گفته‌ها

کودتا: همدستی داخل و خارج

• در سالگرد کودتای ۲۸ مرداد خبرگزاری ایبنا گفت‌وگویی با سهراب یزدانی انجام داده که در ادامه بخش‌هایی از پاسخ‌های او را می‌خوانید.

■ برنامه اولیه کودتا را سازمان ام.آی. ۶ انگلیس چید و بر آن نام عملیات بوت (Boot) را گذاشت که در فارسی به نام عملیات چکمه یا تیپا برگردانده‌اند. اما تصور می‌کنم بهتر باشد که آن را «عملیات غرامت با تیپا (اردنگی)» ترجمه کنیم. این برنامه در اختیار سازمان سیا قرار گرفت و بازپرداخت شد... از اوایل دوره ریاست‌جمهوری آیزنهاور برنامه تی.پی. آژاکس به صورت جدی دنبال شد. هدف این برنامه سرنگونی دولت مصدق بود. بخشی‌هایی از وزارت امور خارجه و وزارت دفاع آمریکا و سازمان سیا مسئول اجرای برنامه بودند. در اوایل سال ۱۳۳۲ مبلغ یک میلیون دلار در اختیار سفارت آمریکا در تهران قرار گرفت تا سفیر و مأموران پایگاه سیا در تهران صرف برنامه براندازی دولت مصدق کنند. کوشش سفارت آمریکا بر این بود که دولتمردان و نمایندگان مجلس مخالف مصدق را یکپارچه کند، تعدادی از روزنامه‌ها و مجله‌ها را در اختیار خود بگیرد و سرکرده‌های گروه‌های خیابانی (اوباش، لات‌ها و چاقوکش‌ها) را بخرد. آمریکایی‌ها برنامه قدیمی خود را در ایران به نام «T.P.BEDAMN» احیا و تقویت کردند. این برنامه را می‌توان به صورت «لعنت به حزب توده» ترجمه کرد. این برنامه قدیمی در این زمان در چارچوب برنامه آژاکس قرار گرفت و به خدمت سرنگونی دولت مصدق درآمد. برنامه «لعنت» بر طبل تبلیغات ضدمصدقی می‌کوبید. اما از این حد فراتر رفت و شامل «عملیات کثیف» شد، مانند اجیرکردن دسته‌های چاقوکش، حمله به اتحادیه‌های کارگری، حمله به تظاهرات خیابانی، حمله به مسجدها و مکان‌های مقدس که به نام حزب توده انجام می‌گرفت و هدفش ترساندن و برانگیختن روحانیون علیه دولت مصدق بود. اما از همه اینها مهم‌تر، مسئله جلب همکاری ارتش و شاه بود. آمریکایی‌ها ازطریق مستشاران نظامی خود در ایران و افسران ایرانی که در تهران و واشنگتن با آمریکایی‌ها ارتباط داشتند و با همکاری گروهی از افسران طرفدار انگلیس، در بخشی از ارتش ایران رخنه کردند. آنها برای نظارت بر عملیات کودتا «دبیرخانه نظامی» در تهران ایجاد کردند و اعضایش را برگزیدند. برای جلب همکاری شاه نیز مأموران آمریکایی، برخی از دولتمردان ایرانی و شبکه جاسوسی برادران رشیدیان فعال بودند. بنابراین می‌توان گفت که آمریکایی‌ها برنامه کودتا را چیدند، تأمین مالی آن را بر عهده گرفتند، شبکه کودتا را سازمان دادند، سیاهی‌لشکر (دسته‌های خیابانی) را تدارک دیدند، ارتش را برای این کار آماده کردند، شاه را به همکاری با کودتاگران کشاندند، نخست‌وزیر و وزیران کلیدی دولت کودتا را نیز تعیین کردند.

