

مهر مجله اندیشه



فهرست مطالب

- ۴ جریان متجدد دچار انقطاع تاریخی است/گفتگو با آیت الله رشاد
- ۱۰ سرمایه داری یگانه راه توسعه نیست/ گفتگو با نوام چامسکی
- ۱۰ امام صادق(ع) خود را فرقه ای مجزا نمی دانست/گفتگو با مهدی مسائلی
- ۱۳ امکانات نهفته در اندیشه هایدگر/ گفتگو با بیژن عبدالکریمی
- ۱۹ فعالیتهای علمی و سیاسی امام صادق(ع)/ گفتگو با کارشناسان
- ۲۲ گسست جامعه شناسان از جامعه/گفتگو با محمدحسین ساعی
- ۲۵ مکتب فقهی نجف، تمدن زان نیست/گفتگو با محمدحسین متولی امامی
- ۲۷ تبعات ورود انگلیس به ماجرای مشروطه/ گفتگو با علی احمدی خواه کونانی
- ۳۰ تدوین روان شناسی اسلامی/گفتگو با حسین میرزایی
- ۳۳ هدف از طرح اسلام رحمانی حذف روحیه مقاومت است/گفتگو با حمید ملکی
- ۳۳ سپهروردی؛ عارفی که فیلسوف واقعی است/گفتگو با کریم مجتهدی
- ۳۴ خاستگاه و اعتقادات فرقه دروزی/گفتگو با سیدجواد میری
- ۳۶ ویژگیهای تمدن اسلامی در عهد صفوی و مغولی/گفتگو با احمد رهدار
- ۳۹ اسراف، تهدیدکننده منابع است نه جمعیت/ گفتگو با محسن عباسی ولدی



گفتگو
۳



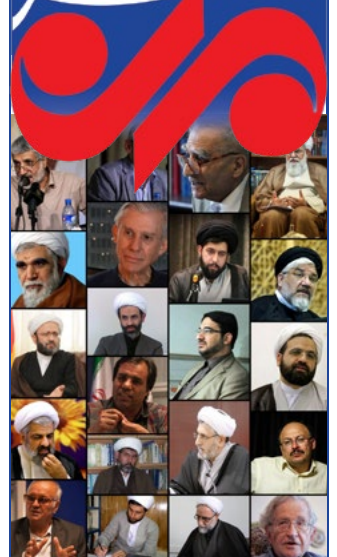
گزارش
۴۳



یادداشت
۵۱

- ۴۱ مشروطه یک انقلاب کپرنیکی در سیاست بود/ گزارش سخنرانی داوود فیروزی
- ۴۴ خاطرات شهید مطهری از آیت الله بروجردی
- ۴۵ گزارش نشست بررسی کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران»
- ۴۸ تهران ۹ مسجد اهل سنت دارد/ پاسخ به شایعه تخریب مسجد اهل سنت
- ۴۸ «نوبل فلسفه» به یورگن هابرماس و چارلز تیلور اهدا شد
- ۴۹ بهترین راه برای معرفی اسلام به غرب، هنر است
- ۵۲ از ورزش زورخانه ای تا پارکور/ نسبت فرهنگ سنتی و مدرن با ورزش
- ۵۴ جامعه شناسی بنیادهای علمی علوم انسانی در ایران/ یادداشتی از رضا ماحوزی
- ۵۵ مسجد و زنگ احیای تمدن اسلامی در اروپا/ یادداشتی از رحیم فردین
- ۵۶ بت شکن عصر صفویه و مؤسس ادبیات فارسی دینی/ یادداشتی درباره علامه مجلسی
- ۵۷ توصیه پیامبر(ص) به گریه بر حمزه سیدالشهدا/ زهیر توکلی
- ۵۹ مناظره سیدیحیی یثربی و حسین فلسفی درباره فلسفه اشراق

مهر مجله اندیشه



شناسنامه مجله

□ مدیر مسئول: علی عسگری

□ شورای سردبیری: سید امیرحسن دهقانی، ایمان شمسایی، محمدالیاس قنبری

□ دبیر تحریریه: محمدالیاس قنبری

□ همکاران این شماره: سید حسین امامی، خداداد خادم، سارا فرجی، رضا سلیمی نبی

□ مدیر هنری: محبوبه عزیزی

شماره تماس: ۸۸۸۰۹۵۰۰

پست الکترونیک: religion@mehrnews.com

آدرس: ایران، تهران، خیابان استاد نجات الهی، کوچه بیمه، پلاک ۱۸

علاقتمندان می توانند مقالات و مطالب خود را برای مجله سلامت مهر ارسال کنند



گفتگو



آیت الله رشاد در گفتگوی تفصیلی با مهر:

جریان متجدد دچار انقطاع تاریخی است / الگوی سه گانه «متجدد، متجدد و مجدد»

گفتگو: محمدالیاس قنبری

آیت الله علی اکبر رشاد، رئیس شورای حوزه‌های علمیه استان تهران و رئیس پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در کتاب «دین پژوهی معاصر» در صدد جریان‌شناسی دین پژوهی در ایران معاصر است. وی در این اثر، بر اساس الگوی خاصی که آن را «الگوی طبقه‌بندی و تحلیل سه گانه‌ها» نامیده، سه گفتمان شاخص معاصر را در ساحت حکمت و معرفت دینی شناسایی و ارزیابی می‌کند: ۱- گفتمان متجدد سنتی‌اندیش، ۲- گفتمان متجدد غرب‌گرا و ۳- گفتمان مجدد نواندیش.

آیت‌الله رشاد معتقد است جریان متجدد، با خصلت تصلب بر میراث بازمانده از سلف، متحجرانه بر مثنی و مرام علمی معرفتی سنتی پای می‌فشرد و دیده از دیدار مناظر و مکاتب نو پدید و فرابومی فرو بسته و قرن‌هاست که دین پژوهی را به تحشیه‌نگاری و تعلیق‌زنی بر آثار و آرای کهن فرو کاسته و حتی اجتهاد را تقلیدی می‌خواهد.

جریان متجدد، مبتلا به کسست تاریخی است و با انقطاع از تبار علمی خود و با بی‌اعتنایی و قدر ناشناسی نسبت به ذخائر و خزائن غنی و قویم حکمی و معرفتی خودی، دل در گرو فکر و فرهنگ غرب غالب دارد و با گرته‌برداری از جنبش اصلاح دینی در آن دیار و پدیده پروتستان‌تیزم مسیحی، آرمان و آرزوی «نودینی» و «پروتستان‌تیزم اسلامی» را در سر می‌پرورد.

مؤلف علاوه بر ارزیابی این دو گفتمان افراطی و تفریطی، جریان علمی مجدد را با سه خصلت از آنها متمایز می‌کند که عبارتند از:

۱. وفاداری ارزش‌شناسانه و مجتهدانه به موازات فخر و قویم خودی؛
 ۲. مواجبه فعال، نکته‌سنجانه و اصطیادی بارهاورد معرفتی دیگر ملل؛
 ۳. افراغ وسیع برای گشودن راهی بدیع، در میان تحجر و تجدد برای احراز سهمی سزاوار در سر مایه حکمی، معرفتی بشری.
- از آنجا که آیت‌الله رشاد «الگوی طبقه‌بندی و تحلیل سه گانه‌ها» را چونان یک مدل فراگیر برای دسته‌بندی و ارزیابی جریان‌ها، اندیشه‌های (فلسفی، دینی، علمی) و رفتارهای (اجتماعی، سیاسی) در همه عرصه‌ها می‌داند، برای روشن‌تر شدن اصل نظریه و چگونگی کاربرد آن در طبقه‌بندی و تحلیل اندیشه‌ها و رفتارها، گفت‌وگویی با وی انجام داده‌ایم که حاصل آن از نظر شمامی گذرد:

جناب عالی جریان‌های فکری را بر اساس «الگوی طبقه‌بندی و تحلیل سه گانه‌ها» به سه دسته متجدد و متجدد و مجدد تقسیم می‌کنید؛ شما کتابی هم در همین رابطه تألیف و منتشر کرده‌اید. اگر ممکن است راجع به اصل این الگو و اهمیت این تقسیم سه گانه توضیح بیشتری بفرمایید.

به نظر می‌رسد می‌توان مجموعه جریان‌ها و گرایش‌های فکری و نیز اسلوب‌ها و شیوه‌های زیستی - رفتاری در جهان معاصر را، چه در ایران، چه در کشورهای اسلامی و چه در مقیاس جهانی مادون غرب، با الگویی که از آن به «الگوی طبقه‌بندی و تحلیل سه گانه‌ها» تعبیر

معتقد است باید راهی نو، اما برساخته بر سرمایه‌ها، داشته‌ها و ثروت و میراث غنی و قویم بازمانده از سلف طراحی و تأسیس کرد.

از آنجا که حیثیت خاص و خصوصیت اصلی این جریان، از سوی تجدید حیات معرفتی و معیشتی تاریخی و هویتی خودی است و از سوی دیگر به نوآوری می‌اندیشد و نواندیش است، از آن به «جریان مجدد نواندیش» تعبیر می‌کنیم. این گفتمان در عین اینکه به سرمایه ارزشمند بازمانده از نسل‌های گذشته و نخبگان و متفکران پیشین کشور، یا جهان اسلام، ایمان دارد، به خودش نیز باور دارد.

شما بر تری و مزایای استفاده از الگوی پیشنهادی خود در سنج‌شناسی و ارزیابی افکار و افعال را در چه می‌دانید؟

به نظر من این الگوی تحلیلی از امتیازات بسیاری برخوردار است که بیان همه آنها در حوصله یک گفت‌وگو نمی‌گنجد و باید در مجالی موسع به شرح آنها پرداخت، اما اینجا من به دو مورد از مهم‌ترین مزایای الگوی پیشنهادی اشاره می‌کنم: یک) «فراگیری» و قابلیت تطبیق بر همه ساحت معرفت و افاق معیشت انسان غیر غربی.

دو) واقعی‌بینانه کردن نگرش به معرفت و معیشت جوامع غیر غربی.

سه) رهنمون بودن ضمنی این الگو برای خروج از بحران تحجر و تجدد و حیرت هویتی این جوامع.

این سه ویژگی از امتیازات اصلی این الگوست و تأکید می‌کنم این الگو یک سامانه جامع برای پیمایش، پژوهش و آرایش افکار و رفتارهای عالم مادون فرهنگ، به خصوص در جهان اسلام و ایران اسلامی است و آن را می‌توان در تحلیل واقع‌بینانه جریان‌های مختلف در عرصه‌های گوناگون حیات معرفتی و معیشتی، از جمله در عرصه‌های معرفت دینی، فلسفی، علمی و همه رشته‌های علوم انسانی، همچنین در عرصه‌های رفتاری و فرهنگی در قلمرو اخلاقی، سیاست، اقتصاد، مدیریت، روابط بین‌الملل و دیپلماسی، مناسبات ملی، پوشاک و خوراکی و سبک زندگی، همه و همه به کار بست.

برای مثال این الگوی تحلیل دقیقاً می‌تواند در عرصه دین‌پژوهی، فهم دین و فعل و رفتار دینی، مبنا قرار گیرد (چنان‌که ما در کتاب دین‌پژوهی چنین کردیم)؛ زیرا امروز در نفس الامر عالم دین پژوهی معاصر، این جریان سه گانه وجود دارد؛ یعنی ما دین پژوهی سنتی‌اندیش و متجدد داریم که بر معرفت تولیدشده توسط نسل‌های گذشته اصرار می‌ورزد و آن را عین دین می‌انگارد و تصور می‌کند که تمام یافته‌های گذشتگان مطابق متن و نفس الامر دین است و دچار نوعی مرعوبیت در مقابل قله‌های معرفت و فکر در تاریخ و نسل‌های گذشته است.

در عین حال جریان فعال و به‌شدت تأثیرگذاری نیز در دهه اخیر در کشور ما و نیز جهان اسلام ظهور کرده که به

این مدعا را در لسان بعضی از روشنفکران نسل‌های گذشته مثل تقی‌زاده می‌بینیم که می‌گوید «برای متمن شدن باید از فرق سر تا نوک انگشتان پا فرنگی شد». تقی‌زاده فرنگی‌مآبی را طریق منحصر به فرد نجاج و نجات مسلمان‌ها و تنها راه رهایی ایران می‌پنداشت. این جریان بنا دارد یکپارچه مقلد و مطیع آنچه غربی‌ها و فرنگی‌ها ارائه می‌کنند باشد. ما از این جریان به جریان یا گفتمان «متجدد و غرب‌گرا» تعبیر می‌کنیم.

در این میان جریان سومی ظهور کرده که به هویت مستقل تاریخی و تشخص ملی و دینی و نسلی خود باور دارد. این جریان هیچ‌یک از دو گفتمان متجدد و متجدد را علی‌الاطلاق نمی‌پسندد؛ بلکه

می‌کنم طبقه‌بندی و تبیین کرد. ما امروز در همه عرصه‌های معرفتی و غیر معرفتی با سه جریان و گرایش روبه‌رو هستیم؛ اول جریانی که بر آنچه از پیشینیان به ارث رسیده، اصرار می‌ورزد و تصلب دارد. این گرایش همه آنچه را که متعلق به گذشته است گویی مقدس و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد و خود را پاسبان و نگهبان میراث معرفتی معیشتی، افکاری و رفتاری گذشتگان می‌داند؛ از این جریان به جریان «متجدد سنتی‌اندیش» تعبیر می‌کنم. در مقابل گفتمان متجدد، جریان دومی قرار دارد که تصور می‌کند هر آنچه از فرهنگ و غرب بازآمده، عین حقیقت و مَر حق است و از هر آنچه در گذشته داشته‌ایم و از هر آنچه که اکنون خود داریم برتر است. لب

مکتب‌های فلسفی غربی را ندارند و بالتبع همان‌گونه که جریان سنتی چیزی برای گفتن ندارد، این عده نیز از خود چیزی برای گفتن ندارند.

شأن حداکسری سنتی اندیشان، شارحیت حکمت کهن و مکاتب حکمی پیشینیان است و از تعلیقه و حاشیه و شرح بر آثار و آرای پیشینیان گامی فرایزش نگذاشته‌اند. جریان متجدد فلسفی نیز چیزی جز کودک دبستانی جریان فلسفی غرب نیست. اگر جریان حکمی سنتی اندیش ایرانی و اسلامی چونان سالخورده‌گان محافظه‌کاری هستند که به سنت‌پرستی دلگرم و سرگرمند؛ جریان‌های نوگرایی فلسفی و عناصری که تحت تأثیر و ذیل دامنه طیف تفکر فلسفی معاصر و متأخر غرب قرار دارند، همچون طفلانی‌اند که به بازی با ساخته‌ها و یافته‌های فرنگیان، دلگرم و سرگرمند؛ اینان با فلسفه‌های غربی کاملاً کودکانه برخورد می‌کنند؛ رفتارها و گفتارهای فلسفی اینها به گفتار و رفتار کودکان در عالم کودکی ماندن است تا انسان‌های بالغ؛ زیرا هیچ نشانه‌ای از بلوغ در بیان آنها به چشم نمی‌خورد.

درست مثل کودکانی که از بزرگترها تقلید و گرتبه‌رداری می‌کنند و حتی سعی می‌کنند در لحن سخنانشان و کاربرد واژگان و حرکات و سکنات جسمانی‌شان از پدر و مادر و برادر و خواهر بزرگ‌ترشان تقلید کنند، اینها نیز در قلمرو فلسفه کودکانی هستند که فیلسوفان غربی دستشان را گرفته‌اند و پایه‌ها حرکت می‌کنند و به هر سو و هر جا که می‌خواهند می‌کشند و کاملاً مطیع و دنباله‌رو هستند. به همین جهت به خودشان اجازه نمی‌دهند کمترین درنگ و تأمل و خدشه و اما و اگر در قبال آرای گاه حتی سست و سخیف غریبان ارائه کنند. گاهی مطالب بسیار بسیار سست و بی‌مایه را لقلقه زبان و کاملاً به شکل تقلیدی و نشخوار و تکرار می‌کنند.

این شیوه متجددین و نیز سنتی اندیشان در حوزه حکمت و معرفت اصولاً برخلاف عنصر جوهری و خلصت ذاتی فلسفی‌اندیشی است. فلسفی‌اندیشی یعنی آزاداندیشی مبتنی بر مینا و متکی بر منطق؛ یعنی رهایی از هر قید و بند مزاحم حقیقت؛ البته نه هر قیدوبندی، والا سر از پله‌گی و عدم ثبات و نوزدگی درمی‌آورد و «هردم‌اندیشی» و تذبذب، حُسن نیست. بسا حقیقت هرچه کهن‌تر باشد، ارزشمندتر باشد، چون طی قرون چکش خورده، صیقل‌دیده و شفاف و آزموده شده و توان و قدرت خود را در قبال آرای دیگران و نظریه‌های رقیب و معارض خود به رخ کشیده و اثبات کرده است.

البته نمی‌خواهم بگویم نباید به آرا و یافته‌های نو دیگران اعتنا کرد؛ مراد من این است که این‌گونه هم نباید باشد که جرأت نکنیم از حدود و ثغور تعیین شده توسط گذشتگان یا قاعده و قلمرو ارائه شده از سوی فرنگیان عبور کنیم. این طرز مواجهه با حکمت خلاف حکمت و مناقی با جوهر فلسفی‌اندیشی قلمداد می‌شود.



اعتنا دارد، هم یافته‌ها و داده‌های ملل دیگر را مورد توجه قرار می‌دهد و ثالثاً خود را قادر و لایق به تولید معرفت و طراحی زیست‌جهانی جدید می‌داند؛ زیست‌جهانی که با اراده و آگاهی درون‌خیز تأسیس می‌شود. به این ترتیب گفت‌مان مجدد به میراث گذشتگان و ثروت و یافته‌ها و تجربه‌های بشری معاصر به‌صورت هم‌زمان اعتنا دارد و در عین حال خود را نه در قبال گذشتگان و سنتی‌اندیشان و نه در قبال دنیای معاصر و مدرن نباخته است. جریان مجدد از خودآگاهی و خودباوری عمیق و پایداری برخوردار است و با اتکا به استعداد و ظرفیت خود عزم دارد حیات معرفتی و معیشتی انسان معاصر را یک‌گام به جلو براند.

سعی سی‌ساله خود بنده عمدتاً مصروف تبیین، توسعه و تحکیم این جریان بوده است و راه‌هایی از تصلب و تجر از سویی و نمط نجات از تجدد و خودباختگی را در این می‌دانم. هرچند جریان مجدد یک گفت‌مان کمابیش تعریف‌شده است، اما هنوز آن چنان که باید از پختگی و سختگی درخور برخوردار نیست، بلکه دوران قبل از بلوغ خود را طی می‌کند. هنوز به فرصت نیاز است که این جریان به یک جریان فکری، معرفتی و یک دستگاه معرفتی سخته و پخته و منسجم و کاملاً دقیق و تعریف‌شده بدل شود. البته خوشبختانه دو دهه اخیر را می‌توان دوره جهش و تکامل بسیار شتاب‌ناک این گفت‌مان قلمداد کرد.

در طرف مقابل طی نیم قرن اخیر و در محیط‌های دانشگاهی جریان‌های فلسفی غربی خودنمایی می‌کند. عده‌ای به مثابه دامنه مکتب‌های فلسفی غربی حیات پیدا کرده‌اند. می‌توان عده‌ای از اصحاب فلسفه و حکمت را در دانشگاه‌ها سراغ گرفت که دقیقاً دامنه و ادامه جریان‌های فلسفی شناخته‌شده جهانی قلمداد می‌شوند و همانند سنتی‌اندیشان جرأت و قصد عبور از خط قرمزها و چارچوب‌های تعریف‌شده

نظریه‌ها و تئوری‌های از فرنگ بازآمده و تعلیمات بیش از حد هر نوع تفکر و تعلیم و هر نوع گرایش و گفت‌مان متأثر از پروتستان‌تیزم مسیحی و جریان اصلاح دینی در اروپا چشم دوخته است و سعی می‌کند الهیات اسلامی را با گرتبه‌رداری از الهیات پروتستانی تفسیر کند و حتی از اسلام و از تشیع، خوانشی پروتستانی ارائه کرده و با نشخوار دریافت‌های متکلمین و الهی‌دانان پروتستان، کلام و الهیاتی پروتستانی - اسلامی ایجاد کند. کما اینکه در عرصه فهم فلسفی و معرفت علمی و همچنین اسلوب‌های عملی و رفتاری در زمینه‌های مختلف نیز سه جریان و گفت‌مان را سراغ داریم.

تفاوت با نقطه قوت گفت‌مان مجدد را که دیگران آن را تحت عنوان «نواندیشی دینی» مطرح می‌کنند در چه می‌دانید؟

اولاً از تعبیر «نواندیشی دینی» تلقی‌های مختلفی مطرح است؛ از جمله آن را به عنوان اصطلاحی معادل «اصلاح دینی» در ادبیات اجتماعی و دینی فرنگ به کار می‌برند که تلویحاً به وجود فساد معرفتی و عملی در فکر و فعل سلف و لزوم اعراض مطلق از آن اذعان می‌دارد، مراد من نیست. ثانیاً «نواندیشی دینی» به معنی لغوی آن برای بیان گفت‌مانی بنده در نظر دارم کافی نیست، زیرا این ترکیب، از سویی قلمرو طبقه‌بندی را به حوزه دین‌پژوهی محدود می‌کند، از دیگر سو فقط به یک خلصت گفت‌مان مورد نظر من اشاره دارد، به همین جهت من نوعاً سعی می‌کنم از این جریان فکری و فرهنگی با تعبیر «گفت‌مان مجدّد نواندیش» یاد کنم؛ من در کتاب دین‌پژوهی معاصر این الگوی تحلیل را بر حوزه‌های تطبیق داده‌ام و مراد من اختصاص آن به قلمرو دین‌پژوهی نبوده.

ثالثاً هیچ تعبیر و عنوان رایج دیگری مانند «روشنفکری دینی»، «نوگرایی دینی»... نمی‌تواند لزوماً معادل مناسبی برای عنوان مورد نظر بنده باشد؛ زیرا این تعابیر یا اصطلاح رایج‌اند و معنا و بار فرهنگی خاص خود را دارند یا تعبیرهای ناقص و نارسی از مدعای حقیر انگاشته می‌شوند.

تفاوت «گفت‌مان مجدّد نواندیش» با دو گفت‌مان دیگر در چیست؟

تفاوت اساسی گفت‌مان سوم با دو گفت‌مان رقیب در این است که جریان اول و دوم هر دو مقلدند؛ یکی مقلد بیرون از مرزها و غرب و دیگری مقلد پیشینیان؛ اما گفت‌مان مجدّد اولاً یافته‌ها و اسلوب‌های سلف را در ساحت معرفت و معیشت، چونان سرمایه انگاشته و آن‌ا قدر می‌داند و در نتیجه مبتلاً به آفت انقطاع نسلی و تاریخی نیست، ثانیاً از خودآگاهی تاریخی و عصری نیز برخوردار است و ظرفیت‌های روزگار و نسل خود را می‌شناسد.

به این ترتیب، با نگاهی انتقادی و نه تقلیدی هم به سرمایه‌بازمانده از سلف

تشابه دو جریان متجدد و متجدد در چیست؟ آیا تفاوت بارزی هم بین این دو جریان می‌بینید؟

جریان سنتی‌اندیش و متجدد از خلوص و یکدستی بیشتری برخوردار است؛ چون



بررسی آنها پرداخت؛ در باب فرهنگ قبل از هر چیز حاجتمند نظریه‌پردازی و تأسیس «فلسفه فرهنگ» بر اساس مبانی دینی و حکمت اسلامی هستیم؛ سپس بر مبنای آن به نیازمند «بازمهندسی فرهنگ» خویشیم؛ آنگاه باید به «مهندسی شئون و مناسبات جامعه» بر اساس فرهنگ اسلامی بپردازیم.

به لطف الهی بنده بر اساس مطالعات و تأملات گسترده‌ای نسبت به تأسیس فلسفه فرهنگ که اساسی‌ترین مرحله این اقدامات است پرداخته‌ام و حاصل تأملات و دروسی که بر اساس آن القا کرده‌ام، در شرف تدوین برای ارائه است، ان شاءالله؛ به توفیق الهی درصدد اقدام راجع به دو مرحله دیگر هستیم، دعا بفرمایید توفیق رفیق گردد.

|| چه شواهدی باعث می‌شود که شما از برنامه غرب برای تغییر سبک زندگی ملت ما تعبیر به جنگ فرهنگی کنید؟

وقتی در شهرهای بزرگ قدم می‌زنید، آنچه در مجامع عادی اجتماعی بیشتر از همه به چشم می‌خورد نمادهای فرهنگ غربی است. از طرز لباس پوشیدن؛ از طرز حرکات بعضی زنان و جوانان؛ حتی از لحن سخن گفتن و به کار بستن واژگانی که آرام‌آرام از زبان انگلیسی وارد زبان ما شده و بر دستور زبان ما غالب می‌شود. تأثیر زبان فارسی از به کار بردن واژگان و کلمات بیگانه فراتر رفته و در حال سرایت به کاربرد افعال و تکمیل جملات و حتی خط است.

در مقطعی کلمات و نام‌ها فرنگی بود؛ امروز نوشته‌ها و شکل‌ها هم فرنگی می‌شود؛ کلمه فارسی را با حروف لاتین روی تابلو مغازه‌ها مشاهده می‌کنید. به نظر ما عکس‌العمل متولیان امور در این خصوص ضعیف است این نوع رفتارها در حال گسترش است. این مسائل نشان می‌دهد که ما دچار تجدد فرهنگی هستیم و فرهنگ تجدد به سراغ ما آمده است. فرهنگ تجدد به هر حال فرهنگ بیگانه، عاریتی و وارداتی است و در نهایت ما را دچار یک زندگی مجازی می‌کند.

ما مسلمانان، به‌خصوص در خاورمیانه به‌شدت مبتلا به پدیده «سیطره مجاز» هستیم. سیطره مجاز که شاخصه اصلی عهد ما و خصوصاً دوره پسمادرن است، در حال تحمیل شدن بر حیات و هستی بشر معاصر است. همه چیز دارد مجازی می‌شود؛ من و ما و هویت ما دارد مجازی می‌شود؛ من خویش را دیگر می‌انگاریم و چونان دیگران زیست می‌کنیم (این نظریه را در کتاب معنا منهای معنا تبیین کرده‌ام). این پدیده مهم‌ترین خطری است که امروز ما را تهدید می‌کند و باید با آن مقابله علمی جدی کرد.

|| به نظر می‌رسد تأکید زیاد روی میراث گذشته نتوانسته رهیافت مناسبی برای ما باشد و از ذخایرمان نتوانسته‌ایم به‌خوبی استفاده کنیم؛ بنابراین این ضرورت «گفت‌وگو» یا جریان

به سمت پذیرش فرهنگ غربی و بیگانه شتاب برداشته و پیش می‌رویم؛ برای یک جامعه زنده چیزی خطرناک‌تر از توقف و از دست دادن فرهنگ و پذیرش فرهنگ بیگانه نیست. بزرگ‌ترین تهدیدی که امروز همه بشریت، به‌ویژه مسلمانان و بالاخص ما ایرانیان را در معرض تهدید قرار داده تحمیل سبک زندگی غربی و وارداتی بر حیات و هستی و زیست ملت و میهن ماست.

من تصور می‌کنم هیچ مقوله‌ای و هیچ امری بیش از امر تغییر فرهنگ و تغییر سبک زندگی مورد اهتمام غربیان و آمریکایی‌ها نیست. به نظر من همه دروغ‌ها و اتهامات خودساخته غربی‌ها، از جمله تولید بمب اتم، پوشش و بهانه و آدرس غلط دادن است تا ما را از مسئله اصلی غافل کنند. می‌دانند ایران قصد ساختن سلاح هسته‌ای ندارد و اصولاً بر اساس فقه ما ساخت و داشت و خرید و فروش و کار بست سلاح‌های غیرممتعارف و مخرب و کشتار جمعی حرام و قطعاً از کبائر است؛ اما بر این مقوله اصرار می‌کنند؛ زیرا می‌دانند که بمب اتم حقیقی و نقطه قوت اصلی ما فرهنگ ماست و سعی می‌کنند ما را از آن غافل کنند.

آنها هرگز علیه ما بمب هسته‌ای به کار نخواهند برد چون قادر نیستند؛ هرگز حمله نظامی نخواهند کرد و اگر چنین خطایی بکنند گور خودشان را کنده‌اند؛ زیرا هم در منطقه و هم در مقیاس جهانی به‌شدت آسیب‌پذیرند. آنها در جبهه فرهنگ با ما در جنگ هستند و امروز جنگ اصلی ما جنگ نرم است.

جنگ نرم یعنی جنگ اندیشه‌ها، جنگ فرهنگ‌ها، جنگ سبک زندگی، جنگ ایده‌ها و آرزوها. در حقیقت آنها قصد دارند با باز کردن جبهه فرعی، جبهه اصلی را مخفی نگاهدارند تا ما از جبهه اصلی غافل شویم.

راجع به فرهنگ بحث‌های بسیاری قابل طرح است که مستقلاً و سر صبر باید به

خود را از دست می‌دهیم و دچار انواع خود دیگرانگاری می‌شویم و هستی و هویت خود را از دست می‌دهیم و در نهایت چیزی از ما باقی نمی‌ماند.

اگر در تصلب بر فرهنگ گذشته درجا می‌زنیم؛ به هر حال هستیم که درجا می‌زنیم؛ اما با پذیرش فرهنگ فرنگ نابود خواهیم شد و دیگر ما «ما» نخواهیم بود، یعنی همه هستی و هویت ما را خواهیم باخت.

اگر امر دایر بر تحفظ بر فرهنگ بازمانده از سلف یا پذیرش فرهنگ تجدد باشد، من تأکید می‌کنم که تصلب بر فرهنگ سلف - هر چند با همه کاستی‌ها و کژی‌هایش - اولی است؛ اما در عین حال هرگز کسی را تشویق نمی‌کنیم و پیشنهاد نمی‌کنم که بر فرهنگ گذشته با همه عناصر - هر چند منفی و نامطلوب - آن متصلب بماند.

فرهنگ ما نیاز به نوسازی دارد؛ در فرهنگ فعلی به‌شدت نیازمند احیاءگری و اصلاح هستیم. از سویی باید «برارزش‌ها» و «ارزش‌ها»ی برینی را که در فرهنگ گذشته ما وجود داشته، احیاء کنیم و از دیگر سو فرهنگمان را به‌سرعت پیرایش کنیم؛ یعنی احیاء و اصلاح را با هم انجام دهیم؛ ارزش‌های متعالی و برین را احیاء و ارزش‌انگاشته‌های ناپسند را پیرایش و اصلاح کنیم؛ به این ترتیب می‌توان به فرهنگ نو دست یافت و این فرایند همان «مهندسی فرهنگ» است.

اگر فرهنگ را مهندسی کنیم، بر اساس فرهنگ مطلوبی که ساخته‌ایم می‌توانیم دیگر شئون مان را «مهندسی فرهنگی» کنیم. پس در حوزه فرهنگ و سبک زندگی نیز این سه‌گانه‌نگاری را می‌توان به کار برد.

|| چشم‌انداز رویکرد مجدد در فرهنگ را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ جای تأسف است که به جای نوسازی فرهنگ خودی، احیاء مباحث فرهنگی و اصلاح مفاسد فرهنگی رایج و جاری،

|| اندکی نیز از کاربرد «الگوی طبقه‌بندی و تحلیل سه‌گانه‌ها» در قلمرو فرهنگ بفرمایید.

برای تحلیل در قلمرو فرهنگ و سبک زندگی نیز همین الگو می‌تواند به کار برود. زیرا در عرصه فرهنگ و سبک زندگی نیز این سه جریان وجود دارد. ولیکن فرهنگ کهن ما، فرهنگ بازمانده از نسل‌های گذشته به نحو غالب راقی و متعالی است؛ بنابراین در اینجا بیش از آنکه نیاز باشد به نوآوری بیاندیشیم باید به تحفظ بر داشته‌های فرهنگیمان اهتمام کنیم؛ به این دلیل که اینجا مسئله، مسئله هویت است و در هویت دیرپا بودن و ثبات حُسن است.

اصولاً هویت یک عنصر پایدار است، هویت، تخصص است، بنابراین منظور نیست، اگر چیزی زود متطور شود و به سهولت تغییر کند نشانه این است که جزء هویت و فرهنگ نشده؛ لهذا آن قدر که در حوزه دین پژوهی، حکمت، و معرفت نیاز به تحول و تولید هستیم، در قلمرو فرهنگ و سبک زندگی حاجت به نوآوری نداریم؛ بلکه بیش از هر چیز نیازمند ارتقا و اصلاح هستیم.

ما در فرهنگمان نقاط ضعف و کاستی‌ها و کژی‌هایی که مانع پیشرفت جامعه و پیشرفت علم و تحولات اجتماعی است، کم نداریم و باید به سرعت آنها را اصلاح کنیم تا فرهنگمان ارتقا یابد؛ سبک زندگی اسلامی ایرانی رایج در میان نسل‌های گذشته ما بسی راقی‌تر و متعالی‌تر از اسلوب‌ها و عادات جدیدی است که نوعاً از آن سوی مرزها وارد شده و در شرف رواج است.

این تصور یک تصور واهی است که با پذیرفتن فرهنگ غربی و فرهنگ فرنگ راه نجات به روی ما گشوده می‌شود. تصلب بر فرهنگ گذشته حتی به نحو متصلبانه و متجمدانه بر پذیرش فرهنگ تجدد و فرهنگ مدرن غربی ترجیح دارد؛ زیرا ما در اینجا هویت خود را از دست می‌دهیم؛ خود

«نوآندیشی دینی» نیز در همین جا مشخص می‌شود.

در اینجا لازم است متذکر شوم که نوگرایی با نوآندیشی فرق می‌کند. من نوگرایی را معادل اصالت تجدید می‌دانم؛ یعنی نوییون اصل است، حال می‌خواهد حقیقت باشد یا نباشد؛ می‌خواهد متعالی باشد یا متدانی. ما لزوماً بر نوگرایی اصرار نداریم. نوگرایی به هر قیمتی مطلوب نیست؛ اما نوآندیشی به این معناست که ما مبتنی بر تفکر و تعقل زندگی خود را نو کنیم. نکته دوم اینکه تجدید لزوماً به معنای نوییون و بی‌پیشینگی نیست. فارغ از بعضی نظریه‌ها که تفکر و معرفت و حیات را ادواری می‌دانند و تصور می‌کنند همه چیز به صورت حلقوی و خودبگشتی تجدید می‌شود و به خود بازمی‌گردد و به گونه‌ای از ادواری بودن تاریخ و فرهنگ و حتی علم قائل هستند، در خارج و در واقع جامعه و عالم معرفت این مطلب به صورت نسبی اتفاق افتاده؛ برای مثال آنچه را که در عرصه فلسفه به عنوان فلسفه‌های نو مشاهده می‌کنیم هرگز حیث ارتقایی و پیش‌رونده ندارد.

صریحاً باید بگویم عمده فلسفه‌های غربی و تفکر فلسفی غرب به دوران ماقبل سنت بازگشته است؛ یعنی به ماقبل فلسفه و به عهد سفسطه. در فلسفه‌های غربی سایه سنگین نسبی‌گرایی و شکاکیت را مشاهده می‌کنیم که خصوصیت ماقبل فلسفه است؛ اصولاً فلسفه پدید آمد تا با شکاکیت و نسبییت مواجه شود و امروز فلسفه‌ها دوباره به شکاکیت و نسبییت برگشته‌اند؛ این نکته نشان می‌دهد که نوگرایی و تجدید کنونی لزوماً و همواره به معنای نوآورانگی پیش‌رونده و ارتقایی نیست.

در حوزه فرهنگ نیز می‌توان همین گونه تحلیل کرد؛ نمی‌توان گفت که فرهنگ کنونی غرب، نسبت به فرهنگ گذشته آن راقی است و چه بسا نوعی تنزل و هبوط و انحطاط فرهنگی نیز در غرب اتفاق افتاده باشد. اگر این غربی‌ها همان‌هایی هستند که جنگ‌های صلیبی را راه انداختند و بخش عظیمی از منطقه مسکونی کره خاکی را به مدت ۲۰۰ سال درگیر جنگ کردند و خونریزی‌ها و سفاکی‌ها و جنایت‌ها کردند، امروز هم همان کار را دارند تکرار می‌کنند.

آنچه طی دو دهه اخیر به شکل جنگ‌افروزی، آدم‌کشی، قتل و غارت و ربودن ثروت‌ها و سرمایه‌های ملل توسط غرب صورت گرفته، خیلی وسیع‌تر از چیزی است که در دوره‌های ماقبل تمدن کنونی اتفاق می‌افتاد.

بنابراین نباید تصور کرد که جریان متجدد در دنیای اسلام و یا جهان غیرغربی و حتی در مغرب‌زمین دغدغه پیشرفت و پیش‌روندگی دارد؛ البته نبودگی خود اصالت دارد و در اینجا نیز یک نوع اعتقاد و التزام به اصالت تجدید به چشم می‌خورد، منتها در تجدیدی که به حساب تقدم باشد، در گذشته‌های دور و دوره‌های ماقبل تمدن هم احیاناً در بین انسان‌ها رایج بوده. مثلاً آن قدر که امروز در جامعه مدرن غرب

خرافه رایج است معلوم نیست در تاریخ گذشته غرب رایج بوده است. لهذا این را هم باید مورد توجه داشته باشیم.

|| پس «گفتمان مجدد» به دنبال چیست؟

گفتمان مجدد مبانی نظری گوناگونی دارد که در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌کنیم و آن مبانی انسان‌شناختی آن است. اصولاً انسان آفریده‌ای از آفریده‌های الهی و موجودی در حال صیوروت است. گرچه براساس مبانی فلسفی فی‌الجمله پذیرفته شده در سده‌های اخیر اسلام و ایران؛ یعنی نظریه حرکت جوهری باید گفت همه چیز در حال تجدید و نوشدگی است؛ ولی اصولاً بشر چنین است. بشر موجودی همواره در حال شدن است. بشر هیچ‌گاه «شد» نیست؛ بلکه «بشر شدن»

است؛ یعنی انسان هر دم نو می‌شود و در انسانیت گامی فراییش می‌نهد. در گفتمان مجدد ما در پی این هستیم و به همین جهت می‌گوییم هم به گذشته و ثروت و سرمایه بازمانده از سلف اعتنا داریم، و هم بنا داریم نه در قبال آنچه دیگران فهمیده‌اند خود را ببازیم و نه نسبت به دست‌آوردهای ملل بی‌اعتنا باشیم.

اینجاست که البته و باید روی مبانی حق‌بودگی و معیارها و شاخص‌های حقیقت باذقت بسیار بحث کرد تا به اتکای آنها در معرکه ادعاها و محشر مدعاها، به تشخیص حقیقت از حقیقت‌نما و حق از باطل نائل آییم؛ ولی به‌صورت کلی می‌توان تأکید کرد نباید تطور و تیسیر را علی‌الاطلاق مثبت و مطلوب بیانگریم، چنان‌که نباید ثابت را به‌طور کلی مثبت و ارزشمند بیندازیم.



|| عده‌ای که نگاه منفی به جهان تجدد دارند معتقدند رویکرد مرحوم مطهری در اسلام و مقتضیات زمان نشان می‌دهد که ایشان درکی از عالم جدید ندارند، چون ماهیتاً عالم جدید عالم دیگری است و با حفظ اساس آن و ترمیمش با طرح پاسخ به مسائل مستحدثه قابل حل نیست و ما ناچاریم این عالم را به کلی کنار بگذاریم و عالمی دیگر برای خویش بنا کنیم. نظر شما درباره تطبیق با مقتضیات زمان چیست؟

است. بشر همواره در حال پویش است. موجودی است پوینده و جوینده. خط‌نهایی و نقطه فرجامین این پویش و جویش آینده نیست، گذشته است؛ یعنی بشر در این پویش و جویش در حال بازگشت به خود و در جستجوی یافتن و به‌فیلت‌رساندن کمالات تعبیه شده در فطرت خویش است. در اینجا نبودگی با نوعی توجه و اعتنا به گذشته جمع می‌شود و ما در عین اینکه در حال پویش و جویش راه‌های نو هستیم و همواره به دنبال تطور و تحولیم؛ اما آنچه را که می‌جویم بوده است و هست و همان را می‌خواهیم بیابیم و به منصفه ظهور برسانیم و اصولاً طبع و ذات بشر این‌گونه است؛ منتها گاهی این شدن‌ها و صیوروت‌ها صوری و کاذب است و چون اسب عساری درجا می‌زنیم؛ ولی فکر می‌کنیم در حال حرکت هستیم. من چنین چیزی را در زندگی غربی‌ها مشاهده می‌کنم و احساسم این است که حکایت بشر غربی همان حکایت اسب عساری است. گاه نیز این جویندگی و پویندگی حقیقی

را در مقابل این مهاجم از گرد ره رسیده به کلی ببازیم، یعنی دیگر ما «ما» نباشیم، که متأسفانه برخی دلدادگان و خودباختگان فرنگ، ما را چنین می‌خواهند!

ثانیاً مقتضیات زمانه همواره هست؛ یعنی در دوره ماقبل مشروطه در ایران، زمانه اقتضاتی داشته، در دوره پس از مشروطه هم اقتضاتی داشته است؛ دوره پس از انقلاب اسلامی نیز که عهد جدیدی است اقتضات خودش را دارد. در دوره‌ای که محیط بشری بسته بوده و ارتباطاتی وجود نداشته یا بسیار ضعیف بوده اقتضاتی وجود داشته و امروزه که عالم ارتباطات است و جهان کوچک شده و ابزارها و ترندها و فرایندهای ارتباطاتی پیچیده‌ای بر حیات بشر حاکم شده باز هم اقتضاتی دارد.

لزوماً اقتضات زمانه به معنای به رسمیت‌شناختن یکپارچه دنیای جدید و زندگی مدرن و تسلیم در برابر سیطره ارتباطات مدرن نیست؛ دین اسلام در دوره سنت نیز با دنیای غربی در تعارض بوده، حالا هم با دنیا و داب مدرن در تعارض و تقابل است؛ اصولاً ما شرقیان تجربه دوره سنت نداشته‌ایم و نداریم؛ ما برای خودمان ادوار تاریخی خودمان را داریم، اما با این همه اسلام باید خود را با مقتضیات زمان در همه ادوار هم تطبیق می‌داد و تطبیق نیز به معنی تسلیم شدن در قبال تحمیل‌های عصری و نسلی نیست.

لذا ملاحظه می‌کنید که مسئله الغاء بردگی در دنیای اسلام با ملاحظه واقعیت‌های عصری اتفاق افتاده؛ یعنی اسلام یکباره نگفت که بردگی مطلقاً ملغی است. زمانه اقتضاتی داشته و به همین جهت ملاحظه می‌کنیم که اسلام همان قالب را دریافت می‌کند و با ارتقای قالب گذشته، آن را تبدیل به یک نظام تربیتی می‌کند.

از میان بردگان بزرگانی از صحابه پیامبر ظهور می‌کنند و از میان کنیزان کسانی مادر معصومین (ع) می‌شوند، مادر مردان الهی و آسمانی که راهبران همه بشریت قلمداد می‌شوند. به این ترتیب اسلام نظام برده‌داری را در یک روند کمالی و ارتقایی تغییر ماهیت می‌دهد.

اسلام هنگامی که می‌خواهد برترین اعمال عبادی را ارزشگذاری کند، می‌گوید مثل آن است که یک برده یا صد برده یا هزار برده را آزاد کرده باشد و از شیوه‌های زمانه برای حل این معضل بشری استفاده می‌کند. بنابراین اسلام این خلعت و خاصیت را دارد که با ظروف تاریخی و فرهنگی اجتماعی گوناگون منطبق شود و البته نهایتاً خود را بر آن ظرف تاریخی تحمیل کرده و آن را دیگرگون می‌کند.

در دوره جاهلیت اصلاً در تصور اعراب نمی‌گنجید که زندگی بدون برده‌داری ممکن باشد و حتی افراد فقیری که قادر به اداره زندگی شخصی خود نیز نبوده‌اند یک غلام داشته‌اند؛ داشتن غلام و برده برای آنها مثل داشتن فرزند بوده و برده‌داری جزء زندگی و برده جزء خانواده‌شان قلمداد می‌شده و اصولاً به مثابه یک ضرورت و

واقعیت و عنصری جدایی‌ناپذیر از زندگی قلمداد می‌شده است. در چنین جامعه‌ای چگونه باید با برده‌داری برخورد می‌شد تا این معضل حل شود؟

در غرب با همه شعارهایی که داده‌اند، چندین قرن بعد از جهان اسلام برده‌داری ملغی شد و البته در برخی مناطق مغرب زمین همچنان برده‌داری به شیوه کهن ادامه دارد و در بعضی از مناطق نیز صورت‌های جدیدی از برده‌داری رایج شده است. امروز و هنوز هم دنیای غرب از این معضل بشری خلاص نشده؛ اما جهان اسلام از این مسئله کاملاً بری شده است.

گرچه امروز متأسفانه می‌بینیم فرّوق افرادی با رفتارهای ضدانسانی و ضداسلامی اما با اسم اسلام چهره اسلام را مخدوش می‌کنند که البته این فرّوق و افراد ساخته و پرداخته همان قدرت‌های غربی قلمداد می‌شوند و آنهایی که اهل فکر و فرهنگ هستند این تفاوت‌ها را درک می‌کنند.

خلاصه اینکه بیان شهید مطهری معطوف به این نکته است که دین اسلام دین خاتم است و از آنجا که

الگو برآمده از واقعیات است و ما وقتی به شرایط زمان و مکان می‌نگریم، به این الگو برای گونه‌شناسی و تحلیل می‌رسیم؟

بخش اول این سؤال حاکی از آن است که برداشتی خطا از گفتمان مجدد نواندیش در پس ذهن جناب‌عالی نهفته است. نباید تصور شود که گفتمان مجدد، گفتمان اعتدال است؛ به این معنا که بخشی از سنت و بخشی از تجدد را اخذ کرده و یک چیز التقاطی ساخته باشد.

گفتمان مجدد یک خط میانی مستقل است و اگرچه در جاهایی مصداق میانه است، ولی شاید تعبیر میانه نیز در اینجا تعبیر فراگیری نباشد؛ یعنی این گونه نیست که گفتمان مجدد بگوید چهار هیچ‌یک از تندروی‌ها در دفع دستاوردهای فکری و علمی بشر و نیز افراط‌ها در تحفظ بر یافته‌های گذشتگان نیست و مرتکب هیچ‌یک از دو آسیب نمی‌شود؛ اگر نام این را میانه‌روی بگذاریم

ایرادی ندارد.

اما در واقع این مدل تحلیل، یک مکتب و مدل تفکر و الگوی تحلیل فکر و فعل

که فرهنگ ایرانی آن روز فرهنگ راقی و مثالی نبوده باشد، می‌خواست فرهنگ خود را بر زندگی دیگر ملل تحمیل کند، در آن زمان نیز این سه گفتمان می‌توانست بروز داشته باشد. لهذا این مدل تحلیل می‌تواند در کلیات ثابت باشد و از واقعیات‌های جاری حیات بشر در دوره‌ها و عصرهای مختلف الهام گرفته شده باشد؛ اما مصادیق

جابه‌جا شود و شرایط تغییر کند.

مثلاً در زمان ظهور اسلام، هم در غرب و هم در شرق جاهلیت اولی حاکم بوده است و امروز در جاهلیت ثانویه زندگی می‌کنیم که عمدتاً از ناحیه دنیای غرب بر بشر تحمیل می‌شود. ممکن است این گفتمان‌ها و جریان‌ها به لحاظ جغرافیایی جابه‌جا شوند و به لحاظ مصادیق تغییر کنند، اما این مدل تحلیل در جای خود باشد.

|| پس گفتمان مجدد از نظر شما لزوماً «نقطه میانی» بین دو حد «افراط» و «تفریط» نیست، بلکه می‌تواند جریان و جبهه‌ای از مثلث



جریان‌های موجود در جامعه و جهان باشد؟

هرگز و لزوماً شاخص اصلی گفتمان مجدد نواندیش، اعتدال به معنی ترکیب «نیمی از این و نیمی از آن» نیست، اعتدال بین حق و باطل معنی ندارد، این سخن حاکی از یک نوع محافظه‌کاری و حکایت سیاست «گهی به میخ، گهی به نعل» است، لهذا اگر اعتدال شعاری بی‌پشتوانه و بی‌معنا قلمداد نشود، دست‌کم یک نوع محافظه‌کاری در انتخاب مبنای نظری و مثنوی عملی قلمداد می‌شود، ما با اعتدال به معنای التقاط که با اخذ بعضی از این و بعضی از آن، جامه چهل‌تکه‌ای بی‌بافیم و بر تن ملت کنیم، مخالفت می‌کنیم، زیرا عملاً به بی‌هویتی منتهی می‌شود.

وقتی انسان هویت فرهنگی خود را از دست می‌دهد هستی‌اش نیز از دست رفته است. البته ما قصد نداریم اصل نظریه عدالت

است؛ یک الگوی گونه‌شناسی فکری و رفتاری افراد و جوامع است و این مسئله ناشی از واقعیات‌های حیات است؛ یعنی به نحوی منشأ انتزاع دارد. ما این الگو را از واقعیات‌های اجتماعی، فکری و رفتاری برگزینیم و چه بسا منحصر و محدود به عصر ما هم نباشد.

در مقام اشاره به مصداق‌ها ممکن است بگوییم که این الگوی تحلیلی عصری است، ولی همواره می‌تواند چنین باشد؛ یعنی در عالم همواره چنین بوده است که یک فرهنگ و تفکر غالب و مهاجم وجود داشته و یک فرهنگ یا تفکر یا اندیشه خودی و بومی و میراثی. در این میان می‌توان جریان سومی را فرض کرد که نه می‌خواهد این باشد و نه آن.

در روزگار ما این دنیای غرب است که سبک زندگی و فرهنگ خود را تحمیل می‌کند؛ اما اگر فرض کنیم مثلاً در روزگاری امپراطوری ایرانی، با این فرض

بناست در تمام ادوار حیات بشر و در همه اقالیم، حیات انسان را مدیریت کند، باید قدرت و قابلیت انطباق با همه شرایط و ظروف را داشته باشد و این مفهوم انطباق با مقتضیات است.

انطباق با مقتضیات به معنای تطبیق دادن تصنعی اسلام بر مدرنیته یا مقتضیات پسامدرن نیست و حتی تطبیق و انطباق‌پذیری این دین در عهد سنت و دوره‌های بسیار دور هم جزئی از همین قدرت انطباق‌پذیری اسلام قلمداد می‌شود.

|| شما الگوی تحلیل سه‌گانه‌انگار را به نحو انتزاعی و ملهم از مباحثی مثل سه‌گانه‌های اخلاقی ارسطو در طبقه‌بندی حالت‌های اخلاقی «افراط»، «تفریط» و «حد اعتدال» میان آنها، ارائه کرده‌اید، یا این الگو مبتنی بر واقعیت تاریخی و عینی عصر ماست؟ یعنی آیا این

و اعتدال در حوزه اخلاق ارسطو را انکار کنیم. ممکن است ایرادهایی بر این نوع طبقه‌بندی فضائل و ردائیل وارد باشد، ولی فی‌الجمله و در مجموع قابل دفاع است؛ اما این اصل که در اسلام، اساس اعتدال است نیز قابل انکار نیست، چنان‌که رفتار معتدل در نزاع‌های روزمره نوعاً می‌تواند عملی حکیمانه به شمار آید.

اعتدال به مفهوم غلط آن که مجامله در میانه این و آن و با این پیش‌فرض که «هم نیست کدام حق می‌گویند و کدام باطل» و یا اصولاً «حق و باطلی در میان هست یا نیست» قابل دفاع علمی و دینی نیست، در گفتمان مجدد نواندیش، این رویه و سلیقه که ما از سلاطین و علما و احیاناً خواهش‌ها و هوس‌های همه بتوانیم چیزی اخذ کنیم و همه را راضی نگه داریم، اصلاً مورد نظر ما نیست.

|| به نظر می‌رسد تفاوت گفتمان «نواندیشی دینی» با «روشنفکری دینی» در این باشد که نواندیشی دینی می‌خواهد در مفاهیم و آورده‌های غرب تصرف کند و فعالانه مواجه شود، تأیید نگاه نواندیشان به نحوی می‌خواهد زوایای مغفول در دین را بازنگری کند. نظر شما درباره تفاوت این دو دیدگاه چیست؟

واژگانی چون «روشنفکری دینی» و یا «نواندیشی دینی» مشترک لفظی هستند؛ یعنی عبارت «روشنفکر» را یک‌بار به مثابه یک اصطلاح به کار می‌بریم که در فرنگ پشتوانه تاریخی فرهنگی خاص خود را دارد و برای خودش یک جریان است، روشنفکر به این معنا در جهان اسلام و در ایران وجود ندارد و در دوره‌هایی خواسته که به صورت وارداتی و اقتباسی پدید بیاید، اما نتوانسته، چون بستر فرهنگی ما پذیرای چنین جریانی نیست و چنین جریانی هیچ‌وقت شانس موفقیت نداشته و کامیاب نبوده؛ زیرا بومی نیست و کاملاً تقلیدی و اقتباسی است.

به تعبیر رهبری فرهیخته و فرهنگداند انقلاب اسلامی روشنفکری در ایران به صورت ناقص‌الخلقه بروز و ظهور می‌کند و یک عالم معیوب است، اما روشنفکری به مفهوم لغوی آن به این معناست که فرد از فکری روشن و زلال و پیشرو برخوردار باشد. عناصر و افراد مؤمن و متفکر و عالمان دینی زمانه‌آگاه، روشنفکر هستند.

تعبیر نواندیشی دینی نیز همین‌طور است؛ نواندیشی دینی به مثابه یک اصطلاح که ادامه جنبش اصلاح دینی اروپایی قلمداد شود یک جریان بیگانه و وارداتی است که وارد جامعه ما شده و به همین جهت در جامعه ما شانس توفیق نخواهد داشت و هرگز توده‌ای نخواهد شد. افرادی که در فرنگ تحصیل کرده‌اند یا تحصیل‌فرنگی کرده‌اند، به صورت گرت‌به‌درانه و طوطی‌وار، داده‌ها و یافته‌ها و مدعیات آنها را دریافت و لقلقه‌ی زبان می‌کنند. ادای اصلاح‌طلبان دینی را درمی‌آورند و عده‌ای از اقشار

و به عبارتی می‌توان آن بزرگوار را بانی «فلسفه فقه» شیعی قلمداد کرد. هرچند هنوز قبای تحول در فقه اتفاق افتاده و در این حوزه نیز راه بسیاری در پیش داریم تا به وضع مطلوب دست پیدا کنیم. در حوزه الهیات نیز مرحوم علامه مطهری کار کارستانی کرد و مکتبی یا مقطعی را در الهیات تأسیس کرد به عنوان «الهیات اجتماعی».

الهیات اجتماعی به معنای شایع آن عبارت است از اجتماعات دین؛ اما بنده الهیات اجتماعی را به این معنا به کار نمی‌برم، بلکه الهیاتی با رویکردی اجتماعی، با دغدغه اجتماع و تدبیر شئون اجتماعی انسان‌ها را در نظر دارم. به این معنا مرحوم علامه مطهری را بنیانگذار این الهیات می‌دانم و به همین عنوان هم سخنرانی دارم و هم مقاله‌ای که این مکتب را تعریف و این دوره و مقطع تاریخی کلام را توضیح داده‌ام.

|| اشاره کردید به اینکه گفتمان مجدد در دوران پیش از بلوغ است، این را به لحاظ زمانی می‌فرمایید یا عامل دیگری را در نظر دارید؟ چون مثلاً ملاحظه کردیم در زمان خودش جزء جریان مجدد تلقی می‌شود، هرچند الان برای ما سلف تلقی می‌شود، آیا او در زمان خودش می‌توانسته جزء جریان مجدد تلقی شود؟

بله؛ من این سه گفتمان معاصر را با هم مقایسه می‌کنم. گفتمان سنتی‌اندیش ریشه تاریخی طولانی دارد، چون در تاریخ طولانی تفکر اصرار می‌ورزد و تصلب دارد. جریان متجدد هم در کشور ما دستکم به طول عمر مشروطه، عمر نسبتاً طولانی دارد، هرچند که می‌توان گفت جلوه‌های تجدد و بارقه‌های منفی آن از عهد صفویه وارد کشور ما شد.

اما گفتمان مجدد معاصر، یک جریان چند دهه ساله است که حداکثر می‌شود مبدأ آن را به دهه بیست شمسی برگرداند؛ یعنی از زمان ظهور علامه طباطبایی و حضرت امام (ره) و به دنبال آن دو بزرگوار، مرحوم علامه مطهری، و احیاناً امثال شهید صدر و معاصرانی که امروز سایه آنها بر سر حوزه و مردم گسترده است.

این مصداق و این مقطع از گفتمان مجدد گفتمانی جوان و نوپا است؛ اما به رغم اینکه دوره زمانی کوتاهی از این پدیده سپری شده و به لحاظ معرفتی نیز به پختگی و سختگی کامل نرسیده، اما بسیار پرشتاب و بالنده به پیش می‌رود، لهذا زمان را به سرعت درمی‌نوردد و به حیث محتوایی و معرفتی نیز به سرعت و شدت دارد قوت می‌گیرد و من فکر می‌کنم به زودی آن چنان بر ملا و برجسته شود که رنگ و رونق دو جریان دیگر را از میان ببرد و البته تصور من این است که هم‌اکنون نیز یک جبهه نیرومند است و در مقابل دو گفتمان دیگر ایستاده و به خوبی از عهده دو جریان و مخصوصاً جریان متجدد برآمده است.



شما کدام‌یک از این حوزه‌ها اولویت دارد و تحول در آن می‌تواند تأثیرگذار تر باشد؟

اگر «گفتمان مجدد» را یک گفتمان دینی تلقی کنیم، به جهت مکتب‌وارگی باید متأثر از خود دین باشد که یک مکتب است و اجزای آن به‌صورت یکپارچه و توأماً یک هویت را می‌سازند؛ یعنی نمی‌توان بین اجزاء و ابعاد و اضلاع این گفتمان تفاوت قائل شد و باید به موازات هم و در همه اضلاع و ابعاد اهتمام کرد و تحول و تکامل به وجود آورد.

اما اگر دستکم به لحاظ رتبی و نه ارزشی و علمی بخواهیم بین این اضلاع و ابعاد ترتیبی قائل شویم، قهراً باید بر مبانی تأکید داشت و اگر درصدد ایجاد تحول تکاملی در معرفت دینی و معیشت و زیست دینی هستیم، این تحول را باید از تحول در مبانی و منطق آغاز کرد.

نقطه سرآغاز و مبدأ عزیمت در هرگونه تحول معرفتی و معیشتی تحول در مبانی و منطق است، به همین جهت باید در تحول فلسفه اصرار بورزیم. تحول یک‌بار به معنای حدی از تبدل نیز هست و گاه نیز به معنای روزآمدسازی و کاربردی‌سازی است. تحول همیشه به معنای نفی اصل مطلب و اصل متن واقعیت نیست. ممکن است متعلق و موضوع تحول ما بماند و طرز ارائه و بیان و کاربرد و کاربست آن سرمایه و موضوع را متحول کند. تحول اصولاً ممکن است در ذاتیات نباشد.

ما باید حکمت و فلسفه اسلامی را که یکی از ثروت‌ها و سرمایه‌های غنی و قویم و استوار و ماندگار اسلامی در میان مسلمان‌ها قلمداد می‌شود، در قالب فلسفه‌های مضاف معطوف به علوم و امور گوناگون تشریح و باز کرده، کاربردی و عملیاتی کنیم و قهراً نو کنیم و توسعه بدسیم.

بنده شاید بتوانم ادعا کنم که به حساب علاقه از حدود ۴۰ سال پیش که طلبه جوانی بودم این دغدغه را داشته‌ام و طی افزون بر ربع قرن اخیر اهتمام فوق‌العاده دارم و شاید عمده هم و غم من را تأسیس و توسعه مبانی و منطق معرفت دینی و معیشت دینی به خود مصروف داشته است.

همکاران ما امروز در پژوهشگاه فرهنگ

رده‌های پایین‌تر نیز برای آنها کف می‌زنند.

اینها هرگز نمی‌توانند تبدیل به یک جریان مسلط و جریان عمیق بومی شوند، البته به عقاید مردم وارد می‌کنند، اما آثار مثبت هم می‌توانند داشته باشند؛ زیرا مانند یک تهدید در جامعه مطرح می‌شوند و کسانی که احساس مسئولیت می‌کنند با آنها مواجه می‌شوند و پاسخ به شبهاتی که مطرح می‌شود، موضوعات و مسائل جدیدی را در الهیات تولید می‌کند و اهل فن و اصحاب فکر و معرفت به آنها می‌پردازند و همین موجب تحول و تطور تکاملی و به‌روزشدن ادبیات دینی و الهیات اسلامی و شیعی می‌شود. پس چنین افکاری آثار مثبت هم می‌تواند داشته باشد؛ اما توجه داشته باشیم که نواندیشی دینی اصطلاحی در ایران یک مقوله بومی نیست و هرگز پذیرفته نخواهد شد.

|| پس روشنفکری دینی اصطلاحی را کاملاً معارض با روشنفکری دینی به معنای لغوی می‌دانید؟

حتی اگر در روشنفکری دینی، وصف دینی را به معنای حقیقی آن به کار ببریم یک روشنفکر دینی نمی‌تواند آنچنان بیاندیشد که با دین در تعارض باشد و چنین چیزی پارادوکسیکال خواهد بود که بگوییم یک نفر هم روشنفکر است و هم دینی است. بنابراین اگر روشنفکری اصطلاحی مورد نظر باشد و دینی هم به معنای درست کلمه به کار رود، روشنفکر نمی‌تواند دینی باشد.

اما روشنفکر دینی به معنای صحیح و لغوی یعنی کسی که فکر روشنی دارد، اما به دین ملتزم است، حدود و مرزها و خطوط قرمز دین را رعایت می‌کند، نه از آن جهت که متصلب و متعصب است، بلکه از آن جهت که دین حقیقت است و حقیقتی بالاتر از دین وجود ندارد. این یک نوع حریم‌داشتن نسبت به حق و حقیقت است، به این معنا همه افراد فاضل و زمانه‌گاه و دارای قوه فهم و درک اجتهادی از دین، روشنفکر دینی به حساب می‌آیند.

سرمآمد روشنفکران دینی به معنای صحیح آن نیز امام خمینی، رهبر معظم انقلاب، علامه جوادی آملی و متفکران و فیلسوفان و فقهایی هستند که در این طراز قرار دارند. این بسیار مطلوب است و زهی توفیق که کسی به این معنا روشنفکر دینی تلقی شود؛ اما وقتی می‌خواهیم از اصطلاح «روشنفکر دینی» یک جریان التقاطی بسازیم و به نحو مصنوعی در کالبد جامعه بدسیم و تزریق کنیم این یک تلاش بی‌سرنجام یا بدمسرت انجام خواهد بود.

|| در نوشته‌هایتان در میان بانیان گفتمان مجدد، امام خمینی (ره) و مرحوم صدر را در فقه، چهره شاخص می‌دانید، در فلسفه و تفسیر، مرحوم علامه طباطبایی و در کلام، مرحوم استاد مطهری را. سؤال این است که از نظر

گفتگو: جلال حیران‌نیا

مصاحبه مهر با نوآم چامسکی؛

سرمایه داری یگانه راه توسعه نیست/ تحمیل کاپیتالیسم به برخی کشورها

آمریکا تا اروپا و تا ژاپن و کشورهای موسوم به «ببرهای آسیا» از رهگذر تخطی از سنت سرمایه داری و کاپیتالیستی «تاب» توسعه یافته اند.

در واقع کشورهای توسعه یافته ای وجود دارند که مسیر سرمایه داری را طی نکرده اند و به توسعه یافتگی دست یافته اند. یکی از کسانی که در این زمینه مطالعات خوبی انجام داده شخصی به نام «ها- جون چنج» (Ha-Joon Change) است که به بحثهای خوبی در این زمینه دارد.

|| نظریه پردازان چپ معتقدند که سرمایه داری به لحاظ تناقضات درونی از بین خواهد رفت. دیدگاه شما در این زمینه چیست؟

در واقع اگر سرمایه داری در حال حاضر وجود داشته باشد به سرعت از بین خواهد رفت. در واقع آنچه باعث می شود که سرمایه داری از بین برود خود این اندیشه است. این اندیشه در خود تناقضاتی دارد که منجر به فروپاشی اش خواهد شد و به نظر من این فرایند سریع اتفاق خواهد افتاد.

امروز شاهدیم که طبقات کاری و مشاغل از دولتها می خواهند که از آنها در مقابل آثار مخرب «اقتصاد بازار» حمایت کنند. در واقع به سبب آثار مخرب اقتصاد بازار بر طبقات کارگر و برخی مشاغل آنها از دولت می خواهند در اقتصاد دخالت کند و از آنها در مقابل آثار تخریبی اقتصاد بازار حمایتهای لازم را به عمل آورد.

|| شما عنوان می کنید که «اگر سرمایه داری در حال حاضر وجود داشته باشد» استنباط من این است که شما قائل هستید که آن سرمایه اری «تاب» در حال حاضر وجود ندارد. درست است؟

نه. در حال حاضر کشورهایی هستند که می توان آنها را سرمایه داری «تاب» نامید ولی برخی کشورهای جهان سوم در حال حاضر وجود دارند که سرمایه داری به آنها تحمیل شده است.



این پرسش را در گفتگو با پروفیسور نوآم چامسکی بنیانگذار زبان شناسی مدرن و استاد دانشگاه MIT آمریکا به بحث گذاشته ایم که در ادامه می آید؛

|| برخی معتقدند که برای توسعه یافتگی و طی کردن روند نوسازی یگانه راه، عبور از مرحله سرمایه داری است. آیا شما با این دیدگاه موافق هستید؟

نه در واقع چنین نیست. در خصوص توسعه یافتگی و فرایند نوسازی (مدرنیزاسیون) تصور باطل و اشتباه زیادی وجود دارد. یگانه راه رسیدن به توسعه و نوسازی نیز سرمایه داری نیست. اگر خوب به تاریخ اقتصاد توجه کنیم این موضوع را در خواهیم یافت.

اگر تاریخ اقتصادی و توسعه کشورها را بررسی کنیم در خواهیم یافت که کشورهای در حال توسعه ای هستند که الزاماً روند سرمایه داری را طی نکرده اند. از انگلستان تا ایالات متحده

نوآم چامسکی بنیانگذار زبان شناسی مدرن و استاد دانشگاه MIT آمریکا معتقد است. اگر خوب به تاریخ اقتصاد توجه کنیم این موضوع را در خواهیم یافت که یگانه راه رسیدن به توسعه و نوسازی، سرمایه داری نیست.

در نظام سرمایه داری، اساس، رشد اقتصادی و ازدیاد تولید و ثروت است. هر که بیشتر و بهتر تولید و ثروت کند، او مقدم است. آنجا مسئله این نیست که تبعیض یا فاصله پیش بیاید. فاصله در درآمدها، و نداشتن رفاه جمع کثیری از مردم، نگرانی نظام سرمایه داری نیست. حتی تدابیری که ثروت را تقسیم کند، از نظر نظام سرمایه داری، تدابیری منفی و مردود است.

مکتب نوسازی موانع توسعه جوامع توسعه نیافته را بیش تر در ساختار و بافت فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آنان جستجو نموده و دورنمای توسعه این جوامع را نیز با رفع این موانع داخلی با الگوبرداری از جوامع توسعه یافته، ترسیم می نماید؛ اما مکتب وابستگی در تضاد با این مکتب و الگوی پیشنهادی آن، موانع اساسی توسعه کشورهای توسعه نیافته را نه در ساختار و بافت درونی آن کشورها، بلکه در رابطه نامتوازن اقتصادی و تجارتمندی میان کشورهای توسعه یافته و توسعه نیافته می داند که فرجام این رابطه نامتوازن، وابستگی کشورهای توسعه نیافته به کشورهای توسعه یافته و افزایش روزافزون این وابستگی یک جانبه است.

نظریه پردازان این مکتب باور دارند که توسعه و پیشرفت کشورهای توسعه یافته به قیمت توسعه نیافتگی و حتی تخریب کشورهای وابسته انجامیده و استیلا و کنترل جوامع توسعه یافته بر جوامع توسعه نیافته به عنوان مستعمرات، نه تنها آنان را از توسعه برخوردار نکرده، بلکه غارت منابع و داشته های مادی آنها را سبب گشته است. حال پرسش این است که راه و مسیر توسعه یافتگی چیست.

یک تاریخ نگار در گفتگو با مهر:

بی اعتنایی مصدق به مذهب و روحانیت باعث سقوطش شد

مشابه حکومتهای سکولار غربی است. لذا چنین حکومتی با اعتقادات مذهبی مردم و روحانیت سازگار نبود.

این مورخ انقلاب اسلامی گفت: اگر مصدق درست حکومت داری می کرد و جناح مذهبی را خانه نشین نمی کرد، محمدرضا شاه نمی توانست بیست و پنج سال روزگار ایران را سیاه کند و ایران را به مستعمره آمریکا و اسرائیل مبدل نماید.

خار کوهی یادآور شد: متأسفانه مصدق پس از پیروزی نهضت ملی همان رفتاری را با روحانیت و مذهبی ها کرد که سیاستمداران غربی بعد از نهضت مشروطه با علما و نیروهای مذهبی نمودند. در حالی که نهضت ملی نفت و حکومت ملی گراها با حمایت و پشتیبانی جدی نیروهای مذهبی پیروز شده بود، اما مصدق به عنوان شاخصترین چهره ملی گرا، مثل یفرم خانها و وثوق الدوله های مشروطه، اعتنایی به جناح مذهبی انقلاب نداشت. چون ملی گرایی برای مصدق از هر چیز بالاتر بود حتی از مذهب.



ملی و مذهبی پایدار نیست و در جامعه مذهبی ایران، ملی گراها و ناسیونالیستهای افراطی به درد حکومت و سیاست نمی خورند. وی گفت: متأسفانه نه خود مصدق آدم مذهبی بود و نه اعتقادی به حکومت مذهبی و اجرای احکام خدا در حکومت داشت، بلکه او معتقد به نوع تعدیل شده ای از رژیم سلطنتی و شاهنشاهی بود که

نیروهای مذهبی داشت، مردم با فتوای علمای برجسته به خیابانها می آمدند و کودتاچیان شکست می خوردند. چنانکه در ۲۱ بهمن سال ۵۷ مردم با فتوای حضرت امام خمینی به خیابانها آمدند و کودتای آمریکایی-پهلوی را خنثی نمودند. این پژوهشگر تاریخ تصریح کرد: تجربه انقلاب مشروطه و حکومت مصدق و دولت موقت بازرگان نشان داد که وحدت نیروهای

خار کوهی گفت: با آنکه مصدق به پشتوانه روحانیت و مخصوصاً با حمایت آیت الله کاشانی به قدرت رسیده بود، اما پس از نیل به قدرت، رفتارهای سیاسی او و دولتمردانش در جهت انزوای روحانیت و انقلابیون پیش رفت.

غلامرضا خار کوهی، پژوهشگر و تاریخ نگار گفت: با آنکه مصدق به پشتوانه روحانیت و مخصوصاً با حمایت آیت الله کاشانی به قدرت رسیده بود، اما پس از نیل به قدرت، رفتارهای سیاسی او و دولتمردانش در جهت انزوای روحانیت و انقلابیون مذهبی پیش رفت که در نتیجه، این عامل در وحله اول باعث تضعیف دولت و از دست دادن پشتوانه عظیم مردمی و در وحله دوم موجب خوشحالی عوامل دربار و آمریکا و انگلیس شد که زمینه را برای اجرای کودتای شوم ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ فراهم کردند. خار کوهی اضافه کرد: قطعاً اگر مصدق رفتار و ارتباط مناسبی با روحانیت و مخصوصاً آیت الله کاشانی و آیت الله بروجردی و

نویسنده «پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت» در گفتگو با مهر:

امام صادق (ع) خود را فرقه‌ای مجزای نمی‌دانست/ نهی امام از مخاصمه

این راه قدم برمی‌داریم نباید فضا را به فضای دشمنی بکشانیم که طرف مقابل احساس کند با شما دشمنی دارد. این دید کلی امام صادق (ع) است که بارها متذکر شده‌اند.

علاوه بر این، برخی روش‌ها از نظر اخلاقی هم ناپسند است و نمی‌توانیم آن‌ها را به کار ببریم حتی با این عنوان که طرف مقابل ما دارای افکار نادرستی است، مثل فحاشی و توهین به دیگران که امام صادق (ع) بارها متذکر آن از جمله متذکر بار منفی تبلیغی آن شده‌اند.

عراق و شهر کوفه موطن بسیاری از شیعیان بود و گاهی مخاصمه‌ها و مجادله‌هایی در کوفه اتفاق می‌افتاد که به دشنام گویی می‌انجامید. امام صادق (ع) از مدینه یک نامه معروفی به شیعیان کوفه می‌نویسند که «يَا كُوفُومُ وَ سَبِّ اَعْدَاءِ اللّٰهِ» و پس از آن آیه «فَسُبُّوا اللّٰهَ عَدُوًّا بَغْيَرِ عِلْمٍ» را برمی‌شمارند. یعنی این کار موجب می‌شود افراد مقابل هم احساساتشان برانگیخته بشود و به ما اهل بیت (ع) و مکتب تشیع توهین بکنند و روی برگرداند که این بالاترین ضررهاست.

گزارش معروفی است که امام صادق (ع) باخبر شدند در مسجد، شخصی صریحاً به مخالفین آن حضرت دشنام می‌دهد. امیرام صادق (ع) می‌فرماید «مَالَهُ لِقَنَّةِ اللّٰهِ- يَفْرَضُ بِنَا» او را چه شده است، خدا لعنتش کند، با این کار متعرض ما می‌شود. با این کار باعث می‌شود مردم با دید منفی به امام صادق (ع) و مکتب تشیع بنگرند. این آسیب‌هایی است که شخصی می‌تواند به مکتب تشیع بزند. حتی در برخی احادیث بیان شده است؛ این گونه اقدامات زشت‌تر از اقدامات شخصی است که شمشیر کشیده و به جنگ اهل بیت (ع) آمده است و می‌خواهد آن‌ها را عمداً به شهادت برساند.

کسی که اهل بیت (ع) را به شهادت می‌رساند جان و جسم ظاهری اهل بیت (ع) را گرفته است اما در افکار و خط روشن اهل بیت (ع) توانسته اند خللی وارد کنند، اما چنین شیعه ای، با رفتار خصمانه، معارف شیعه در میان مسلمانان را متزلزل می‌کند و حجابی میان مسلمانان و معارف اهل بیت (ع) می‌کشد.

|| این حدیث «يَا كُوفُومُ وَ سَبِّ اَعْدَاءِ اللّٰهِ» را که فرمودید آیا بدین معناست که اهل سنت جزو اعداء الله حساب می‌شده‌اند یا حضرت می‌خواستند دست بالا را بگیرند؟

این قیاس اولویت است. در تفاسیر قرآن اهل بیت (ع) و علمای شیعه ذیل این آیه بیان کرده‌اند که وقتی خداوند متعال نهی می‌کند از دشنام گویی به بت‌هایی که جزو اعتقادات مشرکین هستند تکلیف اعتقادات دیگران که در مراحل

حجت‌الاسلام مهدی مسائلی پژوهشگر و محقق حوزه‌ی است که آثار متعددی از او در زمینه وحدت اسلامی منتشر شده است. از جمله این موارد می‌توان کتاب‌های «پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت»، «قمه زنی، سنت یا بدعت؟»، «نهم ربیع؛ جهالت‌ها خسارت‌ها» و «لعن‌های نامقدس» را نام برد. به مناسب فرارسیدن سالروز شهادت امام جعفر صادق (ع) با ایشان به گفتگو نشستیم و سیره رئیس مذهب تشیع در وحدت اسلامی و تعامل با دیگر جریان‌های اسلامی را مرور کردیم:



مختلفی نسبت به افراد داشته باشیم، شیوه‌های مختلفی پی‌گیری‌م و مسامحه در رفتار بکنیم، این یک رفتار پسندیده است. امام صادق (ع) چنین رفتاری داشتند و با هر کسی طبق ظرفیت‌های طرف مقابل حق را تبیین می‌کردند و مطالبی را که قابل فهم نبود بر او می‌پوشاندند. برای مثال برخوردی که ما با یک تازه دستانی داریم و می‌خواهیم به او ریاضیات آموزش بدهیم خیلی متفاوت است با کسی که می‌خواهد در دبیرستان ریاضیات بخواند. هم سطح معارف متفاوت است هم شیوه بیان معارف متفاوت است. اگر شیوه و سبکی که برای یک دبیرستانی است را برای یک دستانی بکار ببریم ممکن است باعث رویگردانی او از تحصیل بشویم.

|| آیا در میان اصحاب و شاگردان و یا شیعیان ائمه در آن دوره افرادی بودند که برخورد افراطی نادرستی با غیر شیعیان و اهل سنت داشته باشند برای مثال به صورت علنی به لعن بپردازند؟ آیا امام صادق (ع) در مقابل این افراد موضعی اتخاذ می‌کردند؟ اگر آری چه موضعی؟

به صورت کلی امام صادق (ع) جدال، خصومت و دشمنی در بیان حق را برای غلبه و پیروزی بر افراد نادرست می‌دانستند. بارها در روایت آمده است که «يَا كُوفُومُ وَ اللّٰهُمَّ فِى الدِّينِ»؛ دشمنی در دین را رها نکنید، چون که این روش‌ها ضرر و زیانشان بیش از منفعتشان است. اگر ما دلسوزانه در

امام صادق (ع) به آزاداندیشی اهتمام داشتند و اینکه مردم باید خود حق را بپذیرند و نباید به زور حرف حق را به مردم القا کنیم. امام صادق (ع) شیعیان خود را نهی می‌کردند از اینکه مخاصمه و مجادله کنند و بخوانند به زور، مردم را به حق بکشند. مردم باید ظرفیت پذیرش حق را داشته باشند. این ظرفیت یک‌دفعه و با یک بحث به وجود نمی‌آید. امام صادق (ع) می‌فرمودند که اگر مردم بخوانند حق را بپذیرند بایستی انگیزه پذیرش حق به وجود بیاید. این انگیزه با لغو خصومت‌ها و نگاه‌های بدبینانه به وجود می‌آید؛ یعنی نگاه‌هایی که شیعیان را افرادی می‌شناسند که در پی هدایت آن‌ها هستند نه کسانی که بخوانند غلبه و برتری بر آن‌ها پیدا کنند. این‌ها ظرفیت‌هایی می‌خواهد که به مرور زمان به وجود می‌آید.

