این دوران بستر تلاشی در جهت معرفی تحولات اساسی در ساختار اجتماعی سنتی در ایران بود. اما معرفی این دوران بعنوان بستر مبارزه سنت و تجدد نیز جدید نمی‌باشد. تنها نکته جدید در این نوشته تأکید بر ضرورت بازتعریف پروژه تجددخواهی در این دوره و ریشه‌یابی عوامل تاریخی عدم پایه‌گذاری زمینه‌های شکل‌گیری تفکر مدرن و سکولار در فرهنگ فکری - سیاسی جامعه ایران می‌باشد. یعنی عوامل بازدارنده در تقابل شکل‌گیری تفکر مدرن سکولار در تقابل با تفکر سنتی و بیش دینی.

اگر تجربه انقلاب مشروطیت را شکست آرمان‌های تجددخواهانه ارز یابی کنیم، در این برهه مبرم‌ترین مسئله‌ای که کماکان در مقابلمان قرار دارد همانا طرح تفکر سکولار مدرن در مقابل بینش و سنت دینی چندین هزار ساله حاکم بر فرهنگ قومی ماست. تداوم مابین دو انقلاب مشروطه و اسلامی بیان عدم تکمیل پروژه تجددخواهی در جامعه ایران می‌باشد. مبارزه اساسی کماکان علیه شیوه زندگی سنتی است. با در نظر داشتن این معضل تاریخی که تنش اصلی بین «افق انتظارات» و «فضای تجربی» می‌باشد، حکومت دینی و نظم خودکامه (سلطنتی)، عقب‌ماندگی اقتصادی، تضادهای طبقاتی، مذهبی، ملی و تبعیض جنسی و دیگر تضادهای اجتماعی در جامعه ایران همگی با یکدیگر اجین شده و درون یک پرسشواره مشترک قرار می‌گیرند: تحقق پروژه تجددخواهی در ایران، تحقیق این پروژه برای سوسیالیست‌ها، همانا رادیکال نمودن پروژه تجددخواهی و روشنگری می‌باشد که از قرن هجده آغاز گردیده و مبارزه برای تکمیل آن کماکان ادامه دارد. مفاهیمی مانند حقوق فردی، برابری، دموکراسی، عدالت اجتماعی، آزادی، و تحقق فردیت دارای نبض انتقادی در خود می‌باشند که با رهایی از روابط سلطه‌گرا می‌توانند شرایط اولیه دموکراسی اجتماعی و رهایی انسان‌ها را از روابط خودکامه و سلطه‌گرا فراهم آورند. این مهم، اما، خود بحثی است دیگر.

منابع:

- آدمیت، فریدون، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران: انتشارات دماوند، ۱۳۶۳.
- ، مقالات تاریخی، تهران: انتشارات دماوند، ۱۳۶۲.
- ، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷.
- ، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷.
- ، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سهسالان، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۴.
- ، فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت ایران، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۵۳.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما، فکر اجتماعی و سیاسی اقتصادی در آثار منتشر نشده دوره قاجار، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۵۶.

افشار، ایرج، یادداشت‌های تاریخی مستشارالدوله، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱.

—، اسناد مشروطیت، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲.

آخوندزاده، فتحعلی، مکتوبات کمال‌الدوله، گردآوری م. صبحدم، تهران: انتشارات مردامروز، ۱۳۶۴.

—، الفبای جدید و مکتوبات، گردآوری حمید صمدزاده، تبریز: انتشارات احیاء، ۱۳۵۷.

—، مقالات فلسفی، ویراسته‌ی ح. صادق، تبریز: انتشارات سعدی، ۲۵۳۷.

—، مقالات فارسی، گردآوری حمید محمدزاده، ویراسته‌ی ح. صادق، تهران: انتشارات نگاه، ۲۵۳۵.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین، نامه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، گردآوری ابوالحسن جمالی - اسدآبادی، تهران: انتشارات پرستو، ۱۳۶۰.

—، «حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان»، در زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی، تنظیم علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات زوار، ۲۵۳۶.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین و عبده محمد، عروه الوثقی، ترجمه زین العابدین کاظمی - خلخالی، انتشارات حجر، ؟.

اسدآبادی، سید جمال‌الدین، اسناد و مدارک درباره‌ی سید جمال‌الدین اسدآبادی، تألیف صفات‌الله جمالی، قم: علمیه قم، ۱۳۴۹.

اسکندری، عباس، تاریخ مفصل مشروطیت ایران، تهران: انتشارات غزل، ۱۳۶۱.

حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.

دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، ۴ جلد، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۶۲.

رائین، اسماعیل، میرزا ملکم‌خان، تهران: انتشارات صغیعی‌شاه، ۱۳۵۰.

سیاح، حاج، خاطرات حاج سیاح، ۴ جلد، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.

- صفایی، ابراهیم، اسناد سیاسی دوران قاجاریه، تهران: انتشارات شرق.
- ، یک صد سند تاریخی دوره قاجاریه، تهران: انتشارات بابک، ؟.
- طباطبائی، محیط، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری ایران و مشرق زمین، قم: ؟.
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم، آزادی و سیاست، گردآوری ایرج افشار، تهران: انتشارات سحر، ۱۳۳۶.
- ، مسالک المحسنین، تهران: انتشارات شبگیر، ۲۵۳۶.
- کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، ۲ جلد، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۶۲.
- ملکم، میرزاخان، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، گردآوری محیط طباطبائی، تهران: انتشارات علمی، ؟.
- ، روزنامه قانون، گردآوری هما ناطق، تهران: ؟.
- مهدوی، اصغر و ایرج افشار، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال‌الدین مشهوریه افغانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- مدرسی چهاردهمی، مرتضی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران: انتشارات پرستو، ۱۳۴۷.
- ناطق، هما، از ماست که بر ماست، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۵۶.
- نوری، فرشته، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، تهران: انتشارات صفیعلی‌شاه، ۱۳۵۳.
- هدایت، مهدی قلی، طلوع مشروطیت، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۶۳.

دنباله منابع در صفحه ۱۲۲

ارزشهای نهان و آشکار «میراث این زمانه»

«زمانه همزمان می‌گنند و می‌زاید. وضعیت ذلت بار و فرومایه است و راه برونشد ناهموار و پیچ‌پیچ.» چنین گزاره‌هایی سرآغاز مقدمه «میراث این زمانه» هستند که توسط ارتست بلوخ بهال ۱۹۳۴ نگاشته شده است. این نوشتار پاسخی به سؤال چگونگی شکل‌گیری ناسیونال سوسیالیسم در آلمان است. او در همان مقدمه با تمثیلی ناسیونال سوسیالیسم را حاصل نشنگی عمومی می‌خواند؛ حالتی در خلسه که آگاهی، عواطف و احساسات انسانی دستخوش تزلزل است. بلوخ به‌رغم اینکه در آن روزگار مرز بندی مشخص و قاطعی با جزم‌گرایی مارکسیستی نداشته و اغلب هم‌آواز و هم‌صدا با دستگاه تبلیغات استالینسم بوده است، ولی در نقد و دادخواست او از ناسیونال سوسیالیسم کمتر می‌توان ردپایی از اقتصاد‌گرایی مارکسیستی رایج آندوره را یافت. چنانکه نقد او فرای قالب‌های پیش‌ساخته «زیر بنا و رو بنا» رفته و بیشتر سعی کرده که با بررسی روحیات و رفتارهای اجتماعی افراد، و نه با بررسی میزان درآمد، حقوق، مقام و محلی که این افراد در فرایند تولید اشغال می‌کنند، علل گرایش جنبش توده‌ای به نازیسم را پیدا کند.

«میراث این زمانه»، که در آغاز انتشار خود با استقبال چندانی روبرو نشد، پس از فرار نویسنده از دست نازیسم و مهاجرت او از آلمان و عبور از سویس، اتریش و سرانجام فرانسه، در زوریخ به چاپ‌خس رسید. نویسنده که آرزوی شکست و نابودی فاشیسم را توسط انقلاب پرولتری در دل پرورانده، پس از اشتباهات فاحش و فراموش ناشدنی جنبش کارگری و تصرف قدرت از سوی حزب آدولف هیتلر از آرزوی خود دور مانده، با این کتاب شکایت‌نامه خود را نگاشته است. کتابی که فکورهانه و با کیفیت بالای ادبی سعی در یافتن مکانیسم‌های بسیج توده‌های مردم و رسوایی ترفندهای تبلیغاتی نازیسم را دارد. آنچه برای بلوخ، و نیز بسیاری از متفکران دیگر آندوره بدیهی بود واقعیت لیبیک گفتن نازیسم به سرمایه و حقه‌ی سیاستی جنگ‌پرور است؛ که این همان ادامه‌ی دنبال کردن اهداف صنایع و سرمایه‌داری بزرگ بشمار می‌آمد. در آنزمان نازیسم سرانجام همه‌کاره‌ی تعیین حیات اجتماعی شده بود. و این امر را پیش از هر چیز مدیون بسیج وسیع توده‌ای خود بود.

پاسخ متکی بر این استدلال که دروغ و تزویر دو ابزار مهم و موثر تبلیغات نازیسیم است، برای بلوخ کامل و قانع کننده بنظر نمی رسید. چرا که به زعم او در میان فریب خوردگان و تحمیق شدگان اقشار مختلف اجتماعی می بایستی زمینه‌ی پذیرش پیشینی موجود بوده باشد. بلوخ این زمینه‌ی پذیرش را مبتنی بر تضاد گرایش سنتی و رومانتیک با سرمایه داری و نیز کمبودهای زندگی کنونی و دلنگی برای زندگی آلمانی، هر چند ناروشن، در آینده می داند. «میراث این زمانه»، که در زمره متون ساده و تفننی ضد فاشیسم نبوده و در آغاز انتشار تنها با قشر محدودی از روشنفکران اپوزیسیون ارتباط برقرار کرد، یکی از برجستگی هایش نکته و یا بر نهاد «ناهمزمانگی» (Angleichzeitigkeit) است. تاثیرات ناهمزمانگی در سپهر سیاست، از دید بلوخ، می تواند انسانهای قشرها و طبقات متفاوت را در دوران بحران‌های اجتماعی به واکنش‌های مختلفی وادارد. ناهمزمانگی می تواند باعث احیا و تحریک عوامل و نیروهای شکل‌بندهای اجتماعی و روناهای پیشینی شود. بطوریکه یک طبقه اجتماعی در حال نابودی و آگاهی وابسته به آن را دوباره زنده کند. اما چرا ناهمزمانگی توانسته بود در آلمان پدید آید و ادامه حیات دهد؟

آلمان، در مقایسه با کشورهایی نظیر انگلیس و فرانسه، تا سال ۱۹۱۸ از برکت وجود انقلاب بورژوازی پیروزی بهره بود. در آلمان، که به زعم بلوخ کشور کلاسیک ناهمزمانگی است، هستی و آگاهی‌های متعلق به مناسبات تولیدی منسوخ شده بطور کامل دگرگون نشده بود. آلمان همچنین از تغییراتی که مناسبات اقتصادی سرمایه داری و قدرت سیاسی اش در شکل مالکیت و زمینداری بزرگ می داد، بی نصیب مانده بود؛ که این به دلیل پراکندگی سیاسی و عقب ماندگی تاریخی آلمان در بهره گیری از نوآوری‌های چند جانبه بورژوازی در زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بود. البته هنگامی که مناسبات تولیدی بورژوازی در آلمان غالب شد، این امر تا مدتهای مدید به غلبه سایر مناسبات دیگر بورژوازی منتهی نشد. پایه‌های اتحاد مقدس پروسی هنوز پابرجا مانده بود و ارتش سالاری یونکرری نه تنها تضعیف نشده بود، بلکه تقویت شده در لباس «حزب خلق» و ناسیونال سوسیالیسم ظهور می کرد. بدین ترتیب انقلاب مارکسیستی، که می بایست در آلمان دنیای کهن و کلیه جزئیاتش را دگرگون سازد، نه تنها سرمایه بزرگ را در مقابل داشت بلکه تمام واکنش‌های ناهمزمانگی را نیز. ناهمزمانگی فعال شده عبارت بود از واکنش انسانهایی که بدلیل بحران اقتصادی از هستی خود ساقط می شدند و در پی چاره می گشتند. میلیونها خردبورژوازی مقیم شهر و ده به ورشکستگی کشیده

می شدند. عدم تامین و امنیت اجتماعی می رفت تا که تمام سینه انسانها را از ترس لبریز کند. این البته باعث رشد احساسات ضد امپریالیستی نیز شده بود، که بدلیل نبود آگاهی عمومی روشنی بهدر می رفت. توده های مردم در پی یافتن رهیافت سیاسی بودند؛ که از میان سرگردانی آنان ناسیونال سوسیالیسم بیشترین طعمه های خود را بچنگ آورد. البته هیچ و پوچ گرایی زندگی بورژوائی، یعنی تبدیل به کالا شدن انسانها و از شکل افتادگی در جهان ناهمزمانگی موجود را هر چه بیشتر تقویت کرده بود. مفهوم ناهمزمانگی که مقایسه میان دو سطح از آگاهی منتج از دو عصر متفاوت و متناقض، برای بلوخ دقیقتر و گویاتر از مفهوم رایج عقب ماندگی ذهنی به لحاظ تاریخی است. این مفهوم توسط بلوخ از مقایسه میان آگاهی روشن و واقعی، یعنی آنچه باید متکی بر دستاوردهای پویش شناخت بشری باشد، با ناآگاهی و بی اطلاعی از دستاوردهای یاد شده استنتاج شده بود. ناهمزمانگی البته می تواند اینگونه نیز تفسیر شود که شعور غیر انتقادی در زمان حال باشد و از اشکال منسوخ شده ی فرهنگی و اشکال برانداخته شده ی اقتصادی تغذیه کند؛ مانند افسوس گذشته ی از دست رفته را خوردن و بیمارگونه به ستیز هرگونه توآوری و تغییر در زمان حال برخاستن. بلوخ به اشکال متفاوتی از وجود ناهمزمانگی در میان اقشار میانی جامعه اشاره دارد. از جمله این امر نزد دهقانان همانا همراه پیشرفت عصر نشدن و وابستگی به زمین و کشت و مقاومت در برابر گسترش صنعت است و یا نزد اقشار میانی شهری همانا آرزوی دوران طلایی از دست رفته را کشیدن و از وحشت از دست دادن موقعیت اجتماعی و در نتیجه پرولتریزه شدن بر خود لرزیدن است. بدینسان همزمانی برای بلوخ وضعیتی است که امکانات اجتماعی در مقطع تاریخی معینی بر هم منطبق باشند. این وضعیت می تواند هم مناسبات تولیدی بطور عینی تعریف شود و هم آگاهی بطور ذهنی، چنانچه سرمایه دار مدرن از یکشنو و کارگر آگاه از سوی دیگر همزمان با یکدیگر می شوند، اگر هر دو نسبت به موقعیت عینی اجتماعی شان آگاه باشند. در مقابل، خرده پیشه وران و دهقانان، ناهمزمان با یکدیگر هستند که هنوز تحت تاثیر مناسبات اجتماعی، تولیدی و فرهنگی پیش سرمایه داری می باشند. بزبان دیگر تضاد کار و سرمایه در چارچوب همزمانی قرار دارد و تضاد اقشار میانی با سایر طبقات در چارچوب ناهمزمانی قابل توضیح است. از اینرو تدقیق مفهوم ناهمزمانگی از سوی بلوخ می تواند بکار درک علل تاریخی و وجود یک چنین روحیات و رفتار نامنطبق بر گردش زمانه در اقشار میانی اجتماع بیاید.

ارنست بلوخ، که در سال ۱۹۷۷ چشم از جهان فرو بست، در سال ۱۸۸۵ در شهر لودو یگسهافن آلمان دنیا آمده بود. پدر و مادرش یهودی بودند، و ارنست در خانواده متمدنی بزرگ شد. خاطره‌ها و تعریف‌های او درباره‌ی دوران کودکی و نوجوانی خبر از فضای مطبوع و دلخوشی نمی‌دهند و او ناراضی از این دوران است. البته ناراضیتی او تنها محدود به خانه پدری نبوده و در مورد دوران تحصیلات ابتدایی و متوسطه نیز صدق می‌کند. البته این ناراضیتی‌ها هم عاملی بودند برای فرار او از خانه و در گوشه کتابخانه‌ها خلوت گزیدن تا مونس و همدلی با کتاب را بمثابة تمایلی زودرس فراهم کنند. چنانچه بسیاری از آثار فیلسوفانی چون شوپنهاور، اسپینوزا، لایبنیتز، کانت، فیخته، هگل، شلینگ را در همان دوران پیش از بیست سالگی مطالعه کرده بود. آشنایی زودرس با زندگی و وضع پرولتاریا (لودو یگسهافن در آن زمان شهری کارگر نشین بود) او را به سپهر سیاست کشانده و ادار بخواندن آثار مارکس و انگلس و نزدیکی با جنبش سوسیال دموکراسی کرد. با آنکه در خانه پدری مطالعه آثار فلسفی ممنوع بود، ولی این مانعی در راه کسب اطلاعات پیرامون گرایش‌های فلسفی زمانه برای بلوخ نبود. چنانکه در سیزده سالگی اولین مطلب فلسفی خود را پیرامون آته‌نیسم نگاشت و در سن هفده سالگی در مقاله‌ای پیرامون «نیرو و ذاتش» اشاره کرد: «ذات دنیا تمایل و نیرویی است برای شکل دهی و برای فاش‌سازی اسرار زندگی در همه جا؛ و این گرایش متکی بر خود، همانا فانتزی عینی (Objektive Phantasi) است. بدین ترتیب در همان اوان جوانی نیز روح جستجوگر و سرکش خود را عیان داشت. بلوخ سرانجام در سال ۱۹۰۵ دیپلم متوسطه خود را گرفت و به دانشگاه رفت. ابتدا از شهر خود به مونیخ رفته و در رشته فلسفه و ادبیات آلمانی ثبت نام نموده و یکسالی به کلاس درس رفت. سپس به ورتزبورگ نقل مکان کرده و در کنار فلسفه به تحصیل فیزیک و موزیک نیز پرداخت تا سرانجام در سال ۱۹۰۸ فارغ التحصیل شد و دانشنامه‌ی خود را در رشته فلسفه و رشته‌های فرعی فیزیک و ادبیات آلمانی دریافت کرد. سپس او از ورتزبورگ به برلین آمد تا نزد جورج زیمل (George Simmel) یکی از بنیانگذاران جامعه‌شناسی صوری در آلمان و هواداران «فلسفه‌ی حیات» فرانسوی، به پژوهش و مطالعه خود ادامه دهد. در برلین بلوخ به کشف فلسفی خود، یعنی طرح مفهوم «ضمیر - هنوز - ناخودآگاه»، و تعریف آن بعنوان یک نظریه برمی‌آید؛ بر نهادی که خود آنرا بعنوان اولین و یگانه‌ترین اندیشه و یژه‌اش معرفی می‌کند.

در آندوران مفهوم «ضمیر - ناخودآگاه» در روانشناسی تحلیلی توسط زیگموند

فروید متداول و رایج شده بود. بلوخ این مفهوم فرویدی را ناخودآگاهی کامل نامید و مفهوم «هنوز - ناخودآگاه» خود را کنار آن نشانید. چرا که به زعم او اگر ضمیر - ناخودآگاه بمعنای آگاهی فراموش شده و یا از دست رفته باشد که در حالات استثنایی دوباره به ذهن خطور می کند، مفهوم «ضمیر - هنوز - ناخودآگاه» می باید بیان کننده آن آگاهی جدیدی باشد که می تواند توسط ضمیر انسانی در آینده کسب شود، و این یعنی آگاهی که در حال حاضر ضمیر انسانی از آن بی بهره است و به همین لحاظ نیز مفهوم ضمیر - ناخودآگاه فرویدی نمی تواند بیان گر دقیق این حالت باشد. پس بلوخ، با بسط مفهوم «ضمیر - ناخودآگاه» فرویدی، مفهوم «ضمیر - هنوز - ناخودآگاه» خود را پیش نهاد می کند.

پس از گذشت چندی از اقامت بلوخ در برلن و آمد و شد نزد جوزج زیمل، ارتباط ایندو بدلیل اختلاف نظر به سردی گرائیده و سرانجام با شروع جنگ بین الممل و بسبب دفاع ناسیونالیستی جورج زیمل از جنگ قطع میشود. بلوخ در پایان سال ۱۹۱۱ برلن را بسوی هیدلبرگ ترک می کند و تازه در این شهر است که پایه دوستی و همسازی ژرف او با جورج لوکاخ ریخته می شود؛ اگرچه ایندو از پیش در بوداپست و بعد در سمینارهای زیمل در برلن با یکدیگر آشنا شده بودند. بلوخ و لوکاخ در هیدلبرگ به محفل علمی ماکس و برراه می یابند؛ محفلی که در آن زمان مهمترین تجمع ادبی - فرهنگی شهر بشمار می رفت. اما مرادوه نظری و انتقال ایده ها میان بلوخ و لوکاخ از یکسو و ماکس و بر و دوستان از سوی دیگر چند صباحی بیش دوام نمی آورد. فاصله گیری ایندو از محفل ماکس و بر نیز دلیلی نظیر جدایی بلوخ با زیمل را دارد. تنها اقلیت کوچکی از روشنفکران، از جمله بلوخ و لوکاخ، هستند که فریب احساسات جنگ پرستانه را نمی خورند و در برابر و پروس خاک پرستی (شوونیسم) مقاومت نشان می دهند، در حالیکه حتی روشنفکرانی نظیر ماکس و بر از سرایت آن در امان نمی مانند.

