مکالمات

نامه‌ای از هگل

حکایت افتراء عام به شریعت کاتولیک

■ ترجمه: رضا بهشتی معز ■

از: گ.و.ف.هگل

آقای شولتز مشاور ویژه به سفارش آقای وزیر در باب اتهام من در مورد مطالبی که در درسهایم نسبت به مذهب کاتولیک ایراد کرده‌ام، صحبتی خصوصی با من داشته اند. من ناگزیرم به نکاتی اشاره کنم که پیش از این و پس از اطلاع از این شکایت به اطلاع مستمعین ام رسانده‌ام.

۱-از من به عنوان یک استاد فلسفه در دانشگاه سلطنتی پروس در برلین و به عنوان یک مسیحی لوتری جز آنچه در این جایگاه و با این اوصاف در باب آموزه‌ها و روح کاتولیسیسم بیان می کنم انتظار دیگری نباید داشت. تکان دهنده است چون نوآوری است و اگر جز این انتظار رود من آن را نه تنها تهدیدی نسبت به خویش که تهدیدی علیه دولت علیه می دانم که نه تنها در برابر کلیسای انجیلی (پروتستان - م) رواداری پیشه کرده است بلکه دیرگاهی است که آشکارا از موضعی بلند اراده کرده تا در راس دولت های پروتستان آلمان قرار گیرد و به سوی جایگاهی پیش می رود که همواره پروتستان ها نگاه خویش بدان دوخته و به عنوان تکیه گاهی مطمئن لنگر امید و آمال خویش در آن انداخته اند.

۲- من در پی ایجاد بحث و مجادله در باره کلیسای کاتولیک نبوده‌ام ولی به ضرورت در درس های تاریخ فلسفه‌ام با استناد به فلسفه آبای کلیسا ناچار از طرح دیانت مسیحی بوده ام، چنانکه به استناد فلسفه مدرسی یا اسکولاستیک از مذهب کاتولیک سخن گفته‌ام. گریزی نداشته‌ام که این در درون آن بالیده و بر بنیاد آن استوار گشته است.

۳-من در اهداف علمی کلاس های درسم (که همانها را مد نظر دارم) بر سر عمومیاتی گذرا و لرزان یا مهاجم و پرخاشگر نایستاده‌ام. می بایست که آموزه شریعت کاتولیک و مساله «فتیر مقدس» که اساس و محور آن است را نیک در می یافتم و از آن با شفافیتی علمی سخن می راندم، از این روی من از آموزه لوتر یاد کردم و به آن به عنوان حقیقتی و تنها حقیقتی دینی که فلسفه را به رسمیت شناخته است، پرداختم. دست کم با علم به حقوق مسلم خویش و محفوظ ماندن این حقوق برای من، اگر به عنوان یک مسیحی لوتری می توانستم بدون حاشیه روی و زیاده گویی آموزه کاتولیکی «فتیر مقدس» را به عنوان یک خرافه و بت واره دستگاه پاپی معرفی کنم، شاید در این صورت مرتکب بی احترامی می شدم.

۴- اما درباره آنچه که در باب برداشت های من از آموزه‌های کاتولیک گفته‌اند، باید به حق خطابه شفاهی استناد کنم که معنا و مفاد آن دست کم مرتبط به اشاراتی مقطعی یا مبتنی بر اوج و فرود طنین و صدای سخنران است که تغییر می کند و گاه در جابجایی ها، محذوفات و یا اضافات کاملا واژگونه می شود.

ولی در آنچه که به بحث ما مربوط است برای من اصلا مهم نیست که بدانم آیا کلیسای کاتولیک مسول عواقب آموزه‌های خویش است و یا اینکه آیا این عوارض ناشی از آموزه‌های کلیسا است؟ فرقی نمی کند چرا که به واقع از نظر تاریخی نمی دانم که تا چه میزان این نتایج مشهور و مقبول عامه، (به عنوان نمونه: مدعیات پاپها و اخلاف روحانی آنها درباره قدرت زمینی شاهان و

صاحبان قدرت، درباره آزادی ایمان مسیحیان بطور عام، درباره اعترافات ناشی از همین اعتقاد به کلیسای کاتولیک و هر آنچه منسوب به این اعترافات است و بویژه در باره علم و ...) به کل واژگونه معرفی یا انکار شده تا تبدیل به آموزه‌ها و مویدات کلیسای کاتولیک شود. از سویی برای من مهم نیست چرا که داوری کلیسا را می بینم که این نتایج را تابع اخص مقدمتین خود نمی داند، یا اینکه اگر ناشی از آن بود، مانع تحقق آن می شود. چنین است که رای کلیسای کاتولیک (ونه رای من) شایسته نیست.

۵-اگر برخی از این شاکیان در مورد نتایجی که من مظنون به اخذ آنها هستم (چنانکه کلاس هایم نشان می دهد) تحریک و تشویش شده‌اند ولی از اینکه خود تشخیص حکم دهند و مجری عدالت باشند ابا داشته و پرهیز می کنند، شرافتمندانه نیست که من بخواهم در برابر آنان دفاعیه‌ای ارائه کنم، گر چه می دانم که اینگونه نیست !

از سوی دیگر ناگزیرم به مناسبت طوماری فرمایشی که علیه من پر کرده‌اند، شکایتی را تسلیم وزارت دربار کنم، یا بهتر آن باشد که به دادگاه‌های سلطنتی شکایت برم. وظیفه حرفه‌ای یک استاد به ویژه یک استاد فلسفه بسیار دشوار خواهد بود اگر که بخواهد شش دانگ حواسش را به افرادی بدهد که کلاس های درس او را با شیطنت به مسائل موهوم می آمیزند، من نیز در این مورد همچون دیگران تجارب شخصی زیادی دارم.

