

ظهور عرفان و افول علوم انسانی



نویسنده: **علی میرسپاسی**

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۲، بهمن ۹۴، صفحه ۱۲۹ تا ۱۴۸

چکیده: در ایران مدرن بسیاری از روشنفکران، که عمدتاً هم در غرب تحصیل کرده بودند، رویکرد فکری خصمانه‌ای نسبت به علوم انسانی اتخاذ کردند و مرتبط و عملی بودن علوم اجتماعی و تفکر عقلانی را به چالش کشیدند، به طوری که این رویکرد در ایده «غرب‌زدگی» و فقدان معنا در زندگی مدرن تجلی پیدا کرد. این مقاله استدلال می‌کند که عمدتاً عرفان و تفکر صوفیانه برای تضعیف علوم انسانی در ایران مدرن به کار گرفته می‌شود، چنانکه در مورد احمد فردید، داریوش شایگان، احسان نراقی و بسیاری دیگر مصداق پیدا می‌کند.

مقدمه

در مباحث روشنفکری، فلسفی و سیاسی در ایران غالباً نوعی دوگانه‌انگاری میان سنت و تجدد، دین و سکولاریسم، یا عدم اندیشیدن و «تفکر انتقادی خودباور» مفروض گرفته شده است. براساس این پیش‌فرض، ایران قدیم (یا سنتی، دینی و...) در برابر اندیشه‌ی جدید و باور به انسانیت مدنی و تحقق گیرد. متفکران ایرانی علی‌رغم تفاوت‌های نه‌چندان اساسی نظری و جامعه‌ای «این‌جهانی» قرار می‌گیرند. به این پیش‌فرض‌ها باور دارند. درست به همین دلیل است که برخی از متفکران امروز ایران تمایزات کوچکشان را با افراطی‌گری پررنگ‌تر از آنچه هست می‌نمایانند و یا درگیر جدل‌های

شخصی می‌شوند. اما کسی که از ورای این پیش‌فرض‌ها به عرصه‌های فکری ایران نظر کند، تفاوتی اساسی و قابل اعتنا میان آن‌ها نخواهد دید. مثلاً ایده‌ی «دین‌خویی» یا بحث «زوال اندیشه»، جدال قدیم و جدید یا ستیز دین و تجدد، اگرچه پدیده‌هایی یگانه نیستند، اما تفاوتی بنیادین نیز میان این مباحث وجود ندارد. چنین به نظر می‌آید که دشواری اساسی ایرانیان حضور نوعی «تفکر» نابهنگام در زمان حاضر است و این شیوه اندیشیدن چه «قدیمی» باشد و چه «سنتی»، چه «دین و دین‌خویی» باشد و چه «خردستیزی» پدیده‌ای است که دیگر تاریخ و زمانه‌اش گذشته است. حال برخی بهجد در پی ریشه‌کن کردن‌اش هستند و برخی دیگر در تلاش برای شناخت عمیق‌ترش به نیت گذار از آن و رسیدن به دنیای اندیشگی جدید، اما این‌طور به نظر می‌رسد که میان بیشتر این دیدگاه‌ها اختلاف بنیادینی وجود ندارد.

براین نیستم که جدال‌های فکری موجود را کارهایی بیهوده و تکراری و کسالت‌بار جلوه دهم، اصلاً، اما پیشنهاد می‌کنم که درباره‌ی پدیده‌ی «عرفان» در عصر حاضر تأمل بیشتری کنیم. آیا زمانی که ما از «قدیم»، «سنت»، «دین‌خویی» و «خردگریزی» صحبت می‌کنیم، مرادمان «عرفان» (مثلاً تفکر کسان‌ی چون حافظ و مولوی در گذشته و معاصرانی مانند سهراب سپهری) هم می‌تواند باشد؟ البته منظورم از «عرفان» نوعی گفتمان است که در صد سال اخیر با اقبال روشنفکران و اقشار جدید و «تحصیل‌کردگان» روبرو شده. عرفانی که احمد فردید آن را «معنویت شرقی» تعبیر می‌کرد و بسیاری از متفکران ایرانی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، با توجه به شرایط آن روز و عصر پهلوی دوم، و بسیاری از روشنفکران دینی و حتی معتقدان برگشته از تفکر اسلام سیاسی در دو دهه‌ی اخیر، به آن گرایش پیدا کرده‌اند. این روزها البته کمتر خود کلمه‌ی عرفان و بیشتر واژه‌های دیگری، به‌خصوص «معنویت»، به گوش می‌رسند. پیشنهاد من تأمل و گفت‌وگو در باب تاریخ و کاربرد گفتمان عرفان و بحث‌های روشنفکری صد سال اخیر است.

نوشته‌ی حاضر بحثی را طرح می‌کند درباره‌ی نقش تفکر «عرفانی» یا به بیانی روشن‌تر، «تفکر معنویت‌گرایی عرفانی» که عمدتاً در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران و در میان اقشار نخبه‌ی شهری مقبولیت پیدا کرد، و می‌کوشد به آن به عنوان مانعی اساسی در راه رشد علوم انسانی در ایران بپردازد. به‌نظر من، نوعی جدال فکری میان روشنفکران و متفکرین ایرانی از سال‌های اول قرن بیستم در رابطه با تصورشان از «ایران» و «ایرانی» در جهان جدید به وجود آمد؛ در سوئی از این جدال فکری تصویری بود با ریشه و اساس ساختن یک ایران جدید «این‌جهانی» با توسل به عقل و تلاش ایرانیان «واقعاً موجود» و از دیگر سو، نحله‌ی فکری در خصومت با این تصور شکل گرفت که عمدتاً نگرشی خصومت آمیز به علوم انسانی و اجتماعی جدید داشت و با قرار دادن منابع اسطوره‌ای و معنوی ایرانی و اسلامی در مقابل آن، در فرایندی نسبتاً پیچیده، «عرفان» را به عنوان یک گفتمان هویتی و فرهنگی ساخته و پرداخته کرد. به طوری که جریان معروف به «غرب‌ستیزی» و «خصومت با مدرنیته» که مجهز به زبان و منابع فکری و ادبی و فرهنگی عرفانی بود، به نقد و ناچیز شمردن گروه اول برآمد. من در این نوشته دو خصوصیت ویژه برای این گفتمان جدید عرفانی قائل می‌شوم:

این عرفان غیرتاریخی شده است. در حالی که عرفان از لحاظ تاریخی در بحث و دیالوگ با سایر ۱۰ تفکرهای موجود در فرهنگ ایران و اسلام معنی پیدا کرده است، عرفان قرن بیستمی یا به‌عنوان نماینده تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام تصور می‌شود و یا اینکه، در نوعی خلاء تاریخی- فرهنگی، به‌عنوان نجات‌دهنده انسانیت در عصر مدرن تصور می‌شود.

عرفان قرن بیستمی بدون وجود تلقیات روشنفکرانه از مدرنیته، فی‌نفسه چندان معنی و ارزشی ندارد. ۲۰ تفاوت اساسی «عرفان جدید و قرن بیستمی» با «عرفان تاریخی» در این است که عرفان جدید، در تفکر کسانی مانند فردید، شایگان، نراقی و اکثر روحانیون شیعه و حتی روشنفکران دینی ریشه دارد. در این طرز تلقی، عرفان به‌مثابه‌ی نوعی سیستم بدیل فرهنگی در مقابل «مدرنیته» و علوم انسانی و اجتماعی جدید معرفی شده، مبتنی بر نوعی و علم «باطنی» و اصیل، که مقامی بالاتر از «علم جدید» و روش عقلانی غربی دارد.