سالهای ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷ را بلوخ صرف نگاشتن «روح آرمان» (Geist der Utopie) می کند. «روح آرمان» اثر نویسنده ای است که با احساسات اکسپرسیونیستی به تماشای دنیای آنروزگار نرفته است. مکتب اکسپرسیونیسم، که در آغاز دهه های اولیه سده بیست یا دقیقتر میان سالهای ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۳ پدید آمد، از سبکهای متفاوت در ادبیات و نقاشی تشکیل شده بود. حاملین آن خواستار براندازی نظم بورژوازی بوده و برای پیدایش انسان نوین، انسانی بدور از مسخ شدگی، مبارزه نموده و در پی توسعه انقلاب درونی انسانی به انقلاب برونی اجتماعی بودند. «روح آرمان» بلوخ متکی بر احساسات یاد شده شامل نقد جامعه ی

بورژوازی، نقد فریب و میانمایی، نقد اجبار در تصورات اخلاقی بورژوازی، نقد عقل‌گریزی، نقد ماشینیسم و تاجرپیشگی و کاسبکاری و سرانجام نقد از هم گسیختگی و بی‌محتوایی روابط انسان‌ها است. بر گستره‌ی این نقد است که بلوخ پای‌بست‌های جامعه برادری و سوسیالیستی آرمانی را بنیان می‌گذارد. شیفتگی بلوخ نسبت به این آرمان بقدری حدت داشت که تا سالیان سال او را از فهم واقعیت آنچه سوسیالیسم خوانده می‌شود باز می‌دارد. بدین ترتیب وقوع جنگ جهانی اول و انقلاب اکتبر در روسیه و سرانجام پیدایش مکتب اکسپرسیونیسم سه عامل اساسی در شکل‌گیری افکار و زندگی بلوخ هستند. تاثیر این واقعه‌ها و پدیده‌ها در او چنان است که او را از ارائه‌ی دستگاہی فلسفی، یعنی آنچه او را از سالهای ۱۹۱۰ بعد مشغول داشته بود، بازداشته و به مسایل دیگر کشانده است. چنانچه بلوخ به تحلیل جنگ بین‌الملل اول روی آورده و آنرا از یکسو جنگ میان سرمایه‌داران / کارفرمایان و از سوی دیگر جنگ میان قدرتهای نظامی دولت‌ها ارز یابی می‌کند. البته نقد او در این دوران از نقد و تحلیل جنگ و سیستم سرمایه‌داری فراتر می‌رود و به حلاجی فرهنگ ماشینیسم و عصر صنعتی می‌رسد. در همین کشاکش‌های نظری است که بلوخ به سرزنش آن درک خاص از سوسیالیسم که شالوده‌صنعتی را بی‌هیچ شکمی پذیراست، بر می‌آید. مرزبندی بلوخ با آن درک خاص از سوسیالیسم چنین است: «ماشین کشفی سرمایه‌دارانه است و دست کم تا آنجا که به استفاده کارگاهی آن مربوط می‌شود، ماشین برای تولید فراوان و ارزان و کسب سود است و نه آسان‌سازی کار انسانی.»

اما در همان دوران پس از انتشار «روح آرمان»، یعنی سالهای ۱۹۱۷ بعد، نطفه جدایی او با لوکاج بسته می‌شود. این امر از یکسوریشه در اختلاف موضع‌گیری بر سر نقش روشنفکران در جنگ داشت؛ چرا که بلوخ بزافشاگری علیه جنگ و عدم لزوم پیوستن به حزب و یا دسته‌ای و، در مقابل، لوکاج بر مداخله عملی - سیاسی پای می‌فشرد؛ و از سوی دیگر ریشه در تفاوت نگرش ایندو نسبت به اهمیت مسائلی نظیر آرمان‌نگرایی، اکسپرسیونیسم و تشکیلات سیاسی داشت. چنانچه هم پیوستن به حزب و در لباس سیاسی - حرفه‌ای ظاهر شدن لوکاج با افشاگری‌های غیر حزبی بلوخ متفاوت بود و هم «تاریخ و مبارزه طبقاتی» لوکاج با «روح آرمان» بلوخ تمایز دارد. عناصر و همدلان مکتب اکسپرسیونیسم نسبت به جنگ موضع منفعلی داشتند و از شرکت در جنگ و کشت و کشتار دوری می‌جستند. حال عدم شرکت فعال بلوخ در جنگ و نیز عدم تاثیر شور و هیجان آندوره در عملکرد او را، که درست برعکس عملکرد لوکاج بود، تنها از طریق تاثیر مکتب

اکسپرسیونیستی بر بلوخ می توان توضیح داد. در حالیکه لوکاج نه تنها هیچگونه تماس و رابطه ای با مکتب اکسپرسیونیسم (بدلیل انگ «هنر منحنی بورژوازی» از سوی اداره هنر کمینترن) برقرار نکرد، بلکه به مکتب رئالیسم سوسیالیستی چسبیده و به توجیه آن در کلیه شئون هنری پرداخت؛ به رغم آنکه این مکتب هنری خود جزیی از آموزی دولتی بشمار می آمد و بیشتر تعرض دستوری و بخشنامه ای دولتی در دنیای هنر بود. سوی این امر لوکاج آرمانگرایی بلوخ را با این حکم، که آرمان، خواب و پندار است، رد نمود و بدینسان شکاف میان خود و بلوخ را ژرفتر کرد. بقسمی که بلوخ بعدها ابراز داشت: «لوکاج معنای و محتوای مفهوم آرمان نزد مرا در نیافته بود.» مفهوم آرمان نزد بلوخ نه بمعنای منفی و متداول کلمه، یعنی خواب و خیال و پنداریافی، بل بمعنای مثبت و نارایج کلمه و بمتاباه آرمانشهری، که می باید جایگزین واقعیت و وضع نامطلوب موجود شود، بود. آرمانشهری که می توانست استنتاج مشترک جمع بندی واقعیت و خلاقیت و ابتکار ذهن انسانی برای برگزشتن از آن باشد. بلوخ این خلاقیت و ابتکار انسانی را که از بودگی ها فراتر می رفت در اکسپرسیونیسم، درنت های موسیقی این مکتب، و سرانجام در طرحهای موجود در مجموعه نقاشی های فرانسیس مارک و کاندینسکی که در جستجوی استعاره ها و سمبل های جدید از چارچوب موجود ذهنی فراتر می رفتند راه یافت. اما این صرف وقت و تلاش از سوی بلوخ برای تدقیق مفهوم آرمان چه دلیلی داشت؟

طرحهای آرمانی از جزایر تابان و طلایی تامس مور و کامپانلا گرفته تا جوامع خیالی سنت سیمون و شارل فوریه، هرچه بودند، طرحهایی نبودند تا جمعیت بیشماری از انسانها را در راه تحقق خود به میدان کارزار بکشانند. تازه این بشریت سده ی بیستم است که مصمم برای جامه عمل پوشاندن به طرح های متعدد آرمانی کمر همت می بندد. گرچه در آن جزایر تابان و جوامع خیالی رگه های کلی امید به براندازی نابرابری های انسانی موجود است، نابرابری هایی که یکبار برای همیشه می بایست از صفحه ی تاریخ بشری حذف شوند، و سپس برپایی هماهنگی در دستور کار قرار گیرند. چنانچه بر این اساس رابرت اون کمونهای خیالی خود را «هارمونی نوین» خواند. اما، همانطوری که یاد شد، این طرحهای آرمانی دهه های بیشماری در بایگانی خاطره بشریت خاک می خورد. در مقابل، سده ی بیستم آستن نطفه های جورواجوری از طرحهای آرمانی می شود. تلاش انسان ها برای تحقق بخشیدن به آرمانهای چه خوب و چه بد، خود یکی از ویژگی های بارز سده ی حاضر است. در حال حاضر جامعه ایرانی نیز شاهد جریان داشتن تلاش برای تحقق

بخشیدن به یکی از این طرح‌های آرمانی هست. آرمان برقراری جامعه اسلامی. به لحاظ سابقه تاریخی، اما، آرمان سوسیالیستی و بنای ساختمان سوسیالیسم اولین تلاش انطباق ایده آرمانی بر واقعیت در این سده است؛ تلاشی که همراه انشعاب در جنبش کارگری و سپس سخت‌سری استالینسم در برپایی ساختمان جهانی سوسیالیسم در درون سرحدات یک کشور، بود؛ سخت‌سرنی که به خودکامگی عنان گسیخته منتهی شد و عمومی‌سازی فقر و ذلت و سیطره دیوانسالاری نیمه ایدئولوژیک - نیمه خرافاتی را نیز پدید آورد. از اینرو باعث تنزل جاذبه و اعتبار آرمان اجتماعی شده است. از سوی دیگر این سده همچنین شاهد عملکرد و پروژه طرح آرمان ژنتیکی ناسیونال سوسیالیسم نیز بوده است:

امپراتوری نژاد ژرمن که می‌بایست بر گورستان جهانی یهودیان، دورگه‌ها، معلولان، و خلاصه کلیه کسانی که در چارچوب ایدئولوژیک نازیسم نمی‌گنجیدند بنا شود. ولی باقیمانده‌های آرمان ژنتیکی - که می‌بایست بر اساس جاودانه‌سازی فرودستی ملت‌های غیرژرمن نیز بنا شود - یعنی اردوگاه‌های کار و کوره‌های آدم‌سوزی بیشتر از هر چیز نفرت‌انگیز است و باعث بی‌آبرویی آرمان ژنتیکی شد. در ادامه و امتداد این طرح آرمانی نفرت‌انگیز، این سده شاهد نمونه دیگری از یک طرح آرمانی است: احیای جامعه صدر اسلام. طرحی که البته بلوغ بدلیل در قید حیات نبودن از آشنایی با آن معاف شده است. گویا مذهب طرح آرمانی با آرزوی برقراری پیوند رهبری پیامبران، امامان و نایب امامان اسلامی، البته آنقدر انعطاف‌پذیر بوده تا بتواند بسیاری از ترفندهای تجربه شده در طرح آرمان ژنتیکی را بکار بگیرد و از جمله: اشاعه خرافات و اسطوره‌سازی، تبلیغات تحمیق‌گر، عوام‌فریبی و دگراندیش‌ستیزی و سرانجام جنگ طلبی. بدلیل همین خصیصه‌های یاد شده شاید بتوان از شباهت دو طرح آرمانی نازیسم و پان‌اسلامیسم در عملکرد سخن گفت، و از تجزیه و تحلیل بلوغ در مورد پیدایش ناسیونال سوسیالیسم در آلمان و سپس نقد وی به این پدیده برای روشن شدن اذهان بهره گرفت. حال متکی بر این زمینه از بحث می‌توان از امکان طرح آرمانی روشنگر و دلخواه در کنار وجود طرح آرمانی ظلمانی و هراسناک سخن گفت.

بلوغ تجزیه و تحلیل خود در مورد پیدایش ناسیونال سوسیالیسم را بر پایه نقد سیستم و ایدئولوژی بورژوازی استوار ساخته است. ایدئولوژی بورژوازی به‌مراهی صنعت سرگرم‌سازی توده‌های مردم از همان آغاز دهه‌های اولیه این سده سعی در لاپوشانی ژرفای بحران سیستم سرمایه‌داری نموده بودند. بحرانی که هر روز بیش از

روزپیش شدت می یافت. عدم مقابله با این تحمیق و لاپوشانی را بلوخ یکی از اشتباهات مهلک جنبش کارگری ارزیابی کرده و کمبود آموزش و ترویج روشنگرانه در مقابل اثرات کارزار تبلیغاتی را — که بعدها میدان را برای یکه تازی فریب نازیسیم خالی گذاشت — سرزنش نموده است. چنانچه او در مقابل اهمال کاری و بی اعتنایی در مقابل پدیده های عمومی چون خشم و غضب نسبت به شرایط موجود، رمانتیسیم ضد سرمایه داری و بی روحی عصر ماشینیسیم و نیز عدم ارضای معنوی انسان — که باز یچه های دستگاه تحمیق سیاسی نازیسیم شده بود — بر پا خاست. بلوخ در کنار رو در رویی علنی با نازیسیم در آثار آندوره خود به تلاش برای نجات مفاهیمی نظیر خلق، ملت، میهن و سرزمین و حتی مفهومی چون «رایش سوم» از دست تبلیغات نازیسیم برآمد. مفاهیمی که بوسیله ناسیونال سوسیالیسم به ابتذال کشیده شده بودند.

بخاطر برداشت های مارکسیستی، بلوخ عمده تاثیرات تبلیغات نازیسیم را بر طبقه متوسط باز می یابد و به بررسی روحیات و آداب و رسوم این قشر اجتماعی در میراث زمانه ی خود تکیه می کند؛ بر همین منوال او سپس به سرزنش منش و کنش های اجتماعی آنان برآمده و دادخواست خود را بر علیه موجودیت آنان فرمولبندی می کند. بررسی وی در کتاب «میراث این زمانه» با تمثیلاتی آغاز شده است. در غبار (der staub)، بخش اول کتاب، او آدمکی را توصیف می کند. خرده آدمی؛ او بی که «نصفه نیمه» است. نودولتی و تازه بدوران رسیدگی، ظاهر سازی و ظاهر بازی، خنده های دروغین و گریه های کاذب، غیبت کردن، و سرانجام دورویی ها و ناصداقتی ها حالت هایی هستند که بلوخ در سطور بی نگوشت و نقبیح آنها می نشیند. او پیشداوریهای آنان، همه چیزدانان هیچ ندان را که اغلب بانگ سر می دهند «زیاد کتاب خواندن هم سالم نیست»، بیاد استهزا و تمسخر می گیرد؛ و آنان را بدلیل بهره نگرستن از فراغت روزمره، که بیشتر به چرند و پرندگویی سپری می شود، سرکوفت می زند. اینان برای بلوخ همانانی هستند که با پرت و پلا بافی سر خود را با تعمق و تفکر بدر نمی آورند. وی سعی کرده خصلت ها و منش های یاد شده این دسته از انسان ها را در زیر چتر طبقه ی متوسط، طبقه خرده بورژواها، گرد هم آورد؛ البته با این تفاوت نسبت به تحلیل های رایج زمانه اش که معیار او نه جایگاه آنان در فرایند تولید، بل تکیه بر تقسیم بندی روحیات اجتماعی افراد است. به عبارتی صحبت بر سر همان «چوخ بختیار» های خودمان

است. او بی که رفتار و عملکردش منطبق بر خواسته اولیای امور— هر که باشند — است؛ او از یکسو چاکر و مرید بالا دست است و از سوی دیگر سرکوبگر زیر دست. این همان سوم شخص نامعینی است که به هنگام بلوا و بلبشوتعین گر حیات اجتماعی می شود؛ بی سروپایی که برقرارکننده ی نظم می شود.

به رغم آنکه حیات انسانی در مختصات مکان و زمان محدود است، اما نظام سرمایه داری سعی دارد این محدودیت چاره ناپذیر را بتفیع خود محدودتر کند. چنانچه از یکسو بر محور مختصات مکان به فضای جسم انسان فرصت حیات می دهد و نه به فضای فکر و تخیل او. همانطوری که نیروی جسمی کارگر در فرایند تولید بکار می آید. او از سوی دیگر بر محور مختصات زمان، تنها زمان شینی شده، یعنی پول، را برسمیت می شناسد. و این زمان شینی شده همان مقدار پولی است که کارگر در ازای فروش نیروی کار خود بدست می آورد. در کنار این واقعیات، صنعت مدرن نیز باعث یکسان سازی کار انسانی می شود. و از آنجایی که در جامعه سرمایه داری همان سعادت تعیین بجای آنکه در بر کیفیت جای گیرد، بر دوش کمیت نشسته، پس از اینرو کمیت تعیین گر حیات اجتماعی می شود. ارزش انسان برابر ارزش تولید عمومی انسانهاست. چنانچه مارکس هشدار داده بود: زمان همه چیز است و انسان هیچ؛ او حداکثر می تواند بخشی از پیکره زمان باشد. چون ارزش زمانی یک انسان برابر ارزش زمانی انسانی دیگر است. پس انسان بدلیل مرام حاکم می تواند درست مانند کالا قابل داد و ستد و مبادله باشد. چنانچه در واقع عمومیت مبادله کالایی در جامعه سرمایه داری اینگونه قابل توضیح است. در همین راستا نیز پدیده بیکاری، که یکی از ویژگی های نظام سرمایه داری است، تعریف می شود. پس انسان بمشابه نیروی کار نه تنها قابل مبادله و ارزشی قابل محاسبه است، بلکه قابل کنار گذاشتن نیز هست. بدین ترتیب نظام سرمایه داری از جامعه انسانی، انبار گردآوری اشیا می سازد که گاه بعضی از انسان ها را بمصرف می رساند و گاه برخی از آنان را در قفسه بندی به خاک خوردن می سپارد. بیکاری و گردآمدن «ارتش ذخیره کار» باعث سرخوردگی و پیدایش بی هدفی و حس بی ارزشی و بیهودگی برای انسان ها میشود. انسان هایی که در پیش در تولید اجتماعی فعال و مشغول بوده اند. بدینسان انسانهای بیکار، که از اراضی بخش وسیعی از نیازهای خود (فعالیت و مشغولیت) بدلیل عدم نیاز بازار کار دور می مانند، دچار بحران کارکردی و سرگردانی شده و از برآوردن نیازهای دیگر خود نیز عاجز می مانند. این عجز اساس زندگانی اضطراری آنان را باعث میشود. بحران سرمایه داری در آغاز سده ی حاضر در کشورهای متروپل

سیل عظیمی از این صنف انسانها را براه انداخته بود. هبستگی و همدردی با این صنف از انسانها اجازه نمی دهد بلوخ نسبت به کمبودهای نظام سرمایه داری بی اعتنا بماند و در برابر عجز هموعان و مسخ شدگی انسانها دست روی دست بگذارد. از اینرو وی در پی کمبودها و تهیه امکان رفع و بازسازی برمی آید. این امر از دیدگاه وی بیان در نیمه باز است که با فضای میان آن می توان به بیرون نگریست و جستجو کرد؛ و آنچه از این میانه یافته می شود را امید نامید. بیرون نگری مداوم فضاهای جدیدی را کشف می کند که در مقابل فضای محدود درونی سرکشی می کنند. تصویرهای بیرون نگری هم ردپای گذشته از دست رفته و نا کامل و هم چشم انداز آینده را در برابر می گشاید. تصویر برداری انسان را به تحقق تصویرها و امیدارد؛ و این تلاش است که می تواند بیش از توان و موقعیت کنونی او نه تنها بازده بیشتری دهد، بلکه فرای چارچوب های توسعه کنونی اش نیز برود. متکی بر این منظره ترسیم شده از نست بلوخ اثر خود «ردپا» (Spuren) را تحریر کرده است: «من هستم. اما صاحب خویش نیستم. بدین دلیل ابتدا باید خویش را صاحب شویم... آدمی با خویش تنها است. اما آدمهای بیشماری هنگام با هم بودن نیز تهی از خودشان هستند. از هر دوی این بی خویشی ها آدمی باید خلاص شود.» چرا که بلوخ بر این باور است که تمامی «ردپا» های تاریخ انسانی و تمام کوشش های فکری، هنری و ادبی نشان و بیان رو یا های محقق نیافته کودکی انسانها و موطن جویی کلیه انسانهای آواره است.

امید به رهایی از بند از خود بیگانگی انسان، که سنگینی خود را بر تکامل فکری بلوخ بمتابه پیام در طول زندگی اش حفظ می کند، بویژه در «اصل امید» او ثبت می شود. «اصل امید» که جایگاه بسزایی در آثار بلوخ دارد، اگرچه در دوران مهاجرت به ایالات متحده و اقامت در آنجا نگاشته شده — و این دوزانی است که دستاوردهای بیشماری از جنبش سوسیالیستی در آلمان بدلیل هجوم فاشیسم پایمال شده و امیدی به باز یافتن آنها در آینده ی نزدیک نمی رفت — اما این نشانه خستگی ناپذیری روحی است که به مقابله با مسخ شدگی و آوارگی انسانی برخاسته است. فرار از موطن، رها کردن خانه و کاشانه و اجبار به زیستن در تبعید که همراه آرزوی بازگشت به موطن است، بمتابه فرایند زندگی در «اصل امید» آمده است. البته مفاهیم موطن، بوم و خانه نزد بلوخ بمنزله تفاوت آب و هوایی و جغرافیایی نبوده و از آن مرادی معنوی و واقعی در کار است. موطن (Heimat) برای بلوخ مفهوم و مقوله فلسفی متضاد از خود بیگانگی است. این موطن ساخته و پرداخته آدمی ست و

سرآغاز تاریخ انسانی عاری از خود بیگانگی بشمار می‌رود. آدمی زمین را به خانه‌یی تبدیل می‌کند که در آن آرامش و صلح و صفا و بدور از کینه، نفرت، حرص و آرزوی منزل می‌گزیند. خانه‌ای که در آن یکبار برای همیشه داستان فرادستی و فرودستی خاتمه می‌یابد.

ارنست بلوخ سرانجام پس از یازده سال توقف و اقامت در ایالات متحده در سال ۱۹۴۸ به جمهوری دمکراتیک آلمان بازمی‌گردد تا هم به تدریس فلسفه در دانشگاه لایپزیک مشغول شود و هم شاهدهی بر بنای قول داده شده‌ی جامعه سوسیالیستی در بخشی از آلمان باشد. ولی سالهای زیادی نباید از بازگشت او به آلمان شرقی سپری شود تا بلوخ امید یافتن جامعه‌ی سوسیالیستی را نقش بر آب ببیند و دلسرد شود. این دلسردی، که ریشه‌اش در توهم وی به استالینسم بود، سپس باعث جبهه‌گیری و مخالفت با دیوانسالاری غربی و سرکوب دولتی می‌شود. مخالفتی که در کتاب «حق طبیعی و شرف انسانی» او اینگونه اقامه دعوی می‌کند: «اگر مارکس از براندازی مالکیت خصوصی سخنی بمیان آورد، هرگز بر این عقیده نبود که همزمان با آن حقوق انسانی نظیر آزادی و مقاومت توده‌های مردم در برابر سرکوب نیز باید برانداخته شود.» چرا که به زعم بلوخ «برای جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی به دمکراسی نیاز است و نه به دیکتاتوری و استبداد.» با آنکه بلوخ نشانه‌های افتخار بسیاری از سوی اولیای امور در جمهوری دمکراتیک آلمان در یافت داشته بود، اما همان صف‌آرایی در برابر تملقی دولتی حاکم و دفاع از استمرار آزادی و استقلال فکری خود در تحلیل و تفسیر موضوع‌ها، خود موجب افتادن از چشم اولیای امور می‌شود و دستور توقیف و ممنوعیت چاپخش آثار او صادر می‌گردد. بدین ترتیب با ابراز مسامحت از جانب بلوخ، ارگان‌های رسمی دولت او را «فریبنده جوانان» می‌خوانند و در کنار افتراء شروع به کشیدن حصار بدور او می‌کنند. شناخت نسبت به لافزنی‌ها و «موش و گربه بازی» دولت با ناخشنودان نظام، و سپس کشیدن دیوار میان شهر برلین موجبات دور ماندن بلوخ از آلمان شرقی را فراهم می‌کنند. بلوخ، در آلمان غربی، به توینگن شهری که شاهد دوستی هگل و شلینگ بوده است، می‌رود. او تا پایان عمر در کنار فعالیت سیاسی روزمره نسبت به آرمانی، که آرزو و رویای حیات آزادانه و انسانی تر جهانیان است، وفادار می‌ماند. او همواره این شعر را زمزمه کرده است که «شکست خورده به خانه‌هایمان بازمی‌گردیم، نوه‌هایمان بهتر از ما مبارزه خواهند کرد.»