■ کودتا باید به نام شاه انجام می‌گرفت. تصویری که روزنامه‌های مخالف مصدق و چند نماینده مجلس و مخالفان دیگر می‌کشیدند، این بود که مصدق اختیارات شاه را از او گرفته و دیکتاتوری خود را بر کشور گسترانده، اما چون لیاقت و توان زمامداری ندارد، به همکاری با حزب توده تن داده است، در اندک‌زمانی حزب توده قدرت را به دست می‌گیرد و نیروهای شوروی وارد ایران می‌شوند و کشور ما سرنوشتی همانند کشورهای اروپای شرقی پیدا می‌کند. بنابراین برای آنکه از چنین مصیبتی جلوگیری شود، راهی باقی نمی‌ماند جز اینکه مصدق از مقامش کنار برود و قدرت قانونی شاه به او بازگردانده شود. از اینها گذشته، در نظام قدرت و سلسله‌مراتب نظامی شاه تنها کسی بود که می‌توانست نیروهای مسلح را به پشتیبانی از کودتا بکشاند. در بعد سیاسی او موقعیت قانونی نیرومندی داشت و به موجب قانون اساسی، جایگاهش از مشروعیت برخوردار بود. حتی همه رهبران جبهه ملی و پشتیبانان مصدق مخالف شاه نبودند. از نظر سیاست‌گذاران آمریکایی و انگلیسی نیز او فردی بود که می‌بایست در رأس قدرت سیاسی بماند و حداقل در ظاهر هم که شده سکان‌دار سیاست کشور باشد. بنابراین دخالت شاه در براندازی مصدق امری لازم و حیاتی بود. بسیاری از اسناد منتشرشده و خاطرات مأموران آمریکایی و برخی از پژوهش‌ها ما را به این نتیجه می‌رسانند که شاه پس از چند ملاقات پنهانی با مأموران آمریکایی و شنیدن توپ و تشرهای آنان، اطمینان‌یافتن از پشتیبانی آمریکا و انگلیس و شاید فشار برخی از دولتمردان ایرانی، از سر بی‌میلی پذیرفت که با توطئه‌گران همکاری کند. اما در درستی این دیدگاه می‌توان شک کرد. شاه از هنگامی‌که در شهریور ۱۳۲۰ به پادشاهی رسید، تا دوره نخست‌وزیری مصدق در تلاش بود که قدرت کاهش‌یافته سلطنت را بازسازی کند و با اقتداری همانند پدرش بر کشور فرمان براند. در سراسر این دوره ۱۲ساله او سرگرم توطئه علیه نخست‌وزیران مقتدر مانند قوام و رزم‌آرا بود. حتی زیر پای نخست‌وزیران «سر به زیر» را نیز می‌روفت. به دولتمردان قدرتمند مانند تقی‌زاده و فراماسون‌ها هم اطمینان نداشت. او طی ۱۲ سال سلطنت به اندازه لازم تجربه اندوخته بود. با مراکز قدرت در کشور رابطه برقرار کرده و نظر مساعد دولتمردان بیگانه را به سوی خود جلب کرده بود. بنابراین وزنه سیاسی سنگینی بود و مداخله او در کودتا می‌توانست کارساز باشد. اما متأسفانه منابع تاریخی در مورد محدوده و میزان مشارکت او در آن ماجرا چندان گویا و روشن نیستند. خودش نیز هرگز نخواست این موضوع را بپذیرد که درنتیجه کودتا به تخت سلطنت بازگشته است.

درباره کتاب شلینگ: «پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان»

در رفع تقابل آزادی و ضرورت

طاهره عالی‌نژادیان

پس از گذشت قریب به دویست‌وده سال از انتشار یکی از مهم‌ترین آثار فریدریش ویلهلم یوزف شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴م) با عنوان «پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان و موضوعات مرتبط با آن» که به «رساله آزادی» نیز معروف است، اکنون ترجمه‌ای از این اثر به فارسی منتشر شده است. «پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان» نخستین اثر از این فیلسوف معروف متعلق به سنت ایدئالیسم آلمانی است که به فارسی منتشر می‌شود. شلینگ این رساله را در سال ۱۸۰۹ منتشر کرد و آخرین اثر اوست که در زمان حیاتش منتشر شد. این اثر هرچند در بدو انتشار، توجه چندانی برنینگیخت، به مرور در تاریخ فلسفه غرب چنان مورد توجه قرار گرفت که اکنون یکی از آثار کلاسیک فلسفه غرب و به طور خاص یکی از برجسته‌ترین آثار سنت ایدئالیسم آلمانی به شمار می‌آید. هایدگر که خود دوبار در سال‌های مختلف به تدریس این اثر پرداخته است، در وصف آن می‌گوید: «سال ۱۸۰۹ رساله شلینگ در باب آزادی منتشر شد. این رساله بزرگ‌ترین دستاورد شلینگ، و در عین حال یکی از عمیق‌ترین آثار فلسفه آلمان و بدین‌ترتیب فلسفه غرب است».