از طرف دیگر امام صادق (ع) بارها بیان کرده‌اند که مردم از جهت فکری و اندیشه، طبقات مختلفی دارند و نباید ظرفیت کسی که در مرحله بالاتر است را بر کسی که در مرحله پایین‌تری از جهت اعتقادی است حمل کنیم، چراکه در غیر این صورت باعث رویگردانی و انزجار او از دین می‌شویم.

اما باید در نظر داشت امام صادق (ع) برای هر گروهی حق را صریح بیان می‌کردند و هیچ‌وقت مسامحه در حق نمی‌کردند بلکه مسامحه در رفتار می‌کردند. کار نادرستی است که ما در اندیشه خودمان به‌واسطه خوشایند مردم تغییراتی بدهیم، اما اگر برای هدایت مردم، در رفتارهایمان تعاملات

|| ما همواره از امام صادق (ع) به‌عنوان رئیس مذهب تشیع یاد می‌کنیم که معارف تشیع را تبیین نمودند؛ آیا این تعبیر بدین معناست که معارف ایشان صرفاً به شیعیان ارائه می‌شد یا خیر؟ بهره‌ای که سایر فرق اسلامی از ایشان بردند چگونه است؟

امام صادق (ع) غیر از مقام امامت و هدایتی که برای شیعیان داشته‌اند منشأ خیری برای تمام مسلمین بوده‌اند. خیلی از شاگردهای حضرت و راویانی که تعداد آن‌ها بیش از چهار هزار ذکر شده است؛ جزو اهل سنت بوده‌اند. حتی افرادی که می‌توانیم از آن‌ها به‌عنوان شیعه یاد کنیم دیدگاهی نداشته‌اند که ما اکنون به‌عنوان شیعه به امام صادق (ع) داریم و دیدگاه‌ها و نگاه‌های متفاوتی داشتند. برای مثال برخی از جهت سیاسی شیعی بوده‌اند اما از جهت پذیرش ولایت به معنای مصطلحش نمی‌توانستیم نام شیعه بر روی ایشان بگذاریم.

دیدگاه‌های متفاوت و افراد مختلف را که می‌توانیم زیر پرچم اسلام آن‌ها را مسلمان بنامیم از وجود امام صادق (ع) استفاده می‌کرده‌اند. بسیار شنیده‌ایم که ائمه فقهی اهل سنت، رهبران فکری- عقیدتی و نظریه‌پردازان اهل سنت از وجود علمی امام صادق (ع) بهره بردارند. امام صادق (ع) هم خودشان را در پیغ نمی‌کردند و توصیه‌های فراوانی نسبت به این افراد که در بین اهل سنت شاخص بوده‌اند از امام صادق (ع) وجود دارد. آن‌ها را توصیه کرده‌اند، تذکراتی داده‌اند، روش‌های نادرستشان را متذکر شده‌اند.

امام صادق (ع) در برخورد با عامه مسلمانان خودشان را به‌عنوان فرقه‌ای که یک قرائت خاص دارند جدا نکردند. امام صادق (ع) بحث تبیین اسلام را مبنای کار خود قرار داده بودند و همه مسلمانان از وجود ایشان استفاده می‌کردند. امام (ع) حتی گاهی نظرات علمی‌شان را به گونه‌ای بیان می‌کردند که برای اهل سنت هم قابل اثبات باشد. ما شیعیان اگر یک سخن را از زبان امام صادق (ع) بشنویم حجت می‌دانیم و می‌پذیریم، اما اهل سنت چون نگاه امامت به اهل بیت (ع) ندارند ممکن است دلیل و برهان بخواهند. امام صادق (ع) آنجا که برای اهل سنت صحبت می‌کردند طبق مبانی فقهی خودشان از آیات قرآن کریم، سیره پیامبر و امیرالمؤمنین (ع) دلیل و برهان اقامه می‌کردند و این گونه معارف اسلامی را برای اهل سنت و سایر مسلمانان تبیین می‌فرمودند.

|| آیا در اینجا امام صادق (ع) در عین حق دانستن شیعه، نوعی تکثر را پذیرفته‌اند؟ از این نوع تعامل چه چیزی برداشت می‌شود؟

پایین تری هستند از جمله ادیان و مذاهب که از نظر ما نادرست است مشخص است. ممکن است مذاهب و ادیان دیگر برای شخصیت‌هایی احترام خاص قائل بشوند. وقتی خداوند می‌گوید بت‌ها را دشنام ندهید، بتی که ما هیچ ارزشی برای او قائل نیستیم و مشرکین او را در کنار خداوند متعال قرار می‌دهند؛ در مرحله پایین‌تر، اگر کسی در کنار ولایت فردی را قرار دهد و یا برای پیامبران الهی نسبت‌ها و اعتقاداتی قائل شد که برای خودشان مقدس است به طریق اولویت قطعی، شامل این نهی خواهد شد و ما نباید به آن‌ها توهین کنیم.

|| نحوه تعامل امام صادق (ع) با علمای غیر شیعه و اهل سنت چگونه بود؟

امام صادق (ع) آن قدر رفتار پسندیده‌ای با علمای اهل سنت داشتند و با آن‌ها هم‌نشینی داشتند که این افراد احساس نمی‌کردند با شخصیتی روبرو هستند که ریاست یک مذهب مخالف آن‌ها را به عهده دارد. تا جایی که این افراد مرید و هم‌نشین امام صادق (ع) می‌شدند. همواره با حضرت بودند و سفرهای بسیاری با حضرت رفتند و در منزل امام صادق (ع) حضور پیدا می‌کردند.

این علمای اهل بیت (ع) و به‌خصوص امام صادق (ع) را به‌خوبی می‌شناختند و به فضل و علم و منزلت اهل بیت (ع) پی برده بودند. ابو زهره عالم سنی می‌نویسند که «ما أجمع علماء الاسلام علی اختلاف طوائفهم فی أمر کما أجمعوا علی فضل الامام الصادق و علمه»؛ هیچ‌کدام از علمای اسلام در هیچ امری اجماع ندارند این گونه که بر فضل و علم امام صادق (ع) اجماع دارند.

اگر کتاب‌های اهل سنت را بررسی کنیم کتابی را پیدا نمی‌کنیم که در آن از امام صادق (ع) معارفی را منتقل کرده باشد و به‌واسطه آن به امام صادق (ع) بدگویی کرده باشند. معاشرت‌ها و اخلاق پسندیده امام صادق (ع) موجب شده بود آن‌ها انصاف را رعایت کنند.

مالک بن انس هم یک گفتار خیلی معروف در مورد امام صادق (ع) دارد که «مارأت عین و لا سمعت أذن و لا خطر علی قلب بشر افضل من جعفر بن محمد الصادق فضلا و علما و عبادتا و ورعا»؛ هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر دل هیچ بشری خطور نکرده است؛ کسی که از جهت فضل و علم و عبادت و ورع برتر از امام جعفر صادق (ع) باشد. این امر به‌واسطه این بوده است که با امام صادق (ع) برخورد داشته‌اند و درب خانه امام صادق (ع) بر روی آن‌ها باز بود. برای مثال مالک بن انس کسی است که با امام صادق (ع) سفر حج می‌رود، از امام صادق (ع) روایت نقل می‌کند.

او بیان می‌کند که مدتی خدمت جعفر بن محمد مشرف می‌شدم، او اهل مزاج بود و همواره تبسم ملامی بر لب‌هایش نقش می‌یست. آنگاه که در محضر او نامی از

حضرت رسول خدا (ص) برده می‌شد رنگ به کیودی و سپس زردی می‌گرایید. مدتی با او رفت‌وآمد داشتیم و او را خارج از سه حالت ندیدم. یا نماز می‌گذارد یا روزه بود و یا به قرائت قرآن اشتغال داشت. هرگز بدون وضو از حضرت رسول (ص) نقل حدیث نمی‌کرد و سخنی به‌گزارف نمی‌گفت. ایشان به تعبیر قرآن از خدا دسته از علمای زاهدی بود که ترس از خدا سراسر وجودش را فرا گرفته بود. هرگز به خدمت او شرفیاب نشدم جز اینکه زبرداند خود را از زیر پای خود برمی‌داشت و زیر پای من می‌گذاشت.

در نقلی دیگر از مالک بن انس آمده است که وقتی به محضر امام صادق (ع) وارد می‌شدم برای من پشتی و تکیه‌گاه می‌گذاشتند و برای من ارج و منزلت قائل می‌شدند. او از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌فرمودند: «يَا مَالِكُ إِنِّي أُحِبُّكَ»؛ ای ملک من حقا تو را دوست دارم و مالک ادامه می‌دهد که من در برابر این سخن مسرور می‌شوم و حمد خدا را به‌پاس این محبت حضرت به‌جا می‌آوردم.

|| نحوه تعامل امام صادق (ع) با عامه مردم اهل سنت چگونه بود و انتظار داشتند که شیعیان نشان چه نوع تعاملی با ایشان داشته باشند؟

سیره و رفتار امام صادق (ع) در دید عمومی و کلان نسبت به همه مسلمانان همچون تاملشان با علمای اهل سنت بود. در خانه امام صادق (ع) بر روی همه مسلمانانی که نیازمند بودند و مشکلی داشتند باز بود. از حضرت سؤال می‌کردند، کمک می‌خواستند و امام صادق (ع) نیز به‌قدر توان کمکشان می‌کردند. از طرف دیگر حضرت (ع) شیعیان خود را به خوش‌رفتاری توصیه می‌کردند. این توصیه آن قدر بسیار است که خود می‌تواند کتابی مفصل درباره امام صادق (ع) شود.

به عنوان مثال در توصیه‌ی پی‌روان، امام صادق (ع) می‌فرمایند: «قِرْأَ عَلِيٍّ مَن تَرَى أَنَّهُ يُطِيعُنِي مَنِّمٌ وَمَ يَأْخُذُ بِقَوْلِي السَّلَامُ»؛ به هر کس مواجه شدی و فکر کردی از من اطاعت می‌کند، سلام مرا به او برسان و پس از توصیه‌های خود را بیان می‌کنند که با اهل سنت بهترین رفتار را داشته باشید، «صَلُّوا عَشَائِرَكُمْ، وَ أَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَ عَوَدُوا مَرَضَاهُمْ، وَ آذُوا حَقُوقَهُمْ»؛ در میان این‌ها نماز بخوانید، در تشییع جنازه‌شان شرکت کنید، مریض‌هایشان را عیادت کنید و توصیه‌های فراوان دیگر. در انتها می‌فرمایند به‌گونه‌ای رفتار کنید که وقتی این افراد شما را با این رفتار پسندیده می‌بینند بگویند او شیعه است و پیرو امام صادق (ع) است.

|| برخی می‌گویند این رفتار از روی تقيه بوده است و شاید الان جایی نداشته باشند؛ نظر شما در این مورد چیست؟

تقیه‌ای که این افراد از آن یاد می‌کنند تقیه‌ای است که به‌واسطه آن جان و اموال

خود را از دیگران حفظ کنیم. اگر ما نگاه دوباره‌ای به روایات تقیه و تفسیر علما از تقیه داشته باشیم متوجه می‌شویم که ما دو نوع تقیه داریم. یک نوع تقیه خوفی که عاملش ترس و برای حفظ جان و مال است. اما نوع دیگر تقیه، تقیه مداراتی است. در تقیه مداراتی، طرف مقابل می‌داند که شما شیعه هستی، اما شما به‌گونه‌ای رفتار می‌کنی که عدم تعصب و خصومت خود را بیان کنی.

در تقیه مداراتی بیان می‌کنیم که تعصبی در اندیشه دینی خودمان نداریم بدین معنا که برخورد تند و ناشایست با دیگران نمی‌کنیم، طرف مقابل را به‌عنوان مسلمان می‌شناسیم اگرچه اختلاف مان در بحث ولایت اهل بیت (ع) پابرجاست. اگر ما این‌گونه رفتار کنیم دیگران خواهند گفت این قرائتی که امام صادق (ع) از اسلام بیان کرده است چه قرائت پسندیده و درستی است و این بهترین تبلیغ است.

انسان هرچه از فضیلت تشیع صحبت کند اما رفتاراش ناشایست باشد نمی‌تواند دیگران را مجذوب تشیع کند، بلکه دور می‌کند. اما اگر حرف‌های پسندیده و حق بودن مکتب تشیع را در گفتار بیان کند و در عمل هم آن را نشان دهد، بالاترین تأثیرها را بر مسلمانان خواهد داشت و آن‌ها را جذب خواهد کرد. حتی اگر سخنان حق اهل بیت (ع) هم بیان نشود اما از طرف مقابل دستگیری شود، با آن‌ها حسن معاشرت داشته باشد و زبان را از توهین به مقدسات آن‌ها نگاه دارد می‌تواند بهترین هدایت برای آن‌ها باشد.

بنابراین تقیه مداراتی که از روی خوف و ترس نیست می‌تواند در کشور ما هم که اکثریت شیعه هستند و اساس حکومت با شیعیان است جاری باشد و این‌گونه اهل سنت را به سمت افراط‌گرایی به معنای دشمنی با تشیع نکشیم. امروزه دشمنان شیعه از جمله وهابیت و داعش و غیره می‌خواهند از میان اهل سنت جذب داشته باشند و مستمکشان این است که شیعه دشمن شماست.

در بین شیعیان هم ممکن است اختلاف نظری و فکری و روایی وجود داشته باشد ولی نمی‌گوییم که باقی شیعیان برادر ما نیستند و دشمن ما هستند. بنابراین ما باید حد و مرز دشمنی را بشناسیم. ما با کسانی دشمن هستیم که در اصول اسلامی نمی‌توانیم جمع بشویم برای مثال کسی که نبوت و توحید را قبول نداشته باشد و با اهل بیت (ع) دشمن باشد. این در حالی است که بسیاری از اهل سنت نسبت به اهل بیت (ع) ارادت دارند. بسیاری از ایشان اهل بیت (ع) را جزو اولیای الهی، صاحب کرامت و صاحب منزلت‌های معنوی بالا می‌دانسته‌اند. برای مثال اهل سنت کرامات و فضائل زیادی از حضرت زهرا (س) نقل می‌کنند که شاید برخی از شیعیان از نقل این فضائل انگشت‌به‌دهان بمانند.

|| برخی این نوع رفتارها را برای فضای عمومی و از روی مصلحت قبول می‌کنند اما معتقدند

در فضای خصوصی می‌توان به‌گونه‌ای دیگر رفتار کرد. برای مثال هرچند در فضای عمومی لعن و توهین نمی‌کنند اما در جلسات خصوصی چنین کاری را انجام می‌دهند. نظر شما در این مورد چیست؟

یک بحث نامزا و توهین است، که ما اگر یک‌لحظه امیرالمؤمنین (ع) و امام صادق (ع) را در نظر بگیریم متوجه می‌شویم که برخی از این رفتارها ذاتا ناپسند هستند. ما نمی‌توانیم امام صادق (ع) را شخصی در نظر بگیریم که بدهن باشند و حرف ناشایست بزنند. از طرف دیگر، لعن وقتی عمومی و علنی شود جنبه دشنام پیدا می‌کند. برای مثال اگر کسی در خیابان بگوید «خدا فلانی را لعنت کند»، برداشت نفرین و بی‌زاری جستن نمی‌شود، بلکه برداشت توهین و فحاشی می‌شود و اثرات توهین و دشنام را خواهد داشت. در مورد اینکه برخی در جلسات عمومی مراعات می‌کنند اما در جلسات خصوصی لعن می‌کنند باید در نظر داشت که سفارش‌هایی که از اهل بیت (ع) بیان شده است این است که این کارها را انجام ندهید چراکه خصومت‌ها را برمی‌انگیزد.

زمانی صریحا انتقادات به کسانی که از مکتب اهل بیت (ع) روی برگردانده‌اند بیان می‌شود که بحث مقبولی است، هرچند بایستی این کار در جای خودش باشد، مرحله طی بشود، برای هر کس بیان نشود. به‌عبارتی دیگر جز راست نباید گفت هر راست نشاید گفت. اما وقتی بحث لعن را مخصوصا مطرح می‌کنیم باید بدانیم فرهنگ لعن گویی در غیر دعا و در مجالس خصوصی قابل کنترل نیست.

آنچه در مورد لعن در سیره اهل بیت (ع) وجود دارد این است که در مقام دعا باشد. یعنی شخص بعد از نماز و جایگاه‌هایی که محل مناجات بین خودش و خدا است هرکسی را که مستحق لعن است می‌تواند لعن کند. اما اینکه بیاییم در یک اجتماع ولو دو سه نفره با وسایلی که امروزه خصوصی‌ترین مجالس تبدیل به عمومی‌ترین مجالس می‌شود، می‌تواند یک ضدتبلیغی برای اهل بیت (ع) باشد.

بسیاری از هم‌نشینان امام صادق (ع) و کسانی که به‌خانه ایشان رفت‌وآمد داشتند اهل سنت بودند. مالک بن انس می‌گوید که اگر کسی به خلفا توهین و لعن کند کافر و فاسق است. با در نظر گرفتن این امر اگر حتی یک گزارش ضعیفی از امام صادق (ع) مبنی بر اینکه ایشان لعن می‌کنند وجود داشت؛ آیا مالک بن انس چنین بیان و مدح والا‌یی را در مورد حضرت بیان می‌کرد که «ها رأی عین و لا سمعت أذن و لا خطر علی قلب بشر افضل من جعفر بن محمد الصادق فضلا و علما و عبادتا و ورعا». آیا این مدح‌های والا را بیان می‌کرد؟! هرگز! او چنین رفتارهایی ولو در خصوصی‌ترین مجالس امام صادق (ع) نمی‌دیدند. امام صادق (ع) و اصحابشان گاهی برای

فردید و هایدگر در گفتگو با بیژن عبدالکریمی؛ امکانات نهفته در اندیشه هایدگر/ نحوه آشنایی فردید با هایدگر

گفتگو: بابک مفیدی و رضا قربانی



است. فردید جوان از آن شخصیتی که ما امروز به منزله «فردید» می شناسیم، بسیار فاصله دارد. مقاله «هانری برگسن و فلسفه برگسنی» که در سال ۱۳۱۶ به چاپ رسید، به خوبی نشان می دهد که فردید جوان پیش و بیش از آن که تحت تأثیر هایدگر و لذا البته بنا بر استدلال شما متفکری ژرمنوفیل باشد، تحت تأثیر برگسون فرانسوی است.

دومین مقاله فلسفی فردید جوان نیز در کنار تعدادی مقالات که بیشتر در حوزه اصلاح سیستم آموزش و پرورش و نظام تعلیم و تربیت بود «سیر فلسفه در قرن بیستم» (۱۳۱۸) نام دارد که به بیان سیر فلسفه در قرن بیستم و بیان «مهم ترین و معروف ترین جریان های فلسفه» در این قرن می پردازد. در این مقاله نیز هایدگر آلمانی نقش چندان مهم و محوری را ایفا نمی کند.

مقاله فردید با عنوان «از کانت تا هایدگر» در واقع دو بخش دارد: مقاله اول «از آلبرت کبیر تا کانت» است و مقاله دوم «از کانت تا هایدگر». علی رغم این که فردید اسم هایدگر را در این نوشته می آورد، چندان راجع به هایدگر سخن نمی گوید.

وقتی تاریخ فلسفه معاصر ایران، به خصوص شرایط اجتماعی - تاریخی روزگار جوانی فردید را مرور می کردم، همواره برایم سؤال بود که در وضعیت تاریخی حول و حوش شهریور ۱۳۲۰ که فضای فکری ما فضای سیطره گفتمان های تئولوژیک، سیاسی و ایدئولوژیک است و بحث ها در این حد است که آیا رجعت امکان پذیر است یا نیست، زیارت قبور جایز است یا نیست و ... چگونه ناگهان فردی ایرانی مثل فردید توانست هایدگر را کشف کند؟

در روزگاری که شریعت سنگلجی بحث های خودش را طرح کرده و یک عده او را وهابی و بی دین می دانند و گروهی به هواداری از وی برمی خیزند، در سوئی کسروی نظریه «پاک دینی» اش را بیان می کند و به دلیل مخالفت با تصوف گرای جنبش «دیوان حافظ» سوزان راه می اندازد و در سوئی دیگر بخش وسیعی ای از روشنفکران در فضایی کاملاً روشنگرانه می اندیشند و با نوعی نگرش پوزیتیویستی خام و اولیه معتقدند باید دین را کنار زد و از علم جدید دفاع کرد و در مقابل، گروهی دیگر می کوشند از دین به دفاعی علمی بپردازند و قرآن را مؤید نظریات علمی جدید نشان دهند.

در چنین حال و هوایی که اوج تفکر روشنفکران اندیشه های سوسیالیستی و مارکسیستی پوپولیستی و حزبی است که به تدریج

مصاحبه زیر بخشی از کتاب در دست انتشار دکتر بیژن عبدالکریمی است که توسط نشر نقد فرهنگ با عنوان «هایدگر در افق تاریخی ما» به زودی روانه بازار نشر خواهد شد.

به مناسبت بیست و یکمین سالگرد درگذشت سید احمد فردید قسمت اول این گفتگو از نظر تان می گذرد؛

|| به عنوان درآمدی بر چگونگی آشنایی ایرانیان با اندیشه فلسفی غرب و سپس با تفکر هایدگر، می توانیم به کتاب سیر حکمت در اروپا اشاره کنیم که از فیلسوفان پیش از سقراط آغاز می شود و تا نیچه و برگسون پیش می آید. این کتاب در سال ۱۳۱۷ ه. ش نوشته شده است، یعنی سال آغاز جنگ جهانی دوم. در آن دوره کشور ما در تلاطم های جنگ جهانی دوم قرار می گیرد و ایرانیان که همواره از دول روس و انگلیس زخم ها بر پیکر کشور خویش داشتند، احساسات آلمان پرستانه پیدا می کنند. البته در آن دوره، مقابل ژرمنوفیل ها (دوستداران آلمانی ها)، انگلوفیل ها (دوستداران انگلیسی ها) نیز وجود داشتند و روشنفکران به دو گروه ژرمنوفیل و انگلوفیل تقسیم می شدند و این داستان تا سقوط رضاشاه و زمان پایان رسیدن جنگ جهانی دوم در سال ۱۳۲۴ ادامه داشت.

در این دوره ایرانیان، علاقه مند به آلمان، گسترش نفوذ آلمان، و گسترش فرهنگ آلمانی در ایران بودند. در پایان این دوره، مقالاتی از فردید به نام از «کانت تا هایدگر» در مجله سخن به چاپ می رسد. نخستین شماره این سلسله مقالات در اسفند ماه ۱۳۲۳ منتشر می شود و تا سال ۱۳۲۵ ادامه پیدا می کند. آیا این اولین بار نیست که نام هایدگر در ایران مطرح می شود؟ و آیا آن مقالات فردید با گرایش های پرتنگ به متفکران آلمانی و با احساسات توده های آلمان - دوست (ژرمنوفیل) آن روزگار نسبتی نداشت؟

باید عرض کنم که مجموعه ای از مقالات، اعم از ترجمه و تألیف، از دوره جوانی فردید باقی است که عمدتاً در طی سنوات ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۵، به تحریر درآمده اند، یعنی در دوره ای که فردید جوانی ۲۷ تا ۳۶ ساله بوده و هنوز تحول فکری عمیق او شکل نگرفته

اینکه توجه این افراد را جلب کنند و تعصبات مذهبی برانگیخته نشود مدح های ظاهری را از این افراد و حتی خلفای بعد از پیامبر بیان کرده اند که در کتاب های آن ها هم آمده است. هرچند ما می توانیم از این موارد برداشت تقیه کنیم اما پی می بریم که می توانیم از اهل سنت به نیکی نام ببریم. بعضی از متعصبین ناآگاه به کسانی که مثلاً از لفظ «جناب عمر» یا «جناب ابوبکر» استفاده می کنند اعتراض می کنند. در حالی که ائمه ما این گونه رفتار می کردند هرچند انتقادات را هم بیان می کردند. باید در نظر داشته باشیم اگر مینا را بر توهین قرار دادیم انتقادات شنیده نمی شود و حجاب مذهبی مانع شنیدن حرف ها می شود.

فرهنگ لعن حتی اگر در مجالس خصوصی تبلیغ شد نمی توان آن را در مجالس خصوصی محدود نگه داشت. لعن اگر بخواهد بیان شود در مقام دعا و نفرین است. فرد آزاد است هر کسی که مستحق لعن می داند بعد از نماز لعن کند اما اگر این لعن آشکارا بیان شد حتی میان یکی دو نفر، امکان افشایش هست. همچنین ممکن است دیگران لعن کردن خصوصی را رعایت نکنند و به فضای عمومی بکشاند. نهایتاً اینکه ما توصیه نشدیم که در جلسات خصوصی لعن کنیم و هر آنچه بیان شده است در مقام نفرین و مناجات با حضرت حق است.

|| در آخر این گفتگو، اگر نکته ای را لازم می دانید بیان کنید!

تفرقه افکنان و کسانی که می خواهند به وحدت اسلامی ضربه بزنند مستمسکشان روایات اهل بیت (ع) است اما آن را به صورت کامل بیان نمی کنند. گاهی روایاتی را مستمسک قرار می دهند که اعتبار آن قابل خدشه است، ما باید سیره اهل بیت (ع) را به صورت کلی و جامع در نظر بگیریم و آنچه را قطعی است ببینیم. باید سیره امام صادق (ع) در برخورد با سایر مسلمانان و روایت هایشان را باهم ببینیم. نباید این گونه باشد که قسمتی را ببینیم و قسمتی دیگر را کنار بگذاریم.

باطل گویی همواره به این نیست که حرف نادرست بزنید بلکه گاهی باطل گویی این است که نیمی از حق را بیان کنید و نیمی از حق که این مطلب را تفسیر می کند بیان نکنید. اصحاب خوارج می گفتند: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» و امام علی فرمودند: «إِنِّهَا كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ»؛ این ها حرف حق می زنند اما اراده باطل دارند. برخی، روایات را می خوانند اما روایات مهم تری که قیود و شرایط این روایات را بیان می کند را نمی خوانند. روایات تبری را می خوانند اما قیود شرایط و قوانین تبری را بیان نمی کنند. بحث تبلیغ تشیع و حق بودن تشیع را مطرح می کنند اما سیره اهل بیت (ع) را برای بیان حق و تعامل با سایر مسلمین بیان نمی کنند. بایستی نگاه جامعی نسبت به اهل بیت (ع) داشته باشیم و خودمان را از خصوصیات و تعصبات ناروا و کور مذهبی دور کنیم تا به سر منزل هدایت رهنمون شویم.

در ایران توسط حزب توده بسط پیدا می کرد، چگونه امکان پذیر است که فردی چون فریدید به هایدگر و تفکر عمیق و اتنولوژیک وی توجه پیدا کند؟ آن هم هایدگری که بعد از گذشت هفتاد سال هنوز در روزگار ما همیش نه فقط برای ما ایرانی ها، بلکه برای خود غربی ها نیز دشوار است؛ حتی امروز نیز خیلی از روشنفکران ما توانایی فهم اندیشه های هایدگر را ندارند.

پس بطور در حد هفتاد سال پیش در یک جامعه منحنط و عقب افتاده فضای تاریخی آن دوره را در نظر بگیرید - امکان داشته است که فردی مثل فریدید بتواند با متفکری چون هایدگر مواجهه داشته باشد؟ این مواجهه بیشتر به یک معجزه می ماند و پرسش از امکان مواجهه با هایدگر در جامعه ای به لحاظ فکری و نظری منحنط و تحت سیطره گفتمان های اتنولوژیک، سیاسی و ایدئولوژیک همچون جامعه ایران در نخستین دهه های این قرن، یعنی مابین سال های ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۰، در ذهن همواره خلجان ایجاد می کرد؛ یعنی همواره در ذهن یک شکاف بزرگ و حفره ای پرناشدنی وجود داشت، و همواره دنبال حلقه ای واسطه بودم تا بتوانم میان هایدگر و فریدید پلی برقرار کنم.

سؤال این بود: بطور ممکن است در آن دوره تاریخی، در آن شرایط انحطاط، ناگهان کسی بتواند با متفکری که می توان او را بزرگترین فیلسوف قرن بیستم دانست و بعضی او را معلم تفکر آینده قلمداد می کنند، ارتباط برقرار کند؟ تا این که این حلقه واسطه را یافتیم.

این حلقه واسطه کسی جز هانری کربن نیست. هانری کربن است که توجه فریدید را به هایدگر جلب می کند. فریدید مستقیماً و بی واسطه با هایدگر مواجهه نداشته است و یک چنین مواجهه مستقیمی در آن شرایط اجتماعی و در آن افق تاریخی از اساس امکان پذیر نبوده است. من در پژوهش «هایدگر در ایران»، دلایل تاریخی خود را در این خصوص به نحو مبسوط آورده ام؛ یعنی با تحلیل مقالات دوره جوانی فریدید نشان داده ام که منابع فکری او، عمدتاً منابع و آثار فرانسوی زبان بوده است.

همچنین رویکردهایی که در مقاله اش وجود دارد، نشان می دهد تنها کسی که می توانسته است باعث شده باشد تفکر هایدگر، آن هم در افق تفسیری دینی و معنوی وارد عالم فریدید شده باشد، اولاً باید زبانش فرانسه بوده باشد (زیرا منابع مقالات فریدید جوان عمدتاً به زبان فرانسه بوده اند)؛ ثانیاً باید با حکمت اسلامی آشنا بوده باشد (آن چنان که مضمون مقالات نشان می دهند).

البته در آن دوره کسان دیگری نیز، غیر از کربن، با چنین ویژگی هایی وجود داشتند، کسانی چون لویی ماسینیون، امیل برتیه و اتین ژیلسون که هم زبان شان فرانسه بود و هم با فلسفه اسلامی آشنایی داشتند، اما هیچ کدام وصف سوم، یعنی هایدگرشناس بودن را نداشتند مگر هانری کربن. به اعتقاد من فریدید به واسطه کربن است که هم با هایدگر آشنا می شود و هم تحت تأثیر این پروژه قرار می گیرد که هایدگر را در افق حکمت ایرانی - اسلامی تفسیر کند. در واقع فریدید همان پروژه ای را دنبال کرد که کربن می خواست انجام دهد و کربن در کتاب از هایدگر تا سهروردی، صراحتاً این مسیر فکری و پروژه خودش را اعلام کرده، شرح می دهد لذا پاسخ بنده به این پرسش که آیا می توان توجه فریدید به هایدگر را واقعاً حاصل و نتیجه فضای به اصطلاح فیلولوژمنی ایرانیان در دهه های بیست هجری شمسی دانست، به طور قاطع منفی است.

من کلیه آثار جوانی فریدید و بسیاری از منابع تاریخی مربوط به زندگی فریدید در آن دوره را - مثل نامه هایی که فریدید به خاطر گرفتاری های مالی اش به کریم سنجابی به عنوان وزیر علوم وقت نوشته یا نامه هایی که صادق هدایت به دیگر دوستانش نوشته و در آنها ذکری از فریدید کرده است مطالعه کرده ام اما در هیچ کدام از این آثار و منابع تاریخی هیچ گونه احساس و هیچ گونه نشانه و دلالتی مبنی بر فیلولوژمن بودن فریدید نیافته ام.

|| در همین دوره تاریخی مورد بحث، منوچهر بزرگمهر نیز مقاله هایی در مجله سخن منتشر می کند که در آنها گرایش به فلسفه تحلیلی مشاهده می شود. آیا می توان این دو نحوه نگارش، یعنی نگاه فریدید و نگاه مرحوم بزرگمهر، را که تقریباً همزمان در نشریه سخن چاپ می شوند، سرآغاز رویارویی معاندان و منادیان تجدد در قلمرو فلسفه در ایران دانست؟

در پرسش شما ابهامات بسیاری وجود دارد. اولاً، خود مخالفان تجدد گروه های مختلفی را تشکیل می دهند. از همان نخستین مواجهه های ما ایرانیان با تمدن جدید غرب، عده ای مثل تقی زاده شیفته این تمدن و فرهنگ آن شدند. در واقع این ها نخستین شخصیت هایی بودند که به تجدد گرایش نشان دادند. در همان هنگام جریانهای سنتی به شدت شروع به مقاومت کردند. لذا نخستین نمود و ظهور برخورد های متجددان و تجددخواهان با مخالفان تجدد را در برهه تاریخی ای بیش از یک قرن قبل از دوران زندگی فریدید جوان باید جست وجو کرد.

سپس عده ای همچون سید جمال الدین اسدآبادی یک راه بینایی در پیش گرفتند. این گروه سوم می خواستند هم نیکان مثبت تجدد را اخذ کنند و هم به اصلاح گری در حوزه اسلام بپردازند لذا مواجهه تجددخواهان و مخالفان تجدد - با همه طیف های گوناگون آن - مواجهه ای دیرینه تر از مواجهه مرحوم فریدید و مرحوم بزرگمهر بوده است؛ مگر این که منظور شما از این مواجهه مشخصاً در میان اصحاب فلسفه در جامعه ایران بوده باشد.

نکته دوم این است که، برخلاف آن چه در پرسش شما آمده است، صحیح نیست که فریدید را از زمره «معاندین غرب» برشماریم. ما می توانیم وی را - درست مثل خود هایدگر در زمره «تقادلان رادیکال غرب» برشماریم، اما حق نداریم او را معاند تمدن جدید غرب یا «غرب ستیز» بنامیم. نکته دیگری نیز در پرسش شما وجود دارد و آن فهمی است که از فلسفه در سؤال شما مستتر است. سؤال بنده از شما این است: ما چه فهمی از فلسفه داریم؟ یعنی آیا فلسفه عبارت است از آن دسته از اندیشه هایی که در زندگی واقعی و در گفتمان های سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ما به نحو آشکار و پنهان حضور دارد، یا فلسفه عبارت است از آنچه در دانشگاه ها تدریس شده یا در کتاب ها و نشریات فلسفی می آید؟ به بیان ساده تر، در خصوص این پرسش که «آیا اگر کسی چون مرحوم بزرگمهر در دهه های چهل و پنجاه هجری شمسی، در گروه فلسفه دانشگاه تهران تدریس می کرده است، در گفتمان فلسفی جامعه ایران نیز حضور داشته است یا نه؟» تأمل بیشتری باید کرد.

در اینجا نکات و پرسش های متعدد دیگری وجود دارد که نشان می دهد بحث مطرحه جنبه های گوناگون دیگری نیز دارد. لذا، به نظر می رسد به جای آن که اختلافات فکری فریدید و بزرگمهر را به شکل اختلاف میان تجدد ستیزان و تجددخواهان صورت بندی کنیم، بهتر است به این شکل قضیه را صورت بندی کنیم: «آیا می شود مواجهه بزرگمهر و فریدید را جزء نخستین مواجهه های فلسفه های تحلیلی و نوپوزیتیویستی با فلسفه های قاره ای دانست؟» این صورت بندی دیگری از مسأله ای است که شما خواهان بیان آن بودید.

اما باید توجه داشت پوزیتیویسم در واقع عصر روشنگری است. اندیشه روشنگرانه در ایران طرفداران بسیاری داشته و دارد. حتی در میان دینداران نیز کسانی تحت تأثیر نگاه پوزیتیویستی و سبانیستی بوده، خواهان مطابقت دادن احکام فقهی و اعتقادات کلامی با فرضیات و اکتشافات علمی بوده اند لذا پوزیتیویسم در ایران امری بسیار گسترده تر و دیرینه تر از آن بوده است که ریشه های تاریخی آن را در آثار مرحوم بزرگمهر یا آثار هر مترجم دیگری جست وجو کنیم. به هر تقدیر، صورت بندی موجود در پرسش شما، خیلی از دقایق و پیچیدگی های پدیده های اجتماعی تاریخی ما را مغفول می گذارد.

نکته دیگر این که، همان گونه که تویحاً نیز اشاره کردم، واقعاً روشن نیست تأثیر نوشته ها و اندیشه های مرحوم بزرگمهر در ایران چقدر بوده است. آیا اصلاً ما می توانیم برای مرحوم بزرگمهر، همچون مرحوم فریدید، در حد و قامت وافق تاریخی جامعه خودمان، شأن تفکر قائل شویم؟ آیا نباید ایشان را در سطح یک مترجم آثار فلسفی دانست، مثل خیلی از مترجم های دیگر که بر اساس گرایش های خودشان ترجمه می کرده و می کنند، لیکن خیلی به اصول و مبانی متون می کرده و می کنند واقف نبوده و نیستند؟ به تعبیر دیگر، بنده تردید دارم که مرحوم بزرگمهر به اصول و مبانی پوزیتیویسم آگاهی کامل داشته، از نتایج، لوازم و پیامدهای فلسفی آثار ترجمه شده اش کاملاً مطلع بوده باشد.

مرحوم بزرگمهر اگر کتابی درباره پوزیتیویسم ترجمه کرده، درباره فلسفه بارکلی هم کتاب ترجمه کرده است، با این وصف، اما آیا می توان وی را طرفدار ایده آلیسم بارکلی دانست؟ آیا وی واقعاً در ساحت و شأنی بوده که بتوانیم او را به لحاظ قدرت و اصالت تفکر با فریدید مقایسه کنیم، فریدیدی که گفتمانش دهه ها در جامعه ما حاکم بوده و کماکان حضوری زنده دارد؟ که گمان بنده، جایگاه و اهمیتی که فریدید در تاریخ تفکر معاصر ما دارد، به هیچ وجه با شأن و اهمیت مرحوم بزرگمهر قابل مقایسه نیست که بخواهیم این دو نفر را در تقابل هم قرار دهیم. ولی اگر بخواهیم ریشه های نزاع فلسفه های قاره ای و فلسفه های تحلیلی را جستجو کنیم و بخواهیم قصه فلسفه های پوزیتیویستی و تحلیلی را در ایران بنویسیم، شاید بشود در این تاریخ به ترجمه های مرحوم منوچهر بزرگمهر نیز اشاره ای کرد.

|| اندیشه فریدید در دهه های سی و چهل هجری شمسی تا حدود زیادی شکل گرفته بود. در آن دوره بستر تفکری آماده شده بود که بعدها شاگردان فریدید آن را شاخ و برگ دادند و خود او هم تکرارش کرد. از نظر شما که پژوهش های بسیاری بر روی فلسفه هایدگر انجام داده اید، قرائت فریدید از هایدگر یا آن گونه که خودش می گفت: «من در همسخنی با هایدگر هستم» - همسخنی فریدید با هایدگر چقدر با اندیشه هایدگری که شما می شناسید همخوانی دارد؟

- برای جواب دادن به این سؤال، بحث، وجوه بسیار متعددی به خود می گیرد. این جنبه های گوناگون بحث مثل کلاف سردرگمی است که با صبوری، آرامش و حوصله باید آنها را از هم باز کرد. اما اگر بخواهیم در اینجا خطوطی بسیار کلی و اجمالی برای بحث از ارزش و اعتبار تفسیر فریدید از هایدگر ارائه دهیم باید به چند نکته اساسی اشاره کنیم:

نکته اول این است که مسئولیت تفسیر فریدید از هایدگر را نباید مستقیماً به شخص خود فریدید، بلکه به هانری کربن باید بازگرداند. در واقع فریدید بسیار تحت تأثیر کربن بوده است و این کربن است که می گوشتد هایدگر را در افق تفکر و حکمت شرقی تفسیر کند. لذا مخالفان با این تفسیر باید هر چه فریاد دارند، بر سر کربن بزنند و نه شخص فریدید. اگر در مورد تفسیر دینی و معنوی از هایدگر، آن هم در افق حکمت ایرانی - اسلامی، نزاعی هست، این نزاع در وهله نخست با کربن است و نه با فریدید. نکته دوم این است که کربن یک آدم معمولی نبود. زندگی اش بیشتر به یک افسانه شبیه است. شاید کمتر شخصیتی در طول تاریخ بوده باشد که چنین توفیقی پیدا کرده و در طول حیاتش چنین بخت با او یار بوده که پای درس شخصیت های بسیار بزرگ و متنوعی نشسته باشد. در واقع کربن اکثر بزرگان عرصه تفکر در دوران خودش، مثل اتین ژیلسون، استاد برجسته تاریخ فلسفه قرون وسطی، امیل برتیه، استاد برجسته فلسفه فلوطین و اوپانیسادهای هندی ها، لویی ماسینیون، اسلام شناس و شیعه شناس

هوسرل در کتاب پدیدارشناسی استعلایی و بحران علوم اروپایی به بحران نیهیلیسم پاسخ دهد. همان گونه که هوسرل به درستی اشاره می کند بحران غرب و بحران علوم جدید، بحرانی اخلاقی، اعتقادی یا اجتماعی نیست، بلکه بحرانی متافیزیکی است. هوسرل به نیهیلیستیک بودن علوم جدید اشاره داشته، خواهان یافتن بنیادی برای معرفت بشری است.

هایدگر نیز، به تبع استاد خود، هوسرل، خواهان گذر از نیهیلیسم است و به همین دلیل کل سنت متافیزیک غربی و حدوث و ظهور این سنت، مراحل بسط و منازل گوناگون اش را مورد تأمل قرار می دهد. هایدگر خواهان رسیدن به نحوه تفکری است که آن را «تفکر نه دیگر مابعدالطبیعی می نامد. حال، اگر این دو ویژگی اساسی یعنی تلاش برای گذر از نیهیلیسم از یکسو و کوشش به منظور گسست از متافیزیک، و رسیدن به نحوه ای از تفکری که دیگر متافیزیکی نباشد از سوی دیگر را کنار هم بگذاریم، خطوط گرایش های دینی و معنوی بسیار نیرومندی در اندیشه هایدگر نمایان می شود.

توجه داشته باشید نقطه عزیمت تفکر هایدگر الهیات بود. او در نوجوانی و عنوان جوانی طلبه مدارس دینی بوده که برای پاسخ گویی به پرسش های تئولوژیک و الهیاتی پا به قلمرو فلسفه گذارده بود. لیکن، به تدریج از الهیات فاصله گرفت و به پدیدارشناسی، و سپس از پدیدارشناسی به آن چه خودش «تفکر» می نامد، نزدیک شد. به اعتقاد من اگر دغدغه دینی و معنوی و صد البته نه دغدغه تئولوژیک — و دغدغه کی یرکه گوری اندیشه های هایدگر را از تفکر وی بگیریم، چیزی جز یک جسد مرده و بی روح از آن باقی نمی ماند. اساساً گرایش غیر تئولوژیک هایدگر را در سیاق تمایز میان «متافیزیک» و «ایمان» کی یرکه گوری و نه در سیاق گرایش ضد سنت عقل روشنگرانه عصر روشنگری باید فهم و تفسیر کرد.

«وجود» در تفکر هایدگر چیست؟ آیا وجود همان ماده یا امر فیزیکی است؟ یا آیا وجود همان طبیعتی است که رومانتیست ها یا ناتورالیست ها از آن سخن می گویند؟ این وجودی که هایدگر نحوه هستی انسان یا دازاین را در نسبت با آن فهم و تفسیر می کند، چیست؟ این وجودی که هایدگر تفکر را در نسبت با آن معنی می کند و معتقد است تفکر چیزی جز ماوا گزین در تقدیر وجود نیست، چیست؟ و او چرا بر رابطه میان «تفکر» و «شکر کردن» تأکید می ورزد؟ موضوع و متعلق این شکرگزاری چیست؟ ادله تاریخی، متن شناسانه (فیلولوژیک) و تفسیری بسیاری در آثار هایدگر وجود دارند که تفسیر معنوی از هایدگر و صد البته نه تفسیر تئولوژیک — امکان پذیر می کنند. به اعتقاد اینجانب، هایدگر سکولار به هیچ وجه هایدگر واقعی و هایدگر آکادمیک نیست.

سارتر در نوشته خودش، «گزیستانسیالیسم همان اومانیزم است»، می گوید فیلسوفان اگزیستانسیالیست دو دسته هستند: فیلسوفان خداگرا، مثل کی یرکه گور و گابریل مارسل و اگزیستانسیالیست های بی خدا و ملحد؛ مثل خودم، یعنی خود سارتر و آقای مارتین هایدگر. اما در کتاب نامه در باب اومانیزم، هایدگر، بی آن که نامی از ژان پل سارتر آورد، به وی پاسخ داده اظهار می دارد کسانی که فلسفه او را نسبت به مسأله خدا بی اعتنا می دانند، در واقع هیچ درکی از فلسفه او نداشته اند.

نکته قابل توجه دیگر در ارتباط با سؤال شما از ارزش و اعتبار تفسیر فریدد از هایدگر در افق حکمت ایرانی اسلامی این است که اساساً عکس العملی که نسبت به فریدد و نحوه تفسیر او از هایدگر وجود دارد تا آنجا که برخی این تفسیر را بسیار خشن، تحمیلی و حتی گزافی و من عندی تلقی کرده اند — از این جهت است که این گروه از منتقدان با زبان و ادبیات فریدد مخالف بوده، لیکن این نقد و مخالفت را به حوزه تفسیر او از هایدگر نیز کشانده اند. به بیان ساده تر، زبان فریدد تا حدودی وجه تئولوژیک پیدا کرده، به همین جهت نیز عده ای نحوه تفسیر او را زیر سؤال برده اند اما



اما افلاطون کیست؟ آیا باید ارسطوی واضح منطق با آن راسیونالیسم خشک و تفکر منطق محورش را ادامه تفکر افلاطون بدانیم یا باید فلوطین، بنیان گذار مکتب نوافلاطونی، با آن شور و شوق عرفانی و تفکر شبه دینی اش، و وارث حقیقی سنت تفکر افلاطونی برشماریم؟

پاسخ این است: هم ارسطو و هم فلوطین هر دو شاگردان افلاطون بوده اند. لیکن، هر یک امکانی از امکانات مستتر در دل تفکر افلاطونی را بیرون کشیده و بدان بسط تاریخی داده اند. شما نمی توانید از کانت به نحو مطلق سخن بگویید؛ چرا که ما نه از «کانت» بلکه از «کانت ها» باید سخن بگوییم.

مسأله این است که کدام یک از کانت ها کانت واقعی و حقیقی است؟ کانتی که پوزیتیویست ها عرضه می کنند؟ کانتی که نئوپوزیتیویست های حلقه وین ارائه می دهند؟ کانتی که چهره ای چون شوپنهاور می فهمد؟ کانتی که یاسپرس می فهمد؟ کانتی که مکتب یادن یا مکتب ماربورگ عرضه می کنند؟ یا کانتی که هایدگر بر اساس تفسیر اوتولوژیک خودش و برخلاف تمام تفسیرهای اپیستمولوژیک رایج از کتاب نقد عقل محض ارائه می دهد؟ وقتی نیچه از «مرگ خدا» سخن می گوید، مقصود منظور نظر وی چیست؟ آیا آموزه «مرگ خدا» نیچه استقبال شورمندان وی از مرگ خداست یا حکایت گر فریاد حزن آلود اوست از این مرگ؟

ما می توانیم نیچه را تحت تأثیر جهان بینی روشنگرانه تفسیر کنیم و می توانیم او را به عنوان کسی ببینیم که درمندان از مرگ خدا صحبت می کند و گویی نحوه دیگری از مواجهه با هستی و ظهور معنای تازه ای از معنای الوهیت را انتظار می کشد. هر دو امکان در دل اندیشه نیچه وجود دارد. باز هم برای مثال، کدام تفسیر از هگل، بیان گر فلسفه واقعی هگل است؟ تفسیر هگلیان راست یا تفسیر هگلیان چپ؟ هم تفسیر شورمندان هگلیان راست از هگل برای تأیید مسیحیت و هم تفسیر شورمندان هگلیان چپ از هگل برای تبدیل مونیسم هگلی به ناتورالیسم هر دو بیان گر امکانات گوناگون و حتی متعارضی هستند که در دل تفکر هگل وجود داشته و دارد.

بنابراین، وقتی از هایدگر صحبت می کنیم، مفسران می توانند امکانات متعددی را از دل تفکر هایدگر بیرون بکشند. ما نه یک هایدگر بلکه «هایدگرها» داریم. این نکته به منزله حقیقتی هرمنوتیکی در مورد همه فیلسوفان و متفکران از جمله در مورد هایدگر نیز صادق است.

اما به اعتقاد اینجانب، اگر بخواهیم به تفکر هایدگر، که همچون اقیانوس عظیمی است، نزدیک شده، آنرا ملموس و قابل فهم کنیم، باید به این نکته توجه داشته باشیم که روح اصلی این تفکر پاسخ به مهم ترین بحران تفکر در غرب، یعنی بحران نیهیلیسم است؛ بحرانی که نیچه به درستی آن را تشخیص داد. هایدگر خواهان است مثل

مشهور فرانسوی، ژوزف باروزی و ژان باروزی، دو برادری که استاد های برجسته تاریخ ادیان و الهیات پروتستان بودند، رودلف اتو و نیکلای بوتسمان، کارل بارت، کارل لویب و هامان، ارنست کاسیرر و سپس هایدگر و کارل یاسپرس و بسیاری از شخصیت ها و اندیشمندان دیگری را که هر یک در حوزه های کاری خویش، مثل فلسفه دین، مطالعات شرقی، هرمنوتیک، تفسیر متون مقدس، هگل شناسی، پدیدارشناسی و... اساتیدی بسیار برجسته بودند، ملاقات کرده بود و از هر یک از آنان توشه ها برگرفته بود.

وی حتی با خود هایدگر نیز همنشین بود. در واقع بخت با او بسیار یار بود که توانست عصاره تفکر غربی در روزگار خودش را به واسطه دوستی، آشنایی و هم نشینی با بسیاری از بزرگان عالم اندیشه و تفکر معاصر خویش هضم و جذب نماید. همچنین، توفیق بسیار یارش بود که توانست مدتی در ترکیه و مدت زیادی (حدود سی سال) در ایران زندگی کند و از این هگذر مستقیماً با منابع فکری و حکمی ایرانی و اسلامی آشنا و مانوس شود. بنابراین، کربن فردی عوام یا با دانشی بسیار محدود یا فردی دارای گرایشات قومی و تئولوژیک نبود که خواسته باشد بر اساس عقده ها یا عقب افتادگی های تاریخی یا نوعی غرب شناسی وارونه به تفسیر هایدگر در افق حکمت و تفکر ایرانی اسلامی بپردازد.

وی فردی بود که از دل سنت تفکر غربی بیرون آمده بود. کربن را حتی نباید یک مستشرق در معنا و مفهوم رایج کلمه دانست که تحت تأثیر علائق و تعلقات رشته تخصصی اش کوشیده است تا هایدگر را با سنت های حکمی و معنوی شرقی پیوند دهد. کربن نه یک مستشرق بلکه یک فیلسوف و متفکر بود لذا بسیاری از اتهاماتی که ممکن است به فریدد زده شود، به هیچ وجه به کربن نمی تواند وارد شود. کربن خود غربی است و از بطن فرهنگ و سنت متافیزیک غربی برخاسته و این اوست که خوانشی دینی و معنوی از هایدگر در افق تفکر شرقی ارائه می دهد.

اما صرف نظر از این نکته تاریخی، به نکته ای هرمنوتیکی باید توجه داشت: آشنایان با تاریخ تفکر، به خوبی با این حقیقت آشنایند که هر متفکری در دل تفکرش امکانات بسیار متعددی را داشته و می پروراند. این امکانات گاه ممکن است با یکدیگر متعارض و متضاد و حتی متناقض باشند. شما فیلسوف بزرگی چون افلاطون را که بنیان گذار متافیزیک نیز است، در نظر بگیرید. اما به راستی، کدام افلاطون، یعنی کدام تفسیر از افلاطون واقعی است؟ آیا وی را باید فیلسوفی الهی بدانیم آن چنان که در عالم اسلام تلقی می کردند، یا فیلسوفی سیاسی، آن گونه که در عالم غرب تلقی می کرده و می کنند؟

تمام تاریخ فلسفه به قول و ایتهد پانوشتی است بر افلاطون.

روشنفکران و اهل نظر حق ندارند همچون عوام صرفاً در سطح الفاظ و واژگان بمانند و به روح کلمات رسوخ نکنند. لیکن همان طور که اشاره کردم، مسئول اصلی تفسیر تفکر هایدگر در افق حکمت ایرانی اسلامی هانری کربن است و نه فریدید. کربن در تفسیر دینی و معنوی از هایدگر تنها نیست. جان مک کواری و خیلی از الهی‌دان‌های غربی مثل تیلیش و بولتمان می‌کوشند از تفکر هایدگر و از مفاهیم اساسی انتولوژییک و آگریستانسلی وجود و زمان برای الهیات و کلام مسیحی و نیز در تفسیر متنی مقدس مدد گیرند. این‌ها همه شواهدی است که کاملاً نشان می‌دهد هر گونه تفسیر غیرمعنوی از هایدگر، عدم درک صحیح از تفکر این متفکر بزرگ دوران ماست که به اعتقاد بسیاری طرح اصلی و سترگ وی ایجاد یک رنسانس دینی در جهان بالذات سکولار کنونی است.

متأسفانه نزاع بر سر تفسیر هایدگر در جامعه ما بیشتر به دلایل سیاسی و ایدئولوژییک است. به بیان ساده تر، به دلیل مسایل تاریخی بعد از انقلاب ایران، کسانی که با وضعیت سیاسی و اجتماعی دوران کنونی کشورمان مخالفاند، هم سویی‌های لایتجسبکی میان اندیشه‌های فریدید و نظام سیاسی کنونی ایران برقرار کرده، سپس کوشیده‌اند از طریق نقد فریدید و هایدگر و انتقاد به هر گونه تفسیر دینی و معنوی از هایدگر، به مبارزه ای سیاسی و ایدئولوژییک با نظام سیاسی موجود ایران بپردازند.

اگر چه ظاهراً شاید بتوان قرائنی برای هم سویی‌های میان اندیشه فریدید و وضعیت سیاسی و اجتماعی دوران بعد از انقلاب پیدا کرد لیکن، اصالتاً و به لحاظ مبانی حکمی و متافیزیکی، پیوندی میان آنها وجود ندارد. برخی فکر می‌کنند هر نوع دفاع از نگرش معنوی، آب به آسباب وضع موجود ریختن و دفاع از حاکمیت سیاسی است؛ لذا به خاطر خشم و عصبیت که نسبت به وضع موجود وجود دارند با تفکر معنوی از اساس مخالف اند.

این پرسش که آیا جهان را باید دینی و معنوی فهمید، یا تحت تأثیر و سیطره جهان‌بینی عصر روشنگری جهان را باید سکولار و ماتریالیستی تفسیر کرد، بحثی کاملاً فلسفی و متافیزیکی است و ما نباید بر اساس مواضع سیاسی و ایدئولوژییک خود به این پرسش پاسخ گوئیم. وضعیت سیاسی کنونی ما عمری کم تر از چهار دهه دارد، اما مگر تاریخ و فرهنگ بشر به همین چند دهه محدود می‌شود؟ بشر در زندگی خود روی این کره خاکی چند هزار سال است با دغدغه فهم و تفسیر این جهان مواجه بوده است لذا، نزاع میان هایدگر آکادمیک و هایدگر فریدیدی، یا هایدگر سکولار و هایدگر معنوی، در ایران از اساس بحثی سیاسی و ایدئولوژییک بوده، فاقد ارزش و اصالتی فلسفی و حقیقت جویانه است، هر چند که نقابی فلسفی و آکادمیک بر چهره خود زده است. به اعتقاد من هایدگر سکولار و غیرمعنوی، بسیار بیشتر از هایدگر به اصطلاح دینی، عرفانی و تئولوژییک فریدید، از هایدگر حقیقی و آکادمیک فاصله دارد. نکته حائز اهمیت دیگر در این بحث این است که مخالفان تفسیر دینی و معنوی از هایدگر همواره بر مخالفت این متفکر آلمانی با «تئولوژی» و طرح «تخریب تئولوژی» وی، که دیوار به دیوار طرح ساختار شکنی و نقد رادیکال متافیزییک در اندیشه اوست، دست می‌گذارند. اما این گروه به هیچ وجه توجه ندارند که مخالفت هایدگر با تئولوژی و سیستم‌های نظری تئولوژییک — که در هر دو وجه، یعنی هم در «مخالفت با تئولوژی و هم در «مخالفت با سیستم سازی‌های نظری»، متأثر از کی یرکه گور است. — به هیچ وجه به معنای مخالفت با تفسیری دینی و معنوی از جهان نیست، همان گونه که آنتی تئولوژییک و آنتی سیستم بودن کی یرکه گور به معنای مخالفت با فهم دینی و معنوی از جهان نبود.

این امکان در برابر تفکر وجود دارد که فرد به هیچ یک از نظام‌های تئولوژییک اعتقادی نداشته باشد، یعنی خود را نه مسیحی، نه یهودی، و... نه قائل به هیچ یک از نظام‌های کلامی تومیستی، کاتولیک، پروتستان، و... بداند، و در همان

حال به تفسیری ماتریالیستی، ناتوریستی، فیزیکیالیستی و سکولار از جهان نیز تن ندهد.

در واقع، به هیچ وجه ضرورت ندارد که فرد جهان را حتماً در چارچوب یک نظام اعتقادی تئولوژییک بفهمد و بکوشد تمام جهان، انسان، تاریخ و سراسر قصه زندگی وی بر این کره خاک را از دریچه تنگ یک نظام تئولوژییک خاص ببیند. اما، از سوی دیگر، به هیچ وجه نیز ضرورت ندارد که مخالفت فرد با نظام‌ها، اندیشه‌ها و رویکردهای تئولوژییک، به معنای مخالفت او با هر گونه تفسیر دینی و معنوی از جهان باشد.

آری! تفکر هایدگر تئولوژییک نیست. وی خواهان تخریب تئولوژی و گسست از تفکر تئولوژییک است. این سخن کاملاً درست است، اما «تئولوژییک بودن تفکر» یک چیز است و «تفسیر معنوی» داشتن از جهان امری دیگر. از قضا این سخن از تفکر غیر تئولوژییک — غیر سکولار دقیقاً همان راهی است که بشر دارد به سمت آن سیر می‌کند. بشر روزگار ما در واقع به همه نظام‌های متافیزیکی و تئولوژییک بدبین و بی اعتماد شده است. دیگر امروز، در روزگار ما، متفکر بزرگی را نمی‌شناسیم که بکوشد از صرف دریچه نظام اسپینوزایی، کانتی، هگلکی، و... یا از منظر صرف کلام مسیحی، کلام یهودی یا کلام اسلامی جهان را بنگرد.

روزگار ما، دوران فروپاشی همه نظام‌های متافیزیکی و همه سیستم‌های تئولوژییک است. یعنی دیگر کسی نمی‌گوید من اسپینوزایی‌ام، دکارتی‌ام، کانتی‌ام، هگلکی‌ام یا مارکسی‌ام. همه این نظام‌ها به نحوی نارسایی‌های خودشان را در تفسیر جهان نشان داده‌اند. شاید در پس این فروپاشی چیزی خودش را آشکار کند. اما چیزی که هست، بشر، دیگر به آن نظام‌های تئولوژییک باز نخواهد گشت. دوران این نظام‌های تئولوژییک به سر آمده است البته تئولوژی به منزله بخشی از فرهنگ مردم یا به عنوان یک ابزار در دست سیاست مدارها در بازی قدرت به وجود خویش ادامه خواهد داد، لیکن آن چه جامعه بشری و اندیشه و جان آدمیان را رهبری می‌کند، دیگر تئولوژی نیست.

در روزگار ما تئولوژی، هر چند ممکن است نقطه عزیمت ما در تفکر بوده باشد و نقطه عزیمت بی تردید در حرکت و غایت حرکت نقش خواهد داشت لیکن جان هیچ کدام از ما را گرم نکرده و نخواهد کرد. در روزگار کنونی حتی آنهایی که مؤمن به نظام‌های تئولوژییک‌اند، زندگی واقعی‌شان بر اساس و حول محور ارزش‌های دیگری چرخ می‌زند. تئولوژی در روزگار ما در واقع بخشی از فرهنگ و نقاب و حجابی بر واقعیت هاست. درست همان گونه که مراسم، شعائر و سنت‌هایی چون چهارشنبه‌سوری، جشن مهرگان یا دید و بازدید نوروز در زندگی ما حضور زنده ای همچون روزگاران پیشین نداشته، کم و بیش به مراسم مرده و بی روحی تبدیل شده‌اند. پیکر مرده و فرسوده نظام‌های تئولوژییک وجود دارند، لیک روح خود را از دست داده‌اند.

|| آقای دکتر عبدالکریمی! اشاره‌ای به تأثیر هانری کربن بر فریدید داشتید. قضاوت فریدید در مورد کربن چگونه بود؟ به نظر می‌رسد که فریدید، کربن را فردی اسیر متافیزییک و گرفتار در همان ساحت غرب‌زدگی می‌دید و حتی او را فراماسون می‌خواند. این حملات فریدید به کربن را چگونه توجیه می‌کنید؟

در کتاب هایدگر در ایران درباره این موضوع به نحوی مبسوط بحث کرده‌ام. تفسیر دینی و معنوی کربن از تفکر هایدگر به لحاظ فلسفی بر عناصری چون «هرمونیک حضور»، «گذر از نیهیلیسم»، «نقد متافیزییک»، «گذر از هیستوریسیسم» و «تکیه بر فراتاریخ» مبتنی است. این عناصر فلسفی، درس‌هایی است که خود کربن از هایدگر گرفته و به این اتخاذ‌اذهان دارد. همه این عناصر نیز گاه به گاه با تعبیر مثل گذر از نیهیلیسم و گذر از متافیزییک و گاه با تعبیر خاص خود فریدید مثل زمان باقی در برابر زمان فانی — در اندیشه فریدید وجود دارند لذا وقتی یک پژوهش

گر بی طرف و اهل فلسفه همه عناصر اصلی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی کربن و فریدید را مدون می‌سازد و با یکدیگر مقایسه می‌کند درمی‌یابد که در فریدید حتی یک بصیرت فلسفی اصیل و بنیادین وجود ندارد که وی را از کربن متمایز سازد.

هر بصیرت فلسفی ای که در کربن هست، در فریدید نیز هست. این حکم نه فقط در خصوص بصیرت‌های کلی و بنیادین حکمی و فلسفی فریدید، حتی در مورد بسیاری از بحث‌های جزئی، مثل تکیه بر مفهوم مهدویت شیعی در اندیشه فریدید نیز صادق است. برای نمونه، توجه فریدید به اندیشه‌های مهد عتیق همچون اندیشه‌های بودایی و هندی یا زرتشتی و تأویل پدیدارشناسانه از آنها را می‌توان حاصل تأثیرپذیری وی از مواجهه تأویلی کربن با این سنت‌های تاریخی شرقی دانست.

همچنین، تأکید فریدید بر مهدویت شیعی و مسأله ظهور موعود نیز، به خوبی تأثیرپذیری او را از کربن نشان می‌دهد. فهم فریدید از مهدویت شیعی به هیچ وجه محدود به باورهای تئولوژییک رایج نبوده، بلکه آن را باید در سیاق تفکر کربن و پیوندی که این متفکر فرانسوی میان هرمنوتیک حضور (تفکر حضوری)، اعتقاد به عالم مثال و اعتقاد شیعی مهدویت به وجود می‌آورد فهم کرد. در تلقی فریدید از مفهوم مهدویت، ما نباید از تلقی کربن و تأکید وی بر تصویری که سهروردی نسبت به معنی خلافت الهی، به عنوان امری متحقق در اکوان مختلف، دارد، خالی از ذهن باشیم. باید توجه داشت این کربن است که به تبعیت از تفکر معنوی در ایران باستان و استمرار آن در اندیشه‌های سهروردی، بر امریت روحانی امام مخفی در تفکر ایرانی توجه می‌دهد.

اما، در فریدید، علی‌رغم تأثیرپذیری اش از کربن در توجه و تأکیدش بر مسأله مهدویت به منزله یک عنصر اساسی در تفکر معنوی ایرانی، از تفسیرهای پدیدارشناختی کربن در باب مهدویت و مفهوم خلافت الهی هیچ خبری نیست و اعتقاد به مهدویت صرفاً در سطح یک اظهار عقیده و باور تئولوژییک تنزل می‌یابد. این در حالی است که در آثار کربن ما با تحلیل‌های پدیدارشناختی بسیار زیادی در ارتباط با اعتقاد به امام دوازدهم شیعیان مواجه می‌شویم. حتی فریدید آنجا که می‌گوید «من با هایدگر... هم سخنان ولی یک سخن... نیستم» به پشتوانه اندیشه کربن است. در آثار فریدید، علی‌رغم آنکه بارها تکرار شده است وی با هایدگر «یک سخن» نیست، اما به هیچ وجه روشن نیست که در کدام منازل و مواقف، مسیر تفکر وی از هایدگر جدا می‌شود در حالی که کربن صراحتاً هم درس‌هایی را که از هایدگر آموخته است روشن می‌سازد و هم مواردی را که در آنها دیدگاه‌هایش از هایدگر متمایز می‌گردند. کربن صراحتاً اظهار می‌دارد «به کارگرفتن کلید هرمنوتیک هایدگر ما را ملزم به پیروی از جهان‌بینی وی نمی‌کند» و «با... کلید هرمنوتیک، نمی‌توان تمامی قفل‌هایی را که مانع انکشاف باطن یا پرده‌برداری از پنهان هستند، باز کرد».

کربن آشکارا بیان می‌کند: «تحت تأثیر روش تحلیلی هایدگری، از برنامه پیش‌بینی نشده او گام را فراتر گذاشته و اهداف و سطوح هرمنوتیکی دیگری را دنبال» کرده است. کربن، همچنین، اگر چه تفسیر سکولار از هایدگر را به هیچ وجه نمی‌پذیرد لیکن، از نظر وی میان «وجود» هایدگر با «ساحت قدس»، که در حکمت و عرفان شرقی دیده می‌شود، فاصله وجود دارد و رابطه‌ای را که میان وجود و موجود وجود دارد، نمی‌توان معادل رابطه بین ندیای اولی و جهان سفلی قرار داد و از طریق تفکر هایدگر ما نمی‌توانیم به تروتینون، «هرمنوتیک هایدگری الهیات فاقد تجلی الهی است».

همچنین، از نظر کربن، هایدگر حضور آدمی در این جهان را صرف حضور به منزله در جهان بودن تجربه می‌کند، این در حالی است که در حکمت و عرفان ایرانی اسلامی

سنت یهود هستند و اصلاً سنت دینی در معنای ابراهیمی اش، یعنی سنت یهودی.

بصیرت های اساسی و بنیادین این سنت، مثل توجه به مسأله الوهیت، توحید، قبول به وجود مراتب گوناگون وجودشناختی (عالم غیب و عالم شهادت)، اعتقاد به وجود مراتب گوناگون معرفت شناختی (معرفت ربانی، قلبی و حضوری در قیاس با معرفت متداول، عقلی و حصولی) و نحوه تلقی انسان به منزله موجودی گشوده به عالم قدس و اعتقاد به این که انسان، همچون موسی، می تواند به مقام کلیم الهی برسد، همه از عناصر بنیادین تفکر فرید است. پس چطور می توان گفت که فرید مخالف روح یهودی بوده است؟

با همه متفکران از جمله با فرید باید اندکی مهرورزانه برخورد کرد و باید با ادبیات آنان مانوس شد. اگر فرید گاه با تعابیری تند و خشن از یهودیت یاد می کند، مرادش از یهودیت، یعنی قشری بودن، یعنی پوسته دین را گرفتن و تفکر معنوی را که روح دین است، از دست دادن، بسیاری از ما — از جمله بسیاری از نقادان خود فرید و حتی آثانی که او را به یهودی ستیزی متهم می کنند به یک معنا «یهودی ستیز» هستیم؛ به این معنا که با قسریت دینی مخالفیم.

آنجا نیز که فرید از فراماسونی و فراماسونی ها سخن می گوید مرادش کسانی هستند که جهان بینی و ارزش های عصر روشنگری را آگاهانه یا ناآگاهانه به نحوی غیرانتقادی پذیرفته اند. وقتی می گوید پوپر یا کانت فراماسون است، منظورش این نیست که آنها جزء فرقه فراماسون بوده اند، بلکه مرادش این بوده است که کانت و پوپر جهان بینی و ارزش های عصر روشنگری را مطلق کرده، آنها را به نحوی غیرانتقادی پذیرفته اند. وقتی نیز می گوید فلانی یهودی است، منظورش این است که قشری و سطحی است.

|| پس چرا وی از این واژگان استفاده می کند؟ این واژگان و تعابیر هر کدام ارزش معینی دارند. مثلاً بار ارزشی «یهودی» یا «قسری» متفاوت است؛ دومی منفی است ولی اولی این گونه نیست.

شمس تبریزی می گفت: «زبانی دیگر باید». متفکر کسی است که از زبان عادی و متداول، که زبان عادت، تقلید و بی فکری است اجتناب کرده، به خلق زبان تازه ای نایل شود تا جامعه و مخاطب خود را به تفکر و تأمل وا دارد. حال، گاه متفکر در این امر موفق است و گاه نیست. فرید نیز در خلق زبان، ادبیات و اصطلاحات شناسی خاص خودش، مثل جعل مفاهیمی چون غرب زدگی، خودآگاهی و دل آگاهی، منازل و مواضع تاریخی، حوالت تاریخی، پدیدارشناسی و... موفق بوده است و گاه مفاهیم و اصطلاحات او، حتی از جانب شاگردان و شیفتگانش مورد استقبال واقع نشده اند مثل کاربرد همین اوصاف یهودی، فراماسونی و غیره.

اما نکته ای که به ما مربوط می شود و بسیار نیز اساسی و حیاتی است این است که ما، در مقام جست جوگران فکر و اندیشه حق نداریم اندیشه ها و بصیرت های بنیادین یک متفکر را به جهت کاربرد نامناسبش از برخی واژگان و اصطلاحات نادیده بگیریم.

|| اگر کتاب «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان» را، که به کوشش مرحوم مددپور گردآوری شده است، سخنان فرید بدانیم، در آنجا فرید صراحتاً می گوید که یهود قومی است بی وطن و چون بی وطن است، در واقع ملتی میان خاک و آسمان است. سخنی که البته ظننن هایدگری نیز دارد. به همین دلیل است که از نظر فرید یهود زراعت نمی کند و تکنولوژی از دل تفکر یهودی بیرون می آید. در آن کتاب فرید صراحتاً به قوم یهود و بی وطنی این قوم اشاره می کند. آیا به نظر شما باید این گونه سخنان وی را تأویل کرد؟

بنده با اینکه این کتاب را یکی، دو بار خواندم، نمی دانم

دیگر. ما کدام بصیرت بنیادین فلسفی را در فرید می یابیم که در کربن وجود نداشته باشد؟ لذا، به اعتقاد من در فرید هیچ بصیرت بنیادین فلسفی را نمی توان یافت که مسیر تفکر او را از کربن جدا کرده باشد، مگر نقد رادیکال و بنیادین فرید از متافیزیک، که آن نیز تحت تأثیر هایدگر است، البته زبان فرید متفاوت است. لیکن بحث بر سر زبان و تعابیر نیست، بلکه سخن در خصوص بصیرت های حکمی و متافیزیکی است.

درست است که خیلی از تعاریفی که وی از نسخ و فسح و مسخ ارائه می دهد، در کربن دیده نمی شوند. اما این ها هیچ یک تعیین کننده چارچوب های اصلی تفکر فلسفی نیستند. اما، باید توجه داشت نقد اخلاقی اینجانب به فرید در خصوص نحوه مواجهه اش با کربن، به هیچ وجه از ارزش های فرید و نقش و جایگاه او در تاریخ تفکر معاصر ما نمی کاهد. درست است که او به شدت تحت تأثیر کربن بود، اما این او و فقط او بود که زودتر از هر کس دیگری، حدود هفتاد سال پیش، توانست بصیرت های بنیادین هایدگر و کربن را، که تا روزگار کنونی نیز از سطح فرهنگ و تفکر رایج ما بسیار فاصله دارند، دریافته و آن را برای ما ایرانیان بومی و قابل فهم سازد.

|| برخی از شاگردان فرید، مشخصاً مرحوم عباس معارف، اعتقاد دارند تفکر یا اندیشه فرید سه رکن اساسی دارد: هایدگر، ابن عربی و ایتیمولوژی.

اگر بخواهیم به ابن عربی بپردازیم، تأثیر پذیری فرید از ابن عربی تا چه حد است؟ مثلاً آنجا که فرید از علم الاسماء یا ادوار گوناگون تاریخی بحث کرده، به تبع ابن عربی اظهار می دارد که هر دوره تاریخی مظهر ظهور اسمی از اسماء الهی است، آیا تأثیر پذیری فرید از ابن عربی در حد اخذ اصطلاحات و معادل سازی ها است یا این که آراء ابن عربی به طور بنیادین در اندیشه فرید حضور دارد؟

به نظر من تفکر ابن عربی در فرید حضوری جدی دارد، به خصوص آن دسته از بصیرت های بنیادین ابن عربی که با تفکر هایدگر نیز — یعنی مشخصاً با تفکر تاریخی هایدگر سازگاری دارد. در واقع، زبان ابن عربی و زبان هایدگر دو نظام زبانی مختلف است، ولی بصیرت های بنیادینی که در پس واژگان این دو نظام زبانی وجود دارند، مشترک است. هایدگر تاریخ را تاریخ وجود و تجلی حوالت های گوناگون وجود می داند و ابن عربی تاریخ را تاریخ ظهور اسماء گوناگون الهی تلقی می کند.

در واقع تعابیر آن دو متفاوت است، اما روح مطلب یکی است یعنی در هر دو متفکر، نوعی نگرش تاریخی وجود دارد و هر دو متفکر تاریخ را اومانستی و بشرمحورانه تفسیر نمی کنند اما مشکل اینجاست که در جامعه ما غالب کسانی که وارد بحث های فلسفی می شوند همواره در سطح واژگان و اصطلاحات باقی مانده، کم تر می توانند به روح حقیقی کلمات رسوخ کنند.

|| فرید متأثر از هایدگر آیا با فرد یهودی مشکل دارد؟ آیا می توان گفت وی نوعی گرایشاتی سمیتیسم داشته و با تاریخ و قوم یهود و روح یهودیت در ستیز بوده است؟

به هیچ وجه. این اتهامات به فرید، بسیار ناجوانمردانه است. مراد شما، از «روح تفکر یهودی» چیست؟ ما در سنتی عبری و یهودی بار آمده، زندگی می کنیم. سه دین بزرگ ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام در سنت عبری — یهودی شکل گرفته اند. این سه دین اعضای مختلف خانواده واحدی هستند. سنت دینی عبری — یهودی، در قیاس با سنت متافیزیک یونانی یا سنت تفکر هندو ایرانی یا سنت اندیشه های شرقی خاور دور، یک سنت تاریخی خاصی است و مسیحیت و اسلام هر دو فرزندان

حضور آدمی، به شکل دیگری، یعنی حضور به منزله بودن — به سوی فراسوی — مرگ یا «بودن برای فراسوی مرگ» تجربه می شود اما با تمام این اوصاف، یک تفاوت بنیادین بین هایدگر و کربن وجود دارد: ایده آل کربن در واقع جمع بین شرق و غرب است، او می خواهد عقلانیت متافیزیکی را با معنویت شرقی جمع کند.

او این وحدت را در «گذشته» و در تفکر ایران باستان و در تفکر زرتشت جست و جو می کند و فکر می کند که در سرزمین معنوی ایران، درست در مرز شرق و غرب (غرب به مفهوم یونان و شرق به مفهوم هند) وحدت مورد نظر او تحقق می یابد و فرهنگ ایرانی آریایی در واقع هر دو عنصر تفکر عقلانی و تفکر معنوی را با هم دارد.

این فرهنگ نه مثل تفکر هندی، عقل را کاملاً کنار گذاشته و صرفاً در عالم شهود محض بسر می برد و نه مثل فرهنگ یونان متأخر، سرزمین شهود را رها کرده و صرفاً در حوزه مفهوم حرکت می کند. برای کربن شهسوار این نحوه تفکر، سپهرودی است. از اینجا بود که کربن شیفته سپهرودی شد. در سپهرودی می توان نوعی جمع بین تفکر پهلوی (حکمت خسروانی)، یعنی حکمت ایرانی، با تفکر یونانی را دید. در واقع الگو و نمونه ایده آل تفکری که کربن به دنبالش است، همین است: حکمت ایرانی — اسلامی در سنت سپهرودی و این اواخر در تفکر ملاصدرا. کربن با هایدگر در همین جا تمایزی اساسی می یابد. چرا که هایدگر بحث «گذر از متافیزیک» و این اواخر «گسست از متافیزیک»، یعنی رسیدن به نحوه ای از تفکر، غیر از شیوه تفکر متافیزیکی را مطرح می کند، این در حالی است که کربن خواهان حفظ متافیزیک و روح بخشیدن بدان است. کربن خواهان نیل به متافیزیکی است که معنوی نیز باشد. به این اعتبار، فرید به هایدگر وفادارتر است.

