



# نوشتار

پیش شماره ۲

ویژه کتاب، نشر و فرهنگ مکتوب

● صاحب امتیاز

سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی

● مدیر مسئول

حامد علی اکبرزاده

● سردبیر

توحید اسدی

● هیأت تحریریه

حامد علی اکبرزاده / علی اصغر درلیک / عبدالله عابدی فر / رضا احمدی / توحید اسدی / مصطفی خالق پور / فریماه فاسمی

نشانی

تهران - خیابان انقلاب اسلامی - خیابان فخررازی  
خیابان شهدای ژاندارمری - پلاک ۷۲

پایگاه اطلاع رسانی: [www.isba.ir](http://www.isba.ir)

پست الکترونیکی: [Neveshtar@isba.ir](mailto:Neveshtar@isba.ir)

تلفن: ۰۲۱-۶۶۹۵۸۳۸۱، ۶۶۴۹۱۳۳۸، ۶۶۴۰۲۷۱۶

قیمت: ۲۰۰۰۰۰ ریال



۴ دشواری کتاب و محفل نوشتار

۷ نفی، حفظ و ارتقاء، سه عنصر جهت گیری فرهنگی هستند

۱۷ تاریخ شفاهی شنیدن صداهاى شنیده نشده است

۲۴ بسیاری از معضلات از طریق کتاب قابل حل است

۲۹ جنبه‌های مختلف دن براون بودن/چطور موسیقی قدیمی از پستو درآمد

۳۲ زوال علمی پیامد بی‌اخلاقی دانشگاهی

۳۶ آیا مترجمان می‌توانند ما را نجات دهند؟

۴۴ دستورالعمل‌های اخلاقی برای ناشران!

۴۶ چرا کتاب‌هایی که دوستشان دارم، دوباره و دوباره می‌خوانم؟

۴۹ نگاهی به پدیده کتابخوانی توده‌ای

۵۲ مُد ادبیات چیست؟

۵۵ نوشتن در دل تاریکی

۵۷ نگاهی به کتاب «سکه تقدیر»

۶۲ با چیزی خوشحال بودن!



۶۷	راهی به هزارتوی رمان نو
۷۶	نقدی بر مقوله‌ی شفافیت در دنیای دیجیتال
۸۰	هیچ چیز مثل نوشتن درد را تخلیه نمی کند
۸۷	در جست‌وجوی امر اخلاقی روانکاوانه
۹۰	درنگی در کتاب نظریه‌ی سیاسی و فیلم؛ از آدورنو تا ژیزک
۹۳	روزی که در اتاق عمل گریستم
۹۶	أفارل از «همت» می‌گوید
۹۹	موهبتی که در شرق اروپا طلوع کرد
۱۰۲	تازه‌های کتاب‌ایران
۱۰۷	بررسی و تحلیل گفت‌وگوی بینامتنی آثار روایی سیمین دانشور با نظام فرهنگی ایران
۱۰۸	نقد و بررسی ترجمه گرمارودی از نهج البلاغه بر پایه نظریه وینه و داربلینه
۱۱۰	تازه‌های نشر بین الملل
۱۱۳	نگاهی به انتشارات دانشگاه ادینبورگ
۱۱۵	پرونده ویژه: نگاهی به آثار و پروژه فکری دکتر داود فیرحے

# دشواری کتاب و محفل نوشتار

حامد علی اکبرزاده



نوشتار می‌کوشد مسئولیت همگانی به ویژه دانشگاهیان را

در زمینه کتاب و فرهنگ مکتوب یادآوری و تکرار کند

در این نگاه، کتاب می‌تواند به هر حقیقتی مفهوم بخشد و به یک معنا، حقیقت وقتی مفهوم پیدا می‌کند که مکتوب شود، در قالب کتاب بیاید و مورد اشاره قرار بگیرد. حقیقتی که مکتوب نشده، و در بازی دال و مدلول‌ها و نشانه‌ها مطرح نشود، مستور و پوشیده باقی خواهد ماند. بنابراین شاید با کمی احتیاط بتوان گفت که اگر کتاب به معنای عام آن - که یک معنای برخاسته از دانش نشانه‌شناسی است - نبود، هیچ حقیقتی هم برای بشر معنا پیدا نمی‌کرد. بشر با استفاده از روابط دلالی و نشانه‌شناختی است که توانسته مفاهیم را درک کند و به دیگران انتقال دهد و در عین حال، اساساً مفهوم «دیگری» نیز در همین فرآیند معنا یافته و بالاتر از این، حتی نشانه نیز در یک فرآیند نشانه‌شناختی است که فهم می‌شود. می‌توان با کمی جسارت



همیشه درباره کتاب سوال‌های فراوانی مطرح می‌شود؛ اینکه چرا کتاب اهمیت دارد؟ چرا کتاب را می‌توان یکی از کهن‌ترین محصولات فرهنگی بشر نامید؟ چرا کتاب با گذشت اعصار و قرون کهنه نمی‌شود؟

این سوال‌ها و بسیاری از سوالات دیگر را اگر بخواهیم از منظر یک نشانه‌شناس بررسی کنیم، باید بگوییم که کتاب همانطور که از نامش پیداست، یک نشانه یا دال یا به تعبیر عامیانه یک حاکی و حکایت‌گر است.

گفت که اگر کتاب نبود، حقیقت بود، اما نام و نشان و سخنی از آن به میان نمی‌آمد. حقیقت هنگامی معنا یافت که مدلولی برای دالّی شد و آن دالّ اثرگذار و تعیین کننده «کتاب» بود.

در این رویکرد، کتاب هم ارزش هستی شناختی دارد

و هم ارزش معرفت شناختی؛ چنانکه ادموند ژاپس فیلسوف و نویسنده فرانسوی

می‌گفت: «هر چیزی برای به دنیا آمدن نمی‌تواند زاده

شود؛ مگر با پهلو گرفتن در کتاب. همه چیز در

کتاب روی می‌دهد و از همین روست که کتاب هرگز متناهی نیست.»

مایستر اکهارت، عارف آلمانی هم شبیه ژاپس

سخن می‌گفت. او می‌گفت خدا وقتی خدا می‌شود که آفریدگان

بگویند خدا. انسان هنگامی وجود خدا را درک کرد که برای او نامی و صفتی انتخاب

کرد؛ یعنی هنگامی نام خدا مفهوم پیدا کرد که مکتوب شد و مدلول شد برای

یک دالّ. عرفای سنت ما نیز به این امر اشاره داشتند که خدا در مقام ذاتش، نه

وصفی دارد و نه نامی، نه مدلول است نه قابل ادراک، هنگامی انسان می‌تواند از آن

مفهومی بسازد که به زبان آید و با کلام و

زبان مورد اشاره قرار گیرد. شاید به همین دلیل بود

که پیامبران همواره با خود کتاب داشتند و آن را به بشر عرضه می‌کردند تا با آن بتوانند از آن حقیقت

متعالی سخن بگویند.

جالب آنکه در کتاب مقدس هم مسیح «کلمه» نامیده شده است. در انجیل یوحنا می‌خوانیم

که «در آغاز کلمه بود» و قرآن نیز او را «کلمه الله» نامیده است،

«انما المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته».

با این مقدمات باید گفت که کتاب به طرز عجیبی با حقیقت گره خورده است، به شکل

شگفت‌آوری با هستی پیوند خورده است و بر این

اساس دوست داشتن کتاب یعنی دوست داشتن حقیقت و دوست

داشتن هستی. اگر اهمیت و جایگاه کتاب را اینگونه

بنگریم و کتاب را از منظری نشانه شناختی یا منظری فلسفی بررسی کنیم و در نهایت

این منظر را با آنچه امروز در جامعه ما درباره کتاب اتفاق می‌افتد، مقایسه کنیم،

نگران خواهیم شد. کتاب در ایران امروز از جهات مختلف

صدمه می‌بیند؛ محتوای کتاب‌ها، میزان



کتاب خوانی و سرانه مطالعه، بودجه‌های دولتی که صرف امر کتاب و کتاب خوانی می‌شود، رویدادهای مربوط به کتاب و کتاب خوانی و دیگر امور مربوط به کتاب، هیچ کدام شایسته جایگاه کتاب و شایسته شأن مردم ایران با این سابقه روشن تاریخی و فرهنگی نیست.

کتاب امروزه در جامعه‌ی ما به یک کالای لوکس و زینتی تبدیل شده و خریداران کتاب بدون تردید به اندازه خریداران لوازم آرایشی، سکه، دلار و دیگر چیزها نیستند. کتاب در تولید فیلم‌نامه‌ها، نمایشنامه‌ها، فیلم‌های سینمایی، سریال‌ها، تئاترها و دیگر محصولات فرهنگی نقش چندانی ندارد.

کتاب‌های تاریخ‌ساز ما همچون مثنوی معنوی، گلستان، بوستان، شاهنامه و غیره مورد توجه رسانه‌های ما نیستند و کسی از فرهیختگان و استادان آشنا با این متون نمی‌خواهد که مردم را بیشتر با این آثار آشنا کند. برنامه‌های تلویزیونی ما به ندرت به کتاب می‌پردازند و تا دلتان بخواهد، امور غیرضروری و بی‌ارزش هستند که موضوع برنامه‌های ما قرار می‌گیرند.

دانشگاه‌های ما نمی‌توانند دانشجویان را به کتاب خوانی تشویق کنند و دانشجویان ما تمایلی به خواندن کتاب، حتی کتاب‌های درسی مربوط به رشته تحصیلی خودشان ندارند.

نقد کتاب نیز رونق چندانی ندارد. بر اساس آمار وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، حداقل در سنوات اخیر بیش از ۵۰ هزار عنوان کتاب در سال منتشر شده است، اما شاید کمتر از یک درصد از این کتاب‌ها در معرض نقد و بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند.

در این میان، آشفته‌بازار ترجمه کتاب‌های خارجی هم اساساً رصد نمی‌شود. مشخص نیست که ترجمه‌های آثار خارجی بر اساس کدام اولویت‌های داخلی ما انجام می‌شود. همه‌ی این‌ها به بازار اقتصادی نشر نیز لطمه‌های جبران‌ناپذیری وارد کرده است. به طور خاص پس از شیوع کرونا فروش کتاب به شدت افت کرده و متأسفانه اقدام مناسبی برای جبران این خسارت‌ها صورت نمی‌گیرد.

به هر حال، آنچه درباره کتاب انتظار داریم اتفاق افتد، با آنچه امروز دچارش هستیم، فرسنگ‌ها فاصله دارد و به هیچ وجه راضی‌کننده نیست. ما در نوشتار تلاش خواهیم کرد کمی بیشتر حساسیت‌ها را نسبت به کتاب و کتاب خوانی برانگیزیم؛ می‌گوییم کمی، چون اگر همگان همین مقدار کم را برعهده گیرند، دنیای کتاب، گلستان خواهد شد.

نوشتار می‌کوشد مسؤلیت همگانی، به ویژه دانشگاهیان - اعم از استادان و دانشجویان - را در زمینه کتاب و فرهنگ مکتوب یادآوری و تکرار کند. نوشتار عرصه‌ای است برای همه کسانی که دلشان با کتاب است، قلبشان برای فرهنگ این میهن می‌تپد، دل در گرو اندیشه و خواندن و نوشتن نهاده‌اند و برای جوانان این مرزوبوم آرزوهای بزرگ دارند. نوشتار تنها یک مجله نیست؛ محفلی است برای دوستان فکر و فرهنگ و روشنائی، محفلی برای دوستان کتاب.

بیژن عبدالکریمی در گفت و گو با نوشتار مطرح کرد

## نفس، حفظ و ارتقاء، سه عنصر جهت گیری فرهنگی هستند

نهادهای فرهنگی کشور باید فاصله‌ی اجتماع‌ی و تاریخی ما را با علوم انسانی  
کشورهای غربی کم کنند

گفت و گو از رضا احمدی

است. این استاد دانشگاه علاوه بر فعالیت‌های دانشگاهی مدیریت انتشارات «نقد فرهنگ» را برعهده دارد. عبدالکریمی نواندیشی پرتلاش است و می‌کوشد ایده‌های خود را نه تنها از طریق آموزش و پژوهش آکادمیک، بلکه از مسیر چاپ کتاب نیز دنبال کند. بررسی انتقادی کتاب «امکان امر دینی در جهان معاصر» و نیز بررسی رویکرد انتشارات نقد فرهنگ موضوعاتی است که کوشیده‌ایم در گفت و گو با این استاد دانشگاه به آن پردازیم. مشروح این گفت و گو به شرح زیر است.

» پیوند عموم کتاب‌هایی که انتشارات نقد فرهنگ منتشر می‌کند، رویکرد انتقادی به بینش‌های نظری و رسمی در جامعه کنونی ماست. آیا به نظر شما نقد و ارزیابی انتقادی باید به عنوان عنصر اصلی در حیطه نشر علوم انسانی لحاظ شود؟

اگر نقد را به مفهوم بیان نوعی نفسی وضعیت موجود



یکی از منتقدان جدی نگاه سیاسی به مقوله فرهنگ و علوم انسانی اسلامی دکتر بیژن عبدالکریمی است. او که دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال است، اعتقاد دارد باید رویکرد انتولوژیک جایگزین رویکردهای تنولوژیک و ایدئولوژیک شود. عبدالکریمی بر بازخوانی سنت فکری متفکرانی همچون علی شریعتی و سیداحمد فردید تأکید می‌کند و نسبت به رویکرد روشنفکران دینی پیرامون متون دینی انتقاد دارد. عبدالکریمی این آراء را در کتاب‌های «پایان تنولوژی»، «تفکر به منزله‌ی امر سیاسی» و «پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر» مورد بررسی و واکاوی قرار داده

نوعی حفظ وضعیت موجود، حفظ سرمایه ها و میراث وجود ندارد. می خواهیم در اینجا از مفهوم آوفهونگ هگل به مفهوم رفع استفاده کنم؛ به این معنا که ما باید موجودیت فرهنگی و میراث خود را نفی و نقد کنیم و در همان حال حفظ کنیم و ارتقا ببخشیم. نفی، حفظ و ارتقا باید سه عنصر توأمان جهت گیری فرهنگی باشد و من آرزومند هستم بتوانم در نشر نقد فرهنگ هر سه جهت گیری را با هم داشته باشیم.

انتشارات نقد فرهنگ و آثار انتشار یافته به مرور در میان علاقه مندان علوم انسانی مورد توجه و اقبال قرار گرفته است. آیا به نظرتان نقد فرهنگ به یک نیاز ذهنی و عینی در جامعه ایران پاسخ می دهد؟

تا حدودی بله. بخشی از کتاب هایی که منتشر می شوند، کتاب های فرهنگی نیستند؛ مثل کتاب های کمک درسی یا کتاب های زرد که صرفاً به منزله کالا برای سود اقتصادی است. بسیاری از کتاب های بازارش فرهنگی حقیقتاً بخشی از فرهنگ هستند؛ یعنی این کتاب ها متعلقاتی را در اختیار متفکران قرار می دهند که در مورد این مسائل بیاندهند؛ مثل اینکه شما یک دیکشنری چاپ می کنید که یک امر فرهنگی است. اما نقد فرهنگ در واقع می کوشد وارد حوزه تفکر شود؛ یعنی مقدمات فرهنگی را تبدیل به یک موضوع تفکر کند. لذا اکثر کتاب هایی که در انتشارات نقد فرهنگ منتشر می شود، با کاراکترهای اینجانب هم نسبت دارد؛ به این معنا که من سعی می کنم که به اصطلاح به عنوان یک سوژه ایرانی مطالب را در حد و توان خود وارد حوزه خود آگاهی اجتماعی و تاریخی کنم.

متفکران و اندیشمندانی نظیر مرحوم فردید و دکتر شریعتی صرفاً به کارهای فرهنگی نمی پرداختند - مانند آقای مصاحب و آقای دهخدا که دایرة المعارف

یا اندیشه های موجود در نظر بگیریم و در مقابل آن نظریه ی ایجابی را قرار دهیم، به نظر من بین این دو مرزی وجود ندارد؛ یعنی هر نظریه ایجابی نوعی نفی و انکار نظریات پیشین است و نظریه پردازی مثبت و ایجابی و نقد، دوشادوش هم به کار می روند. نکته دوم اینکه نه به هیچ وجه اعتقاد ندارم که وظیفه اصلی حوزه نشر علوم انسانی، فقط بیان دیدگاه های انتقادی است، اما دیدگاه های انتقادی در نشر حوزه علوم انسانی بسیار اهمیت دارد؛ یعنی در واقع با آسیب شناسی وضعیت فکری، فرهنگی و اجتماعی و تاریخی است که نوعی نظریه پردازی برساخته و در پرتو آن نوعی آسیب شناسی شکل می گیرد.

هنوز یک نهاد آگاهی پیدا نشده است که بخواهد برای تولید ترجمه آثار درجه یک در حوزه علوم انسانی، درجه یک فلسفه، آثار کلاسیک، جامعه شناسی و رشته های دیگر سرمایه گذاری کند و آن را به منزله یک امر اقتصادی نبیند

به نظر شما آیا نیاز امروز ما نوعی نقد بی مهابا نسبت به همه موجودیت فرهنگی این جامعه است؟

خیر، به هیچ وجه. فکر می کنم در روزگاری زندگی می کنیم که به طور طبیعی به دلایل فلسفی و متافیزیکی - یعنی با ظهور عالم پسامدرن که شکاکیت یکی از عناصر بنیادین آن است - همه چیز در آن بی اساس و مورد نقد بی مهابا است. این نقد بی مهابا یک نوع مؤلفه ی نیهیلیسم هم در آن است؛ یعنی نقدها نیهیلیستیک است و در پی ویران کردن همه چیز، اما در پس این ویران سازی نوعی ساختن و آفریدن و



و لغت نامه تدوین می کردند- بلکه در واقع سعی می کردند افق هایی را برای جامعه تاریخ معاصر ما ایجاد کنند و می کوشیدند آگاهی هایی را وارد وجدان اجتماعی و تاریخی ما کنند. این ها بیشتر با مؤلفه خودآگاهی جامعه سروکار دارند تا نوعی آگاهی بخشی به معنای اینکه متعلق تفکر برای جامعه ایجاد کنند. کار ما خطیر و همراه با محدودیت هایی است که با آن مواجه می شویم و آنقدر که فشار بر ما است بر چاپ آثار زرد فرهنگی وجود ندارد.

### ” درباره ی فضای کلی انتشار کتاب در حوزه علوم انسانی، شما چه بایسته هایی را در این عرصه لازم می دانید؟

فضای کلی نشر کتاب به خصوص در حوزه علوم انسانی با فضای فرهنگی، اجتماعی و تاریخی ما نسبت دارد. وقتی فضای اجتماعی سرزنده باشد، فضای نشر هم سرزنده هست و متقابلاً وقتی فضای اجتماعی چندان شکوفا و دارای انرژی و بالندگی و امید نیست در حوزه نشر هم منعکس می شود. متقابلاً وقتی حوزه نشر علوم انسانی سرزنده است جامعه هم سرزندگی دارد و یک رابطه متقابل میان این دو وجود دارد.

می خواهم در این جا دو نکته را در مورد فضای نشر حوزه علوم انسانی بیان کنم. نکته اول اینکه هنوز نشر حوزه علوم انسانی ما به مرحله تولید نرسیده است و بیشتر در حوزه ترجمه هستیم. حتی آثاری هم که تألیف می شود در واقع عمدتاً آثار ترجمه ایی است که در قالب تألیف عرضه می شود. ما با تألیف آثار اصیل و حقیقی در حوزه علوم انسانی خیلی فاصله داریم. نکته دوم اینکه من فکر می کنم در شرایط اجتماعی و تاریخی ما، خلق آثار فخیم بسیار بسیار دشوار شده است و لااقل من به عنوان یک نهاد مردم بنیاد - نهادی که در بخش خصوصی است و از نهادهای دولتی تغذیه نمی کند- می خواهم بگویم خلق آثار فخیم

بسیار دشوار شده است. فرض کنیم اگر بخواهیم آثار فیلسوفان درجه یک را ترجمه کنیم، وقت بسیار زیادی می خواهد. برای مثال، اگر بخواهیم اثری از هگل ترجمه کنیم، دو تا سه سال وقت لازم است با حداقل ترین حقوق. فرض کنید مترجمی با ماهی پنج میلیون تومان بخواهد سه سال وقت بگذارد، چیزی حدود صد و هشتاد میلیون تومان می شود و کتاب در جامعه ما این هزینه را بر نمی گرداند. امروز ما حتی برای ویراستاری کتاب مشکل داریم؛ یعنی اگر بخواهیم یک کتاب را ویراستاری کنیم، حتی اگر تمام قیمت پشت جلد تیراژ را به ویراستار یا مترجم اختصاص دهیم، باز هم کار پیش نمی رود؛ مضاف بر اینکه هزینه های تولید، پخش و توزیع را هم باید لحاظ کنیم. لذا متأسفانه جامعه ی ما نه تنها جلو نرفته است، بلکه عقب گرد هم داشته است.

هنوز یک نهاد آگاهی پیدا نشده است که بخواهد برای تولید ترجمه آثار درجه یک در حوزه علوم انسانی، درجه یک فلسفه، آثار کلاسیک، جامعه شناسی و رشته های دیگر سرمایه گذاری کند و آن را به منزله یک امر اقتصادی ببیند. فکر می کنم یکی از وظایف نهادهای فرهنگی، از جمله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، این است که بکوشند که فاصله ی اجتماعی تاریخی ما را با علوم انسانی کشورهای غربی کم کنند تا ما هم در دیالوگ با آنها بتوانیم وارد تولید فکر بشویم. در این صورت می توانیم ارزش های فرهنگی خود را مطرح کنیم.

” به باور شما آیا می توان به میانجی گری کتاب برای تحول فرهنگی و علمی امید داشت؟ یا اینکه به واسطه پدید آمدن ابزارهای جدید مفاهمه، کتاب جایگاه فرهنگی خود را از دست داده است؟

با صرف فیزیک کتاب خیر، یعنی باید عنصر تفکر در

برخورد می‌شود که متعجب می‌شویم کتاب‌هایی که در جهت بالابردن سرمایه اجتماعی و حتی دفاع از وضعیت موجود و آرمان‌های انقلاب و دفاع از سیستم سیاسی کشور است، به دلیل ناآگاهی و مواجهه‌های بسیار سطحی از انتشار آن‌ها ممانعت می‌شود.

شما در کتاب «پرسش از امکان امر دینی» بر این باور هستید که با تکنیکی شدن بیش‌ما به جهان، شاهد زوال تفکر فلسفی هستیم. آیا امروزه تفکر فلسفی حقیقتاً زائد و بی‌معنی است؟ اگر همچنان معتقد هستید فلسفه و اندیشه‌ورزی برای زندگی انسان ممکن و ضروری است، مهم‌ترین پرسشی که امروزه شایسته است فلسفه بدان توجه کند، چیست؟ گاهی اوقات مفاهیم مبهم و ناروشن ذهن را رهنمی می‌کند. مراد ما از فلسفه، معنای خاصی است؛ یعنی آنچه در سنت تفکر یونانی تا سقراط و افلاطون و ارسطو شکل گرفت و سپس دوره یونانی و رومی وارد قرون وسطی شد. سپس با مسیحیت نسبتی برقرار کرد و وارد دوره رنسانس شد. در ادامه شاهد تحولاتی در قرن ۱۶ و ۱۷ هستیم و در ادامه عصر روشنگری را داریم که در این دوره عقلانیت جدیدی شکل گرفت و نهایتاً به تفکر پست مدرن منتهی می‌شود. گاهی مراد ما از فلسفه، متافیزیک منطقی محور یونانی و گاهی نوعی نگرش کلی به جهان و اندیشیدن به یک امر کلی است. وقتی به تبعیت هایدگر از پایان فلسفه صحبت می‌کنیم، به هیچ وجه مراد این نیست که در روزگار ما کلاس فلسفه، بحث فلسفه و ژورنال فلسفی چاپ نمی‌شود، بلکه سؤال این است که آیا تفکر متافیزیک لوگوسنتر و منطقی‌سالار مفهومی است که انسان را به یک سوژه و جهان را به یک ابژه تبدیل می‌کند و رابطه حصولی و تئوریک، مفهومی و نظری را یگانه رابطه انسان و جهان می‌داند، آیا این می‌تواند برای بشر افق

کتاب‌ها متعلقاتی را در اختیار متفکران قرار می‌دهند که در مورد این مسائل بیاندهند؛ مثل اینکه شما یک دیکشنری چاپ می‌کنید که یک امر فرهنگی است. اما نقد فرهنگ در واقع می‌کوشد وارد حوزه تفکر شود؛ یعنی مقدمات فرهنگی را تبدیل به یک موضوع تفکر کند

کتاب حضور داشته باشد. این تفکر است که در واقع می‌تواند به تحول فرهنگی، علمی، اجتماعی و تاریخی منجر شود و قاعدتاً یکی از مهم‌ترین ابزارها در انتقال تفکر در روزگار ما کتاب است. اما صرف اینکه عناوین کتاب را بالا ببریم و آمار تولید کتاب را افزایش دهیم، فی‌نفسه نمی‌تواند منجر به تحول فرهنگی گردد، بلکه مضامین اصیلی باید در کتاب‌ها ظهور کند تا منتهی به تحول فرهنگی شود. همان‌طور که هر کارمند آموزش و پرورش یک عنصر فرهنگی نیست و همان‌طور که هر کس در دانشگاه یا وزارت علوم کار می‌کند یا حتی استاد دانشگاه است یک نیروی فرهنگی نیست، هر کتابی هم یک مقوله فرهنگی نیست، بلکه کتاب با ضوابط خاصی می‌تواند یک امر فرهنگی تلقی شود؛ در غیر این صورت، کالایی است مانند خیلی از کالاهایی که در جامعه ما به عنوان یک کالای اقتصادی عرضه می‌شود.

متأسفانه هنوز هم در نهادهای رسمی ما میان امر فرهنگی اصیل و امر فرهنگی غیراصیل یا شبه‌فرهنگی و فرهنگی نما مرزی گذاشته نمی‌شود؛ به خصوص که ناشرانی مثل ما که تمام قصد آن‌ها این است که در واقع به نحو اصیلی به امر فرهنگی پردازند، کماکان با مواع مختلفی از سوی نهادهای نظارتی و بررسی کتاب مواجه هستند. گاهی اوقات تا حدی صوری

و مدرنیته ما هم امروز با بحران معنا و نیهیلیسم با شدت و ضعف های مختلف روبه رو هستیم و نه با آن شدتی که در غرب وجود دارد. اما در بعد محلی و بومی پرسش ما این است که امروز جامعه ی ما چگونه می تواند با معاصریت، عقلانیت، تمدن و دوره جدید نسبت مناسبی برقرار کند تا ما ایرانیان در جهان کنونی بتوانیم به شیوه ی زیستی که شأن ما در جهان کنونی است، دست پیدا کنیم؟ البته این دو پرسش با هم رابطه ی تنگاتنگی دارند و در نسبت با یکدیگر باید لحاظ شوند.

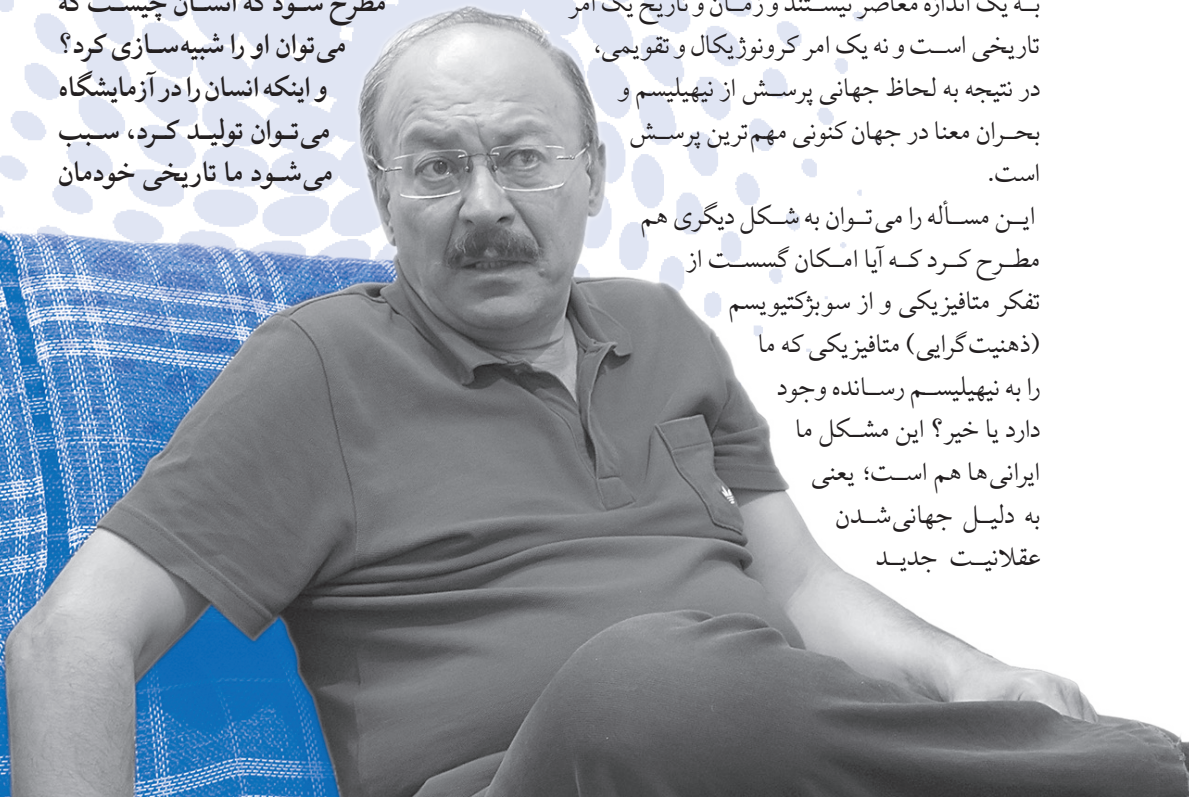
” شما در سطح جهانی مسأله نیهیلیسم را مطرح می کنید. آیا نمی شود سؤال را عمیق تر مطرح کنیم؟ به طور مثال چالشی است بین هابرماس و ژیزک: هابرماس می گوید ما نباید انسان را شبیه سازی کنیم چون مسئولیت اخلاقی انسان از بین می رود اما ژیزک در جواب می گوید که این پاسخ خیلی محافظه کارانه است و باید سؤال در این جا به نحو خیلی رادیکال تری مطرح شود که انسان چیست که می توان او را شبیه سازی کرد؟ و اینکه انسان را در آزمایشگاه می توان تولید کرد، سبب می شود ما تاریخی خودمان

تازه ای خلق کند؟ مارتین هایدگر به ما می گوید که دیگر تفکر فلسفی بعد از رسیدن به جهان سایبرنتیک نمی تواند افقی برای ما ایجاد کند. این سخن به این معنا نیست که شیوه های دیگر تفکر وجود ندارد و یا نباید وجود داشته باشد، لذا به یک اعتبار، کسی که به پرسش از امر دینی می پردازد، به این معنا است که نسبت به تفکر متافیزیک خوش بین نیست و این مبتنی بر این فرض است که تفکر تنها در شکل متافیزیکی خودش محدود نمی شود و ما می توانیم شیوه های دیگر تفکر را داشته باشیم؛ آن چنان که در سنن تاریخی دیگر وجود داشته است.

” در شیوه های دیگر اندیشیدن مهم ترین پرسشی که امروزه ما به عنوان علاقه مندان فلسفه و تفکر باید به آن بیندیشیم چیست؟

این مسأله را در چند سطح می توان مطرح کرد. گاهی در سطح جهانی فکر می کنیم که مهم ترین پرسش فلسفی جهان معاصر چیست؟ با توجه به اینکه معاصریت یک امر تقویمی نیست و همه ی جوامع به یک اندازه معاصر نیستند و زمان و تاریخ یک امر تاریخی است و نه یک امر کرونوزیکال و تقویمی، در نتیجه به لحاظ جهانی پرسش از نیهیلیسم و بحران معنا در جهان کنونی مهم ترین پرسش است.

این مسأله را می توان به شکل دیگری هم مطرح کرد که آیا امکان گسست از تفکر متافیزیکی و از سوپرکتیویسم (ذهنیت گرایی) متافیزیکی که ما را به نیهیلیسم رسانده وجود دارد یا خیر؟ این مشکل ما ایرانی ها هم است؛ یعنی به دلیل جهانی شدن عقلانیت جدید



گذشتن از این بینش انحصارگرایانه است؛ یعنی تصور اینکه ما میان دو نگرش مخیر هستیم: در یک سو نگاهی سکولار و نیهیلیستیک به این جهان و در سوی دیگر نظام‌های کلیسایی، فلسفه‌های اسکولاستیک و نظام‌های تئولوژیک. سخن من این است که ما می‌توانیم به یک نوع تفکر غیرسکولار و غیرتئولوژیک دست پیدا کنیم. به عبارتی، از یک سو تفسیر معنوی از این جهان داشته باشیم و از سوی دیگر، به هیچ یک از این نظام‌های حقیقت که بر ساخته‌ی تاریخی هستند، تن ندهیم و جور دیگری با جهان نسبت برقرار کنیم. هولدرلین در شعرای اعلام می‌کند که زمانه ما زمانه فترت است و خدایان پیشین رفته و هنوز خدای تازه‌ای نیامده است. هایدگر هم به تعبیر دیگری بیان می‌کند که روزگار ما برای خدایان بسیار دیر و برای وجود بسیار زود هنگام است. در ادبیات فارسی هم بیان شده که گفت «بیزارم از آن کهنه‌خدایی که تو داری... هر لحظه مرا تازه‌خدایی دگر آید».

به نظر بنده تا حدودی حق با شماست؛ یعنی آن کهنه‌خدایان همه فروپاشیدند و بشر در پس این فروپاشی یا نوعی نیهیلیسم و بحران معنا، در حال نابود شدن است. آن چه بنده به آن دعوت می‌کنم فهم امر دینی در افق آینده است و البته به آن چه که در افق گذشته بوده وفادار است؛ هر چند این وفاداری به نظام‌های تئولوژیک و آنچه در حقیقت سنت تاریخ ما بوده و سعی می‌کند روح سنتی را در زیر انبار گزاره‌های سهمگین متافیزیکی نظام‌های تئولوژیک سرکوب و نابود کند، نیست.

در پرسش از امکان امر دینی پس از اینکه به صورت مبسوط توضیح دادید که جهان ما جهانی است که پندارهای متافیزیکی و تئولوژیک و هستی‌شناختی آن زوال پیدا کرده و در نتیجه ما با یک نیهیلیسم جدید

از انسان را بازتعریف کنیم و اساساً این امر چگونه تصور تاریخی ما از انسان را دگرگون می‌کند؟ آیا به همین سیاق امروزه نباید این پرسش را مطرح کنیم که آن چیزی که به عنوان امر دینی و متافیزیکی می‌شناسیم، به اندازه کافی مسیرش را طی کرده است؟ با عطف نظر به دیدگاه هگل، این مرحله‌ی تاریخی فرآیند خودش را طی کرده و هر آنچه واقع شده است، نتیجه‌ی طبیعی مراحل پیشین و به یک معنا دیگر برگشت‌ناپذیر است. آیا ما با یک پساانسانی مواجه هستیم که این انسان باید بپذیرد که هیچ فراروایتی و کلان‌روایتی نیست و سپری کردن با نیهیلیسم را باید بیاموزد؟ مشکل این جا است که مفهوم امر دینی یک مشترک

این تفکر است که در واقع می‌تواند به تحول فرهنگی، علمی، اجتماعی و تاریخی منجر شود و قاعدتاً یکی از مهم‌ترین ابزارها در انتقال تفکر در روزگار ما کتاب است. اما صرف اینکه عناوین کتاب را بالا ببریم و آمار تولید کتاب را افزایش دهیم، ملاک نیست

لفظی است و معنای مشترکی نداریم. به نظر می‌رسد که در ذهن شما به تبع عقلانیت روشنگری، ضدیتی بین عقلانیت و امر دینی وجود دارد؛ یعنی در یک سو نیهیلیسم و در یک سو اندیشه‌های موسوم به اندیشه‌های دینی که اسم آن را تفکرات تئولوژیک می‌گذاریم، قرار دارد. بنده با شما به طور کامل موافقم که نظام‌های تئولوژیک زمینه‌ساز شکل‌گیری نیهیلیسم بودند، اما آن چه تلاش‌های نظریه من را جهت می‌دهد،

گشوده باشیم، چه طور این موضوع ایدئولوژی را نفی می کند؟

نظام‌های تئولوژیک و نظام‌های ایدئولوژیک می‌خواهند پاره‌ای از امکانات را به منزله نهایی‌ترین امکانات به ما معرفی کنند، در واقع ساحت قدس یا آن چه من آن را در وحدت نهایی با وجود می‌اندیشم، حقیقت استعلایی یا امر تعین‌ناپذیر است و به تعبیری بنیاد گشودگی است؛ به این معنا که پرسش درباره‌ی حقیقت همواره گشوده است و هیچ‌گاه نمی‌توانیم طرح پرسش درباره بنیاد چیره‌ناپذیر را پایان یافته تلقی کنیم. در واقع ما همواره با ظهورات تازه‌ای از این حقیقت مواجه هستیم و هیچ‌گاه نمی‌توانیم بگوییم که این ظهور، ظهور نهایی است و آن سوی این تفسیر نمی‌توان گامی نهاد.

« امر تعین‌ناپذیر در سطح سیاسی، اجتماعی و فرهنگی چه بایسته‌هایی را در اختیار ما قرار می‌دهد؟

اگر بپذیریم که انسان موجود محدودی است؛ تاهیت و محدودیت یکی از اوصاف ذاتی ما است و من تفکر خودم را به یک معنا فلسفه‌ی تاهیت می‌دانم که بشر را باید در تاهیتش درک کرد؛ یکی از ویژگی‌های این وجود متناهی این است که هیچ انسانی نمی‌تواند به همه‌ی نتایج و لوازم فکر و کنش خود واقف باشد. اندیشه‌ها، ایده‌ها و کنش‌های ما نتایج و لوازمی دارند که بر همه‌ی آن‌ها نمی‌شود چیره شد. به طور مثال، نمی‌شود گفت ایده‌هایی که هایدگر و نیچه بیان کردند، ۲۰۰ سال بعد چه نتایج و لوازمی از خود آشکار خواهد کرد. معنای یک متن یا نتایج و لوازم یک ایده، نامتناهی است و معنا در بستر زمان بارها و بارها خلق می‌شود. این که ایده‌هایی مثل پایان تئولوژیک، گذر از تئولوژی به انتولوژی یا پایان امر معنوی و مرگ حیات دینی در روزگار ما چه

مواجه هستیم، از نقطه‌ی امیدبخشی به نام امر تعین‌ناپذیر سخن گفتید. این امر تعین‌ناپذیری امری است که می‌تواند تفسیر و تعبیر ماتریالیستی داشته باشد. آلن بدیو می‌گوید که هر وضعیتی، وضعیت ناتمامی است که امکان تغییر و تحول در آن است؛ یعنی انتظار فروپاشی همواره درون هر نظامی وجود دارد که سبب می‌شود آن نظم استمرار پیدا نکند. به عبارتی همیشه عنصری وجود دارد که درون نظم نیست ولی می‌تواند آن را زیرورو کند. آیا شما تعبیر ماتریالیستی از امر تعین‌ناپذیر دارید یا اینکه کماکان آن را ذیل نگرش دینی می‌گنجانید؟

خیر، حقیقت تعین‌ناپذیر امری استعلایی است؛ یعنی قابل اشاره‌ی حسی نیست و نمی‌شود آن را در یک سیستم محدود کرد و هر سیستم نظری که بکوشد امر تعین‌ناپذیر را درون خود ادغام کند، ناکام می‌ماند. تمام نظام‌های متافیزیکی و تئولوژیکی که تلاش دارند بر این امر تعین‌ناپذیر سیطره پیدا کنند، به بی‌راهه می‌روند و در واقع نوعی توهمات برساخته و ذهنی را جانشین آن حقیقت استعلایی می‌کنند. وقتی شما می‌گویید که می‌توان از این امر تفسیر ماتریالیستی داشت و امر تعین‌ناپذیر را مصداق طبیعت، ماده یا امفیزیکی قرار می‌دهید، به آن تعین بخشیدید؛ در حالی که این امر تعین‌ناپذیر آن حقیقت فرازبانی، مفهومی، فرهنگی، تاریخی و قومی است که فراتر از هرگونه مفهوم‌سازی قرار می‌گیرد. به تعبیری امر دینی که من در جست و جوی آن هستم خانه کردن در همین امر تعین‌ناپذیر است، نه باورداشتن به پاره‌ای از باورهای تاریخی، قومی، قبیله‌ای، نژادی و فرقه‌ای.

« با توجه به این که امر تعین‌ناپذیر فضایی ایجاد می‌کند که ما همیشه به امکان‌های جدید

نمی‌دانیم آیا لحظه ظهور و طلوع آن رسیده است یا نه. در این جا ما باید به این تقدیر تاریخی تن دهیم؛ تنها به این امید که آنچه در حال رخ دادن است احتمالاً جلوه‌ای از امر تعین ناپذیر است زیرا نمی‌دانیم که کی فرا رسیده و کی فرا خواهد رسید و این گشودگی یعنی این که فقط به دینامیسم اجتماعی معتقد باشیم و خودش ما را پیش خواهد برد و ما را به سر منزل مقصود خواهد رساند. در مقابل، اندیشه‌های دیگر می‌گویند ما همچنان می‌توانیم به حقیقت مطلق پایبند باشیم و در نسبت وفادارانه با این حقیقت مطلق، امر سیاسی و امر اجتماعی را شکل بدهیم.

به این نکته توجه داشته باشید که تفکر، کنش و وجود انسان همواره از دو طرف در خطر است. از یک سو، اگر ما بگوییم عدالتی وجود ندارد، بنیادی برای نقد کنش‌ها نداریم و نمی‌توانیم بگوییم که عمل شما عادلانه هست یا نیست. این نیهیلیسم است که بگوییم هیچ چیزی به نام عدالت وجود ندارد. از سوی دیگر، خطر اینجاست که شما بگویید عدالت هست و من تحقق عدالتم. این رویکرد بسیار خطرناک است و عدالت را که یک امر استعلایی به شمار می‌رود، به یک امر متعین و مشخص تبدیل می‌کند زیرا وقتی یک امر اصطلاحی تجسد پیدا می‌کند، معنا و مفهوم خودش را از دست می‌دهد. این موضوع در مفهوم حقیقت یک خطر نیهیلیستی است که کسی بگوید هیچ تفاوت و حقیقتی در میان شناخت‌ها وجود ندارد؛ زیرا این امر ذاتاً متناقض است. کسی که می‌گوید حقیقت وجود ندارد، انکار حقیقت را به نام حقیقت می‌کند. تلاش من در حوزه نظر این است که می‌خواهم از هر دو خطر دور باشم و این فقط یک امر توسعی نیست بلکه ناشی از درک من از خود مقوله حقیقت است. حقیقت هست و غایت شناخت ماست و پرسش از آن بنیاد

نتایج و لوازمی دارند، مسأله نامشخصی است و تنها نظام‌هایی ایدئولوژیک هستند که می‌خواهند نتایج و لوازم همه چیز را از پیش تعیین کنند. اما تفکر فلسفی می‌کوشد که چارچوب‌های زمین بازی را تغییر بدهد و وقتی این چارچوب‌ها تغییر پیدا کند، دیگر نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که بازی چه تحولاتی پیدا خواهد کرد. در صورتی که اگر این حقیقت تعین ناپذیر را بپذیریم، بسیاری از نظام‌های تئولوژیک فرو می‌پاشند و ما به سنن تاریخی گوناگون گشوده خواهیم بود. این تفکر جاهلانه است که فرض کنیم حقیقت فقط در یک تاریخ خاص و در یک جغرافیای خاص محقق شده است؛ مانند یهودیانی که می‌گویند ما فرزندان عزیز خداوند هستیم و تمام تاریخ‌های دیگر باطل است و در آنها حقیقت هیچ جلوه و ظهوری نداشته است. در حالی که به نظر می‌رسد وجود در همه‌ی فرهنگ‌ها به نحوی ظهور پیدا کرده و جوهری از هستی در آنها بروز و ظهور دارد.

این بینش نسبت ما به جهان را تغییر می‌دهد و موجب نگاه و افق گشوده‌ی ما به جهان است، آن چنان که سبب می‌شود ما جهان مدرن را به منزله بخشی از تاریخ هستی بپذیریم و مواجهه کینه‌توزانه، تردیدآمیز و انفعالی نداشته باشیم. بنابراین همه‌ی این موارد در حوزه‌ی امر سیاسی باعث می‌شود خودمحموری، خودبنیادی و خودمرکزبینی را از دست بدهیم، لذا تحولات ژرفی در حوزه فرهنگ و حوزه حیات سیاسی اجتماعی ما در پی خواهد داشت.

”منتقدان این پرسش را دارند که شما وقتی امر تعین ناپذیر را مطرح می‌کنید، در واقع با چنین امری گشودگی محض را لحاظ می‌کنید که یک نوع حواله دادن به غیب است؛ یعنی ما یک نقطه غایبی را در نظر می‌گیریم که در باب آن هیچ نمی‌توانیم بگوییم و در نسبت با آن

تفکر ماست اما در عین حال ما نمی‌توانیم تصاحبش کنیم.

به گمان من، ایده‌ی تفکر غیرسکولار و غیرتئولوژیک توأمان، امکان تفسیر معنوی از جهان را نگه می‌دارد؛ بدون آن که به نظام‌های تئولوژیک تن بدهد. من فکر می‌کنم اگر این کشور قرار است راه نجاتی پیدا کند این اندیشه می‌تواند بر این دو قطبیت که جامعه ما را دچار انسداد سیاسی و اجتماعی کرده است، کمک کند

در عرصه سیاسی وقتی می‌گوییم که یک حقیقت وجود دارد، بدین معناست که منحصراً تنها یک گروه و جریان می‌تواند از آن سخن بگوید که نتیجه این نوع نگرش بنیادگرایی است اما زمانی که تصور ما از حقیقت یک حقیقت متکثر است و فرض بر این است که هرکس می‌تواند در باب آن سخن بگوید، به یک سبک و نظم اجتماعی می‌رسیم که در آن به قول ژیکر قهوه‌ی بدون کافئین داریم که همه‌ی ادیان حضور دارند اما جوهره‌ی هیچ کدام نیست! در این وضعیت بن‌بستی داریم که در یک سوی آن بنیادگرایی است و در سوی دیگر تکثرگرایی که در واقع بدون گوهره و سرشت واقعی پدیده دین است. به نظر شما چه طور می‌توانیم از این بن‌بست فراتر برویم؟ به نظر بنده این مشکل همان مشکل سوژکتیویسم است که باعث می‌شود درگیر تفسیرهای بی‌پایان باشیم. در میان تفسیرهای ما تمایزی وجود ندارد اما در تلقی بنده، واقعیت سخن می‌گوید و ثابت نیست و نسبت به اندیشه‌های ما یک نوع مقاومت نشان می‌دهد.

مطابقت پاره‌ای از آگاهی‌های من با پاره‌ای دیگر بود. نتیجه این تلقی، مرگ حقیقت است و در ادامه شاهد به وقوع پیوستن همه آن چیزهای هستیم که در تاریخ متافیزیک روی داد. اما همه‌ی حرف این است که با تاریخ متافیزیک حقیقت ذات‌زدایی می‌شود، حقیقت به منزله یک امر انتولوژیک تبدیل به یک امر اپیستمولوژیک و صدق منطقی می‌شود. اگر بگوییم هرچند متافیزیک و هر تفکر دیگری از حقیقت صحبت کرده است، ضرورتاً همان متافیزیک است، این سخن درست نیست. به هیچ وجه چنین نیست، ما می‌توانیم تفسیر غیرمتافیزیکی از حقیقت داشته باشیم.

سؤال این است که آیا این موضوع ارجاع به متافیزیک نیست؟

شما از حقیقت استعلایی صحبت می‌کنید که این حقیقت تحت شعاع افق استعلایی به نام سرمایه‌داری است. اگر در گذشته نسبت ما با وجود و جهان تعریف می‌شد، امروزه با کالا تعریف می‌شود. به عبارتی در گذشته متافیزیک ارتباط وجودی ما با جهان را تعریف می‌کرد، در حالی که امروز اقتصاد جایگزین متافیزیک شده است و بناست نسبت انسان با کالا را تشریح کند. آیا تصور

در جواب باید بگوییم که به هیچ وجه. متافیزیک از قول و حقیقت آغاز کرد، اما معنای این حقیقت در تاریخ متافیزیک تغییر پیدا کرد و نهایتاً حقیقت تبدیل به مطابقت امر مطابق با ذهن شد و چون گفته شده است که ما به امر واقع دسترسی نداریم و این امر برساخته‌ی ذهن ما است لذا حقیقت تبدیل به امر برساخته‌ای شد که معیار راستی آزمایی آن

ایدئولوژی‌های سیاسی است. دین به واسطه مطالعات و پژوهش‌های نظری که امثال بنده آن را انجام می‌دهند، به یک ابژه تبدیل شده است. من فکر می‌کنم که معنای دینی و دین‌داری ایمانی را خیلی ساده گرفتیم، در صورتی که به اعتقاد من آن چه وجود دارد یک مشترک لفظی است و نه یک امر دینی. فکر می‌کنم در طرح شیوه صورت‌بندی مسائل امکانات تازه‌ای برای جامعه ما فراهم می‌شود؛ بی آن‌که در مسیر مضمحل شدن در دل نظام جهانی و نیهیلیسم جهانی قرار بگیریم. به نظر من، در این نوع صورت‌بندی امکانات رهایی‌بخشی وجود دارد. در قطب‌بندی کنونی جامعه ما، دو قطب داریم: یک طرف بنیادگرایی دینی است و در یک طرف عقل‌روشنگری و عقل‌زندستنی که نهایتاً به نوعی نیهیلیسم منتهی شده است. به گمان من، ایده‌ی تفکر غیرسکولار و غیرتئولوژیک توأمان، امکان تفسیر معنوی از جهان را نگه می‌دارد؛ بدون آن‌که به نظام‌های تئولوژیک تن بدهد. من فکر می‌کنم اگر این کشور قرار است راه نجاتی پیدا کند این اندیشه می‌تواند بر این دو قطبیت که جامعه ما را دچار انسداد سیاسی و اجتماعی کرده است، کمک کند.

نمی‌کنید فراتر رفتن از این افق استعلایی

ناممکن یا دست کم بسیار دشوار است؟

دشوار است. برون‌رفت از شرایط کنونی به میل ما نیست بلکه حاصل کشف انکشاف امکانات تازه‌ای از خود هستی است و انسان و تفکر به واسطه نسبتی که با تقدیر و خود حقیقت پیدا می‌کند می‌تواند به امکانات تازه‌ای دست پیدا کند تا از این شرایط خارج شود. اما این یک امر ایدئولوژیک و سیاسی نیست، دشوار است اما غیر ممکن نیست.

” پرسش آخر درباره‌ی وضعیت کشور خودمان

است. ما درون یک سنت و جامعه دینی زیست می‌کنیم و از یک سو می‌خواهیم دنیای جدید با تمام امکانات آن را داشته باشیم و از سوی دیگر، هویت فرهنگی و دینی خود را حفظ کنیم. ظاهراً شما در کتاب تلاش کردید که یک صورت‌بندی از امر دینی در جامعه مدرن ارائه دهید که در عین حال بتواند به موجودیت اصیل خودش وفادار باشد. فکر می‌کنید که هنوز این ایده پا برجا است و همچنان می‌توانیم از امر دینی که شما تعریف کردید، دفاع کنیم؟ نهایتاً فکر می‌کنید که به لحاظ عینی و عملی باید به چه سمت و سویی برویم که هر دو سوی ماجرا برای جامعه ما تأمین شود؟

سؤال شما در دو سطح حرکت می‌کند که یک سطح متافیزیکی مسأله و یک سطح سیاسی اجتماعی است. هرکدام از این‌ها فضای خودش را دارد و بحث را باید با منطق خاص خودش پیش برد. گفته می‌شود که ما یک جامعه دینی هستیم. بنده در مقاله آخر کتاب پرسش از امکان امر دینی خواستم نشان بدهم که در جهان نیچه‌ای و در جهانی که نیهیلیسم سیطره دارد، تقریباً ظهور امر دینی ممتنع است و آن‌چه در جهان امروز به منزله دین وجود دارد، نظام‌های تئولوژیک، فرهنگ و



مهدی کاموس

## تاریخ شفاهی

## شنیدن صداهای شنیده نشده است

تاریخ شفاهی در ایران، تاریخ شفاهی نخبگان بوده است و ما با تاریخ شفاهی مردم عادی روبه‌رو نیستیم



” در ابتدا اگر مایل باشید درباره اینکه تاریخ شفاهی چیست و از چه زمانی مورد توجه قرار گرفته است، توضیحاتی ارائه فرمایید.

تاریخ شفاهی در دنیا بعد از جنگ جهانی دوم مطرح شد و دانشگاه کلمبیا اولین مرکز تاریخ شفاهی جهان را در سال ۱۹۴۸ تأسیس کرد. پس از آن تاریخ شفاهی هاروارد یا انجمن تاریخ‌شناسی جهان در سال ۱۹۶۸ بنیان‌گذاری شد. تاریخ شفاهی در ایران هم بعد از انقلاب مطرح و در دهه ۸۰-۹۰ به اوج خود رسید و امروزه شاهدیم که توجه به تاریخی شفاهی به صورت یک مُد درآمده و نوعی نگاه عامه‌پسندانه در حوزه تاریخ‌نگاری رایج شده است. در مورد تاریخ شفاهی سه نکته مهم است:

۱) سنت شفاهی: ادبیات فولکلور و عامیانه، آداب و سنن هستند و معمولاً راوی‌ها در آن پیدا نیستند. این سنت سینه به سینه نقل می‌شود و با این شیوه یک سری معارف، دانش‌ها و تجارب و حتی باورها و خرافات هستند که به ما منتقل می‌شوند.

مهدی کاموس یکی از پژوهشگران و نویسندگانی است که در زمینه تاریخ شفاهی سوابق روشنی دارد. کتاب‌هایی مانند تاریخ شفاهی مدارس اسلامی، نیایش نسل سرخ، آموزگاران مدرسه عشق، مبانی زندگی نامه داستانی، تاریخ شفاهی ادبیات کودک و نوجوان و کتاب مصاحبه در تاریخ شفاهی از مهم‌ترین آثار او به‌شمار می‌رود. در گفت‌وگو با او از تاریخ شفاهی و مکاتب مختلف آن سؤال کردیم و امکان‌های پیش‌روی تاریخ معاصر کشور را بررسی کردیم. او معتقد است تاریخ شفاهی برای ما این پیام را به ارمغان آورده است که تاریخ دست یک فرد نیست؛ یعنی مرجع روایت، دارای کلیت و اطلاق نیست. تاریخ شفاهی در حال شدن است و شنیدن صداهای ناشنیده، هنر اصلی تاریخ شفاهی است. در ادامه گفت‌وگو ما با مهدی کاموس را از نظر می‌گذرانید.

## تمایز تاریخ شفاهی از سایر رویکردهای تاریخ‌نگاری روایی چیست؟

تاریخ همواره از سوی فاتحان و شاهان و افراد مهم نوشته شده است و اصولاً افراد طبقه پایین مجالی برای بیان تجربیات زندگی نداشتند زیرا به طور کلی اهمیت فرد بعد از دوره رنسانس مطرح می‌شود. در تاریخ غرب، تفکرات اومانستی، فردگرایی و اینکه انسان دارای ارزش است، بعد از دوره رنسانس اتفاق افتاد و این ماجرا در جنگ جهانی اول و دوم آغاز شد. واقعیت امر این بود که وقتی جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد، اندیشه‌های مارکسیسم و سوسیالیسم در اوج خودشان بودند، حتی اندیشه‌های آگزیستانسیالیسم و لیبرالیسم در دنیا مطرح بودند و همه در پی دو مسأله‌ی عدالت و آزادی برای به دست آوردن حق بودند. همچنین برای به دست آوردن حقوق هر کس، از جمله روحانیون و غیرروحانیون، اندیشه‌ی خاصی برای رسیدن به چنین حقی مد نظر داشتند. بحث بر سر اینکه عدالت اول اجرا شود و یا آزادی و یا برعکس، همواره این مسأله موجب اختلاف نظر در جهان بوده و هست.

در این زمان که انسان غربی فکر می‌کرد که جایگاه والایی دارد و درباره‌ی آزادی، عدالت و انسان در جایگاه خدا تصمیم می‌گیرد، جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد و تنها از متفقین ۸۶ میلیون نفر و در مجموع تقریباً ۱۲۰ میلیون نفر کشته شدند. در نتیجه، این اتفاق باعث شکست اندیشه‌های بزرگی مانند سوسیالیسم و لیبرالیسم شود و موجب جنگ، کشتن، زندانی شدن، آواره شدن و آتش گرفتن کل جهان شد. بنابراین به این نتیجه رسیدند که باید به اندیشه‌های خرد و انسان‌های معمولی نیز توجه کرد، توجه به طبقاتی که صدای آن‌ها شنیده نشده است و به همین دلیل بعد از جنگ جهانی دوم یکی از پروژه‌های تاریخ شفاهی که انجام می‌شود



(۲) تاریخ‌نگاری روایی: به طور مثال تاریخ‌نگاری بیهقی و طبری که بر اساس استماع افراد ثقة است و همچنین سلسله‌ی روایت‌ها یا تاریخ‌های حدیثی که در تاریخ‌نگاری اسلامی نوشته می‌شوند. این موارد بر اساس شنیده‌ها است؛ از جمله خبر واحد که بعضی‌ها به حجیتش قائل هستند و بعضی‌ها قائل نیستند تا اخبار متواتر که این دو همدیگر را پشتیبانی می‌کنند و یک نوع شیوه تاریخ‌نگاری به شمار می‌رود. در این روش یک مورخ تاریخ‌نگاری می‌نشیند و بر اساس شنیده‌ها و گفته‌های دیگران تاریخی را تدوین و تألیف می‌کند.

(۳) تاریخ شفاهی (oral history) که هم شامل نظریه است و هم روش.

توجه به تاریخ شفاهی چه طور می‌تواند ذهنیت ما را نسبت به تاریخ معاصر تغییر دهد و آن را تصحیح کند؟

مهم‌ترین نکته این است که در واقع تاریخ دست یک فرد نیست؛ یعنی مرجع روایت، دارای کلیت و استبداد نیست. نکته این است که تکثر وجود دارد و دوم اینکه تاریخ شفاهی خودش تاریخ‌نگاری حال است و تاریخ در حال شدن است و بخشی از تاریخ اکنون است.

آیا در صورتی که تاریخ شفاهی سند مکتوب شود، دیگر تاریخ شفاهی نیست؟

در واقع ما یک تاریخ داریم که می‌گویید تاریخ بر اساس منابع شفاهی؛ به طور مثال در مورد مسأله‌ای با صد نفر گفت‌وگو می‌کنیم و اسناد مکتوب را نیز در کنار آن قرار می‌دهیم و سپس شروع به نوشتن یک تاریخ شفاهی بر اساس منابع شفاهی می‌کنیم. اما زمانی به طور مثال شما با صد نفر مصاحبه می‌کنید و خود مصاحبه یا فیلم یا صوت کتاب‌ها به صورت پرسش و پاسخ و تدوینی کنار هم قرار می‌گیرند و بعد احتمال دارد که پاسخ ۱۰ نفر میان ۱۰۰ نفر در نسبت با پرسش پیرامون یک رخداد متفاوت باشد. مهم‌ترین نکته‌ها در این جا عدم قطعیت در روایت است و علت آن این است که تاریخ شفاهی بر اساس خاطره است و خاطره یک امر اخلاقی است؛ یعنی شما از وقتی که

مصاحبه با چندین هزار مجروح و جانباز بعد از جنگ جهانی دوم بوده است که در کشور ما هنوز مغفول مانده است. به همین دلیل به صداهای شنیده نشده توجه کردند. به طور مثال، مکتب آنال در تاریخ ۱۹۲۰ پیش آمد که به واسطه‌ی آن حقوق طبقه اقلیت مطرح شد. این موضوع باعث توجه به انسان‌های معمولی و بهره‌مندی از تجارب آن‌ها شد. لذا انسان در ابتدای قرن ۲۰ التفات پیدا کرد که هر فردی یک دانش پنهان ضمنی و تجاربی دارد که با عمر آن تمام می‌شود و باید به نسل بعدی منتقل شود. از این رو، به تبدیل دانش ضمنی یا ذهنی به دانش عینی و عملیاتی از طریق روش تاریخ شفاهی پرداختند.

تاریخ شفاهی روشی شد که در دانشگاه‌های جهان برای به دست آوردن داده‌های انبوه بدان توجه گردید. به طور مثال، اگر در تاریخ‌شناسی روایی یک نفر می‌نشیند و بحث و صحبت‌های دیگران را می‌نویسند، در تاریخ شفاهی در مورد یک موضوع بیش شمار آدم صحبت می‌کنند. نقش تاریخ شفاهی در نظریه این بود که توجه به صداهای نشنیده شده را مطرح نمود و در روش، استخراج داده‌های پنهان ذهنی و ضمنی ما و نقش هر فرد در ماجرابی را که در آن نقش داشته است، مورد تأکید قرار داد؛ به طور مثال صحبت با معلولین، زنان، کودکان و جانبازان.

آیا تاریخ شفاهی هم‌زاد جنگ است؟ در کشور ما بعد از جنگ تحمیلی و بعد از انقلاب به این نوع تاریخ‌نگاری توجه می‌شود. بر این اساس تصور شما این است که ما برای نگاشتن تاریخ انقلاب و جنگ باید به این رویکرد توجه کنیم؟ نه فقط جنگ بلکه همه پدیده‌ها و اتفاق‌های مهم، به طور مثال تاریخ شفاهی در درمان بیماران نقش مهمی دارد و در روایت و گزارش چنین رویدادهای نیز کاربرد دارد.

مهم‌ترین نکته این است که در واقع تاریخ دست یک فرد نیست؛ یعنی مرجع روایت، دارای کلیت و استبداد نیست. نکته این است که تکثر وجود دارد و دوم اینکه تاریخ شفاهی خودش تاریخ‌نگاری حال است و تاریخ در حال شدن است و بخشی از تاریخ اکنون است

بله، هدف تاریخ شفاهی این است که صداهای متکثر و مرجع‌های متفاوتی باشند و ما زوایای مختلف یک واقعه را ببینیم. البته این ویژگی می‌تواند در جاهایی، نقطه ضعف تاریخ شفاهی هم باشد چون عده‌ای معتقدند که خود همین مسأله باعث می‌شود که تاریخ شفاهی بسیار عامه‌پسند و پوپولیستی شود زیرا هر کس خاطرات خود را درباره موضوعی بیان می‌کند که شاید چندان در آن خاطره مدخلیت نداشته باشد و در اعتبارسنجی تاریخ شفاهی موجب کاهش وثاقت آن تاریخ شفاهی باشد.

❧ **تاریخ شفاهی در ایران چه پیشینه‌ای دارد و چه موضوعاتی در این خصوص بیشتر مورد توجه بوده و چه اموری مورد غفلت قرار گرفته است؟**

تاریخ شفاهی در ایران بیشتر به عنوان روش استفاده شده است و علل مختلفی از جمله نوع علاقه ما به فرهنگ شفاهی در کشور و ضعف ما در مستندنگاری و تاریخ‌نگاری وجود دارد. تاریخ شفاهی در ایران تاریخ شفاهی نخبگان بوده است و ما با تاریخ شفاهی مردم عادی روبه‌رو نیستیم. این خلاء به خصوص در تاریخ شفاهی دوران دفاع مقدس نیز دیده می‌شود. مرکزی در لندن وجود دارد با عنوان شهادت‌نامه‌های مردمی که مردم تمام رویدادهای اتفاق افتاده را شهادت داده و مبالغی دریافت می‌کنند. تاریخ شفاهی در دنیا مسأله‌ی خیلی گرانی است؛ برخلاف اینکه در ایران فکر می‌کنند که مصاحبه‌های ساده هستند که با هم انجام می‌دهند. به طور مثال، اگر تاریخ شفاهی هاروارد را نگاه کنیم از شرکت فورود تا بسیاری از شرکت‌های بزرگ کمک‌های مالی صورت گرفته که این تاریخ شفاهی تدوین شود؛ زیرا حقوق مصاحبه‌کننده، مصاحبه‌شونده، آرشیو، پیاده‌سازی، تبدیل به یک متن مدون، انتشار، اسناد حقوقی و آزادسازی سند همه

می‌خواهد یک رویداد اتفاق بیافتد و سپس آن رویداد را تماشا کنید و آن را نقل کنید، یک امر اخلاقی است. نکته این است که رسیدن ما به امر واقعی تقریباً محال است. فرضاً من به عنوان یک شیعه معتقدم که دسترسی به واقعیت واقعی برای یک انسان کامل یا چهارده معصوم (ع) امکان‌پذیر است ولی به طور کلی رسیدن به واقعیت واقعی امکان‌پذیر نیست. واقعیت را کسی به ما منتقل می‌کند که روایت را می‌سازد. من به عنوان تاریخ‌نگار، راوی و خبرنگار امر واقع و تجربه معطوف به آن را تبدیل به داستان و روایت می‌کنم؛ یعنی ساختارمند کردن تجربیات ما و برای آن شروع، میانه و پایانی در نظر می‌گیرم. سرانجام بدین وسیله تجربیات را ساختارمند کرده و نهایتاً تبدیل به یک روایت منسجم می‌کنیم. آن کسی که روایت را درست می‌کند، در واقع آن ملاک واقعیت است اما در واقع ملاک حقیقی همواره دسترس‌ناپذیر است.

تاریخ شفاهی در ایران بیشتر به عنوان روش استفاده شده است و علل مختلفی از جمله نوع علاقه ما به فرهنگ شفاهی در کشور و ضعف ما در مستندنگاری و تاریخ‌نگاری وجود دارد. تاریخ شفاهی در ایران تاریخ شفاهی نخبگان بوده است و ما با تاریخ شفاهی مردم عادی روبه‌رو نیستیم

❧ **به گفته مارکس، واقعیت اجتماعی و فرهنگی همیشه یک سویه و یک جانبه ساخته می‌شود و همیشه عده و گروهی نادیده گرفته می‌شوند. آیا تاریخ شفاهی می‌تواند کمک کند که ما یک واقعیت غیرجانبدارانه و بی‌طرف خلق کنیم؟**

بسیار دقیق و هزینه بر است.

نکته این است که در ایران بیشتر تاریخ شفاهی نخبگان بوده است؛ یعنی اگر ما خواستیم در مورد انقلاب تاریخ شفاهی را تدوین کنیم، اول سراغ نخبگان و رهبران رفتیم و همچنین در دفاع مقدس گزارش سرداران و بزرگان لحاظ شد. به طور مثال، تاریخ شفاهی که بی بی سی در مورد انقلاب ایران انجام داده است به سراغ یک سری رده های میانی و پایین تر رفته است و نه سراغ مردم عادی و کوچه بازار. فرض کنید واقعه ۱۷ شهریور اتفاق افتاده است و چندین هزار نفر شهید شدند، ولی با افراد قدیمی محله ۱۷ شهریور تاریخ شفاهی انجام نشده است. با به عنوان نمونه در مورد ۱۵ خرداد مرکز اسناد انقلاب اسلامی تقریباً تلاش کرده است تا این کار را انجام دهد اما تاکنون به نتیجه ای نرسیده است؛ با اینکه سالها است این کار در حال پیگیری است.

### آیا خاطره و خاطره نویسی که بین رزمندگان باب بوده است، بخشی از تاریخ شفاهی قلمداد می شود؟

یکی از اشتباهات این است که ما فکر کنیم خاطره و خاطره نویسی یا خاطره گویی با تاریخ شفاهی همسان است. خاطره امری است اخلاقی؛ یعنی یادکرد امر واقع در زمان حال، یعنی رویدادی را که قبلاً رخ داده است، با زبان امروز برای اهداف گوناگونی به یاد می آوریم و مطرح می کنیم. اما تاریخ شفاهی دیالوگی است بین مصاحبه شونده و مصاحبه کننده و نه بازجویی و آموزش؛ یعنی دو نفر که نسبت به یک موضوع دارای دانش متناسب هستند در خصوص آن موضوع گفت و گو می کنند. اساس تاریخ شفاهی بر مبنای تحقیق است. در خاطره راوی یک نفر است و آنچه را که به یاد می آورد، بر اساس زبان امروز بیان می کند.

### تاریخ شفاهی نخبگان و مدارس ایران چه حیطه هایی را در بر می گیرد؟

تاریخ شفاهی ادبیات کودک و نوجوان ایران مقدمه ای تاریخ شفاهی مدارس شد زیرا بحث آموزش مطرح شد. مدارس اسلامی ایران بعد از مشروطه به شکل غربی تأسیس شد. مرحوم میرزا حسن خان رشديه و کسان دیگر مدارس نو را تأسیس می کنند. بعد از ۲۸ مرداد سال ۳۲ که سیستم آموزش ایران آمریکایی می شود، مدارس اسلامی در یک حرکت منفعلانه در مقابل مدارس نو پدید می آیند که یکی از آن افراد مرحوم حاج آقا شیخ عباس علی اسلامی است که



**انسان انقلاب اسلامی در زمان دفاع مقدس و در زمان جهاد تحولاتی پیدا می کند که متأسفانه چون ما انسان شناسی ضعیفی داریم روی آن کار نشده است. ما در یک سیستم واگرا در دنیا و در یک جنگ نامتقارن حضور داریم که فرد به مثابه کل عمل می کند؛ یعنی یک جهادگر خیلی مورد اهمیت قرار دارد. به همین خاطر تاریخ شفاهی در جهاد دانشگاهی و دانشگاه های مهم و جهاد سازندگی می تواند راه گشا باشد**

به نظر شما در زمینه نشر و کتاب های موجود در حوزه تاریخ شفاهی، چه کاستی ها و پیشنهادهایی وجود دارد؟

یکی از امور غفلت شده و جا مانده ما تاریخ علم و توسعه در ایران است. اگر بخواهیم به تاریخ علم و توسعه توجه کنیم، اساس کار ما باید دانشگاه ها باشد، پس تاریخ دانشگاه ها بسیار اهمیت دارد. اخیراً دانشگاه شهید بهشتی و دانشگاه تهران و علوم پزشکی شروع به جمع آوری تاریخچه خود کردند، اما متأسفانه روش مند نبود و خیلی نظریه رعایت نشده بود و فکر می کنم جهاد دانشگاهی برای خود به عنوان یک نهاد الگو برای جهان است.

ما در ایران بعد از انقلاب چند نهاد داشتیم؛ از جمله جهاد سازندگی و جهاد دانشگاهی. اینها ثمرات و توفیقات انقلاب بوده و قابلیت الگوسازی برای سایر کشورها و انقلاب ها و نهضت های جهان بوده اند. جهاد دانشگاهی هم از نظر سیاسی و فرهنگی بازوی اجرایی سیستم انقلاب فرهنگی می شود و در انقلاب فرهنگی نقش دارد. جهاد دانشگاهی در زمانی در

مدارس اسلامی را در مقابل مدارس نو و غربی مطرح می کند. ایشان که یکی از روحانیون تهران و خراسان و شهرهای مختلف بوده است، به همراه برخی از روحانیون از جمله حجت السلام وزیری، مدارس اسلامی را در ایران تأسیس می کنند که از جمله مدارس جامع تعلیمات اسلامی محسوب می شود که تقریباً تلفیقی بین دین و مدارس نو است.

قبل از انقلاب ۱۷۰ مدارس جامع اسلامی داشتیم که بعد از انقلاب به علت ملی شدن و وقایع دولت مرحوم شهید رجایی این مدارس از بین رفت و دوباره در پایان دولت سازندگی این مدارس اسلامی تأسیس شدند و این مدارس اسلامی در شکل گیری مدیران امروز جمهوری اسلامی ایران نقش بسیار مهمی دارند.

قبل از انقلاب سه مجموعه بسیار مهم بود که اولین مجموع مدارس جامع تعلیمات اسلامی بود و در کنار آن مجموع مدارس علوی مرحوم علامه و بعد از آن مدرسه کمال و گروه های ملی - مذهبی ها و بعد از انقلاب مجموع مدارس مختلفی به وجود آمدند؛ از جمله آیت الله غیوری که مدرسی در شهرری تأسیس کرده اند، مدارس رفاه، مدارس فرهنگ و مدارس مختلف دیگر که در حال حاضر وجود دارد.