تأثیرپذیری «رساله آزادی» از آثار متفکران پیش از خود و نیز تأثیرگذاری آن بر متفکران پس از خود، آن را به اثری مهم در تاریخ فلسفه مبدل کرده است. در نظریه‌ها، افکار و مفاهیمی که در «رساله آزادی» مطرح می‌شوند می‌توان تأثیر متفکران بسیاری را دید، که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به فیلسوفانی چون افلاطون، افلوطین، سنت آگوستین، لوتر، جوردانو برونو، بومه، اسپینوزا، لایب‌نیتس، اُتینگر، کانت، یاکوبی، فیشته، شلگل و بادر اشاره کرد. از سوی دیگر، می‌توان تأثیر آرای شلینگ در این رساله را بر متفکران بسیاری مشاهده کرد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به شوپنهاور، کیرکگور، هایدگر، سارتر، ارنست بلوخ و ژیژک اشاره کرد.

چنان‌که از عنوان رساله پیداست، موضوع این رساله آزادی است. آزادی در تمام دوران تفکر شلینگ همواره یکی از دغدغه‌های اصلی او بوده است. او در بدو شروع به کار فلسفی خود در بیست‌سالگی در نامه‌ای به هگل در تاریخ ۴ فوریه ۱۷۹۵ تصریح می‌کند که «اول و آخر هر فلسفه آزادی است». گذشت زمان نه‌تنها از اهمیت این مسأله برای شلینگ نکاست، بلکه نقش آزادی در تفکر وی پررنگ‌تر و پررنگ‌تر شد، چنان‌که می‌توان گفت در فلسفه متأخر او این آزادی است که تبیین می‌کند چرا اساسا چیزی هست به‌جای آنکه نباشد.

«رساله آزادی» به دوره گذار شلینگ تعلق دارد، گذار از اندیشه‌های ایدئالیستی او در دوره اولیه (که از آن تعبیر به «فلسفه این‌همانی» می‌شود)، به اندیشه متأخر شلینگ، آن‌گونه که در درس‌گفتارهای برلین توضیح داده می‌شود و به «فلسفه ثبوتی» معروف است. بر اساس اندیشه متأخر شلینگ، همه اَشکال فلسفه پساکانتی روایت‌هایی مختلف از آن چیزی هستند که او «فلسفه سلبی» می‌نامد: همه آن‌ها با این پیش‌فرض به نقد اندیشه می‌پردازند که عقل از اعتبار لازم برای انجام این نقد برخوردار است، اما در حقیقت این تنها غرور و گستاخی فلسفه است که فکر می‌کند به‌وسیله «عقل و فقط عقل» قادر خواهد بود که همه اَشکال دیگر اندیشه و زندگی را نقد کند و وصفی کامل از جهان، آن‌گونه که «واقعا» هست، به دست دهد. درمقابل، فلسفه «ثبوتی» از نوعی «امر واقع» متافیزیکی آغاز و آزادانه تصدیق می‌کند که نمی‌تواند آن را با عقل اثبات کند و در مسیر پیشروی‌اش این امر واقع را مبنای استنتاج قرار می‌دهد و در این مسیر از عقل نیز استفاده می‌کند، اما همواره می‌داند و می‌پذیرد که عزیمت او از آن نقطه آغاز همواره تحت هدایت چیزی ورای عقلانیت بشری قرار دارد، آنچه باید خود این عقلانیت را نیز هدایت کند؛ در حقیقت، اعتبار و مرجعیت «مطلق» عقل چیزی نیست که عقل بتواند آن را بدون زیرسؤال‌بردن اعتبار خودش اثبات کند.