عرفان یا تجد

رخدادی فکری در میانه سال‌های ۱۳۱۲ تا ۱۳۲۰ ظهور کرد که پنداری به فراموشی سپرده شده و به ندرت در باب آن بحث می‌شود. محفلی شکل گرفت که در آن تنی چند همچون مهم‌ترین روشنفکر مارکسیست ایران تقی ارانی، محقق و مترجم متجدد رشید یاسمی، یکی از مبرزترین سیاستمداران و متفکران آن زمان، محمد علی فروغی و همچنین جوانی نه چندان معروف به نام احمد فردید، که البته بعدها مرکز یکی از مهم‌ترین پاتوق‌های روشنفکران ایران شد، شرکت داشتند. نکته‌ی تأمل برانگیز این است که موضوع نوشته‌های این شخصیت‌های فرهنگی، بحث و گفتگو درباره «عرفان» و «علم» در تفکر متفکر مهم فرانسوی (و برنده جایزه نوبل ادبیات ۱۹۲۷)، یعنی هانری برگسون است. این بحث در سال‌های حکومت رضا شاه و در دورانی که می‌توان گفت بنیان‌های فکری ایران جدید شکل می‌گرفت انجام شد. هر چند نوشته‌های فراوانی درباره‌ی «عرفان ایرانی» و نقش مهم شخصیت‌های فکری درگیر با آن در ۸۰ سال گذشته منتشر شده است، اما این‌گونه مطالب غالباً در حاشیه مطرح شده‌اند و در کانون مباحثات قرار نگرفته‌اند. برای مثال، محمد علی فروغی فصلی مهم از کتابش را به‌تمامی به هانری برگسون اختصاص داده (سیر حکمت در اروپا، صفحات ۵۹۱-۲۵۴، جلد سوم)، اما تاکنون حتی یک مطلب جدی در این باره و حتی نقدی سردستی و قلم‌انداز از این نوشته‌ی مهم فروغی دیده نشده است. به همین ترتیب، به نوشته‌های رشید یاسمی نیزگاه صرفاً اشارات گذرای شده است و دیگر هیچ. حتی در کتابی ۴۰۰ صفحه‌ای که اخیراً درباره‌ی فردید نوشته شده است، علی‌رغم تأکید نویسنده بر جدی تلقی کردن دوران جوانی فردید صرفاً به ارایه‌ی خلاصه‌ای از کلیات دو مقاله‌ی فردید بسنده شده است. سرنوشت مقاله‌های تقی ارانی در مجله‌ی دنیا هم البته بهتر از آن دیگران نیست. برحسب عادت مألوف، افراد گوناگون به نوشته‌های ارانی اشاراتی می‌کنند و خوانندگان را از وجود چنین نوشته‌هایی آگاه می‌کنند (یاگاه برحذر می‌دارند!)، اما از ورود مستقیم به بحث و گفتگو درباره‌ی عرفان و هانری برگسون سخت می‌پرهیزند. و حاصل اینکه، جامعه‌ی فکری و فرهنگی ایران نه اساساً از ماهیت این بحث‌های مهم، در یکی از حیاتی‌ترین دوران تاریخی خود خبر دارد و نه روشنفکران ایرانی تحلیلی جدی و انتقادی از اهمیت «عرفان ایرانی» در تاریخ و در بستر به‌تصور درآوردن ایران جدید ارائه کرده‌اند. متأسفانه، و علی‌رغم تظاهر روشنفکری در اهمیت شناخت فرهنگ ایرانی و بحث درباره‌ی تجدخواهی و مدرنیته و...، بحث «عرفان ایرانی» همچنان موضوعی مغفول مانده و به‌حاشیه رانده شده است. هم رهبران سیاسی دینی و هم نخبگان سکولار زمان پهلوی و هم مخالفان حکومت کنونی، اسلام ایرانی را تحت نام «عرفان» بازنمایی کرده‌اند، و می‌بینیم که در مقابل این تلقی سکوتی وحشتناک دامن گسترده است. در میانه‌ی این بی‌توجهی عظیم، عده‌ی اندکی از روشنفکرانی هم که از نقد تفکر اسطوره‌ای و عرفانی سخن به‌میان آوردند یا با سردی و بی‌اعتنائی روبرو شدند و یا از سوی سینه‌چاکان «عرفان ایرانی» ناسزا باران شدند.

بسیاری از استادان و دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی که از مخالفان سرکوبی علوم اجتماعی به دست حکومت‌اند، خود به شیوه‌ای البته ملایم‌تر گور تفکر انتقادی و عقلی را کنده‌اند؛ چرا که بحث و تحقیق در مسائل اجتماعی و فرهنگی ایران را بی‌مورد قلمداد می‌کنند و تفکر اسطوره‌ای و اشتیاق به «معنویت» را مثل سمی مهلک به جان علوم اجتماعی انداخته‌اند.

اکنون به بحث اصلی خودم در باب عرفان و علوم انسانی می‌پردازم. تا جایی که من باخبرم، نخستین بار این تقی ارانی بود که درباره‌ی هانری برگسون در ایران مطلب نوشت. بحث ارانی درباره‌ی برگسون بخشی از چندین مقاله بود که وی در مجله‌ی دنیا - اولین نشریه‌ی تئوریک مارکسیستی - در ایران چاپ کرد. این مقالات بعدها در مجموعه‌ای از نوشته‌های ارانی تحت عنوان «آثار و مقالات دکتر ارانی» بازچاپ شدند. در این مجموعه نوشته‌ی نسبتاً مفصلی از او موجود است تحت عنوان «عرفان و اصول مادی»، که نقدی است روشن و بدون تعارف از تاریخ و فلسفه‌ی عرفان و صوفی‌گری در ایران و جهان. تحلیل کلی وی از لحاظ روش، به‌نوعی ماتریالیسم ساده و خشک دچار است:

فقط با مغز می‌توان فکر کرد. مغز ماده و فکر یکی از خواص ماده است. تجربه به ما نشان می‌دهد که اگر محیط مادی (نور، درجه حرارت، رطوبت و غیره) تغییر کند در ساختمان و محل اعضاء موجود «زنده نیز تغییرات نظیر به ظهور می‌رسد».

البته نوشته‌ی ارانی و نقد او به تفکر عرفانی جالب‌تر و مستدل‌تر از نقل قول بالاست. بخش مهمی از این نوشته به تاریخ و اندیشه‌ی عرفانی در یونان قدیم و هند و چین و دنیای اسلام می‌پردازد که در آن ارانی تفکر خردستیز عرفانی را علت عقب ماندگی و لاپبالی‌گری خاصه در میان مسلمانان می‌داند. او از فلسفه‌ی برگسون هم به عنوان بیان جدید و قدرتمند عرفانی یاد می‌کند و آن را با صراحتی مثال‌زدنی به نقد می‌کشد. ارانی تفکر برگسون را تکرار زیباتر و امروزی‌تر عرفان قدیم می‌داند:

خلاصه عقاید برگزون [برگسون] این است که تصوف از خیمه‌نشینی فلاسفه یونان و چرس‌کشی «صوفیان هند ترقی کرده و در نصرت عیسویت به منتهای اوج ترقی خود رسید».

ارانی بحث نسبتاً دقیقی درباره کتاب مهم برگسون، «دو منبع مذهب و اخلاق» دارد و او را عارف قرن بیستمی می‌نامد:

برگزون مانند تمام عرفا معتقد به جبری بودن اخلاق است (ولی جبری تقدیری). اساس عقاید این... «مبحث بر این است که اجبار اخلاقی ما منبع بیولوژیک دارد یعنی اساس آن در خود روح است».

در اثنای این بحث ارانی هوشمندانه به این نکته اشاره می‌کند که «نتیجه که برگزون از این عقید می‌خواهد بگیرد واضح است. مقصود وی این است که روح مافوق اجتماع است و باید آن را از قفس اجتماع آزاد نمود.» چنین به نظر می‌آید که ارانی نگران رواج نگرش متافیزیکی و رد روش تحلیلی علوم اجتماعی جدید است. اگر چه بعید نیست که نیت ارانی تنها دفاع از ماتریالیسم مارکسیستی بوده باشد، اما در هر حال وی عملاً به نقد تفکر ضد جامعه‌شناسی دست زده است. دشمنی با تفکر و خرد جامعه‌شناسانه، تاریخی طولانی در ایران دارد و حتی در دوره‌ی کنونی نیز می‌بینیم که جامعه‌شناسی موضوع دشمنی و خصومت‌های بسیار قرار گرفته است.

نقد ارانی بر این اساس است که واقعیاتی مادی و تجربی در جهان وجود دارند و همانا این واقعیات هستی جامعه را می‌سازند و گاه باعث تحول و توسعه و گاه موجب بحران می‌شوند:

یک فکر مادی هر وقت دید یک عقیده در فلان مرحله تاریخی تغییر کرد، آن را با اراده و میل دل‌خواه» دم روح القدس نسبت نداده، و فوراً تحقیق می‌نماید. کدام علل مادی این تغییر را ایجاد نموده. اما برگزون خیال می‌کند یک موجود موهومی یعنی دم روح القدوس خودش به‌خود بخود چون خودش «خوشش می‌آید کامل می‌شود».

ارانی تلاش جدی دارد تا در نقد افکار برگسون برخی مفاهیم محبوب او مانند «نفس»، «حس»، «روح» و غیره را اسطوره‌زدایی کند و خوانندگان ایرانی‌اش را متوجه کند که علوم انسانی و اجتماعی جدید قادر به فهم مسائل و پیچیدگی‌های فکری و مادی جامعه‌ی بشری هستند. حرف ارانی چه بسا ساده به‌نظر بیاید، اما در واقع اشاره‌ای بسیار اساسی است:

لازم نیست ما در این بیانات برگزون زیادتر نقل کنیم. آنچه که او حد اعلای عرفان خود می‌داند شعرای» بیکار مشرق زمین هم در قرون وسطی گفته‌اند. اینکه کلمه عشق، عشق، باز هم عشق یک دفعه دیگر هم عشق را آنقدر گفته‌اند و نوشته‌اند و پرستیده‌اند و گاه به جای بهشت و جهنم و خدا گذاشته‌اند که یک فکر «منطقی از شنیدن این بت موهوم خیالی مشمئز است»

به رغم لحن تند و البته غفلت در دیدن پیچیدگی‌های مسائل فرهنگی و فکری، ارانی به روشنی و هوشمندی در مسیر نقد نگرش «اسطوره‌ای» و «خردستیز» گام برمی‌دارد و پیداست که دل‌مشغولی فکری‌اش بی‌توجهی به علوم انسانی و اجتماعی جدید و تفکر انتقادی و علمی است. وی در تحلیل از هستی عرفا و در نقد استدلال برگسون می‌نویسد:

همین شک یک موضوع را بی‌شک مسلم می‌کند و آن اینکه هر صوفی‌مآب در هر محیط که متولد و تربیت شد برای مذهب آن محیط عرفان کامل عقیده دارد. برگزون خیال می‌کند دم روحانی، مافوق تاثیرات محیط است و خبر ندارد اگر خود او را در عربستان یا بیت المقدس تربیت کرده بودند کمال شد. می‌گوید پیشرفت تمدن بشر توسط ذوق عرفانی بوده‌عرفان را برای اسلام یا مذهب یهود قائل می‌است. حال آنکه مراجعه به تاریخ نشان می‌دهد هر دوره که ذوق عرفانی شیوع داشته است علوم مثبت و «بالتجیه ترقیات بشر را کد یا رو به قهقرا می‌رفته است»