در حال حاضر، دکتر نورایی در دانشگاه اصفهان چندین سال است که در مقطع ارشد و دکتری در زمینه تاریخ شفاهی فعال هستند و همچنین کارگاه های آموزشی در زمینه تاریخ شفاهی برگزار می شود.

برای دانش آموزان تاریخ شفاهی اساس کار مصاحبه است و ابزار جمع آوری اطلاعات مصاحبه است و اگر واحد سنجش خاطره در نظر بگیریم و واحد تحلیل را بیان و تبیین بگیریم، ابزار مصاحبه است. کسی که بر روی مصاحبه تسلط نداشته باشد نمی تواند در تاریخ شفاهی موفق باشد.

و طلبه‌هایی که در قسمت محروم کار می‌کنند. دلیل آن هم تنوع قومی و فکری در ایران و جوان بودن جامعه و تحولات فراوانی که در ایران اتفاق افتاده است و شکل می‌گیرد. این امر مستلزم یک سیاست‌گذاری کلان است که متأسفانه سیاست‌گذاری دیده نمی‌شود. تاریخ شفاهی بیشتر در حال حاضر به مسأله‌ای برای مطرح شدن افراد تبدیل شده است و باید به آسیب‌شناسی در تاریخ شفاهی ایران هم بپردازیم و مراکز ماندگار جهاد دانشگاهی هم ظرفیت این کار را دارند. چرا تاریخ شفاهی در ایران آنقدر سریع تبدیل به یک مسأله اقتصادی و مد و پوپولیستی و عامه‌پسند شده است؟ چرا یک سری مصاحبه‌های مطبوعاتی کنار هم جمع می‌کنند و اسم آن را تاریخ شفاهی می‌گذارند و پایین تاریخ شفاهی در گویاسازی پانویس و پی‌نوشت طولانی قرار می‌دهند و فکر می‌کنند که تاریخ شفاهی خوبی انجام داده‌اند. آقای دکتر محسن کاظمی کسی بود که در کتاب‌ها در واقع گویاسازی را به شکل خیلی غنی و پیشرفته‌ای نشان داد اما تقلیدی که از ایشان شد خیلی موفق نبود زیرا این پی‌نوشت‌ها و گویاسازی‌هایی که صورت می‌گیرد، باید تألیف شود؛ در حالی که دوستان در جاهای مختلف اطلاعات جمع‌آوری می‌کنند و ضمیمه هم می‌کنند. متأسفانه در تاریخ شفاهی ما فکر می‌کنیم که گویاسازی شده است؛ در حالی که این‌طور نیست و باید به این مسأله نیز توجه شود.

دانشگاه‌ها حضور دارد، زمانی در جبهه و جنگ می‌آید و وارد تولید می‌شود و پلی بین دانشگاه و دوران دفاع مقدس می‌شود و بعد از آن در شکل‌گیری جنبش دانشجویی و تا الان که در دانش‌بنیان‌ها نفوذ و رسوخ پیدا کرده و در حوزه‌های مختلف از جمله نفت، کشاورزی، مؤسسه رویان و ... ورود پیدا کرده است. خود جهاد دانشگاهی هم تاریخ شفاهی بسیار مهمی دارد. البته باید تاریخ غیرشفاهی و مکتوب آن هم انجام شود اما نکته اساسی این است که در جهاد، چه جهاد سازندگی و چه جهاد دانشگاهی، فرهنگ جهادی و انسان جهادی بسیار حائز اهمیت است. به طور مثال ما قبل از انقلاب، انسانی داشتیم که بین چند موضوع مانده بود؛ بین سنت و دین و بین تفکرات مختلف که مکتب سیاسی امام (ره) این موضوع را تغییر می‌دهد. مکتب سیاسی امام (ره) می‌گوید که این‌طور نیست. به طور مثال، این دین می‌تواند در حوزه‌های اجتماعی سیاسی حضور داشته باشد و انسان انقلاب اسلامی متولد می‌شود. این انسان انقلاب اسلامی در زمان دفاع مقدس و در زمان جهاد تحولاتی پیدا می‌کند که متأسفانه چون ما انسان‌شناسی ضعیفی داریم روی آن کار نشده است. ما در یک سیستم و اگر در دنیا و در یک جنگ نامتقارن حضور داریم که فرد به مثابه کل عمل می‌کند؛ یعنی یک جهادگر خیلی مورد اهمیت قرار دارد. به همین خاطر تاریخ شفاهی در جهاد دانشگاهی و دانشگاه‌های مهم و جهاد سازندگی می‌تواند راه‌گشا باشد.

📌 آیا حوزه مغفول هم در تاریخ شفاهی وجود دارد که بکر است و محققان و پژوهشگران باید به آن بپردازند؟

در ایران اقشاری هستند که بکر است؛ از جمله کودکان، معلمان، معلولین، کودکان کار و مادران، خانواده شهید، قومیت‌ها، نژادهای مختلف، مرزبانان

درباره کتاب با معاون فرهنگی جهاد دانشگاهی

## بسیاری از معضلات از طریق کتاب قابل حل است

چگونه می‌شود دانشجویی به دوره تحصیلات عالی‌ه برسد ولی  
یک کتاب ۵۰۰ صفحه‌ای را از اول تا آخر نخوانده باشد؟

جهاد دانشگاهی در سال ۱۳۵۹ با تصویب ستاد انقلاب فرهنگی تأسیس شد. یکی از برنامه‌ها این بود که با تغییراتی که در فضای کشور در حوزه انقلاب و ارزش‌های انقلاب به وجود آمد، دانشگاه‌ها هم باید چه در حوزه مدیریتی، چه در حوزه فعالیت‌ی و چه در حوزه محتوا تغییراتی می‌کردند. از سال ۱۳۶۰ جهاد دانشگاهی فعالیت‌های انتشاراتی خود را آغاز کرد. بسیاری از رشته‌ها باید متناسب با شرایط انقلاب تدوین می‌شد و اصل اول برای آن تولید کتاب و محتوا بود.

به نظر من در این سال‌ها سازمان انتشارات، سازمان موفق‌ی بوده و بیش از ۸ هزار عنوان منتشر کرده است. بسیاری از این کتاب‌ها و نویسندگان‌های آن جوایز متعدد از کتاب سال جمهوری اسلامی و خیلی از جاهای دیگر دریافت کرده‌اند. این سازمان همچنین قشر زیادی از دانشجویان را به سمت مطالعه، انتشار و انگیزه برای تألیف کتاب سوق داده است. نکته این است که آیا ما در جمهوری اسلامی در کشورمان در



معاون فرهنگی جهاد دانشگاهی می‌گوید:  
بسیاری از معضلاتی که در حوزه اجتماعی وجود دارد و این که مردم از سیاست‌های فرهنگی چندان استقبال نمی‌کنند، از طریق کتاب قابل حل است.

دکتر عیسی علیزاده در گفت‌وگویی به مناسبت روز قلم و سالروز تأسیس سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، به تبیین اهمیت و ضرورت ترویج فرهنگ کتاب‌خوانی پرداخت که خلاصه‌ای از این گفت‌وگو را در زیر مرور می‌کنیم.



نشر برای آنها اهمیت دارد. از قضا تنها مجموعه‌ای که در آن علاوه بر دانشجویان، ارتباط با اساتید را نیز داریم، سازمان انتشارات است. عمده فعالیت‌هایی که در معاونت فرهنگی است، بر مبنای دانشجویان است ولی تنها قسمتی که می‌شود گفت در عین این که با دانشجویان در ارتباط است، با اساتید هم ارتباط تنگاتنگی دارد، سازمان انتشارات است.

متأسفانه در دانشگاه‌ها نیز بسیاری از دروس ما جزوه‌محور است و استاد به جای معرفی کتاب و به جای این که پایه را بر محور کتاب قرار دهد، به سمت جزوه می‌رود. در جایی بیان کردم که می‌شود دانشجویی به دوره تحصیلات عالی برسد ولی یک کتاب ۵۰۰ صفحه‌ای را از اول تا آخر نخوانده باشد؟ یعنی صرفاً فقط واحد پاس کرده است. به نظر من این یعنی عدم رفاقت با کتاب؛ در حالی که در بسیاری از کشورهای دیگر مردم واقعاً با کتاب رفاقت دارند و

نتیجه انگیزه ایجاد کردن برای مطالعه کردن کتاب موفق بوده‌ایم؟ مرکز افکارسنجی آماری را درباره شهرهایی که بیشترین مطالعه را دارند، ارائه کرده که در صدر آن توکیو، بالاترین میزان مطالعه را داشت و بعد از آن شانگهای و بعد هم نیویورک. اگر واقعا از حیث رفتاری خیلی از این‌ها را تحلیل کنید، تمایز بین مردم شهری که کتاب می‌خوانند و مردم شهری که کتاب نمی‌خوانند، کاملاً مشخص است.

شاید از ابتدای انقلاب چه در حوزه نشر، چه در حوزه کیفیت، تعداد ناشران و انتشارات تخصصی موفق بوده باشیم، اما واقعیت این است که نتوانستیم به جایگاه اصلی که می‌خواهیم، برسیم. سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی در برنامه‌های حمایتی مثل کتاب سال دانشجویی با یک دوره تأخیر نسبت به کتاب سال جمهوری اسلامی، این رویداد را برگزار کرده و بسیاری از نوقلمانی که صاحب آثار بسیار خوبی شدند و حرفه‌ای شدند، شروع کارشان با کتاب سال دانشجویی بوده است. با این حال تا رسیدن به جایگاه اصلی راه بسیاری وجود دارد.

شاکله کار جهاد دانشگاهی و سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، فعالیت دانشجویی و تعامل با بدنه دانشگاهی کشور است. تقریباً تمام برنامه‌هایی که در سازمان انتشارات در حال انجام است، در همین راستا است. یکی از کارها، برنامه پایان‌نامه سال دانشجویی است. لذا موضوع پایان‌نامه سال دانشجویی در راستای ترویج موضوع کتاب خوانی است. سازمان چه با برنامه‌هایی که در این حوزه برگزار می‌کند و چه با مسابقاتی که برگزار می‌شود و چه با برنامه‌های که مثلاً در مورد نقد و بررسی، تحلیل و رونمایی کتاب انجام می‌شود، در این راستا عمل می‌کند.

ما یک شبکه تشکیلاتی منسجم در حوزه کتاب داریم؛ یعنی در تمامی معاونت‌های فرهنگی سراسر کشور سازمانی تحت عنوان انتشارات دارند و حوزه



کتابند. صفحات متعدد در فضای مجازی با محوریت کتاب وجود دارد. شاید ویژگی کتاب خوان‌ها این است که جامعه اطرافشان، جامعه متفاوتی است.

ممکن است به لحاظ کمی بگویم تأثیرات آنها کم است ولی به لحاظ کیفی افراد بسیار تأثیرگذاری هستند. در همین تهران برخی از پاتوق‌ها مثل کافی‌شاپ‌ها اساسشان کتاب است؛ یعنی جمع‌های کتاب‌خوانی دارند، عنوان مشخصی برای خود در نظر گرفته‌اند و افراد جمع می‌شوند، کتاب می‌خوانند و نظراتشان را به اشتراک می‌گذارند. این‌ها باید به صورت هدفمند حمایت شود و شاید در نظر گرفتن سلاقی همه اقشار بتواند بسیار مؤثر باشد. آمار حاکی از آن است که عمده حوزه مطالعات نسل جوان، پس از کتب آموزشی، ادبیات، رمان و شعر است که اگر ترویج پیدا کند بسیار مؤثر است. یکی از مشکلاتی که در جامعه وجود دارد، بحث آسیب‌های اجتماعی است. اگر از طریق ادبیات، رمان و داستان بتوانیم قوه تخیل، نوع دوستی و همزادپنداری را در جوانان تقویت کنیم، به نوعی مشکلاتی که ما از طریق تبلیغ می‌خواهیم حلشان کنیم، حل می‌شود. کسی که نتواند خود را در هنگام مشکلات جای دیگری بگذارد، هیچ وقت نمی‌تواند در جهت رفع مشکل برآید. این کارها را تخیل انجام می‌دهد و تخیل از طریق مطالعه و خواندن به وجود می‌آید. اطراف همین انقلاب کافه‌های بسیار مناسبی وجود دارد که با همین شرایطی که داریم، کتاب‌های مطرح و پرفروشی را می‌گذارند که به نظر من، حمایت از آنها می‌تواند در رونق این موضوع کمک کند.

باید از تمام دوستانی که از ابتدای راه اندازی سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی بودند، تشکر کنم. بالاخره مجموعه‌ای که به این نقطه می‌رسد، حاصل زحمات گروهی است و اگر مجموعه‌ای به موفقیت می‌رسد به این معناست که تمام اجزای آن موفق بوده که توانسته

احساس نیاز به کتاب دارند و ما نتوانستیم این احساس نیاز را به وجود بیاوریم. نظرسنجی که در ایام کرونا توسط مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران جهاد دانشگاهی صورت گرفت، نشان می‌دهد ۲۵ درصد مردم ما کتاب مجازی مطالعه کردند.

معضل «کتاب‌نخوانی» در کشور دلایل بسیاری دارد که خیلی‌ها معتقدند علت آن اقتصاد است. کتاب باید به صورت مناسب و بسیار ارزان در اختیار مردم قرار بگیرد. با این حال، معتقدم فرهنگ‌سازی برای کتاب هنوز در جامعه شکل نگرفته و نهادهایی که پیگیر

**عمده حوزه مطالعات نسل جوان، پس از کتب آموزشی، ادبیات، رمان و شعر است که اگر ترویج پیدا کند بسیار مؤثر است. یکی از مشکلاتی که در جامعه وجود دارد، بحث آسیب‌های اجتماعی است. اگر از طریق ادبیات، رمان و داستان بتوانیم قوه تخیل، نوع دوستی و همزادپنداری را در جوانان تقویت کنیم، به نوعی مشکلاتی که ما از طریق تبلیغ می‌خواهیم حلشان کنیم، حل می‌شود**

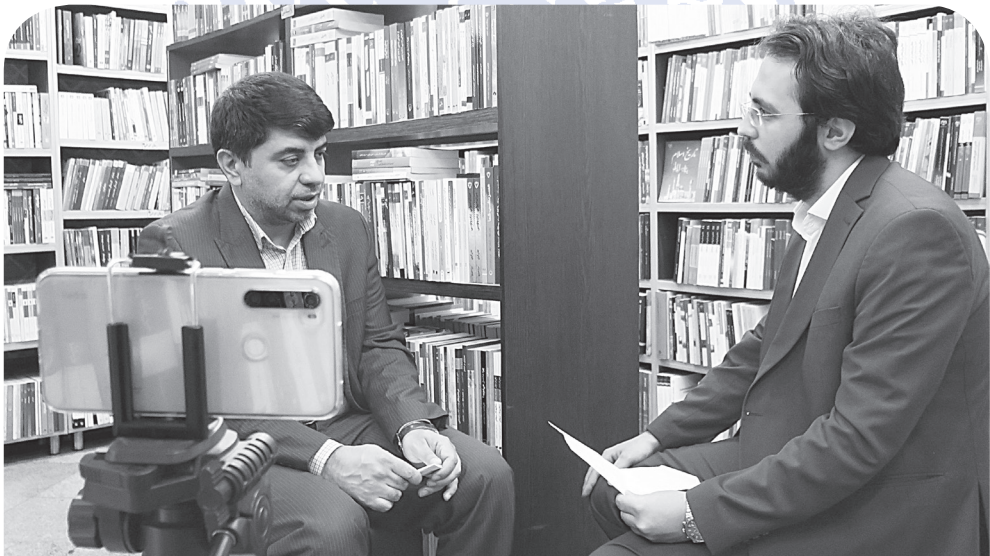
این کار هستند، نتوانستند انگیزه لازم را ایجاد کنند. آموزش و پرورش هنوز نتوانسته دانش‌آموزان را به کتاب علاقه‌مند کند. اساس تحصیلات و فرهنگ کتاب است. بسیاری از معضلاتی که ما در حوزه اجتماعی با آن مواجه هستیم و همین مسائلی که اخیراً به وجود آمده که مردم از سیاست‌های فرهنگی چندان استقبال نمی‌کنند، از عدم آشنایی با بسیاری از مسائل است که کتاب می‌تواند آن را حل کند. با این حال، معتقدم نسل کتابخوان داریم. کماکان خیلی از دانشجویان و جوانان دهه هفتاد و هشتاد هستند که علاقه‌مند به

**متأسفانه در دانشگاه‌ها نیز بسیاری از دروس ما جزوه محور است و استاد به جای معرفی کتاب و به جای این که پایه را بر محور کتاب قرار دهد، به سمت جزوه می‌رود. در جایی بیان کردم که می‌شود دانشجویی به دوره تحصیلات عالی برسد ولی یک کتاب ۵۰۰ صفحه‌ای را از اول تا آخر نخوانده باشد؟**

مسائل نیز در دنیا در حال رشد است. نکته دیگر درباره تغییرات در رشته‌هاست که رشته‌های بسیاری آمده و رقبای جدی نیز در این برهه داریم اما باید به عموم نیز توجه کنیم و نکته مهم، جذب جوانان و دانشجویان است و این جذب صرفاً در دانشگاه صورت نمی‌گیرد. اگر به جد و دقیق حوزه نشر را بشناسیم، می‌توانیم وارد این حوزه بشویم و کارهای خیلی خوب انجام دهیم. در بسیاری از حوزه‌ها می‌توانیم به حوزه ترجمه توجه کنیم. هنوز که هنوز است، باید در بسیاری از حوزه‌ها

به این نقطه برسند. یکی از مجموعه‌های اقتصادی که در حوزه معاونت فرهنگی منجر به کسب درآمد می‌شود، سازمان انتشارات است. کمتر مجموعه‌ای داریم که محصول تولید کند و مخاطب تصمیم بگیرد آن را بخرد و بابت آن پول بدهد. لذا باید این مجموعه با قواعد بازار اداره شود؛ در عین این که باید با یک سری از قواعد و سیاست‌های جهاد دانشگاهی نیز هماهنگی داشته باشد.

بسیاری از کتاب‌های ما به دست فرد علاقه‌مند و اهالی کتاب نمی‌رسد. این مسأله نیاز به برنامه درازمدت دارد. باید این حوزه تقویت شود که البته همکاران ما در سازمان انتشارات برنامه‌هایی برای این حوزه دارند. معتقدم مردم کماکان دوست دارند کتاب کاغذی بخوانند ولی بخش دیجیتال و نشر الکترونیک، سهمی از بازار را به خود اختصاص می‌دهد و نباید از این حوزه غافل بود. در این بخش نیز با مراکزی که کارهای دیجیتال انجام می‌دهند، در تعامل هستیم. شاید در شکل کتاب مثل طرح جلد، فونت، سایز قلم، صفحه‌آرایی و غیره باید تغییر حاصل شود زیرا این



بگذاریم، شاید نتواند ۲۰ بیت را از رو درست بخواند. مسابقه «کتاب سه دقیقه‌ای» برای اولین بار به همت سازمان انتشارات برگزار شده است. ارائه سه دقیقه‌ای برای یک کتاب ۵۰۰ صفحه‌ای واقعاً کار سختی است. اگر بخواهم یکی از کتاب‌هایی را که خوانده‌ام، در سه دقیقه بگویم، اگر تمرین نکرده باشم قطعاً امکان‌پذیر نیست. این حرکت در ترویج کتاب‌خوانی قطعاً مؤثر است. اگر کسی کتابی را خوانده باشد و برای خودش مؤثر بوده باشد، باید بتواند آن را در سه دقیقه توضیح دهد و فرد دیگری را ترغیب کند که برود و آن کتاب را بخواند. محدودیتی هم برای کتاب وجود ندارد. شخصاً خیلی به این کار علاقه دارم. تعلق خاطر ویژه‌ای به این برنامه دارم زیرا بسیار تأثیرگذار است و جمع‌های خانوادگی، دانشجویی، دوستانه و همکاری می‌تواند با این موضوع تحت تأثیر قرار بگیرد. کماکان کتاب هم یکی از تفریحات من است؛ گرچه هنوز نمی‌توانم کتاب دیجیتال بخوانم و به خواندن کتاب کاغذی بیشتر علاقه مندم.

**اگر نگوئیم که یک سری از نهادها به لحاظ فرهنگی در حال خنثی‌سازی کارهای نهادهای دیگر هستند، حداقل می‌توان گفت که موازی‌کاری صورت می‌گیرد. باید یک سری سیاست‌هایی وجود داشته باشد که مکمل یکدیگر باشد که این امر باید از طریق مجموعه‌های سیاست‌گذاری انجام گیرد**

آثار فاخری را که در دنیا کار می‌شود، ترجمه کنیم. این کار در دستورکار قرار دارد؛ مخصوصاً آثاری که با سیاست‌های فرهنگی، مطالعات فرهنگی و کارهای آماری در ارتباط باشد. ورود یک سری ادبیات به حوزه فرهنگی نیاز به ترجمه دارد. اگر با فضای کتاب در دنیا و مؤلفین تأثیرگذار آشنا نباشیم، نمی‌توانیم خودمان را در سطح کتاب و انتشارات فاخر قرار بدهیم. این موضوع هم در دستور کار است.

سال گذشته کارهای بسیار خوبی انجام دادیم و باز هم باید با هماهنگی و همکاری که بین دفتر مطالعات فرهنگی معاونت فرهنگی و سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی وجود دارد، این کارها در حال انجام است. واقعیت این است که همه این اتفاقات باید منجر به خواندن کتاب شود و این، کار یک نهاد نیست. اگر نگوئیم که یک سری از نهادها به لحاظ فرهنگی در حال خنثی‌سازی کارهای نهادهای دیگر هستند، حداقل می‌توان گفت که موازی‌کاری صورت می‌گیرد. باید یک سری سیاست‌هایی وجود داشته باشد که مکمل یکدیگر باشد که این امر باید از طریق مجموعه‌های سیاست‌گذاری انجام گیرد.

باید بگویم که در گذشته واقعاً خوب می‌خواندند. امروز اگر دیوان وحشی بافقی را در اختیار کسی

انتشار کتاب و آلبوم موسیقی کودک خالق «کد داوینچی»

## جنبه‌های مختلف دن براون بودن/ چطور موسیقی قدیمی از پستو درآمد



بر اساس گزارش نیویورک تایمز که مهر ترجمه فارسی آن را منتشر کرده، این کتاب عنوان «سمفونی وحشی» حدود سه هفته پیش (یکم سپتامبر) همراه یک آلبوم موسیقی کلاسیک برای کودکان با که توسط خود براون ساخته شده منتشر شد. این آلبوم بر پایه آهنگ‌هایی خلق شده که براون حدود ۳۰ سال پیش تهیه کرد. آن موقع او فقط یک موسیقیدان پرآرزوی بیست و چند ساله بود و هنوز مدت‌ها مانده بود تا نخستین رمانش را منتشر کند.

آن موقع، براون که حالا ۵۶ ساله است، آهنگ‌ها را با استفاده از سینت‌سایزر در استودیوی کوچکش درست کرد. او حدود ۵۰۰ کاست و کتابچه شعر درست کرد و آن‌ها را در کتاب‌فروشی محله‌شان فروخت. آلبوم جدید شامل نسخه‌های به روز رسانی شده از آهنگ‌های اصلی و آهنگ‌های جدید است که همگی توسط ارکستر سمفونی زاگرب در کرواسی نواخته شده‌اند.

نویسنده «کد داوینچی» به تازگی یک آلبوم موسیقی کلاسیک برای کودکان منتشر کرد. این یکی از دارایی‌هایی است که او و همسرش در دادگاه طلاق‌شان سر آن مبارزه می‌کنند.

از وقتی دن براون رمان‌نویس با «کد داوینچی» معروف شد، به خاطر خطوط داستانی پیچیده و پر از هیجان که در عین حال هوشمندانه هستند و شامل رمزنگاری، نمادشناسی، گروه‌های مذهبی مخفی و خشن و ریاکارانی دیوانه که دنبال قتل و نابودی جمعی هستند، شناخته می‌شود. اما کتاب جدیدش درباره یک موش به عنوان رهبر ارکستر است که گروهی از حیوانات را استخدام می‌کند تا در ارکستری بنوازند و در عین حال تمثیل‌هایی درباره ارزش‌های مقاومت، صبر و مشارکت را یادآوری می‌کند. مخاطب هدف این کتاب کودکان بین ۳ تا ۷ سال هستند.

براون می گوید: «مدام می گفتم که آمدم اینجا درباره کتاب صحبت کنم. اما آن‌ها به سمت موسیقی بازمی گشتند.»

بعد از آن، پروژه جدید او خیلی سریع شکل گرفت. براون تعجب کرد که آلبوم کودکانش به این طریق در یک نمایش تلویزیونی چینی دوباره مطرح شده و تا این حد خبرساز شده است. ناشر چینی او درخواست کرد آلبوم را منتشر کند و ناشر آمریکایی اش هم می خواست وارد پروژه شود.

به این ترتیب براون از کمک باب لورد تهیه کننده و مدیر اجرایی استودیوی پارما رکوردینگز استفاده کرد. او به کرواسی رفت تا با ارکستر زاگرب همکاری کند و تغییرات کوچکی در آهنگ‌ها ایجاد کرد.

لورد آشکار کرد که براون آواز هم می خواند و گفت: «او واقعاً می داند دارد چه کار می کند. فقط یک

سرگرمی نیست، در مرکز بینش هنری اش قرار دارد.» براون خوشحال شد که بوزی اند هاوکس که ناشر موسیقی کلاسیک است، قبول کرد موسیقی او را منتشر کند.

ملوری لور معاون ارشد انتشارات رندوم هاوس که کتاب تصویری کودکان براون را منتشر می کند، می گوید: «این باعث شد او به عنوان یک موسیقیدان هم تایید شود چون پیش از آن می گفت این‌ها فقط آزمایش‌های کوچک من هستند.»

رندوم هاوس همچنین یک اپلیکیشن موبایل واقعیت افزوده خلق کرده که همراه کتاب مورد استفاده قرار بگیرد و صداهای هر یک از حیوانات را پخش کند.

با وجود اینکه حرکت براون درون دنیای موسیقی ممکن است برای هوادارانش عجیب باشد، او می گوید خطوط مشترکی میان موسیقی و نوشته‌های او وجود دارد. او می گوید در دیدش آهنگسازی و نوشتن داستان‌های خیالی ارتباطی نزدیک دارند.

براون گفت: «برای نوشتن یک آهنگ یا یک قطعه موسیقی کلاسیک، آدم باید ساختار را درک کند. باید

این یک حرکت حرفه‌ای غیرمنتظره برای براون است که پیش از این هفت رمان تریلر منتشر کرده و توانسته بیش از ۲۳۴ میلیون نسخه کتاب بفروشد و میلیونر شود.

«سمفونی وحشی» همچنین به طور عجیبی در مرکز یک نبرد قانونی بین براون و همسر سابقش بلایت براون قرار دارد. آن‌ها پارسال از یکدیگر طلاق گرفتند.

همسر سابق براون در دادخواستی که در تابستان ثبت کرده گفته شوهر سابقش دارایی‌های خود را به غلط ثبت کرده و خارج از ازدواج رابطه داشته است. براون هم علیه همسر سابقش به دلیل دروغ و افترا شکایت کرده و می گوید او می خواهد در منظر عموم او را شرمسار کند و میراثش را از بین ببرد.

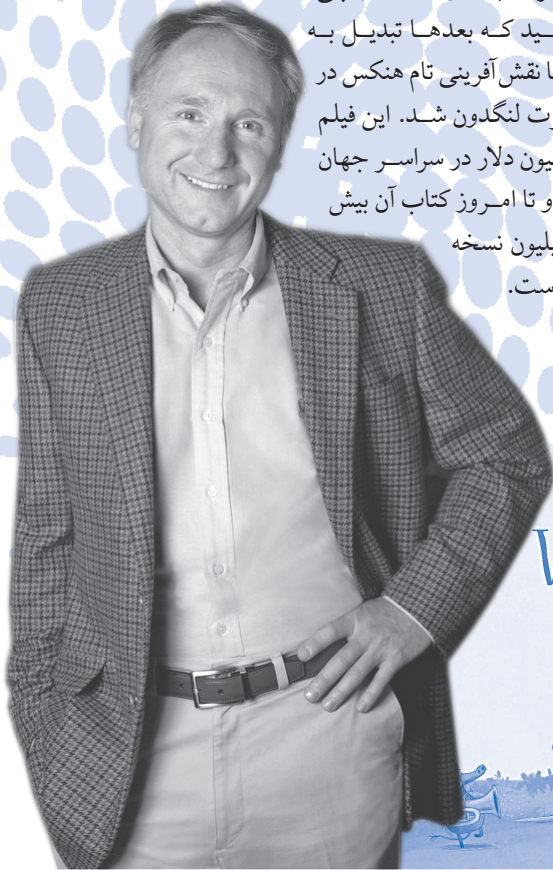
وی گفته است: «هر اشاره یا ادعایی مبنی بر اینکه من دروغ گفتم یا پول پنهان کرده‌ام کاملاً دروغ است. در حقیقت کاملاً شوکه شدم که او سعی کرده چنین کاری بکند.»

براون در خانه‌اش در رای بیچ واقع در نیوهمپشایر چند در مخفی پشت کتابخانه و تابلوها دارد. یکی از آن‌ها منتهی به استودیویش می شود که در آن یک سینت‌سایزر به کامپیوتر وصل است. پروسه موسیقی او این چنین است: او روی پیانو موسیقی می نویسد، ملودی‌های مختلف را امتحان می کند و سعی دارد آن‌ها را تبدیل به قطعه‌ای کند که به خاطر می سپرد. او آهنگ را روی کیبوردی می نوازد که به کامپیوتر وصل است، یک فایل دیجیتال خلق می کند و بعد از یک برنامه استفاده می کند به او اجازه می دهد سازهای دیگر را اضافه کند و خطوط موسیقی را به سازهای مختلف ارجاع دهد.

بعد از آن، معمولاً موسیقی در گاو صندوق او باقی می ماند. اما دو سال پیش، وقتی براون برای تبلیغ برای رمان «منشاء» در سال ۲۰۱۷ به شانگهای رفته بود، یک مجری تلویزیونی از او درباره یک پروژه قدیمی و فراموش شده پرسید. مجری یک کپی از آلبوم کودکانش را داشت که براون چند دهه پیش ضبط کرده بود.

بود. زمان بندی ام افتتاح بود.»  
 او آرزوهای موسیقی خود را رها نکرد و برای کار روزانه در مدرسه آمادگی بورلی هیلز درس می‌داد. اما وقتی مسیر حرفه‌ای کاری‌اش به عنوان خواننده و آهنگساز به جایی نرسید، به نیوهمپشایر نقل مکان کرد و معلم انگلیسی شد. در نهایت او به برنامه دومش یعنی رمان نویسی رو آورد و در کنار آن موسیقی می‌ساخت. سال ۱۹۹۸، براون نخستین کتاب خود را با عنوان «قلعه دیجیتال» منتشر کرد. بعد از آن «فرشته‌ها و شیاطین» با شخصیت حالا معروف رابرت لنگدون از راه رسید و «نقطه فریب» پروژه بعدی او بود. هر سه کتاب ابتدا فروش ضعیفی داشتند.

بعد تریلر انفجاری «کد داوینچی» در سال ۲۰۰۳ از راه رسید که بعدها تبدیل به فیلمی با نقش آفرینی تام هنکس در نقش رابرت لنگدون شد. این فیلم ۷۶۰ میلیون دلار در سراسر جهان فروخت و تا امروز کتاب آن بیش از ۸۵ میلیون نسخه فروخته است.



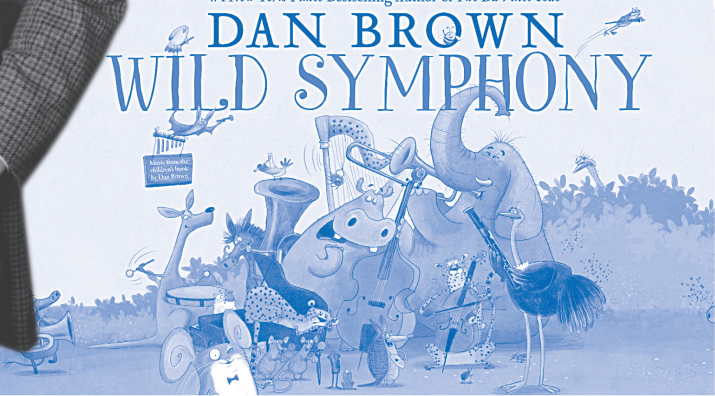
تنش و رهایی را درک کند. خطوط موسیقایی خوب سوالی می‌پرسند و پاسخی می‌دهند. نمی‌توان پشت سر هم پنج صحنه تعقیب و گریز داشت، همانطور که نمی‌توان پنج فورتیسیمو پشت سر هم داشت. آدم باید محتوای متصل کننده‌ای را داشته باشد که به شنونده یا خواننده اجازه نفس کشیدن می‌دهد.»

براون همیشه به موسیقی گرایش داشت. مادرش معلم پیانو و نوازنده ارگ در کلیسا بود و براون هم از سن پایین شروع به نواختن پیانو کرد. او در دوران کودکی عاشق باخ، چایکوفسکی و بلا بارتوک بود و وقتی پنج سال داشت شروع به ساختن آهنگ‌های خودش کرد. او در کالج امهرست آهنگسازی و زبان انگلیسی خواند و بعد از فارغ التحصیل شدن نمی‌دانست موسیقیدان یا رمان نویس شود. به گفته خودش موسیقی ساختن «خیلی جالب‌تر» به نظر می‌رسید.

او با هدف خواننده، آهنگساز و پیانیست شدن به لس‌آنجلس نقل مکان کرد و به آکادمی آهنگسازان ملی ملحق شد. در اوایل دهه نود میلادی، او برای آلبومی که به گفته خودش شامل «چیزهای پیانوی معاصر بزرگسالان» شبیه التون جان و بیلی جول می‌شد قراردادی بست.

او می‌گوید: «آلبومی ساختم که فکر کنم حدود سه نفر آن را خریدند. درست در ابتدای موج دیوانه‌وار رپ

#1 New York Times Bestselling Author of *The Da Vinci Code*  
**DAN BROWN**  
**WILD SYMPHONY**



امیرحسین خداپرست عنوان کرد

## زوال علمی پیامد بی‌اخلاقی دانشگاهی

مبارزه با بی‌اخلاقی دانشگاهی در درجه اول  
در گرو فهم بی‌اخلاقی دانشگاهی است

با وجود میراث غنی در زمینه آداب علم و تعلم و تأکیدات فراوان و سابقه طولانی در زمینه اخلاق در مکتب آموزشی اسلام، امروزه اخلاق جایگاه خود را در دانشگاه گم کرده است. قبح بی‌اخلاقی آنچنان فرو ریخته است که در خیابان انقلاب (محدوده دانشگاه تهران) که شاید یکی از مهم‌ترین مراکز فرهنگی و علمی در کشور باشد، به صراحت و با صدای بلند سرقت علمی و بی‌اخلاقی علمی فریاد زده می‌شود. جالب‌تر آنکه با وجود جرم‌انگاری نوشتن پایان‌نامه و مقالات علمی WOS، تبلیغات رسمی در دیوارها و حتی کف پوش خیابان‌ها دیده می‌شود و ظاهراً هیچ نهاد و سازمانی توجه‌ای به این مسئله ندارد. سرقت علمی، نوشتن پایان‌نامه برای دیگران، بی‌اخلاقی و رفتارهای ناشایست در فضای دانشگاهی از جمله مصادیق بی‌اخلاقی آکادمیک شمرده می‌شوند. سال‌های مدیدی است شعار مبارزه با



مترجم کتاب «به سوی دانشگاه فضیلت‌مند» با بیان اینکه علاوه بر آموزش اقتضاها، اخلاق تدریس و پژوهش، نحوه برخورد با عمل دانشگاهی غیراخلاقی است، اظهار کرد: هیاهوی تولید علم و انتشار مقاله علمی موجب پوشیده ماندن تخلف‌ها و سوءرفتارهای علمی شود، اما بی‌توجهی به اخلاق دانشگاهی و اهمیت ندادن به آن، در نهایت، به زوال و انحطاط علمی خواهد انجامید.



خاص اخلاق کار در سازمان بر آنچه اقتضای اخلاق دانشگاهی است افزوده می‌شود. در سطح روابط با بیرون از دانشگاه، اخلاق دانشگاهی ناظر به روابط نهادی دانشگاه با جامعه و دولت است.

چنانکه اشاره کردم، یکی از اجزاء فعالیت دانشگاهی نقد اجتماعی - فرهنگی است. به باور برخی نظریه پردازان دانشگاه، دانشگاه نهادی برای رهبری اخلاقی جامعه مدنی است، به این منظور که بتواند ارزش‌های اخلاقی را در سطح اجتماع و در زمینه روابط دولت با جامعه بسط دهد. چنین منظوری از طریق کارکرد نقد فرهنگی دانشگاهی محقق می‌شود و خود مقید به ارزش‌ها و هنجارهایی اخلاقی است.

بی‌اخلاقی دانشگاهی شنیده می‌شود، اما گستره و نفوذ این امر چنان زیاد شده که بسیاری از افرادی که مرتکب این گونه بی‌اخلاقی می‌شوند، متوجه این امر نیستند و در واقع بی‌اطلاعی از اخلاق آکادمیک یکی از پایه‌های ترویج این امر در دانشگاه است.

خبرگزاری ایکن در همین زمینه با امیرحسین خداپرست، عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که علاوه بر ترجمه کتاب «به سوی دانشگاه فضیلت‌مند: مبانی اخلاقی کار دانشگاهی»، چندین مقاله و فعالیت علمی در این زمینه را در کارنامه خود دارد، به گفت‌وگو پرداخته است. متن این گفت‌وگو در ادامه از نظر می‌گذرد:

” با توجه به سابقه شما در مطالعه علمی اخلاق آکادمیک، بیان بفرمایید که این اخلاق در چه سطوحی مطرح است؟

اخلاق آکادمیک در سه سطح فردی، سازمانی، ارتباط با بیرون دانشگاه مطرح است؛ این اخلاق در سطح فردی به رفتار علمی شخصی دلالت دارد که در محیط دانشگاهی به فعالیت می‌پردازد. منظور این است که آیا فرد در طول فعالیت‌هایش ضوابط یا معیارهای اخلاقی حرفه خود را در نظر می‌گیرد و رعایت می‌کند یا خیر. اگر فعالیت دانشگاهی را واجد سه جزء تدریس، تحقیق و پژوهش، و نقد اجتماعی - فرهنگی بدانیم، آنگاه سطح فردی اخلاق دانشگاهی به این مسئله اختصاص دارد که آیا شخص دانشگاهی اخلاق حاکم بر هر یک از این اجزاء را می‌شناسد و مطابق آن عمل می‌کند یا خیر.

در سطح سازمانی، اخلاق دانشگاهی ناظر به روابط بین دانشگاهیان است. این روابط صرفاً بین اعضای هیئت علمی نیست بلکه در سطح سازمانی، شخص دانشگاهی، علاوه بر همکاران علمی، با کارمندان و مدیران اجرایی نیز در تماس است. در اینجا، ضوابط

آیا فرد در طول فعالیت‌هایش ضوابط یا معیارهای اخلاقی حرفه خود را در نظر می‌گیرد و رعایت می‌کند یا خیر.  
اگر فعالیت دانشگاهی را واجد سه جزء تدریس، تحقیق و پژوهش، و نقد اجتماعی - فرهنگی بدانیم، آنگاه سطح فردی اخلاق دانشگاهی به این مسئله اختصاص دارد که آیا شخص دانشگاهی اخلاق حاکم بر هر یک از این اجزاء را می‌شناسد و مطابق آن عمل می‌کند یا خیر؟

” با توجه به شرایط جدید ویروس کرونا وضعیت اخلاق آکادمیک چگونه می‌شود؟ آیا عدم حضور در دانشگاه اخلاق آکادمیک را تضعیف یا تقویت می‌کند؟

آنچه اخلاق دانشگاهی را برپا نگه می‌دارد، ساختمان دانشگاه یا قوانین اجرایی یا حتی حضور و رفت‌وآمد دانشگاهیان به آن نیست. اخلاق دانشگاهی به شرط برپا بودن و استوار ماندن نهاد دانشگاه موضوعیت پیدا

ثمربخشی فعالیت‌ها هم باشند. نهاد دانشگاه در شرایطی می‌تواند موفق باشد که بین حفظ دستاوردهای نهادین و نظام‌دهی به فعالیت‌ها و نیز ایجاد زمینه برای رشد و خلاقیت فردی توازی برقرار کند. در چنین نهادی است که افراد به حسن رفتار دانشگاهی ترغیب می‌شوند.

❧ یکی از شیوه‌های در ترویج اخلاق آکادمیک که در هنگام طرح موضوع در سابقه ذهن‌ها خطوطی می‌کشد، نصیحت است. به نظر شما نصیحت چه جایگاهی دارد و آیا در دانشگاه‌های ما نصیحت با اخلاق خلط نمی‌شود؟

اخلاق دانشگاهی با موعظه، نصیحت و شعارپردازی درباره عمل دانشگاهی متفاوت است. حتی نظریه فضیلت در اخلاق که قدری در ظاهر به توصیه‌گری برای تغییر و اصلاح منش نزدیک می‌شود، با اتکا به نصیحت و موعظه برای بهبود عمل دانشگاهیان بسیار متفاوت است. یکی از این تفاوت‌ها این است که توصیه و نصیحت بیشتر جنبه شخصی دارد، در حالی که بحث اخلاقی درباره فعالیت دانشگاهی از وجوه

می‌کند و نهاد دانشگاه تا وقتی برپا و استوار است که کارکرد یا کارکردهای آن محفوظ بماند. اگر حضور کمتر این کارکردها را تضعیف کند، طبعاً اخلاق دانشگاهی نیز کمتر مجال طرح می‌یابد و گرنه، صرف حضور کمتر در محیط دانشگاه به اعتبار و اهمیت کارکردهای آن و اخلاق مرتبط با آن آسیبی نمی‌رساند. باید در نظر داشت که دانشگاه در طول تاریخ تأسیس خود تحولات و صورت‌های گوناگونی یافته و اتفاقات جدید نیز ممکن است تحولات و صورت‌هایی جدید ایجاد کنند. اگر این تحولات کارکردهای اصلی فعالیت دانشگاهی را تعطیل نکنند، آنگاه می‌توان در هر شرایطی به اقتضانات اخلاق دانشگاهی اندیشید.

❧ جدا از دانشجویان و اساتید نهاد در ارتقای اخلاق آکادمیک چه نقشی دارند؟

نهادها ابزارهای انسجام‌بخشی به اعمالی هستند که تک‌تک و جداگانه نمی‌توانند تأثیر کافی داشته باشند یا به صورتی مطلوب تداوم بیابند. نهاد می‌تواند حافظ تداوم اعمال و تأثیرگذاری مستمرشان باشد. با این حال، نهادها خود می‌توانند با ایجاد پیچیدگی‌های دیوان‌سالارانه یا قالب‌های غیرمنعطف سازمانی مانع



**بخشی از اخلاق دانشگاهی به سامان‌دهی  
فرا فردی فضای دانشگاهی مربوط است،  
یعنی آنجا که به نظر می‌آید حسن رفتار  
دانشگاهی وابسته به تغییر ساختارهاست و  
تغییر تک‌تک افراد به‌ترهایی نتیجه مطلوب  
به دست نمی‌دهد**

به چشم می‌خورد.

بنابراین، گام نخست تلاش برای آشنایی بیشتر افراد با اقتضاهای اخلاق تدریس و اخلاق پژوهش است. اما علاوه بر این، نحوه برخورد با عمل دانشگاهی غیراخلاقی نیز تعیین‌کننده است. اگر دانشجویان و استادان به چشم خود ببینند که مواجهه با اخلاق دانشگاهی از سنخ «یک بام و دو هوا» است و گرچه برخی از تخلف‌کنندگان تهدید و مجازات می‌شوند، برخی دیگر از آن‌ها به آسانی مدارک و گواهی‌های دانشگاهی می‌گیرند و حتی به مراتب اداری بسیار مهم دست می‌یابند (که متأسفانه اخیراً یک نمونه‌اش را شاهد بودیم)، آنگاه از خود می‌پرسند که به راستی چرا باید زندگی دانشگاهی اصیل و صادقانه‌ای داشته باشند.

این تردیدها کم‌کم افراد را دل‌سرد می‌کند و ریشه فعالیت دانشگاهی اخلاقی و اصیل را می‌خشکانند. به این ترتیب، ممکن است هیاهوی تولید علم و انتشار مقاله علمی موجب پوشیده ماندن تخلف‌ها و سوءرفتارهای علمی شود اما بی‌توجهی به اخلاق دانشگاهی و اهمیت ندادن به آن، در نهایت، به زوال و انحطاط علمی خواهد انجامید.

گفتنی است، کتاب «به سوی دانشگاه فضیلت‌مند؛ مبانی اخلاقی کار دانشگاهی» تالیف جان نیکسن و ترجمه‌ی امیرحسین خداپرست چندی پیش از سوی سازمان انتشارات جهاددانشگاهی به چاپ رسیده است.

فردی فراتر می‌رود و اخلاق را در پهنه نهاد دانشگاهی و ارتباط‌های متنوع موجود در آن می‌بیند.

اصولاً بخشی از اخلاق دانشگاهی به سامان‌دهی فرا فردی فضای دانشگاهی مربوط است، یعنی آنجا که به نظر می‌آید حسن رفتار دانشگاهی وابسته به تغییر ساختارهاست و تغییر تک‌تک افراد به‌تنهایی نتیجه مطلوب به دست نمی‌دهد. با در نظر داشتن این توضیحات، باید بگویم که متأسفانه بحث از اخلاق دانشگاهی در مواقع زیادی، به‌ویژه نزد سیاست‌گذاران، یا به سوی پند و اندرز سوق می‌یابد یا در قالب ایجاد محدودیت قانونی و مجازات فهمیده می‌شود که تجربه نشان داده، هر دو رویکرد بی‌ثمر و آسیب‌زاست.

«اساساً اخلاق آکادمیک چه زمانی موضوعیت دارد؟ راه‌های مبارزه با بی‌اخلاقی آکادمیک چیست؟»

مبارزه با بی‌اخلاقی دانشگاهی در درجه اول در گرو فهم بی‌اخلاقی دانشگاهی است. وقتی شخص دانشگاهی نداند که فعالیت‌هایش از نظر اخلاقی درخور بررسی است و سپس تشخیص ندهد که کدام فعالیت‌ها در کار دانشگاهی غیراخلاقی‌اند، آنگاه قاعدتاً نمی‌توان از او انتظار حسن رفتار دانشگاهی داشت.

برای نمونه، اگر دانشجو نداند که اقتضای موازین اخلاقی در پژوهش علمی پرهیز از رونویسی از مطالب دیگران و انتشار آن‌ها به نام خود یا پرهیز از گنجاندن نام کسانی به عنوان مؤلفان اثر علمی که در آن نقشی نداشته‌اند یا ذکر نام همه مشارکت‌کنندگان در نگارش اثر یا اعلام منابع تحقیق است، آنگاه نه تنها بدون اضطراب و دغدغه مرتکب این امور خواهد شد و آن‌ها را عادی تلقی کرده بلکه دیگران را هم به آن دعوت خواهد کرد. چنین ناآشنایی‌هایی نه فقط در سطح دانشجویان بلکه در سطح استادان دانشگاه نیز

## پرسش‌هایی اساسی در باب ترجمه

## آیا مترجمان می‌توانند ما را نجات دهند؟

## ترجمه از زبان‌های اروپایی رسالت‌های خود را ازدست داده است

مرضیه ملکشاهی با این مقدمه می‌نویسد: چرا ترجمه می‌کنیم؟ چه چیزی را باید ترجمه کنیم؟ چه چیزی را نباید ترجمه کنیم؟ نقش فرهنگی ترجمه چیست؟ آیا مترجمان می‌توانند ما را نجات دهند؟ آیا مترجمان اصولاً چنین رسالتی دارند؟ ترجمه نسبت ما با «دیگری» را چگونه برقرار می‌کند؟ نکند مترجمان ما را به بیراهه ببرند؟ نکند خودشان هم نمی‌دانند چه می‌کنند؟

از همان آغاز ترجمه از زبان‌های اروپایی به فارسی، متولیان ترجمه از ناصرالدین شاه گرفته تا اعتمادالسلطنه و از مترجمان دارالترجمه همایونی گرفته تا مترجمان مستقل از نهادهای حکومتی، هرکدام برای ترجمه رسالتی قائل بودند. رسالتی که ناصرالدین شاه برای ترجمه قائل بود، عبارت بود از آگاه کردن پادشاه از اخبار جهان و در نتیجه انجام اقدامات لازم جهت

وقتی به آسمان می‌نگریم، مجموعه‌ای از کواکب یا ستاره‌ها را می‌بینیم و خطوطی را فرض می‌گیریم که می‌توانند آنها را به هم وصل کنند. در این استعاره، نقاطی که به هم وصل می‌کنیم بر اساس یک مرکز تعریف نشده و می‌تواند تصادفی، ذوقی یا بر اساس برخی ضرورت‌ها باشد.

مردم‌گرا در ایران بود (خسرو پناه، ۱۳۸۹). بدین ترتیب رئالیسم سوسیالیستی که تجلی‌گفتمان مارکسیستی لنینیستی در ادبیات و هنر بود، به‌طور مستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندان وابسته به حزب توده و به‌طور غیرمستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندانی از طیف‌ها و گرایش‌های مختلف ظهور پیدا کرد. با افول حزب توده در عرصه سیاسی ایران پس از کودتای ۱۳۳۲، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت حزب توده، اینجا و آنجا در برخی نشریات، از جمله اندیشه و هنر، مورد

**رئالیسم سوسیالیستی که تجلی‌گفتمان مارکسیستی لنینیستی در ادبیات و هنر بود، به‌طور مستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندان وابسته به حزب توده و به‌طور غیرمستقیم در آثار نویسندگان و هنرمندانی از طیف‌ها و گرایش‌های مختلف ظهور پیدا کرد. با افول حزب توده در عرصه سیاسی ایران پس از کودتای ۱۳۳۲، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت حزب توده، اینجا و آنجا در برخی نشریات، از جمله اندیشه و هنر، مورد اعتراض برخی نویسندگان قرار گرفت**

اعتراض برخی نویسندگان قرار گرفت. شکست حزب توده در دفاع از دولت مصدق در پی حوادثی که به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ انجامید، باعث سرخوردگی بسیاری از نویسندگان و روشنفکران از این حزب و مکتب ادبی و هنری آن، رئالیسم سوسیالیستی شد و باعث شد که بسیاری از روشنفکران مفهوم تعهد و رسالت در ادبیات را در چارچوبی خارج از آموزه‌های رئالیسم سوسیالیستی جست‌وجو کنند. مهم‌ترین

حفظ سلطنت. اعتمادالسلطنه رسالت ترجمه را آگاه‌کردن شاه و در وهله دوم، نجات مردم از جهل و بی‌خبری می‌دانست (دل‌زنده‌روی، ۱۳۹۸: ۱۱۹). از نظر بسیاری از مترجمان آن عصر، رسالت ترجمه نجات مردم از جهل و نادانی و عقب ماندگی بود (دل‌زنده‌روی، ۱۳۹۸: ۲۰۸). این نگاه ابزاری و غایت‌گرا به ترجمه، باعث انتخاب آثاری برای ترجمه شد که به زعم مترجمان یا نهادهای ترجمه، توان ایفای رسالت مورد نظر را داشته است. ترجمه از زبان‌های اروپایی که از عصر قاجار عمدتاً رسالت ایجاد روشننگری، مبارزه با جهل و خرافه‌ستیزی، آشنایی با جهان غرب و علوم و فنون آن را داشت، با گذر زمان رسالت‌های دیگری پیدا کرد.

با ظهور گفتمان مارکسیستی لنینیستی در ایران و افزایش نفوذ حزب توده در عرصه فرهنگ، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت این حزب که به گفتمان غالب ادبی تبدیل شده بود، برای نخستین بار به شیوه‌ای نظام‌مند، رسالت نویسنده و هنرمند را تعریف و هرگونه سرپیچی از این رسالت را تخطئه کرد و باعث شکل گرفتن گفتمانی حول محور رسالت نویسنده و هنرمند شد. رئالیسم سوسیالیستی از هنرمند می‌خواست که واقعیت را به‌طور معین و صادقانه‌ای و در شکل انقلابی‌اش تجسم کرده و در تحول ایدئولوژیک و تربیت کارگران با روحیه سوسیالیستی مشارکت کند (سیدحسینی، ۱۳۸۷: ۳۰۲ - ۳۰۳). رئالیسم سوسیالیستی با تأکید بر مفاهیمی چون توصیف زندگی طبقات فرودست جامعه از جمله دهقانان و کارگران، همبستگی با مبارزات توده مردم، حمایت از آرمان‌های کمونیسم، مبارزه با سرمایه‌داری، توصیف آینده جامعه سوسیالیستی خوش‌بینی تاریخی، طرد فرمالیسم و درون‌گرایی و غیره، نه تنها به گرایش هنری و ادبی اصلی حزب توده تبدیل شد، بلکه با برخی تغییرات، به مدت چند دهه، بنیان نظری ادبیات و هنر انقلابی و

حق دارند که از شاعر حساب بخواهند، نه هیچ نام دیگری. بنابراین نگرانی شاعران که ادبیات ملتزم آنان را تسلیم قدرتی احتمالی کند، به کلی بی مورد است. [...] اگر چنان که سارتر می گوید، نیروی محرکه تاریخ و بالاتر از آن، جوهر بشری را آزادی بدانیم مسأله حل خواهد شد. شعر و هنر و ادبیات در معنای اصیل خود آزادکننده است و با هر چه جنبه آزادکنندگی داشته باشد، برادر طبیعی است.

نجفی (۱۳۴۵: ۴-۳)، از دیگر مترجمان مطرح آثار سارتر نیز با ترجمه مقالاتی از سارتر و سیمون دوبوار درباره ادبیات ملتزم. این نوع ادبیات را در مقابل ادبیات متعهد منسوب به کشورهای سوسیالیستی مطرح می کند. با وجود این برداشت نجفی از مسأله تعهد و التزام در فلسفه آگزیستانسیالیسم با برداشت رحیمی متفاوت است. برداشت نجفی و رحیمی از مسئله تعهد در آگزیستانسیالیسم سارتر را که می توان از آنها به ترتیب تعبیر به تعهد انسانی و تعهد سیاسی کرد، می توان بر روی طیفی تصور کرد که یک سر آن، اندیشه هنر برای هنر و سر دیگر آن مفهوم تعهد در ادبیات رئالیستی سوسیالیستی بود.

هر چه که برداشت نجفی و همفکران او به مفهوم هنر برای هنر نزدیک بود، برداشت رحیمی و همفکرانش به تعهد رئالیستی سوسیالیستی شباهت داشت. در نقد و تحلیل ادبیات تألیفی در مطبوعات دهه ۱۳۴۰ می توان نمونه هایی از هر چهار اندیشه را یافت، اما آنچه هست این است که برداشت رحیمی به دو دلیل دست بالا را داشت. از یک سو، در نبود آزادی های سیاسی در دهه ۱۳۴۰، ادبیات به عرصه ای برای مبارزه سیاسی تبدیل شده بود و برداشت سیاسی رحیمی از مفهوم تعهد در آگزیستانسیالیسم سارتر بیشترین هم خوانی را با آن فضا داشت. از سوی دیگر، گسستن بسیاری از روشنفکران از حزب توده و ایدئولوژی آن، رئالیسم سوسیالیستی مورد حمایت آن را از محبوبیت انداخته

**نگاه ابزاری و غایت گرا به ترجمه، باعث انتخاب آثاری برای ترجمه شد که به زعم مترجمان یا نهادهای ترجمه، توان ایفای رسالت مورد نظر را داشته است. ترجمه از زبان های اروپایی که از عصر قاجار عمدتاً رسالت ایجاد روشنگری، مبارزه با جهل و خرافه ستیزی، آشنایی با جهان غرب و علوم و فنون آن را داشت، با گذر زمان رسالت های دیگری پیدا کرد**

جنبشی که در این دوره توانست مفهوم جدیدی از تعهد و رسالت ارائه دهد، آگزیستانسیالیسم سارتر بود. رفته رفته، تعهد به آرمان های سوسیالیسم و طبقه کارگر که مشخصه اصلی رئالیسم سوسیالیستی بود، جای خود را به تعهدی از نوع دیگر داد، تعهدی که با نام سارتر و آگزیستانسیالیسم پیوندی ناگسستی یافت. رحیمی (۱۳۴۷: ۳۵)، از مترجمان مطرح آثار سارتر در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، تعهد آگزیستانسیالیستی را این گونه از تعهد مدنظر رئالیسم سوسیالیستی جدا می کند:

می گویند این حرف ها را «رئالیسم سوسیالیستی» هم زده است؛ اما ما که شاعریم، نمی خواهیم در چین یا شوروی شاعر باشیم. در آنجا آزادی نیست. پاسخ این است که رئالیسم سوسیالیستی با نظریه ادبیات ملتزم این تفاوت بارز را دارد که ادبیات ملتزم چنان که گفته شد، نظارت هر دولتی را در کار ادبیات مردود می شمارد، حتی دولت های سوسیالیستی را (گویا در کوبا نظارت دولت در کار هنرمندان یا ملغی شده یا تضعیف گردیده است). در برابر این امتیاز، بالطبع مسئولیتی گرانبار از شاعر و ادیب می خواهد. در اینجا تنها شاعران و ادیبان و منتقدان به نمایندگی از مردم،

نجفی (۱۳۹۷) کار مترجم را همانند کار منجمی می‌داند که هنگام خیره شدن به آسمان با یک مجموعه کواکب روبه‌رو می‌شود: «وقتی به آسمان می‌نگریم، مجموعه‌ای از کواکب یا ستاره‌ها را می‌بینیم و خطوطی را فرض می‌گیریم که می‌توانند آنها را به هم وصل کنند. در این استعاره، نقاطی که به هم وصل می‌کنیم بر اساس یک مرکز تعریف نشده و می‌تواند تصادفی، ذوقی یا بر اساس برخی ضرورت‌ها باشد».

از نظر نجفی (۱۳۹۷)، مترجم به آسمان تاریخ جهان نگاه می‌کند و به مجموعه‌ای از کواکب بر می‌خورد. بعضی مترجم‌ها تصادفی یا براساس ذوق می‌کوشند بدون وصل کردن این کواکب به یکدیگر، بعضی ستاره‌ها را در آسمان جهان پررنگ کنند، ولی کار این دسته از مترجم‌ها، حتی اگر با کیفیت عالی و دقیق هم باشد، چندان تأثیری ندارد: چرا کسانی در ایران مشغول ترجمه متون نظری می‌شوند، ولی ترجمه این متن‌ها به جایی بر نمی‌خورد و هیچ پروژه‌ای تعریف نمی‌کند و به هیچ‌جایی وصل نمی‌شود. در حالت خوش‌بینانه، افرادی یکی دو زبان اروپایی را خوب بلدند و امیدواریم به نثر فارسی هم تسلط داشته

بود. به همین دلیل، برداشت سیاسی از مفهوم تعهد در نظر سارتر، به گفتمان ادبی حاکم در آن دوره تبدیل شده بود که اساس نقد و داوری بسیاری از آثار تألیفی و غیرتألیفی قرار می‌گرفت.

همان‌طور که بسیاری از مترجمان عصر مشروطه رسالت ترجمه را به‌طور کلی کمک به‌رهایی مردم از جهل و خرافه و آشنایی با غرب و دستاوردهای آن می‌دانستند، بسیاری از روشنفکران و مترجمان دوران پهلوی دوم، این رسالت را در مبارزه با سرمایه‌داری، امپریالیسم، استبداد و رژیم شاه خلاصه کرده بودند. البته این سخن به‌هیچ‌وجه به معنای نادیده گرفتن جریان‌ها و افراد مختلفی که رسالتی دیگر برای ترجمه و مترجمان قائل بودند نیست، اما آنچه هست این است که این افراد و جریان‌ها دست بالا را نداشتند.

تعریف این نوع رسالت‌ها برای ترجمه و ادبیات و هنر، به‌طور کلی چه پیامدهایی داشته است؟ پیداست که پاسخ دادن به چنین پرسشی، نیازمند تحقیق و تفحص بسیار است. قصد ما از مطرح کردن این پرسش، نه پاسخ دادن به آن، بلکه مطرح کردن پرسش‌هایی دیگر است. امروز در اینجا که ما ایستاده‌ایم رسالت ترجمه چیست؟ مترجم باید به چه چیز، چه آرمان، ایده یا چه کسی متعهد باشد؟ برای ایفای رسالت خود باید چه آثاری را ترجمه کند و چگونه؟

به نظر می‌رسد که صالح نجفی، مترجم و پژوهشگر حوزه فلسفه نیز مانند بسیاری از روشنفکران پیش از انقلاب، پاسخ صریح و روشنی برای این پرسش‌ها دارد. نجفی در نشست «الهیات و سیاست» در سخنرانی خود با عنوان «آیا فقط آگامبن می‌تواند ما را نجات دهد» که در آن به نقد و بررسی مسیح‌باوری در فلسفه آگامبن و معرفی این فیلسوف به زبان فارسی می‌پردازد و نکات مهمی درباره ترجمه و هدف و ضرورت آن مطرح می‌کند.

ژیژک و بدیورا در آسمان تاریخ جهان به هم وصل کند، حتی اگر وصل کردن و باهم خواندن برخی از آنها بدفهمی یا بدخوانی به بار آورد، چرا که به باور وی، این بدخوانی‌ها و بدفهمی‌ها متضایف هر پروژه مخاطره‌آمیز رهایی‌بخشی است. این مخاطره خود تفکر است» (نجفی، ۱۳۹۷).

از نظر نجفی (۱۳۹۷)، منظری که امروز می‌توان برای ترجمه تعریف کرد، باید منظری سیاسی باشد که با پتانسیل‌های رهایی در تاریخ ۴۰-۵۰ ساله ما مرتبط باشد و تنها از چنین منظری است که می‌توان درباره کیفیت متن‌های تولیدشده، به وقت بودنشان و یا سوء تفاهم‌هایی که ایجاد می‌کنند، داوری کرد. ظاهراً نجفی خود از چنین منظری درباره ترجمه‌های پویا ایمانی از آگامبن داوری می‌کند:

ما ترجمه‌های متوسط و ضعیف از آگامبن به فارسی داریم و ترجمه‌های خوب هم داریم، مثل ترجمه‌های آقای ایمانی از سه کتاب اصلی آگامبن، یعنی زبان و مرگ، ملیت و تاریخ و وضعیت استثنایی؛ ولی مسأله این است که این متن‌ها، قطع نظر از کیفیت ترجمه‌شان، به پروژه‌ای فکری وصل نمی‌شوند. ترجمه‌های پویا ایمانی از این جهت جالب توجه است که قرار است آگامبن را به دقت به فارسی زبان‌ها بشناساند، ولی این ماجرا فقط در آکادمی غرب می‌تواند اتفاق بیفتد، ته در آکادمی بی‌اندام ما که رابطه آن با فلسفه غرب و علوم انسانی هیچ‌گاه روشن نشده است. (نجفی، ۱۳۹۷)

پرسشی که پیش می‌آید این است که چرا نجفی وقتی از زمین تفکر ایران به آسمان تاریخ جهان می‌نگرد، تنها یک صورت فلکی مشخص یا یک پروژه را به‌زعم خویش رهایی‌بخش می‌بیند؟ آیا دیگر مترجمان ایرانی قادر به ترسیم هیچ‌گونه صورت فلکی و یا ایجاد «یک منظر رهایی‌بخش» نشده‌اند؟ یا چون صورت فلکی یا پروژه رهایی‌بخش آنها هم‌مسو با «منظر رهایی‌بخش»

باشند تا ترجمه‌هایشان قابل خواندن باشد، ولی این ترجمه‌ها کاری نمی‌کند یا چیزی را تکان نمی‌دهد یا سؤالی ایجاد نمی‌کند (نجفی، ۱۳۹۷). به‌زعم صالح نجفی (۱۳۹۷) تا از «منظر مشخص و جزئی خودمان» به آسمان تاریخ جهان ننگریم و تا به یک «پروژه فکری» وصل نشویم، ترجمه نمی‌تواند کاری از پیش ببرد و هیچ مجمع‌الکواکبی شکل نمی‌گیرد.

اما اگر مترجم نسبت این ستاره‌ها را در «آسمان تاریخ جهان» با «تجربه زمینی تاریخ انضمامی خودمان» پیدا کند و «براساس منظری که روی زمین تعریف می‌کنیم» و «براساس ایده‌هایی که در ایران دنبال می‌کنیم» بین برخی از این ستاره‌ها خطوطی وصل کند که آنها را به یک «صورت فلکی» تبدیل کند، آن وقت است که منظری شکل می‌گیرد که نجفی از آن به «منظر رهایی» تعبیر می‌کند. نجفی پروژه «منظر رهایی» را به نام مراد فرهادپور سکه می‌زند و می‌گوید: این پروژه، در زمین تاریخ تفکر ایران، به یک نام پیوند می‌خورد: مراد فرهادپور. به کمک او هر چند وقت یک‌بار که به آسمان تاریخ جهان نگاه می‌کردیم، بعضی ستاره‌ها پرنرنگ می‌شدند، به هم وصل می‌شدند و صورت‌های فلکی می‌ساختند که به احتمال قریب به یقین، هیچ‌گاه معیار عینی و قطعی و نهایی برای اتصال‌شان به یکدیگر وجود نداشت. به همین جهت، از منظر رهایی‌ناهایی در تاریخ تفکر و سیاست معاصر ایران به هم وصل می‌شد که شاید در زمین‌های دیگر وصل شدن آنها به هم، چندان ساده یا حتی موجه نبود. (نجفی، ۱۳۹۷)

نجفی (۱۳۹۷) تنها صورت فلکی و منظر رهایی‌بخش در تاریخ ایران را «منظر چپ رادیکال وفادار به ایده انقلاب، وفادار به پتانسیل‌های زمین‌مانده انقلاب» تعریف می‌کند. بر این اساس، از نظر او، مترجم و متفکری که پا در زمین ایران دارد، می‌تواند بدون هیچ معیار عینی کواکبی چون آگامبن و رانسیر و



مدنظر نجفی نبوده، از چشم ایشان پنهان مانده است؟ پویا ایمانی (۱۳۹۷) در مقاله «از ترجمه نجات تا نجات ترجمه: پاسخ به صالح نجفی» با طرح یک دیدگاه نظری متفاوت در باب ترجمه، به برخی از این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد. ایمانی (۱۳۹۷: ۲) در ابتدای مقاله با طرح پرسش‌هایی، موضع نجفی را در قبال رسالتی که برای ترجمه متون نظری قائل است، به چالش می‌کشد:

**اینکه فصلی از یک کتاب نسبتاً ساده‌تر فلان فیلسوف چپ غربی را روی هوا و بدون آشنایی با آثار به اصطلاح فلسفی‌تر او به فارسی برگردانیم و بعد آن‌را در کمال بی‌اطلاعی از بستر فکری تاریخی‌اش به چند مقاله از متفکران دیگر بچسبانیم و کار نهایی‌اش را به عنوان «رخداد» به خورد مخاطب تشنه نظریه بدهیم، اگرچه می‌تواند در جهت آشناسازی سطحی و پراکنده خواننده با بعضی مباحث نظری معاصر مفید باشد، ولی اسمش قطعاً پروژه، آن هم «پروژه فکری» نیست**

می‌کند یا نمی‌کند چیست؟ ایمانی (۱۳۹۷: ۳) آنچه که نجفی پروژه فکری می‌داند، این‌گونه توصیف می‌کند: این‌که فصلی از یک کتاب نسبتاً ساده‌تر فلان فیلسوف چپ غربی را روی هوا و بدون آشنایی با آثار به اصطلاح فلسفی‌تر او به فارسی برگردانیم و بعد آن‌را در کمال بی‌اطلاعی از بستر فکری تاریخی‌اش به چند مقاله از متفکران دیگر بچسبانیم و کار نهایی‌اش را به عنوان «رخداد» به خورد مخاطب تشنه نظریه بدهیم، اگرچه می‌تواند در جهت آشناسازی سطحی و پراکنده خواننده با بعضی مباحث نظری معاصر مفید باشد، ولی اسمش قطعاً پروژه، آن هم «پروژه فکری» نیست. از نظر ایمانی (۱۳۹۷: ۳) این‌گونه «سیر و سیاحت‌های توریستی دو دهه اخیر در عالم نظریه» خوانندگان را به «مطالعه جدی متون اصلی» ترغیب نمی‌کند. ایمانی فارغ از انتقاداتی که بر کیفیت ترجمه‌های صالحی وارد می‌کند، دیدگاه نظری متفاوتی درباره ترجمه، مطرح می‌کند که شالوده آن فراتر رفتن از «خود»، رفتن به سوی «دیگری» یا راه دادن «دیگری» به «خود» و شناخت دقیق آن است و مفهوم پروژه را بر این اساس تعریف می‌کند:

مفهوم پروژه ترجمه‌ای، برای من، عبارت از تکمیل تدریجی قطعات یک من که همواره پیشاپیش به سمت تمامیت محتوم خودش میل می‌کرده و ظاهراً در تمام مسیر از مقصد و مقصودش مطلع بوده، نیست؛ مفهوم پروژه وقتی در حوزه کار ترجمه به کار می‌رود، عبارت از یک تمامیت پیشینی نیست که نخست در ذهن سوژه خودآگاه شکل بگیرد و از اینجا به صفحات و فصولی گزیده از کتاب‌های دیگری غربی طرح افکنی شود و بعد به طور لاینقطع مشغول برگرداندن همان خط سرخی که در متون غربی نشان کرده به زبان خودش بشود؛ چون به این ترتیب ما از خودمان بیرون نرفته‌ایم یا دیگری را به خودمان راه نداده‌ایم، فقط به اتکای

نجفی دقیقاً از کجا و با کدام ملاک عینی به این شهود رسیده که ترجمه‌های کسی مثل من «کاری نمی‌کند» یا «چیزی را تکان نمی‌دهد» یا «سؤالی ایجاد نمی‌کند» یا «به جایی بر نمی‌خورد»؟ دقیقاً چطور کشف کرده که این کارها هیچ پروژه‌ای تعریف نمی‌کند و به «هیچ جریانی وصل نمی‌شود»؟ منظور از جریان چیست یا، بی‌تعارف‌تر، کیست؟ از این‌ها گذشته، ترجمه اصلاً چطور بناست «کار»ی بکند؟ تصورمان از کاری که ترجمه متون نظری در ایران

می‌کند که هرگز از آن رهایی نمی‌یابند. آنچه ایمانی از آن به راه ندادن دیگری به خود و حرکت به سمت خود و یا بی‌حرکت بودن تعریف می‌کند، همان تحمیل زبان و معنای خود بر دیگری است.

به‌زعم ایمانی، تعریف نجفی از پروژه، به او اجازه می‌دهد که خود را در جایگاهی بداند که خواست و انتظارات پیشینی خود را بر «تمام توانش‌های متن و شکفتگی‌های آینده آن» تحمیل کند و «هزار صدای دیگر» متن را بلا موضوع تشخیص دهد و در نتیجه حذف کند تا مبدا از اصل و هویت معنود خودش منحرف بشود» (ایمانی، ۱۳۹۷: ۴).