فرید معتقد است تفکر معنوی در سپهرودی و ملاصدرا، فلسفه زده و به تعبیر خودش غرب زده می شود و به اعتقاد فرید، به تبع هایدگر، تفکر معنوی، تحت سیطره تفکر متافیزیکی می میرد. نمونه اعلای تفکر برای فرید تفکری معنوی است، بدون آمیختگی با تفکر یونانی. یعنی به نظر فرید حتی ابن عربی و عرفان نظری او نیز خالی از وجوه غرب زدگی، یعنی وجوه متافیزیکی نیست. همین امر وجه افتراق اصلی تفکر کربن و فرید است.

اما در خصوص انتقادات فرید به کربن، ناگزیرم به یک نکته روانشناختی نیز اشاره کنم. به نظر می رسد میان فرد با متفکر اصیل تری که از وی عمیقاً تأثیر پذیرفته است، نوعی رابطه دیالکتیکی وجود دارد. فرد اندیشمند هرچه بیشتر تحت تأثیر متفکر دیگری باشد، بیشتر می کوشد او را به نحوی نادیده بگیرد تا اصالت خودش را به اثبات برساند. من شخصاً و به لحاظ اخلاقی فرید را به خاطر این که می کوشد استقلال خودش را از کربن اعلام کند، نمی بخشم و این نحوه مواجهه او را تا حدی غیرمنصفانه می دانم. این نیز که فرید می گوید کربن فراماسون یا اسماعیلی بود، در سیاق همین رابطه دیالکتیکی باید فهم شود.

یعنی نوعی احساس جذب و دفع به نحو توأمان و دیالکتیکی در کنار هم شکل می گیرند. حال، گاه شما می توانید با یافتن بصیرت هایی اصیل و بنیادین از مرز یک متفکر بگذرید و با وی مرزبندی کنید مثل رابطه هایدگر با هوسرل. درست است که هایدگر از استادش، هوسرل و پدیدارشناسی وی به شدت تأثیر پذیرفته است لیکن، این شاگرد با استعداد، با انقلابی که در حوزه پدیدارشناسی و هرمنوتیک صورت می دهد راهش را کاملاً از استادی که به شدت تحت تأثیر وی بوده، جدا و مستقل می سازد. اما این امر در مورد رابطه فرید با کربن صادق نیست در این که فرید با کربن در خیلی از امور اختلاف دارد بحثی نیست — مثل اینکه فرید مسلمان بود و کربن مسیحی، فرید ایرانی بود و کربن فرانسوی و... اما این که فرید توانسته باشد بر اساس یک بصیرت بنیادین متافیزیکی و به لحاظ فلسفی راهش را از کربن جدا کرده باشد سخنی است

چرا این جملات به یادمانده اند یعنی یک چنین جملاتی با این بار معنایی که شما مراد می کنید از هیچ یک از عبارات فرید در ذهن بنده ننشسته است. به نظر می رسد می توانیم با این رأی دکتر داوری موافق باشیم که فرید، علی رغم حساسیت های بالای زبانی و اتیمولوژیستی اش، گاه پروای کلام نداشت ولی از دل این کج سلیقه های زبانی او گاه مطالب مهمی هم بیرون می آید اما همچنین می توان وی را به دلیل این کج سلیقه های زبانی مورد انتقاد قرار داد اما نباید برای این گونه انتقادات زبانی آنچنان ارزش و اصالتی قائل شویم که در پس آنها بصیرت های نظری و فلسفی فرید مدفون شوند.

|| یعنی از نظر شما، فرید یکسره از فضای آلمان دوستی ایرانیان و گرایش یهودی ستیزی مقارن با جنگ جهانی دوم بیگانه بوده است؟

ببینید، ما واقعا دنبال چه هستیم؟ می خواهیم چه کار بکنیم؟ ما می توانیم به راحتی فردی چون فرید یا هر کس دیگری را تخریب کنیم. برای این تخریب نیز بهانه ها و ادله فراوانی در دست داشته یا می توانیم به دست آوریم. اما بعد از این تخریب ها چه چیز عاید ما می شود؟ سؤال بنده از شما و از همه روشنفکران مان این است: مگر ما در این دیار چقدر سرمایه فرهنگی داریم؟ سرمایه های فرهنگی و اجتماعی ما بسیار محدود است و متفکران ما هم دستاویزهای بسیار زیادی، از زندگی شخصی شان گرفته تا نقاط ضعف اخلاقی و رابطه شان با قدرت سیاسی و... در اختیار ما قرار می دهند که بگوییم شان.

اما فرض کنید ما همه این متفکران را تخریب کردیم، آنگاه چه گیرمان می آید؟ به نظر من، شیوه درست مواجهه با فرید این است که ببینیم آیا ما می توانیم از فرید برای حل مسایل و پرسش های بنیادین مان بهره بگیریم یا نه. به فرض که فرید در مواد بی بی سلیقه کرده یا لحنش در برخی مواقع خشن و آزارنده بوده است؛ اما آیا این بدسلیقه ها و دل آزرده گی هایی که برای برخی به وجود آورده است، هم اکنون مهم ترین و اصلی ترین مسائل ما هستند؟

این گفته ام تکراری است. فیلمی غربی را دیدم که در آن کوشش شده بود تا یک فاحشه را تا سطح یک قهرمان بزرگ اومانیسم و آزادی ارتقا بخشد. فاحشه ای که به تمایلات بسیاری از شخصیت های درباری تن داده بود، یک بار به درخواست امپراتور «تنه» گفت. در آن فیلم این زن مظهر اومانیسم، آزادی و انسانیت معرفی شده بود. خوب! غربی ها این گونه با سرمایه های فرهنگی و تاریخی و اجتماعی شان برخورد می کنند، در حالی که ما همه داشته هایمان را تخریب می کنیم.

ما می توانیم همه شخصیت ها و سرمایه های فرهنگی، فکری و اجتماعی مان را تحقیر و تخریب کنیم یا به آثار آنها پشت کنیم و آنها را نادیده بگیریم و نیز می توانیم با آنها وارد دیالوگ شده، به فهم بهتری از متن، حتی بهتر از خود مؤلف و صاحب اثر نایل شویم و بدین طریق ره توشه ای برای فرهنگ و سرنوشت اجتماعی مان به دست آوریم. به هر تقدیر، شخصیت هایی همچون فرید افق ها و گفتمان های تازه ای را برای جامعه ما به وجود آورده اند. ما در این گفتمان ها بار آمده، زیسته ایم و بر اساس آنها تجربیات تاریخی ای نیز اندوخته ایم. حالا باید روی آنها فکر کنیم و اگر لازم است - و یقینا لازم است - آنها را به مهمیز نقدهای بسیار جدی بکشیم. اما بصیرت های فلسفی یک متفکر را باید با بصیرت های فلسفی نقد کرد. برای این که خودمان را ارتقاء بخشیم نه این که بخواهیم از شخصیت هایی چون فرید دفاع کنیم چون رسالت ما دفاع از افراد و اشخاص نیست. باید با تفکر همه متفکران، از جمله متفکران خودمان مهروزانه تر برخورد کنیم.

صدای متفکر را خیلی ها خفه می کنند؛ قدرت های سیاسی و اجتماعی، توده ها با آن نادانی های عظیم شان، پوپولیسم، بیاوهی رسانه ها و ... حال اگر من دانشجوی فلسفه، یا

شمای خبرنگار و اصحاب رسانه های جمعی نیز بکشیم تا همچون دیگران صدای متفکران را خفه کنیم، معلوم نیست چه چیزی جایگزین اندیشه های مورد نقد قرار گرفته، بر سر فرهنگ جامعه و حیاتی اجتماعی ما چه آفات و بلاهایی نازل خواهد شد.

ما وظیفه داریم صدای متفکران را، حتی آن جایی که ابهام دارد، رساتر کنیم. ما می توانیم تیغ نقد را به صورت تمام متفکران مان بکشیم و همه را به میز نقد بکشانیم اما برای نقد دیگران باید خودمان بر قرارگاهی ایستاده باشیم. بر روی شن های روان بدبینی و نقد و تخریب هیچ بنای مستحکمی را نمی توان استوار ساخت. نقدهایی که امروز در جامعه ما وجود دارد نقد های تخریبی، برخاسته از عقده ها و دیگر دلایل روان شناختی، آناژستیستیک و در یک عبارت نیهیلیستیستیک است.

|| هایدگر چه نوری می تواند بر آینده ما ایرانی ها بیفکند و ما در پرتو این نور چه آینده دیگری را می توانیم متصور شویم؟

برای پاسخ به این پرسش که تفکر هایدگر به چه کار ما می آید و در آینده ما چه نقشی می تواند ایفا کند، لازم است به چند نکته توجه داشته باشیم. اولاً، به همان دلیلی که ما ایرانیان به هایدگر رجوع کرده ایم، اندیشه های وی برای آینده ما نیز مهم است. به گمانم مسأله خیلی واضح است: جهان تغییر کرده و با شدت و حدت بیشتری باز هم در حال تغییر است و جهان سنتی ما فرورخته است. حال، مسأله این است که ما در جهان کنونی چه فهمی از خود داریم و با خود، با تاریخ و سنت خود و با این جهان آشفته چه کار می خواهیم بکنیم؟

گروهی نسبت به جهان کنونی خرسندند؛ یعنی جهان مدرن و فرهنگ و تمدن حاصل از آن را با همه لوازم و پیامدهایش می پذیرند. این گروه، یعنی همان مدرنیست ها، البته در بیانی بسیار کلی، نسبت به جهان کنونی خرسند بوده، جهان حاضر را بهترین جهان ممکن تلقی می کنند و معتقدند که این وضعیت اوج پیشرفت و تکامل تاریخ بشری است. از نظر آنان بشر دوره جدید به آزادی، رهایی، علم، تکنولوژی و رفاه رسیده است. از نظر آنان تنها دیوانگان یا احمق ها هستند که در نمی یابند که دوره جدید از هر جهت از جهان گذشتگان بهتر است.

در مقابل، گروهی دیگر هستند که نسبت به این جهان ناخرسندند و معتقدند درست است که بشر در وجوه علمی و تکنولوژیک پیشرفت کرده، اما در وجوه دیگری با شکست های عظیمی مواجه شده است و بشر در دوره جدید از حقیقت اصلی خودش دور شده، به آزادی و رهایی ای که عصر روشنگری وعده داده بود، نرسیده است. اگر کسی نسبت به جهان کنونی خرسند باشد، گذرش به تفکر هایدگر نمی افتد.

همان گونه که بارها اشاره کرده ام، دلیل این که بسیاری از جمله برخی از ما ایرانیان، مسیر تفکر هایدگر را دنبال می کنند این مسأله بوده است: در جهان مدرن کنونی، که عصر سيطرة عقلانیت جدید علمی و تکنولوژیک و جهانی نیهیلیستیستیک و بی معناست، آیا می توانیم تفکر معنوی و پاره ای از ارزش های سنتی، باورها، و نحوه زندگی معنادارانه مان در عالم سنت را حفظ کنیم؟ این مسأله امری مربوط به گذشته نیست، مسأله کنونی و آینده ما نیز هست. هنوز هم این مسأله برای ما وجود دارد که چه فهمی از خودمان در جهان کنونی داریم و کدام شیوه زندگانی را می خواهیم یا می توانیم انتخاب کنیم؟

ثانیاً، در چند دهه اخیر تاریخ های قومی، بومی و محلی با سرعت و شدت بسیار در حال اضمحلال اند. البته امر بومی و محلی هیچ گاه به نحو مطلق از بین نخواهد رفت، اما دیگر نمی توان آن را مستقل از روند و تاریخ جهانی مورد تأمل قرار داد. لذا وقتی از آینده ما ایرانیان سخن می گوئیم باید توجه داشت که این آینده به هیچ وجه مستقل از آینده فرهنگ و تفکر جهانی نیست. لذا پاسخ این

پرسش که «آینده ما با هایدگر چه نسبتی دارد؟» در گرو تأمل بر این پرسش است که «آینده تفکر جهانی با تفکر هایدگر چه نسبتی دارد؟».

پاره ای از متفکران مثل دلوز و فوکو اعلام کرده اند که ما باید موضع و نسبت خود را با هایدگر تعیین کنیم. تفکر آینده بر اساس تعیین وضعیت و تعیین نسبت با تفکر هایدگر شکل می گیرد. ما باید یا با تفکر هایدگر هم سو شویم یا از آن گذر کنیم، اما نمی توانیم آن را نادیده بگیریم. مسیر آینده تفکر ما چگونه خواهد بود؟ ما یا باید به تاریخ غرب و مسیر تفکری که در این تاریخ طی شده است بپیوندیم آن چنان که به نظر می آید داریم می پیوندیم و علی رغم عوامل منفی و بازدارنده ای که وجود دارد، به سرعت در عین نوعی تاریخی، در حال پیوستن به تاریخ غرب هستیم. مسیر دیگر، مقاومت در برابر سکولاریسم و نیهیلیسمی است که غرب را فرا گرفته است.

برخی همچون بنیادگراها از موضعی ماقبل مدرن به جهان مدرن حمله می کنند. اما نقدهای هایدگر به مدرنیته نقدی مابعدمدرن است. لذا تعیین موضع نسبت به نقدهای ماقبل مدرن و بنیادگرایانه یا نقدهای مابعدمدرن و پدیدارشناسانه نسبت به غرب و مدرنیته اثری ژرف و سرنوشت ساز در تاریخ تفکر و آینده ما خواهد داشت. همچنین، در میان نقادی های گوناگون نسبت به مدرنیته و تمدن جدید غرب، برخی نقدها همچون نقدهای نیچه، مارکس، فروید و هایدگر نقدهایی رادیکال و بنیادین و برخی از نقادی ها همچون نقدهای فرانکفورتیان و مشخصا هابرماس نقدهایی غیررادیکال هستند.

شاید بشود گفت نقد هایدگر به مدرنیته و غرب، رادیکال ترین نقدی است که تاریخ غرب به خود دیده است. لذا، بی تردید، تعیین موضع نسبت به نقادی های رادیکال یا غیررادیکال نسبت به غرب، مدرنیته و پروژه روشنگری تأثیری قاطع و سرنوشت ساز در آینده تفکر و حیات اجتماعی ما خواهد داشت. به بیان ساده تر، آینده تفکر ما منوط به موضع گیری نسبت به نقد های رادیکال متفکرانی چون هایدگر و نیچه به غرب و مدرنیته است. یعنی یا ما مسیر تفکر نهفته در این انتقادات رادیکال به غرب را می پذیریم یا آن که به نحوی حافظ نظم و فرهنگ حاکم بر جهان کنونی خواهیم بود.

اما اگر ما نقادی های رادیکال هایدگر به غرب را بپذیریم، راه برون شد ما برای خروج از سیمپره غرب کجاست؟ یا باید به گذشته بازگردیم چنان که جریان های مختلف سلفی گری و بنیادگرایی چون طالبانیسم یا بن لادنیسم ما را بدان دعوت می کنند؛ یا باید همچون هایدگر بپذیریم که مسیر حرکت زمان یکطرفه است و فقط به سوی آینده حرکت می کند و بازگشت به گذشته از اساس امکان پذیر نیست اما اگر نه از زمان اکنون خرسندیم و نمی توانیم با وضعیت کنونی کنار بیاییم و نه می توانیم به گذشته برگردیم، پس فقط می توانیم چشم انتظار ظهور افق و امکانات تازه ای از تفکر در آینده باشیم. اما آینده تفکر و تفکر آینده چگونه خواهد بود؟

آینده بی تردید در ارتباط با امکانات کنونی و گذشته ماست. اما ما چگونه باید به گذشته و اکنون خویش نظر کنیم؟ می توان نسبت به اکنون خشنود و خرسند بود اما تفکر نیچه و هایدگر چشم خودآگاهی ما را به نیهیلیسم عمیق و بنیادین تمدنی کنونی می گشایند اما به گذشته چگونه نظر کنیم؟ آیا می توانیم بر اساس ارزش ها و جهان بینی عصر روشنگری گذشته را سراسر آکنده از جهل، نادانی و اندیشه های توهمی و اسطوره ای و جهانی یکسره سیاه و ظلمانی برشماریم؟

تفکر هایدگر مقولاتی را عرضه می کند که به ما کمک می کنند تا به فهم عمیقی هم از جهان بینی و ارزش های خودبنیادانه و نیهیلیستی عصر روشنگری نایل آییم و هم بصیرت ها و امکانات اصلی را که در سنت های تاریخی ماقبل مدرن وجود دارند بهتر دریابیم. بی آنکه این تفکر ما را به بنیادگرایی و اسارت در گذشته دعوت کند. لذا تفکر

در گفتگو با کارشناسان بررسی شد؛

فعالیت های علمی و سیاسی امام صادق(ع) / نحوه تعامل امام با اهل سنت

به مناسبت سالروز شهادت رئیس مذهب شیعه، صادق آل محمد(ع) گفتگویی با چند تن از کارشناسان مذهبی انجام داده ایم که از نظر می گذرد؛



هایدگر می تواند ما را هم در فهم سنت تاریخی و غیرمتافیزیکی خویش و هم در فهم نیهیلیسم و بی بنیادی جهان کنونی یاری دهد و هم امید و چشم انتظاری به امکانات تازه ای از هستی و حوالت تقدیر را در دل ما زنده نگاه دارد.

او می کوشد تا به ما نشان دهد که در عصر حاکمیت عقلانیت علمی و تکنولوژیک، چگونه می توان از جهان و هستی تفسیری معنوی داشت؟ این سؤال، سؤال سهمگین و بسیار نفس گیری است. گرایشات سیاسی، تئولوژیک و ایدئولوژیک این پرسش و پاسخ بدان را بسیار ساده می کنند. اما تفکر هایدگر ما را از همه این گرایشات ساده اندیشانه رها کرده، به ساحت تفکری اصیل و حقیقی دعوت می کند.

غالباً گفته می شود هایدگر واقعاً راه نشان نمی دهد و ما را در یک عدم تعین و در نوعی عدم شفافیت رها می کند البته هایدگر نشانه ها، افق سمت و سویی را برای یافتن مسیری اصیل به ما نشان می دهد اما با این همه مسیر بیرون رفت از وضعیت کنونی و تفکر آینده کاملاً آشکار نیست. نباید چنین اندیشید که مسیر بیرون رفت از وضعیت کنونی و تفکر آینده برای هایدگر روشن نیست اما برای دیگران آشکار است. مسیر آینده برای هیچ کس آشکار نیست اما هایدگر، برخلاف بسیاری از مدعیان دروغین، نسبت به این ناآشکاری وقوف و خودآگاهی دارد. این درست مثل این می ماند که بکوشیم به این پرسش پاسخ دهیم که «تاریخ به کدامین سو می رود؟» یا «در آینده، تاریخ آستان چه امکانات و چه حوادثی است؟».

تنها احمق ها و نادان ها هستند که می توانند به این پرسش ها با قطعیت و یقین پاسخ گویند. اما تمام تلاش هایدگر در این جهت است که نشان دهد بشر، بنیاد جهان نیست و تفکر، علم، زبان، منطق، هنر، تکنولوژی و نیز تاریخ اموری سوژه محور نبوده و نیستند. تفکر هایدگر هرمنوتیک واقع بودگی و هرمنوتیک تانهی و محدودیت بشری است. لذا وی خواهان است تا نشان دهد این بشر نیست که امکانات آینده را تعیین می کند، هر چند که امکانات تاریخی از مسیر تفکر و حیات بشر تحقق می پذیرند.

تاریخ را نمی توان به طور قطع پیش بینی کرد و همه فلسفه های خام قرن هجده و نوزده که خواهان سیطره بر تاریخ و پیش بینی آن بودند با شکست مواجه شدند.

به هر تقدیر، هایدگر متفکری بزرگ و اصیل است لذا از وی نمی توان انتظار داشت همچون ابله ها و نادانان، خیلی صریح و قاطع و بسیار روشن و شفاف (!) مسیر آینده بشری را برای ما تعیین کند. پاسخ گفتن به پرسش از سرشت تفکر آینده و مسیر آینده امری خطیر و سترگ است اما از آنجا که ما پرسش های عظیم و سترگ را بسیار ساده و سطحی می کنیم هیچ گاه به راه حل درست نیز نمی رسیم و همواره در پاسخ های غلط درجا می زنیم.

هایدگر می کوشد ما را نسبت به محدودیت و تانهی بشر خودآگاه سازد. این خودآگاهی حاصل بصیرتی بسیار اصیل و بنیادین در خصوص نسبت انسان با جهان است و عظمت و اهمیت هایدگر در این است که وی به پرسش های عظیم پاسخ هایی قاطع، روشن و شفاف، یعنی پاسخ هایی ساده اندیشانه، کاهلانه و خرسند کننده ارائه نمی دهد و این همان چیزی است که بسیاری از افراد جامعه ما از جمله روشنفکران مان آن را نمی فهمند.



سیره امام صادق(ع) در تعامل با اهل سنت

حجت الاسلام مهدی مسائلی، نویسنده کتاب «پیشوایان شیعه، پیشگامان وحدت» درباره نحوه تعامل امام جعفر صادق(ع) با مسلمانان اهل سنت گفت: امام صادق(ع) غیر از مقام امامت و هدایتی که برای شیعیان داشته اند منشأ خیری برای تمام مسلمین بوده اند. خیلی از شاگردهای حضرت و راویانی که تعداد آن ها بیش از چهار هزار ذکر شده است؛ جزو اهل سنت بوده اند. حتی افرادی که می توانیم از آن ها به عنوان شیعه یاد کنیم دیدگاهی نداشته اند که ما اکنون به عنوان شیعه به امام صادق(ع) داریم و دیدگاه ها و نگاه های متفاوتی داشتند. برای مثال برخی از جهت سیاسی شیعی بوده اند اما از جهت پذیرش ولایت به معنای مصطلحش نمی توانستیم نام شیعه بر

روی ایشان بگذاریم.

وی افزود: دیدگاه های متفاوت و افراد مختلف را که می توانیم زیر پرچم اسلام آن ها را مسلمان بنامیم از وجود امام صادق(ع) استفاده می کرده اند. بسیار شنیده ایم که ائمه فقهی اهل سنت، رهبران فکری-عقیدتی و نظریه پردازان اهل سنت از وجود علمی امام صادق(ع) بهره برده اند. توصیه های فراوانی نسبت به این افراد که در بین اهل سنت شاخص بوده اند از امام صادق(ع) وجود دارد. آن ها را توصیه کرده اند، تذکراتی داده اند، روش های نادرستان را متذکر شده اند.

این محقق و نویسنده با بیان اینکه امام صادق(ع) در برخورد با عامه مسلمانان خودشان را به عنوان فرقه ای که یک قرأت خاص دارند جدا نکردند، گفت: امام صادق(ع) بحث تبیین اسلام را منبای کار خود قرار دادند و همه مسلمانان از وجود ایشان استفاده می کردند. امام(ع) حتی گاهی نظرات علمی شان را به گونه ای بیان می کردند که برای اهل سنت هم قابل اثبات باشد. ما شیعیان اگر یک سخن را از زبان امام صادق(ع) بشنویم حجت می دانیم و می پذیریم، اما اهل سنت چون نگاه امامت به اهل بیت(ع) ندارند ممکن است دلیل و برهان بخواهند. امام صادق(ع) آنجا که برای اهل سنت صحبت می کردند طبق مبانی فقهی خودشان از آیات قرآن کریم، سیره پیامبر و امیرالمؤمنین(ع) دلیل و برهان اقامه می کردند و این گونه معارف اسلامی را برای اهل سنت و سایر مسلمانان تبیین می فرمودند.

وی افزود: به صورت کلی امام صادق(ع) جدال، خصومت و دشمنی در بیان حق را برای غلبه و پیروزی بر افراد نادرست می دانستند. بارها در روایت آمده است که «یا کُم وَ الْخُصُومَةُ فِی الدِّینِ»؛ دشمنی در دین را رها نکنید، چون که این روش ها ضرر و زیانشان بیش از منفعتشان است. اگر ما دلسوزانه در این راه قدم برمی داریم نباید فضا را به فضای دشمنی بکشانیم که طرف مقابل احساس کند

جوانان سد نمایند، حضرت می فرمود: «جوانان را دریابید! به آنان حدیث و دین بیاموزید، پیش از آن که مرجه بر شما پیشی گیرند.» امام صادق (ع) همچنین جوانان را مخاطب خود ساخته می فرماید: «يَا مَعْشَرَ الْأَخْدَانِ! اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَأْتُوا الرِّجَالَ وَالرِّجَالَ لَا تَخْذُوا الرَّجَالَ وَلَا تَجْعَلُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ، أَنَا وَاللَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْهُمْ»؛ ای گروه جوانان! از خدا پروا کنید و نزد روسای منحرف نروید، آنان را به جای خدا همدم خود نگیرید، به خدا سوگند که من برای شما از ایشان بهترم.



امام صادق (ع) همواره در فکر تشکیل حکومت بودند

حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد جهان بزرگی، استاد حوزه و دانشگاه در مورد فعالیت‌های علمی و سیاسی امام جعفر صادق (ع) گفت: زندگی امام صادق (ع) را می توان در دو بعد مورد دسته بندی قرار داد: یکی فعالیت‌های سیاسی یا به عبارتی مبارزه سیاسی حضرت و دیگری مبارزه علمی حضرت.

وی با اشاره به اینکه در دوره امام صادق (ع) دوره فترتی ایجاد شده بود که امویان رو به زوال و با نیروهای مختلف درگیر بودند، گفت: یکی از نیروهای مبارز با امویان قیام ابومسلم خراسانی بود که چندان شخص مورد اعتماد ائمه (ع) نبود، وی به امام صادق (ع) هم

نکته ای که بسیار دل امام را می آزد، توطنه جذب جوانان از سوی فرقه های منحرف، اما مدعی اسلام بود

مراجعه کرد و می خواست قیامش را تحت سرپرستی ایشان قرار دهد ولی چون به او اطمینان نداشتند از او نپذیرفتند. دوران امام صادق (ع) مصادف با پایان دوره امویان و آغاز دوره عباسیان بود، بنابراین آنها با هم درگیریهایی داشتند. امام صادق (ع) به این نتیجه رسیدند که در این دوره به مبارزه علمی دست بزنند، چون قصد داشتند انحرافیایی که در دوره امویان به وجود آمده بود را از بین ببرند. به همین خاطر امام صادق (ع) دانشگاه و مدرسه ای را درست کردند که در طول تاریخ بنام خودشان نامگذاری شد و نزدیک به چهارهزار نفر از افراد را تحت سرپرستی علمی قرار دادند.

جهان بزرگی با اشاره به اینکه گسترش علمی این دانشگاه در حدی بود که برخی از امامان فقهی اهل سنت مثل ابوحنیفه نزد امام صادق (ع) درس گرفتند، بیان کرد: ابوحنیفه می گفت: اگر آن دو سال (دو سالی

بودند. وی افزود: نگاه مهربان امام صادق (ع) به نسل جوان، همراه با بزرگداشت شخصیت، تکریم استعدادها و صلاحیت ها، احترام به نیازها و توجه به قلب های پاک و زلال آنان بود و اقبال جمع جوانان به سوی

به صورت کلی امام صادق (ع) جدال، خصومت و دشمنی در بیان حق را برای غلبه و پیروزی بر افراد نادرست می دانستند

امام (ع) فرایند عملکرد و رفتار متین، محبت آمیز، حکیمانه و سرشار از خلوص و عاطفه آن حضرت بود، بدان حد که سخن حضرت بر اربکه دل آنان می نشست، زیرا گرایش جوان به خوبی، نیکی و زیبایی بیشتر و سریعتر از دیگران است. پدیده ای که امام ششم بدان اشاره نموده می فرماید: «انهم اسرع الی کل خیر»؛ جوانان زودتر از دیگران به خوبیهایی روی می آورند. این پژوهشگر تاریخ اسلام تصریح کرد: رفتار و سخن امام صادق (ع) ترجمان حقیقی این گفته رسول خدا (ص) است که فرمود: «وصیکم بالشبان خیرا، فانهم ارق افئده»؛ سفارش می کنم شما را که، با جوانان به خوبی و نیکویی رفتار کنید، چرا که آنان نازک دل و عاطفی ترند. امام صادق (ع) در دوران زعامت و رهبری شیعیان، ضمن توجه به روح لطیف و احساس آرامی جوانان، یاران و نزدیکان خود را نیز به دقت و توجه در این نکات رهنمون می ساخت. «مؤمن طاق» از بزرگان شیعه و از یاران دانشمند امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بوده است. امام صادق (ع) او را دوست می داشت. مومن طاق مدتی برای پیام رسانی و تبلیغ دین، در شهر بصره ماندگار شد. او وقتی که به مدینه بازگشت، خدمت امام صادق (ع) رسید، حضرت از او پرسید: به بصره رفته بودی؟ آری! اقبال مردم را به دین و ولایت چگونه دیدی؟ به خدا اندک است! می آیند ولی کم اند!! امام در پاسخ فرمودند: «جوانان را دریاب، زیرا آنان به نیکی و خیر از دیگران پیشترترند».

این پژوهشگر ادامه داد: نکته ای که بسیار دل امام را می آزد، توطنه جذب جوانان از سوی فرقه های منحرف، اما مدعی اسلام بود، به عنوان نمونه، امام صادق (ع) جوانان را از گرایش به دو فرقه مرجه و غلاة که در میان اهل سنت و شیعیان آن عصر مطرح بودند، بر حذر می داشت. «مرجه» در عصر امویان و با کمک آنان شکل گرفتند. این فرقه نیت را اصل شمرده و گفتار و کردار را بی اهمیت می دانستند و معتقد بودند همان گونه که عبادت کردن با کفر سودی ندارد، گناه کردن هم چیزی از ایمان نمی کاهد و خلیفه را هرچند که مرتکب گناه

کبیره بود، واجب الطاعه می انگاشتند. پور امینی افزود: «غلاة» فرقه هایی هستند که در باره ائمه اطهار (ع) گزاره گویی کرده، آنان را به خدایی رسانیده و یا به «حلول» جوهر نورانی الهی در امامان خود قائل شدند و یا به تناسخ و حلول روح خدایی به کالبد ائمه قائل شدند، ائمه اطهار (ع) گزاره گویی این طایفه شیاد را منع و از ایشان بیزاری می جستند. امام در واکنش به تهدید این دو فرقه انحرافی می فرمود: «بر جوانانتان از غلات برحذر باشید که آن ها را به فساد نکشاند؛ زیرا غلات پست ترین خلق خدا هستند، اینان ظمت خدای را کوچک می کنند و ادعای ربوبیت و خدایی را برای بندگان او قائل هستند.»

وی افزود: امام با اصل قرار دادن پیشگیری، ارائه دقیق دین حقیقی و برگرفته از مکتب اهل بیت علیهم السلام را به جوانان توصیه می کردند تا راه را بر رهنان اندیشه

با شما دشمنی دارد. این دید کلی امام صادق (ع) است که بارها متذکر شده‌اند.

مسائلی گفت: گزارش معروفی است که امام صادق (ع) باخبر شدند در مسجد، شخصی صریحا به مخالفین آن حضرت دشمنی می دهد. امام صادق (ع) می فرمایند «مَا لَهُ -لَعَنَهُ اللَّهُ- يَفْرُضُ بِنَا»؛ او را چه شده است، خدا لعنتش کند، با این کار متعرض ما می شود. با این کار باعث می شود مردم با دید منفی به امام صادق (ع) و مکتب تشیع بنگرند.

وی افزود: امام صادق (ع) آن قدر رفتار پسندیده ای با علمای اهل سنت داشتند و با آن ها هم نشینی داشتند که این افراد احساس نمی کردند با شخصیتی روبرو هستند که ریاست یک مذهب مخالف آن ها را به عهده دارد. تا جایی که این افراد مرید و هم نشین امام صادق (ع) می شدند. همواره با حضرت بودند و سفرهای بسیاری با حضرت رفتند و در منزل امام صادق (ع) حضور پیدا می کردند. این علماء اهل بیت (ع) و به خصوص امام صادق (ع) را به خوبی می شناختند و به فضل و علم و منزلت اهل بیت (ع) پی برده بودند. ابو زهره عالم سنی می نویسد که «ما اجمع علماء الاسلام علی اختلاف طوائفهم فی أمر کما اجمعوا علی فضل الامام الصادق و علمه»؛ هیچ کدام از علمای اسلام در هیچ امری اجماع ندارند این گونه که بر فضل و علم امام صادق (ع) اجماع دارند.

حجت الاسلام مسائلی درباره توصیه های امام صادق (ع) در نحوه تعامل با اهل سنت گفت: امام می فرماید: «فَرَأَى عَلِيٌّ مَنْ تَرَى أَنَّهُ يُطِئُنِي مِنْهُمْ وَ يَأْخُذُ بِقَوْلِي السَّلَام»؛ به هر کس مواجه شدی و فکر کردی از من اطاعت می کند، سلام مرا به او برسان و پس از توصیه های خود را بیان می کنی که با اهل سنت بهترین رفتار را داشته باشی، «صَلُّوا عَشَائِرَكُمْ، وَ أَشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ، وَ عُدُّوا مَرْضَاهُمْ، وَ آدُوا حَقُوقَهُمْ»؛ در میان این ها نماز بخوانید، در تشییع جنازه شان شرکت کنید، مرخص هایشان را عیادت کنید و توصیه های فراوان دیگر. در انتها می فرمایند به گونه ای رفتار کنید که وقتی این افراد شما را با این رفتار پسندیده می بینند بگویند او شیعه است و پیروی امام صادق (ع) است.



نگاه مهربان امام صادق (ع) به نسل جوان

حجت الاسلام محمد باقر پور امینی عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی در مورد اینکه امام جعفر صادق (ع) به غیر از فعالیت های علمی چه فعالیت هایی در مدیریت شیعیان انجام دادند گفت: توجه به نسل نو یکی از فعالیت های محوری امام صادق (ع) است و ایشان تربیت و شکوفایی جوانان را به عنوان آینده سازان مکتب در اولویت فعالیت خویش قرار داده

و شاگردانی تربیت کنند که به نشر معارف اهل بیت (ع) بپردازند. راوی نقل می کند وارد مسجد کوفه شدم دیدم حلقه های درس فراوانی وجود دارد و هر استادی در آنجا می گوید قاتل الصادق (ع).

اختری درباره ویژگی های عصر امام صادق (ع) گفت: دوران امام صادق (ع)، دوران ضعف و سستی حکومت وقت بوده و گروه های مختلف در جاهای مختلف قیام کرده بودند بعضی ها به عنوان خونخواهی امام حسین (ع) و جریانی که در کوفه آن زمان اتفاق افتاد و بعضی ها در مدینه و بعضی ها در عراق و جاهای مختلف قیام کرده بودند. قیام زید بن علی بن حسین (ع) هم در زمان امام صادق (ع) اتفاق افتاد و بعد از او فرزندان زید و فرزندان



امام مجتبی (ع) که گروهی از آنها به ایران آمدند و در شمال ایران در گیلان و مازندران پراکنده شدند و حتی حکومتیایی تشکیل دادند لذا امام صادق (ع) فرصت خوبی را پیدا کرد که بتواند نقش اصلی خودشان را در احیای دین و در دست شریعت اسلامی عمل کند. یکی دیگر از شرایطی که در آن دوران بود این بود که انحرافات زیادی به وجود آمد. مجموعه های فکری متعدد درست شده بود مجموعه های انحرافی تصوف رشد پیدا کرد لذا دوران بسیار مشکلی بود. امام صادق (ع) با قدرت و ولایت الهی خود در این دوران توانست اسلام ناب را معرفی کند و نگذارد اسلام ناب و حق از بین برود و زیر دست و پاها له شود.

وی تأکید کرد: در دائرةالمعارف حدیثی شیعه صدها هزار حدیث از اهل بیت (ع) خصوصاً امام صادق (ع) و امام باقر (ع) نقل شده که این مساله در مذاهب دیگر وجود ندارد لذا مکتب امام صادق (ع) مکتبی غنی و منطقی است. این معنای مستحکم بودن مکتب امام صادق است و هر روزی که می گذرد استحکام، منطقی و عقلائی مکتب اهل بیت (ع) بهتر و بیشتر در جهان تبلور پیدا می کند لذا دشمنان با آنها مخالف هستند. انقلاب اسلامی یکی از ثمرات و میوه های مکتب امام صادق (ع) است.

آیت الله اختری در مورد اینکه امام جعفر صادق (ع) به غیر از فعالیت های علمی چه فعالیت های سیاسی در مدیریت شیعیان انجام دادند، گفت: مهم ترین فعالیت سیاسی ایشان این بوده که نگذارند مذهب اصلی در این گیر و دارها و سر و صداها و انحرافها از بین برود. می بینیم که از بعد از زمان امام رضا (ع) به بعد ما دیگر هیچ انحرافی در مکتب اهل بیت (ع) نداریم.

وی افزود: کار دیگر سیاسی ایشان مقابله با نظام طاغوت بوده همان طوری که با بنی امیه مقابله کردند با بنی العباس هم مقابله کردند و زندان را به جان خریدند. امام صادق (ع) نشان داد که اینها ظالم و ستمگر هستند و جانشینان پیغمبر (ص) و حکومت دلخواه اهل بیت (ع) نیستند و حکومت شان باطل است. منصور خیال می کرد که اگر امام صادق (ع) را از برابر خودش بردارد دیگر همه چیز در اختیارش قرار می گیرد غافل از آنکه امام کاظم (ع) و خط ولایت زنده پایدار و مقاوم است و خداوند این نور الهی خود را زنده نگه می دارد.

کرد فقط نزدیک به ۲۵۰ نفر در بیرون کوفه با او همراه بودند که به نتیجه نرسید.

حجت الاسلام جهان بزرگی با بیان اینکه امام صادق (ع) در زمینه مبارزه با حکومت، فرزند خودشان بنام محمد را که به محمد دیباج معروف شد تربیت کردند، گفت: ایشان قیام کرد و به طرف مکه حرکت کرد تا حکومت اسلامی را تشکیل دهد اما این قیام هم به ثمر نرسید و محمد دیباج به شهادت رسید. امام موسی کاظم (ع) را برای قیام تربیت کردند، شایعاتی پخش شد در مورد اینکه موسی بن جعفر (ع) همان قائم آل محمد (ص) است که در این زمینه آن قدر شایعات وسیع شد و قیام امام را پررنگ کردند که باعث دستگیری ایشان شد که

امام صادق (ع) با قدرت و ولایت الهی خود در این دوران توانست اسلام ناب را معرفی کند و نگذارد اسلام ناب و حق از بین برود و زیر دست و پاها له شود

مدت زمان بسیار زیادی را در زندان به سر بردند. وی افزود: امام صادق (ع) دست از مبارزه ها برنداشتند و همواره در فکر تشکیل حکومت بودند به گونه ای که خودشان می فرمایند: پنج بار قرار بود که امر تشکیل حکومت اسلامی اتفاق بیفتد اما شیعیان نتوانستند مسائل و رازهای اولیه را پیش خودشان نگه دارند. بنابراین خداوند آن را به عقب انداخت.

وی با اشاره به اینکه امام صادق (ع) زمینه های قیام های بعدی را هم فراهم کرده بودند، گفت: نهایتاً این قیامها در زمان مأمون به این موضوع کشید که امام رضا (ع) را در مرکز خلافت در کنار خود قرار دهد و حتی ایشان را ولیعهد کند. اینها همه زمینه هایی بود که امام صادق (ع) فراهم کرده بودند.

جهان بزرگی در پایان سخنانش گفت: یکی از مسائل پررنگ زمان امام صادق (ع) مسئله ولایت فقیه است که حضرت یکی از کسانی هستند که نظریه ولایت فقیه را که پیامبر نظراً پایه گذاری کرده بودند، تثبیت و تحکیم کردند. مقوله عمر بن حنظله در واقع در این زمینه معروف و مشهور است که در مورد دین و میراثی، عمر بن حنظله از حضرت سؤال می کند و حضرت می فرمایند کسی باید جانشین سلطان یا قاضی منسوب سلطان جور قرار گیرد که بر فقه ما مسلط باشد و احکام ما را بشناسد. حضرت می فرمایند من از این به بعد کسی که احکام ما را می شناسد بر شما حاکم و سلطان قرار می دهد که این مسئله در طول تاریخ برای اثبات ولایت فقیه از طرف خلفای عظام شیعه مورد استناد قرار گرفته و امروزه یکی از پایه های اثبات نظریه ولایت فقیه در نظام اسلامی همین نظریه مقوله عمر بن حنظله است.

حلقه های درس فراوانی که قاتل الصادق (ع) ورد زبان شان بود

آیت الله محمد حسن اختری، دبیر کل مجمع جهانی اهل بیت (ع) در پاسخ به این سوال که چرا مذهب ما را مذهب جعفری می نامند گفت: به خاطر نقش و تأثیری که امام صادق (ع) در معرفی اسلام و در شناساندن اسلام ناب محمدی داشته، مذهب ما که پیروان اهل بیت (ع) و تابع علی و اولاد ایشان هستیم را به امام صادق (ع) نسبت دادند، زیرا در دوران این امام فرصتی به وجود آمد تا امام صادق (ع) به نشر معارف اسلامی در ابعاد مختلف، اقدام کنند و در اختیار همه قرار دهند

که خدمت امام صادق (ع) بودند) نبود هر آینه نعمان نامود می شد. (نعمان، لقب ابوحنیفه بود که یکی از امامان فقهی اهل سنت محسوب می شود). بسیاری از بزرگان اهل سنت که حدیث نقل می کردند از امام صادق (ع) حدیث نقل کردند. برخی از شیعیان مانند زاره بن عیین نزدیک به پنجاه هزار حدیث را از امام صادق (ع) نقل کردند. برخی دیگر ۱۶ هزار، برخی دیگر تا ۳۰ هزار حدیث از ایشان آموختند و البته برخی از آنها چون به زندان افتادند موفق نشدند که مطالب امام را برای دیگران بازگو کنند.

وی با اشاره به اینکه نهضت ترجمه در دوره عباسیان شروع شد، تصریح کرد: مسلمانان با اندیشه یونانی آشنا نبودند اما در دوره امام صادق (ع) به خاطر اینکه امویان جامعه اسلامی را در اثر فتح کشورهای مختلف تا اندلس پیش برده بودند و قسمتی از اروپا را به تصرف خودشان درآورده بودند با اندیشه های جدیدی روبرو شدند و کتابهای فلسفی یونانی ها به عربی ترجمه شد و در اختیار جهان اسلام قرار گرفت. نهضت ترجمه ای که در آن زمان اتفاق افتاد امام صادق (ع) را بر این داشت تا شاگردانی را تربیت کنند که در بسیاری از علوم بتوانند پاسخگوی مسائل باشند؛ این هیثم را در مسائل هیئت، ریاضیات و ... تربیت کردند. جابر بن حیان را در علم شیمی تربیت کردند. بسیاری از افراد را در قضاوت و اجتهاد و هشام بن حکم را در کلام و فلسفه تربیت کردند. این امام همام به این وسیله از نظر علمی توانستند جلوی موجی که از اروپا شروع شده بود و جهان اسلام را در بر می گرفت، بایستند و منطقی جواب بدهند و بسیاری از ریشه های اسلامی را در جامعه آن روز محکم کنند که تا به امروز این مسائل به دست ما رسیده است.

جهان بزرگی در ادامه گفت: شیعه دوازده امامی یا به عبارتی شیعه اثنی عشریه را به این دلیل شیعه جعفری می نامند که امام صادق (ع) در محکم کردن پایه های فقهی و اعتقادی مسلمانان به ویژه شیعیان در آن زمان تلاش بسیار زیادی کردند به گونه ای که نزدیک به چهار صد رساله که رساله های اربع مائه (چهارصدگانه) نامیده می شود از کلاسهای درس امام صادق (ع) بیرون آمد که همین کتابها پایه های کتابهای حدیثی شد که شیخ کلینی و شیخ صدوق آنها را جمع آوری کردند و حتی سید رضی توانست در جمع آوری نهج البلاغه از آن بهره ها ببرد.

این استاد حوزه و دانشگاه با بیان اینکه امام صادق (ع) با دهری ها یا زندقه هایی که امروزه از آنها به عنوان نیهیلیست می گوئیم یا به عبارتی اندیشه هایی که به نیهیلیسم معروف شده است برخورد داشتند، افزود: وقتی ایشان به سفرهای حج می رفتند جوابگوی آنها بودند و بسیاری از آنها در اثر این برخورد مسلمان شدند که نمی توانستند در برابر پاسخ حضرت استقامت کنند. این بعد علمی و مبارزه علمی امام صادق (ع) در آن زمان بود، اما حضرت در کنار این مبارزه علمی، مبارزه سیاسی را به هیچ وجه مغفول نگذاشتند و برای برگرداندن حکومت و سیاست به جایگاه اصلی خودش فعالیت های زیادی را انجام دادند.

وی تصریح کرد: یکی از فعالیت های حضرت در زمینه مسائل سیاسی تأیید قیام حضرت زید (ع) بود که در زمان امام صادق (ع) بر علیه امویان اتفاق افتاد. گاه تلویمان و گاه در نزد افراد ویژه تصریحاً حضرت زید (ع) را تأیید می کردند. در روایات و در مسائل تاریخی آمده است که امام صادق (ع) زین و برگ اسب عمویشان، زید (ع) را محکم می کردند و ایشان را مورد تأیید قرار می دادند و تلویمان به شیعیان می فهماندند که اگر می خواهید کار سیاسی و قیام کنید، زمینه قیام فراهم است و افرادی را مورد تأیید قرار می دادند اما متأسفانه شیعیان در آن زمان غافل بودند؛ گرچه برای زید نزدیک به ۱۵ هزار نفر از کوفه و ۴۰ هزار نفر از ایران نامه نوشته بودند که قیام کن ما با تو هستیم، ولی وقتی که زید قیام

گفتگو از: سبحان جدیدساز

یک استاد دانشگاه در گفتگو با مهر:

غافلگیری از پدیده پاشایی، نماد گسست جامعه شناسان از جامعه بود

محمدحسین ساعی، عضو هیأت علمی دانشکده صداوسیما گفت: دانشگاه ها و مراکز علمی مابه دلیل گیر افتادن در تارهای چسبناک غربزدگی و نگاه های شدیداً ایدئولوژیک روشنفکری، جامعه خود را نمی شناسند.

بعد از پدیده تشییع جنازه پاشایی دیدگاه های مختلفی از سوی جامعه شناسان در این باره منتشر شد. برخی با آن همراه شدند و آن را نماد حر کتهای فرهنگی جامعه دانستند و برخی نیز بر آن تاختند و آن را نماد سیاست زدایی از جامعه ایرانی دانستند.

دکتر محمد حسین ساعی، عضو هیأت علمی دانشکده صدا و سیما و معاون پژوهشی پژوهشگاه هنر و اندیشه اسلامی اما نگاهی متفاوت تر به این قضیه دارد. تفاوت اصلی تحلیل ایشان با دیگر جامعه شناسان تکیه بر مطالعه میدانی و آماری است؛ گزینه ای که اغلب تحلیل های موازی فاقد آن بودند.

یک فضای غم، فضای ترحم و فضای علقه عاطفه شدیدی نیز در آن هست.

من در خیلی از شبکه های اجتماعی که طرفدار پاشایی بودند عضو شده بودم تا ببینم چه چیزهایی بین آن هارد و بدل می شود. مثلاً فرض کنید پاشایی در یکی از کنسرت هایش، رفت پایین و برای نیم ساعت کنسرت تعطیل شد؛ اما به خاطر فضایی که به دلیل بیماری سرطانش اوج گرفته بود، در شبکه های اجتماعی حامی وی می گفتند که او رفت پایین سن تا مثلاً داروهای شیمی درمانی اش را مصرف کند، اما هیچ کس نپرسید آیا می شود در این نیم ساعت داروی شیمی درمانی را به این صورت مصرف کرد یا نه؟ و آیا امکان چنین چیزی وجود دارد؟

به هر حال چنین فضایی در بین طرفدارانش وجود داشت. می آمد با آن حال نحیفش کنسرت برگزار می کرد و می رفت. چهارهش در کنسرت هایش به تدریج، اما به شدت تغییر کرده و فضای عاطفی خیلی شدیدی برای حامیان وی ایجاد کرده بود؛ هر چه جلوتر می آمیخیم این فضا تشدید می شد. مثلاً ظاهرآ آخرین کنسرتی که قرار بود قبل از مرگش برگزار کند، در مشهد بود که علت فوت آیت الله مهدوی کنی و اعلام عزای عمومی در کشور، لغو شد؛ همین مسأله هم همین فضای خاص اطراف او را به شدت به هیجان آورد.

از طرف دیگر از این جهت نیز پاشایی عجیب بود که برخلاف مد روز بین برخی محافل هنری روشنفکری و حتی خوانندگان، از انواع آن، مرحوم پاشایی هیچ گونه سوبه سیاسی نداشت. یعنی شما برخلاف بسیاری از خواننده های زیرزمینی و روزمینی، این ور آبی و آن ور آبی، که بعضاً موضع گیری های سیاسی پررنگی دارند و مثلاً موضع هایی نسبت به مسائل سال ۸۸ و مسائل شبیه به این می گیرند، پاشایی هیچ شعری که حتی طعنه ای از سیاست در آن نباشد نداشت و تمام شعرهایش عاشقانه بود.

حتی فراتر از آن، شما نگاه کنید، وی در اوایل تابستان ۱۳۹۳، یک کنسرت بزرگ برای کودکان غزه داشت که اتفاقاً با استقبال خوبی هم از سوی هوادارانش روبرو شد. می خواهم بگویم پاشایی از این

نوع برخورد و نوع ارتباطی که طرفداران با پاشایی داشتند از اینکه یک ارتباط با یک خواننده معمولی باشد فراتر رفته بود.

اینقدر حس این فضا در کسانی که نزدیک به حوزه موسیقی و اخبار آن بودند، زیاد شد که مرداد ماه یعنی حدود سه ماه قبل از فوتش، جمله ای منتسب به آقای شجریان منتشر شد که البته همان موقع تکذیب نشد و سه ماه بعد که پاشایی درگذشت و آن ماجراها به وجود آمد، محمدرضا شجریان بیانه ای داد و جمله ای که سه-چهارماه قبل، به او منتسب شده بود را تکذیب کرد. مضمون آن جمله نیز این بود که بعضی از خواننده ها هستند که خودشان را مریض جلوه می دهند و قصد دارند تا ترحم جذب کنند اما در عین حال هیچ ففمی از موسیقی ندارند.

اینکه این ماجرا صحت دارد یا ندارد بحث ما نیست؛ بحث ما این است که چرا چنین امری اتفاق افتاد و چنین خبر و یا شایعه ای ساخته و منتشر شد؛ به این دلیل که در تابستان ۱۳۹۳، توجه ویژه ای به پاشایی شده بود.

|| به نظر شما این توجه ویژه از چه زمانی در دوره کاری مرحوم پاشایی شروع شده بود؟

تقریباً یک سال آخر عمرش. پاشایی در یک سال آخر عمرش در سراسر کشور بیشترین اجرای کنسرت های بزرگ را داشته است. برای مقایسه، خوب است بدانید که نفر دوم این لیست، به اندازه نصف او هم تعداد کنسرت نداشته است؛ فضاهای فیلم های کنسرت هایش را من دیده ام؛ واقعا متفاوت بود؛ اینطور بود که توجهم جلب می شد. فضای کنسرت هایش خیلی عادی نبود. دوز احساسات، مخاطبان و حاضران، در انواع احساسات، بسیار بالا بود.

مثلاً ما می گوئیم در کنسرت ها و جمع شدن ها حول آیین های موسیقیایی، مردم می خوانند می زنند و می رقصند و تخلیه می شوند، اما شما اگر کنسرت های پاشایی را رصد کنید یک فضاهای احساساتی چندگانه و چندلایه می بینید. یعنی در عین حال که مانند فضای کنسرت های عادی، مردم بلند می شوند و بالا و پایین می پرند،



نفرتان ادعا نمی کنید که قبل از مرگ او را می شناختید، اصلی ترین سوال است؛ بحران جامعه ما در همین جاست و این باید مورد بررسی قرار گیرد و نه مثلاً تشییع جنازه آن مرحوم.

پس درد اصلی که باید بررسی کنیم همین است. یعنی کسانی که وظیفه شان رصد و فهم جامعه و گزارش آن است، ظاهرآ سنسورها و حسگرهای دارند که نمی تواند جامعه را خوب رصد کند. بنابراین اشکال و یا مسأله اساسی جامعه ما، این است؛ که اگر فرصت شد مناسب است که راجع به این موضوع صحبت شود.

با این حساب، به نظر من کمترین، موضوع آن جلسه هایی که در دانشکده های علوم اجتماعی دانشگاه تهران و علامه و... برگزار شد، نباید تحلیل مسأله درگذشت و تشییع مرحوم پاشایی می بود؛ بلکه باید موضوع این انتخاب می شد که چرا دانشکده ها، افراد و پژوهشکده های مرتبط با این حوزه ها، چنین اتفاقی که در جامعه در حال وقوع بود را نمی شناختند و اصولاً قادر به درک آن نیز به صورت صحیح، چه قبل از وقوع این اتفاق خاص و چه بعد از آن نبودند.

حال، بعد از این مقدمه مهم، اگر بخواهیم خود این واقعه را شناسایی کنیم باید به چند مسأله توجه کنیم؛

شاید از اواخر سال ۹۲ یعنی تقریباً نه یا ده ماه قبل از اینکه پاشایی مرحوم شود، توجه خود من به وی جلب شد. در آن زمان شروع کردم به جمع آوری اطلاعاتی راجع به این شخصیت؛ اینکه این آدم کیست و چرا حواشی اطراف وی و کارهایش اینگونه است؛ زیرا می دیدم رفتارهای عجیب و غریبی در بین طرفدارانش نسبت به وی وجود دارد و طرفداران بسیار خاصی دارد که برای او تمایز و هویتی ایجاد کرده است؛

|| از نظر شما مهم ترین دلیلی که تشییع پاشایی شلوغ شد و مورد توجه قرار گرفت چه بود؟

من ابتدا یک قدم عقب تر از سوال شما می روم و بعد به این سوال شما جواب می دهم. تقریباً یک هفته بعد از تشییع جنازه آقای پاشایی نشستنی در یکی از مراکز علمی دولتی، برای تحلیل این واقعه برگزار شده بود؛ یکی از استادان شرکت کننده در ابتدای این جلسه گفت ما از این ماجرا غافلگیر شدیم و حرفه ای مطرح کرد. بنده بعد از ایشان، صحبت داشتم و گفتیم اتفاقاً من اصلاً غافلگیر نشدم و کاملاً این اتفاق برای من قابل پیش بینی بود و ادامه دادم که سوال و نکته من این است که شما، به عنوان یک رصدکننده فرهنگ و جامعه ما، چرا می گوئید من غافلگیر شدم.

اینکه آدم هایی می گویند ما جامعه شناس و مردم شناس و مانند آن هستیم، اما به این قضیه به عنوان یک ماجرای غیرعادی نگاه می کنند برای من غیرعادی است؛ و بعد شروع کردم نشانها و آمارهایی را که مؤید این سخن بود را یکی یکی گفتم.

یادم هست در آن جلسه به حاضران گفتم شما که همگی دانشمند علوم اجتماعی کشور در حوزه های مختلف هستید، چند نفرتان پاشایی را قبل از مرگش می شناختید. شاید در آن جلسه کمتر از بیست درصد آن ها پاشایی را می شناختند، در حالی که اصولاً آن جلسه برگزار شده بود تا درباره پاشایی و ماجرای تشییع او گفتگو کنیم؛ اما جالب است که همان هفته نظرسنجی ای از مردم تهران انجام داده بودیم و دقیقاً ۸۴.۷ درصد مردم گفته بودند ما قبل از مرگ پاشایی، او را می شناختیم.

گفتم اینکه این درصد می گویند ما قبل از مرگ پاشایی او را می شناختیم و شمایی که جامعه شناس هستید بیش از دو سه

بختی طولانی است. اما به نظر من اولین اعلام حضور نسل چهارم انقلاب در تجمع مرحوم پاشایی رخ داد که به نظر من خودش قابل بحث است.

*مگر جمعیت تشییع چگونه بود؟ یعنی سنین بالاتر از نسل چهارم کم بودند؟ بلکه همه تیپ جمعیت داخلشان بودند؛ با هر طبقه بندی اجتماعی که شما در ذهن داشته باشید؛ یعنی اگر عکسها را نگاه می‌کردی از چادری، غیرچادری، بی حجاب، بدحجاب، از بچه دختر راهنمایی و دانشگاهی تا زن مسن و به همین شکل در بین مردها وجود داشت. همه تیبی بودند ولی غلبه، به صورت مشخص با نسل چهارم بود.

فضای تشییع از جنبه های مختلف قابل بحث بود. مثلاً شما از زاویه جامعه‌شناسی مرگ بحث کنید. یعنی به نظرم مفهومی که از مرگ پاشایی و تشییع جنازه پاشایی برای جامعه ما القا شد در این سطح بی‌سابقه بود؛ مرگ برای جامعه ما همیشه یک هشدار خیلی بزرگ بود ولی برای اولین بار در یک مراسم تشییع جنازه‌ای شرکت می‌کردیم که مردم می‌خندیدند، بعضاً می‌رقصیدند و خوشحالی می‌کردند، البته شرکت کنندگان و آدم‌های ناراحتی هم بودند، مثلاً در این فایل صوتی - که پیش‌تر گفته شد - دختری هست که گریه می‌کند و نمی‌تواند جلوی گریه‌اش را بگیرد و می‌گوید از وقتی شنیدم پاشایی مرده، دو روز است که نتوانسته‌ام غذا بخورم و چیزهایی شبیه به این موارد نیز هست. اینها مشخصه‌هایی از روانشناسی اجتماعی نسل چهارم انقلاب هستند که به نظرم به شدت قابل مطالعه است. نسلی که عموماً در خانواده‌های کم جمعیت رشد کرده، عموماً با یک نظام تربیتی خاص در مدرسه و دانشگاه مواجه بوده، برخوردش با مسائل سیاسی یک برخورد خیلی خاص بوده و عموماً افرادی هستند که دوران طفولیتشان در دوران هاشمی و خاتمی گذشته است و فضاهای خاصی به لحاظ سیاسی فرهنگی بر این نسل حاکم بوده است، وضعیت اقتصادی جامعه و وضعیت خاصی داشته و آن‌ها را به وضعیت فعلی رسانده است.

این نسل با نظام ارتباطات جهانی خاصی مرتبط بوده و قبل از اینکه تربیت ایرانی اسلامی فرصت این را پیدا کند تا ایشان را تربیت کند، کاملاً با فرهنگ کشورهای غربی آشنا شده‌اند و کاربرد دائمی نظام ارتباطات جهانی در ایران بوده‌اند و همه این موارد مجموعاً تربیت خاصی را برای این نسل رقم زده است که در مجال‌های دیگر می‌شود مستقلاً درباره جزئیات آن بحث کرد.

اگر نگاه کنید در این فضا یک رقابت رسانه‌ای بسیار شدیدی وجود داشت. گفتم پاشایی به هیچ عنوان خواننده ضد سیستمی نبود. خواننده‌ای بود که در عین حال که محبوبیت عام پیدا کرده بود، خواننده‌ای بود که کاملاً از سوی سیستم هم حمایت می‌شد. حال اگر نگوئیم حمایت ولی مخالفتی با او نمی‌شد. این خودش نکته مهمی است، خیلی از افراد اعم از هنرمند و رسانه کار و روشنفکر و مانند آنها

در تمام سنین پیرزن، پیرمرد، جوان، بچه، دختر، معلول و... همخوانی کردند و فرستادند. چیز بسیار عجیبی است و در صداوسیما یک چنین چیزی را نداشتیم. همان موقع تشییع جنازه، همه ما فرصت نکردیم به عنوان یک مورد تحقیقاتی خوب، کار پژوهشی انجام دهیم، اما دوستان و گروه‌هایی که ادعای نگاه علمی و آکادمیک دارند به جای تحلیل‌های بدون پایه و مبنای کار علمی، باید تیمهاشان را تشکیل می‌دادند و می‌رفتند در یک چنین تجمع‌هایی تا مستقیم از مردم گزارش بگیرند.

یکی از دانشجویان دانشگاه صدا و سیما با همین نگاه تحقیقی به تشییع رفته بود. کار خاصی نکرده بود، تنها از سه چهار کیلومتری محلی که می‌خواست وارد تجمع شود یک ریکورد در روشن کرده بود. سپس بخش‌هایی اضافه آن را آورده بود و یک



مجموعه صوتی حدود بیست دقیقه‌ای را تهیه کرد؛ اگر همین فایل صوتی را گوش بدهیم، بسیاری مسایل برای ما روشن می‌شود. فردی می‌گوید از بیرجند بلیط هواپیمای گرفته‌ام، صبح آمده‌ام برای تشییع جنازه شرکت کنم و برگردم. طرف از ذفول آمده و می‌گوید ما دو نصف شب رسیدیم تهران، من می‌خواستم همان دو نیمه شب بیایم محل تشییع اما خانواده گفتند که حداقل صبر کن فردا صبح زود برو.

شما اگر در محل تشییع حاضر بودید، فضاهایی در آنجا وجود داشت که می‌توان آن را یک نوع فضای «فان» (fun) و خیلی خیلی غیر سیاسی دانست؛ خود این نوع تجمعات معرف نوع خاصی از پدید آمدن نسل جدید را نشان می‌دهد. من تعبیری داشتم حالا این تعبیر قابل بحث است و اگر کسی نقطه نظری غیر از این داشته باشد، راجع به آن حرف بزنند. عرض بنده این بود که تجمع تشییع جنازه پاشایی اولین اعلام حضور جدی نسل چهارم انقلاب است. حالا می‌شود درباره این نسل چهارم با آن مشخصاتی که ما می‌شناسیم صحبت کرد که تفاوت‌هایی روشن نه با نسل اول، دوم انقلاب اسلامی که با نسل سوم دارد. که ورود به آن خود

بوده، به آن معنا خیلی هم زیرزمینی نبوده است. شاید آهنگهایش مجوز هم نداشت ولی همان موقع از صدا و سیما پخش می‌شده است.

مثلاً فرض کنید که بارها موسیقی‌هایش در رادیو هفت پخش شده است. شاید از این جهت میزان حضورش در صدا و سیما اگر نگوئیم بیشترین، ولی جزو سه چهار خواننده‌ی جوانی بود که یک سال و نیم قبل از فوتش صدا و سیما از او بسیار استفاده کرده است. در برنامه بیست به علاوه پنج شبکه تهران دو بار از او استفاده شد، همین‌طور برنامه هفت ترانه شبکه شما از او بسیار استفاده کرد. در نوروز سال ۹۳ که آخرین نوروز پاشایی نیز بود، او تنها خواننده‌ای بود که در دو شبکه برنامه داشت. یعنی اگر خاطرمان باشد ابتدا رفت در شبکه دو برنامه زنده را اجرا کرد و بعد به شبکه سه رفت. هیچ خواننده‌ای در نوروز سال ۹۳

چنین موقعیتی را در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران نداشت.

اما مهم‌ترین کاری که این خواننده برای صداوسیما اجرا کرد، همان ترانه معروف تیتراژ ماه عسل سال ۱۳۹۳ بود که اولین ترانه‌ای بود که صدا و سیما اجازه همخوان شدنش توسط مردم را داد. احسان علیخانی پس از پخش این ترانه در روزهای اول از مردم می‌خواست که این ترانه را همخوانی کنید و تصاویر همخوانی‌تان با هر وسیله ممکن برای ما بفرستید؛ این همخوانی‌ها تقریباً بعد از بیست روز از ابتدای ماه رمضان جمع‌آوری و تدوین شد که این همان کلیپ همخوانی معروف به عنوان تیتراژ ماه عسل در یک هفته آخر ماه مبارک رمضان پخش شد.

یادم هست در آن جلسه‌ای که ذکر آن رفت، نشانه‌های مهم برای توجه به پدیده پاشایی را از مدت‌ها قبل از درگذشتش می‌گفتم و کلیپ ماه عسل را که پخش کردم. همین که این کلیپ را برای سخنرانان پخش کردم، برخی از آنها اظهار کردند با دیدن این کلیپ قانع شدند که نباید از چنین تشییع جنازه‌ای غافلگیر می‌شدند. مثلاً آدم‌ها از داخل حرم امام رضا، مسجد جمکران، اسکلله دریایی و ...

جهت‌ها یک خواننده کاملاً پاپ و مردم پسند بود. یعنی از آن جهت که بگوئیم پاشایی مثلاً با سیاسی کردن خودش، قصد داشت تا در طبقه نخبگانی کشور، سیمپاتی شدیدی برای خود ایجاد کند، اصلاً این‌طور نبود و هیچ نشانه‌ای هم از آن در دست نیست.

پاشایی صرفاً و کاملاً عشقی خوان بود و البته عشقی خواندنش هم دارای این تعابیر و تفاسیر معطوف به عشق‌های آسمانی نبود؛ کاملاً مشخص بود که منظور منحصرأ عشق زمینی بود. البته به جز آهنگ تیتراژ برنامه ماه عسل که کمی رنگ و بوی معنوی داشت که همان هم نقطه عطفی در زندگی هنری او محسوب می‌شود، ترانه‌ای خارج از فضای عشق و عاشقی از وی وجود ندارد.

علاوه بر همه این‌ها، متن بسیاری از همین شعرهای عشقی ترانه‌هایش، قابل تحلیل است که من نمی‌خواهم وارد بشوم. به عنوان نمونه در شبکه‌های اجتماعی دیدم ده روز آخر متجر به فوت پاشایی، مطالبی مطرح شد و یکی دو روز بعد از مرگش شدیدتر اوج گرفت اما یکدفعه هم فروکش کرد. این مطالب و شایعات در این خصوص بود که پاشایی در تجمعات سال ۸۸ شرکت داشته است و یک بار نیز دستگیر شده و از پلیس کتک خورده است. ولی چون هیچ قربانه‌ای در رفتار حرفه‌ای وی و شعرهاش نبود و خانواده‌اش نیز چنین چیزی را تأیید نکرده بودند، یکدفعه این فضا فروکش کرد.

می‌خواهم بگویم پاشایی آدمی بود که نمی‌شد از او چنین استفاده‌ای کرد و این یکی از مشخصات مهم وی، در تحلیل این واقعه است؛ کما اینکه بعدها عده‌ای دیگر سعی کردند تجمع ناشی از درگذشت او را به این معناهای سیاسی ارجاع دهند در حالی که همان تجمع هم به نظر من، کاملاً غیرسیاسی بود. حالا این غیرسیاسی بودن می‌تواند از دید عده‌ای از استادان، معانی مثبتی داشته‌باشد و می‌تواند با یک نگاه انتقادی، معناهای منفی داشته‌باشد.

در مجموع شاید بتوان گفت که اینکه می‌گویند چرا پاشایی اینگونه محبوبیتی پیدا کرد بخشی به این برمی‌گشت که خواننده‌ای بسیار معمولی و بدون ویژگی‌های پررنگ نخبگانی و روشنفکری بود.

مثلاً خیلی از طرفدارهای پاشایی، در شبکه‌های اجتماعی خود، از نحوه برخورد و مواجهه‌ای که با او داشته‌اند، نوشته‌اند. به هر حال هر یک از انواع و اقسام خواننده‌ها یک منش و برخوردی با طرفدارهایشان دارند. اما شاید یکی از مردمی‌ترین و عادی‌ترین برخورد‌هایی که خواننده‌های ایران می‌توانند با طرفداران خود داشته باشند که به دور از کبر و غرور و... باشد را پاشایی داشت و این یعنی یک فضای مردمی گسترده و ویژه.

نکته مهم بعدی در این بحث آن است که این خواننده به شدت از طرف رسانه‌های مانند صدا و سیما حمایت می‌شد؛ اینکه ما بگوئیم این خواننده یک خواننده زیرزمینی

با معارضا و مخالفت با سیستم محبوبیت کسب می‌کنند؛ اما پشایی اینگونه نبود. این روزها از سوی اعززه‌ای که از مسیر مخالفت با سیستم قصد کسب محبوبیت دارند، راجع به بی‌اعتباری اخبار صدا و سیما خیلی مطالب می‌شنویم. اما طبق پژوهش‌های صورت گرفته، رسانه جلوداری که مردم اخبار پشایی را از آن پیگیری می‌کردند صداوسیما بود. یعنی برای اولین بار می‌بینید شبکه‌های ماهواره‌ای به رده پنجم در حوزه اطلاع‌رسانی رسیدند. نمی‌دانم خاطرتان هست یا نه، ده روز قبل از آنکه پشایی مرحوم شود و با آن وضعیت بستری بود، چندین بار خبر مرگ او منتشر شد. اما ساعت ده صبح روز جمعه بیست و سوم آبان بود که شبکه خبر زیرنویس رفت مرتضی پشایی در بیمارستان درگذشت. دقیقاً بگویم این فضا و این جمله را بارها شما می‌توانستید در داخل این شبکه‌های طرفدار پشایی ببینید که چون صداوسیما گفته پشایی مرده است، پس ایندفعه مسأله واقعی است.

اکثریت مردم در نظرسنجی اعلام کردند که خبر مرگ پشایی را اولین بار از صداوسیما جمهوری اسلامی ایران کسب کردند. رده دوم این لیست، کسب خبر از طریق اپلیکیشن‌های شبکه‌های اجتماعی موبایلی بود؛ یعنی اگر گفتم تجمع تشییع جنازه پشایی اولین اعلام حضور جدی نسل چهارم انقلاب است به نظر من رسانه مهم دیگری که در این حوزه اعلام حضور کرد شبکه‌های اجتماعی اپلیکیشن‌های موبایلی بودند که برای اولین بار خودشان را در تشییع نشان دادند. شبکه‌های اجتماعی دستکتابی مانند فیس‌بوک و توییتر در رده سوم قرار گرفتند.

رده چهارم از طریق ارتباطات انسانی یعنی از طریق دوست، فامیل و خانواده بود که این هم بسیار جالب است. ردیف پنجم به شبکه‌های ماهواره‌ای می‌رسد. این مسأله و همین ترتیب در تمام اتفاقات و تحلیل‌های رسانه‌ای این حوزه هم قابل مشاهده است. یعنی می‌شود گفت ماهواره‌ها تقریباً نقشی در ایجاد توجه مردم به این قضیه نداشتند و توجه به این پدیده، کاملاً امری بومی بوده است.

البته این نکته مهم را به اختصار بگویم که یکی از مختصات شبکه‌های اجتماعی، به خصوص شبکه‌های موبایلی این است که برخلاف رسانه‌های توده‌ای، می‌تواند محدوده ارتباط‌های شما را بیش از رسانه‌های مدرن، به نزدیکان و همفکران شما محدود کند. حال دلیل این مسأله روشن می‌شود که شما می‌بینید که خیلی‌ها سعی کردند فضای تشییع را سیاسی کنند اما نتوانستند.

مثلاً اینجا من این شماره نشریه صدا را (شماره ۱۳) که مال یک طیف خاص است نگه داشتم. یک تحلیل داشت به نام مورد عجیب پشایی؛ شما سرتاسر مطلبش را بخوانید حالا بنده خدا سعی کرده است که یک نکاتی را بگوید ولی حتی این طیف آدم‌ها هم می‌گویند ما هم دچار اعجاب شدیم و این نشان می‌دهد که

مشکل اصلی، نوع ارتباط نظام نخبگانی ما با جامعه است. یعنی باید به نظرم از این زاویه مسأله را حل و فصل کرد. مسأله مهم این است که کسانی که باید به ما بگویند در جامعه چه خبر است، الان نمی‌دانند چه اتفاقاتی در حال وقوع است.

واضح است که اگر قدرت درک جامعه را نداشته باشید، وقتی از وقوع پدیده‌ای کاملاً غافلگیر شوید، دیگر امکان سیاست‌گذاری هم از شما سلب می‌شود. داستان معروفی است که در زمان خواجه‌نصیر الدین طوسی، هلاکوخان و دیگر شاهان آن زمان به تعبیری افرادی بی‌فرهنگ بودند- البته اگر واژه درستی باشد چون به هر حال یک فرهنگی دارند- خواجه نصیر به او می‌گفت پول بدهد تا رصدخانه‌ای بسازد. هلاکوخان با آن حالتش می‌گفت رصدخانه بسازی به چه درد من می‌خورد. معروف است خواجه نصیرالدین طوسی گفت تمام فرماندهان جنگی ات را جمع کن و به آن‌ها یک نهار چرب بده. زمانی که آن‌ها نهار می‌خوردند، هلاکوخان و خواجه نصیرالدین به بالای پشت بام و عمارت رفته و دستور دادند یک طبق مسی بسیار بزرگ را از بالای پشت بام به پایین انداختند. طبقه‌ای مسی سنگین با آن شرایط وقتی به زمین می‌خورد صدای وحشتناکی ایجاد می‌کنند. این صدای وحشتناک باعث شد آن‌ها که فرماندهان جنگی مغول بودند، به یکباره خوردن را رها کردند و همه پا به فرار گذاشتند. سپس خواجه نصیرالدین از هلاکوخان پرسید: از این صدا ترسیدی؟ گفت: نه. گفت: پس چرا این فرمانده‌های شجاع لشکر شما اینقدر ترسیدند؟ گفت: زیرا این بندگان خدا یکدفعه این صدا را شنیده و غافلگیر شدند. خواجه نصیرالدین نیز گفت: من یک رصدخانه می‌خواهم تا صور فلکی را ببینم که اگر خواست اتفاقی بیفتد بتوانیم پیش‌بینی کنیم و غافلگیری برای شما پیش نیاید.

دقیقاً شبیه همین ماجرا را در حوزه‌های مختلف مشابه این داریم. یعنی مثلاً می‌بینید در بعضی شهرها نیروی انتظامی کسانی را که برای تجمع پشایی جمع شدند متفرق می‌کنند. در شهر دیگر از آنها استقبال شده و شهرداری به آنها نهار می‌دهد!! این تفاوت که گفتم بدون اغراق و شوخی و کاملاً واقعی است.

می‌خواهم بگویم وقتی ما درک درستی از جامعه و فضایی که روبرویمان است، نداشته باشیم حتی در نحوه برخورد و پاسخ دادن به این ماجرا هم مثلاً دچار یک نوع ابهامی می‌شویم و نمی‌دانیم اصلاً معنی‌اش چیست؟ و در حال حاضر ما چگونه باید با آن برخورد کنیم؟

|| دلایل دیگری نیز برای تعداد بسیار زیاد تشییع کنندگان پشایی گفته شده است. در همان زمان عکسی منتشر شده بود که از ۹۰ آدمی که در قاب عکس جا شده بودند، ۷۰ نفر تلفن همراه را بالا گرفته و از تابوت پشایی عکس می‌گرفتند تا در شبکه‌های اجتماعی خود قرار دهند. آیا می‌

توان انگیزه بخشی از تجمع کنندگان را قرار دادن عکس و فیلم در شبکه‌های اجتماعی دانست؟

اینها هم هست. این خود، بخشی از روانشناسی نسل چهارم انقلاب است. ممکن است بگویید در نسل‌های دیگر هم این اتفاق افتاده است. اما عمده این مسأله در نسل چهارم است. بسیاری مواقع، اتفاقات ناشی از این نسل، در این حوزه‌ها، به ما که به نوعی نسل سوم انقلاب حساب می‌شویم برمی‌گردد، اما بسیاری از موارد هم از این نسل به سایر نسل‌ها سرازیر شده است؛ مثلاً نوع استفاده از اپلیکیشن‌های موبایلی که در جامعه ما وجود دارد را عموماً از نسل چهارمی‌ها یاد گرفته‌ایم. مثلاً ما سلفی گیر نبودیم، اینقدر دانشجوهای نسل چهارم با ما سلفی گرفتند که تازه ما فهمیدیم این سلفی چیست که می‌گیرند. بنابراین باید از این زاویه مورد دقت قرار گیرد که این نسل به زندگی چگونه نگاه می‌کنند. ممکن است برای یک آدم ۴۰ یا ۴۵ ساله درک روشنی از هویت مجازی و ابعاد مجازی وجودش نداشته باشد. ممکن است آن فرد سایت هم داشته باشد اما سایت برایش مفهوم ابزاری دارد و می‌گوید من کاری می‌کنم، همانطور که کارت ویزیت دارم سایتی هم زده‌ام؛ چنین آدمی در فضای مجازی زندگی نکرده و به تعبیری «second life» و هویت مجازی ندارد. احساسات و زندگی‌اش با اپلیکیشن‌های موبایل پیوند نخورده است و مفهوم عشق و لیخنه و خنده و گریه و شادی و غم و ترس و این نوع مسایل را از طریق اپلیکیشن‌های موبایل درک نکرده و نمی‌تواند درک کند. مثلاً جوان بیست و یکی دوساله چه کار می‌کند چرا آن‌ها این‌گونه اند؟ لذا این اختلاف فهم در این حوزه‌ها وارد است و اگر بخواهیم تحلیل کنیم باید از این زوایا داستان را تحلیل کنیم.

|| از دیگر مواردی که در خصوص پشایی اهمیت دارد، نوع خوانندگی وی است که به سمت زنانه شدن حرکت می‌کند. نوع صدا، ملودی، مضمون، حالات عاطفی و... به گونه ایست که حالتی زنانه- مردانه به نوع خوانندگی او می‌دهد. چنین امری را افرادی همچون خواجه امیری، محسن یگانه و... نیز مشهود است. این اتفاق چقدر در محبوبیت پشایی تأثیر گذار است؟

در همین بحث روانشناسی درک چنین پدیده‌هایی ایده‌ای وجود دارد که ممکن است ایده قوی‌ای هم نباشد ولی مطرح است. در جامعه مدرنی که همه ساختارها، آرمان‌ها و افق‌های بالا در هم شکسته می‌شود، چیزی که بینابین باشد محبوبیت بیشتری پیدا می‌کند. به هر حال لفظی رایج شده است به نام اعتدال که ترجمه‌اش می‌تواند «نه رومی روم؛ نه زنگی زنگ» باشد؛ در این دوره‌ها چنین پدیده‌هایی محبوبیت می‌یابد؛ مثلاً شاید زمانی ایده فرهنگی این بوده که یا رومی باش یا زنگی. به نظر می‌رسد الان ایده نه رومی نه زنگی

ایده قوی‌تری شده است. به عنوان مثال رنگ انتخاباتی آقای روحانی بنفش بود. بنفش چه رنگی است؟ تقریباً هیچ جنبش جدی اجتماعی، در طول تاریخ، نمادی به رنگ بنفش نداشته است، البته جنبش‌های محدودی بودند ولی نمی‌خواهم در اینجا از آنها اسم ببرم؛ ولی شما نگاه کنید رنگ سرخ، رنگ سیاه، رنگ‌های این‌گونه همیشه رنگ جنبش‌های مهم و آرمانگرا بوده است. سبز نیز به همین شکل بود که جنبش سبز از آن استفاده می‌کرد. اما رنگ بنفش، رنگ خنثایی است. رنگی است که هم دخترانه است هم پسرانه. رنگی است که انگار رنگ‌های متنوعی را در خودش دارد؛ به تعبیری می‌توان گفت بنفش، رنگ پست مدرن است. اگر پست مدرن‌ها بخواهند رنگ مناسبی انتخاب کنند رنگ بنفش می‌تواند رنگ خیلی مناسبی باشد. رنگ بدون ساختاری است.