در میان مسائلی که مرا بدان متهم می سازند، نکات زیادی هست که من نیز می توانم کذب آنها را آشکار ساخته و سوء تفاهمات آنها را روشن سازم و ناگزیرم بطور مشخص به برخی از آنها برای اثبات عدم صحت و سوء تفاهم پیش آمده، برخی را نه به این خاطر بلکه به این سبب که حقیقت ندارند، و بقیه را نه فقط به خاطر نتایج غلط ناشی از مقدمات غلط قیاسها و استنباط های نادرست، که بخاطر تهمت های شیطانی آنها اشاره کرده و بپردازم.

۶-اگر شکایتی بخاطر حرفی شده که من آن را در درس و در برابر شنوندگان کاتولیک خود ایراد کرده‌ام و این حرف آنان را بر انگیخته و تحریک کرده است، این مستمعین خود متهم‌اند که به کلاس های فلسفه دانشگاهی انجیلی و در درس استادی رفت و آمد می کنند که مفتخر به این است که از آغاز لوتری بدنیا آمده ، لوتری هست و خواهد بود؛ یا اینکه این افراد باید بزرگان خود را متهم سازند که به آنان درباره شرکت در این کلاس ها تذکر نداده و یا آنان را از شرکت در آنها منع نکرده‌اند، چنانچه این مساله در مورد دانشجویان الهیات کاتولیک صادق است.

هگل، استاد مدعو فلسفه در دانشگاه سلطنتی برلین
برلین، سوم آوریل ۱۸۲۶

*-این نامه در متن یاداشت های هگل درباب دین و در فاصله سالهای ۱۸۲۲ تا ۱۸۲۹ آمده است که با عنوان فرانسه زیر در سال ۲۰۰۱ توسط انتشارات«ورن» به چاپ رسیده است.

***

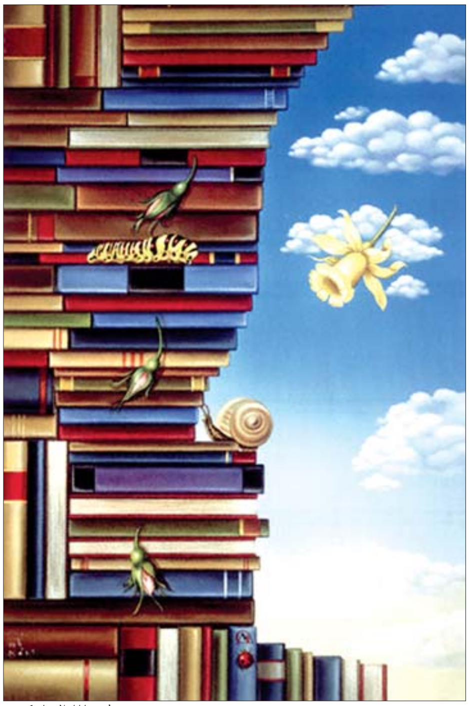
de diffamation publique de la religion catholique
A propos d'une accusation
Jean-Louis Georget et Philippe Grosos, Paris, Vrin, ۲۰۰۱
(۱۸۲۲-۱۸۲۹), traduit, avant propos et introduction par
Hegel: Ecrits sur la religion

یک قرن با روشنفکران

تاملی بر وجوه ساختاری جریان روشنفکری در ایران

■ مهدی پاکنهاد ■

درکشورهای جهان سوم، روشنفکر همواره یک مقوله سیاسی بوده، و همین موضوع باعث اضمحلال نقش و جایگاه او شده است.«فردریک جیمسون»



طرح: جاناتان ایلوستار/کوربیس

(۱)

آن زمان که آل احمد کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران را نوشت و در آن روشنفکران را به دو گروه خیانتکار و خدمتگزار تقسیم کرد، شاید هیچ نمی دانست که این محک نقد، بعدها جریانی را در فضای روشنفکری ایران خواهد گشود که بر پایه آن اصحاب اندیشه و نقد، بر اساس اعتقادات و باورهای فکری شان، و همچنین نسبتی که با جامعه خود و دنیای غرب برقرار می کنند به دو گروه خودی و غیر خودی تقسیم می شوند. و حتی رساله کوتاه و شتابزده غربزدگی نیز برای مولفش چشم‌اندازی از اوضاع آینده روشنفکری ایران دربر نداشت، هر چند تقدیر این گونه رقم خورد که این کتاب پرچم‌دار نسل تازه‌ای از روشنفکران و احیاگر مباحث بسیاری در دهه ۴۰ و ۵۰ باشد. آل‌احمد به عنوان روشنفکری آرمانگرا تلاش کرد تا با نظریه غربزدگی از یک سو حساب خود را با نسل روشنفکری سلف خود و از سوی دیگر با کسانی که به نحوی هنوز خواهان غرب و سوغات آن، یعنی ماشین بودند تصفیه کند. رویکرد انقلابی آل احمد دقیقا برخاسته از جامعه‌ای بود که او از بطن آن بیرون آمد. جامعه‌ای سرا پا بحران زده که از سویی در سایه تعصبات فکری و ایدئولوژیک به حالت منگی و سکون فرو رفته و از دیگر سو در مواجهه با«سوغات غرب» دستپاچه و اختیار از کف داده در انتظار«مرض مصرف» نشسته بود. او تلاش کرد منظری نقادانه را در برابر اجتماع خود به کار گیرد و به واسطه این منظر به راه حلی نهایی برای رفع مشکل جامعه دهه ۳۰ و ۴۰ ایران دست یابد. آل احمد که آشکارا به یک راه حل نهایی و قطعی باورداشت در نهایت تجدد حیات اسلام شیعه را موثرترین«واکسن» در برابر بیماری واگیر غربزدگی تشخیص داد، و روحانیون را با صلاحیت ترین«پزشکانی» تلقی کرد که می توانند این واکسن نجات دهنده هویت را فراهم سازند.[۱] آل احمد بر این باور بود که در تاریخ صد ساله اخیر ایران«هر جا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم یا در پی هم می روند در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول. و هر جا که این دو از در معارضه با هم در آمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا.»[۲]