به باور ایمانی (۱۳۹۷: ۵)، ترجمه یعنی «راه‌دادن به دیگری برای دیگرشدن خودم، نه جستن بی‌دردسر خودم در دیگری» و اگر نجاتی وجود داشته باشد و اگر رسالت نجات‌دهنده برای ترجمه قائل باشیم، آن را باید در «دیگری» بجوییم:

نجات [...] اگر اصلاً نجاتی در بین باشد [...]، احتمالاً یعنی خود چیز ترجمه‌ناپذیر، آن ناممکنی که لجوجانه از مساهمت و مشارکت و اجتماع تن می‌زند و اگر به‌زور راه خودش را به درون باز می‌کند، فقط برای این است که به پادمان بیاورد، بیرون ایستاده یا بیرون زده یا از بیرون آمده [...]. نجات هم اگر هنوز واجد معنایی باشد، جز با نگاه به این بیرون ممکن نمی‌شود. این است آن سیری که شاید ترجمه و نجات در آن به هم برسند. (ایمانی، ۱۳۹۷: ۱۲)

اما به‌راستی اگر رسالتی و نقشی نجات‌دهنده برای ترجمه قائل باشیم، نجات ما در چیست؟ اندیشمندان و فیلسوفان بسیاری تلاش کرده‌اند رسالت و نقش ترجمه را با توجه به بافت فرهنگی جامعه خود تبیین کنند. شلایرماخر، فیلسوف و متاله آلمانی به دو نوع ترجمه قائل است: ترجمه‌ای که خواننده را به خدمت نویسنده می‌برد و ترجمه‌ای که نویسنده را به نزد خواننده می‌آورد. ترجمه مطلوب شلایرماخر ترجمه‌ای

ریکور دیگر اندیشمندی است که با تعریف ترجمه به «هنر گفت‌وگو و میانجی‌گری بین خود و دیگری» کار و وظیفه ترجمه را پیروزی بر مقاومت‌های خودی می‌داند، مقاومت‌هایی که آنها را ترس و حتی نفرت از بیگانه بر می‌انگیزد و از این رو همانند شلایرماخر و ونوتی ترجمه خوب را ترجمه‌ای می‌داند که آنچه را که خود ندارد از بیگانه تمنا می‌کند و آغوش خود را به روی بیگانه می‌گشاید و خود را برای میزبانی بیگانه آماده می‌کند

همان ذائقه محدود خاورمیانه‌ای رفته‌ایم شاپینگ، چند کالای پر زرق و برق از پشت ویتترین رنگارنگ نظریه غربی سوا کرده‌ایم و با خودمان آورده‌ایم خانه؛ کالاهایی که لزوماً به کار نمی‌آیند [...]. این معنای تصنعی از پروژه که در کلام نجفی به وضوح پیداست، دقیقاً مستلزم فرض همین خویشتن‌حاضری است که از همان آغاز به سمت خودش، به سمت تمامیت انجامین خودش، در حرکت (و لاجرم بی‌حرکت) بوده، چون پیشاپیش در سر منزل با سرچشمه اقامت داشته، و رای هر شکافی که آن ترجمه ممکن است عملاً در زبان فارسی ایجاد کند. (ایمانی، ۱۳۹۷: ۴)

ایمانی (۱۳۹۷: ۴) نجفی را به دلیل تعریف خاصش از پروژه و به تبع آن پروژه ترجمه، به لحاظ فکری، ساکن برج «بابل پیشاترجمه» می‌داند و به نظر می‌رسد که در این نگاه، خود وام‌دار خوانش دریدا (۱۹۸۵) از افسانه برج بابل است. به عقیده دریدا ساختن برج بابل به دست سامی‌ها تلاشی در جهت تحمیل کردن زبان و معنای خودشان است و خدا با پریشان کردن زبان آن‌ها چندگانگی و چندزبانگی را بر آنها تحمیل

فرض می‌کند و تنوع نیازها و اختلاف موقعیت افراد را نادیده می‌گیرد، بلکه با فروکاستن دیگری به ابزار حل مشکل از نقش سازنده و متحول‌کننده ترجمه نیز غفلت می‌کند. نگاهی که از همان آغاز ورود ترجمه به ایران مسبوق به سابقه و رایج‌ترین نگرش دربارهٔ وظیفه و رسالت ترجمه بوده است.

است که خواننده را نزد نویسنده می‌برد و با این منظور، مترجم باید خود را به دست جریان متن مبدأ سپرده و رویکردی بیگانه‌ساز اتخاذ کند (ماندی، ۲۰۰۱: ۲۹). ونوتی (۲۰۰۸: ۶۸) که دوگانه ترجمهٔ غرابت زدا و آشنایی زدا را براساس تقسیم‌بندی شلایر ماخر مطرح می‌کند، به خشونت‌تنبیده در ذات ترجمه اشاره می‌کند که به زعم وی، تاحدممکن باید آگاهانه از آن دوری جست. این خشونت چیزی نیست مگر تأثیر گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های حاکم در جامعهٔ مقصد که با اعمال ارزش‌ها و باورهای خود بر متن اصلی، آن را با خود هم‌ساز و همراه می‌کند. در واقع ونوتی (۲۰۰۸: ۳۴) با تأکید بر ترجمهٔ آشنایی زدا، رسالت ترجمه را به چالش کشیدن ساختارهای حاکم بر جامعهٔ مقصد می‌داند. ریکور دیگر اندیشمندی است که با تعریف ترجمه به «هنر گفت‌وگو و میانجی‌گری بین خود و دیگری» کار و وظیفهٔ ترجمه را پیروزی بر مقاومت‌های خودی می‌داند، مقاومت‌هایی که آنها را ترس و حتی نفرت از بیگانه بر می‌انگیزد و از این رو همانند شلایر ماخر و ونوتی ترجمهٔ خوب را ترجمه‌ای می‌داند که آنچه را که خود ندارد از بیگانه تمنا می‌کند و آغوش خود را به روی بیگانه می‌گشاید و خود را برای میزبانی بیگانه آماده می‌کند. نزد ریکور ترجمه عرصه‌ای است که در آن دیگری همچون مهمان و نه چون دشمن، به خانه می‌آید (ریکور، ۲۰۰۶: Xvi).

ایمانی همانند اندیشمندان فوق، بر حضور تخفیف‌ناپذیر دیگری و مهمان‌نوازی از دیگری در ترجمه و پتانسیل دیگری برای ایجاد تغییر و تحول تأکید دارد، اما نجفی دیگری را اگر چه نه همچون دشمن، بلکه به مثابهٔ ابزاری می‌داند که بناست در دست مترجمانی خاص به حل مشکلات و معضلات بومی خاصی کمک کند. مشکلاتی که البته مترجمانی خاص آن را تشخیص می‌دهند. نگاه ابزارگرایانه نجفی به ترجمه نه تنها فرهنگ و جامعه را منسجم و یکپارچه

### منابع

ایمانی، ب (۱۳۹۷). از ترجمه نجات تا نجات ترجمه: پاسخ به صالح نجفی، برگرفته از <https://www.academia.edu/40288121>

خسرو پناه، م. ح. (۱۳۸۹). «سرآغاز رئالیسم سوسیالیستی در ایران». زنده رود، شماره ۵۲.

دل‌زنده‌روی، س (۱۳۹۸). سیاست در تأمین ترجمه: موردپژوهی در نهاد دولتی و خصوصی ترجمه در عصر قاجار (رساله دکتری). دانشگاه فردوسی مشهد.

رحیمی، م. (۱۳۴۷). نیاز زمان و شعر امروز. کتاب زمان. شماره ۲. ۲۸-۳۶.

سید حسینی، ر. (۱۳۸۷). مکتب‌های ادبی (جلد اول). تهران: موسسه انتشارات نگاه.

نجفی، ا. (۱۳۴۵). وظیفه ادبیات. انتقاد کتاب، (۹) ۳، ۷-۳.

نجفی، ص (۱۳۹۷). آیا فقط آنگامین می‌تواند ما را نجات دهد؟

Derrida, J. (1985). *Des Tours de Babel*. Trans. by Joseph F. Graham. In J.F.

Graham (Ed), *Difference and Truflation* (pp. 219-227). Ithaca: Cornell University Press.

Munday, J. (2001). *Introducing Translation Studies: Theories and Application*. London: Routledge.

Ricoeur, P (2006). *On Translation*. Trans. by Eileen Brennan. London & New York: Routledge.

Venuti, L. (2008). *The Translator's Invisibility: a History of Translation* (Second edition). London and New York: Routledge.

مروری بر دستورالعمل‌های کمیته اخلاق نشر

## دستورالعمل‌های اخلاقی برای ناشران!

ویراستاران اجازه تبعیض جنسیتی، قومی، مذهبی و سیاسی ندارند

عبدالله عابدی‌فر در ادامه این مطلب می‌نویسد: این دستورالعمل‌ها، گام‌های جدی اخلاقی در زمینه نشر کتاب محسوب می‌شوند. مسأله مهمی که برای این دست ناشران مطرح است، این است که ناشران متعهد شوند در تمام مراحل انتشار کتاب، از معیارهای رفتار اخلاقی موجود در این حوزه که بر اساس دستورالعمل‌های کمیته اخلاق نشر (COPE) تنظیم شده، پیروی کنند. این کمیته مرجعی برای آرایه راهکارهای مشورتی عمومی برای هر ناشری محسوب می‌شود و صرفاً نقش تشریفاتی ندارد و هر روز در حال فعالیت برای حل عادلانه مشکلات است.

این کمیته در سال ۱۹۹۷ توسط گروه کوچکی از سردبیران مجلات پزشکی در انگلستان تأسیس شد اما اکنون بیش از ۹۰۰۰ عضو از سرتاسر جهان و در همه رشته‌ها دارد. عضویت در این کمیته برای سردبیران مجلات و انتشارات‌های دانشگاه‌ها و دیگر علاقه‌مندان به قوانین اخلاق در نشر رایگان است. این کمیته توصیه‌هایی در خصوص تمامی جوانب اخلاق



آیا می‌توان برای نگارش کتاب و نشر دستورالعمل‌های اخلاقی صادر کرد؟ آیا ناشران در دنیا ملزم به رعایت قواعد اخلاقی هستند؟ اگر سری به سایت‌های اینترنتی ناشران بین‌المللی بزنیم خواهیم دید که بسیاری از ناشران بزرگ دنیا در این زمینه دستورالعمل‌های مفید و قاعده‌مندی را تهیه کرده‌اند.

**COPE دستورالعمل‌ها و پیشنهادهایی را  
برای سردبیران و ناشران و داوران مجلات  
تهیه کرده است که هنگام برخورد با انواع  
سوءرفتارهای پژوهشی می‌توانند از آن کمک  
بگیرند و طبق آن رفتار کنند. این کمیته همچنین  
دارای سمینارهای سالانه و آموزش‌های  
الکترونیک برای سردبیران تازه کار است**

- نسخه‌های ارسال شده کتاب نباید در انتشارات دیگری در دست بررسی باشد یا برای انتشار با ناشر دیگری پذیرفته شده باشد.
- نویسندگان باید مجوز تولید هر محتوایی (متن و تصاویر) را از منابع شخص ثالث دریافت نمایند.
- هر گونه منابع مالی (از جمله بودجه دسترسی آزاد) باید به صورت واضح در نسخه تأییدشده مشخص شود.
- نمونه دستورالعمل‌های اخلاقی برای ویراستاران نیز بدین شرح است:
- ویراستاران مسئول تمام مواردی هستند که در کتاب چاپ می‌شود. این شامل انجام اقدامات برای ارزیابی کیفیت مطالبی است که آنها برای انتشار می‌پذیرند.
- ویراستاران باید هنگام انجام وظایف خود، بدون تبعیض مبتنی بر جنسیت، قومیت، گرایش جنسی، اعتقادات مذهبی یا عقاید سیاسی به صورت عادلانه و متعادل عمل کنند.
- این دستورالعمل‌ها در سایت‌های ناشران معتبر دنیا وجود دارد و شایسته است ناشران داخلی نیز دستورالعمل‌هایی از این دست را در قالب کد و منشور اخلاقی تهیه کرده و سرلوحه کار خود در حوزه نشر قرار دهند.

- نشر برای مجلات و ناشران فراهم می‌آورد و بالاخص به نحوه برخورد با سوءرفتارها در زمینه تحقیقات و نشر می‌پردازد. این کمیته به بررسی مسائل فردی نمی‌پردازد ولی در عوض سردبیران را تشویق می‌کند که از بررسی موارد توسط یک گروه مناسب اطمینان حاصل کنند. COPE دستورالعمل‌ها و پیشنهادهایی را برای سردبیران و ناشران و داوران مجلات تهیه کرده است که هنگام برخورد با انواع سوءرفتارهای پژوهشی می‌توانند از آن کمک بگیرند و طبق آن رفتار کنند. این کمیته همچنین دارای سمینارهای سالانه و آموزش‌های الکترونیک برای سردبیران تازه کار است.
- برای نمونه سری به سایت انتشارات دانشگاه ادینبورگ زدیم. در این سایت دستورالعمل اخلاقی را مشاهده می‌کنیم که برای نویسندگان، ویراستاران و چگونگی نشر کتاب تهیه شده و به عنوان منشور و کد اخلاقی لحاظ شده است. این ناشر برای نویسندگان و ویراستاران، کتاب دستورالعمل اخلاقی را بر اساس پیشنهادهای کمیته اخلاقی COPE تهیه نموده است.
- نمونه‌ای از دستورالعمل‌های اخلاقی برای نویسندگان بدین شرح است:
- نویسندگان باید اعلام کنند که تمام کارهای موجود در نمونه ارسالی آنان دارای اصالت است و برای جلوگیری از سرقت ادبی و محتوایی، ارجاع منابع را به طور مناسب ذکر کرده‌اند.
- نویسندگان باید اطمینان حاصل کنند که کتاب یا فصول کتابشان حاوی مطالب افتراآمیز یا ناقض هرگونه حق نشر یا سایر حقوق مالکیت معنوی و نیز تخطی از حقوق شخص ثالثی نباشد.
- فهرست نویسندگان باید به طور دقیق نشان دهد چه کسی تحقیق را انجام داده و کتاب یا فصول کتاب را نوشته است؛ در جایی که چندین نویسنده وجود دارد، ترتیب نویسندگی باید به طور مشترک توسط همه نویسندگان تعیین و تأیید شود.

## منابع

1. Committee on Publication Ethics

منبع: <https://publicationethics.org>

تجربه خواندن از نگاه یک نویسنده

## چرا کتاب‌هایی که دوستشان دارم،

## دوباره و دوباره می‌خوانم؟

علاقه‌اش را دوباره و دوباره بخواند، می‌گوید وقتی سراغ کتاب‌های قدیمی مان می‌رویم، دیگر اتفاقات برایمان مهم نیست، چرا که دنبال چیزهای دیگری می‌گردیم.

فصلنامه ترجمان با این مقدمه، در مطلبی به قلم ناتالی جنر و ترجمه نجمه رمضان‌ی آورده است: اخیراً یکی ازم پرسید تا حالا شده کتابی را دوباره بخوانم؟ کمی جا خوردم چون می‌خوانم و همیشه فکر می‌کردم همه همین کار را می‌کنند. به همین خاطر است که توصیه‌های ماری کوندو هرگز به قفسه کتاب‌های من راه پیدا نکردند، قفسه‌هایی خم شده زیر بار کتاب‌هایی که نمی‌توانم از آن‌ها دل بکنم یا فراموششان کنم. اما این سوال من را به فکر انداخت که واقعاً چرا دوباره می‌خوانیم؟ چرا، آن هم وقتی دقیقاً می‌دانیم بناست چه اتفاقی بیفتد و آخرش چه می‌شود؟ و چه کتاب‌هایی بیشتر ما را به دوباره و دوباره خواندن تشویق می‌کنند؟



وقتی کتاب‌هایی که قبلاً خوانده‌ایم را دوباره می‌خوانیم، خود گذشته‌مان را بار دیگر ملاقات می‌کنیم. وقتی آدم‌های کتابخوان می‌بینند کس دیگری می‌خواهد یکی از کتاب‌هایی که تأثیر زیادی روی آن‌ها گذاشته را شروع کند، معمولاً با حالتی حسرت‌زده به او می‌گویند: «خوش به حالت که برای بار اول آن را می‌خوانی!». با این حال، چنین نیست که اگر دوباره سراغ کتاب‌های محبوبمان برویم، از خواندنشان لذتی نبریم. ناتالی جنر، نویسنده‌ای که عادت دارد کتاب‌های مورد

هر سال کریسمس هم کریسمس کودکان در ولز را می‌خوانم تا کیف کنم از خواندن توصیفات بی‌وقفه هدایای به‌درنخور - «پاکت‌هایی پر از ژله‌های رنگارنگ و وارفته‌ای به شکل نوزاد و پرچمی تا شده و بینی دلفک بازی و کلاه نقابدار مهمانداران قطار» - و از خواندن درباره شیرینی جات - «آبنبات سخت، تافی، فوج و انواع دیگر شکلات‌ها... شیرینی‌نمایی، کیک یخچالی، کرم بادام‌زمینی و کیک کره‌ای ولزی» - و از خواندن درباره تمام خاله‌ها و دایی‌ها و عمه‌ها

با هر بار خواندن، شیاری ژرفتر در ذهن من حک کرده است و هر بار که کتاب‌هایشان را باز می‌کنم با تلاش کمتری به رضایت بالاتری دست می‌یابم، آنقدر که گویی صدای آن‌ها و صدای خودم در هم ادغام شده‌اند. سطرهایی مانند «آن‌ها در نوعی جهان هیروگلیفی زندگی می‌کردند» و «ارتون یا «من نیمی رنجم و نیمی امید» آستین به اندازه تمام موسیقی‌هایی که شنیده‌ام موسیقی‌وارند

و عموهایی که دقیقاً همان کارهایی را می‌کنند که سال‌های سال است در این روز انجام می‌دهند. تقریباً ۷۰ سال از انتشار کتاب دیلن تامس می‌گذرد، اما او آنقدر چیزهایی که از روز کریسمس انتظار داریم را خوب توصیف کرده است که خود کتاب در ذهن من با کریسمس تلفیق و به نوعی انتظار تبدیل شده است. سوم، من دوباره می‌خوانم تا دوستان قدیمی‌ام را ببینم، ایزابل آرکر، الیزابت بنت و هولدن کالفیلد را. دلم برایشان تنگ می‌شود - دلم برای فراخود آن‌ها تنگ

اول، صداست که اهمیت دارد. صدای برخی نویسندگان به من آرامش می‌دهد، مثل بچه‌ای که به صدای پدر و مادرش گوش می‌دهد. هر وقت جین آستین یا ایدیت وارتون را می‌خوانم، چیزی در ترکیب کلامشان مرا آرام می‌کند، درست مانند تَن دقیق و مارش گونه کانتاتای باخ. استعداد بی‌رقیب آستین و وارتون در نوشتن، با هر بار خواندن، شیاری ژرفتر در ذهن من حک کرده است و هر بار که کتاب‌هایشان را باز می‌کنم با تلاش کمتری به رضایت بالاتری دست می‌یابم، آنقدر که گویی صدای آن‌ها و صدای خودم در هم ادغام شده‌اند. سطرهایی مانند «آن‌ها در نوعی جهان هیروگلیفی زندگی می‌کردند» و «ارتون یا «من نیمی رنجم و نیمی امید» آستین به اندازه تمام موسیقی‌هایی که شنیده‌ام موسیقی‌وارند.

دوم، فصل‌ها مهم هستند. من هر تابستان کشتن مرغ مقلد را می‌خوانم چون بیشتر اتفاقات مهم داستان در تابستان رخ می‌دهند. هر بار هم تند تند جلو می‌روم تا به سطری در وصف خانم‌هایی برسیم که در گرما دارند از نا می‌افتند، «کیک‌های نرمی فرو رفته در چای، با روکشی خامه‌ای از عرق و پودر تالک شیرین». مهم نیست که می‌دانم بردلی پشت در اتاق جم‌قائم شده است یا تام رابینسون بیچاره آخر سر محکوم می‌شود، پا به فرار می‌گذارد و می‌میرد.

هر تابستان اثر کلاسیک هارپر لی را می‌خوانم چون مرا به یاد تمام تابستان‌های گذشته زندگی‌ام می‌اندازد: کتاب‌هایی که روی جلدشان لکه‌های کرم ضدآفتاب افتاده، پشتک‌زدن روی چمن وقتی بچه بودم، کتاب خواندن با نور چراغ قوه در نیمه‌شب. سال‌های هیجان، مرزشکنی و خوش‌بینی هنگام شکل‌گرفتن دوستی‌های تازه با بچه‌های محله، در کنار حصارها و از لای شکاف‌های پرچین.

اما در نهایت، دوست دارم این طور بیندیشم که ما دوباره می‌خوانیم تا از حس فاصله میان خود جواتر و خود فعلی مان خلاص شویم و علی‌رغم گذشت زمان، بتوانیم تا حد زیادی به همان اندازه شور داشته باشیم، برانگیخته شویم و به رضایت برسیم. من آثار مورد علاقه قدیمی خودم را سنگ محک خود اصلی ام می‌دانم؛ هر بار که در پرندۀ خارزار ۶، پدر رالف مگی کلیری را در جزیره متلاک رها می‌کند، یا آقای روچستر بالاخره در مقابل جین ایر پرده از راز خود برمی‌دارد و می‌گوید حس می‌کند رشته‌ای میان قلب او و جین کشیده شده، همان شور رمانتیک چهارده‌سالگی را حس می‌کنم و مدیون رمانتیسمی هستم که در سراسر زندگی هم مایه بلاهت من بوده و هم مایه هدایتم. شاید باید غصه بخورم که واکنش‌های نوجوانانه‌ام تغییری نکرده‌اند. یا شاید این بدان معنا باشد که هنوز در هیجانات زندگی از همان ظرفیت امید و ایمان برخوردارم. اخیراً فکر می‌کنم بیش از هر زمان دیگری نیاز داریم که این حقیقت را باور کنیم. به همین خاطر است که می‌خوانیم، مانند قایق‌هایی که در سطر پایانی و بسیار زیبای گتسبی بزرگ، خلاف جریان حرکت می‌کنند. دوباره خواندن امکان می‌دهد «بی‌وقفه در گذشته متولد شویم»، دوباره و دوباره و سفر به گذشته‌ها و آینده‌ها و جهان‌های پنهان ترس‌ها و آرزوها باشند.

می‌شود، غرورشان و بلاهت بسیار ملموسشان. به ویژه دل‌تنگ شخصیت‌هایی می‌شوم که علی‌رغم همه چیز، برنده ماجرا هستند: معشوق را در آغوش می‌گیرند، گنج را پیدا می‌کنند و کلیدهای شهر را به چنگ می‌آورند. حتی دلم برای آن شبه فاجعه‌ها هم تنگ می‌شود: هر بار که آقای داری در غرور و تعصب اولین صحنه خواستگاری‌اش را آغاز می‌کند، هم می‌ترسم و هم دوست دارم شانه‌هایش را بگیرم و آنقدر تکان بدهم که به خودش بیاید و دست بردارد. همینطور وقتی آنه شرلی برای دوست گرمابه و گلستانش، دیانا، که تازه با او آشنا شده به جای شربت تمشک به اشتباه شراب انگور قرمز می‌آورد و باعث می‌شود دیانا مست شود. معمولاً طاق‌دیدن شرمساری دیگران را ندارم اما دوباره خواندن سبب می‌شود بتوانم با اطمینان خاطر، این تحقیر اجتماعی را لمس کنم چون می‌دانم آخر سر حقایق فاش می‌شوند.

گذشته از همه این‌ها، من شیفته پیرنگ خوب هستم و دوست دارم در مسیر بهترین پیرنگ‌ها بتازم. اما دوباره که می‌خوانم، گوشه چشمی هم به عروسک‌گردان پشت پرده دارم که مدام اهرم‌ها را بالا و پایین می‌کند. در نتیجه، حالا می‌توانم بیشتر توجه کنم: تخم مرغ‌های ایستر پنهان شده، در امای آستین، تغزل ناب گتسبی بزرگ، درد پشت حباب شیشه، انزوای ویلت.

به ویژه اما ذکاوتی دارد و رازهای پنهان خود را بسیار تدریجی برملا می‌کند. قسم می‌خورم آستین یک جایی در کتاب نشسته و این متن ناقلا را نو به نو می‌نویسد. غیر از این باشد، چطور ممکن است آدم از پیشانی غرق عرقی در هنگام ورود، مدل مویی در هنگام تحویل پیانو یا تعمیر سرسری یک عینک و اهمیت آن‌ها در کشف درگیری پنهان در دل ماجرا غافل شود؟



## نگاهی به پدیده کتابخوانی توده‌ای

علی اصغر درلیک

روی به کتاب کرد و گفت: ای مصحف من  
خواهم رفت، چه خواهی کرد؟ گفت: من با تو باشم،  
اگر در گور شوی، مونس تو گردم، چون قیامت بود،  
دستگیر تو باشم و هرگز تو را نپرسم.  
محمد بن احمد طوسی

مردم در یک جامعه توده‌وار عمدتاً در معرض  
سوءاستفاده‌های سیاسی و اجتماعی قرار دارند و  
یکی از راه‌های جلوگیری از توده‌ای شدن جوامع،  
توجه به مقوله‌ی کتابخوانی و تفکر اصیل است. با  
این حال، مفهوم امروزین کتابخوانی که شبکه‌های  
اجتماعی همواره بر آن تأکید می‌کنند و مردم را به  
آن فراخوان می‌خوانند، خود در خدمت توده‌وارکردن



امروزه و با توجه به سیطره و نفوذ عظیم  
شبکه‌های اجتماعی و نقش گسترده آنها در  
تولید محتوا، مردم عمدتاً خصلتی پیرو و تابع  
پیدا کرده‌اند و مدام در پی آن هستند که چه  
چیز در این بستر مورد توجه قرار می‌گیرد تا به  
سمت آن حرکت کنند و بر امواج آن سوار  
شوند. در واقع، آنچه در این فضا رخ داده  
است - و رخ خواهد داد - افزایش نقش تفکر  
غیراصیل و توده‌وار و به حاشیه رفتن تفکر اصیل  
(Authentic) است؛ تفکر مستقلی که به تعبیر  
ایمانوئل کانت زیر سایه تفکرات دیگران نیست.

نگه‌داشتن فرم و تهی‌سازی محتوا، سوژه‌ای را عرضه می‌کنند که فاقد محتوای خاصی است. یکی از کارهایی که شبکه‌های اجتماعی به خوبی و آگاهانه آن را انجام می‌دهند، بدیهی‌سازی امور غیر بدیهی است؛ به بیانی، آنها سوژه‌ها را چنان در ذهن و ضمیر ما بدیهی و عادی و عاری از هرگونه چون و چرا جلوه می‌دهند که هرگونه مخالفت با بدیهی بودن آن با واکنش جمعی روبرو می‌شود و از این روست که کمتر کسی خود را در برابر این موج فراگیر قرار می‌دهد. شبکه‌های اجتماعی اگرچه به ظاهر مروج کتاب

مردم گام برمی‌دارد و عاملی برای یکدست‌سازی مردم در ساحت معرفت شده است. همانگونه که فوکو معتقد بود که قدرت در همه جا حضور دارد و همواره خود را بازسازی می‌کند و به شکل‌های گوناگون ظهور می‌یابد، می‌توان گفت در این مقیاس نیز آنچه بنا بود عامل رهایی مردم از تفکر توده‌ای باشد، خود موجبات اسارت تفکر آنها را فراهم کرده است. شبکه‌های اجتماعی در حال حاضر در جهت یکدست‌سازی مردم در حال حرکت هستند و با



کتاب خواندن فراتر و ارزشمندتر از نخواندن آن است و از این رو نمی‌توان مردم را از آن نهی کرد. پر واضح است انسان‌ها که کتاب می‌خوانند، ولو هر کتابی و با هر سطح کیفیتی، تأثیر قابل توجهی بر ذهن و زبان او دارد اما آفاتی در کتابخوانی عوامانه نهفته است. آفت نخست آن توده‌وار اندیشیدن است که در بالا به آن اشاره کردیم. آفت دوم، ارائه جهل مرکب و القای توهم دانایی به خواننده است؛ توهمی که او را مجاز می‌دارد با مطالعه چند کتاب در هر ساحت و مقامی سخن بگوید و قلم‌فرسایی کند. آفت سوم، برجسته‌شدن آثار ضعیف و به حاشیه رفتن آثار مهم و فاخر است؛ آثاری که مطالعه آنها بدون تردید تأثیر قابل توجهی بر لایه‌های عمیق اجتماع خواهد گذاشت.

در نهایت، باید گفت که شبکه‌های اجتماعی همانند هر فناوری نوپایی، هنوز در کشور ما به دوران بلوغ خود نرسیده است و این عدم رشد و بالندگی موجب شده است که کفه کارکردهای منفی آن بر آموزه‌های مثبت آن سنگینی بیابد و مطمئناً با گذر زمان و الثفات به نتایج منفی آن کم کم شاهد حضور کنش‌های اصیل‌تر در شبکه‌های اجتماعی خواهیم بود.

و کتابخوانی هستند و همواره مردمان را به مطالعه فرامی‌خوانند، اما آن را به ساحت سانتی مانتالیسم فروکاسته و صرفاً نگاهی ابزاری به آن داشته‌اند. کتاب عمدتاً در جهت تفاوت‌بخشی میان فرد و دیگران مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ به این معنی که هر کس می‌خواهد خود را برتر از دیگران بداند و خواندن آن نه از سر فضیلت که در جهت تمخر است. افزون بر این، آنچه در مقام کتاب معرفی و توصیه می‌شود، نسبتی با کتاب اصیل و تأثیرگذار ندارد. عمده کتاب‌هایی که بر آن تأکید می‌شود، عاری از هرگونه محتوا و نکته قابل توجه است. به طور مثال، کتاب ملت عشق که در زمان نگارش این یادداشت چاپ ۱۱۳ آن منتشر شده است، آمیزه‌ای از احساسات‌گرایی و نتایج غیرواقعی از داستان‌هایی گاه غیر مستند است و اساساً نسبتی با آنچه بر شمس و مولوی گذشته است، ندارد. با وجود این، شبکه‌های اجتماعی چنان آن را تبلیغ می‌کنند و فواید و عواید شگفت‌انگیز از آن استخراج می‌کنند که کسی را یارای مخالفت با آن نیست. نمونه دیگر، کتاب انسان خردمند نوشته یووال نوح هراری است که ملغمه‌ای از مطالب غیرعلمی، نادرست و غلو شده را به خواننده خود ارائه می‌کند و عجیب آنکه برخی خوانندگان نقدهای متعددی را که بر مطالب او نگاشته شده است، نمی‌بینند و چشم‌بسته هر آنچه را که نوشته شده است، می‌پذیرند. شبکه‌های اجتماعی اجازه‌رهایی انسان از سیطره‌ی تفکر دیگران را نمی‌دهند و با سیطره‌ی آشکار و پنهان خود بر ساحت تفکر، مخاطبان خود را به یکدستی در تفکر دعوت می‌کنند.

بی شک این یادداشت بر آن نیست که کتابخوانی عامیانه را نقض و نقد کند و بدون تردید، در کتابخوانی فضیلت و حاصلی نهفته است و بالتبع

وقتی ادبیات خوانی تب و موج دارد

## مُد ادبیات چیست؟

کتاب و ادبیات آن قدر در کشور ما مهجور است که بعضی شاید مُدگرایی در ادبیات را بد هم ندانند

ایسنا در گزارشی با این مقدمه، آورده است: مُد یک اصطلاح آماری و به معنای تکرار یک داده است، اما خارج از آمار هم مُد وجود دارد؛ هنگامی که تب چیزی بین مردم رایج می شود و به سلیقه آن ها سمت و سوی خاصی می دهد. اگر به عکس های قدیمی نگاهی بیندازیم، می شود مُد روز را در مدل لباس و یا مو دید. البته مُد فقط به این چیزها منحصر نمی ماند و مثلاً ادبیات هم مُد روز دارد.

مدت ها شاهنامه خوانی مُد بود و هر فرهنگسرا و مرکز فرهنگی ای جلسه های شاهنامه خوانی برگزار می کرد. تب حافظ خوانی و مولوی خوانی هم همین طور رایج بوده است.

زمانی هم تب، تب صادق هدایت بود و بازار

مُد یک اصطلاح آماری و به معنای تکرار یک داده است، اما خارج از آمار هم مُد وجود دارد؛ هنگامی که تب چیزی بین مردم رایج می شود و به سلیقه آن ها سمت و سوی خاصی می دهد. اگر به عکس های قدیمی نگاهی بیندازیم، می شود مُد روز را در مدل لباس و یا مو دید. البته مُد فقط به این چیزها منحصر نمی ماند و مثلاً ادبیات هم مُد روز دارد.

### موج‌های زودگذر در ادبیات

فتح‌الله بی‌نیاز - نویسنده و منتقد ادبی - معتقد است: مُدگرایی در ادبیات متعلق به دوره‌ای است که جامعه دچار چم و خم و فراز و فرود می‌شود و اتفاق‌هایی در همه حوزه‌ها رخ می‌دهد و مثلاً همه هجوم می‌برند به سمت فروغ، اخوان، نیما یا حتا پاورقی خوان می‌شوند. اما با فروکش کردن فرهنگ و جایگزینی تصویر به جای کلمه و حتا ابتدال فرهنگی در ادبیات و هنر، مردم از ادبیات دور شدند.

او می‌افزاید: اکنون هم گرایش‌ها به ادبیات بیش‌تر سطحی است، یک نوع از ادبیات مُد می‌شود، اما تداوم پیدا نمی‌کند. در غرب بعد از جنگ جهانی اول و دوم به نوعی گرایش به پوچ‌گرایی به وجود آمد، اما این گرایش زودگذر نبود و حتا مکتب اگزیستانسیالیسم را در پی داشت، اما در ایران موج‌ها زودگذر است

نسخه‌های افستی کتاب‌های این نویسنده حسابی داغ بود. تب شاملو، فروغ و سهراب هم حسابی فراگیر بوده است. ادبیات ترجمه هم همواره مُد خاص خودش را داشته؛ سارتر، کامو، کوندرا، سالینجر، مارکز، یوسا و بعدتر کالوینو و موراکامی.

این روزها در کنار توجه به خواندن ادبیات، نویسندگی و شاعری هم حسابی مُد است، کلاس‌ها و کارگاه‌های شعر و داستان متقاضیان زیادی دارند و نشرهای زیادی هم هستند که با هزینه مؤلف‌ها، آثار آن‌ها را چاپ می‌کنند.

اگرچه شاید خیلی‌ها مُدگرایی را سبب یک‌دستی و تقلید بدانند، که نتیجه‌اش گاه به وجود آمدن سیل بسیار آثار شبیه به هم است، اما کتاب و ادبیات آن قدر در کشور ما مهجور است که بعضی‌ها شاید مُدگرایی در ادبیات را بد هم ندانند.



## آن‌هایی که از بالای جدول پایین می‌آیند

احمد پوری - نویسنده و مترجم - هم معتقد است: بخش اعظم توجه زیاد مخاطب به یک نویسنده یا شاعر، به دلیل چیزی در درون آن نویسنده یا شاعر است که می‌تواند توجه آدم‌های زیادی را به خودش جلب کند. اول توجه گروهی به یک هنرمند جلب می‌شود و بعد درباره او بیش‌تر حرف زده می‌شود و در فرهنگ شفاهی ما نتیجه این است که آدم‌های بیش‌تری به آن نویسنده یا شاعر گرایش پیدا کنند. من این را بد نمی‌دانم؛ این حق یک مؤلف یا نویسنده است.

او می‌افزاید: اما باید تأکید کرد که در برهه‌های خاصی از زمان به خاطر شرایط اجتماعی هنرمندی توجه زیادی را به سمت خودش معطوف می‌کند. برای مثال الان شاید توجه به سمت شعر کوتاه باشد و کسی که شعر کوتاه می‌گوید مورد پسند باشد، بعد شعر بلند مورد پسند قرار بگیرد و کسی که در بالای جدول قرار دارد، پایین بیاید. به هر حال این آدم همان آدم است، اما سلیقه‌ها تغییر کرده است.

پوری می‌گوید: در سایر جاهای دنیا هم شاهد این اتفاق هستیم. مارکز سال‌ها توانست این محبوبیت را نگه دارد، تا جایی که مردم صف می‌کشیدند تا کتاب او را در روز انتشارش بخرند. حتا مارکز در مصاحبه‌ای گفته بود مردم کتاب‌های من را چون نان روزانه می‌خرند. اما زمانی می‌رسد که ممکن است آثار مارکز چندان جاذبه نداشته باشد. نویسنده «هری پاتر» اگر چند سال دیگر کتابی شبیه «هری پاتر» بنویسد شاید دیگر آن قدر مخاطب نداشته باشد، چون او در یک برهه زمانی به نیازی پاسخ داده است. ما تنها می‌توانیم بگویم این پدیده خوب است یا بد، اما نمی‌توان جلو آن را گرفت؛ تنها می‌توان نکات مثبت و منفی اش را روشن کرد.

و می‌آیند و می‌روند. کوندرا، مارکز و دیگران مُد می‌شوند، اما زود از تب و تاب می‌افتند و نمی‌شود روی تب و تاب حساب کرد. اما اگر این تب و تاب رسوب کند و ته‌نشین شود می‌تواند خیلی هم خوب باشد.

**بخش اعظم توجه زیاد مخاطب به یک نویسنده یا شاعر، به دلیل چیزی در درون آن نویسنده یا شاعر است که می‌تواند توجه آدم‌های زیادی را به خودش جلب کند. اول توجه گروهی به یک هنرمند جلب می‌شود و بعد درباره او بیش‌تر حرف زده می‌شود و در فرهنگ شفاهی ما نتیجه این است که آدم‌های بیش‌تری به آن نویسنده یا شاعر گرایش پیدا کنند. من این را بد نمی‌دانم؛ این حق یک مؤلف یا نویسنده است**

## برای فرهنگ مُد کافی نیست

بی‌نیاز می‌گوید: اگر رادیو تلویزیون از این توجهات استفاده می‌کرد، می‌توانست جریانی مستمر ایجاد کند. در غرب مدیری برای هدیه عروسی کارمندش مجموعه کتاب‌های فاکتر را هدیه می‌دهد و این نشان‌دهنده یک فرهنگ است. اما باید تأکید کنم که برای فرهنگ مُد کافی نیست و مُد دردی را از ما دوا نمی‌کند، اما می‌توان با تیزهوشی از شرایطی که پیش می‌آورد استفاده کرد.

## صداست که اهمیت دارد

## نوشتن در دل تاریکی

## حمزه موسوی

اما آیا نویسنده حقیقتاً چنین نیتی دارد؟ آیا او خود را صاحب مشعله و روشنایی یافته می‌داند؟ آیا او مدعی هدایت‌گری به سوی نور/حقیقت است؟ بی‌گمان کم نیستند مدعیانی که چنین ادعاهایی داشته‌اند و دارند. دقیقاً برعکس نویسنده برخلاف مدعیان پیش و بیش از هرکس خود را در تاریکی احساس می‌کند. او برخلاف اطرافیانش خود را در تاریکی می‌یابد و از قضا برخلاف همه نورافشانی‌ها و زرق و برق‌های زمانه خود را در تاریکی احساس می‌کند. احساس، به رغم زرق و برق‌ها، در تاریکی بودن و ناروشن بودن افق نویسنده را به پرسیدن، دوباره پرسیدن، می‌کشاند؛ دست کم باید چنین باشد.

نویسنده، از خلال نوشته‌اش، می‌پرسد: خیر چیست، زیبایی چیست، حقیقت کدام است؟ او از سر حیرت یا چه بسا از سر وحشت چنان این پرسش‌ها را مطرح می‌کند که انگار این مفاهیم برای او تیره و تار شده‌اند و نمی‌تواند خطوط چهره آنها را تشخیص دهد و ترسیم کند.



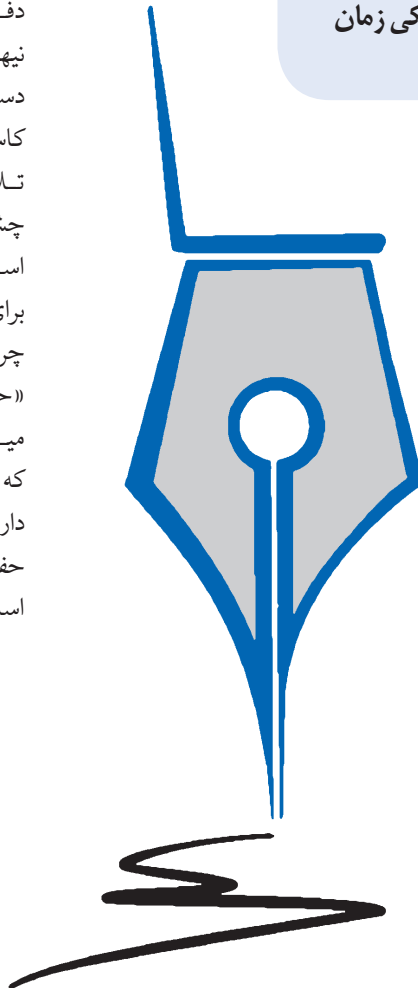
هدف از نوشتن چیست؟ نویسنده (اعم از ادیب، متفکر یا کنش‌گر سیاسی) برای چه می‌نویسد؟ آیا بنابر کلیشه‌های قدیمی نویسنده همچون شمعی است که با نوشتن به اطرافش نور می‌تاباند و در این راه خود قطره قطره می‌سوزد و آب می‌شود؟ نور تابانیدن و پرتو افکندن تنها زمانی کاری با معنا به حساب می‌آید که فرد احساس کند در تاریکی به سر می‌برد و برای دیدن اطرافش به پرتو نوری نیاز دارد.

عشق، حقیقت و عدالت می پرسد. تیره و تار شدن هاله این مفاهیم، کج و معوج شدن خطوط چهره شان همان نیهیلیسم است. نیهیلیسم، دست کم یک بعد آن، ناتوانی از تشخیص امر زیبا، امر خیر، عشق و حقیقت است. از این رو نیهیلیسم فعال، به تعبیر نیچه، معاصر همه کسانی است که از مفاهیم بنیادین و ارزش ها می پرسند و به باز ارزیابی ارزش ها می اندیشند. به عبارت دیگر نویسنده معاصر نیهیلیسم/ تاریکی زمان خویش است.

از این رو نوشتن برای عده ای - دست کم برای آنانی که دستشان به داغ و درفش و دشنه نمی رود - در حکم نوعی دفاع از خویش است؛ دفاع از خویش در برابر نیهیلیسم/ تاریکی زمان که دست اندرکان و کارگزاران و کاسبان خود را دارد. نوشتن تلاش برای باز نگه داشتن چشمان خود در دل تاریکی است. نوشتن تلاشی است برای خو نگرفتن به تاریکی؛ چرا که به قول یک نویسنده «حتا در دل تاریکی نیز میان آن که می بیند و آن که نابیناست تفاوتی وجود دارد». نوشتن تلاش برای حفظ این تفاوت حداقلی است.

نویسنده در بنیانی ترین سطح از خیر، زیبایی، عشق، حقیقت و عدالت می پرسد. تیره و تار شدن هاله این مفاهیم، کج و معوج شدن خطوط چهره شان همان نیهیلیسم است. نیهیلیسم، دست کم یک بعد آن، ناتوانی از تشخیص امر زیبا، امر خیر، عشق و حقیقت است. از این رو نیهیلیسم فعال، به تعبیر نیچه، معاصر همه کسانی است که از مفاهیم بنیادین و ارزش ها می پرسند و به باز ارزیابی ارزش ها می اندیشند. به عبارت دیگر نویسنده معاصر نیهیلیسم/ تاریکی زمان خویش است

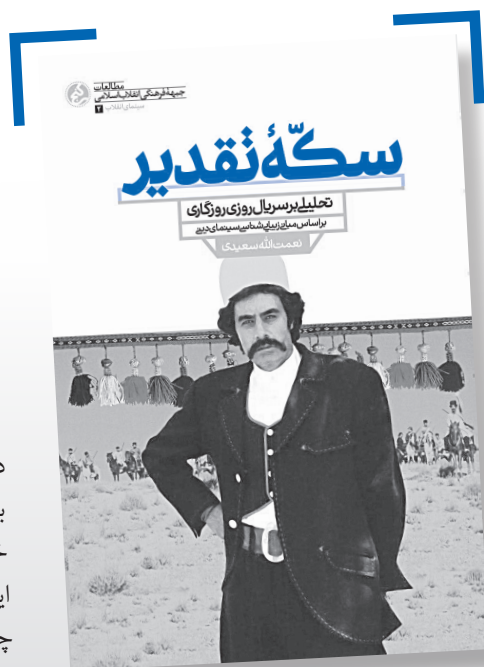
پرسیدن از خیر، زیبایی و حقیقت پرسش هایی سقراطی - افلاطونی است. با طرح دوباره این پرسش ها تو گویی نویسنده خود را در غار سایه های افلاطون احساس می کند. زمانه برای نویسنده غار سایه های افلاطون است. او خود را بر خلاف زمانه اش در هجوم سایه ها می یابد و نوشتن برای او بیش از هر چیز در حکم تلاشی برای انداختن پرتویی در پیش پای خویش است. نویسنده در بنیانی ترین سطح از خیر، زیبایی،





غبارزدایی از ذهن فراموشکار ایرانی

## نگاهی به کتاب «سکه تقدیر»



درباره راهزنی معروف به نام مرادیگ است که خسرو شکیبایی نقش آن را ایفا کرد.

چندی پیش هم کتابی با عنوان «سکه تقدیر» نوشته نعمت‌الله سعیدی توسط

انتشارات راه یار درباره این سریال منتشر شد. کتاب مذکور در ۱۸۴ صفحه، سریال مورد اشاره را براساس مبانی زیبایی‌شناسی سینمای دینی مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

پیش از این، یادداشتی به قلم فاطمه سلیمانی از ندریانی

نویسنده کتاب «سکه تقدیر» تلاش دارد با قبول دشواری‌های راه، با مثال‌هایی از فرهنگ خودمان به ذهن فراموشکار ایرانی یادآوری کند آنچه از

خانه همسایه به مشام می‌رسد بوی کباب نیست.

«روزی روزگاری» مجموعه‌ای تلویزیونی به کارگردانی و نویسندگی امرالله احمدجو ساخته سال ۷۱-۱۳۷۰ است و تا امروز به‌عنوان یکی از ماندگارترین آثار تلویزیون ایران شناخته می‌شود. داستان این سریال،

پس لاجرم برای آنکه بی گذار به آب زنده باشم کمی در مورد ایشان از دوستان مشترک پرس و جو و یک بار دیگر سریال مورد بحث و بررسی ایشان را از ابتدا تا انتها و البته با دقت بیشتری تماشا کردم؛ تا اگر قرار بود درباره فیلمنامه، لوکیشن، نحوه فیلمبرداری و یا هر چیز دیگری که از آن کلامی به میان آید و به هنر و سینمای دینی ارتباط داده شود، خالی الذهن و دست بسته نباشم.

در آغاز مطالعه با هر سطر و صفحه‌ای که پیش رفتم، تصوراتم نسبت به این کتاب و آنچه در انتظار خود می‌پنداشتم دچار تغییر شد. چرا که به نظر می‌آمد موضوع کتاب به هیچ‌عنوان، ارتباطی با سریال روزی روزگاری ندارد. شاید اغراق‌آمیز به نظر برسد، اما در اواسط مطالعه گاهی به جلد کتاب مراجعه می‌کردم تا نباشد که با بی‌توجهی دچار برداشت اشتباهی شده و تصویری غلط برای خودم ساخته باشم. و پس از آن که مجدداً از نام و موضوع کتاب اطمینان حاصل می‌کردم باز مطالعه را ادامه می‌دادم. چنین است که در نتیجه لازم می‌دانم به مخاطبان احتمالی این سطور عرض کنم اگر به قصد بررسی فنی و منتقدانه سریال روزی روزگاری، قصد مطالعه کتاب سکه‌ی تقدیر را دارید، کمک چندانی به شما نخواهد شد؛ چرا که این کتاب دغدغه دیگری دارد. اما نعمت‌الله سعیدی در این کتاب به دنبال چیست و از چه حرف می‌زند؟

نعمت‌الله سعیدی انسانی متدین، انقلابی و دغدغه‌مند به نظر می‌رسد و شاید بتوان ایشان را پدر و پیش‌تاز برخی همه‌چیزدان مانند دانست. همه‌چیزدانانی که در مورد هر موجودی که در پهنه آفرینش، آفتاب به آن تابیده، نظری دارند و البته خود را صاحب‌نظر هم می‌دانند؛ حال با چه تخصص، سابقه و دانشی، کسی اطلاعی ندارد. اما برای آنکه چندان هم بدبین نباشیم

نویسنده و پژوهشگر، درباره این کتاب (شیعه‌بانوی انسان‌ساز کیست؟/نگاهی به کتاب «سکه تقدیر») در خیرگزاری مهر منتشر شد و حالا سورنا جوکار نویسنده و شاعر در نقدی، به این کتاب پرداخته است.

مشروح متن این یادداشت نقد که مهر آن را منتشر کرده، در ادامه می‌آید: ضرب‌المثلی هست که می‌گوید هیچ‌کتابی را از جلدش قضاوت نکنید. برای من هم به عنوان کسی که سابقه کتاب‌فروشی را در کارنامه‌ام دارم این جمله تا حدود بسیار زیادی قابل قبول بود اما تا زمانی که کتاب «سکه تقدیر» نوشته جناب نعمت‌الله سعیدی با موضوع تحلیل سریال محبوب «روزی روزگاری» برای مطالعه به دستم رسید.

**اگر دیگران دنبال مصادیق می‌روند،  
نعمت‌الله سعیدی راه سرچشمه را  
پیش گرفته. اگر یکی مثل من از هنر  
اسلامی حرف می‌زند، سعیدی از  
اسلام می‌گوید. اگر ما از آثار صنع دم  
بزنیم او از صنایع می‌گوید**

کتابی که به من آموخت باید قدمی جلوتر بروم و هیچ‌کتابی را حتی با عنوانش هم قضاوت نکنم. سکه تقدیر که بر اساس مبانی زیبایی‌شناسی دینی، سریال روزی روزگاری را بررسی کرده، قرار بود چیزهای بسیاری را که در مورد این ساخته امرالله احمدجو از نظر دور مانده بود، به ما بیاموزد و آنچه را مورد غفلت واقع شده بود از پس غبار بیرون آورد.

لازم است پیش از هر صحبتی اعتراف کنم به عنوان مخاطبی که موظف بود مطلبی در مورد کتاب سکه تقدیر بنویسد هیچ شناختی از نویسنده آن نداشتم.

مفهوم کلماتی چون اگزستانسیالیسم، سپتی سیسم، آنتی گونیست و تیموس را پیش نیاز لذت بردن از یک سریال بدانیم؟ آن هم جامعه‌ای که عمده دلیل ایجاد ارتباطش با چنین اثری آن بود که هنوز از زندگی روستایی خود منقطع نشده و با دیدن شخصیت‌های این سریال به ریشه‌های خود نظر داشت و خاطرات زندگی پیشاشهرنشینی را یادآوری می‌کرد.

پس باید گفت هرگز نمی‌توان برداشت‌های شخصی خود را که بر مبنای ذهنیات قبلی ماست، قطعیات ذهنی دیگران دانسته و معتقد باشیم که قطعاً تمام آنچه ما می‌گوییم نعل به نعل همان است که هنگام

ساخت در ذهن کارگردان و نویسنده بوده و ما به تمامی و درستی، مقصود او را دریافته‌ایم. و این اتفاقی است که در محدود مواردی که جناب سریال روزی روزگاری صحبت می‌کند رخ

باید گفت جناب سعیدی با اخلاف و دنباله‌روهای خود تفاوتی بزرگ دارد. زیرا اگر دیگران دنبال مصادیق می‌روند، نعمت‌الله سعیدی راه سرچشمه را پیش گرفته. اگر یکی مثل من از هنر اسلامی حرف می‌زند، سعیدی از اسلام می‌گوید. اگر ما از آثار صنع دم بزیم او از صانع می‌گوید.

اگر همه، جزئیات را مورد توجه قرار دهند او کلیت را مدنظر دارد. با این توضیحات باید عرض شود که مشخص است وقتی کسی چون نعمت‌الله سعیدی دنبال بررسی یک سریال یا فیلم سینمایی می‌رود، نباید از او انتظار داشت که چون مسعود فراستی در مورد موقعیت، زاویه دوربین، راوی، پلات، فیلمنامه و سایر امور فنی آن صحبت کند؛ بلکه او به دنبال تعیین نسبت آن اثر با فرهنگ اسلامی و ایرانی است. بدیهی است که نگاه ایشان به سریال روزی روزگاری نیز از این دایره خارج نیست. چه اینکه ورود نویسنده‌ی محترم به مبحث مورد نظر با همین رویکرد است و تعداد ارجاعات ایشان به آیات و روایات، مؤید همین معناست. با این وجود باید گفت تکلیف جناب سعیدی با آنچه دنبال می‌کند، روشن است و این ما هستیم که باید نسبت و نوع مواجهه خود را با این نویسنده تحلیل‌گر روشن کنیم.

در همین رهگذر اگر بخواهیم از منظر فنی و در لباس یک منتقد سینمایی نقدی بر نظریات ایشان داشته باشیم قطع به یقین با همه گفته‌های این بزرگوار نه کاملاً موافق خواهیم بود و نه تماماً مخالف. برای مثال می‌توان از ایشان پرسید آیا به نظر شما لازم است که مخاطب سریال روزی روزگاری در دهه هفتاد فلسفه افلاطون خوانده باشد تا دریافت درستی از این برنامه تلویزیونی داشته باشد؟ آیا انتظار درستی است برای جامعه‌ای که سی سال پیش در پایین‌ترین سطح سواد فلسفی و منطقی دوران خود به سر می‌برده، دانستن



نسیم بیگ را نماد خیر و برادرش را نماد شر می داند ما هم در موافقت اضافه کنیم که بله! نظر شما درست است. حتی کارگردان با هوشمندی تمام تفاوت این دو برادر یا همان خیر و شر را نه فقط در اعمال و نام آن‌ها بلکه در کمتر از آن و فقط در یک نقطه در اسم‌شان قرار داده که با جابه‌جا کردن آن یک نقطه می‌شود یک نفر را نسیم عاقبت بخیر دانست و با پایین آوردن همان نقطه او را بسیم عاقبت به شر قلمداد کرد. چنان که شاعر روزگارمان فاضل نظری سروده: یک نقطه بیش فرق رحیم و رحیم نیست/ از نقطه‌ای بترس که شیطانیت ات کنند. اما همان‌طور که گفته آمد به همین نکته هم می‌توان طرح اشکال کرد و گفت طبق هیچ قانون و دینی، شخصی که فاقد قوای عقلی سالم است در مورد رفتارهای خود مورد مواخذه طبیعی و مساوی با عقلا قرار نمی‌گیرد و بسیم بیگ نیز که فردی سبک‌عقل است با این دید نمی‌تواند نماد پلیدی باشد که البته در قرآن شریف نیز آمده: لا یکلف الله نفسا الی وسعها. در نهایت اینکه تا شب برج‌جا و شمع برپاست، می‌توانیم با هم از این دست موارد را از لابه‌لای سطور سکه تقدیر بیرون بیاوریم و به مناظره و مباحثه گذاشته و گفته‌های یکدیگر را نفی و تأیید کنیم. البته ناگفته نماند در اکثر موارد آنچه جناب سعیدی در نوشته‌های خود در باب شخصیت‌ها و اعمال و جایگاه آنان می‌فرمایند کاملاً صحیح و قابل دفاع است اما تمام حرف، این است که آیا خود کارگردان نیز به چنین مواردی نظر داشته یا خیر؟ یا این که اساساً جناب سعیدی کتاب خود را برای کدام گروه از مخاطبان نوشته؟ آیا قرار است منتقدان سکه تقدیر را بخوانند یا تماشاگران سریال روزی روزگاری در دهه هفتاد با همان سواد پایین؟ قصد ادامه بحث را به این شکل ندارم و مایلم از اتفاقات جدی‌تر و مهم‌تری در باب کتاب سکه تقدیر و نویسنده آن صحبت کنیم.

داده. چنان که هنگام مطالعه کتاب تصور می‌شود یا نویسنده سکه تقدیر امرالله احمدجو بوده یا کارگردان روزی روزگاری، نعمت‌الله سعیدی. برای مثال در جایی از کتاب، استاد بزرگوارمان آقای سعیدی به تفاوت نگرانی‌های حسام بیگ و مرادبیگ برای پسوند نام خود اشاره دارند و دغدغه حسام بیگ را تقبیح، اما نگرانی مرادبیگ را از جا افتادن واژه (بیگ) از دنباله نامش دغدغه‌ای عزتمندانه و شریف می‌داند؛ حال آنکه در واقع تفاوتی در میان برخوردار این دو راهزن با کسانی که نامشان را کامل ادا نمی‌کنند وجود ندارد؛ ای بسا مراد رفتار نامعقولانه‌تری دارد. یا در جای

**اگر کتاب سکه تقدیر را بخوانید، نویسنده آن را خطیبی خواهید دید که گویا به دنبال منبری می‌گردد تا تفکرات و فلسفه خود را به گوش مخاطبان برساند؛ آن چنان که گاهی فراموش می‌کند در جلد کتاب قول داده از چه چیزی صحبت کند**

دیگری آورده‌اند که مؤمن دنبال شهرت نیست اما در صفحات دیگری مرادبیگ را شخصی اهل حماسه و طالب نام نیک معرفی می‌کند و چنین به او وزن می‌دهد.

خلاصه اینکه اگر بخواهیم مته به خشخاش بگذاریم طبیعتاً به نکات بسیاری برای مجادله می‌توان دست انداخت. چه اینکه حتی در بهترین اشاره ایشان به اوج و حنیض میان دو شخصیت نسیم و بسیم که از نظر ایشان به عنوان نماد خیر و شر در داستان آمده‌اند - که البته اشاره‌ای بسیار موشکافانه و دقیق است - هم می‌شود تشکیک ایجاد کرد. نیز می‌توان به نشانه تأیید تشدید بر بیانات ایشان گذاشت و همچنان که ایشان

مظاهر غربی قد علم کند و دست به پرسشگری بزند قابل احترام و دوست داشتنی است.

آقای سعیدی نیز پس از این کتاب، برای من در دسته همین افراد قرار گرفت. در روزگار معاصر و البته در جامعه ترسو و خود کم بین امروزی ما، تقریباً جگر شیر می خواهد بتوانیم به تراوشات و تولیدات جهان غرب بگویم بالای چشمت ابرویی هم موجود است. آن هم نه از ترس غربی ها، بلکه از خوف روشنفکران داخلی. روشنفکرانی که معلوم نیست چرا برای هر ناپیزی که ایرانی و البته اسلامی نباشد تا کمر خم می شوند و حتی حاضر نیستند درباره واقیعت و حقیقت آن لحظه ای تأمل کنند. باری در این شرایط است که ارزش کار کسی مانند نعمت الله سعیدی مشخص می شود که تلاش دارد با قبول دشواری های راه، با مثال هایی از فرهنگ خودمان به ذهن فراموشکار ایرانی یادآوری کند آنچه از خانه همسایه به مشام می رسد بوی کباب نیست.

در این کتاب نیز بارها و بارها به مواردی به عنوان شاهد اشاره کرده که یادآوری طرح یکسان سازی کلاه و لباس در دوره ی پهلوی اول یا تفاوت مشی و منش قهرمانان در آثار و فرهنگ ایرانی و نمونه های غربی، بسیار به جا و درست است و در پس این موارد، همواره تلاش می کند تا به سهم خود و در حد توان جامعه و تفکر ایرانی را به سمت آبخوری که از آن برآمده برگرداند؛ آن چنان که در قسمتی از کتاب در جمله ای بسیار ارزشمند و قابل تأمل که به عنوان سطر پایانی این نوشتار تکرار می شود، آورده است: «مشکل این نیست که احتمال دارد ما چندسال دیگر انگلیسی حرف بزنیم، بلکه خطر اینجاست که انگلیسی هم فکر کنیم.»

جناب سعیدی در یک کلام، یک منتقد است. منتقدی با ادبیات بی اعصاب، اما دوست داشتنی که دست، پیش آورده و گریبان هرکه و هرچه را که قصد دارد ما را به نام روشن فکری غربی از پای بست های فرهنگی و فکری اصیل خودمان دور کند محکم گرفته تا به پای میز مناظره بکشد.

اگر کتاب سکه تقدیر را بخوانید، نویسنده آن را خطیبی خواهید دید که گویا به دنبال منبری می گردد تا تفکرات و فلسفه خود را به گوش مخاطبان برساند؛ آن چنان که گاهی فراموش می کند در جلد کتاب قول داده از چه چیزی صحبت کند. و به همین دلیل گاهی که از عمق دغدغه های خود برای نفس گرفتن به سطح می آید گریزی هم به سریال «روزی روزگاری» زده، شاهد مثالی از رفتار و گفتار شخصیت های آن برای تأیید بیانات خود ارائه می دهد و دوباره به عمق تفکراتش فرو می رود.

پس گفتنی است ایشان دل بستگی چندانی به نمونه مورد مثال خود ندارد و هر سریال یا فیلم سینمایی ایرانی دیگری نیز می توانست ابزار ایشان باشد که الی ماشاالله در تولیدات ایرانی نمونه برای آن موجود است. البته با اینکه سریال «روزی روزگاری» به لحاظ هویتی و ساختاری همچنان یکی از محکم ترین و قوی ترین سریال های ایرانی است، موافقیم و تقریباً کسی - حتی خالق آن در تجربه های بعدی خود - نتوانست موفقیت آن را تجربه یا تکرار کند و اگر در این مجال، آن را با آثار دیگران مقایسه نمی کنیم به این دلیل است که جناب سعیدی نیز چندان به این مورد نپرداخته و خیلی زود از آن عبور کرده. پس ما هم در این موقف نمی مانیم و به اصل ماجرا که صحبت از گفتمان بسیار شریف و به جای آقای سعیدی، که همان به چالش کشیدن فلسفه غربی است باز می گردیم. برای بنده، هرکسی با هر نوع دسته بندی که در برابر

## یادداشت‌های یک ویراستار

## با چیزی خوشحال بودن!

ویراستار ممکن است در مواجهه با تنافر آوایی، تصمیماتی بگیرد که منجر به تغییراتی در سطوح آوایی، صرفی، نحوی یا حتی معنایی شود

## سایه اقتصادی نیا

آنچه در عبارات فوق اسباب تفریح است، در علم بلاغت «تنافر» نام دارد و نزد قدما از عیوب بزرگ فصاحت در شمار می‌آمده است؛ تا جایی که آنرا کراهت در سمع می‌خواندند. همایی در «فنون بلاغت و صناعات ادبی» آنرا در ماندگی و ناسازگاری خوانده و داریوش آشوری بر آن «هم‌گریزی» اطلاق کرده است.

گاهی قرارگرفتن حروف در يك کلمه به نحوی است (تغییر ساخت هجاها) که تلفظ را دشوار و گوش‌خراش می‌کند، آنرا «تنافر حروف» می‌گویند و گاهی ممکن است «الفاظ جمله، هرکدام به تنهایی تنافر نداشته باشند، اما گفتن آنها به توالی و پشت سر یکدیگر دشوار است و کم کسی باشد که آنرا چند مرتبه به يك نفس تواند گفت که زبانش درنیاویزد.»<sup>۲</sup> آنرا «تنافر کلمات» می‌گویند. پس آنچه در بازی‌های



یکی از بازی‌ها و بازیگوشی‌های زبانی در فارسی که از گذشته اسباب طنز و تفریح بوده، این است که از فردی بخواهند عبارتی را چند مرتبه پشت سر هم تکرار کند؛ بدون اینکه زبانش بیچد و بلغزد و در ادای کلمات خطا کند. «قوری گل قرمزی» و «دابی‌ام چاقه، جای‌ام داغه» و... از این زمره‌اند که مخصوص خندانند بچه‌های زیادی مؤدب ساخته شده است!

طبعاً حکم موسیقی شعر تفاوت دارد با حکمی که برای آهنگین دانستن کلام در نوشته‌های منثور رواست؛ از همین روست که اغلب نویسندگان و مترجمان و ویراستاران همچنان تمایل دارند از تنافر حروف در نوشته‌های منثور پرهیز کنند و آنچه را فی‌المثل در اشعار مولانا و شاملو و یوسف، با توسل به زیبایی‌شناسی جدید می‌پسندند، در نثر نپسندند. بنابراین ویراستار ممکن است در مواجهه با تنافر آوایی، تصمیماتی بگیرد که منجر به تغییراتی در سطوح آوایی، صرفی، نحوی یا حتی معنایی شود

قوت ما به طنز در شعر، تکرار تنافر واج «م» در کلمات غم، عالم، بمکم، کمم تداعی‌کننده لفظ «ممه» است که کودکان به سینه مادر یا پستانک می‌گویند. بدین ترتیب، علاوه بر طنز کلامی، طنزی تصویری نیز ایجاد شده است. اینجا نیز شاعر با تنافر هنرآفرینی کرده و عیب کلام را به حسن آن بدل نموده است. شعر دیگری از سعید یوسف، گشاینده بحث ما از تنافر حروف به مرحله بعدی بحث که ویرایش است، خواهد بود:

ای جان که دوای هرچه بیماری ای ای!

یاری ده‌ام، ای که به زهر یاری ای ای!

کشته‌ست گرفتار کمند تو دلم

خود بی خبری، عجب گرفتاری ای ای!

در شعر مولوی هم این نوع تنافر (صدای بی) مکرر به چشم می‌خورد. در اولین بیت داستان طوطی و بازگان در مثنوی به تنافر آوایی برمی‌خوریم:

بود بازگان و او را طوطی

در قفس محبوس، زیبا طوطی

طنزآمیز زبانی رخ می‌دهد و اسباب تفریح را فراهم می‌کند، از نوع «تنافر کلمات» است.

همین تنافر حروف و کلمات که نزد علمای قدیم بلاغت عیب دانسته شده، امروزه و با تغییر دیدگاه‌های زیباشناختی ما در دوران مدرن، به حسن هم تعبیر می‌شود و با نامگذاری‌های نوینی چون «هنجارگریزی آوایی» یا «انگیزش آوایی» در ردیف آرایه‌های موسیقایی کلام می‌آید. فی‌المثل، این دو سطر از شعر شاملو را ببینید:

۱- من بینوا بندگی سر به راه نبودم.

۲- چنان کن که مجالی اندک را درخور است.

«بندگ» در سطر اول و «اندک» در سطر دوم، مصداق تنافر حروف‌اند؛ اما این نه عیب که حسن آنهاست. تغییر درک ما از زیبایی و امر زیباست که نافصیح را نزد ما فصیح ساخته است. پس همچنان که می‌پذیریم «زیبایی» مفهومی سیال و متغیر است، باید در خود از آوای زیبا را هم مشمول این تغییر بدانیم و از تفتازانی و جرجانی و دیگر عالمان علم بلاغت پوزشکی طلبیم.<sup>۳</sup>

سعید یوسف، شاعر ساکن آمریکا که دوستداران ادبیات معاصر فارسی نام او را نه تنها با شعرش، بلکه با انتشار شجاعانه شعر معروفی از دایب‌اش، محمد قهرمان، نیز به یاد می‌آورند، از مسأله تنافر حروف در شعر به کمال سود جسته است. او در مجموعه «از بوته بوطیقا»<sup>۴</sup> فصلی دارد با عنوان «تمرینی در تنافر حروف»، شامل پنج قطعه شعر عروضی که بر پیشانی آن به طنز نوشته است: «از لاج اسماعیل خوئی نوشته شد! هر پنج شعر مایه طنز دارند و این یکی از آنها:

شعر آینه پاک نشاط و غم است

انگیزه زندگی در این عالم است

من طفلم و قافیه‌ست پستانک من

هر قدر که آن را بمکم من کم است

اما طنز در این شعر چگونه ساخته شده است؟ به جز

صرفی ایجاد کرده، یعنی ارکان نحوی جمله جابه‌جا نشده‌اند.

در مثال دوم، تغییرات ویرایشی منجر به تغییر معنایی و حتی تغییر منطق تصویر شده است، چون علی‌القاعده اول بادبان کشتی پدیدار می‌شود، بعد خودش؛ در حالی که، در جمله ویرایش شده، به نظر می‌رسد، اول کشتی وارد تصویر شده و سپس بادبانش.

در مثال چهارم، صفت مبهم «هیچ» تبدیل شده به گروهی قیدی: حتی يك نفر؛ یعنی نقش نحوی صفت به نقش نحوی قید تغییر کرده است.

اما دامنه تغییرات ویرایشی تا کجا مجاز است؟ آیا ویراستار اجازه دارد برای زدودن تنافر آوایی و از بین بردن کراهت در

سمع، در صرف و نحو و معنا و تصویر دست ببرد؟ به نظر می‌رسد تغییرات صرفی از نوع مثال‌های شماره ۱ و ۳ و ۵ آسان‌ترین راه‌هایی‌اند که اگر با مهارت و سلیقه انجام شوند، کمک‌رسانند. اعمال تغییرات نحوی از نوع مثال شماره ۴ دقت، مهارت و احتیاط بیشتری می‌طلبد، اما تغییرات معنایی از نوع مثال شماره ۲، اغلب از دامنه اختیارات ویراستار فراتر می‌رود.

### با چیزی خوشحال بودن!

اخیراً مکرر می‌شنویم و می‌خوانیم که فارسی‌زبان‌ها با گرت‌برداری مضحکی از عبارت انگلیسی To be happy with، جملاتی از این قسم می‌گویند:

- با ماشین قبلی‌ام خوشحال بودم، نباید عوضش می‌کردم.

- بخرید، اگر باهاش خوشحال نبودید، برگردانید.

- سال ۱۳۶۷ مهندسی صنایع قبول شدم، اما باهاش خوشحال نبودم برای همین دوباره کنکور دادم.

در تمام این مثال‌ها و مثال‌های مشابه آن، منظور گوینده ابراز «رضایت» است از کالایی یا حالتی یا موقعیتی و به راحتی می‌تواند بگوید:

در دیوان شمس هم چندین غزل وجود دارد که در آنها قرابت مخارج قوافی سبب تنافر شده است:

کشت جان از صدر شمس‌الدین یکی سودایی  
در درون ظلمت سودا ورا دانایی...

و یا غزل با مطلع:

ای بداده دیده‌های خلق را حیرانی

وی ز لشکرهای عشقت هر طرف ویرانی

طبعاً حکم موسیقی شعر تفاوت دارد با حکمی که برای آهنگین دانستن کلام در نوشته منشور رواست؛

از همین روست که اغلب نویسندگان و مترجمان و ویراستاران همچنان تمایل دارند از تنافر حروف در

نوشته منشور پرهیز کنند و آنچه را فی‌المثل در اشعار مولانا و شاملو و یوسف، با توسل به زیبایی‌شناسی

جدید می‌پسندند، در نثر نپسندند. بنابراین ویراستار ممکن است در مواجهه با تنافر آوایی، تصمیماتی

بگیرد که منجر به تغییراتی در سطوح آوایی، صرفی، نحوی یا حتی معنایی شود. مثال‌های زیر انواع این

تصمیم‌گیری‌ها را نشان می‌دهند:

۱- دلتنگی فضای خانه را پر کرده بود؛ چنان دلتنگی‌ای که راه نفس را بند می‌آورد.

که چنین تغییر کرده است: دلتنگی فضای خانه را پر کرده بود؛ حدی از دلتنگی که راه نفس را بند

می‌آورد.

۲- بادبان و کشتی‌ای از دور نمایان شد.

که چنین تغییر کرده است: کشتی و بادبانی از دور نمایان شد.

۳- میز را با رو میزی‌ای گلدار پوشانده بود.

که چنین تغییر کرده است: میز را با پارچه‌ای گلدار پوشانده بود.

۴- هیچ آدم حسابی‌ای پیدا نمی‌شود. حتی يك نفر آدم حسابی پیدا نمی‌شود.

۵- نقشه عملیای بکش. نقشه‌ای عملی بکش.

در مثال اول و سوم و پنجم، ویراستار تغییر را در سطح



سخن‌دان می‌بود تا سخنرانی کند، خطیب می‌بود تا خطبه و خطابه بخواند و در مرتبه‌ای علمی یا جایگاه سیاسی برتری قرار می‌داشت تا نطق کند. با اینکه در قاموس زبان فارسی، سخنرانی و نطق و خطبه و خطابه تقریباً مترادف آمده‌اند، اما میان آنها، به ویژه میان سخنرانی و نطق با خطبه و خطابه، تفاوت‌های باریک ماهوی وجود داشته و دارد.

کلمه «سخنرانی»، که عمر درازی ندارد، مصوب فرهنگستان اول است در برابر نطق، با این تعریف: «سخنرانی که فردی در مقابل عده‌ای درباره موضوعی خاص ایراد کند.» این تعریف مجرد از محتوای کلام

- از ماشین قبلی ام راضی بودم، نباید عوضش می‌کردم.

- بخرید، اگر رضایت نداشتید، برگردانید.

- سال ۱۳۶۷ مهندسی صنایع قبول شدم، اما احساس رضایت نمی‌کردم، برای همین دوباره کنکور دادم.