بسیاری از مخاطبان، چنین احساساتی را نسبت به خواننده‌هایی با چنین مشخصاتی دارند. مثلاً یکی بزرگترین و جدی‌ترین خوانندگان غربی در نسل جدیدشان در سی و چهار سال گذشته، مایکل جکسون است. گفته شده یکی از دلایل اقبال گسترده به مایکل جکسون این بود که معلوم نبود مرد است یا زن. حتی لحن، شیوه صدا، برخورد او و... یک حالت پست مدرن به او می‌داد. در نسل چهارم خودمان و در نسلی که از دهه هشتاد میلادی به این سمت در غرب زندگی می‌کنند این نوع نگاه بیشتر و بهتر جواب می‌دهد. اگر بخواهیم با این چارچوب نظری حرکت کنیم به نظر من پشایی هم جزو خواننده‌هایی بود که در این دسته از خوانندگان قرار می‌گرفت. نوع لحن صدایش یک لحن بین‌دختری و پسرپی بود. یعنی لحنی بود که دخترها می‌توانستند به خودشان بگیرند پسرها هم می‌توانستند به خودشان بگیرند.

این نظرگاه می‌تواند مبنایی برای چارچوب نظری فهم یک نوع ساختارشنکی موسیقایی باشد؛ ساختاری که حتی اصول زیبایی‌شناختی را هم تغییر می‌دهد؛ مثلاً باز هم شما می‌بینید مثل صداهایی که حتی زیبا هم نیست مثل صداهای مردانه کلفت و بسیار خش‌دار، شنیده می‌شود و اتفاقاً بعضاً اقبال هم پیدا می‌کنند.

|| پشایی در سال آخر عمر خود شهرت و محبوبیت زیادی به دست آورد. اگر خواننده‌هایی که محبوبیت بلندمدت تری داشته‌اند، بدون سابقه سرطانی و مثلاً بر اثر یک حادثه از دنیا بروند، چنین تشییع جنازه‌ای تکرار می‌شود؟

ببینید الان چند خواننده هستند که اگر فوت کنند، اتفاقی که برای آقای پشایی افتاد برای آن‌ها نیز به احتمال زیاد می‌افتد. شاید هم شدیدتر، ولی اکثر خواننده‌هایی که الان ما می‌شناسیم اگر به صورت طبیعی بمیرند اینگونه اتفاقی برایشان نمی‌افتد. مورد به مورد فرق می‌کند. الان سری خواننده‌هایی را در ذهن دارم

هیچ اتفاقی بیفتد.

مثالی هم که برای دوستان می‌زد مثال ورزشگاه‌ها بعد از قضیه ۸۸ بود؛ سبزه‌ها حساب کرده بودند که یکی از نقاطی که می‌توانیم به وسیله آن ایران را منفجر کنیم ورزشگاه‌ها هستند. یاد هست که کمتر از یک ماه بعد از انتخابات، بازی استقلال- پرسپولیس در تیرماه بود که گفتند ۱۰۰ یا ۱۲۰ هزار نفر آنجا جمع می‌شود و آن‌ها طعمه خوبی برای آنکه ورزشگاه را منفجر کنیم می‌شوند.

یادم است همان موقع به بچه‌ها می‌گفتم اصلاً این‌ها نمی‌فهمند تیپ آدم‌هایی که به ورزشگاه می‌روند تا فوتبال ببینند چیست. اتفاقاً همین طور شد رفتند و درگیری پیش آمد و تماشاگران آنها را کتک زدند و از ورزشگاه بیرون انداختند. زیرا فضای ورزشگاه فضایی نیست که شما بخواهی پرچم سبز بلند کنی و بگویی حقوق مرا بده.

اگر جامعه‌مان را خوب بشناسیم غافلگیر نمی‌شویم و می‌توانیم خوب موضع‌گیری کنیم، می‌توانیم جامعه‌مان را خوب مدیریت کنیم و منافع همه را تأمین کنیم. فکر کنم که اگر اشکالی وجود داشته باشد اشکال در همین سطح است.

نمی‌گویم آن‌ها نیز کامل می‌شناسند ولی قطعاً دستگاه‌های اطلاعاتی ما از رسانه، از دانشگاه و... جامعه را بیشتر می‌شناسند و این خیلی خوب نیست. جامعه را دچار یک نوع عدم هماهنگی می‌کند که نمی‌تواند در دراز مدت دوام داشته باشد.

به نظرم پژوهشکده‌ها و مراکز شبیه به این، مکانیزم‌هایی طراحی کنند که این اتفاق بیفتد. یعنی الان ما هیچ ارتباطی نداریم و نمی‌دانیم چه اتفاقاتی در بستر زیرین جامعه می‌افتد. نه می‌خواهیم آش را خیلی شور کنیم و نه می‌خواهیم وضعیت را خیلی گل و بلبل نشان دهیم، می‌خواهیم واقعیت را بشناسیم. یعنی واقعیت شناخته شده نیست.

یادم هست قبل از تشییع می‌گفتم تشییع جنازه، تشییع باشکوهی شده و غیر سیاسی هم برگزار می‌شود. همان موقع نمی‌دانم خاطراتان هست یا نه که خیلی‌ها نگران بودند دوباره این مسأله جرقه‌ای شده و مثل یک چاشنی عمل می‌کند و دوباره تهران منفجر می‌شود. من یادم هست همان شبها داشتیم با دوستان صحبت می‌کردیم و گفتم که هیچ اتفاقی نمی‌افتد و گفتم اگر این اتفاق را بشناسید می‌دانید که قرار نیست

خیلی گسترده است. یاد هست که ما در جلساتی که با دوستان در تحلیل تشییع جنازه پاشایی داشتیم، فکر کنم از منظر نزدیک به بیست و دو چارچوب نظری این تشییع جنازه را تحلیل کردیم که اینجا اصلاً فرصت نشد به وادی تحلیل و تبیینش برویم. یکی - دو مورد از سرخطها را بسیار اجمالی اشاره کردیم.

از آن جهت که هر سلول پدیده اجتماعی خودش، «دی ان ای» (DNA) جامعه را در خودش دارد. اگر ما بتوانیم یک تحلیل خوبی از پدیده پاشایی ارائه دهیم می‌توانیم فضای را که جامعه ایرانی الان در آن حضور دارد را به خوبی بشناسیم. این چیزی است که جامعه ما از آن رنج می‌برد. یعنی دانشگاه ما، مراکزی که باید در این حوزه کار کنند و رسانه‌ها که باید منعکس کننده کف جامعه باشد، به دلیل گیر افتادن در تارهای چسبناک غریزگی و نگاه‌های شدیداً ایدئولوژیک روشنفکری، جامعه خود را نمی‌شناسند.

در آن جلساتی که راجع به این مسأله داشتیم، می‌گفتم، می‌توانم ادعا کنم که در حال حاضر بیشتر و دقیق‌تر از همه، دستگاه‌های اطلاعاتی ما هستند که جامعه را از زاویه فرهنگی می‌شناسند. حتی

که اگر از دنیا بروند مطمئن باشید تشییع جنازه‌ای در حد پاشایی یا شاید بیشتر رخ می‌دهد. مثلاً فرض کنید به نظر من اگر بلایی برای تیپ‌هایی مثل محسن یگانه و چاووشی و مثلاً تلتلو و... در بیاید، مانند تشییع پاشایی برجسته می‌شود.

یک بار رابطه شما با خواننده‌تان یک رابطه ابزاری است که خواننده می‌خواند و شما پول می‌دهید اما یک بار رابطه از این حالت می‌گذرد و به نوعی خواننده بخشی از حیات مخاطبش می‌شود. اینجا به نظر من به راحتی نمی‌شود این دو نوع خواننده را یکی کرد.

در غرب هم همین گونه است. یعنی در غرب هم همه خواننده‌هایی که می‌میرند چنین اتفاقی برای آن‌ها نمی‌افتد، افراد محدودی هستند که اگر بمیرند، تشییع جنازه‌های معروفی برایشان اتفاق می‌افتد. باید نوعی رابطه خاص بین جامعه و آن خواننده اتفاق افتاده باشد و زمینه را آماده کند تا اجازه دهد جامعه این گونه با مرگ یک خواننده‌ای مواجه شود.

|| در نهایت اگر نکته خاصی دارید بفرمایید.

نکته خاصی ندارم. ولی به نظرم بحث

مدیر مؤسسه مطالعات تمدن اسلامی در گفتگو با مهر:

نزدیکترین مفهوم به تمدن، «تمکن» است / مکتب فقهی نجف، تمدن زانیست

در مورد امکان تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت نظریه‌های مختلفی وجود دارد. برخی قائل به این هستند که در دوران غیبت امکان تحقق تمدن اسلامی وجود ندارد، حتی برخی معتقدند که اصلاً اسلام به دنبال تمدن سازی نیست. حجت‌الاسلام سید محمد حسین متولی امامی، مدیر مؤسسه آموزشی-پژوهشی مطالعات تمدن اسلامی معتقد است تمدن اسلامی، یعنی سامان عینیت و خارجیت، برای سلوک بهتر و تقرب بیشتر به سوی خدا، بنابراین، مادیت برای ما اصالت ندارد، بلکه باید زمینه‌هایی در جامعه فراهم کرد که امکان سلوک معنوی، بیشتر و موانع بندگی کمتر شود. این معنای تمدن اسلامی است.

در گفتگویی باوی به بررسی مفهوم تمدن اسلامی و نسبت علوم با آن پرداختیم که اکنون متن آن پیش روی شماست:

|| اساساً چه تعریفی از مفهوم تمدن دارید؟

تمدن، مفهومی است که برای مفهوم شهرنشینی Civilization در غرب مطرح شده است؛ یعنی برگردان فارسی Civilization است، اینکه چرا مترجمین ما برای Civilization مفهوم تمدن را برگزیده‌اند، مشخص نیست، اما بعید است از فکر و تأمل دقیق زبان‌شناختی ناشی شده باشد؛ چراکه Civilization برخاسته از رویکرد جدیدی به عالم و آدم است که در نگرش دینی منفی است. در قرآن و روایات، ریشه تمدن از مدن می‌آید، مدینه در الفاظ قرآنی و روایی ما مفهومی مثبت است و حتی در روایاتی از امیرالمؤمنین (ع) داریم که می‌فرمایند: مدینه جایی است که ولایت پذیری و زندگی مؤمنانه وجود دارد. در مقابل آن قریه وجود دارد که در آیات قرآن، محل نزول عذاب است. در آیات قرآن هیچ جا نداریم که مدینه محل نزول عذاب الهی بوده باشد. بنابراین ترجمه Civilization به تمدن، اشتباهی بزرگ در ترجمه بوده است.

آن چیزی که ما می‌توانیم از مفهوم تمدن بفهمیم، در واقع ایجاد مناسبات اجتماعی برای سلوک و رشد و تعالی معنوی انسان است و قطعاً مطابق با آیات و روایات می‌توانیم بگوئیم که تمدن مفهوم خوبی است.

|| آیا اسلام به دنبال تمدن سازی است؟ از کدام قسمت اسلام ضرورت تمدن سازی استنباط می‌شود؟

اگر به آیات قرآن رجوع کنیم، شاید نزدیکترین مفهوم به مفهوم تمدن اسلامی در قرآن، مفهوم «تمکن» باشد. منظور از تمکن، قدرت یافتن بر زمین است که به عمران، صلاح و تکامل منجر شود. مثلاً در سوره مبارکه حج آیه شریفه ۴۱ می‌فرماید: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» اگر مؤمنین بر زمین تمکن پیدا کنند، اقامه نماز می‌کنند. گاهی می‌گوئیم من نماز می‌خوانم، گاهی می‌گوئیم من می‌خواهم اقامه نماز کنم. اقامه به معنای عبادت از نمازگذاران و نمازخواندن است. اقامه به معنای عبادت جمعی است. نمازخواندن امر فردی است اما اقامه نماز امری جمعی است.

در واقع تمکن در ارض برای مؤمنین موجب می‌شود که مؤمنین اقامه صلاة کنند یعنی عبادت را بسترسازی کنند یعنی شرایطی و بستری اجتماعی ایجاد کنند که این شرایط برای بندگی خدا مطلوبتر است و موانع گناه بیشتر است. برعکس تمدن غرب، اقامه طاغوت و گناه می‌کند؛ یعنی



بستر گناه و طغیان و سرکشی و غی بیشتر است و بالعکس زمینه بندگی و خضوع و خشوع کمتر است. این به معنای اقامه است که در آیات قرآن وجود دارد و واقعاً هدف انبیاء هم ایجاد بهترین زمینه برای رشد انسان بوده است. شرایطی که موانع گناه در جامعه اسلامی بیش‌تر از جوامع مادی و کفر است و امکان‌های خضوع و عبودیت خدای متعال نیز فراهم‌تر. برای همین در ادامه آیه «وَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» آمده است. وقتی امر به معروف و نهی از منکر ترویج می‌شود، آن هم در قالب اقامه و نه صرفاً به صورت تذکر زبانی، ساختارهای اجتماعی و روابط اجتماعی به گونه‌ای است که هدایت به معروف و نهی از منکر می‌کند.

این هماهنگی ساختارهای اجتماعی در جهت عبودیت جمعی، به معنای تمدن است، یعنی در واقع تمکن در ارض که ما امروزه از آن به تمدن اسلامی تعبیر می‌کنیم اقامه حق است در مقابل تمدن غربی که اقامه طاغوت و غی و شرک است.

این دقت باید صورت گیرد که آیات قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ

چگونه فقهی است؟

ما باید بدانیم برای ایجاد تمدن با چه علومی کار کنیم و نسبت این علوم با منظومه تمدنی که در آینده نصیب ما خواهد شد چیست؟ در گام اول عرض کردم که فرهنگ وقتی به غنا و غلبان برسد سرریز در عینیت می شود و تمدن ایجاد می شود، لکن این سرریز شدن در عینیت و ورود فرهنگ به حوزه خارجیت و عینیت نیازمند سیاستگذاری است. در واقع برای عینیت یافتن و تبلور حداکثری فرهنگ در خارج نیازمند سیاستگذاری از سوی نظام سیاسی هستیم، یعنی هیچ فرهنگی نبوده که بدون سیاستگذار و یک نهاد تصمیم گیر محقق شود.

علت ترسیم جایگاه «ولایت فقیه» به دلیل لزوم سیاست گذاری مناسب برای حرکت جامعه اسلامی است. در نگرش دینی، قدرت از مجرای قوانین فقهی به جامعه وارد گشته و عینیت پیدا می کند. فقه، بیرونی ترین لایه علوم اسلامی است که مستقیماً در حوزه روابط انسانی و مناسبات تمدنی مؤثر می شود. بنابراین، حتی مجلس شورای اسلامی، قانون گذار نیست، بلکه قانون را فقه از طریق مراجع روش مند فقیه به منابع دینی ارائه می کند. تمییز حضرت امام(ره) این است که مجلس شورای اسلامی مجلس برنامه ریزی و طرح اندازی باید باشد. قانونگذاری کار مجلس نیست، قانونگذاری کار فقه است.

نکته دیگر این که فقه امروز، بسیار نحیف و ناکارآمد است. فقهی که ما امروز داریم فقه کارآمدی برای ایجاد تمدن اسلامی نیست. به میزانی که فقه نحیف باشد جامعه از کنترل فقهای خارج می شود و به میزانی که فقه قوی و کارآمد باشد جامعه در اختیار فقهای قرار می گیرد و جهت مدیریت اجتماعی دینی و الهی خواهد شد. ولایت فقیه، ولایت فقه کارآمد است، اینکه مقام معظم رهبری بارها شعار تحول در فقه و روش های اجتهادی و لزوم تولید فقه حکومتی را داده اند، به این دلیل است که فقه امروز ما ناکارآمد است.

ایشان می فرمایند: فقه باید از طهارت تا دیات، با نگرش حکومتی بازخوانی شود، دقت کنیم که نمی فرمایند: فقه سیاسی یا فقه حکومتی در مقابل فقه فردی است. ایشان معتقدند حتی بر احکام فردی هم باید نگرش حکومتی داشته باشیم؛ یعنی با یک نگاه جامع احکام فردی را استنباط کنیم. مثال می زنم؛ امروزه به ما می گویند که دختر در ۹ سال و پسر در ۱۵ سال قمری مکلف است، سؤال این است اگر ما بگوئیم قبل از این سن، آنها تکلیفی ندارند، آیا کودکان از برنامه تربیتی حکومت خارج نخواهند شد؟ آیا پخش هرگونه برنامه ای برای کودکان مجاز است چون به تکلیف نرسیده اند؟ غنا و رقص و هر امر غیر شرعی، برای کودکان آزاد است؟

نگرش فقه فردی، در سطح مدیریت کشور، ناکارآمد و بیش تر مشکلات امروز ما، از همین محدودیت های فقهی ناشی می شود. به همین دلیل است که مقام معظم رهبری می فرمایند حتی در احکام فردی و خرد باید نگرش حکومتی و تمدنی داشت. این تعریف را بنده و همکاران تدوین کردیم و خدمت یکی از نزدیکان رهبری دادیم و گفتیم از حضرت آقا کسب تکلیف کنید که این تعریف درست است یا نه؟ ایشان تعریف را بردند و به آقا ارائه دادند. حضرت آقا فرمودند: بله! همین تعریف درست است و پای همین بایستد.

برای همین بنده دارم تأکید می کنم که فقه حکومتی، فقهی است که حتی در احکام فردی هم دغدغه حکومت را داشته باشد و در استنباط با نگرش حکومتی وارد شود. بعضی از کارشناسان اشتباه می کنند و فکر می کنند فقه حکومتی، یعنی فقهی که برای حکومت و سیاست سخن می گوید. در حالی که این گونه نیست. فقه دو نوع است: فقهی که با نگرش فردی استنباط شده باشد؛ چه احکام اجتماعی و چه احکام فردی. دو فقهی که با نگرش حکومتی استنباط شده باشد چه احکام فردی و چه احکام سیاسی و اجتماعی اش. در پارادایم جدیدی که در فقه حکومتی ایجاد می شود

تمدن تولید می کنند. در صورتی که بخواهیم به تمدن فکر نکنیم در واقع به غنای فرهنگی مردم فکر نکردیم، به نظر می رسد نقطه مقابل مفهوم تمدن، بی توجهی به مناسبات مادی و روابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و نظامات اجتماعی است. اگر فرهنگی به غنای خود برسد بی شک در واقعیت های اجتماعی و مناسبات مادی مردم سرریز می شود.

محراب، معماری مساجد، حریم های اهل بیت(ع)، شیوه عزاداری، آئین های دینی، حتی حسینیه ها و تکیا، قبرستانها، حمام های سنتی و معماری هایی که در شهرهای گذشته ما وجود داشته، همگی نتیجه طبیعی زندگی دینی و اسلامی مردمان بوده است. بی توجهی به مقله تمدن، دغدغه نداشتن به عینیت یافتگی و تبلور اجتماعی اندیشه ها و فرهنگ هاست. یکی از مشکلات حوزه های علمیه، همین بی توجهی به عینیت شدن آموزه های دینی و تعالیم وحیانی است. البته به دلیل اینکه اسلام برخلاف مسیحیت، دینی است که بسترهای مادی زیادی برای انسان ترسیم می کند و دین را امر غیر دنیوی و معنوی صرف نمی بیند. بی شک در ذات تعالیم اسلامی، گرایش به تمدن به آن معنایی که عرض کردم موج می زند.

امروزه بحث تمدن نوین اسلامی بسیار باب شده است. ضرورت تشکیل تمدن اسلامی در آینده انقلاب اسلامی چیست؟

ضرورت تشکیل تمدن از دو حیث مورد توجه است: همان طوری که عرض کردم تقابل جبهه حق و باطل در طول تاریخ همیشه وجود داشته است و متناسب با توصیفات که قرآن از دو جبهه حق و باطل دارد این دو جبهه در طول تاریخ، مبارزه ای مستمر برای اقامه حق با باطل داشته اند، لکن به میزانی که تمدن غربی و تمدن مادی در سده های اخیر پیچیدگی پیدا کرده است، تشکیل تمدن اسلامی ضرورت پیدا می کند.

دوم اینکه عالم گیر شدن انقلاب اسلامی یک خیز کیفی و تمدنی در مقابل غرب بود. متأسفانه امروز توصیف و تبیینی که از انقلاب اسلامی می شود، بسیار سطحی است. انقلاب را یک پدیده سیاسی و حقوقی ترسیم می کنند، در حالی که شکی نیست که انقلاب اسلامی، انقلابی فرهنگی و تمدنی بود و قرار است که زیست جدیدی را برای انسان جدید معرفی کند و قرار است بستر جدیدی برای سلوک اجتماعی و سیاسی ارائه نماید. این خیزی که انقلاب اسلامی و در مدل جهانی آن، بیداری اسلامی در مقابل تمدن غربی ایجاد کرد است، در همان جهت اقامه حق در زوایای زندگی اجتماعی بشر است.

بنابراین انقلاب اسلامی سر از متن جبهه حق در مقابل جبهه باطل برداشته و دوم به هدف تمدن زایی و تحول فرهنگی مردم اتفاق افتاده است. تمدن اسلامی، افقی است که برای آینده انقلاب اسلامی ترسیم شده است.

این افق چیست؟

همان طور که عرض کردم، اقامه حق در مقیاس تاریخ و جامعه است. تمدن هایی که در جهت تاریخ انبیاء زاده می شوند، ناشی از یک گرایش عمومی به توحید و زیست متناسب با آموزه های الهی است. بنابراین نمی توان آینده انقلاب اسلامی را خالی از شعار تمدن اسلامی ببیند. انقلاب اسلامی با تحول در ابعاد وجودی انسان ها و ایجاد گرایش به زندگی توحیدی، فرهنگ جدیدی را به ارمان آورده که در صورت غنی شدن، صورتی عینی، تمدنی و ساختاری پیدا می کند و در شتون مختلف زندگی اجتماعی سرریز می گردد. سرریز فرهنگ انقلابی در حوزه عینیت و خارجیت، تمدنی را در افق انقلاب اسلامی ترسیم می کند به نام تمدن اسلامی.

فقه در زایش تمدن اسلامی چه جایگاهی دارد و فقه متناسب برای تأسیس تمدن اسلامی

این مَنكَاهُمْ فِي الْأَرْضِ»، حال این پرسش مهم مطرح می شود که ارض کجاست؟ ارض در مقابل دنیاست، در آیات قرآن دنیا متاع قلیل است، دنیا محل طغیان و سرکنشی است و در آیات قرآن مذموم است. برعکس ارض مقدس و محل جمع مؤمنین است، در واقع ارض، مکان و جغرافیایی است که مدینه در آن بنا شده است. دقت شود که در آیاتی که درباره مهدویت نازل شده است هم موعود را در ارض ترسیم می کند؛ مثلاً سوره مبارکه نور، آیه ۵۴، «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ - كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ - وَ لَيُكَنَّنَ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» یا مثلاً «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ» باز کلمه «ارض» مطرح می شود و امام زمان(عج) بر ارض قیام خواهد کرد و دولت حضرت در ارض صورت خواهد گرفت نه در دنیا. در نظام معنایی قرآن اقامه حق در ارض صورت می گیرد و وقتی اقامه حق در ارض صورت گرفت مدینه ایجاد می شود که ما امروزه شعار تمدن اسلامی را همین جهت می فهمیم. این امر از نگاهی که در غرب وجود دارد بسیار متفاوت است که اقامه شرک و طاغوت و طغیان در آنجا حاکم شده است.

وقتی ما داریم از تمدن اسلامی سخن می گوئیم منظور ما این است. این شأن جدیدی است که به یک مفهوم رایج شده جهانی می دهیم تا امکان دیالوگ علمی وجود داشته باشد. اگر ما با مفاهیم رایج صحبت می کنیم، باید شأن جدیدی به مفهوم بدهیم. اگر قرار است شأن جدیدی به مفاهیم داده شود لزوماً باید در بستر معنایی قرآن و روایات معانی پرورش یابند.

آیا به نظر تان تمدن اساساً مفهومی مادی و ناظر به زندگی دنیوی نیست؟ آیا تمدن به معنای پیچیده تر شدن مناسبات مادی نیست؟

دقت شود که زندگی مادی و حتی بسط مناسبات زندگی این جهانی، نمی تواند فی ذاته، بد و مذموم باشد. زندگی دنیوی بسته به جهتی که پیدا می کند و متناسب با اراده جمعی یا جامعه، ارزش گذاری می شود. بسط و پیچیدگی مادیت با مفهومی که بنده از اقامه حق گفتیم نه تنها مذموم نیست بلکه ممدوح است. مطابق روایات، داشتن ثروت بد نیست بلکه جهت خرج ثروت و جهت تولید ثروت و جهت مصرف و مناسبات اقتصادی مهم است. جهت است که به روش و مبانی و سلوک جمعی، ارزش می دهد.

بسط مادیت مفهومی عام است که متناسب با جهت ارزش گذاری می شود. در سنت گذشته ما شهرسازی و طراحی لباس و معماری اسلامی بسط مادیت بوده است و وجود داشته است و عالمان ما در مقابل آن موضعی نگرفتند. در عصر سوسیته که یک نمونه کوچکی از تمدن شکوفای اسلامی است، شاهد بزرگ ترین بناهای اسلامی با هنر معماری، نقاشی و طراحی و رنگ آمیزی هستیم. شهرسازی آن زمان، خانه سازی ها، طراحی لوازم خانه و ... همگی را می توان بسط مادیت نامگذاری کرد، اما همگی در هوای فرهنگی جامعه اسلامی شکوفا شده و بستر مناسب زندگی برای مسلمین فراهم کرده است.

لذا بسط مادیت اگر در جهتی قرار گیرد که به هدف اقامه حق باشد و بستر سلوک و تکامل معنوی انسان را فراهم کند اتفاقاً ممدوح و مورد پسند است. بی شک نمی توانیم هنگامی که تمدن غرب و تمدن های مادی پیچیده می شود، ما به پیچیدگی تمدن خودمان فکر نکنیم. تقابل جبهه حق و باطل در طول تاریخ همیشه بوده است و این تقابل به میزانی که تمدن کفر و الحاد پیچیدگی پیدا کرده است تمدن توحیدی و تمدن اسلامی و الهی هم باید به پیچیدگی متناسب با آن برسد و گرنه هضم و استتجاله در تمدن رقیب خواهد شد.

مفهوم مقابل تمدن چیست؟ تمدن را در مقابل چه چیزی می دانید؟

بنده بر این باور هستم که تمدن ها نتیجه طبیعی زندگی مردم است، در واقع مردم همان گونه که زندگی می کنند،

زایش تمدن خیلی کارآمد و دقیق تر صورت می گیرد.

|| با توجه به تفاوت روش‌های اجتهادی و استنباطی، مناسب‌ترین روش فقهی، برای تولید فقه در قامت تمدن چیست؟

روش‌های فقهی برآمده از آموزه‌های اهل بیت (ع) است یعنی این گونه نیست که روش‌های فقهی، زاده فکر خودبنیاد مجتهدین و سلاطین فقه‌ها باشد. در واقع مزیت روش‌های فقهی نسبت به روش‌های علوم دیگر این است که روش فقهی حجت آور است یعنی در دیگر علوم، دانشمند نمی‌داند که به واقع رسید یا نرسید؟! اما در روش فقهی مجتهد متناسب با آموزه‌های اهل بیت (ع) جلو می‌رود و در آنجا مطابق با منطق حجت عمل می‌کند یعنی دنبال کشف واقع نیست بلکه دنبال این است که کلام معصوم را کشف کند، چون معتقد است معصوم از واقع سخن می‌گوید، خودش را در شأن کشف واقع نمی‌داند و دنبال کشف کلام معصوم است، اما با این حال اختلافاتی در چگونگی مراجعه به متون مقدس اسلامی و آیات و روایات ما وجود دارد و در سده اخیر در روش فقهی مسلط وجود داشته است.

این بحث نیازمند توضیح فراوان در جای مناسب است و این مختصر ظرفیت توضیح کامل این دو جریان فقهی را ندارد. اما به اجمال عرض کنم که در روش در سده معاصر کاملاً به چشم می‌آید. یک روش، روش فقهی مکتب نجف است که در قله آن، آیت الله خوئی را شاهد هستیم و یک روش، روش فقهی مکتب قم است که در قله آن آیت الله بروجردی قرار دارد. وقتی به روش فقهی این دو بزرگوار رجوع می

کنیم می‌بینیم که روش فقهی حوزه نجف، روشی است که به شدت دچار محاسبات انتزاعی شده و به تعبیر آیت‌الله علی دوست، یک فقه ریاضی شده است.

مجتهد نجفی، یک جدول محاسبه در اختیار دارد که هر حکم فقهی را در درون این جدول حل و فصل می‌کند! اما مکتب فقهی قم، مکتب تجمیع ظنون و حدس‌های فقهی امام مسلمین است. مکتب قم، ولایت اجتماعی فقیه را تسهیل می‌کند. در مکتب نجف، فقه حاکم بر مجتهد است در مکتب قم فقیه و ولی حاکم بر فقه است به همین دلیل در مکتب نجف آموزه‌های سیاسی کمتر است در مکتب قم آموزه‌های سیاسی فوق العاده زیاد است.

در واقع فقیه در مکتب قم متناسب با موقعیت فتوا می‌دهد مثل مرحوم میرزای شیرازی. اگر قرار باشد فقه را به صورت ریاضی بخوانیم هیچ وقت به فتوای تحریم تنباکو نمی‌رسیدیم. اما میرزای شیرازی متناسب با فهمی که از فقه دارد فقیه را حاکم بر فقه می‌داند؛ لذا متناسب با شرایط اجتماعی و اتفاقی که مسلمین در آن گرفتار شده‌اند، فتوایی می‌دهد که در فقه سنتی وجود ندارد. لکن با روح دین سازگار است.

توجه به ذات فقه شریعت و روح حاکم بر فقه در زمان و مکان، از ویژگی‌های جالب مکتب فقهی قم است و به نظر می‌رسد اگر بخواهیم به فقه حکومتی برسیم و فقه تمدن را شکوفا کنیم لزوماً باید از روش‌های مکتب قم بهره ببریم. مکتبی که از دلش امام خمینی (ره) بیرون آمد. به هیچ وجه با مکتب نجف نمی‌توان حکومت کرد و اصلاً با چنین مکتبی نمی‌توان به فکر تمدن‌زایی اسلامی بود. این

روش فقهی، مکتبی است که به دلیل بسته شدن فقیه در چارچوب فقه سنتی، امکان فراروی از آموزه‌های گذشته را نمی‌دهد و نگرش‌های صلب و غیر منعطف در فقه تولید می‌کند لذا هیچ کدام از شاگردان جدی مکتب نجف نتوانستند با شعار انقلاب اسلامی و تمدن نوین اسلامی به طور کامل همراه شوند.

شعارها و جهت‌گیری‌های سیاسی و فرهنگی مقام معظم رهبری در دو دهه اخیر، به صراحت نشان از قیامی بودن فقه ایشان دارد. حضرت آیت الله خامنه‌ای وقتی می‌خواهند استنباط کند، توجه به مقاصد شریعت و روح حاکم بر شریعت می‌کنند. این را از جمله‌ای که ایشان در میان کارگزاران دولت اصلاحات بیان کردند، می‌توان به خوبی فهمید. ایشان فرمودند: «در شریعت ما ذائقه شریعت با ترویج و تبلیغ موسیقی مناسبی ندارد، حتی اگر این موسیقی حلال باشد». این گونه استنباط، مربوط به مکتب فقهی قم است.

به نظر می‌رسد مکتب قم باید حاکم بر روش‌های اجتهادی حوزه‌های علمیه شود. متأسفانه امروزه در قم، فقه نجف حکومت دارد و بیش‌تر دروس، با گرایش نجفی تدریس می‌شود. یکی از دلایل این است که وقتی صدام علمای ایرانی ساکن نجف را اخراج کرد، حجم بزرگی از عالمان نجف وارد ایران و به خصوص قم شدند. نگرش فقهی مکتب قم، بسیاری از شاگردان آیت‌الله بروجردی و امام خمینی (ره) را وارد مبارزه و حکومت‌داری کرده بود و در خلأ این افراد، دروس فقهی قم، در دست عالمان نجفی افتاد. به همین دلیل است که شکاف جدی بین فقه و جامعه‌سازی ایجاد شده و لازم است روش فقهی قم دوباره احیاء شود.

یک کارشناس تاریخ در گفتگو با مهر عنوان کرد؛

تبعات ورود انگلیس به ماجرای مشروطه/ بگوئیم عدالت‌خانه نه مشروطه

ورود انگلیس به ماجرای مشروطه تبعات زیادی داشت: اول اینکه عدالت‌خانه تبدیل به مشروطه شد. دوم اینکه مجلس شورای اسلامی تبدیل به مجلس شورای ملی شد و دیگر اینکه دین‌ستیزان بازیگران و صحنه گردانان شدند.

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر علی احمدی‌خواه کوه‌نانی، استاد تاریخ و اندیشه معاصر مسلمین و از شاگردان مرحوم حجت‌الاسلام علی ابوالحسنی منذر است. از جمله کتاب‌های وی در مورد تاریخ مشروطه می‌توان به «مشتی از مزخرفات مطبوعات و مکتوبات مشروطه (کفریات)»، «شیخ فضل‌الله نوری از زبان خویش و غیره» و «زندگی، زمانه و عملکرد محمدعلی شاه قاجار در مشروطه» اشاره کرد. وی تحصیل کرده موسسه آموزش عالی حوزوی امام رضاع) است و پایان‌نامه‌اش در مورد بررسی مبنای نظری دو جریان مشروطه خواه و مشروطه‌خواه بوده است که قرار است در قالب کتاب منتشر شود. حجت‌الاسلام احمدی‌خواه در حال حاضر به عنوان همکار علمی کار گروه دانش مشروطه گروه تاریخ اندیشه معاصر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مشغول فعالیت است. در سالروز صدور فرمان مشروطیت در مورد این برهه از تاریخ کشورمان با وی به گفت‌وگو نشستیم؛

|| اهمیت دوران مشروطه در تاریخ معاصر ایران و ریشه‌های آن چیست؟

مشروطه از این جهت حائز اهمیت است که از هر زاویه که نگاهش کنید درس است. درس‌هایی پیرامون بیداری ملت ایران. البته بهتر است به جای مشروطه بگوئیم عدالت‌خانه. برخی تا صد ریشه برای مشروطه ذکر کرده‌اند؛ از جمله آن به قتل گریبایدوف در تهران و بعد از آن تحریم تنباکو که تقریباً ۱۴ سال قبل از مشروطه بود، ارتباط ناصرالدین شاه با کشورهای خارجی، روزنامه‌ها و مدارس

جدید که باعث بیداری مردم شد را جزو ریشه‌های مشروطه ذکر می‌کنند. می‌توان گفت که انحراف عدالت‌خانه به مشروطه و بعد هم اعدام شیخ فضل‌الله تقاض حکم تحریم تنباکو بود؛ چون شیخ فضل‌الله نوری شاگرد محبوب میرزای صاحب فتوای تحریم بود و از شخصیت‌های بزرگی که عبدالله بهرامی در خاطراتش می‌نویسد مردم تهران استقبال از شیخ فضل‌الله کردند که با خودم گفتیم کاش اگر آدم شاه نیست مجتهد باشد. اگر برای تحریم تنباکو سه ضلع در نظر بگیریم، رأسش در سامرا



خان سعدالدوله از آن تروریست با شریعت و شیرینی بازجویی می‌کند و اجازه نمی‌دهد که او را به دادگاه ببرند و مجبور می‌کند که مطابق میل او حکم داده شود و نهایتاً آن تروریست تبرئه می‌شود.

|| گفتید بهتر است بگوئیم عدالت‌خانه و نه مشروطه؛ چرا؟

اینجا یکی از نقاط اختلاف ما با روشنفکران است و از این جهت می‌گوییم عدالت‌خانه و نه مشروطه چرا که، از ابتدا مردم دنبال این بودند، حتی کسروی هم می‌گوید چیزی که مردم می‌خواستند اجرای احکام اسلام در سراسر کشور است چرا که از جور شاهان و شاهزادگان به تنگ آمده بودند و با همکاری و سردمداری علما و به‌خصوص شیخ فضل‌الله و پس از آن‌ها سیدین یعنی سید عبد الله بهبهانی و سید محمد طباطبائی این نهضت شکل گرفت. علمای نجف مخصوصاً مرحوم آخوند را

میرزا شیرازی و در ایران شیخ فضل‌الله و میرزا حسن آشتیانی خواهد بود. یعنی مرحوم میرزا با کمک این دو تن حکم تحریم را در ایران به‌پیش برد و گفته می‌شود که بعد از اینکه به میرزا گفتند که حکم تحریم چنین بازتابی داشت او به‌شدت گریست. از او پرسیدند چرا گریه می‌کنید و او می‌گوید: ما با دشمن گرا دادیم که مقرر و فرماندهی قدرت کجاست و از این به بعد دشمن برای حوزه و روحانیت برنامه خواهد ریخت. در حقیقت انحراف عدالت‌خانه به مشروطه و اعدام شیخ توسط انگلیس با کمک ماسونی‌ها، تقاض حکم تحریم تنباکو بود. چرا که آن حکم تحریم تنباکو استعمار خارجی را بیچاره کرد و به استبداد داخلی هم اعلام کرد یک قدرت دیگر نیز در کشور وجود دارد. از این جهت می‌گوییم توسط انگلیس؛ چرا که پس از اینکه شیخ فضل‌الله ترور می‌شود سفیر انگلیس در خانه میرزا جواد

هم شیخ فضل الله با نامه نگاری به میدان مبارزه کشاند و خود آخوند اهل این چنین کاری نبود و خیلی اهل احتیاط بود. از او که علت وسط میدان آمدنش را پرسیدند گفت من به اعتبار مردی که اگر بگویم کاری انجام بده من با ده انگشت امضا می کنم وسط آمدم. پرسیدند این شخص کیست که گفت شیخ فضل الله نوری. عدالتخانه برای اجرای احکام اسلام بود همه از جمله کسروی و ناظم الاسلام هم گفته اند که عدالتخانه برای اجرای احکام اسلام بوده است. در مهاجرت صغری که علما تا حرم حضرت عبدالعظیم آمدند و از شاه قول گرفتند ولی عین الدوله نگذاشت که آنچه می خواستند پیاده شود.

تغییر عدالتخانه به مشروطه چگونه رقم خورد؟

پس از عمل نکردن درباریان به وعده هایشان در پی مهاجرت صغرا، علما برای بار دوم مهاجرت کردند و به قم آمدند که به مهاجرت کبرا مشهور است. در همین ایام بود که عده ای هم از ترس عین الدوله یا علل دیگر به سفارت رفتند؛ در اینجا بود که انگلیس وارد شد و دستکاری خود را کرد. ناظم الاسلام از قول ملکزاده می گوید که ماسونی ها در آنجا شروع به دادن درس آدمیت به این گروه کردند و لازم است بگوییم که اینها از قبل برای این کار برنامه ریزی کردند. برای مثال سرویس بهداشتی های بسیاری را از قبل فراهم کرده بودند و یا دیگ هایی از قبل آماده کرده بودند.

نقل است که زن کاردار انگلیس وارد در باغ قلهک از یکی از متحصنان یا اطرافیان سفارت پرسید که شما چه می خواهید؟ که کسی در جواب گفته بود ما عدالتخانه می خواهیم. آن زن می پرسد که عدالتخانه چیست؟ آنها می گویند یعنی اینکه ریش سفیدهای ما بنشینند و مطابق شرع احکام و دستورات را اجرا کنند. آن زن می گوید نه احتمالاً شما مشروطه می خواهید! مخاطب هم گفت آره همان! اصلاً کسی به مشروطه آگاهی نداشت و برای مثال گفته شده است برخی گمان می کردند که مشروطه نوعی آبگوشت است که در سفارت می دهند! حتی آنجا برخی با اشتباه در تلفظ مشروطه می گفتند آری ما شرطه می خواهیم. آن زن می گوید که شما نگویند مشروطه چرا که اگر مشروطه بخواهید باید همه علمایان را بکشید چون ما در انگلیس وقتی گفتیم مشروطه می خواهیم همه کشیش هایمان را کشتیم و برخی گفتند اشکالی ندارد ما هم می کشیم! اینجا می بینیم که چطور برای آینده این جریان خط داده می شود.

علت اینکه قسمتی از جریان عدالتخانه رفتند و به سفارت انگلیس پناه برند چیست؟

ادعاهای مختلفی در این زمینه مطرح شده است. برخی گفته اند عده ای به

هر علتی (کمک خواهی) به سفارت نامه نوشته اند؛ از جمله می گویند که آیت الله بهبهانی هم به سفارت نامه نوشته است. البته در آنجا هم کسانی بودند که مخالف این بودند که به سفارت انگلیس پناه برده شود. برای مثال آیت الله سید ریحان الله بروجردی از این گروه که به سفارت پناه برده بودند قهر می کند و به مشهد می رود و می گوید که اگر عدالتخانه می خواهید چرا به سفارت کفر پناه آورده اید. اگر می کشند ما را بگذار بکشند. از اینجاست که سفارت انگلیس، روشنفکران و ماسونی ها شروع کردند به حذف و تبدیل و نتیجتاً عدالتخانه گم شد و به جای آن مشروطه باغ سلیمان خان میکدها (پدرزن ملکزاده) تغییر دادند و به جای آن مجلس شورای ملی گذاشتند و زمان ولادت امام زمان برای بازگشایی مجلس را که خواست مظفرالدین شاه بود از نیمه شعبان به ۱۸ شعبان موقوف کردند.

مشروطه از این جهت حائز اهمیت است که از هر زاویه که نگاهش کنید درس است، درس هایی پیرامون بیداری ملت ایران!

آیا اراده مظفرالدین شاه مجلس شورای اسلامی بود و این را می خواست؟

بله! دستخطش موجود است و ناظم الاسلام کرمانی و دیگران نیز نوشته اند.

چرا؟

چون مسلمان بود. هر چند فسق و فجور داشت ولی مسلمان بود و برخی حساسیتها را داشت برای مثال وقتی می خواستند قاتل ناصرالدین شاه را قطعه قطعه کنند می گوید از کجا معلوم اسلام با این کار موافق باشد. *ورود انگلیس به ماجرای مشروطه چه تبعاتی داشت و با چه هدفی این ورود و دخالت صورت گرفت؟

اول اینکه عدالتخانه تبدیل به مشروطه شد. دوم اینکه مجلس شورای اسلامی تبدیل به مجلس شورای ملی شد. سوم اینکه روز ولادت امام زمان (عج) برای بازگشایی مجلس تبدیل به روز دیگری شد یعنی در مقابل ولادت امام زمان (عج) به عنوان یک نماد دینی، مجلس به صورت مستقل یک قبله شد و دیگر اینکه دین ستیزان بازگران و صحنه گردانان صحنه شدند.

از اثرات دیگر ورود انگلیس این بود که قاجاریه که یک اعتقادی ولو به ظاهر به شرع داشتند را از بین بردند و پهلوی را سرکار آوردند. یعنی یک دیکتاتوری

را که به ظاهر احترام دین را حفظ می کرد را حذف کردند و یک دیکتاتور منهای احترام ظاهری به دین را سرکار آوردند. برای مثال محمدعلی شاه برای امام حسین (ع) قمه می زد؛ هر چند کاری نادرست است ولی یک نشانه است برای اینکه او اندک اعتقادی داشته است. یا برای مثال ناصرالدین شاه دیوان اشعار برای اهل بیت دارد و به کفشداری حرم امام رضا و خاک نجف بر تمام شاهان و سکندر نیز افتخار می کند. اگر قرار به استبداد بود استبداد قاجار بهتر بود چون یک اعتقاد ظاهری به اسلام داشتند ولی پهلوی این گونه نبود. پهلوی با حجاب زنان و روزه داری مسلمانان مشکل داشت و با چکمه وارد حرم امام رضا (ص) می شد.

نسبت شیخ فضل الله با عدالتخانه و مشروطه چگونه بود؟

شیخ فضل الله در ابتدا جزو سران و رهبران عدالتخانه بود که حتی تقی زاده هم به آن اذعان می کند. در مرحله دوم پس از آنکه عدالتخانه به مشروطه تبدیل شد با آن همراهی کرد. در مرحله سوم شیخ فضل الله پس از اینکه دید مشروطه در حال انحراف است قیدی زد تا مشروطه مشروعه باشد.

پس از آن زمانی که دید این قید هم فایده ای ندارد گفت این مشروطه حرام است. مشروطه ای که بخواهد سی هزار مسئله جدید به اسلام اضافه کند و کتبی چون مسالک المحسنین نوشته شود. در این مرحله است که شیخ فضل الله می گوید کسی که با چنین مشروطه ای همراهی کند «چنین آدمی مرتد است... هر که باشد از عارف یا عامی، از اولی الشوکه یا ضعیف، هذا هو الفتوی و الرأی الذی لا أظن المخالف فیه و علیه حکمت و الزمت فرحم الله من اعان الاسلام و اهله» (رساله حرمت مشروطه به نقل از مهدی ملکزاده: تاریخ انقلاب مشروطیت، ج ۴، ص ۸۷۹)

شیخ در این مرحله بود که کنار کشید ولی متأسفانه سیدین تا وسطها رفتند و وقتی شیخ در زاویه مقدسه تحصن کرده بود به پیش او رفتند و با او گفتگو کردند ولی در گفتگو کم آوردند. سپس به او گفتند که بیا درست می شود. یعنی مقداری اهل تساهل و تسامح بودند. سیدین به شیخ می گفتند که ما ریش گرو می گذاریم ولی شیخ فضل الله در جواب گفت که نمی خواهد ریش گرو بگذارید بگردید این روزنامه را بخوانید.

سید محمد طباطبایی روزنامه را گرفت و مقداری که خواند و به اهانت به حضرت ابوالفضل که رسید سرش را پایین انداخت ولی شیخ فضل الله گفت هنوز هم بخوان و سید خواند تا جایی که با صدای بلند گریه کرد. شیخ فضل الله اینجا به سید می گوید که شما می گویند من کوتاه بیایم؟! و می گوید

بروید فکری کنید. اینجا بود که شیخ فضل الله از سیدین جدا شدند؛ البته افزون بر روزی که بر سر امضای بدون تأمل قانون اساسی نیز شیخ قبول امضای بدون تأمل نکرد؛ آن روز هم سیدین سندن شدند و شیخ گفت باید ببینیم اگر قانون اساسی خارج با شرع مخالف نبود امضا می کنم و الا فلا.

مدتی بعد در کشور بلوا و آشوب ایجاد شده بود و محمدعلی شاه نامه ای به علمای نجف اشرف نوشت و گفت که مزدکی مسلکان، مملکت را به هم ریخته اند و بیش از این همه نمی توانم تحمل کنم. دستور داد تا هفت هشت نفر که نظر وی مفسد و هتاک بودند و در مجلس تحصن کرده بودند دستگیر کنند تا آنها را ادب کند ولی مجلسیان و انجمنها از آن هتاکان حمایت کردند. مجلس به این افرادی که برای دستگیری آمده بودند شلیک کردند و چند نفر از نیروهای شاه را کشتند ولی اینها چون دستور تیر نداشتند پیش شاه برگشتند و شاه گفت برگردید و شلیک کنید و لذا با مجلس آن چنان کردند آنچه کردند.

سعدی می گوید اگر می خواهی سر مار را بکوبی با دست دشمنت این کار را بکن تا از دو نیکی یکی را داشته باشی؛ یا دشمن بمیرد یا مار (سر مار را به دست دشمن بکوب که از احدی الحسنین خالی نباشد..). اینجا شیخ فضل الله بنا به همین ضرب المثل می بیند این به نیست که شاه با سکولاران دین ستیز و روشنفکران دین گریز در افتاده است، کمی کوتاه می آید؛ و حتی به شاه خط هم می دهد و می گوید باید این مشروطه تعطیل شود و دوباره عدالتخانه برقرار گردد.

اینجا دشمن محمدعلی شاه و شیخ فضل الله یکی می شود (مبارزه با مشروطه طلبان تندر و دین ستیز)؛ هر چند نیتها متفاوت است و هدفها متفاوت. در این مرحله علما متفرق می شوند و علمای نجف گمان می کردند که این همان مجلس شورای اسلامی است که قرار بود دادرسی و از مظلومین دستگیری کند ولی شیخ فضل الله می گوید من همان مجلسی را می خواهم که آخوند خراسانی می خواهد ولی نه این مجلس.

آیا نمی توان این گونه برداشت کرد که شیخ فضل الله نسبت به استبداد داخلی کم تفاوت بوده است؟

تاریخ کسروی یک سندی می آورد از شیخ فضل الله که او به شاه تشر می زند و می گوید: اعلی حضرت همایونی غافل است یا خود را به تغافل زده است. بنی اعمام همایونی گنج های قارونی به چنگ زده اند و تو خود را به تغافل زده ای فیما علماء الاسلام یا خلفاء الامام علی المسلمین! یا حصون الاسلام! به شاه اخبار بدهید! او را تحذیر کنید! اینجا را می توان در مقابل افرادی که قائل اند

مشورت در مورد بحث عدالت‌خانه به خانه آیت‌الله طباطبائی رفته بودیم و شیخ فضل‌الله هم حضور داشت، من گفتم که آخوند هزار و سیصد سال پیش به درد امروز نمی‌خورد و آخوند باید به روز باشد. شیخ فضل‌الله جواب داده است که آشیخ! خیلی دور رفتی! آخوند هزار و سیصد سال پیش که نه؛ بلکه آخوند سی سال پیش هم به درد امروز نمی‌خورد. این جمله امام(ره) که می‌فرمایند آخوند باید نبض زمان را در اختیار داشته باشد را شیخ فضل‌الله هم دارد. شیخ فضل‌الله حتی می‌فرماید آخوند باید جلوتر از زمان حرکت کند و مناسبات دول و ملل را خوب بداند. حتی ایشان آن موقع روزنامه‌های خارجی را می‌خوانده است.

شیخ فضل‌الله و مرحوم صاحب‌عروه و ملاقرابانعلی زنجانی در رأس همه بصیرت داشتند و حواسشان به ترفندهای دشمن بود ولی متأسفانه برخی دیگر از علما با غفلت از بیوت و امثال این مسائل، از کید دشمن غافل نشستند و گول خوردند. میرزا مهدی پسر آخوند از جمله این واسطه‌های نامناسب بود که در دبر رسیدن نامه‌های شیخ فضل‌الله به آخوند خراسانی نقش داشته است تا جایی که در جایی شیخ فضل‌الله می‌نویسد که گویا عرایض بنده بد یا برعکس به سمع و نظر حجت‌الاسلام می‌رسد و لذا شیخ متوجه می‌شود و تصمیم می‌گیرد افرادی را حضوری بفرستد.

مرحوم شیخ فضل‌الله سه نفر(حاجی میرزا ابوتراب شهیدی قزوینی مؤلفه رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل که برخی به خطا آن را به شیخ نسبت می‌دهند؛ پدر مرحوم طالقانی و یک عالم دیگر) را به نجف می‌فرستد تا علمای آنجا را آگاه کنند متأسفانه یک ماه و بنا بر قولی دو هفته آنجا بودند ولی پسر آخوند حاضر نمی‌شود که این سه نفر به طور خصوصی با آخوند خراسانی دیدار کنند. متأسفانه باید بگویم که خیلی از ضربه‌هایی که ما در تاریخ خورديم از دوروبری‌ها و دفتري‌ها و بیوت بوده است، یعنی از اعتماد زیاد و بدون نظارت به برخی از اطرافیان ضربه می‌خوریم و خورده‌ایم.

آیا ما علما و روحانیونی هم داشتیم که در آن جریان سرسپرده انگلیس باشند؟

ما در آنجا علمایی نداشتیم هرچند به صورت کلی گاهی انگلیس طلبه‌هایی را می‌ساختند ولی از بین علما این چنین نداریم. این اختلافات هم به چند چیز برمی‌گردد که یکی از آن‌ها اطرافیان بود و یکی هم ساختار شخصیتی افراد بود که برخی زیرک بودند و برخی این چنین نبودند. برای مثال مرحوم طباطبائی و مرحوم آخوند کمی خوش‌باور بودند و مرحوم بهبهانی هم کمی اهل تساهل و تسامح بوده است اما شیخ فضل‌الله این چنین نبود.

مازندرانی برای مجلس شورای ملی می‌شود. محمد شریف رازی کاشانی که از شاگردان آیت‌الله بهبهانی است می‌گوید پس از فتح تهران که آیت‌الله بهبهانی در عتبات بود و برگشت از خبر شهید شدن شیخ فضل‌الله آگاه شده بود به پسرش گفت مگر تو کجا بودی که شیخ را اعدام کردند؟! چرا خودت طناب دار را به گردن خودت نینداختی! این فردی است که از نظر روشنفکران اهل تساهل و تسامح است و از نظر آن‌ها خط مقابل شیخ فضل‌الله است، این چنین می‌گوید. همچنین مرحوم آخوند در ۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۲۸ حکم تکفیر تقی زاده در نامه‌ای به نایب‌السلطنه احمدشاه می‌نویسد و می‌گوید: این حکم الهی صادر شده است و باید فوری اجرا شود و این ماده فساد را که می‌خواهد قید «اسلامیت» را از کشور حذف کند، اخراج کنید و به‌جای او افراد دین‌دار و میهن‌پرست بگذارید و

ورود انگلیس به ماجرای مشروطه تبعات زیادی داشت: اول اینکه عدالت‌خانه تبدیل به مشروطه شد. دوم اینکه مجلس شورای اسلامی تبدیل به مجلس شورای ملی شد و دیگر اینکه دین ستیزان باز یگران و صحنه گردانان شدند!

سید عبدالله بهبهانی مأمور بردن این حکم به مجلس می‌شود لذا بعد مردم تهران در خیابان شعار می‌دادند که تقی زاده گفت و شتی زاده کشت و اگر بهبهانی مخالف نبود که حکم آخوند خراسانی را به مجلس نمی‌برد لذا گفته می‌شود تقی زاده و گروهش وی را در مقابل خانواده‌اش با شلیک هفت یا نه تیر به سرش می‌کشند و سپس با کمک مجلس و انجمن‌ها هم آزاد شدند و درواقع می‌توان گفت که سرانجام عبدالله بهبهانی همان سرانجام شیخ فضل‌الله شد.

|| نظر مرحوم آخوند پس از اتفاقات مشروطه چگونه شد؟ علت تفاوت موضع‌گیری ایشان با شیخ فضل‌الله چه بود؟

مرحوم آخوند خراسانی و آیت‌الله شیخ عبدالله مازندرانی در نامه‌شان در مورد تکفیر تقی زاده می‌نویسند این خبیث می‌خواهد ایران را منهای اسلام کند. او می‌نویسد که برای ما گفته بودند این را از قبل ولی ما توجه نکرده بودیم، گفته بودند که این‌ها عساکر یعنی لشکر روس و انگلیس و اجنبی‌اند ولی ما توجه نکرده بودیم، حتی گفته شد سرکه انداختیم شراب شد یا سرکه انداختیم شرابش کردند. ایشان حتی بعد از اعدام شیخ گفته بود که می‌خواهم با عصایم این خمره را بشکنم، که مشهور است ایشان را سسموم کردند. ناظم‌الاسلام کرمانی می‌گوید ما برای

اینکه شیخ فضل‌الله بالای دار نمی‌رفت و محمدعلی شاه به سفارت رفته؛ بلکه با هم می‌رفتند!

|| چرا به سید محمد طباطبائی و آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی می‌گویند سیدین سندنین؟

قانون اساسی بلژیک و فرانسه را در زمان قاجار آوردند تا با استفاده از آن یک قانون اساسی برای کشور درست کنند ولی از آنجا که در زمان قاجار رسم بود که این طور موارد با اجازه علما انجام بشود، آن را در جمعی پیش این دو سید آوردند و سید عبدالله بهبهانی به سید محمد طباطبائی می‌گوید که این سند را امضا کن، ابتدا سید محمد طباطبائی نمی‌پذیرد ولی سید عبدالله می‌گوید تو امضا کن و بعد به من توضیح بده، وی نیز امضا می‌کند. بهبهانی سپس به شیخ فضل‌الله رو می‌کند که تو امضا کن. شیخ فضل‌الله می‌گوید من مشکلی با

شیخ فضل‌الله به ولایت فقیه قائل نبوده است گذاشت.

شیخ فضل‌الله می‌گوید خلفاء الامام علی‌المسلمین، شمایی که جانشین امامید بر مسلمین به فرمان امام عصر بروید شاه را تهدید کنید. این از یک‌طرف از طرف دیگر هم شیخ فتوا می‌دهد که اگر تو هم پیرو مشروطه باشی تو هم تکفیر شده‌ای! البته بحث اعتقاد مجتهد نوری به ولایت فقیه را در نوشتارهای مختلفی نوشته‌ای که ایشان در صفحه دوم همان رساله حرمت مشروطه می‌گوید که: حکومت در زمان غیبت امام عصر(ع) از آن فقهای میسوط الید است نه هر بقال و بزاز.

شیخ فضل‌الله نه به شاه احتیاج داشت نه به سیدین. اگر با شاه بود از اول حرکت نمی‌کرد تا کمر عین الدوله را بشکنند. حرکت و همراهی شیخ را اگر بخوایم تشبیه کنیم شبیه همراهی حضرت امیر(ع) با خلفا است. برخی از روشنفکران می‌گویند که شیخ با شاه همراهی کرده است و حتی برخی گفته‌اند که برای شیخ فضل‌الله مهم نیست که شاه از چه راهی به حکومت رسیده باشد، شیخ فضل‌الله او را مصون و ظل الله می‌داند و فقط از شاه می‌خواهد که احترام علما را نگه دارد در حالی که اصلاً این چنین نبوده است.

ما باید اقتضائات زمان را در نظر بگیریم چرا که در هر زمانی نمی‌شود بحث ولایت فقیه را مطرح کرد. برخی به آخوند خراسانی انتقاد می‌کنند که بیست دلیل گفته است حکومت آخوند بدرد ما نمی‌خورد چون آبروی مسلمانان و اهل‌بیت را می‌بریم. اتفاقاً بنده یک مقاله نوشتم با عنوان ولی فقیه عصر مشروطه؛ آخوند خراسانی و به این شبهات از قول خود آخوند خراسانی پاسخ داده‌ایم. اگر ولی فقیه نبود با چه ادنی شاه را خلع می‌کند و با چه اجازه‌ای تقی زاده را که نماینده منتخب مردم است را اخراج می‌نماید؟! این همان ولایت فقیه است.

به شیخ فضل‌الله نوری می‌گویند که در هیچ یک از آثار خود به بحث ولایت فقیه اشاره نکرده است و این همراهی شیخ را دیده‌اند و قبل و بعد این همراهی و نظریات شیخ را ندیده‌اند استنتاج کرده‌اند که شیخ با شاهنشاهی همراهی کرده است. درحالی که پیش‌تر اشاره شد که شیخ در صفحه دوم رساله تحریم می‌گوید حکومت در زمان غیبت امام عصر(ع) از آن فقهای میسوط الید است نه هر بقال و بزاز. بالاتر از این در یکی از لوابیح می‌گوید: تمام حکومتگران و حاکمان مملکت مجربان دستور فقیه‌اند مثل یک مقلد، همانند نظر امام خمینی(ره)، مثل اینکه کسی بگوید امام علی(ع) که با خلفا همراهی کرد عامل همه اتفاقات بعد از خود نظیر بنی‌امیه و غیره است. اگر قرار بود شیخ با شاه باشد در جریان عدالت‌خانه حرکت نمی‌کرد و آن حکم را نمی‌داد و حرف آخر

امضا ندارم اما ابتدا باید متن را بررسی و در آن غور کنم تا با شرح تعارضی نداشته باشد. در همان لحظه همه حضار خطاب به سیدین شعار دادند که سیدین سندنین. با تأمل در این ماجرا تفاوت شیخ فضل‌الله و سیدین مشخص می‌شود.

*علت نوع موضع‌گیری سیدین چه بود و سرانجام نظر سیدین چه شد؟ این‌ها کمی روشنفکر مآب بودند و اهل تسامح و تساهل. می‌گفتند کار درست می‌شود ولی بعد که کار از دست این‌ها خارج شد پشیمان شدند. استاد ما جناب مرحوم علی ابوالحسنی منذر به نقل از استادشان آیت‌الله شیخ حسین لنگرانی نقل می‌کرد که سید محمد طباطبائی به خانه ایشان رفته است و با حالت پریشانی و روانی گفته است که آقا من بدبختم، من بیچاره‌ام، دیوانه شدم و حق با شیخ بود و در مقابل جناب لنگرانی به ایشان دلداری می‌داده است که ناامید نشود.

حقیقت این است که سید عبدالله بهبهانی به سید محمد طباطبائی خط می‌داده است و سید بهبهانی هم تا حدی اهل تساهل و تسامح بوده است، البته این گونه نبود که با روشنفکران باشد چرا که در نهایت او را هم کشتند ولی بالاخره تا حدی با برخی کنار می‌آمد و سر کشته شدنش را هم همین می‌دانند که به حمایت از علما در مقابل روشنفکران برمی‌خیزد و حامل حکم تکفیر سیاسی تقی‌زاده از سوی آخوند خراسانی و

مدیر مؤسسه «انشاء» در گفتگو با مهر:

شناخت و هدایت انسان فقط در شأن خالق است / تدوین روان شناسی اسلامی



حجت الاسلام میرزایی گفت: در تولید روان شناسی اسلامی احتیاجی نداریم بینیم روان شناسی غربی چه چیزی هست و چه چیزی نیست، چرا که ما اصلاً نمی‌پذیریم مکتبی به جز مکتب اهل بیت (ع) حرفی برای گفتن داشته باشد. مؤسسه انشاء «اندیشه‌های ناب شیعی ایرانی اسلامی» در جهت اسلامی‌سازی علوم انسانی تلاش می‌کند و مدعی است که توانسته روانشناسی اسلامی یا به زبان دینی علم‌النفس اسلامی را تدوین کند و برای اجرای آن نیز مرکز مشاوره‌ای احداث نموده است. بر مبنای همین مدعا جهت آشنایی با الگوی تولیدی این موسسه و بررسی کم و کیف آن با مسئول مؤسسه انشاء، حجت‌الاسلام والمسلمین حسین میرزایی، مدیر این مؤسسه به گفت‌وگو نشستیم. در ادامه متن مصاحبه با ایشان به سمع و نظر مخاطبان گرمای می‌رسد:

وضعیت روانپزشکی و روانشناسی کشور در حوزه دانشگاهی و موسسات درمانی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ برآورد شما از وضعیت موجود چیست؟

این سوال شما نیاز به یک رصد جامع و پیگیری میدانی و تاریخچه‌ای دارد و کار بنده و گروه ما رصد وضعیت نبوده است. ما به دنبال تولید الگوی خودمان بوده‌ایم.

بالاخره شما با توجه به فضای موجود، احساس نیاز به تولید یک الگوی کارآمد کردید. آن احساس نیاز و ضرورت چه بوده است؟

بعد از انقلاب اسلامی، مسئولان نظام برای مسائل اجرایی خود راهکار و روشی که دقیقاً مبتنی بر مبانی اسلامی باشد را نداشتند و لاجرم در دامن علوم انسانی غرب و شرق افتادند. مقام معظم رهبری در یک سخنرانی فرمودند که این علوم انسانی ذاتاً فاسد است؛ یعنی علوم انسانی که در دانشگاه‌های ما تدریس می‌شود، ذاتش فاسد است البته حضرت آقا استدلالی هم برای حرفشان می‌آوردند که من الان به آن استدلال نمی‌پردازم.

ضربه‌ای که جمهوری اسلامی از اول تا به امروز از علوم انسانی وام گرفته از غرب و شرق خورده از هیچ جبهه دیگری نخورده است و در فضای علوم انسانی، محور و مبنا علمی است که مستقیماً به خود انسان می‌پردازد، که علی‌القاعده طب، روان‌شناسی و روانپزشکی است البته بنده خیلی علاقه‌مند نیستم که از واژه روان استفاده کنم به دلیل اینکه روح و بعد ماوراء طبیعه‌ای که ما برای انسان می‌شناسیم، معادل روانی که متفکران اروپایی می‌شناسند نیست بلکه بسیار گسترده‌تر است. یک جبهه نبردی وجود دارد که مهم‌ترین محور آن، محور روانشناسی و روانپزشکی و طب است. ما هم به دلیل مواجهه‌ای که دیدیم و علایق شخصی و هم مطالعاتی که قبلاً داشتیم وارد کار شدیم.

اصلاً ضرورتی برای بررسی مدعیان هدایت بشر نمی‌بینیم، چون مصدر چنین علمی بشر معمولی نمی‌تواند باشد. یک وقت شما درباره فیزیک، ریاضیات و یا علوم طبیعی صحبت می‌کنید؛ در این علوم، محاسبات مسلمان و غیر مسلمان فرقی نمی‌کند و مشابه یکدیگر است. در این نوع علوم مهم نیست که کاشف علم چه کسی است. اما زمانی که شما درباره انسان صحبت می‌کنید، کاشف علم مهم می‌شود. یک انسان معمولی صلاحیت اظهار نظر درباره انسان را ندارد، حتی اگر سیصد سال کار کرده باشد! حتی اگر دو میلیون سال هم کار کرده باشد، باز هم صلاحیت اظهار نظر پیدا نمی‌کند. ما مطابق با منابع اسلام، برای خودمان شهری داریم که از دل شهر ما این ده پانزده گرایش و مکتب روانشناسی که می‌گویند در می‌آید، اشکالاتشان هم گرفته می‌شود. با توجه به تعریفی که غربی‌ها از مکتب دارند، از نقشه نفسی که ما طراحی کرده‌ایم چندین فاکتوریل مکتب بیرون می‌آید! بر اساس این نقشه ما می‌توانیم هزاران مکتب تولید کنیم.

آیا این مکتب تولیدی شما مکتب یکدیگر هستند؟

بدین گونه نیست که ما مکتب مختلفی تولید کرده باشیم. ببینید ما نقشه جامعی از انسان داریم. صاحب مکتب روان شناسی و روان‌درمانی کسی است که فی‌الجمله، یک نظریه شخصیت داشته باشد یعنی در تفسیر انسان حرفی داشته باشد و بعد معیارهایی برای تشخیص تک‌تک انسان‌ها مطابق با نقشه خودش داشته (که خودشان به این نقشه، نظریه شخصیت می‌گویند و به عمل تشخیص، آسیب‌شناسی روانی می‌گویند) و در نهایت

الگوی شما با توجه به وجود گرایش‌های متعدد در حوزه روانشناسی، مختص کدام یک از این زمینه‌های روانشناسی است؟

در مقدمه کتاب نظریه‌های روان‌درمانی آمده است که روانشناسی چهارصد گرایش دارد و گرایش‌هایی را که حداقل یک درصد از مشاوران و روانپزشکان و مددکاران اجتماعی و روان‌کاوان آمریکایی طرفدار این گرایش‌ها هستند شمرده‌اند و در نهایت به ده تا پانزده گرایش رسیده‌اند. اما جواب سوال شما این است که چرا باید در شهری که غربی‌ها ساخته‌اند، زندگی کنیم؟ و چه کسی گفته که فقط یک مدل شهر در دنیا وجود دارد و آن هم فقط شهری است که غربی‌ها ساخته‌اند؟ و این شهر هم این پانزده بخش را دارد و شما باید در یکی از این پانزده بخش زندگی کنید!

اصلاً راز تنوع زیاد در گرایش‌های روان‌شناسی چیست؟ هر کدام از این آقایان غربی گوشه‌ای از پهنه وسیع روح و جسم انسان را که شناخته سعی کرده با همان شناخت به درمان بپردازد. یکی شهوت و غضب، دیگری راستگویی و دروغ‌گویی، آن یکی از وهم و خیال کمک گرفته و انسان را به همان امر جزئی شناخته و سعی کرده درمان کند.

ما برای درک و تولید روان‌شناسی اسلامی احتیاجی نداریم که بینیم روان‌شناسی غربی چه چیزی هست و چه چیزی نیست، چه چیزهایی می‌گویند و یا نمی‌گویند علتش این است که ما اصلاً نمی‌پذیریم مکتبی به جز مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) درباره انسان و درست زندگی کردن دنیوی و اخروی و سعادت بشر، بتواند حرفی برای گفتن داشته باشد. این هدایت به سوی سعادت راه، فقط در شأن خالق انسان، پیامبران الهی و کتاب الهی می‌دانیم. ما

نسخه‌ها و فرایندهایی برای رشد و نیز تغییر فردی که از نظر این مکتب بیمار روانی است، ارائه دهد. این می‌شود یک مکتب. مکتب در نظر اینها یک مجموعه اطلاعات علمی است که توان پاسخگویی به سه سوال را داشته باشد. اول توصیفی از انسان داشته باشد، دوم بتواند بر اساس توصیفش آسیب‌شناسی روانی بکند و سوم بتواند نسخه و یا فرایندهای تغییری برای درمان افراد داشته باشد. از نظر غربی‌ها این می‌شود یک مکتب.

از آنجایی که هر کدام از این مکاتب بر اساس حساسیت و زاویه نگاه خودشان، به یک بُعد از ابعاد انسان پی بردند و بر اساس این دانشی که کسب کردند، یک نظریه شخصیت ارائه دادند و در ادامه آسیب‌شناسی انجام دادند و سپس روان‌درمانی انجام دادند. این نحوه شکل‌گیری یک مکتب روانشناختی در غرب است.

در مقابل ما نقشه انسان را از نگاه خالق او به دست آوردیم، که نقشه‌ای جامع است. سپس برای آسیب‌شناسی روانی و روحی، روش‌هایی را مبتنی بر آموزه‌های اسلام به دست آوردیم و نسخه‌ها و فرایندهای تغییر هم به وفور در آثار بزرگان و گذشتگان ما و مهمتر در قرآن کریم و روایات اهل بیت‌علیهم السلام وجود دارد.

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که برخی مکاتب به صورت ضد و نقیض با هم برخورد می‌کنند. این هزاران مکتبی که از دل نقشه نفس شما استحصال می‌شود آیا امکان تناقض با یکدیگر را دارند؟

خیر! هیچ احتمال ایجاد تناقضی وجود ندارد. در ادامه توضیح می‌دهم. ببینید شما یک قانون به نام قانون علیت دارید. این قانون می‌گوید پدیده محتاج علت است. در اینجا فعلاً به سه یا چهار تقریری که برای قانون علیت وجود دارد کاری نداریم. این قانون در مقام عقل است. همین قانون در مقام خیال که می‌آید تبدیل به هزاران قانون می‌شود. مثلاً یکی از آنها می‌شود قانون دوم ترمودینامیک! یکی از آنها می‌شود قانون سوم نیوتون. هر کدام از این قوانین در عالم وهم و خیال وقتی در قالب طبیعت می‌آید، میلیون‌ها مصداق جدید پیدا می‌کند. هیچ کسی نمی‌گوید فلان مصداق قانون علیت در عالم طبیعت معارض با آن مصداق دیگری است.

شما وقتی اصل را داشته باشید و به تعبیر دیگر قانون علیت امور را داشته باشیم، یک مرحله پیش می‌روید و این قانون را در هزاران فضای جدید باز می‌کنید. بنده به نظرم می‌آید که ما در الگوی خودمان (از

ممکن است صبح و شام متفاوت باشد. اما ویژگی‌های روحی، ثبات ده تا بیست ساله و برخی ثبات عمری دارند.

اگر رفتار ناشی از ویژگی‌های روحی است، چطور ممکن است رفتار فرد در صبح با شب متفاوت باشد؟

این درست است که رفتار ناشی از ویژگی‌های روحی است ولی ممکن است ویژگی‌های روحی دچار تراجم و تعارض شوند و یا فرد صبح یک غذا با طبع گرم و شب یک غذای سرد بخورد و بر روی رفتار فرد در طول روز اثر بگذارد. رفتار با عوامل گوناگون دستخوش تغییر می‌شود اما صفات روحی به این آسانی تغییر نمی‌کنند.

چند مورد از بیست و دو روش کشف شده توسط شما، در مرکز مشاوره به صورت عملی استفاده می‌شوند؟

الان به صورت عملی، هشت روش در مرکز مشاوره اجرا می‌شود.

آیا اسناد پشتیبان از الگوی تولیدی خود تهیه کرده‌اید؟

اسنادی در قالب فیش تهیه کرده‌ایم ولی هنوز به صورت یک کتاب در نیابوده‌ایم.

فقه شیعی در الگوی شما، دارای چه جایگاهی است؟

ببینید هدف، موضوع، مسائل و روش تحقیق علوم باعث تمایز علوم با یکدیگر می‌شود. محدوده علوم نیز با یکدیگر متفاوت است. علم فقه اعمال مکلفین را از حیث احکام خمسسه تکلیفیه مشخص می‌کند. علم انسان‌شناسی، فضای روح و جسم و روابط متقابلشان را به منظور رشد، تعلیم و تربیت و در برخی موارد درمان، بررسی و مطالعه می‌کند. بنابراین فضای کاری فقه و انسان‌شناسی با هم متفاوت است اما در روش تحقیق، با هم اشتراکاتی دارند و نسبت عام و خاص من وجه دارند.

فقه یک انگشت از انگشتان دست دین است. دین، اعتقادات، اخلاق، فقه (همان فقه مصطلح)، هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی و ... دارد. دین، فقط فقه نیست. فقه موجود ما یک گوشه‌ای از مجموعه کل دین است.

در الگوی شما رابطه‌ای بین دو علم فقه و شخصیت‌شناسی برقرار هست یا خیر؟

بله! رابطه وجود دارد؛ برای مثال فقه می‌گوید فرد مکلف باید نماز بخواند و در انسان‌شناسی بررسی می‌شود که انگیزه‌های نماز خواندن یک فرد مسلمان چه می‌تواند باشد و با چه سببی می‌تواند این فرد را به سوی نماز خواندن سوق داد.

بین الگوی شما با مدل‌های غربی موجود، چه در مبنای، چه در روش‌ها و چه در اهداف، نقاط اشتراکی وجود دارد؟

استفاده شده است.

۱۰ روشی که برای تطبیق مراجعین بر نقشه نفسی که از انسان تهیه کرده‌اید چیست و چه ویژگی‌هایی دارند؟

الان که آن ۱۰ روش، به بیست و دو روش ارتقاء پیدا کرده است و امکان افزایش نیز دارند. این روش‌ها تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارند. برخی از این روش‌ها این‌طوری بوده‌اند که ما از آیه یا روایتی حدس زده‌ایم که می‌توان اینگونه شخصیت‌شناسی کرد. بعد، راجع به آن حدس، بحث و گفت‌وگوی علمی-نظری و پژوهشی انجام دادیم و سپس ابزار این روش را ساختیم. در نهایت این ابزار را در فضای میدانی و بالینی تجربه کردیم و الحمدلله در ۹۵ درصد موارد جواب گرفتیم. اسناد نمونه‌های چند هزار تایی ما که مورد آزمایش عملی قرار گرفتند، موجود است. برخی از این روش‌ها حدس علمی ابتدائیشان زده شده است، بحث علمی نیز بر روی آن‌ها صورت گرفته و ابزار آن‌ها نیز ساخته شده است و الان جهت بررسی کارآمدی، در مرحله آزمایشات بالینی به سر می‌برند.