آنچه شلینگ را به سمت چنین دیدگاهی سوق می‌دهد این است: اگر خدا بنیاد آغازین هر زندگی طبیعی است، آن‌گاه نمی‌توان آن را جوهری صلب و ساکن دانست، بلکه باید آن را چیزی دانست که به اعلا مرتبه زنده است. اگر آزادی انسان را باید در خدا بنیاد گذاشت، آن‌گاه باید روشن شود که اساسا آزادی چه معنایی دارد و به چه صورت در زندگی الهی و انسانی متجلی می‌شود. بدین‌ترتیب، انگیزه اصلی شلینگ تلاش برای فهم خدا به‌عنوان زندگی اعلا و آزادی مطلق است. این مطلب خواه در «رساله آزادی»، خواه در کتاب مهم دیگر او با عنوان «ادوار عالم» و خواه در فلسفه متأخر شلینگ به صراحت دیده می‌شود. او در «ادوار عالم» به این مسأله می‌پردازد که اگر خدا اعلاترین صورت زندگی است، باید خود بسط و تکوین یابد؛ در غیر این‌صورت، مفهوم حیات بی‌معنا می‌شود. اگر می‌خواهیم که بدین‌وسیله خود مفهوم خدا رفع نشود، باید بکوشیم تا به خدا صیرورتی سرمدی نسبت داده شود. وانگهی، صیرورت و حرکت بدون آغاز و پایان، بدون سرآغاز و غایت، قابل‌تصور نیستند؛ بنیاد آغازین مطلق بدون آزادی و اراده قابل‌تصور نیست.

برای حل این مسأله طرح‌های نخستین فلسفه این‌همانی با مفهومیت کاملا انتزاعی‌شان ناکافی‌اند. اگر نتوان حرکت و صیرورت را نهایتا به‌عنوان ویژگی ذاتی موجودات متناهی دید، آن‌گاه باید پویایی را به مطلق نسبت دهیم. شئون هستی که قوام‌بخش مطلق‌اند باید به‌عنوان نیروهای زنده فرایندی الهی درک شوند. شلینگ تلاش می‌کند این مطلب را با زبان مفهومی‌ای توضیح دهد که در وهله اول غریب به نظر می‌رسد. به‌جای جفت‌های مفهومی انتزاعی، آن‌گونه که در شرح‌های ابتدایی فلسفه این‌همانی آمده‌اند (هستی و تفکر، واقعی و ایدئال و غیره)، در «رساله آزادی» ترجیح با اصطلاحات انضمامی‌تر است: خیر و شر، انانیّت و عشق، شوق و کلمه، تاریکی و نور، آزادی و ضرورت و غیره. این امر صرفا به سبک نوشتن مربوط نمی‌شود، بلکه حاکی از دگرگونی تفکر است: از فلسفه انتزاعی به فلسفه انضمامی، از فلسفه سلبی به فلسفه ثبوتی.

در نظر شلینگ هر فلسفه ثبوتی صحیح، به‌جای عقل، خدای مسیحی را در مقام واقعیتی می‌نشاند که قرار است آزادی و اندیشه انسانی را توجیه کند. خدا آزادانه جهان را ورای خویش و در برابر خویش می‌آفریند. پیش از خلقت، خدا صرفا یک «هستی بالقوه (و بدون ظهور)» است. اما اراده خدا بر این است که همه‌چیز را گشوده، واضح و مصمم گرداند، چراکه خدا در هستی به‌مفهوم‌درنیامدنی‌اش خدای حقیقی نیست. خدای حقیقی در به‌مفهوم‌درآمدنش است که وجود دارد. خدا تنها برخی از امکانات پیش‌روی خود را تحقق می‌بخشد و نه همه آنها را. اینکه چرا خداوند برخی از امکاناتش را محقق می‌کند و برخی دیگر را نزد خود نگه می‌دارد، چیزی نیست که ما بتوانیم نسبت به آن بینشی پیشینی داشته باشیم. اشتباه اساسی همه‌خداانگاری (و خطای اساسی خود شلینگ در جوانی) این بوده که می‌پنداشته جهان به شیوه‌ای شبه‌منطقی از خداوند صادر می‌شود؛ همه‌خداانگاری به‌سادگی از آزادی بنیادین خدا می‌گذرد و آن را به شیوه‌ای نادرست تعبیر می‌کند، چراکه به خدا چونان یک «شخص» نظر نمی‌کند، بلکه او را چونان نوعی «مفهوم» یا «طبیعت» می‌بیند. پس چرا خداوند جهان را خلق می‌کند؟ پاسخ شلینگ این است: «هدف اصلی خدا در اراده‌کردن این فرایند که به نحو پیشینی طرح‌ریزی‌شده این است که شناخته شود»؛ یعنی خدا می‌خواهد «شناخته شود» و دیگران او را «به ادراک درآورند». به همین دلیل، او جهانی عقلانی خلق می‌کند که در آن انسان‌ها بتوانند با کمک عقل‌شان (که البته او خلقش کرده) خدا را بشناسند.

پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان

فریدریش شلینگ

ترجمه: مجتبی درایتی

ابوالحسن ارجمندتاج‌الدینی

ناشر: شب‌خیز

قیمت: ۲۵۵۰۰ تومان

دغدغه اصلی شلینگ در «رساله آزادی» رفع تقابل آزادی و ضرورت است؛ تقابلی که به نظر شلینگ مدار و محور فلسفه است. ضرورت و درون‌ماندگاری اشیاء در خدا دو روی یک سکه‌اند و ازاین‌رو، این مسئله که «اگر هیچ‌چیز ازجمله انسان و افعالش از حیطه هستی خدا خارج نیست و خدا نیز بنا به ضرورت سرمدی ذات عمل می‌کند، پس آزادی و اختیار انسان چه جایگاهی در نظام هستی دارد؟»، از سال‌های جوانی ذهن شلینگ را به خود مشغول کرده بود. جواب شلینگ به این مسئله در «رساله آزادی» اجمالا این است: ازآنجاکه آزادی در مقابل قدرت مطلق غیرقابل‌تصور است، انسان را با آزادی‌اش در خود ذات الهی حفظ کنی؛ یعنی بگوییم که انسان نه خارج از خدا، بلکه در اوست و خود فعالیت او جزء حیات خداوند است. برای شلینگ، خدا یعنی وجود بماهو وجود، همان حیات و زندگی است که خود را در تاریخ (عالم انسانی) و طبیعت (عالم فیزیکی) بسط می‌دهد و متجلی می‌سازد. انسان نیز متعلق به این حیات الهی است و ازاین‌رو، به حیات خداوند حی و به آزادی او آزاد است.

در نظر شلینگ، مناط آزادی قیام‌به‌ذات و فی‌نفسه‌بودن است. اما وقتی شلینگ می‌گوید که انسان هم قائم به ذات است، به این معنا نیست که از هستی فراگیر خدا خارج باشد، بلکه او معتقد است ویژگی خدا به‌عنوان ذات مطلق این است که به کلمه به‌عنوان تمثال اعلای خود، هم ذات و هستی را اعطا می‌کند و هم قیام‌به‌ذات را. این قیام‌به‌ذات از این تمثال اعلا به عالم پدیداری و انسان‌های دیگر شریان پیدا می‌کند. بدین ترتیب، انسان قائم‌به‌ذات و فی‌نفسه است، ولی قیام‌به‌ذات و فی‌نفسه بودن او به تبع حق است.

خدا حیاتی است که خود را بسط می‌دهد و این بسط مستلزم سقوط و هبوط و جداشدن از خداست که به خودی خود زمینه ایجاد شر را فراهم می‌آورد. اگر تمثال اعلای مطلق آزاد است، این امکان را دارد که خود را از مطلق جدا کند تا قیام به ذات صوری خود را محقق سازد تا مطلقی دیگر شود. باید به این تمایز میان امکان و واقعیت به دقت توجه کرد. از تحقق و بالفعل‌شدن این امکان، امکان سقوط و هبوط فراهم می‌آید. تحقق سقوط یا هبوط از جانب تمثال اعلای خدا انجام می‌گیرد. بنیاد امکان سقوط و هبوط در آزادی نهفته است و بنیاد واقعیت بالفعل در امر هبوط‌کرده قرار دارد. این‌گونه عالم متناهی و هستی غیرحقیقی و شر پا به عرصه ظهور می‌گذارد.

برخلاف دیدگاه لایب‌نیتس، که شر را عدمی یا عدم ملکه خیر می‌دانست، شلینگ معتقد است که شر امری ثبوتی است و قدرتی ویرانگر دارد. اگرچه نشانه‌های شر در پدیدارهای طبیعت قابل مشاهده‌اند، اما شر فقط به‌واسطه انسان تحقق می‌یابد و منشأ آن اضطراب حیات است. تصمیم انسان به انجام شر باید به‌عنوان عمل عقلانی فهم شود، یعنی به‌عنوان فعل سرآغازین آزادی انسان که در آن آزادی واقعی که با ضرورت اعلا در هماهنگی کامل است نسخ می‌شود. پذیرش این عمل سرآغازین یگانه مناطی است که به‌واسطه آن می‌توان مسئولیت انسان برای افعالش را توجیه کرد و مبنایی برای حق و اخلاق فراهم آورد.