در انگلیسی هم عبارت to be happy with برای ابراز رضایت به کار می‌رود، نه ابراز شادی و خوشحالی. به مثال‌های زیر توجه کنید:

I am happy with my car. It has served me well.

I am happy with my life.

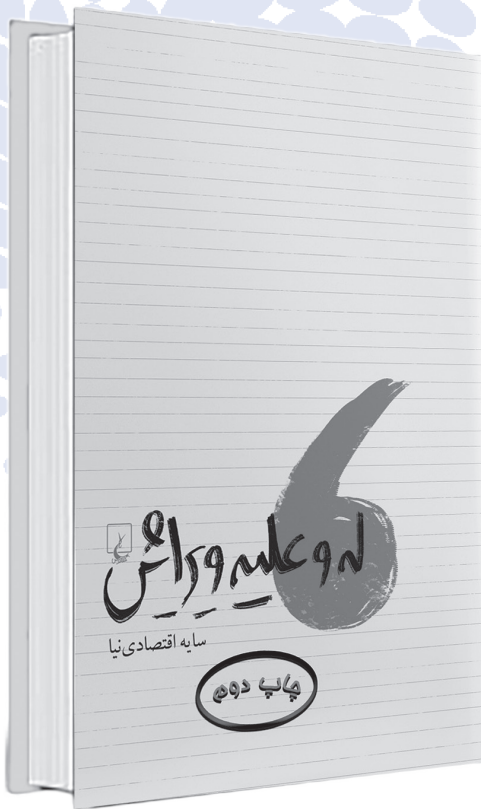
گوینده جمله اول، از ماشینش راضی است و دومی از زندگی‌اش. حرفی از خوشحالی و شادی در بین نیست! در فارسی، خوشحالی به معنای شادی و کامرانی است، مقابل غم و بدحالی. لغتی که معنای «رضایت» می‌دهد و می‌توان آن را مقابل عبارت مذکور انگلیسی آورد، خشنودی است که البته در بافت‌های رسمی‌تر و ادیبانه‌تر بهتر می‌نشیند تا بافت زبان روزمره کوچه و بازار.

انکر عبارات «با چیزی خوشحال بودن»، ابتدا در دهان بعضی «انگورهای نوآورده» و «شتر مرغ‌های ایرانی که از پطرزبورغ و سایر بلاد خارجه برگشته‌اند» می‌گردید و اسباب پز و قمیز بود که یعنی مثلاً ما خارج رفته ایم. به تدریج به افواه دیگران هم راه یافت و حالا مکرر در متون ترجمه به چشم می‌خورد. عجب اینکه کم‌کم به متون تألیفی هم راه یافته است؛ برای مثال در متن نمایشنامه «خانه»، نوشته نغمه ثمینی که از بهترین نمایشنامه نویسان روزگار ماست، از زبان یکی از شخصیت‌ها آمده است:

«رویا حواشش به این چیزا نیست، با لکه‌های چربش خوشحاله.»<sup>۵</sup>

### به presentation در فارسی چه بگوییم؟

در گذشته‌ای نه چندان دور، سخن‌راندن و خطبه خواندن و نطق کردن کار همه کس نبود. فرد باید



است، یعنی اگر استاد دانشگاه درباره بافت‌های علمی برای دانشجویانش صحبت کند یا شاه از فراز ایوان با ملت سخن بگوید یا واعظ بر منبر برای عموم مومنین و مومنات حرف بزند، همگی سخنرانی کرده‌اند. کلمه «نطق» در متون ادبی گذشتگان برای مطلق قوه ناطقه و گفتار عادی هم به کار می‌رفت و این بیت معروف سعدی شاهد آن است:

به نطق است و عقل آدمیزاده فاش / چو طوطی سخنگوی نادان مباش

اما در دوران معاصر، «نطق» بیشتر برای سخنرانی‌های تشریفاتی و سیاسی و بسیار رسمی به کار می‌رود و فردی که نطق می‌کند، جایگاه ویژه‌ای دارد.

«خطبه» نیز بیشتر برای سخنرانی‌های منبری و مذهبی به کار می‌رود و در «خطابه» جنبه اقناعی سخن مورد توجه است، یعنی شنوندگان باید با گوش سپردن به خطابه، قانع شوند و گفتار گوینده را تصدیق کنند. این تفاوت‌ها بسیار باریک و گاه محو است و همچنان که گفتیم، همه این لغات می‌توانند مترادف هم باشند.

اما امروز، با گسترش سواد همگانی و تحصیلات عالی و رسانه‌های عمومی، علم و ادب فقط در کف خاصان نیست. هر دانش‌آموز و دانشجو و کارمندی می‌تواند برای جمعی سخنرانی کند و یافته‌ها و دانسته‌هایش را با برنامه پاورپوینت به دیگران ارائه دهد. گرفتاری در زبان فارسی از همین جا شروع می‌شود: به این کار در زبان انگلیسی presentation می‌گویند؛ یعنی سخنرانی همراه با ارائه مواد تصویری و صوتی و غیره. معادل فعل present اغلب ارائه کردن است، اما در حالت اسمی باید به presentation چه گفت؟ ارائه؟ مثلاً بگوییم: الان ارائه داریم؟ نمره ارائه‌ام خوب شد؟ به ارائه من توجه کنید؟ ظاهره «ارائه» جا افتاده است اما این کاربرد در حالت اسمی خلاف فصاحت و شم سالم زبانی است. گاه هم اکراه از به کار بردن حالت اسمی فعل ارائه کردن یا ارائه دادن، معمولاً سبب

می‌شود معادل انگلیسی آن به کار رود. در زبان انگلیسی هم برای انواع سخن گفتن‌ها نزد جمعیت، معادل‌هایی با تفاوت‌های گاه ظریف، وجود دارد. speech معمولاً معادل همان سخنرانی، قرار می‌گیرد چون گفتاری است با جنبه اقناعی که در مراسم تشریفاتی مانند جشن‌ها و بدون اهداف آموزشی انجام می‌شود. مثلاً شاه speech می‌کند. در حالی که lecture حتماً باید جنبه آموزشی داشته باشد و با هدف آموزشی تهیه شده باشد. مثلاً استاد دانشگاه برای دانشجویانش lecture می‌دهد. talk هم جنبه آموزشی دارد، اما ممکن است رسمیت آن از lecture کمتر باشد و خودمانی‌تر انجام شود. در حین talk می‌شود با مخاطبان وارد گفت‌وگو شد اما تا پیش از پایان lecture معمولاً با مخاطبان تعاملی وجود ندارد. presentation هم حتماً با ارائه و نمایش موادی سمعی و بصری همراه است و ارائه‌دهنده آن ممکن است از طفل دبستانی باشد تا پروفیسوری سن و سال دار. ما برای presentation در فارسی، معادل گویایی نداریم. داریوش آشوری در «فرهنگ علوم انسانی»، معادل‌های «عرضه‌داشت» و «شناساگری» را هم پیشنهاد داده که به نظر نمی‌رسد توانش همه‌گیر شدن با بسامد بالا را داشته باشند.

### منابع

۱. سیروس شمیسا، معانی، ویرایش دوم، میترا، تهران ۱۳۸۶، ص ۶۵.
۲. جلال‌الدین همایی، فنون بلاغت و صناعات ادبی، اهورا، تهران ۱۳۸۹، ص ۲۴.
۳. شفیع کدکنی در موسیقی شعر درباره تغییر موازین فصاحت و ذوقی بودن معیارهای آن توضیح داده است. صفحات ۴۴۱ تا ۴۴۷ را ببینید.
۴. سعید یوسف، از بوته بوطیقا، انتشارات اچ‌اند اس‌مدیا، لندن، ۱۳۹۵.
۵. نغمه ثمینی، خانه، نشر نی، تهران ۱۳۹۳، ص ۳۷.

## کشف افق‌های نادیده‌تر زندگی

# راهی به هزارتوی رمان نو

### قربان عباسی

«آن کس که رمان نمی‌خواند، نمی‌تواند مدنیت را بر کشد»  
میلان کوندرا

لوکاچ و بوریس ساچکف در مقام مدافعان سرسخت رئالیسم و ادبیات جامعه‌گرا با نگاه قطبی خود که انگار جز رئالیسم به زعم آنها قادر به تصویر واقعیت زندگی نیست، رمان نورا بازتابی از نامعقولی و روان رنجوری اجتماعی می‌دانند. رمان‌هایی رساله‌وار که با تکیه بر تعلیق و هول ولای ساختگی و عواطف بی‌ارزش جلب نظر می‌کنند. اما در دیگر سویه این مبارزه و تنقید رولان بارت است که با تمجید از داستان «پاک کن‌ها»ی روب‌گری که از اینکه وی توانسته موضوع و فضای کلاسی را قربانی کند، تولد رمان آینده را نوید می‌دهد. بارت رمان نورا «محصول تجربه مستقیم محیط آدمی دانست» رمان نو فاقد قهرمان است، ناگزیر خواننده قادر نیست در کنار قهرمان، در برابر دیگر کسان رمان موضع‌گیری کند. شخصیت‌ها فاقد



آلن روب‌گری‌یه، ناتالی ساروت و میلان کوندرا از شناخته‌ترین نویسندگان و نظریه‌پردازان «رمان نو» به شمار می‌روند. وجه مشترک آنها به گفته خود ساروت «اعتقاد به لزوم دگرگونی مداوم صورت‌ها و به آزادی کامل انتخاب آنهاست». دانشنامه بریتانیکا از روب‌گری به نقل قول می‌کند: «رمان نو بر ایما، اشاره و موقعیت تأکید می‌ورزد و از هر گونه تعبیر و تفسیر روانشناختی و عقیدتی اشخاص داستان پرهیز می‌کند». جهان در رمان نو نه بامعناست و نه بی‌معنا، نه مفهوم دارد و نه کاملاً پوچ هست تنها «هست». مجموعه‌ای از تصاویر مکرر که یا به واقع چشمی عینی آنها را ثبت می‌کند و یا از رهگذر خاطره و رؤیا ترسیم و باز یادآوری می‌شوند.

زبان خاص خود. روب گری که در نوامبر ۲۰۰۱ در گفت‌وگو با هفته‌نامه اشپیگل گفت: «امروزه سه قلم از کالاهای لوکس و متمیزی که از فرانسه به خارج صادر می‌شود، شراب بوردو، اقسام پنیر و رمان نواست». و این سومی صد البته شیوه نگریستن خاص فرانسوی‌ها را بازتاب می‌دهد.

اما سؤال این است که رمان نو چگونه زاده شد؟ باید به سال ۱۹۲۷ برگشت سالی که کارل ورنر هایزبرگ برنده نوبل در مکانیک کوانتوم نظریه موجییت لاپلاس را مردود و منهدم کرد، اصل علیت را یک حکم توخالی دانست و اعلام نمود مکانیک کوانتوم بطلان نهایی علیت را اثبات می‌کند. رمان نو زاینده زمان و بزرگترین هنجار آن در واقع همان «عدم قطعیت» است. این گونه است که در رمان نو هیچ چیز دلیل

روان‌شناسی خاص هستند، گویی روح ندارند. چیزی از گونه مهر و کین، جاذبه و دافعه، رفتار حماسی و ثبات در عقیده در آنان نیست. گویی خود در زمره آدمیان نیستند. شخصیت‌هایی خنثی، منفعل، بی‌هویت و بی‌شناسنامه و شیء گونه که به تعبیر ساروت «تاریخ مصرفی محدود» دارند. ناتالی ساروت از دو گونه واقعیت سخن می‌راند؛ واقعیت‌های عریان و شفاف که برای همه آشکار هستند و واقعیت‌های پنهان و فراموش شده و تباه شده، و این دومی است که بر عهده رمان نویس است که آنها را بیابد و به تعبیر آلن روب گری به از نو «دگرگون» کند. رسالت رمان نو به گفته آفرینندگان آن نه آن رسالت انقلابی رئالیستها بلکه «کشف افق‌های نادیده‌تر زندگی» است. کشفی بیرون آمده از دل تجربه‌ای فردی، تجربه‌ای اصیل با



**رمان نو ما را همچون گردابی گاه به درون ژرفاها فرو می‌کشد، نویسنده چیزی را ثابت نمی‌کند، این خواننده است که کشف می‌کند. این کشف البته بدون توجه به خود فرم ممکن نیست. دیگر کاراکتر رمان نو این است که زمان حرکتی ناهمگون دارد از گذشته به اکنون، از اکنون به گذشته و گاه آینده‌ای دور در نوسان است**

بداند چرا؟ و چگونه؟ رمان نو ما را همچون گردابی گاه به درون ژرفاها فرو می‌کشد، نویسنده چیزی را ثابت نمی‌کند، این خواننده است که کشف می‌کند. این کشف البته بدون توجه به خود فرم ممکن نیست. دیگر کاراکتر رمان نو این است که زمان حرکتی ناهمگون دارد از گذشته به اکنون، از اکنون به گذشته و گاه آینده‌ای دور در نوسان است. مثل آثار واقع‌گرای سنتی زمان به صورت خطی و افقی پیش نمی‌رود. اولیس جیمز جویس را به یاد بیاوریم که شرح حال زندگی شخصیتی به نام لئوپولد بلوم در طی هجده ساعت است و به تعبیری اولیس حکایت یک عمر دراز در یک روز (۱۶ ژوئن ۱۹۰۴) است. هنری برگسون در اثرش «داده‌های بی‌واسطه وجدان» (۱۸۸۹) از دو گونه زمان سخن می‌گوید زمان دروغین مکانیکی - تقویمی) و دوم زمان حقیقی که زمان حرکت عقربه‌های ذهن آدمی است. زمان تقویمی با کمیت سروکار دارد و زمان حقیقی یا زمان ذهنی با کیفیت. زمان حقیقی به تعبیر ژان وال «زمان راستین، زمان دل‌تنگی‌ها، ملالت‌ها، ناشکیبایی‌ها و زمان امیدواری‌ها و آرزومندی‌های ماست.»

آنچه از جریان سیال ذهن در رمان نو هست تا اندازه‌ای متأثر از پروست و خود پروست متأثر از برگسون است.

هیچ نیست. کوشش برای توجیه منطقی و علی رفتار کسان و آنچه بر آنان می‌رود آب به غریب ریختن است. زندگی صحنه سرشاری از تصادفات است، احتمال وقوع هزاران کرده‌ای که هیچ علیتی را بر نمی‌تابند. همه به هم شبیه اما به همان اندازه هم ناهمانندند. در جهانی که اصل عدم قطعیت بر آن چیره است هر چیزی ممکن می‌نماید. اگر در رمان رئالیستی نویسنده خود را با قهرمان‌های داستان می‌آمیزد و حداقل با یکی از آنان همسویی می‌کند، یکی را سرزنش می‌کند و دیگری را ستایش در رمان نو نویسنده همچون قاضی یا سمپات دستکم غایب است. فضا تلطیف شده است و دموکراسی برداشت به نوعی به متن حاکم است خواننده‌ای بسا متفاوت از نویسنده برداشت کند. رولان بارت تا آنجا پیش می‌رود که این غیاب نویسنده از متن را نوعی «گندزدایی از قالب داستان» تلقی می‌کند. نه ذهنیت نویسنده که «ادبیت» اثر در کانون توجه قرار می‌گیرد. هیچ حب و بغضی نسبت به شخصیت‌های داستانی وجود ندارد تنها لحن نویسنده است که جهت‌گیری می‌کند. نویسنده همچون فیلم برداری مستند تنها عکس می‌گیرد تا مدرکی داشته باشد. به طور کل نویسنده هیچ وضع جانبدارانه‌ای با خصمانه‌ای نسبت به هیچ یک از کسان رمان ندارد. اما غیبت نویسنده طبعاً حضور خواننده را می‌طلبد. در رمان نو کار اصلی خواننده پس از پایان گرفتن رمان تازه آغاز می‌شود. تنها با کوشش ذهنی و پرشکب خواننده است که گره از معماهای بی‌شمار رمان گشوده می‌شود. بدیهی است که رمان نورا را برای تفاسیر متعدد از متن گشوده نگاه می‌دارد. نوشته به هزار تویی تبدیل می‌شود که هر کس باید مسیر خود را رسم کند. و به تعبیر ناتالی ساروت در نوشته خود «عصر بدگمانی» نوشته بدل به جهانی پر از افسون می‌شود افسونی که ما را به درون خود می‌کشد. عرصه رمان نو عرصه کشف و خودآگاهی است، می‌خواهد

لکن رمان نو با هیچ یک از این مؤلفه‌ها سر سازگاری ندارد. رمان رئالیستی خطی و افقی پیش می‌رود با زمان تقویمی کار می‌کند و هر چیزی از جایی آغاز و به جایی معین پایان می‌یابد. رمان نو، حلقوی است دور خود می‌چرخد. روی دایره نقطه‌ای به عنوان مبدأ و مقصد و ابتدا و انتها نمی‌توان یافت. دایره پیچیده است و آدمی را سر در گم می‌کند. اگر از بعد فلسفی بنگریم در رمان نو انگار چیزی بنام حرکت به پیش وجود ندارد آدمی به دور خود می‌چرخد. مقصدی در کار نیست و لاجرم رستاخیزی. میان زمینه‌ی فلسفی و عدم قطعیتی که در رمان نو هست و نیز ساختار حلقوی رمان پیوندی پویا هست.

در رمان نو فرم و محتوا در هم تنیده می‌شوند. دیگر صورت سرکش نیست بلکه معرف محتواست، مثل تن در زبان ویتگنشتاین که بازتاب دهنده روح است. رمان نو مبتنی بر پازل است، پازلی که هیچ الگوی پیشینی از آن در دست نداریم. هنر به باور هگل فعلی است که دو فاعل دارد: نویسنده و خواننده. معنا محصول کنش مشترک این دو است که تجسد می‌یابد، البته اگر معنایی در کار باشد. در رمان نو هیچ چیز سر جایش نیست چون اصل بر هنجارشکنی در ساختار و فرم رمان سنتی است. به نظر می‌رسد رمان نو مدیون فرمالیسم روسی و شگردهای ناظر بر آن هنجارگریزی و آشنازدایی هستند. آنچه در بلاغت قدیم ما به «اطناب ممل» و «ایجاز مخل» می‌گفته‌اند اینک در رمان نو به یکی از شگردهای بیان بدل شده است. در دشوارسازی متن بی‌گمان «حذف» یکی از گونه‌های ایجاز بیانی است. از این روست که دقیقاً آنجا که شخصیت به قلب هزارتو نزدیک می‌شود، نویسنده سخن را ناتمام می‌نهد از رویا می‌جهد و خواننده را با دریغ روبرو می‌کند. دیگر جنبه رمان نو همانا این است که بر خلاف رمان سنتی، رفتارگرا نیست؛ به حادثه باور ندارد؛ بیشتر بر گفتار و گفت

در رمان نو اصولاً آگاهی تداوم گذشته نامحدود در زمان حال است هم از این روست که بیست و چهار ساعت در یک رمان عمری به نظر می‌آید. همین مسأله در مورد مکان یا جغرافیا نیز مصداق دارد. در رمان نو فرد باید تکاپوی زیادی به خرج دهد تا بداند دقیقاً کجاست. رمان نو اما بازتاب‌دهنده کاراکتری دیگر است، در این ژانر نویسنده عواطف، اندیشه‌ها و آرمان‌های شخصیت خود را نادیده می‌گیرد. با غیبت

در رمان نو فرم و محتوا در هم تنیده می‌شوند. دیگر صورت سرکش نیست بلکه معرف محتواست، مثل تن در زبان ویتگنشتاین که بازتاب دهنده روح است. رمان نو مبتنی بر پازل است، پازلی که هیچ الگوی پیشینی از آن در دست نداریم. هنر به باور هگل فعلی است که دو فاعل دارد: نویسنده و خواننده. معنا محصول کنش مشترک این دو است که تجسد می‌یابد، البته اگر معنایی در کار باشد. در رمان نو هیچ چیز سر جایش نیست چون اصل بر هنجارشکنی در ساختار و فرم رمان سنتی است. به نظر می‌رسد رمان نو مدیون فرمالیسم روسی و شگردهای ناظر بر آن هنجارگریزی و آشنازدایی هستند

عنصر شخصیت آنچه جای خالی آنان را می‌گیرد اشیاء هستند. این اشیاء هستند که اگر مرتب دور هم چیده شوند قطعات یک پازل را تشکیل خواهند داد. هر تکراری در رمان نو از نیتی پنهان سخن می‌گوید. رمان سنتی بر هنجارها، نظم و ترتیب استوار است.

است که برمی‌انگیزد. و این سبب ترکیه نفس انسان از عواطف انفعالات می‌گردد. هگل در فلسفه روح در زمینه تراژدی می‌نویسد:

ذات تراژدی متضمن کشاکش میان نیروهایی است که هر یک از آنها در نفس خویش از دیدگاه اخلاقی موجه است. محتوای تراژدی اصلاً از آن انگیزه‌های کلی و ذاتا درست و منطقی فراهم می‌آید که سازنده گوهر اساسی است زندگی آدمی‌اند.

عادتاً رسم بر است که تراژدی را رویارویی نیروهای اهورایی و اهریمنی یا کشاکش نمودها و مصداق‌های خیر و شر و جر و آن تعریف می‌کنند. این تعریف با تعریف هگل مغایرت دارد، در ستیز میان رستم و سهراب هیچ یک از این دو نیرو تباه نیستند؛ بلکه هر یک به خودی خود درست‌اند و برحق. هگل به واسطه داشتن ذهنیتی دیالکتیکی برای آنچه ما به اعتبار اخلاقیان را نیروی تباه مینامیم نقشی تعیین‌کننده قائل است. چون قائل به دیالکتیک اضداد است. پس هگل چه چیزی را نکوهش می‌کند؟ وی می‌گوید هر نیرو چون یک نیرو بیش نیست و نیروهای دیگر را که به همان اندازه بر حق‌اند نفی می‌کند و این نفی سایر نیروهاست که در خور نکوهش است. آنچه در فرجام تراژدی نقص می‌شود نه خود اصل اخلاقی بلکه مظهر یکجانبه و مجازی آن است. رمان نو در واقع رمانی فلسفی است. خیزشی است در ذهن برای درک تراژدی نهفته در دل زندگی تک‌تک ما. کوشش برای کشف خویشتن، خودکاوی و تعیین موقعیت در برابر وضعیت اجتماعی و «خود» در برابر «دیگری». جوهر رمان نو است. دشواری انسان کنونی همه این است که تا کسی می‌آید از «عالم جان و معنی» با ما بگوید می‌گوییم «فلسفه نفاق که حوصله‌اش را ندارم» و این هشدار فلسفی برای همه ماست. هشدار که خبر از خشکیدن جویبار ذهن ما دارد. به ترنم آب «معنا» بی‌اعتنایی می‌کنیم و سیلان روح را دچار رکود و

شنود تأکید دارد. دیالوگ‌های داستانی در واقع به قول ساروت «ادامه حالات درونی در بیرون» است. رمان نو با تأکید بر جنبه‌های معماگونه شیوه کارآگاهی را پیش می‌گیرد تا کشف کند. فراتر از حادثه می‌رود. در رمان نو سرنخ در سطرهایی قرار دارد که از آنها با نام سطرهای چشمک زن یاد می‌کنند. وقتی روب‌گری به رمان خود «پاک کن‌ها» را با عبارتی از تراژدی اودیپ شهریار سوفوکل آغاز می‌کند، تلویحا از خواننده می‌خواهد این تراژدی را بفهمد؛ زیرا رمان او بازسازی تراژدی یونان کهن است. سطر چشمک زن دارای نشانه‌های دلالت‌گر است؛ نام افراد، صوفات و نعوت، نقش‌ها و تندیس‌ها، نام اماکن لوکچاز رمان نو همچون «رمان حماسی» عصر حاضر نام می‌برد و برخی آن را تراژدی عصر مدرن می‌نامند.

اما به راستی پیوند میان رمان، تراژدی و حماسه در جهان معاصر کجاست چگونه می‌توان این سه را در یک جا نشاناد؟ ارسطو در فن شعر خود طرح داستان را روح تراژدی می‌نامد اما طرح را مرکب از سه جز میدانند که عبارت‌اند از: دگرگونی، بازشناخت و فاجعه. دگرگونی عبارت است از تبدیل فعلی به ضد آنکه به حکم ضرورت یا برحسب احتمال پیش می‌آید. در نمایشنامه اودیپوس فرستاده ای می‌آید و او را از بابت مادرش آسوده خاطر می‌سازد اما وقتی فرستاده معلوم می‌دارد که وی کیست حالی دیگر پدید می‌آید. (عواطف متضاد جای خود را به یکباره عوض می‌کنند) بازشناخت اما انتقال است از ناشناخت به شناخت که سبب می‌شود میانه کسانی که می‌بایست به سعادت یا شقاوت رسند، کار از دوستی به دشمنی و از دشمنی به دوستی کشد و خوش‌ترین بازشناختان است که با دگرگونی همراه باشد. فاجعه همان «واقعه دردانگیز» است واقعه درد انگیز کرداری است که سبب هلاک یا موجب مرگ گردد. تراژدی شفقت و هراس نه به واسطه نقل بلکه به واسطه کردار اشخاص

به معنای «متورم پا» هست. آنکه در جستجوی پیوسته خود همه جا را زیر پا نهاده تا شاید بتواند به هویت خود دست یابد و پاره‌های گمشده وجود خود را بازیابد. تراژدی ناتوانی شناخت خویشتن است آنکه خویش را نشناخته چگونه می‌تواند دیگری را باز بشناسد. بازتابی از گم‌گشتگی و سرگشتگی مدرن. اودیپ شناسنامه ندارد در شناسنامه وی نام پدر ذکر نشده، محل تولد هم؛ جای نام مادر خالی است. او کسانی را که به او هستی بخشیده‌اند نمی‌شناسد و این سرنوشت تک‌تک ماست ما اما نمی‌دانیم بر سازنده ما کیست؟ آن گم‌گشتگی بیرونی اینک خود را در گم‌گشتگی درونی ما استحاله داده است. پس بسیار سخت خواهد بود که با لوکاچ موافق باشیم لوکاچی که گفت وولف، جویس، فاکتر، روب‌گری به کافکا، سارتر و کامو سوء تفاهم‌هایی هستند که هرچه زودتر باید برطرف شوند. وی همچون مدافع بزرگ رئالیسم انتقادی پرداختن رمان نو به جنبه‌های زیبایی شناختی صنعت و برجسته‌سازی شگرد را با باد نکوهش می‌گیرد و به تحقیر فورمالیسم می‌پردازد. اما این فقط یک پیش‌داوری شتاب‌زده است. نوعی شتاب‌زدگی ایدئولوژیک. رولان بارت با مطرح کردن «نویسا» و «نویسنده» بر بطلان نظری وی پاسخ می‌دهد. لوکاچ در کتاب نظریه رمان، آن را شکل تکامل یافته حماسه می‌داند و می‌داند و می‌دانیم که هگل برای حماسه دو ویژگی اساسی قائل بود. نخست عینیت اثر هنری بدین معنا که ذهنیت فردی سراینده در موضوع کارش اثری ندارد و دوم آنکه آنچه حماسه سرا می‌آفریند شخصیت‌هایی فردی نیستند، بلکه نماینده شخصیتی کلی و عمومی‌اند. شعر حماسی نوع مخالف شعر غنایی است؛ زیرا در شعر غنایی آنچه در خور اعتناست، شخصیت خود شاعر است. اما در حماسه عصاره روح یک قوم در منش قهرمان حماسه جمع می‌آید تا او را نماینده روزگار و دیار خود گرداند. هگل بر این

رخوت می‌کنیم و ناگزیر آب جویبار به سراغ کسانی می‌رود که به قول مولانا تشنه و آب‌خوار باشند: «آب در جو زان نمی‌گیرد قرار / ازان که آن جو نیست تشنه و آب خوار» معناست که حقیقت را در وجود ما بیدار می‌کند و وجدان خفته ما را از خواب غفلت بیدار می‌کند. اما این همه تأکید بر وجه و سویه فلسفی از چه روست که در رمان نو خود را بر ما تحمیل می‌کند؟ لوکاچ بر این باور است: «فلسفه به منزله شکلی از زندگی یا تعیین‌کننده شکل و مضمون آفرینش ادبی، همیشه نشانگر گسست میان درون و بیرون است.

**حماسه به نظم است و رمان به نثر. اگر در حماسه جهان استعلائی با هستی زمینی در هم تنیده شده است در رمان امروز از یگانگی انسان خدا، انسان طبیعت، فرد-جامعه) نشانی باقی نمانده است. از این روست که لوکاچ رمان را «حماسه دنیای بی‌خدا» می‌داند که در آن «روانشناسی قهرمان رمان، اهریمنی است»**

گویای تفاوتی ذاتی میان خود و جهان و ناسازگاری جان و کنش است. مگر وظیفه فلسفه راستین چیزی جز ترسیم نقشه نمونه آرمانی است؟ مگر مسأله جایگاه استعلائی چیزی جز این است که تمام انگیزش‌ها که از ژرف‌ترین اعماق فوران می‌کنند با شکلی هماهنگ شوند که هنوز برای آنها ناآشناست. اما از ابدیت به آنها اختصاص داده شده و باید در نمادی رهایی بخش در برگردشان»

تراژدی همین است که میان درون و بیرون آدمی گسستی پدید آمده باشد. انسان سرگشته امروز همان که در اساطیر یونان اودیپ است. این واژه در یونانی



مطرح می‌کند می‌کوشد با بهره‌گیری از هنجارهای مکتب ساخت‌گرایی لئوی استروس به درک و توضیح ساختار مشترک میان جهان بینی برخاسته از ساختار اقتصادی اجتماعی و اثر ادبی وی راه یابد. و این خود بازتاب‌دهنده بینش مارکسیستی وی است. گلدمن برای ترسیم خطوط اصلی جهان بینی نویسنده و اثر ادبی می‌کوشد با رجوع به تاریخ تحولات سرمایه‌داری در قرن بیستم میان آنچه وی تاریخ ساختارهای شیء‌وارگی می‌نامد و نیز تاریخ ساختارهای رمان رابطه‌ای بیابد. وی سرمایه‌داری غرب را به سه مرحله دوره‌بندی می‌کند: نخست مرحله «اقتصاد آزاد» که با آغاز جنگ جهانی اول هم‌زمان است در این دوره هنوز از نقش اساسی فرد در جامعه می‌توان سخن گفت. در دومین مرحله - که گذار از اقتصاد آزاد به مرحله امپریالیستی است - نقش انسان در مجموعه حیات اجتماعی به شدت کاهش می‌یابد در سومین مرحله که پس از جنگ جهانی دوم تاکنون ادامه دارد واپسین نشانه‌های فردیت و نقش انسان در حیات اجتماعی از میان می‌رود و اشیای تولید شده در زندگی اقتصادی جای نقش انسانی را می‌گیرند و اشخاص به اشیای تبدیل می‌شوند. رمان نو محصول فرهنگی چنین زمانه‌ای است. گلدمن اما روند تبیین اثر ادبی را به دو مرحله «درک» و «توضیح» بخش می‌کند. توصیف یک ساختار دلالت‌گر و پیوندهای درونی آن درک است ولی کوشش در توصیف تحول ساختار گسترده‌تر محیطی نسبت به ساختار خرد محاطی دارای ارزش توضیحی است. پس تبیین ماهیت و روابط درونی اثر را درک اثر می‌گویند و در آن از طبقات اجتماعی و روابط آنها با یکدیگر گفته می‌شود. اما روند توضیحان بخش از تحلیل اثر را در بر می‌گیرد که منتقد می‌کوشد میان ساختار جهان بینی طبقات و نویسنده با ساختار اثر ادبی پیوندهایی بیابد. بنابراین، جامعه‌شناسی ساخت‌گرای تکوینی با برقراری ارتباط بین اثر و جامعه نه تنها

باور است که روح به سه گونه می‌تواند نمود پیدا کند و از خود به دیگری خبر دهد: هنر، دین، فلسفه. اما هنر به نوبه خود به سه گونه تجلی می‌یابد: حماسه، شعر تغزلی و رمان. لوکاج متأثر از زیبایی‌شناسی هگل می‌گوید تفاوت میان حماسه و رمان در واقعیت تاریخی - فلسفی ریشه دارد. حماسه به نظم است و رمان به نثر. اگر در حماسه جهان استعلایی با هستی زمینی در هم تنیده شده است در رمان امروز از یگانگی انسان خدا، انسان طبیعت، فرد-جامعه (نشانی باقی نمانده است. از این روست که لوکاج رمان را «حماسه دنیای بی‌خدا» می‌داند که در آن «روانشناسی قهرمان رمان، اهریمنی است».

زندگی اجتماعی گرایشی ژرف به آن دارد که خود را در حل‌ولیت خویش تثبیت نماید. آدمیان می‌خواهند زندگی کنند و آرام بگیرند و ساختارهای اجتماعی می‌خواهند دست نخورده باقی بمانند.

بیگانگی از استعلاجویی و کنده شدن از خدا، طبیعت و جامعه تصویری بهتر از آنچه لوکاج توصیف می‌کند به خود نخواهد دید «قربانی چون زنبوری به شیشه پنجره‌ها برخورد می‌کند و راه نفوذی به داخل نمی‌یابد و حتی در نمی‌یابد که اینجا راهی وجود ندارد». به باور لوکاج آنچه قهرمان رمان از آن بی‌بهره می‌ماند روح یا به تعبیر خودش «درون‌بودگی» (interiority) است. نمی‌تواند به درون خود رخنه کند. قهرمان رمان بر سر این است که از رهگذر مبارزه و مجاهده خود این گسست را از میان بردارد. پس قهرمان منفعل محض نیست اما مانند قهرمان حماسه هرگز نمی‌تواند بر اهریمن خانه کرده بر قلب جامعه تباه امروز چیره شود. و ای بسا خود در مسیر مبارزه تباه شود. تباهی کسان رمان، بازتابی از تباهی جهانی است که بر پایه هنجارهای چیره بر نظام سرمایه‌داری انحصاری به هر کس به عنوان شیء و ابزار نگاه می‌کند. لوسین گلدمن نقد ساخت‌گرای تکوینی genetic structuralism را

در سطح محتوای اثر بلکه در سطح ساختارها یعنی پیکره (فرم) اساساً به سوی وحدت اثر گام بردارد. مارکس در جلد نخستین سرمایه در زمینه تولید کالا و داد و ستد به سه مرحله باور دارد: نخست در جوامع ابتدایی که در آن هدف از تولید کالا مصرف است و کالا ارزش مصرفی دارد. در دوره پیشرفته بعدی تولید کننده کالاهای اضافی خود را در برابر کالاهای موردنیاز خود مبادله می کند بی آنکه واسطه ای به نام پول در

**آنچه بناست از خود آگاه بر زبان بگذرد  
ناگزیر منطقی، نظام وار و سنجیده است.  
گوینده اصرار دارد ساختهای زبانی،  
صرفی، نحوی و ظرایف و دقایق گفتار را  
رعایت کند به هنگام سر ریز خشم، کینه،  
عواطف عاشقانه، شتاب و هیجان فرصت  
و امکانی برای نظارت بر بایدها و نبایدها،  
شایستهها و ناشایستهها نیست؛ ناگزیر گفتار  
سرشار از هنجارشکنی ناخواسته و غیر  
معمول در سطح زبان می شود**

میان باشد. در سومین مرحله - که عنصر سرمایه داری - است رابطه میان عرضه و تقاضا یا خرید و فروش کالا از رهگذر پول ممکن می شود. نتیجه طبیعی این روند پدیده شیء وارگی است؛ در جهان امروز انسان کوچکترین فرقی با اشیا ندارد. هر کس هر جا که باشد ابزاری بیش نیست. اشیایی در دست نیرومندانترها. در وضعیت سرمایه داری معاصر، مردم ابزاری برای سرکیسه شدن و کسب سود بیشترند. آنان نه آدمی بلکه ابزار و اشیایی تلقی می شوند که منبع سودرسانی به دیگران هستند. این را می توان از بالاترین سطوح تا پایین ترین سطوح اجتماع دید. وزیری که اختلاس

می کند، بانکداری که ربا می خورد، کارمندی که رشوه می گیرد، پزشکی که زیرمیزی می گیرد، مامایی که قانون را دور می زند و سقط جنین غیر قانونی می کند، روزنامه نگاری که با چاپلوسی و تملق چهره حقیقت را مخدوش می کند، شوهری که خیانت می کند همه و همه بازتاب دهنده نگاه ابزاری انسان به دیگری است. انسان ها تا آنجا مفید هستند که منبع سود باشند. رمان نو بازتاب دهنده این بحران و این کلافگی است. بیخود نیست که لوکاچ روزنامه نگاران عصر حاضر را در عرصه اخبار سطحی، دروغین، جنجال برانگیز و مطابق دستور «بالا» نوعی خودفروشی و جلوه ای از «شیء وارگی» ارزیابی می کند.

حقیقت این است که رمان نو فاقد قهرمان است. شخصیت ها فاقد روان شناسی خاص هستند؛ گویی روح ندارند. چیزی از گونه مهر و کین، جاذبه و دافع، رفتار حماسی و ثبات در عقیده آنان نیست. شخصیت های منفعل از حداکثر آگاهی ممکن و واقعی برخوردارند اما هیچ شخصیت، نهاد، سازمان یا جریان اجتماعی نیست که در برابر این اندازه انفعال عمومی، خودسری انحصارات صنعتی بازرگانی، فساد دیوانسالاری، قتل های زنجیره ای و افسار گسیختگی روزنامه های دولتی بایستد و آگاهی ممکن و بالقوه خود را آشکار بگوید و بکوشد بر روندهای اجتماعی تأثیر بگذارد. آنچه در رمان نو جایش خالی است عنصر آرمان خواهی است و انسان بی آرمان انسانی است رها شده در خلا. و این البته بازتاب دهنده وضعیت کنونی ایران هم هست. کشوری با مردمانی ملال زده و فاقد آرمان و اگر آرمانی هم در میان باشد انگیزه های کرخت شده مجالی به تکاپوی آن نمی دهد. در رمان نو آن چنان که در رمان های میلان کوندررا، ناتالی ساروت، جویس، آلن روب گری به و کافکا می بینیم شخصیت ها آگاهی دارند و فلسفه موج می زند اصلاً رمان نو به طرز آگاهانه در جستجوی کشف است.

و حتی قبول دارد بخشی از وظایف فلسفه را هم به دوش می‌کشد. برنار پنگو و سیمون دوبووار معتقدند که وظیفه نویسنده در رمان نو «به حرکت در آوردن قوه تفکر» است و دوبووار به درستی تأکید می‌کند که نویسنده رمان نو پیوسته در حال کشف و خودشناسی است».

آنچه بناست از خودآگاه بر زبان بگذرد ناگزیر منطقی، نظام وار و سنجیده است. گوینده اصرار دارد ساختهای زبانی، صرفی، نحوی و ظرایف و دقایق گفتار را رعایت کند به هنگام سر ریز خشم، کینه، عواطف عاشقانه، شتاب و هیجان فرصت و امکانی برای نظارت بر بایدها و نبایدها، شایستهها و ناشایستهها نیست؛ ناگزیر گفتار سرشار از هنجارشکنی ناخواسته و غیر معمول در سطح زبان می‌شود. این حذف و اضافات را در رمان نو به کرات می‌بینیم که به نوعی بازتاب دهنده بعد روانی رمان نو است. چرا ما از علایم سجاوندی استفاده می‌کنیم؟ برای اینکه محتویات ذهن ناهشیار هنجار پذیر نیست. استفاده از علائم سجاوندی حکم افسار برای اسب سرکش را دارد. [به طور خلاصه: رمان نو نیامده است تا آنچه را در بیرون از وجود کسان داستان می‌گذرد تصویر کند. نویسندگان رمان نوه رئالیست‌ها را ماتریالیست می‌نامیدند. پس از رمان نو نباید توقع چیزی را داشت که نویسندگان رمان نو آن را به حساب نقطه ضعف‌های رمان‌های کلاسیک می‌گذارند. رمان نو گفت‌وگوی خویش است با خویش‌تن خویش برخورداردی مکاشفه آمیز با خود و نه غیر. لوسین گلدمن به درستی اشاره می‌کند که حذف نام افراد داستان و در همان حال پرشدن فضای رمان از اشیا نشانه گم‌شدگی هویت انسانی در نیمه دوم سده بیستم و چیرگی شیء و وارگی بر حیات روانی آدمی است. تباهی شخصیت خود نشانی از تباهی جامعه و چیرگی اشیاء و شیعواری است. این تباهی انسان و درون و نفسانیات اوست که در آخر امر

مناسبات تباہ شده را رقم می‌زند. خودفرمانی فزاینده اشیاء به قول گلدمن چیزی نیست مگر جلوه بیرونی این تباهی. مهمانی خداحافظی میلان کوندرا را به یاد بیاوریم. در فضای این داستان زنانی عقیم را میبینیم که به امید باردار شدن به چشمه‌های آب معدنی شهرک آهنگ می‌کنند. فضایی کافکایی محیطی خفقان آور و بسته چشمه آب گرم از دور هم که نگاه کنی مشتی آدم عقیم و بیمار می‌بینی که در روزگاری خزان زده می‌زیند. رمان نو با تدارک دیدن ریزترین فضاهای گمشده ذهن و با فراخوانی آنها ما را در کشف خویش‌تن خویش یاری می‌رساند قرار نیست همچون رمان‌های رئالیستی به مبارزه ای بی‌امان برای فرو ریختن تمامیت خواهی و ذهنیت‌های استخوانی شده آن برود و چند صدایی را به صدا درآورد رمان نو به درون ما می‌خزد و به ما نشان می‌دهد که این منش تباہ ماست که چنان تمامیت خواهی تباہ را بر گردهمان سوار می‌کند. یادمان می‌آورد که با بی‌اعتنایی به زندگی در درون خودمان به مرگ خدمت می‌کنیم. تباهی را باید درون کسان جست این تباهی درون همه ماست که خود را به صورتی قی و استغرافی خونالوده به صورت جامعه می‌پاشد.

### منابع

- ۱- آگاهی و جامعه، استیوارت هیوز، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، سازمان انتشارات. ۱۳۶۹
- ۲- تاریخ و آگاهی طبقاتی، جورج لوکاج، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر تجربه، ۱۳۷۷
- ۳- جامعه‌شناسی ادبیات، دفاع از جامعه‌شناسی رمان، لوسین گلدمن، ترجمه محمدجعفر پوینده، انتشارات هوش، ۱۳۷۱
- ۴- پیش‌درآمدی بر شناخت رمان، جرمی هاوثرن، ترجمه شاپور بهیان، اصفهان، انتشارات نقش خورشید، ۱۳۸۰

## دیکتاتوری شفافیت

## نقدی بر مقوله‌ی شفافیت در دنیای دیجیتال

بیونگ چول هان



سراسر بین جرمی بن‌تام زندانیان را به سبب اهداف انضباطی از هم جدا نگاه می‌داشت و از تعامل آنها جلوگیری می‌کرد. در مقابل، ساکنان سراسر بین دیجیتال امروزی فعالانه با هم ارتباط دارند و با کمال میل خود را در معرض دید قرار می‌دهند. این یعنی آنها در عملیات سراسر بین دیجیتال همکاری می‌کنند. جامعه نظارت دیجیتال از آزادی استفاده ویژه‌ای می‌کند. این امر تنها به لطف خود روشن‌سازی و خودافشاگری اختیاری رخ می‌دهد. به عبارتی، برادر بزرگ دیجیتال عملیات را به خود زندانیان برون سپاری می‌کند. در نتیجه داده‌ها بیش از آنکه با اکراه و اجبار تحویل داده شوند، به واسطه نیازی درونی پیشکش می‌شوند. به همین دلیل است که سراسر بین دیجیتال بسیار کارآمد از آب در می‌آید.

در ابتدا، اینترنت به عنوان ابزاری برای آزادی بی‌حدومرزشتایش می‌شد. شعار تبلیغاتی اولیه مایکروسافت خبر از آزادی و قدرت مانور نامحدود در وب می‌داد: «امروز می‌خواهید کجا بروید؟» اما چنان که کاشف به عمل آمد، چنین وجدی توهم بود. امروزه آزادی و ارتباطات بی‌حدوحصر به کنترل و مراقبت تام‌تغییر جهت می‌دهند. رسانه‌های اجتماعی بیش از پیش به سراسر بین دیجیتال شبیه‌اند که مدام قلمرو اجتماعی را زیر نظر دارد و بی‌رحمانه آن را استثمار می‌کند. ما تازه خود را از سراسر بین انضباطی آزاد کرده بودیم، بعد خود را درون یک سراسر بین جدید و حتی کارآمدتر پرتاب کردیم.

نظام فهم پذیری شفافیت پیامد دیگری نیز دارد: افزایش همانندی تام. اقتصاد شفافیت به دنبال سرکوب انحراف است. شبکه سازی تام، یعنی ارتباطات تام، فی نفسه تأثیری یکدست کننده دارد. پیامد آن همانندی است: چنان که گویی همه دارند به همدیگر نگاه می‌کنند، حتی پیش از آنکه آژانس‌های اطلاعاتی یا سرویس‌های مخفی اقدام به نظارت و هدایت کرده باشند. ناظران نامرئی ارتباط را هموار می‌کنند و آن را

شفافیت به نام آزادی اطلاعات هم مطالبه می‌شود. اما در واقعیت این امر چیزی نیست مگر یک نظام فهم پذیری نئولیبرال: یعنی زیور و کردن هر چیزی به زور و تبدیل کردنش به اطلاعات. تحت لوای شکل غیرمادی تولید که اکنون حکم فرماست، اطلاعات بیشتر و ارتباطات بیشتر به معنای بهره‌وری، شتاب و رشد بیشتر است. اطلاعات ارزشی مثبت را بازنمایی می‌کند؛ و تا جایی که فاقد درون بود است، می‌تواند به طور مستقل و آزاد از هر بافتی به گردش درآید. در نتیجه گردش اطلاعات - به دلایلی کاملاً دل‌خواهی - آزادانه شتاب می‌گیرد.

رازها و بیگانه بودن و دیگری بودن موانع ارتباط بی‌حدومرز را بازنمایی میکنند. آنها به نام شفافیت باید حذف شوند. ارتباط وقتی هموار باشد، یعنی وقتی آستانه‌ها و دیوارها و شکاف‌ها برداشته شوند، سریع تر می‌شود. این امر همچنین به معنای محروم کردن مردم از درون بود است، درون بودی که ارتباط را مسدود و کند می‌کند. اما این تهی کردن اشخاص با ابزارهای خشن رخ نمی‌دهد، بلکه همچون خودافشاگری اختیاری اتفاق می‌افتد. حالت منفی بودن دیگری بودن یا بیگانه بودن درونی زدایی می‌شود و به حالت مثبت تفاوت انتقال پذیر و قابل مصرف تبدیل می‌شود:

«تنوع». نظام فهم پذیری شفافیت به بیرونی کرد تام می‌انجامد تا در گردش اطلاعات و سرعت ارتباط تسریع ایجاد کنند. در نهایت باز بودن ارتباط نامحدود را تسهیل می‌کند، درحالی که بسته بودن و احتیاط و درون بود راه آن را سد می‌کند.



کردن رأی دهندگانی است که یا مصرف کننده اند یا مشتری.

شفافیتی که امروزه از سیاست مداران طلب می شود، هر چیزی هست جز خواستی سیاسی. شفافیت در فرایندهای تصمیم گیری سیاسی طلب نمی شود؛ هیچ مصرف کننده ای به آن علاقه ندارد. در عوض و بیش از همه، ضرورت شفافیت در خدمت افشا یا برانداختن نقاب از چهره سیاست مداران است تا آن ها را به موضوع رسوایی بدل کند. تمنای شفافیت اشغال تماشاگری شوکه شده را از پیش فرض می گیرد. آن قدر که تماشاگران منفعل خواهان چنین چیزی هستند شهروندان متعهد نیستند. مشارکت اکنون معادل است با ناله و شکایت. این گونه است که جامعه خواهان شفافیت، که ساکنانش تماشاگران و مصرف کنندگان اند، به دموکراسی نظاره گر پروبال داده است.

یک مؤلفه اساسی آزادی، خود مختاری اطلاعاتی است. حکم سرشماری ۱۹۸۴ دادگاه قانون اساسی فدرال آلمان می گوید: «اگر شهروندان نتوانند بدانند که چه کسی، چه چیزی، در چه زمانی و در چه موقعیتی درباره آنها می داند، حق خودمختاری اطلاعاتی مغایر با نظم اجتماعی و نظم قانونی ای است که همان امر را تسهیل می کنند.» یعنی این حکم در زمانی صادر شد که مردم عموماً باور داشتند با دولتی مواجه اند که بر آن ها سلطه دارد و بر خلاف خواست شهروندان، به زور از زیر زبانشان اطلاعات بیرون می کشد. چنین روزگاری مدت هاست که گذشته است.

اساساً امروزه ما به طور اختیاری خود را بدون هیچ الزام خارجی افشا می کنیم، بدون اینکه حکمی به ما فرمان دهد که چنین کنیم. ما با اراده آزاد خودمان، هرگونه اطلاعات قابل تصویری درباره خود را در اینترنت می گذاریم، بدون اینکه حتی کوچک ترین تصویری

امروزه ما در حال شدن به عصر روان سیاست دیجیتال هستیم. این به معنای عبور از مراقبت منفعلانه به هدایت فعالانه است. این امر به معنای واقعی کلمه، به بحران بیشتر در آزادی شتاب می بخشد: حالا خود اراده ای آزاد در خطر است. کلان داده ابزار بسیار کارآمدی در روان سیاست است که دستیابی به شناخت جامع پویایی ارتباط اجتماعی را ممکن می سازد. این شناخت شناختی است برای سلطه و کنترل که مداخله در روح و روان را تسهیل می کند و باعث می شود تأثیر در سطحی پیشاتأملی رخ دهد

با آنچه به طور عمومی فهم و پذیرفته می شود میزان می کنند. چنین مراقبت اولیه و درونپای بسیار مسأله سازتر از مراقبت ثانوی و بیرونی سرویس های مخفی و سازمان های جاسوسی از آب در می آید.

لیبرالیسم شهروندان را به مصرف کننده تبدیل می کند. آزادی شهروندان جای خود را به انفعال مصرف کننده و در آی دهندگان امروز، به مثابه مصرف کنندگان، هیچ علاقه واقعی ای به سیاست - به شکل دادن فعالان اجتماع ندارند. آن ها نه اراده شرکت در فعالیت جمعی و سیاسی را دارند و نه توانایی آن را. آن ها فقط واکنشی منفعلانه به سیاست نشان می دهند: غرغر می کنند و می نالند، درست همان طور که مصرف کنندگان از کالا یا خدماتی که دوست ندارند می نالند. سیاست مداران و احزاب نیز همین منطق مصرف را پی می گیرند. آنها باید اجناس را تحویل دهند. در این فرایند آنها چیزی بیش از تأمین کننده نیستند؛ رسالت شان هم راضی

مرتبط با آن معنای تمکین» یا اطاعت می‌دهند. گوشی‌های هوشمند سرسپردگی دیجیتال را بازنمایی می‌کنند. در واقع آن‌ها ابژه‌های مقدس (عبادی) عصر دیجیتال هستند. گوشی هوشمند به عنوان یک دستگاه سوژه‌سازی همچون تسبیح عمل می‌کند که به سبب دسترس پذیری حاضر و آماده‌اش وسیله‌ای قابل حمل را نیز مجسم می‌کند. گوشی هوشمند و تسبیح هر دو در خدمت نظارت و کنترل خود قرار دارند. وقتی قدرت نظارت را به افراد مجرا واگذار می‌کند، کارآمدتر عمل می‌کند. لایک همان آمین دیجیتال است، وقتی ما لایک می‌کنیم، در برابر نظم سلطه سر تعظیم فرود می‌آوریم. گوشی هوشمند فقط دستگاه نظارت کارآمد نیست، بلکه جایگاه اعتراف متحرک نیز هست. فیس بوک همان کلیساست کنیسه (در معنی حقیقی، گردهمایی) جهانی دیجیتال.

داشته باشیم که چه کسی، چه چیزی و در چه زمان یا موقعیتی می‌داند. این فقدان کنترل نشان دهنده‌ی بحران در آزادی است که باید جدی گرفته شود. در واقع با وجود اطلاعاتی که مردم خواهی نخواهی در دسترس می‌گذارند، اصل ایده محافظت از حریم خصوصی در حال منسوخ شدن است.

امروزه ما در حال وارد شدن به عصر روان سیاست دیجیتال هستیم. این به معنای عبور از مراقبت منفعلانه به هدایت فعالانه است. این امر به معنای واقعی کلمه، به بحران بیشتر در آزادی شتاب می‌بخشد: حالا خود اراده‌ی آزاد در خطر است. کلان داده ابزار بسیار کارآمدی در روان سیاست است که دستیابی به شناخت جامع‌پویایی ارتباط اجتماعی را ممکن می‌سازد. این شناخت شناختی است برای سلطه و کنترل که مداخله در روح و روان را تسهیل می‌کند و باعث می‌شود تأثیر در سطحی پیشاتأملی رخ دهد. برای اینکه انسان‌ها بتوانند آزادانه عمل کنند، آینده باید باز باشد. اما کلان داده پیش بینی رفتار انسان را ممکن می‌سازد. این یعنی آینده را می‌شود محاسبه و کنترل کرد. روان سیاست دیجیتال وجه سلبی تصمیم آزادانه را به وجه ایجابی وضعیت‌های واقعی تبدیل می‌کند. در واقع اشخاص درون اشیائی محقق می‌شوند که می‌توان آنها را کمی کرد، اندازه گرفت و هدایت نمود. نیازی به گفتن ندارد که هیچ شیئی نمی‌تواند آزاد باشد. ولی در آن واحد اشیاء شفاف‌تراز اشخاص هستند. کلان داده پایان شخص‌دارای اراده آزاد را اعلام کرده است.

هر نظام فهم‌پذیری - هر تکنولوژی یا تکنیک سلطه - ابژه‌های مقدس خاصی را به همراه دارد که برای منقاد سازی به کارگرفته می‌شوند. چنین ابژه‌هایی سلطه را مادی و تثبیت می‌کنند سرسپردگی (عبادت) و کلمات

### منابع

چول هان، بیونگ، ترجمه آراز بارسقیان، روان سیاست: نتولیرالیسم و تکنولوژی‌های جدید قدرت، نشر اسم ۱۳۹۸، ص ۳۰-۳۶

گفت‌وگو با نویسنده‌ای که از اینستاگرام می‌ترسد

## هیچ چیز مثل نوشتن درد را تخلیه نمی‌کند

سعی می‌کنم متن‌هایم ساده باشد؛ کوتاه، بدون پیچیدگی و بدون خیال!

عطار در کنار نویسندگی از فعالان نوشتن در فضای مجازی است و یادداشت‌ها و روزنگارهای زیادی در این زمینه دارد. زهره حسین زادگان پژوهشگر و یکی از مسئولان انتشارات ققنوس که دو کتاب «وقتی سروها برگ می‌ریزند» و «قاب‌های خالی» را از عطار چاپ کرده، در گفتگویی درباره داستان‌نویسی، مهاجرت و تأثیرش بر قلم این نویسنده، شروع کارش به عنوان مولف، وبلاگ‌نویسی و موضوعاتی از این دست با وی گفتگو کرده است.

مشروح متن این گفتگو در ادامه می‌آید:

❖ آقای عطار در ابتدای صحبت، از خودتان حرف بزنیم. اطلاعات زیادی از شما در فضای مجازی نیست. علتش چیست؟

من هیچ چیز خارق‌العاده‌ای در زندگیم ندارم که بخواهم قایم‌ش کنم. خیلی به جدایی هنر و از هنرمند معتمد و سعی کردم زندگی شخصی‌ام را



فهمیم عطار نوشتن را یک نیاز می‌داند و معتقد است که هیچ چیز مثل نوشتن، درد درونی انسان را تخلیه نمی‌کند. نویسنده کتاب‌های «قاب‌های خالی» و «وقتی سروها برگ می‌ریزند» که خارج از ایران زندگی می‌کند و به تأثیر مهاجرت بر قلم اعتقاد دارد، می‌گوید: فضای اینستاگرام عجیب است و از آن می‌ترسم.



است که هر یک روز دو روز می‌توانی به کمک آن، فشار درونیت را خالی کنی. باور کنید هیچ چیزی مثل نوشتن و قطعاً هنر، آدم را از دردهای درونیش خالی نمی‌کند.

❧ با این همه هر نوشته و بلاگی، مخاطب ندارد و نوشته‌های شما، خب دارای مخاطب هستند. هم از لحاظ تکنیک و زبان این چنین است و هم از لحاظ محتوا. علت ارتباط گرفتن آن دسته از مردم را که مخاطب نوشته‌های شما شده‌اند، در چه می‌دانید؟

مردم خیلی لطف دارند که مطالب من را می‌خوانند. ولی باز هم نهایتاً گروه خاصی هستند که می‌خوانند. این را که چرا می‌خوانند، من نمی‌توانم جواب بدهم. احتمالاً باید بگویم چون خوب می‌نویسم، ولی خب من این را نمی‌گویم. چون واقعیتش خوبی و بدی، خیلی معقوله نسبی ای است. من خودم را به نسبت خیلی‌های دیگر، پرخواننده محسوب نمی‌کنم.

می‌تونم بگویم نسبت به کسانی که صرفاً مطلب بلند می‌نویسند، پرخواننده‌ام. این قضیه هم البته باز نسبی است. می‌دانیم برای مردم ما، خواندن خیلی معقوله مهبیجی نیست. اگر ۵۰ هزار نفر آدم هستند که لطف می‌کنند و نوشته‌های من را می‌خوانند. کسانی که به نحو دیگری آنها را سرگرم کنند، بسیار بیشتر هستند. به همین خاطر من خودم را پرخواننده محسوب نمی‌کنم. فقط شاید بتوانم بگویم به نسبت کسانی که متن‌های بلند در فضای مجازی می‌نویسند، پرخواننده‌ام است.

❧ درباره همین مساله پر مخاطب بودن نویسنده، فکر می‌کنم نگاه شما به زندگی است که در این مساله تاثیر دارد. یعنی اگر بخواهیم بگویم چه طور بنویسیم که مخاطب داشته باشد، باید پاسخ دهیم که پیش از نوشتن، باید درباره

از کار و نوشتن جدا کنم. شاید به همین دلیل است که در فضای مجازی چندان اطلاعات تازه‌ای درباره من نیست. من متولد ۱۳۵۴ هستم و ۳ سال پیش از انقلاب، در رشته راه و ساختمان در دانشگاه خواجه نصیر درس می‌خواندم. در حال حاضر ۱۴ سال است که مهاجرت کرده‌ام ولی بخشی از روحم را در ایران جا گذاشتم.

❧ شما یک بلاگر هستید اما داستان نویسندگی تان از کجا شروع شد؟ این سوال را می‌پرسم چون اول از وبلاگ نویسی شروع کردید و شما را بیشتر به عنوان وبلاگ نویس می‌شناسند. چه شد که به کتاب رسیدید؟

سوال خیلی سختی پرسیدید. نوشتن به هر حال یک نیاز است. خیلی از آدم‌ها این نیاز را حس می‌کنند که به طریقی این انرژی درونی را خالی کنند. من هم یکی از آنها هستم. حالا خیلی‌ها می‌توانند با راه‌های دیگر با این انرژی کنار بیایند. ولی من چیزی که از دستم برمی‌آمد فقط نوشتن بود. یادم نمی‌آید در دوران مدرسه چندان تبحری در نوشتن داشته باشم. انشایم بد نبود. معلمی داشتیم به اسم آقای طالب زاده. بعضی وقت‌ها من را خیلی به نوشتن تشویق می‌کرد. ولی فکر می‌کنم یک جورهایی این ژن را از پدرم گرفتم.

پدرم خیلی اهل نوشتن است و هنوز هم می‌نویسد. شعر می‌گوید. با این همه احتمالاً دلیل بزرگترش می‌تواند مهاجرت باشد که ماشه بعضی چیزها را توی ذهنم چکاند. مهاجرت فشار دارد، سختی دارد. مثل خیلی چیزهای دیگر و فکر می‌کنم شروع نوشتن جدی من از آن نشات بگیرد. من هنوز هم خودم را وبلاگ نویس محسوب می‌کنم تا نویسنده. چون تبحر من بیشتر در وبلاگ نویسی است تا نوشتن کتاب. همیشه هم به جان کسی که وبلاگ نویسی را خلق کرد دعا می‌کنم. چون واقعاً مثل یک سوپاپ خطر

اینکه ما خودمان را در آن نوشته می‌بینیم یک جورهایی به ما ربط دارد.

❧ آقای عطار خواننده شما قرار است با شما همذات‌پنداری کند و شما ۱۴ سال است که از ایران دور هستید. این همذات‌پنداری چه طور باید شکل بگیرد؟ توانسته‌اید ارتباطتان را با مخاطب داخل کشور حفظ کنید.

به نظرم مشکلات و مسائل ما جهانی نشده‌اند. الان هم به غیر از کرونا هیچ مشکلی جهانی نیست و همه، مشکلاتی برای خودشان دارند. همان طور که گفتم، من نمی‌توانم از روحم را در ایران جا گذاشتم. این قضیه قطعاً می‌تواند در این که من هیچ وقت نتوانستم خودم را با فرهنگ یک کشور دیگر وفق بدهم دخیل باشد؛ نه اینکه نخواسته باشم نتوانستم.

من در یک سن بالاتری برای مهاجرت، مهاجرت کردم؛ یعنی در سی سالگی. و سی سالگی برای من سنی است که فکر کنم در آن کاملاً نهادینه شدم. در این سن، بتن شخصیت و خواسته‌ها و شخصیت آدم سفت می‌شود ولی من تا جایی که نتوانستم، نوشته‌هایم را جهان‌شمول دیدم و سعی کردم وابسته به مکان جغرافیایی و زمان خاصی از تاریخ نباشد. من سیاسی نمی‌نویسم و دلیل اصلی‌ام هم برای این کار این است که این گونه نوشته‌ها، همه زمان دارند؛ یعنی تاریخ انقضا.

هنرمند باید مشکلات زمانه‌اش را بنویسد اما یک پارامتر دیگر هم هست که باید به آن توجه کنیم؛ چیزی که من اصلاً نمی‌خواهم با آن خودم را توجیه کنم. شما اشعار شاعران قدیمی را نگاه کنید؛ یا داستان‌هایی که از قدیم مانده و ما الان داریم دوباره می‌خوانیم‌شان. همه آنها جهان‌شمول هستند. همه جا تا آخر دنیا قابل لمس و دیدنی هستند. سعی من هم همین است که با نوشتن، همین جهان‌شمولی را تمرین کنم.

نوع نگاه به زندگی فکر کنیم. شما باید نزدیک به مخاطبان و مردم عادی ایران فکر کنید و بنویسید!

نوشتن به شکلی که مخاطب زیادی داشته باشد، اول از همه تمرین می‌خواهد. در واقع شما فکر می‌کنید یک مایعی در درونتان است و می‌خواهید آن را درون یک ظرف جا بدهید و باید فکر کنید چه طور باید این کار را کرد. خود من همیشه همین مشکل را دارم. این همه سال است می‌نویسم اما هنوز این مشکل

هنرمند باید مشکلات زمانه‌اش را بنویسد اما یک پارامتر دیگر هم هست که باید به آن توجه کنیم؛ چیزی که من اصلاً نمی‌خواهم با آن خودم را توجیه کنم. شما اشعار شاعران قدیمی را نگاه کنید؛ یا داستان‌هایی که از قدیم مانده و ما الان داریم دوباره می‌خوانیم‌شان. همه آنها جهان‌شمول هستند. همه جا تا آخر دنیا قابل لمس و دیدنی هستند. سعی من هم همین است که با نوشتن، همین جهان‌شمولی را تمرین کنم

را دارم. وقتی مساله‌ای را می‌بینم تا بخواهم به متن تبدیلش کنم، می‌فهمم که چه دردسری دارد. این که چه طور افکارت را رام و سرکش کنی و تبدیلشان کنی به کلمه؛ مشکل است و تمرین می‌خواهد. فکر می‌کنم حتی برای نوشتن پست‌های وبلاگی هم باید همذات‌پنداری بکنید. یعنی شما باید خواننده‌تان را وادار کنید با شما همذات‌پنداری کند و این قضیه‌ای است که واقعاً تمرین می‌خواهد. فکر می‌کنم بخشی از پُر خواننده بودن همین است و

قطعا همین طور است. من همیشه دردهای درونی ام اجتماعی است. چیزهایی را می‌گویم که به خودمان برمی‌گردد. چه مشکلاتی که خودم ایجاد می‌کنم و چه چیزهایی که باقی برایم ایجاد می‌کنند و درباره طنز هم حرفتان صحیح است چون من واقعا به آن اعتقاد دارم.

” از نظر زبان اثر چه طور؟ به نظر سعی می‌کنید ساده بنویسید!

سعی می‌کنم همین‌طور باشد. من خیلی غامض نویسی بلد نیستم؛ هر چند که گاهی دوست دارم این‌گونه بنویسم.

” در آن مواقع نگران ریزش مخاطبان نیستید؟ دوست دارم بعضی وقت‌ها سنگین و قاصص بنویسم. خواندنش سخت است ولی می‌خوانمش. دوست

من ایرانی وقتی نوشته‌های کسی مثلاً بورخس را می‌خوانم، آن را می‌فهمم. چون جهان‌شمولی نوشته وابسته به مکان و زمان خاصی نیست. فکر می‌کنم تفاوت بزرگ خیلی از نوشته‌ها همین است. یک سری‌شان در یک مقطع خاص اثرگذارند و برخی نه. من ترجیح ام این است که همیشه چیزهایی بنویسم که وابسته به مکان و زمان خاصی نباشند. اینکه بیایم با هم یه چایی بخوریم، وابسته به زمانی نیست. همیشه بوده و هست و خواهد بود.

” به بحث وبلاگ نویسی برگردیم. از سال ۸۳ یا ۸۴ شروع کردید!؟

البته من دوسه تجربه ناموفق وبلاگ نویسی داشتم. آن زمان تعداد کسانی که وبلاگ می‌نوشتند، خیلی کم بود. من از سال ۸۰ شروع کردم. تا اینکه بالاخره سبک خودم را پیدا کردم و فهمیدم دقیقا چه می‌خواهم بنویسم. هرکسی که می‌نویسد، نوشته‌اش یک امضا دارد که شما هر جا آن نوشته را بخوانید، متوجه نویسنده‌اش می‌شوید. این به نظرم مهم است و هر نویسنده فعالی می‌تواند با تمرین به آن برسد. شما اگر متن‌های آقای دولت‌آبادی را بخوانید، احتمالاً چهارتا کتاب تازه او را ببینید، می‌فهمید کار او هستند؛ بدون این که اسم نویسنده را بررسی کنید. جلال آل احمد هم همین‌طور است، احمد محمود هم. خیلی‌ها همین‌طورند. نوع روایت مثل اثر انگشت مخصوص خود فرد می‌ماند. کلمات همیشه همان کلمات هستند. ولی این که چطور بچینیم‌شان، به کار ما امضا می‌دهد. من لاقلاً برای اینکار تمرین می‌کنم. حالا این را که واقعا این‌طور می‌نویسم یا نه، نمی‌دانم.

” امضای نوشته‌های شما، ظاهراً دربردارنده یک طنز تلخ ناپیدای اجتماعی و زیرپوستی دائمی است.



### مجازی قائل اید؟

کاش می پرسیدید چه شباهتی دارند! چون به نظرم هیچ شباهتی ندارند و برای من کاملاً متفاوت اند. نوشتن یک کتاب، رمان و داستان خیلی قاعده و سبک و قانون دارد که باید رعایت بشود اما نوشتن در وبلاگ خیلی آزاد و رها است و شما هیچ قاعده و قانونی ندارید. یادم هست خیلی سال پیش \_ حدود پنج یا شش سال پیش \_ چیزی نوشتم که داستان یک کارگری بود که افتاد توی چاه و تا بیرونش بیاروند، یک کارگر دیگر بالا سرش ایستاد و شروع به حرف زدن کرد و به او امید می داد. این داستان سه پاراگراف بود و خیلی ویرال شد و همه جا چرخید و هنوز هم این داستان به اسم های مختلف به ذهن خودم می آید.

خیلی جالب است. نویسنده های مختلف اسم کاراکترها را عوض کردند و حتی وقایع را هم. یادم است یکی نقدی بر این داستان نوشت و یک سری ایرادات و نکات مثبت در آن دید. در حالی که به نظر من روی یک نوشته و بلاگی نمی شود نقد نوشت. نوشته و بلاگی یک برشی از زندگی شماست. شما یک برش یک روزه از زندگیتان را در سه پاراگراف خلاصه می کنید و به نظرم هیچ معنا و مفهومی از نظر ادبیات ندارد، که بخواهید نقدش کنید.

در هر دو اثری که نامش را بردیم، مساله روانشناسی اهمیت دارد. ظاهراً یکی از شخصیت های داستانی تان را هم به این مساله اختصاص داده اید!

من واقعاً از روانشناسی سر در نمی آورم. یعنی در این زمینه آگاهانه کاری نکرده ام و نخواسته ام به نوشته هایم بعد روانشناسی بدهم. اما همیشه تلاش کرده ام نوشته هایم به شکلی یادآور مقوله مرگ مولف باشند و همچنین هنر را از هنرمند مستقل بینم. سعی هم نکرده ام خودم را بنویسم. شاید بخش هایی از

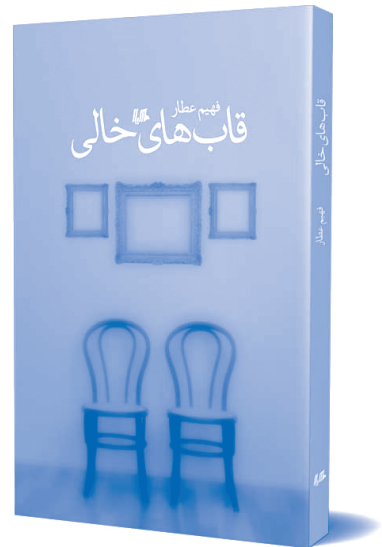
دارم وقت هایی هم مثل عبید زاکانی بنویسم ولی خوب این کار، در توانم نیست. نه اینکه نخواهم، نمی توانم. در نتیجه کارم بیشتر با ساده نویسی جلو می رود. سعی می کنم متن هایم ساده باشد؛ کوتاه، بدون پیچیدگی و بدون خیال.

به نظر تان ادبیات کتاب «قاب های خالی» تان تحت تاثیر وبلاگ نویسی نیست؟ ظاهراً شما متن های وبلاگ قاب های خالی را در کانال تلگرامتان می گذاشتید و بعد مجموعه آنها را تبدیل به کتاب کردید!

«قاب های خالی» یک کتاب کاملاً داستان محور است، که براساس اتفاق ها نوشته شده و تا جایی که یادم می آید، از حوادث روزانه لااقل چیزی در آن نوشتیم. شاید بعضی از دیدگاه ها بعضی از چیزهایی را که در وبلاگ نوشتی، بخواهی در غالب داستان به خواننده ات بگویی، ولی آن اثر کاملاً

یک داستان مجزا و مستقل بود که شاید یک سری حرف های تکراری هم میانش باشد. من این کتاب را سال ۹۱ نوشتم و ۹۲ منتشر شد. سال ۹۱ کانال تلگرام من عمرش به سه سال هم نرسیده بود. من این دو تا را به عنوان دو موجود مجزا نگاه کردم. ولی درباره کتاب دیگرم «مجموعه قاف لبخند: گودرز و شقایق»، پست های وبلاگی را آقای مهدی نژاد تصمیم گرفت تبدیل به کتاب کند.

شما چه تفاوتی بین کتاب نوشتن و وبلاگ نویسی یا نوشتن برای پست های فضای



این که یک کار حساب شده با این کیفیت که از نقطه A به نقطه B برسم باشد، نبود. به جز سیاتل که محل شروع داستان در آن جاست، تقریباً همه مکان‌های قصه‌ام را دیده‌ام. هیچ وقت سیاتل نبوده‌ام ولی سعی کردم اطلاعاتی درباره‌اش پیدا کنم. این که چرا قصه را از آن جا شروع کردم صرفاً به خاطر موقعیت جغرافیایی اش بود.