برخی از روش‌ها جهت شخصیت‌شناسی، صرفاً حدس زده شده‌اند. یکی از روش‌هایی که صرفاً حدس زده شده‌اند، این روایت شریف است که می‌فرماید: «المرء مخبوء تحت لسانه». می‌فرماید که مرد یا هر کسی مخفی شده است در پشت زبانش. حال چطور می‌توان این شیء مخفی قابل کشف است، وابسته به این است که لفظ زبان را فیزیکی (همان زبانی که در دهان ما است) در نظر بگیریم و یا اینکه منظور نوع گویش و تکلم افراد است. البته به صورت جدی احتمال هر دو نوع نگاه می‌رود. کما اینکه در قرآن در وصف منافقین، خداوند می‌فرماید: ای پیامبر از لحن قول این افراد می‌توانی متوجه‌شوی که منافق‌اند. خوب این صرفاً یک حدس است و ما فعلاً برای آن ابزارسازی نکرده‌ایم و در مرحله بالینی مورد آزمایش قرار نگرفته است.

این نکته را متذکر شوم که وقتی ما از بیست‌و دو روش سخن می‌گوییم، به عنوان مثال یکی از روش‌های ما تست زدن است که از این نوع روش ممکن است هزاران الگوی تست استخراج شود. نکته اینجاست که ما به هر کدام از این تست‌ها یک روش جدید نمی‌گوییم. بلکه یک روش تست‌زدن داریم که خود هزاران الگوی تست می‌تواند داشته باشد. البته روش تست‌زدن از روش‌های متوسط مرکز ما محسوب می‌شود و جزء روش‌های عالی ما نیست.

برخی از روش‌های ما محدودیت زمانی دارند. مثلاً برخی از ۲ سالگی و برخی از ۱۵ سالگی به بالا قابلیت اجرا دارند. برخی از روش‌ها، انسانی و بین‌المللی است. یعنی فرقی نمی‌کند که فرد در چه مکتب، آیین و خانواده‌ای رشد و نمو داشته است. برخی از روش‌ها به بررسی ویژگی‌های روحی افراد می‌پردازند نه رفتار افراد. رفتار افراد

یک وقت یک کسی باید معصوم باشد و جامعیت داشته باشد تا یک حرفی را راجع به اسلام بزند و یک وقت یک راه دومی برای زدن یک حرف جدید وجود دارد. نقشه و یازلی که خدا طراحی کرده است کامل و جامع است. هر کسی که گوشه‌ای از این نقشه الهی را با یک روش تحقیق درست کشف کند، بدون اطلاع از سایر قسمت‌های یازلی و نقشه، می‌تواند ادعا کند که این قسمت کشف شده با سایر قسمت‌هایی یازلی کاملاً همخوانی دارد و این هنر طراح اصلی یعنی خدای تبارک و تعالی است که چنین نقشه‌ای را طراحی کرده است.

پس برای اظهار نظر در فضای مسائل اسلامی دو روش وجود دارد. یا اینکه یک احاطه وسیع و عمیق بر کل فضای اسلام داشته باشد و یا اینکه با یک روشی که دین قبول دارد، به بخشی از همین دین مراجعه کند و در نهایت اکتشاف و ارائه کند. مثلاً در فضای فقه ما، آیا مراجع ما به هنگام دادن یک حکم فقهی، ملاحظه جهات اعتقادی و اخلاقی‌اش و سایر جهات را می‌کنند؟ یا اینکه فقط از یک دستگاه مشخص استنباط فقهی استفاده می‌کنند؟ کار به یکسری از فقهای که در دادن حکم، ملاحظات اخلاقی و اجتماعی را لحاظ می‌کنند ندارم، ولی جریان مرسوم و رایج حوزه‌های علمیه ما، صرفاً به اعمال مکلفین بر می‌گردد. وظیفه علم فقه، مشخص کردن تکلیف اعمال مکلفین است. ممکن است یک کسی مجتهد باشد و خیلی از فضاهای قرآنی را در طول عمرش مطالعه نکرده باشد و معمول احکام فقهی که بیان می‌کند هم درست و صحیح باشد.

از دیدگاه روش‌شناسی، در الگوی شما از چه روش‌هایی، چه در بخش میانسی و چه در بخش‌های درونی، استفاده شده است؟

ببینید وقتی از روش‌شناسی صحبت می‌کنید باید مشخص کنید که منظور شما بررسی روش تولید نظریه شخصیت است یا بررسی روش تطبیق تک‌تک افراد بر نظریه شخصیت (آسیب‌شناسی روانی) و یا بررسی روش کشف فرایندهای تغییراتی که برای رشد و اصلاح افراد (درمان) مطرح می‌شود. هر کدام از این سه بخش روش مناسب خود را می‌طلبد.

در فضای شناخت انسان و تولید نظریه شخصیت از حیث منبع، منابع ما قرآن کریم، روایات ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) و منابع فلسفی و اخلاقی و عرفانی بوده است. از حیث روش تحقیق، روش اجتهاد حوزوی که شامل روش عقلی و نقلی و تجربی و - با یک توضیحاتی که خود یک جلسه مفصل علمی می‌خواهد - روش شهودی است، استفاده شده است. در دو فضای دیگر یعنی تطبیق تک‌تک افراد بر نظریه شخصیت (آسیب‌شناسی روانی) و کشف فرایندهای تغییراتی که برای رشد و اصلاح افراد (درمان) از همان چهار روش قبلی (عقل، نقل، تجربه و شهود)

باب مثال عرض می‌کنم) آن قانون علیت را کشف کرده‌ایم. ما فکر می‌کنیم که درباره انسان، حکمی که شبیه قانون علیت است را پیدا کرده‌ایم.

این قانون علیتی که درباره انسان کشف کردید دقیقاً چیست؟

در واقع سه فضا وجود دارد؛ یکی مقام عقل، دیگری مقام وهم و در نهایت مقام طبیعت. اگر کسی مقام عقل چیزی را کشف کرد، در مراتب پایین‌تر می‌تواند مقام وهم و خیال و مقام طبیعتش را کشف کند.

این مقام عقلی که کشف کرده‌اید در ساخت انسان به چه صورتی است؟

اسم این مقام را می‌توانیم نقشه نفس انسان از جانب خدای تبارک و تعالی بگذاریم. یعنی جدول وجودی انسان که خدا طراحی کرده است. چون خالق بشر، خداوند است و بر تمام ابعاد وجودی او اشراف دارد، لذا نقشه نفسی که او برای ما ترسیم می‌کند، هیچ‌گونه کاستی ندارد.

سیر رسیدن به این نقشه نفسی که شما کشف کرده‌اید چگونه بوده است؟

الگوی این کار از حضرت امام (ره) گرفته شده است. به نظر می‌آید حضرت امام برای پیاده کردن حکومت اسلامی، ابتدا حکمت متعالیه صدر را فرا گرفته‌اند و به تعبیر حضرت آقا، امام خمینی (ره) عصاره و زنده حکمت صدریایی بودند. سپس ایشان در نجف، نظریه سیاسی اسلام و یا همان نظریه ولایت مطلقه فقیه را تدوین و تبیین کردند و شاگردانی را در این فضا تربیت نمودند. ایشان در گام بعدی نهاد اجتماعی الگوی خود را با انقلاب اسلامی ایجاد نمودند و در نهایت حکومت جمهوری اسلامی را مبتنی بر نظریه خود طراحی نمودند.

الگو و روش ما نیز، همین سیر را طی کرده است. یعنی در اندازه ظرفیت ذهن و توان خودمان، جرحه‌ای از حکمت صدریایی را فرا گرفتیم و در ادامه نظریه انسان‌شناسی اسلام را به لطف خدا تدوین کردیم و در گام سوم نهاد اجتماعی (مرکز مشاوره) این نظریه را در اندازه امکانات خودمان ایجاد کردیم.

حضرت امام (ره) یک اشرافیت خوبی نسبت به جامع حکمت متعالیه (قرآن و سنت، فلسفه، فقه، عرفان و اخلاق) داشته‌اند. پیش فرض ادعای شما مبنی بر تولید نظریه انسان‌شناسی اسلامی این است که من اشراف خوبی نسبت به جامع حکمت متعالیه دارم. آیا این پیش فرض درست است؟

ببینید بنده این ادعا را نمی‌کنم! چون کسی که ادعای نهایت علم را می‌کند، نهایت چهل خودش را اثبات کرده است. در این که در این مسیر شاگردی بزرگان را کرده و می‌کنم، واضح است. اما برای سوال شما دو نوع روش جهت پاسخ وجود دارد؛



البته می‌توان این مقایسه را انجام داد. نسبت الگوی ما با الگوهای غربی در حیطه موضوع و روش، عام و خاص مطلق است. در حیطه هدف اشتراکاتی وجود دارد ولی در الگوی ما اهداف خیلی گسترده‌تر است. در حیطه مسائل، الگوی ما بسیار بسیار گسترده‌تر از مسائل الگوهای غربی است.

|| روش درمان بیماری مانند وسواس در الگوی شما با الگوهای غربی، چه تفاوت‌هایی دارد؟

فرایندهای تغییری که نظریه‌های روان‌درمانی غربی دارند، متعدد است. مثلاً افزایش هوشیاری یکی از نکاتی است که رعایت می‌کنند. رابطه مشاور و مستشیر یکی از تکنیک‌های مهم‌شان است که معمولاً همه آنها استفاده می‌کنند. گاهی اوقات نیز از روش پالایش روانی استفاده می‌کنند. در خصوص وسواس، گاهی اوقات دارو هم می‌دهند. یعنی فکر می‌کنند که با تغییر محرک‌های بیرونی، از جمله تغییر محرک‌هایی که در بدن فرد باعث وسواس وی می‌شود، می‌توانند درمان‌گری انجام دهند.

ما می‌گوییم، هر مشکلی که برای یک فرد ایجاد می‌شود، چهار منشأ می‌تواند داشته باشد: این چهار منشأ عبارتند از: منشأ جسمی، منشأ روحی، منشأ محیطی و در آخر منشأ ماوراء الطبیعه. لذا برای هر منشأیی یک نسخه می‌نویسیم. هم برای منشأ جسمی و هم برای منشأ روحی و محیط پیرامونی و ماورائی. در فضای تأثیرات ماوراء الطبیعه، روانشناسی غربی حرفی برای گفتن ندارد. در فضای ارتباط جسم و نفس و به قول آنها روان، اخیراً حرف‌هایی به اسم سایکوسوماتیک یا بیماری‌های روان‌تنی مطرح کرده‌اند که البته دستاورد خاصی تا به حال نداشته‌اند و خیلی ضعیف‌اند.

در فضای روح هم بسیار ضعیف‌اند. این حرف را به عنوان یک مسلمان شیعه و یا یک روحانی نمی‌گوییم بلکه از دیدگاه تخصصی یک متخصص عرض می‌کنم. در فضای روح انسانی، ساحات‌های عجیب و غریبی وجود دارد که حتی به ذهن غربی‌ها

هم نرسیده است. اما البته در حوزه تأثیرات محیط و تأثیرات پیرامونی غربی‌ها کارهای خوبی انجام داده‌اند. شرطی‌سازی‌های یک طرفه، شرطی‌سازی‌های تقابلی جزء کارهای خوبی است که انجام داده‌اند. به طور خلاصه در فضای ماوراء الطبیعه نمره روانشناسی غربی صفر است. در فضای روح نمره غرب از بیست حدود ۵ تا ۵۵ است! در فضای رابطه روح و جسم به غرب بین ۳ تا ۳۵ نمره می‌توان داد. در فضای رابطه با محیط نمره غرب، نمره خوب و بالای ۱۰ است. در فضای بدن، حرف‌های دیگری باید زد.

|| یعنی در فضای بدن، غرب نمره‌ای نمی‌گیرد؟

اینجا بحث مقایسه پزشکی سنتی و اسلامی با پزشکی غربی است که بنده در دانشگاه علوم پزشکی اصفهان پیرامون این موضوع مناظره‌ای داشتم و می‌توانید فایل ضبط‌شده این مناظره را از نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری این دانشگاه دریافت کنید.

|| عصاره‌ی از آن مناظره را مطرح بیان کنید؟

ببینید فلسفه طب غربی، فلسفه بیراهه‌ای است چون فلسفه شان در فضای علم طب به بیراهه رفته است، لذا به مشکلات زیادی بر می‌خورند.

|| آیا الگوی تولید روانشناسی اسلامی، قابلیت پایه‌سازی در سایر علوم انسانی اعم از جامعه‌شناسی، مدیریت، تاریخ و ... را دارد؟

صد در صد!

|| یعنی با همین روش و سیری که شما طی کرده‌اید، این امکان وجود دارد؟

بله! حتی می‌توان گفت از دل همین روانشناسی اسلامی یا معرفت‌النفسی که ما می‌گوییم، علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، علم سیاست و ... تولید خواهد شد.

|| امکان تغییرات جزئی یا کلی در اصول یا روش‌ها و تکنیک‌ها و اهداف الگوی شما وجود دارد یا خیر؟ امکان تکمیل وجود دارد.

|| لطفاً چند نمونه از بهره‌هایی که از متن قرآن و حدیث برای تدوین الگو برده‌اید را به صورت مصداقی بیان کنید؟

به طور مثال آیه قرآن می‌فرماید: **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** (سوره روم - آیه ۳۲). یعنی هر حزبی بدانچه پیش آنهاست دلخوش شدند. این یک قاعده انسان‌شناسی در قرآن است. یا این آیه شریفه که می‌فرماید: **قُلْ كُلْ يَعْمَلْ عَالِي سَاكِنَةٌ**. یعنی بگو هر کس بر اساس خلق و خوی خود عمل می‌کند.

برای هر کدام از این دو آیه شریفه ۴۵ دقیقه وقت جهت تفسیرشان لازم است. به صورت خیلی مختصر، مفهوم آیه اول این است که هر کسی دنبال یک چیزی می‌گردد که نتواند به آن افتخار کند و شاد شود. اگر شما کالای ایرانی را طوری معرفی کنید که باعث افتخار و شادی در اذهان نباشد، و کالای خارجی را باعث افتخار و شادی معرفی کردید، به صورت طبیعی، افراد را به سوی خرید کالای خارجی و نخریدن کالای ایرانی سوق داده‌اید. چرا این طور می‌شود؟ چون هر کسی بدانچه پیش رویش است، افتخار می‌کند.

|| آیا مسئولان دولتی و دانشگاهی از الگوی شما استقبال کرده‌اند؟ آن بخش‌هایی که مطلع شده‌اند بسیار استقبال کرده‌اند.

|| آیا می‌توان از علوم غریبه در الگوی شما و به طور کلی در تمدن اسلامی استفاده نمود؟

این سوال را باید از کسانی پرسید که در این علوم متخصص‌اند. این سوال را باید از آیت الله حسن زاده آملی (حفظه الله) پرسید.

|| آیا تا به حال الگو را در بوتله

نقد و بررسی قرار دادید؟ این مهم است که چه کسی می‌خواهد نقد کند.

|| **فرقی نمی‌کند. شما فرض کنید که یک کافر می‌خواهد الگو را نقد کند.** آیا شما به عنوان یک دانشجوی فنی و مهندسی به خود اجازه می‌دهید که در حوزه پزشکی اظهار نظر کنید؟!

|| یعنی شما می‌گویید کسی توانایی نقد الگوی شما را ندارد چون به صورت تخصصی مانند روش شما کار نکرده است؟

دقیقاً منظورم این است که افرادی که هم زمان توانایی تحقیق نقلی، عقلی، شهودی و تجربی داشته باشند و در فضای روان‌شناسی اسلامی کار کرده باشند، توانایی نقد الگوی ما را دارند و ما مشتاق شنیدن نقد این بزرگواران هستیم. البته بزرگان و اساتیدی تخصصشان روانشناسی اسلامی نبوده و بنده از خرمن علوم آنان خوشه‌چینی کرده‌ام و جاهایی امهات الگو را به آنان عرضه کرده‌ام و ایراداتی وارد فرموده‌اند و برخی اشکالات نیز وارد بوده و ما هم اصلاح کرده‌ایم.

الان هم اگر کسی نقد جدی انجام دهد ما پذیرا هستیم. علاقه‌مندیم که چیزی یاد بگیریم.

|| سیر تاریخی ایجاد این فکر که چنین الگوی روانشناسی را می‌توان استخراج نمود، به چه صورت بوده است و از چه زمانی این الگو قابلیت عرضه و اجرا را پیدا نمود؟

این فکر بیش از بیست سال پیش به ذهن ما رسیده بود و کم‌کم ضمن اینکه در فضای درسی حوزه و یا بیرون از حوزه کار می‌کردیم، این فکر را تعقیب می‌کردیم. وقتی رهبر معظم انقلاب بحث جنبش نرم‌افزاری را مطرح نمودند، این بحث برای ما جدی‌تر شد. سپس در مدرسه میرزااحسین اصفهانی که پذیرای دانشجویانی بود که از دانشگاه وارد حوزه می‌شدند، این فکر را در قالب کارگروه‌های مختلفی پرورش دادیم. از شهریورماه سال ۱۳۹۰ به نظرمان رسید که دستاوردهایمان قابل ارائه در سطح جامعه است و موسسه «انشاء» را تأسیس کردیم. در طول این چند سال هم ده‌ها نفر از دوستان طلبه را در این فضا تربیت کردیم. در ضمن سیر تحقیق و تربیت و آموزش هم ادامه دارد و از سال ۹۰ تا امروز مرکز ما بیش از ۱۴۰۰۰ مراجعه‌کننده داشته است.

|| به عنوان سوال آخر چه تعداد روانشناس اسلامی پرورش داده‌اید؟

به اندازه‌ی پرورش داده‌ایم که امروز قادریم یک حوزه علمیه تأسیس کنیم که افرادی را بگیرد و چهار سال بعد، طیب و روانپزشک و روانشناس اسلامی تحویل جامعه بدهد یعنی استاد و متون درسی این کار آماده است و یک قدم آخر مانده است که بزرگان مملکت باید بردارند.

مدیر مدرسه علمیه معصومیه در گفتگو با مهر:

هدف از طرح اسلام رحمانی حذف روحیه مقاومت و ترویج تساهل و تسامح است



حجت‌الاسلام حمید ملکی کارشناس علوم قرآنی و تفسیر است و هم‌اکنون در برنامه زنده پرسمان قرآنی رادیو معارف به پرسش‌ها و شبهه‌های قرآنی پاسخ می‌دهد. از جمله تألیفات وی می‌توان به «سرگذشت پیامبران»، «تقش زمان و مکان در اجتهاد»، «مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌های قرآنی» اشاره کرد. وی در حال حاضر مدیریت مدرسه علمیه معصومیه (س) قم را به عهده دارد.

یکی از مسائلی که رهبر معظم انقلاب در سخنرانی اخیر خود در جمع دانشجویان بدان اشاره کردند بحث «اسلام رحمانی» بود. از نظر شما زمینه طرح چنین نگاه‌هایی به اسلام چیست؟

غربی‌ها مباحثی تحت عنوان هرمنوتیک در جمع‌های روشنفکری مطرح کردند تا بتوانند تفسیرهای خود از اسلام و هر دین دیگری را انجام دهند و بدان مشروعیت ببخشند. امروزه تحت عنوان اسلام رحمانی می‌گویند که ما از اسلام فقط روحانیتش را می‌فهمیم و غضبش را برداشت نمی‌کنیم و این برداشت ما از اسلام یک برداشت درست است. آن‌ها می‌گویند هر کسی می‌تواند برداشت خودش را داشته باشد که از دل این نوع برداشت‌های متنوع از اسلام بحث «صراط‌های مستقیم» بیرون آمد. هدف این بود که حس تعصب نسبت به دین و مقاومت بر ارزش‌های دینی را بشکنند و همه نسبت به دین حالت تساهل و تسامح پیدا کنند.

در حالی که تعصب صحیح یعنی اینکه انسان متدین نسبت به مقدسات، باورها و آموزه‌های دینی احساس مسئولیت داشته باشد و از آن‌ها دفاع کند. این ترفندی که تحت عنوان هرمنوتیک و برداشت‌های متفاوت از دین و صراط‌های مستقیم سال‌هاست شروع شده، بدان جا منجر شد که قرآنی در آمریکا چاپ شد که آیات جهاد قرآن را از آن حذف کردند و فقط آیات رحمانی را باقی گذاشتند. توجیه شان برای این اقدام این بود که زمان، زمانه تمدن است و زمانی که قرآن حرف از «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» می‌زند زمانه‌ای بوده است که اسلام مواجه با انسان‌های وحشی و جاهل است؛ اما امروزه همه انسان‌ها متمدن شده‌اند و در نتیجه آن دستورات اسلام مربوط به این زمان نیست.

پاسخ خود قرآن به افرادی که به برخی مباحث قرآن و دین ضریب می‌دهند و برخی مباحث دیگر را کنار گذاشته یا حذف می‌کنند چیست؟

قرآن کریم آن‌هایی را که مصداق «تَوْمَانٌ بَغِضٌ وَ نَكْفَرٌ بَغِضٌ» هستند یعنی به بعضی آیات ایمان می‌آورند و برخی دیگر را انکار می‌کنند را در شمار منافقان به حساب می‌آورد. این افراد به صورت سلیقه‌ای با اسلام برخورد می‌کنند در حالی که قرآن می‌فرماید «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». دین در نگاه خدای سبحان و قرآن یعنی تسلیم شدن و آن هم تسلیم شدن در مقابل همه دین و همه آیات و نه فقط قسمتی از آن‌ها.

خداوند سبحان در قرآن به نفس‌نفس زدن اسباب مجاهدان و جرقه‌ای که از سَمِّ اسباب مجاهدان می‌جهد قسم می‌خورد و می‌فرماید «وَالْعَادِيَاتُ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتُ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتُ صُبْحًا فَأَنْزَلَ بِهِنَّ نَعْمًا فَوَسَّطْنَ بِهِنَّ جَمْعًا وَإِنَّ لِحَبَّ الْخَيْرِ لَشَدِيدًا». این

حجت‌الاسلام ملکی گفت: اسلام تساهل و تسامح و اسلام آمریکایی، اسلامی است که هیچ ضرری برای شیطان و شیطان بزرگ و دشمنان ندارد. در حالی که دینی که هیچ خطری برای شیاطین جنی و انسی نداشته باشد اصلا دین نیست.

رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار اخیر خود با دانشجویان به سوء استفاده از مفهوم اسلام رحمانی و پنهان کردن آموزه‌های لیبرالیسم ذیل این مفهوم اشاره کردند. ایشان در بخشی از بیانات خود در ارتباط با این مسئله فرمودند: «اگر معنای اسلام رحمانی این است که ما با دشمنانی که علیه اسلام، علیه ایران، علیه ملت ایران، علیه پیشرفت ایران دارن تلاش می‌کنند و از هیچ کوششی فرو و گذار نمی‌کنند. بایستی با چهره محبت آمیز، با دلد صاف و پاک‌بر خورده کنیم. نه این اسلام نیست». پیرامون این مسئله با حجت‌الاسلام و المسلمین حمید ملکی گفتگو کردیم.

آیا پیامبر (ص) که رحمة للعالمین است باید با بنی قریظه که خیانت کرده و عهدشکنی کردند کنار می‌آید؟ پیامبر اگر این کار را می‌کرد پیروز نمی‌شد. باید با خارهای راه و آن‌هایی که سد سیل می‌کنند مبارزه کرد و آن‌ها را از راه برداشت تا راه برای انسان‌های آزاده و حقیقت‌خواه باز شود.

آیا می‌توان این گونه گفت که مبارزه هم نوعی رحمت است؟

بله عین رحمت است. ظاهرش خشونت است اما باطنش رحمت است. مثلاً آیا پلیس مظهر رحمت است یا خشونت؟ پلیس امنیت ایجاد می‌کند برای کسانی که سالم‌اند و ناامنی برای کسانی که مضرند که این حقیقتاً رحمت است. ناامنی برای دزد ایجاد کردن عین رحمت است. از بین بردن فتنه از روی زمین عین رحمت است چرا که حمایت و ایجاد امنیت است برای کسانی که از فتنه متضرر می‌شوند. در نتیجه جهاد هم جنبه رحمانیه دارد هر چند عده‌ای کشته بشوند ولی آن‌هایی که کشته می‌شوند افرادی هستند که امنیت را در جامعه به خطر انداخته‌اند.

برخی می‌گویند قرآن همه‌اش رحمت است در حالی که این گونه نیست. قرآن می‌فرماید «لَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» یعنی حتی یک لحظه به کسانی که نمی‌خواهند شما روی زمین باشید تمایل نداشته باشید و امید به دشمن نداشته باشید. اگر آن‌ها اهل جنگ بودند آشنده‌اش باشید علیه آن‌ها. چرا که اگر با آن‌ها برخورد نکنید انسان‌های مستضعف را همچون فرعون نابود می‌کنند.

آیا حضرت موسی (ع) که با فرعون مقابله می‌کند جنبه غضبش غلبه دارد یا جنبه رحمانی‌اش؟ حضرت موسی (ع) برای نجات مردانی که کشته می‌شدند و زنانی که استیجاب می‌شدند تا برده شوند و بار بکشند با فرعون مبارزه می‌کرد و این عین رحمت است. تمام آیات قرآن در راستای نزول رحمت به انسان‌هاست، اما گاه رحمت مستقیم و گاه غیر مستقیم.

قرآن کریم برای تحقیر افرادی که دست از مبارزه کشیده‌اند می‌فرماید «فَعَدُّوا مَعِ الْقَاعِدِينَ». یعنی شمایی که نمی‌خواهید جهاد کنید بروید با زمین‌گیرها زمین‌گیر شوید و با کسانی که نمی‌توانند جهاد کنند همچون پیرزنان نشست‌وبرخاست کنید. قرآن بدین وسیله می‌خواهد تحریک به قیام و جهاد کند.

البته این را هم باید در نظر گرفت که به مخالفین فرصت می‌دهد تا بروند فکر کنند و اگر حتی اسلام را نپذیرفتند بیایند و مالیات و جزیه بدهند و زندگی خودشان را هم داشته باشند همان‌طور که در مورد مسیحیان نجران اتفاق افتاد. اما اگر بخواهند ایجاد مزاحمت کنند و امنیت را سلب کنند با آنها مبارزه می‌کنند.

جنگ تمام‌عیار بین صراط مستقیم با مغضوبین است. از زمان هابیل و قایل این جنگ دوطرفه بر سر توده انسان‌هاست. این مغضوبین هستند که انسان‌ها را گمراه می‌کنند و اگر مغضوبین را بردارید رحمت در جامعه ایجاد کرده‌ایم.

نشان می‌دهد که جایگاه مجاهدان نزد خداوند بسیار بالاست که به اسب فرد مجاهد قسم خورده می‌شود. در ادامه آیات خداوند به عنوان یک گلایه می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» یعنی انسان‌ها کنوند و انطور که ما می‌خواهیم مجاهد نیستند و در مقابل کسانی که حق و حقیقت را زیر پا می‌گذارند جهاد نمی‌کنند. «کنود» در اینجا به معنی کفور است یعنی انسان‌ها تلاش نمی‌کنند خود را به جایگاه والای مجاهدان برسانند.

کسی که مسلمان است هم باید این آیات را باور کند و هم به آن‌ها عمل کند. باور همان ایمان و عمل همان تقوا است؛ خداوند در این رابطه می‌فرماید «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ». اهل تقوا بودن یعنی اینکه ایمان به منصف ظهور برسد و عملیاتی شود. یعنی اینکه فقط نگویید مجاهدان خیلی مقام بالایی دارند بلکه خودتان هم مجاهد شوید. «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» یعنی چنان قتال کنید تا فتنه را از روی زمین بردارید. به عبارتی دیگر تا فتنه هست مبارزه هست. این فقط حرف ما نیست بلکه حرف دشمنان نیز هست. آن‌هایی که حرف از دموکراسی و لیبرالیسم می‌زنند تا وقتی مخالف دارند جهاد می‌کنند و می‌جنگند. چه طور است که دشمن در آن طرف مبارزه بکند اما کسی که این طرف در جبهه حق است مبارزه نکند؟!

برخی می‌گویند کنار گذاشتن نگاه رحمانی به اسلام منجر به ظهور پدیده‌هایی مثل داعش می‌شود؛ یعنی نگاهی که می‌خواهد همه را حذف کند. آیا این چنین است؟

داعش فقط نگاه به خشونت دارد در حالی که اسلام فقط خشونت نیست. لیبرالیسم در ظاهر فقط نگاهش به رحمانیت است. اسلام رحمانی، اسلام تساهل و تسامح و اسلام آمریکایی، اسلامی است که هیچ ضرری برای شیطان و شیطان بزرگ و دشمنان ندارد. در حالی که دینی که هیچ خطری برای شیاطین جنی و انسی نداشته باشد اصلاً دین نیست. قرآن آمده است تا انسان را از شر شیاطین نجات بدهد و نجات‌دهن مبارزه و تلاش می‌خواهد. این مبارزه هم از جنس مبارزه نرم است و هم سخت. جاهایی که اسلام بحث‌های اخلاقی می‌کند همان مبارزه نرم است و آنجایی که اسلام می‌فرماید «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» اینجا مبارزه سخت است.

قرآن می‌فرماید «لَا تُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» یعنی مؤمنان نسبت به همدیگر باید در درجه‌ای بالاتر از رحمت، احساس سرپرستی و احساس مسئولیت می‌کنند. در جای دیگر می‌فرماید «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ». وقتی این دو باهم جمع شود می‌شود حضرت رسول (ص)؛ پیامبری که مبارزه می‌کند و بر یهودیان بنی قریظه رحمت می‌کند و با آن‌ها کنار می‌آید و می‌گوید می‌توانند در حکومت اسلامی سهم داشته باشند اما وقتی آن‌ها عهدشکنی می‌کنند آن‌ها را به قتل می‌رساند. یعنی غضب بعد از رحمت است.

کریم مجتهدی در گفتگوی تفصیلی با مهر:

سهروردی؛ عارفی که فیلسوف واقعی است/ ابعاد سیاسی اندیشه شیخ اشراق

چاپ کرده است هم اینها را نگفته اند.

|| همان طور که اشاره کردید، هانری کربن احیاکننده سهروردی در عصر حاضر بوده است، نقاط قوت و ضعف تحقیقات او در مورد سهروردی چه بوده است؟

هانری کربن به گونه‌ای از زاویه خاص خود به سهروردی نگاه می‌کند و مثلاً به جنبه‌های منطقی کار سهروردی توجه نکرده است. می‌توان ثابت کرد که سهروردی منطق کاملاً غیر ارسطویی دارد یعنی منطق جدیدی را بنیان نهاده است که البته ریشه‌هایی در تاریخ دارد و با منطق رواقیون و ... کم و بیش نسبت و ارتباط دارد اما در فلسفه‌های اسلامی بی سابقه است.

اگر سهروردی این منطق را تدوین نمی‌کرد و اصولش را شرح نمی‌داد کتابهای فلسفی او معنای اصلی خود را پیدا نمی‌کرد. کتاب حکمت الاشراق را باید با منطق جدید مورد نظر سهروردی مطالعه کرد نه با منطق صوری ارسطویی. این موارد در آثاری که راجع به سهروردی نوشته شده است بحث نشده است. مرحوم دکتر حسین ضیائی که در آمریکا راجع به سهروردی کار کرده است، در مورد منطق سهروردی کتابی نوشته است که اگرچه خوب و مفید است و واقعاً نکات مهمی را بیان کرده و من هم در این کتاب از این اثر بی بهره نماندم ولی در عین حال مطالعات بیشتری باید انجام بگیرد، چون بخش منطق در آثار هانری کربن در مورد سهروردی به اندازه کافی مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است. کربن سهروردی شناس درجه اول غرب محسوب می‌شود، ولی با این حال اشکالاتی در کار او هست و به منطق سهروردی چندان توجهی نکرده است.

|| سهروردی فیلسوف و عارف بزرگی بوده که با وجود جوانی به پله‌های بالایی رسیده بود. نکته‌ای که مهم است این است که او چگونه فلسفه و منطق را با عرفان درآمیخته است، در صورتی که معمولاً عرفا با مباحث عقلی و منطقی رابطه خوبی ندارند؟

به عقیده من براساس همین نکته‌ای که در مورد منطق سهروردی عرض کردم تفاوت سهروردی با عرفای بزرگ دیگر ایران چه قبل از او و چه بعد از او، نشان داده شده و مشخص می‌شود، مثلاً وقتی در این کتاب، سهروردی را با عطار نیشابوری که تقریباً هم دوره هستند، مقایسه کردم یا سهروردی را با عرفای دیگر مقایسه کنیم عرفا اغلب ضد فلسفه هستند و به قسمتهای استدلالی و بحثی فلسفه توجهی ندارند. به گونه‌ای حالت شوریدگی خودشان را دارند حتی بعضی از آنها شطحیات دارند و شاطح هستند، حتی در بعضی از نوشته‌های عطار هم شطحیات وجود دارد ولی در هر صورت به قسمتهای بحثی فلسفه توجه ندارند اما سهروردی عارف است، اشراقی است ولی در عین حال به فلسفه بحثی هم توجه دارد یعنی تعادلی بین بحث و اشراق (ذوق) برقرار می‌کند.

عرفا ذوق و اشراق و عرفان دارند ولی فاقد بحث هستند و می‌خواهند فراتر از آن بروند. این جنبه در فرهنگ اصلی و ریشه‌ای ما ایرانی‌ها بسیار کم دیده می‌شود، واقعا سهروردی از جهاتی منحصر به فرد است و از این جنبه کاملاً منحصر به فرد است. سهروردی، فلسفه اشراق گفته ولی فیلسوف واقعی است نه اینکه بخواهد عقل را انکار کند، از این نظر سهروردی مهم است.

|| شما در کتاب به ریشه‌های غربی تفکر



گفتگو: سیدحسین امامی

هشتم مردادماه روز بزرگداشت حکیم بزرگ ایران زمین، شیخ شهاب‌الدین جیحی سهروردی است. به تازگی کتاب «سهروردی و افکار او؛ تأملی در منابع فلسفه اشراق» اثر دکتر کریم مجتهدی، چهره ماندگار فلسفه و استاد بازنشسته فلسفه دانشگاه تهران به همت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی منتشر شد. در گفت‌وگویی با وی به بررسی این اثر و افکار و اندیشه سهروردی پرداختیم که اکنون متن این گفتگو پیش روی شماست:

راجع به آنها صحبت می‌کند.

|| هدف شما از نگارش این اثر چه بوده است؟

منظور اصلی من از نگارش این کتاب الزاماً آشنا کردن جوانان با افکار انتزاعی فلسفی اعم از مشائی یا اشراقی نبود، بنده می‌خواستم جوانان با خواندن این کتاب با چهره‌های سنت فرهنگی ایران انس بگیرند. انس گرفتن با یک فیلسوف با شناختن انتزاعی افکار او فرق دارد. هدف این بوده که جوانان نوعی عشق نسبت به گذشتگان پیدا کنند و اثرشان را تمام شده و شخصیت شان را باطل شده تلقی نکنند. نظرم از نگارش کتاب این بوده که در مقدمه کتاب هم آن را آوردم.

|| کتابهای زیادی در مورد سهروردی نوشته شده است، ویژگی این کتاب شما در چیست؟

به نظر من آنچه که در باره سهروردی معمولاً در ایران گفته یا نوشته می‌شود بسیار حالت تکراری دارد یعنی سهروردی شناسی متداول و حتی گاهی مبتذل وجود دارد. کلیاتی را راجع به سهروردی می‌گویند که همه گفتند و همه کم و بیش قبول کردند ولی روح مطلب گفته نمی‌شود. سعی بنده در این کتاب این بوده است که چیزهای جدیدی از مسائل و زندگی سهروردی عنوان کنم که بعضی از اینها تحقیقات واقعاً جدید است یعنی هیچ‌جا با این وسعت گفته نشده است؛ حتی غربیها تا حدودی ماسینیون و بیش از او، هانری کربن که راجع به سهروردی بسیار کار کرده و تمام آثارش را تصحیح و

|| آقای دکتر! همه کسانی که شما را می‌شناسند می‌دانند که شما در فلسفه غرب تخصص دارید و اگرچه کتابی در مورد سیدجمال‌الدین اسدآبادی دارید اما اینکه به سهروردی و افکار او بپردازید جای تعجب دارد. لطفاً در ابتدا در مورد انگیزه نگارش کتاب «سهروردی و افکار او؛ تأملی در منابع فلسفه اشراق» دهید.

بله! همان طور که گفتید این کتاب در مجموعه آثار بنده که نسبتاً تعدادشان زیاد است، قدری جنبه استثنائی دارد. من این کتاب را بعد از بازنشستگی نوشتم، اگر قبل از بازنشستگی بود، چنین کتابی را چاپ نمی‌کردم چون این کتاب چندان جنبه درسی و دانشگاهی مستقیم ندارد، بلکه قدری حالت ذوقی و درد و دل دارد. در این کتاب مسائلی که با خواندن افکار و آثار سهروردی به انسان دست می‌دهد و می‌خواهد آنها را عنوان کند؛ چه به صورت طرح سؤال و چه به صورت احتمالات و چه به صورت فرضیات، آورده‌ام.

این اثر همان طور که گفتم یک اثر فلسفی به معنای متداول و دانشگاهی کلمه نیست، قدری ذوقی است به خصوص در قسمت زندگی‌نامه سهروردی، بیشتر حالت رمان‌نویسی و داستان‌نویسی دارد که رعایت حالات به همراه رخدادهای زندگی اش را آورده‌ام که این کار نوعی زندگی‌نامه نویسی است که در ایران چندان رایج نیست ولی در غرب بسیار رایج است. هنر خاصی محسوب می‌شود که زندگی‌نامه افراد گذشته را به سبک جدید و با روحيات جدید نوشته شود و هر کسی در حد امکانات خودش

|| نکته ای که در زندگی سهروردی مبهم است این است که ملک ظاهر که مجذوب سهروردی شده بود، چگونه تن به دستور پدر و قتل او داد؟

آنچه که مهم است سهروردی به سبب افکارش مورد شکنجه قرار گرفته است. در این قتل از یک طرف صلیبیون و از یک طرف بازمانده های افکار نوع اسماعیلیه و از طرف دیگر خشونت خاص و قدرت نظامی صلاح الدین ایوبی و ... در این وضعیت کسی که موضع فاجعه برانگیز دارد و مورد احترام قرار می گیرد، ملک ظاهر است. او تا آخر سعی دارد سهروردی را نجات دهد ولی موفق نمی شود. آن قسمت از زندگی نامه سهروردی که به خصوص در مورد آن حساس هستیم همین رابطه سهروردی و ملک ظاهر است، چون محبت فوق العاده ای بین این دو برقرار است و انگار این دو هم فکر هستند و دلشان می خواهد بستری از نظر سیاسی و اجتماعی به وجود بیاید و راهی برای ارتقای روح و احترامی به فرهنگ معنوی انسان باقی بماند اما شکست می خورند و فاجعه اینجاست.

فاجعه فقط مربوط به سهروردی نیست فاجعه متعلق به ملک ظاهر هم هست بعد از اینکه سهروردی کشته می شود سعی می کند دیگران را مجازات کند بعدا هم در تاریخ می خوانیم وقتی افکار این عربی در سوریه مستقر می شود یکی از حامیان او ملک ظاهر است.

|| آیا قصد دارید در ادامه در مورد دیگر فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا یا ابن سینا چنین کتابی بنویسید؟

این کار چندان آسان نیست، اگر دقت لازم انجام نشود مثل فیلمنامه هایی که برای شخصیت های بزرگ می نویسند مبتذل می شود. فیلم نامه ای که در مورد ابن سینا نوشته شده است رخداد های عادی زندگی او را شرح داده است، ممکن است برای جوانان مفید باشد اما زندگی واقعی او را نشان نمی دهد. این کار آسان نیست ممکن است به شخصیت او لطمه بزند. اگر نویسنده احتیاط نکند و حساس نباشد و به لفاظی بپردازد، به شخصیت کسی که درباره او می پردازد صدمه می زند. من با احتیاط این زندگی نامه را نوشتم.

در این کتاب سعی کردم فارسی را پاس بدارم با اینکه اشتباهات چاپی در آن وجود دارد. وسواسی درباره مفهوم «خلسه» و «برون شد» دارم که در این کتاب مورد استفاده قرار گرفت، خلسه مفهوم منفی در ادبیات امروزی است، دقت کردم که این کلمه را چگونه بیان کنم. به عقیده بنده این خلسه و برون شد که سهروردی و عرفا از آن صحت می کند باید گفت نوعی وارستگی و عدم تعلق از دیانت نه اینکه افیونی باشند و با مصرف مواد روانگردانی به این حالت دچار شده باشند. این اصطلاح در هایدگر هم هست، وارستگی و فرارفتن از تعلقات عادی دنیا یعنی بلند نظر بودن و افکار والا داشتن، آرمان داشتن یعنی اشراقی بودن.

|| در این کتاب سهروردی را با عطار و فردوسی و ... مقایسه کردید. چه ارتباطی بین سهروردی و فردوسی وجود دارد؟

حماسه پهلوانی فردوسی در سهروردی به حماسه روحی تبدیل می شود. داستان سیاوش، کیخسرو یا رستم و به خصوص داستان زال و سیمیر که در فردوسی هست در سهروردی به یک نوع حماسه عرفانی و اشراقی تبدیل می شود. در سهروردی جوانمرد پهلوان به جوانمرد عارف تبدیل می شود و به مقام وارستگی می رسد. این نکات در سنت ما رواج داشته است. در سهروردی سنت اصیل ایرانی ما دیده می شود و باید اینها برای جوانها گفته شود. شاید حماسه پهلوانی به عینه ارزش زیادی نداشته باشد ولی جوانمرد که به جوانروح تبدیل می شود بسیار ارزشمند است.

می رسد. میرداماد که با عنوان اشراق نوشته ها و اسناد خود را امضاء می کرده است به نوعی نماینده فلسفه اشراق در ایران شیعی دوره صفوی است که یکی از استادان ملاصدرا هم بوده است. سهروردی هم به صورت مستقیم و غیرمستقیم و از رهگذر آثار میرداماد در ملاصدرا مشاهده می شود. به نظر من صدرا به هیچ وجه پیرو سهروردی نیست ولی آن را احیا کرده است.

افراد زیادی از سهروردی صحبت کردند مثل ملامحسن فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی (فیاض) و از همه بیشتر ملارجب تبریزی که نکات مهمی در مورد سهروردی بیان کرده است. در این کتاب در این مورد، اطلاعاتی داده شده تا راه بازتری برای محققان پیدا شود که به نظر بنده تحقیقات در ابتدای راه است. قسمت آخر کتاب به سهروردی در غرب اختصاص داده شده است. نام سهروردی تا دوره جدید تا اول قرن بیستم ذکر نشده یا اگر بوده بسیار به اختصار بوده است اما بعدا با نیکلسون و بعدها با ریتر آلمانی و ماسینیون و هانری کربن سهروردی در غرب شناخته شده است.



|| شما در کتاب اشاره کردید که هانری کربن به مباحث سیاسی سهروردی بی توجه بوده است. با توجه به اینکه برخی از کارشناسان عقیده دارند فلسفه سیاسی و سیاست بعد از فارابی در فلسفه اسلامی به رکود رسیده است اما شما با این نکته به سیاست در اندیشه سهروردی اشاره کردید در صورتی که سهروردی که کتاب مستقلی در سیاست ندارد. در مورد این نکته توضیح می دهید؟

سهروردی به طور مستقیم در مورد سیاست صحبت نکرده است اما در تمام مدت و تصور ذهنی اش، مدینه فاضله مطرح بوده است. آن چیزی که او آن را ناکجا آباد یا شهر آرمانی می نامید تمام مدت مد نظرش هست. ابعاد سیاسی فکر سهروردی است که بعدها خانهای مغول خواستند از آن استفاده کنند. سیاست در اندیشه سهروردی داریم اما نه مستقیماً. وقتی شما از حکمت اشراق صحبت می کنید یعنی چیزی که ذهنها را منور می کند. در حکمت اشراق حکمت نظری و حکمت عملی یکی است یعنی در هر صورت عمل و فکر با هم مطرح می شود. مدینه فاضله ای تمام مدت در تصور سهروردی هست که برای آن تعلیمات و خودسازی را لازم می داند و بازسازی روابط انسانی را مطرح می کند در آنجا نوعی آرمان اجتماعی و سیاسی محسوب می شود. شخصاً دوست ندارم همه چیز را سیاست زده کنم، اما وقتی سهروردی را مطرح می کنیم بالطبع وضع جامعه مطرح می شود.

سهروردی اشاره کردید، با وجود اینکه سهروردی احیاکننده فلسفه ایران باستان و آمیزنده آن با فلسفه اسلامی است، چگونه می توان رگه های غربی تفکر او را پیدا کرد؟ در ایران و حتی شاید در غرب با جزئیات در مورد ریشه های غربی تفکر سهروردی بحث نشده است. سهروردی استادان بزرگی در مراغه، اصفهان و در حلب سوریه داشته است. در این سفرهای متعددی که داشته و بین سوریه و آناتولی دائماً در رفت و آمد بوده است و در منطقه حران بوده که مرکز متفکران صائبی محسوب می شد با آنها آشنا شده است. کاملاً معلوم است که در این سفرها با افراد و با سنت های غیر از آنچه که در ایران داشتیم آشنا شده است این را به خصوص در این کتاب عمیقاً توجه کردم و جزء جنبه های ابتکاری این کتاب هست.

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق اسم آغاناژیمون و اسکولاپ را می آورد اما در کتابهای قبلی اش نامی از اینها نبرده است. آغاناژیمون اسم شخص نیست لقب است، این کلمه به یونانی یعنی خیر، روح خیر، روحی که خیرخواه است حتی در فارسی می توان آنرا به خیرالله تمیز کرد. این سنت، سنت غربی و یونانی رومی است. اسکولاپ هم یک حکیم الهی است که نامش در تاریخ هست یعنی صحتهای سهروردی، اسم آغاناژیمون و اسکولاپ با هم می آید. حتی با مجسمه ای که در ایتالیا پیدا شده و الان در موزه برلین هست به نظر می رسد که این دو شخصیت یک فرد هستند یعنی منظور سهروردی به صورت کلی، حکیم الهی است که ما در سنت خودمان داریم، مقصود او نوعی حکمت الهی است. این حکیم الهی در مثنوی مولانا و دیگر کتابهای ما بارها بیان شده است حتی گاهی مترادف ابن سینا دانسته شده است. در هر صورت آغاناژیمون یعنی حکیمی که بصیرت تام دارد و فیلسوف و آگاه است و از اوصاف خصوصیات و طبایع جسم انسانی مطلع است و می تواند منشأ خیر باشد.

|| اندیشه سهروردی بعد از او چقدر مورد توجه و اهمیت بوده است؟

در دوره مغول، شهرزوری، زندگی نامه سهروردی را نوشته است. برخی تصور کرده اند شهرزوری، سهروردی را درک کرده است اما در این کتاب ثابت کردم که نمی توانسته سهروردی را درک کرده باشد. وقتی سهروردی فوت می کرد شاید او دو سال هم نداشته بود ولی در هر صورت در اسنادی که درباره سهروردی داریم و واقعا چند صفحه ای که در مورد سهروردی نوشته است بسیار درخشان است. در دوره مغول خواجه نصیر طوسی و در درجه بالاتر قطب الدین شیرازی سعی کردند هویت ایرانی اصلی و باستانی که در آثار سهروردی هست را به نحوی مطرح کنند.

در دوره مغول تخت سلیمان (معبد شیز) که در غرب ایران هست و عبادتگاه زرتشتیان بوده تعمیر شد و کاشی هایی پیدا شده که در دوره مغول در آنجا نصب شده است و تالارهایی ساخته شده است که باستان شناسان آلمانی در قرن هفدهم آنها را استخراج کردند و با خودشان بردند. عکس دو تا از کاشی ها را در کتاب آوردم که یکی از آنها سیمرغ سهروردی است و دیگری قسمتهایی از شاهنامه است که مستشرقین فکر کردند عربی است اما به زبان فارسی است. تعداد اینها خیلی زیاد بود که به خارج رفته گویا یکی از کاشی های شکسته در موزه قزوین هست.

|| بعد از مرگ سهروردی، سنت او چگونه باقی مانده است؟

در این کتاب سلسله مراتب و افرادی که در این زمینه کار کردند به اختصار آورده شده است و اطلاعات بسیار عمومی لازم و واجبی اشاره شده است که در نهایت به میرداماد

کتابی به نام وسائل الحکمه الشریعه آمده است که از حاکم بامرالله شروع می شود و تا دیگران ادامه پیدا می کند.

|| آیا دروزی ها به تناسخ اعتقاد دارند؟

اگر بخواهیم بحث را باز کنیم باید بگوییم که تقریباً تمامی فرق گنوسی و باطنی از اهل حق تا علوی ها و قرامطه و خود دروزی ها و همچنین خود فرقه های گنوسی مانند یارسانی ها که در ایران و در عراق و سوریه و حتی در ارمنستان و آذربایجان هستند، اینها همگی معتقد به نوعی از تناسخ هستند. اما اسم آن را تناسخ نمی گویند. مثلاً اهل حق به آن «دون به دون» می گویند.

دروزی ها معتقدند که روح انسان یک پیراهن یا قمیص دارد که این پیراهن بدن انسان است و انسان وقتی که می میرد این بدن یا پیراهن را عوض می کند. به همین خاطر به این عمل «تقمص» می گویند و به عنوان تناسخ از آن یاد نمی کنند.

|| آیا دروزی ها کتاب مقدسی دارند؟ نگاهشان به انسان و جهان چگونه است؟

بله کتابشان «المفرد بذاته» است. دروزی ها مانند بسیاری از فرقه های گنوسی معتقد به تقسیم هستی به دو قسمت روحانی و جسمانی هستند و همین تقسیم روحانی را هم در بین انسان ها اعمال می کنند. می گویند افراد از نظر مذهبی به دو دسته روحانیون و جسمانیون تقسیم می شوند. روحانیون کسانی هستند که افتخار طایفه در نزد آنهاست.

خود روحانیون هم درجات دارند. همانگونه که ما در فلسفه می گوئیم عالم مشکک است، اینها هم معتقدند که روح روحانیون و کسانی که می توانند حقایق معنوی را درک کنند و سعه وجودی شان یکسان نیست. بلکه در یک حالت مشکک است. به همین خاطر روحانیون به سه دسته رؤسا، عقلا و اجلویید تقسیم می شوند.

در مورد طبقه دوم که جسمانیون اند معتقدند که اینها کسانی اند که به امور دنیوی اهمیت می دهند که به دو دسته امرا و جهلا تقسیم می شوند. شما می دانید که مانند بسیاری از فرقه های گنوسی مذهب، دین و آیین به این گونه نیست که هر کسی که در آن طایفه متولد شد، باید مناسک و آداب دینی را انجام دهد و برود کتاب ها را بخواند بعد عالم شود... می گویند که اینگونه نیست، بلکه انسان باید به درجه ای از پختگی برسد، که معمولاً هم مردها هستند که به سن چهل سالگی که می رسند، روحانیون تشخیص می دهند که فرد به آن قابلیت رسیده است یا نه.

بر اساس همان اصلی که حکمت را نباید به غیر و به کسی که صلاحیت ندارد و به کسی که اهل نیست یاد داد، روحانیون تشخیص می دهند که آیا این



گفتگو: خداداد خادم

در گفتگوی تفصیلی با مهر عنوان شد؛

فرقه ای که از اسماعیلیه منشعب شد/ خاستگاه و اعتقادات فرقه دروزی

جواد میری، پژوهشگر مطالعات منطقه ای گفت: برخی از شیعیان اسماعیلیه با این اعتقاد که یکی از خلفای فاطمی به نام «حاکم بامرالله» کشته نشده و به غیبت رفته است از اسماعیلیه منشعب و به دروزی ها معروف شدند. دروزی ها یک اقلیت کوچک حدوداً یک میلیون و پانصد هزار نفری را تشکیل می دهند که عمدتاً در سوریه، لبنان، فلسطین و اردن حضور دارند. دروزی ها در سده ۱۱ میلادی از اسماعیلیه منشعب شدند و از مکاتب گنوسی و فلسفه نوافلاطونی تأثیر پذیرفته اند. آنها خود را موحد می دانند اما برخی ایهامات درباره آنها وجود دارد که باعث شده برخی مذاهب اسلامی دیگر، آیین دروزی و پیروان آن را به خروج از اسلام و بدعت گذاری در دین متهم سازد. در زمینه اندیشه ها و مبانی اعتقادی دروزی ها با دکتر سیدجواد میری، دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به گفتگو نشستیم؛

|| در ابتدا یک معرفی کلی از دروزی ها بفرمایید.

در مورد دروزی ها یک سری اطلاعات کتابخانه ای وجود دارد که می توان با یک جستجوی ساده به آنها دسترسی پیدا کرد. اطلاعاتی مانند اینکه دروزی ها کجا بوده اند و از کجا آمده اند و از چه زمانی وارد منطقه شده اند که من به طور خیلی خلاصه آنها را بیان می کنم، بعد وارد اصل مطلب می شویم. با ظهور دولت فاطمیون در جهان اسلام که مرکز آن در قاهره است، معادلات سیاسی، کلامی، مذهبی فلسفی جهان اسلام دستخوش تحولات عظیمی می شود، چون فاطمیون شاید از تنها نخله های تشیع اسماعیلیه بودند که معتقد به باطن گرایبی بودند و جزء نخله باطنیون بودند.

در آن زمان امویها و بقایای آنها، در جنوب اروپا و در مناطق اسپانیا و فرانسه کنونی بودند و عباسیان در بیشتر قسمت های سرزمین های خلافت اسلامی بودند و یک سری هم سلطنت ترکان غزنوی و بعدها سلجوقی که در قسمت های آسیای مرکزی، ایران امروز، ترکیه و بالکان بودند، تقریباً برخلاف این سه یا چهار نخله، اسماعیلیه تنها گروه و تنها مرکز

دولتی بودند که اساس زندگی دینی خودشان را بر عنصر باطنی گرایبی پایه گذاری کرده بودند. ورود اسماعیلیون به جهان اسلام و تشکیل دولت و حکومتی بسیار قوی، نه تنها معادلات را در حوزه سیاست و روابط بین الملل آن روز، هم در جهان اسلام و هم خارج از جهان اسلام با دولت های مسیحی از بین برد، بلکه صف آراییی های کلامی، فقهی، حدیثی و فلسفی و فکری را هم به هم زد.

از درون شیعیان اسماعیلی باطن گرا در آن زمان فردی به نام حاکم بامرالله، یکی از خلفای فاطمیون بود. بعضی ها معتقدند که حاکم بامرالله را کشته اند و بعضی ها معتقدند که حاکم بامرالله کشته نشده، بلکه او به غیبت رفته و به نوعی برای آنها امام زمان محسوب می شود. خیلی از اسماعیلیون این را قبول نکردند و انشعابی در اینجا صورت گرفت و نتیجه آن انشعاب، نخله یا فرقه ای با عنوان دروزی ها شد که معتقدند حاکم بامرالله ششمین خلیفه اسماعیلی، تجلی واقعی خداوند در روی زمین است. اینها به دروزی ها معروف شدند.

|| آیا اینها کتاب یا اندیشه ای دارند؟

اندیشه های کلامی دروزی ها را ما به چند قسمت می توانیم تقسیم کنیم؛ یک بخش آن بخش متافیزیکی اندیشه دروزی هاست که مبتنی بر اندیشه نوافلاطونی است. قسمت دوم آن به احکام فقهی و حقوقی برمی گردد که از طرف حاکم به مناسبت های مختلف صادر می شود. منظور از حاکم همان حاکم بامرالله است. در زمان او زکات، نفس شریعت و ... همه دستخوش تحولات شدیدی می شود و معتقد می شود که پیامبران قدیم آیین شان نسخ شده. به گونه ای اسماعیلیه یا قرامطه هم به این قائل بودند. مجموعه مناظرات و بحث های اعتقادی اینها در

|| نام دروزی از کجا آمده است؟

تشکیلاتی انسان باید بتواند مخفی کاری داشته باشد و برای اینکه دشمن نتواند برنامه های استراتژیکش را کشف کند، باید مخفی کاری کند. اما آن تقیه که به معنای نخستین در بین فرق اقلیت وجود داشت آن را هنوز هم دروزی ها، یارسانی ها،

نکته ای که جالب توجه است این است که غالب مطالعاتی که در زمینه دروزیها انجام گرفته است، مطالعات فرانسویها و امریکاییها بریتانیا بیهاست که سعی بر این دارند که اینها را یک فرقه غیر اسلامی معرفی کنند

اهل حق ها و حتی بعضی از نومانی ها حفظ کرده اند و به این معناست که ما نباید حقایق دین که آنها آن را حکمت می دانند، به کسی بگوییم.

حاکم بامرالله معتقد بود اساس دین حکمت است و آن را به کسانی که نمی فهمند نباید گفت. به همین دلیل کسانی که بیرون اند به حقایق دینی شان دسترسی ندارند اما واقعیت امر این است که دروزی ها هم مانند بسیاری از شیعیان اسماعیلی، معتقد به دیالکتیک ظاهر و باطن بودند. امروز هم معتقدند. اما ارتباط و توازن برقرار کردن بین ظاهر و باطن و این که چگونه باید بین ظاهر و باطن ارتباط برقرار کرد، یکی از بزرگترین چالش های پیش روی متفکران و متألهان دینی است.

نگاهی به تاریخ تغییر و تحولات دروزی ها نشان می دهد که این تأویل گرایی توانسته بود یک منطق مبتنی بر متن پیدا کند و به همین خاطر آرام آرام در دست پیرها و در دست امامان آنها یا به اصطلاح عقلا یا روسای طایفه به یک سیستم دلخواهی تبدیل شد و زمانی که به این وضعیت افتاد بسیاری از پارامترها و فاکتورهای منطقه ای، قومی، یا از ادیان گذشته و از فرق گنوسی قبل از اسلام و از مسیحیت با عنوان دینی یا با عنوان فلسفی و حکمی وارد چارچوب باورهای آنها شد.

مبانی فکری و فلسفی دروزی ها چیست؟

جالب است بدانید که فیثاغورث از بزرگان و حکمای آنها شناخته می شود. همانطور که مقلید فیثاغورث یکی از بنیانگذاران فرق گنوسی است که با سفر به مصر باستان در نزد کاهنان مصری با یک سری آداب و روشهای گنوسی آشنا شد و معتقد بود که راه نجات انسان از

متن کاری ندارند یا به بیان دیگر از متن عبور می کنند و سومین پارادایم دلایل ناطق و صامت است که در این نحله ما می توانیم غالب اهل تشیع به ویژه دوازده امامی ها را قرار بدهیم.

به زبان دیگر می توان گفت در بین ادیان مختلف از جمله اسلام یا پیروان آن، بعد از مرگ پیامبر یا متن محور یا پیر محور و یا معتقد به دیالکتیک متن و پیر می شوند. معمولاً متن و امام یکی از بزرگترین چالش ها در ادیان می شوند یا مسئله ظاهر و باطن یا همان چیزی که در زبان دینی به آن محکمت و متشابهات می گویند.

باطنیون یکی از هنرمندترین تأویل گرایان متون دینی بودند. اما مسئله تأویل و منطق فهم آن یکی از دشوارترین چالش های پیش روی انسان دین محور است و باطنیون توانستند این مهم را حل کنند و دچار تناقضات عظیمی شدند. یعنی اگر شما به فرق باطنی نگاه کنید علی الخصوص دروزی ها، متوجه

افراد سرشناس این فرقه چه کسانی هستند؟

از رهبران معاصر این فرقه که خیلی در جنگ های داخلی لبنان مهم بودند کمال جنبلاط پدر همین ولید جنبلاط رهبر فعلی دروزی هاست. یکی دیگر از آنها عدنان بشیر رشید است که رئیس و رابط دروزی ها در استرالیا است. همچنین سامی مکارم که با کمال جنبلاط در تألیف کتاب هایی که در دفاع از دروزی ها بوده مشارکت کرده است.

اعتقادات دینی دروزی ها چیست؟ گفته می شود که آنها پیامبران الهی را انکار می کنند.

اینها معتقدند که حاکم بامرالله یک الوهیتی داشته و غائب شده و روزی برمی گردد. از مسائلی که باعث شده است که نگاهی منفی به دروزی ها وجود داشته باشد این است که در اعتقادات دروزی ها بسیاری از پیامبران و رسولان الهی انکار می شوند و حتی آنها را ابلیس می دانند.

فرد که به چهل سالگی رسیده است، قابلیت روحی را پیدا کرده است که ما بتوانیم دین یا کتاب مقدس یا آئین خودمان را به او یاد بدهیم؟ اگر نه که در بین همان جهلا و امرا قرار می گیرند، که هیچ وقت اسرار دین را نباید به آنها یاد داد.

آیا این مرتبه ها به صورت سیستماتیک اعمال می شود؟

یک زمان ما مفهوم سیستماتیک را به صورت بروکراتیک در دنیای مدرن در ذهنمان تصور می کنیم اما یک زمانی در چارچوب یک فرقه است که اگر تمام آنها را جمع کنید دو میلیون هم شاید نشوند. به زندگی و پراکندگی جغرافیای آنها هم اگر توجه کنید، می بینید که خیلی زیاد است و بیشترشان در مناطق کوهستانی زندگی می کنند که آن هم دلایل خاصی دارد. قاطبه مسلمانان اینها را مسلمان نمی دانستند و آنها را تحت شرایط بد قرار می دادند.



می شوید که بسیاری از مطالبی که به آنها منسوب می کنند، مثل اینکه اینها شیطان پرستند و ... را می بینیم که حقیقتاً این طور هم نیست. چرا؟ اول به دلیل اینکه اینها در ابراز اعتقادات خودشان بسیار تقیه به خرج می دهند و تقیه هم در اینجا به معنای باطنی آن است که گونه ای از این تقیه هم در اهل تشیع هم وجود داشت. اما آرام آرام وقتی که تشیع مستقر شد و از حالت نهضت به یک نهاد درآمد و حکومت و دولت قوی تشکیل داد و ترس از جامعه غالب نداشت، آرام آرام تقیه را با ارجاع به متن خیلی امروزی کرد و آن را توجیه سیاسی و ایدئولوژیک کرد. به عنوان مثال نمونه بارز آن را دکتر شریعتی دارد که می گوید در یک کار

برای اینکه بتوانیم فرقه های گنوسی و به ویژه دروزی ها را بشناسیم باید فضا را مقداری بازتر کنیم. برای فهم دین دومفهوم کلیدی ۱- دلیل ناطق و ۲- دلیل صامت بسیار مهم است. دلیل به معنای راهنما است. سه گروه عمده در هر دین وجود دارد و در اسلام هم رد پای هر سه گروه را به خوبی می توان مشاهده کرد. یک پارادایم دلیل صامت است. که در این گروه ما می توانیم قاطبه اهل تشیع را قرار بدهیم که معتقدند، اصل، قرآن و سنت است و این ذیل دلیل صامت می گنجد.

دومین پارادایم، دلیل ناطق است که در ذیل اینها ما می توانیم باطنیان و فرق گنوسی و از جمله دروزی ها را قرار بدهیم که معمولاً معتقد به پیر هستند و به

همچنین بعضی اوقات آنها را به جرم شیطان پرستی می گرفتند و تحت فشار قرار می دادند و می کشتند. به این دلیل است که اینها معمولاً در قسمت های کوهستانی زندگی می کنند که امروز هم برخی هایشان در اسرائیل یا همان فلسطین اشغالی واقع شده اند و برخی هم در قسمت هایی از لبنان و سوریه هستند.

این سلسله مراتب در میان آنها یک نظم و سیاق خاص دارد و بدین صورت نیست که هر کسی بتواند به این درجه برسد، یا اینکه وارد این مسلک یا دین شود. دروزی ها تبلیغ دین ندارند؛ یعنی هیچ وقت یک دروزی نمی رود دیگران را دعوت به دروزی شدن کند، بلکه باید در درون آنها متولد شود.

طریق ریاضت های متمادی است و در یونان باستان فرق گنوسی را پایه ریزی کرد و به گونه ای این فرق گنوسی تأثیر بردهن و زبان دروزی ها گذاشته است. اگر به جغرافیای مدیترانه هم نگاه کنید در حوزه مدیترانه که از یک سو یونان و یک سو لبنان و کشورهای حاشیه شمالی آن است، اینها به گونه ای در تعاملات بودند و همانطور که گفتیم فلسفه نوافلاطونی که پایه و اساس نگاه های حکمی دروزی ها را تشکیل می دهد، یکی از عناصر مهم تفکر دروزی هاست. فلسفه نوافلاطونی هم همانطور که مستحضرید آخرین مکتب فلسفه یونان بود که به شخصی به نام فلوطین برمی گردد که در قرن سوم میلادی فلسفه افلاطونی نوین را شکل می دهد. فلاسفه دنیای کهن و همچنین فلاسفه دوران رنسانس را هم به گونه ای ما می توانیم در زمره نوافلاطونی ها قرار بدهیم. این نوافلاطونی ها نگاه بسیار خاصی به مسئله وجود، هستی، نقش انسان و حتی مسئله تجدد داشته اند و اینها در بحث گنوسی ها، بزرگان و حکمای گنوسی تغییراتی کرد و به گونه ای آیات انجیل و تورات و بعد ها قرآن را هم در ذیل تفکرات گنوسی تأویل یا بازخوانی می کردند. دروزی ها خیلی متأثر از این فلسفه بودند.

فلسفه فلوطین به یکی از پرسش های اساسی مابعد الطبیعه در باب چیستی هستی پرداخته است و تعریفی می دهد و می گوید که فراسوی همه چیز و جهان مادی، احد است و تمام هستی از او صادر می شود. معرفت احد معرفت به خود است. عقل، نفس و انسان از او صادر می شود و شر، حاصل کم و کاستی هایی است که در دنیای مادی وجود دارد. این نگاه فلوطین یا نگاه نوافلاطونی به گونه ای عمیق در چارچوب نگاه حکمی و گنوسی دروزی ها رخنه و رسوخ کرده است و بعدها اینها مسائل عرفانی، حکمی و گنوسی را با آموزه های قرآن و آموزه های اسلامی و متأثر از نگاه های باطنی شیعیان اسماعیلی با هم در می آمیزند و از درون آن چیزی که ما امروز به عنوان دروزی یا درزی ها می شناسیم وارد عرصه مذاهب گوناگون می شود.

|| آیا دروزی ها مسلمان هستند و جزو فرق اسلامی محسوب می شوند؟

بحث های کلامی بسیاری در این زمینه شده است. خود دروزی ها هم مانند بسیاری از فرق گنوسی در جهان اسلام از جمله یارسانی ها، اهل حق، علوی ها، بکتاشی ها، نونامی ها بسته به حال و روز و اوضاع زمان، پاسخ های گوناگونی داده اند. مثلاً کسانی در میان دروزی ها بوده اند که در قرون وسطی و در قرن های گذشته معتقد بودند که اصلاً دروزی اسلام نیست و اسلام نسخ شده و این یک دین جدیدی است و حاکم بامرالله تمام ادیان گذشته را نفی کرده و حتی تفسیرشان از دین هم

یک تفسیر دیگری بوده و حتی پیامبران را پیامبر محسوب نمی کرده و آنها را تجلی شر می دانسته اند و سلسله پیامبران خودشان را ردیف می کرده اند. بعضی ها هم در دوران معاصر معتقد به این هستند که دروزی ها مسلمانند. اما از فرقه هایی هستند که باطنی هستند و سعی می کنند که به این گونه آنها را تعبیر کنند که همانطور که بقیه هم در امور ظاهر مسلمانند اما در امور باطن به پییر خودشان رجوع می کنند ما هم به عقلای خودمان رجوع می کنیم، سخت می شود گفت که دروزی ها مسلمان هستند یا نیستند. به فرض مثال یکی از باورهای دروزی ها که به حدود خمس معروف است این است که می گویند حد اول، حد دوم و... حد اول را عقل می گویند و حد دوم را نفس و حد سوم را کلمه و حد چهارم را صادق و حد پنجم را تالی می گویند. به عنوان مثال می گویند که حد اول همان عقل است و جالب است که بدانید که در نگاه نوافلاطونی عقل جایگاه ویژه ای دارد. اما اینها چون قائل به مسئله تقمص یا تناسخ هستند، معتقدند که آن حد اول که در نوافلاطونیان معروف به عقل است همان کسی است که اینها به آن امام اعظم دروزی ها می گویند.

بسیاری از دروزی ها در اسرائیل شهروندی اسرائیل را دارند و برخی از آنها ارتباط نزدیکی با مراکز قدرت اسرائیل دارند

یعنی حمزه ابن علی ابن احمد. حد دوم را که نفس می نامند، معتقدند که این شخص فردی به نام شیخ مجتبی ابوبراهیم اسماعیل ابن محمد ابن حامد تیمیمی بوده است. حد سوم را که کلمه می نامند معتقدند که فردی به نام شیخ رضی ابوعبدالله است و حد چهارم که صادق است معتقدند که از نظر ظاهری فردی به نام عبدالوهاب سامری بوده است و حد پنجم را هم معتقدند که شیخ بهالدین ابولحسن علی ابن احمد معروف به مقتنی است. اما من معتقدم که چیزهایی که به آنها نسبت داده می شود را باید با یک دیده تردید بنگریم چرا که بسیار به زبان سمبلیک اعتقاد دارند. چون معتقد به تأویل هستند و تأویل را هم در یک نظام معرفتی سمبلیک تعبیر می کنند. مثلاً برخی ها معتقدند که دروزی ها تمام پیامبران الهی را انکار می کنند و حمزه را موسس و بنیانگذار این فرقه می دانند و معتقدند که ابلیس در ذهن آدم تجلی کرد و سپس نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و حتی محمد را هم تجلی ابلیس می دانند.

معتقدند که در آخر الزمان حاکم بامرالله ظهور می کند. نکته ای که جالب توجه است این است که غالب مطالعاتی که در زمینه دروزی ها انجام گرفته است، مطالعات فرانسوی ها و امریکایی ها و بریتانیایی هاست که سعی بر این دارند که اینها را یک فرقه غیر اسلامی معرفی

کنند. اما مطالعاتی هم هست که خود مسلمانان انجام داده اند به فرض مثال محمد جواد مشکور که فرهنگ فرق اسلامی را در سال ۱۳۷۵ در مشهد نوشته و آستان قدس آن را منتشر کرده است. تا آنجایی که من مطالعه کرده ام یک اشکال عمده به این مطالعات وارد است دارد و آن این است که مبتنی بر مطالعات صرف کتابخانه ای است و اصلاً میدانی کار نکرده اند و البته مطالعات میدانی برای کسی که از ایران یا عراق یا ترکیه می خواهد بر روی این فرقه پژوهش کند، بسیار دشوار است و آن هم به خاطر همان تقیه یا باطنی گرایی است که در این فرقه گنوسی وجود دارد و این گونه نیست که شما راحت بروید و آنها به شما اعتماد کنند و راحت بگویند که منظور ما از این منظومه معرفتی چیست؟ اما با تمامی این مشکلات بدون اینکه وارد حوزه زندگی و چارچوب فرهنگی، مذهبی، دینی، ساختارهای کلان و دینی اینها شوید و تا شما از نزدیک نتوانید با اینها ارتباط برقرار کنید، نمی توانید به صرف نگاه به کتبی که در مورد دروزی ها نوشته شده به شناخت آنها برسید. اما همین شمای کلی که اشاره کردم را به عنوان یک چارچوب تئوریک در مطالعات ادیان می توان استفاده کرد. این می

بحث های بسیار مهم هرمنوتیکی یا تاولی را در قرن سوم یا چهارم هجری مطرح می کند.

این سوال و پرسشها گریبان تمام کسانی که با متن دینی سروکار دارند را امروز هم گرفته است و اگر امروز به آن توجه ای نمی شود، به این معنا نیست که پرسش هایی که سجستانی مطرح می کند، سوال هایی بی معنی بوده یا محلی از اعراب ندارد، بلکه به این معنی است که ظاهر گرایی و متن محوری تقریباً مطلق، باعث شده که حتی در جامعه تشیع هم به گونه ای این میل به ظاهر برمیل به باطن غالب شود. یا آن بحثی که حضرت امیر(ع) مطرح می کند: قرآن یا متن دینی ظاهری دارد و هر باطن هفتاد بطن دارد و این هفتاد بطن به این معناست که پیچیدگی های خاصی وجود دارد چرا که این ظاهر یا این محکومات مبتنی بر متشابهاتی هستند و متشابهات مبتنی بر محکوماتی هستند.

یکی از حرفهای دروزی ها این است که انسان در قید و بند جهان مادی اسیر است و عقلاً به گونه ای انسان مادی یا انسان جسمانی را کمک می کنند که از این عالم ماده و جسمانی رهایی پیدا کند. اما بعدها در سیر تاریخی وقتی به جامعه شناسی و مردم شناسی جوامع و طوائف دروزی و بسیاری از باطنی ها مانند قرامطه و... نگاه می کنید، می بیند که دچار مشکلات عدیدی شده اند.

همانگونه که در غالب نهضت ها و نگاه ها و بینشهای ظاهرگرایانه و متن محوری که ظرافت های باطنی را در نظر نگرفتند آنها هم گرفتار بسیاری از آسیبها شدند. مانند اشعری گری، مانند باطنی گرایی و ظاهرگرایی که امروز در کل جهان اسلام ما با آنها روبرو هستیم.

|| مواضع و دیدگاه های سیاسی دروزی ها چگونه است؟

همانطور که گفتیم الان همین آقای جنیلاط رئیس فرقه دروزی هاست و به نوعی سوبالیست است و به گونه ای کل طایفه هم باید گرایش سوبالیستی داشته باشند و در معادلات لبنان امروز هم آدمی نیست که یک جهت گیری سیاسی مستقلی داشته باشد و بیشتر به منافع گروه خود می اندیشند و بست به منافع خود گاهی با حزب الله همراهی می کند و گاهی با گروه های دیگر و حتی گاهی با اسرائیلی ها همراه می شود. بسیاری از دروزی ها در اسرائیل شهروندی اسرائیل را دارند و برخی از آنها ارتباط نزدیکی با مراکز قدرت اسرائیل دارند. اما در سوریه به دلایل سیاسی خاصی که وجود دارد وضعیت فرق می کند. مثلاً در همین زمان که داعش پیدا شده نظر مثبتی به بشاراسد دارند. چرا که داعشی ها اصلاً اینها را مسلمان نمی دانند و معتقدند که اینها از علوی ها هم بدترند و هیچ گونه حق و حقوقی برایشان قابل نیستند فلذا در سوریه یک مقدرای وضعیتشان متفاوت است.

رئیس مؤسسه فتوح اندیشه در گفتگو با مهر:

تاریخ بستر تحقق تمدن است/ویژگی های تمدن اسلامی در عهد صفوی و مغولی

انقلاب اسلامی با بیان نظریه «نه شرقی، نه غربی» توانست ابر نظامی جمعی مبتنی بر برابری دولت ها و حاکمیت ها و تحقق حقوق الهی و انسانی ملت ها در نظام بین الملل را رقم زند و با احیای ظرفیت ها و امکانات فراموش شده ملت های غیر متعهد و نفی انفعال و مرعوبیت در برابر استکبار، درصدد قطع ریشه های وابستگی ملت ها به قدرت های بزرگ و درافکندن طرحی نو برآید.

هدف نهایی انقلاب اسلامی رسیدن به تمدن اسلامی در زنجیره ای منطقی و مستمر است که بر چهار رکن دین، عقلانیت، علم و اخلاق بنا شده است. این زنجیره از حلقه انقلاب اسلامی آغاز شده و پس از شکل گیری نظام اسلامی وارد مرحله دولت اسلامی می گردد؛ و پس از دولت اسلامی، جامعه اسلامی اسوه تحقق می یابد و این برق که در این گوشه از جهان درخشیدن گرفته بسان تمام تمدن ها در بستری طبیعی در جهان اسلام و نیز در جهان بشریت تلالو می یابد و فصلی نو در حیات بشر رقم می زند.

پس از وقوع انقلاب اسلامی و تشکیل نظام اسلامی که از کان، عناصر و ابعاد آن در قانون اساسی به طور اجمال بیان شده و البته هنوز به طور کامل و تفصیلی تحقق پیدا نکرده است، عبور از سه گام دیگر در زنجیره تمدن سازی فرآیندی پیچیده است. بر این اساس، تأمل و تعمق در این مفاهیم و مراحل و تلاش برای گفتمان سازی به منظور ایجاد نهضت نرم افزاری و تولید فکر و علم به شکل طبیعی در این مجرا امری ضروری و حیاتی است. در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد رهدار، رئیس مؤسسه فتوح اندیشه به پیش نیازهای تمدن سازی پرداختیم که اکنون از نظر شما می گذرد:



|| برای این که بخواهیم تمدن اسلامی داشته باشیم، از کجا باید آغاز کنیم؟

اولین مسأله، مسأله ضرورت توجه به تاریخ اسلامی است. نکته دوم برای تحقق و نیل به تمدن اسلامی این است که به نسخه های ناقصی از تمدن اسلامی که در عقبه تاریخ ما محقق شده اند، توجه ویژه کنیم. تاریخ هیچ قومی یکدست نیست. تاریخ ها معمولاً نقاط اوج و فرود، پیچ و مراحل دارند که آن مراحل نقاط عطف هستند. تاریخ اسلام هم از این قاعده مستثنا نیست.

|| چرا برای محقق کردن تمدن به تاریخ اسلامی نیاز داریم؟ چون در طول تاریخ هیچ تمدنی به صورت دفعی حاصل نشده است و روندی تاریخی را طی کرده است؟

بله. تمدن ها از بستر تاریخی گذر کرده اند تا استقرار یافته اند. اجزای تمدن در زمان های متعدد شکل می گیرند تا این که در زمان های خاص، صورت بندی تمدنی پیدا می کنند. توجه به تاریخ از این نظر مهم است که بر اساس آن اجزای تمدن اسلامی را شناسایی و ضعف تاریخی شکل گیری آن اجزا را پیدا کنیم. چه بسا لازم باشد برای بسط و گسترش یک تمدن، یک نمونه قبلاً محقق شده را تعمیم دهیم؛ بنابراین ظرفیت تاریخی شکل گرفته آن نمونه را باید از قبیل مطالعه کرده باشیم تا بتوانیم الان با ایجاد چنین ظرفیت و شرایطی، نمونه تکراری یا بدل آن را تولید کنیم.