شاید امروز تحلیل ارانی چندان عمیق و چندوجهی به‌نظر نیاید، اما بدون شک چنین شیوه‌ی تحلیل تفکر دینی و امور فرهنگی در یک قرن پیش در ایران کاری شجاعانه و بی‌نظیر بوده است. مطالعه‌ی متون مهمی که در همین سال‌ها نوشته شده‌اند، مثلاً کتاب «سیر حکمت در اروپا» از محمد علی فروغی، نشان می‌دهد که حتی شخصیت برجسته‌ی فرهنگی و سیاسی همچون فروغی چندان از روش و تفکر انتقادی و علوم انسانی جدید آگاهی نداشته و برداشت‌اش از فرهنگ غربی و تفکر جدید سطحی و کم‌مایه بوده است. در سالهای بعد هم اصولاً اغلب روشنفکران ایرانی از تفکر انتقادی و روش علوم اجتماعی فاصله گرفتند و به غیر از چند متفکر، جریان غالب روشنفکری ایران دنباله‌رو تفکر به اصطلاح «ضد غربی» شد که نگرش به‌ظاهر جدیدی را که بعضاً متأثر از هانری کُربن و تا حدودی احمد فرید بود دنبال می‌کردند و مشغول سیاحت در دنیای «معنویت شرقی» و «عرفان ایرانی» بودند.

تا جایی که من باخبرم، رشید یاسمی دومین متفکر ایرانی است که درباره برگسون بحث کرده است. درس خواند و بعدها در (St. Louis) رشید یاسمی محقق تاریخ و ادبیات بود که در دبیرستان فرانسوی زمینه‌ی تاریخ ادبیات ایران و تصحیح متون کلاسیک کارها کرد و همچنین برخی متون اروپایی را به فارسی برگرداند. رشید یاسمی در دوره‌ی رضا شاه مدتی هم در دربار کار کرد و به طور کلی با حکومت پهلوی اول رابطه‌ی نزدیکی داشت. نوشته‌ی وی درباره‌ی هانری برگسون نیز در اصل سخنرانی‌اش در معقول و منقول است که بعدتر با عنوان: «کنفرانس آقای رشید یاسمی در دانشکده معقول و منقول» در سال ۱۳۱۴ در مجله‌ی تعلیم و تربیت چاپ شد. اگرچه دریافت وی کلی، سطحی و کممایه است، اما چنین به نظر می‌رسد که یاسمی از اهمیت نقش متفکری مانند برگسون در ایران آن سال‌ها آگاه بود و نگران بود که نقد برگسون به تفکر علمی و اشتیاق وی به علم حضوری، دانشگاهیان را به سمت تفکر عرفانی و برجسته کردن مفاهیمی چون «شهود» و خوارشماری عقل و تحقیر علم جدید سوق دهد. به این دلیل است که یاسمی برگسونی به کلی متجدد و متفاوت را به ایرانیان معرفی می‌کند:

برگسون مطلبی را مورد مطالعه قرار داده است که شباهت زیادی با اوضاع زمان و حکمت ما دارد که «فعالاً به اجمال عرض می‌کنم و آن این است که این فیلسوف کار و کوشش را اساس زندگی و حافظ حیات دانسته است با این معنی که پایه تکامل حیات و آفرینش را روی کار و کوشش قرار داده است و این بسیار مناسب است با مرام و فرمایش‌های شاهنشاه معظم ما و قائد بزرگوار ایران که در نطق «معروف خودشان در مجلس ایراد فرموده‌اند که سعادت بهکار و کوشش است».

رشید یاسمی، هانری برگسون را فیلسوف یهودی فرانسوی که کاتولیک شده و همچون یک مسیحی مؤمن امثال داروین و انیشتین را نقد کرده، هم عقیده و هم مرام با رضا شاه معرفی می‌کند؛ البته میان حرف‌های یاسمی به جملاتی با مایه‌ی غلیظ تبلیغاتی هم برمی‌خوریم:

پروگرام ما نیز باید در لفظ و معنی کار باشد و وجود مقدسشان {رضا شاه} این معنی را عملی ... کرده‌اند و دقایق عمر خود را در این راه صرف پیشرفت همین مرام قرار داده‌اند و سرمشق نیکویی به جامعه می‌دهند و به این مناسبت شباهت فوق العاده‌ای بین عمل و فرمایش ایشان با آراء برگسون است.»

رشید یاسمی، متأسفانه، به جای ارائه‌ی بحثی انتقادی و پایه‌ای پیرامون افکار برگسون، با دست‌چین کردن نظرات وی، بهسادگی از طرح مسائل مهم و بحث‌های اساسی در نقد علوم جدید طفره می‌رود. در گوشه‌ی دیگری از این نوشته، یاسمی به کلی برگسون را فیلسوفی «متجدد» در ایران معرفی می‌کند:

که به، *Les données immédiates de la conscience* در نخستین کتاب خود موسوم به ... «معلومات حضوری نفس ترجمه می‌کنیم، {برگسون} بحث می‌کند که من چطور دریافتم که حقیقت سیال متجددی وجود دارد که اگر فلسفه بخواید ترقی کند باید در روی آن اساس قرار گیرد. نمونه این حقیقت سیال در نفس ما موجود است که برقی دائمی از تجدد در باطن ما می‌زند. کسی که بنا گذارد مواظب «امور نفس خود باشد می‌بیند که دائماً در حال تجدد است».

شاید بی‌راه نباشد اگر تفکر یاسمی را نوعی بیان «تجدد پهلوی» بدانیم؛ گونه‌ای نگرش سطحی و شیفتگی خام به دنیای معاصر و فرهنگ جدید و غربی که به هیچوجه مایه و توان پرسش درباره‌ی اندیشه جدید و

یا فرهنگ آن را در خود سراغ ندارد. یاسمی کاملاً کلی و خشک جهان را به «قدیم» و «جدید» تقسیم کرده و با شگردهایی کودکانه و البته افراطی به دفاع کورکورانه از آنچه محصول عصر «جدید» است می‌پردازد. دفاع یاسمی از برگسون بی هیچ احساس نیازی به مطالعه آثار وی صورت می‌گیرد چرا که در تفکر «تجدد پهلوی» در همین حد که برگسون فیلسوفی فرانسوی و متفکر بلند پایه‌ای در عصر حاضر بوده خودبه‌خود در ردیف تجددگرایان قرار گرفته است.

همان‌گونه که اشاره شد، محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» بخش مفصلی را به بررسی افکار هانری برگسون اختصاص داده است. فروغی نگرشی متفاوت از یاسمی و ارانی دارد و تا حد امکان می‌کوشد به شیوه‌ای نسبتاً محققانه به شرح و تفسیر آثار و عقاید برگسون بپردازد و به جزئیات بیشتری در تفسیر آراء او توجه کند.

فروغی توجه خاصی به چند کتاب برگسون نشان می‌دهد: «معلومات بی‌واسطه‌ی خودآگاهی»، «ماده و حافظه»، «تحول اخلاق»، «استمرار و مقارنه». فروغی می‌کوشد تا به شیوه‌ای بی‌طرفانه ایده‌های برگسون را مطرح کند:

برگسون را از بزرگ‌ترین حکمای این زمان خوانده‌اند، و بعضی گفته‌اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است. از آن رو که ورقی نو و بابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است. عقیده فلسفی‌اش را می‌توان گفت با هرقلیطوس و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است و لیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تحقق و با مایه علمی سرشار گفته و در نهایت دقت به‌عمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید تحقیقات کاملاً آگاه بود است.»

فروغی اگرچه مانند رشید یاسمی به دروغ برگسون را فیلسوفی کاملاً متجدد معرفی نمی‌کند، اما از ارائه‌ی یک تفسیر انتقادی جدی از فلسفه‌ی برگسون هم ابا دارد. وی بر شباهت فلسفه‌ی برگسون با تفکر عرفانی اشراقی تاکید می‌کند، اما در عین حال به خواننده‌ی ایرانی هشدار می‌دهد که برگسون به عنوان فیلسوفی اروپایی (بر خلاف عرفای ایرانی) ایده‌هایش علمی و جدی است. استدلالی که البته بیهوده و بی‌معنی است.