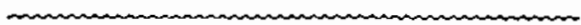
به رغم آنکه بلوچ در مقدمه «میراث این زمانه» با مذمت و ملامت سوسیال دمکراسی و ترسکیسم در همان بلندگوی گوش خراش تبلیغات استالینیس می دمد و اشاره می کند که آنچه حزب کمونیست در آلمان انجام نداده نادرست بوده و نه آنچه که انجام شده است. اما هنگامی که به پای بررسی افعال کاری حزب کمونیست و انفعال در عمل ترویج و روشنگری در مقابله با جهل و بی فرهنگی می رود، نمی تواند از سرزنش و تحقیر نظریه آن حزب که بنظر او همانا مارکسیسم عامیانه است، روی بترتابد. بلوچ در تقابل با دیدگاه غالب حزب کمونیست خاطر نشان می ساخت که نه «تئوری» ناسیونال سوسیالیسم، بل انرژی آن، یعنی سرکوب مذهبی - متعصبانه که نه تنها از سرخوردگی و بلاهت که از نیروی ایمان کور منحصر بفرد سرچشمه می گیرد، جدی است. و این در حالی پدیدار می شود که در ترویج مارکسیستی هیچگونه همآورد جویی در مقابل اسطوره ها شکل نمی گیرد. مفهوم «ناهمزمانگی» پرورده شده از سوی بلوچ بر این واقعیت که آلمان پس از بریتانیا و فرانسه سومین کشوری است که گام در راه صنعتی شدن گذاشته، استوار است. اما جامعه جدید آلمان هنوز آنگونه که باید و شاید با رسوبات تاریخی، اوهام و باقیمانده های اشکال سنتی زندگی، روحیات و تولید اجتماعی تسویه حساب نکرده است. گذشته تداوم یافته و نیز عدم روشنگری از سوی جنبش ضد وضع موجود که به خرافه و جهل امکان حیات می دهد، اثرات خود را در روند زندگی انسانی از زبان گرفته تا آداب و رسوم و سایر شئون فرهنگی برجای می گذارد. و از آنجا که سرمایه داری نه تنها با «عقل گریزی» در نمی آفتد و با آن پیکار نمی کند، بلکه آنرا حمایت و پشتیبانی نیز می کند؛ عقل گریزی فضای رشد و بسط می یابد. البته از دیدگاه تحلیل بلوچ است که می توان دریافت که چگونه نازیسم در آلمان نه تنها میلیونها مارک پول صنایع بزرگ را به چنگ آورد، بلکه قلب و روح میلیونها انسان آلمانی را نیز، بلوچ در کنار نقد «عقل گریزی» با دریافت این مطلب که توازنی میان پیشرفت فن آوری و مدرنیزه کردن با پیشرفت آگاهی اجتماعی و رهایی انسانی برقرار نیست، و با اذعان اینکه پیشرفت پرستی سرمایه دارانه به مارکسیسم اقتصادگرا نیز سرایت کرده، ایندو را دوروی یک سکه ی واحد می خوانند؛ و نه تنها به جستجوی نکات مثبت و درست اشکال تولیدی پیشا سرمایه داری می رود، بلکه به حلاجی ایده آل های مذهبی و جنبش های وابسته به آن، بمثابة رهیافت های اداره امور اجتماعی، نیز کشیده می شود. کتاب «توماس مونتر» وی که بررسی تلاشهای یک روحانی در راه انقلاب است، نشانه این گشت و گذار بلوچ در تاریخ

جنبش‌های اجتماعی است. اگرچه باور و ایمان سخت به حزب حاکم و نورچشمی‌های آن در اتحاد شوروی، بدان دیدگاهی ابزار پرست در طول چندین دهه گریبانگیر بلوخ است؛ ابزاری که در اصل می‌بایست وسیله هموار کردن حاکمیت سوسیالیسم باشد و نه خود کامگی تازه بدوران رسیدگان قدرتمند. لاجرم آن ابزار پرستی و این دل‌بستگی به پروژه پیاده کردن ساختمان جامعه آرمانی از سوی استالینسم، زگیلی بر چهره فلسفه بلوخ می‌شود. اما این عارضه نزد بلوخ به آن حد حاد نیست تا گلوی استقلال نظری او را بفشارد. چنانچه اگر حتی بتوان بلوخ را در برهه‌ای گرفتار در باتلاق ایدئولوژیک استالینسم خواند، اما محصول نظری و تعقل او را نمی‌توان منطبق با دیدگاه‌های غالب حزبی در مورد پدیده‌ها و یا بازگویی رایج تصمیمات و مصوبات دفتر سیاسی حزب نامید. بدیهی است ایراد و نقصان دفاع و یا توجیه عملکرد استالینسم از سوی بلوخ بقوت خود باقی است؛ حتی اگر وی — همانطور که در یکی از آخرین آثارش، یعنی «تسمایل - زندگی - آرمان» (Tendenz-Latenz-Utopie) — نیز تأیید و تکرار کرده است — مسأله مبارزه با از خود بیگانگی انسانها و رسیدن به جامعه بی طبقه را پیش روی خود قرار داده باشد. در راستای این مسأله می‌باید از بازتاب جذابیت استقلال نظری بلوخ نیز سخن بمیان آورد که بر قاعده پافشاری و تا‌کید بر دیدگاه و فلسفه پرداخته خویش و نه عکس‌برگردان فلسفه رسمی استوار است؛ بدان حد که نشانه‌های این گرایش را نزد وی حتی در دوران توجیه‌گری سیطره استالینسم نیز می‌توان یافت. از این زاویه خواندن او بمثابة پیشرو «چپ‌نو» شاید بی‌مناسبت نباشد؛ به‌رغم آنکه فاصله زمانی میان گسست عملی و گسست نظری او از استالینسم به تقریب سه دهه طول می‌کشد. پیش از گسست نظری بلوخ از استالینسم که با استالینسم زدایی نیم‌بند دوران رهبری خروشچف هم‌زمان می‌شود، شکل‌گیری گسست عملی او، یعنی نقد سیاست حزب کمونیست آلمان، هدایت شده از جانب کمیترن، را می‌توان در «میراث این زمانه» سراغ گرفت. با آشنایی به این امر می‌توان «میراث این زمانه» را صاحب ارزشهای پنهان و آشکار دانست.

منابع

- Ernst Bloch: "Erbschaft dieser Zeit", Gesanteausgabe, Bel. 4, Ed. Suhrkamp. 1962.
- Ernst Bloch: "Abschied Von der Utopie?", Ed. Luhrkamp, 1980.

- Ernst Bloch: "Spuren", Ed. Suhrkamp, 1980.
- Ernst Bloch: "Naturrecht und Menschliche Würde", Suhrkamp, 1984.
- "Gesprache mit Ernst Bloch", Hg. R. Traub U. H. Wieser, Ed. Suhrkamp, 1975.
- Detlef Hauster: "Bloch", Ed. Soak, 1980.
- Peter Zudeick: "Der Hintern des Teufels", Ed. Elster, 1987.



12.87

سرگئی ترچاکف، ایده آفرین

«زندگی عملی ما در حرکت خود با فراز و نشیب هایش، اکتشافات و فجایعش، شادی‌ها و رنج هایش ضمن اجتماعی کردن تولید و مصرف، اشخاص منفرد را ناگزیر از داخل شدن به یک بلوک مستحکم جمعی می‌کند. زندگی ما در کلیت آن یگانه موضوع مهمی است که واژه، رنگ، صدا، ماده و فعالیت انسانی باید حول آن سازمان داده شود.» ترچاکف

نام سرگئی ترچاکف با جنبش «لف» عجین است. ترچاکف از بدو تشکیل «لف» (نام اختصاری روسی «جبهه چپ هنر») در سال ۱۹۲۳ با انحلال آن در اوائل سال ۱۹۳۰ ابعاد مختلف فعالیت‌های فرهنگی این سازمان را بر عهده داشت. در واقع باید گفت که سکان دار اصلی «لف» در دومین دوره حیاتش، یعنی از سال ۱۹۲۶ تا اوائل دهه ۳۰، هم او بوده است. بنا بر این آشنائی با شخصیت و تئوریهای سازنده ترچاکف خود گامی برای شناخت بیشتر «لف» محسوب می‌گردد.

ما بین سه حوزه اصلی فعالیت‌های «لف» (زیباشناختی، تئاتر انقلابی و فیلم) ترچاکف نقش ارزشمندی را در تئاتر انقلابی ایفاء نموده، که به آن خواهیم پرداخت. باید اضافه نمایم که، «لف» در تکامل تئوری زیباشناختی بطور مشخص موثر بوده است. در این مورد باید به تئوری «فاکتوگرافی» («دکومنتاریسم») او اشاره نمود که توانست اکثریت قریب باتفاق اعضای طرفداران «لف» و حتی جمعی از فرمالیست‌های روسی را نیز بر محور خود گرد آورد.

تئوری «واقعیت نگاری» (Factography) ، سند گرائی (دکومنتاریسم). ترچاکف این تئوری را بمثابة بدیلی در برابر دکترین استالینیستی «رنالیسم سوسیالیستی»، در فاصله سالهای ۲۸-۱۹۲۷ فرموله و ارائه کرد. «رنالیسم سوسیالیستی» ابداع نیروهای محافظه کار در عرصه فرهنگ شوروی بود و می‌بایست هدف بسط دادن سیاست تمرکز فرهنگی را در عرصه‌های هنر و ادبیات متحول این کشور عملی سازد. این دکترین در حقیقت از دهه سی به بعد عاملی برای سیر قهقرائی دادن به ادبیات و هنر متحول شوروی و تلقیح مجدد خصلت خیالی بورژوائی به آنها بود.

تئوری «واقعیت‌نگاری» ترچاکف مبدأ خود را به اهتمام «لفی‌ها» در پیوند زدن همه جانبه پدیده‌های ادبیات و هنر به تکامل مادی جامعه و نیروهای مولد آن جستجو می‌کرد. بنظر تئور یسین‌های «لف»، تکامل مادی جامعه موجب تغییرات کیفی مهم در زمینه ادبیات و هنر می‌گردد که این تغییرات نیز به نوبه خود تغییراتی رادیکال در تکنیک پدیده‌های مذکور را سبب می‌شود. تغییر مداوم نیروهای مولد، تغییر مداوم ادبیات و هنر را بدنبال خواهد داشت.

الهام بخش ترچاکف در فرموله کردن تئوریش (که در ضمن خود می‌تواند بشکلی مکمل تئوری «هنر تولید» بور یس آروآتف (۱۹۴۰-۱۸۹۶) ناقد ادبی، تئور یسین زیباشناختی و از دیگر هدایت‌کنندگان «لف» تلقی شود) رسانه‌های گروهی، رادیو، فیلم، مطبوعات و نقش قابل توجهشان در جامعه مدرن بود. در واقع او از رسانه‌های گروهی ایفای نقشی سازنده در تحقق تئوریش را انتظار داشت. ترچاکف به این موضوع وقوف کامل داشت که تا چه حد رسانه‌های گروهی در امر تغییر فرم و تفوق یافتن واقعیت‌نگاری و داستان‌پردازی (Fiction) تأثیر دارند. او معتقد بود که رواج رسانه‌های گروهی مابین توده‌های مردم می‌تواند در از بین رفتن تقسیم بورژوازی هنر، به هنر عالی (مختص ایت جامعه) و هنر پست (هنر مردمی) در تناسب با سطح تکامل نیروهای مولد موثر واقع گردد. رواج و توسعه رسانه‌های گروهی نه فقط امکان را برای دریافت‌کننده شدن همگان فراهم می‌کند، بلکه امر شرکتشان در کار و فعالیت این رسانه‌ها را نیز میسر می‌سازد. لذا نقش سنتی نویسنده نیز تغییر عمده‌ای می‌یابد بدین معنی که کارنو بستگی جمعی می‌گردد و راه را بر هدف در آمیختن تمام و کمال هنر با زندگی می‌گشاید. بر طبق تعریف ترچاکف واقعیت‌نگاری از دو جنبه تشکیل می‌شود: جنبه اول عبارت از روزنامه‌نگار نمودن پیگیرانه و عملی نویسنده و مشتغل ساختنش در زمینه‌های متنوع روزنامه‌نگاری، خصوصاً در زمینه‌ای که او آنرا «آنچرک» (چیزی بین کرونیك و رپرتاژ، که در سال‌های آخر دهه ۲۰ دارای پیشرفت چشمگیری در شوروی بوده) نامیده است و جنبه دوم ایجاد تحولی رادیکال در فرم‌های حماسی و عطف توجه به اشکال مشخصی از ادبیات و تکامل پی‌گیر آنها، بالاخص بیوگرافی‌ها.

در پایان اینکه بنظر ترچاکف، واقعیت‌نگاری بعوض ایجاد ثباتی منفعل می‌بایست در جستجوی مونتاژ، جهت‌دهی و مادیت بخشیدن به واقعیت باشد و در شکل آن سهیم گردد.

ترچاکف و آینده‌گرائی (فوتور یسم)

ترچاکف یکی از آینده‌گرایان با سابقه و مجرب روسیه بود که در سال ۱۹۱۳ به

جمع آنان پیوست. پدیده مدرنیستی و رادیکالی آینده‌گرایی با هدف شکل دادن نوعی از زندگی، که اساساً با زندگی رایج در اوائل سده حاضر متفاوت بود اعتبار یافته و خیلی زود راه خود را در روسیه تزاری گشود، اما تکاملی کاملاً متضاد با آینده‌گرایی در اروپا یافت: برخلاف آینده‌گرایی اروپائی که تکاملی واپس‌گرا یافته و سرانجام به فاشیسم و نازیسم منتهی می‌گردد، آینده‌گرایی روسی عمدتاً تکاملی انقلابی بخود گرفت و بخشاً به کمونیسم گرایش پیدا نمود و در انقلاب اکتبر با نقش پشت‌جبهه به تدارک آن پرداخت. بدنبال پیروزی انقلاب اکتبر نیز طرفداران این مکتب بطور جمعی با عنوان «گمفوت‌ها» (کمونیست‌های آینده‌گرا) به عضویت حزب بلشویک درآمدند و تجارب آژیتاتوریک غنی خود را در خدمت اهداف دولت جوان کارگری قرار دادند. اگرچه غالب رهبران حزب بلشویک با نظری کاملاً موافق و حتی انتقادی به روش‌های آوانگاردیستی (پیشرو) آینده‌گرایان برخورد نمی‌کردند، با این حال به‌نتایج پر بار و سازنده اکسیون‌های آژیتاتوریک آنان بنفع دولت کارگری و روند تداوم انقلاب در روسیه ارج گذارده و آن را برسमित می‌شناختند. «لف» نیز در همین آینده‌گرایی رادیکال منشاء داشت.

ترچاکف نخستین دفتر شعرش را که بر پایه دیدگاهی آینده‌گرا استوار بود، در سال ۱۹۱۹ منتشر ساخت و تا سال ۱۹۲۲ وزن عمده شعرش را بر آرتیسیون قرار می‌دهد و باتفاق آسیف ولورلیوک (۱۸۸۲-۱۹۶۷) شاعر و نقاش آینده‌گرای روسی و از بنیان‌گذار کوبو-فوتوریسم نشریه محلی «هنر کمون» (ارگان آینده‌گرایان رادیکال روسیه) را انتشار می‌دهد. بعد از ۱۹۲۲ چند مجموعه شعر تازه انتشار می‌دهد که برخی از آنان باتفاق مایا کوفسکی بوده است. ترچاکف در مقدمه‌ای بر دومین مجموعه شعرش (۱۹۲۲)، ضمن شرح رابطه درک مادی و عملکرد آژیتاتوریک، درباره حرفه شاعر می‌گوید: «شاعر صرفاً کارگر و آه‌ها، سازنده و آه‌ها و استاد زبان در کارخانه زندگی است.»

ترچاکف در سال ۱۹۲۲ خود را به مسکو منتقل ساخت که از سه نظر برای وی قابل اهمیت بود: ۱- او توانست در مسکو با سازمان‌های فرهنگی مختلف تماس نزدیک برقرار نموده و امکان فعالیت پر بارتری را در این عرصه بیابد، ۲- در این جا بود که آغاز به بسط فعالیت فرهنگی از شاعری به زمینه‌های دیگر هنر را نموده و چشم اندازه‌های تکامل هنرش را برای آینده‌ای که وظائفی خطیر و پر مسئولیت برای عاملین فرهنگ متحول شوروی تدارک دیده بود، ترسیم کرد و درباره‌ای از عملکردهای فرهنگی - سیاسی درگیر شد. برای مثال در اکسیون (آژیتاوسیون - تبلیغات) «آزیت - پروپ» که به ابتکار «جنبش توده‌ای فرهنگ پرولتری»^۲

سازمان یافته بود شرکت داشت. این نوع آکسیون‌ها به تدریج توانست ۵۰۰۰ نفر آماتور فعال را شامل شود که همانگونه که از نامش نیز برمی آید وظیفه تبلیغ و تهییج را بر عهده داشتند و قادر گشتند به هنگام جنگ داخلی در روسیه فعالیت پربراری را از خود نشان دهند. فعالین و سخنرانان به همراه انبوهی از کتاب و نشریه با قطارها و کشتی‌های به گشت و گذار می پرداختند که بدنه آنها سراسر از نقاشی‌هایی به رنگ‌های زنده و شعارهای انقلابی بود، اما بعلت وجود بیسوادی گسترده در روسیه تعداد نقاشی‌ها عمده‌تر از شعارها بود تا مردم با نگاه کردن به آنها بتوانند، براحتی از مضامین‌شان که اخبار وقایع بود مطلع گردند، دقیقاً به همین جهت نیز بود که قطارها و کشتی‌های «آزیت - پروپ» را «روزنامه‌های زنده» نیز می نامیدند. و اما اهمیت نقل مکان ترچاکف به مسکو در حلقه سوم، آشنائی او با تئوری «هنر تولید» بود که توسط آرواتف ارائه شده بود. این تئوری در بدو پیدایشش به هنر نقاشی اختصاص داشت، اما بعدها توسط آرواتف بدیگر زمینه‌های هنر نیز بسط داده شد. ترچاکف بزودی مجذوب این تئوری واقع گشته، با اشتیاق آن را می پذیرد و اساس درک تئوریکش از زیباشناختی را بر این پایه استوار می سازد. (بنای اصلی تئوری «واقعیت‌نگاری» («سندگرائی») که قبلاً از آن سخن رفت نیز بگونه‌ای تکامل تئوری آرواتف بود).

شرح بیشتر تئوری «هنر تولید» آرواتف به دو علت در این جا ضروری بنظر می رسد:

- ۱- اهمیت آن برای جنبش مدرنیستی در حوزه‌های ادبی و هنری دهه بیست کشور شوروی بطور مشخص و برای جنبش مدرنیستی معاصر جهانی بطور عام.
- ۲- اهمیت آن برای تکامل تئوری زیباشناختی ترچاکف.

تئوری «هنر تولید»

تئوری «هنر تولید» آرواتف که با تلفیق هنر تولید مادی و زندگی روزمره شکل گرفته بود، نخستین بدیل زیباشناختی «لف» در مقابل تئوریهائی بود که نیروهای محافظه کار در مورد فرهنگ ارائه می دادند و در سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۲۲ پس از تئوری «واقعیت‌نگاری» مطرح می گردد. آرواتف ایده اصلی این تئوری خود را از درک زیباشناختی «جنبش توده‌ای فرهنگ پرولتری» کسب کرده بود که گروه مذکور آن را پس از انقلاب اکتبر (۱۹۱۷) عملاً در روسیه به آزمایش می گذارد. برای آشنائی مختصر از درک «جنبش توده‌ای فرهنگ پرولتری» در مورد ارتباط ارگانیک هنر با تولید مادی می توان به مقاله آ. بوگدانف (۱۹۲۸-۱۸۷۳) به نام «نویسندگی پرولتری چیست؟» که از پایه گذاران این جنبش بود اشاره نمود. او در

این مقاله اشاره می کند که کار و هنر در دوران تاریخی دور با یکدیگر در جامعه تلفیق داشته اند و در اشکال مختلف جامعه طبقاتی، نویسندگی و شاعری را ابزاری برای عمل سازماندهی در رابطه با طبقات و منافع طبقاتی معین کرده اند. رابطه کار و هنر مستور گشته، چرا که تقسیم کار به سازمانده و مولد سبب ایجاد تخصص در کار شده و هنر حرفه ای را بوجود آورده است. با رشد صنعت این امکان ایجاد می گردد که تضاد بین کار سازمان ده و مولد از بین رفته و تولید ماشین اقتضاء می کند که کارگران این دو خصوصیت را یکجا داشته باشند. همزمان با این عمل کار به معیاری بی نظیر جمعی می شود و طبقه کارگر در پرتو موقعیتش در تولید باید هنر و کار را از نوبا هم تلفیق نماید، چرا که تنها طبقه ای است که قادر به انجام آن است.

تئوری «هنر تولید» آرواتف در حقیقت رادیکال کردن ایده آینده گرایی مبنی بر تمرکز امکانات مشخص هنر در امر تغییر زندگی بود. بنا بر تعریف او: اثر هنری در کامل ترین شکل تکاملش کیفیتی عالی می یابد و برای آن که بتواند تغییر شکلی مثبت در زندگی ایجاد کند، ناگزیر باید اساس خود را دست خوش تغییر سازد. عملکرد جبران کننده هنر بایستی کاهش یافته و با تکنیک تلفیق گردد. بدین ترتیب تضاد بین افسانه (Fiction) و زندگی روزمره می تواند از میان برود. در تئوری آرواتف لزوم طبقه بندی تازه هنرمندان بر حسب پراتیک آنان و از این طریق ایجاد امکان برای کاربرد هنرشان به مثابه ابزاری آگاهانه در شکل دادن ماشین، اشیاء مصرفی و مسکن، همچنین در شکل دهی رفتار عمومی انسان ها، زبان و اشکال مختلف همزیستی آن ها مطرح می گردد. هدف نهائی هنر آمیزش کامل آن با زندگی انسانها اعلام می گردد، اگرچه آرواتف (و حتی ترچاکف) بر این مسئله واقف است که تحقق چنین هدفی در مرحله گذار جامعه امکان پذیر نبوده و فقط نظامی کمونیستی را می طلبد.