**فکر می‌کنم جدا از سبک نوشتاری، کتابی که می‌نویسید، نمایشی از عمق تفکراتان است؛ مثلاً برای من مرشد و مارگاریتا کتابی بود که باید دو بار خوانده می‌شد یا حتی سه بار تا آن را بفهمم. من این اثر را خیلی عامه‌پسند محسوب نمی‌کنم. چون خیلی نکته‌ها دارد که باید چندبار خوانده شود تا متوجهش بشویم. چرا این کاراکتر اینجاست، چرا این اتفاق افتاده است؟**

☞ **موقعیت جغرافیایی اش چه ویژگی‌ای داشت؟ فکر کنم به چیزی که می‌خواستم نزدیک بود.**

☞ **شما مرزبندی‌هایی مثل داستان پرمخاطب، نخبگانی یا روشنفکری را قبول دارید؟** قبولش دارم. دو رمان خودم را عامه‌پسند می‌دانم. اما اگر بخواهم کتاب سومی بنویسم، سعی می‌کنم این‌گونه نباشد. نه این که عامه‌پسند بودن بد باشد؛ من می‌خواهم تجربه جدیدی بکنم؛ تجربه‌ای که در آن عمق داستان بیشتر باشد.

فکر می‌کنم جدا از سبک نوشتاری، کتابی که

ناخودآگاه خودم در داستان باشد اما دیدگاهم مثل شخصیت‌های قصه یعنی ترنج، شهاب و پونه نیست.

☞ **راستی شما کلاس داستان‌نویسی رفته‌اید؟ یا به صورت تجربی...**

نه. به طور کامل، نوشتن را تجربی یاد گرفتم. متأسفانه به هیچ کلاسی نرفته‌ام و کتاب‌هایم هم ایرادات زیادی دارند که اگر به دست یکی از اهالی فن بدهید، احتمالاً گوش‌زدشان می‌کنند. خودم حالا پس از ۷ سال که کتابم را می‌خوانم، ایرادهای سازه‌ای داستان را می‌بینم که آن وقت‌ها ندیده بودم. چون پیش از آن، آموزشی در کار نبوده است. الان این اشکالات از دید کسی که شغلهش ادبیات باشد، مخفی نمی‌ماند. ممکن است اگر به چشم یک داستان‌روایی به آن نگاه کنند، لذت ببرند اما از نظر قواعد داستان‌نویسی یک سری ایرادات دارد.

البته و بلاگ‌نویسی به من کمک کرد. چون بخشی از کتاب‌نوشتن این است که چگونه بنویسی، کلمات را چگونه کنار هم بگذاری، فکر را چگونه منسجم کنی و... در این زمینه‌ها و بلاگ‌نویسی به کمک آمد ولی خوب نه در اسلوب داستان‌نویسی.

نوشتن «قاب‌های خالی» من داستان را از صحنه آخر شروع کردم؛ صحنه‌ای مربوط به دو تا آدم که زیر آب بودند و بعد یک داستان را به آن چسباندم. حالا شاید عجیب به نظر بیاد ولی فکر می‌کنم بخشی از آن، در روند کار تولید شد. شخصیت‌های رمان معمولاً در روند کار به دنیا می‌آیند. در واقع مثل زندگی است. آدم تنها به دنیا می‌آید. دور و برش آدم‌های جدید اضافه می‌شوند و شخصیت‌های اطرافش را می‌بیند. برای من این تجربه، همین‌گونه بود. در مسیر راه یک‌سری آدم‌ها اضافه می‌شوند و سوار این اتوبوس می‌شدند و جمعیت‌اش دائم زیاد می‌شود و جلو می‌رود. برای من داستان‌نویسی بیشتر این وضعیت را داشت و گرنه

یعنی می فهمم چه طور دارند فکر می کنند. بعد یک سری معضلاتی که اصلاً به آن ها فکر نمی کردم به چشمم می آید. یک سری چیزهایی که تابو بوده و تابویشان شکسته شده است. چیزهای بدی که من به آن ها توجهی نمی کردم و حالا با نگوهرش و مکرر خواندنشان به این نتیجه رسیدم که چه قدر بد هستند و من چه قدر در جهالت بودم که آنها را نمی دانستم. و در نتیجه از آن ها چیز یاد می گیرم. این خیلی خوب است و شاید حتی فوق العاده.

ولی اگر بخوام جدی به ادبیات نگاه کنیم فقط باعث از بین رفتن انرژی است. چون اگر همه این ها را جمع و وصله پینه کنیم، یک داستان خوب از دلش بیرون نمی آید. ولی خب مردم کتاب نمی خوانند و ترجیح می دهند دو پاراگراف بخوانند یا بدتر از این که، عکس و ویدئو ببینند.

من نمی توانم از طریق عکس حرفی بزنم. ابزارم کلمه است. از عکس نمی توانم هیچ استفاده ای کنم. اما واقعیتش را هم بخواهید، اینستاگرام فضای نوشتن نیست. آن روزی که سازنده اش آن را ساخت، هدفش اشتراک تصاویر بود. حالا اما مبدل شده به تنها فضایی که بدون دردسر در ایران واردش می شویم و برای همین پرطرفدار است. فضای عجیبی هم هست. من همیشه از آن می ترسیدم.

برای پسر خودم هم هیچ وقت توصیه اش نمی کنم و سعی می کنم هیچوقت آن را نداشته باشدش. البته تا جایی که زورم برسه چون این موضوع خیلی دست من نیست ولی سعی می کنم حداقل طوری آگاه بشود که بداند وارد چه فضایی می شود. چون به نظرم خوبی های خودش را دارد اما بی راهه هم زیاد دارد.

می نویسید، نمایشی از عمق تفکراتان است. مثلاً برای من مرشد و مارگاریتا کتابی بود که باید دو بار خوانده می شد یا حتی سه بار؛ تا آن را بفهمم. من این اثر را خیلی عامه پسند محسوب نمی کنم. چون خیلی نکته ها دارد که باید چندبار خوانده شود تا متوجهش بشویم. چرا این کاراکتر اینجاست، چرا این اتفاق افتاده است و... اما من داستان خودم را کاملاً عامه پسند محسوب می کنم که اتفاقاً کاملاً بد هم نیست. در کل به نظرم نه خوب است، نه بد.

حتماً می دانید که الان خواندن در فضای مجازی با خواندن کتاب در حال رقابت است؛ آن هم به شکلی ناعادلانه. جایی می خواندم که به این خوانش در فضای مجازی خرده خوانی می گویند. برایم جالب بود که این خرده خوانی لابد یک خرده نویسی هم با خودش دارد.



## ❧ وبلاگ نویسی، فیس بوک نویسی و اینستاگرام بودن را خرده نویسی می دانید؟

به باور من اگر آدم انرژی نوشته های وبلاگی را برای داستان نویسی بگذارد، قطعاً یک محصول پر ارزش تری حاصل می شود. با این همه فکر می کنم الان خرده نویسی جزو لازمه های زندگی اجتماعی شده است. نیازی که قبلاً راهکاری برایش نبود. به عنوان آدمی که قبلاً نه وبلاگ می خواندم و نه می نوشتم، با خرده خوانی و خرده نویسی بیشتر با آدم ها آشنا می شوم و آنها را به طور عام می شناسم.

## نگاهی به کتاب اروس و اخلاق

# در جست‌وجوی امر اخلاقی روانکاوانه



که در ظاهر هیچ دو مقوله‌ای این همه از هم دور نیستند. با این حال نکته این است که از قضا درمان روانکاوانه تحت نام خیر Good و جستن خیر/خوشبختی Happiness انجام می‌شود. چرا که یکی از طرفین درمان روانکاوانه یعنی روانکاوی شونده analysand در جست و جوی زندگی خوب، خوشبختی یا خیر است و سوی دیگر درمان یعنی روانکاوا analyst کسی است

که فرض می‌شود - و او خود نیز فرض می‌کند - می‌تواند روانکاوی شونده را به سوی غایت مطلوبش ره بنماید. پس مسأله خیر و خوشبختی یعنی دال مرکزی اخلاق از قضا در قلب درمان روانکاوانه جای دارد.

اگرچه درمان روانکاوانه تحت نام خیر انجام می‌شود و یک سوی درمان در جست و جوی خیر خویش است و فرض می‌کند سوی دیگر درمان خیر او را در چننه دارد اما برخلاف دیگر شیوه‌های درمان روانی در روانکاوی خبری از دادن آنچه روانکاوی شونده خیر خود می‌پندارد

کتاب اروس و اخلاق «Eros and Ethics» نوشته مارک دی کزل<sup>۱</sup>، شرح سمینار هفتم ژاک لکان<sup>۲</sup>، سمینار اخلاق روانکاوی The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960 است. دی کزل در بلژیک فلسفه درس می‌دهد و پژوهشگر ارشد گروه مطالعات دینی در دانشگاه رادباود نیجیمانگ هلند است. زمینه پژوهش‌های او شامل فلسفه قاره‌ای، نظریه‌ی لکانی، مطالعات هولوکاست و نظریه‌های دین است.

اروس و اخلاق سال ۲۰۰۱ به زبان آلمانی منتشر شده است و به‌دست سیگی جوتکانت<sup>۳</sup> ترجمه و به همت انتشارات سانی، دانشگاه ایالتی نیویورک، در سال ۲۰۰۹ منتشر شده است. کتاب مشتمل بر یک مقدمه نه فصل و یک پسگفتار است.

دی کزل در مقدمه کتاب به طرح این مسأله می‌پردازد که اساساً اخلاق و روانکاوی چه ربط و نسبتی با هم دارند. روشن کردن این نسبت از این جهت مهم است

از سمینار او به دست داده است. با توجه به دشواری سمینارهای لکان آثار شرح گونه‌ای همچون کتاب کزل می‌توانند راهنمای ما برای پیگیری خط سیر استدلال‌های بسیار پیچیده لکان باشند. دی کزل در هر بخش از کتابش شرحی نسبتاً جامع و روشن از اندیشه‌های لکان درباره اخلاق روانکاوی و الزامات آن برای اخلاق به طور کلی بدست می‌دهد. البته ناگفته نماند که دی کزل در جای جای متن اش به بیان دیدگاه‌های انتقادی خود به سمینار اخلاق روانکاوی پرداخته است.

دی کزل بر آن است که فهم سمینار اخلاق روانکاوی بدون اشاره به راهی که لکان تا پیش از این سمینار پیموده است ممکن نخواهد بود. لذا فصل نخست پژوهش او ترسیم نقشه راهی است که لکان تا پیش از سمینار اخلاق روانکاوی پیموده است. این فصل شامل بررسی درک و دریافت لکان و همچنین انتقادهای او به نظریه روابط ابژه Object relations theory است که در آن زمان در قلب مباحث روانکاوانه جا داشت. لکان ضمن انتقاد شدید از این نظریه دیدگاه‌های خاص خود را درباره ابژه بسط می‌دهد. در پایان این فصل دی کزل به طور خاص به سمینار ماقبل سمینار اخلاق روانکاوی یعنی سمینار میل و تفسیر آن Desire and Its Interpretation می‌پردازد. لکان در این سمینار به مسأله ابژه غایی میل پرداخته است با این حال از نظر دی کزل سمینار ششم به بن بست انجامیده است که لکان راه‌هایی از آن را در سمینار هفتم می‌جوید و می‌پوید. دی کزل معتقد است تنها در پرتو ایده‌های مطرح شده در سمینار ششم است که ایده‌های مطرح شده در سمینار هفتم تا حدودی فهم پذیر می‌شوند. فصل دوم کتاب به نحوی فشرده و مختصر ایده‌های اصلی سمینار اخلاق روانکاوی را بر می‌شمارد و ترسیم می‌کند. فصل سوم به شیوه‌ای ژرف تر به خوانش لکان از اندیشه‌های اخلاقی ارسطو و بنام می‌پردازد. لکان، از راه متن «فرا روان شناختی» نخستین تر فروید، Entwurf 1895، سلسله اندیشه‌هایی را آغاز می‌کند که

نیست. روانکاوی شونده درخواست Demand خیر، خوشبختی و بهروزی دارد بی‌خبر/ ناخودآگاه از اینکه آنچه در درخواست او کارگر است میلی Desire است که درخواست مذکور نقابی بر چهره آن است. تلاش روانکاوی معطوف به نقاب برگرفتن از چهره این میل پنهان در پس درخواست است.

**روانکاو به جای دادن خیر خیالی که  
روانکاوی شونده در پی آن است تنها  
می‌تواند به او میل بیشتر بدهد. تنها  
می‌تواند روانکاوی شونده را با این واقعیت  
آشتی دهد که فقدان ذات هستی اوست  
و همه وعده‌های خیر و خوشبختی یعنی  
وعده‌های تکمیل روح و نفس و جان  
توهمی بیش نیستند**

این نقاب برگرفتن یعنی تبدیل رابطه خیالی Imaginary/Symbolic. رابطه نمادین یعنی بردوام داشتن میل، در حالی که درخواست به مثابه رابطه خیالی تلاش برای فرو خواباندن میل است. به طور خلاصه درخواست ما در پی مرگ ما است. روانکاو به جای دادن خیر خیالی که روانکاوی شونده در پی آن است تنها می‌تواند به او میل بیشتر بدهد. تنها می‌تواند روانکاوی شونده را با این واقعیت آشتی دهد که فقدان ذات هستی اوست و همه وعده‌های خیر و خوشبختی یعنی وعده‌های تکمیل روح و نفس و جان توهمی بیش نیستند. سوژه بشری اساساً هستی به مثابه فقدان است یا فقدان ذات هستی اوست.

این‌ها و مطالب و مقولاتی از این دست محتوای شرح دی کزل بر سمینار لکان است. دی کزل همپای سمینار لکان سخن او را پی‌گیری کرده و شرحی نسبتاً موشکافانه



در عین حال، ما را دوباره - و به نحوی آشکار تر - با بن بست‌های منطقی اندیشه لکانی مواجه می‌کند. لکان خود این موضوع را در شرحش بر آنتی‌گونه سوفکل، موضوع فصل هشتم کتاب، به بحث می‌گذارد.

دی کزل در فصل نهایی، فصل نهم، پیامدهای آتی منتج از کاوش لکان در «اخلاق روانکاوی» را بیرون می‌کشد. از نظر دی کزل اگرچه استنتاج کلی لکان صرفاً پاره‌ای بصیرت‌ها بدست می‌دهد، با این حال به ما فرصت جمع‌بندی کردن استدلال‌های اساسی کل سمینار را عرضه می‌کند.

به‌طور خلاصه مارک دی کزل در اروس و اخلاق صبورانه خطوط اندیشه‌هایی را که مبنای استدلال ورزی غالباً پیچیده لکان در باب اخلاق Ethics و اخلاقیات Morality در سمینار هفتم است شرح می‌دهد. لکان در این سمینار به این نتیجه تاحدودی حیرت‌آور و خارق‌اجماع می‌رسد که آنچه سنت اخلاق خیر اعلا Supreme good پنداشته است در واقع چیزی جز شر ریشه‌ای Radical evil و محض نیست. لذا غایت نهایی میل آدمی خوشبختی و تحقق نفس نیست بلکه نابودی و مرگ است. با این حال لکان بی‌درنگ می‌افزاید اخلاقیات مبتنی بر این نتیجه صرفاً اخلاقیاتی تراژیک و ماخولیایی نیست. بلکه چنین رویکردی به اخلاقی شجاعانه و قهرمانانه می‌انجامد که برای نخستین بار در تاریخ امر اروتیک Eros را کاملاً واجد اهمیت اخلاقی می‌داند. خوانش دقیق دی کزل از جمله نادر آثاری است که دسترسی نسبتاً کامل و جامعی از نص متن لکان در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

گفتنی است کتاب اروس و اخلاق به‌دست نگارنده این سطور در دست ترجمه است.

#### منابع

1. Marc De Kesel
2. Jacques Lacan
2. Sigi Jottkandt

او را قادر می‌سازد پرتو انتقادی تازه‌ای هم بر اخلاقیات خوشبختی ارسطویی و هم اخلاق فایده‌گرایی جرمی بنتام بیفکند.

لکان از این متن فریادی است که مفهوم داس دینگ Das ding را بیرون می‌کشد مفهومی که بدل به مفهوم مرکزی سمینار اخلاق می‌شود. از این رو بحثی همه‌جانبه درباره چیز Object محتوای فصل چهارم کتاب دی کزل است. از آنجا که داس دینگ نه تنها مفهومی فریادی است بلکه در اندیشه‌های کانت هم ریشه دارد فصل پنجم کتاب دی کزل تفسیر لکان از اخلاق کانتی را به ما عرضه می‌کند. دی کزل توضیح می‌دهد که لکان ضمن تصدیق تاثیر «انقلاب کپرنیکی» کانت بر اخلاق معتقد است گامی دیگر و قاطع باید در زمین اخلاق برداشت. در واقع کشف لکان این است که تفاوت اخلاق روانکاوی با الزام اخلاقی کانت در مفهوم لذت (ژویسانس Jouisance) است.

دی کزل در فصل ششم این ادعای تحریک‌کننده لکان را پی می‌گیرد که حقیقت اخلاق کانتی را باید در فانتزی‌های مارکی دوساد یافت. در این فصل در می‌یابیم که چطور کوشش لکان برای طرح موشکافانه اخلاقی مبتنی بر لذت او را به طرح یک «اخلاق تفرّد Ethics of Singularity» می‌کشاند: اخلاقی که، همچون اخلاق کانتی، مبتنی بر قواعد جهان شمول معتبر نیست، بلکه مبتنی بر لذتی یکه است، که بنابر تعریف، از هر گونه کلیت و جهان‌شمولی دست می‌کشد.

با این حال اینکه چگونه چنین اخلاق تفرّدی می‌تواند در فرهنگ گسترده تری نقش بازی کند که لکان می‌کوشد در نظریه‌ی والایش Sublimation خود توضیح دهد موضوع فصل هفتم کتاب دی کزل خواهد بود. در فصل هفتم جایگاه پروبلماتیک امر خیالی کاملاً روشن می‌شود. بنابر شرح دی کزل کارکرد اخلاقی که لکان به زیبایی‌شناسی نسبت می‌دهد نمای مفهوم پردازی او از روانکاوی را آشکار می‌کند. از نظر دی کزل این موضوع،

## درنگی در کتاب نظریه‌ی سیاسی و فیلم؛ از آدورنو تا ژیتک

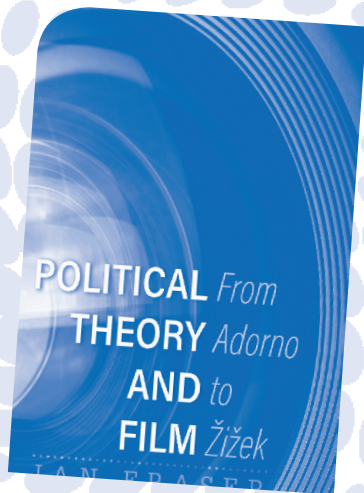
کتابی که مدافع رویکرد «از پایین به بالا» در فرآیند مبارزات طبقاتی است

در این میان ایان فریزر نیز کتابی تقریباً ساده‌فهم و گیرا - و درعین حال اروپامحور - به آن دسته از کتاب‌های تحقیقی که فیلم‌ها را با مفاهیم نظریه‌ی سیاسی بررسی می‌کنند، اضافه کرده است.

همان‌طور که خود فریزر نیز اشاره می‌کند، کتاب «نظریه‌ی سیاسی و فیلم؛ از آدورنو تا ژیتک» از همان رویکرد تحلیلی کتاب قبلی او در سال ۲۰۱۳ در باره‌ی رمان استفاده می‌کند، که در آن هر مطالعه‌ی موردی از دیدگاه هرمنوتیکی یک متفکر مهم بررسی می‌شد، با این تفاوت که ایان فریزر در این کتاب برخلاف کتاب قبلی، تمرکزش را به نظریه‌پردازانی محدود می‌کند که همزمان با شکوفایی سینما در قرن گذشته ظهور کرده و مطرح شده‌اند. فریزر علاوه بر آدورنو و ژیتک، به ارائه‌ی نظریه‌های والتر بنیامین، ارنست بلوخ، ژیل دلوز، آلن بدیو، ژاک رانسیر و یولیا (ژولیا) کریستوا در ارتباط با فیلم‌های منتخبی می‌پردازد که از نظر ترتیب

اگر طبق ادعای مشهور کریستین زیمر همه‌ی فیلم‌ها را سیاسی بدانیم، آنگاه می‌توان گفت که تمام نوشته‌های مربوط به سینما نیز به بررسی ارتباط میان این مدیوم و مجموعه‌ی روابط میان مردم هر جامعه می‌پردازند. امروزه حتی مطالعاتی که سیاست را نه به مفهوم وسیعی که مثلاً در واژه‌نامه‌ی آنلاین مریم-وبستر آمده، بلکه با محدودترین و ساده‌ترین تعریف آن؛ یعنی هنر یا علم حکمرانی در نظر می‌گیرند، چندین قفسه از کتاب‌های سینمایی را اشغال کرده‌اند.

و ترین تی مین‌ها) جامعیت بحث که در پیشگفتار به عنوان هدف‌غایی نویسنده اعلام شده، ضربه می‌زند. فریزر ضمن اذعان به تنوع فراوان راه‌هایی که متفکران برگزیده «وضعیتِ حاضر» (Status Quo) را زیر سؤال برده و به چالش کشیده‌اند و کاراکترهای متنوعی که در فیلم‌های منتخبش حضور دارند، به طور تلویحی از این اصطلاح لاتین برای اشاره به تأثیر مخرب و روزافزون سرمایه‌داری معاصر بر «اکثریت» مردم



جهان استفاده می‌کند. اما سازگار کردن مفهوم اکثریت که یادآور معنای کانتی (sensus communis) درک مشترک انسانی یا فهم متعارف یا عقل سلیم است، با اختصاص توجه تحقیقاتی و آموزشی به گروه‌های اقلیتی که هرکدام هویت‌های خاص خودشان را دارند، کار دشواری است؛ توجهی که وجه مشخصه‌ی فضای آکادمیک و بسیاری دیگر از زمینه‌های فرهنگی از آغاز دوران به اصطلاح پست مدرن به لحاظ فرهنگی و تئولیرال از نظر اقتصادی بوده است. بازگشت فریزر به تفکر کانت و این ایده‌ی مورد تردید که «همه از دیگران انتظار دارند و به یکدیگر احتیاج دارند» جای ستایش دارد، نه فقط به خاطر تهورش، که به علت اهمیت سیاسی‌ای که در خود نهفته دارد. چه

زمانی از موسیو وردوی چاپلین (۱۹۴۷) تا «نشانی از گناه» جیا ژانکه (۲۰۱۳) را شامل می‌شوند. او ادعا می‌کند آنچه این نظریه پردازان و این فیلم‌ها را به هم پیوند می‌دهد، دغدغه‌ی مشترک‌شان درباره‌ی روابط اجتماعی سرکوبگر در نظام سرمایه‌داری و رویکرد متفاوتشان برای ابراز مخالفت و مقاومت در برابر چنین روابطی و یافتن راهی به سوی رهایی است. این کتاب به عنوان محصول عصری که در آن تعادل مبارزات طبقاتی به سود سرکوبگران و استثمارگران به هم خورده، با تمرکز بر فیلم‌هایی که به روایت مبارزه‌ی «مردمان عادی» با نظام استثمارگر می‌پردازند، مدافع رویکردی «از پایین به بالا» در فرایند مبارزات طبقاتی است.

در مقدمه‌ی کتاب، پیش‌زمینه‌ای از کتاب‌ها و مقالات آکادمیکی که پیش‌تر نظریه‌ی سیاسی را از طریق فیلم‌ها بررسی کرده‌اند (یا بالعکس) معرفی می‌شود و به عنوان اولین کتاب از این دست، به کتاب اندیشه سیاسی سینمایی: روایت نژاد، ملیت و جنسیت (اثر مایکل جوزف شاپیرو) اشاره شده است. البته علیرغم اهمیت فلسفی تمام این متون و فراست فریزر در جمع‌بندی و ابراز نظر درباره‌ی آنها، این گزینش‌ها تا حدی دلخواهی و تقلیل‌گرا به نظر می‌رسند. معرفی و بررسی نوشته‌های شاپیرو، دیوید (داویده) پانایا، ریچارد راشتن و جان اس. نلسون به عنوان پیشینیان این مطالعات در پیشگفتار کتاب، این پرسش را برای خواننده ایجاد می‌کند که برتری این نویسندگان بر بسیاری دیگر که پیش از سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۹۰ درباره‌ی سیاست و سینما نظریه‌پردازی کرده بودند، چیست. چه آنکه با عنایت به ساحت چندظرفیتی «سیاست» که پیش‌تر ذکر شد، توجه فریزر به چهار نویسنده‌ی انگلیسی‌زبان در دو دهه‌ی گذشته (شاپیرو، پانایا، راشتن و نلسون) و عدم توجه به نویسندگان و محققان بسیاری که اصالتاً اهل «غرب» نیستند یا در جغرافیایی غیر از آن کار می‌کنند (مانند مسعود زوارزاده

است: قابل درک است که چطور کوشش نویسنده برای عینی کردن ایده‌های انتزاعی ذکر شده در بالا می‌تواند میزان بهره‌مندی خوانندگان را از اندیشه‌های این هشت متفکر افزایش دهد. اما مشکلی که این شیوهی تحلیلی می‌تواند داشته باشد آن است که تأکید فراوان بر شخصیت‌ها و میزانشن می‌تواند به قیمت نادیده گرفتن دیگر مشخصه‌ها و ابزار ویژه‌ی این مدیوم بیانجامد. آنجا که فریزر تفسیر می‌کند که نوشیدن آبجوی آلمانی و خوردن پیتزای ایتالیایی توسط شخصیت فیلم سرزمین و آزادی کن لوچ، می‌تواند سمبلی از همبستگی او با کارگران این دو کشور باشد (صفحه ۵۱)، یا آنجا که در صحنه‌ای از نیمه‌شب در پاریس وودی آلن به نوشته‌ی «ماریا بلان» (ازدواج سفید در معنای فرانسوی آن) بر روی پوستریک تئاتر اشاره می‌کند و آن را به عنوان نمادی از رابطه‌ی شخصیت اصلی فیلم با همسرش تفسیر می‌کند (صفحه ۶۵)، کارش مثال‌زدنی است. اما همین میزان توجه به دلالت‌های فیلمبرداری، تدوین و صدا می‌توانست تحلیل فریزر را به دیدگاه بدیو مبنی بر وابستگی موضوع هر فیلم با فرم سینمایی‌اش نزدیک‌تر کند و از آسیب‌پذیری قرائتش در برابر آن جنس انتقادی که دیوید بوردول از ژرژک می‌کند، بکاهد. (بوردول معتقد است در خوانش ژرژک صرفاً هر فیلم به عنوان تمثیلی از یک بحث تئوریک در نظر گرفته و مطرح می‌شود).

تصادفی نیست که کتاب فریزر با تفسیری ژرژکی از «مارجین کال» (۲۰۱۱) اثر جی.سی. چاندور به پایان می‌رسد (بحران اقتصادی سال ۲۰۰۸ که در مارجین کال نقشی محوری دارد، تجلی مجموعه درونمایه‌هایی است که در کتاب مطرح می‌شوند)، در حالی که با تفسیری آدورنویی از موسیو وردو آغاز شده است. این دو فصل به علت ارتباط محکمی که میان نظریه‌ها و فیلم‌های مورد بحثشان ایجاد می‌کنند از متقاعدکننده‌ترین فصول کتاب‌اند.

آنکه این ایده، مخالف‌گرایش جزئی‌نگرانه‌ی حاکم بر تفکر درباره‌ی جامعه و روابط موجود در آن در عصر حاضر است؛ تفکری که با از بین بردن عاملیت جمعی سرکوب‌شدگان و تقسیم آن به عاملیت‌هایی بر اساس هویت‌های خاص و متمایز، به تداوم وضعیت موجود کمک می‌کند. اما ویژگی‌های جغرافیایی و تاریخی که ماهیت بخش عمده‌ی فیلم‌هاست (از جمله فیلم‌هایی که فریزر برای بیان منظورش از آنها استفاده کرده) تعمیم استراتژی کتاب را دچار مشکل می‌کند. جهان‌شمولی با وجود جذباتی که دارد، تفاوت میان موقعیت‌های اگزستانسیالی دو شخصیت در شرایط مختلف (مثلاً موسیو وردوی چاپلین با شیائوهوی از «نشانی از گناه») را مبهم می‌سازد. به همین ترتیب تفاوت میان فرانسه در دهه ۱۹۳۰ و چین در دهه‌ی ۲۰۰۰ (موقعیت‌های مکانی و زمانی دو فیلم یاد شده) را یاد در نظر نمی‌گیرد و یاد در حاله‌ای از ابهام رها می‌کند. با توجه به اینکه هر پدیده تنها می‌تواند در محدوده‌ی مشخصی از فضا و زمان رخ دهد، بی‌اعتنایی به این محدوده برابر است با خنثی کردن آن پدیده و این کار با تغییر اجتماعی ایجاد شده توسط شخصیت‌ها که فریزر به آن اشاره می‌کند و خود نیز به طور تلویحی مدافع آن است، همخوانی ندارد.

فریزر بحث‌هایش را عمدتاً بر دوگانه‌هایی بنا می‌کند که توسط هشت متفکر برگزیده‌اش مطرح شده‌اند: «تأثیر شوک‌آور سینما» در اندیشه‌ی بنیامین و متضادِ ضمنی‌اش یعنی ادراک امر واقعی به کمک قوای بینایی و شنوایی محض، رؤیاهای روزانه و رؤیاهای شبانه (و مشتقات مختلف این دو مفهوم کلی) در اندیشه‌ی بلوخ، رخدادهای نظم غالب در اندیشه‌ی دلوز، وفاق و عدم وفاق در اندیشه‌ی رانسیر، شورش درونی و اجتماعی در اندیشه‌ی کریستوا و امر نمادین و امر واقعی (به عنوان دو مفهوم لاکانی) در اندیشه‌ی ژرژک. مجله فرهنگی هنری پتريکور در ادامه مطلب خود آورده

روایتی از خاطرات جامعه پزشکی درباره جنگ تحمیلی

## روزنی که در اتاق عمل گریستم

کتابی که روایت تفصیلی از حضور مصمم و خالصانه‌ی  
یک پزشک در عرصه دفاع مقدس ارائه می‌دهد



کاملاً مستند به بازگویی  
خاطرات دوران کودکی،  
نوجوانی، تحصیل و  
حضور در مراکز درمانی  
مختلف شرکت ملی  
نفت ایران در خوزستان و  
بالاخص بیمارستان‌های  
منطقه آبادان و سایر مناطق  
جنگی برای حفاظت از  
جان رزمندگان مجروح و  
ساکتین مناطق درگیر با جنگ

تحمیلی پرداخته است.

کتاب «روزنی که در اتاق عمل گریستم»، روایت  
مفصل و بلندی از صبوری و پشتکار یک پزشک پرشور

کتاب «روزنی که در اتاق  
عمل گریستم» روایت یک  
دهه حضور متعهدانه و  
خالصانه یک پزشک در  
دوران دفاع مقدس است  
که کوشیده تا پیام‌رسان از  
جان‌گذشتگی همکارانش  
در جامعه پزشکی و  
درمان طی سال‌های  
جنگ تحمیلی باشد.

کتاب «روزنی که در اتاق عمل گریستم» روایت‌گر  
حضور مصمم، متعهدانه و خالصانه یک پزشک  
در عرصه زندگی، خدمات اجتماعی و بالاخره  
دفاع مقدس است که با بیانی واقع‌گرا، صادقانه و

زدنی کار بازنویسی و تقویت اصلاح خاطرات را شخصاً به انجام می‌رساند. خاطرات مربوط به ماه‌های محاصره آبادان و حضور صاحب‌خاطر در بیمارستان‌های مناطق عملیاتی در بردارنده اطلاعات و جزئیات کمتر روایت شده‌ایست که بر ارزش‌های تاریخی و اجتماعی اثر افزوده و برخی از آنها می‌توانند محمل فعالیت‌های تحقیقی و مستندسازی مستقل شوند.

### دوران کودکی تا ورود به دانشکده پزشکی

بخشی از کتاب به دوران کودکی ایرج محبوب پرداخته که در یکی از محله‌های جنوب شهر تهران به دنیا آمده و پس از مدتی به دلیل مأموریت کاری که برای پدرش به وجود می‌آید ابتدا به بندرگز و سپس به اصفهان عزیمت می‌کنند. دوران ابتدایی را در مکتب‌خانه می‌گذرانند و پس از گذراندن دوره دبیرستان به تهران باز می‌گردند و ضمن شرکت در کلاس‌های اعزام دانشجو به خارج در کلاس‌های تئاتر نیز شرکت می‌کنند و پس از تمرینات بسیار زمانی که قرار بوده بیستم خرداد سال ۱۳۴۲ نمایش به طور رسمی اجرا شود، ماجرای ۱۵ خرداد به وقوع می‌پیوندد و حکومت نظامی اعلام می‌شود به دنبال این اتفاق و تعطیل شدن کلاس‌ها به فکر شرکت در کنکور دانشگاه می‌افتد و با مطالعه شبانه‌روزی و تلاش بسیار در رشته پزشکی قبول می‌شود.

### روزهای انقلاب تا آغاز جنگ تحمیلی

در ادامه این کتاب به روزهای ناآرام سال ۱۳۵۷ اشاره می‌کنند که آرام آرام از راه می‌رسد و همه جا خبر از درگیری و اعتصابات سراسری و راهپیمایی‌های ضد رژیم شنیده می‌شود، اما پزشکان و پرستاران که در بیمارستان‌ها مشغول به ارائه خدمات بودند

و با احساس است که طی یک دوره زمانی نزدیک به یک دهه با عزمی راسخ و اراده استوار کوشیده تا پیام‌رسان از جان‌گذشتگی و شهادت دوستان و همکارانش در جامعه پزشکی و درمان طی سال‌های جنگ تحمیلی بوده و برای تحقق این مهم از هیچ تلاشی فروگذار نکرده است.



خاطرات ایرج محبوب بهروز به صورت خودنوشت در سال ۱۳۹۴ ارائه و مورد کارشناسی قرار گرفته و برای تکمیل و تقویت خاطرات و افزودن خاطراتی از سال‌های قبل از وقوع جنگ تحمیلی به مدت ۸ ساعت مصاحبه شفاهی با وی صورت می‌گیرد و طی سال‌های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۶ حاصل تلاش‌های قلمی صاحب‌خاطر چندین نوبت مورد کارشناسی و بررسی قرار می‌گیرد و وی علی‌رغم اشتغالات پزشکی دوری از فضای نویسندگی با پشتکار و همت مثال

محبوب در بخش پایانی کتاب از خاطره اعزام خود به جبهه می‌گوید که ۱۷ آذر ۱۳۶۵ برای خدمت یک ماهه از طریق ستاد اعزام پزشکان به جبهه خوزستان و بیمارستان امام حسین (ع) که در میان تپه‌های خاکی و خاکریزها قرار گرفته بود، اعزام می‌شود. در آن زمان تعداد مجروحان به حدی بوده که گاهی در

نمی‌توانستند در تظاهرات و اعتصابات شرکت کنند چرا که امام خمینی (ره) کسانی را که شغلشان خدماتی بود، مانند اورژانس، آتش‌نشانی، پزشکان و پرستاران را از شرکت در اعتصابات منع کرده بود. در اواخر سال ۱۳۵۹ در بحبوحه درگیری با خلق عرب، زمزمه‌هایی بین مردم شهر شایع می‌شود مبنی بر اینکه عراق قصد حمله به ایران را دارد و روز ۲۹ شهریور ۱۳۵۹ عراقی‌ها دو منبع سوخت را در ناحیه تانک فارم هدف قرار دادند که آتش گرفت و دو روز بعد، یعنی ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ جنگ به طور رسمی بر ایران تحمیل شد و طولی نکشید که بیمارستان‌ها پر از مجروح شدند و بالاخره به رغم تلاش‌های رزمندگان ایران و مقاومت نیروهای مردمی، گمرک خرمشهر در ۲۸ مهر سال ۱۳۵۹ به یغما رفته و میلیاردها تومان اموال مردم غارت شد.



### حملات پی‌درپی عراقی‌ها به بیمارستان‌ها

نویسنده در بخشی از کتاب به حمله به بیمارستان‌ها از جمله بیمارستان آبادان اشاره کرده که به دلیل نزدیک بودن به پالایشگاه بارها مورد اصابت گلوله‌های توپ یا خمپاره قرار می‌گرفت. بیشتر روزها نزدیک غروب یک جیب حامل توپ صدو شش میلیمتری از خیابان بین پالایشگاه و بیمارستان چند گلوله به سمت عراق شلیک می‌کرد و سپس به سرعت از آن منطقه خارج شده و به محل دیگری می‌رفت. اغلب اوقات هم پس از شلیک‌های آن توپ، عراق چند خمپاره به آن منطقه شلیک می‌کرد. این امر باعث شد که مقامات بیمارستان با ستاد جنگ تماس گرفته و خواهش کنند از تکرار این عمل خودداری کنند چون بیشتر خمپاره‌ها یا به پالایشگاه و یا به بیمارستان برخورد می‌کرد که هردو باعث خسارت سنگین می‌شد. سه‌راهی مرگ؛ مأموریت در بیمارستان امام حسین (ع)

۲۴ ساعت، ۶۰ تا ۷۰ عمل جراحی انجام می‌شده است و پس از گذشت ۱۰ روز و پایان مأموریت تیم پزشکی جدیدی جایگزین تیم قبلی می‌شوند. ایرج محبوب چندی بعد تشویق‌نامه‌ای از طرف دکتر مرنندی دریافت می‌کند.

بر اساس گزارش ایبنا، کتاب «روزی که در اتاق عمل گریستم»، تألیف ایرج محبوب در ۴۵۸ صفحه، شمارگان ۱۲۵۰ نسخه از سوی انتشارات سوره مهر روانه بازار نشر شده است.

## گفت‌وگو با برنده جایزه ادبیات داستانی زنان

## أفارل از «همت» می‌گوید

## شکسپیر چطور آنقدر در باره گیاه‌شناسی می‌دانست که به اوفلیای دیوانه در هملت حیات بخشید!

وقتی أفارل از پنج نویسنده دیگر از جمله هیلاری منتل و برناردین اوارستو، برندگان بوکر پیشی گرفت و به بیست و پنجمین برنده جایزه ادبیات داستانی زنان تبدیل شد هیچ جشنی در کار نبود.

این نویسنده ۴۸ ساله می‌گوید: «کاملاً متحیر شده بودم. هیچ ذره‌ای از وجودم نبود که تعجب نکرده باشد.» او بیشتر امسال را با همسر نویسنده‌اش ویلیام ساتکلیف و سه فرزندش در خانه خود در ادینبورگ در قرنطینه گذراند.

هشتمین رمان أفارل داستانی را روایت می‌کند که در دوران یک بیماری همه‌گیر که پیش از این رخ داده - طاعون سیاه - اتفاق می‌افتد. بیماری‌ای که در قرن ۱۶ اروپا را نابود کرد و تماشاخانه‌های لندن را که پسری روستایی به نام ویلیام شکسپیر در آن تاریخ دیگری می‌ساخت تعطیل کرد. شکسپیر در رمان بدون نام باقی می‌ماند. پدری با محبت اما اکثراً غایب برای پسر بچه‌ای ۱۱ ساله که مرگش شاهکار اوست. اینکه این نمایش‌نامه‌نویس پسری به نام هملت داشت که



در آستانه انتشار رمانش «همت» در اواخر ماه مارس، مگی أفارل برای خودش لباسی زیبا خرید. او می‌گوید: «قرار بود یک مهمانی و یک تور کتاب برگزار شود و فکر کردم می‌توانم برای مراسم رونمایی هم پیوشمش. یادم هست آن روز صبح بیدار شدم و دیدم کووید-۱۹ به ایتالیا رسیده. لباس را به خشکشویی بردم و پنج روز بعد وقتی برای تحویل گرفتن رفتم دیدم همه جا بسته است. تغییرات بسیار عجیب و سریع اتفاق افتاده بودند.»



از او آماده کنند: که به ازدواج به عنوان یک شراکت نگاه کنند.»

این تعبیری است که سوالات جالبی درباره برخی از مشهورترین نمایش‌نامه‌های ادبیات انگلیسی برمی‌انگیزد. افارل در عجب است که شکسپیر چطور آنقدر درباره گیاه‌شناسی می‌دانست که به اوفلیای دیوانه در هملت حیات بخشید، یا درباره پرورش پرندگان شکاری که با آن آنقدر استعاره در طول این کار ارائه داد. رمان افارل حدس می‌زند که این دانش از اگنس آمده باشد، که آنقدری عاقل هست که به شوهر جوان‌تر خود اجازه می‌دهد دو زندگی داشته باشد که

در تابستان سال اوج‌گیری طاعون، چهار سال پیش از آنکه هملت برای اولین بار اجرا شود از دنیا رفت امری مسجل است. اما اینکه علت مرگ پسر طاعون بوده حدس افارل است.

متناسب با نویسنده‌ای که به او لقب «فرشته انتقام جوی فمینیست» داده‌اند، افارل داستان آن هتوی، مادر هملت را روایت کرده که به گفته او نزدیک به ۵۰۰ سال با بدگویی‌های تعجب‌آور و زن‌ستیزی و قیحانه محض روبرو بوده است. «این ایده را به ما خورنده‌اند که او زن روستایی بدکاره نادانی بوده که این پسر نابغه را فریب داده و مجبور به ازدواج کرده که از او متنفر بوده است. و بعد مجبور شده به لندن فرار کند. این از کجا می‌آید؟ چرا مردم اینقدر به ایده مرد هنرمند آزاد دلبسته‌اند که مجبورند او را زمین بزنند؟» پدر آن که او را با نام اگنس می‌شناخت برایش جهیزیه سخاوتمندانه‌ای به جا گذاشت که آن بعداً با آن تجارت موفقیت‌آمیز تولید مال را راه انداخت. افارل می‌گوید: «بله، شاید بی‌سواد بود، چون کدام دختر دام‌داری در قرن ۱۶ خواندن و نوشتن یاد می‌گرفت؟ هیچ هدفی برای این کار وجود نداشت. اما بی‌سوادی مساوی با حماقت نیست.»

به گزارش این‌ها به نقل از گاردین، او اضافه می‌کند: «نکته دیگری که بسیار مهم است این است که شکسپیر در اواخر دوران حرفه‌ای خود به تاجر موفق تبدیل شده بود که می‌توانست هر جایی زندگی کند اما تصمیم گرفت به استراتفورد بازگردد. او یک سال پس از مرگ پسرش هملت عمارت عظیمی برای همسر و دو دخترش خرید و همچنین مزارع و کلبه‌هایی که اجاره می‌کرد و اجاره می‌داد. هیچ کدام از این‌ها به من نشان نمی‌دهد که او از ازدواجش پشیمان باشد. من به جای آن هتوی آنقدر عصبانی شدم که می‌خواستم از خوانندگان بخواهم هر آنچه فکر می‌کنند درباره او می‌دانند فراموش کنند و خود را برای تفسیر جدیدی



حتا یکی از آنها فراتر از قوه درک اوست.

تحقیقات عملی مربوط به شکل‌گیری جهان بینی آگنس که به طرز جالبی ناشناخته است شامل تجربه به پرواز درآوردن یک دلیجه، پرورش باغ گیاهان و نحوه فرآوری گیاهان به شکل تنبورها و اکسیرهایی می‌شد که یک مادر قرن شانزدهمی برای فرزندان بیمارش به کار می‌برد.

نگارش «همنت» همچنین نیازمند مقایسه دقیق و موشکافانه با فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد بود. «سعی کردم هیچ کلمه‌ای را که امروز دیگر معنایی مشابه قرن ۱۶ ندارد استفاده نکنم.» او به عنوان مثال کلمه «shambles» را نقل می‌کند: «این کلمه امروز برای ما معنی



هرج و مرج می‌دهد اما وقتی بررسی کردم متوجه شدم آن زمان به معنی تشریح جسد استفاده می‌شد. اصطلاحی مربوط به کشتارگاه که استفاده از آن درست به نظر نمی‌رسید و در نتیجه باید می‌گذاشتم برود.»

با این حال برای عشق مادرانه‌ای که رمان را ملتهب و پرشور می‌کند نیاز به تحقیق نبود. اُفارل در کتاب خاطرات خود «من هستم، من هستم، من هستم» که سال ۲۰۱۷ منتشر کرد از مبارزه یکی از دخترانش با آلرژی شدید نوشت. او می‌گوید: «اگر فرزندان مثل دختر من به معنای واقعی کلمه ۲۴ ساعت شبانه‌روز از درد عمیقی رنج می‌برد، می‌دانید که در این موقعیت وحشتی مطلق پدر و مادر را فرامی‌گیرد. آن زمان اگر

کسی به من می‌گفت برای کمک به او باید وارونه آویزان شوم این کار را می‌کردم.» در عوض، ناامید از درمان‌های معمول، او پمادی تسکین‌دهنده از کره‌های طبیعی و گیاهان تهیه کرد که آگنس هتوی به آن افتخار می‌کرد. هنوز هم سالی چهار بار یک دسته از آن درست می‌کند: «دوستش دارم، این اصرار و اشتیاق بسیار ابتدایی یک مادر برای حل مشکل فرزندش است. من نمی‌توانم بیافم یا نقاشی کنم یا با دستام کار دیگری انجام دهم، اما می‌توانم این کار را بکنم.» بخش شومی از رمان به ما نشان می‌دهد که طاعون راهش را در سرتاسر جهان از میمونی کک‌زده در اسکندریه مصر تا یک فروشگاه دوزندگی در استراتفورد پیموده، جایی که جودیت، دوقلوی همنت را با بسته‌بندی دور مهره‌های ونیزی آلوده می‌کند. در بدو نوشتن هدف گشودن رمان در فضای ساختگی خانه‌ای در یک شهر کوچک انگلیسی بود. تاریخ اخیر اهمیت خود را برای نویسنده و خواننده به اوج رسانده است. اُفارل اشاره می‌کند که هنوز خاطره عامه‌ای از مرگ سیاه وجود دارد که در بسیاری از شهرهای اروپایی نقش بسته است، از جمله ادینبورگ، جایی که بچه‌هایش یاد گرفته‌اند روی تپه‌هایی که بالاتر از گورهای جمعی معروف به گورهای طاعون دوچرخه‌سواری کنند.

او می‌گوید: «در شروع گذر از این همه‌گیری، همه ما در حال بازگشت به طاعون سیاه بودیم.» بخشی از کار داستان روشن کردن چنین نقاط مرجع تاریخی با همدردی خلاقانه است. «باید به یاد بیاوریم که چقدر خوش‌شانسیم که در مقایسه با چیزهایی که در آن دوران داشتند که احتمالاً پیاز جوشانده در شیر و وزغ خشک شده بود، در این دنیای مدرن بیمارستان، دستگاه تنفس مصنوعی و متخصصان مراقبت‌های بهداشتی سخت‌کوشی داریم.»

مروری بر کتاب «خیابان تمساح»

## موهبتی که در شرق اروپا طلوع کرد

کتاب خیابان تمساح در شهر دروگو بیچ لهستان است؛ خیابانی که خاطرات و رویاهای کودکی نه چندان ساده‌ی برونو شولتز در آن جمع شده است. به یادماندنی‌ترین و جذاب‌ترین بخش داستان تصویر پدر نویسنده است؛ مغازه‌دار دیوانه‌ای که تخم پرندگان نادری را به اتاق زیر شیروانی اش می‌برد تا از تخم بیرون بیایند. کسی که معتقد است باید با مانکن‌ها همچون انسان رفتار کرد. کسی که ترسش از سوسک باعث می‌شود که یکی از آن‌ها را شبیه‌سازی کند. شخصیت پدر به واقع نماد انسان مدرنی است که جهان برایش بی‌معناست و به دنبال چیزی است تا به آن چنگ بزند و خود را در جهان نگه دارد. در این یادداشت به بررسی لایه‌های مختلف این اثر خواندنی می‌پردازیم. کتاب خیابان تمساح، اثری سرشار از تصویرهای فراموش‌نشده‌ی

داستان خیابان تمساح با عنوان اصلی the street of crocodiles از آن جایی شروع می‌شود که جوزف، پسر بچه‌ی راوی داستان (که برخی او را همان برونو



یکی از تازه‌ترین آثار منتشرشده در مجموعه‌ی ادبیات داستانی نشرخوب، کتاب خیابان تمساح اثر برونو شولتز است. کتاب خیابان تمساح را شروین جوانبخت به فارسی برگردان کرده است. برونو شولتز یک یهودی لهستانی بود که توسط نازی‌ها در سال ۱۹۴۲ کشته شد. بسیاری او را نویسنده‌ی محوری لهستان در بین دو جنگ جهانی می‌دانند. مرگ زودهنگام شولتز به دست نازی‌ها منجر به بروزیکی از بزرگ‌ترین فقدان‌های ادبیات گشت.

این کتاب سرشار از توصیف‌هایی است که محال است از یاد بروند. وقت‌هایی که جوزف کوچک از گرمای بی حد و حصر تابستان حرف می‌زند؛ یا وقت‌هایی که از خوردن گلابی‌های طلایی در بعدازظهری طولانی می‌گوید...

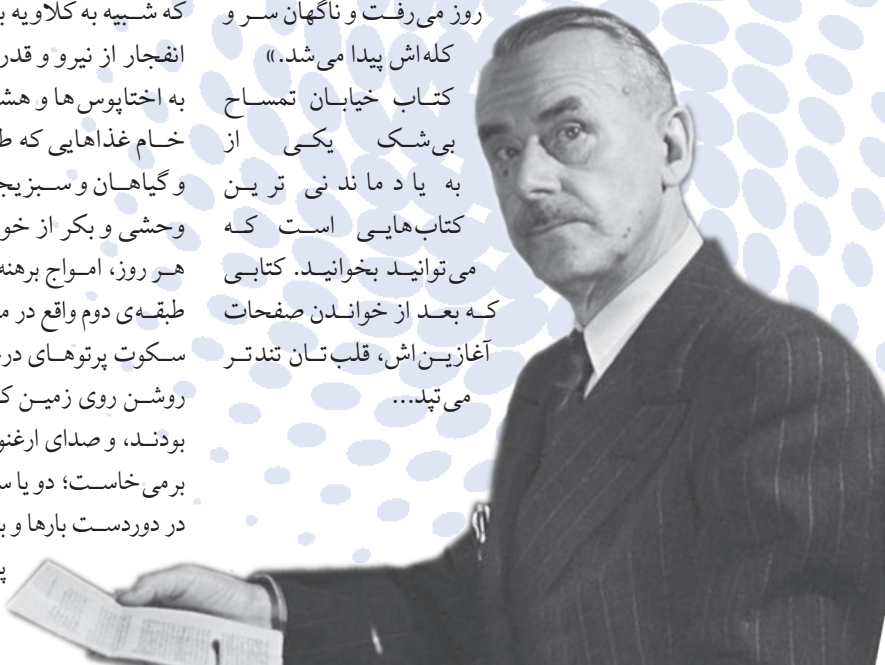
### در آن صبح‌های درخشان

در بخشی از کتاب خیابان تمساح می‌خوانیم: «در آن صبح‌های درخشان، وقتی آدلا از بازار برمی‌گشت، انگار که پومونا از میان شراره‌های روز سربرآورده باشد، سبزش پر بود از زیبایی رنگارنگ خورشید، توت‌های شفاف صورتی و تابناک و آبدار، آلبالوهای سیاه و رازآلود که عطرشان از مزه‌شان بهتر بود و زردآلوهایی که انگار بعدازظهرهای کشدار تابستان در گوشت طلایی‌شان آرام گرفته بود. آدلا از کنار شهر ناب میوه‌ها، شقه‌های گوشت را درمی‌آورد با دنده‌هایی که شبیه به کلاویه بودند، گوشت‌هایی در آستانه‌ی انفجار از نیرو و قدرت، و دسته‌دسته سبزیجات که به اختاپوس‌ها و هشت‌پای مرده می‌ماندند: مواد خام غذاهایی که طعم‌شان هنوز مشخص نبود، و گیاهان و سبزیجات برآمده از خاک که عطری وحشی و بکر از خود می‌پراکندند.

هر روز، امواج برهنه و داغ تابستانی به خانه‌ی بی‌نور طبقه‌ی دوم واقع در میدان بازار هجوم می‌آورد؛ هجوم سکوت پرتوهای درخشان در هوا و چهارگوش‌های روشن روی زمین که در اوج روپاردازی خودشان بودند، و صدای ارغنون که از عمیق‌ترین رگ‌های روز برمی‌خاست؛ دو یا سه میزان یک هم‌نوازی بر پیانویی در دوردست بارها و بارها می‌نواخت، زیر آفتاب روی پیاده‌روی سفید می‌گذاخت و در آتش سر ظهر گم می‌شد.»

شولتز می‌دانند)، در باغ عمه‌اش در حال گشت‌وگذار است؛ و از طبیعت آنجا تعریف می‌کند. جوزف در فصل بعد می‌گوید شهر را خاکستر پوشانده است؛ خانه‌ی آن‌ها یکی از چندصد خانه‌ی میدان بازار است که هیچ کدام با دیگری مو نمی‌زند. خانه‌هایی با راهروهای پیچ‌درپیچ که هر آن ممکن است در آن گم شوی. پدر جوزف بیمار است و تمام زمستان را در تخت خواب می‌گذراند. جوزف در توصیف او می‌گوید «پدرم کم‌کم داشت ناپدید می‌شد. آنقدر که ضعیف شده بود؛ اما یک روز شروع به لرزیدن کرد و بعد از آن حال عمومی‌اش رو به بهبود رفت. او گاهی اوقات قهقهه‌های بلندی می‌زد بعد هر از گاهی ناپدید می‌شد، مادرم او را صدا می‌زد: جیکوب؛ و او از یک جایی با سر و صورت خاکی، سر و کله‌اش پیدا می‌شد. این ناپدیدشدن‌ها روز به روز بیشتر می‌شد. طوری که پس از مدتی ما دیگر او را جزئی از خانواده خود نمی‌دانستیم او برای چند روز می‌رفت و ناگهان سر و کله‌اش پیدا می‌شد.»

کتاب خیابان تمساح بی‌شک یکی از بهترین کتاب‌هایی است که می‌توانید بخوانید. کتابی که بعد از خواندن صفحات آغازین‌اش، قلب‌تان تندتر می‌تپد...





بود که در نهایت هم به دست همین نیروهای نازی کشته شد.

گزیده‌ای از نظرات خوانندگان درباره خیابان تمساح کتاب خیابان تمساح اثر برونو شولتز توجه مخاطبان زیادی را به خود جلب کرده است. خوانندگان زیادی در سراسر دنیا نظرشان را درباره‌ی این کتاب در سایت گودریدز ثبت کرده‌اند که گزیده‌ای از این نظرات در ادامه می‌آید.

بر اساس گزارش اینستا، «کتابی عجیب و غیرقابل پیش‌بینی. ژانر کتاب شبیه رئالیسم جادویی است اما قدیمی‌تر و افسانه‌ای‌تر از داستان‌های تیره‌ی گارسیا مارکز است. کمی هم شبیه داستان‌های کافکا است اما انرژی بیشتری دارد و بیشتر با زندگی گره خورده است.» «تخیل برونو شولتز مانند هیچ‌کس دیگر نبود. استعاره‌ها، تشبیهات و شخصیت‌هایش، خواننده را به اندازه تابلوی شب پرستاره‌ی ون‌گوگ درگیر می‌کند؛ و فضایی سوررئال به وجود می‌آورد.»

اگر از علاقه‌مندان ادبیات داستانی هستید، می‌توانید به سایت نشر خوب سر بزنید. در این سایت بخش کتاب‌ها به آثار منتشرشده در انتشارات خوب اختصاص دارد. با استفاده از دسته‌بندی‌های «داستان» و «ناداستان» می‌توانید در زمان کمتری آثار منتشرشده در این نشر را بررسی کنید.

## جهانی که شولتز پشت سر گذاشت

جهان داستان‌های برونو شولتز، جهان کودکی‌های اوست که از فیلتر ذهن متفاوت و تخیلاتش عبور کرده است. او در دروگوییچ و در سال ۱۸۹۲ به دنیا آمد و در آپارتمانی در میدان شهر بزرگ شد؛ جایی که پدرش یک مغازه داشت. او پسری آرام و خجالتی بود. پدرش که زمان تولد برونو ۴۶ ساله بود، از بیماری رنج می‌برد. برونو همیشه سعی کرد معماری بخواند اما به خاطر بیماری مجبور شد مرخصی بگیرد؛ و بعد هم شروع جنگ جهانی در سال ۱۹۱۴ مانع درس خواندن او شد. یک سال بعد از این که پدرش مرد، تقریباً تمام دلخوشی‌های برونو از بین رفت. کسب و کار خانوادگی‌شان از رونق افتاد؛ ساختمانی که در آن بزرگ شده بود از بین رفت.

## شخصیت‌پردازی در کتاب خیابان تمساح

در کتاب خیابان تمساح چند شخصیت محدود در داستان حضور دارند. راوی که اغلب او را با نام جوزف صدا می‌کنند، پدرش جیکوب، خدمتکارشان آدلا و خیلی کم هم مادرش. نویسنده با وجود صحنه‌های ساده‌ای که در داستان وجود دارد \_آپارتمان و خیابان‌های اطراف آن\_ داستان را طوری پیش می‌برد که خواننده مدام با تغییر همین فضاهای ساده به نحوی بنیادین روبه‌رو شود.

جیکوب، شخصیت اصلی این داستان، عجیب است و گاهی اوقات ترسناک. در داستانی که او به مانکن‌ها می‌پردازد، گویی خدایی است که می‌تواند انسان را در قالب جدیدی خلق کند.

داستان‌های شولتز نظر مثبت روشنفکران لهستانی را جلب کرد و از آکادمی ادبیات لهستان هم جوایزی دریافت کرد، اما سال‌های پایانی عمرش با ترس و استرس همراه بود. ظهور دولت نازی جان بسیاری از یهودیان را به خطر انداخت؛ و شولتز هم یکی از آنان



روابط مالی و اقتصادی حاکم بر هنجارهای تولید علم بپردازد. این نویسنده در مقدمه «بهای حقیقت» علم را به مثابه یک «کسب‌وکار» تلقی می‌کند که به اعتقاد او، «مانند هر کسب‌وکار دیگری تحت تأثیر نیروهای اقتصادی و منافع مالی قرار دارد».

رسنیک در فصل نخست کتاب خود مقدمه‌ای را درباره اقتصاد علم مدرن مطرح می‌سازد و در فصل‌های بعدی به مبانی بحث خود با محوریت هنجارهای علم و عینیت علمی می‌پردازد. پول و هنجارهای علم، تضاد منافع، مالکیت فکری، انتشار اثر و تأمین بودجه پژوهش از جمله عناوینی است که در فصل‌های مختلف بهای حقیقت، توجه نویسنده را جلب کرده است. رسنیک در پایان با توجه به مباحث مطرح‌شده، توصیه‌هایی را در راستای بهبود مدیریت پیوند میان پژوهش

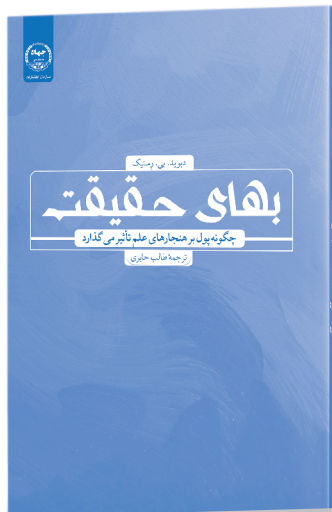


## «بهای حقیقت: چگونه پول بر هنجارهای علم تأثیر می‌گذارد؟»

«بهای حقیقت: چگونه پول بر هنجارهای علم تأثیر می‌گذارد؟» عنوان اثر تازه‌ای است که به قلم

دکتر دیوید بنجامین رسنیک و با ترجمه دکتر طالب جابری منتشر شده است. این کتاب که ترجمه فارسی آن برای نخستین بار منتشر می‌شود، از مجموعه «اخلاق عملی و حرفه‌ای» است که توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر می‌شود.

رسنیک که آثار متعددی در زمینه اخلاق علمی به چاپ رسانده، در این اثر می‌کوشد به مقوله

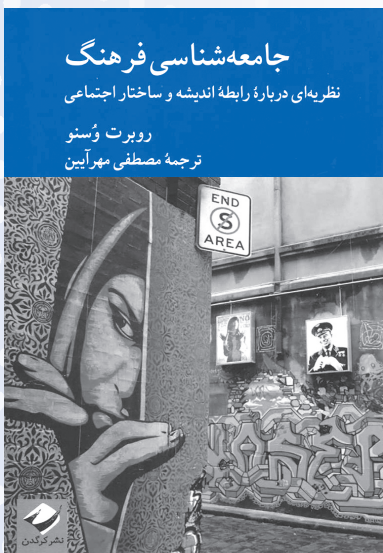


تدریس»، «سایه‌نویسی و اخلاق اصالت» و «به سوی دانشگاه فضیلت‌مند» منتشر شده است.

## «جامعه‌شناسی فرهنگ: نظریه‌ای

### درباره رابطه اندیشه و ساختار اجتماعی»

ترجمه کتاب «جامعه‌شناسی فرهنگ: نظریه‌ای درباره رابطه اندیشه و ساختار اجتماعی» اثر روبرت وُسنو، توسط مصطفی مهرآیین، در نشر کرگدن منتشر شد.



چه شرایط تاریخی‌ای زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌ای نو در جامعه می‌شود و چه عواملی فرم، محتوا و جهت‌گیری این اندیشه را شکل می‌دهد؟ در پاسخ به این پرسش، دو رویکرد کلی در جامعه‌شناسی فرهنگ قابل تشخیص است. در یک سو، جامعه‌شناسانی قرار دارند که وظیفه جامعه‌شناسی فرهنگ را تعیین‌بخش جامعه بر فرهنگ می‌دانند. در سوی

علمی و منافع اقتصادی مطرح کرده است. رسنیک نویسنده آثار متعددی از جمله «اخلاق سلامت محیط‌زیست»، «اخلاق علم»، «انجام مسئولانه پژوهش»، «اخلاق پژوهش روی سوزنه‌های انسانی» و «سیاست بازی با علم» است. ترجمه «اخلاق علم» این نویسنده پیش از این توسط دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها) منتشر شده است.

بهای حقیقت در چارچوب مجموعه «اخلاق حرفه‌ای» سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی منتشر می‌شود. از این مجموعه پیش‌تر آثاری همچون «اخلاق در فناوری شبیه‌سازی انسان»، «اخلاق تدریس»، «سایه‌نویسی و اخلاق اصالت» و «به سوی دانشگاه فضیلت‌مند» منتشر شده است.

این اثر با ترجمه روان طالب جابری روانه بازار نشر شده است. از این مترجم پیش‌تر آثار دیگری نظیر «هستی و زبان در اندیشه‌هایدگر»، «جهان و زبان در اندیشه ویتگنشتاین»، «اصل بنیاد» و «مبانی علم حساب: پژوهشی منطقی-ریاضیاتی درباره مفهوم عدد» به چاپ رسیده است.

کتاب بهای حقیقت در ۳۸۵ صفحه و ۹ فصل در قطع وزیری توسط سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی با قیمت ۶۵۰ هزار ریال منتشر شده است. علاقه‌مندان برای تهیه این اثر می‌توانند به فروشگاه سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی به آدرس تهران، خیابان انقلاب، خیابان فخررازی، تقاطع ژاندارم‌ری، ساختمان منشور دانش، طبقه همکف، پلاک ۶ مراجعه کنند و یا با شماره تلفن ۰۲۱۶۶۴۸۷۶۲۵ تماس بگیرند.

بهای حقیقت در چارچوب مجموعه «اخلاق حرفه‌ای» سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی با همکاری دفتر مطالعات فرهنگی جهاد دانشگاهی منتشر می‌شود. از این مجموعه پیش‌تر آثاری همچون «اخلاق در فناوری شبیه‌سازی انسان»، «اخلاق



این کتاب یکی از دشوارترین متون ابن عربی است که سال‌ها رنگ ترجمه کامل را به خود ندیده بود. برای درک بهتر متن، مترجم در پیشگفتار دوم کتاب یک دوره حکمت اسلامی از منظر ابن عربی را به زبانی ساده برای مخاطبان شرح داده است. انتهای کتاب نیز متن اصلی نسخه بهنساوی درج شده است.

شیخ اکبر «عنقای مغرب» را در اثبات مهدویت نوشته است. برخی شاخه‌های اهل سنت به مسأله مهدویت معتقد هستند، اما مهدویت در نظر آنها به معنای ادامه حضور جسمانی امام عصر نیست - یعنی خداوند پایان ولایت را تضمین کرده است، اما نه به معنای در قید حیات ماندن امام از چند قرن پیش.

ابن عربی اما به عنوان یک سنی مالکی مذهب اعتقاد دارد که مهدویت هم به معنای مورد قبول اهل سنت رخ می‌دهد و هم به معنای ادامه حضور جسمانی آخرین امام است. بنابراین او هم به اثبات عقاید شیعه در این مقوله می‌پردازد و هم ایده اهل سنت در این موضوع را طرح می‌کند. او در شرح مفهوم ولایت آن را به دو گونه

دیگر، جامعه‌شناسانی هستند که به استقلال فرهنگ معتقدند و فرهنگ را چیزی بیش از بازتاب صرف جامعه می‌دانند. و سنو در پژوهش خود در پی پاسخ گفتن به سه پرسش بنیادی درباره جنبش‌های ایدئولوژیک اصلاح دینی، روشنگری و سوسیالیسم اروپایی است: چه شرایطی زمینه‌ساز شکل‌گیری این جنبش‌های ایدئولوژیک در تاریخ تحول سرمایه‌داری اروپا شد؟ چه عواملی منابع و فضای اجتماعی لازم برای تولید و رشد این گفتمان‌های فرهنگی را فراهم آورد؟ و چه عواملی ساختار درونی و محتوای این گفتمان‌ها را تعیین کرد؟ آنچه پژوهش و سنو را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند این است که او پاسخش را مبتنی بر دریافتی تازه از فرهنگ (دریافت «عینی» از فرهنگ و ایدئولوژی) و ساختار اجتماعی (ساختار به‌عنوان «بانک یا ذخیره منابع») مطرح می‌کند. او در تقابل با سه نظریه تطابق فرهنگی، مشروعیت طبقاتی و محرومیت نسبی و با به چالش کشیدن مفروضات «ذهن‌گرایانه» آنها، رویکردی تازه به مکانیسم‌های رابط میان اندیشه و ساختار اجتماعی عرضه می‌کند.

## «عنقا مغرب فی ختم الاولیا و شمس المغرب»

کتاب «عنقا مغرب فی ختم الاولیا و شمس المغرب» اثر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی با ترجمه و حواشی امیرحسین الهیاری از سوی انتشارات مولی منتشر شد.

کتاب بر اساس نسخه احمد سید شریف بهنساوی، بازرس کل دعوت و تبلیغات دینی الازهر مصر، عضو هیات علمی و انجمن ادبا، ترجمه شده است.



## «معرفت‌شناسی تئوری‌های سازمان و مدیریت»

«معرفت‌شناسی تئوری‌های سازمان و مدیریت» به تلاش ابوالفضل گائینی، توسط پژوهشگاه حوزه و دانشگاه منتشر شد.

در این اثر سعی شده است تا جایگاه علم مدیریت، از دریچه معرفت‌شناسی، در بین معارف بشری بازشناسی شود و سپس به تبیین پیشینی از معرفت‌شناسی دانش مدیریت اسلامی به عنوان پیش‌فرض مهم برای ورود به این دانش، پرداخته و آبخورهای معرفتی‌ای را که این دانش از آن تغذیه می‌نماید، شناسانده گردد، تا هم توجیهی معقول برای چنین دانشی فراهم آید و هم مبادی و لوازم منطقی برای ورود به این دانش شناسایی شود. از نگاه فلسفه اسلامی معاصر، مفهوم اعتباریات، از نگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، جایگاه سترگی را به خود اختصاص داده است. مفهوم اعتباریات مساوقت مصداقی با مفهوم تکنولوژی نرم



ولایت عامه و ولایت خاصه تقسیم می‌کند. به باور او ولایت خاصه جزئی‌ه در وجود حضرت مهدی (عج) منحصر است و ولایت عامه کلیه در حضرت مسیح (ع) تمام می‌شود.

اعتقاد و نظر شیخ اما همان نظر اهل تشیع است در باب غیبت و ظهور. وی هم در این کتاب و هم به وضوح در فتوحات، اشاره کرده که معتقد به حضور جسمانی امام است؛ و رای حضور روحانی او... شیخ در این کتاب برای ورود به مبحث اصلی، به توضیح و تبیین اصول اندیشه خویش که شامل وحدت وجود، تشبیه و تنزیه و گرد آمدن اسماً ذیل کلمه الله و خلقت حقیقت محمدیه و بحث انسان کامل می‌پردازد و بعد وارد مبحث ولایت می‌شود. به باور شیخ نخستین چیزی که خداوند می‌آفریند «حقیقت محمدیه» است. حقیقتی که از ازل تا ابد جریان دارد و به اقتضای تاریخ، شصت و سه سال با کالبد محمد بن عبدالله تقارن یافته و درجه‌ای از نبوت و ولایت در او ختم شده است.

در بخشی از فصل «اثبات امامت علی الاطلاق سواي اختلافات» این کتاب می‌خوانیم: «رفیقا بدان که امامت، مقامی است که صاحب آن متبوع آید و کلامش مسموع و عهدش فرو نهاده نگردد و تیغه شمشیرش کند نشود. اگر اراده کند، عمل کند کس را یارای مقابله با دستورش نیست و تیغ تیز و سخنان دندان شکن دارد. اعتراض را به او راه نیست و هرکه کند، مجازات گردد و خداوند در او مقامات کوچک و بزرگ استوار فرموده و پیرو هر مقام او، چه کوچک و چه بزرگ، چه والا چه دون، بر پیروانش فرض است و مخالفت با آن مفسده، زیرا طریقت و اشتراک در حدود حقیقت، برابرند».



اگر یک تابلوی نقاشی وجودی تکینه دارد و دیگر تابلوهای مشابه همه جعلی به‌شمار می‌آیند، وجود شعر یا داستان چگونه است محملش کدام است؟ آیا متنی است که در نسخه‌های چاپی و دست نوشته دیده می‌شود؟ راستی متن چیست؟ چیزی ملموس و مادی است یا ناملموس و ذهنی یا هیچ کدام؟ آیا اثر همان متن است یا این دو متفاوت‌اند؟ نقد ادبی و تفسیر ادبی بدون تردید بر فهم روایت ادبی استوارند. اما فهم روایت چگونه رخ می‌دهد؟ اصلاً چگونه معنا را می‌توان برای یک اثر ادبی متصور بود؟ فهم اثر ادبی کدام معنا را نشانه می‌رود؟ آیا معنای صریح زبانی معیار است یا معنای موردنظر مؤلف یا معنایی که مخاطب باهوش تفسیری خود و بسته به سیاق سخن و عرف زبانی بر می‌سازد؟

دارد که از مدیریت تلقی به آن می‌شود. در این کتاب سعی شده از موضع اعتباریات به مقوله مدیریت و سازمان پرداخته شود تا از این طریق، احتمالاً، تبیینی قابل دفاع از امکان پی افکندن دانشی به نام مدیریت اسلامی فراهم شود. آنچه معرفت‌شناسی دینی در اختیار می‌گذارد، افزون بر تأیید برخی کاربرد روش‌ها و منابع معرفتی دیگر، با شکستن نگرش انحصارگرایانه آنها، روش‌ها و منابع دیگری را فراروی امر پژوهش قرار می‌دهد. استفاده از منابع و حیاتی، بدیل دیگری است که معرفت‌شناسی دینی ارائه می‌دهد و دانش مدیریت اسلامی، علی‌الادعاء، با تأثیرپذیری از این نوع معرفت‌شناسی، بسطی دیگر در موضوعات و روش‌های خود پیدا می‌کند.

## «زیباشناسی و ادبیات»

کتاب «زیباشناسی و ادبیات» اثر دیوید دیویس، با ترجمه عبدالله سالاروند، توسط انتشارات نقش جهان وارد بازار نشر شد.