علم «Intuitive knowledge» یکی از مهم‌ترین مباحث برگسون نظریه‌ی وی درباره‌ی علم حضوری بیان وحدت سوژه و ابژه است. این نوع Intuition تحلیلی جدید است. در نظر برگسون شناخت اصیل شناخت جایگاهی متعالی‌تر از علم جدید و یا شناخت عقلی دارد. از نظر برگسون، رسیدن به علم و شناخت واقعی و اصیل از طریق تحلیل و یا عقل امکان‌پذیر نیست. فروغی با احتیاط بسیار و سخت را شرح می‌دهد. چنین به نظر می‌آید که فروغی intuition محافظه‌کارانه بحث برگسون درباره‌ی مفهوم به شدت از امکان یافتن هرگونه مشابهتی میان نظریات برگسون و عرفای ایرانی دل‌نگران است. با این وجود، فروغی قصد سانسور نظریات برگسون را، کاری که یاسمی به‌سادگی مرتکب می‌شود، ندارد. اعتراف می‌کند که:

پس به عقیده برگسون فلسفه (به معنی اخص) علم به کُنّه اشیاء و ادراک حقایق است، ولی راهش تعقل» به آن معنی که توجیح کردیم نیست، زیرا تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک

حقیقی نیست. چه ادراک حقیقی آن است که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و این حال بهتصور و تصدیق دست نمی‌دهد، بلکه بهعمل و قوه دیگری دست می‌دهد

است که در موارد مختلف به لفظ‌های مختلف «(Intuition) فروغی توضیح می‌دهد که این لفظ «شهود می‌توان ترجمه‌اش کرد. «گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه Intuition الهام و مانند آن‌ها.» فروغی اینجا انگار به نوعی آشفته‌گی فکری دچار شده است؛ ایده‌ی می‌توان مهم‌ترین بحث فلسفی برگسون دانست که نوشته‌های مفصلی پیرامونش به قلم آورده و مسلماً مفاهیمی مانند حدس مراد نظر برگسون نیست. پیش از فروغی اقبال لاهوری هم بحث‌های مهمی درباره به دست داده و آن را نوعی تجربه حسی و عقلی واحد تعریف کرده است. هانری کربن و Intuition را علم باطن و علم حضوری ترجمه کرده‌اند. فروغی یا Intuition احمد فرید متاثر از ادبیات عرفانی با این بحث‌ها که در زمان وی انجام گرفته بوده آشنایی نداشته و یا اینکه از اعتراف به تشابه افکار عرفانی مسیحی برگسون و عرفان ایرانی پرهیز می‌کرده. فروغی اصرار به نوعی تمایز میان فلسفه برگسون و عرفان ایرانی - اسلامی داشت:

برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنایی دارند می‌گوئیم: آنچه ما درون‌بینی یا جان‌بینی اصطلاح می‌کنیم همان است که مراقبه می‌گویند، و اگر حاصلش را منظور بداریم آن است اگر عملش را در نظر بگیریم که مکاشفه می‌خوانند اما ما برای اینکه به عرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف غلط و مشتبه نشود به جای همان درون‌بینی را بکار می‌بریم؛ در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مراقبه و مکاشفه «مکاشفه هم در موقع واجب ممنوع نمی‌داریم»

با وجود این، فروغی در این فصل نسبتاً طولانی درباره‌ی برگسون، از توضیح اینکه چرا اندیشه‌های فلسفه‌ی برگسون با عرفان ایرانی مشابه نیستند سر بازمی‌زند. غیرمستقیم فقط برگسون را متفکری جدی، مهم و دقیق ارزیابی می‌کند و این تصور را که فیلسوفی فرانسوی چه بسا بتواند ایده‌هایی شبیه به عرفای قدیم شرقی داشته باشد را نمی‌پذیرد. در بخش دیگری از کتابش البته به این امر اعتراف می‌کند که برگسون متفکری عارف‌مسلك بوده است:

در نظر برگسون عرفان کامل آن است که عرفا و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است، یعنی آن کس که تعلیمات مسیحی منتسب به او است خواه وجود شخص عیسی «حقیقت داشته باشد و یا نداشته باشد»

: و فروغی در ادامه‌ی این بحث شرح می‌دهد که به نظر برگسون

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست. بر این است که خدا عشق است و عشق خدا «است، عشق خلاق است و خالق همانا عشق است، عشق مایه خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است، خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است، و چون مخلوق نتیجه خالق است پس معشوق هم «خود او است»

در شرح و ارزیابی این مطلب فروغی صرفاً به ذکر این نکته بسنده می‌کند که: «بیان برگسون در این نیز مفصل و محققانه و عادلانه است.» شاید منصفانه نباشد که شیوه‌ی تفکر فروغی را همانند رشید یاسمی

تلقی کنیم؛ فروغی شخصیتی فرهیخته‌تر و معتدل‌تر از یاسمی دارد و می‌کوشد تا احترام خوانندگان را نگه دارد و از طرح نکات تبلیغاتی پرهیز می‌کند. با این حال، نگرش فروغی هم سطحی و غیر انتقادی است و جهان را به تعریف عوامانه‌اش جدال «قدیم» و «جدید» می‌داند. صرف این امر که برگسون شهروند کشوری اروپایی است در نظر وی ارزشی متعالی است. فروغی در دفاعی جانانه از برگسون حتی به تناقض‌گویی می‌افتد و با سرسختی می‌کوشد نشان دهد که نزد برگسون علم حضوری و مفهوم Intuition: و تفکر عقلانی یکی اند

خلاصه، درون‌بینی یا جان‌بینی به شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسون برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد می‌کند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده «که از این پس به آن‌ها خواهیم پرداخت

وی سپس در پاسخ به منتقدین برگسون استدلال جالبی ارائه می‌دهد:

بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده‌اند که پایه‌ای محکم ندارد و بنیادش بر وهم است. علم و می‌کند، و احکام (Mysticism) عقل را کنار می‌گذارد و به جای علم عرفان می‌بافد و استمداد از باطن می‌تراشد و به جای دلیل و برهان نوق و وجدان را که میزانی ندارند به کار می‌اندازد. اما برگسون و طرفداران او می‌گویند اشتباه کرده‌اید که می‌پندارید ما علم را کنار گذاشته‌ایم، ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد. پس از آن باید به درون‌بینی یعنی فلسفه پرداخت و درون‌بینی شخص عامی حاصل نمی‌دهد و نتیجه‌ای ندارد، باید مراحل علم پیموده شود آن‌گاه معلومات حاصله به درون‌بینی کمال یابد

فروغی با آشفتگی و پرخاش منتقدان فرضی برگسون را خطاب قرار می‌دهد: «اگر مراد از عرفان یابوگویی و استمداد از باطن بی‌فکری و یله دادن به بخص و اتفاق است، برگسون فرسنگ‌ها از آن دور است.» و آن‌گاه قائل به نوع بهتری از عرفان شده و می‌گوید

و اگر مراد از عرفان به درون نگرستن و یا مراقبه به مکاشفه رسیدن است، هر فیلسوفی عارف است. و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود. اما حدیث نوق وجدان اگر مقصود شود، مستی جوانی و جاهلی است؛ ما آن را منکریم، اما اگر مراد نوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته‌بینی است ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم، صنعت و ادب، «کشف حقیقت می‌کند، بدون این قوه رنجش بیهوده است

لهای فروغی، خواننده‌ی کتاب از سادگی و اندیشه عوامانه فروغی به حیرت با نگاهی جدی به استدلال افتد. شکی نیست که به قلم کسانی که مایه‌ی علمی جدی ندارند هر نظریه‌ای ممکن است نامستدل و بامی زبانی نافرهیخته و غیرجدی عرضه شود، و این امر طبعاً هم درباره‌ی علوم جدید فراوان رخ می‌دهد و هم درباره‌ی عرفان و دین و علوم قدیم. اما این استدلال فروغی که تفکر عرفانی جدی و فلسفی هیچ‌گونه تفاوت خاصی با اندیشه‌ی علمی و تحلیلی جدید ندارد حرفی به کلی لغو و بی‌پایه است. چون هم کانت و هم سهروردی متفکران جدی هستند دلیل نمی‌شود که تفکر کسی مانند کانت و یا دکارت را با فلسفه‌ی اشراق متفکر مهم عرفانی چون سهروردی یکسان بدانیم. متأسفانه شیوه‌ی نگارش فروغی هم که نه نقل قولی از خود نوشته‌های برگسون می‌آورد و نه اصولاً قواعد ابتدائی نوشته‌ای علمی و دانشگاهی را رعایت می‌کند (برای مثال وی هیچ ارجاعی به کتاب‌های برگسون نمی‌دهد)، کمکی به ما نمی‌کند تا بدانیم از چه

رو او چنین استدلالی از طرف برگسون ارائه می‌دهد.

احمد فرید هم در جوانی و به بیست و هشت سالگی‌اش، دو مقاله پیرامون برگسون و آثارش نوشت. فرید در این دو نوشته پروژه‌ی فکری ضد روشنگری خود را با دقت و وسواس زبانی به اجرا می‌گذارد. در واقع فرید، در این دو مقاله، از شخصیت و اعتبار فیلسوف مهم اروپایی چون برگسون مایه می‌گذارد تا مخالفت خود با علوم جدید، تفکر ماتریالیستی و سکولاریسم را به کرسی بنشانند، و می‌بینیم که با نگرشی عرفانی و تا حدی ملی‌گرایانه به دفاع از دین و میراث فرهنگی ایران قدیم دست می‌زند. به هر روی، می‌باید پذیرفت که این دو نوشته‌ی فرید دقیق‌تر و حتی عمیق‌تر از سایر نوشته‌هایی‌اند که در آن سال‌ها درباره برگسون به فارسی نوشته شده است. وی در معرفی برگسون چنین می‌گوید:

یکی از جنبش‌های مهم و سودمند فکری و فلسفی معاصر غرب را تجدید حکمت مشاء از طرف گروهی از بزرگان فلسفه و دیگری احیای طریقه‌ی اشراق و مشرب عرفان از جانب دسته دیگر به شمار توان آورد. مسلماً سر سلسله دسته اخیر را کسی دیگر جز هانری برگسون نام نتوان برد. شهرت و عظمت و محبوبیتی که برگسون را در دوران زندگی خویش نسیب گردیده شاید در صفحه مفاخر هیچ یک از «فلاسفه غرب همانند آن را نتوانیم یافت