ترجمه این اثر به دست مجتبی درایتی و ابوالحسن ارجمندتاج‌الدینی انجام شده است. ایشان ترجمه خود را بر اساس اصل آلمانی اثر انجام داده‌اند و از امتیازات این ترجمه آن است که به‌صورت دوزبانه و همراه با اصل آلمانی رساله منتشر شده است که امکان مواجهه مستقیم‌تر علاقه‌مندان به فلسفه شلینگ و سنت ایدئالیسم آلمانی با متن خود شلینگ را فراهم می‌آورد. مترجمان مقدمه نسبتا مبسوطی در توضیح زوایای اندیشه شلینگ و محتوای این اثر آورده‌اند که بسیار سودمند است. با توجه به اینکه متن «رساله آزادی» یکپارچه و بدون عنوان‌بندی و سرفصل است، مترجمان در ابتدای کتاب فهرست تفصیلی‌ای برای متن فراهم آورده‌اند تا محتوا و نحوه چینش مطالب در این رساله برای خوانندگان روشن‌تر شود. در انتهای کتاب، برای سهولت استفاده از مطالب رساله و درک محتوای آن، توضیحات مترجمان در مورد برخی عبارات متن، ارجاعاتی که در متن به کتاب مقدس داده شده است، پاسخ شلینگ به اعتراضات کارل آگوست اشنمایر به مطالب این رساله، واژه‌نامه فارسی به آلمانی و آلمانی به فارسی و همچنین نمایه موضوعی افزوده شده است. به‌حق، دقت و وسواسی که مترجمان در ترجمه متن و فراهم‌آوردن ضمایم برای درک و بهره‌بری بیشتر از متن صرف کرده‌اند، ستودنی است. می‌توان این ترجمه را به‌عنوان گام اول در ترجمه آثار شلینگ، گامی موفق به حساب آورد و امید داشت که گام‌های بعدی با همین کیفیت، بلکه با کیفیت بالاتر، برداشته شوند.

ترجمه مشهورترین اثر آرون

رمون آرون، جامعه‌شناس، فیلسوف، مورخ و مفسر سیاسی فرانسوی تا سال ۱۹۳۹ استاد فلسفه در دانشگاه تولوز بود. در جنگ جهانی دوم به ارتش آزادی‌بخش فرانسه در لندن پیوست و از ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۵ سردبیر روزنامه فرانسه آزاد بود. پس از بازگشت به فرانسه به تدریس در مدرسه ملی مدیریت، دانشگاه سوربن (۱۹۵۵-۱۹۶۸) و کلژ دو فرانس (۱۹۷۰) پرداخت. در روزنامه‌نگاری نیز فعال بود و به‌مدت ۳۰ سال تا ۱۹۷۷، در روزنامه فیگارو مقاله نوشت و پس‌ازآن به هفته‌نامه اکسپرس پیوست. آرون با مخالفت سرسختانه علیه مارکسیسم در تقابل با روشنفکران چپ فرانسه، به‌ویژه ژان‌پل سارتر، قرار گرفت. مشهورترین کتاب او «افیون روشنفکران» (۱۹۵۵) نقدی است بر جریان غالب روشنفکری فرانسه بعد از جنگ. این کتاب به‌تازگی با ترجمه پیروز ایزدی به همت انتشارات فرهنگ جاوید منتشر شده است. پیروز ایزدی پیش‌ازاین نیز کتاب «جامعه‌شناسی تمدن مدرن» را ترجمه کرده بود. این اثر، خطابه آرون در اول دسامبر ۱۹۷۰ در کلژ دو فرانس است و به مکاتب و اندیشمندان مختلف حوزه جامعه‌شناسی می‌پردازد.

تمرکز آرون در «افیون روشنفکران» بر نقد گرایش گسترده روشنفکران به مارکسیسم است. عنوان کتاب آشکارا به گفته مشهور مارکس تلمیح دارد و از این نقل‌قول سیمون وی الهام گرفته است که «بی‌تردید مارکسیسم به معنای دم‌دستی کلمه نوعی مذهب است که مدام به کار تخدیر مردم آمده». آرون منتقد مارکسیسم بود و آن را عقب‌گردی از پیشرفت‌های اولیه تمدن مثل حق پرسشگری آزاد، آزادی بحث و نظر، آزادی نقد و رأی‌دادن می‌دانست.