بررسی اندیشه و نظریات جلال آل احمد، به عنوان یکی از روشنفکرانی که در یکی از حساس ترین برهه‌های تاریخ معاصر زندگی کرد و به جریان روشنفکری پس از خود جهت و الگویی خاص بخشید، می تواند از جهات زیادی روشنگر وجوه اساسی جریان روشنفکری در ایران باشد. با توجه به نفوذ و گسترش اندیشه‌های مارکسیستی در میان روشنفکران - خاصه در دهه‌های ۳۰ تا ۵۰- طبیعی بود که آل احمد نیز با تاثیر پذیری از این نظریه، و همچنین تاثیری که کمی بعدتر از جریان اگزیستانسیالیسم - خاصه سارتر و هایدگر - گرفت، دیدگاهی التقاطی را مبنای کار خود قرار دهد، و بدون توجه به ریشه‌ها و زمینه‌های طرح مسائلی همچون از خود بیگانگی (alienation)، اضطراب و دلهره (anuiety)، نبردهای طبقاتی و جایگاه پرولتاریا در آرمان‌های اجتماعی و ... در میان فیلسوفان غرب، از مجموع آن پلی بسازد برای رسیدن به ایده بومی گرایی[۳] بومی گرایی آل احمد را بیش از هر چیز در تمایل او به رجوع به سنت و خاصه اسلام شیعی می توان دید. او در فضایی عمومی حداقل سه جایگاه متفاوت برای مذهب قائل است:

«یکی محملی است برای مقابله با غربزدگی، آن هنگام که علماء را فرا می خواند از این مساله برای جلب نظر و بسیج مردم استفاده می کند. دوم، مذهب وزنه‌ای است در مقابل سلطنت، برای اینکه یکدیگر را خنثی کنند و در نتیجه فضایی بازبرای روشنفکران به وجود آید. سوم، به منزله سفینه نجات بشریت، وقتی که پس از زندانی کردن دیو ماشین در شیشه، مسائل جدی و فلسفی تر مطرح شوند.»[۴]

از سوی دیگر آل احمد در مقام یک روشنفکر، برای خود یک رسالت اجتماعی و آرمانی قائل است و به همین دلیل خود خواسته در مقام ایدئولوگ نسل خویش در می آید. آل احمد به ارتباط مستمر و بی واسطه روشنفکر با توده مردم باور دارد و از این رو تمام آثارش را به زبانی قابل فهم برای قریب به اتفاق اقشار جامعه می نویسد. آل احمد، برای خود رسالتی قائل است و تلاش می کند از طریق احیای نقشی پیامبر گونه، هدایت سکان اجتماع را عهده دار شود. این را نیز باید افزود که آل احمد، که متاثر از فضای از هم گسیخته و درمانده پس از جنگ و همچنین نفوذ و گسترش جهانی کمونیسم، به عنوان یک رهیافت عدالت محور و آرمان خواه بود، کنش سیاسی و مخصوصا کنش انقلابی را جزء لاینفکی از خصائص روشنفکر می دانست. لذا در زندگی اش نیز می توان رگه‌های این روح بی قرار را که دائم به دنبال یک رهیافت جدید و یک ایده تازه است به خوبی دنبال کرد. به گفته بروجردی در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب: «آل احمد به نسلی تعلق داشت که توامان از غرب الهام می گرفت و در همان حال از لحاظ سیاسی آن را دشمن خود می دانست، نسلی که نسبت به غرب حالت بیگانه هراسی داشت و با این همه، از اندیشه‌های متفکران برجسته آن الهام می گرفت .... نسلی که آرزوی هدف‌های مدرنیتی مانند دموکراسی، آزادی، و عدالت اجتماعی را درسر می پروراند، ولی در مورد پیش زمینه‌ها، تراز نامه تاریخی و مشکلات آنی همین آمال درشک و تردید به سر می برد. آل احمد، به عنوان روشنفکر برجسته این دوران، نمونه مانوس و تمام عیار این تب و تاب ذهنی بود.»[۵]

(۲)