فرید نوشته خود را، بعد از سخنرانی رشید یاسمی، نخستین مطلب مکتوب فارسی درباره برگسون می‌داند و به روشنی پیداست که از نوشته‌ی تقی ارانی آگاهی ندارد. در مقاله‌ی نخست پس از شرح زندگی و تحصیلات برگسون زمینه‌ی تفکر عرفانی وی را چنین شرح می‌دهد:

بی‌هیچ شبهه یکی از بزرگ‌ترین موانع آدمی برای رسیدن به حقایق اشیاء و از مهم‌ترین عوامل بدی‌ها و آشفته‌گی‌های او اهریمن تفرقه و مکر و پریشانی خاطر است. چنانکه برگسون خود می‌گوید: هرگونه تحقیق فلسفی باوری، از جمعیت خاطر که بر بنیاد شوقی بی‌آلایش نهاده آمده باشد پدید می‌آید. در طول همان جمعیت خاطر که خود هفت سال اقامت در شهرهای انژر و کلرمن فران برگسون توانست با وصف می‌کند و با کمال آرامش خیال و فراغت بال به تحقیق و تدقیق بپردازد. غالباً به هنگام بیکاری در بعضی از خیابان‌های بالنسبه آرام و با صفای شهرهای مذکور به تنهایی و دور از اغیار به گردش و ضمناً «به سیر باطن و مراقبت و تفکر پرداخت

با این مقدمه‌چینی، فرید به توضیح اساس فلسفه‌ی برگسون می‌پردازد و می‌نویسد که «برگسون نه تنها برای حل این مسائل {حقیقت زمان و حرکت} بلکه برای حل بسیاری از مسائل دیگر نیز به جای سیر ظاهر و بیرون‌بینی به سیر باطن و درون‌بینی می‌پردازد. کتاب «اجتهاد و معلومات بیواسطه علم حضوری» که عبارت از اجتهادنامه دکتری برگسون می‌باشد حاصل نخستین مطالعات اوست در احوال «درون خویش

فرید در اینجا پلی می‌زند میان اندیشه برگسون در قرن بیستم و تفکر عرفانی قدیم ایرانی:

در اصطلاح حکمای اسلام علم حضوری مقابل است با علم حصولی و مراد آن‌ها از علم حصولی «عبارت از علمی است که در آن صورت ذهنی عین صورت عینی نبوده باشد، مانند علم نفس به اموری که از صُقع ذات آن خارج باشند و مقصود آن‌ها از علم حضوری عبارت است از علمی که در آن

صورت علمی عین صورت عینی باشد هم چون علم نفس به ذات و آثار خود و به طور کلی علم هر علت.... «حقیقی و هر مجردی به ذات و معلومات خود

چنین به نظر می‌آید که فردید دوست می‌دارد گفتگویی میان فلسفه‌ی برگسون و عرفان اسلامی شکل دهد چراکه تفسیری که وی از آراء برگسون ارائه می‌دهد انگار تذکر این نکته به خواننده‌ی ایرانی است که همان «علم‌آری، مهم‌ترین فیلسوف معاصر اروپایی به این صرافت افتاده که علم و شناخت واقعی «باطن» عرفانی خودمان است.

بدون تردید، فردید کاملاً اشتباه نمی‌کند و تفکر برگسون مایه‌های عرفانی دارد، اما اندیشه‌های وی در را طرح کرد تا Intuition دیالوگ با اندیشه عرفانی اسلامی و یا اشراق ایرانی نیست. برگسون مفهوم شاید بتواند از محدودیت مفهوم عقلانیت کانت و معضلات تفکر خردگرا فراتر برود. از نظر برگسون آورد، ولیکن روش حضوری یا علم‌تفکر کانتی به هیچ وجه امکان رسیدن به حقیقت مطلق را فراهم نمی‌آورد. Intuition بی‌واسطه شرایط رسیدن به شناخت واقعی و مطلق را ایجاب می‌کرد. در نظر برگسون روش است و این در حالی است که در (Things in Themselves) بیان تجربه‌ی پدیده‌ها در عینیت خودشان علوم و روش تحلیلی و عقلی معیارهای بیرونی و کاذب به پدیده‌ها تحمیل می‌شوند. برگسون در کتاب می‌گوید «(Time and Free Will)» «زمان و اختیار

بیشتر اوقات ما در بیرون از خودمان صرف می‌شود و کمتر به خود و هستیمان اندیشه می‌کنیم و تنها» «سایه‌ای بی‌رنگ از خود داریم که مانند یک انعکاس خالص زمانی است در یک فضای همگون

برگسون این شناخت و تصور از خود را غیراصیل و تصنعی دانسته و پیشنهاد می‌کند که با رفتن به درون و اصل نفس خود می‌توان به آگاهی اصیل دست یافت، چراکه «زمان واقعی» خصوصیتی ابدی و مطلق دارد. البته که این درک از زمان و خود میان دلبستگان سنت‌های دینی و عرفانی چه بسا زیباتر به نظر برسد و بعید نیست که فردید هم گرایش رمانتیک به فلسفه برگسون دارد. اما خطر چنین گرایشی به علم و حقیقت نادیده گرفتن مطلق حقایق و پدیده‌های مادی و اجتماعی است که امکان شناخت از دنیای «عینی» و «مادی» را از انسان کاملاً سلب می‌کند.

فردید البته هیچ مشکلی در ندیدن دنیای مادی و عینی نمی‌بیند و به عکس، تصویری از فلسفه هانری برگسون به دست می‌دهد که بر مبنای آن می‌بایست تمام واقعیات خارجی را خوار شمرد و به‌عوض در :اندیشه‌ی شهود و کشف باطن امور بود

اما خوشبختی اینجا است که انسان تنها از عقل ساخته نشده است و بلکه گرداگرد عقل او را سنخ» دیگری از معرفت هاله‌وار فرا گرفته است و آن عبارت است از شهود یا بینش. در علم شهودی برای کشف مجهولات احتیاجی به مقدمات معلوم و حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب «نیست».

فردید حتی فراموش می‌کند که نوشته‌اش پیرامون فیلسوفی قرن بیستمی است، و خطاب به خوانندگان :ایرانی‌اش از اندیشمندان ایرانی قرون پیشین یاد می‌کند

در اینجا باید گفته شود که در نظر محققین قدیم ما در واقع علم حقیقتی منحصر است به علم حضوری»
«که جز حضور ذاتی برای خود آن و بالنتیجه نحوی از خود وجود چیز دیگری نیست

با این وجود، احمد فرید با تیزهوشی و نوعی نگرش فلسفی نسبتاً دقیق متوجه پروژه‌ی فکری برگسون بوده، و هر چند انصاف را در ذکر نظرات وی رعایت نمی‌کند، اما می‌داند که پروژه‌ی فلسفی برگسون: نقد و خوارشماری علوم انسانی جدید و روش و بنیان‌های آن است

به عقیده برگسون هرگاه از مشاهدات وجدانی خود نقاب ضخیم الفاظ را برافکنیم و آن‌ها را مستقیماً مورد نظر دقت نفس قرار دهیم از اشتباهاتی که بسیاری از روان‌شناسان و فلاسفه به آن‌ها در می‌افتاده‌اند «دچار نخواهیم شد»

و کتاب Matter and Memory فرید در بخش دوم مقاله‌اش درباره‌ی برگسون به شرح کتاب Creative Evolution می‌پردازد. به عقیده فرید

برگسون در دو کتاب «معلومات بیواسطه و علم حضوری» و «ماده و حافظه» بسیاری از امور را به عقل و تحلیل اعتباری عقل تعلیل می‌کند ولی در اینکه خود این عقل و تحلیل اعتباری عقل در نظر او عبارت از چیست و معلول چه علل می‌باشد بطور واضح و به تفصیل سخنی به میان نمی‌آورد

فرید بیشتر مقاله‌ی دوم‌اش را به پاسخ پرسش فوق اختصاص می‌دهد

در کتاب «تطور ابداعی» که در سال ۱۹۰۷ نشر داد نه تنها این مسائل بلکه بطور کلی مسائل مختلف «تطور و حیات و موالید ثلاث و کیفیت تکوین آن‌ها را یکایک و به تفصیل مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد»

این بحث برگسون را فرید با طرح این پرسش آغاز می‌کند که از نظر برگسون حیات چیست؟ و چنین توضیح می‌دهد که

در حیوانات غریزه و عقل در آغاز امر به هم آمیخته بوده‌اند و از این روست که می‌بینیم که هر دو هنر، هم چیزی از اصل مشترک خود را محفوظ داشته‌اند و هیچ عقلی نیست که در آن آثاری از غریزه نتوان یافت و هیچ غریزه‌ای نیست که پیرامون آن را از عقل فرا نگرفته باشد. بعقیده برگسون چیزی که در این زمینه هم فلاسفه کاملاً در آن اشتباه کرده‌اند این است که قوای نباتی و غریزی و عقلی را سه مرتبه متوالی و متکامل یک میل دانسته‌اند حال آنکه این سه قوه در واقع سه جهت مختلف یک فعالیت هستند و «به تعبیری دیگر نسبت به فعالیت مزبور تشکیل سلسله‌ای عرضی می‌دهند نه طولی

با این زمینه‌چینی‌ها، فرید دو نکته‌ی اساسی تفکر برگسون درباره‌ی علم و ماهیت آن را ارائه می‌دهد. یکی اینکه علم حصولی و عقلی ماهیتی سطحی و ظاهری و دایره‌ای بسیار محدود دارد و صرفاً در حوزه‌های علمی از اعتبار برخوردار است