تئاتر آتراکتیو (گیرا)

همانگونه که در ابتدای مقاله اشاره شد، ترچاکف سهم ارزشمندی نیز در زمینه هنر تئاتر ادا کرده است. نتیجه فعالیت او در این زمینه، پیدایش نوعی ویره از تئاتر بود که آن را تئاتر گیرا نامیده اند. ترچاکف این تئاتر را بر مبنای تعریف سرگنی ایزن اشتین (۱۹۴۸-۱۹۹۸) کارگردان روسی و از تئوریسن های مشهور فیلم در جهان [«آتراکتیون، یعنی هنر تأثیر حساب شده ای بر احساسات و توجه تماشاگر»] پایه ریزی نمود و حاصل تمرکز کار او بر جنبه آتراکتیون هنر تئاتر و تکامل آن بود. بقول ترچاکف: وظیفه «تئاتر گیرا» باید ایجاد رشته ای از تئاتر باشد که کاربرد

موثر بر روی تماشاگر را ممکن سازد، بر خلاف تئاتر قدیم که وظیفه اش نمایش و قیام بوده و یا بازیگران ترکیبی از حرکات مصنوعی دور و یا نزدیک به واقعیت را بدون کار موثر بر روی تماشاگر انجام می دادند. او در جایی دیگر می گوید: آتراکسیون توجه تماشاگر را بخود جلب نموده و احساسات او را برمی انگیزد.

«تئاتر گیرا» می تواند با توجه به تماشاگرانی که از لحاظ طبقاتی یکپارچه هستند تدارک دیده شود و ... باید به شکل معینی بر روی آن ها کار شود. تئاتر گیرا با محاسبه وضعیت روانی تماشاگران و وظائف فعال مشخص هر لحظه، ماده سازنده هر صحنه را تشکیل می دهد که توسط آن تمامی امور — که با نیروی بیانشان بتوانند بر تماشاگران مؤثر واقع شوند — بشکل آتراکسیون بکار رود. تمامی امور، زیرا تئاتر گیرا دارای یک روش کامل نیست بلکه تئاتری برای تأثیرگذاری بنفع طبقه و با هدفی سودمند و صریحاً شناخته شده است.^۲

ترچاکف با همکاری آیزن اشتین نمایش های زیر را به روی صحنه می آورد: سال ۱۹۲۲ «زمین می دزدد» اثر نویسنده فرانسوی مارسل مارتینا و یک کمدی از استروفسکی تحت عنوان «عاقلان هم خطا کارند» درباره مهاجران روسی و «بارون های نپ» که بعدها یک کار کلاسیک شد.

۷ نوامبر سال ۱۹۲۳ اجرای «می شنوی مسکو؟» در تئاتر «جنش توده ای فرهنگ پرولتری» که موضوع آن بطور کلی درباره جنش انقلابی در آلمان بود. این نمایش می بایست همبستگی تماشاگران را با انقلابیون آلمانی بدست آورد و موافقت آن ها را به ضرورت مساعدت نظامی به آلمان و تبدیل شدن روسیه به پشت جبهه ای برای انقلاب آلمان جلب نماید. هدف آن برانگیختن و وحدت بخشیدن به احساس همبستگی و نفرت طبقاتی تماشاگران بود. آتراکسیون های تئاتر در پرده اول، تف و شلاق، در پرده دوم افشای جاسوسی، در پرده سوم، نمایش غم انگیز و مرگبار باز یگرو در پرده چهارم، تصویر لرزین بود. ترچاکف می گوید که این تئاتر توانست هفتاد درصد از کل تأثیری را که پیشاپیش از آن انتظار می رفت در تماشاگران ایجاد نماید. در هر حال این تئاتریکی از بهترین نوشته های ترچاکف بود.

سال ۱۹۲۴ «ماسک های ضد گاز» که ترچاکف آن را بر مبنای یادداشتی در یک روزنامه می نویسد که در کارگاه گاز مسکو به روی صحنه می رود.

ترچاکف در چین

ترچاکف در سال ۱۹۲۴ به چین سفر نمود و در بجهت نخستین جنگ داخلی چین مدتی در این کشور اقامت گزید. او در آن جا همزمان با تدریس زبان روسی در دانشگاه پکن، به فعالیت در زمینه هنرهای دراماتیک انقلابی و روزنامه نگاری

پرداخت. درام‌های «بخروش چین» و «دل‌یک بچه می‌خواهد» محصول فعالیت او در چین بود، که اولی به سال ۱۹۲۶ در روسیه و بدنبال آن در غرب نیز اجراء گردید و با توفیق فراوان روبرو گشت. درام از لحاظ تکنیکی شباهت فراوانی با «تئاتر ایپسکی» برتولت برشت (۱۹۵۶-۱۸۹۶) داشت و بر اساس موضوعی واقعی خلق شده بود. عده‌ای این درام ترچاکف را نوعی رپرئازر زنده نامیده و از این زاویه او را مورد انتقاد قرار داده‌اند. این انتقاد بجای آنکه موجب ناراحتی وی گردد رضایت خاطر او را فراهم آورد و آن را نوعی تشویق تلقی نمود، چرا که او علاقه وافری به حقایق و واقعیت‌های عینی داشت و مکان ارزشمندی برای رپرئازر در روند تولید هنری قائل بود. می‌توان گفت که هدف نهائی او از وارد گشتن به حیطه هنر، مستحیل نمودن آن در زندگی واقعی بود. حال اگر «بخروش چین» او آن‌طور که ناقدان او مدعی بودند، توانسته بود نوعی رپرئازر زنده بنظر برسد، طبعاً نوعی موفقیت برای تجربه دراماتیک او محسوب می‌شد. تئاتر دوم ترچاکف «دل‌یک بچه می‌خواهد» هرگز به روی صحنه نرفت. ترچاکف در دوره اقامتش در چین بود که بر اثر اشتغال به روزنامه‌نگاری تدریجاً به اهمیت اجتماعی رسانه‌های گروهی در عصر مدرن و نقش سازنده سندگرانی در سیر تکامل هنر واقف گشته، نطفه تئوری «حقیقت‌نگاری» در ذهنش شکل می‌گیرد. ره‌آورد دیگر ترچاکف از سفر چین، کتاب «دُن سی-هوا» بود که در آن به شرح حوادث مهم زندگی یک انقلابی چینی پرداخته است.

«سناریوی تولید»

سناریویکی دیگر از موضوعات مورد علاقه و توجه ترچاکف بوده است. وی در این مورد تحقیقاتی نموده و خود نیز سناریوهای می‌نویسد. از جمله می‌توان از سناریوی «پنج دقیقه» که شامل توصیف جامعی از کشتی بخاری اقیانوس‌پیمای «یویاتان» بود نام برد. ترچاکف هم‌چنین در کار مونتاژ اولین فیلم ایزن‌اشتن نیز همکاری می‌نماید. مقالاتی که او درباره سناریو نویسی برشته تحریر درآورده ماهیتی انتقادی داشته و بر محور کاستی‌ها و ضعف‌های غالب بر این زمینه از هنر در روسیه زمان او دور می‌زند. یکی از مهمترین موارد انتقاد ترچاکف از سناریوها برتری داشتن موضوع داستان بر محتوای آن است. بعنوان مثال در مقاله‌ای که در «جبهه سینما» (۱۹۲۵) تحت عنوان «سرقت سناریو» منتشر می‌کند به انتقاد از برخورد سطحی و عجولانه با محتوای زندگی واقعی و گزینش گوشه‌هایی از آن و پیوستن ناشیانه آن‌ها به یکدیگر، به عوض انجام به‌کاری دقیق پرداخته و می‌نویسد:

«مهمترین عامل برای یک داستان‌پرداز، موثر بودن یک چهره تازه (ماسک)

فیلم) و وضعیت (صحنه سازی) آن است. انگیزه‌ها، مرحله تاریخی، محیط، مناسبات تولیدی که اشخاص را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، برعکس، عملکردی صرفاً کمکی دارند.»^۴

نتیجه تحقیقات ترچاکف در زمینه سناریو، سبب گشت که ابده «سناریوی تولید» در ذهن او نقش بندد. که آن عبارت از سناریوی است که موضوع داستان در قیاس با محتوا، ثانوی است. بنظر ترچاکف کسی که «سناریوی تولید» را می‌نویسد، خود باید نوعی محقق باشد. کشور را باید به شعبات تولید تقسیم کرد و یکایکشان را سوژه تحقیق و توصیف قرار داد. این شعبات باید محتوا و کلیه وضعیت‌های سناریو را تعیین کنند. نکته مهم دیگر آنکه منازعات در عرصه تولید، باید منازعات اساسی سناریو نیز باشد.

«سناریست بایستی ابتدا منبع تولیدی را که می‌خواهد استفاده کند یافته و موقعیت‌های تولیدی نمونه را بدون آنکه شکل داستان آن‌ها را بهم متصل نماید روشن سازد. وقتی که محتوا بخوبی مورد بررسی قرار گرفت تا حدودی معلوم خواهد گشت که داستان دارای چه ظرفیتی می‌باشد و استخوان‌بندی داستان را ضرورتاً چه منازعاتی باید تشکیل دهد تا واقعیات تا حد ممکن بصراحت نمودار شوند.

منازعه با شکل قدیم زندگی غالباً به قرون وسطی باز می‌گردد، بلی کاملاً به عصر حجر، و تأثیرگذاری قدرت صنعتی شوری، تا آخرین حد می‌تواند بر منازعه اساسی سینماتوگرافی امروز موثر باشد، همانگونه که منازعه مابین نفرت و عشق برای دوره‌ای بس طولانی در رشد هنر تعیین کننده بود.»^۵

ترچاکف در مقاله «سناریوی تولید» خود فیلم «خانه ژنرال» اثر ایزن اشتین را با ابده تلفیق هنر فیلم با تولید نزدیک می‌بیند و از میان نویسندگان نوشته‌های پیر هامپ (Piere Hamp) (۱۸۷۶-۱۹۶۲) نویسنده فرانسوی را که آثارش عمدتاً در رابطه با صنعت و تولید بود منابع مناسبی برای تهیه «سناریوهای تولید» تشخیص می‌دهد. در این مورد باید افزود که دایره تحقیقات فیلم دولت شوروی «گس کین چرم» در گرجستان، با کار خود چشم‌انداز خوبی را برای فعالیت در زمینه این گونه فیلم‌ها فراهم می‌آورد.

ترچاکف در زمینه فیلم بطور عملی فعالیتی از خود نشان نمی‌دهد و عامل اصلی گسترش هنر فیلم «لف» ایزن اشتین بود. دولت کارگری (همچنین لنین) که بخوبی از ارزش فیلم بمثابه ابزار تبلیغی موثر آگاهی داشت و پی برده بود که فیلم با نیروی جاذبه، شکل بیانی مصور و ساده‌اش سهولت قادر است در جهت آرتیستیکون بسیاری از مسائل مورد علاقه دولت بکار گرفته شود، با کمال میل از تجارب «لف»

در این زمینه سود می‌جوید. ایزن‌اشتین قادر گشت که فیلمهای زیر را تهیه نماید: «ناو جنگی پوتمکین» (۱۹۲۵) که با الهام از واقعه معروف قیام ملوانان ناو جنگی «پوتمکین» ساخته می‌شود و تمرکز آن بر رابطه انسان و ماشین است. «اکتبر» (۱۹۲۷)، که موضوع آن سقوط استبداد تزاری است که ایزن‌اشتین بخوبی با استفاده از سمبل‌هایی چون مجسمه‌های تیره سوارکاران، مجسمه‌های بودا، اصنام شکسته سیاهپستان، آن را نشان می‌دهد. «ایوان مخوف» (۲ و ۱) که بخش اول آن در سال ۱۹۴۴ بنمایش درآمد ولی بخش دوم که نمایش آن ممنوع اعلام میشود در سال ۱۹۵۷ اجازه نمایش یافت. از نکات مهم فیلمهای ایزن‌اشتین آن است که در آن‌ها سمبل‌ها بجای ایده‌ها می‌نشینند و وظیفه افشاء ماهیت ایدئولوژیک ایده‌ها را بر عهده دارند.

ترچاکف نویسنده‌ی اپراتیو (مداخله‌گر)

ترچاکف به رادیکال کردن عملکرد نقش نویسنده در جبهتی فعال و با کار بردن روش حقیقت‌نگاری پرداخته و ایده نویسنده‌ی «مداخله‌گر» را به پیش می‌کشد. بدین معنی که نویسنده موضوعی را که درباره‌اش می‌نویسد، خود عملاً باید تجربه کرده باشد. شخص ترچاکف را می‌توان مثال مناسبی برای یک «نویسنده‌ی مداخله‌گر» دانست. او نوشته‌های معروف به کلخوزیش («ستیزه‌جویی»، «بک ماه در روستا» و «نورافکن») را که بصورت کتابی تحت عنوان «فلممارشال» در غرب انتشار می‌یابد بر مبنای تجارب عملی خود از شرکت در زندگی یک کمون روستائی برشته تحریر در می‌آورد. در این کمون روستائی او به برگزاری جلسات توده‌ای می‌پردازد، جهت تهیه تراکتور تلاش می‌ورزد، به اقتناع دهقانان برای عضویت در کمون کوشش می‌کند، سالن‌های مطالعه ترتیب می‌دهد، روزنامه‌های دیواری تنظیم می‌نماید، تئاتر و فیلم به نمایش می‌گذارد و همچنین قادر می‌گردد که یک فرستنده رادیوئی در کمون دائر نماید. او با حضور خود و از طریق کار عملیش بمتابه یک نویسنده‌ی «مداخله‌گر» در واقع می‌خواست نشان دهد که مرز میان نوشتن درباره زندگی و شرکت فعالانه در زندگی باید از بین برود و نویسنده باید بطور مشخص در تغییرات زندگی شرکت نماید.

۵۵۵

ترچاکف در اواخر دهه ۲۰ به هنر عکاسی توجه نمود و مطالبی درباره آن نوشت که بعنوان نمونه می‌توان از «یادداشت‌هایی درباره عکاسی» نام برد که در شماره هشتم سال ۱۹۲۸ «لِف‌نو» به چاپ رسیده است. او در این نوشته توضیح می‌دهد:

«پلاکارد، روی جلد کتاب، کارت پستال، اطلس، سفرنما و کتاب دستی، همه فرم‌هایی گوناگون از کارهای مفیدند که شیوه‌های مختلفی را برای تهیه کردنشان به عکاس تحمیل می‌کنند. ارزش کار عکاسی وابسته به یافتن یک شیوه کار منحصراً بفرید نیست بلکه او باید قادر باشد که هر یک از تکالیفش را تا حد امکان هدفمند، هوشیارانه و ساده برای درک مصرف‌کننده به انجام رساند.»^۴

فعالیت پر تکاپوی ترچاکف در عرصه فرهنگی در دهه ۳۰ متوقف گردید. علت این امر را بایستی در تشبیت استالینسم در تمامی ارکان فرهنگی کشور شوروی جستجو نمود که سبب استیلای اختناق فرهنگی و سلب فعالیت‌های آزادانه نیروهای فرهنگی و سیاسی در جامعه و رشد نیروهای محافظه کار گشت. آناتولی لوناچارسکی (۱۸۷۵-۱۹۳۳)، نویسنده، سیاستمدار، ناقد و محقق ادبیات، کمیتر خلقی در آموزش - هنر و علوم بعداً از انقلاب اکتر، تدریجاً توسط حزب کنار گذاشته شد. در سال ۱۹۲۸ «واپ» (اتحادیه سراسری نویسندگان پرولتری روسیه) در «راپ» (اتحادیه نویسندگان پرولتری روسیه) ادغام می‌گردد و به ابزار نیرومندی جهت کامل نمودن استیلای حزب در حیطه فرهنگی تبدیل می‌شود. در سال ۱۹۳۲ سیاست استالین متمرکز فرهنگ در شوروی به نتیجه مطلوب خود رسید، و در ۱۷ اوت ۱۹۳۴ اولین کنگره عمومی «اتحادیه نویسندگان شوروی» گشایش یافت. در این کنگره بود که دکترین «رنالیسم سوسیالیستی» رسماً بعنوان پلاتفرم تئوریک ادبیات و هنر این کشور اعلام گردید. آندره زدانف (۱۸۹۶-۱۹۴۸) در نطق اختتامیه خود با عنوان «ادبیات شوروی: پرآینده‌ترین و مترقی‌ترین ادبیات» و ماکسیم گورگی در سخنرانی خود بنام «ادبیات شوروی» به تأیید این دکترین پرداختند. این در واقع چیزی نبود مگر مادیت بخشیدن بر سیاست استالین در قبال فرهنگ و حزب که حاضر به هیچگونه انتقاد از سیاست فرهنگی مسبذانه خود نبود. شرط اصلی برای انجام کارهای فرهنگی در حقیقت انطباق دادن کامل خود با مناسبات بوروکراتیک - پلیسی موجود بود.

ترچاکف با نوشتن سلسله مقالاتی در سال ۱۹۳۰، انتقاداتش را از سیاست فرهنگی حزب و اختطارهایش در مورد عواقب سوء آن را در کلیه زمینه‌های فرهنگی مطرح می‌نماید. حزب نیز بر نقش ترچاکف بمثابه عاملی ابده‌آفرین در عرصه فرهنگ شوروی خاتمه می‌بخشد و او در آخرین سال‌های حیاتش به مونتاژ رادیوئی اشتغال می‌یابد.

ف و غرب

ف تأثیر و نفوذ فراوانی بر نویسندگان و هنرمندان غرب می‌گذارد.

خصوصاً در جمهوری وایمر آلمان که اکثر آن‌ها و از جمله کورت توخلسکی (۱۹۳۵-۱۸۹۰) و اروین پیسکاتور (۱۹۶۶-۱۸۹۳) بدنبال قدرت‌گیری فاشیسم هیتلری ناگزیر از مهاجرت به خارج از آلمان می‌گردند. نوشتارهای این نویسندگان را دانشجویان نازی طی مراسم ویژه‌ای در «میدان اپرا»ی برلین به آتش می‌کشند. اگرچه تأثیر ترچاکف بر والتربنجامین (۱۹۴۰-۱۸۹۲) فیلسوف، محقق و ناقد ادبی آلمان آشکار است، اما چگونگی تأثیرپذیری برشت از او کاملاً روشن نیست. بطور کلی می‌توان گفت که درامهای برشت بطور ویژه از تکنیک ترچاکف متأثر گشته (برشت در شعری ترچاکف را معلم خود نامید) چنانکه در درامی از او، به نام «جماعت نیکوکار سزوان» صحنه‌ای از درام «دلم یک بچه می‌خواهد»، اثر ترچاکف را به عاریت می‌گیرد. تأثیر ترچاکف بر بنجامین، اما، از زاویه تلیق هنر با تولید بوده است. بنجامین در رساله‌ راهگشایش: «نویسنده مولد» (که با رساله دیگرش «اثر هنری در عصر تولید تکنیکی تکمیل گشته) عمیقاً ترچاکف را مورد توجه قرار می‌دهد. این نکته باید افزوده گردد که بنجامین در رساله «اثر هنری در عصر تولید تکنیکی» خود در جهت انتقال تصورات و ایده‌های زیباشناسان روسی و مبارزات فرهنگی آنان با روابط غرب در دهه ۳۰ کوشش به عمل می‌آورد. سفر ترچاکف به دور آلمان در سال ۱۹۳۱ از یک طرف نشان‌دهنده تأثیر و نفوذ قابل توجه او در غرب و از طرف دیگر روشنگر کیفیت مخالفت‌های نظری با وی بود. در این سفر بود که ترچاکف نطق معروف خود «نویسنده و روستای سوسیالیستی» را ایراد کرد که در نشریه آلمانی "Doaneve Russland"، سال هفتم، دفترهای ۲ و ۳، ۱۹۳۱ بچاپ رسید. او در این نطق درباره رابطه ادبیات با واقعیت و وظیفه ادبیات در جریان مبارزه طبقاتی، مسائلی که نویسندگان در جوامع سرمایه‌داری با واقعیت تکامل‌آنارشیتی با آن‌ها روبرو می‌شدند صحبت نمود و تجارب عملی خود را بعنوان «نویسنده مداخله‌گری» که در یک کمون روستائی شوروی اقامت داشته و همچنین از روش صحیح شناخت واقعیت و دخالت در آن برای تغییر سخن گفته است. ترچاکف در مورد نکته اخیر به سه مسئله اشاره می‌کند: «۱- گزینش سوژه، تحقیق واقعیت‌ها در جزئیاتشان و شکل‌های نمودار گشتن آنان. ۲- کاربرد روی موضوعی که از واقعیت‌ها با نظر به انتشارشان گرفته شده، تهیه موارد نمونه، آراستن واقعیت‌ها با یک شکل آریاتاتوریک موثر و تحقیق بخشیدن به واقعیت‌ها با در نظر گرفتن نفع عمومی - اجتماعی. ۳- جنبه دیگر کار عبارتست از استنتاجات عملی، استفاده از سهم ادبیات در پراتیک و تغییر شکل سوسیالیستی واقعیت»^۷

ترچاکف در نطق خود همچنین مسئله بکارگیری ابزار و موضوع را بررسی کرده و بر اهمیت اخذ ابزار از بطن واقعیت، از جریان کار و مبارزه شخص تاکید نموده و یادآور شده است که شکل کار نویسنده باید از سوی پراتیک اجتماعی وی تعیین گردد. از نکات دیگر نطق ترچاکف اهمیت جذب نویسنده به روزنامه نگاری بود. این نطق ترچاکف پلمیک شدیدی را بین او و مخالفانش، از جمله گئورگی لوکاج (۱۸۸۵-۱۹۷۱) فیلسوف مارکسیست و محقق ادبی مجاری و گاتفرید بن (Gottfried Benn) (۱۸۸۵-۱۹۵۶) نویسنده، شاعر و پزشک آلمانی^۸ برانگیخت. در این بحث‌ها برشت و ارنست اوتالت (Ernest Ottwalt) نویسنده مدرنیست آلمانی به پشتیبانی از ترچاکف برخاستند.