دلیل دیگر توجه به تاریخ اسلامی برای تحقق تمدن اسلامی این است که همه تمدن ها، بومی شکل می گیرند چون تمدن ها مسبوق و معطوف به یک وحدت هستند، اگر قرار باشد اجزای تمدنی از بوم های مختلف بیاید، خروجی کار نه تکرار، بلکه تشتت می شود. همه تمدن ها مسبوق به تکرارند، مسبوق به تشتت نیستند. به این علت میان تکرار و تشتت فرق می گذارم که تمدن ها نیازمند به یک وحدت هستند و باید بتوانند کثرتی را که در یک جامعه به وجود آمده است، به وحدت برسانند؛ همه تمدن ها این دغدغه را داشته اند و اساساً اگر وحدتی به وجود نیاید، تمدنی به وجود نمی آید.

همه تمدن ها بومی هستند؛ یعنی مواد هر تمدنی از اعماق تاریخ همان قوم حاصل شده است. معنایش این است که ما نمی توانیم تمدن اسلامی را از طریق مطالعه اجزای تمدن غربی محقق کنیم. خوب یا بد، کم یا زیاد، دیرباز یا زودباز، مواد و اجزای تمدن اسلامی را باید از اعماق تاریخ تمدن اسلامی پیدا کنیم. نمی توان تاریخ غرب را مطالعه کرد و تمدن اسلامی به پا کرد. باید تاریخ اسلام را مطالعه و اجزای این تمدن را از جای جای تاریخ کشف و سپس محقق کرد.

همه تمدن ها اساساً ظهور تاریخی دارند؛ بنابراین نمی توان تاریخ را از تمدن جدا کرد. تاریخ بعد از تمدن است، نه حتی مقدمه. شاید بتوان گفت که تاریخ بستر تحقق تمدن است؛ بنابراین نمی شود به تاریخ بی توجه بود. هر جریانی که بخواهد خیز تمدنی بردارد، باید پیش از آن، فهم تاریخی حاصل کند. راهبردی که از دل این نکته در می آوریم این است: برای ما که اراده کرده ایم که به فرمان رهبر معظم انقلاب لیبیک بگوییم و مرحله و مقطع تاریخی مان را تا نیل به تمدن اسلامی جهش بدهیم، شایسته و بلکه بایسته است که به تاریخ اسلامی و حداقل به تاریخ معاصرمان توجه کنیم تا بتوانیم مکان یابی صحیحی از موقف خود داشته باشیم.

قطعاً تمدن اسلامی در ساحت افق است؛ در ساحت موقف ما نیست. اگر در ساحت موقف ما بود، آن را طلب نمی کردیم؛ یعنی تمدن اسلامی امر محقق نیست؛ در ساحت موقف ما نیست، بلکه در ساحت افق ما است. برای نیل به این افق، ضروری است که موقف خود را شناسایی کنیم و یکی از راه های شناخت این موقف، شناخت تاریخ معاصر است. این را باید جدی گرفت.

|| عصر زرین تمدن اسلامی دارای چه ویژگی هایی بوده است؟

ما در عقبه تاریخی خود ظهور یا ظهورهایی در تاریخ داشته ایم که از قبل و بعدش متفاوت بوده است؛ ظهورهایی که می توانیم آن ها را به صورت پسینی به عنوان تمدنی، ولو در شکل ناقص آن نام گذاری کنیم؛ برای مثال، کسانی که دغدغه تحقق تمدن اسلامی دارند، نمی توانند نسبت به درک تجربه اسلامی در قرن های دوم تا پنجم هجری بی توجه باشند. در جنوب اروپا، اسپانیای امروزی، مسلمان ها ششصد سال حکومت کردند. خروجی آن حکومت ها، ولو با نقص ها و کاستی های خود، نوعی ظهور تمدنی است.

آن جا چیزهایی شکل گرفت و تولید شد که هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان بعدها وقتی به آن نتایج نگاه کردند، آن خروجی ها را از جنس خروجی های تمدنی دیدند. در مقطعی از بود تاریخی ما، هنر، معماری، شعر، کتابت، و مدنیت، همگی رشد کردند؛ تکنیک و تکنولوژی ما متفاوت بود. آن مقطع را باید دید؛ البته باید ارزیابی و

آسیب شناسی نیز کرد. به همین علت می گوییم که آن ظهور، ظهور ناقصی است؛ چون ناقص است، حتماً باید آن را ارزیابی کرد و نقص هایش را خواند.

بنده بر این باورم که آن مقطع در تاریخ اسلام مقطع مهمی است. با همه نقدهایی که برخی دوستان و هم فکران ما کرده و معتقدند اساساً آن مقطع را غربی ها عصر قدیم اسلامی نامیده اند. آن مقطع، دوره ای است که جهان اسلام وام دار اندیشه های غیر جهان اسلام شد و اندیشه های یونانی را در خود بسط داد. برخی گفته اند آن مقطع، مقطعی است که ائمه معصوم ما در بند بوده اند و در عین حال یک ظهور تاریخی و تمدنی داشته ایم و تمدنی که با به بند کشیدن معصوم امکان ظهور داشته باشد، به کار نمی آید.

با وجود چنین استدلال هایی، بنده بر این باور هستم که قرن های دوم تا پنجم هجری جزء ظهورات تاریخ تمدنی اسلامی است و مقطع مهمی به شمار می آید. آن جا اندیشه های یونانی و اندیشه های غربی حضور دارد. آن اندیشه ها از طریق مهندسی فکری یا مهندسی

سیاسی وارد جهان اسلام نشده، بلکه از طریق یک مطالعه فرهنگی درونی وارد جهان اسلام شده است. مطالبه از جانب عالم اسلام بوده است؛ یک نوع نشاط فراگیر برای رشد و اخذ علم؛ البته اخذ مطلوب علم، (در واقع اخذ معطوف به تصرف در این مأخوذ) صورت گرفته است. در آن دوره ما تنها اندیشه‌های یونانی را اخذ کردیم، بلکه آنها را فهم کرده و در آن‌ها تصرف کردیم؛ یعنی دقیقاً توانستیم صورت عقل بخشی از آن‌ها را بومی و بعد بر این بخش چیزهایی نیز بیفزاییم؛ تاسیس، تولید و اضافه کنیم و بر کل این پیکر، صورت اسلامی بزنیم. تمدن همین است.

|| چگونه ممکن است تمدن در ساحت به بند بودن امام معصوم به وجود بیاید؟

کارکرد امام معصوم تنها به سخن گفتن نیست؛ به عالم‌سازی است. بر این باور هستیم که آن دوره، عالم، عالم اسلامی است؛ فضا واقعاً فضای اسلامی است، اگرچه حاکمانی با اندیشه‌ها و رفتارهای غیراسلامی بر آن حکومت می‌کردند، ولی مفاهیم قوام‌بخش و هستی‌بخش آن عالم، اسلامی است؛ مفاهیم هنجاری آن عالم، اسلامی است و همه این‌ها کفایت می‌کند. ما همه این‌ها را مدیون و مبرهن فرهنگ اهل بیت هستیم. در هر حال به نظر می‌رسد آن دوره را باید مطالعه کرد و شرایط به وجود آمدن آن دوره را بررسی کرد. اینکه بستر نضج و رشد آن شرایط چگونه فراهم شد و چگونه شرایط افول و زوال آن به وجود آمد؟

|| ویژگی‌های تمدن عصر صفوی چیست؟

ما در عصر صفویه بار دیگر به یک نحو «بودن» رسیدیم. یک نحو حضور داشتیم که قضاوت همگان در مورد آن مقطع به گونه‌ای بود که «بود» ما را در آن مقطع یک نوع «بود» و شکوه تمدنی می‌دید. در عصر صفوی هنر، اندیشه، کتابت، مدنیت و همه چیز ما تحولی بسیار متفاوت با دوران گذشته پیدا کرد. این دوران میزبانی و مشترکاتی مثلاً با ظهور فقیه پیدا دارد؛ از جمله میزبانش این است که ما در عصر صفویه هیچ‌گونه ورودی از خارج از جهان اسلام به درون جهان اسلام نداریم، بلکه حتی ورودی از خارج جهان تشیع به درون جهان تشیع هم نداریم؛ یعنی تمدن عصر صفوی به معنای دقیق کلمه یک تمدن شیعی است.

ما در عصر صفوی وام‌دار غرب یا هر عالم بیگانه دیگری جدای از اسلام نیستیم؛ تنها فرض کنید که وام‌دار پارادایم تسنن هستیم. این دوران ظهوری کاملاً شیعی است و کارکردهای خود را هم داشته است. در این دوره، الگوهای تمدنی داریم؛ الگوی تعامل دیانت و سیاست، الگوی مدیریت اقلیت‌ها، الگوی دیپلماسی رسمی موقف، الگوی تربیت دینی و الگوی اقتصاد دینی را داریم که تجلی خود را بیش از همه در موارد وقف نشان داد.

من معتقدم که مطالعه عصر صفوی، نه تنها این مطالبه حضرت آقا از ما مبنی بر حرکت از این مدارهای پنج‌گانه تا نیل به تمدن اسلامی را تا اندازه‌ای تبیین می‌کند، بلکه مطالبه دیگر حضرت آقا مبنی بر الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت را هم می‌تواند تا اندازه‌ای تبیین کند.

بنده عصر صفوی را نسبت به قرن‌های دوم تا پنجم مهم‌تر می‌دانم، هرچند قلمرو دوره اول و حتی میزان تأثیرگذاری عصر زرین اسلامی و غربی‌ها را بیش از عصر صفوی می‌بینم. قلمرو تأثیر عصر صفوی نسبت به آن دوره کم‌تر است حتی نشاطی که در آن قرن‌ها (دوم تا پنجم) در عالم اسلامی به وجود آمد، بیش از عصر صفوی بود.

به همین دلیل ما در عصر صفوی به اندازه قرون اولیه مطالبه فرهنگی از دیدگاه‌های دیگر نداشتیم؛ دارالترجمه‌های فراوان نداشتیم؛ وضعیت تصرف در فرهنگ تسنن وجود نداشت یا کم‌تر بود. به نظر بنده این دوره

هم باید مطالعه و آسیب‌شناسی قرار گیرد. در عین حال به نظر بنده چیزهای مثبت زیادی در عصر صفویه وجود دارد که می‌تواند برای امروز ما مفید باشد.

|| به غیر از این دو تمدن، چه تمدن مهم دیگری در تمدن اسلامی وجود دارد؟

می‌خواهم مقطع تاریخی را در بین عصر زرین و عصر صفویه معرفی کنم که می‌تواند مهم باشد و مورد مطالعه قرار گیرد و آن عهد مغولی است. اصرار دارم از آن دوره با عنوان تمدن مغولی اسلامی یاد کنم. متأسفانه در ادبیات تاریخی ما درباره مغول‌ها قضاوت‌هایی شده است که عقلانیت شیعه نمی‌تواند آن‌ها را تأیید کند. هر گونه که عصر مغول‌ها را مورد مطالعه قرار دهید، مشاهده می‌کنید که ورود مغول‌ها به عالم اسلامی به نفع تشیع تمام شد. در این موضوع شک نکنید.

مغول‌ها قوم فاتحی بودند که قلمرو وسیعی از عالم اسلام را تصرف کردند. سه جریان فرهنگی سعی کردند که بازو و شمشیر این قوم فاتح را به نفع فرهنگ خود مصادره کنند و در این رقابت فرهنگی، شیعه برنده شده است. خیلی واضح است که ادبیات آن دو رقیب فرهنگی دیگر، یعنی مسیحیت و تسنن، نسبت به جریان مغول یک ادبیات منفی باشد. اکثریت قریب به اتفاق کتاب‌هایی که جریان مغولی را در حد بربریت و توحش تنزل داده و بلکه به کل عالم مغولی تمییم داده است، آثاری است که توسط اهل تسنن نوشته شده است. مغول‌ها بیش از دویست سال در کشور ما بودند. در این دویست سال یک فقیه شیعی با آن‌ها مخالفت نکرده است.

احمد رهدار: هر جریانی که بخواهد خیز تمدنی بردارد، باید پیش از آن فهم تاریخی حاصل کند. برای تحقق تمدن اسلامی باید به نسخه‌های ناقصی از تمدن اسلامی که در عقبه تاریخ ما محقق شده‌اند، توجه ویژه کنیم!

به ما گفته‌اند در عصر غیبت گوشتان را به دهان فقیهان بسپارید. کدام فقیه شیعه خود را با مغول‌ها درگیر کرد؟ از سید بن طاووس رئیس حوزه علمیه حله تا خواجه نصیرالدین طوسی، از علامه حلی و فخرالمحققین، محقق حلی تا ابن‌نمای حلی، کدام یکی از این بزرگواران خود را با مغول‌ها درگیر کردند؟ نه تنها خود را با مغول‌ها درگیر نکردند، بلکه آن‌ها را تأیید نیز نمودند و علاوه بر تأیید، به دربار آن‌ها رفتند، مسوولیت پذیرفتند؛ از صدارت عظمایی دربار حکومتی مغول تا مشاور اعظمی که علامه حلی در این سمت درآمد. داخل دستگاه آن‌ها رفتند و حکومت کردند. نه فقط این‌ها، بلکه به همه شیعیان اجازه عام دادند که بروید و وارد این دستگاه شوید و در آن تصرف کنید.

به مظاهر تمدنی که در عصر مغول داشتیم، توجه کنید. اولاً ما در عصر مغول تصرف فرهنگی داشتیم؛ یعنی یک قوم فاتح را که قدرت نظامی با او بود، به لحاظ فرهنگی تسخیر کردیم. مغول‌های فاتح را مسلمان و در ادامه شیعه، از نوع تشیع اثنی‌عشری کردیم و توانستیم با آن‌ها مظاهرری از تمدن را جلوه دهیم. جمع قایل توجهی از ایلخانان مغول، ریاضی‌دان و منجم هستند. یک نمونه‌اش را چند سال پیش در سریالی مشاهده کردید؛ ایلخان مغولی که هم‌دوره غیاث‌الدین جمشید کاشانی بود، ریاضی‌دان و منجم بود. برای ما رصدخانه و خیلی چیزهای دیگر زدند.

البته در این میان، یک نمونه بسیار کوچک و مقطعی محدود از مخالفت شیعی با جریان مغولی را هم داریم که قصه سرداران است که آن هم جریانی فقهی نیست. دو فقیه جریان سرداران را برپا کردند؛ این دو، شیخ حسن جویری و شیخ خلیفه بودند. هر دوی آن‌ها سنی هستند. به لحاظ فقهی شافعی و به لحاظ کلامی اثنی‌عشری هستند. بعد از آن‌ها هم که علی‌بن‌مؤید سبزواری آمد؛ آن بزرگوار که برای شهید اول نامه نوشت و گفت: ما که فقه را نمی‌شناسیم، این‌جا یک حکومتی راه انداخته‌ایم، شما بیایید و ولی فقیه ما شوید. شهید اول هم توانست بیاید و برای آن‌ها کتابی فرستاد. همانند که خود شیخ حسن جویری و شیخ خلیفه، جزء سرداران مغول بودند. اصلاً قصه سرداران در زمان مغول نیست؛ در زمان ایلخانان، یعنی جانشینان مغول است.

دقت کنید که در مناطقی که مغولان مسلمان فتح کردند، حتی تا به امروز چه اندازه ظهور تمدنی، حتی نمی‌گویم برای جهان اسلام، بلکه با رنگ شیعی به جا گذاشته‌اند. در خارج از ایران دو منطقه وجود دارد که مغولان مسلمان آن‌جا را فتح کردند و در آن‌جا استقرار یافتند و حکومت کردند؛ یکی منطقه تاتارستان در روسیه امروزی است و دیگری منطقه هندوستان؛ حتی این‌ها مغولان سنی هم هستند. در هر دو جایی که مغولان فتح کردند، یادگارهایی گذاشتند که آن یادگارها در مجموع به فکر و میراث تشیع نزدیک‌تر است تا به پیکر تسنن.

دولت روسیه امروزی در حالی که با اسلام سنی تاتاری تعامل عقلانی و کاری می‌کند، با اسلام چچنی و داغستانی مبارزه می‌کند. بنده به تاتارستان رفته‌ام، تاتارستان به لحاظ ظهور فرهنگی، در حالی که سنی هستند، به مراتب به فکر و فرهنگ شیعی نزدیک‌ترند تا به تاتارها. شما به هندوستان بروید. ایلخانان مغولی، که هندوستان را فتح و در آن‌جا حکومت کردند، به صورت ویژه ظهور تمدنی داشتند. یکی از نمونه‌هایش ساخت تاج‌محل است که از آن به عنوان یکی از عجایب هفت‌گانه جدید و جز افتخارات تمدنی هندوستان یاد می‌شود که توسط مسلمانان مغول ساخته شده است.

در هندوستان نگاه به مغول‌ها مثبت است. در بمبئی مسجدی وجود دارد که به شیرازی‌ها تعلق دارد. هندی‌ها به این مسجد «مغول مسجد» می‌گویند؛ چون مغول‌های ایرانی آن را در آن‌جا بنا کرده‌اند. مغول را به صورت مثبت هم می‌گویند؛ چون برای آن‌ها میراث تمدنی گذاشتند و به شکل مثبت هم گذاشتند. متأسفانه ما همین قصه تمدن مغولی را هم مطالعه نکرده‌ایم. بنده معتقدم، در این اتفاق، ضرب فرهنگ اسلامی در ژن مغولی، ترکیب ویژه‌ای ایجاد شده که در نوع خود کارآمد بوده است؛ در هر جایی که فتح کردند نیز میراثی باقی گذاشتند که تا چندین قرن پس از آن‌ها هم چنان کارآمد است. این میراث را با دویست سال حضور فاطمیان شیعه در مصر مقایسه کنید. فاطمیان چه میراثی گذاشتند؟ پس از دویست سال حکومت در مصر، وقتی سقوط کردند، همه چیز آن‌ها به باد رفت. ایوبیان و ممالیک و... تمام محاسن شیعی را از بین بردند.

این مسأله نشان می‌دهد که فاطمیان دویست سال در مصر به صورت حبابی از شیعه زندگی کردند؛ ولی به طور مثال اقلیتی از شیعه در یمن از همان صدر اسلام بودند که حتی تا به امروز توانسته‌اند خود را نگه دارند. چه شد که فاطمیان پس از دویست سال حضور در مصر و ایران، هیچ میراثی برای شیعه باقی نگذاشتند، در حالی که مؤسس مهم‌ترین و مؤثرترین دانشگاه بزرگ فکری جهان اسلام در آن زمان، یعنی دانشگاه الازهر بودند. هم دانشگاه و هم میراث‌شان، همه چیزشان به نفع اهل سنت مصادره شد؛ زیرا اصل آن جریان قوی نبود؛ ولی به نظر بنده جریان مغولی قوی بود. میراثی به جا گذاشت که امروز حتی پس از هشت قرن هنوز در آن جهتی که دغدغه داشتند، کارایی خود را دارد.

یک کارشناس مذهبی در گفتگو با مهر:

اسراف، تهدید کننده منابع است نه جمعیت / خدانگران کمبود خزانیش نیست



موضوع کاهش نرخ رشد جمعیت از جمله مسائلی است که در صورت وقوع خطراتی مانند کمبود منابع انسانی و پیری جمعیت را به دنبال خواهد داشت. یکی از توجیهاتی که مخالفین افزایش جمعیت طرح می کنند محدودیت منابع مورد نیاز جمعیت است. در این باره با حجت الاسلام محسن عباسی ولدی، کارشناس علوم دینی و تربیتی از سال ۱۳۸۸ به عنوان کارشناس در برنامه های رسانه های پرش و پاسخ تربیتی با موضوع خانواده حضور پیدا کرده است. بیشترین حجم حضور او در برنامه رادیو معارف است که مباحث او با استقبال خوبی هم از سوی مخاطبان روبه رو شده است. وی همچنین صاحب تألیفات متعددی در زمینه های علوم تربیتی، اخلاق و خانواده است.

است. پس چرا این اندازه در زمینه اسراف حتی از برخی کشورهای غیرمسلمان هم پیشی گرفته ایم. حالا نگاهی گذرا به اوضاع مصرف نان هم بیندازیم تا کمی بیشتر ابعاد اسراف در جامعه ما نمایان شود: ایران بالاترین مصرف نان را در جهان دارد و سالانه ۳ میلیون تن گندم در کشور اتلاف می شود. سرانه مصرف نان در ایران حدود ۱۶۰ کیلوگرم است که نسبت به کشورهای اروپایی نظیر فرانسه که ۵۶ کیلوگرم و در آلمان ۷۰ کیلوگرم در سال است بیش تر می باشد. میزان آرد مصرفی داخلی (آرد خیازی) حدود ۵/۸ میلیون تن در سال و میزان ضایعات نان در استان تهران بر طبق آمارهای موجود ۱۱ تا ۱۳ درصد است.

حالا به سرانه مصرف برخی از اقلام دیگر هم نگاهی بیندازیم: سرانه مصرف روغن در کشور حدود ۱۷ کیلوگرم و مصرف سرانه دنیا ۱۲/۵ کیلوگرم است. سرانه مصرف گوشت مرغ در ایران بالغ بر ۲۵/۴ کیلوگرم در سال اعلام شده است. مصرف این نوع گوشت در ایران طی سال های اخیر روندی افزایشی داشته است و از سال ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۷ تاکنون ۳ کیلوگرم به ازای هر نفر افزایش داشته است که رشد ۱۳ درصدی را نشان می دهد.

مصرف گوشت مرغ در ایران بیشتر از چین (۹/۶ کیلوگرم)، کمبلیا (۲/۴۱)، اتحادیه اروپا (۱/۸۱)، هند (۲/۳)، اندونزی (۳/۸)، ژاپن (۱/۶/۵)، کره جنوبی (۱/۵/۵) و برخی کشورهای دیگر بوده است. بر اساس این گزارش سرانه مصرف گوشت گوساله در ایران نیز طی ۴ سال گذشته ۳ کیلوگرم افزایش داشته و از ۷/۳ کیلوگرم در سال ۲۰۰۷ به ۱۰/۳ کیلوگرم در سال ۲۰۱۱ رسیده است. بدین ترتیب مصرف سرانه گوشت گوساله در ایران طی ۴ سال بالغ بر ۴۱ درصد رشد داشته است. مصرف گوشت گوساله در ایران بیشتر از این کشورهاست: چین (۴ کیلوگرم)، مصر (۶/۷)، هند (۱/۶)، ژاپن (۹/۸)، پاکستان (۸/۱)، فیلیپین (۳/۸)، تایوان (۵/۵) و اوکراین (۸/۴).

اجازه بدید به بیاناتی از مقام معظم رهبری نیز در این باره اشاره کنم. ایشان می فرمایند:

که این میزان بیش از نصف کل محصول غلات جهان را شامل می شود! برنج یکی از پرمصرف ترین مواد غذایی در میان ایرانی ها است؛ اما همین محصولی که قیمت چندان ارزانی هم ندارد، فدایی اسراف های درآورد ماست. در ایران بیش از دو برابر سرانه متوسط جهان برنج مصرف می شود. در سرانه متوسط جهانی مصرف برنج ۲۰ کیلوگرم در سال است؛ اما متأسفانه در ایران ۴۳ تا ۴۴ کیلوگرم در سال برنج مصرف می شود که این میزان با استانداردهای تغذیه، مغایرت اساسی دارد.

وقتی سفره غذا را می خواستید جمع کنید، نگاهی به بشقابها و سفره بیندازید. چقدر برنج در بشقابها و سفره ریخته است؟ فکر نمی کنم به ازای هر نفر کمتر از ده دانه برنج باشد؛ البته بدون تردید در بسیاری از خانه ها دهها برابر این برنج دور ریخته می شود؛ اما ما فرضی را در نظر می گیریم که هیچ کس فکر انکار آن را نکند.

اگر هر ایرانی در طول یک روز فقط ده دانه برنج اسراف کند، با توجه به جمعیت هفتاد و شش میلیونی ما، هفتصد و شصت میلیون دانه برنج می شود. وزن هر پنج دانه برنج به صورت تقریبی یک گرم است. پس با توجه به این وزن تقریبی باید گفت هر روز پانزده هزار و دو بیست کیلو برنج هدر می رود. با توجه به این که هر کیلو برنج تقریباً غذای پنج نفر را تأمین می کند. این میزان برنج یک وعده غذایی برای هفتاد و شش هزار نفر را تأمین می کند. حالا محاسبه کنید در یک ماه چه اندازه برنج تلف می شود؟ چهارصد و پنجاه و شش هزار کیلو. در طول یک سال هم پنج میلیون و چهارصد و هفتاد و دو کیلو برنج اسراف می شود. اگر حداقل متوسط قیمت برنج را چهار هزار تومان بگیریم، قیمت این اندازه از برنج می شود ۲۱۸۸۰۰۰۰۰ (بیست و یک میلیارد و هشتصد و هشتاد و هشت میلیون تومان) آنچه گفتیم نگاهی خوش بینانه به اسراف در یک ماده غذایی بود. ما پیرو مکتبی هستیم که برای خوردن تکه نان های کنار افتاده پادشاه های خارج از حد انتظار برشمرده

۹ تا ۱۲ درصد گزارش شده است. استفاده نادرست از آب آشامیدنی نیز در ایران ۷۰ تا ۸۰ درصد بیشتر از متوسط جهانی است. استاندارد مصرفی آب در ایران برای هر فرد روزانه ۱۵۰ لیتر آب در شبانه روز است که براساس آن سهم استحمام ۵۰ لیتر، سرویس بهداشتی ۳۰ لیتر، شستن لباس ها ۲۰ لیتر، بخت و پوز ۱۵ لیتر، شستن ظرف ها ۱۵ لیتر، نظافت منازل و آبیاری باغچه ۱۰ لیتر، کولر ۵ لیتر و آشامیدنی و غیره ۵ لیتر است و متأسفانه در عمل شاهد آن هستیم که چندین برابر استانداردها آب مصرف می شود.

میزان سرانه مصرف آب در استان تهران بیش از ۳۵۰ لیتر در شبانه روز است که این عدد در متوسط کشوری ۱۹۲ لیتر و در متوسط جهانی ۱۵۰ لیتر در شبانه روز محاسبه شده که فاصله بسیاری با استانداردهای موجود دارد. سرانه مصرف آب در کلان شهرهای ایران، ۲۵۰ لیتر در روز است و این در حالی است که استاندارد جهانی ۱۵۰ لیتر است؛ به عبارتی هر نفر در ایران ۱۰۰ لیتر آب به صورت روزانه اسراف می کند. همه آنها در حالی است که ما مدعی دینی هستیم که بیرون ریختن اضافه آب را هم اسراف می داند. مصرف برق در ایران سه برابر، بنزین شش برابر و گاز سه برابر میانگین جهانی است.

ما باید فرهنگ مصرف صحیح را در میان مردم جا بیندازیم؛ نه این که صورت مسئله را پاک کرده و از ازدیاد جمعیت جلوگیری کنیم. یکی از نشانه های بالا بودن مصرف بی رویه و اسراف، حجم زباله های تولید شده هر کشوری است. سرانه ایران در زمینه پسماند و تولید زباله ۸۰ کیلوگرم در سال است. این سرانه در جهان ۲۹۹ کیلوگرم است که نشان می دهد در استفاده بهینه از منابع طبیعی، مدیریت درستی نداریم. این که ما می بینیم تعداد افرادی که در جهان اضافه وزن دارند بیشتر از کسانی است که دچار سوء تغذیه شده اند، نشان از چه نکته ای دارد؟ یک سوم مواد غذایی تولید شده برای مصرف انسان، سالانه در دنیا دور ریخته یا اسراف می شود. سازمان خواربار و کشاورزی ملل متحد (فائو) در گزارشی اعلام کرد حجم ضایعات و اسراف مواد غذایی سالانه حدود ۱۳ میلیارد تن در دنیا

|| یکی از شبهات جدی در زمینه افزایش جمعیت بحث کمبود منابع است. مردم می گویند ما از نظر منابع محدودیت هایی داریم که حتی پاسخ گوی جمعیت موجود هم نیست. حالا چطور می توانیم به فکر افزایش جمعیت باشیم؟ یکی از نمونه هایی که این روزها ذهن مردم را به شدت مشغول خودش کرده همین محدودیت منابع آبی است که خبرهای زیادی هم درباره آن منتشر می شود.

اولین نفری که این ایده را مطرح کرد، یک استاد دانشگاه انگلیسی با نام توماس رابرت مالتوس (Thomas Robert Malthus) (۱۴ فوریه ۱۷۶۶ - ۲۹ دسامبر ۱۸۳۴) بود. او معتقد بود که با توجه به محدودیت منابع کشاورزی و عدم تناسب رشد آن با رشد جمعیت باید جمعیت را کنترل کرد. (رساله نکاحیه، ص ۱۲۶) مالتوس با نگاهی کاملاً غیردینی این نظریه را مطرح کرد. از آن روز تا امروز حدود دو قرن می گذرد؛ اما نه تنها درستی نظریه مالتوس به اثبات نرسیده؛ بلکه با افزایش محصولات کشاورزی و کشف منابع جدید انرژی معلوم شده که نگرانی او چندان به جا هم نبوده است.

در جواب این سؤال باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که آیا آنچه امروز تهدید کننده منابع مورد نیاز انسان است، جمعیت است یا اسراف افسار گسیخته که جزو زندگی انسان ها شده؟ مقایسه مصرف امروز و دیروز انسان ها به راحتی نشان می دهد که اولاً اسراف تبدیل به یک مسأله عادی شده و ثانیاً هر نفر آدم به اندازه چندین نفر مصرف دارد!

در حال حاضر میانگین آب مصرفی سرانه جهان حدود ۵۸۰ مترمکعب برای هر نفر در یک سال است؛ این در حالی است که در ایران با این که در یک منطقه خشک و نیمه خشک قرار دارد و جزو کشورهای کم آب محسوب می شود، این سرانه برای هر نفر حدود ۱۳۰۰ متر مکعب در سال است؛ یعنی دو برابر میانگین دنیا. هدررفت آب در ایران ۲۸ تا ۳۰ درصد است؛ در حالی که متوسط مقدار اتلاف در دنیا

ما مردم مُسرفی هستیم؛ ما اسراف می کنیم؛ اسراف در آب، اسراف در نان، اسراف در وسایل گوناگون و تنقلات، اسراف در بنزین. کشوری که تولید کننده نفت است، وارد کننده فرآورده نفت - بنزین - است! این تعجب آور نیست؟! هر سال میلیاردها بدهیم بنزین وارد کنیم یا چیزهای دیگری وارد کنیم برای اینکه بخشی از جمعیت و ملت ما دلشان می خواهد ریخت و پاش کنند! این درست است؟! ما ملت، به عنوان یک عیب ملی به این نگاه کنیم. اسلام نمی گوید که مردم بایستی با ریاضت و زهد آنچنانی زندگی کنند؛ نه، معمولی زندگی کنند، متوسط زندگی کنند. اینکه می بینید بعضی از فضول های خارجی، دولت های خارجی، دائم و دم به ساعت، چندین سال است که ملت ما را تهدید می کنند که تحریم می کنیم، تحریم می کنیم، تحریم می کنیم - بارها هم تحریم کرده اند - به خاطر این است که چشم امیدشان به همین خصوصیت منفی ماست. ما اگر آدم های اهل اسراف و ولنگاری در خرج باشیم، ممکن است تحریم برای آدم مسرف و ولنگار سخت تمام بشود؛ اما ملتی که نه؛ حساب کار خودش را دارد، حساب دخل و خرج خود را دارد، حساب مصلحت خود را دارد، زیاده روی نمی کند، اسراف نمی کند، خب، تحریم کنند. بر یک چنین ملتی از تحریم ضرری وارد نمی شود. (بیانات مقام معظم رهبری، خطبه های عید سعید فطر، ۲۱/۷/۸۶)

ایشان در جای دیگری می فرمایند: در مصارف گوناگون شخصی و خانوادگی، اسراف فردی صورت می گیرد. تجمل گرایی، چشم و هم چشمی ها، هوس رانی افراد خانواده، مرد خانواده، زن خانواده، جوان خانواده، چیزهای غیر لازم خریدن - این ها از موارد اسراف است. وسایل تجملات، وسایل آرایش، میلمان خانه، تزیینات داخل خانه؛ این ها چیزهایی است که ما برای آن ها پول صرف می کنیم، پولی که می تواند در تولید مصرف شود، سرمایه گذاری شود، کشور را پیش ببرد، به فقرا کمک کند، ثروت عمومی کشور را زیاد کند، این را ما صرف می کنیم به این چیزهای ناشی شده از هوس، چشم و هم چشمی، آبروداری های خیالی. مسافرت می روند، می آیند، میهمانی درست می کنند - گاهی خرج آن میهمانی، از مسافرت مکه ای که یافته اند، بیش تر است! - عروسی می گیرند، عزا می گیرند؛ هزینه های که برای این میهمانی ها مصرف می کنند، هزینه های گزافی است؛ انواع غذاها! چرا؟ چه خبر است؟ در کشور ما هنوز هستند کسانی که از اولیات هم محرومند باید کمک کنیم کشور پیش برود.

نمی گویم پول را بردارید بروید حتماً اتفاق کنید - البته اگر انسان اتفاق بکند، بهترین کار است - اما حتی اگر اتفاق هم نکنند، همین پولی که صرف این تجملات می شود، در تولید برای خودشان به کار بیندازند، در کارخانجات سهمی شوند و تولید کنند، باز برای کشور مفید است. ما به جای این کارها میهمانی درست می کنیم، عزا درست می کنیم، هی رخت و بر روزبه روز دگرگون برای خودمان درست می کنیم؛ چرا؟ چه لزومی دارد؟ عقلای عالم این کار را نمی کنند؛ این فقط سخن دین نیست، قرآن می فرماید: «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»، «کَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»؛

بخورید، بیاشامید، اما زیاده روی نکنید. در آیه شریفه دیگر: «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» خداوند اسراف کنندگان را دوست نمی دارد. ما بندگان خدا هستیم، این ها حرف دین است و روایات فراوانی در این زمینه وجود دارد. در روایت دارد که کسی میوه ای را خورد و نیمی از میوه ماند، آن را دور انداخت. امام (ع) به او نهییب زد که اسراف کردی؛ چرا انداختی؟ در روایات ما هست که از دانه خرما استفاده کنید. تا این حد! خرده های نان را استفاده کنید. آن وقت در هتل ها میهمانی درست کنند و به یک عده ای میهمانی بدهند؛ بعد هر چه که غذا ماند، به بهانه اینکه بهداشتی نیست، توی سطل آشغال بریزند! این مناسب یک جامعه اسلامی است؟ این گونه می شود به عدالت رسید؟ باید خودمان را اصلاح کنیم. باید الگوی مصرف جامعه و کشور اصلاح شود. ما الگوی مصرفمان غلط است. چه جوری بخوریم؟ چه بخوریم؟ چه بپوشیم؟ تلفن همراه توی جیبمان گذاشته ایم؛ به مجرد اینکه یک مدل بالاتر وارد بازار می شود، این را کاتنه دور می اندازیم و آن مدل جدید را باید بخریم؛ چرا؟! این چه هوس بازی ای است که ما به آن دچار هستیم. (بیانات مقام معظم رهبری در اجتماع بزرگ زائران و مجاوران امام رضا علیه السلام: ۱/۱/۸۸)

واقعا این آمارهایی که شما ارائه دادید و سخنانی که از مقام معظم رهبری نقل کردید بسیار قابل تأمل است. تردیدی نیست که اگر کسی در این اصرار دقت کند و کمی هم وجدان داشته باشد، در میزان و نوع مصرف با تدبیر و درایت بیشتری عمل می کند؛ اما بالاخره ما کثرت جمعیت را برای همین جامعه ای تجویز می کنیم که به تعبیر مقام معظم رهبری مُسرف است، پس باز هم متشکل سر جای خودش باقی است.

از نظر روان شناختی تعداد جمعیت بیشتر در مدیریت صحیح مصرف تأثیر مستقیم دارد. دو مثال ملموس می زنم تا این مسئله خوب جا بیفتد: حتما خانواده هایی را دیده اید که درآمدشان یکسان؛ اما تعداد جمعیتشان متفاوت است؛ هر دو ماهی یک میلیون در آمد دارند؛ اما یک خانواده پنج نفر و دیگری سه نفر هستند. وقتی آخر ماه می رسد، مانده پول هر دو یکسان است و حتی در برخی از موارد خانواده پنج نفره وضع بهتری دارد. چرا با این که خانواده اول دو نفر بیشتر هستند؛ اما میزان پولی که در آخر ماه در جیب پدرها مانده یکسان است؟ زیرا پدری که یک خانواده پنج نفری را اداره می کند، مدیریت اقتصادی بهتری دارد.

اگر به خانه این دو سر بزید می بینید مخارجی در خانه سه نفره انجام گرفته که نیازی به آن نبوده و این خرج ها در خانواده پنج نفره انجام نگرفته؛ مثلاً در آن خانواده پنج نفره هفته ای دو بار گوشت استفاده می شود؛ اما در خانواده سه نفره هر روز؛ در حالی که از نظر جسمی، ما نیاز به خوردن هر روزه گوشت نداریم. در خانواده سه نفره مبلغ زیادی خرج مکالمات بیهوده تلفنی می شود؛ اما در خانواده پنج نفره از تلفن به صورت حساب شده و در حد ضرورت استفاده می شود.

به یک مثال دیگر توجه کنید. شما وقتی سر سفره نشسته و مادر در همان ابتدا از همه عذرخواهی کرده و می گوید: «ببخشید غذا امروز کم است»، از همان ابتدا شما به خودتان می قولیاید که امروز با غذا کمتری باید سیر بشوید. همین قبولاندن، احساس نیاز شما را به غذا کم می کند؛ البته ما در بسیاری از موارد نیازی به غذای بیشتر هم نداریم. با توجه به این باید گفت خود کثرت جمعیت یک عامل برای مدیریت مصرف است. اگر بپذیریم که مشکل جامعه ما منابع نیست، شیوه و اندازه مصرف است و اگر بپذیریم که کثرت جمعیت یکی از عوامل مدیریت مصرف به صورت توفیق اجباری است، دیگر نگاهمان به کثرت جمعیت به عنوان از بین برنده منابع نخواهد بود؛ بلکه کثرت جمعیت را راهی برای استفاده بهینه از منابع خواهیم دید. از سوی دیگر به این نکته توجه کنید که اگر ما امروز فکری به حال جمعیت نکنیم، فردا دیگر نمی توان راهی برای حل معضل کمبود جمعیت و سالمندی کشور پیدا کرد. فعلاً نرخ باروری در جامعه ما به گونه ای پیش می رود که در آینده ما نگران نبود منابع طبیعی نخواهیم بود؛ بلکه مشکل اصلی ما محدودیت منابع انسانی خواهد بود.

نگاه دینی به مسأله روزی رसान بودن خداوند چه تفاوتی با نگاه های مادی گرایانه دارد؟

نوع نگاه ما به عالم و قانون های آن با نوع نگاه مادی گرای غربی فرق دارد. غرب مادی گرا معتقد است که خدا عالم را خلق کرده و کنار کشیده و اداره عالم به دست خود انسان است. در حالی که ما معتقدیم خدا عالم را آفریده و لحظه به لحظه، آن را اداره می کند. عالم لحظه ای از سیطره ربوبیت خدا خارج نیست. ما خدا را تنها خالق عالم نمی دانیم. خدا رب است. رب السماوات و الارض است. بارها و بارها به این واقعیت در قرآن تصریح شده است.

رب هر چیز موجودی است که مالک و مدیر آن چیز است. (التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵) اینکه اگر جمعیت زیاد شود، زمین و آسمان از عهده رزق مردم بر نمی آیند، نگاه مشرکانه است. این نگاه ریشه در عقاید یهود دارد که معتقد بودند: «بِإِذْنِ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ» (سوره مائده آیه ۶۴)، دست خدا بسته است. مسأله جلوگیری از فرزندآوری که مسأله جدیدی نیست، در همان زمان اتمه (ع) هم به صورت طبیعی انجام می گرفت. در کتاب های روایی ما، فصلی به صورت مستقل به جلوگیری طبیعی از فرزنددار شدن اختصاص یافته که «باب العزل» نام دارد. اگر بنا بود خدا از عهده رزق اهالی زمین بر نیاید، باید در دستورات خود به ما توصیه می کرد که حواسمان به فرزندآوری باشد.

ما ابتدا تا انتهای قرآن را که ورق بزیم، ردیابی از این که خدا نگران تمام شدن خزانتهای خود نیستیم. «وَأَرْزَأْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَهُهُ فِي الْأَرْضِ وَ إِنَّا عَلَى نَهَابٍ بِهَذَا نُحُورُونَ» و از آسمان، آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم، و آن را در زمین جا دادیم، و ما برای از بین بردن آن مسلماً تواناییم. (سوره مؤمنون / آیه ۱۸) «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنْزِلُ بَقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ»

و اگر خدا روزی را بر بندگان فراخ گرداند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی دارند؛ لیکن آنچه را بخواید به اندازه ای [که مصلحت است] فرمودی فرستد. به راستی که او به [حال] بندگان آگاه بیناست. (سوره شوری / آیه ۳۷) بنده هم می دانم که میزان ذخایر آب شیرین جهان کم است؛ همیشه نسبت آب شیرین به آب های غیر قابل شرب در دنیا کم بوده است. بیش از دو سوم کره زمین را آب فرفره است؛ اما فقط حدود ۲.۵ درصد آن را آب شیرین تشکیل داده و از این مقدار هم حدود ۷۰ درصد آن به صورت یخ در قطب شمال و جنوب یا به صورت آب های زیر زمینی عمیق با عمق بیش از ۲۰۰۰ متر می باشد که برای ما غیر قابل دسترسی است. در مجموع می توان گفت از کل آب های موجود بر روی این کره خاکی تنها یک درصد آن به صورت آب شیرین قابل شرب برای بشر می باشد که بر اساس گزارش سازمان یونسکو اگر همه آب های موجود در جهان را یک گالن فرض کنیم، کل آب شیرین را باید به اندازه یک قاشق چای خوری در نظر گرفت.

با این وجود هیچ گاه خدای خالق نفرمود که آب نخورید. خدا چه ما می گوید بخورید؛ اما بندگی کنید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ غَدُوٌّ مُبِينٌ» ای مردم! آنچه در زمین است حلال و پاکیزه را بخورید و از گام های شیطان پیروی مکنید که او دشمن آشکار شماست. (سوره بقره آیه ۱۶۸) خدا نمی گوید نخورید و بیاشامید؛ می گوید: کَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ؛ بخورید و بیاشامید و والی [زیاده روی مکنید که او اسراف کاران را دوست نمی دارد. (سوره اعراف / آیه ۳۱)

از نگاه دینی، آسمان و زمین بنده خدا و مطیع او هستند. آن ها که نگران تمام شدن منابع هستند، خدایی خدا را فراموش کرده اند. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه خطبه ای دارند که معروف به خطبه استسقاء است و خطبه ۱۴۳ نهج البلاغه است. فرزا به فرزا آن خطبه دنیا دنیا معرفت است. ایشان در آن خطبه می فرمایند: «آگاه باشید این زمینی که شما را در بر می گیرد و آسمانی که بر شما سایه می افکند، هر دو مطیع فرمان پروردگار شمایند. این دو برکات خود را به شما، نه به خاطر ترس، و نه برای تقرب به شما و با انتظار نیکی از شما، می بخشند؛ بلکه آن ها مأمور رساندن منفعت به شما هستند و اطاعت (فرمان حق) نموده اند. به آن ها دستور داده شده که به مصالح شما قیام نمایند و آنها چنین کردند. خداوند بندگان خویش را به هنگامی که کارهای بد انجام می دهند، با کمبود میوه ها و جلوگیری از نزول برکات و بستن در گنج های خیرات به روی آنان آزمایش می کند. این آزمایش به خاطر این است که توبه کاران توبه کنند و کسی که باید دست از گناه بکشد خودداری کرده و پندپذیران پند گیرند و آن که از گناه می ترسد از انجام کار خلاف باز ایستد. خداوند پاک و منزه استغفار را سبب فراوانی روزی و رحمت بر خلق قرار داده است؛ چنانکه فرموده است: «از پروردگار خود آرزو بشوید که امرزنده است، برکات خویش را از آسمان بر شما فرو می بارد و با بخشش ثروت و فرزندان شما را تقویت می کند و باغستان ها و نهرهای آب در اختیار شما می گذارد.



گزارش

فیرحی:

مشروطه یک انقلاب کپرنیکی در سیاست بود/مشروطه؛ آستانه تجدد ما



انجمن انجمن ها بود و مجلس شورای ملی، انجمن آن انجمن ها تلقی می شد. وی ادامه داد: مرحوم آیت‌الله نائینی در خاتمه کتاب تنبیه الامه توضیح می‌دهد که انجمن‌ها موتور دموکراسی هستند و بحث را به این ختم می‌دهد که انجمن روی پاشنه انجمن ایستاده و در آن کتاب از انجمن صحیح و انجمن غلط صحبت می‌کند.

فیرحی در ادامه گفت: اما از مجلس دوم به بعد چیزی به نام احزاب پیدا می‌شود که جایگزین انجمن‌ها می‌شوند و فرق احزاب با انجمن‌ها این بود که احزاب برش ملی دارد. یعنی دقتی در تهران دارند و دفاتری هم در شهرستانها دارند و بنابراین دولت دارد متمرکز می‌شود. اما انجمن‌ها اینطور نبودند مثلاً انجمن تبریز از انجمن تبریز مستقل بود. و رابطه اینها از طریق مجلس بود. در حالیکه نظام حزبی نظام انجمن‌ها را تکامل بخشید و بر روی احزاب تکیه کرد. اولین احزاب ما که یکی شان حزب دموکرات و اجتماین بودند برای نخستین بار یک نوع نظام نامه های ملی به جای محلی درست کردند. یعنی دیگر ما ممالک محروسه نداشتیم بلکه چیزی به نام دولت ملی ایران داشتیم.

وی گفت: نتیجه اینکه، ما با مشروطه دچار انقلاب کپرنیکی در سیاست شدیم. مشروطه یک انقلاب اساسی است. یعنی نظام ممالک محروسه به یک دولت ملی تبدیل می‌شود و قوانین متمرکزی بر کلی ملت نوشته می‌شود. در حالیکه که قبلاً چنین چیزی نبود.

وی با اشاره به اهمیت قانون گفت: چون قانون مهم بود خود سلطان آن را امضا کرده است. برای اولین بار در ایران نخستین دولت ملی تشکیل می‌شود. دوستانی که می‌گویند در زمان صفویه دولت ملی بود آنها تصویبی غیر تکنیکی از دولت ملی دارند. در صورتیکه یک سال و چهار ماه بعد از انقلاب مشروطه نخستین قانون تشکیلات ملی شکل می‌گیرد و قانون دوم حدود دو ماه بعد از آن تنظیم می‌شود و آن را صدراعظم امضا کرده که اسم آن قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی است و یک یا گذاشته یا شیوه اداره کشور، یعنی یکی دارد تشکیلات و تقسیمات را نشان می‌دهد و یکی هم نوع اداره کشور را نشان می‌دهد. که این نوع اداره اساسش بر فدرالیسم متمرکز است. یعنی استقلالی به مناطق داده اما تصمیم‌های حاکمیتی را به مجلس یا دولت مرکزی داده است و بعد یک قانون جدید تصویب شد که تغییر نظام انجمنی به نظام حزبی است و برای نخستین بار احزاب ما ظاهر می‌شوند.

فیرحی گفت: این سیستم تبعات زیادی داشت و من چون طلبه ام تبعات مذهبی

نظم این نکته ای کلیدی است. ایشان دو قاعده را به هم چسبانده و از آنها نتیجه گرفته است.

فیرحی گفت: نخستین فرض شهید بهشتی از دولت بعد از مشروطه، مدرن بودن آن است و مدرن بودن آن هم به این است که بیشتر اقتضائات یک دولت مدرن را دارد. دومین فرض این است که دولت مدرن ناگزیر به صورت جمعی اداره می‌شود و اداره جمعی دو حالت بیشتر ندارد: یا فاسد است و یا به صورت صحیح اداره می‌شود. حالت فاسد آن اداره محفلی است یا به تعبیر برخی اداره موجی است. برخی اصطلاح اتوبوسی را به کار بردند. دکتر بهشتی فرضش بر این است که اداره محفلی مظهر اداره فاسد است. چرا که قابل کنترل و سنجش نیستند و برنامه و مرانامه ندارند و علنی نیستند. به همین دلیل هم خیلی زود میل به فساد پیدا می‌کنند. چون سیاست بزرگترین نهاد جامعه ملی است، فسادش هم بزرگ است.

وی افزود: مرحوم شهید بهشتی نوع دوم اداره جمعی را حکومت اداره حزبی دانست. ایشان یک نتیجه می‌گیرند که حزب صحیح هست یا نظام حزبی صحیح هست که جامعه را می‌تواند درست اداره کند. یعنی اگر حتی احزاب باشند اما نظام حزبی نادرست شکل گرفته باشد دوباره اداره حکومت به سمت محافل می‌چرخد و حرکت می‌کند.

فیرحی ادامه داد: تیتتر صحبت من «انقلاب مشروطه و تحول در نظام حکمرانی» است. ما در ایران قبل از مشروطه نوعی از نظام سیاسی به ظاهر پادشاهی با اسم سلطنت داشتیم. مانند سلطنت قاجار اما تکنیک اداره آن زمان عبارت از چیزی به نام ممالک محروسه است. ممالک محروسه بازمانده نوعی از اداره کشور توسط کوروش و ایران باستان است، البته به صورت خراب شده و به هم ریخته آن.

وی افزود: ممالک محروسه اصطلاحی است که هر منطقه حداکثر خودمختاری را داشت و شاهنشاه به عنوان نماد وحدت کل کشور محسوب می‌شد که در مرکز بود. بنا بر تعریف آن دوره ما پنج ولایت در کل کشور داشتیم که عبارت بودند از: تهران، آذربایجان، خوزستان، اصفهان و خراسان. این استاد دانشگاه گفت: قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی بر اساس این سیستم طراحی شده بود. انقلاب مشروطه را به لحاظ نظام اداری، انقلاب انجمنی می‌گویند. یعنی انجمن تهران و تبریز و فارس هر یک اختیاراتی دارند و نظام انجمنی شبیه حکمرانی محلی است و هر محل برای خودش یک حاکم نشین دارد. که این حاکمان برای خودشان وزاری داشتند و امیر کبیر و قائم مقام از این وزیران بودند. یعنی هر منطقه ای برای خودش مجلس داشت، انجمن داشت و تهران

گفت که سه یا چهار کشور است که این تجربه را مانند ما دارند. مصر و ترکیه و اندونزی هستند که این تجربه را دارند و این مخزن بسیار قوی برای ماست. هر کسی بتواند با آمادگی بیشتری درباره مشروطه بحث کند، آمادگی بیشتری دارد که نسبت به مسائل امروز هم نظر بدهد. وی افزود: من در مطالعات خود احساس می‌کردم بعضی نقطه‌های تاریخی به قول فیلسوفان لحظه‌های غیر قابل تکرار تاریخ اند. مانند سقیفه در تاریخ صدر اسلام که غیر قابل تکرار است و اثرش را همچنان دارد تولید می‌کند. شبیه همین را ما در جنگ ایران و روس داریم؛ شکست در مقابل روسها چیزی است که بسیار متفاوت از بقیه جنگ‌های ماست و اثر مهمی در تاریخ ما گذاشته است. مشروطه نیز همین گونه است.

فیرحی با اشاره به اینکه شهید بهشتی در اوایل انقلاب نماد تحزب است گفت: در ادبیات شهید بهشتی حزب به عنوان نماد تحزب مذهبی است و بهشتی یک نگاه مذهبی به حزب دارد. من در اینجا نمی‌خواهم دفاع کنم که شهید بهشتی دیدگاه‌هایش چقدر درست است. اما شهید بهشتی نماد پیشرو حزب و مذهب و سیاست از دیدگاه مذهب است. دو جلد کتاب به عنوان حزب و بررسی مواضع حزب جمهوری اسلامی وجود دارد که ایشان در آنجا جمله ای تاریخی، مذهبی می‌گوید: دولت مدرن نمی‌تواند شخصی اداره شود، بلکه ناچار است به صورت جمعی اداره شود و مدیریت آن به صورت جمعی است. که مبنای بحث من این جمله شهید بهشتی است.

وی افزود: حالا که دولت مدرن اساسش بر مدیریت جمعی است، تنها دو راه وجود دارد: یا اینکه به صورت حزبی اداره شود و یا سر از محفل و فساد در خواهد آورد که به

داوود فیرحی گفت: ما با مشروطه دچار انقلاب کپرنیکی در سیاست شدیم. مشروطه یک انقلاب اساسی است چرا که نظام ممالک محروسه به یک دولت ملی تبدیل می‌شود و قوانین متمرکزی بر کلی ملت نوشته می‌شود.

حجت‌الاسلام داوود فیرحی عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، در همایش «مشروطیت؛ فرار و فرودها، چشم‌انداز آینده» که عصر دیروز در دفتر حزب اراده ملت ایران برگزار شد، گفت: بنده مدتهاست که به چند دلیل؛ درگیر بحث مشروطه ام. دلیل اول اینکه مشروطه یک تغییر بسیار بزرگ است که اسم آن را باید آستانه تجدد ما گذاشت. یک نظام سیاسی با تمام ویژگی‌هایش جای خودش را به یک نظام سیاسی دیگر می‌دهد. در عین حال نه آن نظام قدیم به کلی محو شده و نه این نظام جدید به کلی مستقر شده است. یعنی بعضی از محققین ما چیزی را به اسم مشروطه ناتمام گفته اند که درست است.

وی افزود: یکی از دلایل اهمیت مشروطه، آستانه تجدد بودن ماست؛ سیستم سیاسی عوض می‌شود، نظام فکری به طور کلی دارد عوض می‌شود. هر کسی از زاویه ای بار این تغییرات می‌شود. روشنفکران یک جور توضیح می‌دهند. دولتمردان جوری دیگر و رهبران مذهبی یک جور، این دگرگونی را توضیح می‌دهند به همین دلیل شناخت مشروطه

ارزش زیادی دارد... . فیرحی در ادامه گفت: دومین دلیل که مشروطه برای من اهمیت دارد این است که مشروطه مخزن بزرگی است که ما می‌توانیم با اندیشیدین و باز اندیشی در آن راه‌های امروزمان را پیدا کنیم. خیلی از کشورها مانند پاکستان و عربستان، تجربه ما را ندارند. در نیای اسلام می‌توان

خاطرات شهید مطهری از آیت الله بروجردی / مرجعی که دغدغه وحدت داشت



آن را می شمارم. خلاصه اینکه، قبل از انقلاب مشروطه نظام مذهبی ما شبیه نظام سیاسی مان غیر متمرکز بود و شباهت بسیاری به نظام سیاسی داشت به گونه‌ای که هر مجتهد محلی، مرجع مذهبی هر محلی بود و بنابراین رابطه اش با حاکم آن محل تعریف می شد. مثلاً مجتهد تبریز رابطه اش با مظفرالدین شاه بود و ...

فیرحی با بیان اینکه نظام مذهبی ما قبل از مشروطه نظام غیر متمرکز بود، افزود: رویه ثابتی به نام رابطه دین و قانون گذاری وجود نداشت. اما از مشروطه به بعد اتفاق مهمی که افتاد این بود که هیچ نقطه‌ای از ایران هیچ کس نمی تواند خارج از قانون عمل کند حتی اگر شریعت باشد. اما رابطه شریعت و قانون فقط در مجلس بررسی می شود؛ یعنی هر مذاکره و گفت و شنودی که بناسد اتفاق بیافتد فقط باید در چهاردیواری مجلس اتفاق بیافتد و بعد از آن همه موظف به عمل به قانون موضوعه هستند. بنابراین تمام مجتهدین محلی اختیاراتشان صلب شد و بحث به این برگشت که تنها معیار انسان ایرانی قانون موضوعه است اما قانون موضوعه نباید مخالف شریعت باشد. این چیزی بود که منازعه را از پیرامون و حواشی به مجلس جمع کرد.

این عضو هیأت علمی دانشگاه ادامه داد: بحث بعد این بود که چگونه قانونی باید وضع شود. این یک انقلاب بزرگی در مذهب است. به همین دلیل رئیس جمهور ما گفت پلیس نباید به اسلام عمل کند بلکه باید قانون را عمل کند. اصلاً فلسفه دولت مدرن همین است، چرا که اگر هر کسی خودش بخواهد شریعت را اجرا کند به قبل از مشروطه برمی گردیم. یعنی بحث به حاکمیت قانون موضوعه برگشت و بعد بحث این بود که حالا قانون موضوعه را چگونه بنویسیم و رابطه قانون موضوعه با شریعت چگونه است. بلافاصله حزب به واسطه شهروند به عنوان حاکمان یا صاحبان حاکمیت تبدیل شد و شهروندان به عنوان پیروان قانون تبدیل شدند. یعنی در واقع هر شهروند دو چهره دارد: شهروندی که حق قانونگذاری دارد و شهروندی که باید تابع قانون باشد. گفتند که حزب، آداب‌تور این فرایند است. یعنی حزب موتورهای کوچک را به موتور بزرگ دولت تبدیل می کند. بنابراین مناقشه را دولت مدرن از محلات جمع کرد.

وی گفت: فکر کردن به حزب دو قسمت دارد یکی اینکه حزب چه شرایطی دارد تا حزبی درست باشد و دوم اینکه حزب مانند نماز دارای شرایط و مقدماتی است. باید آن شرایط و مقدمات را داشته باشد و مانند نماز اجزای آن هم باید درست باشد. از آن زمان محققان بر روی این مسئله کار کردند که ناتمام است. ما اندیشه‌های فلسفی زیاد داریم اما اندیشه‌های تکنیکی ما کم است. ما می دانیم شهروند باید آزاد باشد اما نمی دانیم چگونه آزادی آن را ضمانت کنیم. در مشروطه نیز بحث تکنیک ضعیف بود و ما ۱۰۹ سال است که تاوان یک اشتباه را داریم می پردازیم و آن عدم توجه به تکنیک های اداره حزبی است.

ما می گوئیم بعد از پیغمبر آن کسی که می بایست زمامدار می شد، حضرت امیر(ع) است. آنها می گویند نه، ابابکر است. این یک اختلاف. مسئله دیگر مسئله امامت است. یعنی ما تنها روی شأن زمامداری و حکومت پیغمبر بحث نمی کنیم، پیغمبر شأن دیگری هم داشت و آن اینکه پیغمبر بود و مبین احکام. ما این حساب را باید بکنیم که بعد از پیغمبر مرجع احکام کیست؟ یعنی قول چه کسی برای ما حجت است؟ بعد ایشان می گفتند که در بعضی از روایات، نص در این است که پیامبر(ص) فرمود: علی(ع) بعد از من خلیفه و زمامدار است.

بعضی دیگر مطلب دیگری را علاوه می کنند، می گویند رسول اکرم(ص) فرمود: علی(ع) بعد از من مرجع احکام است. ما به سنیها می گوئیم که ما یک بحثی با شما داریم راجع به زمامداری بعد از پیغمبر، ولی این موضوع گذشته است. نه حضرت علی وجود دارد که زمامدار باشد و نه ابوبکر. پرونده این موضوع را می بندیم و راکد می گذاریم. ولی یک مسئله دیگر هست و آن اینکه قول چه کسی بعد از پیغمبر حجت است؟ حدیث انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی مقام مرجعیت علمی عترت را بیان می کند و آن امروز هم به درد ما می خورد، یعنی الان ما باید در یاد گرفتن احکام ببینیم عترت چه گفته است. آیا پیغمبر گفته است که همان طور که قول من حجت است، بعد از من قول عترت من هم حجت است یا نه؟

ما روی خلافت و زمامداری با شما بحث نمی کنیم اما این مسئله روز را باید عمل کنیم. ما چرا خودمان را سر موضوع زمامداری خسته کنیم؟ البته ما عقیده خودمان را حفظ می کنیم که بعد از پیغمبر(ص)، علی باید زمامدار می شد و اگر علی(ع) زمامدار می شد این وضعی که دنیای اسلام پیدا کرده، پیدا نمی شد. اما این فقط یک بحث نظری است راجع به گذشته.

جواب آیت الله بروجردی به کسی که حرفه اش گدایی بود

اگر کسی می خواست دیر به دنبال کسبش برود، علی(ع) می گفت زود پاشو برو: اَعْدُوا الی عَزْمِكُمْ، اول بار من این حدیث را از مرحوم آیت الله العظمی بروجردی شنیدم. یک وقت مرد فقیری، متکدی ای آمده بود به ایشان چسبیده

سیزده شوال سالروز رحلت مرجع بزرگ، آیت الله سید حسین طباطبائی بروجردی است. وی از مراجع بزرگ تشیع بود که در سال ۱۳۴۰ شمسی (۱۳۸۰ قمری) چشم از جهان فرو بست. از جمله شاگردان وی می توان به حضرات آیات شهید مرتضی مطهری، شهید سید محمد حسینی بهشتی، جعفر سبحانی، محمد فاضل لنکرانی، ناصر مکارم شیرازی و غیره اشاره کرد.

به همین مناسبت برخی از خاطرات شهید استاد مطهری از ایشان در ادامه می آید:

علاقه مندان جهت آشنایی با نگاه شهید مطهری به آیت الله بروجردی می توانند به مقاله «مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی» در کتاب «شش مقاله» مراجعه کنند.

شهید مطهری در قسمتی از این مقاله به بررسی روش فقهی این مرجع بزرگ می پردازد و می نویسد: «یکی از مزایای برجسته معظم له سبک و روش فقهی ایشان بود که شایسته است پیروی شود و فراموش نگردد».

از جمله موارد دیگری که شهید مطهری جزو نقاط برجسته شخصیت آیت الله بروجردی نام می برد علاقه ایشان به مسئله وحدت اسلامی است. استاد مطهری می نویسد: «یکی از مزایای معظم له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسئله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقرب بین مذاهب اسلامی داشت».

شهید مطهری در مورد خدمت دیگر این مرجع به اسلام می نویسد: «از گامهای برجسته‌ای که در زمان معظم له و به وسیله ایشان برداشته شد اعزام مبلغ و نماینده مذهبی به کشورهای خارجی بود.» «علاقه مندی وی به تأسیس دبستانها و دبیرستانهای جدید تحت نظر سرپرستان متدین» و «تحت نظام دفتر و حساب آوردن امور مرجعیت» از دیگر اقدامات مثبت آیت الله بروجردی معرفی می گردد.

دو مطلب که اختلاف ما را با اهل سنت حل می کند

یادم هست که مرحوم آیت الله بروجردی همیشه این مطلب را گوشزد می کردند که: دو مطلب است که اگر این دو مطلب را از یکدیگر تفکیک نکنید، آن وقت اختلافات ما با سنیها حل می شود و به نفع ما هم حل می شود: یکی مسئله خلافت و زعامت و دیگر مسئله امامت. در مورد خلافت و زعامت،



در نشست بررسی «در خدمت و خیانت روشنفکران» مطرح شد؛

زیباکلام: ما و غرب؛ اصلی ترین مسأله/ فیاض: در ایران روشنفکری نداریم

های این اثر است به موضوعات مختلفی پرداخته ولی حاصل آن این است که آیا نظامیان و روحانیون تحصیلکرده هم جزو نخبگان فکری هستند؟ اما فصل پنجم، جزو فصول مهم این اثر است چرا که در آن مطرح شده که روشنفکر ما کجا قرار دارد؟ در واقع در این فصل جلال مقایسه ای بین وضعیت روشنفکران ایران و سایر کشورهای اسلامی و روشنفکران غربی انجام داده و نتیجه گیری کرده است جهان اسلام به طور کلی وضعیت خوبی در حوزه روشنفکری ندارد.

این پژوهشگر سیاسی گفت: فصل ششم کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» خیلی ارتباطی با سایر مطالب کتاب ندارد و داستان حزب توده است. اما فصل آخر کتاب که در خصوص روشنفکر امروزی جامعه ایران است، همان چیزی است که من معتقدم الگو و دستورالعمل روشنفکر ایرانی است، همان چیزی که من آن را در ابتدا مانیفست یا قانون اساسی ایران در این حوزه دانستم، البته خوب است که پیش از اینکه درباره جلال حرف بزنیم، جامعه‌شناسی جلال داشته باشیم و او را بهتر بشناسیم و بدانیم که چه شد که جلال و آثارش جاودانه شدند.

زیباکلام در ادامه سخنانش به موضوع «ما و غرب» پرداخت و توضیح داد: داستان «ما و غرب» داستان دویست‌ساله ای است که در طول تاریخ ادامه داشته است. اولین دور آشنایی ایرانیان با غرب به دوران صفویه یعنی قرون ۱۶ و ۱۷ برمی گردد، منتها آن آشنایی تأثیری در جامعه ایران نداشت چون غرب آن زمان، غربی که الان هست نیست، وقتی در زمان قاجارها برای بار دوم

هفتاد و چهارمین نشست دوشنبه های کتاب اندیشه با نقد و بررسی کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» نوشته جلال آل احمد، عصر روز گذشته، با حضور صادق زیباکلام و ابراهیم فیاض در فرهنگسرای اندیشه برگزار شد.

در این نشست بیش از اینکه کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» نوشته جلال آل احمد نقد و بررسی شود، فرصتی شد که این دو سخنران، آراء و نظرات سیاسی خود را در خصوص روشنفکری و حتی مسائل هسته‌ای بیان کنند. گاهی چنان صحبت‌های این دو استاد دانشگاه تهران در خصوص مسائل سیاسی و اوضاع کنونی کشور اوج می گرفت که با کف و سوت حاضران هم همراه می شد.

روشنفکر تقلید مسخره و کاریکاتوروار از روشنفکر غربی است یعنی اگر روشنفکر ما با مذهب درمی افتد به این دلیل است که روشنفکر غرب این کار را کرده نه اینکه پشت آن تفکری داشته است.

نویسنده «ما چگونه، ما شدیم» ضمن معرفی فصل‌های دیگر کتاب ادامه داد: جلال در اواخر فصل دوم مشخصات روشنفکر در ایران را اینگونه معرفی می کند: روشنفکر در ایران، فرنگی مآب و مقلد است، تظاهر به بی‌دینی می کند، درس خوانده و نسبت به محیط بومی خود بیگانه است. با این مشخصه‌ها تنها ویژگی که بین روشنفکر ایرانی با روشنفکر غربی مشترک است درس خواندگی است. همچنین فصل دوم دو ضمیمه دارد: نگاه گرامشی به روشنفکری و آماری که جلال از کسانی که در دهه ۲۰ و ۳۰ به کار فکری اعم از استاد، دانشجو، روزنامه‌نگار و... بوده‌اند، آورده است. وی افزود: فصل سوم کتاب که فصل نسبتاً مفصلی است به نوعی تاریخچه روشنفکری است که وی از مادها و زرتشتی‌ها شروع کرده و به این ترتیب تاریخچه کسانی که در کار فکر و اندیشه‌اند را آورده است. جلال در فصل چهارم که جزو کوتاه‌ترین فصل

آن را رضا پراهنی در مجله جهان نو چاپ کرد. اولین نسخه کتاب در سال ۱۳۵۷ پیش از انقلاب اسلامی یعنی ماه‌های آخری که رژیم شاه سرکار بود توسط انتشارات خوارزمی منتشر شد.

استاد دانشگاه تهران ادامه داد: نسخه فعلی که امروز دست من است و گفته‌هایم براساس آن است در سال ۱۳۷۴ زیر نظر شمس آل احمد و توسط انتشارات فردوس منتشر شده و قیمتش هم در آن زمان ۱۳۰۰ تومان بوده است. کتاب نامبرده هفت فصل دارد. جلال در فصل اول به این موضوع پرداخته است که روشنفکر کیست؟ او در پاسخ به این سوال گفته که اساساً با این لغت مشکل دارد و آن را واژه درستی نمی داند. جلال با منورالفکر هم مشکل دارد و می گوید: «ما در ایران روشنفکر و منورالفکر به معنایی که در غرب وجود دارد، نداریم». زیباکلام ادامه داد: جلال در فصل دوم که عنوانش «روشنفکر خودی یا بیگانه است؟» است توضیح داده که روشنفکری در غرب معنا و مفهوم دارد چرا که در آنجا جایگاه و شأن نزولش مشخص است. اگر کسانی مثل کانت، دکارت و ... وجود دارند، جایگاهشان هم معلوم است اما در ایران

کتاب در «خدمت و خیانت روشنفکران»، مانیفست ضدیت ایران با غرب است زیباکلام در ابتدای سخنان خود گفت: علت اینکه حضور در این نشست را پذیرفتم این است که به نظر من موضوع روشنفکری در ایران یک موضوع اساسی است. به عبارتی موضوع «ما و غرب» موضوعی است که به هیچ وجه مربوط به گذشته نیست و اگر کسی از من پرسد که اصلی‌ترین مسئله ایران چیست پاسخ من این خواهد بود: ما و غرب.

وی افزود: کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» زیربنای بحث ماست و با اینکه حدود ۵۰ سال از انتشار کتاب می گذرد اما به جرأت می توان آن را مانیفست، قانون اساسی یا آئین‌نامه ضدیت و دشمنی ایران با غرب دانست. درست است که کتاب برای تیم قرن پیش است ولی می توان آن را دستورالعمل ایران در سی و شش سال گذشته دانست و بعید می دانم که کتاب دیگری پیدا شود که تا این اندازه به زمانه ما متصل باشد.

زیباکلام در ادامه سخنانش به معرفی کتاب پرداخت و گفت: این کتاب به شکل تدوین شده و امروزی بعد از فوت جلال منتشر می شود. کار تدوین اثر دی ماه سال ۱۳۳۲ شروع می شود یعنی درست ۸-۷ ماه پس از ۱۵ خرداد سال ۱۳۳۲ و به گفته خود جلال انگیزه وی برای نوشتن چنین اثری دیدن خونی بود که از مردم در تهران ریخته شد و روشنفکران در مقابل این خون تنها کاری که کردند این بود که دست‌های خود را با بی‌اعتنایی شستند. پیش از اینکه یادداشت‌های جلال در قالب کتاب به شکل امروزی در بیاید، دو فصل



صادق زیبا: «ما و غرب»، اصلی ترین مسأله ایران است. کتاب در «خدمت و خیانت روشنفکران»، با ابراهیم فیاض: چیزی به عنوان روشنفکری در ایران وجود ندارد!

پس از انقلاب در ایران بیشتر تبدیل به خشونت شدند تا روشنگری. به همین دلیل من معتقدم که روشنفکری برای کشورهای سوسیالیستی مثل فرانسه است. کشورهای لیبرالیستی به جای روشنفکر، کارشناس دارند چون آینده به روشنفکری نیست به کارشناسی است. حتی آمریکا هم که امروز پیشتر دنیاست رویه اش برپایه زندگی روزمره و کاملاً ضد روشنفکری است. استاد دانشگاه تهران ادامه داد: حتی ملاصدرا هم که خیلی‌ها از آن با شور و شغف صحبت می‌کنند باعث شد که ما ۳۰۰ سال عقب بیفتیم چون او هم غریزه است و من حتی معتقدم رمز انحطاط ما ملاصدراست؛ چون ملاصدرا باعث شد که اخباری‌گری به وجود بیاید منتها ما چون اینها را و به طور کلی تاریخ را نمی‌دانیم مرتباً عقب می‌افتیم. دینی که امروز وجود دارد، دین مباحثان است نه دین اقناعی در حالیکه دین قرار است در یک جامعه عنصر اجتماعی باشد، قرار است نظام معنایی بک جامعه را تولید کند. اتفاقی که متأسفانه در کشور ما نیفتاده است.

فیاض در پایان گفت: نظام‌های رسانه ای و شبکه‌های اجتماعی امروز روشنفکری را نابود کرده‌اند، امروز دیگر یک نفر روشنفکر نداریم، امروز همه ما باهم روشنفکرییم. امروز به جای اینکه آینده را ما بسازیم، آینده ما را می‌سازد و آن قدر منفعل شده ایم که به هر شکلی در می‌آییم. برای ما امروز جلال و شریعتی نوستالژی‌هایی هستند که برای شان غم می‌خوریم همان طور یک سری نوستالژی هم داریم که با آنها شادیم.

وی افزود: مشکل اصلی من با موضوع روشنفکری این است که به نظر من ما اصلاً روشنفکر نداریم. چون کسی را نداریم که بتواند نقد اجتماعی کند. نه مارکسیست‌های ایرانی ما روشنفکرند نه روشنفکران امروزی ما، چرا؟ چون ما حتی مارکس را هم نشناختیم. کدام یک از مارکسیست‌هایی که سراغ دارید مارکس را خوب شناختند؟ مارکس ۲۰ جلد کتاب ۴۰ هزار صفحه‌ای دارد چه کسی اینهمه کتاب را از مارکس خوانده است؟ همه فقط این عبارت که دین افیون توده هاست را از او یاد گرفتند و مدام تکرار می‌کنند در حالیکه نمی‌دانند مارکس در جای دیگری هم گفته دین برای انسان امروزی که در حال له شدن زیر چرخ‌دنده‌های سرمایه داری است نوعی مسکن و مرهم است. دین روح جهان بی‌روح و قلب جهان بی‌قلب است. همه ما مدام از آدرنو، وبر و ... حرف می‌زنیم اما یک جلد از کتاب‌های آنها را درست حسابی نخوانده‌ایم.

نویسنده «جامعه‌شناسی معرفتی ادبیات و ارتباطات» اظهار داشت: روشنفکری در ایران فقط یک صورت است و چیزی به عنوان روشنفکری در ایران وجود ندارد چون عیاری برای سنجیدن آن وجود ندارد. حتی خود جلال هم که امروز از آن حرف می‌زنیم، مقلد هایدگر است. به عقیده من جلال و شریعتی فقط راه را پیچیده‌تر کردند و کار خاصی دیگری انجام ندادند. فقط باعث شدند که ما بیشتر گم شویم و گم‌شدگی ما ادامه پیدا کند و نتیجه اینکه همیشه یا خیلی خوشحالییم یا خیلی غصه دار. وی افزود: علاوه بر این جلال و شریعتی



و شریعتی بازتولید می‌شوند. چندی پیش که در نمایشگاه قرآن حاضر شدم دیدم که ناشری بسته‌بسته کتاب شریعتی می‌فروشد و خوب این به نظر غیرمعمول است که کتاب‌های اصلی شریعتی به این اندازه آن هم در نمایشگاه کتابی که در باغ موزه دفاع مقدس است فروخته شود. پس معلوم است که اینها در جامعه ایرانی در حال بازتولید هستند. همان طور که امروزه می‌بینیم جامعه‌شناسی مثل یوسف ابادی چرخش ۱۸۰ درجه‌ای کرده است و از این رو به آن رو

با غرب قرن ۱۷ و ۱۸ آشنا شدیم و فرق فاحش و باورنکردنی آن را مشاهده کردیم، نخبگان ایران بیدار شدند و متوجه درماندگی و عقب‌ماندگی خود شدند و با خودش گفتند که نخبگان غربی به کجا رسیدند و ما به کجا رسیدیم. از طرفی در ایران از شهریور سال ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ فضای باز و آزادی حاکم شد که در این دوره جریان‌های فکری مختلفی وارد ایران شد از جمله آن مارکسیسم بود.

وی افزود: در واقع در آن دوران نفوذ و رسوخ احزاب چپ و کمونیست در همه کشورها باب شد منتها مشکل از اینجا شروع می‌شود که در کشورهای غربی مارکسیسم، منحنی صعود و نزول خود را طی و در نهایت هم به فراموشی سپرده شد ولی در ایران منحنی مارکس نه تنها هنوز افول نکرده بلکه نیرومندتر هم شده است. بنابراین اصلی ترین کاری که باید بکنیم این است که بررسی کنیم چرا مارکس در جامعه‌ای که اتفاقاً مذهبی هم است اینهمه مدت دوام آورده است.

وی در پایان اضافه کرد: دلیل اینکه من اعتقاد دارم جلال جاودانه شده به غرب‌ستیزی او بر می‌گردد و این کتاب هم



شده است. در واقع او یک بار یک راهی را رفته وبعد دور زده و برگشته سر جای اولش. وی ادامه داد: هر جامعه‌ای یک نقد اجتماعی و یک تئوری هنجاری دارد. نقد اجتماعی احتیاج به فلسفه و تئوری هنجاری، احتیاج به علوم اجتماعی دارد. به این ترتیب فلسفه و علوم اجتماعی دو بازوی اصلی و کمکی جامعه هستند که کمک می‌کنند یک جامعه از گذشته به آینده برسد، اما چون ما در کشورمان هنوز نقد اجتماعی و فلسفه نداریم، پس در نتیجه آینده هم نداریم، عبارتی ما چون شناختی به گذشته نداریم، آینده هم نخواهیم داشت و الکی دلمان خوش است.

وی ادامه داد: زمانی که جلال در سال ۴۸ فوت می‌کند شریعتی تازه شروع می‌کند. به عقیده من اگر جلال نبود، شریعتی هم نبود. جامعه‌ای که نقد اجتماعی نداشته باشد نمی‌تواند یک تئوری هنجاری هم داشته باشد. ما چون گذشته را نمی‌بینیم، آینده را هم نمی‌بینیم در نتیجه سر کار هستیم و نمی‌دانیم باید چه کنیم. یک روز خیلی عجیب غریب ناراحت و غصه داریم، روز دیگر الکی و بی‌دلیل شاد هستیم.