شاید مخاطب بازانندیش ادبیات از خود پرسیده باشد که چرا نسبت به شخصیت‌های یک رمان عواطفی چون اندوه یا شادی یا خشم یا دلسوزی پیدا می‌کند، حال آنکه می‌داند این شخصیت‌ها واقعی نیستند. به راستی هنگام درگیر شدن با رمان، چه اتفاقی برای وضعیت ذهنی و شبکه باور ما می‌افتد؟ چه چیز یک روایت را باور می‌کنیم و چه چیزش را باور نمی‌کنیم؟ چرا ادبیاتی را دنبال یا حتی طلب می‌کنیم که در ما عواطف منفی برمی‌انگیزد، مگر در زندگی خود از عواطف منفی پرهیز نداریم؟ این چه پارادوکسی است که در ادبیات به آن تن می‌دهیم؟ آیا تاکنون به شیوه وجودی ادبیات، اعم از شعر و داستان، اندیشیده‌ایم؟

مروری بر یک رساله در حوزه ادبیات فارسی

## بررسی و تحلیل گفت‌وگوی بینامتنی آثار روایی سیمین دانشور با نظام فرهنگی ایران

فارسی، آشنایی زیادی با ادبیات کلاسیک ایران دارد و به همین دلیل آثار روایی او برای بررسی بینامتنی رمان با ادبیات کلاسیک فارسی مناسب است. این پژوهش سعی کرده است بر اساس نگرش ژرار ژنت به بینامتنیت، موضوع اشاره شده را به شکلی منسجم بررسی کند. نتایج حاصل از پژوهش، بازگو کننده تعاملات گسترده آثار داستانی سیمین دانشور با عناصر مربوط به جنبه های مختلف فرهنگ ایرانی شامل هویت ملی، دینی و مذهبی، ادبی و هنری و اجتماعی و سیاسی است.



«بررسی و تحلیل گفت‌وگوی بینامتنی آثار روایی سیمین دانشور با نظام فرهنگی ایران» عنوان رساله‌ای است که دکتر موسی کرمی آن را تدوین کرده است.

این رساله در مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدرس ارائه شده است. در چکیده این اثر می‌خوانیم: ارتباط بین متون مختلف و نقش متون دیگر در تکوین معنا در یک متن موضوعی است که همواره به انحاء مختلف مورد توجه بوده است. در عصر حاضر، به دلیل ظهور گفتمان‌های گوناگون و نظریه‌های معرفت‌شناسی متنوع و به دنبال آن آفرینش مکاتب دقیق علمی، نظریات مربوط به ارتباط بین متون با استفاده از مباحث جدید از قبیل نظریات نوین زبان‌شناختی، اجتماعی، فلسفی، روان‌شناختی و غیره تحول عظیمی یافت. بینامتنیت نظریه‌ای است که کریستوا آن را بر مبنای نظریه منطق مکالمه باختین مطرح کرد و متفکرانی چون بارت، ژنت، ریفاتر و بلوم در این زمینه نظریه پردازی کرده اند.

رمان فارسی ژانری نوپا در ادبیات فارسی است و ارتباط آن با پیشینه ادبی ایران موضوعی مورد بحث است. سیمین دانشور از بزرگترین رمان‌نویسان معاصر است و به دلیل تحصیلات دانشگاهی در رشته ادبیات

نگاهی به یک رساله با محوریت ترجمه

## نقد و بررسی ترجمه گرمارودی از نهج البلاغه بر پایه نظریه وینه و داربلینه



دقت و اهمیت و ارزش ادبی و فرهنگی ممتاز است. از این روست که برخلاف دیگر آثار، عمدتاً مترجمانی توانمند به ترجمه نهج البلاغه دست می‌یازند و در میان مترجمان این کتاب، نام‌هایی یافت می‌شود که زیبا درخشیده‌اند، از جمله آنها علی موسوی گرمارودی است که یکی از ترجمه‌های اخیر نهج البلاغه به نام و قلم وی به ثبت رسیده است. این اثر نیز مانند دیگر آثار ترجمه‌ای بر اساس نظریه‌های جدید درباره ترجمه، قابل بررسی است.

دکتر مقصود بخشش تینیانی در رساله‌ای با عنوان «نقد و بررسی ترجمه گرمارودی از نهج البلاغه بر پایه نظریه وینه و داربلینه» به تبیین و بررسی این موضوع پرداخته است.

این رساله در دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان ارائه شده است که در چکیده آن

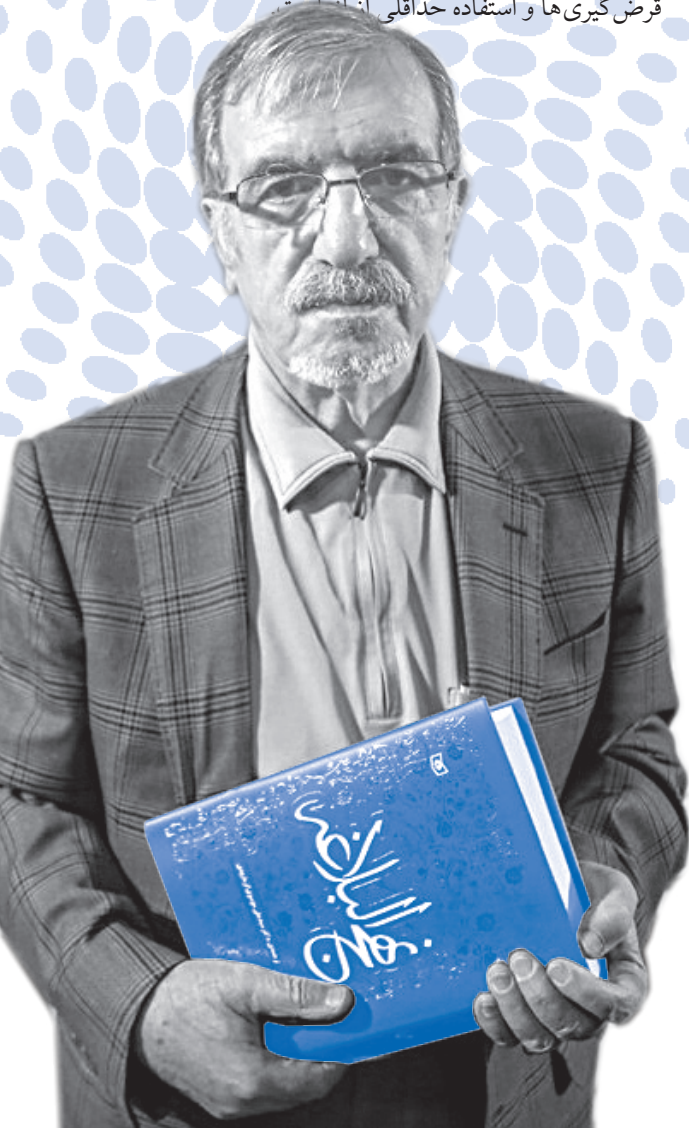
می‌خوانیم: هر ترجمه‌ای از نهج البلاغه به مثابه یک اثر ادبی مهم و برجسته‌ای است که شایسته است از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گیرد. نظر به اهمیت متن مبدأ یعنی اثر سترگ امام علی (ع)، ترجمه ارائه شده از این اثر نیز مقام و جایگاه ویژه‌ای دارد و از نظر

نظیر تلفیق و جابجایی به طور متناوب در ترجمه وی وجود دارد و این در مقابل بکارگیری اندک مؤلفه‌های ترجمه مستقیم، همچون قرض‌گیری، گرت‌برداری و تحت‌اللفظی است، هرچند مؤلفه قرض‌گیری با توجه به اشتراکات میان زبان مقصد و مبدأ گاهی اوقات بیشتر به چشم می‌آید اما روش مترجم کنار زدن قرض‌گیری‌ها و استفاده حداقلی از آنها

منظور از بررسی در ترجمه، عیب‌یابی و یافتن غلط‌های مترجم در ترجمه نیست بلکه هدف تکیه بر این نظریه‌ها جهت بررسی، و معرفی ویژگی‌ها و خصائص ترجمه‌ها می‌باشد که از جمله آنها نظریه « وینه و داربلینه » است. این نظریه برای شناخت و بررسی جامع یک ترجمه در سطح معادل‌یابی نظریه‌ای کارا، مفید و جامع است که با برشمردن اصول و مؤلفه‌های همه‌جانبه به شیوه مترجم در دو رویکرد اصلی و اساسی یعنی رویکرد مستقیم (لفظ‌مدارانه) و رویکرد غیر مستقیم (آزاد) می‌پردازد. با توجه به اینکه معادل‌یابی پایه و اساس ترجمه است، بنابراین پژوهش حاضر، نظریه وینه و داربلینه را که از مهمترین نظریه‌های معادل‌یابی است، در ترجمه گرمارودی مورد نقد و واری قرار می‌دهد.

در نظریه وینه و داربلینه هفت راهکار و مؤلفه بر شمرده شده که هر مترجمی ناگزیر از انتخاب آنها برای روند معادل‌یابی در ترجمه است، اما اینکه از چه مؤلفه‌ای بیشتر و اینکه چگونه و چسان بهره می‌برد زوایه و سبک مترجم را نشان می‌دهد. این پژوهش با بررسی ترجمه گرمارودی بر پایه نظریه وینه و داربلینه به این نتیجه رسیده است که ترجمه گرمارودی از همه مؤلفه‌ها بهره دارد، اما بهره‌گیری وی از مؤلفه معادل‌یابی و شاخصه‌های گوناگون آن بیشتر و چشم‌گیرتر است. مترجم روشی بینابین میان ترجمه مستقیم و غیر مستقیم دارد، ترجمه وی هر چند به غیر مستقیم نزدیک است که آن نیز بخاطر پرهیز از ایجاد زبان گنگ و نامفهوم در ترجمه مستقیم است نه اینکه زبانی آزاد و یله در ترجمه داشته باشد که کل معانی و سبک امام (ع) را به گونه‌ای نا متعارف به زبان مقصد بازگرداند.

بهره‌گیری از مؤلفه اقتباس با وجود اینکه در موارد متعددی در این ترجمه دیده می‌شود، اما محطاطانه و با وسواس، انجام گرفته است. همچنین سایر مؤلفه‌ها،





از چه طریق صورت می‌گیرد؟ چه صورتی از آن را می‌توان در نظر گرفت و چگونه با اقتدار کسب کرد؟ این کتاب مجموعه متنوعی از مقالات است که اهمیت پرسیدن چنین سؤالاتی را نشان می‌دهد و دانشمندان نوظهور را از رشته‌های مختلف گرد هم آورد تا اینکه بکارگیری دیجیتال‌بسم در علوم انسانی را مورد پژوهش و کاوش قرار دهند. این کتاب دیدگاه‌های نظری و عملی را در باب تاثیرات دیجیتال در عرصه علوم انسانی بررسی می‌کند و نه تنها بررسی جامع‌گفتمان گذشته و حال درباره مطالعات یا دستاوردهای آکادمیک دیجیتال بلکه مطالعات موردی نیز ارائه می‌دهد.

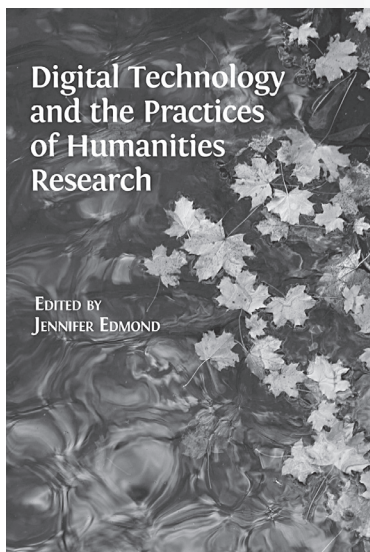
این کتاب به موقع نیروهای مختلفی را که تحت تاثیر شیوه‌های تغییر در تحقیقات علوم انسانی امروزی قرار دارند

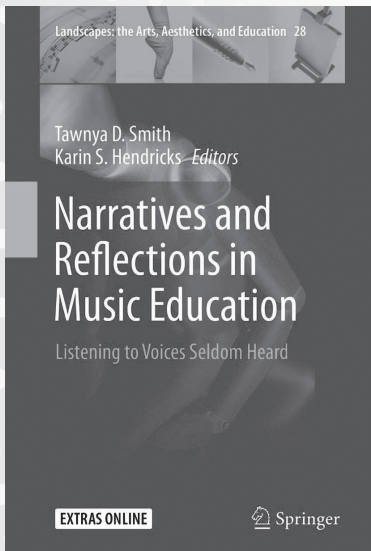


## فناوری دیجیتال و شیوه‌های تحقیق علوم انسانی

کتاب فناوری دیجیتال و شیوه‌های تحقیق علوم انسانی با ویراستاری جنیفر ادموند توسط انتشارات Open Book Publishers وارد بازار نشر شد.

این کتاب در پی این است که فناوری چگونه روی شیوه‌های تحقیق در علوم انسانی تاثیر می‌گذارد؟ دیجیتال‌بسم چگونه هویت علمی را شکل می‌دهد؟ چگونه می‌توانیم در حوزه دیجیتال صادقانه و با اعتماد گفت‌وگو کنیم؟ مطالعات یا دستاوردهای آکادمیک چیست؟





با تمرکز ویژه در مورد چگونگی مالکیت و دستیابی به فناوری توسط علوم انسانی روشن می‌کند. کتاب فناوری دیجیتال و شیوه‌های تحقیقات علوم انسانی برای محققان، دانشجویان و خوانندگان عمومی مؤثر است که علاقه مند به تغییر فرهنگ شیوه‌های تحقیق در علوم انسانی اند.



## روایت‌ها و تأملات در آموزش موسیقی: گوش دادن به صداهایی که به ندرت شنیده می‌شود

صدای حاشیه نشین‌ها در موسیقی بشنود. بخش دوم به روش‌هایی می‌پردازد که روایت ممکن است در فراتر از کتاب چاپی، مانند موسیقی، فیلم، عکاسی و قطعات نمایشی ارائه شود. این بخش شامل مباحث فلسفی در مورد تحقیق مبتنی بر هنر و زیبایی‌شناسی و همچنین نمونه‌هایی از چنین کارهایی است.

کتاب «روایت‌ها و تأملات در آموزش موسیقی: گوش دادن به صداهایی که به ندرت شنیده می‌شود» با ویراستاری تونیا دی اسمیت، کارین اس. هندریکس توسط انتشارات Springer وارد بازار نشر شد.

این کتاب نوشته برخی از معروف‌ترین نویسندگان حوزه روایت و پژوهش کیفی در زمینه آموزش موسیقی است. این تألیف دارای دامنه پژوهش بین‌المللی است و فصل‌های آن به بررسی مبانی فلسفی، نظری و روش شناختی تحقیق در روایت در آموزش موسیقی و هنر می‌پردازد. این کتاب شامل دو بخش است که هر بخش هدف مشخصی دارند. بخش اول گفت‌وگو در مورد پژوهش روایت در آموزش موسیقی است تأکید بر اینکه چگونه روایت شامل هنر گوش دادن و شنیدن دیگران است که صدایشان غالباً شنیده نمی‌شود. این بخش استادان و دانشمندان موسیقی را برای تجربه و رویارویی با داستان‌های آموزش موسیقی از چندین منظر و جهان بینی دعوت می‌کند و از یک خواننده بین‌المللی دعوت می‌کند تا در گفت‌وگوهای انتقادی با

## اخلاق پژوهش و امانت داری علمی

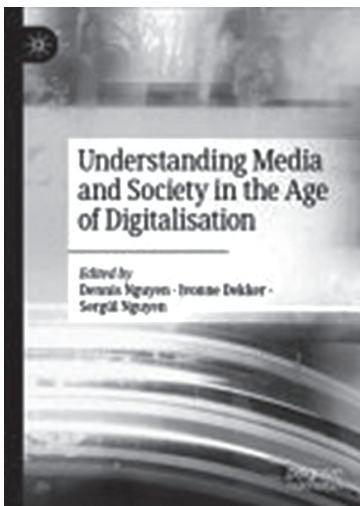
کتاب اخلاق پژوهش و امانت داری علمی اثران ایفون توسط انتشارات Springer منتشر شده است.

این کتاب گامی مهمی برای اطلاعات و چالش‌های موجود در زمینه اخلاق پژوهش و امانت علمی به‌شمار می‌رود. پوشش جامع از موضوعات مربوط به تحقیق و امانت علمی را برای محققان در رشته‌های مختلف ارائه می‌کند. این کتاب عناصر مشترکی مانند

## فهم رسانه‌ها و جامعه در عصر دیجیتال

فهم رسانه‌ها و جامعه در عصر دیجیتال اثر دنیس نگوین، ایون دکر، سرگول نگوین توسط انتشارات Springer منتشر شد.

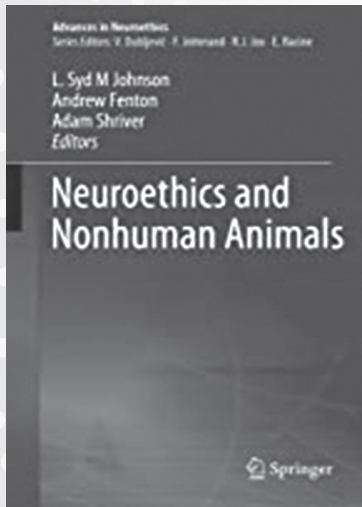
این کتاب گزیده‌ای از دیدگاه‌های بین‌المللی در حوزه بین‌رشته‌ای تحقیقات رسانه‌ای و ارتباطات با تأکید بر رویکردهای روش‌شناختی و حوزه‌های تحقیقاتی جدید است. محتوای کتاب شامل تأملاتی اساسی در مورد چگونگی انجام تحقیقات در مورد فرهنگ رسانه‌های دیجیتال به ویژه در مورد پتانسیل‌ها و محدودیت‌های تحقیق در روش‌های مختلف و استراتژی‌های تحقیق آنلاین است. این کتاب در مورد فرهنگ طرفداران دیجیتال، از طریق ارتباطات محیطی، رسانه‌های خبری، سیاست دیجیتال در هنگام درگیری‌ها و بحران‌ها تا روانشناسی رسانه‌های دیجیتال و زمینه‌های نوظهور علوم پزشکی می‌پردازد. دنیس نگوین استاد ارشد، محقق و هماهنگ‌کننده



اصل رضایت‌مندی، مباحث حفظ حریم خصوصی، مدیریت داده‌ها، کلاهبرداری و سرقت ادبی را پوشش می‌دهد که دغدغه‌های مشترک حرفه‌ها و رشته‌های تحقیقاتی است. خوانندگان این کتاب قادرند سریع‌ترین و به‌روزترین اطلاعات از موضوعات و چالش‌های موجود در این زمینه به‌دست بیاورند. این کتاب هم برای محققان باتجربه که می‌خواهند کارهای خودشان را در زمینه اخلاق پژوهش و امانت علمی ارزیابی کنند و همچنین محققان تازه‌کار برای اینکه فهمی در این مسائل پیدا کنند، سودمند خواهد بود. مهم‌ترین ویژگی این کتاب این است مشاوره و راهنمایی عملی برای محققان در طیف وسیعی از رشته‌ها و حرفه‌هاست تا به سؤالات دشوار مربوط به اصول، ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی مورد نیاز در حوزه تحقیقاتی‌شان دست بیاورند.

ران ایفوفن مشاور مستقل تحقیقاتی، عضو آکادمی علوم اجتماعی انگلستان، عضو آکادمی آموزش عالی و انجمن پزشکی است. کتاب‌هایش تصمیم‌گیری اخلاقی در تحقیقات اجتماعی ۲۰۱۱ و کتاب پیشرفت در اخلاق تحقیق و امانت‌داری علمی، (۲۰۱۷) است.





انسانی، دانشگاه علوم پزشکی دانشگاه ایالتی نیویورک است. او عضو بخش موسسه مغز و اعصاب و نورواتیک است و نویسنده کتاب Routledge Neuroethics و بنیانگذار گروه اخلاق زیستی حیوانات انجمن آمریکایی زیست‌شناسی و انسان‌شناسی است. اندرو فنتون، دانشیار فلسفه در دانشگاه دال هوزی است. وی دارای مقالات ژورنالی متعددی در مورد نورواتیک حیوانات و اخلاق تحقیقاتی حیوانات است. آدام شریور پژوهشگر در مرکز اخلاق عملی آکسفورد و مرکز سلامتی اخلاق و علوم انسانی در دانشگاه آکسفورد است. وی تاکنون مقالاتی را در رابط و نسبت اخلاق حیوانات و علوم اعصاب در ژورنال‌هایی چون روانشناسی فلسفی، روانشناسی، عصب‌شناسی، فصلنامه اخلاق پزشکی کمبریج و نشریات اخلاق کشاورزی و محیط زیست منتشر کرده است.

فارغ‌التحصیلی طراحی داده محور (MA) و تجارت خلاق (BA) در دانشگاه علوم کاربردی اوترخت، هلند است. ایوون دکر، مدرس ارشد و متخصص آموزش در دانشگاه علوم کاربردی اوترخت، هلند است. سرگول نگوین کاندیدای دکترا در مطالعات رسانه و ارتباطات در دانشگاه گالاتاسارای، ترکیه است.



## نورواتیک و حیوانات غیر انسانی

کتاب نورواتیک و حیوانات غیر انسانی نوشته ال. سید. ام جانسون، اندرو فنتون، آدام شریور از سوی انتشارات Springer منتشر شده است. این کتاب در زمینه اخلاق حیوانات، مطالعات عصب‌شناسی حیوانات و نورواتیک است. هدف این کتاب بسط مباحث مربوط به اخلاق حیوانات و نورواتیک و با مرتبط کردن موضوعات مختلف همچون فلسفه ذهن و مطالعه علوم عصبی ذهن حیوانی و اخلاق حیوانی است. مسأله این کتاب با محور عصب‌شناسی حیوانی در مورد وضعیت اخلاقی حیوانات، ذهن و هوشیاری حیوانات، درد حیوانات است. این کتاب اثر بین رشته‌های است و دیدگاه‌های مختلفی را در مورد سؤالات گسترده مطرح می‌کند که چگونه علوم اعصاب می‌تواند در درک ما از ذهن حیوانات و بحث درباره وضعیت اخلاقی آنها کمک کند. تمام فصل‌ها این کتاب توسط دانشمندان برجسته در فلسفه، علوم اعصاب، رفتار حیوانات، زیست‌شناسی، نورواتیک نوشته شده است که طیف وسیعی از موضوعات و مباحثی در حوزه‌های بین رشته‌ای را در دستور کار دارد.

ال جانسون، استادیار مرکز زیست‌شناسی و علوم

## آشنایی با ناشران دانشگاهی جهان

## نگاهی به انتشارات دانشگاه ادینبورگ

مشخص به منظور افزایش کتاب درسی و فروش دیجیتال با تمرکز ویژه بر قانون تحت اختیار گرفته است. انتشارات دانشگاه ادینبورگ طیف وسیعی از آثار تحقیقاتی را منتشر می‌کند که شامل تک‌نگاری‌های علمی و آثار مرجع و همچنین مطالبی است که به صورت آنلاین در دسترس است. این ناشر همچنین کتاب‌های درسی را برای دانشجویان و مدرسين منتشر می‌کند. انتشارات دانشگاه ادینبورگ بیشتر در زمینه علوم انسانی و علوم اجتماعی کتاب و نشریه علمی منتشر می‌کند.

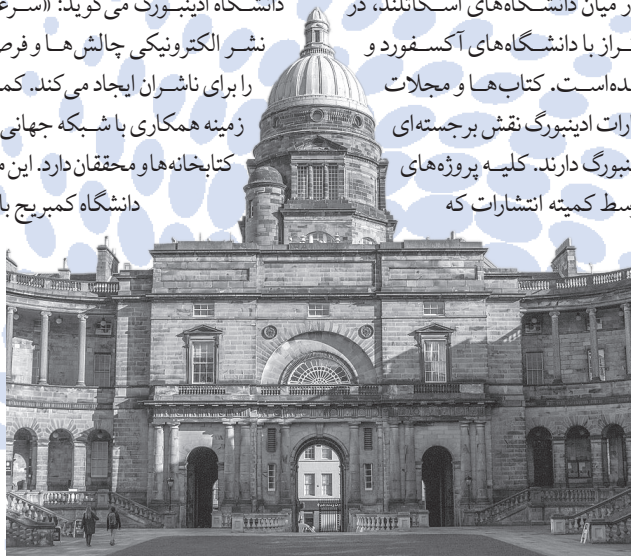
انتشارات دانشگاه ادینبورگ به پلتفرم آنلاین انتشارات دانشگاه کمبریج ملحق شده است. تیموتی رایت، مدیر انتشارات دانشگاه ادینبورگ می‌گوید: «سرعت بی‌سابقه تغییر در نشر الکترونیکی چالش‌ها و فرصت‌های قابل توجهی را برای ناشران ایجاد می‌کند. کمبریج تجربه زیادی در زمینه همکاری با شبکه جهانی موسسات دانشگاهی، کتابخانه‌ها و محققان دارد. این ملحق شدن به انتشارات دانشگاه کمبریج باعث می‌شود انتشارات

ادینبورگ به نوآوری در نحوه فروش کتاب و ژورنال‌های خود با استفاده از یک بستر آنلاین ضمن حفظ مشخصات فردی و مارک تجاری خود، ادامه دهد.

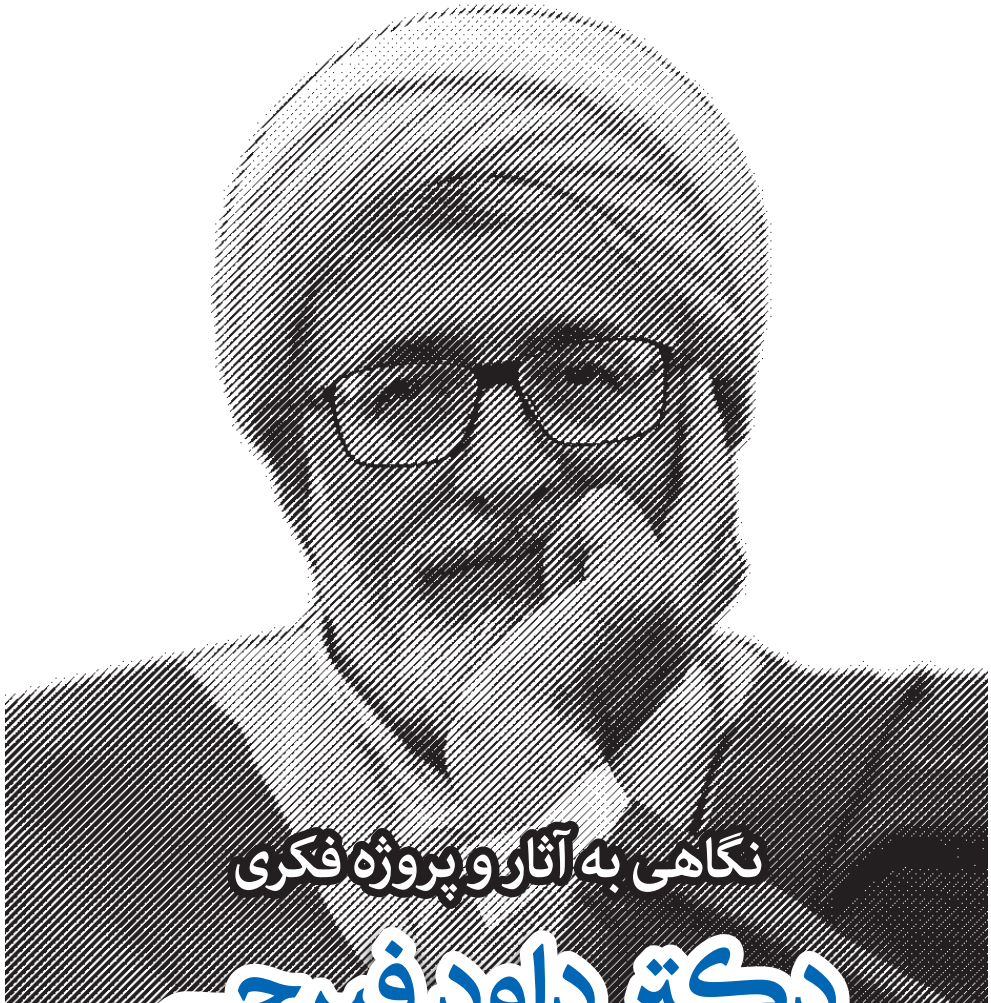
انتشارات دانشگاه ادینبورگ، ناشر علمی کتب و ژورنال‌های دانشگاهی، مستقر در ادینبورگ اسکاتلند است. این انتشارات در دهه ۱۹۴۰ تأسیس و در سال ۱۹۹۲ به یک شرکت متعلق به دانشگاه ادینبورگ تبدیل شد. دانشگاه ادینبورگ دانشگاهی بسیار مطرح و پربسامت در ادینبورگ اسکاتلند است. این دانشگاه در سال ۱۵۸۳ تأسیس شده و از مطرح‌ترین دانشگاه‌های دنیا محسوب می‌شود. این دانشگاه دارای ۲۲ دانشکده در سه بخش هنر و علوم اجتماعی، پزشکی و مهندسی است.

دانشگاه ادینبورگ با حدود ۴۷۰۰۰ متقاضی در سال، عنوان سومین دانشگاه محبوب بریتانیا با توجه به تعداد متقاضی را دارد. این دانشگاه در میان دانشگاه‌های اسکاتلند، در جایگاهی مهم و هم‌تراز با دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج رتبه‌بندی شده است. کتاب‌ها و مجلات منتشر شده توسط انتشارات ادینبورگ نقش برجسته‌ای در اعتبار دانشگاه ادینبورگ دارند. کلیه پروژه‌های انتشارات پیشنهادی توسط کمیته انتشارات که

متشکل از استادان دانشگاه است، ارزیابی و تصویب می‌شود. در نوامبر ۲۰۱۳، دانشگاه ادینبورگ انتشارات دانشگاه داندی را با مبلغی، با هدف



## پرونده ویژه



نگاهی به آثار و پروژه فکری

# دکتر داود فیرحی

در آخرین روزهای آماده‌سازی این پیش‌شماره از «نوشتار» خبری منتشر شد که همه ما را در بهت فروبرد: حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی درگذشت. خبر این ضایعه دردناک و جانکاه لاجرم تلخی این ایام ملال‌انگیز را به کاممان تلخ‌تر کرد. بر آن شدیم تا به پاس خدمات ارزنده این استاد برجسته دانشگاه تهران، به سهم خود و قدر و سعمان، به مقام علمی این استاد ادای احترام کنیم. پرونده ویژه این پیش‌شماره از «نوشتار» به این استاد فقید و آثار ارزشمند او اختصاص یافته است.

به بهانه درگذشت دکتر داود فیرحی

## «فیرحی» که بود و چرا این روزها همه از او می‌گویند؟

او معتقد بود فقه مهم‌ترین دانش بیرون آمده از دل فرهنگ و سنت ایران در سده‌های گذشته بوده است

جواد هاشمی

از سال ۱۲۸۵ و همزمان با پیروزی انقلاب مشروطه و امضای حکم تاسیس مجلس از سوی مظفرالدین شاه، تلاقی و درگیری سه نهاد مهم تاریخی در ایران، وارد عصری جدید شد. نهاد نخست، استبداد شاهی بود که در تاریخ چند هزار ساله کشور، همواره و با چهره‌های متفاوت، حیات خود را حفظ کرده بود، دوم نهاد روحانیت شیعه که به طور خاص از دوره صفویان، بدون محدودیت و تقیه، حضور خود را در شئون مختلف زندگی مردم ایران ادامه می‌داد و ضلع سوم و جدیدترین عضو وارد شده، جریان‌های روشنفکری و متأثر از فضای غرب بودند که شاید بتوان نخستین نشانه‌های حیاتشان را به دوران ولایت‌عهدی عباس میرزا در تبریز نسبت داد و در تهران تاسیس دارالفنون و تلاش برای تحصیل علوم غربی را تداوم‌بخش حیات آنها دانست.

انقلاب مشروطه، محل تلاقی این سه ضلع از جامعه ایرانی بود. روشنفکران با استفاده از نظریات غربی و شناخت ابتدایی که از تاریخ کشورهای رو به توسعه پیدا کرده بودند از لزوم مشروطه‌شدن سلطنت در ایران گفتند و با پیروزی در گام نخست، شاه بیمار



در فراز چهارم نماز میت، امام جماعت و به تبعیت از او اقتدا کنندگان، پس از تقاضای غفران برای درگذشته، جمله‌ای را می‌گویند که شاید برای گناهکاران آخرین روزنه امید و برای پاکان، تصدیق نهایی باشد: اللَّهُمَّ اِنَّا لَا نَعْلَمُ مِنْهُ اِلَّا خَيْرًا. خدایا بدان که ما از او جز نیکی ندیدیم. در تمام ساعت‌هایی که از خبر تلخ درگذشت داود فیرحی - استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - گذشته، این جمله ناخودآگاه و در میان تمام کسانی که تاکنون حتی یک بار او را دیده‌اند، در حال تکرار است؛ اتفاقی که بیش از هر زمان دیگری این سوال را به وجود می‌آورد که فیرحی که بود و استاد یک رشته تخصصی در یکی از دانشکده‌های دانشگاه تهران چه کاری می‌تواند انجام دهد که به چنین جایگاهی برسد؟

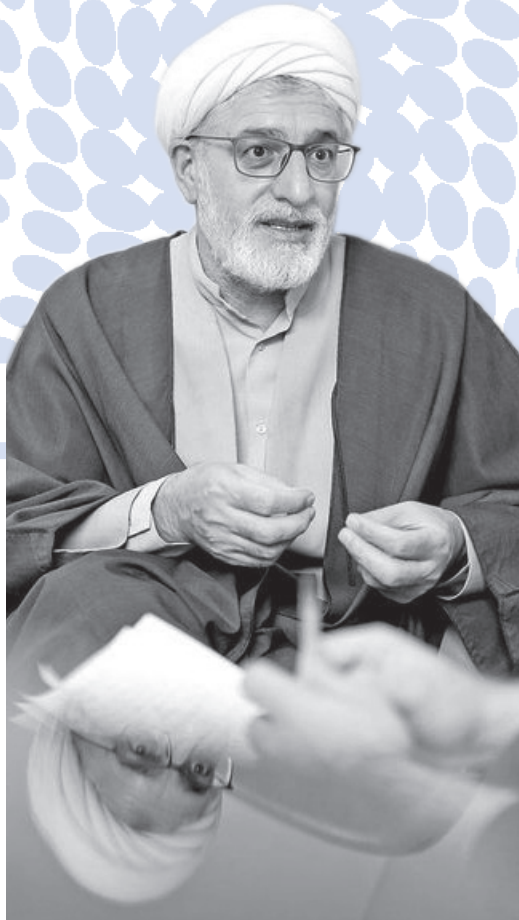
انقلاب مشروطه با انقلابیون هم‌نظر ماند و در طرف دیگر، شیخ فضل‌الله نوری ایستاده بود که برخی اصول به‌تصویب‌رسیده در قانون اساسی مشروطه را بدعت در دین اسلام و غیرقابل مذاکره تلقی می‌کرد. محل ورود داود فیرحی به مباحث اندیشه سیاسی و تاریخ سیاسی ایران، همین نقطه بود؛ جایی که با وجود گذشت بیش از ۱۰۰ سال، هنوز پاسخ بسیاری از سوال‌ها نامشخص است و اختلاف چه میان روحانیون و چه میان روحانیون و روشنفکران ادامه دارد.

داود فیرحی از هر نظر مناسب‌ترین فرد برای کنکاش در این موضوع و تلاش برای پیدا کردن راه حلی جدید در این مباحث بود. فیرحی در سنین جوانی با درک این موضوع مهم که برای کنکاش در این مباحث تاریخی راهی جز شناخت هم‌زمان از هر دو حوزه علوم انسانی غربی و علوم حوزوی وجود ندارد، از ابتدای دهه ۶۰

و در شرایطی که تنها ۱۸ سال داشت، وارد حوزه علمیه زنجان شد و پس از آن با کوچ به حوزه علمیه قم، تا سال ۸۰، دروس حوزه را تا سطح خارج ادامه داد. این پشتوانه قدرتمند به فیرحی امکان آن را داد با مذاقه در آثار حوزوی و متون دست اول اسلامی، شناختی کامل از این مباحث پیدا کند. استاد فقید اندیشه سیاسی ایران و اسلام، به خوبی درک کرد که صرف شناخت از مباحث حوزوی،

قاجار را مجبور کردند حکم به محدودشدن برخی از قدرت‌های خود بدهد. در این بین اما جامعه مسلمان ایران که تحت تاثیر روحانیون سرشناس بود، با یک ابهام و سوال جدی مواجه شد: «اگر بناست قانون اساسی مشروطه بر اساس آنچه که در کشورهای غربی نوشته شده، تدوین و تصویب شود، احکام اسلام در کجای این معادله قرار خواهد گرفت؟» به عبارت دیگر، اگر مجلس مشروطه قانونی را تصویب کرد که این قانون در تضاد با احکام اسلامی بود، حکم نهایی را چه کسی خواهد داد؟ در چنین بستری بود که سرانجام اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه، معروف به «اصل طراز» به تصویب رسید و در چارچوب آن بنا شد هیأتی پنج‌نفره از علمای شیعه، وظیفه نظارت بر قوانین مجلس را پیدا کنند.

هرچند به نظر می‌رسید با اضافه‌شدن این متمم، لااقل اختلاف نظرها میان علما و نمایندگان مجلس به راه حلی نهایی رسیده اما در عمل مشخص شد پیدا کردن پاسخ برخی از سوالات در عرصه عمل، به بحث‌ها و گمانه‌زنی‌های فراوان احتیاج دارد؛ بحث‌هایی که در همان دوران، دو قطب متفاوت در میان روحانیت شیعه به وجود آورد. یک سوی ماجرا علامه نائینی قرار داشت که از پیوند دموکراسی و اسلام سخن می‌گفت و در بسیاری از مراحل



کتابی که هر چند نخستین اثر یک محقق تازه متولد شده در فضای آکادمیک ایران بود اما نشان از آن داشت که فردی قدرتمند پا به این عرصه گذاشته است.

فیرحی جزء معدود افرادی بود که در فضای سیاسی ایران، پروژه فکری مشخصی داشت. او به «ایران» می‌اندیشید اما بر خلاف بسیاری از منادیان پروژه فکری ایران، به هیچ حزب، گروه یا نحله فکری خاصی تعلق نداشت. خاص بودن کار فیرحی نیز از دل همین عدم تعلق بیرون می‌آید. فیرحی معتقد بود فقه، مهم‌ترین دانش بیرون‌آمده از دل فرهنگ و سنت ایران در سده‌های گذشته بوده است و از دل فقه باید راه‌حل‌های جدید را بیرون آورد.

نگاه تاریخی فیرحی به مدرنیته در غرب نیز به جمع‌بندی می‌رسید که موبد فرضیه اصلی او بود. فیرحی می‌گفت دنیای توسعه‌یافته امروز غرب، در جایی حرکت خود در مسیر تجدد را آغاز کرد که گفت‌وگو میان سنت مسیحی و ادبیات جدید شکل گرفت. از نظر او، جان لاک، متفکر انگلیسی که بسیاری او را پدر لیبرالیسم می‌دانند، نه از دعوا با کلیسا که در گفت‌وگو با کلیسا به راهکارهای جدید رسید و به این ترتیب دنیای مدرن را نه در ضدیت با مسیحیت که باید آن را نتیجه تفکر عمیق در مسیحیت و بیرون‌کشیدن مقدمات دموکراتیک از دل ادبیات مسیحی دانست. فیرحی معتقد بود از دل فقه نیز می‌توان به تزه‌های جدیدی رسید که در نتیجه آن سوالات بی‌پاسخ در دهه‌های اخیر، جوابی قابل اتکا پیدا خواهند کرد.

فیرحی با در نظر گرفتن این فرضیه کلان به سراغ طرح خود رفت و در سال‌های بعد کتاب‌هایی که نوشت و پژوهش‌هایی که رهبری کرد، با نیم‌نگاهی به همین طرح کلی تدوین شدند. «فقه و سیاست در ایران معاصر»، «فقه سیاسی و فقه مشروطه» و «فقه و حکمرانی حزبی»، بخشی از کتاب‌هایی است که او

برای پاسخ‌دادن به سوالات روز سپهر سیاسی ایران کافی نیست و از این‌رو همزمان با درس حوزوی، تحصیلات خود در رشته علوم سیاسی دانشگاه تهران را آغاز کرد. فیرحی از سال ۶۶ تا ۷۸ دانشجوی دانشگاه تهران بود و در کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری از این دانشگاه فارغ‌التحصیل شد تا به یکی از معدود کسانی در محیط دانشگاهی ایران تبدیل شود که شناختی همزمان از علوم سیاسی مدرن و علوم حوزوی داشت؛ شناختی که به تصریح تمام اساتیدش در سطح کمال، رشد کرده بود.

### فیرحی جزء معدود افرادی بود که در

### فضای سیاسی ایران، پروژه فکری

### مشخصی داشت. او به «ایران»

### می‌اندیشید اما بر خلاف بسیاری از منادیان

### پروژه فکری ایران، به هیچ حزب، گروه

### یا نحله فکری خاصی تعلق نداشت.

### خاص بودن کار فیرحی نیز از دل همین

### عدم تعلق بیرون می‌آید. فیرحی معتقد بود

### فقه، مهم‌ترین دانش بیرون‌آمده از دل

### فرهنگ و سنت ایران در سده‌های گذشته

### بوده است و از دل فقه باید راه‌حل‌های

### جدید را بیرون آورد

فیرحی معتقد بود فقه در تاریخ ایران، مبنایی بسیار مهم برای قانون‌گذاری و تبیین امور مردم و جامعه بوده و اگر بناست امروز راه حلی برای پیدا کردن سوالات اندیشه سیاسی ایران باشد، باید به فقه بازگشت و اصول موجود در آن را به بررسی گذاشت. در چنین فضایی بود که نخستین کتاب فیرحی که رساله دکتری او بود با نام «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» منتشر شد؛

فیرحی اختصاص داشت و جواد طباطبایی در آن، با بررسی صحبت‌ها و فرضیه‌های فیرحی بسیاری از آنها را با قاطعیت رد کرد. طباطبایی که به زبان تند در نقد مشهور است، در حالی به سراغ فیرحی رفت که بسیاری در ایران از او به خوش‌نامی یاد می‌کردند و همین امر سبب شد این گمانه‌زنی به وجود آید که پاسخ شاگرد به استاد نیز بسیار جدی خواهد بود. فیرحی اما به موضع‌گیری‌های استادش واکنش جدی نشان نداد و این‌که گفت «استاد، شاگرد را چوب زده است»؛ این شاید نشانه‌ای برای درک ویژگی‌های شخصی فیرحی بود.

او به عنوان یکی از معدود اساتید معمم در دانشگاه تهران در سال‌های گذشته بارها مورد طعنه و بدگویی کسانی قرار گرفت که می‌گفتند علوم حوزوی را نمی‌توان با دانشگاه جمع کرد و از این‌رو راه فیرحی از ابتدا در بن‌بست قرار دارد. او در برابر هیچ‌یک از این انتقادات و کنایه‌ها پاسخی نمی‌داد و همین امر کلاس‌های درس او را به یکی از پرطرفدارترین کلاس‌های دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران تبدیل می‌کرد. در کلاس‌های استاد، دانشجویانی با تفکرات مختلف و وابسته به گروه‌های فکری از طیف‌های گوناگون حاضر بودند و هر جا کار به بحث و مناظره جدی می‌کشید، استاد با سعه صدری مثال‌زدنی تمام صحبت‌ها و حتی غرهای دانشجویان را می‌شنید و تلاش می‌کرد به آنها پاسخ دهد.

پاسخ فیرحی نیز با بسیاری از اساتید هم‌رده‌اش متفاوت بود. فیرحی استادی ملبس به لباس روحانیت بود اما هیچ اصراری به لزوم هدایت دانشجویان به سمت تفکراتش نداشت. در واقع او معتقد بود از دل بحث و جدل است که راه برای تفکرات جدید باز می‌شود و حتی در برابر نقدهایی که در مسیر کتاب‌هایش وجود داشت نیز از این می‌گفت که اگر فکری درست باشد، خواهد ماند و اگر نه، فراموش

در سال‌های گذشته روی آنها کار کرد.

او ارادت خاصی به میرزای نایینی داشت و معتقد بود کنکاش در اندیشه او می‌تواند به پیدا کردن پاسخ جدید در حوزه فقه سیاسی کمک کند. کتاب ارزشمند «آستانه تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله علامه نایینی» که جزء آخرین کارهای فیرحی بود، بازخوانی و تشریح کتابی بود که در دوره فقه مشروطه نقشی بسیار کلیدی ایفا کرد و فیرحی با کتاب خود، تلاش کرد بار دیگر توجه جامعه دانشگاهی کشور را به این کتاب جلب کند.

فیرحی در حال فراهم کردن مقدمات چپ‌نیش پازل فکری خود بود که کرونا او را به کام مرگ کشاند. آن‌طور که بسیاری از اساتید علوم سیاسی و علوم انسانی کشور تصریح کرده‌اند، دانشگاه ایران از نعمت وجود او محروم شد؛ آن هم در زمانی که به نظر می‌رسید او به اوج پختگی در اندیشه‌اش نزدیک شده بود و درخت تفکراتی که برای آن بیش از سه دهه وقت گذاشته بود، پیش از بار دادن، از حرکت ایستاد.

جدای از اندیشه و تفکرات او که قطعا در سپهر سیاسی و آکادمیک ایران برای دورانی طولانی باقی خواهد ماند، شخصیت و منش فیرحی نیز مانند فعالیت‌های علمی او، ستودنی و مثال‌زدنی بود. فیرحی در دوران دانشجویی از محضر اساتید به نام ایران نظیر سید جواد طباطبایی و حسین بشیریه بهره برد؛ اساتیدی که در سال‌های بعد بنا به دلایل مختلف، دیگر در دانشگاه تهران نبودند اما او هرگز حرمت شاگردی آنان را فراموش نکرد. اوج درک او از رابطه استاد و شاگردی چند ماه قبل خود را نشان داد. سید جواد طباطبایی در یکی از کتاب‌های اخیر خود به نام «ملاحظات درباره دانشگاه»، به نقد جدی فضای آکادمیک و دانشگاهی ایران پرداخت و بسیاری از مسیرهای طی شده در سال‌های اخیر در حوزه علوم انسانی را به طعن و کنایه گرفت. یکی از مهم‌ترین فصول این کتاب به اندیشه

منتشر شده به خوبی جایگاه و مقام او را نشان می‌دهد. اندیشه، مردنی نیست و فیرحی نیز با آثاری که از خود به جای گذاشته و دانشجویانی که تربیت کرده، همواره بر تارک علوم انسانی ایران خواهد درخشید. اگر روزگاری بلای جهانی کرونا کنار رود و سایه شوم این ویروس از سر میلیاردها انسان کم شود، دیگر شرایط مانند قبل نخواهد بود زیرا ایران در کنار دادن هزاران قربانی در این بیماری، یکی از بزرگ‌ترین اساتید معاصر خود را از دست داده و فردی که نه در تبلیغات و شعار که در عرصه عمل، وحدت میان حوزه و دانشگاه را معنا کرده بود، دیگر در میان ما نفس نمی‌کشد.

در سال‌های گذشته، به نام دکتر فیرحی یک کانال تلگرامی فعالیت می‌کرد که بخشی از تدریس‌های جدید و صحبت‌های او را منتشر می‌کرد. این کانال چندی قبل از زیر چاپ بودن کتاب جدید فیرحی با نام «مفهوم قانون در ایران معاصر» خبر داده بود؛ کتابی که احتمالاً در آینده نزدیک به بازار خواهد آمد تا نشان دهد استاد، دانشجویان و شاگردانش را حتی پس از مرگ نیز تنها نگذاشته و هنوز برای آنها محلی جدید برای اندیشه و کند و کاو تدارک دیده است. کانال تلگرام فیرحی از سوی فرزندش اداره می‌شد و او در رثای پدر نوشته: دیگر پدر، تنها با مهربان‌ترین مهربان‌هاست...

می‌شود و ورود به دعوای غیرعلمی به ماندگاری تفکراتش کمکی نمی‌کند.

فیرحی در طول تمام سال‌های گذشته خود را از دو جریان خطرناک برای فضای دانشگاهی کشور دور نگه داشت. او با وجود تخصصی که در حوزه فقه داشت، هرگز وارد عرصه‌های اجرایی و سیاسی نشد و حتی در برابر پیشنهادهای دانشجویانش برای نامزدشدن در انتخابات مجلس خبرگان نیز این‌طور پاسخ می‌داد که رسالتش در دانشگاه تعریف می‌شود و هرگز تن به کارهای سیاسی نمی‌دهد.

فیرحی در عرصه علمی نیز همین موقعیت را داشت. با وجود آنکه از علوم نوین سیاسی بهره داشت و بر آنها مسلط بود، هیچ‌گاه خود را درگیر تفکرات حزبی یا مبانی گروهی نکرد. او از سوی به دانش نظریه‌پردازان قرون گذشته غرب مانند لاک، هابز و روسو مسلط بود و هم در کتاب‌های خود از روش‌شناسی متفکران مدرنی مانند فوکو استفاده می‌کرد و از سوی دیگر در عمل، خود را ذیل هیچ‌یک از این تفکرات تعریف نمی‌کرد و از هر کتاب و تحقیقی تنها برای پیشبرد اهداف فکری خود بهره می‌برد. این وارستگی و استقلال علمی، فیرحی را به یکی محبوب‌ترین اساتید دانشگاه تهران بدل کرد. دفتر مشترک او با احمد نقیب‌زاده - استاد سابق و دوست سال‌های پایانی عمرش - محل مراجعه بسیاری از دانشجویان بود و او هرگاه در دفتر کارش حضور داشت، سوالات تمام دانشجویان را صرف نظر از تفکراتشان می‌پذیرفت و با حوصله‌ای مثال‌زدنی تلاش می‌کرد سوالات و مشکلاتشان را برطرف کند.

دور از واقعیت نیست اگر بگوییم فیرحی، «جان دانشکده حقوق و علوم سیاسی» بود. اساتید و دانشجویانی که با نظرات او به شکل قاطع مخالف بودند، همواره از منش و رفتارش به نیکی یاد می‌کردند و پس از مرگ ناگهانی‌اش موج پیام‌های تسلیت و دل‌نوشته‌هایی که از سوی نمایندگان تفکرات مختلف



در میانه سنت و نواندیشی

## مروری بر آثار و پروژه فکری استاد

### فقید داود فیرحی

داود فیرحی از معدود شخصیت‌های علمی است که در حوزه علوم انسانی ایران دارای پروژه فکری تعریف‌شده و مشخصی برای خود است

مصطفی خالق‌پور

به یاد دارم که در هنگام تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد خودم را شتابان از دانشگاه علامه طباطبایی به کلاس‌های دکتر فیرحی می‌رساندم و گاه قید کلاس‌های بی‌حاصل و بی‌ارزش خود را می‌زدم تا بهره‌ای از آن دریای معرفت بیابم. در این مسیر، هیچ‌گاه احساس خستگی و دلزدگی در من پدیدار نشد و اگر چه دانشجوی ایشان نبودم و اجباری به حضور در کلاس‌های استاد نبود، ولی همواره داوطلبانه و مشتاقانه در کلاس‌ها، نشست‌ها و درس‌گفتارهای ایشان حاضر می‌شدم. این روزها که خبر درگذشت او در کوی و برزن پیچیده و نام‌آوا بیش از گذشته بر سر زبان‌ها افتاده است، بسیاری را می‌بینم که جز اسم و سمت علمی از راهی که فیرحی گشوده بود، چندان مطلع نیستند. از این رو، بر خود دانستم تا آن اندک چیزی را که از او و از پروژه فکری‌اش می‌دانم با مشتاقان و علاقه‌مندان دکتر فیرحی در میان بگذارم. نوشتار حاضر با تألم بسیار به معرفی آثار و اندیشه دکتر فیرحی به نگارش درآمده است و اگر لغزشی در آن



نابهنگام، دلخراش، جانسوز، هولناک، غیرمنتظره، مبهوت‌کننده و امثالهم همه الفاظ و صفات کم‌جان و بی‌رمقی هستند که تلاش می‌کنند حیرانی حاصل از درگذشت داود فیرحی را برای من بیان کنند. آدم مبهوت و سرگشته می‌ماند که چگونه یک استاد، یک اندیشمند و از همه برجسته‌تر یک معلم اخلاق را به طور ناگهانی و در اوج بلوغ فکری‌اش از دست داده‌ایم.

مشاهده می‌شود، به حساب حال ناخوش این روزها بگذارید.

داود فیرحی از معدود شخصیت‌های علمی است که در حوزه علوم انسانی ایران دارای پروژه فکری تعریف شده و مشخصی برای خود است. اگر حیات فکری و تمدنی ما ایرانیان از سه لایه عظیم معرفتی/هویت‌ی (اسلام، ایران و غرب) تشکیل می‌شود، استاد فیرحی مشخصاً سازه فقهی را از لایه اسلامی‌ت تمدن ما گرفته و آن را بر مبنای مفاهیمی مأخوذ از تجدد

در حوزه سیاست، مانند دولت، قانون، پارلمان، حکومت و... «به صدا در آورده» است. پروژه فکری فیرحی همچون روایتی است که آغاز، میان و پایانی دارد. آغاز این روایت بررسی نسبت قدرت و دانش در اسلام دوره میانه است که



فیرحی با الهام از مباحث روش‌شناختی فوکو به تقدم قدرت بر دانش در جهان اسلام می‌پردازد. کتاب قدرت، دانش و مشروعیت تبلور این ایده است. میانه روایت فکری منسجم فیرحی، دولت پژوهانه است و به بررسی ایده دولت، انواع نظام‌های سیاسی، نسبت دولت‌ها با دین و متون دینی و نسبت دولت‌ها با مردم در تاریخ اسلام می‌پردازد. کتاب تاریخ تحول دولت در اسلام و نظام سیاسی و دولت در اسلام محمل این بخش از پروژه فکری فیرحی است. امتداد و انتهای این روایت نیز نسبت دین و دولت، اسلام و دموکراسی یا دانش و قدرت در اسلام و ایران است. کتاب دو جلدی دین و دولت در عصر مدرن به این نسبت‌ها در جهان اسلام می‌پردازد و کتاب‌های فقه و سیاست در ایران معاصر، فقه و حکمرانی حزبی و مفهوم قانون در ایران معاصر،

دوران پیشامشروطه، نسبت دین و دولت را در تاریخ ایران مورد مذاقه قرار می‌دهند. ایده اولیه استاد مبنی بر تقدم قدرت بر دانش، در آثار متأخر تا حدودی تعدیل می‌شود و نوعی رابطه تولید و بازتولیدی بین قدرت و دانش در این آثار قابل مشاهده است؛ به این نحو که اگرچه ساخت قدرت به اقتضای مناسبات خود، دست به تولید دانش می‌زند، اما دانش و تولیدات فکری نیز به بازتولید ساخت قدرت کمک و آن را تثبیت می‌کنند.

### ۱. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (۱۳۷۸)

این کتاب سرآغاز راه فکری و اندیشه‌ای است که مرحوم فیرحی قدم به وادی آن نهاده است؛ رساله دکتری استاد که موضوع آن، سرشت دانش سیاسی معاصر اسلام است و به شیوه‌ای تبارشناسانه آن را مورد بررسی قرار داده است. او در مقدمه کتاب، به بیان سازمان‌دهی پژوهشی کتاب می‌پردازد. نخستین بخش مقدمه که مهم‌ترین بخش معرفت‌شناختی کتاب نیز تلقی می‌شود، به بیان دودیدگاه معرفت‌شناسانه متفاوت در مطالعات اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی توجه دارد. بنا بر این تمایزگذاری معرفت‌شناختی، غالب متفکران مسلمان دوران میانه در سنتی قلم زده‌اند که به لحاظ معرفت‌شناسی در مسأله تقدم و تأخر عقل و اراده نسبت به هم، به اولویت و عاملیت عقل بر اراده و دانش بر عمل صحه گذاشته‌اند اما در کنار دیدگاه رایج قبل، عده‌ای از نویسندگان دوران میانه، به اولویت و عاملیت اراده بر عقل تأکید کرده‌اند. نقطه عزیمت تحلیلی و توصیفی کتاب قدرت، دانش و مشروعیت - همان‌طور که از اسم آن نیز پیداست - گزینش دیدگاه دوم در این مسأله معرفت‌شناختی است. دومین بخش مقدمه کتاب شامل بیان منابع مورد استفاده در کتاب بوده و خود شامل دو دسته منابع می‌شود: نخست منابعی که به وسیله نویسندگان مسلمان دوره میانه در سنت دوم معرفت‌شناسانه در باب اندیشه سیاسی این دوران به نگرارش در آمده است. نوشته‌های

دوره میانه اسلامی اثبات کند. کتاب به بررسی چگونگی پیدایش ساخت و روابط قدرت در جهان اسلام و مراحل تحول و دگرگونی آن در قالب‌های قبیله، دولت، خلافت و سلطنت می‌پردازد. هدف از نگارش این بخش از کتاب تبارشناسی پیدایش زمینه لازم جهت ایجاد گفتمان سیاسی است. نویسنده از طریق قواعد تحلیل گفتمانی به صورت‌بندی سه‌گانه از دانش سیاسی در دوره میانه پرداخته و هر یک را در ضمن یک فصل به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد.



## ۲. دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی (۱۳۸۰)

در تداوم کتاب قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، کتاب حاضر نیز به ارزیابی رابطه قدرت و دانش، به ویژه

دانش‌های دینی چون فلسفه و فقه سیاسی در جهان اسلام می‌پردازد. دکتر فیرحی در این کتاب، از منظر رابطه قدرت و دانش و به طبع آن رابطه دولت و تولیدات فکر دینی در جامعه اسلامی، سه دیدگاه را به عنوان سه فرضیه مطرح می‌کند: الف. نظریه اصالت و تقدم دانش بر قدرت؛ ب. نظریه همبستگی متقابل قدرت و دانش و ج. نظریه اصالت عمل و اراده و تقدم قدرت بر دانش.

دکتر فیرحی با مبنا قراردادن رویکرد روشی تبارشناسی فوکویی و برجسته نمودن اثر قدرت در شکل‌دهی به دانش و معرفت و تلفیق آن با آموزه‌های متفکران مسلمان در باب شکل‌دهی قدرت، همچون ابن‌خلدون و جاحظ، دیدگاه سوم را به عنوان فرضیه پژوهشی خود برمی‌گزیند و بر اساس همین فرضیه به تحلیل تکنیک‌ها، استراتژی‌ها و سازوکارهای قدرت در تولید

این اندیشمندان مواد خامی جهت بررسی‌های آکادمیک و ادعاهای نظری آن به دست می‌دهند اما در کنار این دسته از منابع، دسته دومی از منابع را می‌بینیم که جهت ترسیم و ارائه چارچوب نظری و ایجاد ابزار روش‌شناسی متناسب با دعاوی پژوهش مورد نیاز است. به لحاظ روش‌شناسی این منابع شامل آموزه‌های گادامر و فوکو است.

سومین بخش مقدمه به ارائه پرسش‌های مورد توجه در مطالعه اندیشه سیاسی دوران میانه در رهیافت انتقادی می‌پردازد و در آخرین بخش از مقدمه، نویسنده متناسب با چارچوب‌های روش‌شناسی و آموزه‌های گادامر و فوکو به بررسی چهار مفهوم اساسی مورد نیاز پژوهش خود می‌پردازد. نویسنده در بخش نخست کتاب به طور عمده دو کار اساسی انجام می‌دهد: نخست بیان روش مورد استفاده جهت مطالعه اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی و سپس به دست دادن چارچوبی راهنما برای بررسی آکادمیک این موضوع.

در مورد روش مطالعه کتاب، باید اذعان کرد که از شیوه گفتمان به مثابه روش استفاده شده است. این شیوه خود برخاسته از آموزه‌های گفتمانی زبان‌شناسانه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی گفتمانی است. نویسنده با تلفیق آموزه‌های لاکلاو و موفه با آموزه‌های فوکو، از تحلیل روش گفتمانی در سطح تعامل میان زمینه اجتماعی و فرهنگی با متن استفاده می‌کند و از این رو به آثار شرایط اجتماعی در پیدایش متن که در این جا اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی است، می‌پردازد.

مهم‌ترین هدف کتاب، بازگشت به یک پیش‌فرض تحلیل گفتمانی (قدرت مولد دانش) است. نویسنده با تکیه بر آثار متفکران اسلامی سعی در اثبات پیش‌فرض تحلیل گفتمانی در قلمرو اندیشه سیاسی اسلامی دارد تا بتواند هم افق بودن اندیشه‌های این متفکران مسلمان را با محتوای تحلیل گفتمانی نشان داده و امکان کاربرد روش‌شناسانه تحلیل گفتمانی را در باب اندیشه سیاسی

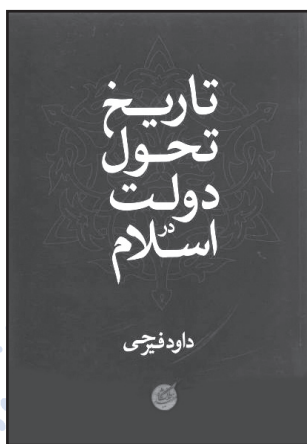
دانش‌ها و معارف اسلامی می‌پردازد. منظور از تولیدات فکر دینی در این اثر سه دستگاه معرفتی و در واقع سه نظام دانایی است. یکی در بغداد و تحت عنوان دانش سنی در مدارس به نام «نظامیه» رشد و نمو یافت؛ دیگری حوزه‌ای از دانش در شمال آفریقا است که مرکز آن الازهر بود و سومین حوزه نیز نظام دانایی شیعی دوازده امامی است. هدف اصلی این اثر انتقادی نیز برجسته نمودن رابطه نظام‌های دانایی و دستگاه‌های دانشی - معرفتی مذکور با ساخت دولت و قدرت در جهان اسلام است.



### ۳. نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱۳۸۲)

ایده و مفهوم مرکزی این کتاب نیز دولت است. نویسنده معتقد است که دولت در جامعه اسلامی، همانند دیگر

جوامع بشری، نه تنها بیانگر وجود مجموعه‌ای از نهادهاست، بلکه حاکی از وجود نگرش‌ها و شیوه‌های خاصی از اعمال و رفتار است که منحصراً مدنیت اسلامی خوانده می‌شود و در واقع جزئی از تمدن اسلامی است. به عبارت دیگر، دولت در فرهنگ اسلامی، نه امری تصادفی و اتفاقی است و نه سازمانی انفعالی و بی‌طرف که بتوان نادیده گرفت. دولت اسلامی دارای برخی



تلاش شده است مناسبات درونی این نظریه‌ها، تأثیر آنها بر یکدیگر و تأثر آنها از یکدیگر در درون تفکر اسلامی، و نیز تأثیرات برخی جریان‌های بزرگ فکری و خارج از تمدن اسلامی، از جمله تجدد غربی، در سیمای عمومی نظریه‌های نظام سیاسی در اسلام ارزیابی شود. بخش مستقلی نیز به نظریه‌های نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران اختصاص یافته است.

### ۴. تاریخ تحول دولت در اسلام (۱۳۸۶)

این اثر در مورد مباحثی، چون ماهیت دولت در جهان اسلام، تحولات قبایلی شبه جزیره عربستان قبل از اسلام، چگونگی تأسیس و ساختار دولت -

شهر پیامبر اسلام (ص) در مدینه و پیدایی و خلافت قریش بحث نموده است. همچنین سه دولت بزرگ اسلامی، یعنی دولت‌های اسماعیلی، عثمانی و صفویان به گونه‌ای مفصل مورد مطالعه قرار گرفته است. کتاب حاضر گونه‌ای

مختصات هندسی و ویژگی‌های منحصربه‌فرد است که هر چند به تدریج طی زمان شکل گرفته اما فهم کامل شکل و ساخت دولت عمدتاً نیازمند درک نظریه‌های کلامی و فقهی است که در آن این مختصات هندسی

تشکیل می دهند. او معتقد است که مشکل عمده جهان اسلام این است که مسلمانان دین را از پنجره سنت های تاریخی و مدرنیته را در زمینه غرب می بینند و این مسأله منشأ بسیاری از مسائل جوامع اسلامی معاصر شده و موجبات ناسازها و تعارضات تعیین کننده ای را فراهم نموده است زیرا از یک سو به این همانی دین و چنان سنت تاریخی باور دارند که ذاتا اقتدارگرا و تکثرگرایان است و از سوی دیگر نیاز به دموکراسی را به طور عینی حس می کنند، اما پیوند دموکراسی با غرب و غرب با استعمار، موجب تردید در



کارآمدی دموکراسی می گردد.

دکتر فیرحی سه مقوله دولت، مشارکت و مشروعیت را از منظر این ناسازها و تعارضات در تاریخ و متون اسلامی اهل سنت و تشیع بررسی می کند و قائل به تفکیک بین دوگانه های سنت - دین و غرب - مدرنیته است. او معتقد است اگر چنین تفکیکی مبنای قرار گیرد، می توان دولت را محصول قرارداد، مبنای مشروعیت را مردمی و مشارکت را کثرت گرایانه دید. فیرحی بر این باور است که متون دینی در حوزه سیاست و اجتماع تاب تفسیری بالایی دارند و نظام های سیاسی نیز، به اقتضای ساخت قدرت، وجوه اقتدارگرای متون دینی را برجسته و وجوه دموکراتیک آن را به حاشیه رانده اند.



۶. فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه (۱۳۹۱)

این نوشته قسمت نخست از مجموعه پژوهش های «فقه

دولت پژوهی است که به روش تاریخی تلاش می کند تحول دولت را در دوران صدر اسلام و دوران خلافت عثمانی نشان دهد.

## ۵. دین و دولت در عصر مدرن (دو جلد، ۱۳۸۹ و ۱۳۹۰)

دین و دولت در عصر مدرن کتابی دو جلدی است که جلد نخست تحت عنوان فرعی «دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی» منتشر و جلد دوم آن بر محور سه موضوع عمده «دولت، مشارکت و مشروعیت» در متون، اندیشه ها و جوامع اسلامی

تدوین شده است. پروبلماتیک کلان پروژه فکری دکتر فیرحی، یعنی نسبت دین و دموکراسی در جهان اسلام، در این نوشته نیز خودنمایی می کند. به نظر می رسد تحولات یک دهه پیش کشورهای عربی در نگارش این کتاب تأثیر زیادی داشته است. دکتر فیرحی بر این باور است که تحولات اخیر جوامع اسلامی هرگز رویدادهای مقطعی نیستند، بلکه ریشه در بحران های عمیق جهان اسلام دارند که از صدر نوگرایی اسلامی در سده های گذشته شروع شده و با توجه به ویژگی ها و روندهای پیچیده ای که داشتند، «اکنون» این جوامع را ساخته و شکل داده اند.

دکتر فیرحی از دیدگاه رابطه دین و دولت

و به ویژه اسلام و دموکراسی، به تحولات اخیر جوامع اسلامی پرتویی می اندازد و بر این باور است که چنین وضعیتی در درون مربعی ظاهر شده است که اضلاع آن را دین، سنت های تاریخی در جهان اسلام، مدرنیته و غرب

و سیاست در ایران معاصر» است. در این اثر بر این فرض عمومی در جهان اسلام تأکید شده است که فقه مهم‌ترین تولیدات فکری مسلمانان در حوزه دانش‌های عملی است. کتاب در راستای پاسخ‌گویی به رابطه دین و دموکراسی است و به گفته نویسنده «ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی، با تکیه بر امکانات دانش فقه» را دنبال می‌کند و از سوی دیگر، این مهم را در دستگاه فقه سیاسی اسلامی به خصوص فقه سیاسی شیعه مورد بحث قرار می‌دهد. این پژوهش درصدد نشان دادن سیر تحول فقه سیاسی شیعه در بحث حکومت کردن و رابطه آن با دموکراسی در دوران مشروطه است. نویسنده در این اثر می‌کوشد مسأله قانون و ارتباطش

با فقه سیاسی را مورد واکاوی قرار دهد و سرنوشت این گفت‌وگو را در یک‌صدساله اخیر بازگو کند. به باور او، فقه مشروطه نتوانست از نزاع میان نیروهای تجددستیز و مشروطه‌خواه جان سالم به در برد و گرایش‌های افراطی پس از آن، نتیجه این شکست بود.

فقه سیاسی و فقه مشروطه از دو بخش و نه فصل تشکیل شده است که در بخش نخست به «ماهیت فقه سیاسی؛ فقه شیعه و ماهیت امر سیاسی؛ مبانی قدیم، مسائل جدید؛ و فقه سیاسی، نوگرایی و دولت جدی» پرداخته شده است و در بخش دوم «نایبینی و فقه مشروطه؛ فقه و نهادهای دولت مشروطه؛ تحول فقه سیاسی؛ و گذار به فقه حکومت اسلامی» را مورد بحث قرار داده است.

ایده‌های این پژوهش با موضوع‌شناسی دولت در حوزه



۷. فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی (۱۳۹۳)

کتاب در چهار بخش و ده فصل سازماندهی شده است. در بخش نخست جریان‌های سیاسی - مذهبی ایران در دهه ۱۳۲۰ ترسیم شده است. سپس به زایش نخستین ایده‌ها و اندیشه‌ها درباره حکومت اسلامی نقدها و استدلال‌های معطوف به این گفتمان دینی - سیاسی در حوزه عمومی اشاره شده است.

بخش دوم کتاب، به دوگانه رادیکالیسم و نواندیشی دینی در دهه ۱۳۲۰ اشاره دارد و مختصات و بحران‌های این دورا نشان می‌دهد. در ادامه اندیشه اصلاح دینی را بر محور نویسندگان نشریه آیین اسلام مورد توجه قرار داده و سپس بر ادبیات و اعمال فدائیان اسلام در دهه ۲۰ تمرکز کرده است. نویسنده بر این باور است که دو اندیشه اصلاح و افراط مذهبی همراه همیشگی اندیشه دینی از دهه ۲۰ تاکنون بوده و جریان‌های مذهبی و حکومت‌ها را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

بخش سوم به دگرگونی در حکومت‌داری در ایران از دهه ۲۰ تاکنون اشاره دارد. «تحول در تصور حکومت در ایران»، ماهیت حکومت، دگرگونی حکومت‌داری‌ها و رابطه این دگرگونی‌ها با موضوع‌شناسی دولت در حوزه

جوادی املی و آیت‌الله مؤمن قمی انجام شده است؛ تحولاتی که به باور فیرحی به افزایش اقتدار و لاجرم به حاشیه رفتن امکانات وجوه دموکراتیک از اندیشه ولایت فقیه انجامیده است.

فیرحی با تأسی از ایده حکومت داری فوکو، بر این باور است که دگرگونی در الگوهای حکومت داری در ایران معاصر، وجه اقتداری دارند و به تبع این دگرگونی در عرف حکومت داری، نظریه و احکام فقه سیاسی نیز

از دموکراسی به اقتدار و از مدیریت نامتمرکز به مدیریت متمرکز تحول یافته است.

#### ۸. آستانه‌ی تجدد؛ در

شرح تشبیه الامه و تنزیه المله (۱۳۹۵)

این کتاب که رسالت خود را توضیح و تشریح عبارات و اصطلاحات

مغلق و پیچیده فقهی در رساله علامه نایینی تعریف می‌کند و تلاش دارد امکانات و تنگناهای چنین اثر مهمی در رابطه دین و دموکراسی، و به طور کلی دین و دولت مدرن را آشکار کند، اگر چه به ظاهر با آثار و پروژه فکری استاد همخوانی ندارد، ولی در واقع بی‌ارتباط با پروژه فکری فیرحی نیست. به باور فیرحی، علامه نایینی نواندیشی دینی است که در رساله فقهی - سیاسی خود تلاش دارد به رابطه دین و دولت مدرن بپردازد. علامه نایینی از جمله اندیشمندان پل سازی است که در تلاش برای پیوند سنت فقاهتی با موضوع جدید و دشواری چون تجدد، دموکراسی و دولت مدرن است.

فقه سیاسی موضوعات مطرح شده در این بخش‌اند. در ادامه فصول این بخش الهیات حکومت در ایران معاصر و دگرگونی الهیات حکومت از حکومت داری دموکراتیک به حکومت داری اقتداری مورد تحقیق قرار گرفته است.