در سال ۱۹۳۶ آخرین اثر ترچاکف که در نوع خود اثری با اهمیت می باشد انتشار یافت. این اثر ادای سهم دیگری از او نسبت به مبارزات ضد فاشیستی است که شامل تصاویری از هنرمندان کمونیست آلمان بود تحت عنوان «انسان‌ها در آتش». سال‌ها پس از نشر این کتاب، ترچاکف در جریان تصفیه‌های فرهنگی استالین به اتهام واهی و بی اساس خیانت به میهن دستگیر و در سال ۱۹۳۹ اعدام گردید و بدن‌بال آن کلیشه آثارش جمع‌آوری و نشر آنها در شوروی ممنوع اعلام گشت. برشت در سوگ ترچاکف می گوید:

«معلم من
آن بزرگ،
مهربان
اعدام شد،
توسط دادگاهی خلقی
محکوم شد.
بجرم جاسوسی
نامش محکوم شد.
سخن گفتن از او
ممنوعت و مسکوت،
بگو که بی گناه بود.»

ترازدی زندگی برجسته‌ترین شخصیت‌های فرهنگ مدرن شوروی هریک بشکلی متفاوت رخ می دهد. اگر پاره‌ای از آن‌ها چون ترچاکف در پنجه‌های مرگبار استالینسیم گرفتار نیامدند، یأس و بی قراریشان تا حدی بود که سرانجام با دست

خود نقطه اختتام را برزندگیشان نهادند. از جمله آنها می توان از ولادیمیر مایاکوفسکی نام برد که در سال ۱۹۳۰ در اوج حرمان دست به خودکشی زد. ۱۵ ژانویه ۱۹۸۸

یادداشت‌ها:

۱- اگرچه ولادیمیر مایاکوفسکی (۱۸۹۳-۱۹۳۰) شاعر، نقاش و دراماتیسین آینده‌گرای روسی مبتکر اصلی ایجاد «لف» بود اما او بتحقیق از لحاظ تئوری تأثیر و نفوذ چندانی در تکامل این تشکل فرهنگی نداشت.

۲- «جنبش توده‌ای فرهنگ پرولتری» مهم‌ترین، بالقوه‌ترین و فعالترین جنبش فرهنگی در روسیه شوروی اندکی قبل از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ تشکیل یافته و در فاصله زمانی کوتاه (۱۹۲۱-۱۹۱۷) به مرحله شکوفایی خود رسید و توسعه‌ای سریع یافت در سال ۱۹۲۵ دچار رکود گشت و در سال ۱۹۳۲ منحل گردید.

۳- ترچاکف، «تئاتر آتراکسیون‌ها»، در کتاب *Ir det er Bleuet til Handling* ص ۷۴-۷۳.

۴- ترچاکف، «ستاریوی تولید»، نشریه لِف نو، شماره ۲، ۱۹۲۸، مندرج در کتاب *Ordet er Bleuet til Handling* ص ۴. «لِف نو» ارگان «لِفی‌ها» بود، که از سال ۱۹۲۷ به سردبیری ترچاکف آغاز به انتشار می‌کند.

۵- همانجا، ص ۱۰۸.

۶- همانجا، ص ۱۱۷.

۷- همانجا، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۸- بن یکسی از شخصیت‌های فرهنگی برجسته بد اقبال غرب در طول جنگ جهانی دوم و پس از آن بود. آنچه که سرنوشت او را بنحوت تعیین کننده‌ای رقم زد، این بود که وی در سال ۱۹۳۳ در چند برنامه رادیویی موافقت خود را با دولت جدید هیتلری در آلمان اعلام نمود. بعنوان مثال در یکی از همین برنامه‌ها به عموم اعلام کرد: «من شخصاً با دولت جدید موافقم، زیرا این مردم من هستند که اینجا راهی برای خود می‌سازند، من پرورده روستایم و می‌دانم موطن یعنی چه. شهر بزرگ، صنعت‌گرایی، روشنفکرمانی، لحظاتی وجود دارد که این زندگی بزجر آلوده، پستی خود را نشان می‌دهد و دیگر چیزی مگر حرف‌های ناهنجار، میان‌تهی، فصول سال، زمین و حرف‌های ساده نیست. مردم.» لیکن بن خیلی زود از اعلام توافقش با دولت هیتلری پشیمان گشت - اما بی نتیجه. دولت ندامت او را با ملقب ساختنش به «یک خوک یهودی» در "Beobachter-Volkicher" و ممنوعیت نویسندگی

اودر ناحیه Reichskrift umskammr و ممنوع کردن کار پزشکی اش پاسخ داد. اس اس آتارین را از کتابخانه ها و کتاب فروشی ها جمع آوری نمود. بن تنها با معرفی خود بعنوان پزشک به ارتش آلمان توانست خویش را از خطر دستگیری نجات دهد. نام او تا آخر جنگ پیوسته در لیست سیاه نازی ها قرار داشت. پس از اشغال برلین توسط روس ها، نام بن در لیست سیاه آنان نیز بود. زمانیکه برلین تقسیم شد، ناحیه سکونت بن جزو قلمرو کنترل متفقین جای گرفت، و بزودی روشن شد که نام بن، بسبب سابقه اش، در لیست سیاه آمریکایی ها نیز هست!

— از دیگر شخصیت های فرهنگی برجسته غرب کنوت هامسن (Knut Hansun) (۱۸۵۹-۱۹۵۲) (Sulz) (۱۸۹۰) نویسنده نروژی برنده ادبی نوبل در سال ۱۹۲۰ بود. پروسه محاکمه هامسن پس از اتمام جنگ نسبتاً طولانی و پیچیده بود.

www.iran-archive.com

جنگ

شمشیر را اگر
حاجت به جلا نبود
صلحت مکرر می شد؟

صلح

در آغوش ناهید
خوش جنگیده ای
بارها سر
صد بار

هزار؟
هزار هزار سر

پیشکشش

آزادی

بله
سایه سار کوچکی جسته ای
به شکیب کودکی ات

تا، آفتاب

تدبیر دوباره

چون کند!

زندگی

کلید رؤیا را
در قفل آرزو بگردان
دری گشوده شد خواهد
که امیدش خوانند

منصور کیانی

خلبنيکف، شهر يار زمان °

م. طاهائی



Khlebnikov, 1912

در دههٔ اخير، روسيه کارهای ولاديمير خلبنيکف، يکي از شاعران باارزش و قابل تحسین خود را کشف نموده است. خلبنيکف در سال ۱۸۸۵ در نواحی شرقی روسيه و در خانواده‌ای که طبيعت گرا بودند دنيا آمد. او در قازان به مدرسه می رود و تحصيلات دانشگاهی خود را در رشته رياضيات و علوم ادامه می دهد. در سن بیست و سه سالگی به سنت پترزبورگ می رود و در آنجا بود که با گروهی از نويسندگان سمبوليست ارتباط برقرار می نماید. پس از چندی به يک محفل آوانگاردی که نويسندگان و هنرمندان آن را تشکیل داده بودند و به کوبو فوتور است

° مطالب این نوشته از کتاب زیر اقتباس و ترجمه شده است:

Khlebnikov, Velimiv. *The King of Time*. Douglas, C. (ed.), Harvard University Press, 1985

(Cubo-Futurist) شهرت داشتند، می‌پیوندند. اوسپس با الکس کرچونیخ (Alexi Kruchonykh)، شاعر روسی به همکاری می‌پردازد و با کمک یکدیگر دست به انتشار کتابی می‌زنند که توسط دست به چاپ رسیده و در آن پراز شعرهای بشدتنبنانی و هزل بود. این شعرها را خود آن (Zaum) یا فرامعنی (Beyibsense) می‌نامیدند که حاوی لغاتی جدید بودند و زبان آن بر ریشهٔ اسلاو یک استوار گشته بود. صداها با حروف الفبای جدا از هم نشان داده می‌شدند، چرا که خلبنیکف و کرچونیخ هر دو بر این باور بودند که این صداها حامل احساساتی است که به میانجی‌گری معنی احتیاجی ندارد و به همان خوبی معانی تجریدی از شکل قوی برخوردارند.

جنگ جهانی اول شرایط طاقت‌فرسائی را در روسیه بوجود آورد که تمام کوشش مردم برای دفاع از خود گشته و حالتی اضطراری بر جامعه حکمروا بود. خلبنیکف نیز از دیگران متشنی نبود و با آن که از خدمت نظام متنفر بود (مارش، فرمان، این‌ها ریتم احساس را در من می‌کشند و مرا دیوانه می‌سازند) در سال ۱۹۱۶ وارد خدمت ارتش می‌شود. این خدمت تا زمان انقلاب فوریه و اکتبر بطور متناوب ادامه داشت. در سال ۱۹۲۱ نیز پس از انقلاب بعنوان یک روزنامه‌نگار و سخنران غیرنظامی به‌همراه ارتش سرخ وارد شمال ایران می‌گردد. این سفر بر تخیلات او تأثیر عمیقی می‌گذارد و شرق او را مسحور خود می‌سازد. در اواسط آوریل این سال به انزلی می‌رود، مدتی بعنوان معلم سرخانه در خانهٔ تالش خان زندگی می‌کند و به سیاحت در سواحل و دهات این ناحیه می‌پردازد. شعرهایی که در این دوره سروده، سراسر گویای وقایع و موضوعاتی است که در ایران با آن برخورد کرده است.

هنوز یکسال از بازگشت خلبنیکف از ایران نگذشته بود که در سی و شش سالگی توسط بیماری تیفوس و مالاریا از پای در می‌آید. دوران کوتاه زندگی او سرشار از تولید کارهای گوناگون بود. اعم از اینکه او را اتو بیانی، آنارشیست و یا کوبو فوتوریست بنامیم، کارهای منحصر بفرد و باارزشی را ارائه داده است. علاوه بر شعرها و نمایشنامه‌ها، داستان‌ها و مقالاتش، او بیانیه‌های سیاسی و هنری بر تاریخ، آرشیکت، مسائل اجتماعی، تئوری ادبیات و قطعاتی برای شرح وقایع آن زمان بعنوان روزنامه‌نگار می‌نویسد. اشتیاق او به آترناسیونالیسم در سیاست و هنر این انگیزه را در او برانگیخت که تشکیلاتی را ابداع نماید که رؤسای کرهٔ زمین نامیده می‌شد. این تشکیلاتی را که او بعنوان حکومت جهانی، دانشمندان، نویسندگان و متفکران ابداع کرده بود در اختیار خنثی نمودن عملکرد بد کاران اجتماع می‌گشت که دولتهای سیاسی آن‌ها را پرورش داده بودند.

درباره هنر سرودن شعر

مردم میگویند شعر باید قابل فهم و درک باشد درست مثل یک اطلاعیه یا تابلو که در خیابان می بینیم و روی آن با کلمات ساده و قابل فهم نوشته شده «فروشی است» اما یک اطلاعیه ساده و قابل درک دقیقاً یک شعر نیست چون اگر اینطور فکر کنیم باید نقش فریبندگی و افسون هجاها را ندیده بگیریم. آن چیزهایی که ما بآنها کلمات جادویی میگوئیم مثل زبان مقدس شرک و کفر، کلماتی مثل «شاکادام، ماکادام، پیتر، باترو» - اینها یک دسته هجاهای محض هستند که عقل به معنای آن پی نمیسپرد و خود دارای یک فرامعنی (beyond sense) هستند که توده مردم در گفتگویی خود از آن استفاده میکنند. سرچشمه توانایی و قدرت شگفت انگیز شعر را این کلمات نامفهوم و هجاهای سحرانگیز دانسته و سرنوشت انسان را تحت نفوذ مستقیم آنها پنداشته اند. این کلمات قدرت سحرآمیز فراوانی دارند. اینها مدعی هستند که توانایی نظارت بر خیر و شر و فرمانروایی بر قلوب دلباختگان را دارند. دعا و نیایش بسیاری از ملل بزبانی نوشته شده که برای نیایش کنندگان نامفهوم است. آیا یک هندو «وداس» را می فهمد یا روسها زبان کلیسای قدیمی اسلادینک را درک میکنند. لهستانی ها و چک ها هم زبان لاتین را نمی فهمند ولی اثر و نفوذ فراوان یک نیایش که بزبان لاتین نوشته شده همانند اطلاعیه ایست که بزبان ساده و مفهوم در خیابان نوشته شده است و بر این اساس است که زبان هجاهای سحرآمیز و فریبنده داور و قضاوت روزمره عقل سلیم را درباره خود رد میکند.

حقایق نهفته در صداهای جدا از هم مثل ش، م، و، و غیره ممکن است عقل بیگانه و عجیب را از تفکر باز دارد. ما هنوز این صداها را نمی فهمیم و باین حقیقت صادقانه اعتراف میکنیم. ولی تردیدی نیست که توالی این صداها حقایقی جهانشمول را تشکیل میدهند که از برابر روان بیدارمان میگذرد. اگر روان را شکافی بدانیم که میان حکومت عقل و طوفان احساسات وجود دارد آنوقت سحر و فریبندگی و فرامعنی بودن زبان بر حکومت عقل و طوفان احساسات اثر میکند و این فریاد است خطاب به بیداری عقل و مثالی عالی از فرمانروایی توده ها بر زندگی زبان و خورد. یک شیوه قانونی که در موارد نادر بکار گرفته میشود. یک مثال دیگر: خانم سوفیا کوالوسکایا در ریاضیات استعداد دارد. آنطور که خودش میگوید او باین حقیقت پی برده بود که هم کاغذ دیواری های مهد کودکش عجیب و غریب است و هم

صفحات کتاب جبر پیشرفته عمومی. باید باین نکته توجه داشت که برای زبان که
نیمی از جمعیت دنیا را تشکیل میدهند دنیای ریاضیات حوزه‌ای محدود است.
کوالوسکایا یکی از زنان معدودیست که باین دنیا راه یافته است.

آیا یک کودک هفت ساله علائمی نظیر علامت تساوی - توان‌ها - پرانتزها یا
تمام علائم سحرآمیز جمع و تفریق‌ها را میتواند بفهمد؟ البته که نمیتواند بفهمد. این
علائم نقشی تعیین کننده در زندگی او ایفا کردند و این تاثیر کاغذ دیواری ایام
کودکی بود که از او ریاضی دان مشهوری ساخت. بهمین ترتیب جادوی هر کلمه
حتی اگر قابل فهم نباشد اثر سحرآمیز خود را حفظ میکند و از قدرتش کاسته نمیشود.
شعرها ممکن است فهمیده شوند یا نشوند ولی باید خوب و واقعی باشد.

از مثال علائم جبری روی دیوار مهد کودک کوالوسکایا که تاثیری چنین قاطع بر
سرنوشت کودک داشت و از مثال هجاهای سحرآمیز این مسئله روشن میشود که ما
نمیتوانیم از تمام زبان‌ها انتظار داشته باشیم که مثل اطلاعاتی‌های خیابانی قابل فهم
باشند. گفتاری که از هوش و فراست سرشار مایه بگیرد حتی اگر قابل فهم هم نباشد
مثل بذری بر روی سرزمین حاصلخیز روح و جان فرو میریزد و سپس با گذشت زمان
بطرفی مرموز جوانه هایش آشکار میشود. مگر خاک بذری را که دهقان مانند نوشته
روی آن میپاشد می‌فهمد؟ نه نمی‌فهمد ولی باز هم در پاسخ به بذرها پاشیده شده
مزارع گندم در پائیز بارور میشوند.

مسئله منظور من این نیست که هر نوشته نامفهومی زیانست بلکه فقط میخواهم
بگویم اگر نوشته یا اثری برای گروه خاصی از خوانندگان نامفهوم بود نباید مردودش
دانست. ادعا شده است که شعرهای مربوط به کار و کارگر فقط باید توسط کسانی
سروده شود که در کارخانه کار میکنند. آیا این ادعا درست است؟ مگر نه اینست
که خلق و طبیعت شعر را در کناره گیری و گریزی از خود و در برخورد با
واقعیت‌های روزانه باید جستجو کرد؟ آیا یک شعر جز بیخودی از خود است؟ یک
شعر به دوری و گریزی از «خود» ارتباط دارد. زبان شعر باید بتواند در کوتاهترین
زمان ممکن دورترین فواصل در تصاویر و اندیشه‌ها را تصویر و ترسیم کند.

... پس جانی برای گریز از خود وجود ندارد. الهام همیشه بعنوان گمراه کننده
پیشینه شاعر نمایان میشود. شوالیه‌های قرون وسطی در باره گوسفندان روستائی
می‌نوشتند. لرد بایرون راجع به دزدان دریائی و بودا که شاهزاده بود در نوشته‌هایش
فقر را می‌ستود و از طرف دیگر شکسپیر محکوم بزدی بود ولی از زبان سلاطین
می‌نوشت. گوته فرزند یک بورژوازی فروتن هم، همین کار را انجام داد یعنی

نوشته‌هایشان وقف نمایش دادگاه زندگی است. جلگه‌نشینان ناحیه چرسکی در قطب شمال هرگز جنگ را نشناخته‌اند اما آوازه‌های حماسی درباره ولادیمیر و شوالیه‌های قهرمانش که مدت‌هاست در دنیای فراموش شده در آنجا هنوز زنده نگهداشته‌اند. اگر ما خلاقیت هنری را بعنوان بزرگترین مآخذ و ریشه ممکن رشته تفکر از محور زندگی خالق اثربشناسیم و بمثابه‌گری از خود آنوقت دلیل خوبی خواهیم داشت برای اینکه معتقد باشیم حتی شعرهایی که درباره خط تولید کارخانه سروده میشود باید نه بوسیله کسیکه در خط تولید کار میکند بلکه توسط مردمی خارج از کارخانه ساخته شود.

همیشه کار برعکس است: کسی که از خط تولید دور است رشته افکار و تخیلاتش را تا دورترین رویاها میگستراند ولی شاعری که در خط تولید است، یا بدنمای تخیلات علمی پا میگذارد - رویاهای عجیب علمی درباره آینده سیاره زمین - مثل گاسته، یا به ارزشهای اساسی انسانی می‌پردازد مثل الکساندروسکی که در زندگی لطیف دل فرورفت.

www.iran-archive.com

چند موضوع برای بحث

«الو، الو، اهالی کره مریخ!»

۱- چگونه می‌توانیم خود را از سلطهٔ گذشتگانی که هنوز هاله‌ای از قدرت را در کرهٔ زمین بر جای نهاده‌اند برهائیم، بدون آن که شیوهٔ زندگی آن‌ها ما را آلوده سازد (می‌توان صابون خلق نمودن کلمات را بکار گرفت) و بگذاریم آن‌ها در میراثی که توسط خود کسب نموده‌اند، همانند موربانه‌های بدطینت نابود گردند؟ تقدیر ما بر آن است که با ریتم و زمان (rythm and time) برای کسب حقوق خود که همانا رهائی از عادات ناپاک گذشتگان است بجنگیم و این حقوق را بدست آوریم.

۲- چگونه می‌توانیم لکوموتیو سریع‌السیر نسل جدید را از واگن‌های اسقاطی نسل قدیم که همچون بختگی بدان متصل گردیده رها سازیم؟

۳- ای کهنه اندیشان! قصد شما این است که بشریت را از پیشرفت سریع بازداشته و لکوموتیو خروشان جوانان را که قصد گذار از قله‌های فرا رویشان را دارد متوقف نمایند. ما قفل ماشین‌های شما را شکسته‌ایم و محموله‌های آن را که چیزی نیست جز سنگ قبر برای جوانان، می‌بینیم.

شما با جنگ انداختن توسط واگن زمینی خود به ستاره‌ها، لکوموتیو ما و صفر جسورانه‌اش، قصد سواری مقت دارید.

[۱۹۱۶]

از: و. خلیبکف
برگردان م. طاهایی

شب‌های ایران

ساحل

آسمان. ستارگان.

آسوده خاطر دراز می کشم

نه بالشی از پر که زیر سر نهم و نه سنگی:

فقط کهنه کفش یک ملوان.

همانی که سامورودف در آن روزهای سرخ بیای داشت

به هنگامی که بر عرصه دریا شورش برپا نمود

و کشتی سفیدها را در کرازنوسک به آب‌های سرخ راند،

اندک اندک هوا تار یک می شود، تار یک.

«رفیق، کمکی کن!»

یک ایرانی سیه چرده، ندا می دهد،

او علف‌های هرزه را از زمین بر می دارد

تسمه او را کشیدم

و او را کمک کردم

برای برداشتن بارش

«ساتول!» (یا «تشکر»، آنچه که ما می گوئیم).

او در تار یکی ناپدید شد.

و من در تار یکی نجوا کردم

نام مهدی را.

مهدی؟

جیرجیرکی از سیاهی به بیرون پرواز کرد

و در یای خروشان

پروازش مستقیم بسوی من بود،
دو بار بالای سرم چرخید،
بال هایش را جمع کرد و روی موهایم نشست.
ابتدا آرام و ساکت بود، اما
ناگهان نغمه اش را آغاز کرد.
او شمرده گفت، آنچه را که باید می گفت
با زبانی که هر دوی ما می فهمیدیم.
گفته هایش خوش آیند بود و مصر
ما یکدیگر را می فهمیدیم!

پیمانی در شب و تار یکی
با صدای جیرجیرک
او سپس بالهایش را جمع کرد، بادبانهایش را،
و پروازکنان دور شد.
در یا صدایش را محو کرد
و نشان بوسه ای بر کرانه
رُخدادها چنان بود!
که من در اینجا بازگو نموده ام.