ادعاهای علیه غرب و جریان روشنفکری در ایران و چرایی تمایل روشنفکر ایرانی به روشنفکر غربی است. به عقیده من اصلی ترین کاری که باید انجام دهیم این است که کالبدشکافی کنیم که چه شد که غرب‌ستیزی شدیم و تا وقتی به موضوع غرب‌ستیزی نپردازیم نمی‌توانیم اوضاع را سامان دهیم.

چیزی به عنوان روشنفکری در ایران وجود ندارد

سخنران بعدی این نشست، ابراهیم فیاض بود، او که در میانه سخنان زیباکلام وارد جلسه شد ابتدا با تبریک زیباکلام خطاب به وی در خصوص پیروزی هسته‌های مواجه شد و پاسخ داد: خیر ندارید که سرکاریم همان طور که نهضت ملی نفت اتفاق افتاد و نفهمیدیم چه شد، الان هم توافق رخ می‌دهد و نمی‌فهمیم چه می‌شود.

فیاض اما پس از این گپ و گفت با زیباکلام به طرح دیدگاه‌های شخصی خود در خصوص اوضاع روشنفکری در ایران پرداخت و گفت: مشکل جامعه ما این است که در ایران فعلی افرادی مثل جلال

مرکز رسیدگی به امور مساجد خبر داد:

تهران ۹ مسجد اهل سنت دارد/مسجد، متعلق به همه مسلمانان است

غیرقانونی بودن آن و جذب اتباع بیگانه بوده است. علی رغم اخطارها و برخورد سال گذشته، این نمازخانه مجدداً فعالیت غیر قانونی را آغاز کرد که با دستور مقام قضایی تخریب شد. نمازخانه مذکور از تعدادی آپارتمان مسکونی تشکیل شده بود که توسط عده ای با عنوان مسکونی اجاره و با تغییر کاربری، به نمازخانه تبدیل شده بود. این عده با هدف ترویج برخی اندیشه های افراطی دست به چنین کاری زده بودند.

در چند سال اخیر تعدادی از اماکن به ظاهر مذهبی اما در واقع افراطی توسط دستگاه های مختلف نظام پلمپ شده و یا گاهی تخریب شده است که حتی حسینیه ای در قم نیز در میان آنها قرار دارد. در تخریب این مکان غرضی در کار نبوده چرا که سایر نمازخانه های اهل سنت آزادانه فعالیت می کنند. تحرکات افراط گرایی در این مکان متولیان امر را مجبور نمود موضوع را به دستگاه قضایی سپارند تا برخورد قانونی صورت گیرد. دشمنان این موضوع را بهانه کرده اند تا با مظلوم نمایی برای اهل سنت، نظام را حکومتی مخالف آنان نشان دهند اما هموطنان اهل سنت هوشیارند و در پازل دشمنان بازی نمی کنند. نظام جمهوری اسلامی شیعیان و اهل تسنن را به یک دید می نگرد و در اثبات آن همین بس که از اهل تسنن فلسطین همانطور حمایت می کند که از شیعیان لبنان. همچنین باید توجه داشت که اقدامات و جنایت های گروهکهای افراطی مانند «جند الله» و «جیش العدل» را فراموش نکرده ایم.



قدس، واقع در کیلومتر ۲۰ جاده ی قدیم ۴- مسجد خلیج فارس، واقع در بزرگراه فتح ۵- مسجد النبی، واقع در شهرک دانش ۶- مسجد هفت جوب، واقع در جاده ی ملارد ۷- مسجد وحیدیه، واقع در شهریار ۸- مسجد نسیم شهر، واقع در اکبرآباد ۹- مسجد رضی آباد، واقع در سه راه شهریار

همچنین اهل سنت در ایران، بیش از ۱۵ هزار مسجد دارند که این تعداد بیشتر از مساجد شیعیان است. براین اساس باید توجه داشت که اقدام برای تخریب یک مرکز افراطی پس از چندین نوبت اخطار شهرداری تهران به این افراد متخلف صورت گرفته است. سال گذشته این نمازخانه که در منطقه پونک تهران قرار دارد از سوی مراجع قانونی پلمپ گردید که علت این موضوع

اهل سنت در ایران، بیش از ۱۵ هزار مسجد دارند و در حال حاضر در تهران، ۹ مسجد اهل سنت وجود دارد و تخریب یک مرکز که با نام نمازخانه دایر شده به دلیل نقض قانون و ترویج برخی اندیشه های افراطی بوده است.

به دنبال شایعه نبود مسجد اهل سنت در تهران و تخریب مسجد و نمازخانه اهل سنت در پایتخت، پایگاه اینترنتی مرکز رسیدگی به امور مساجد از وجود ۹ مسجد اهل سنت در تهران خبر داد و نوشت: تخریب یک مرکز که با نام نمازخانه دایر شده به دلیل نقض قانون و تغییر کاربری بوده و این مرکز به ترویج برخی اندیشه های افراطی مشغول بوده است.

به عقیده فعالان مذهبی، مسجد تعریف خود را دارد و در بین مردم و عرف جامعه به مکانی گفته می شود که محل عبادت و مراجعه همه مردم باشد. مسجد خانه خدا و محل عبادت اوست و گذاشتن قید مسجد شیعیان یا اهل سنت خلط است. چنانکه شیعیان در مساجد اهل سنت عبادت می کنند و همین طور اهل سنت در مساجد اهل تشیع نماز می خوانند و لذا نباید با دامن زدن به شایعات و جو سازی خبری، اختلاف بین شیعه و سنی ایجاد کرد.

در حال حاضر اهل تسنن در تهران حداقل ۹ مسجد فعال دارند که عبارتند از:

۱- مسجد صادقیه، واقع در فلکه دوم صادقیه ۲- مسجد تهران پارس، واقع در خیابان دلاوران ۳- مسجد شهر

توسط کتابخانه کنگره امریکا؛

«نوبل فلسفه» به یورگن هابرماس و چارلز تیلور اهدا شد



تیلور از اندیشمندی است که در عرصه سیاسی نیز فعالیت دارد و تا کنون چندین بار به عنوان نامزد حزب سوسیال دموکرات کانادایی «دموکراسی نوین» پا به میدان سیاست گذاشته است. تیلور در سال ۱۹۳۱ در شهر مونترال در کانادا به دنیا آمد. او تحصیلات دانشگاهی خود را در زادگاهش مونترال و همچنین آکسفورد گذراند. تیلور افزون بر استاد دانشگاه مک گیل در مونترال، تا کنون به عنوان استاد مدعو در دانشگاه های مهمی در نقاط مختلف جهان از جمله پرینستون، برکلی، فرانکفورت و توپینگن تدریس کرده است.

این متفکر کانادایی در طول پنج دهه تحقیق و پژوهش بیش از همه به فلسفه اخلاق، بحث هویت فرد و جامعه و همچنین مختصات و دگرگونی های جوامع چند فرهنگی پرداخته است.

تیلور نیز چون هابرماس تا کنون جوایز متعددی دریافت کرده است؛ از جمله جایزه ۱/۵ میلیون دلاری «تپلوتون» برای پژوهش درباره واقعیت های معنوی و نزدیکی میان ادیان. دریافت «جایزه هگل» (در سال ۱۹۹۷)، «جایزه یوزف پیپر» (در سال ۲۰۰۴) و «جایزه کیوتو» (در سال ۲۰۱۰) نیز در کارنامه افتخارات این اندیشمند کانادایی به ثبت رسیده اند.

یورگن هابرماس در سال ۱۹۲۹ در دوسلدورف به دنیا آمد و تحصیلات عالی خود را در رشته های فلسفه، روان شناسی و ادبیات آلمانی در دانشگاه های گوتینگن، زوریخ و بن گذراند. او از سال ۱۹۵۴ با سمت استادی در دانشگاه هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت.

شهر دوسلدورف، زادگاه یورگن هابرماس، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی، با اهدای جایزه هاینریش هاینه به این متفکر نامدار، از او ستایش کرد. هابرماس به هنگام دریافت جایزه خود، از اروپایی واحد دفاع کرد.

هابرماس از سال ۱۹۷۱ به مدت ده سال با سمت رئیس انستیتوی «ماکس پلانک» به کار پژوهشی در زمینه تأثیر دانش و فن بر زندگی اجتماعی مشغول بود. پس از آن بار دیگر به محیط آکادمیک بازگشت و به تدریس فلسفه، این بار در دانشگاه فرانکفورت پرداخت. وی در اکتبر ۱۹۹۴ در فرانکفورت بازنشسته شد.

هابرماس تا کنون جایزه های علمی و فلسفی گوناگونی چون جایزه هگل، جایزه فروید و جایزه آرنورنو را به دست آورده است. آوازه جهانی او نتیجه سال ها استادی افتخاری در دانشگاه های معتبر آمریکا چون هاروارد است.

هابرماس از چهره های فلسفه و جامعه شناسی جهان است که به ایران نیز سفر کرده است. او در اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ به دعوت مرکز گفت و گوی تمدن ها به ایران رفته و در دانشگاه تهران سخنرانی کرد. برخی از آثار یورگن هابرماس و همچنین چارلز تیلور به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده اند.

چارلز تیلور، فیلسوف کانادایی، نیز تا کنون آثار تأثیرگذاری از خود به جای گذاشته است؛ از جمله کتابی ۸۰۰ صفحه ای درباره فلسفه هگل.

یورگن هابرماس و چارلز تیلور، دو تن از چهره های فلسفه و جامعه شناسی در جهان، جایزه «جان کلوگه» را که از آن با عنوان نوبل فلسفه یاد می شود، دریافت کردند.

به نقل از دویچه وله، یورگن هابرماس، اندیشمند آلمانی و چارلز تیلور، متفکر کانادایی از جمله کسانی هستند که در آثار خود به دگرگونی ها و چالش های دنیای مدرن پرداخته و می پردازند.

این دو فیلسوف جایزه «جان کلوگه» را مشترکاً دریافت کرده اند که از آن به عنوان «نوبل فلسفه» یاد می شود و مبلغ ۱.۵ میلیون را نیز در برمی گیرد. این جایزه بطور نامرتب اهدا می گردد.

جیمز بلینگتون، رئیس کتابخانه کنگره آمریکا ضمن اعلام این خبر هابرماس و تیلور را دو فیلسوف برجسته خواند که به شکل فعال و قاطعانه در بحث های مربوط به سیاست های روز مشارکت دارند.

بنیاد خصوصی «جان دلیو کلوگه» که به کتابخانه کنگره آمریکا وابسته و تأمین کننده این جایزه نقدی است، می گوید که از این طریق از چهره های علوم انسانی تقدیر کند؛ چهره هایی که عمر خود را وقف دانشی کرده اند که کمیته نوبل برای آن جایزه ای در نظر نگرفته است.

رئیس کتابخانه کنگره آمریکا هابرماس را اندیشمندی پرنفوذ و تأثیرگذار خواند. بلینگتون در این راستا بر ایستادگی هابرماس مقابل گرایش های تاریخ نگارانی تأکید ورزید که به ویژه در دهه ۸۰ میلادی می کوشیدند ناسیونال سوسیالیسم را توجیه کرده و ابعاد فاجعه هولوکاست را کم اهمیت جلوه دهند!

سیدسلیمان صفوی:

بهترین راه برای معرفی اسلام به غرب، هنر است



متن پیش رو، مشروح نشست «وضعیت مطالعه و تدریس هنر اسلامی در اروپا» در پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، که با سخنرانی دکتر سید سلیمان صفوی برگزار شده است:

سیدسلیمان صفوی دارای دکترای فلسفه دین و فوق دکترای فلسفه هنر از دانشگاه لندن است و حوزه مطالعات و تحقیقات وی در رابطه با فلسفه هنر اسلامی، از وی آثار متعددی به زبان فارسی و عربی و انگلیسی منتشر شده است.

مسئله هنر اسلامی به این دلیل مورد توجه من واقع شد زیرا بعد از سال‌ها زندگی در غرب به این نتیجه رسیدم که بهترین راه برای معرفی اسلام به غرب، هنر است. زبان کلامی و فقهی برای معرفی اسلام به غرب مناسب نیست. اما زبان هنر، یک زبان مشترک میان ما و آنهاست که می‌توانیم عمق معارف اسلامی را از زبان هنر به آنها معرفی کنیم. از این جهت در تماس و ارتباط با دیارتمان های هنر واقع شدم.

هنر اسلامی عمدتاً در سه دانشگاه مهم بریتانیا تدریس می‌شود: دانشگاه سواس (که بخشی از دانشگاه لندن است)، دانشگاه ادینبرو (که در پایتخت کشور اسکاتلند هست) و دانشگاه آکسفورد که در شهر آکسفورد قرار دارد.

انگلستان از چند کشور تشکیل می‌شود و خودشان به آن یونایتد کینگدام یا بریتانیا می‌گویند. ما در اینجا به آن انگلیس می‌گوییم. اما در حقیقت انگلیس یکی از کشورهای یونایتد کینگدام است. کشورهایی مثل: انگلند (به پایتختی لندن)، ولز (به پایتختی کاردیفا)، نورث ایرلند (به پایتختی بلفاست) و اسکاتلند (به پایتختی ادینبرو). پایتخت سیاسی این چهار کشور نیز لندن است.

در این سه دانشگاه، سه دانشکده اصلی هستند که هنر اسلامی در آنها تدریس می‌شود. از لحاظ تاریخی اول آکسفورد است و بعد ادینبرو و بعد سواس.

سواس بعد از جنگ جهانی اول تأسیس شده است تحت عنوان «مدرسه الدراسات الشرقيه و الإفريقية» و به مرور تکامل و توسعه پیدا کرده است. سواس مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی است و تمرکزش «مطالعات منطقه ای» در این حوزه جغرافیایی است که عرض کردم. و روشش روش کاربردی است.

آکسفورد و ادینبرو دانشگاه‌های بزرگی هستند که رشته های مختلفی در آنها تدریس می‌شود و یکی از دانشکده هایش مربوط به رشته مطالعات هنر اسلامی است.

دوره های تدریس و درجات مدارک علمی در رشته هنر دانشگاه های آنجا سه مرتبه است: لیسانس، فوق لیسانس و پی‌اچ‌دی. در دوره لیسانس، عموماً راجع به هنر بحث می‌شود و برخی از واحدهای تدریسی راجع به هنر اسلامی است. پس از لیسانس وارد فوق لیسانس هنر اسلامی می‌شوند که در هر سه دانشگاه وجود دارد. و همچنین پی‌اچ‌دی در هر سه تا هست. لیسانس سه سال، فوق لیسانس یک سال و پی‌اچ‌دی سه سال است. اما دوره پی‌اچ‌دی تدریس ندارد و عمدتاً تحقیق هست. برخلاف روش آمریکایی که ساعاتی را به تدریس اختصاص می‌دهند.

موضوعات تدریس در حوزه مطالعات هنر اسلامی در وهله اول عبارتند از تئوری و متود. اینکه کلاً برای مطالعات هنر ما از چه تئوری‌ها و روش‌هایی بایستی برای تحلیل و شناخت یک موضوع هنری استفاده کنیم. به این مسئله بسیار اهمیت داده می‌شود و این کلیه اصلی هر گونه فهم هنری در دانشگاه‌های انگلیس و کلاً غرب است. بدون فهم تئوری و کاربرد آن کسی نمی‌تواند یک نوشتار یا مقاله یا یک تز علمی ارائه کند.

پس از آن بحث تاریخ ظهور و پیدایش هنر اسلامی است که خواستگاه هنر اسلامی چیست، ریشه اش کجاست. از چه موقعی شروع شده و به مرور دوره‌های توسعه و تکامل آن بررسی می‌شود.

تدریس است.

روش تدریس در این دانشگاه‌ها، روش تاریخی-توصیفی است. در روش توصیفی اول از جهت تاریخی می‌آیند وضع تاریخی آن را مورد بررسی قرار می‌دهند که چه دوره‌ای هست و شرایطش چگونه است. بعد این آثار را از جهت کمی بررسی می‌کنند. تمام این کتبیبه‌ها، آینه کاری‌ها، صحن‌ها، شبستان‌ها، اتاق‌ها و ... همه اینها دقیقاً اندازه‌گیری می‌شود. ارتفاع طول عرض حجم. بعد اینها را از لحاظ تاریخی بررسی می‌کنند و سپس اینها را به نحو دقیق توصیف می‌کنند.

مشکلی که وجود دارد این است که اینها چون فلسفه هنر اسلامی را کمتر می‌فهمند، متوجه تفاوت معماری یک مسجد یا یک قصر نمی‌شوند. یک کاروانسرا یا یک خانقاه را تفاوت قائل نمی‌شوند. تفاوت کاربرد کتیبه‌ها در محراب و خانقاه و کاروانسرا را نمی‌دانند. کاربرد این آیات و اشعار و احادیث را کسی می‌فهمد که فلسفه و عرفان اسلامی را بشناسد و گرنه در نگاه غربی‌ها این نوشته‌تها نقش دکوراتیو دارد و نقش هدایتی و انتقال یک پیام را ندارد. این یک مشکل بسیار جدی است.

به هر حال به طور عمومی اشکالی که در آنجا وجود دارد این است که هرمنیوتیک مقدس مقبول دانشگاه‌های آنجا نیست. در دوره فوق لیسانس، هرمنیوتیک هم تدریس می‌کنند. هرمنیوتیک یعنی تفسیر. آیا فقط توصیف می‌شود یا تفسیر هم می‌شود؟ آنها می‌گویند ما هرمنیوتیک هم داریم اما هرمنیوتیک مقدس ندارند. هرمنیوتیک مقدس یعنی تأویل. یعنی ارجاع یک اثر به آن معنای اصلی اش و به خاستگاه اصلی اش. یعنی یک خطاط و نقاش مسلمان که این فضا را ایجاد کرده این خیالی که در او ایجاد شده و این اثر حاصل تصور و خلقت اوست و برگرفته از مکنونات قلبی حاصل از مکاشفاتش است این انعکاس در متون علمی آنها وجود ندارد.

می‌گویند ما به این دسترسی نداریم و کاری هم به این نداریم. در حالی که یکی از فصل‌های جداکننده هنر سکولار و هنر اسلامی یا هنر مقدس همین بحث است. یعنی بحث عالم خیال هنرمند و بحث خلقت هنرمند. هنرمند مقدس و هنرمند مسلمان و هنرمند سکولار از دو جهان هستند. دو نوع خاستگاه هم دارند. این خاستگاه و این مکنونات قلبی در اثر هنری منعکس می‌شود. مشکلی که وجود دارد این است که به این مسئله آنجا اعتقادی ندارند.

برخی نویسندگان غربی مثل بوکهارت به این موضوع اعتقاد

پس از آن دوره‌های تاریخی و جغرافیایی تدریس می‌شود. دوره‌های تاریخی غالباً از قرن هفتم تا هفدهم است در برخی از دانشگاه‌ها تا قرن نوزدهم را هم تدریس می‌کنند. از جهت جغرافیایی عمدتاً خاورمیانه عثمانی و خاور دور مورد تجزیه و تحلیل واقع می‌شود.

از جهت موضوعات بیشتر معماری مساجد و قصرها تحلیل می‌شود. در مساجد از ایران، مسجد شیخ لطف‌الله تدریس و تحلیل می‌شود. در قصرها قصر عالی قاپو و چهل ستون را بحث می‌کنند. در بیرون از ایران از میان مساجد، مسجدالاقصی مورد بحث است.

مسجدالنبی و مسجدالحرام هم کار می‌شود اما چون اینها کافر هستند اجازه ورود به اینجا را ندارند. لذا کارهای فنی که بر روی آثار دیگر انجام شده است، در آن حدش برای این دو مسجد انجام نشده است. دکتر جفری کینگ که استاد هنر اسلامی در سواس است، او با اجازه دولت آنجا به مدینه و مکه رفته و عکاسی کرده و دو کتاب علمی در این زمینه منتشر کرده است.

یکی هم مساجد مراکش است. چند تا مسجد عثمانی است در استانبول و اخیراً مسجدهای مدرن در خاور دور (اندونزی و مالزی) مورد بحث و بررسی واقع می‌شود. از جمله جاهای دیگری که مورد بحث واقع می‌شود خانقاه‌ها هستند که مهمترین خانقاه، خانقاه حضرت شیخ صفی الدین اردبیلی در ایران است که در غرب، این خانقاه بزرگ را به خوبی می‌شناسند. از جهت هنری به عنوان دومین اثر هنری مهم ایران تلقی می‌شود. اولین معماری مهم را تخت جمشید (دوره قبل از اسلام) می‌دانند و دومین اثر را خانقاه مذکور می‌دانند و سومی اش مسجد شیخ لطف‌الله است.

در این مساجد و خانقاه‌ها، اینها معماری اش را که تحلیل می‌کنند به کتیبه‌ها خیلی توجه می‌کنند. در این کتیبه‌ها رنگ و خطاطی و جنسی که در آنها به کار رفته است را به طور دقیق تحلیل می‌کنند.

به جز حوزه معماری بحث سکه‌ها در آنجا تدریس می‌شود. انواع سکه‌ها در دوره دول اسلامی (از دوره امویان تا عباسیان و در ایران تا دوره قاجار) را بحث می‌کنند. انواع فلز کاری بحث می‌شود. نقاشی‌های دیواری روی این کاخ‌ها و مساجد مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد.

مورد بعد نسخ خطی عربی و فارسی که بیشتر در حوزه قرآن‌شناسی است و سپس شاهنامه و حافظ و مقداری هم کارهایی را که در آثار نظامی گنجوی صورت گرفته. سپس منسوجات مورد بررسی قرار می‌گیرد. اینها موضوعات

دارند و درباره اش مطلب نوشته اند. متهمی این گفتمان غالب دانشگاه های آنجا نیست. یکی از چالش ها و بحث هایی که ما آنجا داریم همین است. که این آثار هنری همگی دارای یک بعد عرفانی و معنوی هستند.

بدون فهم این خاستگاه ها و جنبه باطنی این اثر ما متوجه نمی شویم که این اثر دارای چه زیبایی ای است و تفسیری که ارائه می شود یک تفسیر کمی است.

هدف آموزش در این دوره ها: آگاهی از روش ها و رویکردهای مورخان، باستان شناسان و متخصصین که تاریخ شکل گیری و توسعه هنر و معماری اسلامی را تفسیر کرده اند.

هنر با فلسفه ارتباط عمیق دارد. در انگلستان فلسفه آمرپستی حاکم است و فلسفه عقلی جریان ندارد. گفتمان غالب، فلسفه تجربی است. از این جهت در فلسفه هنر نیز اینها همین روش تجربی و تاریخی را به کار می برند. در مقابل آن روش تأویلی و هرمنیوتیک که در برخی از دانشگاه های اروپایی وجود دارد. بنابراین جنبه تاریخی برای اینها بسیار حائز اهمیت است.

هزینه ثبت نام در این سه دوره (لیسانس و فوق لیسانس و دکترا) برای اروپایی ها و انگلیسی ها چهار هزار پوند است و برای خارجی ها ۱۳ هزار پوند است. یعنی برای یکسال چنین هزینه ای باید پرداخت شود. مثلاً برای سه سال پی اچ دی باید سه تا ۱۳ هزار پوند پرداخت شود.

برای دوره لیسانس اگر دانشجوی انگلیسی باشد به او یک وام و یک کمک هزینه تحصیلی داده می شود که وقتی می رود سر کار از حقوقش به مرور کم می شود.

کمبودها و ضعف ها

عدم آشنایی با هنرهای ظریف تذهیب، مینیاتور، خطاطی و عدم آشنایی با هنرهای معاصر اسلامی. آنها کمتر با انواع خطاطی ها و مینیاتور و تذهیب آشنایی دارند. آشنایی مختصری دارند، اما متخصص ندارند. در رابطه با

پس از دوره کلاسیک عدم آشنایی با هنر معاصر اسلامی از کمبودها و ضعف های آنهاست. اینکه در دوره معاصر در هنر اسلامی چه اتفاقاتی دارد رخ می دهد و به چه سمتی پیش می رود، آنها خبر درستی ندارند.

عدم معرفی سینما، تئاتر و موسیقی جهان اسلام. این کمبود و ضعف دیگری است که در دپارتمان هنر به آن پرداخته نمی شود. وجه غالب عمدتاً معماری است و به دیگر هنرها توجه نمی شود. مثلاً در آنجا تعزیه مطرح نمی شود و مورد بحث واقع نمی شود.

ما چندین بار گروه های تعزیه را دعوت کردیم و آنجا اجرا کردند و اساتید هنر را دعوت کردیم و آمدند و دیدند. بسیار تحت تأثیر قرار گرفتند و برایشان جالب بود. در رابطه با موسیقی هم چنین است.

مشکل دیگر عدم تعامل با ایران به عنوان مهمترین کشور آفرینش های هنر اسلامی است. از انقلاب تا امروز یک انقطاع مبادلات فرهنگی و هنری بین ایران و انگلیس ایجاد شده است و اینها دیگر هیچ کار تحقیقاتی جدیدی راجع به این هنرهای ایرانی انجام نداده اند و این یک خسارت بزرگی هم برای آنهاست و هم برای ما.

از طرف دیگر عدم متخصص هنر اسلامی-ایرانی است. در هر سه دانشگاهی که گفتیم، اصلاً متخصص هنر اسلامی-ایرانی وجود ندارد. یعنی یا متخصص هنر اسلامی و معماری عثمانی هستند که رفته اند به ترکیه و کارهای تحقیقاتی شان را در آنجا انجام داده اند. سوریه و عراق و مراکش و مصر و اخیراً خاور دور را مورد بررسی قرار داده اند. در مورد ایران هیچ متخصصی ندارند. وقتی متخصص وجود نداشته باشد دانشجو هم نمی تواند سوپروایزینگ بکند و بنابراین تولید اثر علمی درباره هنر اسلامی-ایرانی روز به روز با کاهش بیشتری رو به رو می شود.

عدم آشنایی با فلسفه هنر اسلامی

اینها اصولاً شناختی راجع به فلسفه هنر اسلامی ندارند. در گذشته اساتید باتجربه ای در این دانشگاه ها وجود داشتند که

امروز رفته رفته بازنشسته شده اند و نیروی جدیدی جای آنها تربیت نشده و جایگزین نشده است. به خصوص از زمان سر کار آمدن محافظه کارها در انگلیس، بودجه های عمومی و دانشگاه ها یک سوم کاهش پیدا کرده است و این باعث شده اینها نتوانند اولاً نیروی جدید استخدام کنند و ثانیاً بودجه های تحقیقاتی و مطالعات میدانی را به شدت کاهش داده اند.

ضعف دیگر نیز این است که ادبیات در دپارتمان های دیگر تدریس می شود. هنر اسلامی یکی از ادبیات است که ادبیات هم شامل شعر و داستان است. شعر و داستان در دپارتمان های هنر بحث نمی شود. ممکن است بگویید

در ایران هم همین طور است. اما در عوض ما در ایران دپارتمان های ادبیات فارسی داریم و اینها این نقص را پوشش می دهند. اما در آنجا که دپارتمان ادبیات فارسی وجود ندارد و شما که می خواهید شرق شناسی کنید و در بسته هنر اسلامی شما از یک بخش مهم هنر اسلامی غفلت کرده اید و دانشجویان شما شناخت ناقصی نسبت به هنر اسلامی پیدا می کنند.

در برخی از دانشگاه ها و دپارتمان های دیگر ادبیات، چند واحدی درباره ادبیات فارسی هست. اما این ادبیات فارسی در دوره کلاسیک مثنوی و حافظ و فردوسی بررسی می شود و از ادبیات معاصر جهان اسلام، ادبیات سکولار را معرفی می کنند. مثلاً از ایران یک نفر از این هنرمندانی که یک

نسبتی با دین دارند و ادبیات پایداری و ادبیات مقاومت یا شعر عرفانی-دینی آنجا مطرح نمی شود. مثلاً فروغ فرخزاد و شاملو بحث می شود. من هم آنجا انتقادی نمی کنم که چرا اینها را می گویند. اما شما باید شاعران دیگر را هم معرفی کنید و تدریس کنید. حالا اخیراً کمی قیصر امین پور را مطرح کردند. ولی دیگر شاعران زنده یا متوفای ما که در آنها جنبه های دینی قوی است اینها بیان و معرفی نمی شوند. این به نظر می رسد که مقداری گرایش غیر علمی در آن مدخلیت دارد.

راهکارهایی برای برطرف شدن این ضعف ها

۱- برگزاری سمینارهای معرفی هنر اسلامی-ایرانی در غرب: ما برای معرفی هنر اسلامی-ایرانی به غرب باید یک دیپلماسی هنری سازمان یافته تدوین بکنیم تا بتوانیم این هنرهای خودمان را به جهان غرب معرفی کنیم، تا ایران اسمش با توریسم و سلاح هسته ای گره نخورد. در رسانه های غربی دائماً اسم ایران با این واژه ها مترادف نشان داده می شود. ولی ما اگر یک دیپلماسی هنری سازمان یافته داشته باشیم، اسم ایران مترادف خواهد شد با شعر ما، با ادبیات ما، با تئاتر ما، با موسیقی ما و معماری ما ... این راهش این است که ما سمینارها فصلی مستمر در آنجا برگزار کنیم.

۲- برگزاری نمایشگاه هنرهای ایرانی معاصر: یک مشکل این است که آنها با هنرهای ما با نگاه باستان شناسی هنر برخورد می کنند. باستان شناسی برای یک امر مرده صورت می گیرد که تمام شده است و به پایان رسیده. حرف ما این است که این هنر اسلامی-ایرانی زنده است. ما حامل ۱۴۰۰ سال هنر و تمدن اسلامی هستیم. ما با معرفی هنر معاصر ایرانی این استمرار حیات معنوی هنر اسلامی را بتوانیم به جهان غرب معرفی بکنیم. که این میراث معنوی از گذشته به هنرمند امروز ما رسیده است. چون بخش زیادی از این میراث ها، میراث شفاهی است و اصولاً یک اشتراک ذهنی است. این اشتراک ذهنی از طریق فرهنگی و عوامل دیگر به هنرمند معاصر رسیده است. در حوزه نقاشی، شعر، تئاتر، خطاطی و ... بنابراین شما

در چهره همین شاعر یا خطاط امروز ما می توانید یک نمونه ها و نشانه هایی از هنرمندان کلاسیک ما را که با آنها آشنا هستید را ببینید.

۳- قراردادهای فلوشیپ تدریس هنر ایرانی در غرب: می شود با این دانشگاه ها قرارداد کرد که اساتید اعزام بشوند و اینها هنرهای اسلامی-ایرانی را به هزینه ایران تدریس بکنند. ما با دانشگاه سواس و کمبریج و پرینستون در حوزه

ادبیات و فلسفه اسلامی سه دوره سه ساله فلوشیپ امضا کردیم و اجرا شد.

۴- پشتیبانی از تهرای دکتر و فوق لیسانس در رابطه با هنر ایرانی: این باعث می شود که یک نسل جدید در غرب تربیت بشوند که با هنر اسلامی بیشتر آشنا و مانوس شده اند و به معرفی آن می پردازند.

۵- دعوت از دانشجویان و اساتید هنر برای بازدید از ایران: ما این ضعف را داریم. آن زمان هم که رازینی داشتیم این کار به خوبی انجام نشد. با باز شدن سفارت می شود که یک چنین بازدیدهایی را انجام داد. آمدن آنها و بازدید از ایران و جنبه های هنری ایران اسباب معرفی و تعامل هنری بین ایران و بریتانیا باشد.

در دانشگاه سواس یک دپارتمان وجود دارد به نام دپارتمان «تاریخ هنر و باستان شناسی». این در ساختمان برونتی گالری واقع شده است که دوره فوق لیسانس و دکترا در آنجا برگزار می شود. این گالری را سلطان برونتی با پرداخت سسی میلیون پوند ساخته است و در آن نمایشگاه دائمی آثار هنر اسلامی برقرار است. این دپارتمان در همکاری با موزه ها و گالری های دیگر شرایط تحقیقات را برای دانشجویان پی اچ دی فراهم می کند.

ساختار واحدهای درسی سه سال لیسانس رشته هنر اسلامی در دانشگاه سواس انگلیس: سال اول: تئوری و متود تدریس می شود. ترم دوم سال اول راجع به معرفی اجمالی باستان شناسی و هنر اسلامی در خاورمیانه مواردی گفته می شود. سپس هنر آفریقایی با گرایش مطالعات اسلامی هست. هنر و فرهنگ در جهان اسلام، واحد دیگر، هنر اسلامی و باستان شناسی در دوره میانی قرن ۱۲ تا ۱۵ در حوزه مدیترانه. پس از آن شهرسازی هست از مدینه تا دبی. و جالب است که دبی شده است سنبل معماری امروز، در حالی که دبی هیچ ربطی به معماری اسلامی ندارد. ولی پول این کار را می کند که در آنجا هم نفوذ می کند.

بعد بحث نسخ خطی و نقاشی های دیواری در هنر اسلامی است. مسجد و قصرها در جهان است. هنر عثمانی و باستان شناسی عثمانی از قرن ۱۴ تا ۱۷ است.

اینها مواد اصلی تدریس در دوره لیسانس دانشگاه سواس هست که بیشترین واحدها را دارد. در کمبریج و آکسفورد و ادینبرو این مقدار درباره هنر اسلامی تدریس نمی شود. در دوره فوق لیسانس دانشگاه سواس: در سال اول بحث زیباشناسی و تئوری هایش تدریس می شود. بحث معماری و رابطه اش با هنرهای دیگر، نسخ خطی و تصاویری که در آنها هست، فرهنگ در خاور دور (مالزی و اندونزی و برونتی مورد توجه است)، هنر و معماری در دوره عثمانی (قرن ۱۳ تا ۱۵)، نقاشی های عرب، رابطه هنر اسلامی و غرب و روابط و تعاملات فرهنگی بین این دو منطقه (بده بستان هایی که بین هنرمندان غربی و اسلامی صورت گرفته است)، نقاشی ایرانی و بحث شمال آفریقا.

در آکسفورد هم همین دوره فوق لیسانس هست. عمدتاً راجع به معماری، سکه شناسی، سرمایه، بازدید از موزه ها با توجه به هنر اسلامی، نسخ خطی هست. در آکسفورد کمتر تدریس می شود و بیشتر به نوشتن تز توسط دانشجو پرداخته می شود. در دانشگاه ادینبرو در دوره لیسانس کمتر راجع به هنر اسلامی بحث می شود. اما در دوره فوق لیسانس بیشتر به این موضوع پرداخته می شود. بیشتر به معماری، نسخ خطی، کاشی ها و مساجد و قصرها و ... پرداخته می شود. دانشگاه ادینبرو یک مزیت دارد و آن این است که این دانشگاه یک سری منشورات دارد که اینها به طور مرتب کتاب های علمی خوبی را درباره هنر اسلامی منتشر می کنند. از بهترین کارهایی که انجام شده، کتابی در مورد مسجد الاقصی هست. کتاب دیگری در مورد انواع نقاشی های موجود در لندن است. کتاب دیگری در مورد مقابر متبرکه در سوریه است که متأسفانه با این وضعی که در سوریه پیش آمده است، بسیاری از آثار به طور کامل توسط این افراتیون بی عقل از بین رفت و دیگر به خاطر عدم امنیت، کار جدید تحقیقاتی در آنجا صورت نمی گیرد.



یادداشت

از ورزش زورخانه‌ای تا پارکور/نسبت فرهنگ سنتی و مدرن با ورزش



نویسنده: ایمان بناهی نوران

این بدیل‌ها برآمده از کدام بستر و علل فرهنگی‌اند و متقابلاً این ورزش کدام نتایج و عوارض فرهنگی را در پی دارد؟ از جمله ورزش‌هایی که امروزه مورد استقبال نسل جوان قرار گرفته است، ورزشی است خاص زندگی مدرن شهری که ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از ورزش‌های سنتی متمایز می‌کند. پارکور (شهرنوردی) ورزشی است که از فرانسه شروع شد و «ریشه» در قبایل آفریقایی دارد. پیش‌قراول این رشته یک افسر نیروی دریایی بود که قبل از جنگ جهانی اول مهارت‌های ورزشی را آن گونه که قبایل بومی در آفریقا انجام می‌دادند ترویج نمود. هدف این رشته غلبه بر موانع خصوصاً موانع شهری از قبیل دیوارها، در عملیات‌های نجات است. دیوید بل (David Belle)، بنیان‌گذار پارکور در فرانسه می‌گوید: «جنبه فیزیکی پارکور، غلبه کردن بر تمامی موانع پیش‌روست، درست مانند این که در شرایط اضطراری گیر کرده باشید. پارکور فقط صرف حرکات نیست، بلکه مجموعه‌ای هدفمند و دارای فلسفه خاص خویش است. پس هدف پارکور، رسیدن به مقصد با استفاده از کارترین، روان‌ترین و مستقیم‌ترین مسیر و مناسب‌ترین حرکات است که می‌تواند شامل دویدن، پریدن، بالا رفتن و خزیدن باشد».

اما علاوه بر جنبه فیزیکی، استقبال از این ورزش قطعاً جنبه‌های روانی بسیاری نیز داشته است که بررسی آن می‌تواند کمک شایان توجهی به درک جامعه جوان امروز نماید: در زندگی شهری امروز، دیوارها از المان‌های اصلی محیط زندگی شهری بوده و بیش از هر چیز دیگر در همه جا حضور دارند، از جمله اینکه علاوه بر شکل دادن ساختارهای معماری شهر، همچون موانعی محدودکننده فضای پیرامون ما عمل می‌کنند.

اما این موضوع برای شهروندان صادق نیست، چرا که آن‌ها به جای استفاده از مسیری از پیش تعریف شده توسط معماران و مهندسان شهرسازی، مسیر خود را با نوعی ساختار شکنی و پریدن از روی دیوارها و نرده‌ها و موانع انتخاب می‌کنند که البته مردم معمولی عبور از این مسیرها را غیرممکن می‌دانند.

شهروندان دیوارها را کوتاه می‌بینند و بر موانع محیط شهری غلبه کرده و خارج از نظم و دیسپلین جغرافیایی شهری رفتار می‌کنند. به نوعی فرهنگ پارکور یک فرهنگ سرپیچی (فارغ از جنبه‌های اخلاقی مثبت و منفی آن) از مسیرها و روش‌های از پیش تعریف شده و مقبول عام است و تلاشی است خلافتانه برای کشف مسیرهای جدید و رسیدن به رهایی و فرار از هر نوع نظارت.

آن با فرهنگ پهلوانی نیست و صرفاً ذکر این مختصر کفایت می‌کند که: «اول آنکه، ورزشی مانند ورزش‌های زورخانه‌ای و با این مشخصات و آداب، به کلی در ایران باستان وجود نداشته است، که ما بخواهیم از آن به عنوان ورزش باستانی یاد کنیم. در این راستا گروه‌هایی مانند «فتیان» و «شاطران» و «عیاران»، جوانمردانی بودند که رسم «فتوت» و «پهلوانی» را بنیان نهادند و طبعاً آداب و آیین آن‌ها از مکتب «عرفان» و «تصوف» نشئت می‌گرفت. همان‌طور که بسیاری از آداب زورخانه نمادی از مشرب عارفانه و فتوت است. دوم؛ مسئله فرهنگ و آیین و ورزش زورخانه است که قطعاً با آیین‌های پهلوانی دوران باستان پیوند آشکار دارد و همانندی بسیار نزدیک معابد مهری و ساختمان زورخانه، از یک سو و رواج آیین‌های مانی و مهرپرستی در سنن زورخانه، ارتباط این نهاد را به وضوح با دوره اشکانیان اثبات می‌نماید» (تهرانچی: ص ۲۶)

ذکر این نکته درباره شکل کنونی زورخانه‌ها جالب می‌نماید که مهم‌ترین ویژگی ساختمان‌های زورخانه‌های فعلی پایین‌تر بودن زورخانه‌های از سطح زمین داشتن دری کوچک است که به روایتی دلیل اصلی آن استوار و مخفی بودن محل تمرین پهلوانان و قهرمانان مردم در دوره حاکمان ستمگر بوده است.

ورزشی مدرن، برآمده از مدرن شدن فرهنگ شهری

ورزش زورخانه‌ای چقدر مورد توجه نسل جوان ماست و آنان چه بدیل‌هایی بیرونی را برای این ورزش در نظر دارند؟

آن جامعه اثرگذار خواهد بود. ورزش زورخانه‌ای و فرهنگ پهلوانی نمونه بارزی از این تأثیرگذاری دوطرفه است. ورزشی که به دلایل نظامی و با الهام از حرکات رزمی در میادین جنگ به خصوص در نبردهای تن به تن پا گرفت. ورزش و فرهنگی که ریشه در ایران باستان دارد و با آیین‌های مهرپرستی در آمیخته، اما پس از اسلام با ادغام با آیین‌ها و ارزش‌های اسلامی به حیات خود ادامه داد و فرهنگ موسوم به پهلوانی را وارد جامعه کرد. در دوره اخیر ورزش نوپای دیگری که اثرات جانبی فرهنگی بسیاری را به دنبال خود داشته و به صورت دو سویه در برهمکنش با فرهنگ جاری در جامعه است، شهرنوردی یا پارکور Parkour یا هنر جابجایی است. که ورزشی هیجان‌انگیز و نسبتاً پرمخاطره است و همچون ورزش زورخانه‌ای ریشه در تمرینات نظامی دارد. ورزشی شهری که امروزه با استقبال گسترده جوانان در عرصه جهانی روبرو شده است، به نحوی که حتی در مناطق محروم و فاقد امکانات حداقلی همچون نوار غزه هم طرفداران خود را یافته است و صد البته در ایران نیز هواداران آن در میان نسل جوان رو به گسترش است. بنابراین شاید لازم باشد که ابتدا به بستر اجتماعی و فرهنگی که این ورزش‌ها در آن شکل گرفته‌اند، به صورت جداگانه اشاره کوتاهی داشته باشیم:

ورزش باستانی، برآمده از فرهنگ جامعه سنتی

در این گزارش، مجال شرح و بسط تاریخیچه ورزش زورخانه‌ای و نسبت

۱۷ شوال مصادف با واقعه جنگ خندق و یادآور نبرد حضرت امیرالمؤمنین (ع) با عمرین عبود است که در تقویم رسمی به عنوان روز فرهنگ پهلوانی و ورزش زورخانه‌ای نامگذاری شده است. مسلم است که صرف نامگذاری یک روز در میان تحولات وسیع فرهنگی در جامعه امروز ایران، نمی‌تواند به احیا و جلب توجه به ورزش زورخانه‌ای و فرهنگ پهلوانی کمک نماید و باید به بسترهای اجتماعی و مقتضیات زمان-مکان جامعه توجه کرد. گزارش تحلیلی پیش‌رو به دلالت‌های اجتماعی ورزش و مقایسه تطبیقی ورزش زورخانه‌ای و ورزش مدرن شهرنوردی (parkour) می‌پردازد.

ورزش و دلالت‌های فرهنگی اجتماعی

ورزش صرفاً یک فعالیت جسمی و ذهنی نیست؛ چرا که اعمال و حرکات انسان ناشی از مغز و ذهن اوست و در عین حال بر ذهن و مغز او نیز اثر می‌گذارد. بنابراین ورزش پتانسیل آن را دارد که همچون یک سبک زندگی خود را نشان دهد و چه بسا ورزش‌هایی که در واکنش به کنش‌های اجتماعی - سیاسی محیطی، صورت خاصی به خود بگیرند یا اصلاً به وجود آیند.

لذا ورزش‌هایی که مورد استقبال توده مردم قرار می‌گیرند را می‌توان از طرفی معلول شرایط و نیازهای روانی-اجتماعی آن جامعه دانست و از طرفی دیگر نیز به طور هم‌زمان شکل دهنده فرهنگ جامعه دانست؛ یعنی یک ارتباط دوطرفه که هم معلول مقتضیات و شرایط، فضا و زمان جامعه است و هم خود بر اتمسفر

مقایسه تطبیقی

با توجه به ویژگی‌های برشمرده برای هر یک از این دو ورزش سنتی و مدرن، اکنون می‌توان با مقایسه تطبیقی بین مشخصه‌های کلیدی دو ورزش زورخانه‌ای و پارکور، بسیاری از ویژگی‌های جامعه‌شناختی دو جامعه سنتی و مدرن را هرچه بیشتر نمایان سازد:

جدول: مقایسه ویژگی ورزش زورخانه‌ای و پارکور

پهلوانی (زورخانه)	شهرنوردی (پارکور)
فنون کهن نظامیان ایران	تمرینات عبور از موانع نظامیان و عملیات نجات
افرادى که از اصول ورزش زورخانه‌ای در زندگی روزمره خود استفاده می‌کنند، به عنوان پهلوان در جامعه شناخته می‌شوند	افرادی که از اصول پارکور در زندگی خود بهره می‌برند «تراسور» (Traceur) نامیده می‌شوند
در یک فضای بسته و محدود در ساختمانی پایین‌تر از سطح زمین و در یک فضای بسیار محدود و با وسایلی خاص تمرین می‌شود.	بدون نیاز به یک فضای خاص یا وسایل خاص، کل شهر عرصه تمرین شهرنوردان است
انجام تمرین‌های مخفیانه به دلایل امنیتی و اخلاقی (فروتی)	ترجیح نسل جدید مبنی عدم دست و پنجه نرم کردن با موانع و مشکلات و به عبارتی دیگر ارجحیت دور زدن مشکلات به جای مواجه شدن با آنها تلاش برای نمایش تمایزات فردی
زورآزمایی دو فرد یا دو پهلوان	زورآزمایی یک فرد با کل ساختار و عرف شهری و یک عکس‌العمل یا واکنش به محیط فیزیکی و روانی شهری
سعی بر حفظ راه و رسم گذشته حفظ میراث گذشته، مخصوصاً مهارت‌ها و تکنیک‌های نظامی گذشته	سعی می‌شود از راه‌های معمول اجتناب و با کسب مهارت‌های جدید، از مسیرهای غیر معمول برای عبور و مرور سریع‌تر استفاده شود
قانون مند بودن - آداب خاص داشتن - تأکید بر فنون قدیمی	فارغ از هر قانون بودن و انجام دادن هر حرکت دلخواه - عدم نیاز به کسب رخصت - اضافه کردن حرکات ابتکاری
اولویت آخر دادن به تازه وارد - عدم اجازه ورود به گود به تازه وارد - عدم کبابه کشی تازه وارد - جایگاه متمایز پیشکسوت و تازه وارد	تشویق و روحیه دادن و بالا بردن اعتماد تازه وارد - یکسان بودن جایگاه و محل تمرین افراد جدید و قدیمی
تمرینات نظامی و آمادگی جسمانی - تمرینات زورخانه برای روبرو شدن و جنگیدن با دشمن - برداشتن موانع احتمالی - تأکید بر ایستادن و مبارزه کردن با حریف یا مانع احتمالی	تمرینات عبور از موانع، به عنوان عکس‌العمل جوانان نسبت به محیط شهری که پر است از دیوارها و موانع، برای غلبه بر موانع و ترمز کردن از مسیرهای از پیش تعیین شده توسط مهندسان شهرسازی دویدن و دور زدن مانع یا حریف احتمالی و اجتناب از هر گونه سکون یا درگیر شدن نمایش گسترده حرکات از طریق به اشتراک گذاشتن فیلم و عکس در اینترنت

2. MATHEW BRENDAN PAUL WALLACE (2013), "DETERMINING THE SOCIAL AND PSYCHOLOGICAL REASONS FOR THE EMERGENCE OF PARKOUR AND FREE RUNNING - AN INTERPRETIVE PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS.", DOCTORATE OF PHILOSOPHY thesis. SCHOOL OF HEALTH SCIENCES

3. گفتگو با دیوید بل، نقل از آرشیو قدیمی سایت pkcali.com، مورخ ۱۵ آگوست ۲۰۰۵.

همان‌طور که مشاهده شد، ویژگی‌های بنیادی این دو ورزش ما را به مشخصه‌های اصلی جامعه سنتی و مدرن رهنمود می‌سازد و اینکه چگونه ورزش نیازهای فیزیکی و روانی هر نسلی را برآورده می‌سازد.

نتیجه گیری

با تغییر محیط زندگی و ازدیاد موانع محیطی پیرامون انسان شهری، تعامل و تقابل شهرنوردان در ارتباط با محیط دچار تغییر شده و بسیاری از آنان سعی می‌کنند بر موانعی خود ساخته، غلبه نمایند، در حالی که تا کنون انسان سعی می‌کرد بر موانع طبیعی غلبه کند. انسان امروز بیش از هر زمان دیگری خود را در حصار موانع فیزیکی خودساخته همچون دیوارها و ساختمان‌های بلند و نیز موانع غیر فیزیکی همچون مقررات رفت و آمد و قوانین و عرف‌های متداول زندگی مدرن شهری محصور می‌بیند و لذا به دنبال راهی از این موانع و کشف راه و رسمی متفاوت و متمایز می‌باشد.

همان‌طور که ورزش زورخانه‌ای را می‌توان نمود تمایلات خفی رزمی در جامعه سنتی دانست، ورزش پارکور را نیز می‌توان نمود اعتراض خفیف به محدودیت‌های خود ساخته غیرضروری و تجملی و دست و پا گیر انسان امروز دانست. زورخانه؛ زورآزمایی دو فرد یا دو پهلوان، پارکور؛ زورآزمایی یک فرد با کل ساختار و نظم مقبول شهری و به نوعی تأکید بر این است که دونده خط سیر خود را به خاطر وجود موانعی همچون نرده‌ها و دیوارها تغییر ندهد، حتی اگر شده از بالای آنها بپرد.

منابع:

۱. ورزش باستانی از دیدگاه ارزش، محمد مهدی تهرانی، امیر کبیر، تهران ۱۳۸۸



یادداشت؛ جامعه‌شناسی بنیادهای علمی علوم انسانی در ایران



جهت پیشبرد برنامه گسترش عقلانیت در فضای عمومی و دفع تبعات اندیشه‌های خردستیز تکفیری و سلفی در حوزه‌های متعدد اجتماعی شایسته است بنیادها و مراکز علمی حوزه علوم انسانی ارتباط اندام‌وار داشته باشند.

جامعه‌شناسی بنیادهای علمی علوم انسانی در ایران؛ نگاهی به بنیاد حکمت اسلامی صدر، یادداشتی است از دکتر رضا ماحوزی، عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری که از نظر می‌گذرد:

طبق ملاحظات و دعاوی جامعه‌شناسی علم و معرفت، امروزه حمایت دولت‌ها و قدرت‌های سیاسی و اقتصادی از مراکز و بنیادهای علمی، با نظر به اهداف و منظورهای مشخصی انجام می‌گیرد. به این معنا، امروزه اسطوره علم خالص و محض و پیراسته از اعمال سلیقه‌های بیرونی و پیروانی وجود ندارد زیرا علوم در راستای سفارش‌های بیرونی و تأمین خواسته‌های مراکز سفارش دهنده توسعه یافته و عرضه می‌گردند.

این موضوع اگرچه در علوم فنی و حتی محض وضوح تام دارد، آنهم بدان دلیل که دولت‌ها و مراکز تجاری و اقتصادی، نیازها و خواسته‌های خود را به کمک مراکز و بنیادهای علمی برآورده می‌سازند، اما در علوم انسانی چندان وضوح ندارد زیرا خروجی و محصول آنها قابل مقایسه با تولیدات و محصولات مراکز فنی و تجربی نیست و لذا به راحتی نمی‌توان نسبت آن‌ها به خواسته و نیاز مراکز بیرون از حوزه علم را مشخص نمود. در کنار این نکته، عدم توجه به فقدان شباهت میان علوم انسانی با علوم فنی و تجربی همواره موجب خطای محاسباتی در ارزیابی مراکز و بنیادهای علمی حوزه علوم انسانی و لذا تعیین تکلیف در مورد حال و آینده آن‌ها شده است. لذا اگرچه نیازهای فرهنگی و اجتماعی ضرورت وجود این گونه بنیادها را موجه می‌سازد، اما هرگونه ارزیابی از عملکرد آن‌ها مستلزم شاخص‌های ویژه‌ای است که هم به نحوه تعامل آن‌ها با مراکز قدرت سیاسی و اقتصادی نظر داشته باشد و هم کم و کیف محصولات و تولیدات فرهنگی آن‌ها و سطح استقلال نسبی بنیادهای مذکور را مورد ارزیابی قرار دهد.

با توجه به تفاوت فوق، نزدیکی حوزه علوم انسانی با ساخت فرهنگی و اجتماعی مراکز قدرت سیاسی و اقتصادی، سبب می‌شود بنیادهای علمی حوزه علوم انسانی عمدتاً به شرط تأمین خواسته‌های مراکز قدرت از حمایت اقتصادی و اجتماعی آن‌ها بهره‌مند شوند. به دیگر سخن، اگر مراکز و بنیادهای علمی این حوزه، وجود اندیشگی مراکز قدرت را تأمین و حمایت نکنند، از حمایت اقتصادی و اجتماعی مراکز مزبور محروم خواهند شد. مهمترین نتیجه این وابستگی و همراهی، تنگ شدن حیطه آزادی اندیشه‌ی و کند شدن تیغه وجدان نقادی است که نه تنها ضرورت وجود این بنیادها را موجه می‌سازد بلکه حیات خود آن‌ها نیز وابسته به همین نقادی و سنجشگری است.

امروزه بسیاری از کشورهای پیشرفته با آگاهی از لزوم حمایت از بنیادهای علمی در حوزه علوم انسانی - که از قضا برخلاف

مراکز علمی تجربی و فنی، نمی‌توانند از مجرای صرف محصولات خود به سطحی از استقلال اقتصادی دست یابند - و در عین حال حفظ استقلال آنها، در قانونی که مطابق خرد دوراندیش تدوین گردیده است، «حمایت بدون مداخله» را مبنای سیاست خویش قرار داده‌اند تا نه تنها کلیت جامعه و حاکمیت از وجود آن‌ها بهره‌گیرند بلکه خود آن بنیادها نیز با استحکام بیشتری به حیات خویش ادامه دهند؛ هرچند همواره مثال نقض‌هایی دیده می‌شود و با الاقل آرمان عدم مداخله و مطالبه بنحو صد در صد قابل تحقق نبوده است.

بنیاد حکمت اسلامی صدر از زمره بنیادهای شناخته شده در حوزه علوم انسانی ایران است که در طول حیات بیش از دو دهه خویش توانسته به مدد کسب اعتماد صاحبان قدرت سیاسی و اجتماعی و حتی جامعه علمی داخلی و خارجی، هم از این قبیل حمایت‌ها برخوردار گردد و هم تا حدودی بر حسب نوع محتوایی که بدان اهتمام ورزیده است، استقلال خود از صرف تأمین خواسته‌های مراکز قدرت و حاکمیت را حفظ کند و صرفاً مؤسسه‌ای در ید تحولات سیاسی و اجتماعی و مطالبات مراکز فوق نباشد.

اگرچه ملاصدرا پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بعنوان فیلسوف مقبول حاکمیت به رسمیتی تاریخی دست یافت و در نتیجه همین اقبال، بنیاد حکمت اسلامی صدر تأسیس گردید و تصحیح و انتشار آثار این فیلسوف بزرگ و شروح معتبر این آثار وجهه همت این بنیاد قرار گرفت، اما این بنیاد طبق پیش‌بینی‌ای بلندنظرانه و اساس‌نامه‌ای محکم، استقلال خود را از خواسته‌های زودگذر و آنی حاکمیت تثبیت کرده است و تلاش نموده خود را علاوه‌بر انجام امور محول، در حد مشاوره فرهنگی ارتقا بخشد.

علیرغم تمامی این سخنان، اندیشه حامی بنیاد حکمت اسلامی صدر اگرچه مستقیماً سیاسی نیست و صبغه علمی آن بارز و آشکار است، اما در راستای تبلیغ و ترویج عقلانیت اسلامی ملاصدرا که وجوه متعددی چون برهان، وحی، کلام و شهود

ملاصدرا، برگزاری بیست و یک همایش بین المللی و ملی با موضوعات فلسفی و فرهنگی و اجتماعی در حوزه فلسفه، تصحیح و ویراستاری آثار ملاصدرا و شارحین وی، انتشار آثار فلسفی مؤلفان معاصر ایران، راه‌اندازی گروه فلسفه و کودک و حمایت از فعالیت‌های متعدد این گروه از قبیل کارگاه‌ها، سخنرانی‌ها، انتشارات و غیره، تأسیس و حمایت از انجمن بین المللی تاریخ فلسفه، پیگیری مستمر و مداوم طرح تدوین تاریخ جامع حکمت و فلسفه ایران و جهان - که اهداف ارزشمندی چون معرفی سهم عقلانیت و فلسفه ایرانی در فلسفه‌های شرق و غرب باستان و دوره‌های جدید جهان و همچنین تسجیل هویت ملی و دینی از خلال معرفی حکمت و عقلانیت قدسی ایرانی را دنبال می‌کند - برگزاری بیست دوره آکادمی تاریخ فلسفه با حضور اندیشمندان حوزه‌های متعدد باستان‌شناسی، تاریخ، زبان‌شناسی، فلسفه، ادیان و عرفان، راه‌اندازی دو کتابخانه تخصصی بزرگ فلسفه و تاریخ فلسفه جهت استفاده محققان همکار، ارائه مشاوره به مراکز تصمیم‌گیرنده و مدیران ارشد نظام و دیگر فعالیت‌ها توجه داشته باشند و بدانند تمامی این فعالیت‌ها و فعالیت‌های دیگری که باید خوشفکران جامعه جهت توسعه عقلانیت در عرصه عمومی پیشنهاد دهند، ملزومات و مقدمات گام نهان در راهی است که نه تنها دوستداران خرد، آرزوی آن را در سر می‌پروراند بلکه به گونه‌ای نرم و آرام، به مطالبه عمومی نیز تبدیل گردیده است.

بر حسب مورد دوم نیز، سنجش‌گران و خرددوستان جهت بهبود شرایط و ارتقاء کیفیت و تسریع در فعالیت‌های بنیاد حکمت اسلامی صدر، باید در ارزیابی فعالیت و کیفیت انجمن‌ها، نشریات، همایش‌ها، سخنرانی‌ها، تدریس‌ها، پژوهش‌ها، انتشارات و غیره این نهاد علمی، به شاخص‌ها و استانداردهای علمی تعریف شده توجه داشته باشند و نقدهای دوستانه و سازنده‌ای به عملکرد بنیاد حکمت اسلامی صدر روا دارند. این بنیاد نیز بر حسب همان خرد دوستی و عقلانیت حاکم بر خود، باید از این نقدهای مشفقانه استقبال کند و مطابق اساس‌نامه خود مبنی بر تقویت جایگاه ملی و بین المللی خود از آن پیشنهادات حسن استفاده را ببرد.

با نظر به تمامی نکات فوق، جهت پیشبرد برنامه گسترش عقلانیت در فضای عمومی و دفع تبعات اندیشه‌های خردستیز تکفیری و سلفی در حوزه‌های متعدد اجتماعی شایسته است بنیادها و مراکز علمی حوزه علوم انسانی و در اینجا فلسفه، ارتباط اندام‌وار و ارگانیک با یکدیگر داشته باشند. مسلماً هماهنگی بنیاد حکمت اسلامی صدر با دیگر بنیادها و مراکز پژوهشی فلسفی و غیر فلسفی در ایران می‌تواند ضمن شناسایی نقاط واجد اولویت و توزیع توان پژوهشی هر مرکز، در نقشه‌ای هماهنگ و رو به جلو، از آسیب‌های ناشی از فقدان عقلانیت و آگاهی نقادانه اجتماعی بکاهد. همچنین این مراکز در جریان همکاری و نظارت بر فعالیت‌های مطالبه شده همدیگر می‌توانند بهتر از هر سنجش‌گر و ناقد بیرونی، یکدیگر را در راستای رسالت کلی و جزئی خویش یاری رسانند.



مسجد و زنگ احیای تمدن اسلامی در اروپا

نویسنده: رحیم فردین، شاعر و ویرایشگر ساکن سوئیس

تمدن اسلامی در همه جای دنیای دیروز و امروز رواج دارد و بیش از پیش خواهد داشت. چگونگی این امر بستگی به کردار مقاوم در غلبه بر تعصبات فردی و جمعی دارد.

عبارت تمدن اسلامی از دو کلمه تمدن و اسلام تشکیل شده است که روشن شدن هر دو کلمه کمک شایانی به نتیجه سخن می‌کند. «تمدن» کلمه‌ای است که معنی امروزه آن را اولین بار در اشعار محمدتقی بهار (متولد ۱۲۶۵ شمسی) می‌توان یافت و قبل از آن در جوامع شرقی سخنی با ارزش و بی‌ارزشی درباره تمدن گفته نشده است. از دیرباز اما کسب دانش و معرفت برای خود و بیگانه جهت بهبود همزیستی در جوامعی همچون خراسان و سیستان و شهرهایی همانند ری و اصفهان در میان مردم جزء ارزش‌هایی معروف بوده و هست. چرایی استفاده از این کلمه از طرف مرحوم بهار که لقب ملک‌الشعرایی خود را در زمان مظفرالدین شاه به ارث برد، در ترجمه شعاری بود که استعمارگران انگلیسی و فرانسوی برای توجیه غارت و استعمارشان در آفریقا و آسیا برای گمراهی افکار عمومی بکار می‌بردند که تمدن (= آداب همزیستی، بخوانید اهلی کردن وحشی‌ها) را هر چند به زور توپ و تفنگ و چماق برای مردمان آفریقا و آسیا به ارمان می‌بردند، لذا این کار هر چند وحشیانه **Civilisation** (تمدن) است!

پس تمدن به معنای همزیستی است و تمدن اسلامی را باید همزیستی در چارچوب موازین اسلامی فهمید. برای کسانی که با تاریخ بشر و ادیان جهان آشنایی دارند، به آسانی پذیرفتنی است که شیوه همزیستی را اسلام تکمیل، ارائه و در جوامع مختلف پیاده کرده است. بنا به گفته ابن سینا که شاید مشهورترین دانشمند دوران کهن

است، انسان از جان و روان و تن یعنی از روح و نفس و جسم تشکیل شده است. مکتبی که این سه عنصر را در فرد و اجتماع، به گواه تاریخ، تناسب و تعادل و تعالی بارزی می‌بخشد تا زندگی بر مبنای صحت اخلاقی توسعه یابد، اسلام است.

تمدن اسلامی در همه جای دنیای دیروز و امروز رواج دارد و بیش از پیش خواهد داشت. چگونگی این امر بستگی به کردار مقاوم در غلبه بر تعصبات فردی و جمعی دارد. اما مشاهدات یک دهه اخیر نشان می‌دهد در تمام کشورها، به‌خصوص غربی و بطور خاص اروپا، تعداد مسلمانان افزایش و استحکام عقیدتی‌شان با ثبات‌تر شده است. برای مثال در انگلستان، آلمان، فرانسه و اسپانیا که کشورهایی بزرگ (بالای ۵۰ میلیون نفر جمعیت) و اتریش و پرتغال و سوئیس که کشورهای کوچک (کمتر از ۱۰ میلیون نفر جمعیت) هستند، این امر مشهود است و در مسافرت‌های متعدد خود به چهار گوشه دنیا این پیشروی تفکر اسلامی را تجربه کرده و به چشم می‌بینم. مثلاً در سوئیس حجاب اسلامی - با شکل و شمایل ترکیه‌ای و خیلی کمتر عربی - از چند سال اخیر به مرور بیشتر شده و شهادت و اعتماد به نفس مسلمانان در طرز پوشش خود بسیار بیشتر شده است، به گونه‌ای که توجهات اکثریت غالب را به خود معطوف می‌دارد. در واقع، برونگرایی اسلام جهش متوالی دارد و انجمن‌واری آن رو به خود است.

البته متعصبین، به خصوص لامذهب‌ها، به هر خشونت لفظی و عملی دست می‌زنند تا منطق غالب را از رسیدن به دل و مغز انسان‌های بیشتری بازدارند. غافل از اینکه فقط کارنامه خود را سیاه‌تر و راه را برای پذیرش فکری هموارتر می‌کنند. مکاتب غربی و شرقی هر جای دنیا که امتحان پس داده و می‌دهند، مردود شده و می‌شوند. به تاریخ اروپا، آمریکا و آسیا رجوع کنید و

گفته اندیشمندان خودشان را مبنا قرار دهید. این واقعیت با وجود شدیدترین هجمه‌های رسانه‌ای، نه تنها از کمیت و کیفیت مسلمانی نمی‌کاهد، بلکه توسعه و گسترش و نیرو می‌بخشد. اینجا کلیساها خالی از مردم شده است، مسیحیت در میان جوانان عملاً از بین رفته و سالخوردگان نیز از کاتولیک، پروتستان و اورتودوکس، نمودارانه مذهب خود را به یدک می‌کشند و کاری از آنها ساخته نیست. برای مثال در فرانسه، نماینده مسلمانان به دولت پیشنهاد داده است که کلیساهای خالی را تبدیل به مساجد کنند تا مسلمانان از آنجاها به جای پارکینگ‌های زیرزمینی، اماکن و حتی سطح خیابان‌ها برای نماز و نیایش استفاده کنند. استدلال درست‌شان هم این است که این عمارت‌ها از سوق به مخروبگی و فروریزی نجات یابند.

علیه این پیشنهاد صدای لامذهب‌ها (لایک‌ها) بیشتر از مذهب‌های غربی به گوش می‌رسد، چرا که اسلام در هر شکل و طریقتش، عمیقاً سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. همان چیزی که مسیحیت آن را از دست داده و تهی شده است. از آنجایی که محتوای توحیدی اسلام، انقباض و انبساط برای هر سر سه عنصر روح و نفس و جسم را نه تنها ممکن، بلکه حتمی می‌دارد. بنابراین مقاومت‌های عصبی را باید همچنان در حرف و عمل با همتی راسخ و روشی صبورانه به انقضاض کشانید. این همان هزینه مادی و معنوی است که حق را بر باطل غلبه می‌دهد.

اسلام در جهش‌های متوالی خود را بیشتر نشان می‌دهد و از اعتماد به نفس افزون‌تری برخوردار شده است. یعنی از مسئله‌ای شخصی به امری سیاسی، اجتماعی و سرانجام مدیریتی پیش می‌رود. این امر همانگونه که گفته شد برای لامذهب‌ها (لایک‌ها) اصلاً قابل هضم نیست و رو به ترس و تنش می‌رود. شاید مسیحیت در نهان خشنود هم باشد، چون طبق کتب قابل دسترسی خواص، اسلام کمال و انتهای عقیدتی و عقلانی تمام مذاهب است.

بت شکن عصر صفویه و مؤسس ادبیات فارسی دینی که بود



زمانی که زبان تخصصی دانشمندان و زبان رایج علمی، زبان عربی بوده و بسیاری فارسی نوشتن را ناخوشایند می‌دانستند، علامه مجلسی این ذهنیت را شکست.

ششم ذی‌القعدة روز بزرگداشت علامه مجلسی است. عالم صاحب علم و تقوایی که شیخ حرعاملی در وصف او می‌گوید: وی دقت نظر خود را وقف همه دانش‌ها کرد و اندیشه‌های عمیق خود را در راه آنان به کار گرفت. هم‌چنین عبدالعزیز دهلوی از عالمان اهل سنت که در عقاید شیعه قلم زده است، درباره این شخصیت بزرگوار شیعه می‌گوید: اگر دین شیعه را دین محمداقبر مجلسی بگویند رواست.

مختصری از زندگینامه

علامه محمد باقر مجلسی معروف به مجلسی ثانی (دوم) از بزرگان علمای اسلام در سال ۱۰۳۷ هجری در شهر اصفهان به دنیا آمد. خاندان ایشان از پر افتخارترین خاندانهای شیعه در قرون اخیر است. این خانواده نزدیک به صد عالم وارسته دیده می‌شود. به ویژه پدر علامه، مولی محمد تقی مجلسی، معروف به مجلسی اول (۱۰۰۳-۱۰۷۰ هجری) عارف، صاحب کرامات، مقامات معنوی و روحی بلند بود. پدر علامه محمد باقر مجلسی، شاگرد شیخ بهایی و میر داماد است. او در علوم مختلف اسلامی تبحر داشته و در زمان خودش مرجعیت تقلید را به عهده داشته است. علامه مجلسی بیشترین استفاده را از پدرش برده است.

شخصیت علمی علامه مجلسی

محمد باقر مجلسی، لقب پر افتخار علامه را از بزرگانی همچون وحید بهبهانی، علامه بحر العلوم و شیخ اعظم انصاری اخذ کرده است. این بزرگان که هریک دریایی از علوم و معارف اسلامی هستند با دیدن مقام و منزلت علامه مجلسی این لقب را در مورد او به کار بردند. علامه مجلسی در علوم مختلف مانند حدیث، کلام، تاریخ اسلام، تفسیر و حتی در حوزه‌هایی مثل فلسفه دانش بالایی داشت.

شاگردان علامه مجلسی

بیش از هزار نفر از محضر پر فیض علامه مجلسی استفاده نموده‌اند.

از جمله شاگردان علامه عبارتند از:

- ۱- سید نعمت الله جزائری ۲- جعفر بن عبد الله کمره‌ای اصفهانی ۳- زین العابدین بن شیخ حرّ عاملی ۴- سلیمان بن عبد الله ماحوزی بحرانی ۵- شیخ عبد الرزاق گیلانی ۶- عبد الرضا کاشانی ۷- محمد باقر بیانکی ۸- میرزا عبد الله آفتندی اصفهانی مؤلف محترم ریاض العلماء ۹- سید علی خان مدنی مؤلف گرانقدر ریاض السالکین (شرح صحیفه سجادیه علیه السلام) ۱۰- شیخ حرّ عاملی ۱۱- ملا سیماء محمد بن اسماعیل فسایی شیرازی ۱۲- محمد بن حسن، فاضل هندی و...

۱۶- کتب فراوانی به عنوان ترجمه احادیث خاص مانند ترجمه توحید مفضل و...

۱۷- کتبی در موضوع ترجمه ادعیه و زیارات همچون زیارت جامعه کبیره و دعای سمات و...

۱۸- رساله‌های فراوان فقهی و کتابهایی نیز در موضوعات مختلف از قبیل تفسیر، رجال، تراجم و... از علامه به یادگار مانده است.

نکته قابل توجه در آثار علامه مجلسی آن است که ایشان اکثر عناوین کتبش را کتابهای فارسی تشکیل می‌دهد و این نکته توجه علامه را به هدایت جامعه خویش که فارسی زبان بودند به خوبی نشان می‌دهد.

شخصیت اخلاقی علامه مجلسی

از جمله خصائص بارز اخلاقی علامه می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱- زیاد خدواند: شاگرد گرانقدرش «سید نعمت الله جزائری» در مورد استاد خود گفته است: علامه هیچگاه از یاد خدا غافل نبود و تمام اعمالش را با قصد قربت انجام می‌داد.

۲- زیارت: علامه به «زیارت» ائمه هدی علیهم السلام اهمیت فراوان می‌داد و با وجود مشکلات آن زمان و امکانات بسیار ابتدایی برای مسافرت، چندین بار به زیارت ائمه عراق، بقیع و مشهد مقدس نائل شد و هر بار مدتی طولانی در جوار آن بزرگواران سکنی گزید. او چند بار نیز به حج خانه خدا مشرف شد.

۳- توسل: توجه خاص به توسل به معصومین علیهم السلام باعث شد علامه مجلسی پیرامون ادعیه و زیارات مطالب فراوانی در بحار الانوار بیاورد و بجز آن، چند کتاب مستقل نیز در موضوع ادعیه و زیارت تألیف نماید از جمله:

«زاد المعاد» که مرجعی مهم در کتب ادعیه متأخر است و «تحفة الزائر» و ترجمه‌هایی از زیارت جامعه کبیره و دعای

تألیفات علامه مجلسی

علامه مجلسی عمری بسیار پر برکت داشت. در عمر ۷۳ ساله خویش بیش از صد کتاب به زبان فارسی و عربی نوشت که تنها یک عنوان آن بحار الانوار است با ۱۱۰ جلد. حدود ۴۰ کتاب نیز به ایشان نسبت داده شده است. اولین تألیف علامه را کتاب الأوزان و المقادیر یا میزان المقادیر دانسته‌اند که در سال ۱۰۶۳ تألیف شده. آخرین تألیف ایشان هم کتاب حق الیقین است مربوط به سال ۱۱۰۹ هجری، یعنی یک سال قبل از وفات ایشان.

برخی کتب علامه مجلسی عبارتند از: ۱- بحار الانوار، که یک مجموعه بزرگ روایی و تاریخی است و در ضمن آن تفسیر بسیاری از آیات قرآن کریم هم آمده است.

۲- مرآة العقول، شرح کافی ثقة الاسلام کلینی است در ۲۶ جلد.

۳- ملأذ الأخیار، شرح تهذیب شیخ طوسی است در ۱۶ جلد.

۴- الفرائد الطریفه، شرح صحیفه سجادیه امام زین‌العابدین علیه‌السلام است.

۵- شرح اربعین حدیث، که از بهترین کتب در این موضوع است.

۶- حق الیقین، در اعتقادات است و به زبان فارسی نوشته شده. علامه چندین کتاب کلامی دیگر نیز دارد.

۷- زاد المعاد، در اعمال و ادعیه ماهها (فارسی) ۸- تحفة الزائر، در زیارات (فارسی)

۹- عین الحیاة، شامل مواعظ و حکم برگرفته از آیات و روایات معصومین علیهم السلام (فارسی) ۱۰- صراط النجاة ۱۱- حلیة المتقین، در آداب و مستحبات روزانه و در طول زندگی (فارسی) ۱۲- حیاة القلوب در تاریخ پیامبران و ائمه علیهم السلام در سه جلد (فارسی) ۱۳- مشکاة الأنوار، که مختصر حیات القلوب است (فارسی) ۱۴- جلاء العیون در تاریخ و مصائب اهل بیت علیهم السلام (فارسی) ۱۵- توقیعات امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف همراه با ترجمه آنها.

سمات و... ۴- زهد و پارسایی: یک ویژگی بسیار مهم در زندگی این بزرگ مرد، زهد و پارسایی ساده زیستی اوست.

علامه در عهد صفوی می‌زیست و شیخ الاسلام حکومت صفوی بود و در یک کلام، تمام امکانات دولت در اختیار او بود، اما با همه اینها زندگی شخصی علامه در نهایت زهد و سادگی سپری می‌شد.

۵- تواضع: تواضع علامه مجلسی از دیگر خصائص اوست. علامه هیچگاه به مقام اجتماعی و بالا و پایین بودن موقعیت یا سن افراد نگاه نمی‌کرد.

او از سید علی خان مدنی، شارح گرانقدر صحیفه سجادیه مطالب فراوانی در بحار الانوار آورده است و سید علی خان ۱۵ سال کوچکتر از علامه بوده و از حیث مقام و منزلت اجتماعی هم به او نمی‌رسید. خلاصه اینکه جمع شدن همه این خصائص روحی و کمالات معنوی با علم و دانش گسترده علامه، از او شخصیتی ممتاز ساخته بود که در تاریخ به دشواری مثل و مانندی برای او پیدا می‌شود.

اوضاع سیاسی زمان علامه مجلسی

علمای بزرگوار شیعه در طول تاریخ با وجود فشارها و محرومیت‌ها و اختناقه‌های فراوان زحمات ارزنده‌ای کشیده و آثار و گرانبه‌ها به یادگار نهاده‌اند. آنان با خون دل خوردن‌ها و زحمات طاقت فرسا نهال تشیع را آبیاری نمودند و این میراث عظیم پیامبر صلی الله علیه و آله را به ما رساندند.

در این بین هر گاه اوضاع نسبتاً مساعدی فراهم می‌شد و فشارها علیه شیعیان کم می‌شد شاهد شکوفایی بی‌ظنر فقها و علما و فیلسوفان شیعه هستیم. از جمله این موقعیتها عصر شیخ مفید و شیخ طوسی را در حکومت آل بویه می‌توان برشمرد. همچنین دوره صفویه و زمان علامه مجلسی شاهدی صادق بر این گفتار است.

علامه مجلسی با عنایت به انتساب شاهان صفویه به تشیع و اینکه آنان خود را منسوب به ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌دانستند بیشترین استفاده را در جنبه‌های مختلف نمود. تألیف بزرگترین دائرة المعارف حدیث شیعه در غیر چنین زمانی و با عدم امکانات اقتصادی بسیار دشوار می‌نمود.

منزلت اجتماعی علامه مجلسی

علامه مجلسی در میان مردم از نفوذ بی‌سابقه‌ای برخوردار بود. او با علم سرشار و نفوذ معنوی و بیان زیبای خود مردم را از میخانه و قهوه‌خانه‌ها به مساجد کشاند و در عهد او مساجد از رونق خاصی برخوردار بودند. خصوصاً در ماه مبارک رمضان و شبهای قدر جمعیت بی‌سابقه‌ای به مساجد روی می‌آوردند. احیای شبهای قدر به صورت دسته جمعی در مساجد و... از ابتکارات علامه مجلسی است.

علامه در سلاطین صفوی هم نفوذ بالایی



داشت. او که سیاستمداری مقتدر بود، با تدبیر خویش در زمان سلاطین بی کفایت صفوی کشور را از حمله و تجاوز دشمنان حفظ نمود. دقیقاً پس از وفات علامه مجلسی بود که کشور دچار هرج و مرج شد و افغان‌ها به ایران حمله کردند و حکومت صفویه را سرنگون نمودند. او با استفاده از اقتدار اجتماعی و سیاسی خویش بسیاری از نسخه‌های کیمیا کتب قدما را استنساخ کرد و میراث عظیمی از تشیع را از نابودی نجات داد.