شکل گیری مفهوم روشنفکر (intellectual) در ادبیات اجتماعی ایران به سال‌های پیش از انقلاب مشروطه باز می گردد. جریانی که همواره با اولین نشانه‌های اندیشه غربی در ایران شکل گرفت و به موازات گسترش این نشانه‌ها در قالب‌ها و پارادایم های متنوعی ظاهر شد. شکل گیری حلقه های روشنفکری در پاسخ به یک نیاز اجتماعی بود. غرب، به مثابه یک گفتمان جدید، و در قالب اندیشه و رهیافتی متفاوت در برابر متفکران ایرانی قرار گرفت و به این ترتیب برای نخستین بار مفهوم«دیگری بزرگ (grandother)» در نزد ایرانیان شکل گرفت. رشد این دیگری بزرگ، که میل و نفرت ایرانیان را توامان با خود داشت مشغله اساسی روشنفکران ایرانی را پدید آورد، و نسل های مختلف روشنفکری، در مهم ترین و ضروری ترین گفتمان معرفتی خود به تشریح نسبت خود با این دیگری بزرگ پرداختند. به این ترتیب، ظهور مدرنیته در ایران در فاصله دو انقلاب بزرگ معاصر تبدیل به آزمون بزرگ نسل های روشنفکری در ایران شد. و به تبع آن پاسخ هر کدام از این نسل‌ها پیامدها و عواقب خاص خود را پدید آورد، و این جریان همچنان نیز ادامه دارد. پذیرش بی چون و چرای غرب، طرد و رد بی چون و چرای غرب، بازگشت به سنت و هویت اصیل ایرانی، پذیرفتن نکات مثبت اندیشه غربی و طرد نکات منفی آن و ... همگی واکنش های مختلف نسل های روشنفکری ایران در برابر پدیده غرب بود. پرسش های معطوف به ماهیت غرب، نسبت میان شرق و غرب، نسبت میان سنت و مدرنیته، خاستگاه‌های سنت و تجدد، کیستی ما و ... از جمله پرسش هایی بود که در طول یک سده گذشته ذهن روشنفکران را به خود مشغول داشت. شرایط سیاسی و اجتماعی ایران که زمینه‌ساز گرایش عمومی به آزادی، حکومت قانون، و عدالت شده بود در دوره‌های مختلف قرن اخیر روشنفکران را به بینش و کنش خاصی هدایت کرد. به عنوان مثال نسل دوم از روشنفکران ایرانی همچون ذکاءالملک فروغی، سید فخرالدین شادمان، سعید نفیسی و... زاده شرایط سیاسی -اجتماعی دوره حکومت پهلوی اول بودند لذا مفاهیمی که رضا شاه در ادبیات و هنر طالب آن بود، حضور شکل خاصی از روشنفکری را طلب می کرد. به این ترتیب نسل دوم«خود» (self) تاریخی اش را در ایران قبل از اسلام جست و جو می کرد، حال آنکه از دهه ۴۰ به بعد شرایط برای نسلی مهیا شد که با خود «هویت گرایی بومی» آوردند.[۶] در اینجا روشنفکران «دیگری» را به مثابه استبداد و امپریالیسم می دیدند که به یاری عناصر به اصطلاح خود فروخته«پیرامونی» در جهت اغراض سرمایه‌داری جهانی عمل می کند. این نسل به همان اندازه که گرایش های مذهبی و رادیکال داشت، تمایلات و تفکرات چپ را نیز با خود یدک می کشید. به طور کلی تمایل به اندیشه‌های مارکسیستی و کمونیستی بخش عمده‌ای از تاریخ روشنفکری ایران را رقم می زند، که نمونه مشخص چنین جریانی شکل گیری و گسترش حزب توده پس از شهریور ۱۳۲۰ است. بسیاری از روشنفکران در طول دهه ۲۰ و ۳۰ به طور مستقیم یا غیرمستقیم با حزب توده در ارتباط بوده و از آبشخور اندیشه‌های کمونیستی -لنینیستی بهره می گرفتند.[۷] شعارها و ایده‌های بنیادی این مکتب از جمله اعتقاد به پیروزی نهایی پرولتاریا و برقراری عدالت، مبارزه طبقاتی اقشار فرودست با طبقه سرمایه‌دار، فساد و میان مایگی بورژوازی، ماتریالیسم دیالکتیک و .... حتی برای آن دسته از روشنفکران که به طور رسمی ارتباطی با جریانات چپ نداشتند قابل تامل و کاربردی بود. روشنفکران نسل دوم و سوم در مواجهه با غرب یا بر دیدگاه‌های ضد استعماری و ضد امپریالیستی چپ تکیه می کردند و یا به باورهای ناسیونالیستی و قوم محورانه بومی گرایانه ایمان می آوردند. به عنوان مثال روشنفکرانی همچون شادمان که گذار جامعه ایران از سنت به مدرنیته را با نگاهی حسرت بار و اندوهناک پی می گرفتند، راه برون رفت از این«بزرگ ترین بحران تاریخ ایران» را در بازگشت به تمدن عظیم ایران و زبان شکوهمند فارسی می دیدند. چنانکه شادمان می نویسد:«کار رویارویی با فرهنگ و تجدد را تنها می توانیم به عهده کسی بگذاریم که چشم و گوش و دلش را از ایران و زبان ایران و مهر ایران و از هر آن چیزی که در تاریخ دو هزار و پانصد ساله ما به این ملت پاینده ایران وابستگی داشته است چنان که شاید و باید پر کنیم و ایرانی ایران شناس فارسی دان هوشمند معتمد را به جانب کارگاه پر نقش و نگار تمدن فرنگی بفرستیم.»[۸]