او مشخصا معتقد بود شکلی از بی‌صداقتی و ریاکاری روشنفکرانه در زمانه خودش هست که بنا به آن روشنفکران مخالف برخی شکل‌های حکومت یا جامعه‌اند (مثلا مخالف دموکراسی سرمایه‌دارانه) ولی جنایت‌های جوامعی را که از ایدئولوژی «درست» مدنظر آنها پیروی می‌کنند، از یاد می‌برند. آرون به‌شدت منتقد چیزی بود که جزم‌اندیشی و تعصب روشنفکری می‌خواند. جزم‌اندیشی به یک چارچوب نظری ثابت می‌چسبد؛ بدون توجه به شواهد تجربی نقیض آن. در این فرایند نوعی مذهب سکولار یا نظام باور شکل می‌گیرد. او می‌نویسد: «استبداد بارها به نام آزادی تأسیس شده و تجربه به ما ثابت کرده است که احزاب را باید از روی اعمالشان و نه مناجاتشان قضاوت کرد». آرون به سه «اسطوره» تفکر رادیکال اشاره می‌کند: چپ، انقلاب و پرولتاریا. به گفته او، این ایده‌ها بیش از آنکه روشنگر باشند، ایدئولوژیکی و رمزآلودند. او در ضمن دست به‌نوعی جامعه‌شناسی زندگی روشنفکری می‌زند و نتیجه می‌گیرد که نقش روشنفکر امید بستن به ایده رستگاری جهانی نیست، بلکه مستلزم نوعی واقع‌گرایی سیاسی همراه با فراست اخلاقی است.

بخش عمده‌ای از نقد آرون در این کتاب متوجه ژان‌پل سارتر و نیز گرایش عامی است که الگوهای مارکسیستی را با تفکر نیچه‌ای و اگزیستانسیلی که از سیاست فاصله می‌گیرد، در هم می‌آمیزد. دغدغه اصلی آرون بی‌اعتنایی تفکر فرانسوی هم‌عصر خود به سایر فرهنگ‌ها، از جمله فرهنگ انگلیسی-آمریکایی بود. در ضمن ستایش آرون از آنچه فضیلت دموکراسی لیبرال می‌نامد، همراه می‌شود با نوعی مخالفت با آمریکاستیزی رایج آن دوره که مشخصه چپ‌گرایی فرانسوی بعد از جنگ جهانی دوم بود. همین قضیه موجب شد آرون ارتباط‌های زیادی با ایالات‌متحده پیدا کند.

افیون روشنفکران

رمون آرون

ترجمه: پیروز ایزدی

ناشر: فرهنگ جاوید

چاپ اول: ۱۳۹۷

قیمت: ۵۵۰۰۰ تومان

گفته‌ها

درتمدن اسلامی انقلاب علمی وجود نداشت

• رسول جعفریان، خبرگزاری مهر: سال‌های سال است که ما تمدن اسلامی را با بزرگانی چون کندی، فارابی، بیرونی، ابن‌سینا، فخر رازی، خواجه نصیر و تنی‌چند از بزرگان علم و دانش در دنیای اسلام می‌شناسیم.

بر نوآوری‌ها و تکاپوی‌های علمی آنها تأکید می‌کنیم و به‌ویژه اینکه افکار آنان هزار سال است که تمدن اسلامی را سیراب کرده و شکوه و عظمتی ویژه به ما بخشیده. در اینجا و ضمن تأکید بر اینکه اینان بهترین‌های دوره‌های میانی تاریخ تفکر و تاریخ علم در میان ما هستند، دو نکته دیگر را هم باید مد نظر قرار دهیم.

نخست آنکه بدانیم حاصل تکاپوی علمی و آثار آن در تمدن اسلامی، طی قرون مختلف، چه مقدار بوده و مهم‌تر آنکه، آیا این میراث علمی، میراثی پویا و متحول متناسب با مفهوم علم و فرضیه و تغییر و پیشرفت علمی بوده، یا آنکه بیشتر در فضایی جامد و بی‌تحرک امتداد یافته است. به نظرم روشن است که با همه عظمتی که این میراث دارد، ما نتیجه روشنی از آن دانش برای ایجاد تحول و انقلاب علمی نگرفته‌ایم و درجا زده‌ایم، حال، لازم است بار دیگر تأمل کنیم که اشکال کار کجا بوده است.