پیش فرض فیرحی در این اثر چنین است که دولت در ایران ماهیت منشوری دارد و حاصل گذاری منطقی از نوعی حکومت داری سنتی به یکی از انواع حکومت‌های مدرن نیست، بلکه هر روز پیچیده‌تر شده و به اقتضای افزونه‌های متعدد و ناهمساز، تناقض درونی آن افزایش یافته است؛ بنابراین سیستم سیاسی در ایران چونان ماشینی با چندین موتور یا نیروی محرکه متفاوت است. کتاب حاضر تلاشی برای نشان دادن این ناهمسازها و تناقضات است و در ادامه سعی می‌کند که مواجهه فقه سیاسی شیعه با چنین مختصات از حکومت داری در ایران امروز را مورد بررسی قرار دهد. فیرحی برای انجام چنین کاری از امکانات نظری نهفته در مفهوم فوکویی governmentality بهره جست که استاد معادل فارسی آن را «حکومت داری» قرار داده است.

بخش چهارم مهم‌ترین بخش این کتاب است. در این بخش به رابطه فقه و حکومت در اندیشه امام خمینی (ره) اشاره شده است و نسبت نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) با سنت فقاهتی شیعه از یک سو و مردم‌سالاری و دموکراسی دینی از سوی دیگر مورد کنکاش قرار گرفته است. سپس به ایده رهبری و حکومت در آراء شهید بهشتی پرداخته شده که از دید دکتر فیرحی قائل به جمع بین ولایت فقیه، حاکمیت ملی، حزب و دموکراسی بود. در ادامه این بخش، دگرگونی نظریه ولایت فقیه، از نصب به انتخاب، و تحولات ایده انتخاب در ادبیات آیت‌الله منتظری مورد مذاقه واقع شده و در انتهای این بخش نیز به بازسازی نظریه نصب در جمهوری اسلامی ایران پرداخته شده است. این بازسازی با تکیه بر آراء آیت‌الله



## ۹. فقه و حکمرانی حزبی (۱۳۹۶)

دکتر فیرحی در مباحث و آثارش، به فقه سیاسی کلان و خرد ورود کرده است. در سطح کلان، تأملات گسترده‌ای داشته و در همین راستا نیز دو اثر با موضوع فقه و سیاست در دوره مشروطه و فقه و سیاست در دوره جمهوری اسلامی از ایشان به چاپ رسیده است. او در اثر اولش سعی داشته به نوعی فقه را با دولت مدرن آشتی بدهد و در همین راستا، دو گزاره را مطرح کرده است:

اول این که دموکراسی، در شرایطی وجود خواهد داشت که حق، به رسمیت شناخته شده باشد و در غیر این صورت، راهی برای پذیرش دموکراسی و اراده آزاد افراد نخواهیم داشت؛ دوم این که تمام فقه، تکلیف نیست و دایره حقوق، در آن بیش تر از تکالیف است و با پذیرش

این دو گزاره است که می‌توان در بستر فقه، دموکراسی را نیز پذیرفت.

در سطح خرد نیز، فیرحی به مفاهیمی مثل حزب و دولت مدرن پرداخته و کتاب «فقه و حکمرانی حزبی» را هم در همین بستر، نگاشته است. کتاب فقه و حکمرانی حزبی اگر چه امتداد منطقی انگاره اصلی استاد - یعنی مواجهه دین و فقه با دولت مدرن و ظهور پارلمان و مفهوم قانون در آثار دوره معاصر - است، اما نخستین اثر از مجموعه آثار استاد است که از سایه مباحث روش‌شناختی میشل فوکو بیرون می‌آید و از دو ابزار تحلیلی استعاره بازی و نظریه قرارداد عمومی برای تحلیل نسبت فقه و حزب در ایران بهره می‌جوید.

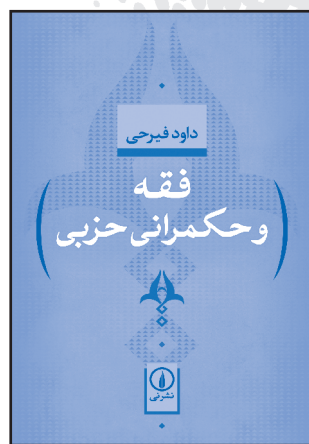
او معتقد است در ایران بعد از مشروطه، اگر چه احزاب

بزرگی تاسیس شده و مفهوم حکومت و دولت دچار تجدید شده است اما حکمرانی حزبی هیچ وقت شکل نگرفته است. حکمرانی حزبی بدین معناست که سازمان دولت، به احزاب گره خورده و چرخه سیاست‌گذاری کشور، بر روی دوش احزاب است. از همین رو در ابتدای کتاب، به موضوع‌شناسی حکمرانی حزبی پرداخته و معنای این مفهوم را تبیین کرده و نشان داده است که چنین مفهومی، به چه شکل و در کجا متولد می‌شود.

در قسمت دیگری از کتاب توضیح داده شده که چگونه دولت‌ها به سمت نظریه‌ی بازی‌ها حرکت کرده‌اند. در واقع در نظریه‌های قدیم، سیاست، ادامه جنگ بود ولی در نظریات جدید، سیاست به مثابه یک بازی است و کار حزبی هم از همین جا آغاز می‌شود؛ چرا که احزاب، در یک بازی سیاسی با سایر احزاب، سعی می‌کنند دولت را در اختیار بگیرند. سپس به این مسأله پرداخته که چطور در این بازی، دولت - که در دنیای مدرن، بیش تر معطوف به حقوق افراد و نه تکالیف آن‌ها در مقابل دولت است - ایفای نقش می‌کند.

این اثر در ادامه به این مسأله پرداخته که بخش بزرگی از مباحث مربوط به حزب، از دیدگاه حکم‌شناسانه، ذیل احکام قراردادها قابل مطالعه است و طی این قرارداد، شهروندان اجازه می‌دهند تا افرادی به نمایندگی از ایشان در دولت حضور داشته باشند و اگر شهروندان این قرارداد را معیوب تشخیص دهند و یا از آن راضی نباشند، می‌توانند آن را لغو کنند؛ چرا که حاکمیت، در واقع، به دست مردم است و طبق اندیشه‌های شیعی، مهار قرارداد در دست صاحب حق - یعنی مردم - است.

در ادامه‌ی کتاب نیز بحث مخاطب‌خطابات عمومی شارع مورد واکاوی قرار گرفته است. دولت در دوره مشروطه دو وجه داشت؛ یک وجه آن، قرارداد مردم و حاکمیت بود و وجه دیگر، آن اموری بود که مطلقاً در





بسنده می‌کنم.

در معرفی این اثر آمده است: قانون پدیده جدیدی نیست و با زندگی بشر ملازمه دارد. همواره و برای هر جامعه و ملتی، مفهومی از قانون وجود داشته که معیاری برای تنظیم زندگی مدنی بوده است: قانون نسبتی با عدالت دارد و عدالت نیز جایی مطرح می‌شود که ممکن است ظلم رخ دهد یا رخ داده است.

بدین‌سان، مسأله اصلی نه بود و نبود قانون، که امری

قهری است، بلکه سازوکار استنباط، وضع، اجرا و تعلیق قانون و البته تحول در معیار و مفهوم قانون در هر مکان و زمان است، اما این تحول در ایران، سرگذشت و سرنوشت خاصی دارد و منحنی قابل ملاحظه‌ای از حکمرانی سنتی تا بحران و بی‌قراری سنت و

ظهور تلاش‌های نوگرایانه را نشان می‌دهد.

این پژوهش به سرشت و سرنوشت قانون از بحران تا فروپاشی نظم سنتی در ایران پیشامشروطه می‌پردازد؛ سرگذشتی طولانی و پرفرازونشیب که از پایان صفویه (۱۱۸۱۸۸۰ ش / ۱۱۳۵۹۰۷ ق) تا جنبش مشروطه‌خواهی (۱۲۸۵ ش / ۱۳۲۴ ق) و آغاز دولت مدرن در ایران را دربر می‌گیرد.

دست حاکم بود. در اندیشه‌ی قدیم، مخاطب عمومی شارع، مردم نبودند ولی در ادبیات امام قابل مشاهده است که این مسأله تغییر یافت و نظر ایشان این بود که مخاطب خطاب عمومی شارع، مردم هستند، نه حاکم. لذا مردم از دو سو با حاکم، قرارداد می‌بندند؛ یکی از سوی حقوق است و دیگری از سوی تکالیف. از همین جاست که نقش حزب مشخص و متبلور می‌شود. فیرحی معتقد است در قانون‌گذاری ما به لوازم این مباحث توجهی نشده است و نتوانسته‌ایم اتصال و رابطه حزب و حکومت را ترسیم و تعریف نماییم و تحزب در جامعه ما، مانند موتوری است که به چرخ‌دنده‌ها متصل نیست؛ در حالی که در حکمرانی حزبی نه تنها تشکیل حزب مکروه نیست، بلکه حضور در حکمرانی، منوط به حضور در حزب است و مزیت حزب نیز این است که حاکمان نمی‌توانند وعده‌های واهی بدهند و هر حاکمی، متصل به حزب خود است و آن حزب، در آینده نسبت به مردم باید پاسخ‌گو باشد و حاکمی که نتوانسته کارنامه موفقی داشته باشد، نخواهد توانست به اپوزیسیون تبدیل شود.

فیرحی در این اثر قانون موضوعه و حزب را ملازمه یکدیگر می‌داند و ضرورت تحقیق در این باره را گوشزد می‌کند. به همین خاطر اثر بعدی خود را به مفهوم قانون اختصاص می‌دهد؛ اثری که تزویر مرگ هرگز اجازه نداد تا استاد شاهد انتشار آخرین تولید علمی خود باشد.

## ۱۰. مفهوم قانون در ایران معاصر، تحولات

پیشامشروطه (۱۳۹۹)

کتاب «مفهوم قانون در ایران معاصر؛ تحولات پیشامشروطه» جدیدترین و آخرین اثر عملی استاد علم سیاست ایران است که به همت نشر نی به زودی منتشر می‌شود. اطلاعاتی از محتوای این اثر در دسترس نیست و فقط به معرفی آن توسط خبرگزاری مهر



گزارشی از نشست نقد کتاب «آستانه تجدد»

## معمایی که فیرحی به دنبال حل آن بود

تلاش نائینی جزء تلاش‌های موفق در دوران غیبت است  
اما دولت نائینی انسجام ندارد

شرح او بر این کتاب در بهمن ۱۳۹۵ با حضور حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر کاظم قاضی‌زاده و دکتر عبدالله نصری در خبرگزاری ایسنا مورد نقد و بررسی قرار گرفت که در این نشست درباره اندیشه‌های آیت‌الله العظمی میرزا محمدحسین نائینی سخن گفته شد. دکتر حامد علی‌اکبرزاده اجرای این نشست را بر عهده داشت. «نوشتار» برای اولین بار متن کامل این نشست را منتشر کرده که در زیر می‌خوانیم.

**علی‌اکبرزاده:** این نشست به نقد و بررسی «در آستانه تجدد» که شرحی بر «تنبیه الامه و تنزیه المله» مرحوم میرزای نائینی است، اختصاص دارد. این کتاب از جهات متعدد دارای اهمیت است و این امر ما را بر آن داشت تا این نشست را برگزار کنیم. شاید جهت اول و برجسته که ما را به عنوان سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی بر آن داشت به این مسأله پردازیم این است که این کتاب می‌تواند یک متن خوب برای دانشجویان رشته‌های علوم سیاسی، حقوق و فقه و مبانی حقوق اسلامی باشد و در دانشگاه‌ها تدریس شود و دانشجویان از آن استفاده کنند. از طرف دیگر مولف این کتاب جناب دکتر فیرحی، یک استاد

فقه سیاسی و ارتباط فقه با دولت مدرن از معماهای مطرح برای داود فیرحی بود و او در کتاب‌هایی که می‌نوشت و یا پژوهش‌هایی که داشت، به دنبال حل این معما بود. معتقد بود تا زمانی که نتوانیم رابطه بین دین و دولت را حل کنیم، احتمالاً جامعه ما نتواند وارد یک دولت دموکراتیک بدون تنش شود. این بحث‌ها برایش جدی بود. از طرف دیگر مشروطه را آغازی بر دولت مدرن در ایران و شروع تنش‌ها می‌دانست. به نظر می‌رسد او برای تبیین رابطه دین و دولت مدرن به آرای فقیهان دوران مشروطه مراجعه کرده تا بتواند این معما را تا حدودی حل کند. فیرحی شرحی بر کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» آیت‌الله العظمی میرزا محمدحسین نائینی با عنوان «در آستانه تجدد» می‌نویسد. او نائینی را از فقهای مدرنی می‌داند که ضرورت دولت مدرن را درک کرده است.

می‌دهد که فقط مربوط به ما هم نیست، حتی در اروپا هم هست.

اخیرا پایان‌نامه‌ای را کار می‌کردیم که مقایسه‌ای بین تفکر مشروطه در انگلستان و ایران بود. در واقع مقایسه‌ای بین دو تا دو نفر؛ جان لاک و سر رابرت فیلمر دو شخصیت موافق و مخالف دولت مدرن در انگلستان و شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نائینی در ایران.

در هر دو این ماجرا دو معضل وجود داشت یکی انتقال از سلطنت مطلقه به دولت مدرن و دیگری نسبت دین و احکام دینی با سلطنت و دولت مدرن. جالب این جاست که لحن استدلال فیلمر شبیه به لحن استدلال مرحوم شیخ فضل‌الله نوری و سبک استدلال مرحوم نائینی شبیه لاک است. این اتفاق در فاصله‌ای نزدیک به ۲۰۰ سال اتفاق افتاده که نشان می‌دهد در هر دو دین، چه مسیحیت و چه اسلام، شاهد معمایی هستیم و آن رابطه دین و دولت است. جالب این است که اگر مرحوم نائینی در چارچوب فکر شیعی بحث را دنبال می‌کند، جان لاک در قالب مذهب پروتستانیسم این کار را می‌کند. اگر بین کاتولیسیزم و پروتستانیسم و تشیع و تسنن مقایسه‌ای داشته باشیم، می‌توانیم

برجسته دانشگاه است که دانشجویان مرتبط با این رشته‌ها با او و آثارش آشنا هستند.

این کتاب جنبه دیگری نیز دارد؛ این‌که به جنبه‌های فقه سیاسی می‌پردازد و ما در دورانی هستیم که نظام جمهوری اسلامی ایران را داریم و آب‌سخور فکری این نظام فقه شیعه و فقه حکومتی شیعه است. از طرف دیگر ما با مفاهیم جدید و مدرنی مانند دموکراسی و نحوه جمع و سازگاری آن با مبانی دینی و فقهی خودمان، مواجه هستیم که اهمیت و ضرورت این کتاب را دوچندان می‌کند. نویسنده متن اصلی، مرحوم نائینی، نیز جزء پنج‌شش فقیه برجسته سده اخیر است که هم به لحاظ علمی و هم به لحاظ عملی اهمیت بسیاری دارد. به عنوان سوال نخست می‌خواهم پرسیم اساسا چه انگیزه و ضرورت‌هایی منجر شد تا با وجود شرح‌های مختلفی که بر «تنبیه الامه» وجود دارد به کتاب پردازید؟

### معمای دیرینه رابطه دین و دولت

**فیرحی:** مسأله بسیار مهمی که وجود دارد رابطه دین و دولت است و در همه کشورها مطرح است؛ بخصوص رابطه دین و دولت جدید. سابقه این موضوع نشان



بگویم تشیع مانند پروتستان عقلگراتر، با استدلال‌تر و واقع‌گراتر است. می‌خواهم بگویم این معما، معمایی دیرینه است و تا زمانی که نتوانیم رابطه بین دین و دولت را حل کنیم احتمالاً جامعه ما نتواند وارد یک دولت دموکراتیک بدون تنش شود و این بحث، بحث جدی‌ای است.

نتوانسته‌اند مشکلات را حل کنند بلکه با جامعه‌ای که مذهبی هستند درگیر می‌شوند. این افراد دولت را برای چه کسی تشکیل می‌دهند؟ فرض کنید ۹۲ درصد افراد جامعه ما مذهبی هستند و شما برای آن‌ها دولت سکولار تشکیل بدهید، چه کار می‌کنید؟ این اتفاقی است که اتفاق افتاده است.

مرحوم نائینی به جریان سومی تعلق داشت، او معتقد بود نه تنها عبور از سلطنت به دولت مدرن منع شرعی ندارد بلکه با حمایت شریعت هم مواجه است. او در تقسیم‌بندی خود دولت‌های سلطنتی را دولت‌های تملیکیه می‌داند، بنابراین آن‌ها را غیرسیاسی تلقی کرده و می‌گوید این دولت‌ها اصلاً دولت نیستند بلکه دولت‌نما هستند. او همچنین معتقد بود ذات دولت امانتی است و بنابراین از ابتدا مشروطه است. نائینی با طرح این بحث راه مهمی را برای آشتی بین دولت جدید، ملیت ایرانی و مذهب تشیع و دین اسلام طی کرد. بنابراین پرداختن به شخصیتی مانند مرحوم نائینی برای نوشتن تاریخ دولت جدید ما ضروری است.

**ذات دولت امانتی است و بنابراین از ابتدا مشروطه است. نائینی با طرح این بحث راه مهمی را برای آشتی بین دولت جدید، ملیت ایرانی و مذهب تشیع و دین اسلام طی کرد. بنابراین پرداختن به شخصیتی مانند مرحوم نائینی برای نوشتن تاریخ دولت جدید ما ضروری است**

### دیدگاه نائینی درباره دولت مدرن

در رابطه با دولت مدرن سه دیدگاه وجود دارد؛ گروهی هستند که به طور کلی دولت مدرن را نفی می‌کنند و معتقدند مذهب بیشترین انس را با سلطنت دارد. این‌ها نه علاقه‌ای به تجدد دارند و نه دولت مدرن به عنوان یکی از محصولات تجدد. یکی از نمونه‌های این دیدگاه مرحوم شیخ فضل‌الله نوری است. گروه دیگری هم هستند که علاقه‌ای به مذهب ندارند و معتقدند سال‌ها تقلا کرده‌ایم و این‌ها {دین و دولت} جمع شدنی نیستند و بهترین حالت این است که مذهب و دولت را از هم تفکیک کنیم. الان هم مناقشه‌اش شروع شده است. این جریان‌ها ایراداتی دارند؛ جریان اول که به سلطنت تکیه می‌کند واقعیت تاریخی را در نظر نمی‌گیرد، این‌که دولت مدرن از ضروریات زمانه است. از طرف دیگر واقعیت نشان داده کسانی که مذهب را نفی می‌کنند نه تنها

### به دنبال باز کردن قفل «تنبیه الامه»

مرحوم نائینی ادبیات و پژوهشی‌ای داشت که مرا مجبور کرد این کتاب را شرح دهم؛ او فقیهی اهل اصطلاح است و فرضش بر این بود که مخاطبانش هم اهل اصطلاح هستند. یعنی به فقه، اصول و مسائل فلسفی آشنا هستند. بنابراین ادبیات نائینی، به اصطلاح فشرده، موجز و به تعبیر جوان‌های امروز تلگرافی است و این ایجاز گاهی خواننده را دچار اختلال و مشکل می‌کند. تلاش من این بود که قفل این کتاب را تاجای ممکن باز کنم و این کتاب برای سطح متوسط دانشجویان و دوستان طلبه که به سیاست و مذهب علاقه‌مند هستند، قابل فهم باشد.

همه می‌گفتند کتاب مرحوم نائینی خیلی دیر با آدم وارد گفت‌وگو می‌شود، تلاشم این بود تا در این

کتاب با ارجاع به آثار مرحوم نائینی و ادبیات دورانی که او می‌زیسته و برخی از مفاهیم دیگر، دیدگاه‌ها و اصطلاحات مرحوم نائینی را کمی روشن‌تر کنم تا شاید نائینی با نسل جدید ما وارد گفت‌وگو شود، نسل جدیدی که دولت مدرن برایش مهم است. این موضوع یکی از انگیزه‌های من برای شرح این کتاب بود.

### نائینی پلی برای انتقال دستگاہ فقه به قانون

در باره انگیزه دومم باید بگویم زبان این کتاب فقهی-اصولی است و روشنفکران و اندیشمندان معاصر ما بیشتر بحث‌هایشان با فلسفه و اخلاق گره خورده است، حتی روشنفکران دینی ما بر روی اخلاق و بحث‌های فلسفی تاکید دارند. به نظر من نه اخلاق و نه فلسفه نمی‌تواند برای جامعه قانون درست کند. در واقع اخلاق و فلسفه در موضع نقد و اصلاح قوانین کارایی دارند اما در جعل آن شاید کارایی نداشته باشند. آن چه از قدیم و به طور سنتی جامعه را اداره می‌کرد، فقه و قواعد فقهی بود. اما هنر نائین این بود که کوشش می‌کرد فقه را به قانون تبدیل کند، یعنی راهی باز کند تا دانش‌های فقهی به قانون موضوعه تبدیل شود. در واقع او پلی بود برای انتقال از دستگاہ فقه به حقوق موضوعه و نوشتن قانون. مرحوم نائینی این راه را باز کرد که چرا ما باید قانون اساسی بنویسیم؟ چرا باید مجلس داشته باشیم؟ چرا انتخابات داشته باشیم؟ و چرا مجلس قانون را بنویسد و قانون مبنای قضاوت و اداره جامعه باشد در حالی که قبلاً با فتوا یا فرمان‌های سلطنتی اداره می‌شد.

### چرا نائینی در آستانه است؟

فرض مرحوم نائینی بر این بود که ما چاره‌ای نداریم جز این که زندگی را قانونی کنیم و راهی نداریم جز این که از درون دستگاہ‌های فقهی پلی به قانون موضوعه بزنیم. به نظر من این بحث اهمیت زیادی دارد و هرکس

از فرایند تاریخی انتقال فقه و فتوا به قانون موضوعه صحبت می‌کند، نائینی در آستانه است. با دکتر نصری درباره عنوان کتاب زیاد صحبت کردیم که نامش را چه بگذاریم. به نظر نائینی و کتابش در مرز هستند، یک چشم و یک پای نائینی در سنت است و یک چشم و پایش در تجدد و دولت جدید است. در آستانه بودن هم مفهومش همین بود؛ اگر از بیرون نگاه کنید نائینی جزء درون سنت است و اگر از درون سنت نگاه کنید او جزء تجدد است. به همین دلیل واژه آستانه را انتخاب کردیم، شاید بتواند کلیدی باشد تا قفل ادبیات نائینی برای نسل جوان ما باز کند.

### «تنبیه الامه»: مانیفستی برای مشروطه

**علی اکبرزاده:** این سوال را به شکل دیگر و با توجه به مباحثی که آقای دکتر گفتند از جناب قاضی‌زاده دارم. آقای دکتر فیرحی به این موضوع اشاره کرد که مرحوم نائینی در آستانه بحث تجدد قرار دارد و به نوعی شاید بتوان گفت اولین کسی است که تلاش کرد بین مفهوم دولت مدرن و فقه سیاسی شیعه جمعی را ایجاد کند. می‌خواهم نظرتان را در این باره بدانم آیا مرحوم نائینی چنین جایگاهی را در فقه سیاسی شیعه داشت و این که شرح شارح محترم ضرورت داشت یا نه؟

**قاضی‌زاده:** واقعیت این است که شاید بتوان گفت «تنبیه الامه» مانیفستی برای مشروطه بود؛ بحث‌های عملی که در دوران مشروطه اتفاق می‌افتاد نیازمند یک تحقیق تئوری بود. در قرون اخیر گاهی نگرش‌های فکری متأثر از عرصه‌های عملی اجتماع بود، یعنی بعد از این که متفکران واقعیت خارجی را احساس می‌کردند و می‌دیدند امری در حوزه اجتماع یا سیاست رخ داده به دنبال نظریه‌پردازی و کشف و تبیین مبانی آن می‌رفتند. به عنوان مثال در اوائل قرن بیستم زمانی که مصری‌ها احساس کردند نمی‌توانند زیر سلطه خلافت عثمانی باشند، نظریه‌پردازی آمدند و تحلیل

برداشت از نصوص را در این حوزه نمی‌پسندد. البته نائینی چون جایگاه مهمی در حوزه داشت، حرفش به سادگی نقد نمی‌شد.

بد نیست به دکتر فیرحی که شارح کتاب هم هست بپردازیم. کسی می‌تواند بر این کتاب شرح بنویسد که یا از دوستان فاضل حوزوی باشد و یا رشته‌های علوم سیاسی و یا فلسفه سیاسی خوانده باشد. ویژگی دکتر فیرحی این است که دانش آموخته دانشگاه و حوزه علمیه است. او با ادبیات این حوزه‌ها آشنا است و از مجموعه دیدگاه‌ها و نظریاتی که در دنیای جدید نسبت به امر سیاست، تاریخ سیاسی و... هست، شناخت دارد. بعد از درگذشت آیت‌الله عمید زنجانی که بحث فقه سیاسی را در دانشگاه طرح کرد، دکتر فیرحی خلاء وجودی او را پر کرد و با کارهایی که به یک معنا جدیدتر و قابل توجه است، این مسیر را ادامه داد.

### نان خوردن از طریق اهانت به متفکران غربی

**علی اکبرزاده:** جناب دکتر نصری کتاب «تنبیه‌الامه» نائینی از منظری درباره رویارویی ما با تجدد است. به نظر شما، «آستانه تجدد» که شرح این کتاب است، چه جایگاهی در رابطه با مفاهیم مدرنی مانند دموکراسی و دولت جدید دارد و فکر می‌کنید این اثر تا چه اندازه موفق بوده است؟

**عبدالله نصری:** ما دو بحث داریم یکی اهمیت کار نائینی و دیگری اهمیت کار آقای فیرحی.

بحث نسبت دین با مدرنیته و تجدد مسأله‌ای است که بیش از صدسال ما را درگیر کرده است. اتفاقاً یکی از مسائل اصلی ما هم هست و امروزه با حدت و شدت بیشتری مطرح است. یکی از خلط‌هایی که در جامعه ما وجود دارد این است که بین تجدد و غرب و غرب‌زگی مغالطه‌هایی می‌شود. اگر ما با غرب سیاسی مشکل داریم چگونگی برخورد و مواجهه ما با آن یک بحث است و مواجهه کار فکری ما با غرب

کردند که آیا این خلافت، خلافت مذهبی و اسلامی است یا نه؟ علی عبدالرازق کتابی نوشت با عنوان «الاسلام و اصول الحکم» که در این کتاب به دنبال آن بود که یک نظریه دینی برای امتناع از خلافت بنویسد. زمانی که مرحوم نائینی با مشروطه و استبدادی که مردم ایران با آن مخالف بودند مواجه شد، خود را موظف می‌دانست که در این زمینه نظریه‌پردازی کند. به همین دلیل استدلال‌هایی که مرحوم نائینی در این کتاب آورده است بدیع است؛ البته منظورم این نیست که حتماً استدلال ناروایی است. او برای این که برای رای اکثریت دلیل شرعی بیاورد به روایت مشهور «مقبوله عمر بن حنظله» استناد می‌کند.

در دوران نائینی مخالفت‌هایی در حوزه علمیه علیه او بود و نظریه‌پردازی در برابر او بودند. اگر بخواهید عینی‌تر ببیند شاید بتوان جامعه خودمان را یک نمونه جدیدتر از همان اختلاف‌ها ببینیم. یعنی دیدگاه‌هایی که هم اکنون در جامعه ما در حوزه قانون، رای مردم، جایگاه مردم در حکومت و جایگاه انتخابات مطرح می‌شود با دیدگاه‌های متضاد و متفاوت همراه است و جالب این‌که کسانی متولی نهادهای انتخاباتی هستند که خودشان به صراحت در نظریه‌پردازی دلیلی برای مشروعیت و جایگاه دینی رای مردم نمی‌دانند اما متصدی نهادهای انتخابی یا متصدی نظارت بر انتخابات هستند. آن‌ها در کتاب‌هایشان به صراحت نوشته‌اند و بدون هیچ مجامله‌ای هم می‌گویند که رای مردم را یک امر شرعی نمی‌دانیم و صلاح این طور است که باشد. مرحوم نائینی در برابر نظریه‌ها و گفتمان‌هایی شبیه به این گفتمان، که در ۴۰ سال بعد از آغاز جمهوری اسلامی مطرح است، ایستاد و نظریه‌پردازی کرد. او به نوعی توانست حوزه دین و نظریه‌های جدید در حوزه سیاست را به یکدیگر پیوند بدهند. مخالفان مهمی هم داشت که برخی حوزه سیاست را از دین جدا می‌کنند و برخی هم امکان

مشروطه یک چارچوب فکری ثابت باشد. مرحوم نائینی چند نوع مخالف دارند؛ مخالفانی دارد که می‌گویند چرا این مقولات را عکس کردی و کسانی هم می‌گویند این‌ها ماهیت غربی دارد و چرا به این‌ها جنبه اسلامی بخشیده‌ای.



مفاهیم اعتباری یک هسته مرکزی و چند بعد دارند، در دوران مشروطه نیز کسانی مانند مرحوم خراسانی و نائینی متوجه شده‌اند که مشروطه امری اعتباری است و چند رکن دارد مانند محدود بودن قدرت، پذیرش نظام پارلمانی و پذیرش قانون و قانون‌گذاری و هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم اگر در غرب قانون‌گذاری یک امر متغیر است حتماً هر قانونی متغیر باشد و اگر

بحث دیگری است. این موضوع مهمی است ببینیم آیا تجدد یک کل است یا کلی است، اگر کل بدانیم نحوه مواجهه یک شکل است و اگر کلی بدانیم نحوه مواجهه به صورت دیگری خواهد بود. خوانشی که مرحوم نائینی دارد این است که مدرنیته را کل می‌داند و نه کلی. باید به این نکته توجه داشته باشیم امروزه کسانی هستند که می‌گویند برخی از مفاهیم دنیای مدرن را می‌پذیریم البته از روی جبر وگرنه ما چیز خوبی در آن نمی‌بینیم. مواجهه فکری با غرب فکری کار ساده‌ای نیست. در این چهار صد سال اخیر از دکارت تا عصر حاضر متفکران بسیاری در جهان غرب پا به عرصه وجود گذاشتند که گاهی مطالعه و شناخت یک متفکر یک عمر می‌طلبد اما در رسانه‌های ما کسانی که با آنها آشنا می‌شویم و می‌دانیم هیچ مطالعه در اندیشه و فلسفه غرب ندارند، در چند دقیقه متفکران غرب را مورد اهانت قرار می‌دهند و برخی‌ها از این راه در مملکت نان می‌خورند. این هم دکانی است که برخی باز کرده‌اند.

از طرف دیگر ما به تعقل فکری اندیشه‌ها فکر نمی‌کنیم. حتی استادانی را می‌بینیم که خوانشان از لیبرالیسم، لیبرالیستی است که مثلاً قرن هجدهم وجود دارد و توجهی ندارند که چه تحولات فکری در حوزه لیبرالیسم تحقق پیدا کرده است و یا پیرامون مفهوم دموکراسی چه نظریه‌پردازی‌هایی صورت گرفته است. اهمیت نائینی در این است که مقتضیات دنیای جدید را به خوبی شناسایی می‌کند و در عین حال می‌داند مقولاتی که در دنیای جدید مطرح شده از مقولات اولیه و ثانی نیست بلکه از مقولات اعتباری است. آب جزء مقولات اولیه است، غرب و شرق و مسلمان و غیرمسلمان هم ندارد. مفاهیم ثانویه هم همین‌طور است. اما مفاهیم اعتباری مانند حکومت، عدل، نظم سیاسی و امثالهم سلسله مفاهیمی هستند که متغیرند و این‌گونه نیست که اگر بگوییم مشروطه،

مرحوم نائینی بگوید ما یکسری قوانین ثابت داریم و یکسری متغیرات داریم، بگوییم شما از اندیشه مشروطه جدا شده‌ای. این حرف‌ها را برخی از اهل فکر زدند که ریشه اشکال‌شان این است که نگاه فلسفی نداشتند؛ این که مقولات اعتباری چند ضلع دارند و شما می‌توانید برخی را نپذیرید و برخی را هم دگرگون کنید. این کار مهم را مرحوم نائینی انجام داده است.

باید بگوییم فلسفه ما از این جهت بسیار ضعیف است. من نائینی را بسیار مهمی می‌دانم و اعتقادی ندارم که او را فقط در چارچوب فقه سیاسی بدانیم. اثر نائینی شاهکار است و همواره افسوس می‌خورم که چرا حوزه‌های ما آن قدری که به «کفایه» آخوند خراسانی توجه کرد به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی نائینی توجه نکرده‌اند، یا این کتاب به عنوان کتاب درسی مورد توجه حوزه‌های ما قرار نگرفته است، حتی دانشگاه‌های ما هم توجه نکرده‌اند در حالی که کتاب، کتاب بسیار مهمی است.

خود من دوست داشتم شرحی بر این کتاب بنویسم، زمانی که متوجه شدم آقای دکتر فیرحی چنین کاری را انجام می‌دهند بسیار خوشحال شدم.

### متفکران خودمان را نمی‌شناسیم!

درباره شرح دکتر فیرحی از این کتاب باید بگوییم جامعیت این شرح بسیار مهم است. در ابتدا باید به نکته اشاره کنیم این که ما شرح را چه بدانیم و تفسیر را چه خود یک بحث است. من «در آستانه تجدد» را شرح نمی‌دانم. شرح نویسی در تاریخ فلسفه ما خیلی قوی است اما یکی از ضعف‌های اساسی ما در تاریخ تفکرمان این است که اساساً متفکران خودمان را نمی‌شناسیم برخلاف غربی‌ها که برای یک متفکر خود صدها کتاب می‌نویسند. به متفکران معاصرمان هم اصلاً کاری نداریم و می‌گذاریم زمانی که مردند صحبت‌هایی بکنیم. بزرگداشت‌هایی که می‌بینید نامش را گذاشته‌ام مجلس ترحیم زمان حیات که فقط بگوییم که شما آدم بسیار خوبی هستی، برخلاف غرب که متفکر را زیر رو می‌کند و مواجهه فکری دارد. ده‌ها و صدها نقد می‌نویسند. البته متفکر هم در فضای فکری است که نقد را می‌پذیرد، اما این که اهل فکرمان اهل نقد هست یا نه بماند. خوشبختانه کتاب آقای فیرحی صرفاً شرح نیست و یک تفسیر است.

**مواجهه فکری با غرب فکری کار ساده‌ای نیست. در این چهار صد سال اخیر از دکارت تا عصر حاضر متفکران بسیاری در جهان غرب پا به عرصه وجود گذاشتند که گاهی مطالعه و شناخت یک متفکر یک عمر می‌طلبد اما در رسانه‌های ما کسانی که با آنها آشنا می‌شویم و می‌دانیم هیچ مطالعه در اندیشه و فلسفه غرب ندارند، در چند دقیقه متفکران غرب را مورد اهانت قرار می‌دهند و برخی‌ها از این راه در مملکت نان می‌خورند. این هم دکانی است که برخی باز کرده‌اند**

### بی توجهی حوزه و دانشگاه به نائینی و اثرش

مسئله دیگر این است اگر به تاریخ تفکر خودمان نگاهی بیندازیم می‌بینیم اندیشمندان ما از فارابی تا اندیشمندان متاخر، در اندیشه‌های سیاسی قوی وارد نشده‌اند، حتی اگر اوج فلسفه اسلامی را در ملاصدرا در نظر بگیریم، بحث‌هایی که ملاصدرا دارد خیلی اندیشه بکری نیست. مبانی هستی‌شناسی و انسانی‌شناسی می‌تواند از علل اندیشه سیاسی باشد اما پاسخگوی سوالات نیست. در اندیشه سیاسی ما سوالات محوری داریم که باید به این‌ها پاسخ بدهیم.



نکته توجه نکنیم و از کنارش رد شویم اما آقای فیرحی مکث‌های خوب و دقیقی انجام می‌دهد و بحث می‌کند. فرق مفسر با شارح این است که او خطوط نانوشته را می‌خواند، آقای فیرحی چنین کاری را در این اثر انجام داده است و ما شاهد هستیم از دل مطالب نائینی، مسائلی را بیرون می‌کشد و نگاه نائینی به تاریخ و تمدن را بیان می‌کند در حالی که ممکن است ما توجهی به این موضوع نداشته باشیم.

موضوع دیگری که در این کتاب وجود دارد این است که به ریشه‌های تاریخی فکر نائینی هم توجه می‌شود؛ معمولاً تاریخ اندیشه جدی گرفته نمی‌شود زیرا اصولاً به تذکره‌نویسی پرداخته‌ایم نه تاریخ اندیشه سیاسی بنابراین به سیر خیلی از مسائل نمی‌پردازیم. جا دارد از مرحوم مطهری یاد کنیم که در درس‌ها و بحث‌ها این نکته را تذکر می‌داد و خودش هم رعایت می‌کرد یعنی اگر بحث وجود ذهنی را مطرح می‌کرد، به سیر طرح این مسأله در تاریخ فلسفه اسلامی می‌پرداخت. در این کتاب به ریشه بسیاری از مفاهیم که طرح می‌شود، توجه شده است و ما با خواندن آن متوجه می‌شویم کجایش ادعای نائینی است و کجایش ادعای نائینی نیست. هیچ متفکری نیست که همه اندیشه‌های خود را از عدم به وجود بیاورد، هر متفکری پایش را جای پای متفکران دیگر می‌گذارد و این اهمیت یک فیلسوف و متفکر را می‌رساند که جا پای دیگران می‌گذارد و نمی‌ایستد و گذر می‌کند و به مرحله بالاتر می‌رود و افق‌های جدیدی را باز می‌کند، نه این که مردید متفکر شود و شاگرد بالافصل آن اندیشمند و متفکر باقی بماند.

### نگاه تازه به نائینی

یکی دیگر از نکات کتاب «در آستانه تجدید»، بحث‌هایی است که در باب ملاک مشروعیت مطرح می‌شود. بیان این مطالب از کسی بر می‌آید

درباره تفسیر هم این نکته را بگوییم که ما در حوزه هر موتیک سه شاخه داریم: مولف محوری، متن محوری و مفسر محوری. غربی‌ها در باب فیلسوفانشان بسیار نوشته‌اند و یک فیلسوف درباره فیلسوف دیگری می‌نویسد و شخص دیگری این‌ها را قضاوت می‌کند، ما باید این‌ها را به جای فحش دادن و ناسزاگویی یاد بگیریم.

### تفسیر نائینی با نائینی!

از طرف دیگر خوانش یک فیلسوف با خوانش یک مورخ فرق دارد. مورخ بیشتر می‌خواهد پایبند به متن باشد اما فیلسوف مقید به متن نیست و از زاویه فلسفه خود، آن متفکر را تفسیر می‌کند. مورخ‌ها خیلی چیزها را نمی‌بینند و فیلسوفان نکات ریز و دقیق را می‌بینند اما در عین حال متفکر را به گونه‌ای تحریف می‌کنند. زمانی که کتاب دکتر فیرحی را مطالعه می‌کردم برایم مهم بود که چقدر آقای دکتر فیرحی به متن پایبند است و می‌خواهد نائینی را با نائینی تفسیر کند و چقدر نائینی را با اندیشه دیگران. خوشبختانه ایشان مقید بودند که نائینی با نائینی تفسیر شود. و این به نظرم یکی از ارزش‌های مهم این کتاب است. در کتاب واژه‌هایی معنا می‌شود و دکتر فیرحی مقید است اگر آخوند خراسانی تقریض‌هایی می‌نویسد، آن را هم شرح دهد و گره‌گشایی کند، زیرا متن، متن دشواری است.

مسأله دیگر این که مفاهیم فقهی و اصولی بسیاری در این اثر است که خوشبختانه دکتر فیرحی به شرح و بسط پیرامون این مفاهیم می‌پردازد. او در خیلی موارد مقید است در وهله اول اگر اصطلاحات اصولی به کار می‌برد ابتدا مسائل فقهی را از دید نائینی ببیند و بعد اگر اختلاف نظری با فقهای دیگر وجود دارد بیان کند. نکته دیگر این است که مرحوم نائینی اشاره کوتاه و گذرایی به تاریخ جهان دارد، خوب ممکن است خیلی از ما با این کتاب انس داشته باشیم و به این

خیلی بحث در این زمینه نمی‌بینیم در حالی که بحث کلیدی‌ای است. خوشبختانه نائینی به این مسأله توجه می‌کند. دوست داشتم آقای فیرحی بین نائینی و فیلسوفان غربی مقایسه‌ای داشتند زیرا این موضوع اهمیت بسیار مهمی دارد.

### شرح اندیشه نائینی کار ساده‌ای نیست

رابطه برخی از مسائل با یکدیگر مانند آزادی و توحید و ملازمه استبداد با شرک مفاهیمی است که در اندیشه نائینی مطرح می‌شود و آقای فیرحی به خوبی این مفاهیم را باز می‌کند و از کنار این مفاهیم گذر نمی‌کند، گاهی می‌بینیم آقای فیرحی زمانی که مفهومی مطرح می‌شود مثلاً نسبت حقیقت حکومت و حقیقت شریعه بحث خوبی می‌کند که این بحث‌ها، بحث‌های گره‌گشایی است. در واقع اهمیت کتاب در این است که برخی از مفاهیم را توضیح می‌دهد و با برخی از ابهامات را مطرح کند. این کتاب پیچیدگی‌هایی دارد که گاهی وقت‌ها باید بگویم کار، کار ساده‌ای نیست. من با کسی تعارف ندارم اما انصاف حکم می‌کند که

که اندیشه‌های سیاسی غرب را خوب خوانده باشد. پشوانه حوزوی دکتر فیرحی و پشوانه مطالعاتی‌ای که او در اندیشه سیاسی غرب دارد موجب شده تا آقای دکتر با نگاه تازه‌ای به نائینی بنگرد. این حسن است که آدم پنجره ذهن خود را به روی اندیشه دیگران باز کند نه این که پنجره ذهنش را با فولاد ببندد، این معنای این نیست که ما تابع اندیشه‌های دیگران شویم بلکه اندیشه‌های دیگران می‌تواند راه را به ما نشان دهد تا تفکر خودمان را بهتر بشناسیم.

### درخت پر برگ و بار

واژه‌هایی مانند امانت، امانت نوعی و وکالت اهمیت فوق‌العاده‌ای در اندیشه سیاسی دارد، این که ماهیت حکومت را چه بدانیم بحث مهمی است. خوشبختانه بعد از انقلاب اسلامی ما به اندیشه سیاسی توجه کرده‌ایم، نمی‌خواهم بگویم درخت پر برگ بدون باری بوده است، این اعتقاد را ندارم برگ زیاد داشته، بار هم کم نداشته است. من همیشه به این نکته توجه دارم که بینم کسانی که در سه‌چهار دهه اخیر در این عرصه قلم زده‌اند، چقدر در باب حکومت بحث کرده‌اند اما



اثر انتخاب شده و آقای دکتر خودشان توضیح دادند. نکته مهم دیگر این است این بحث در دوران پختگی یک استاد دانش آموخته حوزه و دانشگاه، مطرح شده است. همان طور که می بینید واژه های دشواریاب را به خوبی توضیح داده است، تیرهایبی که انتخاب کرده از مزیت های کتاب است که می تواند خواننده را به مفهوم مطالبی که می خواهد بگوید، نزدیک تر کند. منابعی که ایشان در این کتاب استفاده کرده اند بسیار زیاد است.

نکته دیگری که می تواند هم حسن باشد و هم حسن نباشد، سرک کشیدن به رشته های مختلف علوم اسلامی اعم از فقه، اصول، کلام، تفسیر علوم قرآنی، فلسفه سیاسی و تاریخ است که توانایی های استاد را نشان می دهد. کسی که کتاب را می خواند می گوید «تنبیه الامه» کتاب فقه سیاسی است و شارح هم استاد علوم سیاسی است و شارح حداکثر از اندیشه سیاسی، فقه و احیانا لغت استفاده کرده باشد اما او به مناسبت های مختلف از علوم دیگر هم استفاده کرده است.

نکته مهم دیگر کتاب «در آستانه تجدید» این است که آراء مختلف مرحوم نایینی را در نظر داشته و شارح سعی کرده بین آثار او نوعی هم خوانی ایجاد کند، در واقع در شرحش به متون دیگر نایینی پرداخته و و بر اساس تسلطی که بر کتاب داشته تقریر خوبی از دیدگاه های نایینی و ریشه های فکری اش طرح کرده است. جدا از استفاده از منابع وسیع فقهی و حقوقی، دکتر فیرحی در تبیین مبانی فکری فقهای دیگر شیعه که در حوزه سیاست کار کرده اند، تلاش کرده است شاید به یک معنا بتوان گفت این کتاب نه اسمش شرح «تنبیه الامه» است و نه حتی تفسیر آن بلکه فراتر از این موضوع است. استاد فیرحی مجموعه کاملی ارائه کرده تا سخن کسان دیگری را که در فضایی که نایینی سخن گفته، دریابید لذا از شخصیت ها دیگری هم استفاده

بگویم کار، کار دشواری است و ادم باید خیلی صبر، حوصله و تحمل داشته باشد که مفاهیم گسترده را بیان کند. شما گاهی با مفاهیمی سرکار دارید که در مسیر واحد حرکت می کند اما گاهی مفاهیم مختلف دارید، از اصول وارد فقه می شوید، از آن جا وارد کلام و از کلام به فلسفه و بعد فقه سیاسی، خب این کار، کار طاقت فرسایی است که محقق را خسته می کند اما آقای فیرحی با سعه صدر به این ها پرداخته اند.

اختلاف مشروطه خواهان و مشروعه خواهان در دو بعد است؛ یکی فهم دین و دیگری در مواجهه با مقولات مدرن. توجه به نایینی و مطالعه ناو از این منظر اهمیت خاص دارد که فهم دین هم کار ساده ای نیست یعنی این گونه نیست که بگویم فقه و اصول و کلام و فلسفه را خوانده ایم و تمام. یکی از نکات بسیار مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که ریشه این اختلاف فهم ها در چیست، چرا شیخ فضل الله نوری و طرفداران او چنین فهمی از متن دارد و نایینی چنین فهمی؟ چرا کسی جامعیت و کمال دین را این گونه می فهمی و دیگری به گونه دیگری؟ این ها درس آموز است. زمانی که کتاب نایینی را می خوانیم باید از این زاویه نیز به او نگاه و تجزیه و تحلیلش کنیم که نایینی چگونه به این فهم می رسد. این موضوع از اهمیت بسزایی برخوردار است.

**علی اکبرزاده:** دکتر نصری در سخنان خود به این نکته اشاره کرد که دکتر فیرحی تلاش کرد نایینی را با نایینی تفسیر کند با توجه به این که شما به اندیشه های فکری او و فقهای معاصر ما آشنایی دارید. آیا آقای دکتر فیرحی به این موضوع پایبند بودند و یا این که می خواستند موضع خودشان را نشان دهند. به طور کلی درباره نقاط قوت این کتاب با بگویید.

**قاضی زاده:** دکتر نصری نقاط قوت کتاب را گفتند و من نقاط قوت را محدودتر بیان می کنم و تیتروار رد می شوم. در ابتدا نام زیبا و با معنایی است که برای این

کرده و دیدگاه‌های آن‌ها را هم ذکر کرده است. آقای فیرحی نقدهای نائینی بر شیخ فضل‌الله را به گونه‌ای آورده که اول حرف شیخ فضل‌الله ذکر کرده تا دیدگاه‌هایش مشخص شود و برای پاسخ به شبهات چاپ‌های مختلف «تنبیه‌الامه» را دیده است.

یکی از ایراد‌های این کتاب، ایراد شکلی است. اگر مخاطب بخواهد شرحی را پیدا کند باید سه‌چهار صفحه بگردد. نصف پارگراف از کتاب اصلی آمده است و ۱۰ صفحه بعد شرح آن چند خط است. بد نیست در چاپ‌های بعدی به این صورت تنظیم شود که اگر قرار است شرحی به مطلبی گفته شود پانویس در همان صفحه‌ای باشد که متن است و ولو این که توضیحات مفصل استاد مشکلاتی را ایجاد می‌کند. موضوع دیگر که به ذهنم می‌رسد این است که مجموعه توضیحات استاد به لحاظ حجمی زیاد است، فکر می‌کنم توضیحات او ۱۰ برابر متن کتاب است و اگر کسی بخواهد کتاب تنبیه‌الامه را محور کتاب قرار دهد، خب قاعدتا نمی‌تواند همه کتاب را بخواند و این حجم، کتاب را از حالت شرح و تفسیر در آورده است. فکر می‌کنم برخی از توضیحات اضافی و مناسب شرح کتاب فقه سیاسی است. کاش فکری می‌شد تا توضیحات طبقه‌بندی شود، یعنی توضیحات شرح‌گونه و تفسیرگونه با علامت مشخص می‌کردند یا تحت عنوان ضمانت جدا می‌آوردند. برخی از مطالب استاد گرچه در جای خود خوب است اما خیلی شرح مطلب نائینی به حساب نمی‌آید.

نکته‌ای که وجود دارد، مرحوم نائینی نظریه‌پرداز متاثر از شرایط اجتماعی بوده و شرایط اجتماعی نائینی به او اجازه نمی‌داده درباره مشروعیت اصل دولت سخن بگوید بالاخره پادشاهان سرچایشان بودند و شرایط به‌گونه‌ای نبود که خیلی راحت بگوید پادشاهان مشروع نیستند و بر چه اساسی و در چه شرایطی انتخاب شده‌اند. لذا مرحوم نائینی در نظریه‌اش از سلطنت گذر

کرده است، یعنی درباره این‌که چه کسی باید حکومت کند نظریه‌پردازی نکرده اما درباره این‌که چگونه باید حکومت کند نظریه‌پردازی کرده است اسم کتاب نیز به این مطلب اشاره دارد. مرحوم نائینی نسبت به اصل مشروعیت اهتمام اساسی نداشته و ادله او درباره شورا در باب تصمیم‌گیری، قانون، آزادی و مساوات است. درباره این‌که نباید شاه قاجار داشته باشیم و باید رای‌گیری کنیم و کسی را بر اساس رای‌گیری به ریاست برسانیم، چنین حرفی ندارد و شاید علتش این است که مرحوم نائینی ضمن نظریه‌پردازی، متأثر از اندیشه مسلط شیعی در حوزه ولایت و حکومت بوده است.

اندیشه مسلط شیعی این است که امام و رهبران جامعه، منسوب از جانب خدا هستند و امام دوازدهم که رهبر فعلی جامعه ماست غایب است و کسانی که این حکومت را به دست می‌گیرند، هر کسی که باشند، حکومت را قاصبانه به عهده گرفته‌اند. این اندیشه‌ای است که در دوره‌های مختلف اسلامی به آن اعتقاد داشتند. اشتباهی که ما در اندیشه سیاسی داریم این است فکر می‌کنیم در دوره‌های میانی و قبل از مرحوم نراقی خیلی‌ها به این‌که حکومت دولت فقیهی باشد قائل هستند، درحالی‌که در نوشته‌های کلامی ما هیچگاه این بحث، یعنی رهبر غیر معصوم، طرح نشده و فقط شرایط برای رهبر جامعه می‌گوید. این نکته مهم است که اهتمام اصلی نائینی در این کتاب این است که این سوال را پاسخ دهد، چگونه باید حکومت کرد که ظلم بر مردم کمتر شود. اگر در جایی بحث مختصری درباره ولایت و ارتباط ولایت و شورا از ایشان هست از این منظر باید ببینیم. به نظرم در اندیشه نائینی ولایت فقیه چیزی در برابر اکثریت و رای مردم قرار نمی‌گیرد زیرا در فضای دیگری است و می‌خواهد به عنوان مشروعیت کل جامعه اعمال حکومت کند. اما این‌که جامعه چگونه حکومت شود که ظلم کمتر شود، بیشتر درباره چگونه باید حکومت کرد است. نکته بسیار

برای نائینی چند مسأله اصل است:  
 تحدید قدرت، نظارت بر حاکمان، حقوق  
 انسان‌ها، نقش مردم در نظام، مشارکت  
 اجتماعی، چگونگی اداره جامعه، نفی  
 استبداد. همچنین نائینی به تفکیک قوا  
 اعتقاد پیدا می‌کند. اگر کسی تنبیه را  
 دقیق بخواند قوه قضاییه شأن فقیه است،  
 قوه مقننه مربوط به مردم و نقش مردم  
 است و نظارت فقیه از این جهت است که  
 اسلامیت قوانین مورد تایید قرار بگیرد و  
 قسمت دیگر قوه مجریه است که در این جا  
 ولایت اذن را مطرح می‌کند یعنی اگر فقیه  
 می‌تواند خودش اداره کند و اگر نمی‌تواند  
 به دیگری اذن بدهد

شده و حالا زمان این است که به سوال دوم بیشتر پاسخ  
 دهیم. من این دو پرسش را مهم می‌دانم اما اعتقادی  
 ندارم که افلاطون به سوال اول پاسخ داده و به سوال  
 دوم پاسخ نداده است، بلکه سعی کرده به هر دو سوال  
 پاسخ دهد. نحوه ورود نائینی راه‌گشا است، از تقسیم  
 حکومت بحث می‌کند و می‌گوید اساس حکومت را  
 می‌توانیم دو قسم کنیم؛ حکومت تملیکیه و حکومت  
 ولایتیه. زمان که حکومت ولایتیه را شرح می‌دهد چند  
 معادل برای آن به کار می‌برد عادل، مشروطه و... به  
 نظرم نائینی به هر دو سوال پاسخ می‌دهد و بحث‌هایی  
 در باب ولایت فقیه دارد که بحث‌های مهمی است.  
 یکی از عواملی که باعث شده حجم کتاب اضافه شود  
 این است که فیرحی نخواست از کنار این مسائل به  
 سادگی گذر کند. حتی کار خوبی که فیرحی کرده این  
 بوده که نظرات دیگر نائینی را هم آورده تا نشان دهد  
 نائینی در تنبیه با نائینی مباحث فقهی تعارض ندارد و  
 مکمل هم هستند.

مهی که ما باید به آن توجه کنیم این است که در اندیشه  
 سیاسی شیعه نباید نظریه امامت و نظریه پردازی عصر  
 غیبت را از یاد ببریم و از طرف دیگر تحلیل‌مان از  
 اندیشه سیاسی عصر غیبت باید چیزی باشد که هم  
 بتوانیم با دنیای جدید یک مواجهه عاقلانه و عالمانه  
 داشته باشیم و هم نظریه امامت را که به آن معتقدیم  
 و ادله محکمی هم پشتش است، نفی نکنیم. این‌که  
 چه طور این دو را جمع کنیم امر مهم و قابل توجهی  
 است که کاش در برخی از بخش‌ها جناب استاد  
 فیرحی به این نکته توجه بیشتری می‌کرد.

نائینی توجیه‌گر شرایط زمانه‌اش نبوده است!

علی اکبرزاده: دیدگاهی در تاریخ اندیشه اسلامی  
 وجود دارد که می‌گوید از قرن چهارم به بعد اندیشه  
 اسلامی دچار توقف شده و صرفاً کاری که دانشمندان  
 اسلام دارند شرح آثار دیگران بوده است. حتی برخی  
 از کتاب‌ها پنج‌شش بار شرح شده و ما کار ابداعی  
 نداریم و در مقابلش دیدگاهی وجود دارد که می‌گوید  
 این طور هم نیست و در فلسفه اسلامی ملاصدرا مبدع  
 بوده یا مکتب شیخ انصاری تحولی در علم اصول  
 ایجاد.

نصیری: پرسشی که مطرح می‌شود و کسانی که با  
 نائینی اختلاف نظر دارند، می‌خواهند بگویند او در  
 کتابش توجیه‌گر مشروطه بوده است و در واقع خواسته  
 آن‌چه را که شرایط زمانه‌اش اقتضا می‌کند، توجیه  
 و تفسیر کند. من با این حرف به شدت مخالفم. آیا  
 می‌توانیم بگوییم حکومت آرمانی نائینی چی بوده؟  
 برای این که خوب بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم  
 باید به این نکته توجه کنیم که نحوه طرح بحث و ورود  
 نائینی چیست. کار مهمی که مرحوم نائینی انجام  
 می‌دهد این است که در ابتدا تقسیم حکومت می‌کند.  
 دو پرسش را برخی از فیلسوفان غربی مطرح کرده‌اند  
 این‌که چه کسی و چگونه باید حکومت کند و گفته‌اند  
 از افلاطون تا عصر حاضر به پرسش اول پاسخ داده

فقیه است، قوه مقننه مربوط به مردم و نقش مردم است و نظارت فقیه از این جهت است که اسلامیت قوانین مورد تأیید قرار بگیرد و قسمت دیگر قوه مجریه است که در این جا ولایت اذن را مطرح می‌کند یعنی اگر فقیه می‌تواند خودش اداره کند و اگر نمی‌تواند به دیگری اذن بدهد. اگر نائینی در دوره ما بود و نظام شاهنشاهی نبود، برای نائینی این مسأله مطرح بود که قوه قضائیه باید استقلال خود را داشته، مقننه باید مستقل باشد و مجریه هم استقلال داشته و فقیه اگر می‌تواند خود اداره کند و اگر نمی‌تواند اذن بدهد که مشروعیت آن را تعیین می‌کند.

مسأله دیگری که می‌خواهم اشاره کنم حجم کتاب است؛ این که مخاطب کتاب چه کسی است، اگر از دل این کتاب، کتاب مختصرتری هم بیرون بیاید بد نیست تا کسانی که حوصله ندارند این مجموعه به این گستردگی را مطالعه کنند، کتاب کم حجم را مطالعه کنند.

به نظرم ضرورت دارد فهرست موضوعی جامعی برای کتاب تدوین شود. فهرست موضوعی برای اعلام و اسم کتاب نیست بلکه مفاهیم و ارتباط مفاهیم با یکدیگر بسیار مهم است تا اگر کسی بخواهد در این مینه مطالعه کند، ببیند مفاهیم پیوسته و در ارتباط با یکدیگر کجاهاست.

نکته دیگر این است در کتاب، به به توپ بسته شدن مجلس اشاره شده است اما این موضوع مطرح نمی‌شود که چه کسانی در این زمینه نقش داشتند. تصور این است اگر وارد شوند، باید بحث تاریخی کنند اما تأییدیه‌هایی که صورت می‌گیرد و اعلامیه‌هایی که فقها می‌دهند از عواملی است که نائینی کتاب را می‌نویسد. همان‌طور که دکتر قاضی‌زاده گفت، برخی جاها توضیحات بیشتری لازم دارد. موضوع دیگر این است که نائینی به شورا خیلی تکیه می‌کند، بحث شواری که نائینی مطرح می‌کند، اگر خواننده دقت نکند فکر می‌کند مربوط به بحث امامت بعد از پیامبر و انتخاب

نائینی متوجه است که باید بحث امامت را از مسأله عصر غیبت جدا کرد زیرا امامت نص خاص و با اسم و رسم است و مشخص شده امام کیست. اما در عصر غیبت کس خاصی مشخص نشده بلکه صفات او مشخص شده است. از طرف دیگر نائینی وارد این بحث نمی‌شود که چگونه انتخاب کنید و ما نباید انتظار داشته باشیم که همه پرسش‌های ما را پاسخ داده باشد. نائینی در شرایطی کتابش را نوشته که مجلس به توپ بسته شده و کلی رساله در تأیید این اقدام محمدعلی

**به نظرم ضرورت دارد فهرست موضوعی جامعی برای کتاب «در آستانه تجدید» تدوین شود. فهرست موضوعی برای اعلام و اسم کتاب نیست بلکه مفاهیم و ارتباط مفاهیم با یکدیگر بسیار مهم است تا اگر کسی بخواهد در این مینه مطالعه کند، ببیند مفاهیم پیوسته و در ارتباط با یکدیگر کجاهاست**

شاه و ضدیت با نظام مشروطه نوشته شده است. نائینی در این شرایط در چند جبهه باید مبارزه کند یکی با کسانی که آرمان‌شان نظام مشروطه غربی است و از طرف دیگر با کسانی که هم لباس خود هستند، نبرد فکری کند و در عین حال نمی‌خواهد از مبانی و اصول خود عدول کند. لذا می‌بینیم به پرسش‌ها پاسخ داده نشده است. البته معتقدم اگر خوانش دقیقی داشته باشیم، برخی از پرسش‌ها را هم می‌تواند پاسخ دهد. برای نائینی چند مسأله اصل است: تحدید قدرت، نظارت بر حاکمان، حقوق انسان‌ها، نقش مردم در نظام، مشارکت اجتماعی، چگونگی اداره جامعه، نفی استبداد. همچنین نائینی به تفکیک قوا اعتقاد پیدا می‌کند. اگر کسی تنبیه را دقیق بخواند قوه قضائیه شأن

به شدت مدرن است. اگر از این زاویه نائینی را در نظر بگیریم در امتداد سنت نیست بلکه در آغاز تجدید است. **قاضی زاده:** اساسا مرحوم نائینی به حاکم و این که که شرایط حاکم چیست پرداخته و حکومت را استبدادیه و ولایتیه می داند بعد عصمت را حافظ سلطنت می خواند. کمی جلوتر می گوید حالا که معصوم نیست چه کنیم؟ بحث نظارت بیرونی بر قوه قاصمه عصمت مطرح می کند. یعنی مرحوم نائینی نمی گوید اگر معصوم نبود حالا چه کسی باشد، می گوید حالا که معصوم نیست پشت حاکم را با قانون و مجلس ببندیم در واقع نظارت بیرونی را بگذاریم که موقوف به دو امر است تدوین قانون اساسی و مجلس. تدوین قانون اساسی و مجلس انتخاب حاکم نیست. مرحوم نائینی به هر دلیل نخواستسته بگوید حکومت قاجار مشروع نیست و این که شخص حاکم چه کسی باید باشد. اهتمام اصلی او این بوده که نظارت بیرونی بگذاریم تا پشت حاکم را ببیند.

نکته دیگری که می خواهم به آن اشاره کنم این است در نگاه نائینی دو چیز هست یا استبداد یا عصمت. اما در نظریه پردازی های دنیای جدید در حوزه اندیشه سیاسی ما بین دو چیز هستیم یا دموکراسی یا استبداد. در اندیشه دینی مان غیر از دوکراسی و استبداد، مسأله امامت را به عنوان چیزی که هم حق الهی حکومت است و هم استبداد، داریم. مرحوم نائینی در حقیقت سه نظریه را مقایسه می کند، نظریه ولایتی که بر اساس عصمت، نظریه استبداد و نظریه عصر غیبت که بر اساس مجلس و قانون است. مرحوم شهید صدر هم همین طور است یعنی متفکران فقه سیاسی ما که به دنیای جدید نزدیک شدند در حقیقت سه حکومت را مقایسه می کنند. نامش را دموکراسی نمی گذاریم زیرا مردم نیامدند که پیامبر را به عنوان حاکمیت انتخاب کنند، شاید بتوان گفت مردم پذیرفتند. موضوع دیگری که وجود دارد بحث شورا است:

خلفا است. اما این که اندیشه سیاسی شهید صدر در ارتباط با شورا چیست، بحث دیگری است. مرحوم صدر به شورای امت و نظارت مرجع اعتقاد دارد. جا دارد مقایسه ای بین اندیشه سیاسی شهید صدر با نائینی صورت بگیرد. فیرحی در متن مشخص نمی کند مخاطب چه کسی است، مثلا «ما علمای ظالم پرستان عصر و حاملان شعبه استبداد دینی»، راحت از این جا می گذرد و مخاطب را مشخص نمی کند، نائینی مشروعه خواهان را بیان می کند و در جایی بحث متمم قانونی اساس که شیخ فضل الله برایش زحمت کشیده است. البته انتقادی داشت که انتقادات نائینی وارد نبود. آقای فیرحی در جایی می گوید نائینی افراط در داوری کرده، البته من اعتقاد ندارم. اندیشه نائینی و شرایط و مقتضیات زمان و فضایی که او در آن قرار گرفته بود نکاتی است که باید به آن توجه داشته باشیم. فیرحی: قدما از توحید، نبوت و امامت شروع و بعد بحث سیاسی می کردند و معمولا بحث سیاسی را اهل سنت ذیل نبوت و تشیع ذیل امامت مطرح می کردند اما مرحوم نائینی وارونه می شود و شروع بحث مرحوم نائینی عجیب است و بحث را از سیاست و دقیقا از طبقه بندی دولت شروع می کند. دولت ها دو جور هستند یا تملیکی که استبدادی اند و یا دولت امانتی هستند که همان ولایتی است. سپس به اقتضای بحث سیاسی به امامت می رسد. بحث نائینی سیاسی است و شروعش طبقه بندی تئوری دولت های مدرن، زیرا اصالت را به جامعه می دهد و معتقد است جامعه باید دولت داشته باشد و دولت دو جور است یکی امانتی و آنجا این حرف را می زند تنها عاملی که می تواند به بهترین وجه امانتداری کند، امامت و عصمت است و از آنجا وارد بحث می شود و می گوید چون در دوره غیبت چنین عصمتی نداریم، تنها معیار مان قانون است و این بحث جدی است. مرحوم نائینی ساختار بحثش با فارابی متفاوت است و وارونه شده و به نظر می رسد

مهم نیست و از معصوم صحبت نمی‌کند و می‌گوید هرکجا عصمت باشد، معصوم هم هست. از طرف دیگر عصمت قابل انتقال نیست. سپس نائینی بر قانون اساسی و دموکراسی متمرکز می‌شود. البته مرحوم نائینی ایرادهایی دارند مثلاً نگفته که چگونه حکومت از معصوم در دوره غیبت به دموکراسی مبتنی بر قرارداد منتقل شود. بحث نائینی در جای دیگری هم ایراد دارد و آن بحث قانون‌گذاری و نسبت قوه قضاییه است، در واقع دولت نائینی انسجام ندارد.

### نائینی مدرن‌تر از صدر و طالقانی

مرحوم نائینی برداشتی از شورا دارد که تاکنون ندیده‌ام، نائینی شورا را حتی به امامت تسری می‌دهد؛ البته نه امامت به معنای رهبری مذهبی بلکه امام معصومی که حاکم است. اگر امام بخواهد حاکم باشد، برعهده شورا می‌گذارد. امام به رغم معصوم بودن موظف است نظر شورا را اجرا کند. نائینی می‌گوید «و شاوهم فی الامر» خطاب به پیامبر (ص) است. خداوند به معصوم امر می‌کند با بقیه مشورت کند و این مشورت بدون اطاعت لغو است و بنابراین معصوم را ملزم می‌کند نظر جمعی غیر معصوم را بپذیرد، حتی اگر نتیجه غلط باشد؛ مانند جنگ احد. مرحوم نائینی می‌خواهد از این بحث نتایج بگیرد، این که آنچه اهمیت دارد، مکانیزم تصمیم است و نه تصمیم. نائینی جزء متفکران فرمالیست است و فرم‌ها برایش جدی هستند. به همین دلیل مرحوم نائینی مدرن است، ادبیاتش هم مدرن است است و حتی در مواقعی در بحث شورا مدرن‌تر از مرحوم صدر و طالقانی است. توفیقات نائینی در عبور از نظام سیاسی سنتی به نظام سیاسی مدرن خارج از انتظار و تصور است البته به اعتبار زمانه‌ای که در آن می‌زیسته است.

در دوران معاصر بحث شورا در برابر امامت مطرح نمی‌شود بلکه در برابر استبداد مطرح می‌شود و باید به آن توجه داشت. در حوزه اندیشه سیاسی صحبت می‌کنیم، در صدر اسلام نظریه شورا مطرح بود و بعد از پیامبر این نظریه در مقابل نص مطرح می‌شود، نمی‌توانیم آن را بپذیریم زیرا معتقدیم آن حق برتر است و خداوند چیزی را تایید کرد است. ولی در عصر غیبت رابطه ولایت فقیه با شورا چگونه است و چگونه باهم جمع می‌شود، مدلس را مرحوم نائینی گفته و استاد فیرحی شرح داده است.

البته نظریه مختلفی در شورا مطرح است که شورا را در مشروعیت بخش مطرح می‌کنیم. به ظاهر در جامعه ما در همه سطح‌ها حاکمان ما مستند به شورا هستند. اما در حوزه نظریه حکومت اسلامی است تفاوت‌هایی بین شهید صدر و آیت‌الله منتظری و برخی دیگر وجود دارد که قابل بحث هستند.

### دولت نائینی انسجام ندارد

فیرحی: برداشت من این است تلاش نائینی جز تلاش‌های موفق بوده است. نائینی در دروه غیبت به سمت قرارداد می‌رود و می‌گوید اگر عصمت نبود، چاره‌ای نداریم غیر از قانون. قانون را چگونه تنظیم کنیم از طریق قرارداد، مردم جمع شوند و رای بدهند. مرحوم شهید نوری اعتراض می‌کند قرارداد شدنی نیست و نائینی بر روی قرداد ناقص استدلال می‌کند. جالب این است، امسال (۹۵) ۲۰۱۶، جایزه نوبل اقتصاد را به دو اقتصاددان دادند که بر روی قرارداد ناقص صحبت کرده بودند، این‌که چطور با قرارداد ناقص جامعه را اداره کنند، در شرایطی که نمی‌توانیم قرارداد کامل داشته باشیم. مرحوم نائینی ۱۲۰ سال قبل این قرارداد ناقص را طرح کرده بود. یکی دیگر از نکات مورد توجه نائینی این بود که درباره معصوم نباید صحبت کنیم، او از عصمت صحبت می‌کند. در واقع شخص برایش



## دقایقی از کلاس درس فیرحی

## درسی برای نوشتن

## به نوشته‌ی هیچ کس اعتماد نکنید و سراغ متن اصلی بروید

ندا ولی پور

در ادامه مروری خواهیم داشت بر برخی از نکته‌ها که دکتر فیرحی بر اساس تجربیات خود از نوشتن گفته است: در ابتدا باید بگوییم ایده اهمیت بسیاری دارد. برای این که یک ایده قوی داشته باشید، رساله‌های دیگران را ببینید. آقای دکتر طباطبایی ما را این گونه راهنمایی می‌کرد. رساله‌های مشهور را نگاه بیندازید و ورق بزنید. حتی این طور می‌گفت، رساله‌هایی را که مشهوراند اما مرتبط با رشته شما هم نیستند، نگاه بیندازید. بعد چند موضوع خوب را انتخاب کنید و آن‌ها را به صاحب نظران بدهید تا صیقل بخورد.

به نظر من بعد از طرح ایده با کسانی که به آن‌ها اعتماد دارید، گفت‌وگو کنید زیرا این گفت‌وگوها آدم را به نتیجه می‌رساند. سپس چارچوب رساله را روشن کنید نه این که جزئیاتش را مشخص کنید. ساختار کلی آن را انجام دهید؛ این که می‌خواهید چه کاری را انجام دهید. اگر تا این مرحله بروید یعنی ۳۰ درصد از کارتان را انجام داده‌اید. قسمت دیگر رساله داده‌هاست و فیش نویسی. البته خودم این طور نبودم که بخوام دوبار بنویسم؛ معمولاً در صفحه اول کتاب برگه‌ای را

از دست دادن هر استادی در کنار خلایبی که در رشته مربوطه به وجود می‌آورد، برای دانشجویان و علاقه‌مندان سخت و تلخ است؛ تلخی که تا مدت‌ها همراه دانشجوی می‌ماند. گاه مرور خاطرات و درس‌هایی که استاد در کلاسش ارائه می‌کرده، مسکنتی برای تسکین درد است. از دست دادن دکتر داود فیرحی برای ما دانشجویان علوم سیاسی که جز خوبی از او چیزی ندیدیم، سخت است و چند روزی است کام همه‌مان را تلخ کرده و حسرت کلاس‌های درسش را خواهیم داشت. سال گذشته (۱۳۹۸) دکتر فیرحی به درخواست یکی از دانشجویانش در حاشیه یکی از جلسات درسی درباره نوشتن رساله و هنر نوشتن سخن گفت که این سخنان می‌تواند نه تنها برای دانشجویان علوم سیاسی و اندیشه سیاسی بلکه برای همه دانشجویان دکتری و کارشناسی ارشد راه‌گشا باشد.

می‌چسباندم و موضوعات و شماره صفحه را می‌نوشتیم. و قتم را صرف دوباره نوشتن نمی‌کردم. الان هم این کار را انجام نمی‌دهم. البته الان تکنولوژی به کمک آمده است. قسمت بعدی نوشتن رساله هم هنر خودتان است و کاملاً شخصی است.

اما توصیه من این است که در چرخه زیاد خواندن نیفتید زیرا دچار وسواس می‌شوید و تردیدتان زیاد می‌شود. همین‌که به یک فرضیه ابتدایی رسیدید، بنویسید. و زمانی که می‌نویسید فرضیه‌تان این باشد که ممکن است بعداً ایده‌تان عوض شود و آن را جابه‌جا کنید.