گرایش به آشتی دادن عقل و دین و تلاش برای به ظهور رساندن یک گفتمان دینی روشنفکری و سپس ساختن سنتزی از این دیالکتیک جهت مقابله با غرب، راه دیگری بود که نسل روشنفکری دهه‌های ۵۰ و ۶۰ را شدیدا به خود مشغول داشت. بروز انقلاب سال ۵۷ و شکل گیری حکومت اسلامی و به تبع آن تقویت سطوح دینی و ایدئولوژیک جامعه، در انتخاب نسل جدید روشنفکری ایران تاثیر بسزا داشت. چنانکه برخی از مطرح ترین روشنفکران دین محور امروز، در سال های اولیه پیروزی انقلاب و حتی سال‌های پیش از آن به عنوان ایدئولوگ و نظریه پرداز، از ساختار نظری انقلاب حمایت تئوریک می کردند. این روشنفکران در واقع سازنده ضلع سوم مثلث غرب ستیزی در ایران معاصر بوده‌اند. مثلثی که با غرب زدگی آل احمد صورتی رسمی به خود گرفت و پس از گذر از جریان‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و معرفتی، سرانجام در قالب گفتمان روشنفکری دینی کامل شد. ریشه‌های این نظریه البته به سال‌های پیش از انقلاب باز می گردد. اساسا نطفه روشنفکری دینی در دل ایده بومی گرایی بسته شد که جریان انقلاب و فضای سیاسی و اجتماعی پس از آن زمینه را برای ظهور و گسترش این نظریه آماده ساخت. اما نظریه روشنفکری دینی که اندیشمندانی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، محسن کدیور و ... آن را بست و گسترش داده‌اند در نهایت همان مشخصات کلی جریان روشنفکری ایران را در خود داشته است که در بخش بعد به آن پرداخته خواهد شد.

(۳)

بروس روبین در مقاله«بی مسوولیتی سیاسی روشنفکران» می نویسد: «ایدئولوژی‌های سیاسی همچون کمونیسم برای خود نوعی رسالت مسیحایی و به اصطلاح «منجیانه» قائل اند. رسالت کمونیستی این است که فرد خود را تالی و جایگزین سنت بزرگ بداند. او در شعار وحدت و یا خود هویتی انسان، در رد وساطت عقلی و یا نهادی، و نیز دیدگاه تلویحی اش از رستاخیز هزاره‌ای انسان که بی هیچ تلاشی و تنها با دگرگونی در ماهیت اشیا از طریق عمل قهرمانانه به پاداش رسیده است، نگرشی جهانی دارد.»

رابطه روشنفکران ایران با یکدیگر اغلب بر پایه نفی دیگری استوار بوده و این حاکی از نگاه غیر انتقادی و مبتنی بر احساس است که در چهار نسل روشنفکری ایران نمونه‌های فراوانی از خود به یادگار گذاشته است

اعتقاد به آرمان برتر اجتماعی و باور به تصویری از روشنفکر به عنوان یک فرد انقلابی که رسالت عظیم هدایت توده‌ها به سوی نیکی و عدالت را بر عهده دارد کمابیش در پیش فرض تمامی نسل های روشنفکری ایران وجود داشته است. در بخش نخست متن حاضر از آل احمد و غربزدگی او به عنوان مصداقی از روشنفکر ایرانی سخن رفت. اکنون جا دارد که این مصداق گسترش یافته و با پوشش نسل های روشنفکری ایران مفهوم روشنفکر ایرانی را روشنی بخشد.

همانطور که اشاره شد گسترش کمونیسم در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و تقسیم جهان به دو بلوک شرق و غرب، روشنفکران ایرانی را نیز تحت تاثیر قرار داد. تعداد زیادی از روشنفکران با تاسی از الگوهای جهانی چپ روشنفکری همچون سارتر، گوندر فرانک، سمیر امین، و.... خود در گیر با آرمان‌های این مکتب کردند و این خود ایجادکننده فاصله‌ای میان اندیشه انتقادی روشنفکری و کنش صرف سیاسی شد. طبعا چنین گرایشی با سلب روحیه آزاداندیشی از روشنفکران، آنها را تبدیل به ایدئولوگ های رسمی و غیر رسمی مارکسیسم و کمونیسم داخلی می کرد. این در حالی بود که وقایع و رویدادهای جهانی، شکست انگاره‌های این مکتب را روز به روز بیشتر نمایان می ساخت، تا سرانجام با فروپاشی شوروی به عنوان بزرگ ترین پایگاه کمونیسم، آخرین بقایای ایمان به جامعه بی طبقه فرو ریخت.[۹]

همچنین زمانی که از ایدئولوژی سخن به میان می آید، ایمان به برخی مفروضات نیز به دنبال آن خواهد آمد. روشنفکرانی که پذیرفته بودند در جایگاه یک ایدئولوگ قرار بگیرند همواره و در هر زمینه‌ای مفروضاتی را ارائه داده و از آن مفروضات به استنتاج‌هایی می رسیدند. مثلا از دید روشنفکران چپ، امپریالیسم و بورژوازی همواره محکوم و مغضوب و در مقابل طبقه کارگر یا پرولتاریا همواره پیروز بود. همین منظر ایدئولوژیک در کسانی که به ایده‌های لیبرال دموکراسی یا بومی گرایی و ... باور داشتند نیز به چشم می خورد. این دیدگاه سیاه و سفید دائما در فاصله میان بد و خوب مطلق و خیر و شر مطلق در نوسان بود و طبیعی است که چنین منظری جایی برای تحلیل انتقادی باقی نمی گذارد.