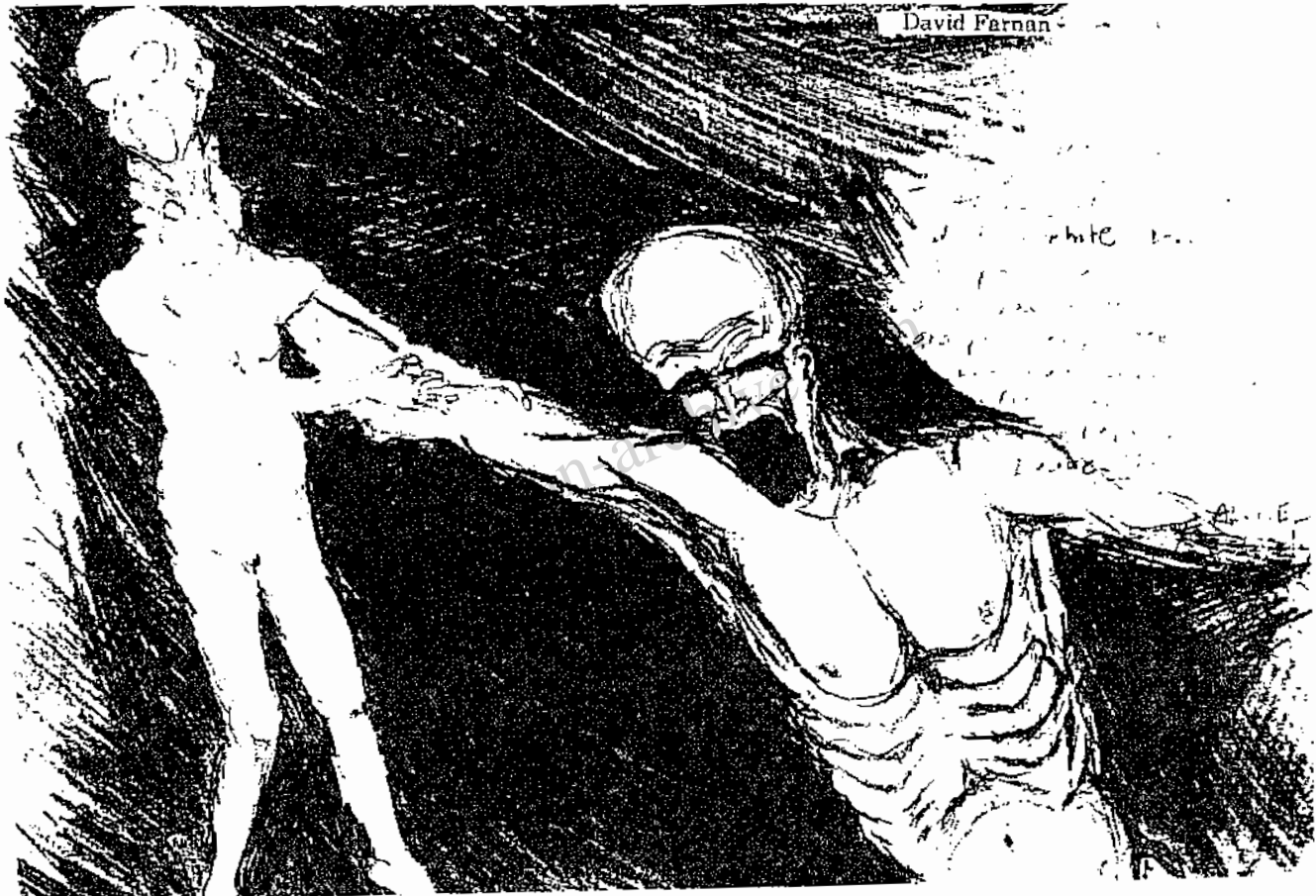
David Farnan

11



David Farnan

David Farnan



1.1

گئورگ لوکاچ
برگردان م. نام

معضلات اخلاقی بلشویسم



پیشگفتار مترجم

نوشته حاضر نخستین بار در دسامبر ۱۹۱۸ در نشریه مجاری اندیشه آزاد (Szabadgondolat) . بچاپ رسیده است . لوکاچ هنگامی این مقاله را می نویسد که هنوز مارکسیسم را نپذیرفته بود، اما در اوان همکاریش با حزب کمونیست مجارستان آن را بچاپ می رساند. چرخش ناگهانی لوکاچ به سوی بلشویسم کماکان ردپایی از ابهام بجای گذاشته است. چه عاملی باعث این چرخش غیرمترقبه شد؟ این نوشته بخوبی عناصری از تغییر موضع، یا بهتر بگوییم، انتخاب رادیکال لوکاچ را برمی نماید، زیرا زمان نگارش آن مطابق است بر تحول نظری او از موضع ضد سرمایه داری رمانتیک به موضعی شبه سوسیال دمکراتیک، و لحن اعتراف گونه آن آشکارا درگیری های درونی او را می رساند. در این نوشته او به نکات بغرنجی همچون مشکل حقانیت بخشیدن به استفاده از زور در هنگامه های تعیین کننده

تاریخی، فدا کردن اخلاقیات فردی بفتح اخلاقیات جمعی ای که ورای فرد جای دارند، تقابل بین عمل انقلابی و تحول دمکراتیک و درازمدت اجتماعی، تقابل نوآوری و پیشینه فرهنگی و... می پردازد. با اینکه تحولات تاریخی تا زمان حال بگونه ای به برخی پرسشها و دشواری های فکری او پاسخ داده اند، اما کماکان مسائلی که مطرح می کند برای سوسیالیستهای امروزی نیز می تواند منشأ یادگیری و تعمق باشد. مسئله این نیست که با انتخاب لوکاچ و نتایج بحث او موافق یا مخالف باشیم، بلکه مهم آنست که صادقانه و صمیمانه با مشکلات و معضلات موجود در هر حرکت سوسیالیستی روبرو شویم، آن گونه که لوکاچ در این نوشته با آن برخورد می کند.

— ما تصمیم گرفتیم که در اینجا احتمالات تحقق بلشویسم یا نتایج مفید و زیان بار آنرا در نظر نگیریم. راقم این سطور در توان خود نمی بیند که پاسخ قاطعی به این مسائل بدهد، و مهمتر از آن، و برای تفهیم بیشتر مطالب، بحث درباره نتایج عملی را تا اینجا می داند. تصمیم گیری علیه یا له بلشویسم، همانند هر موضوع واقعاً مهم، می بایستی که برپایه ای اخلاقی استوار شود. پس برای گزینشی واقعاً صادقانه، روشن ساختن درونی چگونگی چنین تصمیم دشواری بالاترین تقدم را دارد.

— طرح این مسئله از زاویه ای اخلاقی از آنجهت حقیقت دارد که بیشتر مباحثات درباره بلشویسم حول «آماده بودن» شرایط اقتصادی و اجتماعی برای یک انقلاب بلشویکی بی وقفه می گردد. اما نظر پردازیهایی از این گونه، ما را به جایی رهنمود نخواهند کرد. زیرا، به عقیده من از پیش دانستن آن امکان پذیر نمی باشد.

— اراده نمودن به تحقق بی وقفه و بی شرط بلشویسم به اندازه شرایط عینی، بخشی ناگستنی از «آماده بودن» شرایط را تشکیل می دهد. از سوی دیگر، اینکه بگوییم یک انقلاب بلشویکی پیروزمند می تواند به نابودی دستاوردهای بزرگ فرهنگی و تمدن میانجامد بر روی مردمی که، بدلائل اخلاقی یا از جهت ملاحظات تاریخی - فلسفی بدین انقلاب روی آورده اند، تاثیرگذار نیست. این انقلابیان، با ابراز و یا عدم ابراز تأسف، به این مسئله توجه دارند و ناگزیر بودن آنرا می پذیرند. آگاهی به این مسئله اهداف آنها را تغییر نمی دهد، و نباید هم بدهد. زیرا آنها

خوب می دانند که تحول جهانی - تاریخی در چنین مقیاسی ناگزیر از نابود ساختن ارزشهای کهن است. پافشاری آنان بر بنا نهادن ارزشهای نوین بدانان اطمینان می دهد که قادر خواهند بود این زبان را برای نسلهای بعد جبران کنند.

- بنا بر این بنظر می آید که یک مشکل اخلاقی جدی برای هر سوسیالیست واقعی حل شده باشد، و هیچ چیز نباید میان او و انتخاب انقلاب بلشویکی قرار گیرد. با این همه، اگر احتیاج نباشد که «آمادگی» شرایط و نابودی ارزشهای کهن را در نظر بگیریم، چیست که می تواند، بی وقفه و بدون شرط، بر سر راه تحقق هدفهایمان قرار بگیرد؟ آیا می توان کسی را که تصمیم به بردباری و بررسی و مشاوره گرفته، یعنی سازش (Compromise) را پذیرفته هنوز یک سوسیالیست خواند؟ اگر یک غیر بلشویک به دیکتاتوری یک اقلیت بنام دمکراسی خرده بگیرد، او با پاسخ هواداران لنینین روبرو خواهد شد، که بر طبق ارشاد رهبرشان، فقط صفت «دمکراتیک» را از نام و برنامه حزب خود برداشته و بجای آن خود را «کمونیست» می نامند.

- بنا بر این طرح اخلاقی مسئله بسته به گونه ایست که به نقش دمکراسی می نگریم، یعنی اینکه دمکراسی را یک تاکتیک موقتی برای جنبش سوسیالیستی می دانیم، و وسیله ای مفید که بکار مبارزه علیه تضمین قانونی تروریستی قانون طبقات سرکوب گر می آید، یا اینکه دمکراسی واقعاً بخشی جداناپذیر از سوسیالیسم است. اگر دومی درست باشد، نمی توان بدون تأمل در باره پیامدهای اخلاقی و ایدئولوژیک از دمکراسی صرف نظر کرد. بنا بر این هر سوسیالیست آگاه و مسئول به هنگامی که به ترک اصول دمکراتیک می اندیشد با مشکل اخلاقی خطیری روبروست.

- در گذشته، بندرت فلسفه تاریخ مارکس به اندازه کافی از جامعه شناسی او تفکیک شده است. بنا بر این به این مسئله کم بها داده شده است که دورکن اساسی سیستم او، مبارزه طبقاتی و سوسیالیسم، که به تقسیم طبقاتی و استثمار پایان می دهند، در رابطه ای تنگاتنگ با یکدیگرند اما بهیچ روی بازده یک سیستم فکری یکان نیستند. اولی یافته فاکتی جامعه شناسی مارکسیست است که از اهمیتی دوران ساز برخوردار است. مبارزه طبقاتی همواره نیروی محرک همه گونه نظم اجتماعی بوده، و همزمان، یکی از اصول توضیح دهنده پیوستگی های حقیقی و واقعیت تاریخی می باشد. سوسیالیسم، از سوی دیگر، بر نهاد آرمان گرای فلسفه تاریخ مارکسی می باشد: این هدف اخلاقی نظم جهانی آینده می باشد. (با هم

نهادی دو مقوله متفاوت از واقعیت در یک سطح، هگلیسم مارکس کمابیش بر این آشفستگی فکری دامن زد). با اینکه مبارزه طبقاتی پرولتاریا می‌بایست که نظم جهانی نوین را بازآورد، اما خود تجسم نظم جهانی نوین نیست.

— همانگونه که مبارزه طبقاتی پیروزمند بورژوازی نشان داده، رهایی پرولتاریا لزوماً به معنی پایان یافتن همه گونه تسلط طبقاتی نخواهد بود. از زاویه جامعه‌شناسانه، این فقط جایجایی طبقات را در پیش خواهد داشت: ستم‌گران پیشین تبدیل به طبقه ستم‌دیده می‌شوند. از آنجا که پیروزی پرولتاریا به معنای رهایی آخرین طبقه ستم‌دیده است، این پیروزی پیش شرطی بی‌چون و چترا برای رسیدن به دوران آزادی واقعی است، هنگامی که دیگر نه ستم‌گری باشد و نه ستم‌دیده‌ای. اما این فقط یک شرط است — و بدین ترتیب نکته ایست منفی. جستجو در پی نظمی جهانی و رای توضیحات جامعه‌شناسانه و قوانینی که مجری واقعیت اجتماعی هستند، یعنی جستجو در پی یک نظم جهانی دموکراتیک، یک پیش شرط مطلق برای دنیایی واقعاً آزاد می‌باشد.

پس اراده‌ای که و رای گویش جامعه‌شناسانه داده‌ها می‌رود وجه ضرور جهان‌بینی سوسیالیستی است، که این بدون آن همچون خانه‌ای پوشالی فرو خواهد ریخت. این اراده دقیقاً همان چیز است که پرولتاریا را قادر ساخت که بعنوان طبقه مسیحایی (Messianic) تاریخ جهانی عامل نجات اجتماعی بشریت شود. بدون این وجه مسیحایی، راه پیروزمندان سوسیال دموکراسی مقدور نمی‌گشت.

— انگلس به درستی ادعا نمود که پرولتاریا تنها وارث مشروع فلسفه کلاسیک آلمانیت، ایده آلیسم نه‌دیگر زمین‌گیر تفکر کانت - فیختی که می‌خواستند دنیا را بگونه متافیزیک‌ی متحول سازد اینک به عمل مبدل می‌شد. هنگامی که پرولتاریا در راهی مستقیم بسوی هدف قدم نهاد، تئوری تبدیل به پراکسیس انقلابی شد، در حالی که زیاشناسی شلینگ و فلسفه حقوقی هگل راهی ارتجاعی در پیش گرفتند.

— بی‌شک مارکس تا حد زیادی بر مقوله «زبردستی» (Listder Idee) هگل در پی ریزی روند تاریخی - فلسفی خود اتکاء نمود، روندی که مدعیست پرولتاریا، هم‌زمان با مبارزه برای دلبستگی‌های طبقاتی خود، دنیا را نیز برای همیشه از شر استبداد خواهد رهانید. در زمان تصمیم‌گیری‌ای که فرا رسیده است، نمی‌توان از دوگانگی‌ای که میان واقعیت تجربی (Empirical) بی‌روح و هدف انسانی - یعنی هدف آرمان‌گرایانه و اخلاقی - شکاف ایجاد کرده چشم پوشید. حال خواهیم دید که آیا نقش نجات‌دهنده سوسیالیسم در حکم تعابلی داوطلبانه و مطلق

در راه نجات بشریت است یا پوسته ای ایدئولوژیک بدور دلبستگی های طبقاتی . اگر دومی درست باشد، آنگاه فقط در محتوا با سایر دلبستگی های طبقاتی تفاوت خواهد داشت؛ و نه بطور کیفی یا اخلاقی . (بگذارید بیاد آوریم که در قرن هجدهم تمام تئوریهای بورژوازی دربارهٔ رهایی، مدعی رها ساختن بشریت بودند، یعنی همان تئوری آزادی عمل (Laissez-faire). وجههٔ ایدئولوژیک این تئوریها از پیش هنگامی که در نهایت دلبستگی های طبقاتی توفیق یافتند، در طول انقلاب فرانسه آشکار شد).

— چنانچه آرمان سوسیال دمکراسی واقعی — یعنی تحقق سیستم سیاسی ای که هیچ سهمگری طبقاتی نمی شناسد — فقط یک ایدئولوژی بود، ما اکنون با یک معضل اخلاقی روبرو نمی بودیم. مشکل اخلاقی ما از آنجا حاصل می شود که سوسیال دمکراسی فقط یک هدف نهایی دارد که به مبارزهٔ آن معنی واقعی می بخشد؛ پایان دادن به تمام مبارزات طبقاتی آتی، و پدید آوردن یک سیستم سیاسی که حتی احتمال تئوریک مبارزهٔ طبقاتی را نیز معدوم می کند.

— حال دستیابی به این هدف یک امکان مشخص شده است. بنابراین ما با این معضل اخلاقی روبرویم: چنانچه ما بخواهیم از امکان تحقق هدفمان سود جویم، می باید که دیکتاتوری، ترور، و سهمگری طبقاتی ای را که با آن می آید بپذیریم. ستم طبقاتی موجود می باید که با ستم پروتلار یا تعویض گردد — به یک سخن راندن شیطان بکمک اهریمن (Beel Zebub) — به این امید که این آخرین و لذا عیان ترین و بی رحم ترین ستم طبقاتی سرانجام خود را از بین برده و همراه آن همیشه به ستم طبقاتی پایان دهد. هر آینه تصمیم بگیریم که نظم جهانی نوین را از طریق روش های دمکراتیک محقق سازیم (و بیان آن ضرور نیست که دمکراسی واقعی مطلوب است که هیچگاه و هیچ کجا در جهان تحقق نیافته است، حتی در دولتهای به اصطلاح دمکراتیک)، ما با خطر تأخیری ابدی روبرویم، زیرا امکان دارد که بیشتر مردمان خواهان این نظم جهانی نوین نباشند. اگر ما از تحمیل آن بر اکثریت خودداری کنیم، تنها چاره همانا آموزش و روشنگری خواهد بود، و بردباری به این امید که روزی بشریت، از طریق عمل آگاهانه، به آنچه که مدتهاست بسیار کسان تنها چارهٔ مشکلات دنیا می دانند دست یابد.

— تصمیم هر چه باشد، در هر دو انتخاب خطر ارتکاب گناهی نابخشودنی و خطاهایی بشمار نهفته است. همه باید با این حقیقت روبرو شوند، که بتوبهٔ خود،

به یک معضل اخلاقی واقعی منجر می شود. پیامدهای اخلاقی انتخاب دوم کاملاً مشخصند: لازمه اش یک وحدت موضعی میان احزاب و طبقاتی است که منافعشان بر منافع سوسیال دمکراسی منطبقند اما در رابطه با هدف نهایی با هم دشمن و مغایرند. لذا باید که موازین تاکتیکی درستی یافت که همکاری را ممکن سازد اما نه نابی هدف نهایی را به خطر اندازد و نه عطش پویش را کاهش دهد.

— در اینجا، خطرات کجروی آشکاری شوند: مشکل است اگر نه غیرممکن که از راه مستقیم و تنگی که بسوی تحقق هدف می رود خارج شویم بدون آنکه اجازه دهیم حاشیه روی ها خود تبدیل به اهداف شوند. و کند کردن عمده پیشرفت بسوی هدف نهایی بناچار عطش پویش را کاهش خواهد داد. لذا ما با یک معضل واقعی روبرویم که می توان چنین آنرا بیان نمود: چگونه می توانیم به اصول دمکراتیک در راه تحقق سوسیالیسم وفادار بمانیم بدون آنکه اجازه دهیم سازشهای تاکتیکی در روانمان ریشه دوانند؟

— بلشویسم از آن نظر راهی مجذوب کننده پیش رویمان می گذارد که در پی سازش نیست. اما تمام کسانی که مجذوب این راه می شوند شاید کاملاً از پی آمدهای تصمیم خود آگاه نباشند. مشکل آنان را می توان چنین طرح نمود: آیا می توان با ابزاری دو نمایه به نیکی دست یافت؟ آیا آزادی از طریق سرکوب بدست می آید؟ آیا هر نظم جهانی نوینی می تواند از مبارزه ای سربرآورد که تاکتیک های بکار برده در آن فقط از لحاظ تکنیکی با آنچه که نظم دنیای منقرض پیشین بکار می برده متفاوتند؟

شاید بتوانیم به پیش فرضهای جامعه شناسی مارکس که در آن تاریخ متشکل از سلسله پیوسته مبارزه طبقاتی میان سرکوبگران و سرکوب شوندهگان می باشد رجوع نماییم. در نتیجه، مبارزه پرولتاریا نیز نمی تواند از حوزه این «قانون» خارج باشد. اگر این مسئله درست باشد، معنی ایده آل سوسیالیسم، همانگونه که اشاره رفت، چیزی بیش از دل بستگی های مادی پرولتاریا و ایدئولوژی نخواهد بود. اما اینچنین نیست. و چون چنین نیست، این فرض تاریخی نمی تواند مبنای پویش بسوی نظم نوین جهانی قرار گیرد. ما نباید نادرست را نادرست بدانیم، سرکوبگری را سرکوبگری، و سرکوب طبقاتی را سرکوب طبقاتی. باید باور کنیم — و این مفهوم واقعی این عبارت است: «آنها باور دارم زیرا که نامعقول است» *Credo quia absurdum est* — که هیچ گونه مبارزه طبقاتی جدیدی از دل این مبارزه طبقاتی برنخواهد خامست (که منجر به طلب نمودن سرکوبی جدید شود)، مبارزه ای که

دنباله همان سلسله دیرین مبارزات بی هدف و بی معنی خواهد بود — بلکه این سرکوب عناصر انحلال خویش را در خود خواهد داشت.

— بنابراین مسئله ایمان به راهی است که گزیده خواهد شد — چنانچه این در مورد هر پرسش اخلاقی صادق است. به نظر بسیاری ناظران نقاد که در این مورد خاص عقایدی سطحی دارند، بسیاری سوسیالیستهای کاربدیده از آنجهت در پیوستن به بلشویکها درنگ کرده اند که ایمان آنان به سوسیالیسم بطور جدی سست شده است. باید اذعان کنم که من این تفسیر را مردود می شمارم زیرا این دیدگاه را رد می کنم که برای انتخاب «قهرمانی آتی» بلشویسم نیاز به باور عمیقتر است تا قبول راه دمکراتیک، که بهیچ روی قهرمانانه بنظر نمی آید اما نیازمند یک حس عمیق تمعهد به نبرد بیست دشوار که در برگیرنده روندهای دراز مدت و جانکاه از آموزش و انتظار است.

— آنان که راه نخست را بر می گزینند در پی آنند که ناپی باور خود را حفظ نمایند، که در مورد راه دوم فدا خواهد شد. این خودفدایی در عوض به حفظ معنای مرکزی سوسیالیسم دمکراسی، یعنی تحقق سوسیالیسم دمکراسی در تمامیتش و نه بصورتی پاره پاره کمک می نماید. بگذارید دوباره تأکید کنم: بلشویسم بر این فرض متافیزیکی تکیه دارد که راه بد هدف خوب را بدنبال خواهد داشت، یا همانگونه که رازومیکس در جنایت و مجازات داستایفسکی می گوید، می توانیم با دروغ گویی خود را به حقیقت برسانیم.

— راقم این سطور در این باور سهیم نیست، بنا بر این یک مشکل اخلاقی حل نشدنی را در بطن جایگاه بلشویکی می بیند. در رابطه با دمکراسی، «فقط» تلاشهایی فرانسائی می طلبد، در شکل از خودگذشتگی و تزکیه امیال (Renouncement) از کسانی که آگاهانه گزیده اند و آماده اند تا صادقانه این راه را بپیمایند. معهذاً، با اینکه ممکن است برای دنبال کردن راه دمکراتیک نیاز به نیروی فرانسائی باشد، ما را با آن پرسشهای بی پاسخی که مشکل اخلاقی بلشویسم برابریان می گذارد روبرو نمی کند.

ندانستی که گل...

ندانستی که گل حقیقت آفتاب است

نه درخت

در آفتاب بنشینیم

تا گل کنیم.

□

چشمانت انگورها را به رسیدن می خواند

هزاران رنگ مردانه مهاجم

هنوز خود را رنگ نمی دانند

و ما

جدا از یکدیگر

به نخستین تجربه بهار خوابها مان رسیده ایم

— بهاری در بیداری آسمان زخمی شرق —

□

انسان بیان نشده

کلمات مه آلود را

در صبحهای متورم حس

دفن می کند

و آسمان شرق

بر بامهای ما

زخمش را

از یاد

برده است.