کار این علم با ادراک صورت شروع می‌شود، عقل از حقیقت واحد سیال فقط بعضی از مظاهر آن را که برای حفظ حیات بدنی و جلب منافع و دفع خطرات آن لازم می‌باشد مورد التفات قرار می‌دهد و از

آید. عقل نخستین چیزی را که محض استفاده عملی و تدبیر بدنی از همین پایه انتزاع و اعتبار به میان می‌حقیقت سیال جدا و اعتبار می‌کند خصوص اجسام و صور حسی است. و این‌جا عقل در واقع دو چیز را که هیچ کدام در خارج موجود نیستند برای خود فرض و اعتبار کرده است. یکی اجسام مختلف که در «نظر برگسون جز صدور محسوس چیز دیگر نمی‌باشند و دیگر سکون و عدم حرکت آن‌ها

دو دیگر اینکه، ضمن ارائه‌ی این بحث، فرید می‌نویسد که علم عقلی به‌اندلیل که در حوزه‌ی مادی و عملی امکاناتی داشته است دچار نوعی خود فریبی شده

ولی عقل که اولاً و بالذات قوه‌ایست عملی و برای بکار بردن و ساختن و پرداختن اجسام مرده و بی‌حرکت درست شده است چون می‌بیند که در این زمینه موفقیت‌هایی بزرگ نصیب او شده است پای «از گلیم خود دراز کرده و بالعرض در پی نظر در اشیاء و فهم آن‌ها می‌افتد»

پس از نقدی بر ماهیت کاربردی و محدودیت‌های عقل و علم، فرید می‌پردازد به بحث مهم برگسون که آن را به «شهود» و یا «بینش» ترجمه می‌کند و بر این باور است که اصولاً Intuition پیرامون نوعی «عقل قدوسی و حدس و نکاء» بوده که در سنت اسلامی نقش محوری داشته است. فرید اساس بحث برگسون در تعریف علم حسی و یا حضوری را چنین بیان می‌کند:

اما خوشبختی اینجا است که انسان تنها از عقل ساخته نشده است و بلکه گرداگرد عقل او را سنخ دیگری از معرفت هاله‌وار فراگرفته است و آن عبارت است از شهود و یا بینش. در علم شهودی برای کشف مجهولات احتیاجی به مقدمات معلوم و حرکت از مطالب به مبادی و از مبادی به مطلب نیست. علم شهودی مانند غریزه فطری و لذتی و معلوم آن با ذات اشیاء متحد می‌باشد و هم بر خلاف عقل و «مانند غریزه معصوم از خطا است»

چنین به نظر می‌رسد که فرید با ساده کردن بحث برگسون، می‌کوشد در برابر عقل خطاپذیر بشری، برگسونی را به مقامی مقدس و علمی معصوم و بری از هرگونه زمینه‌ی مادی و این Intuition مقوله‌ی جهانی تعالی دهد:

این است مفهوم حقیقی شهود در نظر برگسون که چنان‌که بعد خواهیم دید به عقیده او سر چشمه همه «الهامات بشر از ابتکارات هنرمندان و اهل امتحان گرفته تا مکاشفات عرفا و اهل طریقت و وحی «پیغمبران و اهل حقیقت جز آن نتواند بود»

نقل قول بالا دقیقاً سطور پایانی مقاله‌ی دوم فرید درباره‌ی برگسون است. پس از این دیگر هیچ‌گاه درباره‌ی برگسون و آثارش چیزی ننوشت و البته بعدتر دیدگاه تند انتقادی نسبت به برگسون پیدا کرد، چنان‌که در دوران بعد از انقلاب که امکانات تازه‌ای هم یافته بود و آزادانه‌تر حرف‌هایش را می‌زد به برگسون دشنام‌ها و القاب زنده‌ای نسبت داد

برگسون مسئله وجود و ماهیت را طرح نمی‌کند، این خصوصیت در همه فلسفه‌های حیویت هست، غیر از بعضی مانند نیچه که عالم دیگری دارد، یا شوپنهاور که از جمله فلاسفه حیویت است، حیات را عین تجدد می‌دانند، به جای ماده حیات می‌گویند. آن‌ها همه قائل به حرکت جوهری‌اند. یکی از آن‌ها که به ماده

حیات می‌گوید و آن را عین حیات می‌داند، برگسون است. برای او وجود و ماهیت معنی ندارد، برای او «موجود» اصالت دارد، این موجود یعنی حیات. بعد خودبنیادانه طرح مسئله می‌کند، عمق ندارد. برگسون مثل مارکسیست‌ها و علیه آن‌ها است. حال این عرفان رواجی پیدا می‌کند و کتابی به نام اخلاق باز و اخلاق بسته. اولی دینامیک است و دومی استاتیک که اخلاق دینامیک با دین دینامیک، و اخلاق «استاتیک با دین استاتیک رواج پیدا می‌کند».

همان شیوه که در جوانی‌اش مریدانه از برگسون دفاع می‌کرد، در طرح نظریاتش کلی‌گویی درست به افتاد، در ایام بعد از انقلاب می‌کرد و در مقایسه‌ی فلسفه‌ی برگسون و عرفان اسلامی به افراط‌کاری می‌هم که دیگر مردی هفتاد و چند ساله بود در معرفی برگسون به عنوان متفکری ماتریالیست سخت به اشتباه رفته است. فرید در این سال‌ها خصومت غریبی به برگسون پیدا می‌کند

یک چشم تصوف برای وحدت وجودش کور است، و یک چشم دیگر را هم برگسون کور کرده است. «در نظر برگسون جهان هو شتاب است، جهان تلاطم است. حضور خدا کجاست، خدا کجاست، عدم ماست.»

البته می‌توان استدلال کرد که فرید نیز مانند هر متفکر دیگری در طول حیات فکری‌اش متحول شده و بهجا نیست که نوشته‌های جوانی بیست و هشت ساله را سندی برای تشخیص تناقض عقایدش در شخصیت یا هفتاد سالگی فرض کنیم. درست است، اما اگر موضوع را در دامنه‌ی وسیع‌تر تحول تاریخی ایران معاصر در سه یا چهار دهه ببینیم، به چشمان طور دیگری می‌آید؛ سال ۱۳۱۶ که فرید مقاله‌اش را درباره‌ی برگسون نوشت روشنفکر جوان و تنهایی بود که نقطه‌ی مقابل جریان تجددگرایانه و گفتمان غالب آن زمان، که منتقد تفکر دینی و عرفانی بود، به حساب می‌آمد. این را به‌وضوح در نامه‌های صادق هدایت که افکار فرید را شوخ‌چشمانه دست می‌اندازد و به‌طورکلی در ادبیات روشنفکری دوران رضا شاه می‌بینیم. فرید در سال‌های بعد از رفتن رضا شاه و جریان ملی شدن صنعت نفت و پا گرفتن جریان روشنفکرانه‌ی چپ در ایران اصولاً مطرح نبود، اما بعد از کوتادی ۲۸ مرداد و سرخوردگی جریان‌های روشنفکری مشروطه‌خواه و تجددگرا که با بازگشت فرید از آلمان مصادف شده بود، فضای فکری «بازگشت به خویشتن» و ضد «غرب‌زدگی» فرید را در مرکز توجه برخی از روشنفکران دهه‌های ۴۰ و ۵۰ قرار داد. در این سال‌ها بود که «معنویت شرقی» و «عرفان ایرانی» چنان شور و وجدی میان روشنفکران ایرانی برانگیخت که دیگر خوارشماری و تحقیر تفکر جدید علمی و نظریه‌های علوم اجتماعی همه‌گیر شده بود و همه در نقد آن مطلب می‌نوشتند.

مارکسیسم و اسلام: مناظرات ایدئولوژیک

بعد از انقلاب ۱۳۵۷ و در بهار ۱۳۶۰، صدا و سیمای جمهوری اسلامی برنامه‌هایی تلویزیونی تحت عنوان «مناظرات ایدئولوژیک» برگزار کرد که شکی نیست قصدش استفاده از جو غالب آن دوره و زیر ضرب گرفتن نیروهای سکولار بود (هم چپ و هم ملی. حتی از نهضت آزادی و طرفداران بنی‌صدر هم دعوت کردند که اغلب حاضر به شرکت نشدند). مقایسه‌ی بحث‌هایی که درباره‌ی علم و عقل و علوم جدید و عرفان و سنت فکری اسلامی که در دوران رضا شاه انجام گرفت، با مطالبی که در این مناظرات مطرح شد کمی ناعادلانه خواهد بود. دولت ایران قصد داشت تا جریان‌ات مارکسیستی را

نیروهایی بی‌دین و ضد دین معرفی کند و آنها هم در عوض می‌کوشیدند که مارکسیسم را تفکری عمدتاً سیاسی معرفی کنند که سرستیز با دین اسلام ندارد. با وجود این، به دو دلیل این بحث‌ها تا حدی بیان‌گر تحولی اساسی در گفتار فکری، فرهنگی و روشنفکری ایران است: (۱) بسیاری از روشنفکران ایرانی از سال‌های ۱۳۴۰ به بعد آشکارا گرایش‌های اسلامی و عرفانی پیدا کرده بودند و آزادانه و آگاهانه مطالب زیادی در دفاع از تفکر معنوی و به خصوص عرفانی نوشتند. (۲) حکومت پهلوی دوم در بیست سال آخر عمرش، با نوعی چرخش از گفتمان ملی‌گرایانه‌ی دوره‌ی رضا شاه، که صاحب عناصری سکولار و تجددخواهانه بود، فاصله گرفت و تحت نفوذ کسانی چون هانری کربن درآمد. به همین مناسبت، شاهد انواع «بومی‌گرایی» افراطی و نفی و خصومت با هر ایده‌ی از غرب آمده‌ای هستیم. برای نمونه، احسان نراقی هم از علوم انسانی بیزار است و هم از انقلاب مشروطه، و آزادی‌خواهان ایرانی را با انگ «غرب زدگی» تحقیر می‌کند:

من اصولاً به غرب شک دارم یک مطالعه دقیق و جدی به ما نشان می‌دهد که در بطن جامعه غربی» هنوز نه نام هیتلرها از میان رفته و نه استالین‌ها. تمدن غرب، به نظر من اساساً هیتلرزا و استالین‌زا است. «هیتلرچه‌ها» و «نیمچه استالین‌ها» هنوز هم، در زوایای غرب می‌لوند. سر رشته امور سیاسی «غرب هنوز در دست همین گونه افراد است»

احسان نراقی که در ایران متفکری میانه‌رو و متجدد قلمداد می‌شد، چنین نفرتی از تمدن غرب داشت و چنین استدلال ساده و به شدت سیاسی‌ای ارائه می‌کرد. او که ریاست یکی از مهم‌ترین مؤسسات تحقیقات علوم اجتماعی در ایران را برعهده داشت، اصولاً با «نوستالژی» دنیای پیشامدرنیته زندگی می‌کرد و بازگشت آن را در رویا می‌پرورد:

من آزادی «غربی» را از آزادی «شرقی» تفکیک می‌کنم... از هیتلر و استالین یاد کردم، درست است. این دو قیافه‌های متفاوت دارند و شرایط تاریخی ظهور ایشان نیز بی‌شک متفاوت بوده است، اما منشاء «هر دو یک چیز است. در تمدن غرب ساخته‌ها متفاوت‌اند، اما درخت و ریشه آن، یکی بیش نیست»

حتی اگر بتوانیم از استدلال به شدت سیاسی و خام این نقل قول چشم‌پوشیم، اصول زبان و ساختار بیان نراقی ترکیبی از انشاءنویسی و کلی‌گویی و گریز از منطق درونی بحث است. تردیدی نیست که نراقی متأثر از هانری کربن و احمد فردید است. به سائقه‌ی عادت و رسم روشنفکرانه‌ی آن زمان حرف‌هایی را همان طوطی‌وار تکرار می‌کند و از اندیشه‌ورزی و تأمل فراری است. بحث او درباره‌ی مشروطیت هم تکرار بحث‌های فردید و آل احمد است:

و به این ترتیب بود که مشروطیت اصیل با طرز تفکر خارجی که در دو قطب متضاد قرار داشتند» آغشته شد و به تدریج هسته آن پوسید و تنها پوسته‌ای خالی از آن باقی ماند. و به این ترتیب نهضتی که در عدالت خواهی مردم این سرزمین ریشه داشت و از بطن و درون این جامعه برخاسته بود و با فرهنگ و مذهب و تاریخ سیاسی و اجتماعی ما پیوند داشت با دخالت دو گروه از روشنفکران اروپایی شکلی از «آزادی خواهی غربی به خود گرفت»

سخت مایه‌ی تأسف است که احسان نراقی مشارکت شهروندان ایرانی در امور کشورشان را امری زشت و تقلیدی از خارجی‌ها می‌داند:

همین که قرار شد روش رای گیری محرمانه به سبک غربی به کار بسته شود سنگ اول بنای خدعه» نیرنگ و تقلب نیز گذاشته شد. من اصولاً معتقدم که در هر جا پای رأی گرفتن در میان باشد طبیعی «بودن انتخاب از میان می‌رود. من به قول فقها به اجماع عقیده دارم»

سید حسین نصر، داریوش شایگان و اساساً نهادهای فکری و فرهنگی آن دوران، دیگر حساسیت خاصی برای دفاع از علوم جدید نشان نمی‌دادند، و هویت شیعی و عرفان ایرانی و گرایش به ارزش‌های ضد غربی و شرق‌گرایانه به شدت قبول خاص و عام یافت و می‌بینید که حتی کسانی چون احسان نراقی که جامعه‌شناسی تحصیل کرده‌ی فرانسه بود به سوی تفکر ضد غربی فرید گرایش پیدا کردند و در یک کلام، جامعه‌شناسی را عملی غربی و بیگانه با فرهنگ ایرانی دیدند. روشنفکرانی که در بعد از انقلاب مفتون و مرعوب جو فکری دینی و بعدها عرفانی نشدند اندک‌شمار بودند و کسانی مانند احمد شاملو، مصطفی رحیمی و تمامی روشنفکران متمایل به مارکسیسم عملاً در حاشیه قرار گرفتند. از اسناد مهم در بیان خصومت با علوم اجتماعی در آن سال‌ها کتاب گفتگوی اسماعیل خوبی با احسان نراقی است که تحت عنوان آزادی، حق و عدالت به چاپ رسیده و به خوبی حرف‌ها و استدلال‌های نراقی جامعه‌شناس را نشان می‌دهد.

در اینجا یکی از بحث‌های «مناظرات ایدئولوژیک» را خلاصه می‌کنیم تا نوعی مقایسه میان تحول مهمی که در حوزه فکری ایران از دوره رضا شاه تا این زمان رخ داده کمی برجسته شود. در این مناظره محمد تقی مصباح یزدی و عبدالکریم سروش از سوی جمهوری اسلامی، احسان طبری از سوی حزب توده و فرخ نگهدار از طرف چریک‌های فدایی شرکت داشتند. مجری برنامه و مصباح یزدی اصرار داشتند که بحث عمده‌تاً فلسفی و ایدئولوژیک باشد و هدفشان نقد مارکسیسم بود ولی احسان طبری و فرخ نگهدار تلاش زیادی داشتند که بحثی سیاسی نضج بگیرد و وجوه اشتراک میان آن‌ها و اسلام انقلابی عمده شود. دست آخر البته طبری و نگهدار مجبور به مباحثه‌ای عمده‌تاً فلسفی و ایدئولوژیک شدند. طبری که دیگر نمی‌توانست مشترکات سیاسی خود و حزب توده با اسلام‌گرایان را برجسته کند تلاش کرد که: مارکسیسم را سیستمی نظری مشابه به اسلام معرفی کند:

من در اینجا این مطلب را نیز توضیح می‌دهم که نظریه مارکس و انگلس یک نظریه مبتنی بر تضاد» نیست بلکه مبتنی بر تولید است از این نقطه نظر با نظریه‌های تولید فرقی ندارد. منتهی به آن نظریه تولیدی مارکس و انگلس مونیسم ماتریالیستی می‌گویند، و به معنای وحدت گرایی ماتریالیستی است. یعنی جوهر کل عالم از ماده تشکیل می‌شود. ماده را هم لنین تعریف کرده است و آن تعریف مورد قبول کلیه کسانی است که مارکسیسم را قبول دارند. بر اساس تعریف اما ماده عبارت از یک واقعیت خارجی است. یعنی هیچ گونه صفت و خاصیتی برای ماده بیان نمی‌کند. چون فلسفه نمی‌تواند صفت و خاصیت ماده را کشف کند. این علم و تجربه و تعقل است که باید آن را معین کند. لذا فلسفه مارکسیستی و ماتریالیسم دیالکتیکی یک فلسفه توحیدی و وحدتی است. یعنی مونیستی است و یگرا و یکتاگرا است (و...» (تاکیدها از نویسنده است)

تلاش خلاقانه‌ی احسان طبری برای معرفی مارکسیسم به عنوان نظام فلسفی «توحیدی» و «یکتا» حتی اگر در شرایط سیاسی سخت آن دوران ارزیابی شود باز کوششی بی‌حاصل و آمیدی بی‌پایه است. مارکسیست‌ها مثلاً در امریکای لاتین و یا حتی در میان مسیحیان بحث‌های نسبتاً مهمی درباره‌ی آشتی

میان مارکسیسم و دین کرده‌اند و نکات اندیشمندانه‌ای را هم مطرح کرده‌اند، اما استدلال طبری به جای نشان دادن احتمال نزدیکی میان مارکسیسم و اسلام اصولاً منکر اساس فکری ماتریالیستی شده و آن را نوعی تفکر توحیدی قلمداد می‌کند. مصباح یزدی که پنداری هم از بحث طبری متعجب شده است و هم سخت مسرور است که بازی در زمین او است چنین پاسخ می‌دهد:

اما نکته‌ای در ضمن سخنان آقای طبری بود که گفتند دیالکتیک مارکس، دیالکتیک توحیدی است. چون این کلمه ممکن است در ذهن بعضی تداعی کننده توحید اسلامی باشد، می‌خواهم توجه بینندگان همان طور که فرمودند - وحدت ماده و توحید مادی - محترم را به این نکته جلب کنیم که منظور ایشان «است».