نکته دیگری که در این زمینه قابل تامل است عدم علاقه روشنفکران به مطالعه و تعمق در بنیان‌های معرفتی غرب است. از میان روشنفکران ایرانی، تنها به تعداد انگشتان دست علاقه‌مند به فلسفه و معرفت غربی یافت می شود. علی رغم آنکه غرب و ماهیت آن مورد توجه قریب به اتفاق روشنفکران ما بوده است، با این وجود کمتر کسی با تکیه بر یک روش عقلانی و مبتنی بر چارچوب‌های مستحکم نظری به تحلیل آن پرداخت. جمله معروف شریعتی که فیلسوفان را پفیوزان تاریخ می خواند به خوبی پس زمینه فکری بسیاری از روشنفکران ما را نسبت به فلسفه غربی نشان می دهد. آن تعداد محدود از علاقه مندان به تحلیل فلسفی نیز همچون احمد فردید، رضا داوری، و داریوش شایگان آسیا در برابر غرب رویکردشان به غرب بر پایه نفی و انکار بوده است. این روشنفکران با توسل به دیدگاه‌های هستی شناختی (ontologic) فلاسفه‌ای همچون هایدگر و انتقاد او از ماهیت وجود غربی، بر آن شدند تا با همان منظر ایدئولوژی محور، غرب را به عنوان منبع و سرچشمه فساد و تباهی معرفی کرده و مدعی سقوط و اضمحلال غرب شوند. داوری به عنوان یکی از کسانی که به پایان تمدن غربی سخت باور دارد بر این اعتقاد است که اومانیسم و ماتریالیسم حاکم بر غرب که به خیال غربی ها دستاوردهای تمدن غربی است در واقع چیزی جز از خودبیگانگی و تنهایی و اضمحلال برای غرب به ارمغان نیاورد و چنانچه غربی ها بخواهند از این دام بلا راه عافیت پیش گیرند ضروری است که از اومانیسم و شک آوری دست بردارند، درخت پوسیده تجدد را از ریشه برکنند و در برابر خداوند تسلیم شوند.[۱۰]

در مجموع از دید این دسته از روشنفکران راه علاج کشورهای جهان سوم و از جمله ایران، بازگشت به هویت اصیل خود و دوری گزیدن هرچه بیشتر از غرب و فراورده‌های فکری و صنعتی آن است. دسته دیگر از کسانی که به معرفت فلسفی علاقه نشان می دهند آن گروهی هستند که به سوی فلسفه اسلامی کشیده شده و سال‌های زیادی را صرف آموختن فلسفه و کلام اسلامی کردند. اما همان طور که قابل پیش بینی است واکنش این دسته در برابر مسائل مربوط به غرب واکنشی منفعلانه بوده است. آنان که علایقشان غور و تامل در سنت فلسفی اسلامی همچون مشاء و اشراق و متعالیه بود اساسا به گونه‌ای برخورد کرده و می کنند که گویی موضوعی به نام غرب فی الواقع وجود خارجی ندارد. آنان هنوز به وجود یک دیگری باور ندارند، چه رسد که بخواهند آن را جدی بگیرند. شاید به همین دلیل بوده است که فلسفه سنتی ما هنوز یک گام از آنچه ملاصدرا گفته بود - و با «فرض» اینکه آنچه ملاصدرا گفت اساسا فلسفه بود و نه چیز دیگر- پیش نگذاشته است.

نکته پایانی که درباره روشنفکری ایرانی باید به آن اشاره داشت عمق فاصله‌ای است که روشنفکران از یکدیگر داشته و عدم علاقه آنان به تایید و حمایت یکدیگر است. رابطه روشنفکران ایران با یکدیگر اغلب بر پایه نفی دیگری استوار بوده است، و این خود حاکی از همان نگاه غیر انتقادی و مبتنی بر احساس است که در چهار نسل روشنفکری ایران نمونه‌های فراوانی از خود به یادگار گذاشته است. اگرچه این روشنفکران در تاملات و موضع گیری‌های شان تفاوت چندانی با یکدیگر نداشته‌اند، با این حال هیچ یک حاضر به پذیرش دیگری و به رسمیت شناختن صدای دیگری نبوده است. نقل سخن آل احمد درباره روشنفکران هم دوره‌اش می تواند به خوبی این وجه از روشنفکری ایرانی را نشان دهد:

«و تا آنجه که صاحب این قلم می بیند این حضرات «منتسکیو»های وطنی(!) هر کدام از یک سوی بام افتادند... همه.... بفهمی نفهمی احساس می کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارد و نیز همه به این بیراهه افتادند که پس «اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف ایرانی». اما گذشته از این نسخه نامجرب کلی هر کدام در جست و جوی علاج درد به راهی دیگر رفتند. یکی زیر دیگ پلوی سفارت را آتش کرد -دیگری به تقلید از غرب گمان کرد باید «لوتر» بازی در آورد و با یک «رفورم» مذهبی به سنت کهن جان تازه دمید- و سومی دعوت به وحدت اسلامی کرد در زمانی که قتل عام ارمنیان و کردها کوس رسوایی عثمانی را بر سر بازار دنیا کوفته بود.»[۱۱]

(۴)