لبه واقعیت

ما با طرح سکوت خویش رهسپار صحرا شدیم
تا آنانی را که در سایه های خویش دفن شده بودند تماشا کنیم.

□

از پشت پنجره ی خون خویش نگر بستیم:
خاکستر سفالین
سنگستان بی درخت
سایه های خاموش.
و سکوت چون فرقه ی کوچک می چرخید.

□

آنها هر یک بدشمن رو بروئی خود نگر بسته بودند:
آنهائی که روزی بسان چلنگر
امید را صیقل می دادند...

آنهائی که روزی خشم را چون کهنه بور یائی چنگ می زدند...
اکنون انتظار خاک و جرم واقعیت بر دوششان سوار است.

□

ما اکنون با تصویر سکوت خویش بازگشته ایم
از خشم پنجره، با خون خویش طرح همه آنها را بروی شیشه کشیده ایم،
و اکنون بر فردای سیاه خویش گریانیم.
دیگر آبشخور پیکرهای تشنه ی ما کجا خواهد بود؟
ما غواصان مردابها خواهیم گشت...
به امید مرور اید دوستی و همزادی.

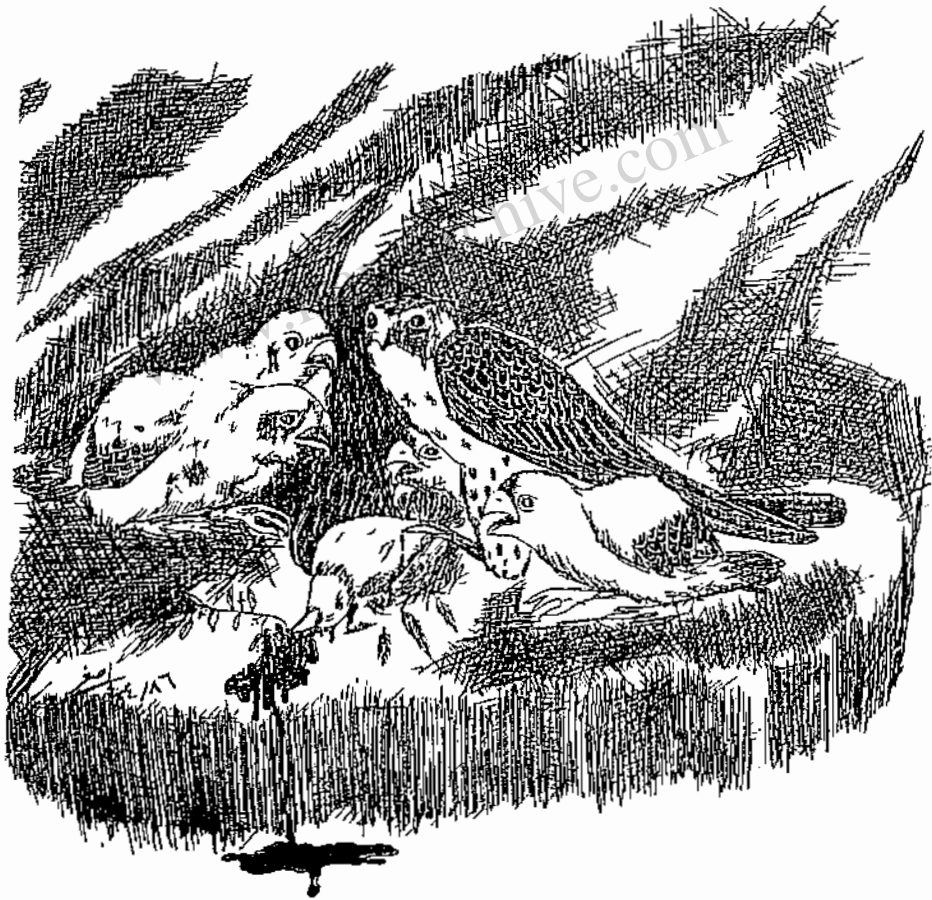
□

و ما از زمین با تصویر همه‌ی آنها روئیدیم
طرح له شده‌ی آنها روی شیشه‌ی پنجره
از زخم سنگ سماجت کودکان شکست

□

و من اکنون در راهم

تا امیدم را در دره‌ای مدفون کنم
تا آیندگان لاله‌ی وحشی مزارم را گل گلدان امید خویش نکنند.



شعر

شعر آوای کوسی است بلند
تا به عرش

بینهایت

که خلاف مسلسل، جان را نمیگیرد.

و بدرستی مقصدی را نشانه دارد
که سالهاست نهفته تولد زندگی،

آسیمه

به انتظار جشن خویش است.

شعر،

زیبائی جنون‌آمیز

لحظه برخورد دویلک است

در آستانی که،

بدیدار چهره‌ای باز شتابانیم

و احساس لبها

که بشکوه

لبخندی گشوده خمیده‌اند

و انحناى فارغ چشم و ابرو

با برقی از مهر

پیوند انسان را با سرشت او

در لای صدفهای آهکی

که بشوق خواستن نیمه بازند

مژده میدهد.

شیکاگو

۲۷ دسامبر ۱۹۸۷

نگاهی به امروز

امروز که اسبی زیر پایمان نیست
جز سایه ای ز سواره قدرت نداریم
با آزادگی و ایمانی گستاخ

راسخ و محکم میگوئیم

ما برای همیشه دروغ و دماغویزی

کتمان حقیقت

واقعیت عین

کعبود درون

و طغیان برون را

با خطی درشت در تاقچه قاب کرده ایم

و با هر نگاهی به آن

در درون پنهان

و در گفتار کتمان میکنیم

روز را شب خواندن

گنذاب را زلال دیدن

مرداب را چمن خواندن

گره کور را در خواب گشودن

فرار از خود

پناه به خود

زیر چتر شکسته

فردا را برایمان دیروز میازد

و فرزندانمان را

به پدر بزرگهای پر قدرت پوشالی تعویض

چرخش با پرگار به نقطه اول .

شیکاگو

۱۳ جوئن ۱۹۸۶

پیوندهای گسسته

بیائیم تنهاییمان را در آتش اندازیم با حضور هم
 بیائیم لحظه های هم را بهم بیافیم با گیوان هم
 بیائیم گرما را حس کنیم با دستهای هم
 بیائیم اعتماد را تجربه کنیم با نگاه هم
 بیائیم با نگرشی نو در هم نظر کنیم با رعایت هم
 بیائیم بییکار با خود بگرویم با پشتوانه هم
 بیائیم آزادی خفته در زیر چکمه های هزاره ها را بیدار کنیم برای هم
 بیائیم از هم نگوئیم بخوانیم گوش کنیم بهم
 بیائیم رتبه های احترام سابق را مساواتی سازیم بین هم
 بیائیم بشکار طلوع رویم تک بتک تا خورشید را ببینیم همه با هم
 بیائیم زنجره های سالاری مرا که مردم بیدرانم پس دهیم همه با هم
 بیائیم تجاوز بدنای مرا ممنوع سازیم بهم
 بیائیم سازنده تاریخ ختم اعدام باشیم همه با هم
 بیائیم نقاشی ستاره ها را هدیه دهیم بهم
 بیائیم ماهیها را در شعر بخوانیم برای هم
 بیائیم نتهای حنجره قمری را پیوند دهیم با زندانهای هم
 بیائیم قفسها را بگشاییم صدای زندانها را برهانیم همه با هم
 بیائیم زیایها را اشارت دهیم بهم
 بیائیم لذتهای شدن را سرودی سازیم بهم
 بیائیم لبخندها را پلبی سازیم برای هم
 بیائیم یاد گیریم تا بتوانیم دوست بداریم همه را هم
 بیائیم سر بفرزیم دوست بداریم عشق بوزیم همه با هم برای هم.

آرامش دوستدار، ملاحظیات فلسفی در دین، علم و تفکر. بینش دینی و دید علمی.

مؤسسه انتشارات آگاه، تهران ۱۳۵۹، ۱۳۸ صفحه.

در جامعه‌ای که استبداد به همراهی دین سابقه‌ی هزاران ساله دارد و فردیت مقوله‌ای ناآشناست، مفهوم تفکر و تفکر فلسفی بایستی امری مهم و جدی تلقی گردد. در فرهنگ ایرانی تفکر فلسفی موضوعی است روشن که از دین و علم مجزا و متمایز نگردیده و چنان در هم آمیخته‌اند که بودنشان بدیهی بنظر می‌رسد. بی دلیل نیست که در تمدن ایرانی فیلسوف می‌تواند هم در نقش عالم و هم متکلم و یا صوفی ظاهر گردد؛ یا روشنفکر «سکولار» خود را با یک عالم و متکلم هم‌پروژه بیابد.

کتاب ملاحظیات فلسفی... کوششی است در توضیح تمایز مابین دین و علم و راهیابی به تفکر فلسفی و نشان دادن تفاوت اساسی آن با بینش دینی و دید علمی. در حقیقت می‌توان آن را نقدی بر بینش دینی دید علمی نیز تلقی کرد.

کتاب آرامش دوستدار مطالعه‌ای است وزین در ماهیت دین و هم در این رابطه اشاره به ماهیت تفکر فلسفی نیز می‌باشد، اگرچه آرامش دوستدار مطالعه‌ی مفهوم فلسفه و تفکر فلسفی را در کتاب دیگری وعده داده است. او می‌خواهد نشان دهد که هیچ رابطه‌ی درونی بین تفکر فلسفی، بینش دینی و دید علمی وجود ندارد و بعلت تسلط بینش دینی، فرهنگ ایرانی همواره از عدم وجود تفکر رنج برده است. این موضوعی است که آرامش دوستدار با دقت و پشتکار، چه در این کتاب و چه در نوشته‌های دیگرش دنبال کرده است. شاید او اولین کسی باشد که با نشان دادن ماهیت بینش دینی، عدم وجود تفکر و در نتیجه عدم وجود فردیت در فرهنگ ایرانی را برملا می‌کند.

ملاحظیات فلسفی... کتابی ست مهم که خواننده را تشویق به تفکر در باره خود و فرهنگ ایرانی کرده و بی‌شن دینی نهفته در خود را مورد سؤال قرار دهد. هم‌چنین این کتاب زمینه‌ی نقد را برای روشنفکری که به نوعی از تجددخواهی در ایران می‌اندیشد روشنتر می‌سازد. در جامعه‌ای که برای رهیافت از شرایط موجود به علت وجود بینش دینی دوره بیشتر پیشنهاد نشده است، ملاحظیات فلسفی... را

نقد آن دو راه نیز می‌توان تلقی کرد. راه اول از طریق شناخت علمی، شرایط موجود را به معارضه جویی می‌طلبد و دین و دولت و... را مورد نقد قرار می‌دهد. راه دوم شرایط موجود را از طریق سنت و «روح ازلی» مورد تهاجم قرار داده و خواهان بازگشت به گذشته می‌باشد. اما راه سوم از طریق تفکر فلسفی هر دو راه را به معارضه جویی می‌طلبد. در این پروژه آرامش دوستدار هم با پروژه‌ی افرادی مانند داریوش شایگان و یا سید حسین نصر درگیر می‌شود و هم با پروژه‌ی تجدیدخواهان دوره‌ی مشروطیت و بعد از آن، و هم چنین بعلمت ماهیت تفکر فلسفی او ما با پروژه‌ای بازروبرو هستیم.

در طول کتاب خواننده با متفکرین با ارزشی چون هایدگر و گوستا و منشینگر و... آشنا می‌شود. از نکات جالب یکی اینکه آرامش دوستدار برداشت عرفانی از هایدگر را که در جامعه‌ی ما توسط عده‌ای و از جمله داریوش شایگان انجام گرفته، با مراجعه به خود نوشته هایدگر به نقد می‌کشد.

ملاحظات فلسفی... از سه بخش تشکیل شده است: بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی که خود کتابی جداگانه خواهد بود. چنانکه نویسنده توضیح می‌دهد، روش بکاررفته در کتاب، روش منفی است، زیرا با شناختن بینش دینی و دید علمی می‌خواهد به شناخت تفکر فلسفی راه یابد؛ «این روشن از این جهت منفی است که با متعین ساختن ماهیت دین و ماهیت علم نخست نشان می‌دهد که فلسفه چه نیست، تا از آن پس به ابضاح این امر بپردازد که فلسفه چه هست» (۱۱).

گرچه وجه مشترک بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی در پرسش «جهان چیست و چگونه است» آشکار می‌گردد، اما این تشابه تنها ظاهری است. بینش دینی و دید علمی با پاسخ‌های خود «به دو گونه متفاوت خصلت پرسش را معدوم می‌کنند. این کار را بینش دینی از پیش می‌کند و دید علمی از پس» (ص ۱۵). تنها در فلسفه است که پاسخ، پرسش را از بین نمی‌برد بلکه پرسش را ژرفتر می‌کند. بینش دینی بر کلام قوی استوار است و کلام ضرورتاً همه چیز را از پیش می‌داند و پاسخ به پرسش از پیش در کلام نهفته است؛ بنابراین، ندانستن‌ها، محرک و انگیزه پرسش نیست. در دید علمی اگرچه پرسش انجام می‌گیرد اما بمحض اینکه پاسخ حاصل شد، پرسش از بین می‌رود؛ بر خلاف بینش دینی و دید علمی. آرامش دوستدار با رجوع به هایدگر می‌نویسد:

«تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش برآید و در آن استوار ماند.
تفکری که در تسخیر حیاتی پرسش نماند هرگز فلسفی نیست.

برعکس پاسخ در بینش دینی و دید علمی، پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرشش را نفی نمی کند یا ناپایدار نمی سازد و مورد پرشش را سهل تر نمی نماید، بلکه آنرا ژرفتر، پیچیده تر و دشوارتر می سازد. اما محور حیاتی بیشن دینی پاسخهایی هستند که در کلام بروز می کنند و کلام نفس مطلق شناسایی است. هرگاه چنین بگوئیم که تفکر فلسفی به نیروی پرشش زنده است، میتوانیم بگوئیم بیشن دینی به مرگ قطعی خواهد مرد بمحض اینکه نیروی پرشش واقعی در درون آن آزاد گردد» (ص ۱۹، تأکید از خود نو بنده است).

بیشن دینی جهان را خود می آفریند و از پیش می شناسد. آرامش دوستدار این را «سواد شناسائی الهی» می نامد: «بیشن دینی منحصرأ سواد شناسائی الهی است، چه نمی تواند جز آن ببیند و بگوید که بینائی و گویائی الهی می بیند و میگوید. بیشن دینی هرچه میافریند مطلقاً از پیش می شناسد و یا هرچه میشناسد مطلقاً از پیش می آفریند» (ص ۲۰). دید علمی برخلاف بیشن دینی جهان را نمی آفریند بلکه با آن روبرو می شود و می خواهد آن را همان طوری که هست بشناسد. اگر در بیشن دینی شناسایی بر اساس کلام قدسی است، در دید علمی شناسایی انسانی و بر انسان استوار است (ص ۲۱). دین چیست؟ آرامش دوستدار بنقل از گوستاو منشیگ چنین پاسخ می دهد: «[دین عبارتست از مواجههٔ درونی انسان با واقعیت قدسی و واکنش انسانی که در این مواجهه به نحوی از حیث وجودی از جانب قدسی تعیین می گردد]» (ص ۲۴). پس انسان دینی آن «کسی است که وجود درونی اش را قدسی متعین می سازد و در نتیجه واکنشی در او برمی انگیزد که پاسخ این انسان قدسی است» (ص ۲۵). در نتیجه چنین انسانی رابطه‌ی مستقیم با امور ندارد، بلکه وابسته‌ی قدسی و کلام اوست (ص ۳۲).

آرامش دوستدار به نکته‌ی پراهمیت «عامیت» بعنوان شاخص دین اشاره می کند. عامه برخلاف تصور رایج کسی نیست که بی فرهنگ یا بی‌سواد... می باشد بلکه عامه کسی است که از درون منفرد نیست، یعنی از «دیگری» متمایز نمی گردد و ماهیت و قوام وجودی اش را در جمع مشابهان میجوید و مییابد، یعنی در همشکلی، همسخی و همسانی. «عوام» و «خواص» هر دو می توانند به معنایی که دیدیم از عامه باشند، یعنی عاری از تفرد درونی باشند» (ص ۳۵).

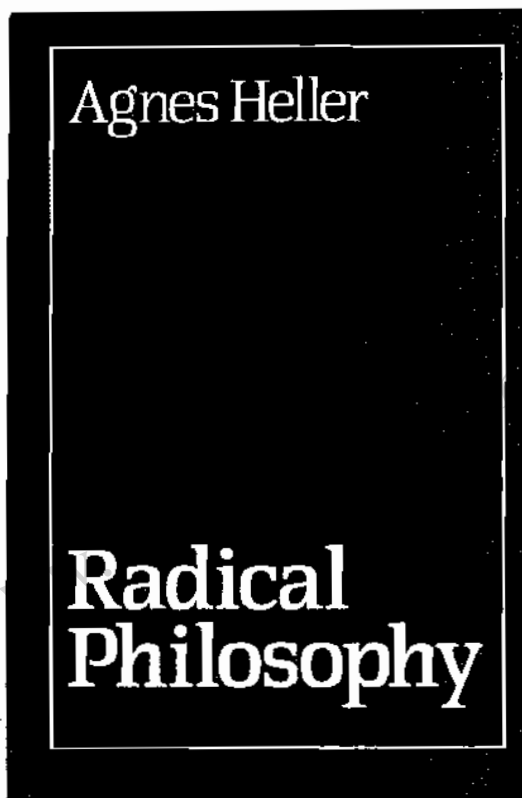
آرامش دوستدار در طول کتاب بیشن و دید را بترتیب برای دین و علم بکار می برد. بیشن و دید چیستند؟ اونکه را در واسطگی و بیواسطگی تشخیص می دهد.

«بیش آن است که امری را عیان بیابیم، امری را بیواسطه در یابیم. بیواسطگی
بیش در این است که خود دلیل و مدلول هر دو با هم است» (ص ۵۳). بدین دلیل
او دین و باورهای روزمره را بیش می داند و غیر قابل تغییر. او دید را به علم اطلاق
می نماید. برخلاف پیش، دید نحوه ای است که «علم برای ملاحظه و مشاهده امور
اتخاذ می کند... بدینگونه دید علمی یک دید اتخاذی است و می تواند بر حسب
ضرورت‌هایی تغییر کند... دید امری نیست که بیواسطه به کسی دست دهد بهمین
جهت هم آنرا نمی توان از دست داد. بلکه بر خلاف پیش فقط و همیشه می توان
آنرا، در حدی که ضرورت تغییرش ایجاب کند تغییر داد» (ص ۵۴).

آنچه تا بحال درباره کتاب **ملاحظات فلسفی**... گفته شد تنها نکاتی چند
بیش نبودند. این کتاب غنی تر از آن است که این معرفی ناقص ساده بتواند از عهده‌ی
توضیح نکات بحث در آن برآید. کتاب آرامش دوستدار و نوشته های دیگر او بایستی
با جدیدیت تمام مورد مطالعه و وارد دیسکورس روشنفکران گردد. زیرا این نقطه‌ی
کلیدی فرهنگی ماست که او نشانه می رود. زمینه‌ی نقدی که او مشخص
می نماید نه خردگرایی غربی را نادیده می گیرد و نه خردگرایی شرقی را به حال
خود می گذارد. بزبان دیگر همه چیز را در حیطه تفکر مورد سنجش قرار می دهد و از
عاقبت این نوع سنجش نیز هراسی بخود راه نمی دهد.

انوشه . م
فلسفه رادیکال ، آگنس هلر.

Heller Agness, *Radical Philosophy*, Basil Blackwel, Oxford, 1987. pp. 190.



فلسفه رادیکال را آگنس هلر پیش از اینکه کشور خود مجارستان را ترک کند نوشته است که برای اولین بار در سال ۱۹۷۸ در آلمان به چاپ رسیده است .
بحران مشروعیت فلسفه ، فلسفه را مجبور کرد که اول روش و سپس وظیفه خود

را مورد پرسش قرار دهد. سیستم سنجش کانت در پاسخ به چنین پرسشی انجام پذیرفت. کانت استقلال دو باره فلسفه را با نشان دادن غیرممکن بودن خرد ناب بدست داد. البته برای او محدودیت خرد و محدودیت فلسفه عقب گردی در مقابل دین و علم نبود. چهل سال بعد از کانت، فویرباخ به نقد فلسفه های پیشتر از خود نشست و تمامی آنها را نظری (Speculative) نامید و فلسفه را متهم نمود که انسانها و شرایط موجود را در نظر نگرفته است. در حقیقت برای او تنها «فلسفه ای» که قادر بود به چنین کاری دست زند، انسان شناسی (Anthropology) بود. رفومی که فویرباخ در فلسفه بوجود آورد، در حلقه اول اگرستانسیالیسم را ناشی شد و در حلقه دوم فلسفه ی رادیکال مارکس را ثمر داد. مارکس نیز همانند او فلسفه های پیشتر از خود را (Speculative) خواند و بجای «توضیح جهان» خواستار تغییر جهانی شد که توان فراسوی فلسفه رفتن را نیز داشته باشد.

برای هلر قرن نوزده قرن پازیتویو بسم و گو یای چیزگون شدگی (Fetishised) آگاهی بورژوازی است (ص ۴) و در این قرن تفاوتی بین فلسفه بورژوازی و رادیکال بچشم نمی خورد، همچنین در این قرن مارکس بعنوان فیلسوف محسوب نمی گردد. هلر قرن بیستم را قرن مبارزه بین فلسفه و شبه فلسفه (Pseudo Philosophy) می داند. اگرچه فلسفه در قرن بیستم دچار «خود کم بینی» است، اما با این حال خود را قرن فلسفه نمایانده است.