مصباح یزدی به عنوان یک روحانی و شخصیت دینی، در گفتاری تاریخی بحث تقی ارانی را با گوشه و کنایه به مارکسیست‌های نسل بعد توضیح می‌دهد:

منظور ایشان {احسان طبری} از دیالکتیک توحیدی این است که در عالم دو نوع و دو سنخ وجود که با یکدیگر در تضاد باشند نداریم، بلکه آقایان طرفدار دیالکتیک به هیچ وجه وجود غیر مادی را نمی‌پذیرند و ماورای ماده را نفی می‌کنند و معقدند که تضاد در درون ماده است. در حالی که آنچه که در اسلام به «عنوان توحید مطرح است مسئله دیگری می‌باشد لذا فقط اشتراک لفظی با کلمه «توحید» وجود دارد

می‌بینیم که مصباح قدرتمندانه به نقد تفکر مارکسیستی و ماتریالیستی پرداخته و حتی میان تفکر اسلامی و علم هم چندان راهی برای آشتی نمی‌بیند:

شاید کسانی از روی ناآگاهی و یا از روی غرض‌ورزی و نفاق و فریبکاری بخواهد پسوند «توحیدی» را به بعضی از اصطلاحات و یا تئوری‌های علمی اضافه کنند و چنین وانمود کنند که این مسائل با تئوری «اسلامی منافاتی ندارد و بلکه نزدیک به هم می‌باشند».

شیوه‌ی استدلال مصباح یزدی بسیار ساده و کم‌مایه است و آشکار است که از تاریخ اندیشه و مفهوم دیالکتیک چیزی در چنته ندارد و حتی بحثی از فلسفه و تفکر اسلامی هم در این باره ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که مصباح از وجود متفکران مسیحی و یهودی که به تفکر دیالکتیکی باور دارند باخبر نیست. می‌دانیم که هانری کربن، اسلام‌شناس فرانسوی، از معتقدان به تفکر دیالکتیکی بود و اصولاً درک وی از عرفان ایرانی از طریق تفکر دیالکتیکی مدون شد. البته احسان طبری که یا به دلیل فشارهای سیاسی و یا بنا به اصول عقایدش قصد نقد مصباح را نداشت، با لحنی دوستانه به وی یادآوری می‌کند که:

ما از {ایجاد} مقابله مابین ماتریالیسم دیالکتیک و الهیات توحیدی از این نقطه نظر خرسند نیستیم. به نظر ما در مسائل روز اجتماع خودمان مرز بین انقلاب و ضد انقلاب از جای دیگری می‌گذرد. در این مرز در دفاع از جمهوری اسلامی ایران هم کسانی که مسلمانان انقلابی و معتقد و راستین هستند قرار می‌گیرند و هم کسانی که معتقد به مارکسیسم می‌باشند هستند. در آن سوی مرز هم کسانی هستند که دعوی اعتقاد به مارکسیسم می‌کنند ولی ما آن‌ها را مارکسیسم اصل تلقی نمی‌کنیم و کسانی هستند که دعوی اسلام دارند. حتی سلاطین و پادشاهان هم دعوی اسلام می‌کردند و می‌کنند... از طرف مارکسیسم «به معنی اصل و راستین کلمه مقابله و دشمنی با الهیات و دین نبوده و نیست و نباید باشد».

شاید به لحاظ سیاسی احسان طبری محق باشد که مارکسیسم و مارکسیست‌ها را لزوماً ضد دین و دشمن اسلام نداند (و البته این حرف را می‌بایست در بستر تاریخی آن روزگار درک کرد)، اما متأسفانه بازو و این پرسش را به جدال فکری و به اصطلاح آن روز ایدئولوژیک را بی‌کمترین زحمتی به مصباح می‌وجود می‌آورد که اگر فلسفه و نظریه‌ی ماتریالیستی چندان تمایزی با تفکر دینی و اسلامی ندارد و ایشان به عنوان متفکر برجسته‌ی مارکسیست اتفاق نظرات سیاسی میان خودش و حزب توده و جمهوری اسلامی و روحانیت شیعه را بزرگ می‌کند، اصولاً دیگر چطور می‌توان اهمیت و ضرورت وجودی روش و تفکر مادی و مارکسیستی را توجیه کرد؟ متأسفانه، هرچند طبری نکات مهمی در پاسخ به مصباح مطرح می‌کند، اما چون می‌کوشد تفکر ماتریالیستی-مارکسیستی را با تفکر اسلامی-الهی یکی جلوه دهد، بازی را پیش از شروعش، و در میدان حریف، به رقیب‌اش واگذار می‌کند:

ابتدا باید عرض کنم که قبول دیالکتیک و قبول تضاد به هیچ وجه در مقابل فلسفه الهی نیست. هگل به «فلسفه الهی باور داشت و با وجود این دیالکتیک را هم قبول داشت. دیالکتیک به اشکال مختلف در انواع گوناگون بینش‌ها، از آن جمله در تعالیم عرفانی و در عرفان ایرانی همانند مولوی و ملاصدرا رخنه عمیقی دارد.» اگر این بحث در مورد عرفان بود، من می‌توانستم نمونه‌های آن را عرض کنم

پیداست که طبری اصلاً نمی‌خواهد از ماتریالیسم و یا حتی روش علمی دفاع کند. در پاسخ مصباح که عمدتاً به نقد ماتریالیسم می‌پردازد، با برجسته کردن مقوله‌ی دیالکتیک و وارد کردن بحث عرفان عملاً بحث خود و تفاوت نظرش با مصباح را نوعی سوءتفاهم جلوه می‌دهد. در بخش نخست این نوشته دیدیم که ارانی، یاسمی، فروغی و فردید با همه‌ی محدودیت‌هایی که بحث‌هایشان داشت، جملگی اتفاق نظر داشتند که از قضا این نگرش شهودی عرفانی ایرانی است که با عقل و علم در ستیز است. اما می‌بینیم که چند دهه پس از آن، روشنفکران ایرانی، حتی کسانی مانند احسان طبری، گرایش عرفانی از مارکسیسم به‌دست می‌دهند. حریف اما، مصباح یزدی، هر چند که بحث‌هایش چندان عمیق و پیچیده نیست، ولی در طرح تفاوت اساسی میان علم و تفکر دینی بسیار روشن و دقیق است:

یک طرف جهان بینی مادی با شعب حاضر خودش قرار می‌گیرد و در طرف دیگر جهان‌بینی‌های الهی قرار دارند. مسئله اساسی‌ای که بین این دو نوع جهان‌بینی مطرح می‌باشد این است که آیا هستی با ماده مساوی است و یا اینکه ماورای ماده، حقیقت مجرد وجود دارد و حقایق از مادی و غیر مادی هستند و به یک حقیقت نامحدود و نامتناهی منتهی می‌شوند که از هر جهت بی‌نیاز است. یعنی ذات مقدس حق «تعالی که مورد اتفاق الهیون و مورد اتکاء مادیون است»

البته خوب می‌دانیم که مصباح و جریانی که او آن را نمایندگی می‌کرد فقط به بحث ایدئولوژیک اکتفا نکردند و برای تثبیت نظراتشان دانشگاه‌ها را به تعطیلی کشاندند، انقلاب فرهنگی به راه انداختند، استادان و دانشجویان را اخراج کردند و هرگاه لازم دیدند به برخوردهای خشن نظامی در سرکوب تفکر مخالف دست زدند. این جریان سرمست از محبوبیتی که در ایام انقلاب کسب کرده بود، محبوبیت مقطعی را دلیل خودکامگی و یکه‌تازی فکری و فرهنگی خود قرار داد و ایرانیان متفکر و دانشگاهی را، چه سکولار و چه دینی، به نامسلمانی، غرب‌زدگی و دگراندیشی متهم کرد. سرآمدان این جریان چنین می‌پنداشتند که برگ برنده در کفشان همانا اسلامی‌کردن علوم انسانی است، و می‌توانند با این حربه ریشه‌ی علوم انسانی جدید را در ایران بزنند و آنچه خود تفکر اصیل اسلامی می‌دانند پایه‌های فرهنگ علمی و

دانشگاهی ایران کنند. اگرچه تلاش سی و پنج ساله‌ی اسلامی‌کردن علوم انسانی به نحو مضحکی هنوز هم ادامه دارد، اما هرگز هیچ دستاوردی نداشته است. مهم‌ترین کاری که شده احتمالاً همین سخنرانی‌های تکراری در ضرورت اسلامی‌کردن علوم اجتماعی و تشکیل کنفرانس‌ها و جلسات خواب‌آور اداری برای مدیریت کاری است که عدم تحقق آن اظهرمن‌الشمس است. تازگی‌ها هم که از اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها و تولید علوم انسانی اسلامی اصیل ناامید شده‌اند، و فضای دانشگاهی و فکری را فقیرتر کرده‌اند؛ رسم زشتی از مدرک‌گیری راه انداخته‌اند که بی‌تردید فساد جبران‌ناپذیری در میان خیل عظیمی از استادان و دانشجویان برانگیخته است. تراژدی تلاش در جهت تخطئه‌ی تفکر غربی و مادی‌گرایی که ظاهراً تحت عنوان بازگشت به اصالت فرهنگی، معنویت شرقی و رسیدن به انسانیت واقعی شروع شد، که هنوز هم‌گاه این شعارهای عوامانه تکرار می‌شوند، در عمل به فقر و فساد اخلاقی در حوزه‌های فرهنگی و دانشگاهی ایران انجامید. با اینکه دیگر تولید جدی فکری و تحقیقی چندانی انجام نمی‌شود، اما در همین برهوت فرهنگی هم، فاجعه‌ای غم‌انگیز جریان دارد که پایان تلخ‌اش هنوز روشن نیست.

علی میرسپاسی استاد جامعه‌شناسی و مطالعات خاورمیانه، و مدیر برنامه مطالعات ایرانی در دانشگاه * نیویورک است.