در مجموع به نظر می رسد آنچه بیش از همه به جریان روشنفکری ایران آسیب وارد ساخته و فقدان آن اساس حیات روشنفکری ما را به خطر انداخته است نبود اخلاق روشنفکری است. در اینجا منظور، معنای عام اخلاق است که تفکر، رفتار و واکنش های روشنفکران را دربر می گیرد. شکی نیست که قریب به اتفاق روشنفکران ما در طول صد و پنجاه سال اخیر در کمال صداقت و با ایمان کامل به اهداف و آرمان‌های شان در پی چاره جویی برای معضلات سرزمین شان بوده‌اند، با این وجود، صداقت و ایمان شرط های لازم اما ناکافی برای روشنفکری به شمار می آیند. روشنفکری مفهومی زاده اومانیسم است. مفهومی است که انسان و ملاک‌های انسانی را که در راس شان عقل و تحلیل عقلانی قرار دارد پیش فرض قرار می دهد. آنکه داعیه روشنفکری دارد در واقع اعلام کرده است که جز ذات مطلق تفکر و اندیشه عقلانی، ابزار دیگری در اختیار ندارد. بنابراین تمامی اجزای تحلیلش در چارچوب منطق تفکر قرار می گیرد. معنای دیگر این سخن آن است که روشنفکر مجاز نیست اگر اعتقاد دینی دارد و یا چنانچه درگیر آرمان‌های ناسیونالیستی است و یا نیازمند ثروت و مقام جهت بقا خود است، و یا به هر دلیلی مصلحت را به حقیقت ترجیح می دهد، اینها همه را خواسته و یا نخواسته در گفتار روشنفکری‌اش لحاظ کرده و دخالت دهد. اخلاق روشنفکری واجد خصوصیتی آمرانه است که روشنفکر را از هر گونه تعلق به نظام قدرت مبرا و بی نیاز ساخته و آن را تبدیل به مگس مزاحم اسب جامعه می کند. با این وجود به نظر می رسد روشنفکران ایرانی، نه در هدف، بلکه در عمل، از این اخلاق تاریخ ساز روشنفکری به دور بوده‌اند.

پی نوشت:

۱-رک.مهرزاد بروجردی -۱۱۰:۱۳۷۷ به بعد
۲- آل احمد-۱۳۵۷، ج۲:۵۲
۳- آگاهی آل احمد از مباحث روز فلسفی غرب، حتی فیلسوفانی چون سارتر، هایدگر و.... که تاثیر فراوانی از آنها گرفته بود نسبتا سطحی و ناقص بود و اغلب بر منابع دست دوم یا گفت و گوهای شفاهی با دوستان محصل فلسفه تکیه داشت. به عنوان نمونه تلقی آل احمد از مقوله غربزدگی و رهاورد آن، یعنی تکنیک، آشکارا متاثر از هایدگر و انتقادات او از تکنولوژی بود، بی آنکه هیچ گونه نسبت قابل اعتنایی میان درک او از ماشینیزم و فهم هایدگر از تکنولوژی وجود داشته باشد.
۴- محمد تقی قزلسفلی -۱۳۸۰-گفت وگو با مراد سقفی: ۱۸۹
۵- همان ص ۱۲۲- ۱۲۳
۶- قزلسفلی-۱۳۸۰
۷- همان: ص ۱۴۷
۸- سید فخرالدین شادمان- تسخیر تمدن فرنگی: ص ۱۰۲
۹- جهت اطلاع بیشتر رک: احسان نراقی- در خشت خام-۱۳۸۰
۱۰- رضا داوری-۱۳۶۹: ص ۳۰ به بعد
۱۱- جلال آل احمد- ۱۳۴۴: ص ۸۰

زیر آسمان‌های جهان

نشست مرکز گفت وگوی ادیان و مؤسسه سنت گابرییل

مهر: چهارمین نشست مرکز گفت وگوی ادیان و تمدنها با مؤسسه سنت گابرییل اتریش ۴ تا ۶ آبان ماه امسال (۲۶ - ۲۸اکتبر) در کشور اتریش برگزار می شود. عنوان اصلی چهارمین نشست گفت وگوی ادیان با مؤسسه سنت گابرییل، «هرمنوتیک» است و طی آن ۱۲ مقاله از طرف اندیشمندان مسلمان و مسیحی حاضر در این نشست ارائه خواهد شد . فهم فطری متن مقدس، هرمنوتیک بر اساس متون مقدس، پیامبر اکرم (ص) به عنوان تفسیر خداوند، قرآن و حدیث و تفسیر، عیسی مسیح (ع) به عنوان تفسیر خداوند، هرمنوتیک قرآن و دموکراسی، در جست وجوی فهم قابل قبول از دین و دولت و نهادهای دموکراسی، از جمله مقالاتی هستند که در این نشست ارائه می شوند.

مطالعات پیران در مورد کودکان آفریقا

میراث خبر: «پرویز پیران»، جامعه شناس و عضو هیات علمی دانشگاه علامه طباطبایی با اشاره به کارهای تحقیقی که چندی پیش بخش توسعه سازمان ملل از او چاپ کرده بود، درباره کتابهای تازه اش گفت: «پیش از این انتشارات سازمان ملل متحد سه کتاب تحقیقی را از من چاپ کرده بود؛ یکی از آنها پروژه‌ای بود مربوط به محله شیرآباد زاهدان که برای انجام این کار سازمان ملل جایزه‌ای را نیز به من اهدا کرد. کار بعدی نیز کتاب بهداشت باروری در اجتماعات روستایی بود و کتاب سوم هم پروژه‌ای بود با نام فرهنگ مهم است. کار تازه‌ای را نیز که در دست دارم، مطالعه‌ای است تطبیقی درباره جوانان در خاورمیانه و شمال آفریقا (MENA REGION).»