نکته دیگر این است که در تمدن اسلامی روشن کنیم اساس این تمدن بر علم و دانش برگرفته از آثار این بزرگان بوده، یا نوعی دانش توده‌ای و مردمی سطح پایین در سراسر این تمدن جریان داشته و هزاران نسخه و اثر از آن شبه‌علم باقی مانده؛ افکار پوسیده‌ای که در قالب کتاب و رساله، دست طبیبان و منجمان و قصه‌گویان بوده و مردم را از آنها سیراب می‌کرده‌اند.

در این مورد هم ناچاریم اعتراف کنیم تنها بخش اندکی متعلق است به خروجی آن اندیشوران نامی در تمدن اسلامی و اما بخش عمده مربوط به همان علم توده‌ای و مردمی است که حاصل و برکشیده هزاران سال اندیشه‌های علمی عامیانه میان بشر بوده و بطن اندر بطن در جوامع مختلف امتداد یافته است.

نکته مهم این است که آن عالمان می‌بایست دانش علمی را به گونه‌ای سامان می‌دادند که بتواند این اسکلت فلزی و سخت که دانش توده‌ای را حفظ و حراست کرده، بشکنند و تحول و تحرک را در علم پدید آورند، اما چنین اتفاقی نیفتاد و در واقع، پارادایم حاکم بر دانش یونانی هزار سال دیگر هم دوام آورد.

اینکه چرا آنها نتوانستند به این نقطه برسند، نکته بسیار مهمی است. در یک کلام، به رغم بزرگی آن افراد، دانش علمی و به طور خاص علوم تجربی ما همان چیزی بود که بخش مهمش از یونان و بخش‌های اندکی از آن از ایران و هند و تجربه‌های مردمی عرب به هم تنیده شده و محصولی را به عنوان «علوم تجربی» در میان ما شکل داد.

بدنه این دانش و ارکان آن سبب انقلاب علمی در میان ما نشد و نتوانستیم پارادایم یونانی علوم تجربی و علومی مانند جغرافی و نظیر این‌ها را تغییر داده و مسیر تازه‌ای را آغاز کنیم. اگر این انقلاب علمی شده بود باید آثار آن را می‌دیدیم.

بدتر از همه آنکه از قرن ششم هجری به بعد، همین تحرک علمی مختصر نیز از بین رفت و با برآمدن اندیشه‌های شبه‌عرفانی و تسلط همه‌جانبه جهان‌بینی عرفانی بر تمام معرفت بشری، راه علوم تجربی را کاملا سد کرد. ما همواره به بزرگانی چون فارابی و ابن سینا می‌نازیم، اما نه تنها آثار خوب آنها در دوره‌های بعدی نتوانست چارچوب تازه‌ای برای علوم تجربی بگشاید - به مانند آنچه در قرن پانزدهم و شانزدهم و بعد از آن در غرب پدید آمد - بلکه چنان جمود و سکونی بر دانش تجربی ما حاکم شد که تا هزار سال بعد که حالا باشد، فقط توانسته‌ایم به آن افتخار کنیم، اما نتوانسته‌ایم هیچ در بسته‌ای را بگشاییم.

زمانی که چراغ علم این‌بار و دوباره از غرب به این سوی آمد، تسلط و هیمنه آن چنان ما را به تعجب واداشت که طالبان علم، همه مدارس قدیم را کنار گذاشتند و سراغ علوم جدید رفتند. این آثار همان انقلاب علمی است که این‌بار همچون دوره رونق آثار یونانی در میان ما پدید آمد و ما را از گذشته برید. البته مقاومت‌های بیهوده‌ای کردیم و هنوز هم می‌کنیم و آن را به اسم سنتی‌کردن علم جدید دنبال می‌کنیم، اما بیشتر آنچه نوشته می‌شود راه به جایی نمی‌برد.

متأسفانه برخی از ما، مقاومت‌مان بیشتر است و با ادبیات عوام‌پسند، مرتب از عظمت گذشته علمی یاد می‌کنیم، اینکه نسخه‌های این آثار فراوان است، اینکه در قرن چهاردهم و بعد از آن آثار ما در اروپا چاپ می‌شده و... اما حقیقت آن است که دنیا راه خود را می‌رود و علم به سمت گشودن افق‌های تازه حرکت می‌کند، بدون اینکه ملاحظات ما را در نظر بگیرد.