علامه مجلسی، شیخ الاسلام اصفهان

علامه مجلسی در سال ۱۰۹۸ از سوی شاه سلیمان صفوی به سمت شیخ الاسلامی اصفهان منسوب شد. شیخ الاسلام بالاترین و مهمترین منصب دینی و اجرایی در آن عصر بود. او قاضی و حاکم در مشاجرات و دعاوی بود. تمام امور دینی زیر نظر مستقیم او انجام می‌شد و تمام وجوهات به محضر او فرستاده می‌شد.

شیخ الاسلام سرپرستی درماندگان و ایتم و... را نیز برعهده داشت. علامه این منصب را با اصرار و التماس شاه پذیرفت و در همان مجلس، شاه چند بار کلمه التماس را بر زبان آورد تا علامه، راضی به پذیرفتن این منصب شود.

مجلسی به خاطر دین، وارد حکومت صفویه شد

علامه مجلسی از فرصتی که حکومت صفوی ایجاد کرد، برای تعالیم شیعی و مراقبت از جامعه دینی برای بحث شیعه استفاده کرد. خیلی‌ها شاید به این مسئله با دید منفی نگاه کرده‌اند که مجلسی به حکومت نزدیک بوده است. در حالی که مجلسی هیچ نزدیکی با حکومت نداشته است مگر برای حفظ تعالیم شیعه.

منصب شیخ الاسلامی مقامی بوده که رسم بوده در زمان صفویه به بزرگترین قبیله و یا بزرگترین شخصیت علمی می‌دادند و کسانی مانند شیخ بهایی و محقق کرکی این مقام را داشتند و این منصب برای این بوده که شاهان صفویه پذیرفته بودند که باید دخالت در امر دین توسط فقها انجام پذیرد و کسی از حکومت حق تعرض به آنها را نداشته و امر قضا و تدوین امور دینی را به عهده داشتند. مجلسی نیز در زمان خود پس از محقق خوانساری (آقا حسین خوانساری) از سال ۱۰۹۸ تا ۱۱۱۰ متولی این امر شده است.

پنج سال آخر شیخ الاسلامی مجلسی با دوران شاه سلطان حسین صفوی همراه بوده است. در زمان تاج گذاری شاه سلطان حسین، اعمالی که در شأن شیعه نبوده رواج زیادی پیدا کرده بود از جمله

مشروب خواری، کوتر بازی و خروس جنگی بازی که در اصفهان رواج یافته بود، خارجی‌هایی که به ایران می‌آمدند از این مسائل گزارشی می‌نوشتند و در سفرنامه‌هایشان ثبت می‌کردند.

مهمترین خواسته علامه مجلسی در تاج گذاری شاه سلطان حسین صفوی، برچیدن این بساط از سطح شهر بوده است. علامه مجلسی گفت: شهر دینی تعریف دارد؛ قاعده دارد و باید در شهری چون اصفهان که پایتخت یک کشور شیعی است، این اعمال برچیده شود. شاه نیز قول داد و عمل کرد و در ۵ سالی که مجلسی همدوره شاه سلطان حسین بوده، این اعمال از سطح شهر برچیده شد. اما دوباره با تحریک اطرافیان شاه این سد شکسته شد که البته دیگر در زمان مجلسی نبوده است. بنابراین مجلسی از مسائلی که در زمان او جاری بوده، دور و بی تفاوت نبوده است.

مورد دیگر این است که در مقطعی عده‌ای از فرصت استفاده کرده و در اصفهان به بهانه اینکه هندی‌ها در آنجا بودند، بت خانه ساخته بودند. علامه مجلسی وجود بت در شهر اسلامی را بی معنی دانسته و گفته بود پیامبر ما بت را شکست و بت خانه را از بین برد، ما نیز به هیچ وجه نباید اجازه بدهیم این اتفاق بیفتد. ایشان خودشان رسماً اقدام کرده و بت خانه‌ای را که در اصفهان ساخته بودند، به کمک مردم از بین برد.

سطوح مختلف آثار علامه مجلسی

علامه مجلسی در دو سطح، آثار علمی دارد. در یک سطح برای متخصصان و دانشمندان کتاب نوشته که مهم ترین آن،

بحارالانوار است. سطح دیگر آثار علامه مجلسی سطحی است که ایشان برای عموم مردم نوشته‌اند. مردمی که باید با تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام آشنا شوند، لازم است که از زبان عالم دینی این‌ها را بشنوند. این مسئله خیلی برای ما آموزنده است. ایشان مجموعه‌ای از آثار عمومی را به فارسی برای شیعیان تدوین کرده است.

زمانی که زبان تخصصی دانشمندان و زبان رایج علمی، زبان عربی بوده و خیلی‌ها فارسی نوشتن را ناخوشایند می‌دانستند، مجلسی این ذهنیت را شکست. علامه مجلسی برای مردم کتاب‌هایی با زبان فارسی نوشته است. علامه مجلسی درباره تاریخ زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله، تاریخ زندگی ائمه علیهم‌السلام، کتاب اخلاق «حلیة المتقین» که مردم همیشه در دست داشتند و از آن استفاده می‌کردند را به زبان فارسی نوشته است. علامه مجلسی، موسس ادبیات فارسی دینی بود

ادوارد براون در کتاب تاریخ ادبیات فارسی، این نقطه عطف را شرح می‌دهد که در دوره صفویه چه اتفاقی افتاد و بعد از آن، مجلسی چگونه زمینه ادبیات فارسی دینی را ایجاد کرد حتی در همین کتاب معروف تاریخ ادبیات فارسی، که از او ترجمه شده مواردی را از کتاب مجلسی نقل می‌کند.

این کار مجلسی، بسیار بزرگ و تأثیر گذار بوده است. اینکه علامه مجلسی در نزد عموم مردم چهره شناخته شده‌ای است، به این دلیل است که او برای عموم مردم این کار بزرگ را انجام داد و آثار مهم و تأثیر گذاری برای مردم به زبان فارسی نوشت.

عزاداری چگونه تأسیس شد/ اشاره پیامبر(ص) به گریه بر حمزه سیدالشهدا

نویسنده: زهیر توکلی

یادداشت پیش رو به مناسبت سالروز جنگ احد و شهادت حمزه سیدالشهدا(س) از نظر می‌گذرد؛

پانزدهم شوال، سالروز جنگ احد است. از نکته‌های جالب در این جنگ، تأسیس مراسم عزاداری بر شهدای اهل بیت(ع) با راهنمایی و دلالت حضرت رسول گرامی(ص) است. داستان از این قرار است که حضرت حمزه(ع) در این جنگ شهید می‌شوند. زنان مدینه که بر شهدایشان مویه می‌کردند، خبر می‌شوند که قلب نازنین حضرت رسول(ص) از بابت شهادت عمویشان فوق العاده متالم و منقلب است و حضرتشان وقتی صدای نوحه‌ها را از خانه‌ها شنیده‌اند فرموده‌اند: «لکن حمزه لا بواکی له؛ ولی بر حمزه(س) هیچ کس نیست که بگرید» و چون حضرت داخل مدینه شد و از خانه‌های بنی اشهل و بنی ظفر، صدای نوحه کنندگان را شنید، پس دیده‌اش پر آب شد و بر روی مبارکش ریخت و فرمود: «امروز کسی نیست که بر حمزه گریه کند.»

چون سعد ابن معاذ و اسید ابن حضیر این را شنیدند، گفتند: هیچ زن از انصار بر کشته خود



که در هر مصیبتی که روی بکنند، اول لختی بر حمزه بگریند آن گاه بر مصیبت خود». معلوم می‌شود پیش از دستور اهل بیت معظم و شریف پیامبر(ص) به شیعیان مبنی بر برپاداری مجالس عززا و بکاء بر حضرت ارباب آقا اباعبدالله الحسین(ع) در همان دوران حیات ظاهری و تاریخی حضرت ختمی مرتبت(ص) با اشاره ایشان و شور و شوق عاشقانه بزرگمردانی از انصار مانند جناب سعد ابن معاذ، رسم نوحه و گریه بر شهیدی از شهیدان اهل بیت(ص) یعنی جناب حمزه سیدالشهدا(ع) در میان مردم مدینه جریان یافته بود.

مسأله، مسأله «مصیبت» و جایگاه بنیادین

آن در دین است. مصیبت، تحفه خداوند برای اولیاست. حضرت حمزه سیدالشهدا(ع) به کمین کشته شد. کسی در رویاروی تاب مقاومت برابر ایشان را نداشت. آن غلام حبشی، از یک لحظه استفاده کرد. پای آن حضرت در گودالی رفت و همین مکث، فرصت به «وحشی» داد که زوبینش را پرتاب کند. پس از آن، جسارت هند جگرخوار به پیکر مطهر آن حضرت را همه می‌دانیم. وقتی رسول الله(ص) خبر عمویشان را گرفتند، آن صحابی رفت و نیامد چرا که نمی‌دانست خبر را چگونه بگوید.

حضرت رسول(ص) برادر و پسر عمومی عزیزش مولا علی(ع) را فرستادند و آن حضرت نیز بازنگشت. وقتی پیامبر خدا خود قدم رنجه فرمودند و به آن سو رفتند، حضرت مولا را دیدند که بالای سر جنازه ایستاده‌اند. از آن قامت بالا بلند که بر قد و بالای سر و طعنه می‌زد، چه مانده بود؟ مثله‌اش کرده بودند. جگرش را شکافته بودند. دست و پایش را بریده بودند. عبایی آوردند و بر جنازه انداختند. عبا به قد و بالای حمزه نمی‌رسید. پیامبر خدا(ص) دستور دادند که مشتکی سبزه و علف برچینند و روی پای مبارکش بریزند که از عبا بیرون مانده بود.



میزگرد

خداداد خادم

مناظره؛

یثربی: سهروردی افسانه گفته است / فلسفی: سهروردی یک خداد بزرگ است



دکتر یحیی یثربی استاد بازنشسته دانشکده علامه طباطبائی معتقد است که سهروردی چیزی فراتر از گذشتگان خود و به ویژه افلاطون ندارد و چیزهای دیگری را هم که به او نسبت می دهند قبیل از او امام محمد غزالی و ابوالبرکات گفته اند. اما گروه دیگری هم معتقدند که سهروردی کسی است که فلسفه اسلامی را باریشه یابی در فرهنگ ایرانی آن بازخوانی کرده و در واقع ما را با یک نوع فلسفه که اساسش قران و عقل است آشنا می کند.

مناظره ای با حضور دکتر یحیی یثربی و دکتر حسین فلسفی، استاد فلسفه دانشگاه آزاد در مورد آرای سهروردی در خبرگزاری مهر برگزار شده است که متن این نشست پیش روی شماست:

پیشگام تحولات بشری فلاسفه بودند. بدون تردید اگر دکارت و هیوم و فرانسیس بیکن نبود، نیوتن هم نبود. در واقع فلسفه به خط درستی افتاد و راه را باز کرد. دموکراسی و تفکیک قوا را آورد. در زندگی انسانها دخالت کرد. در سیاست، در علوم دخالت کرد. در صورتیکه وقتی که انتزاعی بود کاری از دستش بر نمی آمد. به قول کانت یک ملکه معزولی بود که همه چیز را از دست داده است.

بنابراین فلسفه دانش است و دانش تهید ندارد. ما می گوئیم اگر محقق ملتزم وارد تحقیق شود، متکلم است. اما اگر آزاد، وارد تحقیق شود فیلسوف است. علم چنانچه من این انگشت را بالا می برم که چند تاست؟ این دیگر مسیحی یا مسلمان ندارد و هر کسی می تواند آن را تشخیص دهد که چند تاست. هر کس چشمش درست بیند می داند که دوتاست.

عصر حاضر و دنیای امروز با دنیای ملامتدرا و این سینا بسیار تفاوت دارد. همانطور که گفتیم الان در دبیرستان کل معلومات ابن سینا و ارسطو را در دبیرستان مطرح کنید نود درصدشان را می فهمند که درست نیست. یکی از مورخان تاریخ فلسفه قدیم می گوید که اگر اینها را زنده کنند و در سر کلاس اول دبیرستان بگذارند سوال دبیر را در شیمی و فیزیک نمی توانند جواب

سفیدها را ندیده باشید نمی توانید بگویید که بین گوسفند و رنگ سفید چه نسبتی از نسبت اربعه است. اما بالاخره یواش یواش این را انتزاعی کردند و به ویژه بعد از اینکه فلسفه در جهان اسلام با عرفان خلط شد کلا حالت انتزاعی پیدا کرد و با حالت انتزاعی پیدا کردن کارآیی خود را از دست داد و در واقع دو چیز را از دست داد: یکی هم تحول و تکاملش را از دست داد. چرا که انتزاعیات تکامل ندارند و ثابت می مانند اما آنهاپی که که منطف به واقعیت باشد با تحول فهم انسان از واقعیات فلسفه هم تحول پیدا می کند. در صورتیکه ما می گوئیم که فلسفه ثابت است و هیچ وقت تغییر پیدا نمی کند.

به قول قرآن کریم «فوق کل ذی علم علیم» معرفت بشری باید همیشه در تکامل باشد. همیشه باید به دنبال آن بالاتر باشیم. از سه یا چهار قرن پیش با بیداری و روشن اندیشی ای که به وسیله ما مسلمانان با ترجمه آثار ابن سینا و این رشد در غرب پیدا شد، آنها از خواب غفلت بیدار شدند. اینها به فلسفه توجه جدی تری کردند و آن را از حالت انتزاعی بیرون آوردند و فلسفه راهگشا شد.

راهگشایی آن یک ادعا نیست، شما تمام تاریخ علم ها را بخوانید، تمام تاریخ تمدنها را بخوانید، می بینید که همیشه

جهان را بشناسد و موجودات جهان یعنی آب، خاک، انسان، گاو، گوسفند و ... یکی از اینها هم خداست. فلسفه در زمانی به معنی همه علوم بود. حتی در زمان ابن سینا فلسفه به این معنی بود که یک فیلسوف، ریاضی، طبیعیات و ... می دانست. در واقع محدود بودند و طبیعیات آن روز را یک بچه مستعد امروزی می تواند در ۴ ماه یاد بگیرد. ستاره شناسی آن روز ۹ تا فلک، چهار تا عنصر و یک کره در مرکز داشت و ... والسلام.

بنابراین فلسفه یعنی همه اینها و خودش هم بیشتر تصور می شد که بحثی انتزاعی است. یعنی می شود فقط ذهنی آن را بحث کرد و غافل از اینکه فلسفه جزء علوم حقیقی و شامل همه علوم از جمله فیزیک، شیمی و ستاره شناسی است. اما اینها را چگونه بدون تجربه می توان بحث کرد؟ فلسفه نمی تواند انتزاعی باشد و الان هم آقایان می گویند که انتزاعی است. کانت می گوید که مابعد الطبیعه تماماً انتزاعی است و لذا اعتبار علمی ندارد. این اشتباهی است که در کل تاریخ ما رخ داده است. البته کار ارسطو تماماً با توجه به تجربه است و طبقه بندی او از جهان با توجه به واقعیت های جهان است.

نسب اربعه با تجربه تنظیم می شود. شما اگر تمام گوسفندان را ندیده باشید و تمام

شهاب الدین سهروردی در سال ۵۴۹ هجری قمری/۱۱۵۵ میلادی در دهکده سهرورد از توابع شهرستان خدابنده واقع در استان زنجان متولد شد. وی تحصیلات مقدماتی را که شامل حکمت، منطق و اصول فقه بود در نزد مجد الدین جیلی استاد فخر رازی در مراغه آموخت و در علوم حکمی و فلسفی سرآمد شد و به قوت ذکا، وحدت ذهن و نیک اندیشی بر بسیاری از علوم اطلاع یافت. سهروردی بعد از آن به اصفهان، که در آن زمان مهم ترین مرکز علمی و فکری در سرتاسر ایران بود، رفت و تحصیلات صوری خود را در محضر ظهیر الدین قاری به نهایت رسانید.

در گزارشها معروف است که یکی از هم درسان وی، فخر الدین رازی که از بزرگ ترین مخالفان فلسفه بود، چون چندی بعد از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی، نسخه ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد همدرس قدیمش در مراغه اشک ریخت.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر در داخل ایران پرداخت و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد. در واقع، در همین دوره بود که سهروردی شیفته راه تصوف گشت و دوره های درازی را به اعتکاف و عبادت و تفکر گذراند. او همچنین سفرهایش را گسترش داد و به آناتولی و شامات رسید و چنان که از گزارشها برمی آید، مناظر شام در سوریه کنونی او را بسیار مجذوب خود نمود. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آنجا با ملک ظاهر، پسر صلاح الدین ایوبی (سردار معروف مسلمانان در جنگ های صلیبی) دیدار کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب این حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود. سهروردی نیز که عشق شدیدی نسبت به مناظر آن دیار داشت، شادمانه پیشنهاد ملک ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. در همین شهر حلب بود که وی کار بزرگ خویش، یعنی، حکمت الاشراق را به پایان برد.

اما سخن گفتن های بی پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر همگان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می شد که با هر کس بحث کند، بر وی پیروز شود و نیز استادی وی در فلسفه و تصوف، از عواملی بود که دشمنان فراوانی مخصوصاً از میان علمای قشری برای سهروردی فراهم آورد. درباره سهروردی نظرات متفاوتی وجود دارد؛ برخی ها حتی او را حماسه ای در فرهنگ ایران می دانند و برخی ها معتقدند که کار خاصی نکرده است.

|| سهروردی در فلسفه اسلامی دارای چه جایگاهی است؟

یثربی: برای اینکه این بحث را بکنیم نخست باید ببینیم که فلسفه چیست. از قدیم گفته اند که فلسفه از علوم حقیقی است، علوم حقیقی یعنی اینکه بر روی واقعیت کار می کند و در تعریفشان همیشه این بوده که فلسفه می خواهد موجودات



اندیشه یعنی اینکه کثرات را به وحدت تبدیل کنیم و بعد می گوید که ما یک کره زمین داریم و در آن کره زمین اندیشه غربی حاکم است. منظور از اندیشه غربی فلسفه غرب است. این سخن هادیگر بی گمان درست است و کسی نمی تواند آن را انکار کند و وقتی می گوئیم غرب منظور اروپاست. اروپا هم اگر آلمان را از آن بیرون بکشید، دیگر چیزی از آن باقی نمی ماند. بیند الان فلسفه ای که وجود دارد، با همه تنوع اسمی اش، همه فلسفه ارسطویی است. نه اینکه همه مسائل ارسطویی اند، بلکه چارچوب ارسطویی است. وقتی مکتبی می خواهد به جای مکتبی بنشیند، باید پارادایم عوض شود. منتها از ورود فلسفه مشاء به ایران فقط نام ها عوض شده اند.

اگر سهروردی را کنار بگذاریم ما در فلسفه همچنان ارسطویی هستیم. آن چیزی که آقای دکتر به عنوان عقل گزایی فرمودند، آن هم ارسطویی است. در واقع ما را گرفتار خودش کرده و نه تنها به ما کمکی نکرد، بلکه هر روزمان بدتر از دیروز می شود. شما ببینید بعد از ارسطو چند مکتب در غرب ظهور می کنند. الان وقتی می خواهیم یک فیلسوف را بخوانیم می مانیم که چه کار کنیم. به همین خاطر می رویم به سراغ بزرگترین آنها.

اما در جهان اسلام و شرق به جز این چهار نفر؛ ابن سینا، فارابی، سهروردی و ملاصدرا چه کسی را داریم؟ به نظرم باید فلسفه اسلامی داشته باشیم که امروز نداریم. دلیلش هم این است که فلسفه فقط تئوریک نیست. در صورتیکه فلسفه ارسطویی تماماً تئوریک است و فلسفه ای که تئوریک محض و انتزاعی است، فلسفه ارسطویی است و فلسفه ای که از اسلام و از قرآن می شود بیرون کشید، یک فلسفه پراتیک یا عمل گراست.

الان ما وقتی که می خواهیم فلسفه را ارزیابی کنیم آن را با چه چیزی ارزیابی می کنیم؟ با فلسفه ارسطویی. می گوید این فلسفه نیست چون ارسطویی نیست. دقت کنید شما که در عرفان کار کردید تمام کتاب های عرفانی تان هم ارسطویی است. شما گفته اید که وجود اینچوری است و بعد فلان و... این اثر ارسطو است که در عرفان ما رخنه کرده و در فهم دین ما رخنه کرده است. اصلاً چه لزومی دارد من و شمای مسلمان امروز بحث معناداری

ملکی و فلسفه آلمان و... داریم. دلیل آن هم تاریخ فلسفه است. نخستین فیلسوفی که طالب باشد را در نظر بگیرید. آیا اگر در آن منطقه نبود نخستین را آب قرار می داد؟

ما فلسفه داریم و فلسفه منطقه ای هم داریم. بلاخره من نوعی در منطقه ای دارم زیست می کنم که می خواهم این منطقه را درست بشناسم و آن محیط زیست را می خواهم بشناسم. بنابراین اولین چیزی که به ذهنم می آید در همان پیرامون خودم است. من معتقدم که فلسفه اسلامی داریم و فلسفه اسلامی باید داشته باشیم. اما امروز چیزی به اسم فلسفه اسلامی نداریم و این یک واقعیت تاریخی است.

چهار، پنج فیلسوف داریم، از باب تجلیل نمی گویم، بلکه از باب تحلیل می گویم، کندی را نمی توان فیلسوف دانست، بلکه یک یادداشت نویس بوده است. به جز این یک نفر بقیه این چهار یا پنج نفر که ما داریم همه ایرانی اند و باید بگوییم که فیلسوفان ایرانی. منظور از ایران هم فقط قلمرو و مرز ایران نیست، بلکه هرکسی با هر فرهنگی که بزرگ شده اما ذهن ایرانی دارد، ایرانی است. آن کسی که در امریکا متولد شده اما فرهنگ ایرانی دارد ایرانی است. منظورمان قلمرو جمهوری اسلامی امروز نیست بلکه ایران به آن عظمتی که فرهنگ ایرانی داشته است، همه آنها ایرانی اند.

اما چرا از میان این همه، اینها فیلسوف شده اند؟ به خاطر اینکه این فیلسوفان پیش زمینه فلسفی دارند. ببینید اگر ما فرهنگ ایرانی را از دنیا حذف کنیم، فلسفه یونان هم آسیب می بیند. ما ردپای ایران را در پیش سقراطیان و در ارسطو عیان می بینیم. اگر بخواهیم پدیدارشناسی اینها را بررسی کنیم می بینیم که اثر فکر فلسفی ایرانی در غرب عیان است و کسی نمی تواند آن را انکار کند. اما چند تا اتفاق افتاد که ما را عقب انداخت. به قول دکارت می گوید بگو فیلسوفت کیست تا بگویم که شما که هستید.

شما فرمودید که ما در لیبر، پنجم هستیم. اما آیا ما در علوم انسانی رشد کرده ایم؟ اگر ملتی تمدن بخواهد، باید فلسفه اش پیشرو باشد. من هیچ وقت این حرف هایدگر را از یاد نمی برم. وی در آن مقاله اندیشه چیست؟ می گوید: وقتی می گویم

را ما به غرب آموختیم. شما تاریخ فلسفه برتراند راسل را ببینید، جلد دوم می گوید که ابن سینا در غرب و مسیحیت، نقطه آغاز بود و برای شرق اسلامی نقطه پایان و تمام روشن اندیشان ما به نوعی تحت تأثیر ابن رشد بودند. آنها چراغ عقلانیت را از ما آموختند و گرفتند و ما چراغ عقلانیت را از دهان امثال غزالی ها و ابن عربی ها فوت کردیم و خاموش کردیم.

غزالی آمد روش عقلی و فلسفی را کوبید و عرفان را عین دین اسلام دانست و تقدیس کرد. در «المنقذ» می گوید که تصوف عین اسلام و اسلام عین تصوف است. تمام عقل جهان را پیدا کنید یک فرقی نمی تواند بین اسلام و تصوف بگذارد. پس ما فلسفه را کوبیدیم و آنها چراغ را از ما گرفتند و به پیش رفتند و ما ماندیم. در این کوبیدن، غزالی پیشگام بود. البته در قبل از او هم شروع شده بود. اما چون در آن زمان ایشان بیشتر از بقیه قدرت سیاسی و مذهبی پیدا کرده بود، متأسفانه این کوبیدن به نام او تمام شد. این کوبیدن بعد از آنها به وسیله یک نفر تلاش شد که جبران شود و آن ابن رشد بود که زورش به حریف نرسید. اما یک عده ای خط کوبیدن را در پیش گرفتند که سهروردی هم یکی از اینها بود.

سهروردی، فلسفه مشایی، یعنی عقل گرایی را می کوبید و انسان را به حکمت اشراقی که همان تصوف و عرفان است حواله می دهد. طرد نمی کند، به قول یکی از متکلمین خیلی دقیق، جرجانی، فلسفه و کلام این فرق را دارند که فلسفه متعهد به دین نیست و در لباس و چارچوب دین است، اما کلام در چارچوب دین است. عرفان و حکمت اشراق هم اینجوری است. تصوف و حکمت اشراق هم اینجوری است و تهمدی به دین ندارد و همان مکتب عرفان است و اما تصوف آن عرفانی است که رنگ دینی دارد.

|| آقای فلسفی شما بفرمایید که جایگاه سهروردی را چگونه ارزیابی می کنید؟

فلسفی: جایگاه سهروردی در فلسفه اسلامی نیازمند این است که خیلی از مباحث مطرح شوند. اول اینکه فلسفه اسلامی داریم یا نه؟ من معتقدم که بله فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی، فلسفه

دهند. به ویژه اگر سوال شود که آقای ارسطو و ابن سینا چند تا عنصر داریم؟ می گوید چهار تا؛ آب، آتش، خاک و باد. اصلاً خبر ندارند چیزی به نام منظومه شمسی وجود دارد. فکر می کردند که تمام جهان همین کره زمین است و ... بنابراین فلسفه امروز ما باید تحول پیدا کند و اگر بخواهیم تحول پیدا کند ما از یک آفت باید دست برداریم و آن آفت تجلیل و بزرگداشت است. دنیای جدید یک قران خرج بزرگداشت انبشتین و نبوتن نمی کند. چرا که کار بیهوده ای است و اصلاً بزرگداشت یعنی چه؟!

بزرگ آن است که الان حتی زاهدترین متعهد ما بچه اش فیزیک نیوتن می خواند نه چیز دیگر. بزرگی، خودش را نشان می دهد. پول ملت را خرج کردن و بزرگداشت گرفتن اینها حرام است و کار درستی نیست. بنابراین سالروز سهروردی اگر بزرگداشتی باشد که هست، منحصر خواهد بود به یک عده از افرادی که همیشه هم در صحنه هستند که بیایند و بگویند آقا سهروردی خیلی بزرگ بود و... یک میلیون سال هم اگر این را تکرار کنید یک ذره سهروردی را نخواهید شناخت. پس ما باید سال به سال که روز سهروردی تعیین کرده ایم، سهروردی را تعریف کنیم نه تجلیل. زیر ذره بین ببریم و آن را تحلیل کنیم و نه تجلیل. اما متأسفانه کار ما همه اش تجلیل است و من بیست سال است که این را همواره می گویم. اما انگار به دیوار می گویم: چرا؟ چون علوم انسانی ما تحول نیافته است. در دنیای امروز هر تحقیقی را تحویل می گیرند و وارد چرخه عمل می کنند. اما اینجا هر کسی برای خودش در گوشه ای حرف می زند.

دیروز در روزنامه خراسان آمار داده بودند که ما در لیبر جز پنج کشور برتر دنیا هستیم. اما در کشور ما یک درصد از آن لیبری که استفاده می کنیم تولید نمی شود. بلکه همه اش وارد می شود. یعنی وقتی که ما علوم انسانی مان تحول پیدا نکرده و تفکرمان مال حداقل دو قرن پیش است، نمی توانیم از بودجه و امکانات و گذشتگانمان درست استفاده کنیم و فقط از آنها تجلیل می کنیم.

اما جایگاه سهروردی در تاریخ فلسفه ما منفی است، فلسفه یعنی عقل، عقلانیت



را مطرح کنیم؟

آیا اصلاً امروز بحث معنا داری در جهان اسلام معنا دارد؟ بحث معنا داری مال غرب است که از معنا، تهی شده و به دنبال معناست. اما برای من و شما که در دامان اسلام هستیم و برای ما هر روزه و هر لحظه است اینها معنا ندارند. ما از اول تا امروز اگر رخدادهای بزرگی به نام سهروردی را کنار بگذاریم، اولاً این فلسفه فلسفه اسلامی نیست، بلکه فلسفه ارسطویی است. دوم اینکه این فلسفه، یک فلسفه ایستا است که تمدن ما را زیر سوال برده است.

ببیند پس از ارسطو در غرب چه اتفاقی افتاد. در دوره مدرن صدها فیلسوف و مکتب پشت سرهم آمده است، اما ما همچنان کجا هستیم. این سینا آمد بر مافیزیک ارسطو چیزی اضافه کرد و بعد یکی دیگر آمد و ... این اضافه کردن ها که به درد نمی خورند. اگر آن چارچوب ما ارسطویی باشد، تا ابد هم اگر بمانیم باز ارسطویی هستیم. من سهروردی را رخدادهای بزرگ در اندیشه ایرانی اسلامی می دانم که حقیقتاً یک رخدادهای بزرگ است. اتفاقی بزرگ که در این اندیشه رخ داده منتها به خاطر آن تسلط و چیرگی اندیشه ارسطو که تا مغز استخوان ما هم نفوذ پیدا کرده توانست و در اوایل کار ماند و من معتقد نیستم که سهروردی را فقها کشتند، بلکه سهروردی را افکار عمومی کشتند که نمی پذیرند که اندیشه ای جدای از اندیشه ارسطویی هم وجود دارد. امروز تفسیر قرآن را هم با اندیشه ارسطویی انجام می دهیم. اندیشه ای که با خودش ناسازگار است نه اندیشه ای که پشتوانه منطقی داشته باشد. من حاضرم بحث کنیم که آیا فلسفه اسلامی می توانیم داشته باشیم؟ الان نداریم ولی می توانیم داشته باشیم.

فلسفه اسلامی اصولاً و بالذات یک فلسفه پراتیک است و بعد یک فلسفه تئوریک است. چرا فهم و تفسیر ما از دین این گونه شده است؟ به خاطر چیرگی اندیشه ارسطویی است که حقیقتاً ما در عرفان و تفسیر و ... حتی ادبیات هم ارسطویی هستیم. چون ارسطو گفت جوهر و عرض باید مبتدا و خبر شوند آمدیم و اینگونه شدیم. آیا واقعا ما اینگونه فکر می کردیم؟

پیش از ارسطو ما ایرانی ها چگونه فکر می کردیم؟ این یک اتفاق در زندگی ماست و اما چرا ما هر روز همانیم که بودیم، اما در غرب مدام می بینیم که فیلسوفان جدید رشد می کنند؟ چرا ما تجلیل می کنیم؟ باز به قول هایدگر که می گوید اگر اندیشه ای مال خودتان نباشد لاجرم وراج می شوید. اصلاً وراجی مال زندگی ای است که مال خودم نیست. از این که حرف دیگران را نقل می کنم و ناقل می شوم لذت می برم. گاهی انسان از اینکه خودش هست لذت می برد و گاهی من چون خودم نیستم و از اینکه دیگران را نقل می کنم لذت می برم. به همین دلیل است که ما تجلیل

می کنیم، چرا که در تجلیل لذت می بریم.

دومین عامل این است که ما وقتی که خودمان نیستیم سرک می کشیم. ببیند ما یک تحقیق کردیم به نام ارسطو در اسفار، ۸۶ مورد صدرا ارسطو را به اسم نام می برد. وقتی تطبیق کردیم دیدیم از این همه فقط سه یا چهار مورد آن منبع درست دارد و بقیه غلط است. پس این همه قال قال برای چیست؟

ببینید وقتی که اندیشه ای مال خودمان نباشد سرک می کشیم چون خودمان نیستیم به سراغ دیگران می رویم. این است که ما در عرصه فلسفه حقیقتاً عقب هستیم. ما ممکن است در فیزیک و ... اول باشیم اما تا زمانی که فلسفه از آن خودمان نباشد، آن فیزیک به کار ما نمی آید و آن فیزیک هم مهندسی معکوس است. الان مگر ما در مهندسی معکوس حرف اول را نمی زنیم؟ اما واقعا چرا ما علمی که نهادهای ما از آن خودمان باشد نداریم؟

به دلیل این است که ما فیلسوف نداریم و دلیل اینکه ما فیلسوف نداریم چیست؟ این

ایم. به نظر من سهروردی یک رخدادهای بزرگ در اندیشه فلسفی بود که خوش درخشید، اما دولت مستبد نگذاشت.

|| اگر مایل باشید به بحث در مورد فلسفه سهروردی و اینکه چرا سهروردی با فلسفه مشاء مخالف است و موضع گیری او چیست بپردازیم؟

پیشری: من بسیاری از حرفهای آقای دکتر فلسفی را تأیید می کنم و تأکید می کنم که تحول در علوم انسانی و حتی ورود در علوم تجربی را باید با تحول در فلسفه مان و روش و معرفت شناسی مان آغاز کنیم که خودش فرصت زیادی را می طلبد.

خود اسلام در قرآن بر عقل تأکید دارد و عقلون در قرآن خیلی زیاد به کار می رود. در صورتیکه در قرآن خبری از شهودالله نیست. اما همه آن دعوت به تعقل و تفکر و نظر است و نظر به واقعیات است؛ افلا بنظرون الی الابل یا افلا یتفکرون. به نظر من نه فلسفه آلمان، بلکه فیلسوف آلمانی داریم که حتماً متاثر از شرایط

پیشرفته تر می رسیم. منتها ما هنوز روشمان روش ارسطویی است که روش ارسطو هم ناب نمانده بلکه با افلاطونیات ترکیب شده است. یعنی ما الان یک حقیقت کلی تصور می کنیم؛ مثلاً می گوئیم انسان چیست؟ حیوان ناطق، فکر می کنیم آن حقیقت مجرد انسانیت را فهمیده ایم. در صورتیکه هیچ چیزی نفهمیده ایم. فقط یک لفاظی بوده است و به تعبیری دیگر، فهمی عامیانه است. جاننداری است که حرف می زند این جمله چه معرفتی درباره انسان به آدم می دهد؟ اینها همه ارسطویی است.

ارسطو بزرگ بود اما در زمان خودش، اگر نبوتن هم در زمان او همین اندازه کار می کرد، باید همیشه در تاریخ می ماند. بنابراین این سینای ما نیز بزرگ است، ارسطو هم بزرگ است، سهروردی هم بزرگ است، اما همه اینها به تاریخ ما تعلق دارند. امروز ما باید از تجلیل از اینها بگذریم و به تحلیل شان برسیم. ببینیم برای امروز ما چه دارند. عین جریان پزشکی، ببیند قانون ابن سینا کار کوچکی



نیست. اما امروز انسانی اگر قلبش ناراحت است، چقدر با قانون ابن سینا مداوا می شود؟

ما باید از قرآن راهنمایی بگیریم. همان طور که قرآن بارها می فرماید که از گذشتگان درس بگیرید. ما نباید همواره زیر علم این گذشتگان شعار بدهیم و در آنجا بمانیم. غرب، عقلانی است. عقلانیت ارسطویی را هم از ابن سینا و ابن رشد ما گرفت. اما آن را تحول داد و نقد کرد. رشد معرفت شناسی در غرب یعنی نقد عقل. در جامعه ما هنوز معرفت شناسی جایگاه چندانی ندارد. چراکه هنوز نمی خواهند آن عقل را نقد کنند، هنوز در ترکیبی از ارسطو و افلاطون مانده ایم. بنابراین بر معاصرین ما فرض است که از این سد بگذرند، همان طور که غرب ۴ یا ۵ قرن پیش از سد ارسطو گذشت تا تحول پیدا کرد

آلمان خواهد بود.

این حرف درستی است اما ما فیلسوفان مان متأثر از اسلام هستیم. چرا که این فلسفه ارسطویی را جوری جمع بندی کرده اند که به همان اصول اعتقادی خودشان از اسلام یعنی توحید و نبوت و ... برسند. اما پیش فرض هایشان خیلی جاها نادرست است. در تفسیر وحی من نظر آنها را قبول ندارم. اما اینکه اسلامی بکنیم به نظر من درست نیست. اسلام، دین هدایت است و به زور تو را به فیزیک شیمی، فلسفه و... نمی رساند، اما راه درست را به تو نشان می دهد. من معتقدم اگر ما از قرآن الهام بگیریم به معرفت شناسی بسیار پیشرفته تری از معرفت شناسی دنیای غرب می رسیم و به متودی می رسیم که بسیار پیشرفته تر است و در نتیجه به فلسفه ای بسیار

است که ما سراغ تجلیل رفتیم و گفتیم صدرا، ابن سینا و... مسئله دیگر اینکه فیلسوفان ما آمدند و زبان فلسفه را عربی قرار دادند. یعنی ما حتی فلسفه یونان را با زبان عربی آغاز کردیم. زبان عربی زبانی است که پیشینه عقلانی ندارد. یکی از بزرگترین معجزات اسلام این است که در عربستان نازل شده. چراکه عربستان هیچ پیش فرضی ندارد. پیش فرض معرفتی ندارد، حتی پیش فرض اخلاقی هم ندارد. همین است که زنده به گور کردن دختران برایشان بی اخلاقی نبود.

یکی از معجزات اسلامی این است که در عربستان است و عرب آن روز پیش فرض علمی نداشته است و ما آمدیم از راه زبان عربی با فلسفه یونان آشنا شدیم که خودش یک مشکلی است که به هر حال حتی در ترجمه ها هم با مشکل مواجه



و اگر نمی گذشت تحول پیدا نمی کرد. اما اینکه شما می فرمایید که ماحضریم فلسفه اسلامی بسازیم باید در فرصتی دیگر آن را توضیح دهید که چگونه می خواهید انجام دهید؟ یک نفر طرحی را برداشته بود و می خواست که همین فلسفه موجود را اسلامی کند و می گفت خدا که می گوید «کن فیکون»، پس این دلیل برای این است که ماهیت جدا از وجود است. طرف ماهیتش بوده و خدا به ماهیتش می گوید باش پس وجود پیدا می کند.

فلسفی: شما خودتان اشاره کردید به اینکه اگر ما روش ارسطویی را کنار بزنیم و روشی که با خودش هم ناسازگار است و ادراکات فطری خودمان را در نظر بگیریم راه را یافته ایم. هدایت یعنی راه نشان دادن که دقیقاً قرآن راه را نشان می دهد و این یک کار عملی است و شما در اینجا درگیرید، اما در آنجا شما ذهنانتان درگیر نیست. اگر ما بدانیم که غیر از علم تئوریک علم دیگری هم داریم، فلسفه اسلامی درست می شود که در آن صورت باید فقط مسائلش را مطرح کنیم.

پثری: اما عقل را اسلام تجلیل کرده و بزرگترین تجلیل آن از عقل این است که آن را از خودش جلوتر انداخته است. مانند مسیحیت نیست که می گوید بچه که متولد می شود نجس است، بیاریش کلیسا تا من تطهیرش بدهم. اما اسلام با بچه کاری ندارد می گوید که عاقل بشود و رشد کند و با عقل و اندیشه انتخاب کند. ما اگر عقل را حذف کنیم، خرافی ترین دین با درست ترین دین هیچ فرقی ندارد. چنانچه کسانی که ادیان را جزء گزاره های غیرقابل ارزیابی قرار داده اند، از نظرشان خرافی ترین دین با عقلانی ترین دین هیچ فرقی ندارد. اما اسلام تأکیدش بر روی عقل است که بشر بتواند ارزیابی و انتخاب کند. پس چراغ بشر حتی در حوزه دین، عقل اوست.

برخی ها من را با تفکیکی ها در نقد فلسفه اشتباه می گیرند، یکی نقدی است که فلسفه و عقلانیت را تحقیر کند، مانند عرفا، من نقد می کنم که در گذشته محدود نمائیم و فلسفه امروزی مان را داشته باشیم. مورخان فلسفه می گویند که این مباحث قبلاً در بابل و غیره بوده اما چرا در یونان رشد کرد؟ چون یونان محیط تضارب آرا بود و از سیطره دیانت قوی آزاد بود که توانستند در آنجا رشد کنند.

الان ما فضای خوبی داریم باید کارمان را براساس عقل انجام دهیم و عقل را هم لازم نیست در چارچوب ارسطو کار کنیم، بلکه درست آن را پیدا کنیم. منظورم این است که هر فیلسوفی از یک چارچوبی بلند می شود. اما مهم نیست که از کدام چارچوب بلکه مهم این است که در حوزه عقل قابل توجیه باشد و بتواند از آن دفاع کند.

اما در آخر هم در این مورد که زبان عربی در عقب ماندگی فکری ما نقش داشته است موافق نیستیم و معتقدم زبان هیچ نقشی ندارد. چون زبان تابع ذهن انسان است و ذهن انسان اگر تحول پیدا کند در

هر زبانی باشد، می توان رشد کرد. شاید زبان های خیلی عقب مانده تر بوده اند که از آنها دانشمندان بزرگی بیرون آمده است.

اما اینکه سهروردی واقعا بزرگ است، من این بزرگ است را اینجور می خواهم خورد کنم. یکی از دوستان می گفت که این آقای طباطبایی خیلی بزرگ است و تفسیر قرآنش واقعا بی نظیر است. به او گفتم شما یک نمونه می توانی بگویی که این آیه را دیگران عوضی ترجمه کرده اند و روش علامه درست ترجمه شده است؟ من می خواهم این فیلسوف را که واقعا رخدادم بزرگی از نظر حضرت عالی است و من هم به آن معتقدم انکار کنم. اما می خواهم ببینیم این فیلسوف در تاریخ تفکر ما چه نقشی داشته است؟

فلسفی: این چیزی را که شما بر آن تأکید می کنید که عقل مهم است. باید توجه داشته باشیم که در جهان چند نوع عقل حاکم بوده است؛ عقل لوگوسی و عقل انتلاکت که عقل ارسطویی است و عقل رشنال و الی آخر.

پثری: نه اینها داستان هایی است که ما درست کرده ایم. الان شما و من تصمیم می گیریم که بیرون برویم، تصمیم می گیریم که با آسانسور برویم و از پنجره نمی رویم. این عقل است و این را نمی شود به مسیحی، مسلمان و... تقسیم کرد. اینها داستانهایی است که هایدگر و ... درست کرده اند و من زیاد قبول ندارم. البته هرکسی نظرش محترم است. اما من معتقدم که دنیا دو دو تا را ۴ تا می داند و این عقل است. چه ارسطویی باشد چه غیر ارسطو، چشم و گوش ارسطویی نداریم، هرکسی که چشم دارد این را لیوان می بیند و چشم قابل تقسیم نیست. عقل هم یک قدرت ادراکی است، اما تعصبات و غیره می آیند و عقل را تقسیم می کنند.

به قول دکتر صاحب زمانی که می گفت این خرد نابخرد، عقل، هم برای خودش اشتباهات فوق العاده ای دارد.

فلسفی: من فقط این را بگویم که عقل رشنال که تفکیک نشده و عقلی که ارسطو می گوید و عقلی که در اسلام وجود دارد، یعنی همان عقل فطری است که مطرح می کند. اما اینکه چرا سهروردی یک واقعه بزرگ در اندیشه ماست به این دلیل است که سهروردی می آید و در مقطعی از تاریخ قرار می

یعنی ملاک شناخت واقعیت تعریف می شود، به حقی که بر روی آن حرف زده است. سهروردی در واقع می آید و این پایه فلسفه ارسطویی را ویران می کند و زمانی که ویران می کند، فقط نفی نمی کند بلکه یک روش به جای آن یعنی روش شهود را می آورد.

منتها آن شهودی که در عرفان وجود دارد، با شهودی که در سهروردی هست بسیار متفاوت است. من دقیقاً عظمت کار سهروردی را در همینجا می بینم. ببینید در عرفان به جایی دیگر می روند اما سهروردی بحث علمی فلسفی می کند. می گوید که وقتی من این را می بینم این نفس من است که نور است که از راه این روزنه ها می آید تا به جایگاه مثلاً این قند می رسد و آن را می باید. این دقیقاً خلاف آن چیزی است که ارسطو مطرح می کند. این عالم محسوس را من اینجور می فهمم.

پثری: اجازه بدهید که از همین جا رد نشویم. چون آنی که از محسوس نظرش درست باشد در نامحسوس هم می شود درست باشد. اما اینکه در عالم محسوس به قول سعدی نداند که در خانه خودش چیست، چه می داند که در جای دیگر چه می گذرد. اینکه فرمودید با شهود به فلسفه می آید، در حوزه شهود اصلاً گزاره نیست. در صورتی که حوزه عقل اساسش گزاره است. اینها با هم نمی توانند پیوند برقرار کنند. آنجا که خودت خودآگاه هستی، خودآگاهی در عالم شهود نیست. آنجایی که در عالم شهودی از خودآگاهی خبری نیست.

اما آن یک ادعایی است که ملاصدرا کرده و من قبلاً مفصل آن را بررسی کرده ام و امکان ندارد. اما آرزو می کنم امکان داشته باشد. اما آیا تا به حال شما از شهود چیزی فهمیده اید؟ همه از عقل و آموزشتان است.

|| تعریف سهروردی از نور چیست؟

پثری: یکی از کارهای سهروردی تعریف نور است. تعریفش از همین نور که تمام خدا و فرشتگان را هم با این نور فیزیکی از یک جنس می داند. منتها آنها از نوع جوهری آن اند و اینها از نوع عرضی.

فلسفی: نور که حتماً باید جزء بچثمان باشد، اما من ابتدا این بحث معرفت شناسی که می کنیم هیچ وقت صدرد نمی گویم که من تضمین می دهم که این حرف حرفی درست است. من می خواهم بگویم که یک فرد وقتی که فیلسوف است و یک اندیشه ای را می فهمد می بیند که در آن اندیشه تقضانی هست اندیشه ای به جای آن می آورد. اما اینکه واقعا و حقیقتاً اندیشه این فیلسوف حق باشد این بحث بحث منطقی نیست. سهروردی می آید و در بنیاد معرفتی مشاء یک خلأ می بیند و آن را نقد می کند که همان بحث تعریف است و بعد به جای آن یک نظریه می آورد.

پثری: تعریف با جنس و فصل را نقد



فلسفی: کل مطالب سهروردی در سه بخش است که بخش اول آن منطق است و اوج منطقی نفی اساس فلسفه ارسطویی تعریف به حد است. تا سهروردی، اساس ارسطویی بوده و همه علوم باز به آن تصور برمی گردند و بعد تصدیق هم نهایتاً به آن تصور برمی گردد و بعد هم آن جنس و فصل می شود و اینکه ایشان اینها را می بیند، دیگران هم دیده اند که دیده اند بعید نیست. اما اینکه به عنوان یک راه حل بر آن تأکید می کنند نه در منطق بلکه در فلسفه هم بر آن تأکید می کنند. این به نظرم یک آغازی در فلسفه و فلسفیدن است.

یثربی: نه چرا چون اولاً شهود امکانش برای خود اهل عرفان محل بحث است. **فلسفی:** آن شهود عرفانی است.

یثربی: اصلاً شهودی دیگر نداریم. اگر شهود تجربی است که غربی ها به کار می برند که من این را می بینم. آن جداست.

فلسفی: سهروردی هم همین را می گوید. می گوید شما اینها را چگونه می بینید، شهود متعلق ممکن است محسوس باشد.

یثربی: سهروردی می گوید من با شهود رسیده ام. آیا شهود را بدون ابزار می توانید به کار ببرید؟

فلسفی: در آخر بحث منطق آنجایی که می گوید تعریف باید کنار برود می گوید راه حل من این است که ما شهود کنیم. منتها شهود گاهی متعلق شهود من حس است. من این را دارم از راه عقل، شهود می کنم و از راه مفهوم نیست. ببینید همین نکته ای که سبب شده بسیاری گمان کنند که سهروردی صوفی است این بوده است که اینگونه نیست. سهروردی وقتی از شهود می گوید آن شهود عرفانی مد نظر نیست. شهود معرفت شناسی و کاربردی است.

یثربی: آخر شهود معرفت شناسی نداریم، کی تعریف کردند و چگونه تعریف کردند؟ **فلسفی:** شما صدای من را چگونه متوجه می شوید؟

یثربی: می شنوم به مغزم منعکس می شود و می شنوم.

فلسفی: یعنی مرز میان معرفت شناسی مشاء و اشراقی همین است. منتها دایره شهود سهروردی بسیار گسترده است.

یثربی: این کلی گویی است. می دانید با شهودش نفهمیده است که فلک نیست. با شهودش نفهمیده است عنصر چهارتا نیست. با شهودش نفهمیده است که خاک، آب و باد عنصر نیست و ... این چه شهودی است؟ با شهودش فهمیده است که عقل عشره بیش از هزارتا یا دوهزار تاست. این افسانه است. با شهودش فهمیده ارباب انواع داریم. این استدلال آن است. حاج ملاهادی هم استدلال می کند و می گوید: اگر رب النوع چراغ نباشد نفت از قلیله چگونه بالا می رود؟ این دستاورد افلاطون است. آیا با اینها ما می توانیم دنیا را بفهمیم؟

فلسفی: آقای دکتر اگر شما می خواهید

یثربی: نه قول ارسطو هم شمهه است. اما قول متکلمین شعاع است و می گویند که نوری از چشم می آید و به این برخورد می کند و آن را می بیند. سهروردی اینها را مستخره می کند و می گوید نه نوری می آید و نه تصویری، بلکه من این را می بینم، اگر حجاب نباشد. این فهم عوامانه است. عوام هم خیال می کنند که این را می بینند.

فلسفی: در برابر این عوام خواصی هم باید باشد.

یثربی: این سینا خواص است، علامه طباطبایی خواص است.

فلسفی: خود فیزیکدانان می گویند که ما برای همه قوانین مان اثبات نداریم. ببینید همبجوری که نمی خواهد بگوید. بلکه وقتی که می بیند که در کار ارسطو اشکال و ناسازگاری وجود دارد می گوید. **یثربی:** این سینا در مسیر اثبات وجود خدا چهار مرحله را پشت سر می گذارد که به اثبات وجود برسد. اول وجود را به محسوس و نامحسوس تقسیم می کند. بعد علل را به چهار قسمت تقسیم می کند علل فاعلی، مادی، صوری و غایی و در اینجا می گوید که فقط علت فاعلی است که می تواند واجب را در میان اینها جستجو کند. بعد می گوید تمام موجودات جهان یا واجب است یا ممکن است. اگر واجب است که هیچی و اگر ممکن است که نیازمند واجب است.

اما سهروردی چهار قسم در مقابل آن چهار قسم درست کرده است. اولاً وجود را حذف کرده، محسوس و غیر محسوس را حذف کرده و غنی و فقیر را گذاشته که با واجب و ممکن فرقی ندارد. بعد گفته وجود بر چهار قسم است، یا نور است یا ظلمت. هر کدام از اینها هم یا جوهری اند یا عرضی. بعداً گفته اگر واجب الوجودی باشد باید از جنس نور جوهری باشد و استدلال می کند که اینها هم به نور جوهری محتاجند. این مسیر خیلی مغشوش است. بنابراین اینها را من پیش انداختم شما سعی کنید یک مورد مطرح کنید که ایشان برای ما راهی باز کرده که ما بتوانیم درست فکر کنیم.

که ما یک چیز سومی فرض کنیم. گفت که شما چرا مجبورید که هیولا فرض کنید، در صورتی که این امتداد است و جسم مقدار است و اندازه است و قابل کوتاه و کم شدن است. بنابراین این اندازه را می توانیم کم کنیم، اینجا مقداری می ماند و کمی هم در آنجا می ماند. سهروردی عین همین را گفته و اصلاً هیچ نظریه جدیدی نگفته است.

دو کار، ابتکار خود سهروردی است که در تعریف نور می گوید: ظاهراً فی نفسه مظهراً ... یعنی خودش ظاهر است و چیزهایی دیگر را هم ظاهر می کند. به نظر من این یک تعریف عوامانه از نور است. نور خودش ظاهر نیست همین نور در کائنات تا به جسمی نرسد در چشم شما بازتابی ندارد.

فلسفی: الان شما باز همان روش ارسطویی را به کار می برید.

یثربی: اما حالا به دیدن بپردازیم، این سینا می گوید وقتی من این را می بینم در اثر تابش نور شبیه ای از آن به چشم می آید. سهروردی می گوید این درست نیست. سهروردی خیلی عوامانه می گوید: من آن را می بینم و در فیزیک امروز از بدیهیات است. اما می گوید رویت یعنی عدم حجاب، یعنی اگر مانعی نباشد ما می بینیم، این مسلم است. این یکی از اشکالاتش است. پس اگر حجابی نیست ما باید مریخ را ببینیم. چون میان ما و مریخ که چیزی نگذاشته اند. در جواب می گوید که آن دوری حجاب است. چون مریخ خیلی از ما دور است پس حجاب است. باز می گوید که چیزی که خیلی هم نزدیک است آن را هم نمی بینیم و حجاب است. اینها افسانه است و آدم از ناچاری درشتان می کند. اصل حرف غلط است، الان تمام دنیا می فهمد که نور به یک جسم می خورد و از آن منعکس می شود و رنگها را منعکس می کند و من آن را می بینم.

فلسفی: آقای دکتر توجه بفرمایید که خود دنیای علم، امروز دارد کل علوم تجربی را رد می کند. شما می گویند سهروردی افسانه می گوید و فیزیک اینها را می گوید. اصلاً فیزیک اساس و مینا ندارد.

می کند. با عوارض تعریف می کند و تعریف ارسطویی را قبول می کند. می گوید ما جنس و فصل را نمی توانیم تشخیص بدهیم، پس با عوارض تعریف کنیم. این را که از ابن بعین می گیرد. **فلسفی:** وقتی که سهروردی هیولا را نقد می کند، مگر هیولا همان جنس نیست؟ او اصلاً به کلی رد می کند. بر اساس مبنای سهروردی تعریف جنس و فصل در هیچ جایی ندارد. به دلیل اینکه در آنجا در بحث جسم، هیولا و صورت را هم نادیده می گیرد و می گوید چیزی به نام هیولا و صورت در نظام اندیشه ایشان وجود ندارد.

یثربی: چگونه نادیده گرفته می شود؟ اصلاً چرا ماده و صورت فرض شده است؟ آیا می دانید چرا فرض شده است؟

فلسفی: ببیند در جسم دو جنبه بود: به فرض مثال می گفتند که الان این یک کاغذ است و در عین حال می تواند خاکستر هم باشد و چون دو تا حیثیت داشت، پس باید دو تا مبدأ هم داشته باشد. اینها آمدند و یک میدتی درست کردند. ارسطو آنچه که ظاهراً پیدا است، واقعاً جسم و ماده را یک چیز ذهنی و فرضی می داند.

یثربی: نه عینی می داند. ببیند این یک لیوان آب است. از نظر آمیختن ها این یک واحد نیست و وقتی من آن را تقسیم می کنم تعدادی از اجزای آن در لیوان دیگری ریخته می شود و تعدادی هم در اینجا باقی می ماند. این بحث فیزیک را می خواستند حل کنند. ارسطو شدیداً منکر اجزاست و معتقد است که جسم جزء ندارد و نمی تواند داشته باشد و فلاسفه ما کلاً می گویند که جسم جزء ندارد و چون جزء ندارد پس باید جوری دیگر آن را حل کنند. حتی ملاحضاتی در منظومه، غافل از فیزیک کنونی می گوید که جسم جزء ندارد.

بعد می آمدند و این که حقیقت متصل است و اتصال ضد انفصال است و نمی تواند دو چیز باشد را مطرح کردند. اما عملاً می دیدند که می شود پس گفتند که اتصال واقعیت این نیست بلکه واقعیت دوم آن است. پس این یک خمیره دارد که هم اتصال را می پذیرد و هم انفصال را. شما وقتی که این را یکی می کنید آن حقیقت یکی می شود. اما وقتی دو تا می کنید همان حقیقت دوصورت پیدا می کند که خود فلاسفه ما معتقدند که این عقل فعال که همان عقل دهم است که کدخدایی جهان اشیاء به او سپرده شده است و او بالای سر اشیاء است.

فلسفی: بله شما در مورد جسم طبیعی دارید صحبت می کنید. اما این جسم تعلیمی است و طبیعی نیست.

یثربی: قویترین برهان در مورد ماده این است که اتصال انفصال را نمی پذیرد.

فلسفی: کی نمی پذیرد؟ جسم طبیعی یا جسم تعلیمی؟

یثربی: کاری با نام ندارد. آنها یک مشکل فیزیک را می خواستند حل کنند و طبیعیات را می خواستند حل کنند و جز در طبیعیات از آن صحبت نمی شود. این را قبلاً ابوالبرکات بغدادی رد کرده بود و گفته بود لازم نیست



فلسفی: این در بحث معرفت شناسی است. آنچه‌ای که سهروردی آن ده تا دآوری، که دقیقاً نقاط کانونی فلسفه مشاء است را هدف قرار می دهد عالمانه است و می فهمد که اینهایی که در فلسفه مشاء بت هستند، باید شکسته شوند و توجه کنید که جوانی فقط از آن سهروردی نیست. شما مثلاً ببینید در بحث مُثل افلاطونی ابن سینا با چه لحنی به آنها می پردازد. می گوید: اینکه افلاطون اینجوری می گوید حاصل نپختگی و خامی است و اینها وحدت و کثرت را تشخیص نداده اند.

پشربی: شما به مُثل و رب الانواع معتقد ید؟

فلسفی: بله معتقدم و بسیار هم معتقدم و جالب این است که در بین فلاسفه ما هیچکدام مُثل را متوجه نشده اند

پشربی: می دانم، به نظر شما اگر متوجه می شدند قبول می کردند. چون ارسطو هم از افلاطون قبول نکرد و گفت آقا شما دنیا را می خواستید بشناسید اما آن را دوبرابر کردید.

فلسفی: شما تحقیقات دیوید راس را می پذیرید؟ می گوید ارسطو همان چیزی را گفت که افلاطون گفت.

پشربی: اما ما از نظر اسلام یک خدا داریم و رب النوع نداریم و قوانین الهی در طبیعت جاری است. به هر حال ما هر دو معتقدیم که سهروردی آدم بزرگی بود و سهروردی اگر می ماند شاید خیلی کارها می کرد اما متأسفانه اکثر با آوارگی و درویشی زندگی می کرد و یک جا اسکان نداشت. اما در عین حال این جرأت را داشت که با برخی مطالب جا افتاده زمان خودش مخالفت کند و حرف بزند. اگر چه این حرفها را قبلاً غزالی ها خیلی بیشتر از وی گفته بودند.

اما با وصف این ما تاریخمان را باید بزرگ بدانیم و شخصیت های تاریخمان را بزرگ بدانیم. اما شخصیت های تاریخی را شخصیت همیشگی ندانیم. همان حرفی که شما گفتید در قدرت ماندن گذشتگان نشان کار نکردن نسل های بعدی است. اگر بعدی بتواند کار کند برای خودش یک گذشته می شود. من هم می گویم مدام نگوییم سهروردی و ابوسعید چه گفت. اینها مردان بزرگ روزگار خودشان بودند و حرف خودشان را زده اند و در جای خودش هم محترم هستند و اگر من هم در زمان ارسطو بودم و به اندازه ارسطو کار می کردم حق داشتم در طول تاریخ بشر بمانم. ارسطو حق دارد بماند اما شیمی و فیزیک ارسطو و طب جالینوس نمی تواند طب ما باشد.

فلسفی: من عقیده دارم که اگر ما سهروردی را جدی بگیریم می توانیم در تاریخ یک حرکت بکنیم و اگر آن چارچوب شکسته می شد می توانست این کار انجام شود.

پشربی: ما می توانیم خودمان سهروردی باشیم که آن حرکت را ایجاد کنیم و آن موقع سهروردی را معرفی کنیم که این حرکتی که من می کنم از سهروردی است.

دنيا دوستی با معرفت شناسی نمی خواند. این دو از سهروردی قابل استفاده است. کسی که به دنبال مال اندوزی باشد به معرفت نمی رسد. غر بی ها هم اگر به چیزی رسیدند هر کسی به اندازه خودش یک مقدار از دنیا، صرف نظر کرده است.

فلسفی: اما برداشت من از حکمت الاشراق این است که سهروردی یک رخداد است. یک رخداد در فلسفه و اندیشه است. در معرفت شناسی حرفی نو دارد که شاید این حرف نو سابقه هم داشته است و من انکار نمی کنم. به نظر من سهروردی پژوهی هنوز شروع نشده است. سهروردی فیلسوفی است که می خواهد چارچوب ارسطویی را بشکند. من سهروردی را در جهان اسلام مانند دکارت در غرب می بینم. من معتقدم که سهروردی راه را نشان داد، اما راه را باز نکرد. اما نمی دانیم این تقدیر است که ما در فضای رسمی همچنان باقی بمانیم. گفتیم که این فلسفه، فلسفه اسلامی نیست بلکه فلسفه ارسطویی است.

پشربی: باید از این دفاع کنید، دکارت را اگر بگویید، تمام فلسفه غرب معتقد است که راه جدید را او بر ما باز کرده است. اما ما با کمک غزالی و سهروردی و ابن عربی از زمین بلند شدیم و به هوا رفتیم. تا جاییکه الان در جهان اسلام روزی نیست که ۵۰۰ نفر زخمی یا کشته نشوند و اینها همه زائیده عدم عقلانیت است و نتیجه رشد نکردن ماست و گرنه اگر عقلانیت بود به یک تفاهم می رسیدیم.

بنیاد ما راهگشا می خواهیم، اما این حقیقت را باید بگوییم که ما با علم حضوری همه چیز را درک می کنیم و این دردی را دوا نمی کند. من یک انسانم که چهل سال از عمرم را در سیر و سلوک و عرفان هدر دادم. من دیدم به جایی نمی رسد و دیگران هم نرسیدند.



با یک نظریه کل دنیا را بفهمید فکر می کنیم این است که شما در ذهنتان یک نظریه درست فرض کردید که علم و فیزیک است و بقیه ها را با آن می سنجید. این دلیل نمی شود. وقتی من بلام که دو تا چهار تاست آیا باید بدانم که دو سه تا هم شش تاست و بعد همه اعداد را می فهمم؟ اینجوری نیست. من می دانم دو دو تا چهار تاست اگر عددی در عددی ضرب بشود فلان می شود. اما آیا باید همه اعداد را ضرب کنم؟

پشربی: نه من اصلاً فیزیک بلد نیستم. البته که حساب و کتابی هست که یک نفر برنده جایزه ریاضی می شود.

فلسفی: در بحث های معرفت شناسی وقتی می گویم، شما با جنس و فصل چه چیز را حل کردید و چه چیز را حل نکردید...

پشربی: سه چیز را باید اول حل کنیم ابتدا اینکه امکان شهود جای بحث است. دوم شهود همیشه ممکن است شیطانی و ... باشد. سهروردی یک جا نگفته است که شهود من غیر عرفانی است. شما به من نشان بدهید. شهود برای هیچ کس حجت نیست فقط برای صاحبش حجت است و نه قابل انتقال و نه قابل اثبات است.

فلسفی: اتفاقاً آقای دکتر برای سهروردی حجت، علم حضوری است. **پشربی:** چون ایشان یک شهود حسی را مطرح می کند که حجاب نباشد من مستقیماً این بشقاب را می بینم که اشتباه است و یک شهود هم که شهود عرفانی است. شهودی حسی اش اشتباه است چرا که این شهود نیست بلکه تصویر می آید.

فلسفی: آقای دکتر شما دارید بر مبنای دستگاه ارسطویی قضاوت می کنید. شما بر چه مبنایی می گوید که تصویر می آید؟

پشربی: من این را قانع شده ام که تصویر می آید و می گویم که همین تصویر مانند فیلم و سینما و... نمونه هایی است که امروز از بدیهیات شهود است اما علم اصلاً نصب ندارد و می گوید شما بهترش را بیابور.

فلسفی: وقتی سهروردی ماده را نفی می کند و آن ماده همان جنس و فصل و صورتند در آن موقع چه چیزی باقی می ماند؟ عوارض است که من می بینم و در شهود من چه کار می کنم؟ عوارض را می بینم. تازه حالا دیدن چگونه است؟ دیدن آن نیست که از آن بیاید بلکه از نفس من است که می رود، نفس من در مقام محسوس قرار می گیرد.

پشربی: خب این کدام مشکل را حل می کند؟ نفس شما برود و یک ستاره جدید کشف کند. نقتان برود یک کشف جدید در دنیا انجام دهد. سهروردی برای امروز ما چه چیزی را گفته که قابل قبول و راهنماست؟

فلسفی: آقای دکتر شما ارزیابی تان از سهروردی امروزی است.

پشربی: دو چیز از سهروردی برای ما آموزنده است؛ یکی این حرف که می گوید از هیچ کس تقلید نکن ولو از من. دوم اینکه

بود و چیزی می‌خواست. ایشان به قیافه‌اش نگاه کرد، دید مردی است که می‌تواند کار و کاسبی بکند، گدایی برایش حرفه شده است. نصیحتش کرد. از جمله همین جمله علی(ع) را فرمود، گفت امیرالمؤمنین به مردم فریاد می‌کرد: اغذوا الی عزکُم صبح زود به دنبال عزت و شرف خودتان بروید، یعنی بروید دنبال کار و کسب و روزی‌تان. انسان وقتی که از خود درآمد داشته باشد و زندگی‌اش را خود اداره کند، عزیز است، کار و کسب، عزت و شرافت است.

صراحت آیت الله بروجردی در مقابل مرد اروپایی

در سالهایی که در قم بودم یک وقت یکی از خطبای معروف ایران به قم آمد و اتفاقاً دیدم و بازدید ایشان در حجره بنده بود. در آنجا از ایشان دیدن می‌شد. یک روز در مدت اقامت ایشان در قم، شخصی در وقت نامناسبی ایشان را به خانه آیت الله بروجردی برده بود. آن موقع یک ساعت قبل از وقت درس ایشان بود و معمولاً ایشان در آن وقت مطالعه می‌کردند و کسی را نمی‌پذیرفتند. در می‌زنند و به نوکر می‌گویند به آقا بگویید فلانی به ملاقات شما آمده است. نوکر پیغام را می‌رساند و برمی‌گردد و می‌گوید آقا فرمودند من فعلاً مطالعه دارم، وقت دیگری تشریف بیاورید. آن شخص منم احترام هم برگشت و اتفاقاً همان روز به شهر خود مراجعت کرد. همان روز آیت الله بروجردی برای درس آمدند، من را در صحن دیدند و فرمودند: «من بعد از درس برای دیدن فلانی به حجره شما می‌آیم.» گفتم ایشان رفتند فرمودند:

«پس وقتی ایشان را دیدی بگو: حال من وقتی تو به دیدن من آمدی مانند حال تو بود وقتی می‌خواهی برای ایراد سخنرانی آماده شوی. من دلم می‌خواست وقتی با هم ملاقات کنیم که حواس من جمع باشد و به حق صحبت کنیم و در آن موقع من مطالعه داشتم و می‌خواستم برای درس بیایم.»

پس از مدتی من آن شخص را ملاقات کردم و معذرت خواهی آیت الله بروجردی را ابلاغ کردم و شنیده بودم که بعضی از افراد وسوسه کرده بودند و به این مرد محترم گفته بودند: تمدی در کار بوده که به تو توهین شود و تو را از در خانه برگردانند. من به آن مرد محترم گفتم: «آیت الله بروجردی می‌خواستند به دیدن شما بیایند و چون مطلع شدند که شما حرکت کردید معذرت خواهی کردند.»

آن مرد جمله‌ای گفت که برای من جالب بود. گفت: «نه تنها به من یک ذره برنخور، بلکه خیلی هم خوشحال شدم؛ زیرا ما اروپاییها را می‌ستاییم که مردمی صریح هستند و رودرواسی‌های بی‌جا ندارند. من که قبلاً از ایشان وقت نگرفته بودم، غفلت کرده در وقت نامناسبی رفته بودم. من از صراحت این مرد خوشم آمد که گفت حالا من کار دارم. آیا این بهتر بود یا اینکه با ناراحتی مرا می‌پذیرفت و دائماً در دلش ناراحت بود و با خود می‌گفت این بلا چه بود که بر من نازل شد، وقت مرا گرفت و درس مرا خراب کرد؟! من بسیار خوشحال شدم که در کمال صراحت و زک گوئی مرا پذیرفت، چقدر خوب است مرجع مسلمین این‌طور صریح باشد.»

آیت الله بروجردی و مرد بازاری

یادم هست در وقتی که قم بودیم، سالهای اول مرجعیت مرحوم آیت‌الله بروجردی اعلی‌الله مقامه بود، یکی از بازارهای متدین و وجوهات بده و مقدس معروف تهران چشمش افتاده بود به کسی که عازم قم بود، به او گفته بود صبر کن من هم می‌خواهم حواله‌ای به آقا بدهم، ببر خدمت آقا. یک تکه کاغذ پاره‌ای دم دستش بوده، همان جا حواله‌ای نوشته بود، حواله بزرگی هم بود و گفته بود این را بابت وجوه ببر به آقا بده. آن شخص حواله را آورد و به دست آقا داد. آقا آن را پرت کرد آن طرف و به او گفت دیگر از این وجوهات نگیری.

مدتها آمدند خواهش و التماس کردند. ایشان به آن بازاری گفت تو به کی داری پول می‌دهی؟ تو خیال می‌کنی به من داری پول می‌دهی؟ تو پول امام زمان را داری می‌دهی. تو با این کارت به امام زمان داری بی‌احترامی می‌کنی. در یک کاغذ پاره حواله می‌نویسی؟! روحانیت عزیزتر از این است که بخواهد امثال شما را تحمل کند. بعد او بارها خواهش، التماس، توبه و انابه کرد که آقا من نفهمیدم که این جسارت است. تا این حد [مقامات روحانی] استغنا نشان می‌دهند.

این تفضلات، تدبیر نبوده، همه تقدیر بود

خودم در زندگی شخصی‌ام چنین تجربه‌هایی دارم که انسان گاهی این جور احساس می‌کند که اگر آن راهی را که خدا برای او معین کرده است برود، یک تأییدهایی، یک حمایت‌های غیبی و نهانی هست بالاتر از عقل و فهم و فکر او که برای او کار می‌کند و چقدر یک چنین ایمانی آدم را نگه می‌دارد و برای زندگی انسان مفید است. داستانی الان یادم افتاد، دروغ است که آن را نگویم، یکی دو بار دیگر هم یادم هست که در سخنرانی‌ها گفته‌ام، مربوط به مرحوم آیت الله بروجردی است. قبل از اینکه ایشان به قم بیایند، من از نزدیک خدمت ایشان ارادت

از جمله مواردی که شهید مطهری جزو نقاط برجسته شخصیت آیت الله بروجردی نام می‌برد علاقه ایشان به مسئله وحدت اسلامی است. مطهری: یکی از مزایای معظم له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسئله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقریب بین مذاهب اسلامی داشت

داشتم، بروجردی رفته بودم و در آنجا خدمتشان رسیده بودم. مردی بود در حقیقت با تقوا و به راستی موحد. نگویید هر کس مرجع تقلید شد، البته موحد هست.

توحید هم مراتب دارد. بله، اگر به مقیاس ما و شما حساب کنیم، مراجع تقلید درجات خیلی بالاتر از توحید من و شما را دارند ولی وقتی که من می‌گویم «موحد»، یک درجه خیلی عالی را می‌گویم. او کسی بود که اساساً توحید را در زندگی خودش لمس می‌کرد، یک آنکا و اعتماد عجیبی به دستگیری‌های خدا داشت. سال اولی بود که ایشان به قم آمده بودند.

تصمیم گرفته بودند بروند به مشهد. مثل اینکه نذر گونه‌ای داشتند. در آن وقت که بیمار شده بودند، آن بیماری معروف که احتیاج به جراحی پیدا کردند و ایشان را از بروجرد به تهران آوردند و عمل کردند و بعد به درخواست علمای قم به قم رفتند، در دلشان نذر کرده بودند که اگر خداوند به ایشان شفا عنایت بفرماید، بروند زیارت حضرت رضاع(ع). بعد از شش ماه که در قم ماندند و تاستان پیش آمد، تصمیم گرفتند بروند به مشهد. یک روز در جلسه دوستان و به اصطلاح اصحابشان طرح می‌کنند که «من می‌خواهم به مشهد بروم، هر کس همراه من می‌آید اعلام بکند.»

اصحابشان عرض می‌کنند بسیار خوب، به شما عرض می‌کنیم، یکی از اصحاب خاصشان که هم اینک یکی از مراجع تقلید است، برای من نقل کرد که ما دور هم نشستیم کنکاش کردیم، فکر کردیم که مصلحت نیست آقا بروند مشهد، چرا؟ چون آقا را ما می‌شناختیم ولی در آن زمان هنوز مردم تهران ایشان را نمی‌شناختند،

مردم خراسان نمی‌شناختند و به طور کلی مردم ایران نمی‌شناختند، بنابراین تجلیلی که شایسته مقام این مرد بزرگ هست، نمی‌شود، بگذارید ایشان یکی دو سال دیگر بمانند؛ برای نذرشان هم که سیغه نخوانده‌اند که نذر شرعی باشد، در دلشان این نیت را کرده‌اند؛ بعد که معروف شدند و مردم ایران ایشان را شناختند با تجلیلی که شایسته شان است، بروند.

تصمیم گرفتیم که اگر دوباره فرمودند، ایشان را منصرف کنیم. بعد از چند روز باز در جلسه گفتند: «آقایان کی همراه من می‌آید؟». هر کدام از دوستانشان حرفی زدند و بهانه‌ای تراشیدند. یکی گفت: ای آقا شما تازه از بیماری بر خاسته‌اید (آنوقت فقط اتومبیل بود و هواپیما نبود) ناراحت می‌شوید، ممکن است بخیه‌ها باز شود. دیگری چیز دیگری گفت. ولی از زبان یکی از رفقا درز کرد که چرا شما نباید به مشهد بروید.

جمله‌ای گفت که آقا درک کرد اینها که می‌گویند نرو مشهد، به خاطر این است که می‌گویند هنوز مردم ایران شما را نمی‌شناسند و تجلیلی که شایسته شماست به عمل نمی‌آید. آن آقا برای من نقل می‌کرد: آقا تا این جمله را شنید تکانی خورد (آن وقت ایشان هفتاد سال داشتند) و گفت: «هفتاد سال از خدا عمر گرفته‌ام و خداوند در این مدت تفضلاتی به من کرده است و هیچیک از این تفضلات، تدبیر نبوده است، همه تقدیر بوده است. فکر من همیشه این بوده که بینم وظیفه‌ام در راه خدا چیست؛ هیچ وقت فکر نکرده‌ام که من در راهی که می‌روم ترقی می‌کنم یا تنزل، شخصیت پیدا می‌کنم یا پیدا نمی‌کنم. فکر من همیشه این بوده که وظیفه خودم را انجام بدهم؛ هر چه پیش آید، تقدیر الهی است.»

زشت است در هفتاد سالگی، خودم برای خودم تدبیر بکنم. وقتی که خدایم دارم، وقتی که عنایت حق را دارم، وقتی که خودم را به صورت یک بنده و یک فرد می‌بینم خدا هم مرا فراموش نمی‌کند؛ خیر، می‌روم، و دیدیم این مرد از روزی که فوت کرد، روز به روز خداوند بر عزت او افزود.

آیا آیت الله بروجردی -نعوذ بالله- با خدا قوم و خویشی داشت که مورد تفضل و با عنایت حق باشد؟ ابداً. امدادهای الهی به افراد، به اجتماعات و به بشریت، حسابی دارد.

برای خدا بودنش را از کجا تأمین می‌کنید؟!

این داستان الان یادم آمد، خوب است برایتان عرض کنم، من هشت سال نزد مرحوم آقای بروجردی (اعلی‌الله مقامه) درس خوانده بودم و حقیقتاً به شخص ایشان خیلی اعتقاد داشتم و واقفاً او را یک مرد روحانی می‌دانستم. البته اینکه افرادی (از جمله خود من) به دستگاه ایشان انتقاد داشتند، به جای خود، اما من به شخص این مرد معتقد بودم، یعنی او را یک مرد روحانی واقعی و کاملاً مؤمن و معتقد و خداترس می‌دیدم.

نقل می‌کنند در همین کسالت قلبی که منتهی به فوت ایشان شد -ظاهراً سه چهار روز هم بیشتر طول نکشید- یک روزی ایشان خیلی متأثر بود و گفت که من خیلی ناراحتم از اینکه کاری نکرده‌ام و می‌روم. اطرافیان ایشان می‌گویند [ای آقا! شما چه می‌فرمایید؟! شما الحمدلله این همه توفیق پیدا کردید، این همه خدمتها که شما کردید کی [کرده]؟! ای کاش ما هم مثل شما بودیم، شما که الحمدلله کارهایی که کردید خیلی درخشان است.

ایشان به این حرف‌ها اعتنا نکرد و در جواب آنها این جمله را -که حدیث است- گفت: خَلَصَ الْعَمَلُ فَنَأْتِي بِصَبْرٍ بِصَبْرٍ یعنی عمل را خالص بگردان که آن که تقد می‌کند و عمل را در محک می‌گذارد، خیلی آگاه و بیناست و از زیر نظر او کوچکترین عمل معشوشی بیرون نمی‌رود. یعنی چه می‌گویند که ما کار کردیم؟! از کجا معلوم که این عمل‌های ما واقفاً خلوص داشته باشد؟! برای خدا بودنش را از کجا تأمین می‌کنید؟!