پیران درباره این پروژه افزود: «با توجه به اینکه بیش از ۶۰درصد جمعیت کشورهایی را که در خاورمیانه و شمال آفریقا (منطقه منا) واقع اند، کودکان و جوانان تشکیل می دهند، این ویژگی مشترک سبب شده که به مسائل خاصی مبتلا باشند. این مطالعه تطبیقی می کوشد اینگونه مسائل را مورد بررسی قرار دهد؛ از جمله این مسائل گسترش میزان دسترسی جوانان کشورهای این منطقه به تکنولوژیهای جدید ارتباطی مانند اینترنت و بمباران اطلاعاتی آنها توسط رسانه ها است. این مساله زمانی به مشکل تبدیل می شود که ساز و کار ملی درستی نیز برای گذار از دوران نوجوانی و جوانی به دوران بزرگسالی وجود نداشته باشد که همین امر، مساله را تبدیل به یک آنومی اجتماعی می کند.»

عضو هیات علمی آکادمی سوئیس برای توسعه در این باره افزود: «آکادمی سوئیس برای توسعه که مشابه این مطالعه تطبیقی را با عنوان «جوانان و گذار اجتماعی» پیشتر در کشورهایی مانند روسیه، چین، استرالیا، زلاندنو، بلغارستان، آلمان و سوئیس چاپ کرده بود و قرار است که این تحقیق را نیز چاپ و منتشر کند.»

این جامعه شناس همچنین به پژوهشهایی که درباره مسائل اجتماعی ایران انجام داده، اشاره کرد و گفت: «به زودی مجموعه مقالاتی را که پیشتر درباره جنبشهای اجتماعی نوشته و چاپ کرده بودم با عنوان «جنبش های اجتماعی با نگاهی به ایران» در قالب یک کتاب و به صورت چاپ مولف منتشر می کنم. امیدوارم تا یک سال دیگر کارهایی که درباره مشارکت در ایران انجام داده‌ام که بالغ بر ۷۰۰ صفحه خواهد شد را در کتاب دیگری چاپ کنم.»

«پرویز پیران» با انتقاد از دیدگاه هایی که قائل به وجود مشارکت در ایران هستند، گفت: «هیچ کدام از الگوهای مطرح درباره مشارکت در ایران از جمله الگوی شیوه تولید آسیایی و پاتریمونیالیسم قادر به تبیین این مفهوم در ایران نیستند و من در طول ۲۱ سال و با تحلیل محتوایی که بر روی منابع تاریخی انجام داده ام به این نتیجه رسیدم که مشارکت به معنای واقعی اش، هیچ گاه در ایران وجود نداشته است.»

این جامعه شناس همچنین از چاپ شماره ششم نشریه «اندیشه ایرانشهر» خبر داد و افزود: «در این شماره من به توضیح سه نظریه درباره جامعه ایران پرداخته ام؛ یکی نظریه راهبرد و سیاست سرزمینی جامعه ایران، دیگری نظریه آبادی؛ جانشین نظریه شهر در ایران و سومی نظریه مقیاس شهری در مقابل مقیاس تک بنا (ابنیه منفرد و شهروندی در تاریخ ایران) است.»

کتاب‌های نشر کویر

میراث خبر: محمدجواد مظفر، مدیر انتشارات کویر درباره کتابهای جدید این انتشارات گفت: «کتابهای مردان نفت نوشته «احمد راسخی» و سیاست نامه خراسانی نوشته «محسن کدیور» مجوز نشر را دریافت کرده‌اند و تا دو هفته دیگر چاپ و منتشر می شوند.»

«مظفر» درباره این کتابها افزود: «کتاب سیاست نامه خراسانی در ادامه انتشار کتابهایی از مجموعه منابع پیشگامان سیاسی در ایران چاپ می شود و به قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه می پردازد. کتاب مردان نفت نیز زندگینامه و شرح احوالات کاشفان نفت در جهان و ایران است. در این کتاب ۲۴۰ صفحه‌ای که شامل سه فصل با عنوانهای حفاران نفت، مدیران نفت و سرمایه گذاران نفت است، به سرگذشت و اقدامات ۲۴ تن از شخصیتهایی که در حوزه نفت فعالیت کرده‌اند پرداخته شده است.»

این ناشر و نویسنده همچنین از اتمام حروفچینی اتوبیوگرافی خود خبر داد و گفت: «زمان زیادی است که سرگرم تدوین کتاب سرگذشت خودم هستم. عنوان این کتاب «نسل آرمان های بزرگ» است و در آن به وقایع بین سال های ۲۹ (سال تولدم) و ۶۰ شمسی پرداخته ام و اینکه نسلی که به دنبال آرمان بود، چگونه می اندیشید و در نهایت چه بر سرش آمد؟ این کتاب اکنون در مرحله تصحیح است و امیدوارم بتوانم آن را تا پایان امسال منتشر کنم.»

«محمد جواد مظفر» درباره مجموعه جدیدی درباره اخلاق مدرن که قرار است انتشارات کویر آن را چاپ و منتشر کند، گفت: «مدتی است که بر روی بحث اخلاق در جامعه ایران حساس شده ام و بنا داریم که با همکاری نویسندگان متخصص در این حوزه مجموعه‌ای را منتشر کنیم. در این مجموعه به حوزه‌های مختلف اخلاق و در کتاب‌هایی با عناوین اخلاق اجتماعی، اخلاق سیاسی، اخلاق فردی و اخلاق خانواده و مانند اینها پرداخته خواهد شد.»