هلر خواستار بازخوانی سؤالهای «اساسی» فلسفه می باشد. آنچه را که هلر امروزه ضروری می داند، پاسخ به پرسشهایی مانند «چگونه باید تفکر کرد»، «چگونه باید عمل کرد» و کلاً «چگونه بایستی زندگی کرد» می باشد. البته برای او پاسخی اساسی است که فلسفی باشد. وظیفه ی فیلسوف پاسخ بدین پرسشهاست، «پاسخی که ارجمند (Sovereign) و خودمختار (Autonomous) است و نه بی دفاع (without self-defence) و پوزش آمیز» (ص ۵). والا ترین ارزش فلسفه وحدت حقیقت و نیکی است، وحدت بین شناخت حقیقی و کردار نیک انسانی. بنابراین فلسفه در مقابل هر چیزی پرسشی را طرح می کند تا آن را بشناسد. فلسفه همه را به تفکر دعوت می کند: «بیاید با هم فکر کنیم» (ص ۱۰) تا حقیقت و نیکی را با هم در یابیم، پس از این نظر فلسفه دموکراتیک است. وحدت حقیقت و نیکی همان بایدها و یا هنجارهایی می باشد که واقعیت موجود را مورد سنجش قرار می دهد. بنابراین یکی از مشخصات فلسفه چیزگون زدایی (defetishism)

می باشد. در نظر هلر، فلسفه به ساختار (construct)، اتویی عقلانی (Rational utopia) دست می یازد و موقعی حقیقی است که بیانگر والا ترین نیکی ها باشد (ص ۲۰). بنابراین «فلسفه بعنوان اتویی عقلانی، همواره شکلی از زندگی است» (ص ۲۰) در نتیجه در فلسفه تئوری و عمل آمیخته گشته و جدایی بین آنها از بین می رود (ص ۵۱).

در زندگی اجتماعی انسانها هر روز با ارزشها و ارزش گذاری هائی که فعالیت اجتماعی آنان را تعیین می کند سرو کار دارند و فلسفه نقش کلی گرداندن آن ارزشها را بعهده می گیرد. اما هلر آن ارزشها را حقیقی می داند که: «بطور ویژه می تواند با ایده آلهای ارزشی ای که بطور جهانشمول معتبرند، ارتباط حاصل نماید، در حالی که ادعای آن به جهانشمول بودن همزمان از لحاظ مفهومی اعتبار، هر ارزش دیگر را که می تواند به همان اندازه بدون تضاد با ایده آن ارزش مرتبط باشد نفی نماید (ص ۹۵)، تاکید از نویسنده).

اگر ارزشها در تقابل و در تضاد با هم قرار گرفتند به چه شکلی حاملین ارزشها می توانند با هم به تفاهم برسند؟ در این موارد هلر پاسخ قانع کننده ای را پیشنهاد نمی کند.

در قسمت آخر کتاب هلر به توضیح فلسفه رادیکال می پردازد. فلسفه می خواهد که جهان به خانه انسانیت تبدیل شود، اما این مسئله هنگامی به وقوع می پیوندد که «هنجارها» و «باینها»ی فلسفه به اراده انسانها بدل گردد؛ یعنی اینکه فلسفه ی رادیکال بایستی به شکل جنبش فلسفی رادیکال درآید (ص ۱۳۵). رادیکالیسم یعنی نقد تمامیت جامعه، جامعه ای که بر اساس رابطه ی پائین دست و بالادست و «تقسیم طبیعی کار» استوار است (ص ۱۳۵). و انسان رادیکال کسی است که از زندگی بورژوازی روی گردانده و خواستار نوع جدیدتری از زندگی باشد، زندگی جدیدی که مشروعیت خود را از تعبیر جدید و نفی ارزشهای پیشین بدست می آورد. در ضمن کسی می تواند چپ رادیکال باشد که انسانیت (Humanity) را در جایگاه والا ترین ارزشهای اجتماعی قرار دهد.

هلر مشخصه ی اصلی رادیکالیسم چپ را چنین بیان می دارد:
«این فرض که تمام مردم بگونه ای برابر موجوداتی عقلانی هستند، این خواست که ارزشها باید توسط همگان و از راه گفتگوهای عقلانی و جمعی معین گردند، تلاشی است برای به بحث گذاردن ارزشهای واقعی. لذا رادیکالیسم چپ همواره جنبه ای از روشننگری را حفظ می کند. رادیکالیسم چپ بدون دست کاری سعی

دارد که همگان را از حقوق و وظیفه خود برای فکر کردن آگاه سازد.»
اگنس هلبریا طرح پرسشهای هنجاری فلسفه سنتی و کلی گرداندن ارزشها بر اساس احتیاجات انسان امروزی خواستار انسانی کردن جهانی است که در آن زندگی می کنیم. اما فلسفه نقش میانجی را بازی نمی کند، فلسفه تنها ارزشها را به صورت کلی طرح می کند. تنها انسانی که خواهان تغییر شرایط موجود خود باشد قادر است آن ارزشها را در زندگی روزمره بکاربندد، اما نه بعنوان یک فیلسوف، بلکه بعنوان یک فرد در جامعه انسانی.

بقیه از صفحه ۶۰

- Abrahamian Ervand. Iran Between Two Revolutions. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- _____. "Oriental Despotism; The Case of Qajar Iran." International Journal of Middle East Studies 5 (1974): 3-31.
- Al-Afghani, Sayyid Jamal ad-Din. "Al-Afghani on Types of Despotic Government." Translated by L. M. Kenny. In Journal of the American Oriental Society 86, 1 (1966): 19-27.
- _____. "The Reign of Terror in Persia." Contemporary Review LXI (February 1892): 238-248.
- Algar, Hamid. Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973.
- _____. Religion and State in Iran, 1785-1906. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Ashraf, Ahmad. "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran." Iranian Studies II (Spring-Summer 1969): 54-79.
- Bakhash, Shaoul. Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform Under the Qajars. London: Ithaca Press, 1978.

Bayat, Mangol. Mysticism and Dissent. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1982.

_____. "Continuity and Change in Modern Iranian Thought." In Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change. Edited by Michael Bonnie, and Nikki Keddie. Albany: SUNY Press, 1981.

_____. "Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kermani." International Journal of Middle Eastern Studies 5 (1974):381-400.

_____. "Mirza Aqa Khan Kermani: A Nineteenth-Century Persian Nationalist." Middle Eastern Studies 10 (1974):36-59.

Bosworth, Edmund, and Hillenrand, Carole, eds., Qajar Iran: Political, Social and Cultural Change: 1800-1925. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.

Browne, Edward G. The Persian Revolution of 1905-1909. Cambridge, London: The University Press, 1910.

Enayat, Hamid. Islamic Political Thought. Austin: University of Texas Press, 1982.

Gibb, Hamilton A. Modern Trends in Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

Keddie, Nikki. An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Savvid Jamal ad-Din "al-Afghani". Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. Savvid Jamal ad-Din "al-Afghani", A Political Biography. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

Kedourie, Elie. Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam. New York: The Humanities Press, 1966.

Kedourie, Elie, and S. Halim, eds., Towards a Modern Iran. London: Frank Cass, 1976.

- Malcolm, Prince Khan. "Persian Civilization." Contemporary Review LIX (1891):238-244.
- Rahman, Fazlur. Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.
- Benhabib, Seyla. "Modernity and the Aporias of Critical Theory." Telos 49 (Fall 1981):39-59.
- Berman, Marshall. The Experience of Modernity: All that is Solid Melts into Air. New York: Simon and Schuster, 1982.
- Blumenberg, Hans. The Legitimacy of the Modern Age. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Science. New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Habermas, Jurgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1987.
- Horkheimer, Max, and Adorno, Theodore W. Dialectic of Enlightenment. New York: Continuum, 1986.
- Huyssen, Andreas. "Critical Theory and Modernity: Introduction." New German Critique 26 (Spring-Summer 1982):3-30.
- Koselleck, Reinhart. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- Lowith, Karl. Meaning in History. Chicago and London: The University Press, 1949.
- MacIntyre, Alasdair. After Virtue. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.
- Wallace, Robert M. "Progress, Secularization and Modernity: The Lowith-Blumenberg Debate." New German Critique 22 (Winter 1981):63-79.
- Whitebook, Joel. "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual." Telos 50 (Winter 1982):79-102.



Linda Tobin

پرومته در دوزخ

از کتاب فلسفهٔ بوچی، نوشتهٔ آلبر کامو
ترجمهٔ دکتر محمد تقی غیائی، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۱، صص ۷۷-۷۳.

برای انسان امروز، پرومته میسر چه پیامی است؟ بی شک میتوان گفت که این عصیانگر، که علیه خدایان گردن افراخته، نمونهٔ انسان معاصر است. و صدای اعتراضی که هزاران سال پیش از این در سرزمین سوزان سکاها برخاست امروز بدل به تشنج تاریخی بی نظیری گردیده است. اما گویی هنوز آزار این ستمدیده در میان ما ادامه دارد و ما برای شنیدن فریاد عصیان بشر که او تک ناله منزوی آن را سر میدهد گوش شنوا نداریم.

در حقیقت بروی عرصهٔ تنگ خاک، انسان امروز بار درد و رنج بدوش میکشد، از نان و گرمی آتش محروم است و آزادی برای او در حکم زیوری است که وی برای نیل بدان شتابی ندارد. تازه هر لحظه غم تازه‌ای به مبارکباد آدمی میآید، همچنانکه آزادی و آخرین مظاهر آن هر دم اندکی بیشتر ناپدید میشود. پرومته همان قهرمانی است که به انسان خدمت و محبت کرد و آتش و آزادی، فون و هنرها را با هم به او ارزانی داشت. بشریت امروز نیاز و غمی جز فون ندارد؛ علیه ماشین میشود، هنر و ملحقیات آن مانع راه او و نشانه بردگی او شده است. در حالیکه تشخیص پرومته، برعکس، در آنست که ماشین و هنر را از هم جدا نمیتواند ساخت. وی بر سر آنست که تنها و روانها را میتوان با هم آزاد ساخت.

انسان امروز تصور میکند ابتدا باید تن را رها سازد، حتی اگر روان موقتاً ناگزیر به مرگ شود. ولی مگر روان میتواند موقتاً بمیرد؟ در حقیقت اگر پرومته به میان ما بازگردد، انسان امروز در حق او همان خواهد کرد که خدایان باستان با او روا داشتند: انسانها به دستاویز انسانیت که وی نخستین نشانهٔ آن بود او را باز به همان سنگ خواهند بست. دشنامهایی که نثار این مغلوب خواهد شد همان ناسزایی خواهد بود که در آستانه تراژدی اشیل طنین افکن است: دشنام‌های زور و ستم.

آیا با زمانهٔ لثیم و درختان لخت و زمستان جهان هم‌نوا شده‌ام؟ ولی همان غم غیبت نوره من حق میدهد: این غم با من از جهان دیگری که میهن راستین من است سخن میگوید. آیا هنوز هستند کسانی که از این غم نصیبی داشته باشند؟ در هنگامه جنگ، میبایست سفر دور و دراز افسانه‌ای در پیش گیرم. در آن زمان یک جوان فقیر

میتوانست خیال نکوهمند عبور از دریا را در سرپرورد و به زیارت نور بشتابد. اما من همسرنگ جماعت گشتم. سوار کشتی نشدم. در صفی جا گرفتم که جوانان روبروی دروازه باز دوزخ بسته بودند. اندک اندک داخل دوزخ شدیم. و همینکه فریاد برآوردیم که معصومیت شهید شده است پشت سر ما دروازه بسته شد. داخل دوزخ شده بودیم و هرگز از آن در نیامدیم. شش سال آزرگاری سعی میکنیم که با آن سازگار شویم. آغوش گردهم جزائر خرم دیگر بیدار نیست، مگر در پس سالیان دراز دیگری بنام آینده، آنهم بی گرمی آتش و بی فروغ آفتاب. در این دیار سرد و سیاه چگونه میتوان بی لرزش ندامت و گناه به ندای شاتوبریان گوش فرا داد. وقتی که آمپر رهسپار یونان بود، نویسنده پیر خطاب باو گفت:

«شاید برگی از درختان زیتون و دانه‌ای از خوشه‌های انگوری که من در جزایر یونان دیدم تونینی. من حتی در آرزوی دیدار علفی هستم که در آهنگام دیدم. مرا قدرت آن نبوده است که علف جاروی خردی را در آثار خود مجسم کنم».

ما هم که علی‌رغم خون جوان خود در پیری هراس انگیز این قرن فرورفته ایم، گاهی در بیخاگوی علف همه دوران و برگ زیتونی که دیگر به خاطر خود آن به دیدارش نمیسرویم گشته در حسرت انگور آزادی مانده ایم. همه جا بشریت، همه جا ناله و رنج و تهدید او. در میان خلق عظیمی که برویهم انباشته شده‌اند جانی برای حشره نیست. تاریخ وادی کویری است که علف جارو در آن نمیروید. با اینهمه، انسان امروز تاریخ را برگزیده است. البته نمیتوانست و نه وظیفه داشت که از آن روی بگرداند. ولی به جای آنکه تاریخ را رام خود کند، هر روز اندکی بیشتر برده آن میشود. در این مورد انسان به فرزند گستاخ و رحیم خود پرومته خیانت می‌کند. بدینگونه، آدمی سرنوشست مصیبت‌باری را می‌پذیرد که پرومته خواست او را از چنگال آن برهاند. همانند اشباح رؤیاها، نگاه می‌کردند و نمی‌دیدند و گوش میدادند و نمی‌شنیدند...»

شامگاه دل‌انگیز آسمان جنوب، یک تپه زیبا و بوی نم‌کزار کافی است تا دوباره زندگی از سر گیریم. باید دوباره آتش را کشف کنیم، کارگاهها را به راه اندازیم، تا گرسنگی تن‌ها را تسکینی باشد. دیدار میهن و آزادی و جشن انگور چینی و گرسنگی روان را به دوش فردا بیفکنیم — چه کار میتوانیم کرد جز آنکه به خود هشدار دهیم: «یا نقش این نعمت‌ها را محو کنیم، یا آنها برای همه به دست آوریم.» ما باید کوشش لازم به عمل آوریم تا هم‌نوعان ما از آن محروم نشوند. ما

که این حال را با درد و رنج احساس می‌کنیم، می‌کوشیم تا لب به شکایت نگشائیم. آیا عقب افتاده‌ایم یا پیش‌تازیم؟ آیا ما را آن قدرت خواهد بود که علف جارو را مجسم کنیم؟

گویا به این پرسش که از دل زمانه برمی‌خیزد پرومته پاسخ گفته باشد. در حقیقت او بشارت داد: ای فناپذیران، من به شما مژدهٔ دگرگونی و جبران می‌دهم، بشرطی که چنان چیره‌دست و پرهیزگار و توانا شوید که دگرگونی و جبران را با دستهای خود عملی سازید.» پس اگر رستگاری ما در دستهای خود ماست، من به ندای قرن پاسخ مثبت می‌دهم. چون در مردان آشنای خود نیروی اندیشمند و دلیری آگاه سراغ دارم. پرومته فریاد بر می‌آورد: «ای مادر، ای عدالت، می‌بینی چه سان رنج می‌دهند؟» و هرمس Hermes به ریشخند قهرمان برمی‌خیزد که: «جای شگفتی است که با همه پیشگوبودن، از شکنجه امروزت بی‌خبر ماندی.» عصبانگر پاسخ می‌دهد: «از این رنج خبر داشتم. من از مردمی سخن می‌گویم که خود نیز فرزند عدالتند. اینان نیز با علم و اطلاع دستخوش عمان عذاب عمومی هستند. اتفاقاً می‌دانند که عدالت نابینا ارزش ندارد. می‌دانند که تاریخ کور است، و بنابراین باید دست رد به سینه عدالت تاریخ بزنند، تا حتی المقدور عدالت مقبول عقل را جانسپین آن کنند.» بدین ترتیب پرومته به قرن ما بازمی‌گردد.

اساطیر به خودی خود حیاتی ندارد. آنان منتظرند که ما در نقش آنان بازی کنیم. کافی است یک مرد در همه دنیا به ندای آنان پاسخ گوید تا همهٔ نیروی بکر خود را در اختیار او بگذارند. ما موظفیم که پاسدار حیات این اسطوره باشیم، و بکوشیم که پرومته در خواب مرگ فرو نرود، تا رستاخیز ممکن گردد. گاهی من در امکان رستگاری انسان امروزی تردید می‌کنم. ولی نجات روحانی و جسمانی فرزندان او هنوز ممکن است. می‌توان به اینان امکان داد تا از بهره‌رزی و زیبایی برخوردار شوند. اگر ناگزیر به زندگی بی‌زیبایی تن در دهیم و از آزادی که مترادف زیبایی است دست بشوئیم، اسطوره پرومته پرخاش می‌کند که: «آدمی از هر عضو خود موقتاً می‌تواند دل بکند، ولی اگر همه وجود آدمی مورد استفاده قرار نگیرد، آدمی مورد استفاده قرار نگرفته است.» چون آدمی هم گرسنهٔ نان است و هم دوستار علف جارو، هر چند نان واجب‌تر است، دستکم بیاموزیم که یاد علف جارو را همیشه گرامی بداریم. در تار یکترین دهلیز تاریخ، مردان پرومته بی‌آنکه از حرفه دشوار خود دست بردارند، همیشه به سوی زمین و گیاه خستگی‌ناپذیر خواهند

نگریست. قهرمان‌بندی، در زیر تازیانه‌های آذرخش تند خداوندی، ایمان آرام و متین خود را نسبت به انسان نگاه خواهد داشت. چنین قهرمانی سخت‌تر از سنگ خود و شکنی‌اتر از عقاب جگرخوار است. این شکیبایی و سرسختی او برای ما بیش از عصیان‌ش علیه خدایان حاوی معنی است. اراده شگفت‌انگیز را بنگر که چیزی را جدا و طرد نمی‌کند. چنین اراده‌ای، دل دردمند آدمی و بهار دل‌انگیز جهان را همیشه آشتی داده است و بعد از اینهم خواهد داد.

www.iran-archive.com

اندیشه و انقلاب

» » شماره ۱۳

«من از میان ریشه‌های گیاهان گوشت‌خوار می‌آیم»

عقلانیت در تاریخ فلسفه مردانه

یادداشت‌هایی پراکنده درباره مفهوم فلسفه و خود

سهمی در نقد حزب لنینی

نقاب مذهبی خوره‌ی ایدئولوژی

یک بحث و چند سؤال

اندیشه و انقلاب : من و ما

داستان «اندیشه و انقلاب»

گفت و شنودی با انگس هلر

از پشت پرده آهنگ «ارباب»

برواز نظوی انتقادی بر فرار خود از امام گرامی
دو جهره از یک مکان :

روند توسعه حشمت در شوروی

نگاه‌های احتمالی به نقش زن در فرهنگ اسلامی

حشمت میرامون «مقدمه حافظ شاملو»

میرامون اندیشه و بوئس

پیش شرط‌های یک حشمت‌انداز سوسیالیستی در

پایان سده‌ی بیستم (ژوژوگانه نارون)

سپاد گرامی، سب گرامی، و اسلام (سوزنی)

معرفی کتاب «مقدمه حشمت و قانون» (سیلا)

من حشمت

توبی آگوس: یادداشت نکستی در باره‌ی «امانت گرامی

واقعی»

بروزی، روشنگری در دو سطح: پیش در آمدی بر

«مسئله‌های فرهنگ» (گرامس)

ماده‌ای در باره حشر در تاریخ به

اندوه داسیر (توبی آگوس)

در تکوین اسارت مردیت

چهل تکه دنیای تو

مرگ روشنگری، اسباب روشنگری

چند طرح

تأملی بر ایدئولوژی گرامی چپ

شعر: پاره پنجم

ز پیشانی حشمت اغیارگری

چندان آینه‌ای از انسان مدرن

چند طرح دیگر

«حقیقتی وجود ندارد»

معرفی نشریات

AVAND
12 Belsize Terrace
London NW3 4AX
England

AKHTAR
c/o M. Seyed
B.P. 106 75763
Paris Cedex 16
France

DABIREH
Behrouz c/o A. Ronnasi
B.P. n447
75830 Paris Cedex 17
France

KANKASH
P.O.Box 11732
Alexandria, VA 22312
U.S.A.

Nimeye-Digar
BM NASIM
London WC IN 3XX
Britain

KETABE JOM' EHA
KETAB c/o Padzahr
P.O.Box 12097
Arlington VA 22209
U.S.A.

Science and Society
P.O.Box 7353
Alexandria, VA 22307
U.S.A.

NAZM-E-NOVIN
P.O.Box 332
Planetarium Station
New York, N.Y. 10024
U.S.A.

Zaman-e-Now
c/o Book Marx
London, N4
England

TABLE OF CONTENTS	PAGE
Introduction.....	2
The West and the Eastern Antimodernists.....	5
K. Kamrava	
Scattered Notes on the Concepts of Philosophy and Self (2)...	23
Anousheh M.	
The Project of Modernity in the Constitutional Movement.....	32
M. Moj	
Visible and Hidden Values, "The Heritage of These Times".....	61
Baqher Shad	
Sergei Terchakov: Creator of Ideas.....	76
T. Araz	
War, Peace, Freedom, Life (Poems).....	90
Mansoor Kiani	
Khlebnikov, The King of Time.....	91
M. Tahai	
On Poetry and some Themes for Discussion.....	93
Persian Nights (Poem).....	97
V. Khlebnikov (Translated by M. Tahai)	
Drawings.....	99
David Farnan	
Bolshevism as a Moral Problem.....	102
Georg Lukacs (Translated by M. Nam)	
Poems:	
Did You not Know that the Flower...?	109
The Edge of Reality.....	110
Ahmad Reza Ahmadi	
"Poetry".....	112
A Glance at the Present.....	113
Tanaesh	
Disconnected Connections.....	114
Payvand	
Book Review:	
<u>Philosophical Observations on Religion, Science, and</u>	
<u>Thinking</u> by Aramesh Doostdar.....	115
<u>Radical Philosophy</u> by Agnes Heller.....	119
Anousheh M.	
Prometheus in Hell.....	126
Albert Camus	

Cover: Linda Tobin

حق اشتراک خود را به حساب زیر واریز نمائید:

UNITED VIRGINIA BANK
P.O.BOX 179
ALEXANDRIA, Va. 22313
ANDISHEH-VA-ENGHELAB
0009011765

مراسلات و فتوکی رسید بانکی را به آدرس زیر ارسال دارید:

ANDISHEH-VA-ENGHELAB
P.O.BOX 6348
ARLINGTON, Va. 22206

Visual Connection
P.O.Box 4916
Falls Church, VA 22044
(703)533-0355

حروفچینی فارسی و انگلیسی توسط:

6501 N. 29TH St., ARLINGTON, VA 22215

GRAPHIC

PRINT

چاپ:

(703) 534-8888

ANDISHEH VA ENGHELAB

No.15 April 1988

P.O.BOX 6348
ARLINGTON, Va. 22206

قیمت فروش : ۲/۵ دلار