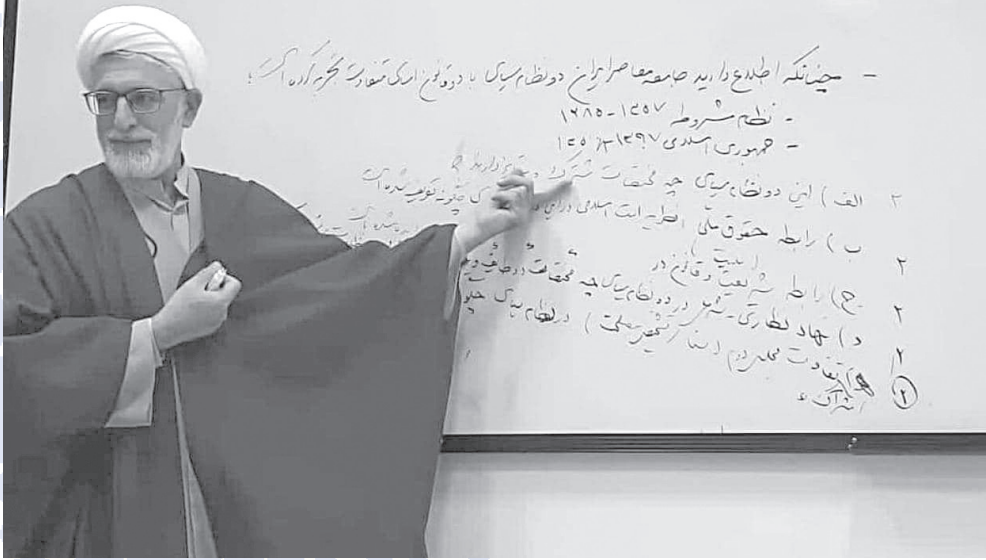
یکی از اشتباهات که کار را بد می‌کند این است که در جا ارجاع نمی‌دهید. هر چیزی را که نوشتید در جا ارجاع بدهید. مانند کتاب آماده چاپ هم با رساله‌تان برخورد نکنید چون ممکن است تغییر بدهید و متنی از یک کتاب را در میان دو متن قرار بدهید. بنابراین زمان نوشتن ارجاعات، شماره زنید و بنویسید همان. ارجاعات را به صورت کامل بنویسید و این را زحمت دوباره ندانید. خوب و شفاف بنویسید، اطلاعات را دقیق وارد کنید و فکر نکنید که زحمت است یا ارجاعات را بعداً می‌دهم زیرا ممکن است در اصلاحات، متنی را جابه‌جا کنید که در این صورت نه تنها به خودتان آسیب می‌زنید بلکه به اعتبار پژوهستان هم آسیب می‌زنید و متهم می‌شوید. هیچ‌گاه به کتاب‌های دست دوم ارجاع نمی‌دادم و نمی‌دهم؛ مگر در موارد استثنا. شما هم عادت کنید به متن اصلی ارجاع دهید. همچنین سعی کنید هر فصلی را که می‌نویسید احساس کنید فقط آن فصل است و آن را برای چاپ بنویسید؛ در واقع هر فصل شما حالت مقاله هم داشته باشد، دو سه مقاله که بخشی از تر هستند، نه این‌که مستخرج از تر باشند.

با اولین ایده‌ها اولین نوشته‌های شما نیز باید نوشته شود. اگر شما نوشتن را به تاخیر بیندازید دچار تأخیر می‌شوید. نظم ذهنی شما به هم می‌ریزد. اگر طرحتان امروز تصویب شد، از امروز شروع به نوشتن کنید. فوق

فوقش آن نوشته را پاره می‌کنید و دوباره می‌نویسید. تجربه نشان داده اولین جرعه‌ها، درخشان‌ترین جرعه‌ها هستند؛ برخلاف کسانی که فکر می‌کنند بعد از مطالعه نوشته‌ها خوب می‌شود. علتش این است که اولین جرعه‌ها ناب شما و نشان‌دهنده شخصیت شماست ولی اگر بخوانید و بعد بخواهید به فرضیه برسید دیگر شما نیستید، بنابراین اسیر می‌شوید و همیشه باید بخوانید. من دانشجویی دارم که مدام می‌خواند اما نمی‌تواند بنویسد. آماده هر چیزی هم باشید از این‌که نوشته شما پاره شود، نترسید. من رساله یکی از دانشجویان را پاره کردم. دلیل هم داشتم زیرا دیدم این رساله خودش نیست.

بر این نکته تأکید دارم اگر بین مطالعه و نوشتن تفکیک قائل شوید، باختمید. اولین نوشته‌تان باید اولین مطالعه‌تان هم باشد. شما نباید زمان را صرفاً برای مطالعه بگذارید، کسی که طرحی می‌دهد پیش فرض این را داشته که قبلاً هم دغدغه‌هایی در این زمینه بوده و چشم‌اندازی دارد. یکی از خصلت‌های ذهن این است که مرور می‌کند و بعد عبور می‌کند، این خصلت ذهن است. اگر ایده‌ای به ذهنتان رسید حتی اگر در حال راندگی هستید، ماشین را کنار بگذارید و بنویسید. من از این کارها زیاد می‌کنم و موبایل‌هایی برمی‌دارم که قلم دارند. گاهی نوشته‌ها بی‌ربط هم هستند اما این کار را می‌کنم. خیلی هم خوب است. گاهی حتی از خواب بیدار شده و چیزی نوشته‌ام که مانده است.

شما مطلبی را می‌نویسید اما تیتري برای فصل بعد به ذهنتان می‌آید که باید آن را بنویسید و یا به ذهنتان می‌رسد متنی به فصل قبل اضافه کنید. گاهی این اتفاق برایم پیش می‌آید که تیرهای فصل‌های بعدی را می‌نویسم. بشیریه حرف خوبی می‌زد و می‌گفت: ذهن منظم است. اگر جلوی‌ش را نگیرید و در آن اختلال ایجاد نکنید، ذهن خودش متن را تنظیم می‌کند و به دست می‌دهد. اگر دغدغه داشته باشید لازم نیست آگاهانه فکر کنید. ذهن خودش بر روی آن کار می‌کند. اجازه دهید



نکند، نگذارید که «بعدا نقل قول را می‌زنم» زیرا این کار کلافه‌تان می‌کند و بیچاره می‌شوید و تا جایی که می‌توانید به منابع اصلی ارجاع دهید زیرا نوشته‌های دست دوم خواننده را خسته می‌کند. به نوشته هیچ کس اعتماد نکنید و سراغ متن اصلی بروید زیرا ممکن است نویسنده دوم از دیدگاه خود سراغ متن برود که با دیدگاه شما متفاوت است. ترجمه هم مصیبتی است. هرکجا تردید داشتید که ترجمه شما درست است یا نه، حتماً اصل مطلب را یک جا بیاورید. ممکن است آن را پاک کنید اما بهتر است داشته باشید.

استادان معمولاً به دو دلیل کار دانشجویان را پشت گوش می‌اندازند؛ یکی این که خودشان ایده‌های دارند و می‌ترسند از ایده‌شان فاصله بگیرند و دیگری به صورت هستی‌شناسی است، استادان به قشر دانشجوی ابتدایی نگاه می‌کنند. البته استادان سنشان که بالا برود دیگر حوصله ندارند؛ بنابراین باید سماجت به خرج دهید.

محکم بنویسید نه به این معنا که قرار نیست این متن را عوض کنید، ممکن است بعد در پاراگراف تصرف و آن را کم و زیاد کنید. من از این کارها می‌کنم. خودتان را همیشه

ذهنتان وحشی باشد و از نقد دیگران و این که دیگران به نوشته‌هایتان اعتراض کنند، ترسید.

خیلی‌ها به من می‌گویند شما شهامت دارید که نوشته‌هایتان را منتشر می‌کنید. چه فرقی می‌کند شما هم بنویسید؛ فوق فوقش می‌گویند غلط است. شهامت غلط نوشتن را هم داشته باشید و نگران نباشید که حتماً باید درست بنویسید.

اگر ایده شما روشن باشد و چارچوب شکل گرفته باشد، در واقع سردرگم نباشید، بین ۱۲ تا ۱۵ ماه می‌توانید رساله دکتری خوب که بماند، جمع کنید. از ویژگی‌های رساله این است که یک روز گشایشی پیدا می‌کنید و ممکن است سه صفحه بنویسید و ممکن است یه زمانی ذهنتان قفل کند و یک هفته نتوانید بنویسید، نه از این ناراحت بشوید و نه از آن خوشحال. اما رساله را زمین نگذارید. یکی از ویژگی‌های رساله این است که تنبل است و دوست دارد به تأخیر بیفتد. این خصلت رساله است. اگر شما پشتکار نداشته باشید، طول می‌کشد.

اصلاً در دل ادبیات متن هم نباشید. این‌ها با ویراستاری رفع می‌شود اما تاجایی که می‌توانید متنتان را مستند

نباشید فرصت بزرگی به شما دست بدهد که ذهنتان آرام باشد و بعد بنویسید. آقای گواهی خیلی از ترجمه‌هایش را در مسیر انجام داده است. شما هم این کار را بکنید، نگذارید که برگردید خانه و بعد سراغ رساله بروید. رساله همیشه با شماست و شما هم همیشه با آن هستید. در صف اتوبوس یک کلمه هم بنویسید، خوب است.

خاطرتان باشد در نوشتن موضوعات خرد را بنویسید، موضوع خرد بخشی از ایده شماست. اگر ایده‌تان را بزرگ بگیرید و بخواهید بزرگ بنویسید، تمام نمی‌شود. نوشتن رساله مانند تیراندازی است. تیرانداز از کل شکار به یک نقطه متمرکز می‌شود. از میان موضوعات و ایده‌هایی که دارید، یکی را بردارید و شروع به نوشتن کنید اما زمانی که به نتیجه می‌رسید محتاط می‌شوید. من این طور هستم؛ زمانی که به نتیجه می‌رسم، نگران می‌شوم نکنم بیمار بشوم، نکنم تصادف کنم و کارم نیمه بماند.

با خط درشت به صورت نقل قول کار شود: زمانی که به نتیجه می‌رسم، نگران می‌شوم نکنم بیمار بشوم، نکنم تصادف کنم و کارم نیمه بماند

اگر ایده را بزرگ بگیرید، در راهی طولانی، خسته می‌شوید. از طرف دیگر اگر اولین کارتان خوب باشد الگوی همه کارهایتان می‌شود و بعد یواش یواش صاحب سبک می‌شوید و به خودتان اعتماد می‌کنید. این اعتماد به معنی خودبینی و توهم نیست.

موضوع مهم دیگر این است که بتوانید نوشته‌هایتان را حذف کنید. چیزهای نامربوط و اضافات را حذف کنید. ببینید یک خیاط چگونه اضافه‌ها را پارچه را می‌برد و دور می‌ریزد. نویسنده موفق باید توان دور ریختن را داشته باشد و چیزی اضافه نکند. حرف‌های دیگران را اضافه نکنید و نگویید این هم خوب است و حیف است که نباشد. در نوشته خوب، حیف معنا ندارد. هنر جنگیدن با خودتان را داشته باشید، نگویید این را نگه دارم. اگر توان دور ریختن داشته باشید، رساله شما چابک و قشنگ می‌شود.

آماده بازنگری کنید اما متوقف نشود. خطرناک‌ترین چیز هم تفکیک بین مطالعه و نوشتن است.

نوشتن حالت روانشناسی هم دارد. شما چیزی را خلق کنید که برای شماست. نوشتن خستگی آدم را تخلیه

**اگر بین مطالعه و نوشتن تفکیک قائل شوید، باختمید. اولین نوشته‌تان باید اولین مطالعه‌تان هم باشد. شما نباید زمان را صرفا برای مطالعه بگذارید، کسی که طرحی می‌دهد پیش فرض این را داشته که قبلا هم دغدغه‌هایی در این زمینه بوده و چشم‌اندازی دارد**

می‌کند، نوشتن به ذهن کمک می‌کند تا فرصت داشته باشد. زمان نوشتن موضوع را خرد کنید و انباشت نکنید. در هر فصل سوتیتر بزنید، این‌ها ایستگاه ذهن هستند و به ذهن اجازه می‌دهید سبک باشد. اگر زیاد مطالعه کنید و بخواهید از داخل مطالعه چیزی بیرون بیاورید کار سختی است. فکر کنید وظیفه دارید مقاله و پارگراف کوچک بنویسید. رساله از عنوان‌های کوچک جمع می‌شود، بنابراین وقتتان را برای مطالعه صرف نگذارید. نوشتن خیلی زیبا است و به آدم انرژی می‌دهد. من معتاد نوشتن هستم؛ اگر چند روز چیزی ننویسم مانند سیگاری‌هایی هستم که سیگارشان تمام شده حتی بدتر از آن‌ها. همیشه می‌نویسم؛ مگر این‌که بیمار باشم یا در مسافرت که البته در مسافرت هم می‌نویسم. نویسندگان برتر هم همین طور هستند. آقای عبدالرحیم گواهی همیشه یک دستش کتاب بود یک دستش دفتر. در سفری که با هم بودیم، در صف انتظار هواپیما هم یک پاراگراف ترجمه می‌کرد. زمان ثبت سفارش غذا می‌گفت بگذارید این نقل قول را درست کنم. نوشته این طور نوشته می‌شود. منظورم این است که منتظر

گزارشی از نشست نقد کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر

## تلاشی برای شفافیت

نزاع دوران مشروطه، نزاع عالمان و روشنفکران نیست

اینها بخشی از نظام فکری مرحوم داود فیرحی، پژوهشگر و اندیشمند حوزه دین و سیاست است؛ کسی که سال‌ها در پی غبارزدایی از مفاهیم گام برداشت و راه تازه‌ای را در نسبت میان فقه و سیاست گشود. درگذشت نابهنگام آن فقید بهانه‌ای شد که به سراغ نشست کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر: فقه سیاسی و فقه مشروطه» که با حضور دکتر فیرحی و دکتر عبدالله نصری در سال ۱۳۹۱ در شهر کتاب برگزار شد، برویم؛ نشستی که علی‌رغم گذشت چندین سال از برگزاری آن، هنوز حرف‌های تازه‌ای در بطن خود دارد.

دکتر فیرحی در کتاب فقه و سیاست در ایران معاصر به چند مسأله توجه کرده است؛ نخست این که سیاست از دیدگاه شریعت اسلامی چه تعریف و وظیفه‌ای دارد. دوم، اجرای احکام شرعی و پاسداری از حقوق

می‌خواست میان فقه سیاسی و دولت مدرن پلی بزنند و معتقد بود «آنچه امروز رخ داده نتیجه کار دیروز است و امروز هرچه فکر کنید، فردا آن تحقق پیدا می‌کند». او گمان داشت که عمده مسائل و مشکلات امروزین ایران، حاصل رابطه فکری نادرست ما با مذهب و زندگی سیاسی است و از این رو، جد و جهد فراوان داشت که مفاهیمی را که به زعم او از جا در رفته‌اند، به تعریف درست و راستینشان برگرداند.

جهان اسلام به معمایی برخوردارم و آن معما عبارت بود از رابطه دین و دموکراسی در یکصد سال گذشته در ایران که قرینه‌اش را در دیگر کشورهای جهان اسلام هم داشتیم. راه‌حلی‌هایی هم پیدا شده و از جانب برخی از روشنفکران و فقها گفته شده است. زمانی که بررسی‌هایم را شروع کردم، احساسم این بود که واقعیتی به نام دموکراسی یا دولت مدرن وجود دارد و واقعیتی به نام مذهب.

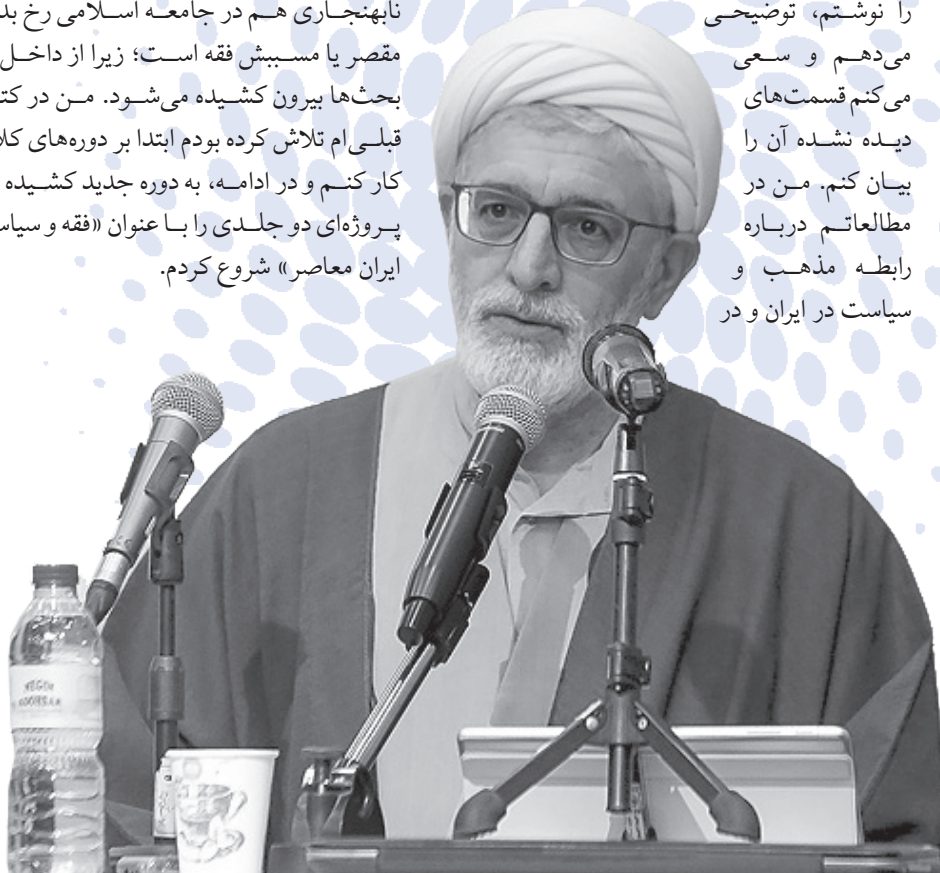
مهم‌ترین بخش عملی مذهب دانش فقه است. در ادبیات اسلامی فقه تنها دانشی است که مربوط به عمل است. در واقع، مسبب هر نوع پیشرفتی در جامعه علی‌القاعده باید فقه باشد و هر نوع اتفاق نابهنجاری هم در جامعه اسلامی رخ بدهد، باز مقصر یا مسبب فقه است؛ زیرا از داخل فقه این بحث‌ها بیرون کشیده می‌شود. من در کتاب‌های قبلی‌ام تلاش کرده بودم ابتدا بر دوره‌های کلاسیک کار کنم و در ادامه، به دوره جدید کشیده شدم و پروژه‌ای دو جلدی را با عنوان «فقه و سیاست در ایران معاصر» شروع کردم.

انسان‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد و در این جا بحث حق و حکم پیش می‌آید. سوم، رابطه دین و تجدد را مورد واکاوی قرار می‌دهد؛ موضوعی که از مسائل اصلی کسانی‌ست که در طی چند دهه گذشته در حوزه اندیشه سیاسی و فلسفه کار کرده‌اند. چهارم، رابطه دین با دموکراسی در این کتاب مطرح می‌شود و این‌که دین در مقام امر قدسی چه رابطه‌ای با امور عرفی دیگر دارد، نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در ادامه مشروح این نشست را می‌خوانیم:

**مسبب هر پیشرفت و نابهنجاری در جامعه فقه است**

**فیرحی: ابتدا درباره این‌که چرا این کتاب**

را نوشتم، توضیحی می‌دهم و سعی می‌کنم قسمت‌های دیده نشده آن را بیان کنم. من در مطالعاتم درباره رابطه مذهب و سیاست در ایران و در



علامه دهر هم باشد - از یک دانشگاه و جایی که دولت تأیید می‌کند، مجوزی نداشته باشد، اساساً نمی‌تواند کاری انجام دهد. الان دولت‌ها خیلی قوی هستند. بنابراین در قدیم دولت ممکن بود استبدادی باشد، اما توتالیتر نبود و دولت همه قسمت‌های زندگی را نمی‌گرفت. علما مراقب بودند که واجبات اجرا و محرمات منع شود و خب در حوزه آزادی‌ها را آزاد کرده بودند.

### چالشی به نام قانون

اما از سال ۱۹۰۵ به بعد، یعنی از آغاز انقلاب مشروطه در ایران (۱۲۸۵ شمسی)، ما شاهد چرخشی در دولت هستیم و آن پدیدایی دولت مدرن در ایران است. ملازم با این دولت مفهومی به نام قانون پیدا شد. همین جا بود که مسائلی پیدا شد: قانون چیست، از کجا نوشته می‌شود و چه کسی باید بنویسد، حد و حدود و اساسش چیست و... همه این‌ها باعث شد در دولت و در فکر سیاسی ما و به تبع آن در دستگاه‌های فقه بحرانی پیدا شود؛ زیرا با مفهوم قانون نوشته‌شده انس نگرفته بودند.

بخش عمده قانون در حوزه تصرف در حقوق مردم است؛ یعنی حق آدم‌ها را تصرف می‌کند. سؤالی که مطرح می‌شود، این است که چطور در حوزه‌ای که واجب یا حرام شرعی نیست، قوانین الزام‌آور پیدا می‌شود و این قوانین برای همه لازم‌الاطاعه هستند؛ مانند اجبار برای خدمت سربازی، اجبار برای مالیات‌های جدید، اجبار برای کنترل جمعیت، اجبار برای زوج و فردکردن خیابان‌ها و طرح ترافیک، جلوگیری از خروج شهروندان بدون ویزا یا پاسپورت، جلوگیری از واردات کالا بدون پرداخت گمرک و غیره. این‌ها از کجا می‌آید؟ این سؤال پیدا شد و فقه هم با آن درگیر شد.

از حدود ۱۹۰۵ تا ۲۰۱۲، دستگاه‌های فقه شیعه به

در قدیم دولت ممکن بود استبدادی باشد اما توتالیتر نبود

موضوع اصلی این کتاب رابطه فقه و قانون است. به نظرم کسی نمی‌تواند رابطه فقه و دولت جدید را خوب توضیح بدهد یا بفهمد، مگر این که به مفهوم قانون بیشتر توجه کند. مفهوم قانون حذفاصل دولت‌های جدید و قدیم است. در دولت‌های جدید قانون موضوعه وجود دارد، اما در دولت‌های قدیم چنین قانونی وجود نداشت. دولت‌های قدیم براساس رابطه احکام شرعی و نظم سلطانی سازمان یافته بودند؛ یعنی حکم، شرعی بود و مجتهدین فتوا می‌دادند و مجری‌اش هم سلطان بود. در واقع، قانون نوشته شده‌ای وجود نداشت و افزون بر آن، نه تنها قانون نوشته شده‌ای وجود نداشت بلکه تمرکز هم نبود و مجتهدین هر شهر احکامی می‌دادند و امیر منطقه آن را اجرا می‌کرد. اگر اختلافی هم پیش می‌آمد، تفسیر دست مجتهد بود و اگر نیازی به پشتیبانی سیاسی بود، امیر انجام می‌داد. به این ترتیب نظم قدیم شاکله‌ای داشت که خلاصه‌اش می‌شد رابطه سلطان و مجتهدین.

مجتهدین هم به شدت بر روی واجبات و حرام‌ها نظارت می‌کردند، یعنی سعی داشتند در حوزه حقوق وارد نشوند. بنابراین ما فقهی داشتیم که دو قسم داشت؛ قسمتی احکام اجباری بود (یا حرام یا واجب) و قسمتی هم حوزه مباحات بود که در این بخش نه سلطان حق دخالت داشت و نه مجتهد. بنابراین برخلاف تصویری که ما داریم، در نظام‌های قدیم آزادی‌ها بیشتر از نظام جدید بود؛ زیرا دولت در حوزه تجارت، بهداشت، نظام وظیفه و مالیات وارد نمی‌شد و در این بخش‌ها دست شهروند را نمی‌بست. دولت شناسنامه نمی‌داد، مانع مهاجرت نمی‌شد، مانع یا مشوق زاد و ولد نمی‌شد، امر و نهی نمی‌کرد و حتی دولت گواهی نظام پزشکی صادر نمی‌کرد و مدرک نمی‌داد. امروزه اگر کسی - حتی

دسترسی پیدا می‌کردند و شرط آن آزادی، عقل و اراده است.

دومین الگویی که در فقه ما برای توجیه الزام قانون در حوزه آزادی‌ها وجود داشت، اذن یا نهادهای مأذون یا اشخاص مأذون بود که بعدها به ولایت معروف شد. به‌طور مثال، در تربیت کودک زمانی که پدر، مادر یا جد پدری تصمیم می‌گیرد که کودک را به مدرسه بگذارد یا او را برای کار به خیاطی بفرستد، دیگران ملزم به رعایت تصمیم پدر هستند. این نظریه می‌گفت از این طریق هم می‌شود قانون درست کرد. بنابراین این نظریه هم شروع به رشد کرد و بعد به نظریه‌هایی رسید که بخشی از آن‌ها حاکم هستند.

در این کتاب سعی کردم درباره رشد نظریه اول و این‌که چگونه از درون و بیرون دچار تنش‌هایی شد و سرانجام روشنفکران و سیاستمداران ما چگونه از آن گذشتند و به تئوری‌های دیگر رسیدند، توضیح بدهم.

### تئوری‌های فقه و سیاست

معمولاً در حوزه تئوری فقه و سیاست ما دو مدل داریم؛ به عنوان مثال مدل آزادی‌ها که مرحوم نائینی دنبال می‌کند، که برگرفته از معاملات در فقه شیعه است؛ مرحوم شیخ انصاری از بزرگان فقه شیعه در عصر مشروطه، مقاله‌ای داشت در بحث اختیار در معاملات، آن‌جا گفته بود اختیارات حق است، یعنی کسی که معامله می‌کند تا مجلس را ترک نکرده حق دارد معامله را بهم بزند و طرف مقابل نمی‌تواند اعتراض کند، یا فرد معامله‌ای کرده و همه می‌گویند ضرر است و غش در آن صورت گرفته، معامله‌کننده حق دارد آن را پس بدهد و یا حق دارد از حقش بگذرد. بنابراین مرحوم شیخ این جمله را توضیح دادند و فقهای مشروطه این جمله را به قانون‌گذاری تعمیم دادند که چطور می‌شود در قانون‌گذاری آدم‌ها از حق خود می‌گذرند و یا حق خود را به قانون‌گذار واگذار می‌کنند.

اجماع روشنی در این باره نرسیدند. نه تنها شیعیان بلکه اهل سنت هم به راه حل جامعی نرسیدند - یعنی برای بی‌قراری که پیدا شده بود، یک قرار جدید پیدا نشد. با این حال، شاهد تولید نظریه‌هایی هستیم که در کتاب سعی کردم یکی از آن‌ها را با عنوان فقه مشروطه دقیق توضیح بدهم.

### توضیح قراردادهای الزام‌آور در فقه

فقهای ما یا متفکران مسلمان می‌گفتند آدم در حوزه محرمات دخالتی ندارد، همچنین در حوزه واجبات شرعی هم انسان دخالت ندارد. اما در قانون‌گذاری که مباحات - یعنی آزادی‌های مردم - را محدود می‌کند، دو نظریه در فقه پیدا شده بود:

یک نظریه این بود که آدم‌ها در حوزه مباح آزادند. آن‌ها مالک بدن خود و مالک درآمدها و دارایی‌هایشان هستند. آن‌ها آزادند با اراده خود وارد قرارداد شوند که در این صورت قراردادها الزام‌آور و بعد واجب می‌شود؛ یعنی انسان آزاد در حوزه مباح وارد قرارداد با افراد دیگر می‌شود و زمانی که وارد قرارداد شد، معامله‌ای شکل می‌گیرد و حالا که معامله شکل گرفت، رعایتش واجب شرعی می‌شود. این موضوع از باب وفای به عهد است و شکستن آن نیز حرام. برخی از متفکران ما مانند مرحوم نائینی و آخوند خراسانی و حتی مرحوم مدرس کوشش کردند تا قانون را از طریق قراردادها حل کنند که خیلی نزدیک به قراردادها دموکراتیک است. دوستان می‌دانند که محتوای نظریه فقه دموکراتیک است.

برخی از متفکران ما در تحلیل خود از نظریه قرارداد به این نتیجه رسیدند که قرارداد را هنگامی که شروع می‌کنیم خوب است، اما زمانی که آن را تحلیل می‌کنیم، به نتیجه محصلی نمی‌رسیم. بنابراین نظریه دیگری را دنبال کردند که در فقه ما بود. در فقه ما نظریه‌ای بود که انسان‌ها از طریق قراردادها به الزام



که دونفر می‌توانند با هم وارد قرارداد شوند اما فرض کنید انتخابات هم قرارداد است. در انتخاب ممکن است در یک شهر صدهزار نفری، ۴۰ هزار نفر شرکت نکنند و از ۶۰ هزار نفر شرکت کننده ۲۵ هزار نفر به کسی رأی بدهند و ۳۵ هزار نفر هم به شخص دیگری. قانون می‌گوید اکثریت نماینده ۱۰۰ هزار نفر است

**موضوع اصلی این کتاب رابطه فقه و قانون است. به نظرم کسی نمی‌تواند رابطه فقه و دولت جدید را خوب توضیح بدهد یا بفهمد، مگر این که به مفهوم قانون بیشتر توجه کند**

بدون این که توجه کند اقلیت ۲۵ هزار نفر به او رأی داده یا نه و یا ۴۰ هزار نفر شرکت نکرده‌اند. فقه ما با این مشکل داشت؛ زیرا قرارداد زمانی مشروع است که با رضایت صریح باشد. فقه در این موارد مشکل داشت. از طرف دیگر، اگر شخصی با ۳۰ هزار رأی وکیل مردم شهر ۱۰۰ هزار نفری می‌شود، آن فرد وکیل مردم شهر دیگری هم هست که اصلاً شناختی از آن شهر ندارد و در حالت کلی‌تر این فرد نماینده ۷۰ میلیون جمعیت است. از طریق فقه نمی‌توانیم این را داخل قرارداد بیاوریم و بگوییم این قانون از داخل قرارداد شکل می‌گیرد. مرحوم شیخ نوری می‌پذیرفت قرارداد آزاد است اما می‌گفت این، آن قرارداد نیست؛ در واقع مقدمات قرارداد را ندارد. برخی راه‌حلی پیدا کردند که شاید به تدارک مقدمات کمک کند. مثلاً، مرحوم نائینی و بزرگان بعدی این حرف را زدند که برخی از قراردادها به عرف‌های نانوشته برمی‌گردد. فرض کنید ۵۰ نفر می‌خواهد به کوه بروند، بعد شما رأی گیری می‌کنید که کوله‌مان را روی دوش بگیریم یا با ماشین

در مقابل این تئوری، تئوری حضانت قرار گرفته بود؛ در حوزه حضانت، کسانی که خودشان مهجورند و دسترسی به اموال خود ندارند یا نمی‌توانند تصمیم بگیرند، نهادهای دیگر چگونه درباره آن‌ها تصمیم می‌گیرد. در واقع دستگاه دانش سیاسی ما از درون زندگی فردی یا اجتماعی خود الهام می‌گرفت.

از طرف دیگر مشروطه از این جهت مهم است که ما برای اولین بار با دولت قانونی، انتخابات و تفکیک قوا، قانون‌گذاری و وکیل درگیر شدیم. دستگاه‌های فقهی شروع به توضیح این‌ها کردند که هم موفق است و هم ناموفق. فهم هر دو آن‌ها برای ما مهم است؛ زیرا ما هنوز با این گفتمان‌ها درگیر هستیم.

کتاب را که می‌خوانیم دو جریان را می‌بینیم که از دوره مشروطه شروع شده و درباره رابطه دین و قانون است. جریانی که آخوند خراسانی و علامه نائینی نظریه دارند و جریان دوم را تا حدودی شیخ فضل‌الله نوری و دیگران پیگیری می‌کنند و مسأله‌شان این است حق و دین با هم تطبیق نمی‌شود و دین در این میان آسیب می‌بیند و این جریان الان هم هست. در جلد دوم کتاب هم این روند ادامه دارد.

**فیرحی:** مفاهیم سیاسی و مذهبی یک بار کاربردهای عامیانه دارند و یک بار کاربردهای تخصصی. من با مفاهیم تخصصی کار داشتم. متفکران ما خیلی راحت گفتند که قانون را از طریق قراردادهای می‌توان تامین کرد، اما همین که بحث شروع شد، ایرادها درآمد، به عنوان مثال در فقه، همه قبول دارند که در حوزه مباحات انسان آزاد است، حلال و حرام خیلی کم است و برخلاف این که روشنفکران معتقدند فقه دانش تکلیف است، فقه دانش حق و حراست از حقوق است که در بلبشوی مناقشات نادیده گرفته شده است. در واقع حرف فقه این است که می‌پذیریم انسان‌ها آزادند و این را می‌پذیریم که انسان‌ها می‌توانند آزادانه آزادی خود را از طریق قرارداد محدود کنند، معضل این است

### حرف جدی زدن، هزینه دارد

کسانی که کار می‌کنند، بودجه نمی‌گیرند، بلکه از آن‌ها بودجه گرفته می‌شود. من با هزینه شخصی خود این کارها را انجام می‌دهم. اگر باور ندارید، یک روز به دانشگاه تهران بیاید تا ببینید من در آن جا چه می‌کشم تا متن‌ها را آماده کنم و تا فرایند چاپ طی و کتاب منتشر شود، خون دل می‌خورم. همه نویسنده‌های که در دنیا حرف جدی زدند، هزینه دادند و باید هم بدهند. اگر فرد حرف دیگران را قبول کند، احتیاج به هزینه و زمان ندارد. البته همه تلاش‌ها مشترک است. من یک قدم برمی‌دارم و دیگری یک قدم دیگر.

محمدخانی: باید گله داشته باشیم از کسانی که تلاش‌های شما را بد اجرا می‌کنند؟

فیرحی: اگر تلاش‌های ما بد اجرا شود باز هم ما خطای ماست؛ زیرا یک مرکز علمی نتوانسته خوب توضیح بدهد. ماجرای آبله‌کوبی را همه می‌دانند، امیرکبیر کلی هزینه کرد و مایه آبله را گرفت تا مردم واکسینه شوند. آن زمان شایع شد که در مایه آبله جن است و خیلی‌ها آبله‌کوبی نکردند.

آن زمان هم برای کسانی که که آبله‌کوبی نمی‌کردند، مالیات سنگین، پنج قران بسته می‌شد. شخصی یک فرزند داشت و می‌خواست فرزندش زنده بماند. کل دارایی‌اش را فروخت تا پنج قران را به دارالخلافه بدهد تا اجازه دهند که فرزندش واکسینه نشود. این فرد هم مالش را از دست داد و هم فرزندش را. امیرکبیر شروع به گریه کرد و گفت که من اگر به جای این که پول را بدهم و مایه آبله بگیریم باید پول می‌دادم تا مدرسه می‌ساختند و این‌ها درس می‌خوانند تا بدانند آبله چیست و این اتفاقات نمی‌افتاد. اگر جامعه ما به سمت شفاف‌سازی مفاهیم نمی‌رود، مشکل من محقق است که نمی‌توانم توضیح بدهم. اگر من محقق خوب توضیح بدهم از ۱۰ نفری که کتابم را می‌خوانند، ۲ نفر

بفرستیم. برای این پرسش، ممکن است از ۵۰ نفر، ۲۰ نفر شرکت نکنند و از ۳۰ نفر دیگر، ۱۲ نفر بگویند به پشت ببریم و ۱۷ نفر دیگر هم بگویند با قاطر و ابزار دیگر بفرستیم. عرف می‌گوید کسانی که شرکت نکردند برایشان فرقی نمی‌کرد که بر دوش ببرند یا ماشین، باز هم عرف پذیرفته کسانی که وارد رأی‌گیری

کتاب را که می‌خوانیم دو جریان را می‌بینیم که از دوره مشروطه شروع شده و درباره رابطه دین و قانون است. جریانی که آخوند خراسانی و علامه نائینی نظریه دارند و جریان دوم را تا حدودی شیخ فضل‌الله نوری و دیگران پیگیری می‌کنند و مسأله‌شان این است حق و دین با هم تطبیق نمی‌شود و دین در این میان آسیب می‌بیند و این جریان الان هم هست.

نشدند، در واقع پذیرفته‌اند اگر اکثریت به کسی رأی داد، آن را عمل کنند. این‌ها در تعهدات نانوشته گفته شدند، اما می‌دانید که این تعهدات نانوشته تا به فقه ترجمه شود، به اصطلاح مسأله به هوا می‌رود. چه کسی گفته است کسی که شرکت نکرده در دلش چه هست، شاید بغض تحریم داشته و نمی‌خواسته در چنین رأی‌گیری شرکت کند؛ یعنی فرد نمی‌تواند از سکوت آدم‌ها به رضایتش پی ببرد. چنین مشکلاتی بود. از طرف دیگر هم باید قانون گذاشته می‌شد. بنابراین برخی به سمت نهادهای مأذون رفتند و گفتند از بیرون قانون‌گذاری کنیم؛ چه شهروند راضی باشد و چه شهروند راضی نباشد.

حوزه و دانشگاه است و با مبانی فکری خودمان و فقه سیاسی و با اندیشه متفکران غربی آشنا هستند و در این حوزه‌ها تلاش‌های بسیاری زیادی کردند. بحث این کتاب خیلی گسترده است.

### مشروطه از سفارت انگلیس بیرون نیامد

مشروطیت در ۱۲۸۵ در ایران آغاز شد، علی‌رغم برخی تحلیل‌ها مشروطه از سفارت انگلیس درنیامد، ریشه این تفکر در جامعه ما شکل می‌گیرد؛ زیرا دولت مدرن و جدید یک ضرورت است و نه چیزی اجباری یا خواست شخص دیگر. نمی‌توان تصور کرد که یک نهضت بسیار مهم از درون یک سفارتخانه صورت بگیرد. تلاش گسترده‌ای از تنظیم قانون اساسی و متمم نظام‌نامه‌های مختلف و حتی قانون مطبوعات در مجلس اول صورت می‌گیرد؛ با این‌که مجلس ۲۰ ماه بیشتر طول نکشید و از طرفی هم ما تجربه قانون‌گذاری نداشتیم.

### نیازمندی فقه به تغییرات اساسی

دکتر فیرحی سعی کرده در این کتاب مسأله فقه اسلامی را از یک منظر خاص مطرح کند. دولت‌های گذشته ممکن است توتالیتر نبوده باشند اما به خاطر استبدادی که وجود داشت و برای رهایی از این استبداد لازم بود بسیاری از حقوق انسان‌ها از بین برود. پس اندیشه قانون و قانونگذاری شکل می‌گیرد. یک پرسش مهم در غرب شکل می‌گیرد، این که اصالت با فرد است یا جامعه؟ اگر بنا باشد در دستگاه فقهی خودمان بر این مبنا حرکت کنیم و بخواهیم بر اصالت فرد تکیه کنیم که تصمیم‌ها به سمت و سوی دیگری می‌رود، اما اگر نسبت فرد با جامعه را در نظر بگیریم و اصالت را به جامعه بدهیم، آن‌جاست که فقه ما باید تغییرات اساسی پیدا کند. از طرف دیگر، به جای این که از درون باب معاملات، اندیشه سیاسی و فقه سیاسی مان

امروز قبول می‌کند و سه نفر فردا و رویای امروز ما، حقایق فردا می‌شود.

### رابطه ما با قانون قطع است

این بحث‌ها پیدا شد و کتاب ریز به ریز این بحث‌ها را دنبال می‌کند تا ببینم آیا می‌توانیم راهی پیدا کنیم که رابطه ما با قانون برقرار شود یا نه. رابطه ما با قانون قطع است. نه این که ما قانون‌گذاری نمی‌کنیم، نه! اما نه وکیل مجلس می‌داند شأن قانونگذاری چیست و نه انتخاب‌کننده.

مثال دیگری می‌گوییم. اگر حل شود که قانون از طریق قرارداد قابل شکل‌گیری است، آن وقت نماینده مجلس، وکیل مردم می‌شود، مردان وکیل زنان می‌شوند و برعکس - یا فراتر بگوییم - غیرمسلمان می‌تواند وکیل مسلمان باشد؛ زیرا بحث وکالت است نه ولایت. اگر مجلس بعد تقنینی یک نهاد مأذون باشد، در این صورت وکیل پیشاپیش باید شرط‌های از پیش تعیین‌شده داشته باشد. ما مناقشه‌ای درباره شرایط نمایندگی داریم که هنوز حل نشده است. آیا لازم است نماینده قبل از کاندیدا شدن صلاحیتش احراز شود یا لازم نیست.

### علوم انسانی مظلوم واقع شده است

**عبدالله نصری:** جناب فیرحی مطالب مهمی را مطرح کردند که من دوست داشتم به همین وضوح این مطالب در مقدمه کتاب مطرح می‌شد.

یکی از حوزه‌هایی که بعد از انقلاب رشد خوبی داشت، اندیشه‌های سیاسی بود. متأسفانه تحلیل درستی درباره فعالیت‌ها و کارهایی که در سه دهه اخیر انجام شده وجود ندارد، برخلاف پزشکی که اگر داروی جدید کشف شود، وضوح دارد و همه متوجه می‌شوند، اما علوم انسانی مظلوم واقع شده است. دکتر فیرحی از شخصیت‌هایی هستند که دانش آموخته

طرفینی، فقه سیاسی خودمان را بنیان‌گذاری کنیم، بلکه باید مبانی دیگری را ارائه بدهیم.

حکومت در جهت تحقق مقاصد دین بحث دیگری است که مطرح می‌شود. بحث مشروعیت و نامشروعیت هم مطرح است. مشروعیت از مباحث مهم است. اهل فکرمان در حوزه اندیشه سیاسی مقبولیت، کارایی و مشروعیت را از هم جدا می‌کنند و کمتر دیده شده که مشروعیت و مقبولیت را گره بزنند. من تحلیل فلسفی خاص دارم و معتقدم در مشروعیت شما باید اعمال کنید و طرف مقابل هم بپذیرد. به نظرم اگر با تحلیل فلسفی وارد شویم، نمی‌توانیم مشروعیت را با تفسیرهایی که امروزه می‌شود، بپذیریم و بگویم طرف مقابل چه بخواهد و چه نخواهد باید تن به مشروعیت بدهد. فیرحی در پس ذهنش این موضوع را داشته که به نظر من نکته را دقیق مطرح کرده است. تلاش برای هماهنگ کردن دین با نظام دموکراتیک! رابطه اسلام و دموکراسی که در این کتاب مطرح شده، خیلی مهم است. برخی از اهل فکر ما بحث حکومت دموکراتیک دینی را مطرح کردند و بیشتر تلاششان این بود که بیایند و دین را با نظام دموکراتیک هماهنگ کنند و کمتر توجه داشتند که از امکانات فقه در این زمینه بهره ببرند. ما انواع نظام دموکراسی را داریم، کدام شکل از دموکراسی را می‌خواهیم از فقه‌مان استنتاج کنیم و به دست بیاوریم؟ دقیق‌تر بگویم فقه ما با کدام یکی از این‌ها سازگاری بیشتری دارد؟ متأسفانه تلقی قرن هجدهمی از دموکراسی وجود دارد و با آن تصویری که برای گذشته است به نقد دموکراسی می‌پردازند و حتی به غلط دموکراسی را مساوی لیبرالیسم می‌دانند.

### توجه به فقه سیاسی فارغ از سیاست‌زدگی

باید به فقه سیاسی‌ای که در دوران جدید و در جهان اسلام شکل گرفته، توجه داشته باشیم. نظام خلافت، سلطنت مشروطه و حتی جمهوری اسلامی را باید

نزاعی که بین دو طیف از عالمان مشروطه صورت می‌گیرد، به خوبی در این کتاب مطرح شده و علی‌رغم آنچه تحلیل می‌شود نزاع بین عالمان و روشنفکران نیست. روشنفکری چون طالبوف به سن پیری رسیده و حتی از نماینده شدن امتناع می‌کند. به اعتقاد شخصی من این نزاع بین دو طیف مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان بوده تا نزاع بین علما و روشنفکران. روشنفکران برخی حرف‌ها را در مطبوعات می‌زدند و موضع‌گیری‌ها می‌شد، الان هم در مطبوعات برخی از دیدگاه‌ها و تفکرات مطرح می‌شود، آن موقع نگرانی زیاد بود الان هم نگرانی بیش از حد است که ضرورتی ندارد. می‌خواهم بگویم روشنفکران خیلی تأثیرگذار نبودند

را به دست بیاوریم، لازم است باب جداگانه‌ای داشته باشیم و در این باب جداگانه از ابتدا مبانی و مقدمات و پیش‌فرض را شروع کنیم و بعد جلو برویم و بگویم این باب چگونه با باب معاملات فرق می‌کند و قراردادی که گفته می‌شود، چگونه می‌تواند الزاماتی در رابطه فرد با کل جامعه برقرار کند.

نکته دیگری که در این کتاب اهمیت دارد توجه به تغییر شکل و نهادهای حکومت است که به تناسب زمان و مکان صورت می‌گیرد و لازمه‌اش این است تا اجتهاد جدیدی صورت بگیرد؛ یعنی اگر تغییر شکل نهادهای حکومت را به تناسب زمان و مکان بپذیریم و بگویم در دوره جدید نسبت به دوره قدیم تغییراتی ایجاد شده و این راه هم به حق بپذیریم که باید اجتهاد جدیدی صورت بگیرد، نباید در چارچوب قراردادهای

می‌گیرد، به خوبی در این کتاب مطرح شده و علی‌رغم آنچه تحلیل می‌شود نزاع بین عالمان و روشنفکران نیست. روشنفکری چون طالبوف به سن پیری رسیده و حتی از نماینده‌شدن امتناع می‌کند. به اعتقاد شخصی من این نزاع بین دو طیف مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان بوده تا نزاع بین علما و روشنفکران. روشنفکران برخی حرف‌ها را در مطبوعات می‌زدند و موضع‌گیری‌ها می‌شد، الان هم در مطبوعات برخی از دیدگاه‌ها و تفکرات مطرح می‌شود، آن موقع نگرانی زیاد بود الان هم نگرانی بیش از حد است که ضرورتی

صرفاً نظر از مباحث روزمرگی و سیاست‌زدگی بررسی کنیم و دانشگاه و حوزه به تجزیه و تحلیل و آسیب‌شناسی علمی بپردازند.

به نظر من کتاب فیرحی جنبه تحلیلی دارد و گزارش صرف نیست. بحث حق و حکم در این کتاب مطرح شده و کسانی که با این مباحث آشنا باشند می‌دانند چه مسأله دشواری است و چقدر محل اختلاف آراء بین متفکران بوده است، دکتر فیرحی از پس این موضوع به خوبی برآمده است. البته انتظار داشتم آقای فیرحی در تعریف سیاست به فرهنگ و بستر اشاره کند و چه بسا ضرورت داشت از دیدگاه فیلسوفان و متفکران سیاسی نقل می‌شد. کاش در کتاب برخی از مثال‌هایی که امروز به آن اشاره شد در کتاب می‌آمد که واقعاً ضرورت داشت.

بحث دیگری که آقای فیرحی مطرح می‌کند، مسأله مفهوم استعاره نه به مفعوم فنون بلاغی است که مبانی خاص خود را دارد. او بر این مسأله تکیه دارد که استعاره‌هایی که برخی از فقها داشتند، چطور بر اندیشه سیاسی تأثیرگذار بوده و بر این مسأله پافشاری دارد که نظریه‌ها بر مبانی‌ای استوارند و مبانی از استعاره مدد می‌گیرد - یعنی دستگاه فقهی ما از این استعاره‌ها تغذیه می‌شود. پس این سؤال مطرح می‌شود که استعاره متناسب با فهم فقها است یا نه؟ البته او نشان داد که ما استعاره‌های مختلفی داریم؛ یعنی ممکن است فقهی از استعاره وقف استفاده کند و فقه دیگری از استعاره دیگری. حال سؤال این‌جا است این اختلاف از درون فقه ما برمی‌خیزد یا ناشی از فهمی است که فقیهان در استنباط‌های خود از فقه دارند. مباحث فقهی جای خود دارد که با دکتر فیرحی اختلاف نظر دارم.

**نزاع دوران مشروطه نزاع عالمان و روشنفکران نیست**

نزاعی که بین دو طیف از عالمان مشروطه صورت



به نظر من کتاب «تبییه الامه» نائینی شاهکار تفکر اسلامی است. من این کتاب را فقط کتابی در فقه سیاسی نمی‌بینم، بلکه رگه‌هایی فلسفه سیاسی در این کتاب وجود دارد. زمانی که نائینی می‌گوید «مردم چون مالیات می‌دهند، صاحب حق می‌شوند» این فلسفه سیاسی است. اختلاف نائینی و نوری اختلاف شخصی نبوده و اختلاف فکری داشتند.

### مطرح شدن درگیری سیاسی عالمان به جای درگیری فکری

دکتر فیرحی در جایی از کتاب ناچار وارد بحث تاریخ می‌شود. در بحث مسأله دین و دولت در دوره رضاشاه گویی می‌خواهد این نکته را نشان دهد که بیشتر در این زمان درگیری سیاسی عالمان دینی مطرح است تا نظریه‌پردازی در فقه سیاسی. بعد از نائینی تا زمان انتشار کتاب «ولایت فقیه» امام خمینی (ره) و طی سالیان طولانی بحث نظریه‌پردازی کم بوده است و باید افسوس خورد که چرا حوزه و دانشگاه به این کتاب مهم نائینی توجه نکرده است، امروزه هم توجه نمی‌کنند.

دکتر فیرحی در پایان کتاب درباره شریعت سنگلجی بحث مهمی را مطرح می‌کند که ربطی با اندیشه سیاسی ندارد و بیشتر می‌خواهد گفتمان دینی پهلوی را نشان دهد که مبتنی بر قرآن‌گرایی بوده است.

ندارد. می‌خواهم بگویم روشنفکران خیلی تأثیرگذار نبودند. برای نمونه، آخوند خراسانی تصریح می‌کند این مجلس یک قانون خلاف شرع تصویب نکرده است. البته شیخ فضل‌الله که از مبنا اختلاف نظر داشت، می‌گفت آقایان دورند و خبر از اینجا ندارند. آدم مجموع مصوبات مجلس اول را که می‌خواند، می‌بیند فضا فضایی نیست که کسی بتواند حرف خلاف دین بزند. باید تاریخ دقیق را مطالعه کنیم. زمانی که بحث ممیزی مطرح می‌شود، شخصیتی مانند تقی‌زاده می‌گوید علما باید بالا سر انتشار کتاب‌ها باشند و اجازه دهند؛ یعنی ممیزی شده‌تر از حالا. باید بگویم کسانی مانند آخوند خراسانی و نائینی با چه دقتی مسائل را پیگیری می‌کردند. نکات مهمی در این زمینه مطرح شده که اهمیت بسیاری دارد.

### اختلاف نوری و نائینی شخصی نبود

به نظر من اختلاف کسانی مانند شیخ فضل‌الله نوری به خاطر اشکال مبانی بوده و مسأله‌اش مثلاً قرارداد نبوده است. او معتقد است نماینده مجلس از باب ولایت است و نائینی می‌گوید از باب وکالت است. او آزادی را کفر در کفر می‌داند و آخوند خراسانی و نائینی می‌گویند کلمه مقدس آزادی. این‌ها نشان می‌دهد اختلاف‌ها کاملاً در مبانی است.

کسی که می‌گوید دین جامع است و ما نیازی به قانون اساسی نداریم، نمی‌تواند به منطق مباحث از نظر فلسفه سیاسی و نه فقهی اعتقاد داشته باشد. این‌ها اختلافات ریشه‌ای و مبانی بوده است. البته باید توجه داشته باشیم که شخصیت شیخ فضل‌الله ابعاد گوناگون دارد و آزادی و زندگی شخصی او با موضع‌گیری و اندیشه‌اش را باید جدا کرد. حتی شخصیت شیخ فضل‌الله را پیش از مشروطه و آن ۲۰ ماه دوره مشروطه فرق می‌کند.

## قرآن و حکمرانی: تأملی روش‌شناختی

### کار دستگاه فقه تولید پرسش و تولید حکم است؛ حکم را از نص می‌گیرد و پرسش را از تاریخ

نسبت نص، تفسیر و فقه در حوزه حکمرانی، فرآیند تولید پرسش و حکم در حوزه حکمرانی، دوروش تفسیری-فقهی در حوزه حکمرانی، اهل سنت و شیعه، تأملی در تعامل ذهن و نص، آینه‌سانی و مداخله‌گری، نقش دو گفتمان سنت و تجدد در تنظیم نصوص حکمرانی، اولویت‌سازی هر یک از آیات شورا و اطاعت و دو نمونه از تفسیر قدیم و جدید نصوص حکمرانی از دیگر مواردی بود که در این نشست به آنها اشاره شد. مشروح این نشست را در ادامه می‌خوانیم:

در قرآن دو جنس آیه داریم که این آیات مربوط به حکمرانی هستند؛ یکی آیه ۵۹ سوره نساء و دیگری آیه شورا («وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»). جالب این‌که این‌ها اگر نگوییم با هم تناقض دارند، تناقض‌نما هستند و به همین دلیل متفکران حوزه دین‌پژوهی به هر کدام که اصالت دادند، مجبور شدند در معنای آیه دیگر

دکتر داود فیرحی در بحثی با عنوان «قرآن و حکمرانی: تأملی روش‌شناختی» که سوم بهمن ۱۳۹۸ در باشگاه اندیشه داشت، درباره نسبت دو آیه اطاعت و شورا، مفهوم نص، نص ماهیت و واحد بنیادین نص و مختصات نصوص الزام‌ساز و حکم‌آفرین سخن گفت. این استاد فقیه معتقد است، تفسیر ابزاریست که از تاریخ و سبک زندگی می‌آید؛ یعنی ما با مجموعه‌ای از اطلاعات پیشین سراغ آیه می‌رویم، مفردات آیه را توضیح می‌دهیم و ساختار گزاره‌های آیه و نسبت آیات با آیات دیگر را پیدا می‌کنیم.

غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْصُرُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ  
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ  
فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» و در آیه «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ  
وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ  
يُنْفِقُونَ» (شوری، آیه ۳۸) هیچ دستوری نداریم و

بر این اساس نمی‌تواند حکم تولید کند؛ مگر این که  
بگوییم برخی از متفکران  
اخبار را جای انشا گذاشتند  
و بنابراین ما مکانیزم تأویلی  
داریم. محقق نائینی این آیه  
دوم را جدی نگرفته است  
و آیه وشاورهم فی الامر را  
جدی گرفته است.

در واقع کار دستگاه فقه  
تولید پرسش و تولید حکم  
است؛ حکم را از نص  
می‌گیرد و پرسش را از  
تاریخ. ما دو نوع پرسش  
داریم که یک‌سری از آن‌ها  
از تاریخ بیرون می‌آید.  
مثلاً، مفهوم قانون‌گذاری،  
مجلس، وکالت، انتخابات

و تفکیک قوا چیزهایی است که قبلاً نبوده و فقه آن‌ها  
را به عرف دقیق ارجاع می‌دهد. در این جا دو نظریه  
به وجود می‌آید: برخی می‌گویند وظیفه سازمانی  
فقه است که پرسش‌ها را پالایش کند (مانند مرحوم  
محمدباقر صدر و شاگردانش از جمله مرحوم  
شاهرودی) اما سنتی‌ها می‌گفتند پالایش پرسش  
غیر از حوزه عبادات و نظریه از وظایف سازمانی فقه  
نیست؛ یعنی باید به دیگران ارجاع بدهیم. مرحوم  
امام (ره) معتقد بود عرف را باید به عرف دقیق ارجاع  
داد؛ نه عرف عامه و منظورش از عرف دقیق نیز عرف  
کارشناسی بود.

انحنا ایجاد کنند. این آیات به قدری از هم فاصله  
دارند که مانند ساعت شنی هستند؛ اگر شما هر  
کدام را زمین بگذارید، دیگری در هوا قرار می‌گیرد و  
خیلی قابل جمع نیستند.  
متفکران قدیمی قرآن متن را به روشن (محکم) و  
متشابه تقسیم می‌کنند و اولی را نص می‌گفتند. من با  
تعریف آن‌ها کاری ندارم.

کل متن برای من نص  
است. موضوع دیگر این  
است که متفکران واحد  
نص را چه می‌دانستند؟  
آیا کل قرآن یک نص  
است؟ آیا سوره‌ها یک نص  
هستند؟ آیا هر آیه یک نص  
است یا نه و هر گزاره‌ای که  
یک جمله تمام دارد، چه  
انشا باشد و چه خبر، نص  
است؟ متفکران کلاسیک  
ما این دیدگاه آخر را در نظر  
داشتند. یعنی هرگز یک  
متن را در کل سوره در نظر  
نمی‌گیرند، بلکه معتقد

بودند هر گزاره‌ای (که ممکن است یک آیه از چندین  
گزاره تشکیل شود) که استقلال دارد، یک نص است  
و پیام مستقل دارد. مجبورم از دو اصطلاح انگلیسی  
یونیک و یونیت استفاده کنم؛ یعنی هم واحد بنیادین  
است و هم بی نظیر و متن دیگری در قرآن مانند آن  
نیست. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، اطیعوا الله  
یک نص، و اطیعوا الرسول یک نص و والی الامر  
منکم یک نص است؛ یعنی واحد مولکولی را در نظر  
داریم. فقهای ما هم چنین در نظر می‌گرفتند.

در آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا





ان‌قلتی در آن وجود ندارد؛ فقط مشکل در کیفیت اطاعت است. وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ هم یک نص محکم است اما وَأُولَى الْأَمْرِ محکم نیست زیرا ما شناختی از آن نداریم؛ این‌که کیست، چه شرایطی دارد و حدود اختیاراتش چیست.

اگر نص کامل باشد، استقلال دارد و به چیز دیگری ارجاع نمی‌دهیم و حجت بر ما تمام است اما اگر

**در واقع کار دستگاه فقه تولید پرسش و تولید حکم است؛ حکم را از نص می‌گیرد و پرسش را از تاریخ. ما دو نوع پرسش داریم که یک سری از آن‌ها از تاریخ بیرون می‌آید. مثلاً، مفهوم قانون‌گذاری، مجلس، وکالت، انتخابات و تفکیک قوا چیزهایی است که قبلاً نبوده و فقه آن‌ها را به عرف دقیق ارجاع می‌دهد**

کامل نباشد، تلاشمان این است که آیا این سخن خدا یا پیغمبر (ص) است و اگر به آن رسیدیم، حجت بر ما تمام شود. کار فقه پیدا کردن گذرگاه‌هاست تا این‌ها را احراز کند، قطعی پیدا کند و قطع برایش حجت است. در روش‌شناسی کلاسیک می‌گفتند اگر چیزی مبهم بود، ابتدا باید در درون قرآن دنبال مکملش گشت تا آن را پیدا کرد. تا در درون قرآن متن‌های خرد را پیدا کردید که اولی الامر را تکمیل کند، حق ندارد از مدار قرآن خارج شوید اما اگر نتوانستید، می‌توانید واسطه بزیند به پیامبر (ص) و از طریق آن به بیرون قرآن عبور کنید. در این‌جا باید برای خروج تأیید بگیریم تا بتوانیم تفسیری برای متن بیاوریم که مکانیزم تأیید و تفسیر اتفاق می‌افتد.

دو موضوع وجود دارد؛ یکی پرسش‌ها را باید فقیه انجام بدهد و حتی این بحث به قوه قضاییه کشیده شد. زمان آیت‌الله یزدی که رییس قوه قضاییه بود، چیزی به نام دادگاه عام بود. گفتند قاضی باید در مکانیزم تحقیق قرار بگیرد اما دوباره گفتند تحقیق از وظایف سازمانی قاضی نیست و خطا می‌کند چون قاضی چنین توانایی را به لحاظ تخصصی ندارد و حوزه دادرسی هم حوزه گسترده‌ای است. این بحث بود و الان هم دو نظر است که در کنار یکدیگر قرار دارد.

مبناها در تفسیر ساخته می‌شود و فقه واسطه‌ای بیش نیست. در واقع مبنا یا در تفسیر ساخته می‌شود یا در حوزه کلام تولید می‌شود؛ یعنی یا از جنس متن یا جنس عقاید و دستگاه فقه نه توان دفاع از عقاید را دارد و نه تفسیر. در واقع فقه وابسته به تفسیر است اما به لحاظ سازمانی تفسیر وابسته به فقه نیست و تفسیر بنیادی‌ترین است. همه این‌ها را در کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» به طور کامل توضیح داده‌ام.

دستگاه فقه مبتنی بر تفسیر است، بنابراین چنین فرآیندی را شکل می‌دهد. دانش فقه، دانش محتاج تأییدیه است؛ یعنی به گونه‌ای عمل مسلمانان را به نص وصل می‌کند و از نص تأیید می‌گیرد که برای آن حجت عقلی یا حجت شرعی باشد، یعنی مبنای دستگاه فقه این است که هر چیزی را به نحوی به نص برگرداند تا اقناع شود و بگوید الان وظیفه دینی من فلان چیز است.

پیش‌فرض متفکرانی که در حوزه فقه کار می‌کنند، این است که همه چیز را به قرآن ارجاع دهند و یکی از این همه چیز، حکومت است که باید به قرآن ارجاع داده شود. زمانی که می‌خواهند به قرآن ارجاع دهند، می‌گویند این نص‌ها یا محکم هستند یا متشابه. أَطِيعُوا اللَّهَ یک نص محکم است و هیچ

متفکران اهل سنت معتقد بودند آیه «و شاورهم فی الامر»، آیه حکومتی نیست بنابراین نمی‌تواند اولی الامر را تکمیل کند. اگر نتوانیم آن را به عنوان مفسر اولی الامر قبول کنیم، باید با اجازه قرآن از مدار قرآن خارج شویم و نص را فربه کنیم. فقهای ما نیز نص را فربه می‌کنند که کتاب و سنت است.

مکانیزم شافعی قرآن را آن قدر توسعه می‌دهد که تا چهل سال اول خلفا را وارد نص می‌کند و آن را مبانی حکومت مشروع قرار می‌دهد و خارج از آن را نامشروع می‌کند. مکانیزمی است که اتفاق می‌افتد و ایده‌ای به نام عدالت صحابه پیدا می‌شود. ما دو واژه در ادبیات اروپایی داریم که در مسیحیت هم هست: پاپ بی‌گناه و پاپ خطاناپذیر. بحث بر سر این است که صحابه گناه نمی‌کند، اما ممکن است خطا کند که خطایشان قابل تشخیص نیست و چون از سر اجتهاد است، بخشیده شده است. بنابراین ارجاع به آن ایراد قرآنی ندارد و خللی در مکانیزم تأیید ایجاد نمی‌کند. آن‌ها بعد از عمل صحابه به سمت اجماع حرکت کردند و بعد به سمت قیاس؛ تا اینجا را گذاشتند علم با احاطه و بعد از آن را گذاشتند علم بدون احاطه، چرا که مکانیزم اجتهاد از آن بیرون می‌آید. در واقع مکانیزم اجتهاد در اهل سنت بعد از صحابه است و صحابه در معرض اجتهاد قرار نمی‌گیرند بلکه به عنوان مرجع پذیرفته می‌شوند. به همین علت است که منکر صحابه، دقیقاً شبیه منکر پیامبر (ص) است و مشکلات خاصی را تولید می‌کند.

تشیع هم با این خیلی فاصله ندارد و تنها کاری که می‌کند، به جای عمل صحابه به ائمه ارجاع می‌دهد اما مکانیزم همان است. در ادبیات می‌گوییم علوم بدون احاطه که اجتهاد است و قبل از آن، نص می‌شود و به همین دلیل اخبار ائمه به نوعی نص است چون توضیح‌گر سنت است. از طرف دیگر، متفکران شیعه نمی‌توانند به قیاس پناه ببرند زیرا مکانیزم استنباطی‌شان چنین اجازه‌ای را به آنها نمی‌دهد. تشیع با قیاس مشکل داشت و اگر تلاش می‌کرد قیاس را بپذیرد، آن را نحیف می‌کرد تا تضادش را با اخبار ائمه حل کند و آن را جذب کند. این تلاش جذبی از زمان علامه حلی پیدا شد. قبل از آن متفکران ما چنین چیزی را نمی‌پذیرفتند.

در اجتهاد و تفسیر کلاسیک، ذهن آینه‌سان است و متن در آینه آن گونه که هست، دیده می‌شود. ذهن دریافت می‌کند، اما به نظر مقوله‌هایی دارد. درست است که آیه وارد ذهن می‌شود اما ذهن فعالیت‌هایی دارد و به آن معنا می‌دهد، بر روی آیه پرتوافکنی می‌کند تا بتواند با آن دیالوگ کند تا به یک معنای مشترک برسد که می‌شود تفسیر. این ابزار از کجا می‌آید و چطور آیات یا نص‌ها را کنار هم قرار می‌دهد و تولید معنا می‌کند؟ برداشت من این بود که از تاریخ و یک سبک زندگی می‌آید؛ یعنی ما با مجموعه‌ای از اطلاعات پیشین سراغ آیه می‌رویم و مفردات آیه را توضیح می‌دهیم و هم ساختار گزاره‌های آیه و نسبت آیات با آیات دیگر را پیدا می‌کنیم

شافعی معتقد بود در ادبیات پیامبر (ص) یک نکته وجود دارد؛ این که حاکم را از قریش انتخاب کنید اما چیز دیگری را توضیح نداده است. بنابراین پیامبر در سنت توضیح روشنگری نداده است اما خود سنت تکه‌هایی دارد که به بیرون ارجاع می‌دهد؛ مثلاً، احادیثی مانند حدیث نجم یا عشره مبشر.

تولید معنا می‌کند؟ برداشت من این بود که از تاریخ و یک سبک زندگی می‌آید؛ یعنی ما با مجموعه‌ای از اطلاعات پیشین سراغ آیه می‌رویم و مفردات آیه را توضیح می‌دهیم و هم ساختار گزاره‌های آیه و نسبت آیات با آیات دیگر را پیدا می‌کنیم.

نظریه‌های سنتی، حکومت را از وظایف مردم نمی‌دانند. اگر به تاریخ فکر سیاسی اسلام نگاه کنید، در ایران تا سال ۱۳۲۴ قمری، معادل ۱۲۸۵ شمسی، اصلاً برای یک ایرانی متصور نیست که می‌تواند حکومت را درست کند. می‌گفتند حکومت باشد و من مکلف به اطاعت از حکومت هستم. نظریه‌پردازان کلاسیک در ایران به دنبال این بودند که حاکم عادل باشد نه این‌که حاکم را انتخاب کنند. اصلاً حکومت پدیده‌ای مستقل از فرد بود.

دستگاه‌های فقهی هم می‌گفتند تکلیف هر فرد به اندازه استطاعت او است. حکومت هم یک تکلیف است و هرکس بیشترین قدرت را دارد، تکلیف برای اوست. این‌ها می‌گفتند حاکم باید عادل باشد و اگر غیر آن بود می‌گفتند باید صبر کنید؛ یعنی مردم دو وظیفه داشتند: اطاعت و صبر

متفکران شیعه بحث مربوط به غدیر را گنجانده‌اند و گفتند اُولی الْأَمْرِ یعنی ائمه و بعد از آن، بعد از آن‌ها؛ کسانی که به نحوی به ائمه وصل می‌شوند و ولایت تبعی دارند مانند فقیه. نظریه‌های کلاسیک ولایت فقیه با این مکانیزم پیش می‌رفت.

من این پیش فرض را دارم که نظریه‌پردازان کلاسیک معتقد بودند که ذهن برای یک مسلمان یک آینه است و متن شبیه داده‌هایی است که بیرون است. بنابراین ذهن قادر به تفرق در معنی آیات نیست، ذهن منفعل است. برای اجتهاد و تفسیر کلاسیک، ذهن آینه‌سان بود و متن در آینه آن گونه که هست، دیده می‌شود. ذهن دریافت می‌کند، اما به نظر کتگوری‌هایی دارد. درست است که آیه وارد ذهن می‌شود اما ذهن فعالیت‌هایی

دارد و به آن معنا می‌دهد، بر روی آیه پرتوافکنی می‌کند تا بتواند با آن دیالوگ کند تا به یک معنای مشترک برسد که می‌شود تفسیر. این ابزار از کجا می‌آید و چطور آیات یا نص‌ها را کنار هم قرار می‌دهد و



مکانیزم تفسیری مشکلی ندارد. اگر در خود قرآن با آیه اولی الامر می‌خواهید مکملی پیدا کنید، در خود قرآن است و احتیاج به جای دیگری ندارید. در این صورت حکومت از شکل تکلیف که تابعی از میزان قدرت است، بیرون می‌آید و وارد مکانیزم قرارداد می‌شود. در اینجا توان حاکم ذاتی نیست و قرارداد آن را تولید می‌کند.

در گفتمان‌های موجود سامانه قرآن را از دیدگاه‌های حکومتی جابه‌جا می‌کنند؛ یعنی در ادبیات کلاسیک آیه اطاعت جلو است و آیه شورا انحنا پیدا می‌کند. چه‌طور انحنا پیدا می‌کند؟ برخی می‌گویند اصلاً شورا واجب نیست. در مقابل، برخی شورا را واجب می‌دانند اما عهد به نتیجه شورا را واجب نمی‌دانند تا بتوانند استقلال اولی الامر را حفظ کنند. در واقع نظر اولی الامر فرمان شرعی یا حکم حکومتی است؛ یعنی قوانین حکومتی نه به اعتبار قرارداد و اعتبار صلاحیت ذاتی حاکم معنا پیدا می‌کند. زایش معنا در آیه اطاعت و زوال معنا در آیه شورا وجود دارد. در نظریه جدید مسأله اصلی به آیه شورا برمی‌گردد و آیه اطاعت انحنا پیدا می‌کند. بنابراین قدرت از شورا می‌جوشد و با شورا منحل می‌شود. اهل سنت همین مکانیزم را دارند و آن‌ها هم مثل ما هستند ولی دستگاه فقه سیاسی شیعه دست‌انداز کمتری دارد.

در مقابل ناهمواری‌ها. در ادبیات کلاسیک انسان ذی‌حقی در حوزه حکومت نداریم.

جالب است مفهوم حق در ایران از مرحوم شیخ انصاری به بعد شروع شد و قبل از آن خیلی نبود. مرحوم شیخ انصاری در معاملات و در قسمت‌های اختیارات آورده است: خیار غبن. اگر کسی معامله کرد، پولش را داد و کالا را گرفت و بعد کشف کرد کالا معیوب است، حکم چیست؟ قدما می‌گفتند معامله باطل است. مرحوم شیخ انصاری می‌گوید این معامله باطل نیست، بلکه معلق است و خریدار حاکمیت دارد و می‌تواند تصمیم بگیرد که شی معیوب را قبول کند یا می‌تواند مابه‌التفاوت بگیرد یا فسخ کند. فقهای دوره مشروطه این را به حکومت کشیدند. حتی فقیه ضد مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری نیز مجموعه لوایح دارد که در آنجا توضیح می‌دهد.

مشروطه به قراردادی بودن حکومت است؛ یعنی حکومت معامله است. بنابراین حاکم با شما معامله می‌کند و اگر غبنی پیش آمد، حق با شهروند است. این پدیده‌ای بود که پیدا شد و نظریه بود که دستگاه فقهی را وارونه کرد؛ یعنی فرد بالای حکومت قرار گرفت. مرحوم محقق نائینی معتقد است آیه و شاورهم فی الامر ایضاح‌کننده اولی الامر است و مبنا را به شورا می‌دهد و *أولی الأمر* از دل آن بیرون می‌آید. او این بحث را جدی گرفت و حتی می‌گوید معصوم هم مکلف است تابع شورا باشد. چرا؟ چون معصوم بهتر می‌تواند شورا را اداره کند و حقوق مردم را حفظ کند. در واقع معصومیت کمک به حاکم نیست، بلکه کمک به شهروندان است که حاکم در حفظ حقوق مردم خطا نکند. به نظر می‌آید مرحوم نائینی تحت تأثیر شرایط مشروطه، نص را جابه‌جا می‌کند؛ یعنی اولاً آیه شورا معنا دار می‌شود و اولی الامر به اعتبار شورا تفسیر می‌شود و به لحاظ